

يحيى بن الوليد *

من بعيد عبد الله العروى... مثقفاً

تتوقف هذه الدراسة عند أحد أهم المفكرين العرب المعاصرين، وذلك بالتركيز على موضوع محدد هو موضوع «المثقف»، أكان في السياق المغربي الذي يستوعب العروى أم في السياق العربي ككل، ولا سيما في ظل مجمل المتغيرات التي فرضها ما اصطلح عليه بـ«الربيع العربي» الذي أفضى إلى «دستور جديد» في المغرب مثلما أفضى إلى استبعاد «دكتاتوريات متصلة» عن واجهة المشهد السياسي في العالم العربي.

تستحضر الدراسة «الوحدة السياقية الكبرى» التي تتشكل من جميع الجبهات التي يخوض فيها العروى، بدءاً من قلعة التاريخ التي هي مجاله الأثير، ومروراً بالنقد الأيديولوجي والنقد المفاهيمي، وانتهاءً بالرواية. كما تبتن الدراسة كيف أن العروى لم يكف في تحليلاته النقدية وحواراته الفكرية وكتابات المفتوحة، وبوضوح تام، عن انتقاد «المثقفين العرب» وعن تحميلهم كامل المسؤولية عن إضرابهم (الطوعي) عن «قول ما ينبغي قوله» أو عن الاضطلاع بـ«دورهم الأساس» (كما ينعتهم) في مجتمعاتهم التي لا تزال تعاني ثلوث «العجز الاقتصادي والحصص الاجتماعي والفقر الفكري».

وما يهم، في الدراسة كذلك، هو «دور المثقف»، وعلى نحو ما يظلم به العروى نفسه، تجاه القضايا الحارقة والزواجر الذهنية. ومن هذه الناحية، فإن الدراسة تعي أن ثمة صعوبة ملحوظة على مستوى استخلاص مثل هذه «التمثيلات» بسبب «الأسلوب» الذي ينفججه العروى في التعامل مع القضايا والموضوعات التي تؤكد «حضور المثقف». هذا بالإضافة إلى أن العروى، وقبل أن يظلم بدور المثقف، كان، ولا يزال، وخصوصاً في حواراته (المتباعدة، للمناسبة)، يخصّ موضوع المثقف ذاته، أكان في «حضوره الذاتي» أم في علاقته بالأطراف الأخرى، بأفكار وتصورات كثيرة.

تشدد الدراسة على المكانة اللافتة التي يوليها العروى، ومن منظور نقدي صارم، لموضوع المثقف الذي أخفق في الاضطلاع بـ«مهاته التاريخية» حتى تتسنى له المساهمة في بناء «ثقافة عصرية» تُسعف على أن نعيش «العصر» الذي ننتمي إليه، وكل ذلك من خلال مدخل «الحدائث» بمفاهيمها النظرية والعملية التي تصل بين النقد (المعاصر) والتقدم والعقلانية والحرية والعلمانية ومركزية الدولة الحديثة... إلخ. ذلك كله حتى «نقطع»، وفي الحال المغربية ومن حيث هي حال عربية أيضاً، مع «أصالة الجلابة والكسكس» كما نعتها العروى في كتابه «المغرب والحسن الثاني».

«كلما اشتد الضباب يجب أن نعود إلى الأفكار الأساسية والواضحة»

إدوارد سعيد

«ومع ذلك يبقى أننا كمغاربة أو كعرب لم نقم بما يجب من إصلاح،

أي خلق ثقافة عصرية تواكب العصر الذي نعيشه كما فعلت شعوب أخرى».

عبد الله العروبي

-1-

عبد الله العروبي «مؤرخ همته الأساس رصد إخفاقات المثقف) وتعثرات الدولة ما بعد الكولونيالية) أو (الدولة القومية) أو (الوطنية)». حتى لو كان هذا «التوصيف» يستجيب، أو ما هو أكثر من ذلك، لفترة سابقة في مسار العروبي، بالنظر إلى «النقد الأيديولوجي» الذي ميّز أعماله وقتذاك، ولا سيما على مدار السبعينيات الصاعدة والنازلة، فإنه لا يزال من الممكن، الآن، وفي سياق مواكبة أعمال العروبي، الأخذ بهذا التصنيف لكن في منحاه العام، بالنظر إلى مجمل المتغيرات التي مسّت العالم بأكمله مثلما مسّت العديد من المفاهيم الأساسية، وضمنها مفهوم «الدولة»... ومفهوم «المثقف» الذي هو مدار هذه الدراسة.

ثم إن ما أسماه العروبي نفسه - وإن عرّضاً - في مصنّفه اللافت مجمل تاريخ المغرب، بـ«الهم النظري»^(١) - الذي ينبغي أن يتسلّح به المؤرخ [والباحث بصفة عامة] - هو ما تعرض بدوره لنوع من «الزلزلة الجذرية»، بالنظر إلى مجمل التحولات والتبدلات التي حصلت في أنساق الفكر والتصور والإدراك، أو النظرية بصفة عامة. هذا وإن لم تحدث في العالم العربي تحولات على أرض الواقع، ومن ناحية «أداء المثقف» و«الدولة ما بعد الكولونيالية»، لأنه «ما من جديد وتستمر الأزمة بمعناها القديم» تبعاً لتعبير غرامشي الشهير، فيما «الأيديولوجيا» التي «تخلق الأرض التي يتحرك عليها الرجال» تبعاً لعبارة أنطونيو غرامشي^(٢)، لم يتحقق منها شيء يذكر، إذ سرعان ما سيتم التأكيد، وفي الحلال العربية ككل، من أزمة الوعي الأيديولوجي والتاريخي مع هزيمة ١٩٦٧. وهذه الأزمة - ومن بين ما قيل عنها، وهو كثير - أخرجت العرب من التاريخ، إضافة إلى أنها لا تزال متواصلة حتى الآن. وسواء قبل الهزيمة أو بعدها، فإن «الأساس»، المتمثّل في «الإصلاح»، هو ما لم يتحقق في العالم العربي ككل، ومن ناحية الثقافة ذاتها.

الغاية ممّا سبق هي تأكيد المكانة اللافتة التي يوليها العروبي، ومن منظور نقدي صارم، لموضوع المثقف الذي أخفق في الاضطلاع بـ«مهاته التاريخية» حتى تنسّى له المساهمة في بناء «ثقافة عصرية» تسعف على أن نعيش «العصر» الذي ننتمي إليه، وذلك كله من خلال مدخل «الحداثة» بمفاهيمها النظرية والعملية التي تصل ما بين النقد (المعاصر) والتقدّم والعقلانية والحرية والعلمانية ومركزية الدولة الحديثة... إلخ.

(١) عبد الله العروبي، مجمل تاريخ المغرب (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٥٦٩.

(٢) الظاهر أن تأثير أنطونيو غرامشي في الفكر المعاصر في المغرب يظل في حاجة إلى دراسة مستقلة. وربما في هذا الصدد توجبت الإشارة إلى «التحفظ» الذي يبيده العروبي نفسه في سياق الحديث عن «استعمال غرامشي». يقول العروبي موضّحاً: «ويجب على القارئ أن يحتاط حتى فيما كتبه أنطونيو غرامشي حول فئة المفكرين والنخبة العضوية الطبقية لأنه يتكلم عن بلد نصف مصنع متأخر. يجب تمحيص مقالاته مع أنها أنفع ما كتب في المؤلفات الماركسية بالنسبة لحالتنا الخاصة». انظر: عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ١٥٦.

وهذا كله حتى «نقطع»، وفي الحال المغربية ومن حيث هي حال عربية أيضاً، مع «أصالة الجلالة والكسكس» كما نعتها العروي في كتابه المغرب والحسن الثاني^(٣).

-٢-

لم يكفّ العروي في تحليلاته النقدية وحواراته الفكرية وكتاباتاته المفتوحة، وبوضوح تام، عن انتقاد «المثقفين العرب» وعن تحميلهم المسؤولية كاملة عن إضرابهم (الطوعي) عن «قول ما ينبغي قوله» أو عن الاضطلاع بـ«دورهم الأساس» (كما ينعته) في مجتمعاتهم التي لا تزال تعاني ثلوث «العجز الاقتصادي والحصر الاجتماعي والفقر الفكري».

يقول في حوار معه: «أنا لذيّ موقف يرفضه الكثيرون، وهو أنني أحمل أغلبية المسؤولية للمثقف الحر الذي له إمكانية الجهر بعقيدته. وفي غالب الأحيان لا يفعل ذلك. انظري إلى عدد المثقفين المرتدين.. لماذا أقول المرتدين، لأنهم يدافعون عن ما يسمونه الفكر الحر أو الحداثة إلخ، لكنهم أمس وغداً، لأسباب كثيرة منها الإغراء المادي، قد يدافعون عن غير ذلك، وهذا الواقع منذ عشرين سنة أو ثلاثين سنة». والعروي يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين «يميّز» داخل العلاقة التي تصل بين المثقف والسياسي، وذلك حين يتصور أن «المسؤولية يتحمّلها المثقف قبل السياسي». وحتى إن كانت «الأمر الضرورية»، بالنسبة إلى «وطننا الصغير أو بالنسبة للأمة العربية عموماً»، كما يواصل العروي، تتلخص في نقطتين أساسيتين: الإصلاح السياسي والإصلاح الثقافي، ف«إن الإصلاح الثقافي يتقدم على الإصلاح السياسي»^(٤).

