الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

العنوان:

الدولة عند عبد الله العروي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة:

فراحتية سامية

لجنة المناقشة

د.حميدي لخضر	جامعة محمد بوضياف المسيلة	رئيسا
أ.مجكدود ربيعة	جامعة محمد بوضياف المسيلة	مشرفا ومقررا
د.خوضر رياض	جامعة محمد بوضياف المسيلة	مناقشا

السنة الجامعية: 2017/2016

إهداء

إلى والدي العزيز رحمه الله

إلى أمي الغالية حفظها الله

عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم أي العمل أحب إلى الله فقال صلى الله عليه وسلم الصلاة في وقتها، قلت ثم أي

قال بر الوالدين، قلت ثم أي، قال الجهاد في سبيل الله

إلى من شجعني على مواصلة مسيرتي العلمية أساتذتي الكرام

إلى رياحين حياتي في الشدة والرخاء

ذهبية، فطيمة، نجاة.

والى اخوتي النذير، مصطفى، محمد، عبد الكريم، سفيان

وإلى صديقاتي، ميرة صليحة، مكي فاطمة.

وإلى كل من شجعني وساعدني على إتمام هذا العمل

سارية

الشكر والتقدير

أشكر الله تعالى وأحمده، فهو المنعم والمتفضل على قبل كل شيء أشكره وأحمده أن حقق لي ما اتمناه وأصبو إليه في استكمال درجة الماستر في الفلسفة العامة،

جزيل الشكر والعرفان.

الى للأستاذة المشرفة مجكدود ربيعة على ارشادها لي في إنجاز هذه الدراسة.

كما لا أنسى أن أشكر جميع الأساتذة والزملاء في قسم الفلسفة

وأشكر شكراً غير مقطوع لأخي خشاب ناصر صاحب مكتبة السفير الذي ساعدني في ضبط وطباعة الدراسة وتدقيقها وتنسيقها وحسن إخراجها.

مقدمة

مقدمة

الفكر السياسي حضي بإهتمام كبير منذ القديم حيث أصبحت السياسة هي البحث فيما يجب ان يكون محاولة تغيير الواقع بإزالة الغموض عنه عن طريق إيضاح الواقع الاجتماعي والسياسي للجماعات البشرية على اختلافها، سعيا لإيصالها لليقين باطلاعها على أوقات ونقاط ضعفها وقوتها، من هنا تظهر أهميته بصفة عامة وضرورته بصفة خاصة في الفكر العربي وواقعه السياسي لأن العرب أمة بلغ امتدادها الثقافي والجغرافي توسعا كبيرا عن طريق الإسلام من خلاله استطاعت ان تسيطر وتبسط نفوذها، فكان لهم صيت كبير لكنه تراجع لصالح غيرهم، فبعدما كانت في الريادة أصبحت تعتبر من الأمم المتخلفة او ما يطلق عليها دول العالم الثالث، فتراجع تأثيرهم وعم الانحطاط الساسي والاقتصادي والثقافي فأصبحت اليوم تبحث عن مكانة لها في الدورة الحضارية الإنسانية.

نجد أن مشكلة الدولة من أقدم المشكلات التي تناولها الفكر الإنساني بأكمله وهي مشكلة تاريخية رغم الدراسات الكثيرة التي تناولتها، ورغم اختلاف المفكرين ومشاربهم الفلسفية والأيديولوجية تظل الحاجة قائمة للبحث فيها، فمند عهد النهضة حاول المفكرون القيام بالأمة العربية بمعالجة الأوضاع السياسية والدولة بما أن هذه الأخيرة، هي مجموعة القوانين والقواعد التي تضبط أوضاع الحياة الاجتماعية والسياسية ومن هنا حاولوا معالجة الإشكال الأكبر وهو تراجعها وعدم مواكبتها للتقدم والرقي بالوقوف على الأسباب التي تحول وذلك، فكانت الآراء متعددة ومتناقضة لكن الهدف واحد وهو القيام بالدولة الإسلامية واستعادتها لمكانتها.

فكانت جهود المفكر المغربي عبد الله العروي امتداد لمفكري عصر النهضة الذين حاولوا القيام بالدولة العربية ومحاولة الانبعاث من جديد، حيث انطلق في معالجته لمشكلة الدولة من المفاهيم ويرى ان هذه الأخيرة لا تستنفذ الدلالة النظرية بل تشير الى الحاجة العملية لمضمونه كونه يمس الواقع العملي بمختلف جوانبه في حياة الانسان خاصة في الدول التي لم تتدارك التأخر التاريخي بعد، فوجب عليها العناية والتوسع الميداني لهذا المفهوم لتعالج حراكها السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

حاول العروي ان يبلور مفهوم الدولة ويعالجه في سياقه التاريخي الملائم محللا بنيته المعرفية وربطه بمفاهيم أخرى كان سلاحه جرأته النقدية وتحصنه بمادة تاريخية أتاحت له المجال الى إمكانية المقاربة العلمية بتشخيصه لأسباب المشكلة ومعيقات التقدم، لذلك ربط الحداثة والدولة بمفهوم العقل والحرية.

على ضوء ما سبق إذا قلنا ان الدولة تقوم على الحرية فهنا تعم الفوضى وتنهار فالحرية حريات، وإذا قلنا انها تقوم على العقل فهذا حد للحرية وإلغاء لها فالعقل عقول وكل حسب استعماله.

للوقوف على كل هذا لابد من طرح الإشكالية الرئيسية التي يدور حولها بحثي هذا وهي على النحو التالي:

ما الدولة التي دعي إليها عبد الله العروي؟

والاشكالية العامة تنطوي على جملة من المشكلات الفرعية تمثلت في: هل عالج الدولة كمفهوم أم كواقع؟ هل دعى العروي الى دولة عربية أم إسلامية؟ أوليس الإسلام دين العقل والحرية؟ وماهي أزمات الدول العربية؟ وما كيفية تجاوزها في فكره؟

قد اتبعت في بحثي هذا خطة رسمتها وحددتها لي المادة المعرفية وهي كتالي:

مقدمة مهدت فيها للموضوع وطرحة اشكاليته الرئيسية التي من خلالها حاولت ان اعالج موضوعي واناقش الإشكالات التي ترتبت على الإشكالية الأكبر.

الفصل الأول جاء بعنوان "معالم الفكر السياسي عند عبد الله العروي" تطرقت فيه الى مفهوم الدولة وأنظمة الحكم وهدفها، وصولا إلى أنواع الدولة، عالجت فيه الفكر السياسي ومنابعه والأفكار التي جاء بها عبد الله العروي ومكانة المفكرين الغرب والعرب في هذا الفكر وذلك من خلال مكوناته ووظائفه وأهدافه وعلاقة كل هذه العناصر بواقعنا الراهن في فكرنا العربي والغربي وعند عبد لله العروي.

أما عن **الفصل الثاني** فقد عُنون بـ: "أزمات الدول العربية في فكر عبد الله العروي " تطرقت فيه الى أهم الأزمات التي تعانيها الدول العربية برأيه، وهي التحديث ومعيقاته، ومشكلة مشروعية الدولة، والاغتراب وكل هذه الأزمات يعاني منها الفرد العربي خاصة ومجتمعه عامة وذلك بسبب الأيديولوجيات السائدة موضحا أسبابها ومسبيبها وعلاقتها بالفرد والدولة، والرابط الذي يربط هذه الازمات ويرسخها.

أما **الفصل الثالث** والأخير فقد جاء تحت عنوان "الدولة الأمثل وسبل تجاوز الراهن من منظور عبد الله العروي" عالجت فيه الأدلوجة والوعي في الدولة التاريخانية باعتبارها مستقبلها، وصولا الى دولة العقل

والحرية وذلك من خلال أهم السبل الموصلة لذلك معرجين على المفاهيم الجوهرية المؤسسة للدولة، والعلاقة التي تربطها والأرضية التي تجمعها، كما تعرضت بالنقد لبعض أفكاره بالرجوع الى بعض المفكرين المعاصرين.

خاتمة: عالجت فيها الإشكالية الرئيسية والحلول التي توصلت إليها بالإضافة إلى الإشكالات الفرعية المترتبة عنها، وهي عبارة عن حلول تدعم وتؤكد الحل الرئيسي للإشكالية الكبرى وكانت على شكل نتائج متتالية.

أما **المنهج** الذي كان مناسبا لدراستي هذه هو **المنهج التحليلي** الذي اعتمدته لتحليل أفكار "عبد الله العروي" في دراسته لمفهوم الدولة وعلاقتها بالمفاهيم الأخرى، الى جانب ذلك اعتمدت على **المنهج النقدي** بنقد أفكاره من خلال أفكار واراء المفكرين المعاصرين له.

أما عن سبب اختياري للموضوع فقد كانت هناك دوافع ذاتية وموضوعية، حيث تمثلت الأولى بالأساس في اهتمامي بالفكر العربي المعاصر وبالخصوص فكر "عبد الله العروي"، أما الثاني تمثل في كونه فكر يعالج المشاكل الراهنة من جهة، وكونه فكر حضي باهتمام كبير في الأوساط العلمية من جهة أخرى.

اما الصعوبات التي واجهتني في انجازي لهذه الدراسة هي صعوبة فكر عبد العروي، لما يتميز به من موسوعية وصعوبة تحليل أفكاره وفصلها، وحصرها وتصنيفها واختلافها من مؤلف لأخر، بالإضافة لما تميز به من كتابة روائية وتاريخية وفلسفية واجتماعية واختلاف أسلوبه وصعوبة تصنيف هذا المفكر وقلة المراجع التي تتناول فكره، وخاصة موضوع الدولة.

الفصل الأول

معالم الفكر السياسي عند عبد الله العروي

تمهيد:

انطلق عبد الله العروي* في معالجته لموضوع السياسة والدولة من خلال المفكرين والفلاسفة الآخرين حيث ،يرى أنه لا يمكن تحديد مفهوم الدولة بدون الرجوع إلى ما كتب حولها وأنه لا يمكن تعريفها تعريفا قطعيا دون الرجوع إلى الماضي، لذلك نجده درس العديد منهم –الفلاسفة والمفكرين –سواء من الغرب أو العرب وهو يرى أن التساؤل حول ما قبل الدولة لا ينفعنا في فهم الدولة، فالدولة هي الواقع المزامن للإنسان لا غيره إذيقول: "**أننا لو انطلقنا من المجتمعات العربية لوحدها، من إنجازاتها الثقافية الماضية والحاضرة، لاستحال أن نصل بمحض الاستبطان إلى اكتمال المفهوم(...) يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الادلوجة مكتملا، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملا، ولا عند ابن خلدون، مفهوم التاريخ مكتملا ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملا. إذا بقينا في حدود ثقافتنا لا نستطيع أن نقول الكثير**".[1]وهنا يؤكد أن الوصول إلى اكتمال المفهوم لا يكون في حدود الثقافة العربية لأنه يصبح مجرد بحث في المفاهيم ولا يحقق أي شيء للبشرية والوضع الراهن للدولة العربية سببه "**أن العلم الذي يبحث في اجتماعيات الدولة علم السياسات مهجور في مجموع البلاد العربية وأن ما أنجز من دراسات في هذا المجال تم في إطار معاهد أجنبية**".[2]نجده اهتم بالدولة والفكر السياسي لأن العرب لم يؤسسو ما يسمى بعلم السياسات الذي هو سبب أزمة الدولة العربية وعدم تطورها ولأن ما أنجز في مجال السياسة لم يكن من الأصل أي الدول العربية بل من الخارج والأجانب ومنه يمكن طرح التساؤل التالي: ما هي أفكار العروي السياسية؟

* عبد الله العروي، مواليد 1933، مفكر ومؤرخ مغربي، درس الفلسفة والتاريخ في فرنسا، ومارس التدريس في بلاده وفي الولايات المتحدة الأمريكية،من كتبه: الإيديولجيا العربية المعاصرة، العرب والفكر التاريخي، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة، مفهوم العقل، مفهوم التاريخ، من بين جميع الكتاب العرب تصدق عبارة مفكر بمعناها الدقيق على العروي أنظر السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص89.

[1]– عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، ط5، 1993، ص ص15–16.

[2] –عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب، ط8، 2006، ص145.

المبحث الأول: مفهوم الدولة:

إن الدولة كمفهوم لقيت اهتماما كبيرا من قبل الفلاسفة والمفكرين من الغرب والعرب فكيف لا يتم الاهتمام بها وهي الواقع الذي يعيشه الفرد في حياته لذلك نجد أن الدولة لها العديد من التعريفات تتنوع بتنوع الأفراد وآراءهم،فماهي التعريفات التي حضيت بها الدولة؟

1-المدلول اللغوي لمفهوم الدولة:

من الكلمات والمصطلحات الأساسية والجوهرية نجد مصطلح الدولة فهي كلمة مشتقة من فعل دال، يدول وتطرق ابن منظور لها حيث قال: "**الدولة والدولة: العقبة في المال والحرب سواء فيها دول ودول**". "**الدولة بالفتح هي الحرب، أن تدل إحدى الفئتين على الآخر ويقول كانت عليهم الدولة، وبالضم في المال، يقال صار الغني دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا**".[1] من هذه التعريفات، يتضح أن الدولة في معناها اللغوي، هي على نوعين فالأولى هي العقبة في المال وأما الثانية فهي الحرب، فهي التغلب في الملك والمال وتعني التعاقب والتداول مرة عند هذا ومرة عند الآخر وبذلك فهي التعاقب والتحول ومنه فمصطلح الدولة من التداول.

وقد ظهر مصطلح الدولة في القرآن الكريم في عدد من الآيات نجد منها قوله تعالى "**وأمرهم شورى بينهم**".[2] ونجد هذه الآية تدل على نظام الحكم في الدولة وهو الشورى، ومن الآيات التي ظهر فيها مصطلح الدولة وتجلى قوله تعالى: "**ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب**".[3]

وقوله تعالى "**تلك الأيام نداولها بين الناس**".[4] هذه من الآيات التي تدل على مصطلح الدولة ومنه "**الدولة في اللغة: الاستيلاء، والغلبة، والشيء المتداول، فيكون مرة لهذا ومرة لذاك (...) ودالت الأيام دارت، والله يداولها بين الناس، فيكون الدهر انتقل من حال إلى حال**"[5] ويحيلنا هذا إلى أن التعريف اللغوي للدولة، يجمع أنها التغلب والتحول والتغير وعدم الثبات على حال فهي التعاقب والتناوب والتبدل.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، مج1، دراسات العرب، بيروت، المجلد الأول، د ط، د ت، ص1043.

[2] -القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 38.

[3]- المصدر نفسه، سورة الحشر، الآية 7.

[4] -المصدرنفسه، سورة آل عمرآن، الآية 140.

[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982، ص568.

2-المدلول الاصطلاحي لمفهوم الدولة:

لقد تعدد وتنوع مفهوم الدولة لذا نجد العديد من التعريفات فكان لكل فيلسوف ومفكر تعريفه وتعدد في المعاجم والموسوعات ومنها أن "**الدولة جمع من الناس مستقرون في أرض معينة مستقلون وفق نظام خاص، أو هي (...) فالدولة إذن هي الجسم السياسي والحقوقي الذي ينظم حياة مجموع من الأفراد يؤلفون أمة. ويطلق لفظ الدولة أيضا على مجموع الوظائف الاجتماعية من إنتاج وخدمات عامة في يد الدولة**"[1] هي الرقعة الجغرافية التي يتجمع فيها الأفراد في زمن معين تضبطهم وتنظم أمورهم، عن طريق قوانينها وتوفر له احتياجاته.

الدولة "**مجتمع منظم له حكومة مستقلة تميزه عن غيره من المجتمعات المماثلة له، يطلق على جملة الخدمات العامة للأمة**"[2] فهي اجتماع الأفراد وتكوينهم أمة يتميزون فيها بعاداتهم وتقاليدهم وهي تعبير عن استقلال هذا الاجتماع عن باقي الاجتماعات الأخرى وذلك بما توفره تلك الحكومة والدولة وجهازها للأفراد من خدمات ومرافق، بهذا تستطيع أن تضبط أفرادها وتسيرهم وتتحكم فيهم لكي يكونوا وحدة تحت راية الدولة وهذا التنظيم السياسي يجعل من أولويات الدولة أن تحافظ على استقلالها ودفع المطامع الخارجية عنها.

كما نجد أن الفلاسفة والمفكرين تطرقوا إلى مفهوم الدولة فكانت التعاريفهم متعددة ومتنوعة وذلك بتعدد مشاربهم ومن بينهم نجد كل من نيتشه وسبينوزا.

أما رأي نيتشه فريدريك "**حين يصف الدولة بأنها "أبرد جميع الوحوش الباردة"، لم يكن في باله أي دولة موجودة بل هو يشير إلى وثن جديد وإلى مثال مؤثر حديث تكون فيه الدولة جهازا لحكومته تتميز باللاشخصية، إذا فالدولة المثالية هي وحش بارد، على وجه الدقة بسبب خاصيتها اللاشخصية المزدوجة، فتحديدها لمصلحتها العامة**"[3] إن نيتشه لا يحبذ وجود الدولة وقد شبهها بالوحش البارد، أي أنها لا قوة لها وهي ضعيفة مهانة وساذجة ولا تتصف بالدهاء ولا تتحلى به فهي غير شخصية ولا إرادة لها.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص568.

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007، ص 315.

[3] طوني بنت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر سعد الغانمي، بيت النهضة، بيروت، ط1، 2010، ص327.

إلى جانب ذلك نجد سبينوزا الذي كانت له أفكاره في الدولة وهي "**أن حرية الفكر لا تشكل خطرا على سلامة الدولة، أي أن العقل أيضا هو أساس كل نظام سياسي تتبعه الدولة**".[1] فهي عنده ما هي إلا عقل وحرية فهي الشكل المجسد لهما ولا تتعارض مع الحرية، وأن حرية الفكر لا تشكل خطرا عليها وعلى قيامها بل أساس لها لكن هذه الحرية يجب أن تقوم على العقل ويكون هو أساسها، فالدولة التي تؤسس على العقل هي الحقة وأن العقل هو أساس كل نظام وحكم تتبعه ويؤسس عليه، وهذا ما سعى الكثير من المفكرين إلى إرساءه لكن اختلفوا في الطريقة.

أما عن هيجل وكارل ماركس قد تطرق إليهما المفكر عبد الله العروي بإسهاب وكانت للدولة ومفهومها نصيب كبير في فكرهما فهي عند هيجل "**هي التعبير عن حاجة الكل الشمولية لأنها وجدت بذاتها ولذاتها، ولأنها تحقق للفرد حريته وتجسد العقل في العالم**"[2] فالدولة عنده هي التي تقوم على العقل والحرية وهي التي تتجسد في الدولة وهي التي تعبر عن حرية الأفراد في ظل الجماعة فهي المسيطرة.

"**فالغاية العقلية للإنسان أن يحيا في دولة، وإذا لم تكن ثمة دولة فإن العقل يحتم –في الحال– تأسيس مثل هذه الدولة**"[3] فهي الحق الذي يتجلى عن العقل مثل باقي المتجليات و"**هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية (...) تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه**".[4] فهي روح الأخلاق المجسدة في الواقع، وجوهرها وتحقق نفسها لوحدها وتنجز ما تريد لأنها سلطة الأخلاق ومنبعها.

أما ماركس الذي قلب أفكار هيجل وتجاوزها وهو ما يعبر عنه بالشيوعية حيث تتوحد الدولة السياسية التي ستقوده إلى الديمقراطية (الدولة–الحكم) مع الدولة الاجتماعية (الدولة–المجتمع) في نطاق تحول شامل لنظام الملكية. فالدولة في تطورها هي الدولة الشيوعية في آخر مراحلها وهي الحق والتي تجعل من الطبقة الاقتصادية هي البنية التحتية والتي تقوم عليها وهي أساس الدولة والمجتمع "**فإن ظهور الدولة هو نتاج التقسيم الاجتماعي للعمال**"[5] فهي نتيجة للواقع المعيش والطبقات في المجتمع والتقسيم الطبقي للمجتمع

---

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2015، ص13.

[2] مجدي كمال، هيجل آخر الفلاسفة العظام، دار الكتاب العربي، ط1، 2011، ص187.

[3] فريد ريك هيجل، أصول فلسفة الحق، تر إمام عبد الفتاح إمام، مج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1927، ص32.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص25.

[5] أرنست ماندل، النظرية الماركسية في الدولة، تر بشير السباعي، د ط، د ت، ص2.

والمتناقضات فيه وهي الطبقة البرجوازية والبروليتارية وبذلك تحدث الثورة والتغير وتصبح الدولة هي التي تقوم على الاقتصاد.

3-مفهوم الدولة عند عبد الله العروي:

لقد انطلق عبد الله العروي في معالجته للمفاهيم كلها انطلاقا من آراء الفلاسفة والمفكرين ومنه مفهوم الدولة باعتبارها الواقع الموضوعي القائم وأما الحرية فما هي إلا حلم غير محقق، إلا أنه يعتبر كل تفكير في الحرية أصله تفكير في الدولة "**تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة** (...) **وأن الدولة دائما مجسدة في شخص أو في أشخاص، فهي عرضته لآفات الحياة البشرية وأي تساؤل عنها تساؤل عن مستقبلها وتطورها. إن الدولة دائما مزامنة للفرد والمجتمع-الفرد، المجتمع، الدولة، هذه مفاهيم متداخلة بالتعريف. أي تساءل عن الدولة تساءل عن وظائفها ووسائلها**"[1] فالدولة والحرية شيء واحد والفرق بينهما أن الدولة واقع والحرية حلم وبذلك هي حلم الأفراد والأشخاص وتتجسد الدولة فيهم هي التي تكون مجسدة في شخص أو مجموعة أشخاص وبذلك تكون حيث يكون الأفراد وتجمعهم، فالعروي يرى أن المفاهيم في تداخلها تشكل شيء واحد، فحيث يكون الفرد يكون المجتمع ومنه الدولة في جوهرها مجموعة الوظائف والوسائل والأدوات التي تخدم الفرد والمجتمع، وتكون الدولة لها هدف تسعى لتحقيقه وبهذا الهدف تحقق وظيفتها المنوطة بها لذلك "**إن الدولة سابقة عن فكرة الدولة، وأي تساءل عنها بالضرورة تساءل عن الأصل والهدف**"[2] وهكذا نجده يجعل التساؤل حول هدف الدولة من اختصاص الفيلسوف فقد نحى منحى ومنهج الفلسفة في معالجته مفهوم الدولة ولذلك فكل دولة ترسم هدفا تسير عليه لكي تصل وتحقق ما تصبو إليه ومن خلال هذا تحقق تطورها عن طريق أجهزتها، وسيرها على المنهج الفلسفي لكي تستطيع تحقيق أهدافها.

