مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد8 / العـدد: الأول أفريل (2024)، ص ص 119.- 131

# مفاهيم الحداثة في الفكر العربي المعاصر
# عبد الله العروي نموذجا

# *Concepts of modernization in modern Arabic thought*
# *Abdallah Laroui as a model*

شروف محمد*

جامعة باتنة 1 (الجزائر)

mohamed.charrouf@univ-batna.dz

**تاريخ الاستلام: 2023./03/.13 تاريخ القبول: 2024/03./25**

**الملخص:** يعود الفضل في ظهور مقولات التحديث، التنمية، التطور والرقي، بمعنى أدق الحداثة، إلى الليبرالية الأوروبية. أين استطاعت الطبقة أن يوظفوا مضامينها في ثورتهم ضد النبلاء، وأن يُسيروا من خلال منهجها الثوري الواقع لصالحهم، من هنا سنحاول أن نتتبع الحداثة بين الغرب والعرب ونتبين خطوط الفوارق التي تخلفها الحداثة كنمط تفكير، وكلغة للعصر ونتبين المفاهيم الليبرالية، التي كان لها الشأن في احتلال أوربا الصدارة بين الأمم، ونرى كيف كان لابتعاد العرب عن مكتسبات هذه المفاهيم الرزح تحت نير التبعية والانتكاس.

إن حققت البلاد العربية استقلالها السياسي، فهل تحقق هذا الاستقلال بمعنى الحرية الخالصة من كل تبعية سواء على المستوى الخارجي بالنسبة للدولة والداخلي بالنسبة لعلاقة الفرد بالدولة، بحيث تكون الدولة نابعة من إرادة المجموع؟ هل انتكاسات الليبرالية وسياساتها في المنطقة وما اعترضها من هزات عميقة منذ بزوغها القوي أواخر القرن التاسع عشر، مرده النخب المثقفة أم السياسات المطبقة أم أنها أزمة نظام اجتماعي برمته؟ كما يرى برهان غليون. أسئلة لا بد لها من الدرس والتمحيص. من خلال ما أدلى به المفكر المغربي عبد العروي من خلال كتاباته في هذا الموضوع.

**كلمات مفتاحية:** العروي، العقل، الحرية، الدولة، الفكر العربي، الحداثة.

## Abstract:

The credit for the emergence of the categories of modernization, development, development and advancement, in a more precise sense of modernity, goes back to European liberalism. Where was the class able to employ its contents in their revolution against the nobles, and to walk through its revolutionary approach that is in their favor? From here, we will try to trace modernity between the West and the Arabs, and discern the lines of differences that modernity left behind as a mode of thinking, and as a language of the era, and we discern the liberal concepts that had a role in occupying Europe takes precedence among nations, and we see how the Arabs' distance from the gains of these concepts led them to suffer under the yoke of dependence and regression.

If the Arab countries achieve their political independence, will this independence be achieved in the sense of pure freedom from all dependence, both on the external level with regard to the state and internally with regard to the relationship of the individual with the state, so that the state stems from the will of the collective? Are the setbacks of liberalism and its policies in the region, and the deep tremors it encountered since its powerful emergence in the late nineteenth century, due to the educated elites, the applied policies, or is it a crisis of the entire social system? As seen by Burhan Ghalioune. Questions that must be studied and scrutinized. Through what was made by the Moroccan thinker Abdallah Laroui through his writings on this subject.

Keywords: Laroui, reason, freedom, state, Arab thought, modernity.

* المؤلف المرسل

مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد8 / العـدد: الأول أفريل (2024)، ص ص 119.- 131

- **مقدمة:**

لعلنا نسمي "عبد الرحمن الكواكبي صاحب طبائع الاستبداد ومصارع دوائر الاستعباد أول الليبراليين العرب الكبار. فكتابه شكل فتحا للفكر الحر في ي أخذت تتسع وتتسع في أفق الحرية. وفي وعي الحرية ومسيرة الحداثة يتبوأ الكواكبي مكانة خاصة رئيسية إلى جانب آخرين كثيرين، فالكواكبي ليبرالي في تأسيسه لخط فكري جاهد في أفق الحرية، هذا الأفق الذي ساير امتداده "سلامة موسى "الذي بدأ وعيه الحداثي يتفتح منذ سنة (1910) ثم اتخذ عمقا حداثيا في دفاعه عن الحرية في كتبه الكثيرة لا سيما "الحرية وأبطالها فيي التاريخ" (1927) و"حرية العقل في مصر " (1946) وهؤلاء علموني"(1953)، وفي ليبراليته الإنسانية (وربما اشتراكيته الديمقراطية أيضا المتجلية في كل كتاباته وأعماله ثمة انطلاقة واضحة تستمد نسغها من وعي وطني مصري تصب في بيئة مصرية خالصة، وعلى هذا الطريق سار"علي عبد الرازق" في كتابه "الإسلام وأصول الحكم (1925)، وطه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة" (1954).

جيل فكر الحرية والاستقلالية يضم أيضا "عبد الحميد بن باديس" و"علال الفاسي"، هو خط فكري يرفض الغيبيات والجمود يدعو للحرية والاستقلال، وهو أول قيود الحرية إذ هو تحول إلى عقيدة دينية لها كهنتها، وهو ما أدى به إلى ربط الحرية بالعلم ونبذ العادات والتقاليد التي لا توصل معتنقها إلا لتفاسير خرافية أسطورية تحجب عنه الواقع والحقيقة .

يمكن القول بأن الجيل الأول للنخبة الثقافية العربية قد حقق مراميه ونال مقاصده من خلال فكره الليبرالي الذي نادى بالاستقلال المحلي، فهل واصل مسير البناء الجيل الجديد أمثال زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، أدونيس وهشام شرابي وبالخصوص عبد الله العروي، هل استطاعت نخبنا الثقافية والسياسية المعاصرة انتاج قيم ليبرالية وترسيخها في الضمير العربي وفق معطيات الراهن؟ هل أمكنها- أو على الأقل هل من بوادر مستقبلية – بناء مجتمع قائم على الحرية والمساواة السياسية وحقوق الإنسان؟

يدعو العروي* إلى ضرورة ترسيخ الليبرالية كمفهوم في ذهن العربي كواقع وسلوك في حياته اليومية، حتى إن أولئك الذين يرون فيها قدرا مشؤوما ليس لهم مآل دونها، يقول العروي: "إن كل من يدعو إلى الإصلاح، حتى وإن جاهر بعداء الليبرالية السياسية ليبرالية الدول الأوروبية الغربية وله الحق في ذلك يسبح إن كان صادقا وجادا وواقعيا في محيط ليبرالي... لكن كيف للفكر العربي المعاصر استيعاب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية؟

أول خطوة يخطوها العروي في بناء بيئة ليبرالية داخلية، هو التساؤل عن المجتمع، هل لدينا مجتمع ؟ تساؤل مهم بـ النظر إلى المجتمعات الحديثة والمعاصرة، لأن المجتمع ليس مجرد جهاز سياسي / حكومي، مجموعة أفراد وحدود جغرافية، إن المجتمع الذي يتحدث عنه العروي، هو تلك

* ولد عبد الله العروي يوم 7 نوفمبر 1933، في مدينة أزمور المغربية، درس عبد الله العروي المرحلة الابتدائية والإعدادية في أزمور، ثم في مدينة مراكش، وحصل على البكالوريا في ثانوية مولاي يوسف بالرباط عام 1953. سافر إلى فرنسا لدراسة العلوم السياسية بمعهد الدراسات السياسية في باريس، وتزامن حصوله على الإجازة (البكالوريوس) مع حصول المغرب على الاستقلال .واصل دراسته العليا ونال دبلوم السلك الثالث في التاريخ عام 1958، وحصل عام 1963 على شهادة "التبريز" (أستاذ مبرّز) في الإسلاميات.ساعدته إقامته في الولايات المتحدة الأميركية- مدرسا (1967-1972) على الاحتكاك بالثقافة الأنغلوسكسونية المبنية على التجريب والبراغماتية.

