Journal of Al-Quds Open University for Humanities & Social Studies - No (66) – January 2025
https: //journals. qou. edu/index. php/jrresstudy
E-ISSN: 2616-9843/ P-ISSN: 2616-9835

The Question of Arab Modernity in the Thought of Abdallah Al-Arawi

Mr. Nidal Abdullah Abdal-Azeez[1], Prof. Derar Bani Yaseen[2]

1PhD Researcher in the University of Jordan, Amman, Jordan.
Oricd No: 0009-0008-2543-9198
Email: Nidalabdullah330@gmail.com

2Department of philosophy, University of Jordan, Amman, Jordan.
Oricd No: 0000-0002-9201-4375
Email: D.baniyasin@ju.edu.jo

Received:
06/10/ 2024

Revised:
06/10/ 2024

Accepted:
01/12/ 2024

***Corresponding Author:**
Nidalabdullah330@gmail.com

Citation: Abdal-Azeez, N. A., & Bane Yaseen, D. (2025). The Question of Arab Modernity in the Thought of Abdallah Al-Arawi . Journal of Al-Quds Open University for Humanities and Social Studies, 7(66). https://doi.org/10.33977/0507-000-066-013

2025©jrresstudy. Graduate Studies & Scientific Research/ Al-Quds Open University, Palestine, all rights reserved.

• **Open Access**

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4. 0 International License.

Abstract

Objectives: This study aims to address the question of Arab modernity through one of the significant projects in the horizon of Arab thought, which attempts to establish a fundamental relationship between Arab reality and the phenomenon of modernity, as exemplified in the project of Abdallah Al-Arawi.

Methodology: The researcher employed the analytical and critical approach to analyze and critique the ideas embedded in Laroui's produced texts.

Results: The study concludes that, from Al-Arawi's perspective, the transition of Arab reality from its current state to a modern ontological phase cannot occur without a radical break with the past and heritage. This transition requires adopting the causes and concepts of Western modernity, such as rationality, freedom, and the state, by tracing them back to their objective condition and source: human history.

Conclusion: The researcher argues that although al-Arawi's project is significant in addressing the question of Arab modernity, his resolution regarding the interaction between Arab modernity and the causes and concepts of Western modernity imposes a disregard for the sociocultural specificity of societies. Moreover, his generalized stance on heritage seems to unjustly overlook several aspects that have represented meaningful signs of modernity.

Keywords: Abdullah Al-Arawi, modernity, historicism.

سؤَال الحداثة العربيَّة في فكر عبد الله العرويّ

أ. نضال عبد الله عبد العزيز[1]، أ. د. ضرار بني ياسين[2]

1طالب دكتوراه، قسم الفلسفة، الجامعة الأُردنيَّة، عمَّان، الأُردن.

2أُستاذ الفلسفة، قسم الفلسفة، الجامعة الأُردنيَّة، عمَّان، الأُردن.

الملخص

الأهداف: تهدف هذه الدراسة إلى مواجهة سؤال الحداثة العربي، من خلال واحد من المشاريع المهمة في أفق التفكير العربي، التي حاولت بناء علاقة جوهرية بين الواقع العربي وواقعة الحداثة، وهو مشروع عبد الله العروي.

المنهجية: عالج الباحث هذه الدراسة متوسلا المنهج التحليلي النقدي، بهدف تحليل الأفكار ونقدها المتضمنة في النصوص المنتجة للعروي.

النتائج: توصّلت هذه الدراسة إلى أن انتقال الواقع العربي من راهنيته، نحو طور أنطلوجي حديث، لا يمكن أن يتم من وجهة نظر العروي، إلا بالقطيعة الجذرية مع الماضي والتراث، وتمثل أسباب ومفاهيم الحداثة الغربية، مثل العقلانية، والحرية، والدولة، وذلك بردها إلى شرطها ومصدرها الموضوعي وهو التاريخ الإنساني.

الخلاصة: يرى الباحث أنّ مشروع العروي على الرغم من أهميته في الإجابة على سؤال الحداثة العربي، إلا أنّ حسمه في مسألة التّعالق بين الحداثة عربيا ومقولات الحداثة واسبابها غربيا، فيه إسقاط للخصوصية السسيوثقافية للمجتمعات، كما أنّ موقفه من التراث على الجملة، فيه تعسف على العديد من المحطات التي شكلت دلالة من دلالات الحداثة.

الكلمات المفتاحية: عبد الله العروي، الحداثة، التاريخانية.

المقدمة

لا يُمكن فهم الحضور الفكريّ العربيّ في مستوييه الحديث والمعاصر بمعزلٍ عن المنعرج التَّاريخيِّ المؤَطِّر له، والذي تمثَّل على نحوٍ رئيسٍ بمسألة التقاء العرب بواقعة الحداثة الغربيَّة في القرن التَّاسع عشر، سواءً مواجهتهم لبعدها التَّقنيِّ الاستعماريِّ مع حملة نابليون بونابرت على مصر، أو في بعدها الثَّقافيِّ الاستطيقيِّ الذي ظهر في كتابات عددٍ مِنَ المثقَّفين العرب ممَّن عاينوا هذا النَّموذج الحديث، ومِنْ أهمِّ نتائج هذا الالتقاء حصول وعيٍ بالفارق الحضاريِّ بين الذَّات التي تعيش ظروفاً تقليديةً وسيطةً رغم معاصرتها، والآخر الذي أصبح يمثِّل بنيةً تاريخيَّةً حديثةً متقدمةً، وهذا التَّباين الحادُّ الذي انكشف أمام الوعيِّ العربيِّ، أنتج السُّؤال الأكثر مركزيَّةً وهيمنةً والذي انتسب إليه جهاز الفكر العربيِّ في مختلف مستويات تفكيره، وظلَّ محايثاً له ويعمل في مداره إلى اليوم، وهو سؤال الحداثة العربية، وتجاوز محنة الذَّات وتخلُّفها التَّاريخيِّ على كلِّ المستويات، وعلى هذا السُّؤال انقسمت الإجابات والخطابات والاتجاهات، بين مَنْ يريد الاحتماء بالماضي والتُّراث والبحث فيه عن مؤشراتٍ هي شرط إمكان حداثة الواقع، وآخرٌ يذهب إلى تبنّي الصِّيغة الغربيَّة بوصفها نموذجاً ومعياراً كونيَّاً، وخطابٌ ثالثٌ يدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النَّموذجين والتَّوفيق بينهما في صيغةٍ تتوافر لها شروط الأصالة والمعاصرة.

وبالنَّظر إلى التَّطوُّر الذَّاتيِّ للفكر العربيِّ برز توجهٌ ذو منحًى نقديٍّ في أدواته واستراتيجياته، سواءً تعلَّق الأمر بالتُّراث العربيِّ الإسلاميِّ، أو بفكر الحداثة الغربيَّة، ومِنْ خلال هذا التَّوجه قدَّم العرويُّ مشروعه الفكريّ، وكانت إحداثيَّته الأساسيَّة هي السُّؤال الذي صاحب كل أعماله التَّاريخيَّة منها والفلسفيَّة وحتى الأدبيَّة، وهو كيف يستوعب العقل العربيُّ مكاسب العقل الحديث، ويتجاوز مفارقاته؟

وفي إطار الإجابة عن هذا السُّؤال المركزيّ، مارس العرويُّ نقداً جذريَّاً وصارماً لكلِّ أنماط الوعيِّ العربيِّ ومناهجه، لاسيَّما تلك المناهج التَّقليديَّة المنتمية في توجهها وخطابها إلى التُّراث والماضي البَّعيد، معتبرها مواقفَ عدميَّةً غير مفكرةٍ في تعاطيها ومعالجتها لعناد الواقع وانسداده التَّاريخي، ورأى أنَّ السَّبيل الوحيد في تجاوز الواقع المتخلِّف والولوج نحو مسار التَّحديث هو التَّاريخانيَّة بكلِّ مقوِّماتها ومنطلقاتها.

إشكاليَّة الدِّراسة:

منذ ما اصطلح على تسميته بعصر النَّهضة العربيَّة، والفكر العربيُّ يصوغ إجاباته الفكريَّة نحو تحديث واقعه المأْزوم، وقد تقاطعت هذه الإجابات حول تخلُّف الواقع العربيّ، لكنَّها تباينت إلى درجة التَّناظر والتَّناقض في تجاوزه والخروج مِنْ هذا العُطل الحضاريِّ والتَّاريخيّ، فكلُّ إجابةٍ لها إشكاليَّتها الخاصَّة بها، ولكلِّ إشكاليَّةٍ مقوِّماتها وضروراتها، وفي إطار ذلك قدَّم العرويُّ مساهمته الفكريَّة التي مثَّلت ثورةً ضدَّ الأنساق والتَّوجهات التَّقليديَّة، فإلى أيِّ حدٍّ يُمكن اعتبار مساهمة العرويِّ إجابةً عمليَّةً لتخلُّف الواقع والعقل العربيِّ وتجاوز مفارقاته، أملاً في تأْصيلٍ موجبٍ لفكرة الحداثة؟. هذا هو السُّؤال الإشكالي الذي تمحورت حوله هذه الدِّراسة.

في إطار هذه الإشكاليَّة تسعى هذه الدِّراسة إلى الإجابة عن التَّساؤُلات التَّالية:

1. ما مفهوم الحداثة عند العرويِّ، وما أهمُّ سماتها؟
2. ما منهج العرويِّ في تدشين تجربة الحداثة في الواقع العربيّ؟
3. كيف يمكن تجاوز مفارقات العقل العربيِّ وتأخُّره التَّاريخيِّ عند العرويّ؟
4. كيف تتمُّ عمليَّة التَّحديث والعودة للتَّاريخ عند العرويّ؟

أهميَّة الدِّراسة:

لا تزال إشكاليَّة الحداثة تحتل مساحةً واسعةً في المدوَّنة الفكريَّة العربيَّة وفي اشتغالات هذا الفكر، فلا تزال المقاربات والإجابات تتعدَّد حولها في محاولةٍ لإحداث نمطٍ موجبٍ مِنَ العلاقة بين الحداثة والذَّات، فتطوير تجربة حداثيَّة ذاتيَّة خاصَّةٍ بالأُفق العربيِّ أصبح هاجساً وجوديَّاً أكثر منه هاجساً إبستمولوجيَّاً، لهذا جاء الاهتمام بأحد المشاريع الرَّائدة والمهمَّة التي اعتمدت منهجاً مغايراً ومختلفاً عن المشاريع الأُخرى وهو المشروع الفكريُّ لعبد الله العرويّ.

أهداف الدِّراسة:

تهدف هذه الدِّراسة التَّعرُّف إلى دلالة الحداثة في فكر عبد الله العرويّ، وتحليل الأَداة المفهوميَّة والمنهجيَّة التي وظَّفها العرويُّ في تجاوز الفجوة الحاصلة بين العقل النَّظريِّ والعقل العمليِّ، أَو الفكر والواقع في الميدان العربيّ، في سبيل صياغة وعيٍ جديدٍ بالحداثة الغربيَّة، قائمٍ على النَّقد التَّاريخيِّ والواقعيِّ مع المناهج التَّقليديَّة ومِنْ ثمَّ القطيعة معها، واعتماد التَّاريخانيَّة آليَّةٍ إبستمولوجيَّة تُمكِّن المجتمعات العربيَّة مِنْ إنجاز حداثتها.

المنهجيَّة المستخدمة:

سوف يعتمد الباحث في معالجته لهذه الدِّراسة المنهج التَّحليليِّ النَّقديِّ، بهدف تحليل الأَفكار التي تضمَّنتها نصوص العرويِّ المُنْتَجة، لاسيَّما منهجُه الفكريُّ الذي وظَّفه في مقاربة موضوع الحداثة ووعي العقل العربيِّ بها، وسوف يقوم الباحث بتحليل نصوص العرويِّ وقراءَتها قراءةً نقديَّةً وعدم الاكتفاء بعرض الأَفكار فقط.

الدِّراسات السَّابقة:

أوَّلاً– دراسة فازيو، نبيل، عبد الله العرويّ: المشروع الفكريّ، وحدة المتن، ملاحظاتٌ على هامش حوار العرويِّ مع مجلَّة النَّهضة. (2015).

هدفت هذه الدِّراسة إلى تحليل النَّسق الفكريِّ والنَّظريِّ في قراءة العرويِّ للواقع العربيّ، عن طريق النَّظر في المستوى الإيديولوجيّ، والتَّصوُّر التَّاريخانيِّ لمسألة الحداثة، مبيِّنةً أَنَّ الإيديولوجيا عند العرويِّ على مستويَيْن: مستوى نقديٌّ لتيارات الفكر العربيِّ وبيان غربة خطابها عن الواقع، ومستوى آخر يتمثَّل في تأْصيل الإيديولوجيا لإعادة ترتيب علاقة الفكر والسِّياسة والتَّاريخ، مِنْ هنا كانت التَّاريخانيَّة هي الأَساس الذي لا يفارق نصوص العرويّ، فالتَّاريخانيَّة عنده حاضرةٌ عن طريق التأْصيل الإيديولوجيِّ لها مِنْ جهةٍ أُولى، وعن طريق التَّأْصيل لمفهوم التَّاريخ مِنْ جهةٍ ثانيةٍ.

ويُمكن الاستفادة مِنْ هذه الدِّراسة، في بحثها في الآليَّة التي سلكها العرويُّ في قراءة الواقع العربيِّ المعاصر، ونقده للوعيِّ الإيديولوجيِّ السَّائد، ولكنْ هذه الدِّراسة لَمْ تُوَضِّح بالقدر الكافي رؤْية العرويِّ في تجاوز هذا القصور الإيديولوجيِّ وتخلُّف الذِّهنيَّات الذي هو أُسُّ المأْزق الحداثيِّ في الرَّاهنيَّة العربيَّة.

ثانياً– دراسة الجبور، آمال، مفهوم التَّاريخانيَّة عند عبد الله العرويّ. (2016).

عالجت هذه الأُطروحة المنهج التَّاريخانيَّ الذي تبنَّاه العرويُّ في قراءاته للواقع العربيِّ وتجاوزه، باعتبارها أَداةً نقديَّةً، تهدف إلى الكشف عن قوانين التَّطوُّر، والعودة إلى قراءة الماضي على نحوٍ موضوعيٍّ، بعيدٍ عن القراءَات الإيديولوجيَّة السَّائدة، لحلِّ مسألة التَّأَخُّر التَّاريخيِّ العربيِّ والوصول إلى عقلنة مجتمعاته.

وبالإمكان الاستفادة مِنْ هذه الدِّراسة في بحثها العميق في ماهيَّة التَّاريخانيَّة عند العرويِّ وفي دلالاتها، وفي توظيف هذه الفلسفة في جسر الهوَّة بين العقلَيْن النَّظريِّ والعمليِّ، وفي فهم حركة تمرحل عجلة التَّقدم التَّاريخيّ، وهي أَهمُّ المداخل المنهجيَّة في مشروع العرويِّ الذي يهدف في نهاية المطاف إلى تحديث الواقع العربيّ.

ضبط مفاهيم الدِّراسة:

ترتكز هذه الدِّراسة على عددٍ مِنَ المفاهيم، إذ يُعدُّ التَّأْسيس النَّظريُّ لها خطوةً منهجيَّةً في الولوج إلى موضوع الدِّراسة، نبسط الحديث فيها كما يلي:

1. مفهوم الحداثة.

بعيداً عن التَّوظيفات الشَّائعة لمفهوم الحداثة التي اختزلته في صيرورته الزَّمنيَّة، حيث يجري الحديث عن الزَّمن الحاضر، أَو المرحلة الرَّاهنة، أَو العصر الحديث، يُمكن القول إنَّ الحداثة تتجاوز هذا المستوى التَّوظيفيّ، إنَّها مفهومٌ فلسفيٌّ مركَّبٌ ينطوي على سعيٍ حثيثٍ للكشف عن ماهيَّة الوجود، وعيش أَسئلته وقلقه، وتقديم إجاباتٍ عن إشكاليَّاته التي تثقل على الوجود الإنسانيِّ، " يرى كلٌّ مِنْ (كارل ماركس، وإميل دوركهايم، وماكس فيبر)، أَنَّ الحداثة تُجسِّد صورة نسقٍ اجتماعيٍّ متكاملٍ، وملامح نسقٍ صناعيٍّ منظَّمٍ وآمنٍ، وكلاهما يقوم على أَساس العقلانيَّة في مختلف المستويات والاتجاهات" (وطفة، 2019).

وتتمثَّل الحداثة كما يحدِّدها (جيدن) في نسقٍ مِنَ الانقطاعات التَّاريخيَّة عن المراحل السَّابقة حيث تُهيمن التَّقاليد، والعقائد ذات الطَّابع الشُّموليِّ الكنسيّ، فالحداثة تتميَّز بأَنماط وجودٍ وحياةٍ وعقائدَ مختلفةٍ كلياً عن هذه التي كانت سائدةً في المراحل التَّقليديَّة، إذ عُرفت التَّغيرات التي شهدتها الحداثة بطابع التَّسارع، والتَّنوُّع، والشمول، ولاسيَّما في مجال التِّكنولوجيا والمعرفة العلمية

التِّكنولوجيَّة، كما عُرفت هذه المرحلة أَيضاً بتنامي الاتصالات الفعالة بين جوانب الحياة الإنسانيَّة، إذ شملت الأَقاليم والمناطق المتباعدة في جغرافيَّة هذا العالم، وهذه هي المرحلة التي حدثت فيها تحوُّلاتٍ جوهريَّةٍ في عمق المؤسسات على مدى تنوُّعها (وطفة، 2019).

ويرتكز المفكِّرون الغربيُّون عادةً في تعاطيهم مع مصطلح الحداثة على بعدَيْن أَساسيَّيْن، هما: الثَّورة ضدَّ التَّقليد، ومركزيَّة العقل.

يعرف (جابر عصفور) الحداثة، بأَنَّها البحث المستمرُّ للتعرُّف إلى أَسرار الكون مِنْ خلال التَّعمُّق في اكتشاف الطَّبيعة والسَّيطرة عليها، وتطوير المعرفة بها، ومِنْ ثَمَّ الارتقاء الدَّائم بموضع الإِنسان، إِمَّا سياسيَّاً وإِمَّا اجتماعيَّاً، فالحداثة تعني الصِّياغة المتجدِّدة للمبادئ والأَنظمة، تنتقل بعلاقات المجتمع مِنَ الضَّرورة إِلى مستوى الحريَّة، مِنَ الاستغلال إِلى العدالة، ومِنَ التَّبعيَّة إِلى الاستقلال، ومِنَ الاستهلاك إِلى الإِنتاج، ومِنْ سيطرة القبيلة أَو العائلة أَو الطَّائفة إِلى الدَّولة الحديثة، ومِنَ الدَّولة التَّسلُّطيَّة إِلى الدَّولة الديموقراطيَّة (جرَّار، 1997–1998، 63).

ويرى (ناصيف نصار) في مجال التَّمييز بين الحداثة والتَّقليد، أَنَّ الحداثة هي المفهوم الدَّالُّ على التَّجديد والنَّشاط الإِبداعيّ، فحيثما نجد إِبداعاً نجد عملاً حداثيَّاً، وبهذا المعنى فإِنَّ الحداثة ظاهرةٌ تاريخيَّةٌ إِنسانيَّةٌ عامَّةٌ نجدها في مختلف الثَّقافات، وتتحدَّد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التَّناقضيَّة مع ما يُسمَّى بالتَّقليد أَو التُّراث أَو الماضي، فالحداثة هي حالة خروجٍ مِنَ التَّقاليد وحالة تجديد (نصَّار، 1998، 221).