نجده يقول:"**عندما نقول في البداية كان الملك، في هذه البقعة أو في تلك، لا تسوق ذلك كواقع تاريخي مع أن الأمر كذلك، بل كسابقة منطقية الملك هو القانون**(...) **ظاهرة اجتماعية عامة.**[3] لذلك "**نطاق الدولة هو باستمرار نطاق الحياة الحيوانية في الإنسان والدولة الفاضلة هي التي تربي الفرد على الاستغناء عنها وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها**"[4] فالملك هو القانون وهو التجسد الواقعي لدولة وبذلك لا تكون خارج الفرد والمجتمع فبدونها لا تكون ولا تتجسد، فالدولة الطبيعية تخدم المجتمع والفرد يخدم المجتمع وهي

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ص5-7.

[2] المصدر نفسه، ص6.

[3] المصدر نفسه، ص ص7-16.

[4] عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي، المغرب، د ط، د ت، ص87.

تنظم وتضبط التعاون لكي تحفظ الأمن والسلم وتجعل الفرد يتعالى عن الواقع السيئ ويسعى لتحقيق الغاية العليـــا

له وهي الخير الأسمى و"**الدولة لا تتكون إلا بقانون عام ضابط يغلب كل الضوابط الأخرى، العادات والأعراف التصرفات المتواترة منذ قرون لكي يتم هذا الانفصال، هذا التعالي، هذا التحكم، لابد من تنزيل، فالقانون العام في الدولة الماوردية هو الشرع**".[1] ويتضح لنا أن الدولة تتأسس بقانون يضبطها ويسيرها حيث أن كل الصراعات والصدامات هي نتيجة لعدم الضبط والتنظيم للعادات والأعراف ،حيث كانت تلك الصراعات أسباب كفيلة لانحلال ودمار الدولة ولكن "**دولة الواحد أبسط وسيلة، أقربها إلى الذهن لتجسيد القانون العام، المسيطر، على العادات الخاصة بكل جماعة عرقية أو لغوية أو ثقافية هي التفريد أي إضافته، فعليا ونظريا، لشخص بعينه فيصبح عين القانون**"[2] فالحكم الواحد هو أحسن وأقرب إلى الذهن وهو المجسد للقانون العام، فهو الذي يستطيع التحكم في الجماعات والأعراف والعادات ويحد من العنف وما ينجر عنه من أضرار للفرد والجماعة، ومن ذلك تختلف الدولة ومفهومها فالدولة الحديثة دولة الصناعة والمعاصرة دولة الأدلوجة.

---

[1] عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص105.

[2] المصدر نفسه، ص ص67-68.

المبحث الثاني: أنواع الحكم وهدف الدولة:

إن كل دولة تقوم في الأرض إلا ولها نظام حكم يميزها ويسير أمور أفرادها والجماعات فيها وقد يكون نظام الحكم مقبول عند جماعة ومرفوض عند اخرى يلغي جماعة ويخدم مصالح جماعة لذلك كانت أغلب الانقلابات والثورات تكون على الحاكم ونظام الحكم، ونجد فكرة الثورة عند الغرب والعروي ايضا فنجد جون لوك يرى في الثورة شيء طبيعي وضروري لتغيير الحكم الغير الصالح، وعن هدف الدول كانت الغاية والأهداف تتأسس بأنظمة الحكم مع أن الهدف الجوهري ينبغي أن يكون واحدا لكل الدول فما هي أنظمة الحكم؟ وما هدف الدولة؟

1-أنواع الحكم:

إن الحكم أنواع وهو يختلف من دولة إلى أخرى وتحدده العديد من الظروف منها الداخلية والخارجية ويتحدد بالمرجعيات وأصول الدول فنجد أنظمة الحكم تختلف في الدول العربية حيث يقول عبد الله العروي ان تبديل نظام بنظام في الدولة سببه هو "**مناهضي الدولة الذين ينتقدونها دون أن يفهموا حقيقتها قد يتغلبون على شكل من أشكالها (...) لأنهم يبدلون شكلا بشكل وهذا دليل على أنهم يحملون أدلوجة ضد الدولة تمنعهم من إبداع نظرية بالمعنى الدقيق**"،[1] فنظام الحكم يتغير من شكل إلى شكل آخر لكن دون الوصول إلى نظرية حقيقية ونظام حكم حقيقي مؤسس بل ذلك التغيير سببه بالدرجة الأولى هو معارضة الدولة ومحاربتها ونقدها دون أن يكون على علم حقيقي بها فتتعدد وتتنوع أنظمة الحكم بشكل الدول ولهذا كانت أنظمة الحكم في أغلبها تخدم الحاكم.

أ-أنظمة الحكم عند فلاسفة الغرب:

من الملاحظ أن العديد من الفلاسفة والمفكرين قد تطرقوا إلى أنواع الحكم منذ القديم وإلى يومنا هذا ولذلك سوف نأخذ نماذج سياسية من الغرب منهم جون لوك واحد من فلاسفة العقد الاجتماعي ومن أهم آراءه "**يستعمل لوك تقريبا وبدون تفريق مصطلح المجتمع المدني والحكومة التي ينحصر دورها أو وظيفتها في الإدارة والتشريع وليس في الحكم، والحكومة المدنية تجلب للناس، القضاء والبوليس وهذا ما ينقصهم في الحالة الطبيعية**"[2] ويحيلنا هذا إلى أن جون لوك يطابق بين مصطلح المجتمع المدني والحكومة ويجعلهما شيء

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص29.

[2] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2008، ص323.

واحد ولا يفصل بينهما اذ لهما نفس الوظيفة وهي التشريع والإدارة ولا علاقة لها بالحكم وأما الحكومة المدنية فهي التي لها السلطة وزمام الحكم المتمثل في القضاء ويقول ان "**الحكم السياسي هو بمثابة وديعة سلمها المالكون للمالكية (المحكومين للحاكم)، وهي ثقة سياسية والحاكم هنا هم إداريون وظيفتهم هي خدمة الجماعة ومهمتهم هي خدمة الجماعة ومهمتهم تقوم على تحقيق الأمن وتوفير الراحة والازدهار**"[1] فالحكم عند لوك ما هو إلا شيء تركه المحكومين عند الحاكم وذلك بتنازلهم له عن طريق ما يسمى بالعقد الاجتماعي ويكون هدف الحكم والحاكم هو خدمتهم وتوفير كل حاجياتهم وبهذا يكون الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الدولة عن طريق العقد الاجتماعي وهذه الفكرة نجدها عند هوبز كذلك. وجون لوك يرى الحكم الأفضل والذي يدوم هو الذي يفصل بين السلطات "**يقول أن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية يجب أن لا يجتمعا في نفس الأيدي والسلطة التشريعية أعلى من السلطة التنفيذية إنها الروح التي تعطي الشكل والحياة والوحدة للدولة، والسلطة التشريعية محددة بالحقوق الطبيعية وهي سلطة الحرية (...) حرية السيادة بواسطة العقل (...) لكل سلطة لتكون سياسية يجب أن تكون عادلة**"[2] فدوام السلطة محصور بنظام العامل القائم على الحرية والعقل وهذا ما نجده عند العروي.

ومن الغرب كذلك نجد كل من هيجل وكارل ماركس حيث اتصف الأول بالتجريد والثاني بالواقعية وسبب إدماجهما في بحثنا هذا هو أن كليهما لقيا اهتماما كبيرا من قبل المفكر عبد الله العروي فنجده يتكلم عليهما تقريبا في أغلب مؤلفاته وكان له إطلاع كبير على فكرهما، إلا أنه كان يميل إلى ماركس أكثر.

فعند هيجل أفضل أنظمة الحكم هي التي "**توفق بين المجتمع والمصلحة الخاصة والعامة (...) يرى هيجل أنه هناك ثلاث سلطات وهي:**

1-السلطة التشريعية (التمثيلية)، وهي الموظفون الذين يديرون شؤون الدولة.

2-الأمير الذي يبث في الأمور، أما ممثلو الشعب (...) يشكلون همزة وصل بين المواطن والدولة (...) ولهذا فالجمهورية السياسية هي الديمقراطية".[3] ونجده ينادي بدولة الحرية التي قال بها عبد الله العروي

[1] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، ص323.

[2] المرجع نفسه، ص323.

[3] المرجع نفسه، ص ص361-362.

هو الآخر والتي تقوم على العقل، وربما هذا ما جعل عبد الله العروي، يكتب عنه في كتابه مفهوم الدولة في علاقة المواطن بالحاكم.

أما ماركس فنجده قد ربط الدولة بالاقتصاد وهو القاعدة الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم الأفضل وهو نظام فصل الدين عن الدولة "**لقد وضع صاحب الاشتراكية العلمية خطة عملية لتحقيق العدالة الاجتماعية والتخلص من النظام الرأسمالي (...) لأن السياسة تهدف إلى تغير الأنظمة الفاسدة (...) دولة البروليتناريا وهو الأغلبية الكادحة تستعمل الحكومة ضد الأقلية والحكومة بطبيعة الحال هي التي تفيد السياسة العامة للدولة**".[1] فنظام الحكم المفضل عند ماركس هو الذي يكون بيد الطبقة العاملة وهي الأغلبية وليست الأقلية فنظام الحكم القائم على الاقتصاد هو أفضل الأنظمة وقد تطرق عبد الله العروي إلى علاقة الرعية والسياسة بالاقتصاد وهذا لتأثره الشديد بكارل ماركس حيث قال: "**الخلط الحاصل عند هيجل بين الدستور بمعنى سياسي ضيق والدستور بمعنى اجتماعي عام**" وهنا يؤكد أن النظام الأفضل هو العام وليس الخاص.

ويرى عبد الله العروي أن الدولة الهيجلية لها سلبيات إذ يقول: "**يؤخذ على الدولة الهيجلية كونها تتحكم في العقيدة والوجدان بواسطة التربية والقمع، كونها تتدخل في كل نشاط مادي أو ذهني، كونها تعادي الفرد لأنها ترى فيه فقط نزوعا دائما للنشر خول هيجل للدولة العقلانية حق القضاء بالقوة على النزوات الفردية، كل دولة قائمة تفعل ذلك، تربي الناشئة حسب آراءها، توحد التنظيمات الجزئية حتى ترجح كفة الواجبات على كفة الحقوق فتدعى أنها تجسد الروح القومي أو حقيقة الجنس**".[2] ويتضح لنا أن عبد الله العروي ينتقد هيجل في فكرة الدولة وأنها مجرد نظر وليست واقع وهي قائمة على السيطرة والعنف وأنها تكون ضد الفرد الذي لا يرى فيه سوى أنه يميل إلى الشر بصورة كبيرة لذلك "**يماثل دولة العاقلة، بالدولة الجرمانية اللامسيحية وبالدولة المالكية المطلقة، فيرى في النظرية الهيجلية أدلوجة لتثبيت الدولة المطلقة**"[3] فالأفضل كان هو نظام الحكم المطلق وسعى لتجسيده. .فالدولة العقلية عند هيجل ما هي إلا دولة الحكم المطلق وسيطرة الدولة على الفرد وقمع الحقوق فهي تتحكم في كل حياة الفرد وتسيرها ولا تقبل أي معارضة أو أي نزوات للأفراد وهي دولة القوة حتى ضد مواطنيها.

---

[1] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، ص366.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص27.

[3] المصدر نفسه، ص31.

يؤكد أن الدولة بصفتها تجسيد للعقل لابد أن تتفرد في إرادة، هي إرادة الملك. لكن السيادة المجسدة في شخص الملك لا تتحقق السيادة إلا كذاتية وثقة بنفسها، كتوطيد الإرادة التي يتعلق بها القرار الحاسم بيد أن عنصر التقرير المطلق في الدولة لا يكمن في كل فرد من أفراد المجتمع بل في فرد واحد هو الملك، هكذا يعلل هيجل ضرورة الحكم الملكي الفردي بضرورة تشخيص السيادة في إرادة والإرادة فردية حكما ومن هذا كله يؤكد لنا العروي أن نظام الحكم الأفضل عند هيجل هو الحكم الملكي المطلق الذي يقوم على الإرادة التى تكون فردية في الحكم ولذلك تكون السيادة للملك وحده.

ومن هيجل ننتقل إلى ماركس صاحب المادية التاريخية حيث كانت له أفكار تناقض ما توصل إليه هيجل، فنجد كارل ماركس يختلف نظام الحكم عنده على نظام الحكم الذي قال به هيجل حيث" **أن ماركس في المرحلة الأولى من حياته يحوم حول فكرتين محوريتين: الأولى قائمة على جوهرية الدولة، المأخوذة من هيجل، والتي ستقوده إلى علم الاجتماع التاريخي. والثانية قائمة على شكلية الدولة السياسية التي ستقوده إلى الديمقراطية (...) ونقد الواحدة بالأخرى هو الذي سيعبر عنه ماركس بالشيوعية، حيث تتوحد الدولة السياسية (الدولة–الحكم) مع الدولة الاجتماعية (الدولة–المجتمع) في نطاق تحول شامل لنظام الملكي**ة".[1]

ومن هذا نفهم أن ماركس انطلق من أفكار هيجل لكنه قام بقلب أفكاره، وقد كان يصبو إلى نظام الحكم الديمقراطي وتبقى في تطور حتى تصل إلى الشيوعية وهي المرحلة الأخيرة عند ماركس "**وبالتالي هو رجوع إلى أرضية التعاقد بين أفراد سابقين على الدولة، يستعمل ماركس في هذا الباب مصطلح الفردية، الدولة تجريد أما الواقع الملموس فهو مجموع الشعب (...) السيادة لا حاجة لتشخيصها في فرد معين**".[2] ونظام الحكم عند ماركس هو حكم الديمقراطية والذي يكون في يد الشعب وليس الملك والفرد الواحد كما كان عند هيجل، أما ماكس فيبر والذي كان يتميز بالعقلانية الأوسع والأشمل وكان اختلاف كبير في قربه من ماركس أو بعده عنه حيث يقول: "**ليست الاشتراكية في نظره طريق اضمحلال الدولة كما يعتقد أنصارها، (...) وبما أن الاشتراكية، كاتجاه ذهني، هي ذاتها نتيجة لتلك العملية المميزة للغرب الأوربي–عملية العقلية– فكان من الطبيعي أن يعني تطبيق الاشتراكية عقلنة أعمق وأوسع**".[3]

ففيبر لا يختلف عن ماركس في التحليلات للواقع الآني فهو يدعو إلى الاشتراكية المعقلنة في أعلى صورها وأعمقها. وهذه أهم النماذج التي تطرق لها العروي في بحثه في الدولة.

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص48.

[2] المصدر نفسه، ص39-40.

[3] المصدر نفسه، ص ص83-84.

ب–أنظمة الحكم عند المفكرين العرب:

أما من العرب فقد تطرق عبد الله العروي إلى ابن خلدون حيث يقول: "**مادمنا نبحث في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع إلى ابن خلدون، الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الإنسانية بعامة والعربية الإسلامية بخاصة (...) فوفر لنا في آخر تحليل الأرضية المشتركة بيننا**".[1]

يتضح لنا أن ابن خلدون أسس أرضية فكرية في السياسة يشهد لها جميع المفكرين وأنها مشتركة بينهم وهم يتفقون على ما وصل إليه وبذلك "**يقرر ابن خلدون" أن الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه"–ولا بد لذلك الملك، وهو طبيعي، من "قوانين لكبح الحاكم ثم يميز بين الأنظمة الثلاثة التالية:**

- **الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.**
- **الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع الأضرار.**

الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية".[2]

نفهم أن ابن خلدون، حاول أن يصل إلى أرضية يتفق عليها الجميع، وهي أن الملك ضرورة لكن يجب تقنينه ونجد ابن خلدون يتطرق إلى أنظمة الحكم. وهذه هي أنظمة الحكم التي يميزها ويطلعنا عليها ونجده يتطرق إلى تقسيم السياسة العقلية أي الحكم السياسي إلى نوعين: "**نوع يهدف إلى مراعاة المصالح على العموم، ونوع كان يهدف إلى مصلحة السلطان فقط يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده دون استلهام أي دعوة دينية ربانية**"[3] ويحيلنا هذا إلى أن ابن خلدون يفضل الحكم الذي يقوم على العقل ويتأسس عليه ولا تتحكم فيه أي دعوة ربانية أو دينية أو هو الذي يهدف إلى تحقيق الصالح العام للرعية ولا يكون في خدمة السلطان ومصالحه الخاصة، فهنا نجد أن العقل هو الذي يؤسس الحكم ومن خلاله يكون نظام الحكم عادلا ولا يوجد فيه الظلم وهذا ما اتفق عليه العديد أو أغلب المفكرين.

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص39.

[2] المصدر نفسه، ص93.

[3] المصدر نفسه، ص94.

ولقد بين ابن خلدون هذا وتوصل إلى أنظمة الحكم الموجودة وهي الأنظمة السياسية و"**يرى أن الخلافة ليست من عقائد الإيمان وهي شأن من شؤون التنظيم الاجتماعي بغية تحقيق المصلحة العامة، وهي وسيلة لحماية الدين عبر تولي القيادة السياسية والملك أو الحاكم هنا يقوم بهذين**"[1] فالخلافة عند ابن خلدون هي النظام الأحسن لأنها تحقق الخير في الدنيا والآخرة وتحفظ الدين فهي دينية ودنيوية.

وقد تم ترتيب هذه الأنظمة السياسية حسب قيمتها الأخلاقية "**النظام الأدنى هو الملك الطبيعي الذي يمارس العمران البدوي، ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد وهو نظام لا يخلو من العدل (...) ويأتي في المرتبة الثالثة الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة العموم ومثله حكم اليونان كما تصوره الفلاسفة وهو النوع الأقرب للكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية، لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا والآخرة، وهناك بالطبع نظام خامس يكون أكمل لولا أنه بعيد التحقيق، المدينة الفاضلة**"[2] وعلى هذا الترتيب الذي قال به ابن خلذون والذي أعطى فيه الأولوية والأفضلية لنظام حكم الخلافة فهو أفضل نظام يمكن أن تصل إلى تحقيقه وتجسيده.

ج-أنظمة الحكم عند العروي:

ينطلق في معالجته للفكرة من خلال أنظمة الحكم وترتيبها عند ابن خلدون وهو يرى أنه "**يمزج (...) التحليل النظري بوصف الوقائع، وراء كل نموذج نلمح مثلا تاريخيا. هل الترتيب التقييمي يماثل التتابع الزمني؟ على مستوى التاريخ الكوني على مستوى التاريخ الكوني، هناك تماثل لا ينكر: لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية وسبق هذه الحكم الطبيعي لكن في واقع الإسلام، هناك فروق وانقطاع، لأن العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدينة حضرية قبل الإسلام فالإسلام هو الذي حضرهم لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي** "[3] يحيلنا هذا إلى أنه في أنظمة الحكم انطلق من مقولة ابن خلدون في أن نظام الخلافة هو الأفضل ويمكن تطبيقه والوصول إليه، وهو يرى عكس ذلك هذه النقطة الأولى أما النقطة الثانية فهي عدم الأخذ بالترتيب الزمني الصحيح والتتابع الحقيقي.

[1] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، ص266.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص94.

[3] المصدر نفسه، ص95.

اتضح لنا أن في الترتيب الزماني الكوني كان الحكم الطبيعي يليه الحكم العقلي السياسي ثم الخلافة هذا في الترتيب الكوني وتاريخه لكن العروي يرى غير ذلك فهناك حكم لم يكن عند العرب لكنه موجود في التعقيب التاريخ الكوني المتماثل، ويرى أن الإسلام له فروقات فقد خرج عن التاريخ الكوني المتماثل حيث سبق السياسة العقلية حكم الخلافة فلم يعرف العرب سياسة عقلية ولم يتحضروا إلى بمجيء الإسلام فالترتيب يكون الحكم الطبيعي ثم الخلافة ثم السياسة العقلية حيث سبقت هذه الأخيرة الخلافة لكنها "**لم تلبث أن اصطدمت مع السياسة العقلية، الفارسية بخاصة، فاختفت (...) حيث عرف العرب في الجاهلية ملكا طبيعيا (...) من الظلم والعدوان ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة ... واحتاجوا إلى الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر، المتحكم (...) فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية (...) ثم جاءت الخلافة وهي نظام منافي تماما للملك الطبيعي حيث أن وازع كل واحد فيها من نفسه وهو الدين (...) لكنها لم تدم طويلا، فصار الأمر إلى الملك (...) هذا حكم مهم بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي العام. هناك إذن خلافة حقيقية وخلافة ظاهرية (...) مبنية على العصبية**".[1] فالترتيب الذي قال به ابن خلدون لم يكن دقيق ومرتب حسب التاريخ الإسلامي السياسي فلم يتكلم عن الإخفاقات في حكم الخلافة الذي أدى إلى ظهور حكم السياسة العقلية وكان بسبب الخلافة الظاهرية فهو يرى أن الحكم الذي كان للمسلمين في الغالب هو الملك الطبيعي الممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد أن عاشوا فترة قصيرة من حكم الخلافة والواقع الذي هو مجسد دائما برأيه هو الملك الطبيعي.