العلاقات والأنساق التي تربط الكل الاجتماعي بين قوسي الضمير الجمعي، هنا نجد أنفسنا أمام معضلة التجزئة التي يعانيها الضمير العربي ومن وراءه المجتمع، لا يمكننا الحديث عن مجتمع عربي موحد، الأمر الذي يقود إلى الحديث عن إطارات قطرية، لأنها كما يرى العروي وحدها الواقع الملموس الذي من خلاله يمكننا تقييم تجربة الليبرالية في البلاد العربية.

إن قلنا أن فكر النهضة قد أتى بنتيجته المتوخاة، وهي الاستقلال إلا أن العروي يرفض ذلك انطلاقا من مشكلة المنهج، فإن تحقق الاستقلال السياسي، فلم التبعية( الثقافية الاقتصادية ...) لا تزال لحد الساعة، ما كان من أمر رواد النهضة وتابعيهم هو التشبث بالمناهج التقليدية التي عف عنها الزمن وتخطاها العقل الكوني وربطها بالليبرالية ما أدى إلى تعميم الصورة وتشويش الذهن، وهو ما يقصده من خلال حديثه عن المنهج في قوله: " لذلك صرحت أنه إذا كان لا بد الاختيار بين المنهج التقليدي والليبرالية فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها نحو اشتراكية عصرية. "

يقودنا الحديث عن الليبرالية إلى الحديث عن الحداثة في كل من الفكر الغربي والعربي حتى نتمكن من وضع فكرة محددة عن الفكر العربي ومدى تقبله للفكرة وما يشتق عنها من مقولات ومفاهيم ليبرالية لأن رفض فكرة ما يلغي معه ويدخل في نطاق الرفض اشتقاقاتها والمتمثلة أساسا في: العقل، الحرية والدولة؟

**الحداثة بين الغرب والعرب:**

الحداثة ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية سنة (1789)عنت بالتغيير في النظام السياسي من الملكي إلى الديمقراطي القائم على سلطة الشعب ومجالسه الممثلة له، واعتماد الرأسمالية نظاما اقتصاديا والليبرالية واقع ا معيشيا، يستنشق كل فرد فيه مفاهيم "الحرية، المساواة والأخوة" والمساواة بـ ين الجنسين على الصعيد الاجتماعي وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة ولا الدين وتذويب هذه الخصوصيات الجزئية في بوتقة علمانية واحدة وكلية، لا تمييز فيها على أساس عرقي، ديني أو عملي، الأمر الذي يؤدي إلى ربط الفرد مباشرة بالدولة دون واسطة.

يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم، ويشمل الترشيد الاقتصادي والديمقراطية والسياسية والعقلانية في التنظيم الاجتماعي، لقد شكل عصر الأنوار قاعدة التفكير للحداثة كلها، إذ أنه الفضاء الذي يقوم على أربع محددات:

1 – العقلانية، باعتبارها البحث المستمر في المعايير التي تقاس بها صحة الإستراتيجيات التي تصوغها الجماعات أو تسعى إلى صياغتها من أجل إحراز التقدم ومسايرة التاريخ، وتحسين مردودية الجهد الإنساني ورفع فعاليته.

2 – التاريخانية، أي أن الحداثة قامت على معقولية التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم.

3 – الحرية، كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدينة، دون إكراه أو قيد.

4 – العلمانية، أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفي مقابل ذلك الانطلاق من الإنسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاق والسياسي، وهي تجد مرتعها الخصب في إطار من الديمقراطية، التي تمارس عقلانيا وتنويريا، وذلك على نحو تغدو فيه الديمقراطية والعقلانية والتنوير أحد أوجه العلمانية وصيغة من صيغ التحفيز عليها، وعندما تطرح العلمانية، بمعنى عدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية لمواطنيها بحيث تكون المواطنة أساس العلاقة بين الدولة والمواطن، فإنها أقرب لأن تكون مفهوما سياسيا يشكل ضمانة أكيدة للمساواة ولتلاحم المجتمع، حيث تكون العلاقة بالوطن والدولة علاقة سياسية وليست علاقة دينية قد تحد من المساواة السياسية بين أصحاب الديانات المختلفة. إن الكثيرين في العالم العربي لا يدركون تماما ماهية العلمانية هذه ومدى أهميتها من أجل بناء مجتمع ديمقراطي على مستوى تحديات العصر، ولعل السبب في رفضهم العلمانية هو أنهم يخشون أن تكون مرادفا لمعاداة الدين على أن هذا الخلط لا أساس له، بل إن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له.

مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد8 / العـدد: الأول أفريل (2024)، ص ص 119.- 131

أصبحت مسيرة الحداثة الآن محل مراجعة من جانب الفكر الغربي ذاته، وبدأ التبشير بدخول هذا العالم في مرحلة ما بعد الحداثة من خلال استراتيجية الهدم والبناء، وهي إحدى النقاط الهامة التي استطاع العروي وراثتها من البيئة الثقافية الغربية، التي تعتمد من نقد الذات نقطة تصحيح وارتقاء هدم وترميم إيذانا بولوج مرحلة أخرى تتسم بالتغير والتطور، وفيه يقول العروي":هذا الوعي الانتقادي التساؤلي، أي شيء هو بالضبط؟ إن لم يكن اقتحام المستقبل حياتنا اليومية؟ فكل شيء في مجتمعنا، وفي ماضينا وعقلنا، يحكم عليه، ويتم قبوله أو رفضه بالنسبة لهذا المستقبل الذي ما يزال في بدء ارتسامه على أفق حياتنا" (العروي ع.، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، 1979، صفحة 23)، وهو ما انطلق منه أيضا كل من محمد أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي، أو تاريخية الفكر العربي الإسلامي (الترجمة العربية لمشروع محمد أركون نقد العقل العربي الإسلامي) والجابري في كتابه نقد العقل العربي وف كتابه الخطاب العربي المعاصر يقول ":إن الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي" (صافي، 1999، صفحة 102) .

إذن تستعد أوروبا إلى القفز فوق أطر الحداثة، إلى مرحلة فكرية واقعية جديدة، في الوقت الذي لا زال الفكر العربي ومن وراءه واقعه يتهجأ أبجديات النهضة الأوروبية تارة وتارة أخرى ينقد حداثتها، رغم عدم امتلاكه الاثنتين فالنهضة العربية التي قادها مثقفون؛ أدباء وفلاسفة علماء ورجال دين، لم تتحقق ولو تحققت ما الواقع العربي على ما هو عليه، من سقوط حر من درك لآخر، ومن المثقفين العرب من يعيش اليوم حالة انفصال عن الحاضر، يتغنى الحداثة الأوروبية، في حين أن المرحلة الأولى من البناء لم تتحدد معالمها ولم تنجز بعد، إذ لم يقدر الفكر العربي بمختلف تياراته الفكرية أن ينسج خيوط نهضة عربية إسلامية أصيلة تحاكي النموذج الغربي ولم لا تضاهيه فكرا، أدبا علما وفلسفة.

هذا الموقف يجمع فيه نقدا لكل الأصوليات الدينية والقومية والليبرالية والماركسية، التي لم تحقق النهضة إلا لأنها تعاني إما من وعي وفهم خاطئ للواقع وإما من نقص منهجي، إن الفكر العربي اليوم يعـاني من مشكلة أعمق كانت نتاج أحد العاملين السابقين أو هما معا.

فالفهم الخطأ أدى إلى الوقوع في فخ الإيديولوجيا، أما النقص المنهجي فيعزى إلى خطأ التقدير حين التطبيق وإسقاط الوعي الواقعي في قوالب ممنهجة، وهو ما نود من خلال خط الإشكال العام التدليل عليه مع العروي.

من كل ما تقدم يقبل العديد من مثقفي النخبة العربية على هجاء الحداثة الأوروبية من جهات مختلفة، إلا أن أغلبها يجمع على أن الحداثة الأوروبية عشوائية في شكلها الفني، تمثل نزعة الشر والفساد وفي ثورة دائمة على كل تراث، هي ولادة طبيعية لمجتمع هجين جراء فصل الدين عن الدولة وهو ما تترجمه في نظرهم حالة المجتمع الأوروبي من اضطرابات نفسية أسبابها القلق والشك ما جعل للمخدرات والجنس دورهما الكبير.