نلاحظ أَنَّ مفهوم الحداثة هو مفهومٌ متعدِّدُ المعاني والصُّور والدَّلالات، فهو يُمثِّل رؤيةً جديدةً للعالم، مرتبطةً بمنهجيَّةٍ عقليَّةٍ مرهونةٍ بزمانها ومكانها، ومِنْ زاويةٍ ثانيةٍ، فهو يُمثِّل رفض الجمود، والانغلاق، والقبول بمبادئ الانفتاح على الثَّقافات الإِنسانيَّة، ويُمثِّل أَيضاً مِنْ جهةٍ أُخرى الحريَّة وفسح المجال لكلِّ التَّغيرات الاجتماعيَّة للقيام بدورها، إِذاً يُمكن القول إِنَّ مصلح الحداثة هو نصٌّ مفتوحٌ على كلِّ مضامين ودلالات التَّقدُّم المعاصر.

2. التَّاريخانيَّة.

التَّاريخانيَّة هو مذهبٌ فكريٌّ يتقصَّد إِبراز أَهميَّة البعد التَّاريخيِّ في دراسة الظَّواهر المختلفة، أَو دراسة البُنى الاجتماعية، والثَّقافيَّة، والاقتصاديَّة، والسِّياسيَّة التي تموضع فيها الحدث، ممَّا يجعل مِنْ قراءَة هذه البُنى شرطاً لإِنتاج المعرفة العلميَّة، وبهذا المعنى تكون صياغة مفهومٍ علميٍّ للتَّاريخ، وهذا يتصل بالتَّصوُّر الهيجليّ، الذي يَعدُّ التَّاريخ وسطاً تتابع فيه الأَشياء متجانسةً، كما لو كان التَّاريخ زمناً قاعديَّاً تقف فوقه ظواهر اقتصاديَّة، واجتماعيَّة، وسياسيَّة، تضاف إِلى بعضها البعض، بما يوافق الاستمراريَّة المتجانسة، فتاريخيَّة الأَحداث لا توجد مِنْ حيث هي أَحداثٌ، بل في الآثار الاجتماعيَّة، والثَّقافيَّة اللامسبوقة الصَّادرة عنها.

وقد تمَّت مقاربة هذا المفهوم بطرقٍ عدةٍ، إذ يعرِّفه قاموس (أُكسفورد) تعريفاً ثلاثيَّاً مركَّباً كما يلي:

الأَوَّل – نظريَّة تتأَسَّس على أَن الظَّواهر الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة يحدِّدها التَّاريخ.

والثَّاني– الاعتقاد بأَنَّ القوانين التَّاريخيَّة تحكمها قوانينٌ معيَّنة.

والثَّالث– الميل إِلى اعتبار التَّطوُّر التَّاريخيِّ المكوِّن الأَكثر أَهميَّةٍ للوجود الإِنسانيِّ (حافظ، 2023).

أَمَّا المفكِّر الأَلمانيُّ (كارل بوبر) فيعرِّفها بأَنَّها طريقةٌ في معالجة العلوم الاجتماعيَّة، تفترض أَنَّ التَّنبؤَ التَّاريخيِّ هو غايتها الرئيسيَّة، وتفترض إِمكان الوصول إِليه بالكشف عن القوانين والاتجاهات والأَنماط التي يسير التَّطوُّر التَّاريخيُّ وفقاً لها (حافظ، 2023).

مِنْ خلال هذين التَّعريفين، يُمكن أَنْ نلحظ إِبراز أَهميَّة البعد التَّاريخيِّ في دراسة الظَّواهر المختلفة، ومنح علم التَّاريخ مكانةً لا تقل أَهميَّةً عن مكانة العلوم الطبيعيَّة، وأَن ما يحدث في التَّاريخ يحدث وفقاً للظُّروف التَّاريخيَّة لا مِنْ خارجها، بمعنى استبعاد العلوم الطَّبيعيَّة مِنْ التَّفسير التَّاريخيّ، كذلك استبعاد البعد الغيبيِّ مِنَ التَّاريخ، على اعتبار أَنَّه لا يمكن لأَيِّ قوةٍ خارجيَّة متعاليَّة أَنْ تتدخَّل في الحوادث التَّاريخيَّة، التي تجري وُفْقَ غاياتٍ داخليَّةٍ معلومةٍ.

وقد تأَسَّس مفهوم التَّاريخانيَّة في القرن التَّاسع عشر على عددٍ مِنَ المبادئ الفكريَّة التي لازمت المفهوم حتى وقتنا الرَّاهن، وهذه المبادئ هي (حافظ، 2023):

- إِنَّ الأَشياء لا تُفهم حقَّ الفهم إِلَّا في سياقاتها التَّاريخيَّة، ولا يُمكن فهمها بأَيْ صورةٍ خارج هذا السِّياق.

- التَّاريخ له مناهجه وطرائقه المغايرة لمناهج العلوم الطَّبيعيَّة.
- يضمُّ التَّاريخ قوانين وأنماطاً ومناهج قابلةً للتِّكرار، يُمكن للعلوم الاجتماعيَّة مِنْ خلالها التَّنبؤ بالمستقبل.
- ليس هناك قيمٌ أبديَّةٌ وثابتةٌ، وإنَّما هناك أفكارٌ نسبيَّةٌ ترتبط بالسِّياق الاجتماعيِّ والتَّاريخيِّ الذي وُجدت فيه.
- معايير العقلانيَّة ليست ثابتةً وأبديَّةً بل هي متغيِّرةٌ عبر الزَّمان.

نلاحظ أنَّ المبادئَ الثَّلاثة الأُولى تضمَّن استبعاداً للإرادة المفارقة في الفعل التَّاريخيِّ الذي يتَّصل بالإنسان فقط، ويخضع لقوانين داخليةٍ لا تتأثر بالطَّبيعة أو البعد الغيبيِّ، وأمَّا المبدآن الأخيران فيشيران إلى النسبيَّة المطلقة، فلا ثابتٌ إلَّا قوانين التَّاريخ الماديَّة.

مفهوم الحداثة وسماتها في فكر عبد الله العرويّ.

1-1 في دلالة الحداثة عند عبد الله العرويّ.

لا شكَّ أنَّ التَّفكير في الحداثة معها وضدَّها، لَمْ يكن لولا الظُّروف التي واجهتها الذَّات العربيَّة مع مطلع القرن التَّاسع عشر، والتي جعلتها تعيش أوضاعاً معقدةً على مختلف المستويات، الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسِّياسيَّة وغيرها، وهذه الظُّروف التي غطَّت كلَّ مساحة الواقع زاد ضغطها مع توالي المحطات القاسية التي عاشتها هذه الذَّات لاسيَّما هزيمة عام 1967، والتي كشفت عن فشل مشروعٍ قوميٍّ حالمٍ، وعمَّقت الوعيَّ في الفارق الحضاريِّ مع الآخر الحديث. ونتيجة هذه الظُّروف انخرط الفكر العربيُّ في محاولة إرساء برنامجٍ نهضويٍّ يحقِّق مِنْ خلاله بناء وعيٍّ عربيٍّ حديث بالزَّمن والعصر، مسائلاً الواقع بما هو أُفق لبلورة تجربةٍ ذاتيَّةٍ عربيَّةٍ أصيلةٍ.

في هذا السِّياق قدَّم العرويُّ مشروعه الحداثيّ، والذي بوَّأه المنزلة الأهمَّ مِنْ فكره واشتغالاته، فنجده يقول: "إنَّ جميع ما كتبت حتى الآن، يُمثِّل فصولاً مِنْ مؤلَّفٍ واحدٍ وهو الحداثة" (العروي، 2001، 14). والباحث في نصوص العروي يَظهر له أنَّ العرويُّ ومِنْ خلال هذا النَّص لَمْ يكن مدعيًّا، وإنَّما إشكاليَّة الحداثة عنده هي الإشكاليَّة الأكثر حضوراً ومركزيَّةً. فما مفهوم الحداثة عند العرويِّ وما سِماتها؟

يتبنى العرويُّ في ضبطه للمفاهيم منهج عالم الاجتماع الألمانيِّ (ماكس فيبر)، وهو منهجٌ قائمٌ على ضبط المفاهيم وتحديدها بالمقوِّمات (الشيخ، 2004، 22)، أيْ إنَّ المفاهيم يتمُّ إنتاجها مِنْ خلال تعيُّناتها الواقعيَّة التَّاريخيَّة، انطلاقاً مِنْ تجذُّرها في السُّلوك والبُنيات المجتمعيَّة وصولاً إلى اكتمالها، أيْ تكافؤ البُنَى التَّحتيَّة والفوقيَّة للمفاهيم، إلَّا أنَّ مفهوم الحداثة المستَخرج مِنْ مقوِّماتها، لا يستنبطه العرويُّ مِنْ حقل المنظومة التُّراثيَّة العربيَّة الإسلاميَّة، وإنَّما يقوم بتأطيره مِنْ بنية فكريَّةٍ خارجيَّةٍ، وهي بنية تراث الحداثة الغربيَّة، ووفق هذا التَّمشي يقول العرويُّ: "إنَّني عندما أتحدث عن مفهوم الحداثة المُستخرَج مِنْ تاريخ الآخرين، فإنَّني أتحدث عن أفكارٍ وليس عن تجسيدٍ لها، فحتَّى في الدُّول النَّموذجيَّة لَمْ يكن التَّطوُّر الفعليُّ يوافق فكرة الحداثة" (العروي، 1998، 7)، وإذا نظرنا إلى الدَّلالة المختصرة لمفهوم الحداثة عند العرويِّ نجد أنَّها "تنطلق مِنَ الطَّبيعة، معتمدةً على العقل، لصالح الفرد، لتصل إلى السَّعادة، عن طريق الحريَّة" (العروي، 1980، 108)، أيْ إنَّا نجد أنَّها مرتبطةٌ بفضاء الواقع أو الطَّبيعة وانكشافها أمام العقل الحرِّ، وإعطاء مكانةٍ متميِّزةٍ للفردِّ باعتباره ذاتاً متعاليةً، وهذه العناصر، الذَّات، العقل، الحريَّة، وانكشاف الطَّبيعة والسَّيطرة عليها مِنَ الإنسان، هي سرديَّات الحداثة الكبرى، التي أسَّست عليها الحداثة الأُوروبيَّة مشروعها. ونظراً لما اكتنف مفهوم الحداثة من حمولة إشكالية والتباسٍ دلاليٍّ، فإنَّ العرويَّ ينطلق في ضبط مفهوم الحداثة مِنْ خلال ارتباطه بالسُّلوك والوقائع، إذْ لا يمكن الحديث عن الحداثة دون الحديث عن الواقع وتجانسها معه، ف "لا حداثةٌ إلَّا بتمثُّلها في الحياة الاجتماعيَّة، ولا فكرٌ حديثٌ في مجتمعٍ غير حديثٍ" (العروي، 1989، 4). ولذلك فإنَّ العرويُّ دائم التَّأكيد على أنَّ الحداثة في التفكير النظري والنظر العقلي فقط لا تكتسب مطلقاً صفة الحداثة، ولا تُعدُّ معياراً لتَّطوُّر الواقع وتحضُّره، وبالتَّالي فالحداثة عنده تتحدَّد منطلقاتها المُتمثلة في التَّاريخ، والحريَّة، والإيديولوجيا، والدَّولة، والعقل، وهي مفاهيم لا يمكن أنْ نجدها في المنظومة التُّراثيَّة العربيَّة والإسلاميَّة، فلا يمكن أنْ نجد مفهوم الإيديولوجيا عند الغزالي مثلاً، أو مفهوم الحريَّة عند ابن العربيّ، ولا مفهوم الدَّولة عند الشاطبيّ، أو مفهوم التَّاريخ عند ابنِ خلدون، فهذه المفاهيم هي مفاهيم غير مكتملةٍ في التُّراث (العروي، 2001، 15-16).

وهنا يذهب العرويُّ إلى رفض ما يذهب إليه الفكر العربيِّ في التَّبشِّير بدلالات الحداثة ومقولاتها مِنْ داخل التُّراث العربيِّ الإسلاميِّ، وهذا النُّزوع يَعدُّه العرويُّ منطقاً مقلوباً، "فالمثقَّف العربيُّ يجد نفسَه يتعاطى مع عالمَيْن متناقضين، يواجه كلَّ يومٍ واقعاً يؤشِّر على عدم تحقُّق شروط ومتطلبات الحداثة في المجتمعات العربيَّة، يتألَّم منها ويشتكي، ولكنَّه عندما يكتب لا يخرج

عن إطار المرويَّات والمقروءَات، فينفعل كما لو كان يعيش في مجتمعٍ حداثيّ" (العروي، 1992، 158)، فهذا المستوى مِنَ الوعيِّ عاجزٌ عن فهم منطق الحداثة، فالحداثة حسب هذا التَّمشي هي حداثةٌ نظريَّة، مقيمةٌ فقط في الذِّهن، بينما الحداثة الحقيقة هي واقعٌ عمليٌّ، وحركةٌ تاريخيَّةٌ سسيولوجيَّةٌ حقيقيَّةٌ. فالعرويُّ إذاً ينطلق مِنْ فرضيَّة التَّحديث باعتبارها منطقاً عمليا ووضعا حضاريا ماديا، أكثر مِنَ الحديث عن الحداثة باعتبارها مفهوما مجردا وإشكالياً، فما الفرق بين المفهومين مِنْ وجهة نظر العرويّ؟

ذهب العرويُّ إلى ضرورة التَّفريق بين الحداثة على المستوى الفكريّ، والتَّحديث على المستوى المادِّيِّ والإجرائي، وهنا يلتقي مع محمَّد أركون الذي يفرِّق بين المفهومَيْن أيضاً، فالحداثة عند أركون هي "موقفٌ للرُّوح أمام مشكل المعرفة، أما التَّحديث فهو مجرَّد إدخال التِّقنيّة والمخترعات الحديثة إلى الواقع" (بيقي، 2014، 77)، وتظهر مسألة التَّفريق بين المفهومَيْن عنده كذلك حين يقول: "إنَّ أول أمرٍ ينبغي أنْ نقوم به، هو التَّمييز بين الحداثة العقليَّة والحداثة الماديَّة، أقصد بين تحديث الوجود اليوميِّ للبشر، وتحديث موقف الفكر البشريِّ مِنْ مسألة المعنى، أيْ فهم الوجود أو رؤية الوجود" (بيقي، 2014، 72). وهنا يُطالبنا العرويُّ مقاربة الحداثة في التَّاريخ مِنْ جانب ديناميكيٍّ متغيِّرٍ، وليس استاتيكيا ثابتاً، فالنَّظر لها مِنْ زاوية التَّحديث تُعطينا رؤيةً حقيقيَّةً للرَّصد والتَّحليل، وهذا سيكون منطقيّاً أكثر مِنَ الانطلاق مِنْ فرضيَّة الحداثة، التي لا يمكن مِنْ خلالها قياس ديناميَّة التَّقدم التَّاريخيِّ في كُلِّ مجتمعٍ مِنْ خلال التَّمثُّلات والتَّحوُّلات الواقعيَّة في السِّياسة والاقتصاد والعلم وغيرها.

إنَّ مفهوم الحداثة سواءٌ في مضمونه التَّاريخيِّ الدِّناميكيِّ، أو في تأْصيله النَّظريِّ، تطوَّر عند العرويِّ عبر مساره الفكريِّ، وهذا ما أكده العرويُّ في مراتٍ عدةٍ، وبصيغٍ مختلفةٍ، فمفهوم الحداثة عنده موزعٌ في نصوصه المتعدِّدة، وهو ما يتطلب مِنَ الباحث التقاط هذا الشتات الدلالي محاولاً تجميع صورةٍ كاملةٍ لدلالة الحداثة عنده. وفي هذا السِّياق يقدِّمُ محمَّد سبيلا تحديداً لماهيَّة الحداثة عند العروي، ويجد أنَّ العرويَّ ينطلق مِنْ رصد الحداثة باعتبارها واقعةً تاريخيَّةً حدثت زمنيّاً ابتداءً مِنَ القرن السَّابع عشر في أُوروبا وأخذت بالانتشار ولا رادَّ لحدوثها، ويربط هذه الواقعة بجملةٍ مِنَ الثَّورات، الاقتصاديَّة، الثقافيَّة، العلميَّة أو المنهجيَّة، الدينيَّة، والفكريَّة، وهي ثوراتٌ متلاحقةٌ ومتداخلةٌ ونوعيَّةٌ، وتُمثل أساس كُلِّ التحوُّلات التي عرفتها أُوروبا، وهذه الثَّورات أخذت بالامتداد التَّدريجي في المجتمعات الأُوروبيّة والغرب، ثُمَّ امتدت إلى العالم عبر مجموعةٍ مِنَ الوسائط المختلفة، مِنْ بينها الرِّحلات الاستكشافيَّة والتَّبشيريَّة والاستعمار وغيرها، وهذه الواقعة التَّاريخيَّة في أُوروبا اتَّسمت بالجِدَّة النَّوعيّة، والانفصال والجذري عن العصور الوسطى، وبخاصَّةٍ على مستوى البنْيات والفكر، ففكر الحداثة قوامه فكرة الحريَّة، والإعمال الأقصى للعقل بمعناه النقديِّ، والارتباط أو الاهتمام بالطَّبيعة بهدف تفسير قوانينها ومعرفة أسرارها، كذلك تميّز هذا الفكر بإعطاء مكانةٍ متميزةٍ للفردِّ ككائنٍ مستقلٍ نسبيّاً عن الجماعة، وعن تأْثيرات الماضي و التُّراث، وما يترتب على ذلك مِنْ حقوقٍ ومِنْ حرياتٍ للفردِّ في فضاء الدَّولة الحديثة، بوصفها نظاماً أو جهازاً سياسيّاً عقلانيّاً لتدبير الشأْن العامِّ استناداً على نوعٍ جديدٍ مِنَ المشروعيَّة، وهي المشروعيَّة الأرضيَّة والتَّمثيليَّة وليس المشروعيَّة اللَّاهوتيَّة، ويركز العرويُ في تفصيله للأُسس الفكريَّة للحداثة على العقلانيَّة واللِّيبراليَّة والتي يرى أنَّ هذه الأخيرة تُشكِّل جوهر الحداثة مِنْ حيث أنَّها تعبيرٌ عن منطق العصر وهو يربط كلَّ هذه التَّحوُّلات بالتَّاريخانيَّة (سبيلا، 2013، 2-3). ومِنْ خلال هذا الضَّبط الدلالي فإنَّنا نلاحظ أنَّ الحداثة في نظر العرويِّ ليست عمليَّةً قاموسيَّةً القصد منها تعريفها، وإنَّما هي عمليَّةٌ تاريخيَّةٌ معقدة، أنتجتها مجموعةٌ مِنَ التَّحوُّلات العميقة أو الانقلابات الكبرى داخل المجتمع، ابتداءً مِنْ علاقة الإنسان بذاته مِنْ ناحية، وبالطَّبيعة والتَّاريخ والجغرافيا مِنْ ناحيَّة أُخرى، وهي تحوُّلاتٌ تاريخيَّةٌ حتميّةٌ ذات طبيعةٍ شاملةٍ وطويلةِ المدى ولا رادَّ لحدوثها، وهذه التَّجليَّات الخاصَّة بالزَّمن الحديث، جاءت متصلةً بتصورٍ فكريٍّ جوهره العقلانيَّة واللِّيبراليَّة، ومِنْ جانبٍ آخر تُمثِّل الحداثة عصر الجدَّة المطلقةِ والانفصال التَّامِّ والجذريِّ مع الماضي الوسيط، فهي ليست حقبةً مِنْ حُقب التَّاريخ، وإنَّما هي حاضرٌ مطلقٌ، وجوهر التَّاريخ ومرحلته النِّهائيَّة. وفي ظلِّ هذا السِّياق مِنَ الوقائع التَّاريخيَّة والتَّصوُّرات الفكريَّة تشكَّل مفهوم الحداثة عند العرويّ.