2-هدف الدولة عند عبد الله العروي:

الدولة كواقع معيش هي جهاز يحاول أن يوفر ما يحتاجه الفرد وهي منوطة بهذه المهمة، لذلك كان لها هدف هو الداعي إلى تأسيسها وهذا على حسب رأي فلاسفة العقد الاجتماعي هي للخروج من الحالة الطبيعية التي تعمها الفوضى والتسلط والقوة والهمجية فكان الحل في تشكيل الدولة التي تخرج الفرد من همجيته ومن الحالة السيئة التي يعيشها، لذلك من مميزات الدولة الهدف وهو الماهية والسؤال عنها سؤال عن مميزاتها وتطورها فكان هدفها واحد لكنه متعدد فكيف ذلك؟

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ص95-96.

يقول: "**من يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية فينظر ويتفلسف، ومن يتساءل عن التطور يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطق بمنطق المؤرخين، ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي فيتكلم كلام الاجتماعيات**"[1] فكل تفكير حول الدولة يدور حول محاور ثلاثة أساسية هي الهدف والتطور والفرضية ونجده يميز هنا ثلاثة مناهج لبحث مفهوم الدولة ويرى أن هناك تداخلا بين هذه الميادين التي تدرس الدولة وتهتم بها فالسؤال عن تطور الدولة سؤال تاريخي للمؤرخين أما السؤال عن وظائف الدولة، سؤال خاص بالاجتماعيات وهو منوط بعلم الاجتماع، أما السؤال عن هدف الدولة وغايتها فهو خاص بالفلسفة يهتم به الفيلسوف، و"**السؤال حول ماهية الدولة يدور في واقع الأمر حول هدفها. لا يستقيم البحث إلا إذا وضعنا الهدف داخل النطاق المحدود للدولة. أما إذا وضعناه مسبقا خارجها، فإنها تصبح بالضرورة وسيلة في خدمة ما سواها**".[2] فالبحث في هدفها والتساءل حولها هو بحث في ماهيتها وجوهرها لذلك نجد أن الأهداف تختلف من دولة إلى أخرى حسب نظام الحكم فيها، وجب للبحث في هدفها أن يكون داخلها وليس خارج عنها.

أ–هدف الدولة بنظرة كونية:

ينطلق العروي في تحليله لهدف الدولة من مقالتين اعتبرهما سببا في عدم قيام نظرية حول الدولة المقالة الأولى "**أن الغاية القدرة للبشر ليست من عالم المرئيات وأن الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة يجتازها المرء ليعرف قيمته وما يستحق من جزاء في الحياة الأخرى (...) توجه الدعوة إلى الوجدان الفردي لكي ينفصل عن قوانين الحياة الدنيا القادمة العابرة (...) الدولة تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا، تتعلق القيمة بالوجدان الفردي إذ يتجه نحو الغاية المقدرة له، إذا كانت الدولة في خدمة الفرد، لكي يحقق غايته، فهي مقبولة شرعية**"[3] فالهدف في هذه المقالة، هو تحقيق الشرع عن طريق الفرد، الذي يعي أن الحياة هذه زائفة، وأن الحياة الآخرة هي التي تدوم، وأن الدولة ما إذا حققت هذا الهدف فهي شرعية، وإذا تعالت عن تحقيقه أصبحت باطلة.

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص7.

[2] المصدر نفسه، ص11.

[3] المصدر نفسه، ص12.

وأما المقالة الثانية "**تقرر أن غاية الإنسان هي المعرفة والرفاهية والسعادة أن الإنسان وليد الطبيعة (...) وما الدولة إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي أن الدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل: تنظم التعاون (...) المطلوب منها بالأساس الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج**"[1] فالمقالة الثانية ركزت على الجانب الدنيوي وحصرت هدف الدولة في تحقيق مصالح الأفراد في الحياة الدنيا وأنها تتأسس وتتشكل عن طريق الاجتماع للأفراد لذلك يجب أن يكون هدفها هو تحقيق مصالحه الداخلية والخارجية، ومنه يقتصر هدفها على توفير الأمن والحماية والرفاهية والسعادة للأفراد ويرى العروي أن المقالتين متعارضتين في الظاهر أما في الباطن فلهم نقطة جوهرية يلتقيان فيها هي تحقيق هدف الفرد لكن تختلف الوسيلة لذلك كانت الاختلافات كثيرة حول هدف الدولة من عصر لآخر، ومن فيلسوف لآخر فمثلا هدف الدولة في فلسفة الأنوار هي خدمة المجتمع، وعند هيجل خدمة الملك وعند ماركس الطبقة العاملة.

ب–هدف الدولة في الوطن العربي:

نجد الاختلاف أيضا الأهداف في الدول العربية فهدف الدولة عندالفقيه يختلف عن المؤرخ ويختلف الاثنان عن الفيلسوف، ونجد ابن خلدون يوضح لنا ان هدفها ارتبط بالنظام القائم حيث أن "**حكم الغلبة والقهر البعيد عن كل قانون مرتب، حكم السياسة العقلية المستهدفة جلب المصالح ودفع المضار (...) حسب محسنات العقل، حكم السياسة الشرعية التي تحقق نفس الأهداف لكن عن طريق الانقياد لشرع منزل، وأخيرا وضع الخلافة الذي يضمن في آن المصالح الدنيوية والأخروية**"[2] وما يؤكده لنا هو أن هدف الدولة منوط بشكل النظام أو الحكم حيث أن حكم السياسة العقلية هدفه خدمة الفرد وتحقيق المصالح العامة والمنفعة وذلك عن طريق العقل ولا يلجأ إلى العقل أما نظام السياسة الشرعية تحقق نفس أهداف الأولى لكن عن طريق الشرع، واما عن الخلافة فهي تجمع بينهما. وبذلك اختلف الفقيه عن المؤرخ عن الفيلسوف.

يقول: "**فالفقهاء يتكلمون دائما عن الخلافة التي لم تطبق إلا في مدة قصيرة، وبالهام رباني، في حين أنهم يعيشون تحت نظام لا يمت إليها إلا بأهوى الصلات (...) إن الفقيه هو من يتوق إلى تطبيق الشرع على الواقع، (...) الهدف منه إعلاء كلمة الله**".[3] فهدف الدولة هو تحقيق مصالح العباد بالشرع وتحقيق الشرع في الواقع، إلا أن هذا الهدف تغير في الخلافة الظاهرية فأصبح يخدم السلطان ومصالحه

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص14.

[2] المصدر نفسه، ص ص101-103.

[3] المصدر نفسه، ص ص106-107.

ليدوم ملكه، أما عن المؤرخ فهو أكثر واقعية من الفقيه الذي تحلى وغلبت عليه الطوبوية* والمؤرخون والأدباء السلطانيين يحثون "**الخليفة –الملك على التشبث بالشريعة إذ بها يدوم ويستقر الملك، فالهدف هنا من إقامة معالم الشرع هو دوام الملك وتوسيع النفوذ** (...) **لأن في ذلك مصلحتك العليا**"[1] لذلك كان المؤرخون وأدباء السلاطين هدف الدولة عندهم هو خدمة الحاكم عن طريق الشرع أما الفلاسفة يقولون "**إن الغاية العليا من الحياة الدنيا هي تحقيق مكارم الأخلاق** (...) **تغلب الروح على النفس، والعقل على الطبع الحيواني وهو هدف** (...) **وأن الدولة لم تعد تضمن تحقيق تلك الغاية**"[2] يحيلنا هذا إلى أن الفلاسفة كانوا يطلبون دولة تحقق الأخلاق والتسامي على الواقع ،لذلك قالوا بالمدينة الفاضلة وهذا ما يفسر لنا أشكال وأنواع الدول.

*الطوباوية كلمة يونانية الأصل، وتدل على ما لا يوجد في أي مكان، ويراد بها كل فكرة أو نظرية لا تتصل بالواقع أو لا يمكن تحقيقها، وأطلق على مدينة فاضلة خيالية تشتمل مجتمع بلغ الذروة في الحكمة والقوة والسعادة، ولا يخلو اللفظ لما فيه من بعد عن الواقع.أنظر إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، ط1، 1982، ص13.

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص110.

[2] المصدر نفسه، ص103.

المبحث الثالث: أنواع الدولة

نجد أن الدولة لها العديد من الأنواع وهي تتحدد بالحكم الذي تقوم عليه، والهدف الذي تسعى إلى تحقيقه ومن بين أنواع الدول التي تطرق إليها العروي والتي قد اختلفت من دولة إلى أخرى في الوطن العربي، فما هي أنواع الدول حسبه؟

1-الدولة التقليدية: (السلطانية)

العرب ومنذ القديم كان نوع الدولة عندهم هو السلطانية والتي يكون نظام الحكم فيها بيد الملك و"**إن الدولة العربية مبنية على أساس اجتماعي معين، تهدف بالضرورة إلى المحافظة على توازن القبائل والعشائر والأسر، وبالتالي إلى المحافظة على الجنس**".[1] فالدولة التقليدية كانت اجتماعية هدفها هو المحافظة على الاستقرار بين القبائل والعشائر والأفراد وأساسها هو حفظ الجنس وذلك عن طريق العصبية والملك فهو المسيطر و"**قد يكون السلطان ورعا أو قد يكون محبا للحكمة، إلا أنه في هذه الحال يهدف إلى استكمال الإنسان في شخصه وحده لا في شخص كل فرد، لذلك قيل لا حرية في نظام السلطنة، رغم وجود حريات خصوصية لأفراد وجماعات معينة (...) الدولة ملك لعصبة حاكمة ممثلة في شخص السلطان (...) قد يشاء العدل فيتصرف حسب العقل، كما قد يشاء العكس وهو الغالب**".[2]ويعتبر هذا النظام السلطنة من الأنواع الأكثر انتشارا في البلاد العربية وهي التي تجعل الحكم في يد شخص واحد، وقد يكون عادلا باستعماله للعقل والعكس ظالما بتغلب الشهوات والرغبات عليه وهو الأصح في الدول العربية، ولذلك انتشر اللاعدل.

ونجد أن الدولة التقليدية "**الملكية تفصل المالك عن المملوك فإن ما يميز السلطنة هو فهم عام: بين الدولة والمجتمع الإنتاجي، بين الملك والرعية، بين الأمر والقانون بين السلطان والقرآن بين الفرد الكامل والفرد العادي...إلخ وقد يصل هذا الفهم إلى حد التعارض والاختلاف**".[3] فالدولة الملكية تفصل المالك عن المملوك أي الحاكم عن المحكومين والسلطان عن الرعية فنجده يناقض ويخالف الأفراد والجماعات والدين فهو المشرع والمطبق وهو فوق القانون وهو صاحب الحكم المطلق فنجده يحقق مصالحهم ومصالح فئة معينة

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص92.

[2] المصدر نفسه، ص108.

[3] المصدر نفسه، ص108.

و"**أن الحكم السلطاني يشجع على انحلال الرابطة الإسلامية، كلما كان الفرد وحيدا أعزل، وكلما هاجرت مقاصد الإسلام إلى سماء الطوبي،**[1] **تقوى واشتد حكم السلطان خاصة إذا كان عادلا، منصتا لنصائح الفقهاء (...) هذا هو واقع الدولة مفهومها هو التسلط، لا يمكن تصور دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معينة للخيرات المتوفرة، وبالمقابل لا يمكن تصور الحرية إلا خارج الدولة**". فإن الدولة السلطانية تشجع وتحفز انحلال الروابط الإسلامية بين الأفراد لأنها لا تحقق مقاصد الشريعة، لكن يكون عادلا والدولة عادلة إذا طابق الشرع فالدولة التقليدية دولة التسلط والقهر وهي تخدم مجموعة من الأفراد ولا توجد حرية بداخلها نجدها "**ساهية عن تربية الفرد لأنها غير مهتمة بمصلحته الأخروية لذا لم يهتم أحد بإصلاحها أو إنقاذها إذ سرى فيها الضعف (...) يعني إصلاح الدولة لدى الفقيه أو الفيلسوف نقض دولة السلطنة وإبدالها بـ (لا دولة) الخلافة أو لا دولة المدينة الفاضلة**".[2] فهي لا تحقق مصالح الفرد ولا الأمور الأخروية ولا يمكن إصلاحها بل يجب إبدالها بدول أخرى وأنواع أخرى وهذه حسب ذهنية الفقيه والفيلسوف.

2-الدولة القومية: (الحديثة)

يعتبر عبد الله العروي من المدافعين عن دور الدولة ضد الذين يجعلون منها أسطورة ونجد أنه يحبذ الدولة القومية أو الحديثة في مواضع أخرى على الدولة التقليدية فميز بين دولتين هي التقليدية والحديثة حيث يرى أن هذه الأخيرة هي التي تقوم على عقلنة المجتمع يقول: "**تمثل الدولة الحديثة توافقا بين الدولة السياسية والدولة غير السياسية**".[3] فهي تحاول أن تجعل الوعي بالأوضاع السائدة عن طريق السياسة ونجده غالبا ما يطلق على الدولة الحديثة اسم الدولة القومية (دولة الأمة) وهذا ما كان في كتابه مفهوم الدولة حيث كان من المدافعين عن الدولة القومية ولا يمكن فهم مفهوم الدولة الحديثة عنده إلا بالرجوع إلى تصورات علماء الاجتماع برأيه، حيث كانت له آراء حول أصناف الدولة القائمة ومنها بنى مفهوم الدولة الحديثة فهناك أربعة تصورات النموذج الأول "**عند إنجلز والانثرلوجيين، الدولة التاريخية (...) المرتبطة بالملكية الخاصة (...) مبني على نظرية الحق الإلهي في الحكم والسلطة الفردية المطلقة، أن نموذج إنجلز جد فضفاض (...) يستعمله اليوم بخاصة من يهمه تشييد أنثروبولوجيا سياسية**".[4] هذا بالنسبة للدولة التاريخية والتي برأيه ا غير

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ص109 -115.

[2] المصدر نفسه، ص ص115-116.

[3] المصدر نفسه، ص65.

[4] المصدر نفسه، ص ص61-62.

مفيدة وهي تقريبا مثل التقليدية، فالحرية فيها معدومة ولها خلفيات ومصالح فهي تخدم طبقات وأفراد ولا تحقق الصالح العام، أما عن النموذج الثاني فهو الذي وجد "**عند ماركس في نقد فلسفة القانون لهيجل تعني التنظيمات الجديدة التي عرفها عهد النهضة وعهد الثورة الفرنسية، يتخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة ملكية فريدريك الثاني ولويس الرابع عشر وإمبراطورية نابليون الأول**" [1] وهذا النموذج ظهر مع كارل ماركس،و اكد فيه أن هيجل، لم يتطرق للدولة الصناعية ودولة الشرطة والقضاء ودولة الحاجة والأعقال والتي تحرص وتسهر على مصالح الناس ومصالح العموم وتطبيق قانون المجتمع المدني، وأن أفضل تشكيل لها هو دولة نابليون ولويس الرابع عشر وهو نموذج صحيح عند العروي.

أما عن النموذج الثالث الذي ظهر "**في اجتماعيات القرن الماضي تعني الدولة الصناعية، دولة مجتمع يغلب العمل في المصانع والمتاجر على العمل في الحقول، طبقة الأجراء الصناعيين على الفلاحين، الرأسمال النقدي على الملكية العقارية، كلما تطورت تنعكس على وظائف الدولة**"[2] وهذا النموذج ظهر في منتصف القرن الماضي وهو يقوم على الصناعة والعمل في التجارة والابتعاد عن العمل في الفلاحة وهي تغلب طبقة العمال الصناعيين على الفلاحين وهذا ما يعطي الأولوية للصناعية وبتطورها تتطور الدولة.

وأما النموذج الرابع وهو الذي ظهر "**في اجتماعيات أواسط هذا القرن، تعني الجهاز المترتب على تداخل العلم والصناعة وارتفاع نسبة قطاع الخدمات على حساب قطاع الصناعة التحويلية وانتشار وسائل الاتصال السمعبصرية واستعمال الإعلاميات لتنظيم العمل ومراقبة العمال، وكلها ظروف غيرت من الأساس قدرات ووظائف وأجهزة الدولة**"[3] ما يطلق عليه الدولة المعاصرة وهو يعتمد على دمج العلم بالصناعة واعتمادها على وسائل الاتصال والإعلام السمعية والبصرية، حيث سماها عبد الله العروي بالنموذج الإعلاموي وهو يستبعد هذا النموذج.

فمفهوم الدولة الحديثة عنده يتأسس على دمجه لنموذجين أو صنفين هما الثاني والثالث فهما أحسن من الأول أي الدولة التاريخية والنموذج الرابع وهو الإعلاموي لأنه يخص قسما ما يزال ضئيل رغم نفوذه وسيطرته فنجده يقول: "**يبقى النموذجان الثاني والثالث يتداخلان ويؤلفان نموذجا واحدا يسمى البلاد النامية بخاصة، معتمدين على أفكار ماركس وتحليلات فيبر**"[4] والدولة الحديثة عنده هي التي تجمع بين

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ص61-62.

[2] المصدر نفسه، ص62.

[3] المصدر نفسه، ص62.

[4] المصدر نفسه، ص62.

النموذجين الثاني والثالث وهو التنظيمات الجديدة في الدولة والتي تقوم على قانون المجتمع المدني، وتسهر على مصالح العموم ومصلحة الناس والنموذج الثالث الذي يعتمد على الصناعة وهي من أولوياتها وتقوم على أفكار ماركس وفيبر هذا هو النموذج الأمثل والذي يحقق الدولة الحديثة.

ونجد عبد الله العروي يرى أن الدولة الحديثة هي أفضل الدول وهي موجودة في بعض الأقطار العربية يقول: "**لا شك أن دولة الاشتراكية القومية مجسدة في بعض الأقطار العربية**"[1] فالدولة القومية موجودة ومجسدة في الأقطار العربية وهذا ما يتضح له ويقول أنها الدولة الحديثة الصناعية فهو يربط ظهور الدولة الحديثة مع مميزاتها العسكرية والتنظيمية والاقتصادية والثقافية بظاهرة القومية و"**إن أصل مميزات الدولة الحديثة هي العقلنة، بل إنها في مقدمة مميزاتها (...) البيروقراطية هي عنوان العقلنة**".[2] فالعقلنة هي أساس الدولة الحديثة وتقوم عليها ومن سماتها "**أن المؤسسة العسكرية أو الجيش مؤسسة ديمقراطية، وأن الجندي يدافع عن الوطن (...) أما الجهاز الإداري فهو خاضع لقانون موحد (...) مما أدى إلى ظهور طبقة البيروقراطية والتي هي بمثابة جيش مدني**"[3] فمن سمات الدولة الحديثة هي جانبها العسكري، والذي يظم الجيش وهي تقوم على الديمقراطية والجيش يبني الحس الوطني والنظام الشعبي، أما الجانب الإداري فهو يظم الموظفين الذين يختارون عن طريق الكفاءة وكل حسب قدراته وتعليم موحد. أما الاقتصاد هو اقتصاد للسوق يعتمد على الإنتاج وأن سوقها الاقتصادية موحدة فالدولة الحديثة هي التي تكون كل المجالات فيها متعارفة وعقلانية

أما القومية العربية فنجدها مخالفة تماما للتصورات السابقة فهى "**الدولة القومية دولة الدعوة إلى التقنية وإلى التصنيع السريع، وهي في نفس الوقت دولة البورجوازية الصغيرة (...) ترسم الدعوة إلى التقنية، بعد انتصارها، سمة كل مظاهر الحياة الاجتماعية. تصبح هي أم القيم كلها فتدفع إلى الحضيض كل مقولة لا تؤدي إلى الفعالية البحتة**".[4] ومنه نفهم أن الدولة العربية الراهنة لا تمد بصلة إلى التي قال بها العروي بل هي ذات النوع الرابع أي التقني الذي أصبح يتحكم فيها ويصنع لها قيمها ويسيطر عليها وهذه أزمته.

---

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1923، ص85.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ص80-167.

[3] المصدر نفسه، ص ص65-66.

[4] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ص73-74.

نتائج الفصل الأول:

النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل هي:

- أن الفكر السياسي عند عبد الله العروي يقوم على دراسته لغيره وعدم اقتصاره على الذات العربية، وانفتاحه على الآخر وعلى ماضينا ونقده.
- الأساس الذي انطلق منه في معالجته للمفاهيم كلها ومنها مفهوم الدولة، هو أن تلك المفاهيم غير مكتملة وأن دراسته لها ليست مجرد تجريد بل لارتباطها وإسقاطها على الواقع وذلك لمعالجة الأوضاع الراهنة.
- أن علم السياسات هو الذي يعالج ويحل أزمة الدولة أو ما يطلق عليه الحداثة السياسية لكنه مهجور في الوطن العربي وكل الدراسات كانت من الغرب،ولا توجد نظريات في الدولة بل مجرد أفكار لا تخدم الواقع.
- أما عن أنظمة الحكم فقد انطلق العروي من الغرب إلى أن وصل إلى العرب وأكد أن أنظمة الحكم هي التي تحدد هدف الدولة، فكانت الأهداف تختلف باختلاف الأنظمة وأكد أن النظام الأكثر انتشارا في الوطن العربي هو النظام الملكي وهدفه هو خدمة الحاكم وفئات خاصة ومعينة بالدرجة الأولى وهي تحد من حرية الأفراد.
- إن الفكر العربي يخوض في المبهمات وتسيطر عليه الطوباويات والأحلام، طوبوية الخلافة والدولة المدينة وترسيخ إيديولوجاتها في الواقع.
- أن الدول نوعين هي التقليدية أو السلطانية وهي ذات النظام الملكي تتميز باستبداد والقهر، ودولة التنظيمات الجديدة والدولة الصناعية والدولة العلماوية، يحبذ العروي الدولة التي تجمع بين التنظيمات الجديدة والدولة الصناعية وهي لا توجد في الوطن العربي.