إننا لم نفعل حتّى الآن سوى أننا أكدنا مركزية موضوع المثقف في أعمال العروي الفكرية إلى جانب موضوعات أخرى، مثل الدولة والأيدولوجيا والعقل والحرية والتاريخ... إلخ. وهي موضوعات تساهم بدورها في استخلاص مفهوم المثقف عند العروي بالنظر إلى تشابك هذا المفهوم مع هذه المفاهيم. هذا ويجدر هنا ملاحظة أن فكرة بالغة الأهمية هي أن العروي لا يصدر عن أي نزوع تجريدي في التعامل مع المفاهيم، وهذا ما يجعل منها مجرد «عكازات نظرية» تدخل في نطاق «الاستعراض الأكاديمي» أو ما عبّر عنه العروي بـ«التوليف البسيط» (Simple Bricolage)^(٥) أو بـ«الانتقائية». ويشرح الفكرة الأخيرة قائلاً: «أما المثقف العربي، وبسبب تكوينه المجرد، يميل إلى اعتناق أي مذهب يظهر في السوق. هذا ما عبّرت عنه بالانتقائية التي لا تمثّل ظاهرة انفتاح وتوازن بقدر ما تشير إلى استقلال المثقف عن مجتمعه وعدم تأثيره فيه»^(٦). ومعنى ذلك أن المفاهيم تندرج في «الآلة الفكرية» ذاتها في «مساءلتها» لـ«الواقع الاجتماعي». يوضّح العروي الفكرة في مفتح كتابه مفهوم الحرية، فيقول: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدّها زمان ومكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم وناقشها لا لتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة والصفاء»^(٧).

ما يهتّننا في هذا المقال هو «دور المثقف»، وعلى نحو ما يضطلع به العروي نفسه تجاه القضايا الحارقة أو

(٣) انظر في هذا الصدد الحوار الذي أجري مع عبد الله العروي على هامش كتابه المغرب والحسن الثاني على الموقع الإلكتروني: <<http://ameurgue53.maktoobblog.com/1582477>>

(٤) المصدر نفسه.

(5) Abdallah Laroui, «Histoire, science, idéologie,» dans: Abdallah Bensmain, *Symbole et idéologie: Entretiens avec Roland Barthes, Abdallah Laroui, Jean Molino* (Rabat: Mediaproductions, 1987), p. 47.

(٦) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط ٣ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١٧٦.

(٧) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط ٥ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٧.

«الألغام»، تبعًا للمصطلح الذي يوظفه المفكر اللبناني علي حرب^(٨) وعادة ما نأخذ به في مقالاتنا المتعلقة بقضايا الفكر العربي بصفة عامة وب«تمثلات المثقف» بصفة خاصة. والمؤكد أن ثمة صعوبة ملحوظة على مستوى استخلاص مثل هذه «التمثلات»، في حال العروبي، بسبب «الأسلوب» الذي ينهجه في التعامل مع القضايا والموضوعات التي تؤكد «حضور المثقف». هذا بالإضافة إلى أن العروبي، وقبل أن يضطلع بدور المثقف، كان، ولا يزال، ولا سيما في حواراته (المتباعدة، للمناسبة)، قد خصّ موضوع المثقف ذاته، أكان في «حضوره الذاتي» أم في علاقته مع الأطراف الأخرى، بأفكار وتصورات كثيرة، وهو ما يمكن استخلاصه من خلال كتاباته التحليلية وتنظيراته النقدية، ومن دون التغافل عن أعماله الروائية التخيلية التي تسعف بدورها على تدبّر دلالات «التشابك» و«التعاسة» و«الإخفاق»... وغير ذلك من الدلالات التي تلوي بـ«عالم المثقف».

-٣-

على طريق استخلاص دلالات المثقف، لا نجد بدءًا من الانطلاق مما ورد في حوار مجلة *Zamane* (العدد ١٨، نيسان/ أبريل ٢٠١٢) (الناطقة بالفرنسية والمختصة بتاريخ المغرب المعاصر)، وذلك حين «اشتكى» العروبي، «معرفة»، من أن يكتفى بالنظر إليه باعتباره مؤلف تاريخ المغرب فقط، وهو الكتاب الذي وضعه سنة ١٩٦٩. ويضيف أن العالم تحوّل خلال السنوات الأربعين، وأنه كان مرغماً على أخذ هذا التحول بعين الاعتبار، لكن من دون أن يفرّط في الوفاء لطريقته في التفكير^(٩). والظاهر أن العروبي كان قد خلص في نص الخاتمة من مصنّفه المهم هذا، وبعد جهد تحليلي مستحدث وشاق، إلى خلاصة نادرة تمس «الحكم الوطني» في بلاد المغرب، ولا يمكن أن تصدر إلا عن مؤرخ مثقف يضع نصب عينيه «المستقبل» أو تلك «الطفرة» - كما ينعته - التي «تأخذنا من زمن وتضعنا في زمن آخر»... وكل ذلك لا يمكنه التحقق إلا من خلال «التصالح»^(١٠).

فكرة التصالح هاته، ومع «الدولة»، وداخل المغرب هذه المرة، هي التي سيعدها العروبي أول تحوّل سيحصل له على مستوى التفكير على مدار الفترة المشار إليها قبل قليل. كما أن هذا التصالح سيكون قرين «الاهتمام» بـ«مفهوم الدولة» الذي سيفرد له العروبي كتابًا تحت العنوان نفسه ويصدره سنة ١٩٨١، من دون التغافل عن كتيبه الصغير والسابق بسنة واحدة، أي الدولة في العالم العربي المعاصر (بالفرنسية)، ولا نعلم ما إذا كان هذا هو الكتيب الذي كان الكاتب والمترجم (المغربي) مصطفى السنواوي قد أقدم على ترجمته في أحد أعداد مجلة المشروع (١٩٨٠)^(١١).

لا يهمننا هنا أن ندخل في عرض تصورات العروبي لمفهوم الدولة، أكان من خلال الكتاب المشار إليه من قبل أم من خلال أعماله التاريخية وكتبه النقدية، وهي تصورات لا تخلو من أهمية كبيرة، خصوصًا أن المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة، كما يشير إلى ذلك العروبي نفسه^(١٢)، مع أنها تستحق «عناء المحاولة»، كما اختتم العروبي في نص «إشكالية الدولة العربية الإسلامية»^(١٣). إن ما يهمننا هو مدى تأثير هذا الاهتمام

(٨) انظر: علي حرب، أوهم النخبة أو نقد المثقف (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦). هذا وتجدر الإشارة إلى استعمال المصطلح من قبل مفكرين آخرين (إدوارد سعيد مثلاً).

(٩) Abdallah Laroui, Entretien, dans: *Zamane*, no. 18 (Avril 2012), p. 67.

(١٠) العروبي، مجمل تاريخ المغرب، ص ٦٤٢.

(١١) عبد الله العروبي، «إشكالية الدولة العربية الإسلامية»، ترجمة مصطفى السنواوي، المشروع (١٩٨٠).

(١٢) عبد الله العروبي، مفهوم الدولة، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ص ١٧٠.

(١٣) العروبي، «إشكالية الدولة العربية الإسلامية»، ص ٤٥.

في مستوى رسم صورة المثقف لدى العروبي نفسه، خصوصاً أن مثل هذه العلاقة تعيد إلى الأذهان علاقة من نوع آخر، وغير بعيدة، وهي علاقة المثقف بالسلطة، وإن يكن هناك من لا يزال يصرّ على تسمية الدولة بدلاً من تسمية السلطة، أكان في إطار من الحديث عن أداء المثقف أو في إطار من الحديث عن مفاهيم الفكر السياسي المعاصر بصفة عامة.

هناك من يدرج اهتمام العروبي بمفهوم الدولة ضمن تحوّل هذا الأخير إلى الاهتمام بالمفاهيم (الإشكالية)، وكأن في هذا الانتقال ما يشي بجهة جديدة في مسار العروبي، ولا سيما مقارنة بجهة النقد الأيديولوجي التي سبقت الجهة الأخيرة، وكأن في هذا الانتقال - وهذا هو «القصدي» - نوعاً من «المسيرة» أو «الهدنة». يقول الكاتب السوري الراحل تركي علي الربيعو في هذا الصدد: «وكان مفهوم الدولة (١٩٨١) ضرورياً نظراً إلى الالتباس القائم بين المثقف والسلطة والمثقف والدولة، وتزامن ذلك مع تحوّل العروبي عن إيمانه بدور النخبة في عقلنة المجتمع العربي، وتحديد رهانه على الدور الحداثوي الكبير للدولة، والحاجة إلى بناء (نظرية في الدولة)»^(١٤).

لعل ما سبق أن قلناه عن الاهتمام بالمفاهيم جدير بأن ينقض الفكرة الأخيرة وغيرها من الأفكار التي تسير في الاتجاه نفسه. ثم إن ما يجمع بين المفاهيم والعمل النقدي أكبر مما يباين بينهما؛ فالجهة المفاهيمية مشدودة إلى «الوحدة السياقية الكبرى» التي تتشكّل من باقي جهات العروبي الأخرى. وهذا الأخير نفسه لا يترك مجالاً للغموض حين يقول، وبوضوح تام: «فمساء لتي الأولى للواقع الاجتماعي، ثم للمفاهيم في أعلى مستويات التجريد، تم أخيراً في تطبيق الثانية على الأولى للوصول إلى حكم هادف. وإذا بقي بعد ذلك من شعور بالغموض أو ندم أو بالأسى فأحيله على التعبير الأدبي. لا أخلط أبداً بين الشعر والفلسفة»^(١٥).