يحدد هذا الاتجاه مذهب الحداثة ويحصره في رموز منها:

- شارل بودلير: 1821/1867، أديب فرنسي نادى بالفوضى الجنسية والفكرية والأخلاقية، ووصفها بالسادية (التلذذ بتعذيب الآخرين)
- الأديب الفرنسي غوستاف فلوبير: 1821/1880.
- ملارميه 1842/1898، شاعر فرنسي من رموز المذهب الرمزي.
- الأديب الروسي مايكوفوسكي : الذي نادى بنبذ الماضي، والان دفاع نحو المستقبل.

يعتبر هذا التيار أن الحداثة تصور إلحادي جديد للكون والإنسان وليست تجديدا، إنها مذهب فكري عقائدي يسعى إلى تغيير ورفض الواقع، والـردة على الإرث الإسلامي الشمولي، والإنسياق وراء الأهواء والنزعات الغامضة والتغريب المضلل، وتسعى الحداثة بهذا المفهوم إلى القضاء على الأخلاق والسلوك باسم التجديد وتجاوز كل ما هو قديم وقطع الصلة به هذه الفكرة الأخيرة، التعصب للدين أصل المشكلة بين النخب العربية، وهو ما أوجد ما عبر عنه عبد الله ساعف بالصراع حول امتلاك المقدس في قوله: "المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي يحضر بقوة في فترات تاريخية وقد يكون مجيشا وصانعا وحضوره محكوم بعوامل معينة، وهو اليوم يحضر حتى في الدول الأكثر حداثة وتقدما إنه عالم من الرموز الذي يتشكل بفعل المخيلة الاجتماعية وينتعش من خلال جدل الحضور والغياب، ففي غيابه حضوره، وما دام يعتبر أحد أبعاد الحقل السياسي بل إن السياسي اليوم في الوطن العربي محكوم أصلا بالمقدس المتوارث أو يصنع مقدسه لذلك سوف نجد أن التفكير السياسي العربي مبطن بالمقدس، بل يشكل لا

وعيه، ومادامت الحركات الإسلامية في الوطن العربي تعيد تشكيل المقدس وتقحمه في الصراعية الدنيوية فإن المقدس أو المقدسات سيصبح أكثر المجالات التي يقع حولها الصراع، فالصراع حول امتلاكه هو في أساسه صراع حول امتلاك السلطة " (بوزيد، 1999، صفحة 26).

مما سبق يمكن القول إن النخب المثقفة العربية المعاصرة، لم تستطع التوفيق بين العوامل المؤسسة لذاتها من جهة "الإسلام والعربية" وبين هذه العوامل متحدة ومجتمعة وبين الوافد الغربي "فلسفة، علم ومدنية. تترجم هذه الإشكالية إلى ثنائية الجسد والروح، المادة والعقل، المغيب والمجهول والواقع أو ما يسميه مطاع صفدي بثلاثية الحوار بين : الهو– الأنا والأنت أين يتموقع العقل هنا وسطا بين العالم العلوي وعالم المحسوسات، وهو ما سيدور حوله النقاش في المبحث التالي مفهوم العقل.

هذا الحوار يطرح بإصرار مسألة تحديد الذات وتحديد الموضوع الحداثة الأوروبية التي استطاعت التوفيق بين الفلسفة والدين في القرون الوسطى ولم يتأت لها ذلك إلا بعد أن تعرفت على العقلانية الإسلامية الرشدية من خلال الترجمات العبرية واللاتينية، إذ منها وبها وفقت بين ثلاثية الفلسفة والدين والعلم (العقل)، وهو الأمر الذي يؤكده وليد فستق، إذ يقر تناوب النزعة العقلية والدينية في الثقافتين العربية والغربية، في عبارته : "فالثقافة العربية بدأت بالإيمان، وثنت بالعقل، ثم عادت إلى الإيمان، وأما الثقافة العربية فبدأت بالعقل وثنت بالإيمان، ثم عادت إلى العقل" (فستق، صفحة 96). بالتالي تعد مسألة تحديد مفهوم العقل من خلال تبيان دوره في بناء الحداثة العربية، أولى محطات العروي في تبريره لدور الليبرالية في النهوض بالمستوى الثقافي العربي، وبالتالي المجتمع العربي، وكيف يمكن للذات العربي أن تسترجع العقل الذي فقدته منذ زهاء خمسة قرون؟

**دور العقل:**

يواجه العقل العربي اليوم، كثيرا من التصورات المختلطة بالنظر إلى ذاته التاريخية وعلاقتها بأسئلة الحاضر، أسئلة التاريخ المجتمع، السياسة والتقدم، م ا يدفعه إلى العمل الهادف نحو غربلة التركة التراثية بالفحص والنقد في ضوء إشكاليات الراهن المفتوح على ثقافات وأزمنة الآخر، ما يوجب النظر لهذا الآخر من زاوية مغايرة لما رآه منها معاصروه زمن النهضة وإن وجدت مبررات تلك النظرة – فله أيضا اليوم مبررات تغيير تلك الزاوية، إذ لا بد له من فهم التغيرات الموضوعية الحاصلة من حوله، في كل ما يرتبط بعملياته الفكرية وسلوكاته الواقعية، لا بد على العقل العربي من أن يندمج ويأخذ بالطقوس المعاصرة، ويدمجها مجددا مع خصوصيته العربية الإسلامية مما يحتم وضع الصيغ التوافقية التي تسمح بإصلاح العقائد والأفكار وتكييفها وفق مقتضيات الراهن، هذا الراهن المتميز مع الآخر بالأخذ من الفلسفة شحنة ومن العلم سلاحا ومن التقنية العدة، ولا يقصد من هذا التوفيق الذي نادى به الرواد الأوائل لعصر النهضة، ومن نحا نحوهم، إن الاجتماع في مثل هذه المواضع لا جدوى ولا طائل من وراءه، ما لم يجاريها محك العقل الناقد المتمحص الذي يعي ما له وما عليه، ما ينفعه وما يضره، ليقف في وجه الادعاءات القائلة بأن العقل العربي الإسلامي – عقل معطل وأن دينه سبب عطبه، إذ قيد حريته وحدد فكره وأفكاره، وإذ يقول العروي على لسان مالك بن نبي: "لكن لحسن الحظ، ليس حقودا البتة، ويمكن اجتذابه مجددا إذا ضمنا العودة إلى ذواتنا" (العروي ع.، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، 1979، صفحة 33) مسألة العقل واحدة من بين أهم المسائل التي شغلت المفكرين على مدار التاريخ الإنساني، وهو كما يفهمه العامة من الناس مناط للفهم والتمييز والتفضيل، ومن هذه النظرة العامية التي لا تحدد مفهوم العقل إلا من خلال دوره نجدها حتى في أكثر تحديدات المفهوم تعقيدا كأن نقول: "يعني العقل كل ما تنطوي عليه الطريقة العلمية من شروط وأحكام وفعاليات من أجل تكوين المعرفة" (بوزيد، 1999، صفحة 288)، ولا يكون ذلك إلا بإتباع الأدلة والمعلومات والبيانات، وقواعد المنطق... مهما قيل عن العقل ومهما حاولنا ضبط مفهومه، لن نجد أجدى من تتبع حركته عبر التاريخ الإنساني بين مختلف الحضارات والعصور من خلال ضبط الأدوار التي لعبها من فترة لأخرى.

كان العقل أو اللوغوس عند الإغريق يأخذ مجراه بين عالمي الحس والأفكار، فكان عند أفلاطون، الواسطة لإقامة تآلف وانسجام واع بين العالم المثالي والعالم الحسي، لأن هذه الثنائية أساس الطبيعة الإنسانية، التي كادت أن تتلاش مع أرسطو في فكرة الجوهر الموجود، ومنه فالعقل رباط الجسد والمعرفة، سواء اتجه الإنسان لدراسة العالم الخارجي أو لتأمل ذاته من الداخل.