الفصل الثاني

أزمات الدول العربية في فكر عبد الله العروي

تمهيد:

إن الأوضـاع التي تسـود المجتمعات العربية ودولها وحالة التخلف والقهقرة التي تتخبط فيها أصـبحت همها وهم مفكريها ومثقفيها الذين أصـبحوا من أزماتها، حيث هناك من يقول لا توجد أزمة عربية و "**كثيرا ما يقال اليوم: لا وجود لأزمة عربية، كل ما هناك هو سلسلة من الأزمات المحلية الخاصة بهذا القطر أو ذاك، كل واحدة لها أسـبابها المحددة، الكلام على أزمة عربية بالمفرد غلط منطقي وخطأ سـياسـي، فهو من رواسـب عهد الإيديولوجيات التي كانت أصـل كل ويل وبلاء الاسـتمرار في نفس الاتجاه يؤدي حتما إلى نفس التيه. ... هذه مقولة قوية سياسية وقانونيا إذ منذ أزمة الخليج والعقبة، بل أزمة فلسطين والكوارث تلاحق العرب**".[1] ومن هذا نفهم أن عبد الله العروي يجزم بوجود أزمة وهي تخص كل الأقطار العربية على اختلافها وليسـت مجرد أزمة لكل دولة على حدي، فهذا التقسـيم والتشـتت هو سـبب عدم التقدم والنهضـة وينطلق في أزمة الدولة العربية من خلال المفاهيم التي تطرق لها كلها واعتبرها تشـكل وحدة لمؤلف واحد يقول: "**إن المفاهيم محدودة العدد بالضـرورة ومرتبة حسـب مسـتوى دقتها أو شمولها. القول في إحداها يسـتتبع القول في المجموع، فلا مناص والحالة هذه من التكرار إذا ما تابعنا المشـروع أكثر من اللازم. إن ما كتبت الآن يمثل فصـولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة**".[2] ويتضـح لنا جليا أن مفهوم الدولة كواقع أو كمفهوم ما هي إلا فصل من فصول المشروع الحداثي لذلك كانت الأزمة التي يتحدث عنها لا تخص مجتمع أو دولة بمفردها بل تشـمل الدول العربية جميعها وتناول هذه المفاهيم ليس كتنظير بل كواقع كان هدفه تشـكيل وحدة ولكن ما الأزمات التي تعاني منها الدول العربية؟

[1] عبد الله العروي وآخرون، عصر النهضة مقدمات لبرالية للحداثة، مؤسسة برنيه معوض، ط3، 2000، ص ص284-285.

[2] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2001، ص14.

المبحث الأول: التحديث وأزمة مشروعية الدولة

لقد كان الفكر الغربي سباقا الى مشروع الحداثة فتلاه الفكر العربي حيث نجد أن الغرب تجاوزها إلى ما بعد الحداثة أما العرب لم يستطيعوا إلى حد اليوم الخوض فيها، فلم يحدثوا مجتمعاتهم وواجهتهم مشكلات ومعيقات، فما هي الحداثة؟ وماهي معيقاتها؟

1- الحداثة ومعوقاتها:

أ-مفهوم الحداثة:

إن هذا المفهوم لقي العديد من التعريفات فنجد أن "**مهما اختلفت عبارات المعاجم وتعددت معاني مادة (حدث) فإنها تُجمع على أن المراد منها شيء جديد يقع في الحاضر أو المستقبل "ويقطع مع الماضي والقديم قطعا قد يتخذ شكل مغايرة أو مخالفة أو مناقضة، بحيث لا يكون الحادث على مثال أو نموذج سابق ومن ذلك قولهم الحديث نقيض القديم**".[1] ومنه فالحداثة هي الشيء الجديد المخالف والمناقض لما هو سائد أو ما كان في الماضي لذلك نجد أن هذا التعريف متفق عليه في أغلب المعاجم.

أما بالرجوع إلى كتاب الله تعالى "**في القرآن الكريم نجد من مشتقات (حدث): أحدث، محدث، يحدث في خمس آيات تفيد كلها "الشيء الجديد" الذكر الجديد إنزاله (....) الأمر الجديد وذلك في قوله تعالى: "فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا"، "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون"، "لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا"، فالحدث إذا الجديد**".[2] فالقرآن الكريم فيه آيات تدل على الجديد والتجديد المخالف للقديم فالحداثة ليست مفهوما اجتماعيا ولا سياسيا ولا تاريخيا إنما هي الشيء الجديد الذي يميز الحضارة ويقابل نمط التقليد والقديم، فهي المعاصرة ومنه فالحداثة مفهوم وواقع غربي حيث ونجد الغرب هو من نشر هذا المصطلح وجعله واضح وظاهر حيث عاشه كواقع وتجاوزه أما عند العرب فهو مجرد مفهوم.

ومن هنا نفهم أن الحداثة كمفهوم لقيت اهتماما كبيرا وأما الاهتمام الأكبر فهو كواقع ونجدها أكثر تجسدا عند الغرب المبتكرين لها، أم عرب اليوم فتبقى مجرد طوبوية وحلم يسعى كل العرب إلى تطبيقه ومجرد مشاريع حاول مفكروها نشرها وتجسيدها لذلك كانت هناك تساؤلات عديدة هل الدول العربية يمكن أن نطلق عليها أنها حديثة؟ فنجد العديد من المفكرين العرب تكلموا عن الحداثة وكانت لهم آراء فيها، مثل هشام

[1] سعيد شبار، النخبة والإيديولوجيا والحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر، بغداد، ط1، 2005، ص70.

[2] المرجع نفسه، ص71.

شـــرابي في كلامه عن الحداثة ومعنى الحداثة يقول: "**تنهض التجربة الأوربية للحداثة، في حالتها الأولى، عن موقفين: الموقف تجاه الماضـــي ومحاولة اســـترجاعه بالعودة إلى النموذج الإغريقي الروماني، والموقف تجاه المستقبل القائم على العلوم وحتمية التقدم الإنساني (فلسفة التنوير). في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يتخلى مفهوم الحداثة شيئا فشيئا عن ارتباطه الزمني (بالماضي والمستقبل) ويتركز في موقف يتصف بالاتجاه نحو كل ما هو جديد، ويصبح كل جديد، حديثا، وتتخذ الحداثة شكلها الكلاسيكي عندما يصبح الجديد كلاســـيكيا، بحســـب تعبير، هابرماس، فنتكلم عن الإنتاج الكلاســـيكي الحديث، أي الإنتاج الذي يســـتمد قيمته لا من الماضـــي الكلاســـيكي، بل من عملية الإبداع والابتكار الجديد**".[1] فالحداثة في الغرب لها مرحلتين مرحلة أولى هي التي كانت تنقســـم إلى قســـمين أو موقفين فهناك من يقول بالموقف الذي يعود للماضي ومحاولة إحيائه والموقف المناقض هو الذي يقوم على الاتجاه نحو المستقبل الذي يقوم على التقدم العلمي وأما المرحلة الثانية وهي التي تتمركز وتقوم على كل ما هو جديد وحديث ومبدع.

هذا بالنسبة للحداثة الغربية والتي تجاوزتها ووصلت إلى ما بعد الحداثة أما بالنسبة للعرب فقد يتحدد معنى الحداثة: "**من منطلق الحركة النقدية العربية المعاصـرة يتجسـد معنى الحداثة، بالنسـبة إلينا في اتجاهين مترابطين، والحديث هو الجديد والطلائعي بمعنى المغامرة نحو المســـتقبل والانفلات من قيود الحاضـــر وماضـيه، غير أن الحديث ليس هربا من الحاضـر بل تأكيدا له، فالإبداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة**".[2] فالحداثة في الوطن العربي تفهم من منطلق الحركة النقدية المعاصرة والحداثة العربية مثلها مثل الغربية هي كل جديد متحرر من قيود الماضي والحاضر بل هي كل ما هو تجديد للحاضر.

ويمكن القول أن للحداثة العربية تيارات فكرية مختلفة ومتنوعة فمثلا "**الحداثة الليبرالية نســـتطيع أن نعود بالمحاولات الأولى لهذه الحداثة إلى منتصـف القرن التاسـع عشـر، وأن نحد رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي من روادها الأوائل (...) جوهر هذا الفكر هو تسيد العقلانية الأداتية التكنولوجية. (...) والحداثة الدينية عند الأفغاني ومحمد عبده(...) الحداثة القومية (...) تمثل في البســـتاني والكواكبي وطاهر الجزائري الحداثة الثقافية تيار حداثي يكاد يركز اجتهاده على تغيير وتجديد البنية الفكرية والثقافية كأسـاس للتحديث الشـامل. تيار يرتبط بالمفاهيم والقيم الأسـاسـية للحضـارة العصـرية. وسـنجد بدايات التيار مع شـبلي شميل وفرح أنطوان وسـلامة موسـى. وسـنجد امتدادا لهم في مفكرين معاصـرين من أمثال العروي والجابري وأدونيس وفؤاد زكريا وبرهـان غليون وغيرهم**"[3] فالحداثة لها تيارات وتوجهات مختلفة وكل واحد منها يقوم على أفكار وآراء يدافع عنها ويحاول إثباته وتجســـيدها وكل تيار كان يضـــم العديد من

[1] نقلا عن محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2008، ص20.

[2] المرجع نفسه، ص21.

[3] المرجع نفسه، ص ص95-98.

المفكرين على اختلاف مشـــاربهم وآرائهم ونجد أن التيار الأخير وهو الحداثة الثقافية هو الذي يشـــمل مفكرنا عبد الله العروي وهذا ما يهمنا في بحثنا، فما هي آراءه بهذا الصدد؟

"**نودع نهائيا المطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنســـاني وراءنا لا أمامنا وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي وأن العلم تأويل لأقوال العارفين وأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن، وبذلك نتمثل لأول مرة معنى الســياســة كتوافق مســتمر بين ذهنيات جزئية تمليها ممارسات الجماعات المستقلة وتتوحد شيئا فشيئا، عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، صـيرورة الواقع الاجتماعي نسـبية الحقيقة المجردة، إبداع التاريخ، جدلية السـياسـة هذه هي معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري، فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا**".[1] يدل هذا النص على أن عبد الله العروي في كلامه عن السياسة لا يكون إلا في غمار الحداثة ونجده في دعوته يدعو إلى البعد عن المطلقات والمجردات والعودة للواقع عن طريق السياسة والتاريخ.

ب- مشكلات وعوائق تحديث المجتمعات العربية:

نجد أن مشـكلات وعوائق التحديث في الوطن العربي كثيرة ومن أهمها التمسـك بالماضـي حيث نجد "**أن من يتشـــبث بالتراث، في الغالب، أكثر الناس جهلا به يعتزل الثقافة العربية في الإنتاج الديني، وهذا في الإنتاج الفقهي، وهذا في الإنتاج السـني، إلخ بل من الأصـوليين من لا يعرف من التراث إلا فتاوى ابن تيمية**"[2]يوضـــح هنا عبد الله العروي ويؤكد أن من أســـباب وعوائق التحديث التمســـك بالتقليد وعدم تقبل القطيعة معه وهذا التمســـك بالماضـــي برأيه يكون عن جهل به وعدم معرفته بشـــكل صـــحيح فكانت جل الدراسات التاريخية بعيدة الدقة والوثوق فهي مجرد دراسة سطحية وبسيطة له وأن الدراسات لا تحيط بالماضي والتراث من كل جوانبه مثلما نجد قول زكي نجيب أن فيه المعقول واللامعقول وتقبله كله خطأ لذلك تم حصـــر الثقافة العربية برأيه في الجانب الديني والفقهي دون الإلمام بهذا من كل الجوانب.

والعروي يتطرق للحداثة ويقول: "**واقع اجتماعي معيش، لا مقولة قابلة للتحبيذ أو التفنيد تظل المعارضة للحداثة في كل الأحوال لفظية ما يهم (...) لرجل الدولة والمسؤول السياسي، هو كيف التعامل مع هذا الواقع الجاثم نرى اليوم صـــراعا بين تيارين، أحدهما يريد أن يتحكم في الحداثة حتى يســـتطيع ان يوجهها توجيها مفيدا للمجتمع، والآخر يتظاهر بالرفض والممانعة فيترك الحداثة تسير في صـالح الغير، الكل يخشـى المواجهة، تترك السـالة للتيار الأكثر تعلقا بالماضـي يقل الحسـم، يعم التردد والتردد دائما خسارة**".[3] فالحداثة واقع معيش لا يمكن إنكاره وهي شيء أساسي للدولة ورجل السياسة وتهمهما بشكل كبير

[1] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة، ص115.

[2] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015، ص32.

[3] المرجع نفسه، ص ص33-34.

لأنهما الذين يجب عليهما إيجاد الحل للتعامل مع هذا الواقع الذي ينقسم بين قابل ورافض لها والبعد عن التيار المتمسك والمشبث بالماضي والتقليد دون أن يكون قد فهم هذا الأخير، فهما صحيحا فكانت الخسارة سببها التردد في الدخول في الحداثة والخوض فيها. واعتبروها استعمارا وفهموها فهما خاطئ.

من عوائق التحديث ومشكلات المجتمع العربي أن هناك ثلاث تيارات هي سبب فشل النهضة العربية "**يمكن أن نميز ضمن الإيديولوجيا العربية المعاصرة ثلاث تيارات أساسية، يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية، والثاني بالتنظيم السياسي، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي**"[1] فإن من أهم المشكلات التي تواجه المجتمع العربي وتعتبر أساس وجوهر هذه المشكلات هي تتجسد في ثلاث تيارات، فمنها تيار يتمسك بالماضي والتقليد تحت غطاء الدين والثاني يرمي بكل شيء في أحضان السياسي والتيار الذي يدعو إلى التقنية والنشاط العلمي والصناعي وسيطرته على الإنسان.

فالعروي يتكلم عن الشيخ بقوله: " **هو الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي أي كنزاع بين النصرانية والإسلام، (...) واستقر العدو المتغلب وراح ينظم شؤونه حسب معياره، ورغم هذا الاختلاف البين بين الوضعيتين، الجديدة والقديمة، فإن للشيخ مسلكا يستطيع به أن يتوهم أن النزاع لازال على طبيعته المعهودة، إذ يعرف مسبقا الغاية من هذه الهزائم المؤلمة: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا". (الإسراء 16) يقرأ الشيخ الآية ويقول: أي داع للتدقيق في شخص العدو؟ إنما هو مجرد آلة لقضاء الله كل مسألة تعرض للمجتمع إلا وتذوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلوق بربه. هذا موقف صالح لكل زمان ومكان، فلا يبقى معه أي مجال للنقاش**"[2] فالشيخ في المجتمع العربي لا ولم يخرج عن التقليد القائل بالصراع بين الغرب والشرق وبقي متوهما أن النزاع بقي نفسه ولم يتغير، وأن الغاية والهدف من الهزائم لا يحله تحليلا منطقيا بل بالقراءة البسيطة وهي العودة إلى الكتاب المقدس وبالآيات القرآنية ،ويرد كل ذلك إلى قضاء الله وقدره وينسى أنه لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم لذلك كل القضايا كانت بيد الشيخ الذي يعالج القضايا رغم اختلافها معالجة واحدة تصلح في كل وقت وفي أي مكان وهو يحد من النقاش ولا يتقبله.

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص39.

[2] المصدر نفسه، ص39.

فجوهر مشكلات المجتمع العربي إضافةً لما سبق؛ رجل السياسة بتعبير العروي "**في هذا الوضع من التطور الفكري يتقدم على خشبة المسرح رجل جديد، يقول في نفسه: نعم لم تنحط حالنا إلا بسبب استعبادنا الطويل فتستوثق في ذهنه أحكام سبق أن قرأها عند كتاب أوربا الأحرار، ولم ينتبه إلى مغزاها، الآن يستعيدها ويقر بصحتها: نعم العبد لا يكون عاملا نشيطا ولا محاربا مقداما، نعم في ظل العبودية لا تزدهم زراعة وتجارة ولا علم ولا فلسفة**"[1] فرجل السياسة هو الذي امتزج فكره بفكر الغرب وجعل من أفكارهم قاعدته التحررية من الأوضاع الراهنة والتي تقوم على اطلاعه على أفكارهم ودراستها وتقبل آراءهم وأفكارهم حول الشرق والجزم بصحتها، وتلك القراءة للفكر الأوربي جعلته يصدق كل ما يقال على الشرق أنه استبدادي لكنه لا يعرف المغزى من ذلك والخلفيات وما هو مضمر فلم ينطلق من دراسته الشخصية وقناعته بل من قناعة الغرب ونظرته للشرق.

يقول: "**هكذا يتصور التاريخ الزعيم الجديد وهو رجل قانون وسياسة. يمزج دعوة روسو بدروس منتكسو، لقد شخص الزعيم السياسي داء المجتمعات العربية القديمة والحديثة، فاستبان بذلك الدواء. كان الحكم العثماني استبداديا وجب إذن انتخاب مجلس نيابي. كان النظام العثماني يقنن كل الحرف، وجب إذن فتح المجال لكل فرد نشيط. كان النظام العثماني لا يتضايق من تفشي الجهل، وجب إذن نشر التعليم بكل الطرق والوسائل ولبث هذه الأفكار في صفوف الشعب راح الزعيم يؤول التاريخ الإسلامي إلى حد الشطط (...) فيقول المتأول أن الشرع لا يفرض على المسلمين أي نظام سياسي بعينه، وبالتالي يمكن للمسلمين أن يختاروا أي نظام لأن الشريعة الإسلامية ستتكيف معه**"[2]إذن الزعيم السياسي مثله مثل الشيخ متأثر بالغرب وأفكاره وحاول في دراسته للغرب وتقبله لأفكاره أن يعيد برأيه الاعتبار للإسلام وأنه دين الديمقراطية وأن الأفكار السابقة عن الحكم الذي ساد صحيحة لكن يمكن تدارك الأمر وأن الإسلام يقبل أي نظام وبالضرورة يتكيف معه.

وداعية التقنية مشكلة أساسية في المجتمع العربي حيث ينطلق من أن" **الغرب دينا بدون خرافة ولا دولة بدون استبداد، الغرب بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي، هذا ما يقرره بعنف الزعيم الجديد ساخرا من أوهام الشيخ والسياسي اللبرالي، ويجيز سلامة موسى المسألة قائلا "الحضارة الآن هي الصناعة، وثقافة هذه الحضارة هي العلم (...) حقيقتنا مستقبلنا وهو التقنية. يظن أنه تجاوز مواقف من سبقه في حين أنه قفز وحط في أحضان الغرب متخفف من كل أثقال التاريخ. لم يزد في ذهنه الغرب وضوحا بقدر ما زادت ثقافته غموضا**".[3] فداعية التقنية هو الذي يدعو إلى التكنولوجيا

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص44.

[2] المصدر نفسه، ص ص44-45.

[3] المصدر نفسه، ص ص47-48.

والانغماس في المادة وجعل الإنســـان ذو بعد واحد بتعبير ماركيرز هو البعد المادي فتصـــبح التكنولوجيا هي المسيطر والمتحكم في حياته وفي كل المجالات، فتصبح هي التي توجه مستقبله وتتحكم فيه وبذلك يصبح العرب تحت سيطرة الغرب.

"**كثيرا ما يكون هذا الرجل، داعية التقنية ودودا خجولا في حياته اليومية، لكن ذهنية، فهي بلا منازع، إرهابية، لا يعرف الشـــك أو التســـاؤل ولا يعير وزنا للعلم من جل العلم**"[1] ومنه داعية التقنية له وجهين وجه ظاهر وآخر باطن، الظاهر أنه مسالم وودود ومحب لكن داخله ينطوي على الشر والبغض وهو لا يدعو للعلم من أجل العلم بل كانت له مآرب وخلفيات أخرى تحركه.

"**يمثل الشـــيخ والزعيم الســـياســـي وداعية التقنية لحظات ثلاث يمر بها تبعا وعي العرب وهو يحاول، منذ نهاية القرن الماضي، إدراك هويته وهوية الغرب**"[2] اهتم العروي بهذه الشخصيات الثلاث لأنها وعلى مدار الزمن كانت تشـــكل الوعي لهذه الأقطار العربية وكانت بهذا تحاول فهم واقعها وواقع الغرب، فأصبحت سببا ومشكلا أساسيا من مشاكلها.

يقول: "**المطلوب منا، في وضعنا الحالي، إذا استمعنا إلى دعوة من صناعتهم اللغة أو الأنثروبولوجيا الثقافية وليس الاقتصاد، هو أن نملك كل هذه العملات هل هذا الأمر في مقدورنا؟ وإذا لم يكن، فالنتيجة الحتمية أن يتجزأ المجتمع تجزئة جديدة تضاف إلى التجزيئات السابقة**"[3] إن عبد الله العروي يتكلم على اللغة والدور الذي تلعبه اليوم فبدل الوحدة أصـبحت اللغة من دواعي التجزيئي، فبجانب اللغة الأصـلية نجد لغات أخرى تضاهيها في القيمة.

"**الأمية أسباب عدة يعرفها المتخصصون ويغفلها الساسة والصحفيون، يقول الكثيرون عندنا إنها مقصـــودة، لكن القصـــد هنا يعني فقط رفع اليد أي ترك الأمور تجري على العادة والعادة تعني عوامل موضوعية، نقول ضمنيا إن الأمية حينما عمت تنافي السياسة بالمعنى الحديث، تدبير وضع الأمة هو في الحقيقة لا سياسة أي هنا في السياسة العقلية النظرية (...) واقع الأمية واحد، لكن الظروف والعوامل تختلف من وضع إلى آخر، وبحسب هذا الاختلاف تصعب أو تسهل محاربتها**".[4]

---

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ص47-48.

[2] المصدر نفسه، ص48.

[3] عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص ص59-60.

[4] المصدر نفسه، ص ص60-61.

ويتطرق للأمية على أساس أنها معوق من معوقات التقدم وأن سبب انتشارها هو أن إدراكها صعب فيدركها المتخصصون أما السياسيون فهم غافلون عنها، فالأمية تركها الساسة تسري في الواقع بتلقائية فلم يحاربوها ويوقفوها والأمية مناقضة للسياسة العقلية وهي واحدة لكن أسبابها متعددة لذلك صعب محاربتها والتصدي لها.

يقول أيضا: "**أحق وصواب حفظ الحرف العربي؟ ما الثمن؟ حق وصواب حفظ ثقافة الفصحى؟ ما الثمن؟ حق وصواب حضانة وتطوير الأمازيغية؟ ما الثمن؟ حق وصواب اعتماد لغة أجنبية كوسيلة للانفتاح والانصهار؟ ما الثمن؟ (...) المطلوب ليس بالضرورة التنكر لميراث الماضي، بل التعامل معه بواقعية وتبصر**"[1] ومن هذا النص نجد أن عبد الله العروي يطرح تساؤلات عديدة ويجيب عنها بجواب واحد هو أن المطلوب دراسة الماضي بكل تبصر وتحقيق وليس الابتعاد عنه وقطع الصلة به تماما، ولكن بما يتناسب والوقت الراهن والواقع الذي نعيشه.