غير أن البعض لم يحرص المشكل في «الهدنة»، وإنما انصرف إلى ما هو أبعد، وذلك من خلال الفكرة نفسها: «فكرة المصالحة» التي كان العروبي نفسه قد دعا إليها في محتتم مجمل تاريخ المغرب، وذلك حين دعا إلى أنه: «أن للمغاربة أن يضعوا حداً لعهد التناوب والتناكر، أن لهم أن يتصلحوا مع الزمن الذي يعيشون فيه والوطن الذي يقيمون فيه إذ لا بناء ولا تعمير بدون ذلك. أن للمغربي أن يصالح نفسه. وأهم من ذلك، أن يهادن أخاه. فلا هيبة ولا شرعية ولا دوام لأية سلطة إذا لم نعمل بحزم وثبات لتحقيق هذا الغرض»^(١٦).

ومع أن العروبي لم يكن يقصد من المصالحة حين دعا إليها حصرها في «مربع الدولة»، فإن «منتقديه» حصرها في «المربع» دون سواه. وفي الإجمال، أشار العروبي في أكثر من حوار ومناسبة إلى أن فكرة «التصالح» هاته «أساء» كثيرون فهمها، كما أشار إلى أن «علال الفاسي رحمه الله أخرج العبارة من سياقها». ويوضح: «التصالح الذي أتكلّم عليه هو بين الريف والمدينة، بين سوس والشاوية، بين الجزائر والمغرب، إلخ... وهذه الدعوة، في سياقها، موجّهة إلى الجميع، إلى الحكام والمحكومين، فكيف يسار بها إلى ما قلت، اعتماداً إلى تأويل كان، في أحسن الظروف، ناقصاً؟»^(١٧).

(١٤) تركي علي الربيعو، «المثقف الانتقائي بين الدولة والديمقراطية؟»، الحياة، ٢٦/٩/٢٠٠٥.

(١٥) عبد الله العروبي، «التحديث والديمقراطية» (حوار)، آفاق، العددان ٣-٤ (١٩٩٢)، ص ١٨٥.

(١٦) العروبي، مجمل تاريخ المغرب، ص ٦٤٢. إلى حدود تاريخ تأليف الكتاب كانت الأوضاع في كل بلدان المغرب لم تستقر بعد؛ إذ لم تمض سنتان على اعتلاء الرئيس الجزائري أحمد بن بلة سدة الحكم حتى وجد نفسه، ونتيجة انقلاب الهواري بومدين، في سجن أشبع من سجن الاستعمار الذي كان قد دخله من قبل، فيما ستتم تصفية المعارض المغربي الأشهر المهدي بن بركة في قلب باريس (١٩٦٥) في جريمة سياسية اعتبرت من بين أشجع جرائم القرن العشرين... إلخ. وبخصوص المهدي بن بركة، وموقف عبد الله العروبي منه، انظر: يحيى بن الوليد، «صور المثقف: قراءة في الفكر السياسي عند المهدي بن بركة»، وجهة نظر (المغرب)، العدد ٢٧ (٢٠١٣).

(١٧) العروبي، «التحديث والديمقراطية»، ص ١٥٥.

والحال أن مفهوم الدولة، وربما بسبب من تأثير هيغل أو بالأحرى الفكر الهيجلي، «مصاحب» في «تحليلات» العروي، وبدءاً من مرحلة «النقد الأيديولوجي» التي ينتظم في إطارها، أو بالأحرى كان في أساس «تشكلها» كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة (١٩٦٧). غير أنه لا يمكن حصر الاهتمام بالدولة في الجبهة الفكرية وحدها، لأنه حتى في مجاله الأثير المتمثل في التاريخ لم يسلم من تأثير مفهوم الدولة. وقد حدث ذلك في مصنّفه التاريخي الإشكالي مجمل تاريخ المغرب السابق الذكر، والعروي نفسه أشار إلى أن الكتاب تعرض له بعض النقاد الفرنسيين على أنه تاريخ الدولة لا تاريخ الشعب الذي غالباً ما كان رافضاً لتلك الدولة^(١٨).

ف«مستقبل النهضة العربية»، وبالتالي «التحوّل إلى الحداثة»، وعلى المستوى العملي، وفي تصوره، لا يمكنه التحقق بمعزل عن «الدولة التاريخية» أو «المركزية»، ومن دون التغافل عن أن الدولة، في تصور العروي، هي بـ«معناها الحدائثي» الكاشف عن تداخل المجتمع والثقافة والإدارة أيضاً، كما أن بناء دولة ليس مجرد احتمال أنثروبولوجي بسيط يمكنه، وبحسب الأحوال، أن يتحقق أو أن لا يتحقق؛ إنها «ضرورة تاريخية» كما يضيف العروي في مقال «الملك الحسن الثاني وبناء المغرب المعاصر» الذي ساهم به في الكتاب الجماعي بناء دولة معاصرة - مغرب الحسن الثاني (١٩٨٦)^(١٩).

كان العنوان الأخير من بين العناوين التي لفتت الأنظار إلى صاحبها العروي. وكان من الطبيعي أن يلفت الانتباه، لأن المغرب لم يكن حتى تلك الفترة قد أقدم بعد على الدخول في «النقاش العام» في أفق «طي» صفحة المرحلة السوداء التي كان وزير الداخلية الأسبق، والأشهر، إدريس البصري (١٩٣٨ - ٢٠٠٧) أحد «مهندسيها». وإدريس البصري هذا سيكون، إلى جانب العروي، أحد المساهمين في الكتاب الجماعي الذي ضمّ مقال العروي. والمؤكد أن ثمة أسماء أخرى ساهمت في الكتاب، مثل عبد الرحيم بوعبيد، غير أن العروي هو الذي لفت الأنظار إليه من خلال سؤال في حجم السؤال التالي الذي يلخص الإشكالات: كيف يمكن، ومهما يكن السياق، لـ«رجل الفكر» أن يلتقي مع «رجل الدم» (في إشارة إلى الوزير الأسبق)؟ في ضوء هذا السؤال، وعلى ما يوفره من إجابات التشكيك، ستطلق الباحثة السياسية المغربية هند عروب «النار» على العروي في مقالتها «مثقّفون في مزادات السلطة» المتضمن ضمن ملف لافت بعنوان «المثقف المغربي والسلطة: آليات الإخضاع والمراقبة» في مجلة وجهة نظر (المغربية) (العدد ٢٤، شتاء ٢٠٠٥). وكان الملف قد خصّ بالدراسة والنقد والتلميح والإشارة مثقفين مغاربة في مقدّمهم، كما زينت ذلك لوحة الغلاف أيضاً، المهدي بن بركة والمهدي المنجرة ومحمد عابد الجابري والعروي، إلى جانب اسمين آخرين لا يحظيان بحضور «ثقافي» قوي خارج المغرب، وهما محمد شفيق (المثقف الأمازيغي) وعبد السلام ياسين (تيار الإسلام الراديكالي).

واللافت للنظر أن الملف تصدّره المقال الأشهر للأكاديمي الأميركي والكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد («قول الحق في وجهة السلطة» أو «أن تصدع بالحق أمام السلطة») (To speak truth to power) والمتضمنّ في كتابه صور المثقف (١٩٩٤). والكتاب هو من الكتب النادرة التي تسعف على التعاطي بموضوع المثقف في العالم المغربي (والعربي بصفة عامة) على الرغم من خلفيته العالمية، شأن كتابات إدوارد سعيد ككل. و«قول الحق»، أو «الصادعين بالحق» (Truth - tellers) بتعبير إدوارد سعيد، هو تقليد عربي

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٩) Abdallah Laroui, «Le Roi Hassan II et L'edification du Maroc Moderne,» dans: D. Bastri [et al.], dirs., *Edification d'un état moderne: Le Maroc de Hassan II* (Paris: A. Michel, 1986), p. 39.

تراثي أيضاً، ولذلك، فإن عبارة من مثل عبارة لوثر كينغ «المصيبة ليست في ظلم الأشرار بل في صمت الأخيار» لا تغني عن قولة الجاحظ «إن الصمت عن قول الحق هو في معنى النطق بالباطل»^(٢٠).

-٤-

حقيقةً، لا يخلو استقرار المجلة على عبارة سعيد، وفي ترجمة مغايرة بعض الشيء للعنوان: «المثقف المعاصر وامتحان الجهر بالحقيقة»، من تأكيد امتحان المثقف ومن تأكيد أهمية «قائمة أكاديمية» في حجم قائمة إدوارد سعيد لفهم مثل هذا الامتحان الشاق والعسير؛ إنها «الحاجة» إلى إدوارد سعيد. ولا نملك، هنا، أكثر من الاحتكام إلى نصيحة ذهبية من إدوارد سعيد نفسه، ومفادها أنه «كلما اشتد الضباب يجب أن نعود إلى الأفكار الأساسية والواضحة»^(٢١).

ونحن، هنا، في غير محل النظر إلى العروي من منظور سعيد أو المقارنة بينهما^(٢٢)، بقدر ما نحن بصدد تأكيد المزوجة بين «العمق المعرفي» و«الطابع الأخلاقي» في «أداء المثقف»، وهو الطابع الذي يبلغ حد «العنف الأخلاقي» الذي يطبع كتابات بعض المثقفين وقي مقدمهم إدوارد سعيد نفسه. وأظن أن المزج بين المرتكزين هو ما شددت عليه الباحثة عروب في نقدها للعروي حتى وإن كانت تفصل ما بين المرتكزين، وهو فصل لا نوافق عليه. تقول: «ومصادقية المثقف لا تقاس بحجم المعرفة التي يمتلئ بها دماغه، ولكن بمدى يقظة ضميره، فالمثقف معرفة وإبداع وأخلاق. ويمكن لساسة الفكر من المتلاعبين بالكلمات والعقول أن يكونوا مثقفين بأي شكل من الأشكال»^(٢٣).