1-2 سماتُ الحداثةِ عند العرويّ.

يعالج العرويُّ مسألة الحداثة بوصفها صيروراتٍ تاريخيَّةً ذات طبيعة معقدة وطويلة الأمد، حقَّقت القطائع التَّاريخيَّة في الوقت الذي تُحقِّق فيه استمراريَّتها المابعديَّة، ويُمكن استبصار سِمات الحداثة عند العرويّ مِنْ خلال معالجته مفهوم الحداثة والتَّحوُّلات التَّاريخيَّة التي أنتجت الأزمنة الحديثة:

أوّلاً– الحداثة هي سيرورة تاريخيَّةٌ جذريَّةٌ اتَّصفت بالدّيناميَّة الشَّاملة، ولها قدرةٌ حاسمةٌ على الانتشار أُفقيَّاً وعموديَّاً داخل المجتمع الواحد، وبذلك فهي تطال كُلَّ مساحات الواقع، الأُسرة، المدرسة، المعمل، الإدارة، . . . إلخ، وهي حركةٌ خطيَّةٌ زمنيَّاً لها توجهها النموذجي نحو المستقبل، مناقضةٌ للزَّمن القديم ولا يمكن إيقافها (. . .)، وحتى في مجتمعات الحداثة هناك حركة مستمرةٌ نحو المابعد، نتحدث عن تحديث الإدارة، وتحديث الاقتصاد، وتحديث التكنولوجيا، إذ ليست هناك حداثةٌ تامَّةٌ أو ناجزةٌ أو منتهية، والحداثة وفق ذلك هي تغيرٌ تاريخيٌّ مستمرٌّ لا يتوقف، فالمجتمعات الحديثة هي مجتمعات التَّرقبات والانتظارات اللانهائيّة (سبيلا، 2013، 126–128)، وبهذا القصد فإنَّ الحداثة هي قطائع واستمراريَّات نحو المستقبل، مِنْ أَجل إنجاز التغير، وليس لها لحظة نهاية، أَيْ إنَّها حركةٌ تاريخيَّة لا تتوقف.

ثانيَّاً– الحداثة انقلابٌ نوعيٌّ، فهي مجموعةٌ مِنَ الانفصالات في كُلِّ المستويات، فهي انفصالٌ على مستوى الفكر، بين العقل الحديث وعقل القرون الوسطى، وهي انفصالٌ على مستوى السِّياسة، مِنَ الشَّرعيَّة التَّقليديَّة القائمة على الاستبداد، إلى الشَّرعيَّة الحديثة القائمة على النِّظام الدِّيموقراطيّ، أَيْ الانتخاب والتَّمثيل، وهي انفصالٌ على مستوى الفرد، مِنَ الفرد المحاصر مسلوب الإرادة المنخرط كليَّاً في المجموع، إلى الفردِّ الحرِّ المستقلِّ في مواقفه واختياراته، . . . إلخ مِنَ الانفصالات.

ثالثَّاً– الحداثة هي زمنيَّةٌ تاريخيَّةٌ قائمةٌ على تأْصيلٍ حقيقيٍّ لجدل الفكر والواقع، وجدل الإنسان والتَّاريخ، بحيث أَصبحت عمليَّة التَّطوُّر المجتمعيِّ على كلِّ المستويات، تُقاس بمدى تحقُّق الشُّروط الذَّاتيَّة والتَّاريخيَّة التي تنصهر في هذه الجدليَّة، وهذا هو درس الحداثة الأَهمِّ عند العرويّ، لهذا السَّبب نجحت المجتمعات الغربية التي أَصَّلت لهذه الجدليَّة، من خلال العقلانيَّة السِّسيولوجية الشَّاملة المتحررة مِنْ كُلِّ المطْلقات والمرجعيَّات القديمة، وبالتَّالي أَنجزت تحولاتٍ موجبةً في كُلِّ البُنى المجتمعيَّة، وأَخفقت المجتمعات العربيُّة التي عجزت عن تأْصيل هذه الجدليَّة.

رابعاً– إنَّ الحداثة لا يمكن تحقُّقها إلَّا في إطار الدّولة الحديثة، فالدَّولة هي المجسِّدة للإرادة العامَّة، وهي تضطلع بدور الضَّبط العقلانيِّ للممارسات المجتمعيَّة، الاقتصاديَّة والسياسيَّة الاجتماعيَّة وغيرها، وبالتَّالي فالعرويّ يُعطي الدَّولة دوراً محوريَّاً في عمليَّة تحديث المجتمع وعقلنة نشاطاته المختلفة (سبيلا، 2013، 5).

خامساً– لا يمكن الفصل بين تحقُّق الحداثة في أي مجتمعٍ، ومفاهيم ومقولات الفكر الحديث، أَو القيم الإنسانيّة الكونيَّة، مثل الحريَّة والفرديَّة والدِّيموقراطيَّة والتَّوزيع العادل للفرص وغيرها مِنَ المفاهيم، وبالمقابل فإنَّ اللّاحداثة مرتبطةٌ بفكر الأَصالة المتحجِّر، والهويَّة المنغلقة على نفسها.

ومِنْ خلال هذه السِّمات يتّبين لنا أَنَّ الحداثة عند العرويِّ تشكَّلت كثورةٍ متواصلةٍ شاملةٍ لكلِّ مستويات الواقع، حدَّدت معنى الحاضر والرَّاهن، وفصلته عن السَّابق والماضي، وهذه الثَّورة المستمرَّة تنطوي على وجهَيْن متكامِلَيْن، وجهٍ سسّيوتاريخيٍّ، ووجهٍ فكريٍّ معرفيٍّ، والعقلنة هي المبدأُ المؤسِّس لهذه التَّكامليَّة وبالتَّالي المؤسَّس لروح التَّقدُّم والتَّحديث.

المنهج عند عبد الله العرويّ.

2–1. نقد الإيديولوجيات السَّائدة.

يتموقع العرويُّ في فهمه لواقع المجتمعات العربيَّة، وحالة الانسداد التَّاريخي التي وسمت هذا الواقع، في منهجيَّةٍ نقديَّةٍ تفكيكيَّةٍ صارمةٍ للرُّؤى الفكريَّة السَّائدة، ومِنْ ثمَّ تجاوز هذا التَّقليد الفكريَّ الذي حصر نفسه في نموذجين أَساسيَّين: إما راهنيَّة الماضي باعتباره تراثاً ميتاتاريخيَّاً متعالياً، وبالتَّالي فإنَّ الحلَّ كامنٌ فيه، وما على الواقع إلَّا العودة إلى أُصوله ومنطلقاته، وإمَّا جلد الذَّات أَكثر مِنَ اللَّازم والرفض العدميُّ لكلِّ محاولةٍ فكريَّةٍ لا تبشِّر بالحداثة الغربيَّة وأُفقها، فهو يركز على نقد هذه المواقف، ويشخِّص أَسباب فشلها، ويَعدُّها سبباً مِنْ أَسباب الوضعيَّة الهامشيَّة التي تعيشها المجتمعات العربيَّة، ويمكن القول إنَّ مؤلَّفه "الإيديوليوجيا العربيَّة المعاصرة" (1967)، الذي جاء بحثاً وتفكيراً في النَّهضة العربيَّة وما ارتهن بها، هو عملٌ نقديٌّ بالأَساس، أَو كما وسمه العرويُّ نفسه، بأَنَّه "محاولةٌ نقديَّةٌ"، بمعنى أَنَّه لَمْ يكن عملاً تصنيفيَّاً أَو تأْريخيَّاً للرُّؤى الفكريَّة التي انشغلت بموضوعة النَّهضة، وإنَّما هو فعلٌ نقديٌّ يطرح تساؤلاتٍ ومراجعاتٍ مستمرةً للطَّابع المرجعيِّ الذي استند إليه الفكرُ العربيُّ ومسلَّماته الإيديولوجيَّة، مبيناً طوباويَّة هذه المواقف، وما انطوت عليه مِنْ تناقضٍ في رؤيتها لهذا الواقع التَّاريخي الرَّاهن، هذا مِنْ زاوية، ومِنْ زاويةٍ أُخرى يكون هذا الفكر النَّقديُّ إجابةً لسؤَال الواقع ومشكلاته، الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسِّياسيَّة والثَّقافيَّة، ومِنْ خلال هذه المقاربة النَّقديَّة قدَّم العرويُّ قراءَته الإيديولوجيَّة للواقع العربي، وإنْ كان هذا النوع مِنَ القراءَة ينطوي على بعض الصُّعوبات والمزالق، منها مثلاً الميل للتَّجريد وضبابيَّة المفاهيم، وكذلك البعد الوثوقيُّ والحتميُّ والقناعات المطْلقة التي ترافق هذا النَّوع

مِنَ القراءَة، إلى جانب ذلك "أَنَّ القراءَة الإيديولوجيَّة معرضةٌ لأكثر التَّأْويلات تعارضاً وتناقضاً، أَيْ أَنَّها تدخل بحكم منطقها و مبدئها نفسه، في مجال الإيديولوجيا" (العروي، 2012، 53)، وربَّما هذا ما يدفع العرويُّ إلى العودة الدائمة في نصوصه إلى المنطْلقات الأُولى عنده، بهدف الشَّرح والتَّوضيح وتلافي هذه الإشكاليَّات والمزالق، فمثلاً "ربَّما المُشْكِل المركزيُّ الذي أَدور حوله منذ سنواتٍ هو الآتي: كيف يمكن للوعي العربيِّ أَنْ يستوعب خصائص ومكتسبات اللِّيبراليَّة، قبل أَنْ يعيش هذا الفكر مرحلةً ليبراليَّةً؟" (العروي، 2006، 39)، ومِنْ زاويةٍ ثانيةٍ، فإنَّ العرويَّ دائمُ التَّأْكيد على أَنَّ قراءَته الإيديولوجيَّة هي أَداةٌ تحليليَّةٌ لتوضيح أَنماط الوعيِّ العربيِّ ومراحله، وهي إشارةٌ إلى الماركسيَّة الإيديولوجيَّة المنهجيَّة، وليست الماركسيَّةُ العلميَّةُ أَو النَّسقيَّة، وهذا لإظهار اختلافه عن أَنماطٍ أُخرى مِنَ القراءَات الإيديولوجيَّة في ميدان الفكر العربيِّ، فهناك "مَنْ يضع قراءَته خارج نطاق المفهوم، وآخرٌ يقبل المفهوم بكلِّ مضمَّناته، وأَخيراً القراءَة التي تستخدمه كصيغةٍ تحليليَّةٍ مجرَّدةٍ مِنْ أَيِّ اختيارٍ فلسفيٍّ" (العروي، 1983، 127)، ويتحدث عبد الله العروي عن أَسباب إختياره لمستوى التَّحليل الإيديولوجيِّ وليس مستوى التَّحليل الاجتماعيِّ أَو السِّياسيِّ، فيذكر "أَنَّ مبعث ذلك هو التفكير في الخيبة التي عاشتها الحركات التَّحرريَّة الوطنيَّة في العالم العربيِّ، على المستويات الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة، والإيديولوجيَّة، ففي كلِّ تجاربِ الحركات الوطنيَّة في الواقع العربيِّ، هناك ثابتٌ وحيدٌ، وهو النَّقص الإيديولوجيِّ، أَو العجز الإيديولوجيِّ، أَو بمعنى أَدقٍّ تخلُّف الذهنيَّات عن الأَوضاع الاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة العامَّة" (العروي، 1980، 48)، وهذا التَّراجع الإيديولوجيّ، أَو تخلُّف الذِّهنيَّة، والفكر غير التَّاريخيِّ، والفكر السَّاذج، وتأْبيد الحاضر في الماضي، كلُّ هذه التَّوصيفات المتعدِّدة والمختلفة تقود في نهاية المطاف إلى واقع التَّأَخُّر التَّاريخي، أَو إلى توسيع الهوَّة بين المجتمع المسيْطِر والحديث، والمجتمع الطَّرفيِّ الهامشيّ.

إنَّ المنهجيَّة النَّقديَّة والقراءَة الإيديولوجيَّة عند العرويِّ تثير لدى الباحث بعض الملاحظات والتي يمكن توضيحها على النَّحو الآتي:

أَوَّلاً- إنَّ أَداة النَّقدِّ حتى تحقِّق الغاية والقصد المنشودين، ينبغي أَوَّلاً أَنْ تكون اعترافاً واضحاً بأَنَ هناك خللاً أَو معضلةٌ ما، بمعنى إعلاناً جريئاً لمقاربةٍ حرَّةٍ واعيةٍ في الوضع الثَّقافيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ للواقع، وفي هذه الصِّيغة يقدِّم العرويُّ قراءَته الإيديولوجيَّة لتشخيص الخلل، وتحديد المسار الذي ينبغي سلوكه لتجاوز المأْزق.

ثانياً- تبدأُ قراءَة العرويِّ للواقع انطلاقاً مِنْ تأْصيلاتها، بمعنى أَنَّها لا ترتكز على الماضي وحقائقه، وإنَّما ترتكز على الحقيقة الواقعة أَمامها، أَو إلى الحاضر مِنْ خلال محاورته ونقده، وتفكيكه ومساءَلته، والحقيقة التي ينطلق منها العرويُّ هنا هي تأَخُّر الواقع العربيّ.

ثالثاً- المنهجيَّة النَّقديَّة عند العرويِّ هي عمليَّة تفكيك لركائز الفكر العربيِّ المعاصر، ومسلَّماته لاسيَّما أَشكال الفكر التي أَخذت طابع الشَّكل النِّهائيِّ والإجابات المطلقة منذ عصر النَّهضة، أَو بمعنى آخر هي مساءَلةٌ جذريَّةٌ دائمةٌ لهذه المشاريع الفكريَّة التي قدَّمت تصوُّراتٍ جاهزةٍ لا واقعيَّةٍ، كما هو الحال مع الفكر التُّراثيِّ، أَو الفكر التغريبيِّ، فالإجابات الجاهزة تنتمي إلى مستوى المطلق أَو المقدَّس، لا إلى مستوى النَّقد.

رابعاً- إنَّ القراءَة أَو التَّحليل الإيديولوجيِّ عند العرويّ، هو أَداةٌ منهجيَّةٌ وتحليليَّةٌ مرْتبطةٌ بسياق الفكر الفلسفيِّ المعاصر، فالإيديولوجيا عنده نظريَّةٌ ومنهجٌ، وليست انحيازاً فلسفيّاً.

2-2 التَّاريخانيَّة بؤرة الحداثة ومنهجها عند العرويّ.

التَّاريخانيَّة كما دعا إليها عبد الله العرويّ، هي قائمةٌ بشكلٍ أَساسيٍّ على مبدأ جدليَّة التَّاريخ، سواءً بمعناها الهيجليِّ (الجدلي)، أَو بمعناها الماركسيِّ، الذي يعني أَنَّ التَّاريخ يتقدَّم بشكلٍ حتميٍّ وآليٍّ نحو غايةٍ محدَّدةٍ، أَيْ إنَّ للتَّاريخ معنى وغاية، وهذا يعني أَنَّ هناك "سبقاً منطقيّاً وفعليّاً للتَّاريخ الإنسانيِّ على التَّاريخ المحليّ" (العروي، 1983، 34)، لذلك فإنَّ هناك نتائجَ مماثلة للمبدأ الواحد، وعلى مستوى تطبيق هذا المبدأ، ف "كيف نفسر تدارك التَّأَخُّر التَّاريخيِّ عند الكثير مِنَ المجْتمعات التي كانت تعيش مستوًى وظروفاً مشابهةً لحالة الواقع العربيِّ اليوم؟، لنأخذ مثالين مهمَّين وشهيرين معاً: مثال ألمانيا، ومثال روسيا، ونتساءَل عن الأَسباب الحقيقية التي مكَّنتهما، كلٌّ في إطار تجربته الخاصَّة، باللَّحاق بصيغة البشريَّة الحديثة والمتقدِّمة تاريخيّاً، نجد السبب في ذلك يكمن في أَنَّ كلّاً منهما وضعت ثقافة أُوروبا اللِّيبراليَّة، أُفقاً لأَهدافهما السِّياسيَّة والثَّقافيَّة" (العروي، 1978، 8). فهذا الموقف اللِّيبراليُّ الذي اتخذته أُوروبا هو الذي استطاع أَنْ ينتصر على التَّقليد والجمود والتأَخر، وهذا هو السَّبب عند العرويِّ في التَّعارض الحاصل بين المجتمعات التي استطاعت تدارك التَّأَخُّر التَّاريخيِّ، والمجتمعات التي ما زالت غارقةً فيه،

وهو الموقف مِنَ الثَّقافة اللِّيبراليَّة، وهذا الموقف الاعتباطيُّ الرافض للِّيبراليَّة، أَو العداء المجانيُّ لها، يعيده العرويُّ إِلى تخلُّف الذِّهنيَّات والفكر اللاتاريخانيّ، فصحيح أَنَّ التَّاريخ في مسارٍ حتميٍّ باتجاه غايةٍ محددةٍ، إِلَّا أَنَّ العرويَّ "يعطي مكانةً مهمَّةً للنُّخب الفاعلة، في تحريك المجتمع وتطويره، وفي تثوير الوعي، والقطيعة مع المطْلقات، والخلاص مِنَ الأَوهام، وذلك في أُفق تدارك التَّأَخُّر التَّاريخيِّ وبناء المجتمع" (سبيلا، 2007، 56)، وهنا العرويُّ يُسقط طابع الخصوصيَّة والفرادة والفواصل عن التَّاريخ، فهو ليس في طبيعة الأَمر سوى صفةً عامَّةً لكلِّ المجتمعات التي تكون في مراحل وظروفٍ مشابهةٍ مِنَ التَّطوُّر، وبالتَّالي صفةٌ عامَّةٌ أَو كونيَّةٌ لكلِّ الثَّقافات في الأَوضاع المماثلة، وبالتَّالي على النُّخب أَنْ تُسهِّل إِزاحة الوعيِّ باتجاه استيعاب الفكر اللِّيبراليّ، واستبعادِ كلِّ ما هو تقليديٌّ، وكلِّ ما هو ينتمي إِلى الماضي البعيد.