هذا ما أدى بالفكر اليوناني إلى اعتلاء مكانة هامة وتشييد حضارة أفكار بلغ مداها حاضرنا وأثر مفعولها فينا، سر تلك الحضارة في صهرها لثنائية "روح جسد" في بوتقة جوهر واحد لا ينفصل جزء منه عن الآخر، خلاف الحضارة الرومانية التي ركزت جهودها العقلية والعلمية، ووجهتها إلى الجانب الوظيفي، فترجمت الجهود الفكرية علوما تطبيقية سخرت أساسا لخدمة المجالات اليومية، من زارعة وتربية مواشي... بعد أن تم حصر

ثنائية الإنسان في اللوغوس الإغريقي، جاء توما الأكويني ممثلا للفكر اللاهوتي المسيحي في المرحلة القروسطية ليفتح المجال للعقل لمناقشة المسائل التي له أن يدرسها ويحاورها مع الإيمان، لأن حقائق هذا الإيمان من عند الله، وليس للكمال الإلهي أن يخدع الإنسان، وبالتالي توجد صيغة تحاور بين الإيمان والإنسان ما على العقل إلا كشف أسرارها، أسرار هذا الإيمان أو العالم الغيبي، كان للمسلمين القدرة على إعطائه الدلالة العقلية أكثر من غيرهم، إذ صنفوه موضوعا حسيا داخلا في إطار العالم المحسوس، من خلال تصيير المجهول معلوما، وما رسالة الكندي في العقل إلا خير دليل على ذلك، من خلال تعريفه للنفس العاقلة إذ يقول: " فالصورة التي في الهيولى، هي بالفعل محسوسة لأنها لم تكن بالفعل محسوسة، لم تقع تحت الحس، فإذا أفادتها النفس فهي في النفس" (محمد محمد عويضة ، 1993، صفحة 103).

فالعقل عنده يتخذ مكانا وسطا بين عالم الغيب (الإيمان) وعالم الحس، يأخذ قدرته على عقل الأشياء وإدراكها من العالم الغيبي (العقل الفعال)، ومن خلال العقل الفعال هذا استطاع ابن سيناء أن يحل مسألة التوحيد التي بدأت النقاش الدائر حول مسألتي قدم العالم وخلق القرآن، وفيها يقول مالك بن نبي بعمق: "تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات وحدانية الله، إذ هو العلة الوحيدة التي تدخل في تكوين الظواهر وفي تطورها، وهو الذي يحكمها بما يتصف به من القدرة المطلقة والبقاء والإرادة والعلم مع ذلك فإن الإسلام سيعرض عقيدته الغيبية الخاصة بطريقة أكثر مطابقة للواقع" (بن نبي، 1987، صفحة 200). وتظهر معانقة العقلي للمادي، والمادي للعقلي، مع ابن رشد في قوله: " لما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وأن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات كان العقل منا ما هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هناك مغايرة بين العقل والمعقول من أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد، ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات " ( بن رشد، 1964، صفحة 256). يطالب ابن رشد دائما بالنظر إلى العالم المحسوس، ليس للوقوف على صوره فحسب بل لبلوغ قوانينه التي تحكمه وتسيره، ومنه معرفة الصانع، فالعقل عنده لا يقف عند حدود الصورة الحسية أو الوصول إلى القانون العلمي، بل هو تبصر وإيمان، فمعرفة الصنعة توصل إلى معرفة قدرة صانعها.

من هنا حل ابن رشد مشكلة الثنائية، والسؤال الذي حير علماء الغرب في العصر الحديث، إذ قالوا كيف للعقل أن يعقل ما ليس من طبيعته ويبقى هو ذاته دون أن يتحول؟ وهو ما أدى إلى الصراع بين التجريبية والمثالية هذا التجاذب غير مفهوم العقل تغييرا جذريا وكان من وراءه ضرب فكرة الوحي والغيب لدى المسلمين، بإظهار عجز العقل ومحدوديته من خلال: "إختزال وظيفته، من التعرف على الحقائق الكلية والجزئية، وتوجيه الفعل بناء على المعرفة المعيارية والفنية المكتسبة إلى إدراك الظواهر الحسية، وتوجيه الفعل انطلاقا من الخبرة التجريبية، والطريف أن التغيير الجذري في مفهوم العقل نجم عن إصرار علماء الغرب على متابعة الجهود التي بدأها المسلمون والرامية إلى إظهار عجز العقل عن تحديد البنية التفصيلية لعالم الغيب" (صافي، العقل والتجديد – قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، 1999، صفحة 44).

- **دور العقل عند العروي في تشييد الحداثة.**

بعد أن شخص الداء، يبدأ العروي في وصف العلاج، بالتأكيد على ضرورة إشاعة العقلانية، باعتبارها السبيل الوحيد لخروج الفكر العربي من بيداء التخلف، هذه الدعوة التي تبلورت باكرا في كتابه العرب والفكر التاريخي" وتعمقت في كتاب "مفهوم العقل: مقالة في المفارقات"، وفيه يميز بين عقلين عقل الاسم وعقل الفعل، الأول هو عقل مطلق متعال عن الواقع، أما الثاني فهو العقل الواقعي، الذي يعطله عقل الاسم، ومنه ينبه العروي على ضرورة نقض الأول وإزالته من طريق عقل الواقع حتى يتميز الواقع وفي هذا الصدد يقول: " لم يستوعب العقل العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية" (العروي ، 1998، صفحة 17) ما يعني أن التاريخ الأوروبي شهد نهضته وشيدها من خلال تحرير العقل من عقال الكنيسة وتعاليمها، لكن ليس للعقل الأوروبي مع ذلك أية مكاسب، إلا أنه استطاع أن يأخذ بسر العقل الكامن في تاريخه من أفلاطون إلى ابن رشد، فأخذ "كانط" من ابن رشد وربط أطراف المشكلة الثلاثة الله – العقل – العالم في مقولته "إن العالم من امتثالي"، هذا الحسم الكانطي وقف منه هيغل على طرف النقيض، ليعلن استقلال عالم المعرفة عن عالم الاعتقادي، لنصل إلى ماركس الذي بنى مقولاته ( القيمة، العمل... ) على أساس نقد فلسفة هيغل، وقام بتصحيح وضعية الجدل إذ كان مقلوبا على رأسه مع هيغل، لنجد العقل على أبواب الفلسفة البنيوية والتأويلية.

| المؤلف : شروف محمد | العنوان: مفاهيم الحداثة في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي نموذجا |
|---|---|