وتستند الباحثة هند عروب إلى «مرتكز الدولة»، «الدولة العصرية»، التي يقول العروي بوضوح، «كان في نص المقال السالف الذكر أم في كتاب المغرب والحسن الثاني (٢٠٠٥)، إن الملك الراحل كان وراء «تشيدها» في المغرب نتيجة «ثقافته» و«عقليته المنهجية»، وبكلام جامع: «عبقريته». ومعنى ذلك أن العروي، هنا، يعطي الراحل الحسن الثاني «بُعد منظر سياسي ملكي» أو يجعله من «بناة التاريخ» تبعاً لتسمية ستيفان زفايخ.

ويفيد كلام الباحثة أن العروي تحلى عن «عقله النقدي»، و«المثقف هو الشخص الذي لديه عقل يراقب نفسه» كما يقول ألبير كامو، وسقط بالتالي في «فخ التناقض»، بل تجاوز ذلك نحو «لوثة المباركة». وما يشفع للباحثة، هنا، ومن ناحية «الحدة النقدية» ذاتها، أن العروي نفسه كان قد أخذ على العالم العربي ككل، ومن ناحية «أسلوب الحكم»، انتفاء الدولة ذاتها، أو إذا كان هناك من دولة، فإن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون من «مخلفات السلطنة» كما يمكن أن نقرأ ذلك في كتابه مفهوم الدولة^(٢٤).

والمؤكد أن ما حدث في العالم العربي، ومنذ مخرمت سنة ٢٠١٠، من ثورات شعبية وحركات اجتماعية واحتجاجات جماهيرية، كان نتيجة انعدام حتى الحد الأدنى من «مفهوم الدولة» في هذا العالم. ونتيجة هذا الغياب، المحكم والمدرّوس، كان الاستبداد العفن والتسلط المقيت. ومن ثم كان مطلب «الإصلاح السياسي الشامل» الذي بموجبه يتّم رهن الدولة، وكما في أبسط تعريف لها، لخدمة الشعب لا غير. ولذلك

(٢٠) لقد سعينا إلى مناقشة جانب من الموضوع في فصل «درس المثقف» من: يحيى بن الوليد، الوعي المحلق «إدوارد سعيد وحال العرب» (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠).

(٢١) من افتتاحية: الكرمل الجديد، العدد ٢ (خريف ٢٠١١).

(٢٢) هذا ما نزع من أننا قمنا بجانب منه في الدراسة الأولى: «عبد الله العروي ونظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي». وكانت الدراسة قد ظهرت في صيغتها الأولى في: نزوى، العدد ٥٤ (٢٠٠٨).

(٢٣) هند عروب، «مثقفون في مزايدات السلطنة»، وجهة نظر (المغرب)، العدد ٢٤ (شتاء ٢٠٠٥)، ص ٣٤.

(٢٤) العروي، مفهوم الدولة، ص ١٤٩.

كان مفهوم «الدولة»، وعلى نحو ما ساهم فيه العروبي نفسه وآخرون، في أساس مطالب الارتقاء بالعالم العربي نحو «نظام عربي جديد»، أو «بديل»، يجري بموجبه وضع حد لـ«التزيف السياسي» أو «الاستعمار الداخلي» الذي خلّفته الدكتاتوريات العربية على مدار نصف قرن من الزمن^(٢٥).

في هذا المنظور أمكننا فهم سيطرة العائلة الحاكمة، أكان في مصر أم في تونس أو ليبيا أو اليمن، على آلة الدولة، بل وإخضاع هذه الآلة لأهدافها ومصالحها. وهي سيطرة ممنهجة ومطلقة، وعلى حساب حق الجماهير في العيش الكريم بثروات البلاد وخيراتهما. وقد أفضى تحالف السلطة والثروة إلى فروق صارخة، أو «فلكية» كما نعتها البعض، في مستويات العيش، وأفضى أيضًا إلى ارتهان كامل للقوى الاقتصادية الخارجية في نطاق العولمة التي التهمت - في حال الشعوب المغلوبة - البقية الباقية.

الظاهر أن ما انتهى إليه العالم العربي، ومن ناحية الدولة، أو «إشكالية الدولة» كما ينوع العروبي في سياق «المفهمة» (Conceptualisation)، تجاوز الأزمة السالفة الذكر، وتجاوز «الدولة الرخوة» بتعبير جلال أمين، وتجاوز «ما قبل الدولة»، وتجاوز غياب الدولة ذاته. الأمر بعيد، في تصور البعض، بعث التاريخ «المملوكي - العثماني» مغلفًا بشعارات «اشتراكية» و«تقدمية» و«مدنية». وفي متن هذا التحول أعيد الاعتبار إلى «الدولة - السلطانية»، ف«دولة الحزب الواحد» و«دولة العشيرة» و«دولة الطغمة». هي أشكال «محدثة» لتلك «الدولة - السلطانية» كما كتب الكاتب السوري منير الخطيب في مقال «دول تمنع نشوء مقاومات ومقاومات تمنع نشوء دول»^(٢٦).

إن ما أدلى به العروبي، وفي حال المغرب، مغرب الملك الراحل تحديداً، هو «شهادة» كما قالت الباحثة التي ترى، كما تلخص، «شهادة مزيفة من مفكر لطالما اعتُبر أصيلاً، تستوقف القارئ لتضرم التساؤل تلو الآخر. فأبي العرويين يعكس حقيقته المفكر العنيد أم الشاهد بالزور؟ هل كان يبحث عن المال، عن الجاه، عن المناصب - وهو الذي تغنيه رفعته العلمية عن كل جاه مادي وكل منصب سياسي أو حقيبي وزارية؟ أم كان يتّقي شر السلطة ويطلب تأمين المستقبل؟ ما كانت دوافع صاحب الأيديولوجيا العربية المعاصرة؟»^(٢٧).

إن تنصيبنا على «أحكام» الباحثة هو في حقيقة الأمر بدافع من الرغبة في توسيع دائرة النقاش بخصوص العروبي المثقف؟ وبالتالي النبش في «الدوافع» أو «النيات» ومن خارج ما يسمّيه البعض «علم نفس النيات». ومن هذه الناحية لا يمكن للعروبي أن يسلم من النقد وحتى الانتقاد (غير المرضي، للمناسبة)، لأن شهادته تطرح من جديد مشكلة «امتحان المثقف أمام الجهر بالحقيقة»، بما في ذلك «الحقيقة المتحوّلة» أو «صيرورة الحقيقة»^(٢٨) التي عدّها العروبي من مكونات «الفكر التاريخي» أو «التاريخانية» التي رفع «رايتها». إلا أن «كلام» الباحثة يعكس بدوره مدى «تلقي المثقف» من قبل المهتمين بقطاع الثقافة والسياسة أو المنتسبين إلى الحقلين الأخيرين. ولا أعتقد أن العروبي يستحق كل هذا «التشكيك» وهذا «التجريح» اللذين لوى به «نقد» الباحثة، خصوصاً أنه ليس من «النمط» ولا في إطار من «أنماط المثقفين» الذي يمكن أن يستدرج إلى ما يستدرج إليه عادة أنصاف المثقفين. مبدئيًا، العروبي حسم الأمر في تثبيت المسافة التي تفصل عادة بين المثقف و«السلطان»؛ لقد كان في إمكان الباحثة أن تناقشه بلغة لا يطغى فيها «الطابع الهجائي» على «الحس السياسي» وكتاب إدوارد سعيد السالف الذكر - وإلى جانب كتل أخرى - من الصنف الذي يسعف على مثل هذا النقد.

(٢٥) لقد قمنا بإنجاز خمس دراسات مطوّلة حول «ثورات العالم العربي»، وهي متداولة في شبكة الاتصال الدولي.

(٢٦) منير الخطيب، «دول تمنع نشوء مقاومات ومقاومات تمنع نشوء دول»، «الحياة (لندن): ٢٢/٣/٢٠٠٩.

(٢٧) عروب، ص ٣٤.

(٢٨) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٠٦.

تقودنا الفكرة الأخيرة بشأن «صراع الأنماط» إلى الملاحظات النقدية التي وجهها كلٌّ من عبد الحميد عقار وعبد الله ساعف وعبد القادر الشاوي، ومن خلال التركيز على المقال نفسه، في حوارهم المطول والمحكم مع العروي. والحوار موسوم بـ«عبد الله العروي: التحديث والديمقراطية»، وهو منشور في مجلة آفاق (العدد ٣ - ٤، ١٩٩٢) (وقد أحلنا إلى الحوار). وأهم ما ورد فيه ما يلي: «مقال في Edifica-tion d'un Etat moderne على أساس أن العروي يدعم فكرة كون الدولة الحالية من منجزاتها أنها أصبحت إدارة، على الأقل أصبحت إدارة، ولم يتورط في إشكال الديمقراطية، سجلت هذه الفكرة وكانت مثار عدة نقاشات». ويلاحظ في المقال أن العروي يتحدث عما أنجز، ولم يلاحظ حديثاً عما يتصل بموضوع الديمقراطية، ونفس هذه الملاحظة قيلت بصدد مساهمة العروي عن الدستور المعدل». كما يلاحظ أن «العروي يتلافى الحديث عن الأشياء التي هي في طور المخاض أو تلك التي يتم تجاهلها من طرف الدولة. فالحدثة ليست في المستوى التقني أو مستوى التجهيزات فقط، بل ينبغي أن يُنظر إليها في مستوى السلوك كذلك، وتحديدًا في مستوى السلوك السياسي»^(٢٩)... إلخ.