يقول:"**ركزت في عرضي على فكرة تبدو لي بديهية، سيما في الظروف الحالية، وهي أن الانغلاق عملية مزدوجة. لا يحصل تقهقر فكري وثقافي في مجتمع ما إلا عندما توصد أبواب الأمل في وجه النخبة الحاكمة، هذا الترابط يبين الحصار والانحصار أجده مكتوبا بحروف بارزة في تاريخ المغرب من نهاية القرن 15 إلى بداية القرن 20**"[2] ويقصد هنا أن الانغلاق سبب من أسباب عدم التقدم وتراجع المجتمعات والدول فهو يرى أن أبواب الأمل تغلق عندما يكون الحكام منغلقين ومحصورين وهذا ما حصل في المغرب برأيه.

لذلك "**شرط التحديث لم يتم تلقيه بالشكل المطلوب من طرف مختلف أصناف النخب السياسية والثقافية، بل الأنكى من ذلك عملت السلطة السياسية منذ ما يقرب من أربعة عقود، على منع التفكير، وشوشت على العلوم الاجتماعية والإنسانية، وحاصرت الفلسفة وكل مصادر الفكر النقدي، وانخرطت في عملية مزدوجة تقضي بتنشيط ثقافة التقليد، وأسلمة برامج التعليم وبناء مؤسسات ذات طابع حديث مع إفراغها عموما في نفس الآن من مضامينها ووظائفها التحديثية مما يدعو إلى الملاحظة بأن عقل السلطة في الصراع المحتدم على البقاء لم يكتفي بتكريس ما يعوق تحديث الدولة والمجتمع، وإنما استند إلى آليات إيديولوجية ومؤسسية عملت على تحديث هذه العوائق**" [3] ومن هذا النص نفهم أن من أسباب عدم التحديث هو عدم تلقي شروطه بالشكل المطلوب من طرف النخب السياسية

[1] عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص ص61

[2] عبد الله العروي، خواطر الصباح، يوميات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2007، ص95.

[3] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص154.

والثقافية، وكذلك عمل السلطة السياسية على الحد من التفكير وعدم تدعيم العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذلك حصر الفلسفة وعدم ترك حرية النقد وعملت على ترسيخ ثقافة الحداثة القائمة على التقليد، وقد أسس مؤسسات في ظاهرها تبدو حداثية لكنها في الحقيقة لا تحمل أي نوع من التحديث ولم يكتفي بالبقاء بل حاول أن يجعل مؤسسات تحي التقليد وتعيق الحداثة.

2-مشكلة شرعية الدولة:

تعتبر الدولة وشرعيتها أزمة من أزمات الوطن العربي حيث تم التطرق لها من قبل المفكرين، "**ومناولة العروي لمفهوم الدولة مناسبة أعاد فيها التشديد على دور الدولة في تحقيق تصوره للتحديث، من المعلوم أن الرجل أفرد لذلك المفهوم واحدا من المصنفات التي عقدها للنظر في المفاهيم التأسيسية للحداثة إن الوقوف عند تصور العروي لفكرة التحديث، التي تتبوأ في مشروعه الفكري مكانة الأس والجوهر تبقى مقدمة أساسية لا يستقيم فهم رهانات مفهوم الدولة بمعزل عنها**"[1] ومنه مفهوم الدولة هو فصل من فصول الحداثة ومشروع العروي النهضوي وبهذا نؤكد على ما قلناه سابقا وأن الدولة لها دور مهم في عملية التحديث.

نجد "**إلحاح العروي على وجود قدر كبير من التجافي بين الموقف العام من الدولة والوعي بالحاجة إليها في الوطن العربي، وهو موقف استشفه من تحليل تاريخي للتجربة السياسية المنحدرة إلينا من تاريخنا السياسي إذ ولت التجربة المطردة على أن عبث الحكام يرتكز على يأس المحكومين**"[2] ويرى العروي أن هناك تجافي وعدم تفاهم بين الدولة والمواطنين وأنهم لا يعون الحاجة إليها وهم غافلون عن الدور الأساسي لها وأن الحكام يكثر ويتأسس ويستفحل على يأس المحكومين وعدم فطنتهم وتسلحهم بالأمل.

"**كلما صودرت حريات الفرد وصفت الدولة بالقوة والجبروت (...) نسجل بادئ ذي بدء أن التشديد على ضرورة تقوية الدولة باستمرار دليل على أنها ضعيفة باستمرار... جميع الدارسين الموضوعيين متفقون مع الباحث التونسي هشام جعيط حيث يقول: "إن الدولة العربية مازالت لا عقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة، مرتكزة على العصبيات والعلاقات العشائرية، على بنية عتيقة للشخصية**".[3]

---

[1] نقلا عن أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص241.

[2] المرجع نفسه، ص242

[3] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ص145-156.

من الأفكار والمقولات الشائعة يقول أن استغلال الدولة للفرد هو البرهان على قوتها وانتشار هذه الشرعية هو الدليل على ضعفها وليس قوتها، فالدولة العربية تقوم على استغلال الفرد وقمع حريته وعدم التشاور والتعصب للرأي.

نجده" **يرى أن الاستعمار لم يوقف مسيرة الشعب المغلوب فحسب، بل إنه أرغمه على العودة إلى أول تاريخه ليستقر في دولته لذلك كان يعني الاستعمار في نظره الموت التاريخي للمجتمع المقهور**".[1]

يؤكد عبد الله العروي على أن الاستعمار هو سبب عدم إكمال العرب مسيرة التقدم، بل وأكثر من ذلك هو إرجاعهم إلى الحالة البدائية التي عملوا عقودا للخروج منها.

يقول: "**أدي الإخفاق إلى تدخل أوربي مباشر بدعوى أن السلطة الأجنبية وحدها قادرة على التوفيق بين أهداف الخصمين (...) مستعمرون أوروبيون مستهدفين منها تشجيع الاستيطان الأوربي وتشجيع اقتصاده... سياسة الإصلاح ذات النزعة الليبرالية**"[2] هذه الشرعية التي أخذها الأجانب برأيه كانت نتيجة إخفاق الإصلاح وجاءت لتحقق مطالب كل من السلطان والرعية ومآربها كانت خفية يهمنا من هذه الإشارة إلى عامل الاستعمار هو اثره السلبي في تشكيل الوعي العربي الحديث والمعاصر للدولة، إذ سيزيد أزمة المشروعية حدة تقول المنظومة السياسية التقليدية عقب تحالفها مع الحاكم في مواجهة الاستعمار *فكان* له جانب سلبي كبير وهو أنه كان من أهم معوقات التحديث لأنه زرع التمسك بالتقليد والذات القديمة ونبذ التجديد وكل ما يدعو للحداثة، وكذلك بمشروعية الدولة والحاجة إليها وعدم الوعي بضرورة التطور والازدهار والرقي وأن لا يكون ذلك إلا عن طريق التجديد والتحديث.

"**كانت الدولة الإسلامية قائمة على الجور والاستبداد، ولم تكن بحاجة إلى ولاء الأفراد، لذلك ظلت معزولة عمليا ومرفوضة ذهنيا، حيث كان الجميع ينتظر بزوغ الخلافة، أي الدولة الفضلى" والنتيجة هي أن الإرث إذن، هو الفصل بين القيمة والأخلاق من جهة وبين الواقع والدولة من جهة ثانية... ولن تكون في مستوى متطلبات مجتمع حديث**".[3] فالدولة الإسلامية عبر التاريخ قائمة على الجور والاستبداد فكانت مسيطرة على الأفراد توجههم وتسيرهم فكانت مرفوضة فسعى إلى إيجاد بديل أو بالأحرى تخيل دول أحسن وهي دولة الخلافة أو الدولة الفضلى.

---

[1] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص245.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ص131-133.

[3] المرجع نفسه، ص247.

يقول: "**أن الخلافة هي طوبى عند الفقهاء أنفسهم، وبالأحرى عند غيرهم، أي أنها النظام الأمثل الذي لم يتحقق ولا يمكن أن يتحقق إلا بمعجزة ربانية أن فكرة الخلافة غير نظام الخلافة بعبارة أخرى الخلافة هي غير الدولة الشرعية أي أن الخلافة مثل أعلى لا يتحقق إلا بتوفيق وإلهام من الله**"[1] الخلافة هنا مجرد حلم سعى الفرد إلى الوصول إليه أو كمناقض لما يعيشه فكانت الدولة الشرعية القائمة مجرد استبداد حاولوا استبداله بالدولة الفضلى والتي برأيهم هي دولة الخلافة التي لا يمكن أن تتحقق إلا بمعجزة.

ورأى العروي أن سبب أزمة شرعية الدولة هو عدم الاستخدام الصحيح لكلمة الدولة الشرعية وعدم تفريقها عن الخلافة. "**لا غرابة، والحال هاته، أن تكون الدعوة إلى القطيعة مع التراث قطيعة بالدرجة الأولى، مع وجهه السياسي الذي كرس غربة الدولة عن المجتمع وتحديدا مع تصوره لفكرة المشروعية السياسية**".[2]

أزمة شرعية الدولة هي السبب في عدم تطور وحداثة المجتمع ولذلك تكون الدعوة إلى القطيعة مع الماضي والتراث الذي رسخ ابتعاد الحكم عن الفرد والدولة عن المجتمع، الذي أصبح لا يتقبل تلك السيطرة والهيمنة للدولة وحاول الهروب إلى حكم الخلافة.

"**طوبوية اللبيرالية واضحة لأنها تضع بين قوسين مسألة العنف لتحديد شرعية الدولة بمفهوم المصلحة الجماعية التي تمثل في رأيها مجموع المصالح الفردية والدولة اللبرالية هي إدارة الاقتصاد فقط ليست الدولة بالمعنى الكامل التام**"[3] فإن اللبرالية هي الأخرى تبقى طوبوية وغير حقيقية ولأنها تمثل جانب واحد هو الجانب المادي فقط وتلغي الجانب الروحي والخلقي، فهي ناقصة لا تمثل الدولة التي يطمح إليها الفرد "**طوبوي الماركسية، لا شك فيها أيضا، رغم أنها أقل وضوحا لأنها تنتسب كليا للمجتمع الشيوعي المقبل، فلا تتعارض مع نظرة واقعية إلى الدولة الحالية دولة العنف والاستغلال الطبقيين، مهما يكن من أمر اللبرالية والماركسية في ذاتهما، فإنها عندما تنتشران في المجتمع العربي تكتسبا بالضرورة حلة طوبوية مكثفة، لأنهما تلتبسان بذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة الفضلى، وعلى هجران التنظيم السياسي القائم، (...) يقول المذهبين الأول أن الدولة الشرقية استبدادية (...) والثاني، أن الدولة دولة طبقة مستغلة، يعمقان الهوة بين الحاكم والمحكومين**"[4] يدل النص على أن المذاهب مهما كانت إلا أنها تكتسي

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص118.

[2] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص247.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص151.

[4] المصدر نفسه، ص151.

طابع الطوبوية والحلم لأن المجتمع العربي يغلب على فكره طوبوية وحلم الدولة الفضـــلى وشـــرعية دولة الخلافة ويقوم أيضـــا على عدم تقبل النظم الســـياســـية القائمة في الواقع لذلك كل من الماركســـية واللبرالية قامتا بزيادة الانفصال بين الفرد والدولة.

"**نمذجة العروي التي جمع فيها قول الفقيه والمؤرخ والأديب والفيلســـوف. وإذ يقدم لنا كل واحد من هؤلاء "نماذج متخيلة عن الســـياســـة والدولة" فإن الملاحظ على تلك النماذج تطلعها إلى "عالم بلا دولة، وفيها في نفس الوقت قبول وتثبيت للدولة القائمة**"[1] يوكد هذا النص أن سبب إعطاء الشرعية للدولة هو ســبب آراء الفقهاء والمؤرخين والأدباء والفلاســفة وكان بذلك ترســيخ وقبول للدولة والنظام القائم ولذلك انتشرت الطوبويات في العالم العربي من مثقفيها.

[1] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص259.

المبحث الثاني: أزمة الاغتراب

يعتبر الاغتراب من المفاهيم التي ذاع صـــيتها فنجد الاهتمام به عند الكثير من الفلاســـفة والمفكرين من هيجل إغتراب الفكرة إلى ماركس اغتراب الانسـان عن منتوجه مرورا إلى مدرسـة فرانكفورت وهو الضـياع عن الواقع الســـياســـي والاجتماعي، أما عند العرب نجد الكثير من المفكرين يتناولونه ومنهم عبد الله العروي فماهو الاغتراب؟ وكيف هي أزمته؟

1-مفهوم الاغتراب:

إن الاغتراب كواقع موجود وكمصطلح فقد كان تنوع في المفاهيم والتعريفات له ومنه "**يعرف الاغتراب بأنه مصـــطلح يصـــف كل من عملية ونتائج تبديل ناتج النشـــاط الإنســـاني والاجتماعي (منتجات العمل، النقود، العلاقات الاجتماعية...) في ظروف تاريخية معينة، وكذلك تحويل خصـــائص وقدرات الإنسان إلى شيء مستقل عنه ومتسلط عليه**"[1] فهو مصطلح يصف النشاط الإنساني الذي أصبح غريبا عن الإنسـان وبدوره غريبا عن إنتاجه وقدراته ونشـاطاته فيصبح عبد لها وتسـيطر عليه وتتحكم فيه وتسـلبه مكانه. ونجد العديد تطرق له.

"**وقد ربط ماركس مظهر الاســتلاب بالملكية الخاصــة والتقســيم المتطاحن للعمل –وعلى هذا النحو من الفهم يشتمل الاستيلاب على جميع أوجه نشاط الإنسانية لأن كل نوع يصبح احتكار مجموعة معزولة من الناس نشـــاطها غريب من جميع الأعضـــاء الآخرين في المجتمع**".[2] فماركس ربط الاغتراب أو الاســتلاب بالملكية الخاصــة وتلك الملكية هي التي تحتكر العمل والإنتاج لها وتجعله غريبا عن الفئات الأخرى المنتجة له التي تصــبح مســلوبة الحقوق وغريبة عن منتجاتها لتكون هي المســيطرة عليها واحتكار تلك الطبقة للنشـاطات والإنتاجات لها وحدها أما الفئات الأخرى هي التي تعاني الاغتراب وتعيش الاسـتلاب فهو العزلة والغربة وانعدام القوة بين الأفراد لذلك تظهر آثاره في السـلوك السـياسـي والصـراعات في المجتمعات والحركات الثورية والمتطرفة والعنف والحركات الثورية في الاجتماعات وعدم وجود أي ارتباط وترابط بين الأفراد فهو شـعور

[1] عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010، ص100.

[2] روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، تر سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974، ص 67 .

يراود الفرد بالعزلة عن غيره وشعوره بالضعف وسط الأفراد فيظهر لديه استلاب في الرأي وعدم القدرة على إبدائه ويمكن القول أن الفرد تائه عما يعيشه ولا يفهم ما يدور حوله وفي واقعه.

2-الأصالة والاغتراب:

ونجد كذلك أن من المفاهيم التي تم التطرق لها وتداولها الأصالة حيث "**تطرح في هذا الإطار مسألة الأصالة التي كثر فيها النقاش منذ سنوات دون أن ينتهي إلى إجماع في الرأي، (...) لا يستطيع عرب اليوم أن يقولوا إن لهم حضارة وثقافة بالمعنى الدقيق إلا إذا كانت إنجازات اليوم في مستوى إنجازات الأمس، وفي نفس الوقت ذاته متميزة عن إنجازات الشعوب الأخرى**"[1] ويتضح لنا من هذا النص أن المفكر النقدي عبد الله العروي، يرى أن الأصالة* هي المنجزات الماضية والتتبع التاريخي لمنجزات هذه الشعوب وربط حضارة أي شعب أو قوم بالماضي، وقال بأنه لا يمكن لشعب أن يتحدث عن حضارة بمعنى الكلمة إلا إذا أنجزت هذه الشعوب منجزات أحسن من سابقيها أو مثلها، وذلك يكون بالاطلاع على منجزات هذه الشعوب الماضية وأصالتها وكذلك امتياز العرب عن غيرهم من الشعوب الأخرى التي ترى نفسها أحسن منها لذلك عليهم تأسيس أنفسهم بالمنجزات التي تميزهم عنهم.

يقول:"**إذا ربطنا الأصالة بانجازات الماضي فقط، تاه كلامنا عن القصد لأنه يشير إلى تاريخ بائد، وإذا ربطناها بالانجازات الحالية كان كلا منها فارغا لأن ثقافتنا الحالية مقتبسة في جل مظاهرها، باتفاق الجميع، يبقى حل معقول وهو أن نربط الأصالة بطموح العرب وما يرغبون في تحقيقه مستقبلا، فتكون الأصالة عبارة أخرى عن المشروع الثقافي**"[2] يرى العروي بهذا الصدد أن ربط الأصالة بالماضي ومنجزاته فقط لا يؤدي إلى نتيجة بل هو مجرد وهم يتيه الإنسان عن الطريق الذي رسمه لنفسه لأن ربطه بالماضي الذي هو تاريخ بائد وفاني، ومن جهة أخرى لا يمكن ربطها بالمنجزات الحالية لأن برأيه ورأي الكثيرين أن ثقافتنا الحالية ما هي إلا اقتباس وأخذ من الثقافات الأخرى التي تبعد عن أصالتنا وماضينا ولا تتلاقى معهما في أي شيء، ومنه فيجب في رأيه ربط الأصالة بالمستقبل ومحاولة تحقيق هذه الثقافة بالجمع بين الأصالة وأفكارنا الخاصة.

---

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1997، ص199.

*الأصالة: في الإنسان إبداعه وفي الرأي جودته وفي الأسلوب ابتكاره وفي النسب عراقته والأصالة ضد السخف وهي أن يأتي المرء بشيء جديد مبتكر لم يسبقه إليه غيره. أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص96.

[2] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص199.

خاص بالمجتمعات العربية فقط نجد أنه: "**لا يعتبر أن مسألة الاغتراب في الأمة العربية وعلى مستوى فكرها ليست هي معاناة ذاتية خاصة بها، بل تشاركها في ذلك الأممالغربية ذاتها، لأن كليهما لم يستطع الوصول إلى مرحلة إزالة الاغتراب أو تحقيق ما يسمى "بالتاريخانية"، لأن الأمة التي تهاب الداعية أي رجل الدين، والتكنوقراطي، والبرجوازي هي أمة مغتربة، وإن كانت في ضميرها لا تقتنع بممارسات هؤلاء فإنها تقلدهم في أفعالهم ومظاهرهم**"[1] ونجد هنا أن المفكر عبد الله العروي ينطلق من فكرة أن العرب ليسو هم الوحيدين الذين يعانون من الاغتراب وأن معاناتهم هذه ليست ذاتية وخاصة بهم وحدهم، بل نجد الغرب الذي يعتبر نفسه مركز العالم يعاني مثله مثل باقي الدول الأخرى والمجتمعات من الاغتراب بكل مظاهره وأنه لم يستطع أن يصل إلى حل لهذه المشكلة والتخلص منها، لأن الغرب كغيره أصبحت التكنولوجيا هي التي تحكمه وتسيره رغم معرفته بأن ممارساتها خاطئة إلا أن الفرد والمجتمع يتقبلها ويقلدها ونجد الاغتراب مكون من "**مكونات أساسية أولا يغترب العمال عن نشاطهم الإنتاجي في المجتمع الرأسمالي. (...) ثانيا لا يغترب العمال في ظل الرأسمالية عن زملائهم العمال**"،[2] وهنا نجد أن ماركس يعطي مكونات للاغتراب وربطها بالرأسمالية التي تجعل من الفرد غريبا من عدة جوانب وجهات وذكر منها أنه يكون غريب عن إنتاجه فهو يتقضي أجرا قليلا على إنتاجه ويغترب أيضا على موضوع إنتاجه فهو ينتج شيئا لا يمكنه أن يمتلكه وكذلك نجد العامل غريب عن الذي يعمل معه حتى وإن كان صديقه الحميم فهي تبعد المسافات بينهم رغم قربهم من بعضهم.

3-الاغتراب في الزمان والمكان:

يعتبر عبد الله العروي الاغتراب في المكان والزمان شكل من أشكال الاغتراب فهو: "**كان مقنعا في الثقافة العربية المعاصرة: ذلك هو التعميم الحضاري للعصور الوسطى التي نحصل عليه بما يشبه المماثلة السحرية بعصر الثقافة العربية الكلاسيكية العظيم. في الواقع أن السياسة الثقافية لجميع تجارب الاغتراب النزاع إلى الغرب بوسيلتين: تقديس اللغة العربية في شكلها الجاهلي وتعميم آثار الماضي يجعلها في متناول الجميع**".[3] ومنه حلول الماضي لحل الحاضر وخاصة لمواجهة الآخر اعتبرها العروي شكل من الاغتراب وهو الاستعمال الخاطئ والغير صحيح للماضي وللثقافة العربية القديمة، حيث يرى أن الفرد الحاضر أصلا هو لا يفهم الماضي جيدا ولا يعرف أساسه وصحيحه من خطأه فكيف يعمل به لمواجهة الحاضر وثقافة غربية لا تعرفه أصلا ولا تسمع به والسبب الأساسي للاغتراب برأيه هو أن: "**الاغتراب الحقيقي في نظر كل ملاحظ**

[1] إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، دط، دت، ص35.

[2] جورج ريتزر وآخرون، رواد علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط1، 2006، ص ص116-117.

[3] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟، تر ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1978، ص154.