هنا تبرز حاجة وضرورة التَّاريخانيَّة للفكر العربي، فهي مِنْ جانبٍ دعوةٌ إِلى تحديث هذا العقل الغارق في مطْلقاته وإِجاباته الجاهزة، ومِنْ جانبٍ آخرٍ هي برنامجه العمليُّ لتحديث هذا الواقع المشابه في ظروفه للواقع الأُوروبيِّ في زمانٍ مضى، وبالتَّالي لا يمكن ضبط الأَسباب الحقيقيَّة لتخلُّف هذا الواقع وجَسْر هذه الفجوة بين الذَّات والآخر، إِلَّا بالتَّعوُّد على الفكر التَّاريخانيِّ والإِيمان به، فـ"التَّاريخ وحده العامل الفاعل في حياة البشر" (العروي، 192، 349)، والفكر العربيُّ استناداً إِلى هذا المنهج يمكنه النَّظر إِلى ظواهر واقعه مِنْ خلال محدِّداتٍ وسياقاتٍ تاريخيَّةٍ ملموسةٍ أَنتجتها، وتفسير هذه الظواهر بإِرجاعها إِلى شرط انبجاسها وظروف نشأَتها، وأَسباب نزولها في التَّاريخ الحيِّ والملموس. ولكنْ لكي يستوعب الفكر العربيُّ التَّاريخانيَّة بوصفها نظريَّةً ومنهجاً، ويتجاوز الأَفكار التي فقدت فاعليَّتها وراهنيَّتها، وينتقل بالحداثة مِنْ القوَّة إِلى الفعل، فإِنَّه مدعوٌّ إِلى الإِيمان ببعض المسائل التي تأْخذ الطَّابع البدهيَّ أَو الطَّابع اليقينيَّ، وهي:

أَوَّلاً– الاعتراف بتأَخُّر الواقع العربي وتقدُّم الغرب.

ثانياً– الاعتراف بوحدة اتجاه التَّاريخ الإِنسانيِّ.

ثالثاً– إِنَّ القول بوحدة الإِنسان يلزم معه القول بإِمكانيَّة استعارة الثَّقافة مِنَ الآخر الحديث.

رابعاً– الاعتقاد بصيرورة الحقيقة التي لا يملكها أَحد، وهذا ما يؤكده العرويُّ بقوله: "فإِذا اعتقدنا بوحدة الإِنسان، والاتجاه التَّاريخيِّ الواحد، وبتأَخُّر واقعنا وتقدُّم الآخر، فإِنَّنا سندرك أَنَّنا في وضعيَّةٍ متخلِّفةٍ سبق للآخر الغربيِّ أَنْ عاشها واختبرها، وإِذا اعتقدنا أَن الغرب شيَّد حداثته على تراثنا، وعلى معارفنا وضمنها في نهضته وطوَّرها، فبإِمكاننا الانطلاق، فما طوَّره الآخر في تجربته الحداثيَّة، هو ذاته الذي كنا سنفعله نحن، لو لم يدخل الواقع العربيَّ عصور الانحطاط، والغفلة عن التَّاريخ والحريَّة" (العروي، 2014، 78). يريد العرويُّ مِنْ هذه النُّقطة، تأْسيس إِمكانيَّةٍ أَوَّليَّةٍ لمسأَلة التَّاريخانيَّة عند المثقَّف العربيِّ، مِنْ خلال التَّأْكيد على الأَرضيَّة المشتركة والتَّماثل التَّاريخيِّ، بين الواقع العربيِّ الرَّاهن، والواقع الأُوروبيِّ ما قبل الحديث، وأَنَّ انتقال أُوروبا إِلى أَنثروبولوجيَّةٍ حديثةٍ لَمْ يكن لولا قبولها وتبنِّيها التَّاريخانيَّة كمنهجٍ ووسيلة.

ويرى محمَّد سبيلا أَنَّ هناك عدداً مِنَ الدَّلالات للتَّاريخانيَّة عند عبد الله العرويِّ ويمكن إِيراد أَهمها (سبيلا، 2007، 46–47):

أَوَّلاً– التَّاريخانيَّة عند العرويِّ هو منهجٌ يُقدِّم فيه التَّجربة على النَّظريَّة، أَو يُقدِّم فيه الفعل على الخطاب، لذلك يقترحها علينا العرويُّ كحلٍّ لمعضلة الثَّقافة المسيطرة على الفكر العربيِّ، التي تأَسَّست على مبدأ الخطاب وحده، وأَهملت مبدأ الفعل والعمل، لذلك نجد العرويَّ يرفض كلَّ التفاتةٍ إِلى مثل هكذا منطقٍ، متوجِّهٌ بدل ذلك إِلى العمل والفعل "البراكسيس" *، وغالباً ما يحدِّد تعارضاً بين مبدأ الفعل الذي يُطلق عليه عقل الفعل، ومبدأ التَّعبير والخطاب الذي يُطلق عليه عقل الاسم.

ثانياً– إِنَّ تاريخانيَّة العرويّ هي بالدَّرجة الأُولى انعكاسٌ مباشرٌ للنَّزعة التَّاريخانيَّة الماركسيَّة، كما درجت في مستوى البحث العلميِّ، وفي مستويات الدَّراسات الاجتماعيَّة في القرن التَّاسع عشرٍ الميلاديِّ، وبدايات القرن العشرين، ومؤَدى هذه النَّزعة هو إِعطاء الأَولويَّة الأَنطلوجيَّة والإِبستمولوجيَّة للتَّاريخ.

ثالثاً– مبدأ الوثوقيَّة والحتميَّة للتَّاريخ الإِنسانيِّ، والاعتقاد بخضوع هذا التَّاريخ لقانونٍ وإِيقاعٍ معيَّنٍ، ولا شيء في هذا التَّاريخ يُمكن أَنْ يكون جزافيَّاً أَو خاضعاً لمنطق الصُّدف، وبالتَّالي فإِنَّ التَّاريخ محكومٌ لاتجاهٍ واحدٍ، ممَّا يجعل سياق التَّاريخ وقوانينه التَّطوريَّة تتَّسم بقدرٍ مِنَ الثَّبات، وتفرض شكل حتميَّة المراحل.

رابعاً– نسبيَّة الحقيقة، وهي سمةٌ مهمَّةٌ مِنْ سمات التَّاريخانيَّة، فطالما أَنَّ الحقيقة خاضعةٌ لظروف إِنتاجها وظهورها، إِذاً فهي حقيقةٌ ذات طابعٍ نسبيٍّ وليس مطلقاً، وأَكبر خصوم الفكر التَّاريخانيِّ هي الحقائق المطْلقة الجاهزة، والتي يدَّعي أَصحابها أَنَّها صالحةٌ لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، فالتَّاريخ وحده هو منتجٌ هذه الحقائق، وهو الذي يُضفي عليها طابعها النِّسبيِّ، ويجعلها خاضعةً

لصيرورات المجتمعات نفسها، والجانب الملموس لنسبيَّة الحقائق هو استبعاد الأَحكام المطْلقة، واعتبار أَنَّ المعرفة ليست مجردَّ قراءَةٍ لأَقوال العارفين، وتأْويلها .

خامساً– التَّاريخانيَّة هي دور النُّخب السِّياسيَّة والثَّقافيَّة في عمليَّة البناء التَّاريخيِّ، فالنُّخبة تستطيع مِنْ خلال وعيِّها التَّاريخيِّ، أَنْ تخفِّف مِنْ غلواء الحتميَّة التَّاريخيَّة، وتجعل المجتمع يعيش نوعاً مِنَ الطَّفرة واقتصاد الزَّمن، وذلك لأَنَّ التَّاريخ يُصنع بالجهد الإِنسانيِّ ضمن الشُّروط المعطاة، كما أَنَّه محطُّ إِبداعٍ مستمرٍّ، يجعل النَّموذج الإِنسانيِّ قائماً إِلى الأَمام وليس إِلى الخلف، في المستقبل وليس في الماضي، مثلما أَنَّ المستقبل ليس تجسيداً لنموذج الماضي.

سادساً– ترفض التَّاريخانيَّة أَيَّ فعلٍ أَو تدخُّلٍ خارجيٍّ في صناعة الأَحداث وتطوُّر التَّاريخ، بحيث يكون التَّاريخ هو السبب الوحيد في تطوُّره، وهو خالقٌ ومبدعٌ لكلِّ ما قيل ويقال عن الموجودات، وبمعنى آخر فإِنَّ ما يحدث في الواقع هو نتيجة تفاعلٍ اجتماعيٍّ بين البشر، أَو تفاعلٍ بشريٍّ مع المحيط الطَّبيعيِّ، وأَنَّ الأَحداث المتحقِّقة هي أَسبابٌ ملموسةٌ عينيَّةٌ، ينبغي على البحث التَّاريخيِّ تشخيصها، وإِيجاد التَّرابط والعلاقة بينها وبين البحث في تجليَّات انتظامها وحتميَّتها، وهذه السِّمة روح التَّاريخانيَّة وبعدها الفلسفيُّ الأَهم.

وأَخيراً يمكن القول إِنَّ التَّاريخانيَّة كما أَرادها العرويُّ هي ردٌّ على النَّظريَّات التي ارتهنت لازدواجيَّة الموروث والمستورد، والتي حاولت تفسير منطق التَّاريخ وتفسير أَسباب التَّأَخُّر التَّاريخيِّ في الواقع العربيِّ بمنطق خطاب مطْلقٍ جاهزٍ لا يرتقي إِلى وعيِّ الواقع، في حين أَنَّ التَّاريخانيَّة لا تقبل بالثَّبات والمطلق، فكلُّ شيءٍ نسبيّ، وليس هناك حقيقةٌ يُمكنها أَنْ ترتقي إِلى مستوى المطْلق، والتَّاريخ كما يعتقد العرويُّ هو "الوحيد القادر على إِنتاج الحقيقة، وهو وحده الذي بإِمكانه أَنْ يضفي عليها الطَّابع النِّسبيِّ، ويجعلها خاضعةً لصيرورة المجْتمعات نفسها، (. . .)، ولعل سمة النِّسبيَّة وتعليق الأَحكام النِّهائيَّة، سمة أَساسيَّة لفكر الحداثة ذاتها، فهو لا يدَّعي الإِطلاقيَّة والأَحكام الكليَّة، فلا شيء فيها مطلقٌ نهائيٌّ، فلا الدِّيموقراطيَّة، ولا العلم، ولا التِّقنيَّة، ولا حتى الإِيديولوجيا، التي تفسِّر هذه التَّجارب" (سبيلا، 2007، 51). وبناءً على هذه الرُّؤية يقرِّر العرويَّ في الأَخير أَنَّ" التَّاريخانيَّة هي فلسفة ونظريَّة كلَّ مؤرِّخٍ يرى أَنَّ التَّاريخ وحده العامل المؤثِّر في واقع البشر، بمعنى أَنَّه سببُ وغايةُ الحوادث" (العروي، 1980، 226)، وهو بذلك يصل إِلى قصدِه التَّنظيري في تبنِّي المنهج الفكريِّ التَّاريخيِّ، عبر أَهمِّ مدارسه وهي الماركسيَّة في بعدها التَّاريخانيِّ، والتي مِنْ خلالها يستطيع العقل العربيُّ استيعاب تجربة الآخر، والوصول إِلى عيش هذه التَّجربة على مستوى الذَّات.

2-3. ضرورة التَّجاوز والقطع:

يرى عبد الله العرويّ، أَنَّ الصّيغة المثلى في التَّعامل مع التُّراث والماضي هي القطيعة، وأَنَّ مسائل الإِحياء لهذا التُّراث، أَو التَّفاعل أَو التَّواصل معه، والمُتَضمَّنة في الكثير مِنَ الخطابات الفكريَّة التي انشغلت واقتربت مِنْ موضوع حداثة الواقع العربيِّ وتجاوز تأَخُّره التَّاريخيِّ، لا يبررها الانقطاع التَّاريخيُّ، أَو المسافة الزَّمنيَّة الكبيرة بين الحاضر والماضي، إِذاً فالقطيعة مع التُّراث بما هو صيغةٌ معياريَّةٌ لتقيم الحاضر وتشكيله، ونصٌّ مؤَسِّسٌ لتجاوز الانسداد التَّاريخيِّ، هي قضيَّةٌ واقعيَّةٌ يفرضها الانفصال التَّاريخيُّ والفاصل الزَّمنيُّ، والقطيعة التي نحن بصددها في نصوص العرويِّ مع هذا التُّراث هي القطيعة الكليَّة، وطيُّ الصَّفحة، إِنَّه " لا بدَّ إِذاً مِنْ امتلاك وعيٍ جديدٍ، وهذا لا يتحقَّق إِلّا بالقفز فوق حاجزٍ معرفيٍّ، حاجز المعرفة التَّقليديَّة، التي لا يفيد معها النَّقد الجزئيّ، بل ما يفيد هو طيُّ الصَّفحة، (. . .)، وهذا ما أُسمِّيه بالقطيعة المنهجيَّة" (العروي، 2001، 10)، فالقطيعة الجزئيَّة التي تتبناها بعض المشاريع الفكريَّة، وحتى العودة بالقراءة النَّقديَّة للنصِّ التُّراثيِّ، لا تُحقِّق التَّأَصيل المطلوب والتَّأْسيس اللَّازم لحداثة الواقع العربيّ، ما دامت العلاقة مع التُّراث قد انقطعت منذ زمنٍ بعيدٍ في ميادين الحياة المختلفة، ويرى أَنَّ كلَّ مَنْ يذهب إِلى عدم قبول الأَفكار القادمة مِنْ تجربة الآخر الحديث، بعد مرور كلِّ هذا الوقت على عصر النَّهضة، ولحظة الدَّهشة الفارقة التي أَربكت الفكر العربيَّ المعاصر، ويدعو إِلى التَّقوقع داخل النَّصِّ التُّراثيِّ حتى يحتمي به مِنْ هذا الوافد، والذي ترفعه بعض الرُّؤى الفكريَّة إِلى ما فوق التَّاريخ، كلُّ ذلك في نظر العرويِّ هو " كلامٌ ساذجٌ، أَو كلامٌ لا معنى له إِطلاقاً، ولا يعود علينا بشيءٍ ملموس، ومستحيل منطقيّاً وتاريخيّاً واختياريّاً، لأَنَّ رباطنا بهذا التُّراث في واقع الأَمر قد انقطع نهائيّاً، وفي جميع الميادين، وأَنَّ الاستمرار الثَّقافيَّ الذي يخدعنا لأَننا لم ننفكْ نقرأ القدامى ونؤلِّف فيهم، إِنَّما هو وهمٌ حتماً، وسبب التَّخلُّف الذي يعيشه هذا الواقع هو الغرور بذلك التُّراث، وعدم رؤية الانفصام الواقعيّ، وهذا ما يجعل الذِّهنَ العربيَّ مفصولاً عن واقعه، متخلِّفاً عنه بسبب اعتبارنا الوفاء للماضي والتُّراث حقيقةً واقعيَّةً، بينما هو حنينٌ رومنسيٌّ منذ أَزمنةٍ بعيدةٍ"

(العروي، 1980، 83)، ما يمكن أَنْ يُفهم مِنْ قول العرويّ، أَنَّ الفصل والقطيعة مع التُّراث، مسأَلةٌ حتميَّةٌ واقعيَّةٌ، يبررها منطق التَّاريخ ومنطق الواقع الرَّاكد المأْزوم، فكلُّ محاولةٍ في نظره للبعث والتَّجديد الحضاريِّ تنطلق مِنَ المرجعيَّة التُّراثيَّة باعتبارها سلطةً معرفيَّةً منتجةً للحقائق، أَو منفردةً بصفة المعنى، هي وهمٌ وسرابٌ خادعٌ، وبالتَّالي لا مناصَّ مِنَ الانخراط في ركب الحضارة والاستفادة مِنْ قيمها، باعتبارها قيماً كونيَّةً مشتركة. وربَّما أَنَّ العرويَّ وكما يشير هو، أَنَّه أَخذ هذا الموقف المتقدِّم والجريء مِنْ مسأَلة التُّراث، نتاج ما آل إِليه الوعيُّ الإِيديولوجيُّ العربيُّ، جراء تبنِّي الكثير مِنْ دعاة التُّراث هذا التَّوجه، مِنْ أَجل صراعاتٍ سياسيَّة وإِيديولوجيَّةٍ ضيِّقةٍ، وحتى يكوِّنوا لأَنفسهم مشروعيَّة وجودٍ تاريخيٍّ، لها تأْصيلٌ عميقٌ في الماضي، بل أَغلب هؤلاء التُّراثيين "مَنْ لا يعرف إِلا التُّراث، وعلاوةً على ذلك بكيفيَّةٍ تقليديَّةٍ" (العروي، 1980، 62).

ومِنْ هذه الأَرضيَّة الفكريَّة ينطلق عبد الله العرويّ في مشروعه الإِيديولوجيِّ، فتدارك التَّأَخُّر التَّاريخيِّ الذي يَسِمُ الواقع العربيِّ منذ قرون، وتأْصيل تجربةٍ حداثيَّةٍ تنقل هذا الواقع مِنْ طوره الأَنطلوجيِّ إِلى طورٍ حداثيٍّ آخر، لا يمكن إِنجازه دون إِحداث قطيعةٍ منهجيَّةٍ مع التُّراث وطيِّ صفحته دون رجعة، ابتداءً مِنْ عقل النَّص كما يسمِّيه، وصولاً إِلى كلِّ أَنماط التَّفكير التُّراثيِّ وأَشكاله الخاصَّة والعامَّة، لتوفير كلِّ المقوِّمات الموضوعيَّة حسب زعمه، لتحقيق وعد الحداثة العربيَّة، وذلك لسببين (حمبلي، 2019، 279) :

أَوَّلاً– اعتبار هذا التُّراث معطًى ميتاً، انتهت صلاحيَّته الزَّمانيَّة بانتهاء الظُّروف والحيثيَّات التَّاريخيَّة والحضاريَّة التي أَنتجته، وغياب القاعدة الماديَّة التي كان وجوده مستنداً عليها، وبالتَّالي فالرجوع إِلى التُّراث لا يجدي شيئاً، وأَيّ عودةٍ إِليه هي بمثابة اغتيالٌ للتَّاريخ، وقفزٌ فوق قوانينه، وتعطيلٌ صريحٌ لأَيِّ تجربةٍ حداثيَّةٍ ينبغي للواقع العربيِّ الانخراط فيها وولوجها.

ثانياً– اعتبار التُّراث تربةً خصبةً للتَّناقضات الإِيديولوجيَّة العربيَّة المعاصرة، وبخاصَّةً الإِيديولوجيَّة السَّلفيَّة، التي أَفرزت فكراً تقليديًّا، كان سبباً رئيسيًّا في إِحباط الثَّورة الثَّقافيَّة التي يُراهَن عليها، لتجاوز تخلُّف الذِّهنيَّة العربيَّة، وبالتَّالي تجاوز الانسداد التَّاريخي الذي غرق فيه الواقع العربيّ.

إِذاً العرويُّ مع مسأَلة التُّراث كان يحمل توجُّهاً واضحاً، لَمْ يترك معه أَيَّ مجال للتَّأْويل، فالقطيعة مع التُّراث، يعني الخلاص مِنَ الطبقات المتراكمة التي ظلَّ العقل العربيُّ الإِسلاميُّ يركن إِليها في تكوين حقائقه، ويسلِّم بسلطتها المعرفيَّة المتعاليَّة، لتكون حدود تفكيره مرسومةً مسبقاً، وليس له أَنْ يتجاوزها، وإِلَّا وقع في المحظور والخطأ. وهذا النوع من المرجعية تأكد عدم صلاحيَّتها بحكم التَّاريخ والواقع.

3–1. دور المفاهيم عند العرويِّ في تشييد الحداثة.