ليس العروي من الصنف الذي يمكنه أن يصمت، إذ دافع، وبطريقته، عن الكتاب ككل. وقد تصوّر أنه يتمحور «حول الإنجازات طوال ثلاثين سنة من حكم الملك الحسن الثاني»، وأن «الملك الحسن الثاني استطاع أن يجعل من المخزن تلك الدولة التي حاول ملوك القرن الماضي أن يشيدوها ولم يجدوا لذلك سبيلاً»؛ و«لا يمكن لأي مؤرخ أن ينكر ذلك» كما يعلق العروي. ويبقى الأهم أنه أشار إلى أن المقال^(٣٠) محكوم بـ«الاستكتاب والاستجواب»^(٣١). ولكن مع ذلك لم يتنازل فيه العروي عن «عرش التحليل» وعن طريقته في التفكير، وهو ما يطرح مسألة الموقف؟

مهما تكن «حجج» العروي، فإنه كان، في ما يخص العلاقة التي تصل ما بين المثقف والدولة، وفي النصين السالفين، «ساقطاً بين كرسين» كما يقول الفرنسيون، بل إنه على هذا المستوى بالذات تخلّى عن أهم مبادئه الفكرية وفي مقدمتها مبدأ «القطيعة» الذي رآه في أساس «الفكر التاريخي» الذي يفضي إلى الانخراط في «الحدثة». وقد لخص الكاتب محمد خصيري، وعلى هامش حوار مجلة *Zamane*، الموضوع قائلاً: «يأخذ كثيرون على العروي قربة من المؤسسة الملكية منذ السبعينيات. رأى في كتاباته أن هذه المؤسسة كانت السبّاقة في كل المجالات، ورائدة التغيير والتحديث في المملكة. حالما يتحدث عن نموذج الحكم، يخالف العروي منطق القطيعة الذي بني عليه فكره، فيصير تقليدياً يؤمن بالاستمرارية. وحين ألّف كتاباً عن الحسن الثاني بعنوان «المغرب والحسن الثاني» عام ٢٠٠٥، رأى أن نظام حكمه لم يكن سوى محاولة لخلق استمرارية في النموذج التاريخي للحكم في المغرب. كأنه بهذا برّر مجموعة من القرارات السياسية التي اتخذها الحسن الثاني وكلفت المغاربة غالباً»^(٣٢).

أجل، إن السلطة «فائقة العيوب»، ثم إن إصرارها على من يخدمها، ومن منظور التبعية والولاء، لا يُجدد. و«الإغراءات» التي يواجهها المثقف، من هذه الناحية، وزيادة على وضعه الاجتماعي الخائق، هي بدورها كثيرة وجارفة. وكما يلخص إدوارد سعيد: «إن التبعية العمياء للسلطة في عالم اليوم هي أفدح الأخطار التي تهدد كينونة حياة فكرية أخلاقية نشطة». ولذلك «ينبغي الحذر الدائم»، ومهما يكن، فإن المثقفين يظلون،

(٢٩) العروي، «التحديث والديمقراطية»، ص ١٥٩.

(٣٠) عبد الله العروي ليس من الصنف الذي يستقر على «قناة المقال»، وحتى إذا كان قد نشر مقالات في فترات سابقة، فإنه ظل فيها هو العروي نفسه في مصنفاته التاريخية والنقدية.

(٣١) العروي، «التحديث والديمقراطية»، ص ١٥٩.

(٣٢) محمد خصيري، «عبد الله العروي لم ينظر عليه الربيع العربي»، الأخبار، ١٠/٤/٢٠١٢، على الموقع الإلكتروني:

وفي تصور سعيد دائماً، «في موقع يتيح المجال للاختيار، ويقوم أكثر من غيره على المبادئ، بحيث يمكنهم قول الحق في وجه السلطة». وأن يكون المثقف مع السلطة أو ضدها هو مسألة، كما يتحدث إدوارد سعيد الكتاب، ترتبط بالاختيار كما أسلفنا أو الإرادة (٣٣). وعلى الرغم من مجمل التغييرات في مجال الفكر، فإن مسألة «القيم»، أو «الإتيك» (Ethique) كما يعبر عنها البعض، لا تزال تفرض ذاتها، وبنبغي ألا يقال إننا نعيش في عصر آخر غير عصرها. ثم إن «سلاح النقد»، ومن «منظور وعي شامل لمسيرة التاريخ» كما يخصصه العرووي (٣٤)، يقع في ما يمكن نعتة بـ«الأساس التكويني» للمثقف.

غير أن ما ينبغي أن يقال في حق العرووي، وعلى الرغم من النقد الموجه إليه، هو أنه ليس «رجل دولة» أو «رجل مؤسسات»، وليس من الصنف الذي يمكن أن يبيع «استشارته» وعلى افتراض أنه مستشار أو خبير؛ فالمؤسسة التي ينتمي إليها هي مؤسسة «التحليل المستحدث والصارم»، وهي المؤسسة التي جعلته لا يكف عن طرح «الأسئلة وبدون كلل أو عياء». غير أن ذلك لا يفيد أي نوع من التمرس وراء الأسئلة التي يتمرس حولها البعض، ذلك أن «التهرب من الأسئلة الجوهرية قد يشجع على استبدالها بأخرى تافهة وأحياناً تغليطية»، كما قال العرووي نفسه في مصنفه مجمل تاريخ المغرب، وإن في سياق نقد كتاب عهد الاستعمار (٣٥).

-٥-

أجل، في اللحظة التي خرج فيها العرووي على المتابعين والمهتمين بـ«جديده»، وبمقاله السالف الذكر، كان المغرب لا يزال يلوح بخيار «الدولة التسلطية» في التعامل مع المجتمع، حيث يصعب القول «إن المجتمع يغذي الدولة بقدر ما تكون الدولة المجتمع». وفي هذا الصدد يحق للباحثة هند عرب أن تحتّم مقالها بالشكل التالي: «وبينما كان العرووي يخطط صلوات الشكر، كان معتقلاً تمارت ودرّب مولاي الشريف... يثنون صلاة، ويصرخون صلاة، ويصمدون صلاة، ويسألون هم أيضاً الله العلي (رؤية شمس الحرية)، أو أن يسمع أنينهم أحد، أو التمدد في راحة أبدية بين راحتي عزرائيل بدلاً من قسوة معتقلات دولة قيل إنها (عصرية)» (٣٦). المؤكد أن «هناك ما حصل، وهناك ما يروى» تبعاً للعبارة الخلدونية، ومن ثم منشأ «الرواية» التي أرخت لـ«المرحلة السوداء» في «تاريخ المغرب المعاصر». ثم إن الدولة بذاتها دخلت على خط جبر الضرر. والمطلوب حالياً، وهذا ما يسجل نقصاً واضحاً، هو تعميق «الكتابة» التي من شأنها أن «تطوي»، وبمعنى من المعاني، المرحلة، ومن دون أن يفيد ذلك، إطلاقاً، «نسيانها» حتى لا يحدث ما حدث من قبل، وهو ما لا يمكن لـ«دلالاته الكبرى» أن تتحدّد إلا من خلال كتابات، وبالمعنى المفتوح للكتابة، تصل ما بين الذاكرة والسر والامة.

أجل، إن «اللقاء»، وخصوصاً لقاء «الضحية» مع «الجلاد»، أمر صعب ومرّ، غير أن الخطو نحو «الأمام» أو «المستقبل» يفرض ذلك، كما تفرض ذلك «سياسة الذاكرة» (٣٧) ذاتها. نقول ذلك لأن ما لا يلتفت إليه عادة، أو هو ما يتم تناسيه عن قصد، وهو ما كشفت عنه الثورات والحركات والاحتجاجات، والكتابات والحوارات والشهادات، هو طبيعة الموقف من الدولة. أجل، لا أحد يوافق على أن تكون الدولة «أداة»

(٣٣) إدوارد سعيد، صور المثقف، نقله إلى العربية غسان غصن (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧)، ص ١٢٢.

(٣٤) عبد الله العرووي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١٩٧.

(٣٥) العرووي، مجمل تاريخ المغرب، ص ٥١٥.

(٣٦) عرب، ص ٣٧.

(٣٧) في هذا الصدد يمكن الاطلاع على كتاب تزفيتان تودوروف:

Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien: Enquête sur le siècle*, biblio essais; 4321 (Paris: R. Laffont, 2002).

وقد تُرجم إلى العربية تحت عنوان مغاير: تزفيتان تودوروف، الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين، ترجمة نزمين عبد الله العمري

(الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٦). والكتاب يفيد هنا على الرغم من خلفيته «الأوروبية الشرقية».

في يد «النظام»، يوظفها متى يشاء وكيفما يشاء، ولا سيما في ما يخص المطالب العادلة والمشروعة للجماهير، غير أنه ينبغي - في الوقت ذاته - عدم إضعاف الدولة لأن ذلك يفضي إلى «البلقنة» وإلى الحد الذي لا يُعرف فيه القاتل من القتيل. وكما قال العروبي: «نقيض نظرية الدولة هي الفوضوية»^(٣٨).

فالدولة مفهوم مركزي في تحليلات العروبي الذي يدعو إلى أن يكون حضورها مركزياً في المجتمعات المغربية ككل، وحتى في مجاله الأثير المتعلق بالتاريخ، كما أسلفنا. وعلى المستوى الأخير، يتصور أن التاريخ، بمعناه العام، يدور حول الدولة، ظهورها وضمورها^(٣٩). غير أن ما يتوجب استحضاره هو أن العروبي من الصنف الذي لا يترك «بياضاً فكرياً» أو «منهجياً»، إذ لا تغيب عنه البحوث الأخرى ذات الصلة بـ«نظام الإنتاج وحركة المجتمع ومستوى الفكر والثقافة» باعتبارها «بحوثاً شاققة ومستحدثة» ولم يلتفت إليها الباحثون إلا في مطلع القرن العشرين^(٤٠). هذا وينبغي ألا يخفى أن الانفتاح على مثل هذا التوجه يقود إلى «التشابك» مع الأنثروبولوجيا التي «يقطع» معها العروبي وبصرامة، إضافة إلى أن هذه «القطيعة» تقع في صلب اهتمام المؤرخ.