هو ذلك الفقد للذات في المطلقات ألا وهي: اللغة، الثقافة أســـاطير الماضـــي، التي يندفع فيها المثقف العربي بكل بســاطة ضــانا أنه هكذا يقيم الدليل في أعلى مســتوى على حريته ويفصــح عن شــخصــيته العميقة"[1] فهو برأي العروي فقدان الذات نفســـها في المطلقات والتي هي بعيدة عن الواقع، لذلك يترســـخ الاغتراب والضـــياع لأن ما في الواقع والوقت الحال مناقض تماما لما هو في الماضـــي والأســـاطير التي يدرســـها الباحث ويطلع عليها بشـكل سـطحي وبسـيط تغربه عن الحقيقة فيتوهم ويظن أنه وصـل إلى مسـتوى الحرية المطلوب وأنه قد كون شخصيته "**والنظرة المشوهة للواقع التي يركز عليها العروي هي بالخصوص نظرة رجل الدين السلفي والتقنوقراطي، والبرجوازي، فهؤلاء جميعا مشوهون لواقعهم ولوعيهم، ومن ثم ينتقد المثقفين العرب ويعتبرهم يعيشون في مجتمع لا يعيش برتابة ما تحت التاريخ**"[2] ويرى أن التشوه والاغتراب الذي يعيشه الفرد والمجتمع في الواقع سببه وأساسه هم رجال الدين والتقنوقراطيون الذين رسخوا أفكار ونشروها في المجتمع، وجعلوا من الفرد يتقبلها رغم معرفته بأنها خاطئة وغير صحيحة فهم مشوهون لوعيهم و متيهين عنه والسبب في رأيه هو النخبة والمثقفين ويرى عبد الله العروي: "**أنه لابد من النظر إلى الغرب نظرة ازدواجية، لأن فيه الظاهر، وفيه الحلم، فنرفض الغرب الظاهر، والأنانية والإمبريالية، ونعتمد على غرب الحلم، أي غرب القيم العليا والآمال العريقة والنزعة الإنســـانية**"[3] ومنه ينبه إلى ضـــرورة النظر إلى الغرب من وجهتين وجهة صحيحة ملائمة تستحق النظر والأخذ والاقتباس منها ووجهة خاطئة غير صحيحة يجب الابتعاد عنها وعدم الأخذ منها لأنها تؤدي إلى الاغتراب والضياع في تلك الأفكار وعدم معرفة صحيحها من خطأها ويعتبره فكر لا جدوى منه: "**الفكر الذي لا يحقق أهدافه يصـــبح هو ذاته فكر اغترابي وهذا ما يتطابق وفكر العروي، رغم تطابقه مع الظروف العربية في كثير من الأحيان**"[4] ولذلك أن الفكر الذي يحقق أهداف الفرد وتطلعاته هو الفكر الذي يجب تقبله والعمل به أما غير ذلك والذي لا يحقق أهدافه فهو بدوره الفكر الذي يغربه ويرسخ الاغتراب وينشره.

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟، ص154.

[2] إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص36.

[3] المرجع نفسه، ص37.

[4] المرجع نفسه، ص36.

لذلك نجد أن عبد الله العروي ينقد الأخذ بالتاريخ دون التحليل والنقد واعتبر التاريخانية أساس الخروج من الاغتراب والاستعمال الخاطئ للمثقفين: "**ويرى أن العرب وقعوا في هوة الاغتراب لأنهم لم يدركوا التاريخ إدراكا واعيا.**"[1] يرى أن سببه عدم الفهم الصحيح والواعي للتاريخ وعدم إدراكه بشكل عقلي واعي، بل دراسته لذلك التاريخ بسذاجة وسطحية لا بتروي وفحص وتدقيق وتحليل ونقد وهذا ما غيب الوعي بالحقيقة وأوقع العرب في الشيء الذي حاولوا الابتعاد عنه. وذلك يدل على: "**الوعي الخاطئ الذي ينتج من السابق بما أنه يفترض انقسام المجتمع إلى طبقات، حيث ينظر إلى رأس المال ويحلل ويدرس كقوة إبداع ذاتية**"[2] أي أن الوعي* الخاطئ والزائف الناتج عن الماضي يصبح سبب الاغتراب وهو نتاج التحليل الذاتي والشخصية الفردية وليس الموضوعية والدقة والتحقيق، وبدل أن يصل إلى الحقيقة يوقع نفسه في الاغتراب ويظن أنه هو المبدع والذي وصل إليه هو إبداعه الخاص وذلك عن طريق فهمه الخاص: "**الحاصل أننا قد نعجب من أن هذا المفهوم للاغتراب، الذي يرمي إلى تحرير الإنسان من أوهامه وإلى قيادته نحو طريق الواقع، يمكن أن يفسر بصورة يظهر فيها أنه يبرر أعمق شكلا من الخارجانية**"[3] فهو تلك الصورة التحررية للفرد وأفكاره الخاطئة التي كانت نتيجة قراءته للماضي قراءة سطحية وساذجة وشخصية، وأعلى ذاته على الحقيقة فتبين له أنه تحرر من أوهام الواقع وأصبح يعرف الواقع جيدا ويفهم ما يدور حوله بشكل جيد وأنه خرج من الاغتراب.

[1] إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص37.

[2] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ص156.

*الوعي: إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكا مباشرا وهو أساس كل معرفة، وله مراتب متفاوتة في الوضوح وبه تدرك الذات أنها تشعر وأنها تعرف ما تعرف. أنظر إبراهيم مذكور، المعجم الفسلفي، ص215.

[3] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ص 154-155.

المبحث الثالث: أزمة المثقف والايديولوجيا

لقد تم الاهتمام بالإيديولوجيا والمثقف لما لهما من أهمية في الحياة وتنظيمها، إلا أن العديد من المفكرين اعتبروهما من الازمات التي تعانيها الدول وخاصة العربية وهذا ما قال به العروي، فما مفهومهما؟ وكيف شكلا أزمة؟

1-المثقف كأزمة وعائق:

أ-مفهوم المثقف:

لقد تطرق الغرب والعرب إلى مفهوم المثقف لما له من أهمية في المجتمع والدولة فبصلاحه يصلح وبفساده يفسد فنجد غرامشي يقول: "**إن المثقفين، بما هم مثقفون، لا يشكلون طبقة مستقلة، بل إن كل مجموعة اجتماعية لها جماعة من المثقفين خاصة بها، أو هي تعمل على خلقها، وظيفتهم القيام لها بدور أداة الهيمنة ووسيلة السيطرة وتحقيق الانسجام داخل المجموعات (...) إن المثقف إما أن يكون أدوات للهيمنة التي تمارسها المجموعة الاجتماعية المسيرة على مجموع الجسم الاجتماعي، وإما أن يكون أداة من أدوات السيطرة على مستوى المجتمع السياسي**"[1] يتضح لنا من هذا النص أن المثقفين نوعين أو بالأصح فريقين، فمنهم من يخدم الدولة والحكم القائم ومنهم من يكون مثقفا يحاول السيطرة على المجتمع وذلك بالتقليد فيسمى الأول تقليدي والثاني تجديدي كليهما لحساب الدولة والسلطة المهيمنة ،هذا كان رأي الفيلسوف الماركسي غرامشي.

أما عن المثقفين العرب وانتشار هذا المفهوم عندهم فلم يكن بالأمر البعيد "**إن تاريخ استعمال –أو على الأقل– انتشار هذه المقولة، في الخطاب العربي، فقد لا يتجاوز نصف قرن من الزمن، وهي بصيغتها المعاصرة: "المثقفون" كلمة مولدة: إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية (...) ومع أن الترجمة موفقة في مضمونها العام إلا أنها تسجل حدثا لغويا /فكريا (...) فلفظ مشتق من الذي معناه العقل أو الفكر هذا في اللغة الفرنسية أما اللفظ العربي: مثقف فهو يحيل إلى لفظ "الثقافة" الذي هو ترجمة لكل الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي على خلاق الأرض "أما في معناها المجازي فهي أولا تنمية بعض الملكات العقلية (...) وثانيا على مجموع المعارف المكتسبة**".[2]

---

[1] نقلا عن محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل، نكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995، ص19

[2] المرجع نفسه، ص ص21-22.

فكلمة المثقف بالمعنى العربي المعاصر ليست بعيدة الانتشار تاريخيا هي وليدة اللغة الفرنسية وترجمة للكلمة الثقافة والتي لها معنى حقيقي بعيد عن الفكر ومعنى مجازي يرى فيها الفكر والعقل، ولذلك نجد اللبس في هذا المصطلح وفي واقعنا.

المثقف هذا المصـــطلح هو مجرد وهم فهو ليس المفكر ولا الحاذق "**فنحن لا نعني بـــــ"المثقف" في خطابنا السياسي الثقافي السوسيولوجي المعاصر لا الحاذق الماهر"، ولا من اكتسب بالتعليم والمران ملكة النقد والحكم**".[1] فهو في الفكر المعاصـــر ما هو إلا خطاب ســـياســـي تتحكم فيه الأطراف والقوة السياسية.

نجد عبد الله العروي الذي تكلم على المثقف أو بالأحرى ميلاد "**هذه الثقافة الأوربية الكبتية في جوهرها، أتاحت المجال لنشوء نمط خاص يتحلى بها المثقف الا–أوروبي، كثيرا ما جرى وصفه في العلم السياسي (تحت اسم النخبة الجديدة**"[2] فالثقافة عنده عبد الله هي من أصل أوربي وقد تبناها المثقف العربي وهي ظهرت باسم جديد يخص مجال السياسة والدولة وهو النخبة، هو مصطلح جديد ظهر للساحة يظم المثقف وقد انتشـــر نوعين من المثقفين فهو "**يكاد يميز نوعين: النوع الذي ينال مباشـــرة الثقافة الأوروبية وذلك يلجأ إذ لا يمتلك خاصـــية لغة أوروبية، إلى الاقتباســـات وفي هذه المرحلة التي تعنيها، إن ذلك الذي ما يزال متآلفا مع ثقافته التقليدية**"[3] يوضـــح لنا العروي أن هناك نوعين من المثقفين فهناك المثقف الذي ينهل من الثقافة الأوروبية وهي جوهر فكره وهي بالتالي التي توجهه وتحكم فكره، أما الثاني هو الذي يعود للثقافة التقليدية والتأصيلية فنجده متمسكا بها وهي التي تحكم فكره ويرى أن الأول أي المثقف الذي ينهل من ثقافة الغرب هو الأكثر فعالية وإقناعا وانتشارا لأنه يهيئ الأفراد والجماعات ويؤثر فيهم وذلك عن طريق نشر وترسيخ قيم يرى هؤلاء المثقفين أنها لازمة للمجتمع وتساعد في تطوره.

[1] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل، ونكبة ابن رشد، ص22.

[2] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ص116.

[3] المصدر نفسه، ص116.

ب –تكوين المثقف العربي وسماته:

–تكوينه:

يعتبر تكوين المثقف مهمة من مهام السياسة التعليمية والتثقيفية وقد تطرق العروي إلى تكوين المثقف من خلال ظاهرتين حاول بهما أن يوصل القارئ إلى واقع المثقف العربي وتكوينه، الذي بمنظوره كان يتأسس على "**ازدواجية التكوين: تحافظ جل البلاد العربية على منهجين مختلفين: منهج تقليدي يلقن بالعربية ويحفظ التراث في جماعات دينية أو مدارس الحديث أو معاهد الوعظ والإرشاد... إلخ، ومنهج مهني متخصص يلقن جزئيا بالعربية وجزئيا أو كليا حسب الدول بلغة أجنبية، خاصة عندما يتعلق بعلوم مستحدثة الإعلاميات**"[1] فتكون المثقف في الوطن العربي ازدواجي فهو إما يكون تقليدي بحت مرتمي في أحضان الماضي يعتمد في تكوينه على الجانب الديني ورجال الدين والمرشدين، وإما يكون مثقف بالغة الأخرى أي الأجنبية فيكون بعيدا عن التراث وملغي له تماما أو بتعبير آخر لا يكون لديه أدنى فكرة عنه.

–سماته:

لقد كان للمثقف العربي، العديد من السمات والخصائص، التي تميز بها وكانت تلك الخصائص والسمات نتيجة الأوضاع التي نشأ فيها وتكوينه ومن المميزات "**البؤس من الواضح أن المثقف العربي غير راض على الأوضاع التي يعيش فيها (...) يثور المثقف المحدث على مظاهر التفكك والتناثر، ويثور المثقف التقليدي على مظاهر التبعية والاغتراب (...) ويقود البؤس كثيرا من المثقفين إلى البأس من إصلاح شؤون المجتمع**".[2] ومن أهم سمات وخصائص المثقف العربي هي البؤس وهو ناتج عن الأوضاع القائمة فكل من المثقف المحدث والتقليدي له ما يؤرقه، وكل منهما وصل إلى نتيجة أنه لا يمكن إصلاح الأوضاع في المجتمع ومن سماته أيضا نجد سمة أساسية "**الجهل بالمحيط الطبيعي والتاريخي. محيط المثقف هو محيط ثقافته لا ما يحيط به ماديا وأدبيا في الوقت الحاضر (...) أما الجهل بالماضي، فإنه بلا شك تجاهل لأسباب التناثر الواقع حاليا في المجتمع العربي وخوفا من تعميقه (...) ويتغذى الجهل المذكور بعدم ازدهار العلوم الإنسانية عندنا (...) هذه العلوم تلقن، لكن بكيفية مجردة فينتج عن ذلك ذهنية غير مرتبطة بالواقع**".[3] ويحيلنا هذا النص إلى سمة أساسية للمثقف العربي سمة الجهل، فهو يجهل الواقع الذي يدور حوله وذلك لعدم تطور العلوم الإنسانية وتلقين هذه العلوم نظريا أدى إلى بقائها حبيسة العقل وبعيدة عن الواقع.

---

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص174.

[2] المصدر نفسه، ص175.

[3] المصدر نفسه، ص ص175-176.

ج –مشكلة المثقف العربي ومجتمعه:

إن المجتمع العربي يعاني العديد من المشكلات والأزمات وكل مشكلة تحيلنا إلى الأخرى فهي ليست في انفصال بل اتصال، وأزمة المثقف من بين هذه الأزمات ونجد أنها في جوهرها أزمة مجتمعه.

يقول:"**إن أزمة المثقف انعكاس لأزمة مجتمعه، لكن المثقف عامل فعال في المجتمع يستطيع إما أن يخفف من أزمة المجتمع إما بدراسة أسبابها وإظهار سبل الخروج منها، وإما أن يضعفها بأزمة ذاتية تهمه ويلهي بها ذهنه وأذهان قارئيه إني أخص الكلام على أزمة المثقف الذاتية التي تجعل أزمة المجتمع أعمق وأعوص**".[1] فالأزمة في المجتمع بالدرجة الأولى أزمة مثقف، فالمثقف هو الذي يجب أن يعالج المشاكل والأزمات في المجتمع، ونجده يضاعفها في مجتمعه عن طريق ذاتيته.

يوضح أن"**المثقف العربي (...) وتلوين ماركسيته بأوضاعه خاصة أنه يجد أيضا أوربا مهد الماركسية، قد لونتها حسب تطورها في أواخر القرن التاسع عشر (...) حورتها في إضافات أخرى مثل الفوضوية والفرودية (...) المثقف العربي يختار الوجهة الثانية لأنها ملائمة لميوله ومثيرات مجتمعه، فيرفض الماركسية الملتسقة بالدعوة اللبرالية (...) وهنا نلمس لب المشكلة كلها –إن المثقف العربي ينسى الفارق الهائل الموجود بين موقفه وموقف المثقف الأوربي الذي يريد تجاوز ماركس (...) عندنا نرفض ما لا نملك، ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا نرفضه**"[2] يحيلنا هذا النص إلى أن المثقف العربي حول الماركسية وجعلها طوبوية ولم يخض فيها في حقيقتها فكانت هناك أفكار يرفضها وهذا الرفض أوهمهم أنهم امتلكوها، لذلك نجدهم يلغونها ويقرون أنها عقيم رغم عدم الخوض فيها ويتبنون غيرها ومنه "**يعتنق المثقف الثورة بدافع اجتماعي: إخفاق النظام السياسي الليبرالي، وأكثر من ذلك، تأثير حركة التصنيع، تظهر وتتقوى ببرجوازية عصرية جنينية، تتضخم باستمرار الطبقات الأخرى (...) إلا أن الآمال العريضة التي تراود النفوس سرعان ما تتقلب إلى خيبة مرة– فتكثر بطالة المثقفين وهي ظاهرة اجتماعية خطيرة. والثقافة الأوربية قد تغلغلت في الحياة الجماعية والسياسية وحتى الاجتماعية إلى حد أن الجدل القائم هو صراع داخلي**".[3] ولذلك نجد الفرقة وعدم الوحدة بين أفراد المجتمع والسبب هو الغرب وذلك أدى الى آفة خطيرة هي بطالة المثقفين.

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص172.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006، ص52.

[3] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص162.

يقول:"**ما نتيجة بحث المثقف العربي عن الإنسان الكامل واعتباره التراث الليبرالي، ضيقا، ناقصا؟ (...) فالواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكبا ومبررا للاستعمار يقوي جانب التقليد** (...) **نتطرق هنا إلى نقطة حساسة جدا لأنها تومئ إلى مسؤولية المثقف العربي في استمرار تأخر الفكر العربي، وبالتالي السياسة العربية وبالتالي المجتمع العربي، مع أنه يصيح بأعلى صوته أنه يريد التغير، والأدهى أنه يعين على تركيز التقليد باسم المثل العليا التي يصبو إليه مجتمعه، الاشتراكية، حرية تقرير المصير**".[1] نلاحظ أن المثقف العربي برفضه لليبرالية أنه لم يجد البديل وقد أصبح هو سبب تأخر الفكر العربي والأوضاع السياسية، وبالتالي المجتمع ككل رغم تعالي أصوات المثقفين أنهم يريدون التغير في العديد من المحافل والمواقف، لكنه في الواقع يرسخ التقليد الذي هو ميت ومميت لفكرنا. ونجد من أزماته أيضا الغرق في مفاهيم الغرب وحتى مفاهيم العرب مثل "**مناقشة أزمة الخليج ودخول القوات العراقية إلى الكويت ماذا نجد؟ نجد أن ما يفترض فيها أن تكون أمة واحدة قد انقسمت إلى معسكرين: مع وضد**" (...) **شيء طبيعي نتيجة اختلاف المشارب، الإيديولوجية للمثقفين، ولكن غير الطبيعي هو أن المشارب ذاتها قد انقسمت: فنجد "قومين" مع وضد، ونجد "إسلامين" مع وضد** (...) **نستنتج من ذلك عدم وجود "اتفاق" معرفي أو مفاهيمي حول المفاهيم الأساسية مثل الوطن والأمة**".[2] ولذلك نجد أن اللبس في الفكر العربي وسبب تأخره هو عدم وجود مفاهيم أساسية يقوم عليها فكره، وبسبب ذلك اللبس نجد الانقسامات في المجتمع حتى بين الذين يتبنون مذهب واحد، وهذا ما ينوه اليه عبد الله العروي في جل وأغلب مؤلفاته فنجد بالمقابل الغرب يشكلون وحدة وذلك بتوحيد وفهم مفاهيمهم.

مثلا " **أوربا وفرنسا بالذات حين دخول قوات النازي إليها، (...) كان موقف مثقفي فرنسا من ذلك الحدث (...) على اختلاف تياراتهم الفكرية والإيديولوجية ضد هذا الدخول، وهذا يعكس وضوحا نظريا واتفاقا مفاهيمها حول مسائل الأمة والوطن**".[3] ومن هذا يتضح لنا أن معرفة المفاهيم ووضوح الأفكار هو سبب التقدم والنهوض.

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص48.

[2] تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص173.

[3] المرجع نفسه، ص173.

2-أزمة الإيديولوجية:

لقد تطرق العروي إلى الإيديولوجية بشـــكل كبير حيث اعتبر "**إشـــكالية الدولة في الوطن العربي إشـكالية أيديولوجية بامتياز، تحدث العروي عن الأيديولوجيا الدولوية (نسـبة إلى الدولة بالمعنى الحديث) المفقودة والمغيبة في الطوبويات التقليدية (طوبوي الخلافة) والمســـتوردة (الليبرالية والماركســـية) والحال أن هذه الأديولوجيا "عقيدة وجدانية وليســـت شـــعارا فقط إنها الوجه المعنوي إن لم نقل الوجه الحقيقي للدولة**".[1] يجعل العروي أســـاس المشـــكلة الأزمة في الدول العربية الإيديولوجيا التي يعرفها بأنها الأفكار الغير الصـــحيحة التي انتشـــرت في المجتمع وأصـــبحت تســـيطر عليه وتتحكم فيه بشـــكل كبير وهي الانغمار في التقليد، حيث تصـــبح هذه الأيديولوجيا هي الشـــكل الحقيقي للدولة وصـــورتها الحقيقية وهي إما التقليد الأعمى أو الأخذ من الغير دون الفهم الصـــحيح لما يأخذونه. ويرى أن الموروث الســـياســـي التقليدي ما هو إلا تسلط وسيطرة "**الفكر السياسي التقليدي عندنا مبني على الخوف**"[2] ومنه فإن السياسات القديمة التي تســـعى الدول العربية إلى إرجاعها ما هي إلا أنظمة حكم اســـتبدادية وظالمة تتصـــف بالقوة وهذا ما نجده في الدولة الســـلطانية، وأما في الوقت الراهن نجد أن "**غياب أيديولوجيا الدولة الحديثة ليس إلا تعبيرا نظريا عن الصـــورة الملموســـة، نعني صـــورة ذلك الأفق الذهني العام الذي يتحرك فيه ومنه الفاعلون الســـياســـيون المباشـرون في المسـار الانتقالي الجاري على اختلاف أيديولوجياتهم الجزئية (الماركسـية والإسـلامية والقومية) في هذا الأفق الذهني العام يقع تمثل الدولة باعتبارها أداة لهيمنة جماعة أو جماعات مجتمعية على أخرى، وتمثل الثورة باعتبارها مقابلا للدولة**".[3]فهي التجريد الذهني لما هو واقعي ويحركها الســـياســـيون على اختلاف ايديولوجياتهم.