مارس العقل منهجه النقدي والوثوقي، في كامل المشروع الثقافي الغربي دون أن نجد لذلك تقطعا أو انفصالا، مر العقل ومرر معه هذا المشروع خلال منعطفات شاقة لم يحسم فيه أي جواب عطشه ودهشته، طبيعة ورثها العقل الأوروبي حتى صارت لازمته أينما حل وارتحل بين الأنساق الفكرية والفلسفية، حتى في أكثرها دعوة للمادة، هذه الأخيرة ليست إلا نتاج عقل متأمل؛ وهو محاولة تفسير الوجود الذي ما هو إلا مجموعة رموز كفيل وحده العقل بحل وفك طلاسمها وسبر أغوارها وهو ما ينوه إليه العروي خلال قوله : "إن دور جيل ما من الناس غير أوروبا مرسوم منذ الآن، هذا الجيل لن ينقل لعالمه فتوحات التكنولوجيا بل فتوحات الذكاء النقدي التاريخي والفلسفي، هذا لا يعني أنه سيساعد بالضرورة في فترة أولى – على وضع المقولات الأوروبية العقلانية موضع الشك، بل سيفتح وبعمق حقل التجربة الأوروبية أمام معايير وقيم أخرى، وحتى مقولات أخرى، بهذا الثمن ستتكون غدا عالمية تركيبية خلاقة خالية من اليوتوبيا والهدم" (جعيط، 1995، صفحة 8). وهي الفكرة التي يقضي بها العروي على مشروعية التساؤل: من أين نبدأ الإصلاح؟ من الداخل أم من الخارج؟ بما لا يدع مجالا لطرحه مجددا، إذ آلف العروي بين ثنائية الأنا والآخر من خلال التجربة الحداثية الأوروبية ومعايير باقي الأمم التي تحاكي أوروبا، كما أن العروي يؤكد دوما بأن العقل العربي كبلته أيادي الساسة وأصحاب النفوذ وصانعي نضيف إليها حركة التأويل التي قام بها هؤلاء الساسة بعيد الاستقلال والمزايدة مع التيارات الإسلامية، جعلتها سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية تنزع إلى أخذ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وإعطائها صبغة فكرها ومنهجها، ما أدى إلى تقييد العقل من خلال التأويلات المغرضة والتي لا تتعدى حدود النص، وهو ما عزز التجربة الصوفية التي زجت بالعقل العربي في متاهة الغيبيات وأدخلته الكهف الأفلاطوني الذي غادره مع ابن رشد، الأمر الذي يؤكد عليه برهان غليون من خلال قوله: "فالمثقف القومي ألغى النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية بل حولها إلى مشروع سياسي مؤدلج يسحق العلم ويتبنى السلاح ويقمع البشر" (غليون، دس، صفحة 44)، وهي دعوة باطنية إلى إشاعة الثقافة من خلال نشر المعرفة وجعلها شعبية، وهو ما نادى به ديدرو: " بتقريب الشعب من النقطة التي يوجد فيها الفلاسفة" (شوفالييه، د.س، صفحة 440) ما يفصله العروي بعمق من خلال حديثه عن حظوظ العقلنة داخل الوطن العربي، وما يقابلها من عوائق داخلية، ويطرح أسئلة يرى بأنها تستوجب الدرس والتتبع:

1. هل الجيش القومي كقوة ضاربة للبرجوازية الصغيرة المدنية والريفية قادرة على عقلنة المجتمع بكيفية شاملة ومسترسلة؟
2. هل الحزب السياسي المسيطر كتنظيم لقوى وأهداف البرجوازية الصغيرة قادر على عقلنة المجتمع؟
3. هل الفئة البيروقراطية التي تعيش عيشة الطبقة الوسطى وتحتفظ بعقلية البرجوازية الصغيرة المسيطرة قادرة على عقلنة المجتمع؟
4. هل الطبقة العاملة التي تنمو وتترعرع تحت ظل حكم البرجوازية الصغيرة قادرة على عقلنة ذاتها وعقلنة المجتمع؟

هي بحق عراقيل ليس لنا تجاوزها إلا بتظافر الجهود أجزاء هرم النسق الإجتماعي من القاعدة إلى القمة ومن القمة إلى القاعدة في جدلية تكاملية تخضع فيها القمة لمطالب القاعدة وتعمل الخيرة للحفاظ على القمة باعتبارها هي المحرك والموجه، فالقطار من دون القاطرة المحركة كتلة جامدة، ووصول القاطرة إلى المحطة وحدها لا يفيد شيئا، المثاقفة بين القاعدة والقمة وفق جدل الأخذ والعطاء وحده كفيل بتنمية العقل العربي وإزالة العوائق التي لن تكون بعد هذا إلا عوارض يسهل حذفها أو تجاوزها ، أو إيجاد صيغ التعايش معه ا إن استلزمها الأمر، حتى العوائق الخارجية، إن غير العقل العربي إطار حواره مع الآخر، فلن تبقى وستزول بمجرد حدوث هذا التغيير، هذا الإطار يجب أن ترسم حدوده وفق نمطية منفعية ترفع عن صورة الآخر في الذهن العربي ألوان الإستعمار، السيطرة الإمبريالية.... حتى لا يفرض علينا نوع الإطار وحجمه، لأن عالم اليوم لا مكان فيه إلا بمالك اللغة العقلية والمنهجية الحوارية الكفيلة بمجاراة ثقافة الغير وقبولها، من باب المثاقفة الخلاقة مثاقفة الأخذ والعطاء.

**مفهوم الحرية والدولة:**

**1 –مفهوم الحرية:**

**– لغة:**

مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد8 / العـدد: الأول أفريل (2024)، ص ص 119.- 131

كانت الحرية من المواضيع التي حضت باهتمام كبير في نقاشات المفكرين والفلاسفة منذ القدم، ما يبرر كثرة تعريفاتها حسب المذاهب والآراء، كما أنها متعلقة بالإنسان وحياته تعلقا ليس لنا الفصل بينهما، كلمة حرية في اللغة لها ما يقابلها تماما بالعبرية hoit وبالسريانية hert أما اليهودية فقد استعارت العبارة الواردة في العبرية hoit ، ومن هنا يتبين لنا أن كلمة حرية كانت متداولة من قبل اللهجات الغربية الشمالية.

أما من حيث الإشتقاق فتعد الحرية نادرة : " وهذا يدل على عدم اشتقاقها من الجذر ح ر ر" (روزنتال، د.س، صفحة 22) فحاول الكثير من المفكرين القدامى والمعاصرين تغيير كلمة حرية على أساس الجذر (ح رر) أي كون الشيء حارا، لكن محاولاتهم باءت بالفشل لاختلاف المعنيين اختلافا كبيرا فالجذر الذي يعني السخونة لا يمت بالصلة للجذر المتعلق بالحرية، فالاشتقاق اللغوي الكافي لكلمة حرية لم يعرف بعد، مع ذلك نجد تعريف منها : "الحرية لغة هي جمع أحرار، الحر هو الكريم، هو عكس العبد الأسير، الطليق الخالص الصافي من الأشياء، حر الدار وسطها، حر الدار أطيبها، البقول ما يؤكل منها غير مطبوخ" (هيئة الأبحاث والترجمة، دس، صفحة 201)، رغم اختلاف تعاريف الحرية إلا أن أغلبها يجمع إن لم نقل كلها بوصف الحر على أنه ذلك المتصرف بكل إرادة بعيدا عن القيد ضد العبد وذلك لأنه فاقد لحريته، كجبر في أفعاله، عبد مأمور، يتصرف بأمر من سيده، باعتبار أن الحرية هي أن يملك الإنسان حق التصرف بإرادته دون أي قيد يحد سلوكه أو عائق يمنعه من حرية التصرف.

كلمة حرية في اللغة العربية لا يبدو تاريخها واضحا وضوحا تاما فقد عرف الحر عند عرب ما قبل الإسلام بالشريف والحسن متميزا عن غيره لكونه أحسنهم وأفضلهم، أما الدكتور جميل صليبا فيعرفه قائلا: "الحر لكونه كريما وخالصا من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها، ومن القول أحسنه وأفضله، نقول حر العبد حرار إخلاص من الرق أو اللوام، فإذا أطلقت على الخلوص من الرق، دلت على صفة إجتماعية، يقال رجل حر أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي، وإذا أطلقت على الخلوص من اللوام دلت على صفة نفسية نقول رجل حر أي كريم لا نقيصة فيه" (صليبا، صفحة 33). يوصف الإنسان الحر بالكرم وذلك لأن العبد لا يستطيع أو بالأحرى لا يملك ما يتكرم به على غيره يمكنه من وصفه بالكريم لأنه وماله ملك لسيده ممسيرا في أفعاله وتصرفاته والرجل الحر هو الطليق القادر على كل أفعاله دون حاجز يحد طريقه، أما عن بقية الأشياء الأخرى فعند وصفها بالحرية يعني أننا حكمنا بأفضليتها كما هو الشأن في الأفعال فعند وصفنا الفعل بالحرية نكون أيضا قد حكمنا بأنه حسن. إن لفظ حرية إذا أضفناه إلى كلمة قوم هذه العبارة تعني أن هذا القوم شريف وحسن، فلفظ حرية هي التي أعطت القوم معنى الشرف والحسن، وإذا أضيف الفعل حرر إلى الكتاب يعني أننا عدلناه إلى الأحسن وقومناه، أما إذا أضفناه إلى الوزن فيدل على ضبطه، إذا تأملنا جيدا لفظ حرية بالمعنى المجرد وجدنا أن معناها يدل على الإنسان الحر الطليق القادر على التصرف بإرادة حرة منه عكس الرقيق الأسير الفاقد لحريته وإرادته المسير ف كل أفعاله وتصرفاته من قبل سيده.