إجمالاً، إن موطن التركيز عند العروبي يظل على الدولة. ومن ثم، فإن الاستعمار ما كان له أن يستعمر بلاد المغرب إلا بعد «عزل الدولة»، وإلا بعد انهيار «الدولة التاريخية»، وعلى النحو الذي أفضى إلى «مجتمع مفتت مسحوق»، في هذه البلاد. وقد حدث أن انهارت «الدولة التاريخية» في هذه البلاد^(٤١)، ولا اعتبارات لا ترتبط بالاستعمار فقط، وهذا أمر يخرج عن موضوعنا.

السؤال الذي فرض نفسه بعد الاستقلال، كما تصور العروبي، هو: «على أي أسس يمكن إنشاء الدولة الجديدة، فلم يكن من الممكن العمل على استمرار الوضعية التي كانت سائدة في الفترة الاستعمارية، كما لم يكن بالإمكان إعادة إنتاج الماضي»^(٤٢). ومن خارج مربع الاستعمار، يهمننا أن نشير إلى أن الدولة تحمي من الانفجار الاجتماعي. وربما هذا ما جعل العروبي ينظر بنوع من الشك في الحراك الاجتماعي الذي عرفه المغرب كسائر أغلب بلدان العالم العربي. وكان هذا الحراك الذي تحول إلى ثورات قد انطلق منذ محتتم سنة ٢٠١٠. وعلى النحو الذي أفضى إلى إسقاط «دكتاتوريات» لم يكن أحد، من الملاحظين أو من المحللين، يتصور إسقاطها في العالم العربي.

أجل، صمت العروبي بخصوص الموضوع الذي أثار، ولا يزال، سيلاً من الكتابات والتحليلات والشهادات والحوارات. ولم ينطق بشيء في الموضوع. وفي حوار مجلة *Zamane*، «انتقص»، ومن وجهة نظر «المؤرخ»، من «حركة ٢٠ فبراير في المغرب»، وخصوصاً من ناحية صلتها بـ«الديمقراطية» باعتبارها «موعداً تاريخياً ملحقاً». لقد أخطأت الحركة الموعد، وكان الحوار مناسبة للتذكير بأن «الملكية تلعب دوراً ضامناً للاستقرار، وخصوصاً أنها تضمن الفصل بين الديني والسياسي». ويبقى الأهم أنه يركز على الدستور، بل يتصور أن ما سيتوقف عنده المؤرخون المستقبليون كثيراً هو «نص الدستور الجديد» للمغرب (٢٠١١) الذي حررته لجنة تابعة للقصر وفي إطار من «الاستجابة» لضغط الشارع. واستشهد العروبي هنا بـ«الثورة الفرنسية»، وكيف أن المؤرخين يتوقفون عند المجلس التأسيسي الذي ترك مئات

(٣٨) العروبي، مفهوم الدولة، ص ١٥٨.

(٣٩) العروبي، مجمل تاريخ المغرب، ص ٥١٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٣١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥١٣، ٥٣٢ و ٥٨٧.

(٤٢) عبد الله العروبي يتحدث عن «التاريخ والعقلانية» في ندوة دولية احتضنتها مؤسسة آل سعود في الدار البيضاء يومي ٨ - ٩ نيسان/أبريل ٢٠٠٥، نشرت في: الأحداث المغربية، ١٥/٤/٢٠٠٥.

الأطنان من الوثائق التي يعود إليها الدارسون، وأما ما أحاطته الجماهير بالثورة من شعارات، فليس هناك من يذكره، لقد ذهب مع الرياح.

فالأهم، إذاً، هو «الدستور». والظاهر أن التركيز على الدستور جاء تحت تأثير ثقل مفهوم الدولة في منجز العروبي، إضافة إلى أن الدستور يجد من تغوّل «الدولة المفترسة» (Prédateur) مثلما يساهم في العقلانية السياسية والاجتماعية. ولكن مع ذلك، فإن مطلب «الدسترة» كان من بين المطالب الأساسية في ثورات العالم العربي إلى درجة أن هناك من نعتها، وضمن نعوت أخرى، بـ«ثورات الدسترة»؟ ومع ذلك، يُطرح السؤال حول موقف العروبي من «المشاركة الجماهيرية» أو «الضغط الجماهيري»، وكيف أن هذا الضغط صار واقعاً تاريخياً؟ الظاهر أن هذا ما لا يساير «المثقف» أو «النخب العربية» التي بدت، وفي الأغلب الأعم، معزولة أمام امتحان ما أسماه الإعلام العالمي «الربيع العربي». وكما بدت معزولة أمام «العوام» الذين تخلصوا من «لجام الخوف» وأسقطوا - بالتالي - أكثر من دكتاتور عربي وفي غضون أسابيع معدودة.

-٦-

إننا في الواقع لا نوافق على أن نحمّل المثقف أكثر مما يمكن أن يتحمّله، ولا سيما في منظور ذلك الصنف من «التصوّر الرومانسي»، أو بالأحرى «الرومانسي - الديني» الذي ينسب - عادة - إلى المثقفين ما لا يستطيعون القيام به. أجل، في إمكان المثقف التحرك في الشارع، غير أن دوره يظل في مجال آخر غير الشارع وغير مجارة الجماهير، وذلك كله - وابتداءً - «حتى لا يضيع وقته» كما يختزل البعض. ولكن: إلى أي حد يمكن للمثقف أن يلتزم «الصمت»؟ ألا يمكنه، ومن داخل هذا الاعتبار، أن يقوم بدور ما؟ وأن يسمعه «صوته»؟ ألا يسعفه المقال من هذه الناحية شأن باقي القنوات؟

في ضوء ما سلف، قد يسهل علينا أن ننفي عن العروبي دور المثقف، غير أنه ينبغي أن نعي بأننا لا نصدر، هنا، عن معيار «الاحتجاجات» و«الاضطرابات» في التعامل مع المثقف، وكأن المثقف لا يمكنه أن يؤثر على حضوره النوعي من خارج هذا النوع من «التشابك البطولي». والظاهر أن هذا التصور لا يستجيب للنظر إلى ما كان قد أسماه العروبي نفسه، وقبل ما يقرب من أربعة عقود (١٩٧٤)، «الاختيارات الشخصية»^(٤٣) فقط، وإنما لا يستجيب أيضاً لمنجز العروبي في وحدته السياقية الكبرى التي هي وحدة «الحدائثة» ومدى دور المثقف على مستوى المساهمة في التمهيد لولوجها حتى نضمن لمجتمعنا نوعاً من الانتساب إلى العصر والمساهمة بالتالي، وكشعوب أخرى، في إنتاج دلالات هذا الأخير. فالأسئلة التي تطرح على العالم العربي تتمحور حول السؤال المركزي التالي: كيف نكون حدائثيين^(٤٤)؟ والمثقف، وبما أنه نمط سوسيولوجي، فهو ظاهرة حديثة، أكان مع الحدائثة أم ضدها^(٤٥).

غير أن ما سلف لا يفيد البتة أي نوع من «الانغلاق السكولاستيكي» (L'Enfermement Scolastique)^(٤٦) الذي هو قرين «مركز المثقف حول ذاته»، وهو ما يضاعف من مشكلات هذا الأخير بالنظر إلى الانفصال

(٤٣) عبد الله العروبي، «عن التخلف والتأخر التاريخي»، (حوار مع عبد العزيز بلال ومحمد جسوس) نشر الحوار في: لاماليف (Lamalif)، العدد ٦٤ (حزيران/يونيو ١٩٧٤)، ص ١٢ - ٢٥. وأجرت الحوار زكية داوود وترجمه عن الفرنسية مصطفى السنوي ومحمد بولعيش ونشرت الترجمة في: مجلة بيت الحكمة، السنة ١، العدد ١ (نيسان/أبريل ١٩٨٦)، ص ١٣٧.

(44) Laroui, «Histoire, science, idéologie», p. 37.

(45) Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997), p. 39.

(46) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, liber (Paris: Seuil, 1997), pp. 52-53.

وقد عاد بورديو إلى تطوير هذا التصور في مقالة له نُشرت بعد وفاته تحت عنوان «من أجل معرفة ملتزمة» (Pour un savoir engagé)، حيث أكد فيه أن التمييز بين «الأكاديمية» (Scholarship) و«الالتزام» (Commitment) هو تمييز «مصطنع». هذا بالإضافة إلى تركيز بورديو على الجمع بين طرفي الثنائية السابقة، لكن في المنظور الذي يضمن صورة «العالم المستقل»، وهو العالم ذاته الذي يخضع لقواعد المجموعة العلمية. انظر:

Pierre Bourdieu, «Pour un savoir engagé», *Le Monde Diplomatique* (Février 2002).

عن مشكلات المجتمعات التي ينتمي إليها، وعلى النحو الذي يعمق انعزال المثقف والسماح - بالتالي - لـ«الأصوليات القاتلة» (وعلى اختلاف أنواعها) بالمزيد من «الانغراس» في المجتمع والتمكّن من شبكاته التواصلية التحتية؛ فالعروي ليس من الصنف الذي يُضرب عن الخوض في الألغام، وعندما يتكلم يبدو ممسكاً بـ«الخريطة» بأكملها لكن على طريقته الصارمة والمتفردة، ودونما أي نوع من «التنازل» أو «المراوغة»؛ فـ«إعطاء التاريخ وزنه» قرين نوع من الإقرار بـ«فعالية دور المثقف»^(٤٧).