يقول:"**ازدواجية العمل على الإيديولوجيا: إندغام، تراجع قطاعي، اســـتقلال ذاتي للنخبة، إنهما وجهان لنفس الظاهرة من الســـيطرة، تســـتكمل بوجه ثالث هو ازدواجية مذهب الأيديولوجيات فإن المماحكة، الجدال اللفظي (أو الكلامولوجيا كما يقول مرقص) هما قبل كل شـــيء حدث اجتماعي، إن الإيديولوجيا بالمعنى الأول، ناشـــئة مباشـــرة من البنية، هي بالطبيعة غير متطابقة وســـتبقى كذلك دائما، فتلك التي تأتي من الخارج تتجسم ببطء بعمل الذين يتبنونها، تلك هي الإيديولوجيات بالمعنى المبتذل التي تســـتورد كأزياء الثياب**"[4] فهي أزمة بحد ذاتها فالعروي يرى أنها عبارة عن ســـيطرة خارجية تكون عن طريق

[1] سهيل الحبيب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، ط1، 2014، ص215.

[2] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص266.

[3] سهيل الحبيب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، ص216.

[4] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ص106.

النخبة وهي عبارة عن ظاهرة اجتماعية، فقد رأى أن الإيديولوجيات التي تنتشـــر وتســـيطر على المجتمعات هي تلك التي تبلورها النخبة وتحاول نشرها وترسيخها في المجتمع.

لذلك"**ينظر كثير من الناس إلى الدولة وكأنها جهاز قمعي فقط، ويســـمون ما عداه أمة. لكنهم يمنعون على أنفسهم فهم حقيقة قوة وضعف الجهاز عندما ينهار أثناء ثورة ولا يدركون الأسباب**".[1]

ويرى أن الإيديولوجيات الســـائدة هي التي تســـيطر على فكر الفرد وهي أن الدولة ما هي إلا جهاز قمعي استبدادي ولكنهم لا يفهمون الحقيقة، وهذا ما يؤدي إلى انهيار الدولة وبالتالي لا يعرفون سبب انهيارها، "**إن الوضـع الإيديولوجي العربي بكل مظاهره هو وليد الضـغط الامبريالي (لم أنكر أبدا أن تأخر العرب لا يشـــكل ســـوى وجه لاســـتغلال الغرب الأوربي) كما أنه وليد العلاقات الطبقية (لم أنف أبدا أن كل فئة تسـتخدم الفكرة التي تكرس مصـالحها ولا يعنيها أكانت في أسـاسـها أصـيلة أم دخيلة عصـرية أم عتيقة) ومن هذه الزاوية أن كل وضع فكري مطابق للحالة الاجتماعية الناجم عنها ولا يتأتى أي تغيير إيديولوجي إلا في نطاق الصـــراع والممارســـة**"[2] وهنا نجد أن عبد الله العروي يجزم أن الإيديولوجيات الســـائدة في الوطن العربي وليدة الغرب وأنهم هم سبب تأخر العرب وأن الفئات تسعى لخدمة مصالحها الفردية فقط.

[1] سهيل الحبيب، المفاهيم الإيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، ص217.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص13.

نتائج الفصل الثاني:

ما يمكن استنتاجه من هذا الفصل هو مجموعة من النتائج وهي كالآتي:

- يوضح العروي أن أزمة الدول العربية أزمة واقعية لا يمكن إنكارها، أنها لا تخص دولة لوحدها بل تشملها جميعها.
- وينطلق العروي في معالجته لأزمة الدولة، من المفاهيم التي تشكل جوهر فكره حيث اعتبر أن كل مفهوم تطرق له ما هو إلا جزء من المفهوم الذي يشملهم جميعا وهو مفهوم الحداثة، وهذا هو الشيء الضمني الذي لا يظهر إلا بعد التدقيق في هذه المؤلفات.
- اعتبر العروي تلك المفاهيم مفاتيح الواقع العربي المعاصر كل واحد منها يستدعي بالضرورة الحديث عن المفاهيم الأخرى.
- وأن أزمة الدولة العربية ومشكلتها هي النهضة بالمجتمع العربي والخوض في الحداثة، ومن العوائق والمشكلات التي تواجه مشروع التحديث هي الانقسامات بين المثقفين حتى في التيار الواحد وكان ذلك بسبب عدم الاتفاق على المفاهيم الأساسية كالأمة والوطن.
- ووضح العروي أن أزمة الدولة هي أزمة المثقفين، حيث انقسموا إلى تيارين تيار تقليدي وتيار جديد، فالأول حاول ترسيخ الماضي والتراث الميت والذي لا يحل الوضع الراهن والحالي، وتيار جديد والذي ارتمى في أحضان الغرب دون أن يكون مطلعا بشكل كبير فاكتفى بالاقتباسات، أما الاغتراب فقد أصبح المثقف غريب عن واقعه، والشيخ عن أفكار الأولين، وكان هذا الاغتراب في الزمان والمكان.
- وأما عن الإيديولوجيا اعتبرها العروي إشكالية الدولة في الوطن العربي بالدرجة الأولى، انتشار الطوبويات والحلم في الوطن العربي، أما الواقع فهم بعيدين عنه كل البعد.

الفصل الثالث

الدولة الأمثل وسبل تجاوز الراهن من منظور عبدالله العروي

تمهيد

إن أزمة الدولة العربية هي أزمة عامة وشاملة لكل أقطار الوطن العربي فهي لا تخص دولة واحدة وهنا الهم واحد والحل متعدد لذلك نجد أن المفكر العربي عبد العروي في معالجته لمفهوم الدولة مثلها مثل باقي المفاهيم ليس للتجريد بل التعين أعطى أهمية كبيرة للفكر السياسي حيث عدد أزمات الدولة وما توصل إليه أن السياسة هي التي تأزم الأوضاع وذلك جراء التباعد والفجوة الموجودة بين الفرد والدولة، وحاول الوصول إلى حل الأزمة العربية عن طريق معالجته للمفاهيم التي تشكل الأرضية التي يبني عليها فكره وقد "**اهتم هذا الأخير بالبحث في المفاهيم (...) أما المبتغى من وراء هذه السلسلة المفاهمية فهو إماطة اللثام عن أهم المفاهيم التي تكون النسيج العام للحداثة والحداثة السياسية على وجه التخصيص ورفع اللبس عنها، ومن ثمة ليس بحثه في تلك المفاهيم حاجة زائدة يمكن الاستغناء عنها، إنما هي ضرورة لا محيدة عنها**".[1]

لذلك كان العروي يعلق كل آماله في حل تلك الأزمة العربية التي تعرقل التقدم التاريخي للعرب ونجد من وعيهم وتؤسس لاغترابهم فكانت تلك المفاهيم بالنسبة إليه هي المنطلق والمنتهى في نفس الوقت.

-فما هي تلك المفاهيم التي انطلق منها العروي ووصل إليها؟

-كيف تحل تلك المفاهيم الأزمة الراهنة؟

-هل أفكار العروي وما توصل إليه كون حلا واقعيا أم بقي مثل سابقيه ومما ثليه؟

-ما مدى تقبل فكره والحلول التي توصل إليها؟

[1] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص270.

المبحث الأول: دولة الوعي الإيديولوجي

لقي كل من الأدلوجة والوعي كمفهومين اهتماما كبيرا في الفكر حيث أصبحا محور اهتمام الدراسات وكل المفكرون والفلاسفة لهم آراء وأفكار تختلف من فيلسوف لآخر، لذلك كانت الإيديولوجيا من المصطلحات المتداولة في وقتنا الحالي وأصبح لها هي والوعي دور ضروري وأساسي في الدولة.

كيف هي دولة الإيديولوجيا والوعي في فكر العروي؟

1-مفهوم الإيديولوجيا:

أ-المدلول اللغوي لمفهوم الإيديولوجي:

إن المفهوم اللغوي للإيديولوجيا هو أنها "**متشكلة لغويا من الكلمتين اللاتينيتين Idéo بمعنى فكر وLogie بمعنى علم، تعني حسب الترجمة العربية، علم الأفكار**"[1] والإيديولوجيا مصطلح مكون من جزأين وهما العلم والفكر فهو علم الأفكار، فهي تحليل الأفكار العامة إلى الإحساسات التي تتولد عنها.

ب-المدلول الاصطلاحي لمفهوم الإيديولوجيا

هناك تعدد في تعريفات الإيديولوجيا فكانت آراء مختلفة حولها حسب كل مفكر وفيلسوف ومن بين التعريفات نجد أنها "**منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية**".[2] فهي طريقة في البحث أو منهج ووسيلة يتبعها الفرد للوصول إلى معرفة الأفكار، وهي مرتبطة بالمعتقدات والتحليلات السياسية والاجتماعية، فهي "**علم موضوعه دراسة الأفكار (آثار الوعي بالمعنى العام)، خصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالرموز التي تمثلها وخاصة مصادرها وأصولها والإيديولوجيون هم جماعة فلسفية وسياسية**".[3] فالإيديولوجيا هي نسق من الآراء والأفكار السياسية والقانونية الأخلاقية والفلسفية وهي لها علاقة بالرموز التي تمثلها وخاصة مصادرها وأصولها، وهي فلسفية سياسية بالدرجة الأولى.

---

[1] أحمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، دار القصبة للنشر، الجزائر، د ط، 2001، ص27.

[2] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، دط، 2012، ص106.

[3] سعيد شبار، النخبة والإديولوجيا والحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر، بغداد، ط1، 2005، ص ص33-34.

عند ماركس الإيديولوجيا "**تطلق على التحليل والمناقشة لأفكار مجردة لا تطابق الواقع (...) جملة الآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمع ما دون اعتداد بالواقع الاقتصادي**".[1] فهي جزء من البنية الفوقية من هنا تعكس العلاقات الاقتصادية، ومنها العلمية والتي تعبر عن الطبقات التقدمية والثورية وقد تكون غير علمية عندما تعبر عن مصالح طبقات رجعية و"**تشير الكلمة إلى مجموعة متماسكة من الأفكار والمبادئ التي تقدم لنا دليلا للعمل وفق هذه الأفكار التي يعتنقها مجموعة من الأفراد ويطبق عليها بصفة دائمة، وتشكل أيديولوجيا كل جماعة بيئتها الجغرافية والاجتماعية ومعتقداتها السياسية ونواحي نشاطها، ولذا فهي نسق الأفكار والمعتقدات في مجتمع ما، أو الاتجاه الفكري الذي يتبناه الفرد أو المجتمع**".[2]فالإيديولوجيا معظم تعريفاتها هي نسق فكري، يقوم على مجموعة من المبادئ والقوانين التي توجه الفرد وتسيره، وهي التي يتبناها مجموعة من الأفراد في مجتمع ما، تشكل هذه الأفكار الأوضاع السائدة والمحيطة بها وهي بالأساس فلسفية سياسية، وهي أكثر قصرا وقيمة في الفلسفة وعلم السياسة المعاصرين حيث تشير إلى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبناها فرد أو جماعة.

ونجد أن عبد الله العروي حاول أن يوضح للقارئ العربي أن الإيديولوجيا التي يسعى لترسيخها هي الإيديولوجيا الواعية، التي توجه الفرد وتطلعه على الوضع الراهن والواقع الذي يدور حوله ويسيطر عليه ومن خلال هذه الأدلوجة الواعية يصل إلى التطور والتقدم والولوج في الحداثة.

ج–مفهوم الإيديولوجيا عند عبد الله العروي:

لقد انطلق في معالجته لمفهوم الإيديولوجيا من حيث أن لها أهمية كبيرة وشغلت الفكر فكانت هناك آراء كثيرة حولها، ونجد أنه ألف كتابين لها هما "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" وكتاب "مفهوم الإيديولوجيا" وانطلق من "**الدور الذي تلعبه اليوم الإيديولوجيا التي انتشرت رغم عدم مطابقتها لأي وزن عربي لذا اقترح أن نعربها تماما وندخلها في قالب من قوالب الصرف العربي، فاستعمل كلمة أدلوجة على وزن أفعولة وأصرفها حسب قواعد العربية**".[3] اعتبار الإيديولوجيا ككلمة لا تتناسب ولغتنا العربية فاستبدلها

[1] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص29.

[2] إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، دط، دت، ص66.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الإديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993، ص9.

وجعلها أدلوجة، وأما اليوم فكلمة أدلوجة هي التي تعبر عن الراهن حيث "**نقول إن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة، ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها (...) يكتسي هذا الحكم في استعمالنا الحالي صيغة إيجابية لأن الحزب الذي لا يملك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازي، ظرفي لا يهمه سوى استغلال النفوذ والسلطة**".[1] يتبين لنا أن الأدلوجة برأي مفكرنا هي في الأساس أفكار سياسية لمجموعة من الأحزاب لها برامج وآراء وأدلوجة ينشرونها وسط الأفراد.

الإيديولوجيا "**نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله**".[2] فهي تلك الأفكار التي تخفي الواقع وتغيبه وتبعد الفرد عن الحقيقة. فهي "**ما يستوعبه المواطن ويترجمه بعد حين إلى ولاء**".[3] وهي تلك الأفكار التي تسيطر على الفرد وتوجهه وذلك عن طريق استيعابه لها وتقبله لتلك الأفكار فيصبح الفرد مطيع لها ويكن لها الولاء.

2-دور الوعي الإيديولوجي في الدولة:

أعطى عبد الله العروي أهمية كبيرة للإيديولوجيا وجعلها ضرورية في الدولة وبها يتم تجاوز أزمتها وتحديثها، حيث انطلق من التطور التاريخي للإيديولوجيا موضحا استعمالاتها وهي "**استعمالات القرن الثامن عشر حيث تعني الأدلوجة الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستبعاد والاستغلال، استعمال الفلاسفة الألمان هيجل والرومانسين بوجه خاص، تعني الأدلوجة منظومة فكرية تعبر عن الروح التي تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام، فينظر إلى الأدلوجة انطلاقا من التاريخ كخطة واعية بذاتها، أما استعمال نيتشه الأدلوجة مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان الضحية قانون الحياة**".[4] كما أشار إلى استعمالات أخرى وذلك عند كل من ماركس وفرويد

بحيث "**يقول ماركس أن الأدلوجة تخفي مصلحة طبقة، وهنا نجد أن ماركس قد قصد بذلك تطور التاريخ (...) ويذهب فرويد هو الآخر إلى القول ان إنتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دافع الرغبة**".[5] فكل فيلسوف كانت له أفكاره وآراءه في استعمالات الإيديولوجيا فقد كانت عند

[1] عبد الله العروي، مفهوم الإديولوجيا، ص9.

[2] المصدر نفسه، ص10.

[3] المصدر نفسه، ص147.

[4] محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الإديولوجيا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2005، ص20.

[5] نقلا عن عبد الله العروي، مفهوم الإديولوجيا، ص56.

هيجل الروح في وعيها الذاتي، وعند ماركس ربطها بالتطور التاريخي، أما نيتشه فقد ربطها بالوهم والخيال وهي أخلاق العبيد المستضعفين ليغطوا ضعفهم وعجزهم والقضاء على تسلط واستعباد وسيطرة الأقوياء والإنسان الأعلى برأيه السوبرمان هو الذي يتجاوز قيم الضعفاء ويخلق قيم خاصة به، وأما فرويد فربطها بالغريزة الحيوانية الموجودة في الإنسان.

ومن خلال هذا كله يؤكد عبد الله العروي على أنه "**علينا إذن أن نميز بين المستوى الذي تتداخل فيه الاستعمالات المذكورة والمستوى الذي يحتفظ فيه كل استعمال بسماته. مفهوم الإيديولوجيا علم الظاهر وقلنا أنه يوظف نظرية المعرفة ونظرية الكائن ويمكن القول أن مستوى تداخل المدارس الخمسة هو مستوى المناظرة السياسية واجتماعات الثقافة**".[1] ويرى أن ماركس ونيتشه وفرويد أقاموا بالفعل مفهوم الإيديولوجيا، وقد أرسو نظرية في التأويل وأن التداخل في الاستعمالات هو في الأخير ذو مستوى سياسي.

والحقيقة التي تتضح لدى مفكرنا هي أنه "**ليست الأدلوجة بالنسبة للفرد قناعا بقدر ما هي أفقه الذهني. يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صور متنوعة، يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها، هي مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله** "[2] فالأدلوجة هي الأفكار المترسخة في ذهن الفرد وتوجهه وتسيطر عليه حيث نجدها تشكل وعيه بنفسه ومجتمعه، فيجب الاهتمام بمعتنق ومتبني الأدلوجة وليس بصانعها أن متبنيها يكون أول ضحاياها ولذلك الأدلوجة قناع لمصالح فئوية إذا نظرنا إليها في إطار مجتمع آني، وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي فهي لها تاريخ طويل يشمل العالم والكون ككل أما في وقتنا الحالي والمجتمعات الحاضرة فهي تمثل في جوهرها مصالح جماعات معينة، وما هي إلا أقنعة زائفة لا ظاهر وباطن خفي تتظاهر بشيء وتخفي شيء آخر، وقد حاول العروي في "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" أن يوضح الإيديولوجيات التي تغزو الفكر العربي والتي تمجد الغرب وتجعل منه المبدع والخالق يقول:"**لقد أوضحت أن كل أدلوجة تستوحي دورا من أدوار التاريخ العربي الحديث لتصنع منه غربا مطلقا بل وتاريخا مطلقا**".[3] ويؤكد هذا أن الدور الذي تلعبه الإيديولوجيا هو فرض سيطرة الغرب الفكرية حيث أصبح الفكر العربي وعلى مجرى تاريخه عبدا للغرب ونلاحظ أنها تحتوي على بنية مشتركة وأن الأفكار التي تتبناها ما هي إلا عبارة عن رموز لا توضح

[1] عبد الله العروي، مفهوم الإديولوجيا، ص ص104-105.

[2] المصدر نفسه، ص53.

[3] المصدر نفسه، ص55.

حقيقتها، بل تضمر وتستر حقيقة باطنية وفي هذا الستر والإخفاء ذاته نلج إليها وبتأويل ذلك الإيمان نكشف عن الحقيقة المستورة والخفية.

يرى أن الأدلوجة ضرورية وشيء أساسي وجوهري للدولة حيث "**تواجهنا الدولة أول ما تواجهنا كأدلوجة أي كفكرة مسبقة، كمعطى بديهي يطلب منا أن نقبله بلا نقاش**".[1] فالأدلوجة سابقة عن الدولة ونحن نقبلها كما نقبل أي شيء آخر دون أن نتساءل عن مضمونها وغايتها، ولو تساءلنا عن مفهومها لما وجدنا أحدا يجيبنا عن سؤالنا لذلك "**أدلوجة الدولة سابقة على نظرية الدولة، أدلوجة الدولة هي وصفها على حالها وقبولها كمعطى أولي، التساؤل حول الدولة كوسيلة لترسيخ الأدلوجة**".[2] فالأدلوجة سابقة على نظرية الدولة وما هي إلا وصف للدولة وترسيخ لها.

عبد الله العروي في تحليله للواقع العربي وجد أنه "**لا يزال الكثيرون يمزجون الأماني بالواقع فهم بين الخوف من الوضع القائم والرجاء والتطلع إلى البديل المحبب، يتكلمون عن الدولة القومية أو الدولة الوطنية الدولة الديمقراطية كما لو كانت قائمة أو على وشك أن تقوم، تماما كما كان يفعل الفقهاء مع دولة الخلافة والحكماء مع المدينة الفاضلة والصوفيون مع رباط الأخيار، هكذا تكلم طويلا الشيوعيون، والقوميون، وهكذا يتكلم أنصار حقوق الإنسان أي اللبراليون الجدد، بجانب الرجاء الخوف من الدولة القائمة**".[3] فالحل للدولة العربية هو عيش الواقع والخروج من الطوباويات والأحلام والأماني التي لا نستطيع الوصول إليها، وكذلك الابتعاد عن الخوف بالصمود والتحلي بالشجاعة والولوج في البديل للتغير وليس القعود والتطلع فيه وعدم ترك الدولة القائمة تسيطر وتزرع الخوف والذهول في النفوس، بل المحاربة والوقوف في وجه كل من يعرف طريقهم للنهوض وعدم التمسك بالطوباويات التي تجعل من الإنسان بعيدا عن واقعه.

نجد أن برهان غليون لا يربط الدولة بوجود أدلوجة دولوية مثلما يرى العروي فيقول: "**الإيديولوجيات تخلق لخدمة أهداف محددة لا لتبقى مدى الدهر ومتى حققت أهدافها تركت المجال لغيرها (...) وعدم تحقيق الوحدة العربية مثلا لا يعني أن القومية العربية لا أساس لها من الواقع وانتصار ملوك الطوائف لا يعني أن الطائفة هي الإيديولوجية الصحيحة أو الصائبة أو العلمية**".[4] فإن الإيديولوجية الدولوية ليست بالضرورة الحل للأزمة وليست الشيء العلمي والصحيح برأيه.

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص5.

[2] المصدر نفسه، ص6.

[3] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص ص25-26.

[4] برهان غليون، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2009، ص ص296-297.

حاول العروي أن يفهم القارئ العربي أن الإيديولوجيا كمضمون ليست كمادة بحثية، لأنها كمضمون يعرض ويقرر، أما كمادة بحثية فهي بحث ونقاش وجدال وهو يرفض أن يؤخذ كلامه كإيديولوجيا مثل باقي الإيديولوجيات ومن هذا يمتنع الحوار الهادف، ويرى أن مفهوم الدولة الإسلامية الذي يقوم على مقاصد الشريعة غير صحيح وهو مجرد إيديولوجيا حيث يعرفها البعض بالقول: "**–الإسلام دين ودولة– وصف للواقع القائم منذ قرون أي لحكم سلطاني مطلق (...) ما يلفت نظر القارئ هو والربط الدال على التساكن لا على الاندماج والانصهار مع أن منطق الخلافة الحق يقضي أن الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها إلى لا دولة، تعني كلمة إسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الإسلام ولا تعني أبدا العقيدة (...) تساكن الدين والدولة دون أن يغير في العمق أحدهما الآخر**".[1] فالإيديولوجيات التي انتشرت وسيطرت على الفكر العربي، هي طوباويات تبحث وتطلب ما يجب أن يكون وتبتعد كل البعد عن الواقع ولا يهتمون بالدولة القائمة والحالية لأنها غير شرعية في نظرهم ومن هنا تأتي المثالية المطلقة، الذي عاش فيه فعلا المسلمون وهي الأصالة التي لم يعيها عرب ومثقفو اليوم حيث "**إذا فهمنا الأصالة بكيفية مطلقة معزولة عن كل الظروف القائمة أي إذا اقتنعنا بأنها تعني أنه واجب على عرب اليوم أن يضاهوا عرب الأمس وأن يتميزوا عن الآخرين (...) أليس هذا الطموح ميل إلى التعجيز للمحافظة على الأوضاع الفكرية والاجتماعية القائمة؟ وليس من الضروري أن تكون إرادة التعجيز واعية يكفي أن تكون محتملة لتصبح سبب اختلاف سياسي عميق**".[2] فميدان السياسة هو ميدان للمصالح وليس ميدان للعقائد وتبعية الثقافي للسياسي لأن السياسة تسيطر على الوعي المغربي بكامله وهذا من علامات التأخر السياسي والاقتصادي معا في عدد من الدول العربية، فإن الحزب الذي يدعي تمثيل الشعب يفقد شرط كينونته كحزب سياسي ويبقى مجرد اتجاه إيديولوجي وهذه هي الطوبوية.