عرفها ابن الملقن من وجهة نظر فقهاء اللغة قائلا : "يذكر اللغويون أن لفظ حر مشتق من حر والذي هو ضد البرد ويعرف الرجل الحر بأنه يمتل ك كبرياء وأخلاقا حاثة تبعثه على طلب الأخلاق الحميدة والعبد خلاف ذلك" (روزنتال، د.س، صفحة 34)، نجد في تعريف ابن الملقن وصف الحر بالكبرياء الذي اكتسبه من جراء حريته ومجـ رد كونه حرا فهذا يعني أن له كبرياء ساعيا بذلك إلى سلك سلوكات حميدة متخلقا في أفعاله متعاليا بذلك عن غيره من الرقيق الفاقد لكل هاته الصفات، منه كلمة حرية في اللغة العربية تماشت جنبا إلى جنب كلمة سيد وأضيف لها صفة الكرم. ليصبح بذلك الحر الكريم هو السيد الحقيقي، أما في اللغة العبرية فكانت الحرية ذات بعد اجتماعي فالحر من الناس عندهم هو النبيل والشريف في المراتب العليا لمجتمع معين.

**– الحرية اصطلاحا:**

لقد عرفنا فيما سبق الحرية لغة أما الآن فسنعرض تعريفها اصطلاحا حيث نجد أن تعريفاتها اختلفت باختلاف المذاهب والآراء فكل يعرفها حسب المذهب الذي يتبناه ومن الذين عرفوا الحرية ونادوا بها نجد اليونان إذ أن المجتمع اليوناني كان من المجتمعات المستبدة لهذا حاول مفكروه البحث عن طريق لإصلاح المجتمع، ومن بين هؤلاء نجد سقراط الذي رفض أوضاع بلاده وبحث جاهدا عن سبيل العيش الهانئ سالكا طريق الحرية والتي رآها في قدرة الإنسان فعل الأفضل يعني أن نعرف مسبقا ما هو أحسن ثم نفعله، ولقد ربط سقراط الحرية بالأخلاق بحيث اتخذت الحرية عنده

معنى التصميم الأخلاقي وفقا لمعايير الخير؛ أي أنها فعل الخير، أما أفلاطون، فنجد عنده معنى الحرية المدنية إذ يربط الحرية بالفضيلة ويرى أن الإنسان الحر هو الذي يتوجه فعله إلى الخير لذاته وليس لغاية ترج من وراء هذا الخير.

ويربط أرسطو الحرية بالاختيار هذا الاختيار لا يجب أن يكون عن معرفة بالفعل المختار فقط بل وأيضا في الإرادة؛ أي أن يكون مريدا لهذا الفعل وبذلك يرى بأن الاختيار هو اجتماع العقل مع الإرادة وكل ما كانت النفس علاقتها البدينة أضعف وعلاقتها العقلية أقوى، كانت أكثر حرية، أما بالنسبة لأبيقور قد أثر مذهبه على فكرته في الحرية إذ أن فكرة اللذة طغت على كل أفكاره ولكي يملك الإنسان حريته يجب أن يتخلص من الألم ويصبو إلى كل ما يحقق لذة خالصة. كما ورد في تعريف الحرية بعد ذلك في الأعمال السريانية من خلال تعريف ميخائيل أوبازوذ في قوله : "هي القوة غير المحددة للطبائع العاقلة التي تتعلق بالحواس والإدراك العقلي معا" (روزنتال، د.س، صفحة 28)، وهذا التعريف يمثل تعريف الحرية في أوساط الكنيسة الشرقية كما عرفها أفراييم السرياني بحسب نظرته الأخلاقية بأنها نشوة غامرة تبعث على السعي وراء الأخلاق الحميدة وطلبها، في الإنسان لا يكون حرا إذا جرى وراء أخلاق السوء والرذيلة وهنا نجد أن تعريفه قريب من تعريف أرسطو إذ كلاهما يربطها بالفضيلة والأخلاق الحميدة.

التعاريف التي ذكرناها هي تعاريف الحرية التي سبقت ظهور الإسلام، مع ذلك نجد تقارب مضامين بعض التعاريف نلتقي مع مضامين كلمة حر كما عرفها الإسلام، أما كلمة حر في الإسلام فنجد أنها هي الأخرى اختلفت حسب معرفيها، إذ نجد الراغب الأصفهاني في معجمه مفردات القرآن يعطي للحرية بعدين، بعد شرعي وبعد أخلاقي ويميز بينهما، فالبعد الشرعي من لم يجر عليه حكم الشيء مثل الحر بالحر أما البعد الأخلاقي فالحر هو الذي تخلص من قيود الرذيلة والصفات الذميمة من الحب الزائد لملذات الدنيا. حيث يقول في ذلك: " من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتضيات الدنيوية" (روزنتال، د.س، صفحة 36). فالذي يحب المال حبا مفرطا بطول الزمن يصبح عبدا للدينار ويستطيع فعل أي شيء من أجل الحصول عليه، وهذه هي قصة العبودية، أما فخر الدين الرازي فقد قدم تعريفا فلسفيا للحرية، إذ تعني إما أن تصبو النفس لغريزتها إلى الجانب الحسي أو إلى الأمور البدنية، وإما أن تصبو إلى ذلك وهي العبودية لأن الشهوات شيء مستعبد، لأن من يتوق إلى الأمور البدنية وإشباع غرائزه الجسدية وشهواته فإنه سواء لباها أم لم يلبها فإنه لا يكون حرا بل تبقى طاقة الشهوات مستعبدة له إن لم يلب هذه الرغبات فإنه سيجتمع فيه التوق إليها والحرمان منها وبالتالي تشغل نفسه في اكتساب الفضائل والتوجه إليها.

ما ذكرناه سابقا كان الصيغة الخالصة للحرية أما بالنسبة للمعنى الموسوعي للفظ الحرية أو الصيغة العامة لها فهناك نوعان للحرية حرية داخلية وحرية خارجية، فالداخلية هي حرية الإرادة للاختيار بين أمرين مثلا، أما الحرية الخارجية: فهي متعددة فهناك حرية طبيعية ومدنية وسياسية وفكرية وجسدية ودينية وتتشعب منها حرية العبادة فهذه الحرية تجوز للإنسان اعتقاد الدين الذي يريد، وأيضا حرية التعبير وحرية التعليم وسميت هذه الحريات بالحريات العامة وهي مجموعة من الحقوق المعترف بها للأفراد أفرادا أو جماعات تجاه الدولة وسلطتها كما أن المعنى الفلسفي العام للحرية يكمن في كونها إرادة سبقتها رؤية مع التمييز وفيما يخص معناها في علم النفس فهي القدرة على إنجاز فعل ما أو الإمتناع عنه دون وجود أي قيد خارجي والحرية في مدلولها العلمي الصحيح تعني حرية التصرف والإختيار وهي الصفة التي اختص بها الإنسان عن باقي الموجودات.

- **الحرية عند عبد الله العروي:**

مما يرويه العروي عن نفسه تزامن مروره بالعاصمة الفرنسية، مع مناقشة الجمعية الفرنسية لمشروع قانون تقدم به جمع من النواب اليساريين أطلق عليه اسم "ميثاق التضامن الوطني"، فحواه السماح لشخصين من أي جنس كانا إبرام عقد تأهيل للاستفادة من كل الحقوق مثل أي زوج عاد شد انتباه العروي طريقة النقاش، فمن طالب بالمشروع رأى أن هذا واقعا معيشيا ليس بالإمكان التنصل منه ومن تبعاته ولا التهرب منه دون معالجته، بل لا بد من مقابلته ومعالجته بما يكفل له الاندماج في الحياة اليومية الفرنسية لأنه نابع منها وليس دخيلا لم تنف المعارضة ذلك الواقع، إلا أنها شككت في نجاعة الطريقة المتبعة لأن فيها مساس برمزية الزواج ومن وارءه الأسرة، أساس البناء الاجتماعي.