إِذا كان التأْسيس الإِيديولوجيُّ والنَّظريُّ لمسأَلة الحداثة جاء في كتابات العرويِّ النَّقديَّة الأُولى، لاسيَّما الإِيديولوجيا العربيَّة المعاصرة، فإِنَّ البرهنة على صحَّة رؤيته التحديثيَّة ذات التَّوجه التَّاريخانيِّ جاءَت في مؤلَّفات المفاهيم، الإِيديولوجيا، الحريَّة، الدَّولة، العقل، التَّاريخ، فقد قارب هذه المفاهيم عموماً مِنْ وجهة نظرٍ مقارنةٍ تعي دور التَّاريخ وإِسهامه في تشكُّل هذا المفهوم، كما تعي حجم المسافة التَّاريخيَّة التي أَخذت تفصل المفهوم التُّراثيَّ عن نظيره الحديث، وهي المسافة التي يتردَّد عبد الله العروي منذ الإِيديولوجيا العربيَّة المعاصرة في توصيفها بالقطيعة بين المفاهيم القديمة والمفاهيم الحديثة (فازيو، 2015، 238).

هذه المفاهيم الخمسة تُعَبِّرُ عن سياقٍ واحدٍ مُتصل، وهو مشروعه الفكريّ الكبير الذي أَراد مِنْ خلاله نقدَ الذهنيّات العربيّة المعاصرة، حتى تَتَمَكَّن مِنْ تجاوز تساؤُلاتها الزَّائفة، ومِنْ ثمَّ تَكْوين حركةٍ تحديثيَّةٍ جديدةٍ في الواقع العربيّ، بَلْ إِنَّ هذه المفاهيم لصيقةٌ ومرتبطةٌ بكلِّ مشروعٍ فكريٍّ يُبشِّر بالحداثة بوصفها أُفقاً، ويَشْرَعُ في احتمالٍ أَصيلٍ لها. فهذه المفاهيم حسب العرويّ هي التي أَنتجت واقعة الحداثة الأُوروبيَّة، وبالتَّالي قام بمساءَلة كلَّ مفهومٍ مِنْ هذه المفاهيم في الواقع العربيّ، وإِعادة بنائه عَبْرَ التَّواصل الفكريِّ مع التُّراث الغربيِّ المُنْتِج للحداثة، بوصف هذه المفاهيم المكتملة غربياً أَيْ المطابقة للواقع، وغير المكتملة عربيًّا، هي قِيَماً معياريَّةً ذات صلاحيَّةٍ كونيَّةٍ، تتجاوز الوهم المُزدَوَج بين دلالتها الكليَّة، وخصوصيَّة الشَّرط الثَّقافيِّ والمجتمعيِّ، وتُشكِّل شرط إِمكان خروج الواقع العربيِّ مِنْ طوره الأَنطلوجيِّ المأْزوم نحو انبعاثه الحضاريِّ، وهو ما أَسماه العرويُّ بـ" المتاح للبشرية جمعاء" (العروي، 2001، 18).

3–2 دور العقل.

وقف العرويُّ في معالجته لإِشكاليَّة العقل في العالم العربي أَمام نَوْعَيْن مِنَ العقل:

الأَوَّل– هو العقل النظريّ، أَو العقل التُّراثيّ المُطْلَق، والذي انبنى وتشكَّل وِفْقَ الثَّقافة التُّراثيَّة والمرجعيَّات التَّقليديَّة متواشجاً مع الدَّين، مشكِّلاً واحداً مِنْ مفارقات العقل العربيّ، المتمثِّلة في الفجوة بين الفكر والواقع.

الثَّاني– هو العقل التَّجريبيّ الذي تجسَّد مع ابنِ خلدون، فوجده العرويُّ محدوداً باعتباره مرتبطاً بمستوى النَّظر العمرانيّ، وكِلا العَقْلَيْن لَمْ يستوعبا ضرورة القطيعة، ولَمْ يتسلَّحا بالتَّاريخ لتحقيق العقلانيَّة المطابقة أَو الكاملة للواقع. وبعد نقد العرويّ لكِلا العَقْلَيْن نتساءَل: ما العقلانيَّة التي يقترحها عبد الله العرويّ سبيلاً لخروج الفكر العربيّ مِنْ ميدان التَّخلُّف والتَّأَخُّر التَّاريخيّ، إلى إنتاج وعيٍ حداثيٍّ قادرٍ على المشاركة في الكلِّي الإنساني؟

لعلَّ الدَّعوة المركزيَّة التي يُلحُّ عليها العرويُّ في كلِّ نصوصه المُنتَجة هي العقلانيَّة، باعتبارها مَدخلاً نموذجيّاً نحو العصر الحديث، وهذه الدَّعوة التي تبلورت في مُؤَلفه "الإيدولوجيا العربية المعاصرة"، وتعمَّقت في مُؤَلفه "مفهوم العقل"، وفيه يقترح العرويُّ ضرورة الإقرار، أَو قبول التَّمييز بين عَقْلَيْن: أَحدهما عقل الفكر، مهما كان الشَّيء المعقول، وهدفه النَّظر في شروط التَّماسك والاتساق، وثانيهما عقلٌ سلوكيٌّ متجسِّدٌ في الأَفعال والممارسات والمؤسَّسات، وهدفه النَّظر في حيثيَّات مطابقة الوسائل للأَهداف المرسومة، فالأَوَّل عقلٌ نظريٌّ مُطْلَقٌ متعالٍ عن الواقع، في حين أَنَّ الثَّاني هو عقلٌ محايثٌ للوقائع والأَحداث، وأَفعال البشر المتجدِّدة (العروي، 2001، 358)، وما بين العقل الأَوَّل والعقل الثَّاني، فإنَّ العرويَّ وفي سبيل إخراج واقع العرب من دائرة المفارقات والتناقضات بين الفكر والواقع، واستبعاد معيقات النَّظر التَّاريخيِّ المطابق، وحضور إرادة التَّحديث، يرى ضرورة القطع الكلي مع العقل الأَوَّل، أَيْ العقل النَّظريِّ التُّراثيِّ بأَنواعه المختلفة، واختيار العقل الثَّاني، أَيْ عقل الفعل والواقع، لأَنَّه يُمثِّل عقل الظَّاهرة المجتمعيَّة، أَو العقل الجماعيّ، المتجاوز لكلِّ العوائق السَّابقة في مرحلة ما قبل الحديثة، والخارج مِنَ الوصاية التُّراثيَّة والأَنساق القديمة، وهذا العقل هو وحده القادر على جعل الواقع العربيِّ يندمج في حركة التَّاريخ الكليَّة، وبالتَّالي يحقِّق فاعليَّته الحضاريَّة. "ويرفض كذلك الحلول الوسط بين العَقْلَيْن، كما ذَهَبَ إلى ذلك بعض المفكرين العرب مِثْل الجابري وأَركون، مبرراً استحالة التَّوافق والتَّوفيق بين المنطقَيْن، فنظائر مفاهيم الحداثة في العقل النظريِّ العربيِّ الإسلاميِّ، مِثْلَ الحريَّة والدَّولة والعقل وغيرها، هي مفاهيمٌ ناقصةٌ بالقياس إلى المفاهيم التي ابتكرها العقل العمليُّ في الثَّقافة الغربيَّة في أَزمنتها الحديثة، وبقدر ما يكون إدراكنا لعدم تكافؤ وتطابق المفهوم الحداثيِّ مع المفهوم التُّراثيِّ حادّاً وقويّاً، تتضَّح لنا الطَّريق الصحيح إزاء الحداثة، وكأَنَّ إدراك النَّقص هو القوَّة الدَّافعة نحو الحداثة، تماماً كالتَّقابل بين أَشباح الكهف، ونور الشَّمس السَّاطع في مثال الكهف الأَفلاطونيِّ الشَّهير، ويكاد العرويُّ يلخِّص جوانب التَّقابل بَيْنَ العَقْلَيْن: الحداثيِّ والموروثِ، في التَّقابل بين الاسم والفعل، وفي التَّقابل بين منطق التَّعقُّل القائم على الاستدلال البرهانيِّ، ومنطق التَّعقُّل القائم على المنفعة والمصلحة، لذلك لزم الخروج مِنْ مستوى العقل الاسميِّ إلى مستوى العقل الفعليِّ، ومِنْ مستوى العقل القياسيِّ إلى مستوى العقل النَّفعيِّ، توقاً إلى تحويل العقل إلى عقلانيَّة، وتجْسيد العقل في سلوكٍ عمليٍ عقلانيٍ (المصباحي، 2013). فمفهوم العقل بمعناه الحديث لَمْ يكتمل ويتبلور إلَّا عندما أَخذ الإنسان في إعمال عقله يُعطي الكثير مِنَ الميادين، الزِّراعة، الصِّناعة، الطِّب، الملاحة، الحرب... إلخ، فهو إذاً نوعٌ مِنَ العقل تعيَّن في التَّنظيم والسُّلوك، بحيث هو، إذا تأَسَّس على الحساب والهندسة تجلَّى في التَّنظيمات؛ الوظيفة والجيش، والاقتصاد، والتَّعليم... إلخ، وهو يتأَسَّس في السُّلوك الفرديّ، وذلك لأَنَّ الفردَ الذي يتلقَّنُ قواعدَ العقل في المدرسة، والمَعْمَل، والمَتْجَر، والوظيفة، تعودت أُذنه وعينه على مبادئ التَّناسب الهندسيِّ، فيتشكَّل عندَه ذوقٌ خاصٌّ، سوف يلاحظ تأْثيره في مجال المِعمار والهندسة والرَّسم والموسيقى وغيرها (الشِّيخ، 2005، 155).

إنَّ اختيار العرويّ لمفهوم العقل العمليِّ باعتباره الأَمل الوحيد لمأْزق الواقع العربيِّ، عائدٌ إلى أَنَّ الوعيَّ العربيّ منذ عصر النَّهضة، يحاول البحث عن الحقيقة المشتركة بينه وبين الآخر، ولكنَّ صناعة السُّؤال عندَه كانت على المستوى النَّظريِّ الفكريِّ، دون مقاربة المعقولات الماديَّة التي يَبحث عنها، بمعنى الفصل التامِّ بين العقل في ذاته، وبما يجري في الواقع، بحيث يغدو العقل اسماً بدون مسمَّى، في حين أَنَّ العقلَ متواشجٌ مع الواقع؛ بثقافته، وزمانيَّته، وراهنيَّته التَّاريخية، فيقول: "لا مفرَّ مِنْ ربط العقل بالمعقول، والمعقول باللَّامعقول في كلِّ قضيةٍ، لأَنَّ كلَّ حكمٍ على العقل هو حكمٌ على اللَّامعقول، وكلَّما استعملنا كلمة عقل، فصلنا مجال المعقول عن اللَّامعقول في واقع العرب والمسلمين" (العروي، 2001، 7)، وهنا يظهر وجه التَّباين بين عقل الفردِّ، أَو العقل النَّظري، والعقل الذي ينشده العرويّ ويَعدُّه السَّبيل الوحيد للخروج مِنْ نفق التَّخلُّف والتَّأَخُّر، وهو عقل المجتمع، أَو العقل الجماعيّ، أَو ما يُطلق عليه العرويُّ العقلانيَّة، وهي منطق الفعل والتَّصرف والسُّلوك، وهو وحده ما تُبنى عليه الرهاناتِ الكبرى في التَّطوير والتَّحديث، في مجالات الاقتصاد، والسِّياسة، والتَّعليم، والصِّناعة، والتَّنظيم، وغيرها مِنْ مجالات المجتمع،

ف "هدفنا الحقيقيُّ ليس العقل الفرديّ، الذي يمارس قدرته على اختزان المعارف، بل العقل المجتمعيُّ المتجسّد في سلوك جمعيٍّ قارٍّ ومنظمٍ" (Al-Arawi, 2001, 164)، فالعقل العمليُّ الكلّيُّ وليس العقل الفرديُّ النَّظريُّ هو مَنْ يتعامل مع الحداثة، وهذا العقل لا يترك مجالاً للنُّكوص والارتداد إلى الماضي الذي لَمْ تَعُدْ له مساحةٌ أو موقعٌ في العصر أو في الحداثة الرّاهنة.

3-3. دور الحريَّة.

إنَّ الثّابتة الفكريَّة أو المنهجيَّة الإبستمولوجيَّة عند العرويِّ في مقاربته للمفهوم مشروطةٌ بواقعه التّاريخيِّ، أيْ إنَّه مفهومٌ متطوِّرٌ ومتغيِّرٌ عَبْرَ زمكانيَّته، فهو لا يرى في المفهوم خروجاً عن سياقه الزّمانيِّ والمكانيّ، أو عبوراً للتّاريخ والثّقافة الواقعة في اللّحظة، وهذا الاحتراسُ المنهجيُّ في الانطلاق مِنَ الواقع لتقييم المفهوم، خشية الانزلاق وراء التّعميم والتّجريد، لهذا ينطلق العرويُّ في رصده لمستويات تَمَثُّل الحريَّة في الفضاء العربيِّ الإسلاميِّ مِنْ منطلقٍ تاريخيٍّ واقعيٍّ، ويَعدُّ الذين بحثوا في هذا المفهوم في السِّيّاق العربيِّ الإسلاميِّ، لَمْ يعالجوه بالعودة إلى الأحداث التّاريخيَّة أو التّعيُّنات الواقعيّة التي أنتجته في زمانٍ ومكانٍ مُعيَّنٍ، وبالتّالي فإنَّ محاولةَ العرويُّ هنا هي خروجٌ عن المنظومة الفكريَّة التي تعاملت مع هذا المفهوم والمفاهيم عموماً، بوصفها مفاهيمَ قَبليَّةً سابقةً على الفعل، أو بوصفها مفاهيمَ ذات طبيعةٍ نظريَّةٍ مجرَّدةٍ موسومةٍ بالشُّمول والعموميَّة، أي إنَّها خارج التّاريخ والتّاريخانيَّة أو خارج تمظهرات الوقائع التّاريخيَّة المجسّدة لها، ومتجاوزٌ أيضاً التأزُّم المعرفيّ الذي عطَّل المفاهيم عن بناء الفكر وتنميته، "فعندما نعي حقَّ الوعيِّ أنَّ تحليل المفاهيم هو وسيلة تنوير الذِّهن وتقويم المنطق، نكون قد قطعنا شوطاً مُهمّاً في التّقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرّفع مِنْ مردوديَّة نشاطنا اليوميّ، فالكلمات تُجسِّم مجالاتٍ مفهوميَّةً، تُشير إلى تجاربٍ، والتّجارب لا تُترجَم إلى الواقع الاجتماعيِّ، إلا إذا تَمَّ التّعبير عنها بطرقٍ مقبولةٍ لدى الجميع" (العروي، 1993، 7)، فالبحث إذاً في مفهوم الحريَّة والمفاهيم عموماً عند العرويِّ، هو بحثٌ في حيِّزها وليس في مُطلَقها المفهوميِّ، كما هو في الفكر العربيِّ المعاصر عموماً، فالنَّظر إليها لا يَتِمُّ إلَّا مِنْ خلالِ موضوعها، أو في السُّلوك التّاريخيِّ والواقعيِّ المرتبط بها في لحظةٍ معيَّنةٍ بعيدةٍ عن المطلق والتّجريد.

إنَّ الحريَّة احتياجٌ إنسانيٌّ ومجتمعيٌّ عربيٌّ. وهذا ما يُؤكده العرويُّ، رغم حجم النَّقد الملْحوظ في كتاباته لواقع التأخُّر والنُّكوص العربيِّ، إلَّا أنَّه يَعدُّ أنَّ "طوبى الحريَّة في المجتمع العربيِّ والإسلاميِّ، تثبت أهليَّته أصلاً لفكرة الحريَّة" (العروي، 1980، 45). ويرى أنَّ الفكر العربيَّ منذُ منتصف القرن العشرين، انتقل مِنْ مرحلة الدَّوران في سياق الحريَّة كشعار، وهو ما مارسه روادُ النَّهضة في القرن التّاسع عشر، مِنْ أمثال الطهطاوي وخير الدين التُّونسي وابن أبي الضّياف، الذين لَمْ يستوعبوا مفهوم الحريَّة الغربيِّ، ولَمْ يضعوا الحريَّة في سياقها الفلسفيّ، ولَمْ يبحثوا في أصلها ومداها، إلى مرحلة الحريَّة كمفهوم (العروي، 1993، 63، 68). ويُبْرِز في كتابه الإيديولوجيا العربيَّة المعاصرة، أنموذج رجل السِّياسة اللِّيبراليِّ الذي مَثَّله بلطفي السيِّد، والذي "يحاول تأْويل التّاريخ، وينحاز إلى النِّظام الدِّيموقراطيِّ البرلمانيِّ، ويفهم المثال الدِّيموقراطيّ على نمط النِّظام البرلمانيِّ الإنجليزيّ" (العروي، 1983، 41).

إذاً إنَّ الحريَّة في الواقع العربيِّ الإسلاميِّ حسب العرويّ، مرتبطةٌ بتطوُّرٍ تاريخيٍّ عاشته الجماعات العربيَّة الإسلاميَّة، دون استبعاد عوامل التأثُّر بالتّجربة الغربيَّة، فالعرب رفعوا الحريَّة شعارا، ولَمْ يكونوا معنيين بفحص تناقضاتها، كما هي في شكلها اللِّيبراليّ الغربيّ، أو تقصّي سياقها التاريخيّ، أو محاولة البحث في أُصولها ومنطلقاتها الفلسفيَّة، فالعرب نزعوا إلى اللِّيبراليَّةِ؛ لأنها تخدم تجربتهم التحرُّريَّة، وتخدم التّطوُّرات التي اتصلت مجتمعاتهم، والحريَّة بوصفها دعوةً حسب العرويّ، كانت تشغل في الغالب شعاراً ترفعه الحركات السِّياسيَّة، ولَمْ تكن نظريَّةً عند العرب، ولا تزال حتى الآن خليطاً مِنْ أفكارٍ ليبراليَّةٍ وماركسيَّةٍ وفقهيَّةٍ، وبالتّالي فإنَّ مشروعيَّتها تكمن في كونها شكَّلت إيديولوجيا تحرُّريَّة (العروي، 1993، 108). لهذا فإنَّ مفهوم الحريَّة في واقع العرب مفهومٌ غير مكتملٍ، وهذا يقودنا إلى الجدليَّة المتكرِّرة في كتاب العرويّ (مفهوم الحرية)، وهي أنَّ الحريَّة توجد حيثما غابت، وتغيب حيثما توجد، وتأْصيل الحريَّة ما هو إلا كشفٌ لذلك الجدل، فكُلُّ ما يحتاجه ذلك التأْصيل هو أنَّ الحريَّة يجب أن تُعقل، ولكي تُعقل يجب أن تنطلق، بمعنى أنَّ مفهوم الحريَّة لا يمكن أنْ يتمَّ إلَّا بالوعيِّ بالتّناقضات الناتجة عن التّطبيق (الدبس، 2019).

يبقى مفهوم الحريَّة في مشروع العرويّ شرطاً تاريخيّاً ضروريّاً للتحديث، ومؤسِّساً لمجموعةٍ كبيرةٍ مِنَ المفاهيم السِّياسيَّة، كمفهوم الدَّولة والفرد والمواطن والحقّ والقانون والديموقراطيَّة وغيرها، كذلك العديد مِنَ المفاهيم الفلسفيَّة، كمفهوم الإنسان والتّاريخ والعقل والطَّبيعة، أيْ لكلِّ المفاهيم المؤسِّسة لهذه المنظومة التّاريخية الكبيرة التي سمِّيت باللِّيبراليَّة، والتي شكَّلت مجمل

التَّاريخ الحديث، المتمثِّل في فكرة الحريَّة كما دعت إليها اللِّيبراليَّة، وكما تصوَّرتها بمستوييها الفكري مِنْ ناحية، ومِنْ ناحيةٍ أُخرى كتعيُّنٍ في الواقع عملاً وسلوكاً. ويبقى سؤال الحريَّة في الواقع العربيِّ في حاجةٍ إلى جهدٍ جماعيٍّ كبيرٍ هدفه الانتصار للحريّة الفرديَّة للإنسان العربي، أَيْ حريَّة الإنسان الفردّ بما هو قيمةٌ في ذاته، متحرِّراً من جميع القيود والاكراهات التَّقليديَّة، وحيث يصبح مبدأُ الحريَّة ثقافةَ مجتمعٍ، بقدر ما هو ثقافة السُّلطة السِّياسيَّة، وحينذاك تعود إلى الإنسان العربيِّ ثقته بذاته وقدراته وطموحاته المشروعة.