في السياق نفسه، ليس العروي من الصنف الذي يتستّر وراء «الأزمة»، «أزمة المثقف»، ولا سبياً في المدار الذي لا يفارق المنظور السوسيولوجي الاختزالي والتبسيطي، بل إنه يقلب الموضوع أو يخلخله من أساسه. يقول: «ماذا نعني بأزمة المثقف العربي وهو يعيش أكثر من أزمة واحدة؟»^(٤٨)، غير أن الأهم هو أن «أزمة المثقفين ظاهرة عامة: يمكن القول إن ظاهرة الأزمة لا تفارق المثقف في كل مجتمع وفي كل حقبة من الحقب التاريخية، بل إن الأزمة لا تدل في الغالب على انحطاط أمة ما بقدر ما توأكب نهضة تلك الأمة من كبوتها وركودها»^(٤٩).

ويبدو لغم السياسة واردةً في تحليلات العروي وكتابات وحواراته، وعلى النحو الذي يتكشف عنه أن العلاقة التي تصل ما بين المثقف والسياسة «علاقة وجود» لا «علاقة حدود»، وعلى النحو الذي تتكشف عنه السياسة باعتبارها مفهوماً ينأى عن التوقع في «التنظيم» الذي يجد من التفكير والتأمل والخيال. ومن ثم منشأ العلاقة المركّبة، والتأثيرية المتبادلة بين الطرفين، وفي إطار سلسلة إنتاج الوعي، حيث لا يمكن لأي طرف أن يسلم من الآخر. هذا وإن كانت السياسة، هنا، تظل هي نقطة الجذب. وكما يدعو السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو: «يجب أن نتعلم كيف نفكر في السياسة من دون أن يكون تفكيرنا سياسياً»^(٥٠). ويقول العروي، في حوار خاص معه، موضعاً الفكرة نفسها: «الاهتمام بالسياسة ليس معناه العمل داخل زاوية سياسية، كما أن الاهتمام بالفكر ليس معناه الابتعاد عن السياسة»^(٥١). ويضيف في حوار آخر: «لم يسبق لي أن عرفت السياسة باعتبارها عملاً حزيباً، أو عملاً داخل (زاوية)، داخل علاقة الشيخ بالمريد»^(٥٢).

والظاهر أن العروي يتحدث هنا عن المثقف بقدر ما يستجيب لذاته. وأظن أن الفكرة ذاتها وضّحها، أو بالأحرى لخصّها، عبد السلام بنعبد العالي (وهو أحد أهم المحاورين للعروي) في سياق قراءته للجزء الثالث من خواطر الصباح، وذلك حين أشار إلى «المثقف حينما يكون مهووساً بالسياسي من غير أن يغرق في «السياسة»»، وحين أشار إلى أن العروي «محلل من بعيد يتحاشى الغرق في السياسة أو إصدار الأحكام، أو الميل لكفة ضد أخرى»^(٥٣). ويتضاعف المشكل أكثر في سياق في حجم السياق المغربي، حيث «الأمية السياسية الطاغية»، وحيث «مكوّنات السياسة عندنا هي في الوقت نفسه موانع السياسة»^(٥٤).

(٤٧) في هذا الصدد يمكن الإحالة إلى نص القراءة المتميزة للمؤرخ المفكر التونسي هشام جعيط لكتاب العروي أزمة المثقفين العرب في: هشام جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٠٠-١٠٥.

(٤٨) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٧٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٥٠) عمر برنوصي، «المعرفة والسلطة: بيير بورديو وإعادة تعريف مفهوم الالتزام»، وجهة نظر، العدد ٢٤ (شتاء ٢٠٠٥)، ص ١٢.

(٥١) حوار خاص بـ«فكر وإبداع»، في: الاتحاد الاشتراكي، ٢٣/٤/٢٠٠٤.

(٥٢) نظرة مؤرخ للمغرب في عهد الحسن الثاني في: الاتحاد الاشتراكي، ١٣/١٠/٢٠٠٩. ترجمة لحوار: مقدمات (صيف ٢٠٠٦) (ترجمة سعيد عاهد).

(٥٣) عبد السلام بنعبد العالي، «المثقف حينما يكون مهووساً بالسياسي من غير أن يغرق في «السياسة»»، الاتحاد الاشتراكي (الملحق الثقافي): ١١/٣/٢٠٠٥.

(٥٤) عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠)، ص ٦٢ و١٥٤.

وعلى مستوى آخر، وفي سياق «خطاظة المثقف والسلطة» التي يرتاح إليها كثيرون عادة، ينبغي ألا يُلخَّص العروبي في قراءته لعهد الحسن الثاني فقط، وعلى ما تنطوي عليها هذه القراءة من أفكار نقدية عميقة لا تكشف عن نفسها في وضوح؛ إذ يصعب القول إن العروبي غطس في «مستنقع المدح»، وهو نفسه أكد في حوار معه أنه لم يمدح الحسن الثاني بالقدر الذي قيل^(٥٥). ويضيف في الحوار نفسه: «الحسن الثاني كان مصلحًا في العديد من المجالات، لقد شيّد دولة، نظم بيروقراطية، إلخ. لكن، وهذا ما سجلته جيدًا، لم يجدد الثقافة المغربية، بالمعنى الشامل للكلمة، واكتفى باعتماد ازدواجية ثقافية عقيمة في رأبي. ومع هذا لا يمكنني، كمؤرخ، إلا أن أقر أنه كان على انسجام مع أغلبية الشعب المغربي حول هذه النقطة. إن محافظته الثقافية كانت أساس مشروع وعيته السياسية، ونحن نسعى في إطار نقاشنا الحالي إلى توضيح مشروع وعيته التاريخية»^(٥٦).

فالمسألة تتعلق بـ«مغرب الحسن الثاني» ككل، ذلك أن الملك الراحل من صنف «رجال السياسة» من الذين كانت لهم «قرارات» ينعته العروبي بـ«قرارات رجال السياسة» التي عادة ما يكون لها «تأثير». وهذه القرارات هي ما يسعى المؤرخ إلى فهمها وتحليلها. غير أن العروبي ساهم أيضًا بأفكار تخصّ التجربة السياسية المغربية المعاصرة بصفة عامة، وهو ما يمكن استخلاصه من كتابه من ديوان السياسة الذي تضمّن أفكارًا سياسية في غاية من الأهمية، بل وهو ما يمكن استخلاصه حتى من كتاباته التاريخية ذاتها لكي لا تفوتنا الإشارة إلى كتاباته الفكرية. وتبقى أفكاره في هذا المجال «صادمة»، وعلى الرغم من تنوع صيغها الأسلوبية، فإنها تخدم «الخطاب» ذاته. ومن ثم، فإن أفكارًا من مثل «كل ثورة ثقافية تتضمن خطرًا بالغًا بعدم الاستقرار» و«بن بركة قدره تعرض للتهشيم» و«وتراني أتساءل أحيانًا، هل ترغب غالبية المغاربة حقًا، في التغيير، أم تتخشى أن تتكبد في سبيله التضحيات، وتبذل الجهود الحسام، وتلاقي الاضطرابات الاجتماعية؟» و«الديمقراطية عندنا كلام كثير وعمل قليل»، وغيرها من عشرات الأفكار بشأن النخبة والدستور والديمقراطية والإصلاح، جديرة بأن تعكس صنف «المثقف النوعي» الذي يجعل من «النقد» سندًا محايثًا له في تمظهراته.

-V-

المؤكد أن كل فكرة من الأفكار الأخيرة قابلة للمناقشة على امتداد مقال مستقل، ولذلك يهمننا، وفي سياق تأكيد «صور المثقف» ومدى اقترابه من الحرائق، أن نعرج على موضوع ثان لا يخلو من أهمية بالغة في هذا السياق. ونقصد، هنا، موضوع الدين ومدى الموقف من مجمل الخطاب الذي ينتج حوله، أكان في المغرب أم في العالم العربي ككل أو حتى في الغرب. ومن هذه الناحية، ساهم العروبي بأفكار عديدة وقوية، سواء في كتابه السنّة والإصلاح (٢٠٠٨) الذي أثار ردودًا عديدة، أو في باقي كتاباته وحواراته.

كنا قد أشرنا في الدراسة الأولى «عبد الله العروبي ونظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي» إلى موقف العروبي من «المنظرة الدينية»، ويهمننا هنا أن نستعيد كلامه في سياقه العام الذي ورد في حوار معه على هامش إصدار كتابه السنّة والإصلاح.

يقول (ونستحضر نصه على طوله): «[...] عمومًا لا أريد أن أدخل في صراع ضد الفكر الديني، لأن المنظرة الدينية عندنا تدخل على بساط الفكر الديني التقليدي؟ ذلك أنني أعتبر أن المنظرة، أو النقد، تعيد كلام الشيعة والسنّة، وما يدور حولهما في الماضي، لأن ما يمكن أن يقال في هذا المضمار قد قيل وسجّل في

(٥٥) أخبار اليوم، ٣-٤/٤/٢٠١٠، عن: لوماتان، ٧/٣/٢٠٠٥.

(٥٦) المصدر نفسه.