من هنا يمكننا أن نتصور نوع ومدى الحرية التي ينادي بها العروي، الحرية الفكرية اللامحدودة واللامشروطة، في اعتقاده أساس كل مشروع تنويري تحديثي وهو ما يفتقده الفكر العربي، لا أحد ينكر ضرورة الحرية الفكرية وضرورة قيام المجتمع على أساس من حرية التعبير والرأي لكن في حدود

المنفعة العامة وعدم المساس بالكيان المجتمعي والنسيج الاجتماعي، الذي قد تؤدي فيه بعض الأفكار والآراء إلى التشتت والإنهيار، خصوصا وأن المجتمعات العربية اليوم تعاني ارتفاع نسبة الأمية، الحرية الفكرية ينادي بها من يحسن التصرف فيها ويدرك تماما قواعد اللعب على مسارحها، كما أن الحرية التي نادت بها الطبقة البرجوازية ليست الفكرية، بل حرية المال، كيف ذلك؟ كانت الكنيسة وبإيعاز من رجال الإقطاع تفرض الإتاوات والضرائب الباهظة على مجموع السكان سيما الطبقة الوسطى منه، الأمر الذي حال دون تجميع نسبة من المال حتى تقتطع على شكل ضرائب أو تنهب من قطاع الطرق واللصوص، وجدت الطبقة الوسطى نفسها مجبرة على إيجاد وسيلة للتخلص من أشباح الكنيسة ورجال الإقطاع فلم تجد إلا الثورة على هذا النظام الذي أنهك القوى واستنزف الأموال" إن الحرية الاقتصادية التي تلخصها عبارة دعه يعمل هي المظهر الأساسي لهذه الحرية، وعليه فإن لكل فرد الحرية بأن يزرع ما يعود عليه بأكبر قدر من الكسب، وله الحرية في البذخ ... وله أيضا الحرية والإعفاء المطلق من الرسوم في التجارة سواء الداخلية منها، أو الخارجية هكذا ستزدهر الزراعة فطالما أن الملكية العقارية والمنقولة ستكون محمية بشكل مضمون من السارقين والأشرار، فإن الأمن الذي يكون مع الملكية والحرية الشعار الثلاثي الفيزيوقراطي سيتوفر، وهذا هو النظام الاجتماعي بكامله" (شوفالييه، د.س، صفحة 471).

مآسي الشعوب العربية اليوم مردها للحرية، الاقتصادية التي ما إن تحققت توفر الراحة والاستقرار النفسي، هذا الاستقرار سيترجم فيما بعد إلى صرف النظر للأمور الفكرية الروحية، تساعد على اتساع رقعة الوعي الثقافي والفكري في المجتمعات العربية وإلا فإن الحال سيبقى على حاله، وهو ما ينوه إليه عبد الله شريط في أن شعوب العالم الثالث لم تشبع الخبز حتى، فكيف لنا مطالبتها مناقشة مواضيع لا تجد لها في فكرها محلا ولا في واقعها أهمية.

يمكننا أن نتميز يوتوبيا أو طوبى الحرية في الفكر العربي عموما، بدء من القرن الثامن عشر، حين كانت البلاد العربية جزء من الإمبراطورية تحت ضغط الغرب وفي مواجهته، أبرز هذه التحولات بدأ في عهد التنظيمات، إذ اتسع نطاق الدولة ومجالها السياسي، وبدأت عملية دمج الجماعات والأفراد في كيانها، فتحولت فكرة الحرية من فكرة مخارجة للدولة وللممارسة السياسية إلى فكرة معارضة للدولة من داخل مجالها السياسي نفسه، فضلا عن المجال المجتمعي الذي ضاق مجال به مقابل اتساع مجال الدولة، اثر اتساع مجال الاستبداد المطلق للدولة جهاز، لم يغير واقعة انفصال الحاكم عن المحكوم بل زاد من عمق الشعور بالاستيلاب السياسي، وباتت الحرية التي لم تكن تعني إلا التحرر من السيطرة التركية، المحور الذي تدور في فلكه كل الأزمة العربية.

تولد عن ذلك علاقة طردية بين اتساع نطاق الدولة واتساع مجال الوعي بضرورة الحرية، لا شك أن هذه العملية تمت ببطء ؛ من دولة التنظيمات إلى الدولة الكولونيالية إلى الدولة حديثة الاستقلال ونخبتها الليبرالية ... ولعل المهم إبرازه في هذا المجال هو انتقال الحرية من ممارسة غير مشروطة في نطاق المجتمع التقليدي ومجاله السياسي الضيق إلى قضية سياسية، أي انتقلت من مجرد يوتوبيا مجسدة في رموز منافية للدولة إما داخلها أو خارجها إلى دعوة لها صفة عملية واقعية، الصفة العملية لدعوة الحرية جعلت دعاتها يوظفون كل قول فيها بنطاق دعوتهم، ولم تكن هذه الدعوة محض تأثر بثقافة الغرب ونظمه السياسية، بقدر ما كانت نتاج حاجات نابعة من صميم المجتمع، بدافع التغيير عن طريق الثورة الحقيقية هي ثورة الحاجات الجذرية حسب ماركس.

**2- مفهوم الدولة:**

في مقدمة كتابه "مفهوم الدولة" يميز العروي بين أصل مفهوم الدولة والحرية الأول ذو صبغة موضوعية ووجود واقعي، والثاني طوباوي - لذلك قمنا بعرض مفهوم الحرية كما سبق - لا يعني هذا التمييز نفي وجود أي علاقة بين المفهومين، بل على العكس لا يمكن التفكير في مفهوم أو موضوع بتغييب الآخر، أي وجود دلالة التزام بين المفهومين، وهو ما يريده بقوله: "لأن التفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع" (العروي ع.، مفهوم الدولة، 1993، صفحة 145)، وهو ما يشير إليه المؤلف من خلال المثالين التساؤليين التاليين:

1. ماذا تعني التربية إذا لم تعن معاناة سلطة الأب أو الأم أو الحاكم أو الخالق؟

2. ماذا تعني الحرية إذا لم تعن نقيض المعاناة المذكورة، أي الوعي بحدود موضوعة على التصرف؟

إذن لا تقل ظاهرة الدولة أهمية على عن المفاهيم السابقة، مع ذلك فهي كقضية سياسية فكرية لم تنل حظها من الدراسة والتقصي في الفكر العربي المعاصر، لأن الدولة القطرية العربية كجهاز إداري عسكري متحكم بالاقتصاد والتعليم...بل بكل صغيرة وكبيرة داخل المجتمع تعمل على تضييق أفق الفرد وتقتل فيه كل ميزة إبداعية خلاقة تهدف إلى تغيير الواقع، وهي النتيجة التي توصل إليها العروي: " نذكر فقد النتيجة التي توصلنا إليها، وهي أن العلم الذي يبحث اجتماعيات الدولة، مهجور في مجموع البلاد العربية وأن ما أنجز من دراسات في هذا المجال تم في إطار معاهد أجنبية" (العروي ع.، مفهوم الدولة، 1993، صفحة 145) يرصد العروي وظائف الدولة في المحاور الثلاثة : الهدف والتطور والوظيفة، من خلال التساؤل عن هدف الدولة، ويبرر ذلك من خلال قوله : "إن الباحث في هدف الدولة رغم سرده للأحداث، لا يكتفي بالنظرة التطورية وإلا خرج عن حيز الفلسفة" (العروي ع.، مفهوم الدولة، 1993، صفحة 4) وهو ما يبقي العروي في نطاق نقديته التساؤلية التي لا تطمئنها الأجوبة بقدر ما يرهقها طرح الأسئلة.