3-4 دور الدَّولة.

أَخذت الدَّولة مكانةً خاصَّةً عند العروي، فهي تجاوزت النِّقاش التَّقليديَّ في ساحة الفكر العربيّ، إلى مستوى التأْصيل المفاهيميِّ الواعي بتاريخيَّة المفاهيم، لتصبح جزءاً مِنْ منظومةٍ مفاهيميَّةٍ، مندرجةٍ ضمن مشروعه الفكريِّ كمفهوم يُعبِّر عن تلازميَّة الفكر والواقع، أو تجّسيدٍ عينيٍّ وطبيعيٍّ للمنعطف الفكريِّ للعصر الحديث. ولا يكاد أَيُّ عملٍ مِنْ أَعمال العرويِّ يخلو مِنْ سؤال الدَّولة والعقلانيَّة السِّياسيَّة، فنجدها حاضرةً في كتاباته التَّاريخيَّة، كما في أَعماله التحليليَّة والنَّقديَّة، بل وفي كتاباته الرِّوائيَّة الأَدبيَّة، وهذه المكانة الخاصَّة لمسأَلة الدَّولة أَو المسأَلة السِّياسيَّة هي مسأَلةٌ مركزيَّةٌ في فكر وكتابات العديد مِنَ المفكِّرين العرب، إِلَّا أَنَّ العرويَّ امتاز بمسلكه الفكريِّ الخاصِّ في النَّظر إلى الدَّولة، وهذا المسلك جاء نتاج مقارعةٍ طويلةٍ لنصوص الفكر العربيِّ الحديث والمعاصر، وكشف مِنْ خلاله عَنْ مقدار استيعابه لمكتسبات درس الحداثة، وبدأَ هذا المسلك الخاصُّ عند العرويِّ في كتابه الإِيديولوجيا العربيَّة المعاصرة، الذي مثَّل الأَرضيّة النَّظريَّة في بلورة تصوُّر العرويّ للدّولة والحداثة (بلقزيز، 2008، 48)، إلى أَنْ أَصبحت الدَّولة مفهوماً مركزيّاً في عمليّة الإِصلاح والتَّحديث، وهذا يبيِّن الدَّور الكبير والحاسم الذي تضطَّلع به الدّولة في كُلِّ مشروعٍ تحديثيٍّ وإصلاحيٍّ، فالدَّولة عند العرويّ "ليست مجرَّد تصوُّرٍ إِنثربولوجيٍّ، نحن مخيَّرون في إِيجاده وُفْقَ ما تسمح به الظُّروف، بل هي ضرورةٌ تاريخيَّةٌ، مِنْ دونها يغدو وجود جماعةٍ مِنْ قبيل الصُّدفة ليس إِلَّا" (العروي، 1983، 35).

إِنَّ مفهوم الدَّولة عند العرويّ شكَّل أَرضيّةً، قدَّم مِنْ خلالها رؤيته لسيرورة التَّحديث السِّياسيِّ، فانطلاقاً مِنْ تحليله للمفهوم التُّراثيِّ للدَّولة، ومقدار تخارج المفهوم التُّراثيِّ مع المفهوم الحديث، صار يمكن استلهام درس الحداثة السِّياسيَّة الغربيَّة (العروي، 1983، 241). وهو بشكلٍ أَساسيٍّ العلاقة بين الحريَّة والعقلانيَّة والدَّولة، وهذا التعالق بين المفاهيم الثَّلاث هو ثمرة تطوُّر الفكر السِّياسيِّ الغربيِّ الحديث، والذي انتهى إلى الرَّبط بين هذه المفاهيم. وهدف العرويّ مِنْ هذه المعالجة المفاهيميَّة بالنِّسبة للباحث، هو تفكيك بنيات الدَّولة العربيَّة الرَّاهنة، التي ما زالت بعيدةً عن المفهوم الحديث للدَّولة، محاولاً مِنْ خلال مقارنته للمفهوم التَّقليديِّ والحديث للدَّولة، الوقوف على مواقع الخلل ولفت النَّظر إلى المُشْكِل المرتْبط بمفهوم الدَّولة عربيّاً.

حاول العرويُّ تحديد السِّياق العامِّ للدَّولة، منطلقاً في ذلك مِنْ خلال تصوُّريْن مختلفيْن؛ يتصل التَّصوُّر الأَوَّل بنظرةٍ معيَّنةٍ للحياة الدُّنيا، باعتبارها حياةً عابرةً لا قيمة لها، بالمقارنة مع حياة الآخرين، التي هي حياة السَّعادة الأَبديَّة الخالدة، في مقابل ذلك يستدعي العرويُّ التَّصوُّر الذي يرى أَنَّ الدَّولة تتحدَّد باعتبارها كياناً اصطناعيّاً لا تتجاوز قيمتها قيمة الحياة الدُّنيا كُلِّها (العروي، 2014، 14) على أَرضيَّة هذا التَّصوُّر تصبح الدَّولة ليس غايةً في حدِّ ذاتها، بل مجرَّد وسيلة، تهدف إلى خدمة الفردِّ، ليصل إلى أَنَّ الدَّولة عبارةٌ عن ظاهرةٍ طبيعيَّةٍ للاجتماع البَشريّ، وهي إِمَّا دولةٌ طبيعيَّةٌ صالحةٌ، وإِمَّا دولةٌ فاسدةٌ؛ لأَنَّها غير طبيعيّةٍ (العروي، 2014، 18) وإِذا كانت الدَّولة الطَّبيعيَّة ليست إِلَّا الدَّولة التي توجد في خدمة المجتمع، فإِنَّ الدَّولة الفاسدة هي تلك التي توجد ضدَّ إرادة المجتمع، وقد تلجأُ في سبيل ذلك إلى استخدام العنف مِنْ أَجل سلب حريَّات أَفرادها. في هذا الصَّدد يقدِّم العرويُّ النَّموذجَيْن السابقَيْن؛ حتى يبيِّن أَنَّه على الرَّغم مِنْ مغايرتهما على مستوى تعريف الدَّولة، فإِنَّهما يتقاطعان عند الفكرة القائلة: إِنَّ الدَّولة الطَّبيعيَّة العادلة هي التي لا تحيد عن مبدأَي الحقِّ والخير. ويرى العرويُّ أَنَّ الدَّولة سواءً في شكلها القديم أَو في شكلها الحاضر، مِنْ غير الممكن تعريفها إِلَّا مِنْ خلال وسائلها، مستدَّعيّاً في ذلك المدّرسة الوضعانيّة، فعلى الرَّغم مِنْ تنوُّع أَجهزة الدَّولة ووسائلها، بل واختلاف هذه الأَجهزة عبر التَّاريخ، إِلَّا أَنَّ مفهوم الدَّولة ظلَّ هو في كلِّ الأَزمنة، فالدَّولة تتكوَّن مِنْ مسلَّحين وجباة وقضاة، وفوق هؤلاء جماعةٌ تقوم بربط الاتصال فيما بينهم، ويوجد فوق الجميع السُّلطان (العروي، 2014، 80-81)، هذا هو الشَّكل المباشر للدَّولة سواءً في الماضي أَو الحاضر.

إِذاً الدَّولة ظاهرةٌ اجتماعيَّةٌ حسب العرويّ، بمعنى أَنَّها تعبيرٌ عن مظاهر الواقع والمعايشات الاجتماعيَّة، وفي سبيل تأْكيد ذلك يقدِّم العرويُّ نموذج الدَّولة الحديثة، ليوضِّح كيف أَنَّها انكشافٌ لمظاهر العقْلنة التي ميَّزت الأَزمنة الحديثة، فلو أَخذنا على سبيل

المثال مفهوم البيروقراطيَّة، نجد أَنَّ هذا المفهوم ظهر في ظلِّ التَّنظيم الذي أَصبح سمةً أَساسيَّةً مِنْ سمات العقل الحديث، ومعنى ذلك أَنْ يكون الاقتصاد منظماً، فضلاً عن تنظيم الإدارة، وانتقاء الموظفين أَصحاب الكفاءَات والمواهب، وتنظيم التَّعليم، وكل مستويات المجتمع، وهذه العناصر كُلُّها لا بدَّ أَنْ تكون مقترنةً مع بعضها البعض، ويستحضر العرويُّ هنا مثال نابليون بونابرت، الذي أَصبح معه التَّعليم في الجيش والاقتصاد والمؤسَّسات وغيرها، وأَخذ يرفد كُلَّ هذه المستويات بالمهندسين والمحاسبين والقانونيين والعمال المدربين (العروي، 2014، 94). لقد شُيِّد العصر الحديث بتحوُّلٍ أَساسيٍّ تجسَّد في أَنَّ العقل هو المركزيَّة المتعالية وهو أَساس جميع المعارف، والعقل هو الذي يُصبغ النِّظام على الأَشياء بما فيها الدَّولة نفسها، وأَنْ تتأَسَّس الدَّولة على خطاب العقل هذا يعني أَنَّها تتجاوز وتقطع مع النَّمط القديم للدَّولة، فالدَّولة الحديثة ليست إِلَّا "مجموع أَدوات عقلنة المجتمع" (العروي، 2014، 100). وعلى الرَّغم مِنْ اختلاف المقاربات الدَّلالية للدَّولة مِنْ قبل الفلاسفة، مثل هيجل وماركس وماكس فيبر، فإِنَّ دلالات الدَّولة عندهم تلتقي عند أُطروحاتٍ حاسمةٍ لا يمكن تجاهلها، تتمثَّل في تجاوز التَّفسير الماورائيِّ، أَيْ الذي يربط الغاية مِنَ الدَّولة بتحقُّق الخلاص والسَّعادة الأُخرويَّة، كما ذهبت فلسفات العصر الوسيط، إِلى جانب الإِعلاء مِنْ وجود الفرد، فضلاً عن إِعطاء قيمةٍ للمجتمع المدنيِّ على حساب الدَّولة، فإِذا كانت الدَّولة الحديثة تتَّجه فقط نحو المحايث والرَّاهن، فإِنَّ الدَّولة التَّقليديَّة ظلَّت دولةً ما ورائيَّةً متَّصلةً بغاياتٍ تتجاوز حدود الواقع والمحسوس، ومِنْ ثُمَّ ظلَّت دولةً طوباويَّةً، وهذا التَّوصيف الأَخير ينطبق على الدَّولة في العالم العربيّ.

إِلى جانب ما تقدَّم فإِنَّ العرويَّ يربط الدَّولة بالغايات التي تسعى إِليها، فهو يقوم بربط ماهيَّتها بالهدف مِنْ وجودها، فهو يعتبر أَنَّ الدَّولة هي الوجه الموضوعيُّ للتَّفكير في الحريَّة، والتَّفكير في الحريَّة هو بالنَّتيجة تفكيرٌ في المجتمع والدَّولة، وهذا واضحٌ في قوله: "لا حريَّة عاقلة إِلَّا في الدَّولة، وبالمثل لا دولة إِلَّا دولة الحريَّة، ولا دولة إِلَّا دولة العقلانيَّة" (بنيونس، 2018، 224)، وهنا يتحدَّد الهدف الأَهمُّ مِنْ وراء وجود الدَّولة، وهو ضمان وجود الحريَّة، وزيادة تأْكيدها في المجتمع حتى لا تقع هذه الدَّولة في الاستبداد والحكم المطلق، وفي ذات الوقت، فإِنَّ تأْطير الحريَّة في المجتمع لا يعني بحالٍ مِنَ الأَحوال عموم الفوضى، وإِنَّما أَنْ تكون هذه الحريَّة داخل الأُطر القانونيَّة والمشروعة، أَيْ حريّة عاقلة. وفي هذا الإِطار قام العرويُّ بتحليل نصوص كُلٍ من هيجل وماكس فيبر في نظريَّتهما في الدَّولة، التي اتَّسمت بالوعي الإِيجابيِّ بالدَّولة، فنجد أَنَّ هيجل ذهب إِلى مركزيَّة الدَّولة، واعتبارها تجسيداً للعقل في التَّاريخ، ونجد فيبر يعتبرها ترجمةً لتطوُّر العقلانيَّة الغربيَّة وصيرورتها، وهذا الوعيُّ الإِيجابيُّ الذي تمسَّك فيه كُلٌّ منهما، يمثِّل في نظرِ العرويِّ مقدِّمةً ضروريَّةً لفهم العلاقة الجدليَّة بين العقلانيَّة والحريَّة والدَّولة، بعيداً عَنِ المواقف السلبيَّة التي تنظر إِلى الدَّولة كعائقٍ أَمام الحريّة، باسم الحريّة الفرديَّة تارةً، وباسم الحريَّة في المنافسة الاقتصاديَّة التي تستلزم تحديد دور الدَّولة تارةً أُخرى (Belkeziz, 2008, 92). هذا التَّلازم المفاهيميُّ عند العرويِّ هو الذي يسمح لنا بإِمكانيَّة فهم جوهر الدَّولة وماهيَّتها، والنَّظر إِليها كظاهرةٍ تاريخيَّةٍ ديناميكيَّةٍ، ما تزال قيد التَّشكُّل، أَيْ هي عمليَّةٌ مستمرَّةٌ وممتدَّةٌ، أَساسها بناء مؤسَّسات الدَّولة وشرعيَّتها، وقدرتها على تلْبية الاحتياجات الإِنسانيَّة الكوْنيَّة للفردِّ، كالأَمن، والعدالة، وسيادة القانون، والتَّعليم، والصِّحة، والرَّفاه، . . . إِلخ، ومِنْ هذا المنظور فإِنَّ حالات التَّسلُّط والقمع لحريَّات الأَفراد، وتهميش العقل الجمعيِّ، وعدم تلبية احتياجات المواطنين، أَيْ أَزمة المشروعيَّة التي تعيشها العديد مِنَ الدُّول اليوم، ليس معطى نهائيّاً، فمفارقاتها، وعدم موقعة الحريّة ضمن أُفق هذه الدُّول، يمكن تجاوزها بذات الأَدوات تقريباً، التي استخدمتها المجتمعات الغربيَّة في علاج تناقضاتها ومفارقاتها، وجسر الهوَّة بين مفهوميّ الدَّولة والحريَّة التي عاشتها هذه المجتمعات في مرحلة الدُّول التسلُّطيَّة في عصورها الوسيطة.

مِنْ خلال هذا الانفتاح على سؤَال العلاقة بين الدَّولة والحريَّة، يكون العرويُّ قد وَلَجَ إِلى مسألةٍ مهمَّةٍ وهي مسألة العلاقة بين الفرد والدَّولة، أَو مسألة مشروعيَّة الدَّولة باعتبارها مدخلاً مهمّاً لفهم التَّحديث ومتطلباته في الواقع العربي، فقد تنبَّه إِلى أَزمة العلاقة بين الفردِّ والسُّلطة المصابة بها الدَّولة في العالم العربيّ، وهذه الأَزمة في نظر العرويِّ عائدةٌ ليس إِلى ضعف القوَّة الماديَّة للدَّولة، ويَقصِد وجهها الأَمنيّ والقمعيّ، بل إِلى غياب القدر اللَّازم مِنَ المقبوليَّة، التي تمكِّنها مِنْ أَنْ تصبح هذه الدَّولة مجالاً ضامناً للحريَّة والأَخلاق، أَيْ يضمن وجود الأَفراد ويُصيِّره وجوداً سياسيّاً، بمعنى قدرة الدَّولة على خلق مجتمعٍ سياسيٍّ حرٍّ فاعلٍ وقادرٍ على التَّعبير عن رهاناته (العروي، 2014، 145)، ومِنْ خلال تأْصيل الحريَّة السِّياسيَّة والاجتماعيَّة للأَفراد تحتلُّ الدَّولة موقعها الطَّبيعيِّ والتَّاريخيِّ، أَيْ تصبح تعبيراً عن إِرادة الأَفراد وتحوُّلاً مهمّاً لعقلنة المجتمع، وهاتان الفكرتان الحريّة والعقلنة تمثِّلان بعديٍّ معادلة التَّحديث في الحقل السِّياسيّ، وتشكِّلان مدخلاً مركزيّاً لفهم موقفه مِنَ الدَّولة وعلاقتها بالتَّحديث (العروي، 2014، 165)، ف "لا ينضج الفكر السِّياسيُّ في أَيِّ مجتمعٍ إِلَّا عندما يعي بجدِّ المفاهيم الثَّلاثة – الحريّة،

الدَّولة، العقلانيَّة– في آنٍ واحدٍ" (العروي، 2014، 167)، وهذا التَّلازم بين المفاهيم الثَّلاثة، أَنتج التحوُّل الجذريّ في مفهوم الدَّولة والفكر السِّياسي، مِنْ دولة الملَّة إلى دولة الحريَّة والعقلانيَّة.

على هذا النَّحو مِنَ النَّظر فإنَّ الدَّولة كجهازٍ وصيرورةٍ عقليَّةٍ شاملةٍ بالمعنى السّيولوجيُّ وليس الفلسفيُّ، يوليها العرويُّ أَهميَّة كبرى في مشروعه التَّحديثيِّ، فالحداثة الغربيَّة لَمْ تتمَّ في سياق مجهوداتٍ فرديَّةٍ، أَو في سياق تطوُّرٍ تلقائيٍّ للحياة الفرديَّة، بقدر ما هي تطوُّر منظماتٍ ومؤسَّساتٍ على رأْسها الدَّولة، وهي في ارتباطٍ وثيقٍ بنشأَة نظامٍ سياسيٍّ عقْلانيٍّ لتدبير الشأَن العامِّ، استناداً إلى نوعٍ جديدٍ مِنَ المشروعيَّة ستترسَّخ تدريجيًّا، وهي المشروعيَّة التمثيليَّة.

4-1 نَقْدُ مشروعِ العرويّ.