كتب الملل والنحل. فإذا إن كل ما يمكن اعتباره نقدًا حديثًا هو في الواقع عودة إلى نقد قديم ظهر وازدهر ثم خفت لأسباب تاريخية معينة، لذلك أفضل أن يكون الكلام انطلاقاً من مفهوم المصلحة فقط. ما جدوى الكلام عن القيم التقليدية أو الأصلية؟ في حين أن المشكل الذي يواجهنا هو الفقر الاجتماعي من ناحية، والضحالة الفكرية من ناحية العلم، والركود الاقتصادي». ويواصل، في الحوار نفسه، وعن المثقف هذه المرة: «أقول بصراحة أنه إذا لم يتوجب بالضرورة نقد الفكر الديني، يتوجب بالمقابل الإفصاح عن الموقف، موقف كل مثقف، وكل مواطن أمام الانزلاقات التي تؤدي إلى الانتحار في عالمنا الحاضر. فهناك مواقف، وهناك دعاوى وحركات تؤدي إلى بلورة الفكر الانتحاري بصورة واضحة»^(٥٧).

على الرغم من أن العروي يتجنب المناظرة، فإن أفكاره تمس المناظرة، بل وتخلخل ببيان «الإسلام السياسي». لذلك، عندما يقول في حوار معه: «لو كان الإسلام هو الحل بالمنطق السياسي لوجدنا الحل منذ أربعة عشر قرناً»^(٥٨) فإنه يلخص «الحكاية» بأكملها. والمشكل، هنا، ليس في الدين في حد ذاته، وإنما في السياسة ذاتها. يقول: «لا يمكن أن يقال إن الدين عندنا يتجه بطبيعته إلى السياسة، بل السياسة هي التي تبحث عن الدين لإدخاله في حلبة الصراع. ثم يحصل ما يحصل بعد ذلك»^(٥٩).

هذا بالإضافة إلى صعوبة التعايش في إطار من «التعددية السياسية» بسبب من التشطبي الاجتماعي في مظاهره المتعددة^(٦٠)، وبسبب من «التقليد» الذي هيمن في المغرب وعبر تاريخ هذا الأخير. يقول: «ينبغي أن نعترف بأن المغرب لم يكن أبداً أرض تجديد فكري، هذا واقع بحيث إن كل الأفكار قد أتته من الخارج: إما من الشرق أو من الغرب [...] أما التجديد الفكري، أي الثورة التي تنبع من الأرض، فهي لا تبدو أنها من سجايا المغاربة [...] المغربي عادة يميل إلى التقليد. هذا واقع. والمغرب أرض خصبة للتقليد». وحتى «العلم» الذي من المفروض أن يُستند إليه في التعامل مع الدين، يُفرغ من محتواه أو «يُستعمل». وفي هذا الصدد يطالب العروي المثقف بالتركيز على «العلم الكاشف»^(٦١) الذي يفيد من العلوم الاجتماعية ككل، وعلى النحو الذي لا يضر بالعلاقة التي يمكنها أن تصل بين العلم ذاته والالتزام؛ ف«كل تفكير جدي اليوم يجري تحت مراقبة العلم، أكان واعياً بذلك أو لا»، هذا وإن كان العروي يميل أكثر إلى «النقد» الذي لا نعدم فيه تأثير الفلسفة وعلم الاجتماع. إجمالاً: لا يركز العروي على «التأخر التاريخي» فقط، وإنما يركز على «التأخر النقدي»^(٦٢) أيضاً. ومن ناحية النص القرآني، فإن الاستناد إلى التاريخ في النظر إلى النص الأخير، وباعتباره «قراءة» أيضاً، لا يمكنه إلا أن يكون «صادماً». أجل، إن هذا التوجه غير جديد، لقد تكلم البعض في الموضوع^(٦٣)، ومن منظور «النقد المعاصر»^(٦٤) كما يطالب العروي نفسه، وعلى النحو الذي أفضى بالبعض إلى أن يكونوا عرضة لمتاعب^(٦٥)، غير أن العروي يظل وفياً لأسلوبه الذي ينأى عن «التدرج» و«المعمارية» أو البلاغة التي تطغى على المنطق، هذا بالإضافة إلى أنه لا يبدو منشغلاً - وفي المقام الأول - بنقد العقل الديني أو الخطاب الديني.

(٥٧) حوار خاص بـ«فكر وإبداع»، في: الاتحاد الاشتراكي: ٢٣/٤/٢٠٠٤.

(٥٨) عبد الله العروي، حوار أجراه معه طلحة جبريل، في: الجمهور الآخر: ٨-٩/٦/٢٠٠٢.

(٥٩) العروي، من ديوان السياسة، ص ١٥٧.

(60) Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, p. 136.

(61) Laroui, «Histoire, science, idéologie», p. 59.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٦٣) نفكر، هنا، بشكل خاص في أبحاث الراحلين محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.

(٦٤) عبد الله العروي، السنة والإصلاح (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٢٥.

(٦٥) لقد سعينا إلى معالجة جانب من الموضوع في: يحيى بن الوليد، سلطان التراث وفتنة القراءة (عمان: دار أزمته، ٢٠١٠).

في ضوء ما سلف، يصعب نفي دور المثقف عن العروبي، لكن على طريقتة كما أسلفنا؛ فهو غير منعزل عن «المقالة»، وهو غير «متفرج ملتزم» بتعبير ريمون آرون كما تصور البعض. الفرق هو أنه ينظر إلى الأشياء «من بعيد» مثلما يأخذ المسافة اللازمة حتى يقف على «الجذور العميقة والمتشعبة». وإذا كان هناك من درس يُستخلص من تجربته، فهو كامن في دور المثقف الذي يمكن أن يؤديه المؤرخ بدوره شأن الكاتب والشاعر والروائي والرسام والمخرج السينمائي... إلخ. فالانتساب إلى «الحقل الأكاديمي» لا يعني «الانسلاخ» عن القيام بدور المثقف، والاهتمام بالمنهج لا يعني الانغلاق في «عبادة المناهج» أو في «الصنمية المنهجية». وفي هذا الصدد لا يخفي العروبي خيبته، يقول: «لا يتصور أن تكون هذه الطواير الهائلة من الدارسين، ومنهم حذاق وموهوبون، قد سارت كلها في دهاليز التيه»^(٦٦). وكما يصر على القول «إن المثقف المغربي ينقصه الخيال»^(٦٧)، وفي حال السياسي يتجاوز الأمر النقصان نحو اليباب الجارف.

كما أنه يمكن أن نفيد من العروبي من ناحية الاعتقاد في «آلة التحليل» بـ«المفاهيم» التي تقي من «الثرثرة» أو «الشقشقة اللفظية»، كما نعتها العروبي في أكثر من مناسبة. وحتى إن كنا قد تحدثنا عن صلة العروبي بالمفاهيم، فإن ذلك لا يحول دون تأكيد أن المفاهيم تظل في حاجة إلى ذلك الصنف من الشخصيات المفهومية التي تساهم في إعطاء تعريف لها كما قال كل من جيل دولوز وفيليكس غاتاري في كتابهما المشترك ما هي الفلسفة^(٦٨)؛ وهذا ما يمكن نأخذ به، في تصورنا، في حال العروبي.

أجل، إن العروبي ليس نموذجًا للمثقف الذي يشتغل بالمقال كما أسلفنا، وليس نموذجًا للمثقف الذي يسعى إلى توجيه الرأي أو أن يكون له أتباع. لكن مع ذلك، يمكن أن نفيد منه في الاضطلاع بدور المثقف، بما في ذلك ناحية التعليق وكتابة المقال باعتبارهما شكلين دالّين على قياس حضور المثقف في وقتنا الراهن. وحتى المثقف الخبير الذي صار علامة على العصر مدعو بدوره إلى الإفادة منه، خصوصًا أن العروبي لفت الانتباه إلى أن هذا المثقف أدى دورًا إيجابيًا تارة، ودورًا سلبيًا طورًا، وعلى المؤرخ يقع بيان هذا الأمر^(٦٩). ومعنى ذلك أنه ينبغي ألا ننظر أبدًا إلى المثقف الخبير بعين من التشكيك، ما دام أنه هو أيضًا يضطلع بدور متعين داخل جوقة المثقفين.

ثمة فكرة أخرى في غاية الأهمية في نظرنا، وذات صلة بسيرة العروبي هذه المرة؛ فهو نموذج للمثقف الذي لا ينجذب إلى «السلطان» والإضراب - بالتالي - عن الخوض في الألغام. وهو نموذج للمثقف الذي لا يكثر بالانتشار في الفضاء العام، ونموذج للمثقف الذي ينأى عن الغرور السياسي والمشيخة الفكرية ولوثة الشعبوية... إلخ. بكلام جامع: لا يندرج ضمن «أمراض الحالة المغربية» كما اصطلحنا عليها من خلال سلسلة من المقالات المتداولة في «عالم النّت». وحتى إن كنا لا نعدم لديه نوعًا من «الاستعلاء المعرفي»، فإن هذا الاستعلاء ينأى عن «ثقافة الكراهية» و«التدمير» و«الادعاء»... إلخ. ومع ذلك، وكما يذكرنا العروبي نفسه، كل واحد يقيم الاختلاف بين العلماء المزيفين والعلماء الحقيقيين، وبين المثقفين والمأجورين أو المرتزقة (Mercenaries)^(٧٠).

(٦٦) العروبي، من ديوان السياسة، ص ٤٢.

(٦٧) نظرة مؤرخ للمغرب في عهد الحسن الثاني، في: الاتحاد الاشتراكي، ١٣/١٠/٢٠٠٩.

(68) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, critique (Paris: Les Éd. de Minuit, 1991), p. 8.

(٦٩) أخبار اليوم، ٣-٤/٤/٢٠١٠.

(70) Laroui, «Histoire, science, idéologie», p. 75.