إن الحصار الذي تقرضه أو تضربه الدولة على علم السياسيات يؤدي آخر الأمر إلى إضعاف حرية المواطن والعصف بكامل المجتمع تحت نيرها، وهو ما يترك أثرا خطأ في نفسية الفرد والمجتمع فيعتقد في قوة الدولة، التي تحاول إلى جان ب السلطة البوليسية والسياسة القمعية إلى تخطيط البرامج وهندسة السياسات لتجديد القوة، ما يجعل العروي يحكم على ضعف هذه الدولة، فلو كانت قوة لما استدعت الحاجة إلى مثل تمارين التقوية هذه.

يرى العروي بأن ترمومتر القوة والضعف لأي دولة هو موقعها في دائرة العلاقات الخارجية، قربها من مركزه دليل على قوتها وبعدها دليل العكس، كل الدول العربية قوية داخليا من خلال السياسة القمعية التي ورثتها من الاستعمار "نذكر بالمناسبة أن الاستعمار فعل العكس عزز باستمرار جهاز الدولة بوجهيه الاعماري والقمعي مفضلا الترهيب على الترغيب" (العروي ع.، 2000، صفحة 289)، وهو ما يذهب إليه أحمد موصللي في قوله: " الدولة القومية العربية هي دولة قائمة على الإيديولوجيات لا العلم لذا تحولت الدولة القومية الوطنية الاشتراكية مثلا إلى دولة شمولية قمعية ذات نظام حزب واحد وإيديولوجيا رسمية وسلطة بوليسية وتحكم مركزي بالاقتصاد... لقد ألغت الدولة القومية الحريات وتعددية المجتمع، فتحول الحاكم إلى إله أرضى يتحكم بإطلاق بالمجتمع وأفراده والدولة وأفراده ما دون شرعية شعبية" (موصلي و صافي ، 2002، الصفحات 48-49)، ومنه أيضا ينظر أحمد موصللي إلى الإيديولوجيا نظرة سلبية في حين يعتبرها العروي ضرورية ولازمة، في نطاق ما يسميه أدلوجة دولوية لأنها الطريق الوحيد لتبلور نظرية الدولة لأنها الوجه الأدبى لجهاز الدولة وهى التي تساعد على قيام الولاء بين المواطنين والدولة الأمر الذي يؤدي في النهاية من مجموع ولاءات المواطنين إلى تساكن الدولة والمجتمع.

يتفق العروي مع لطفي السيد في فكرة المصلحة التي تقوم بربط أجزاء المجتمع فإن وجدت منافع وجد تعاون واجتماع وإن انعدمت انعدم، ولتفادي تسلط الدولة جهاز على المجتمع يدعو العروي إلى ضرورة بناء مجتمع سابق من حيث القيمة والأهمية على الدولة أي أن تكون هي في خدمته لا العكس لأنه يؤدي إلى دكتاتورية الأقلية وهو ما يصرح به العروي في قوله: "يعني في كل حال ضرورة بناء مجتمع على شكل يمكنه تدريجيا من تقليص صلاحيات الجهاز الحكومي" (العروي ع.، 2000، صفحة 289).

يمكن القول بأن العرب لم يتعرفوا إلى الدولة كجهاز متكامل بل عناصر مبتورة (دين، مجتمع أرض، لغة ...) كما أن الدراسات التي اتبعت المقارنة بين التفوق الغربي والتأخر العربي منهجيا، لبلوغ الحقيقة ومعرفة الأسباب الخفية وراء هذه وتلك ركزت ووجهت اهتماماتها إلى السلطة، وأغفلت الجذور الاجتماعية / الاقتصادية والصياغة الفلسفية القانونية، طرحت فكرة الدولة في المجتمع العربي التقليدي في صورة طوبى، أما في العصر الحديث والمعاصر فلم تعد كونها جهاز دون نظرية هيكل من دون روح وهي من أسباب السياسة العربية التي راحت تنظر في قوة الدولة، قهر الشعب من جهة، ورأت بأن القوة تلح عليها بناء المصانع ومد الجسور والمرافق العامة وصبغها بهالة . التقديسات في حين نسيت بناء مجتمع، بناء مواطن واع بحقوقه مؤد لمسؤولياته وواجباته تجاه المجتمع والدولة، وهذا ما جرته علينا بقرطة الحياة العمومية والخصوصية" (العروي ع.، مفهوم الدولة، 1993، صفحة 148).

- **خاتمة:**

خلاصة ما تقدم، هو أن الفكر الواقع العربي، لم يشهد بناء نظرية للدولة نابعة من قواعده/معطياته، بل كل ما قام به هو استيراد أنظمة حكم جاهزة، آنية ليبرالية كانت أم اشتراكية، يفتقد التنظير للدولة العربية لأدلوجة تبريرية، هاته الأدلوجة لن تأتي إلا بدراسات تجعل في جدول أعمالها القصد إلى تغيير علاقة الدولة بالمجتمع، أولوية الأولويات هذه الضرورة تفرضها الدولة كظاهرة تاريخية لا يمكن إغفالها، وهي إحدى مبررات كتابة العروي لكتابه مفهوم الدولة، بغية إيجاد نموذج بديل للنماذج القائمة، وإن لم يعرب عن ذلك ويفصح حرفيا إلا أنه رأى في فلسفة هيغل ونظريته في الدولة الضامن الوحيد لإخراج الدولة العربية من الإحراج الحاصل لها؛ من حالة التخارج القائم بين الدولة والمجتمع ذلك أنها نظرية تجعل من الدولة عقلا ومن المجتمع جسدا ، والفكرة هاهنا أشبه بثنائية الروح والجسد في الإنسان.

**قائمة المصادر والمراجع:**


1. *بن رشد، م .(1964) .تهافت التهافت (ط1) . القاهرة، مصر: دار المعارف.*
2. *بن نبي، م .(1987) .الظاهرة القرآنية.( ط1) .ع. ا. شاهين، تر:) دمشق، سوريا – الجزائر: دار الفكر.*
3. *بومدين آخرون بوزيد. (1999). الفكر العربي المعاصر واشكالية الحداثة – قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (ط 1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.*
4. *روزنتال، ف(د.س) .مفهوم الحرية في الإسلام- الدراسات الإنسانية، الفكر العربي) .ز. معن، & ر. السيد، تر:(.*
5. *شوفالييه، ج. ج.(د.س) .(تاريخ الفكر السياسي) .م. ع. صاصيلا، تر: (.بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.*
6. *صفدي، م .(1965) .مأزق الأسس الليبرالية .مجلة الفكر العربي المعاصر،69 ، لبنان.*
7. *عبد الله العروي. (1979). الإيديولوجيا العربية المعاصرة (ط 3). بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر.*
8. *العروي ، ع .(1993) .مفهوم الدولة (ط5 ) .بيروت، الدار البيضاء، لبنان، المغرب: المركز الثقافي العربي.*
9. *العروي ، ع .(1998) .العرب والفكر التاريخي (ط4 ) .الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.*
10. *العروي ، ع. و .(2000) .عصر النهضة، مقدمات ليبيرالية للحداثة (ط1 ) مؤسسة رينيه معوض، المرآز الثقافي العربي، مؤسسة فريديرش ناومان.*
11. *غليون، ب.(د.س). بيان من أجل الديمقراطية .الجزائر، الجزائر: دار بوشان.*
12. *لؤي صافي. (1999). العقل والتجديد – قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (ط 1). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.*
13. *محمد محمد عويضة ، ك .(1993) .الكندي – من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى .- بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.*
14. *موصلي ، أ.، & صافي ، ل .(2002) .جذور أزمة المثقف في الوطن العربي (ط1 ) .بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر.*
15. *هشام جعيط. (1995). أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة (ط 1). بيروت،: دار الطليعة للطباعة والنشر.*
16. *هيئة الأبحاث والترجمة .(د.س) القاموس العربي الشامل .دار الراتب الجامعية.*
17. *وليد فستق. (د.س). مجلة الفكر العربي المعاصر العقل والعقلانية والإيديولوجيا.*