على الرَّغم مِنَ الأَهميَّة الكبرى للمشروع الفكريِّ لعبد الله العرويّ، وعلى الرَّغم مِنَ الاهتمام والقبول اللَّافت الذي لاقاه هذا المشروع، وما انطَّوى عليه مِنْ الحاحٍ نهضويٍّ بارزٍ في كُلِّ كتاباته، ومِنْ صرامةٍ منهجيَّةٍ، وقدرةٍ تنظِّيريَّةٍ عاليةٍ، وانفتاحٍ كبيرٍ على الفكر الغربيِّ وإنتاجاته الحديثة، إلَّا أَنَّ أُطروحته لَمْ تَسْلَمْ مِنَ النَّقد مِنْ قِبَلِ العديد مِنَ المفكرين، فنجد الجابريَّ مثلاً يقول: إنَّ العرويَّ عندَّما يذهب في دعوته إلى "اجتثاث الفكر السَّلفيّ مِنْ واقعنا" (العروي، 1980، 20)، فهل هنا يقبل أَنْ تصبح ثقافتنا المعاصرةُ نابعةٌ مِنْ ثقافة وفكر الآخر، لاعتقاده أَنَّها سبيل الخلاص؟ موجهاً تساؤلاتٍ إزاء هذه المسأَلة فيقول: هل يقبل العرويُّ بوعيِّ التبعيَّة الثَّقافيَّة، أَليس هذا المستوى مِنَ الوعيِّ هو وعيٌّ مصادرٌ ومسلوبٌ؟ وأَليست التَّبعيَّة الثَّقافيَّة مقدمةً لكلِّ أَشكال التَّبعيَّة لاسيَّما الاقتصاديَّة والسِّياسيَّة (الجابري، 2000، 82)؟ وهل التحوُّلُ الثقافيُّ الذي يريده العرويُّ لا يمكن تحقيقه إلَّا بالإحالة الثَّقافيَّة على الآخر؟ وهل يعتبر العرويُّ أَنَّ تخليص المجتمع العربيِّ مِنَ الفكر السَّلفيِّ لا يتمُّ إلَّا بالهجوم عليه بسلاح الفكر اللِّيبرالي الذي يعمل على إيقاظ النائمين؟ (الجابري، 2000، 92).

كذلك يعتبر الجابريّ أَنَّ ربط العرويّ بين رفض العرب للفكر اللِّيبراليّ والموقف العدائيِّ للاستعمار أَمرٌ صحيحٌ، ولكنَّه لَمْ ينتبه إلى الوضعيَّات المتباينة لمثقَّف العالم العربيِّ والمثقَّف الغربيِّ في ذلك الوقت، ويؤكِّد الجابريُّ على مقاصد العرويِّ هنا، وهي الدَّعوة الملحَّة لتبنِّي نظام الفكر اللِّيبراليِّ الكامل الذي تشكَّل في القرنين: السَّابع عشر والثَّامن عشر، والذي استخدمته الطَّبقة البرجوازيَّة في أُوروبا كسلاحٍ في مواجهة الأَفكار والنِّظام الإقطاعيّ، وليس الفكر اللِّيبراليّ الحاليّ (الجابري، 2000، 93).

ثُمَّ يتساءَل الجابريُّ في نقدّ آخرٍ عن راهنيَّة الإيديولوجيا الماركسيَّة بالنِّسبة لمثقَّف العالم العربيّ، فيقول: العرويّ عندما يربط إشكاليَّة المثقَّف العربيّ ووعيه بالتَّأَخُّر بإشكاليَّة المثقَّف الأَلمانيِّ ووعيه بالتَّأَخُّر في فترة ماركس وقبله، ينسى كليًّا الفرق بين الواقعين: واقع أَلمانيا التي لَمْ تتعرَّض للاستغلال والسَّيطرة الاستعماريَّة، وواقع العالم العربيِّ الذي عانى وما يزال مِنَ الاستعمار والإمبرياليَّة، فعامل الاستعمار غير حاضرٍ بالشَّكل الكافي في فكر العرويّ، على الرَّغم مِنْ أَنَّه عنصرٌ أَساسيٌّ مِنْ عناصر إشكاليَّة المثقَّف العربيّ (الجابري، 2000، 95). وهنا الجابريّ يعتبر أَنَّ العرويَّ أَخطأَ في فهم طبيعة التَّأَخُّر التَّاريخيَ للواقع العربيّ، وأَغفل عاملاً أَساسيًّا مِنْ العوامل التي تقف خلف هذا التَّخلُّف، ومِنْ ثُمَّ أَخطأَ في توجيه الإرادة الإصلاحيَّة لدى العرب التَّوجيه الصَّحيح. ولكنْ تجدر الملاحظة هنا أَنَّ العرويَّ في تجاوزه للموقف الكلاسيكيِّ العربيِّ في النَّظرة إلى الغرب، لَمْ يعتبرْ هذا الغرب كتلةً واحدةً منسجمةً في الموقف المعادي للتَّطلعات العربيَّة، فالغرب حسب العرويّ هو غربٌ متعدِّدٌ، فهناك الغرب الاستعماريّ، الغرب الذي يعادي التَّطلعات العربيَّة، هو الغرب الظَّاهر المستَغِلُّ المظْلم، بينما الغرب الذي يشاركنا آمالنا وتطلُّعاتنا في التحرُّر والانعتاق، ولا يطرح أَيَّ تحدياتٍ على الهويَّة العربيَّة هو "الغرب التائب" (العروي، 1980، 86).

ويقول حسن حنفي ناقداً أُطروحة العرويّ: الخطأُ الذي وقع فيه العرويّ أَنَّه وجد في الماركسيَّة حتميَّةً منهجيَّةً وفي الحداثة الغربيَّة حتميَّة تاريخيَّة، ينبغي أَنْ تمرَّ بها المجْتمعات العربيَّة، وكأَنَّنا إزاء نمطٍ حضاريٍّ واحدٍ، في حين أَنّ هناك أَنماطاً ونماذجَ حضاريَّةٍ مختلفةٍ، فمثلاً التَّجربة اليابانيَّة لا يمكن فهمها بمنطق الحتميَّة التَّاريخيَّة، فهي تجربةٌ حضاريَّةٌ استندت على مكوِّنات هويَّتها وطبيعة أَفرادها لتؤسِّس نمطاً حضاريًّاً مختلفاً، ويكون بهذا العرويُّ قد نادى بالحريَّة بوصفها مبدأً يؤسِّس لروح التَّقدم وحركة التَّاريخ، لكنَّه في المقابل عَمِلَ إلى تضييقها بنفي نقائضها، ولَمْ يترك للوعيِّ العربيِّ حريَّة أَنْ يختار، ويضيف حنفي، أَنَّ أُطروحة العرويّ تجاهلت السِّياقات والاختلافات، فنجده يدعو إلى الماركسيَّة وبعدها التَّاريخيّ، والماركسيَّة تهتم بتطوُّر المجْتمعات في التَّاريخ، في حين نجده يدعو إلى القطعِ مع التَّراث، وهو نفسه يأْخذ بتراث الماركسيَّة، التي لَمْ تَعُدْ تكافئ الواقع، والغرب يعيش مرحلةَ ما بعد الماركسيَّة لاسيَّما في ظلِّ مدرسة فرانكفورت المعاصرة، فكيف تُخفق الماركسيَّة في محيطها الذي أَنتجها وتنجح في مجالٍ غريبٍ عنها؟ فشلت الماركسيَّة في أَلمانيا، ولكنَّها نجحت نسبيًّا ولفترةٍ قصيرةٍ مِنْ الزَّمن في روسيا، إذاً

لقد دعانا العرويُّ إلى التَّخلُّص منْ ذهنيَّة التَّقديس والتَّأْليه، لنجده يمارس ذلك في اعتباره أَنَّ الماركسيَّة هي الحلُّ، ولا حلَّ منْ خارجها (حنفي، 1987، 31).

فيما يرى ناجي علوش، أَنَّ الجهد التَّحليليَّ الذي قام به العرويُّ لأَشكال الوعيِّ لتقييم هذه الحقْبة منَ التَّاريخ العربيّ، والذي ربطه بشخوصٍ مثل محمَّد عبده وسلامة موسى، لا تشكِّل قراءةً كافيَةً للحقيقة التَّاريخيَّة، بالنِّسبة لسيرورة التَّاريخ الاجتماعيِّ والحضاريِّ والإِيديولوجيّ، فكان منَ الأَجدر أَنْ يقوم العرويُّ بدراسة المدارس السِّياسيَّة والفكريَّة وليس الأَشخاص، ويتساءَل علوش عن القوى والتَّيارات التي تُمثِّل الشَّيخ ورجل السِّياسة ورجل التِّقنيَّة؟ أَليست كُلُّها معنيَّةً بالنُّصوص، ولا ترتْبط بحركة الواقع وصراعاته، وأَنَّها كُلَّها تفتقر إلى الشُّمول؟ هذا إلى جانب مقاربة العرويّ للعديد منَ المسائل التي تحتاج إلى فحصٍ لفهم حركة الواقع، وحركة الفواعل المتصارعة، والتَّيارات المتداولة (حنفي، 1987، 66). وفي ذات السِّياق يرى محمود أَمين، أَنَّ هذه النَّماذج الثَّلاثة التي تمثَّلها العرويُّ تُعبِّر عن موقفٍ سياسيٍّ وإِيديولوجيٍّ واحدٍ، وتعكس في حقيقتها توجُّهاً عقلانيّاً وإِصلاحيّاً، فهي رغم الاختلافات الشَّكليَّة لا يوجد تمايزٌ اجتماعيٌّ بينها، وهي تمثِّل شرائح الطَّبقة البرجوازيَّة ببناءاتها المختلفة (العالِم، 1975، 21).

في حين يذهب عبد الكريم الخطيبي إلى نقْد التَّاريخانيَّة عند العرويّ، فيقول: "إِنَّ تاريخانيَّة العرويِّ كانت مرحلةً ضروريَّةً عندما اتَّصلت بمسألة الدَّعوة إلى الوحدة العربيَّة، ولكنْ اليوم لا تجدُّ في الواقع ما يبرِّرها، فهي تنقلب منْ آليَّة لفهم التَّاريخ، إلى رؤيةٍ متعاليَّةٍ مفارقةٍ للتَّاريخ، فتَّاريخانيَّة العرويّ اختُزلت في تاريخانيَّة معمَّمةٍ لا تهدِّد إِلَّا مأْزقه الخاصَّ والنَّظريَّ، لِمَ هذا؟ إِنَّ العرويَّ يَردُّ التَّاريخ إلى شموليَّةٍ ميتافيزيقيَّة، نسيجها السيرورة العقلانيَّة، والميل للنِّظام والإِرادة، كما لو أَنَّ "عامل التَّاريخ" عقلٌ مطلقٌ قادرٌ على أَنْ يسيْطر على المصير" (الخطيبي، 2000، 40).

ويرى فريد لمريني أَنَّ العرويَّ يطلب منَّا أَنْ ننْطلق منْ فرضيَّة التَّحديث باعتبارها أَداةً حقيقيَّةً للتَّحليل والرَّصد، وليس الحداثة التي يعتبرها ليست شيئاً آخراً غير أَنَّ جماعةً منَ البشر تريد منْ خلال زمكانيَّتها تعميم تجربةٍ حدثيةٍ، سبق أَنْ تحقَّقت في زمانٍ ما ومكانٍ ما، هذا صحيحٌ في اعتبار الحداثة مفهوماً شائكاً، ويثير الكثير منَ المشاكل على المستوى التَّحليليِّ والنَّقديِّ، كما يشير إلى ذلك حديث العرويّ، وصحيحٌ أَيضاً أَنَّه منَ الأَنجع الانطلاق منْ مفهوم التَّحديث على المستوى العمليِّ، باعتباره مسار التَّاريخ الحقيقيِّ الذي يُمكن منْ خلاله تحديد المسافات بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولكنْ هذا المنطق منَ العمل والسَّير باتِّجاه المستقبل، كان مستحيلاً بالنِّسبة لتاريخ الحضارة الغربيَّة ذاتها، لو لَمْ يتأسَّس على منطلقاتٍ فلسفيَّةٍ عميقةٍ، هي التي حوَّلت منظومة التَّحديث نفسه كما عاشه الزَّمن الأُوروبيِّ الحديث إلى نموذجٍ معياريٍّ وُسِمَ بالحداثة (لمريني، 2016، 126).

وعلى العكس منْ ذلك هناك العديد منَ المفكِّرين الذين رأَوا في مشْروع العرويِّ وفي نصوصه، تكسيراً للأَنماط التَّقليديَّة والكلاسيكيَّة المتداولة في ميدان الفكر العربيّ، وهدماً إِستمولوجيّاً لكلِّ الأَنساق المنهجيَّة والمعرفيَّة التي تجاوزها التَّاريخ ولَمْ تَعُدْ قادرةً على مجاراة العصر، فوجدوا في كتاباته غنىً نظريّاً وكفاءةً تحليليَّةً وتركيبيَّةً وممارسةً فكريَّةً أَخذت على عاتقها تجاوز التَّأَخُّر التَّاريخيِّ العربيِّ، والحداثة كشكلٍ مستقبليٍّ لهذا الواقع.

فيرى كمال عبد اللَّطيف أَنَّ العرويَّ الذي دافع عن الحداثة والتَّاريخ، ظلَّ جهده الفكريُّ متواصلاً في مواجهة الأَسئلة العربيَّة الكبرى، سؤَال الانسداد التَّاريخيِّ، وسؤَال استمرار الإِخفاق السِّياسيِّ، وسؤَال عودة النَّزعات السَّلفيَّة إلى ميدان الفكر العربيِّ، وأَنَّ أَهمَّ ما يميِّز كتاباته التَّاريخيَّة، أَنَّه يعلن عن مواقفه وآرائه بجرأةٍ قلَّ نظيرها، وأَنَّ محدِّد مقولاته التَّاريخيَّة هو معاينته الموضوعيَّة لفكرة تطوُّر المجْتمعات العربيَّة طوال القرن العشرين، والتي امتازت بالتَّخلُّف والتَّقليد الطَّاغي على مسيرة العرب (عبد اللَّطيف، 2000، 21). ويضيف أَيضاً، أَنَّ العرويَّ كان شجاعاً في دعوته للقطع، فالنَّزعة التوفيقيَّة الانتقائيَّة التي دعا إِليها البعض في ساحة الفكر العربيِّ، لا تمثِّل الذَّات في صيرورتها الجديدة، ممَّا دفعه إلى الدَّعوة لثقافةٍ حداثيَّةٍ ورفضٍ تموْقع الذَّات في أَصالةٍ متوهمةٍ، أَو خصوصيَّةٍ غير مقبولةٍ، ورفض التَّخندق ضد الآخر بصورةٍ مطْلقةٍ، ويرى" أَنَّ فكر العرويِّ فكرٌ نقديٌّ، يسعى إلى الدِّفاع عن الحداثة وتأْصيلها، انطلاقاً منْ دفاعه عن الفكر التَّاريخيِّ ونزعته التَّاريخانيَّة الكونيَّة، واستيعاب ما هو متاحٌ للإِنسانيَّة جمعاء، ونحن مطالبون باستيعاب درس التَّاريخ" (عبد اللَّطيف، 2014، 65).

ويذهب محمّد سبيلا إلى أَنَّ ما قدمه العرويّ، هو "نظريّة حداثويَّة للحداثة، نظريَّةٌ متكاملةٌ ومتعدِّدة الجوانب، وتُعبِّر بصرامةٍ عن إِرادة المفكِّر، ومنْ ثَمَّ عن إِرادة النُّخب العصريَّة العربيَّة والمغربيَّة في الخروج منْ إِسار التَّقليد والتَّقليدانيَّة، والمجْتمع التَّقليديِّ والفكر التَّقليديِّ، إِلى ثقافة الحداثة التي هي ثقافة العصر والشَّرط المؤَطِّر للعصر" (سبيلا، 2013، 4).

فيما يرى عبد الإله بلقزيز، أَنَّ نصوص العرويِّ وكتاباته هي التَّعبير الأَمثل عن الخطاب النَّهضويّ في الفكر العربيِّ المعاصر، فهو أَوَّل مَنْ تجاسر على "إطلاق الجرعة الكبيرة في نقد اليقينيَّات والمُطْلقات في الفكر العربيِّ، وفتحَ الآفاق لتقديم أَسئلةٍ متعددةٍ أَمام الفكر العربيّ، والمطالبة في المراجعة والنقد بشموليَّةٍ وبعدَّةٍ معرفيَّةٍ" (بلقزيز، 2011، 144). ويعتقد بلقزيز أَنَّ المشروع الفكريَّ للعرويِّ لحظةٌ متقدِّمةٌ مِنْ لحظات الحداثة في الفكر العربيِّ، بل إنَّ "خطاب الحداثة والعقلانيَّة والتَّاريخانيَّة في الفكر العربيِّ، لَمْ يجدْ تعبيره النَّظريّ الأكثر كليَّة وشموليَّة واتساقاً ومنظومةً إلا في أعمال الأُستاذ عبد الله العروي (بلقزيز، 2011، 145).

يعتقد الباحثُ أَنَّ العرويَّ قدَّم مساراً ومساهمةً فكريَّةً غنيَّةً وعميقةً، جاءَت عملاً واحداً مستمرَّاً ومتواصلاً عَبْرَ العديد مِنَ العناوين، وهو مشروع إصلاح الواقع العربيِّ وإخراجه مِنْ أَزمته الحضاريَّة وعناده التَّاريخيِّ، وهذا الجواب الإصلاحيُّ للعرويِّ له حضورٌ مستمرٌ في النِّقاش الفكريِّ المعاصر في العالم العربيِّ، ولعل أَهمُّ مسأَلتَيْن يُمْكِن للباحث الوقوف عندهما في هذا المشروع، باعتبارهما شرطَيْ العرويّ للدُّخول في التَّاريخ الكليّ، هما مسأَلة القطيعة الجذريَّة وطيِّ الصَّفحة مع التُّراث والماضي ومع المناهج الفكريَّة التَّقليديَّة، ومسأَلة اتخاذه مِنْ أَسباب الحداثة الغربيَّة ومقولاتها الأَساسيَّة منظومةً مرجعيَّةً يستند إلى نظمها المفاهيميَّة في إنتاج الرَّصيد المعرفيِّ الذي يُمكِّن العرب والمسلمين مِنْ تخطِّي العوائق، وإدماجهم بالحداثة ذهنيَّاً وسلوكيَّاً. وحول المسأَلة الأُولى يتساءَل الباحثُ: هل هناك تناقضٌ جوهريٌّ بين الحداثة والتُّراث؟ وهل التُّراث على الجملة هو عائقٌ إبستمولوجيٌّ أَمام الحداثة؟ أَم أَنَّ العلاقة بينهما ينبغي أَنْ تكون علاقة تواصل، ولكنَّه تواصلٌ يعترف لكلِّ مرحلةٍ بخصوصيَّتها الفكريَّة؟ صحيحٌ أَنَّ فِكْرَ الحداثة يرفض أَنْ يكون التَّراث والماضي أُنموذجاً ومعياراً للحاضر، ويرفض كلَّ قراءةٍ وخطاب يتعاطى مع التُّراث بوصفه معطًى مطلقاً، بمعنى إخراجه مِنْ سياقه التَّاريخيِّ والإبستمولوجيِّ وتحميله دلالاتٍ يعتبرها مؤسِّسةً لحداثةٍ خاصَّةٍ لا تُراعي شروط الحداثة العصريَّة، وهذا ليس خللاً في التُّراث وإنَّما الخلل في مَنْ يُريد إخراج هذا التُّراث مِنْ البنية الفكريَّة التي أَنتجته وإنطاقه بخطاب حداثيٍّ هو أَبعد ما يكون عنه، هذه الدَّعوة الماضويَّة هي ضدُّ الحداثة وهي لا تخدم أَيَّ مشروعٍ تحديثيٍّ، ولكنْ في المقابل أَليس هناك رؤى ومواقفٌ في هذا التُّراث تُعتبر مستوًى مِنْ مستويات العقلانيَّة، أَو مستوًى مِنْ مستويات التَّسامح والاعتراف بالآخر، أَو مستوًى مِنْ مستويات الفكر النَّقديِّ، وغير ذلك مِنَ المؤشِّرات؟ وبالتَّالي أَلا يُمكن للحاضر أَو العصر أَنْ يقيم معها جسورَ تواصل، واستثمارها في مشاريعه الحداثيَّة؟ وهذا ما نجده عند الكثير مِنْ فلاسفة الغرب الحديثين والمعاصرين، في عوداتهم المستمرَّة إلى اللَّحظة الإغريقيَّة وفلاسفتها حتى إلى مرحلتها ما قبل سقراطيَّة، وهذا ينطبق على كلِّ ثقافة. وما يَخْلُص إليه الباحث حول هذه النُّقطة أَنَّه لا يُمكن القطع نهائيَّاً وجذريَّاً مع الماضي في أَيِّ مشروعٍ تنويريٍّ، وفي المقابل لا يُمكن قبول الماضي المُسقَط على الحاضر كما تقول بذلك الاصوليَّات، وإنَّما ما هو ممكنٌ هو إقامة نوعٍ مِنْ أَنواع الاتصال مع بعض اللَّحظات والمواقف الماضية التي تُمثِّل درجةً مِنْ درجات الفكر التَّنويريِّ والحداثيِّ، والتي يُمكن التَّأْسيس والبناء عليها.

وحول المسأَلة الموالية وهي مسأَلة الجزم عند العرويِّ بارتباط التَّحديث في الواقع العربيِّ بأَسباب ومقولات الحداثة الغربيَّة، على أَرضيَّة وحدة التَّاريخ الإنسانيِّ وتداخله، والاستمراريَّة التَّاريخيَّة، وهنا يرى الباحث أَنَّ العروي يؤسِّس على نحوٍ مبكرٍ لنهاية التَّاريخ الإنسانيِّ ووصوله إلى غايته، بجعل محطَّته الأَخيرة تكمن في الحداثة الأُوروبيَّة، وهذا يتناقض مع مسأَلة التَّواصليَّة التَّاريخيَّة، والتَّاريخانيَّة التي تبناها العرويُّ كمنهجيَّةٍ في مشروعه التَّحديثيِّ، وربَّما ليس أَدلُّ على ذلك ممَّا ذهبت إليه فلسفات ما بعد الحداثة، والأَزمات التي عاشتها الحداثة والتي أَطلق عليها ليوتار ب "أَزمة السَّرديَّات الكبرى" التي أَسَّست عليها الحداثة الأُوروبيَّة مشروعها.

الخاتمة

عكفت هذه الدراسة على البحث في واحدٍ مِنَ المشاريع الهامَّة في الفكر العربيِّ المعاصر، الذي عمَّق سؤَال الحداثة، وظلَّ قيمةً محوريَّةً محمولةً في كلِّ فكره، وهو المشروع الفكريُّ لعبد الله العرويّ، ومِنْ خلال هذا المشروع قدَّم العرويُّ خطاباً فكريَّاً يدعو مِنْ خلاله إلى تبنِّي الفكر التَّاريخيِّ والتَّوجُّه التَّاريخانيِّ، لتجاوز حالة التَّأَخُّر والانسداد التَّاريخيِّ المصاب به الواقع العربيِّ، داعيًّا إلى ضرورة القطيعة وطيِّ الصَّفحة مع التُّراث والماضي، وتجاوز الأَساليب والآليَّات الفكريَّة التَّقليديَّة، التي لَمْ تَعُدْ قادرةٌ على وعيِّ الواقع ولا مجاراة قيم الحداثة، وإلى ضرورة تبنِّي قيم الحداثة الغربيَّة ومنطلقاتها، بوصفها قيماً إنسانيَّةً مشتركةً. ويُمكن استبصار أَهمِّ ما ميَّز هذا المشروع الفكريِّ على النَّحوِ الآتي:

أَوّلاً– يَنظُرُ هذا المشروع الفكريّ إلى الحداثة باعتبارها فترةً تاريخيّةً، تخلّلتّها مجموعةٌ مِنَ الأَحداث والثّورات الدّينيّة والدّيموقراطيّة والصّناعيّة، وكُلٌّ واحدةٍ منها تُعبِّر في ميدانٍ خاصٍّ وبكيْفيّةٍ خاصّةٍ، عن تطوُّر المجتمع كوحدةٍ واحدةٍ متكاملةٍ، ونتج عن هذه الثّورات تحوُّلاتٍ حادةٍ في الفكر تستحق أَيضاً اسم الثّورات الفكريّة والعلميّة والتّاريخيّة والعقلانيّة ثُمَّ عبّرت عن هذه الثّورات إيديولوجيّاتٍ أَهمُّها: اللّيبراليّة والاشتراكيّة، وهذه التّحوُّلات التّاريخيّة اتّسمت بالجدّة النّوعيّة والانفصال والقطيعة مع العصر الوسيط، أَيْ أَنّها نمطٌ حضاريٌّ يتعارض مع النّمط التّقليديّ وكُلّ أَشكال التّفكير السّابقة عليه، وهذه الفترة التّاريخيّة تستمدُّ مشروعيّتها مِنْ ذاتها عبر تأْكيدها على انفصالها الجذريّ عن الماضي وبنياته الفكريّة.

ثانياً– إنّ مشروع العرويّ يقوم على نَقْد الخطاب النّهضويّ العربيّ وتجاوُزه بكلّ تشكيلاته، السلفيّة واللّيبراليّة والتوفيقيّة، بعد أَنْ بيّن قصور الأَنساق الإيديولوجية التي أَسّس عليها هذا الخطاب على اختلاف مناحيه إجابته عن سؤال العرب المصيريّ، لماذا تقدّم الآخر وتأَخّرنا نحن؟ فهذا الخطاب قديمه وحديثه مِنْ وجهة نظر العرويّ لَمْ يقمْ بعمليّة الهدم والبناء الإبستيمولوجيّ المطلوب، لأَنّه لَمْ يستوعب بعد فكرة التّاريخ، أَيْ المسافة الزمنيّة بين الماضي والحاضر، ولَمْ يهتم بعد بالنّظريّة والمفهوم، للامساك بمعضلات التّاريخ بوسائل الوعيّ التّاريخيّ، وفي السّياق نفسه يقترح هذا المشروع، أَنّ السّبيل الوحيد لتقديم تفسيرٍ لأَسباب تأَخُّر الواقع العربيّ، وبالتّالي إخراج هذا الواقع مِنْ أَوضاعه الوسْطويّة المتخلّفة، ووضع الجهد الحضاريّ العربيّ على طريق الحداثة والتّقدُّم، هو انتهاج التّاريخانيّة بكلّ منطلقاتها، والإيمان ب" انتقال الحقيقة، وإيجابيّة الحدث التّاريخيّ، وتسلْسل الأَحداث، ومِنْ ثُمَّ مسؤوليّة الإنسان عنها" (العروي، 1980، 186).

ثالثاً– إنّ هذا المشروع القائم على وحدة التّاريخ الإنسانيّ والسّبق المنطقّيّ للتّاريخ العام على التّاريخ المحليّ، وإمكانيّة الانتقال الثّقافيّ، حاسمٌ في أَنّ مسألة النُّهوض العربيّ يجب أَنْ تتأَسّس على المرجعيّة الحضاريّة الكونيّة، واعتناق الفكر الغربيّ الحديث بمقولاته الأَساسيّة؛ العقلانيّة، الحريّة، النّقد، الإنسان المسؤول عن ذاته، دولة الحريّة والعقلانيّة، وغيرها مِنَ المقولات، وهذا التّحوُّل شرطه المُسْبق هو مفهوم القطيعة الإبستيمولوجيّة مع التُّراث، أَيْ القطْع مع الآليّات والمناهج العقليّة التي استُخدمَت في التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، واستبدالها بآليّات ومناهج العقل الحديث، وهذا ما بيّنه في كُلّ مؤلّفاته، أَنّ هناك جملة عوائق أَمام تحديث المجتمعات العربيّة، منها: التّمسك بالأَصالة؛ أَيْ طريقة التّفكير التّقليديّ في الفكر العربيّ، الذي يُؤدي إلى الثّبات وعدم التّطوُّر (الكردي، 2000، 147–148). ولا سبيل أَمام الفكر العربيّ لتجاوز الفجْوة الحاصلة بين الأَصالة والتّحديث إلّا باستيعاب درس الحداثة الغربيّة ومقولاتها.

رابعاً– أَصّل هذا المشروع لمجموعةٍ مِنَ المفاهيم، مِنْ خلال سلْسلةٍ مِنَ الكتب المفاهيميّة، وهي: الحريّة، الدّولة، الإيديولوجيا، العقل، والتاريخ، وهذه المفاهيم شكّلت الأَرضيّة لهذا المشروع الحداثيّ، وشكّلت في الوقت نفسه شروط تحقُّق مجتمع الحداثة العربيّ المطلوب، وقد عالج العرويُّ هذه المفاهيم في سياقيْن، سياق التّأْسيس المعرفيّ والفكريّ، أَيْ التّأْصيل النّظريّ للمفهوم كمفهومٍ تاريخيٍّ متطوّرٍ، وسياق الشّرعيّة التّاريخيّة للمفهوم، أَيْ درجة تجذُّر هذا المفهوم في البنيات الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة في المجتمع، فالمفاهيم عندّه هي مكتسباتٌ معرفيّةٌ ناتجةٌ عن سيرورة التّاريخ وجدله. وهذه المفاهيم هي مفاهيم إمّا أَنّها غير موجودةٍ، وإمّا أَنّها ناقصةٌ في التُّراث العربيّ الإسلاميّ، وهي بالمقابل مكتملةٌ في التُّراث الغربيّ الحديث، لذلك ليس أَمام العقْل العربيّ حسب هذا المشروع، إلّا أَنْ يأْخذ بالمفهوم الحديث الذي أَنتجتْه الحداثة الغربيّة ومخاضها التّاريخيّ، باعتبارها تجْسيداً لما سمّاه ب "المتاح للبشريّة جمعاء" (العروي، 2001، 18).

الهوامش:

- هي آلية أو سلوك يتم من خلاله، إنشاء نظرية أو درس أو إدراك أو مهارة معينة، وهذا المصطلح موجود ومتكرر في الكتابات الفلسفية منذ وقت قديم، والجذور الأولى له تعود إلى كتابات أفلاطون.

قائمة المصادر والمراجع

- بلقزيز، عبد الإله. (2008). الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- بلقزيز، عبد الإله، ورضوان السيد. (2000). أزمة الفكر السياسي العربي. بيروت: دار الفكر المعاصر.
- بلقزيز، عبد الإله. (2011). من النهضة إلى الحداثة (الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية. (144)
- بن يونس، محمد. (2018). جدلية الأخلاق والسياسة في بناء الدولة عند العروي. مجلة التفاهم، 16 (59–60)، 59–60.
- بيقي، حسن. (2014). مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي. مجلة الأزمنة الحديثة، (8).

- الجابري، محمد عابد، ومجموعة مفكرين. (2000). مساهمة في النقد الإيديولوجي، محاورة في فكر عبد الله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. (82)
- جرار، سمير أحمد. (1998). التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة: الحداثة والتغريب. الكتاب السنوي الثالث عشر. الكويت.
- حافظ، فاطمة. (2023، 12 مايو). التاريخانية: مركزية التاريخ وهامشية الدين. تم الاسترجاع من https: //islamonlinenet/
- حمبلي، زين العابدين. (2019). منهج عبد الله العروي في تأصيل الوعي الحداثي. مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 33 (3)، 279.
- حنفي، حسن. (1987). الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول (الطبعة الثانية). مركز دراسات الوحدة العربية. (21)
- الخطيبي، عبد الكريم. (2000). النقد المزدوج، الرباط: منشورات عكاظ. (40)
- الدبس، رياض. (2019، 6 مارس). قراءات في مفهوم الحرية. الحوار المتمدن.
- سبيلا، محمد. (2007). عبد الله العروي: الحداثة وأسئلة التاريخ (دراسة).
- سبيلا، محمد. (2013، 18 أبريل). نظرية الحداثة والتحديث في فكر عبد الله العروي. حريات.
- الشيخ، محمد. (2004). مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر (الطبعة الرابعة). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الشيخ، محمد. (2005). قضية الحداثة في فكر عبد الله العروي. مجلة مدارات فلسفية، (12).
- العالِم، محمود أمين. (1975). في دراسة الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مجلة قضايا عربية، (21).
- عبد اللَّطيف، كمال. (2014). درس العروي في الأصالة والتحديث والنهضة، جامعة الرباط: اصدرات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. (65)
- عبد اللَّطيف، كمال. (2000). من العقل إلى العقلانية في البرهنة على ضرورة القطع مع التراث، محاورة في فكر عبد الله العروي (الطبعة الأولى)، المغرب. (21)
- العروي، عبد الله. (1978). أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية (ز. قرقوط، مترجم). الطبعة الأولى. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- العروي، عبد الله. (1980). العرب والفكر التاريخي (الطبعة الثالثة). بيروت: دار الحقيقة.
- العروي، عبد الله. (1983). مفهوم الإيدولوجيا (الطبعة الأولى). الدار البيضاء: التنوير للطباعة والنشر.
- العروي، عبد الله. (1992). التحديث والديموقراطية. حوار مجلة آفاق، (43).
- العروي، عبد الله. (1992). مفهوم التاريخ. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العروي، عبد الله. (1993). مفهوم الحرية (الطبعة الخامسة). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العروي، عبد الله. (1998، 23 أكتوبر). حوار مع جريدة السياسة الجديدة، (29).
- العروي، عبد الله. (2001). مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (الطبعة الثالثة). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العروي، عبد الله. (2014). ثقافتنا في ضوء التاريخ (الطبعة السابعة). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العروي، عبد الله. (2014). مفهوم الدولة (الطبعة العاشرة). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العلوي، سعيد بنسعيد. (2012). الإيدولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر (الطبعة الأولى). الكويت: جداول للنشر والتوزيع.
- فازيو، نبيل، وآخرون. (2015). هكذا تكلّم عبد الله العروي. بيروت: منتدى المعارف.
- الكردي، بسام. (2000). محاورة فكر عبد الله العروي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- لمريني، فريد. (2016). الفلسفة والنقد، مراصد إبستمولوجية (الطبعة الأولى)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر. (126)
- المصباحي، محمد. (2013، 23 مارس). مطلب العقلانية في الفكر المغربي. مجلة رباط الكتب.
- نصار، ناصيف. (1998). عناصر الحداثة في العالم العربي. المجلة العربية للعلوم الإنسانية، 16 (61).
- وطفة، علي أسعد. (2023، 11 مايو). مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة.

References:

- Abdul Latif, Kamal. (2014). Al-Arawi's Lesson in Authenticity, Modernization, and Renaissance, Al-ribat University; College of Humanities Publications.
- Abdul Latif, Kamal. (2000). From Mind to Rationality in Proving the Necessity of Cutting off from Tradition: Dialogue in the Thought of Abdallah Al-Arawi (1st Edition), Marocco.

- Al-Alawi, S. B. (2012). Ideology and modernity. (in Arabic). Readings in Contemporary Arab Thought. Jadawel for Publishing and Distribution.
- Al-Arawi, A. (1992). Modernization and democracy. (in Arabic). Afaq Magazine Dialogue43) ,).
- Al-Arawi, A. (1992). The concept of history. (in Arabic). Arab Cultural Center.
- Al-Arawi, A. (1983). The concept of ideology. (in Arabic). Enlightenment for Printing and Publishing.
- Al-Arawi, A. (1980). Arabs and historical thought. (in Arabic). (3rd ed.). Dar Al-Haqiqa.
- Al-Arawi, A. (1998, October 23). Interview with Al-Siyasa Al-Jadida, (29). (in Arabic).
- Al-Arawi, A. (2014). Our culture in the light of history. (in Arabic). (7th ed.). Arab Cultural Center.
- Al-Arawi, A. (1993). The concept of freedom. (in Arabic). (5th ed.). Arab Cultural Center.
- Al-Arawi, A. (2001). The concept of reason: An article on paradoxes. (in Arabic). (3rd ed.). Arab Cultural Center.
- Al-Arawi, A. (2014). The concept of the state. (in Arabic). (10th ed.). Arab Cultural Center.
- Al-Arawi, A. (1978). The crisis of Arab intellectuals: Traditional or historical. (in Arabic). (Z. Qarqout, Trans.). Arab Institute for Studies and Publishing.
- Al-Alim, Mamoud Amin. (1975). On the Study of Contemporary Arab Ideology Arab Issues Journal (Issue 6).
- Al-Debs, R. (2019, March 6). Readings in the concept of freedom. (in Arabic). Al-Hiwar Al-Mutamadin.
- Al-Jabiri, Mohammad Abed, and group of thinkers. (2000). Contribution to Ideological Criticism; Dialogue in the Thought of Abdallah Al-Arawi Casablance; Arab Cultural Center.
- Hanafi, Hassan (1987). Philosophy in the Contermporary Arab Worid, First Philosophical Conference Research (2an Edition). Center for Arab Unity Studies.
- Al-Khatibim, Abdelkarem. (2000). Double Critiquem Al- Ribat; Oukad Publications.
- Al-Kurdi, B. (2000). Dialogue of the thought of Abdullah Al-Arawi. (in Arabic). Arab Cultural Center.
- Al-Mesbahi, M. (2013, March 23). The demand for rationality in Moroccan thought. (in Arabic). Ribat Al-Kutub Magazine.
- Al-Sheikh, M. (2004). The question of modernity in contemporary Moroccan thought. (in Arabic). (4th ed.). Arab Cultural Center.
- Baiqi, H. (2014). The concept of modernity in the thought of Abdullah Al-Arawi. (in Arabic). Journal of Modern Times8) ,).
- Belkeziz, A. , & Al-Sayed, R. (2000). The crisis of Arab political thought. (in Arabic). Dar Al-Fikr Al-Maasram.
- Belkeziz, A. (2008). State and society: Dialectics of unification and division in contemporary Arab society. (in Arabic). Arab Network for Research and Publishing.
- Belkeziz, A. (2011). From Renaissance to Modernity (2nd Edition). Center for Arab Unity Studies.
- Benyounes, M. (2018). The dialectic of ethics and politics in building the state according to Al-Arawi. (in Arabic). Journal of Understanding, 16 (60-59).
- Fazio, N. et al. (2015). So spoke Abdullah Al-Arawi. (in Arabic). Al-Nahda Book Series, Knowledge Forum.
- Hafez, F. (2023, May 12). Historicism: The centrality of history and the marginality of religion. (in Arabic). Retrieved from https: //islamonline. net/
- Hambali, Z. E. (2019). Abdullah Al-Arawi's approach to rooting modernist awareness. (in Arabic). Prince Abdelkader University Journal of Islamic Sciences, 33 (3).
- Jarrar, S. A. (1998). Arab education and the predicament of imagined dualism: Modernity and westernization. (in Arabic). Yearbook XIII.
- Lamrini, Fared. (2016). Philosophy and Critcism, Epistemological Observatories (first Edition), Beirut: Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing.
- Nassar, N. (1998). Elements of modernity in the Arab world. (in Arabic). Arab Journal for the Humanities, 16 (61).
- Sabila, M. (2007). Abdullah Al-Arawi, modernity and questions of history. (in Arabic). Study.
- Sabila, M. (2013, April 18). The theory of modernity and modernization in the thought of Abdullah Al-Arawi. (in Arabic). Hurriyat.
- Sheikh, M. (2005). The case of modernity in the thought of Abdullah Al-Arawi. (in Arabic). Journal of Philosophical Orbits12) ,).
- Watfah, A. A. (2023, May 11). Approaches to the concepts of modernity and postmodernism. (in Arabic).