يرى أن "**المشكلات الثقافية لا تنفصل عن الصراع السياسي والتنافس الاجتماعي لما تنتقل من التحليل إلى معاينة الواقع اليومي، نلاحظ أن الكتاب يستعملون كلمة الأصالة في النطاق المعقول، علينا أن نهتم بهذا الاستعمال الشائع الذي هو نتيجة وضع اجتماعي معين وسبب خلط فكري منتشر (...) يعطي البعض لكلمة أصالة مفهوما لا يتجانس مع مفهوم الانبعاث إلى حد أن المفهومين يصبحان متباعدين إن لم نقل متناقضين**".[3]

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص122.

[2] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص200.

[3] المصدر نفسه، ص199.

إن تركيز العروي على دور الإيديولوجيا والصراع الفكري في حياتنا العربية المعاصرة والدعوة إلى التحديث الشامل، جعل اتجاهه وفكره يختلف عن غيره الذين يفصلون بين التقدم الحضاري والتقدم الاجتماعي والإيديولوجيا، فقد رفض كل تركة الماضي التي لا تزال تتحكم في سلوكنا وعملنا وحياتنا فيظهر أنه يدخل الحياة العربية برنامج ثوري تغييري تحرري وهذا ما نجده أيضا عند رواد مدرسة فرانكفورت بأجيالها الثلاث من ماركيوز وأدورنو إلى هابرماس من الجيل الثاني إلى أكسل هونيث من الجيل الثالث وهو ما عبروا عنه بالإنعتاق والتحرر من الوضع الراهن والواقع السياسي الذي أسر الإنسان وجعل منه آلة نجد أن هناك مقارنات كثيرة بين هابر ماس وعبد الله العروي. فالعروي "**يرى الإصلاح ثورة ثقافية (وهذا هو معنى القطيعة المعرفية) يراها ثورة في الوعي قبل كل شيء (...) لا يرى الإصلاح ممكنا من خلال المفاهيم السائدة، بل من خلال أيديولوجيا تكشف الواقع ولا تخبئه: أيديولوجيا بمعنى أداة لفهم المجتمع والكون لا العكس (...) يكره التشبيح الإيديولوجي، ماركسيا كان أم يمينيا، لكنه يحتقر المثقفين العرب. هؤلاء لا يستطيعون قيادة ثورة بسبب تفاهة أفكارهم، لا يمكن التعايش مع البنية الفكرية للسنة بل في الشجاعة والإقدام**".[1] فالإصلاح هو ثورة ومعناه القطيعة المعرفية مع الماضي ويكون ذلك عن طريق الوعي فهو أساس تشكل وعي الفرد والمجتمع وهي الإيديولوجيا الحقيقية والصحيحة والتي يجب أن تنتشر وتسود المجتمعات العربية.

يركز على أن الإيديولوجيا الغير صحيحة والتي تقوم على أفكار أشخاص وفئات وتخدم مصالح فردية وجماعات معينة "**هي التعبير الغير المطابق للواقع بسبب حدود موضوعية تحد رؤية الفرد بمعنى أن الإيديولوجيا تختلف عن ما هو واقعي فهي لا تتطابق مع الواقع بسبب بعض الحدود الموضوعية التي تحد رؤية الفرد (...) والإيديولوجيا تتغير مضمونا وشكلا على الأقل في المجتمع الذي يتقدم فعلا ويسري فيه مفعول الاكتشافات العلمية إلى الفلسفية والأدب والفكر العمومي بكيفية سهلة وشبه تلقائية**"[2]فإن الإيديولوجيات التي تسري في المجتمع العربي مناقضة تماما للواقع وهي لا تعبر عنه فهي مجرد طوباويات تبعد الفرد عن الوعي بواقعه وتشوه له صورته الحقيقية، ولكي تخرج الإيديولوجيا من صبغتها السلبية يجب أن تقترن بالعلم والاكتشافات ومن خلاله تصل وتسري في الأدب والفلسفة وبها تتغلغل بسهولة وتلقائية في المجتمعات وتشكل وعي الفرد. فإن الوعي الحقيقي في المجتمعات العربية غير موجود لأن "**وعي الذات في الإيديولوجيا العربية قد كان بالأساس وعيا للغرب فهو كذلك وعي للماضي، إن تعريف الذات بالنسبة للعرب هو بالدرجة الأولى تقرير استمرارية التاريخ القومي بيد أن هذا الأمر لا يظهر ظهورا تاما كاملا إلا في نهاية التطور الذي تتبعناه عقودا**".[3] فالنخب الفكرية لا تقوم بدورها المنوط بها وذلك بسبب

[1] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص92.

[2] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص30.

[3] المصدر نفسه، ص97.

الأنظمة السياسية المسيطرة عليها عن طريق تمرير إيديولوجياتها في أوساط المواطنين بما يخدم مصلحته وإذ أنها ربطت كل أفكارها بالفكر الغربي.

وصل العروي إلى "**أن ما يتعلق بشروط الثقافة المغربية هو الوعي أو الهدف أو كما يقول الالتزام واللغة العربية لكي يفهمها الجميع مضمون مستوحى من الواقع المغربي (...) علينا الاكتفاء بالقول أن الثقافة كما يراها الأنثربولوجيون قد فقدت مظاهر كثيرة كانت متصلة بها منذ أن ظهرت فلسفة التاريخ وفلسفة الثقافة عند الألمان، الثقافة إذن لها مضمون ابستمولوجي (معرفي) أكثر مما هو فلسفي**".[1] فاللغة ليست عنصر للتمييز القومي وأن الثقافة العربية ليست متطورة ومتقدمة، فهي ثقافة الاختلاف وعدم الوحدة ولم تشهد التطور ولم تصبح ثقافة متطورة تتميز بالوعي.

قد كانت هناك علاقة قوية بين اللغة والهوية حيث استخدمتا في الصراع على السلطة السياسية أولا والثقافية ثانيا، "**فالوعي في بلاد الشام وعي عربي يعتبر اللغة العربية عنصرا أساسيا من مكوناته، والوعي الدين فيها متميز من خيط هذا الوعي عند طائفة ومتحد به عند طائفة أخرى، إذ أن المسلمين والمسيحيين في الشام خدموا اللغة على حد سواء. بإحياء تراثها واعتبارها رمزا وطنيا وقوميا، أما الوعي القومي في مصر فمصري خالص، لا ينظر إلى اللغة على أنها جزء من مقومات هذه القومية، في حين يحرص الوعي الديني على اللغة حرص الوعي القومي في الشام عليها**".[2] فإن الوعي القومي باللغة العربية يختلف من دولة عربية إلى أخرى والإسلام أعم وأشمل في هذا، فجعل اللغة العربية أساسا ومقوما جوهريا في الدول العربية يقضي الدين الإسلامي في الدول الإسلامية الغير عربية وهذا الوعي خاطئ وغير ناضج.

وصل العروي من خلال تحليله وقراءته للواقع إلى "**أن الوعي سيفتح أعيننا على الواقع لأول مرة ويمكننا من أن نرى أن اللغة والتراث وتاريخنا الخاص مواد منفصلة عنا لا نستطيع أن نتصل بها إلا عن طريق التحليل والتركيب**".[3] نجد أن العروي يستحضر لغة الفينومولوجيا منهجا وموضوعا ودعى إلى ضرورة ممارسة تجربة الذات الواعية في التعامل مع القرآن الكريم بلا واسطة ولا فكرة سابقة، لأن برأيه الإسلام ما هو إلا قراءة يقوم بها شعب وذلك قبل أن تدون تلك القراءة بشكل منظم ومضبوط وتبقى مبعثرة وغامضة.

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ص104-120.

[2] رضوان السيد، هل تمهد الهوية الثقافية الطريق للوحدة السياسية العربية؟، مجلة العربي، الكويت، العدد 503، أكتوبر 2000، ص19.

[3] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص208.

قد تطرق بهذا الصدد إلى أفكار البيطار الانقلابية وأدلوجيته و"**إنهيار الكيان التقليدي يستمر بـ "طردها من كل الأماكن واللجوء إلى الجبرية التاريخية وأن يستحضر المؤلف أحداثا كثيرة وظروفا مختلفة وأشخاصا متعددين يسرد ولا يمل عن السرد ليجعل القارئ يجيب أن وراء الأمثلة الجديدة والمختلفة يوجد قانون واحد ولا ينفلت منه أحد يقول البيطار في إحدى الصفحات: منذ أواخر القرن التاسع عشر برزت ردة عامة ضد العقلانية، عبرت عن ذاتها في كبار مفكري العصر**".[1] والبيطار في نظر العروي لا يميز بين الأدلوجة والفلسفة والدين والعلم من جهة فلا يفصلها عن الحقيقة والكيان الإنساني.

يرى أنه هناك من الناس من يفهم الدعوة الإيديولوجية على أنها موجهة للطبقة المسيطرة لكي تقتنع بالماركسية لكي تسمح بأن تدرس وتعرض لأن فيها تقدما للأفكار والدولة ويؤكد "**أن الماركسية تمتاز على غيرها من المذاهب لأنها تقدم لنا نظرية عن الأدلوجة (نسميها فيما يلي أدلوجياء). إنها تجيب على السؤال التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كل أدواره يرى الأشياء طبقا لدعواه هو لا طبقا لذاتها هي (أي الأشياء)؟ في هذا الاستعمال يقابل مفهوم الأدلوجة مفهوم الحق: الحق هو ما يطابق ذات الكون، والأدلوجة ما يطابق ذات –الإنسان–ف–الكون**".[2] ويحيلنا هذا القول إلى أن العروي يميل إلى ماركس وأفكاره والإيديولوجية ومن الملاحظات التي وصل إليها.

لذلك "**أن المجتمعات العربية لم تعتنق لا لبرالية ولا الماركسية الحقيقية، أيمكن قلب المسار العادي والحتمي للتاريخ؟ إن الصراع من أجل البقاء يفترض بضرورة وبدون موارية، العيش وفق المنطق العام والعقلاني للتاريخ حيث لا يعقل البتة أن يتحرك التاريخ وفق الهوى والنزوات الشخصية وإرضاء للرغبات، واقتناء أفكار منتزعة من سياقها العام حتى تتلاءم الإيديولوجيا التي يراد فرضها على الجميع – هذا هو العيب الذي يلحظه العروي على كبار السياسيين**".[3] فالمجتمعات العربية لم تتقبل أي منهج ونظرية بشكلها الحقيقي والأصلي وهو سبب فشلها وبسبب الفرد الذي يعيش وفق هواه ورغباته فينتقي الأفكار ويتبناها رجل السياسة ويجعلها إيديولوجيا تفرض على الجميع، وأنه لفهم هذه الحالة يجب دراسة المجتمعات التي كانت تحتوي وضعية مشابهة للعالم الثالث والتي استطاعت الخروج من التأخر.

قد دعى بإصرار المثقفين في الدول العربية التي لم تدخل الحداثة إلى "**الاستنجاد بالإيديولوجيا الألمانية لمحاربة تخلفه أي استدعاء أفكار التنوير الذي أنجز ثورات أوروبا البرجوازية، إن المثقف العربي مدعو اليوم إلى استيعاب الثقافة البرجوازية بكل خصائصها الحصرية**".[4] ونجد أن حركات التحرر العربي بإيديولوجياتها

---

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص119.

[2] المصدر نفسه، ص10.

[3] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص ص281–282.

[4] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص178

لم تستطع اكتساب العقل المعاصر وحداثته والوعي بالحداثة الغربية هو السبيل إلى حداثة العرب، كما أن الاهتمام بالذات العربية –حسب العروي- هو أساس الخروج من الأزمة وذلك عن طريق الوعي الذي يجب نشره في أوساط المواطنين وعلى الفرد العربي أن لا يظن أنه يعيش هذه الأزمة بمفرده فالغرب أيضا عاشها.

"**إذ يرى أن وضعنا ليس شاذا، بل هو موضع عاشته من قبلها الكثير من الأمم المتقدمة اليوم (...) ما من أمة تجاوزت فترة تحول تاريخي عنيف إلا ونظرت بمقت إلى الأمم الأخرى التي تقتفي أثرها ناسية ما ذاقت من آلام وما أدت من ثمن باهض**".[1] فالوعي بالذات العربية يكون عن طريق الوعي بالآخر لأن نفس المعاناة عاناها غيرنا وتجاوزها.

يؤكد العروي على "**أن هم المفكر العربي الأول هو تحديد هويته، لكن من المعلوم، أن كل تعريف تحديد أي نفي وإقصاء وكلما قال العربي أنا فإنه يشير ضمنيا إلى الغير**".[2] فالوعي بالهوية لا ينفصل عن الغير وأن المثقف وليد الثقافة وهذه الأخيرة نتيجة للوعي وللسياسة ولا يمكن إغفال وإهمال مسألة الإيديولوجية ولا التقليل من شأنها لأنه بها نحلل الوضع الاجتماعي والاقتصادي، ويكون بدون جدوى إن لم يكن بجهد نظري متكامل.

استنتج العروي خلاصتان إيديولوجيتان من خلال تحليله وهما أن "**اللبرالية والاشتراكية هما الخلاصتان الإيديولوجيتان في التعبير عن تلك الحداثة**".[3] فالإيديولوجيات التي تسود المجمعات العربية على الأغلب هي الماركسية واللبرالية، وحاول أن يوضح الإيديولوجيات التي تنتشر في البلاد العربية، وأنها تسود بشكل غير صحيح وحقيقي ولهذا كان فشلها واضح وجلي.

طه عبد الرحمان الذي ينقد الحداثة المقلدة، التي تدعو إلى تبني أفكار الغرب حيث يقول: "**يتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة (...) فهو يدعو إلى الاجتهاد وإبداع المفاهيم ولم لا يكون هناك حداثة إسلامية تستلهم من روح الإسلام نقاء صورتها التطبيقية**".[4] فإن العروي في تبنيه للاشتراكية واللبرالية قد أصبح من المقلدة المتأخرين، كما سماهم طه عبد الرحمان وأنه لم يجتهد واختار الطريق الأسهل وهو تبني أفكار الغرب التي هي مناقضة لخصوصية المجتمعات العربية.

---

[1] إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص 34.

[2] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص24.

[3] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص73.

[4] مجموعة مؤلفين، التسامح الفعل والمعنى، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2010، ص299.

يؤكد العروي سعيه إلى كشف الإيديولوجيات وأنه ما يجب أن يحكم الفكر والتعليم والتربية الوطنية هو العامل الاقتصادي وما يترتب عنه من مصالح وفوائد تستقي مصداقيتها من منفعيتها على مستوى التجريب وقد دعى إلى العمل النقدي والتمسك به "**وأن الدعوة إلى النقد الإيديولوجي هو إظهار ضرورة اللجوء إلى الماركسية كمطلب ذهني عمومي غير مجسد بعد**".[1]ويلح على ضرورة النقد والتمسك بالماركسية رغم أنها مجرد أفكار في الذهن وأن "**النقد الإيديولوجي مرحلة فحسب من التحليل الماركسي، لكنها مرحلة أولية وضرورية وليس هناك مانع من أن يتبع في عرضها منطق الدعوة**".[2]فالنقد الإيديولوجي من المراحل الأساسية في الماركسية، والسياسة هي قضية إمكانات ويصبح الحزب السياسي بامتياز هو من يحتكم إلى برنامج سياسي دقيق وعملي بدل الاكتفاء بالعمل على إشاعة إيديولوجيته.

"**وهذا ما دفع به إلى التركيز على الأفكار "الأدلوجة" هذه الفكرة (...) ضرورية للفكر العربي المعاصر لأنها تشكل له نظرية في المعرفة، وتظهر كينونية الإنسانية**".[3] ومنه أهمية الأدلوجة وضرورتها للفكر العربي لكي توجهه وتخط طريقه وتجعله أكثر وعيا

"**فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة، الأدلوجة هي الوجه الأدبي للجهاز (...) لكي تتكون أدلوجة دولوية لابد من وجود قدر معين من الإجماع العاطفي، الوجداني وهو تعبير عن المصلحة الحالية**".[4] فالدولة لا تكون لها ركيزة إلا بالإيديولوجيا التي تكون بإجماع الأفراد وتقبلهم لها ووعيهم بها فهي التي تؤدب الدولة وتخرجها من القمع والاستبداد فهي الأدلوجة الدولوية الضرورية، ويؤكد العروي أن الإيديولوجيا بالمعنى الأصلي هي البحث في منبع الأفكار وهذا ما يقول به، فالإيديولوجيا الحقة التي يقترحها من أجل عقلنة الإصلاح وتحديث الدولة العربية وتقوم وتنبني على مفاهيم أساسية ورئيسية وهي الذات والأصالة والماركسية الموضوعية والقطيعة وهي التي توصل للإيديولوجيا الحقة في الدولة.

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص121.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص73.

[3] إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص35.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص147.

المبحث الثاني: التاريخانية ومستقبل الدولة.

لقد تم ربط مستقبل الدولة بالتاريخانية لما لها من أهمية في ضبط أمورها وتوجيه المثقفين والسياسين على سواء، فما مفهوم التاريخانية؟ وما دورها؟

1-مفهوم التاريخانية:

إن الفصل بين التاريخانية ومستقبل الدولة والأدلوجة شيء صعب، فالتاريخانية هي أساس الأدلوجة وهي مستقبل الدولة، ومن خلالها نستطيع تحقيق هدف الدولة فما هي التاريخانية وما دورها؟

أ-المدلول اللغوي لمفهوم التاريخ:

التاريخ كمفهوم لغوي هو التأريخ والتوريخ والإعلام بالحوادث الماضية فهو "**تعريف الوقت، وتاريخ الشيء وقته وغايته، والتاريخ أيضا علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية، وحقيقته**".[1] فهو التعريف بالزمان والشيء والهدف منه هو العلم بالوقائع والحوادث الماضية والولوج في حقائقها وفي اللغة العربية "**التاريخ قد يعني الإعلام والتوقيت، يقول السخاوي إنه فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعين والتوقيت، وموضوعه الإنسان والزمان، وقد يعني أمجاد قوم فيقول فلان تاريخ قومه، وقد يعني تراجم الرجال (بيوجرافيا) ومن ذلك تاريخ الطبري وابن أثير والذهبي، وفي اللغة اليونانية يعني التعلم أو المشاهدة، أن كل ما يتعلق بالإنسان منذ أن بدأ يترك آثاره على الأرض**".[2] فالتاريخ إذا ما هو إلا قصة الأحوال الماضية والحوادث، مع إرجاعها إلى أسبابها وربطها بنتائجها من جهة وربط بعضها بالبعض الآخر، وهو ينتهي في الوقت الحالي فهو المصنع الطبيعي لتجارب الدول والعلوم الاجتماعية لأن موضوعه الإنسان وحوادثه والزمن "**التاريخ لغة تعريف الوقت وتاريخ الأمم وغيرها، هو ذكر نشأتها وتطورها وآثارها، فهو العلم الذي يبحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها**".[3]

يبحث في وقائع الزمن من حيث التعين والتوقيت فيستعرض تجارب الأمم ويحصل نتائجها ودراسته لجملة الأحوال والأحداث التي يمر بها كائن ما، وتصدق على الفرد والمجتمع كما تصدق على الظواهر الطبيعية والإنسانية.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص227.

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص ص153-154.

[3] عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة، ط3، 2000، ص176.

ب–المدلول الاصطلاحي لمفهوم التاريخ:

لقد اختلف المفكرون والفلاسفة حول مفهوم التاريخ فكانت هناك العديد من التعريفات التي تتعدد بتعدد الآراء حيث أنه لم يكن لكلمة تاريخ في الماضي معنى واحد، فقد كانت تدل سقراط على المعرفة وعند أرسطو على مجرد جمع الوثائق، حتى أن التاريخي عند بعضهم ضد النظري أو المنطقي بمعنى أنه قد يكون هناك بين الأمرين رابط منطقي، من دون أن يكون بينهما رابط تاريخي واقعي، فمفهومه لقي اختلافا من فيلسوف إلى آخر وهو ظاهر في الفلسفة اليونانية وبقي هذا الاختلاف حسب كل مفكر وفيلسوف فكل واصطلاحه لمفهوم التاريخ، ونجد منهم توينبي الذي يعرفه بأنه "**العلم الذي يبحث في الحياة التي تحياها الوحدات البشرية، أي المجتمعات، وفي العلاقات القائمة بينها**".[1] فتوينبي يرى أن التاريخ هو علم يدرس التجمعات البشرية في كل جوانبها ومجالاتها لمعرفتها والوصول لحقيقتها وخباياها ومنجزات تلك المجتمعات.

أما عند بيكون فنجده يعرفه بأنه "**العلم بالأمور الجزئية وبالأمور العامة والقوة النفسية اللازمة له هي الذاكرة، وهو ضد الشعر، لأن موضوع الشعر وهمي وموضوع التاريخ واقعي، وضد الفلسفة لأن موضوع الفلسفة كلي وموضوع التاريخ جزئي**".[2] فالتاريخ عنده علم يهتم بالجزئيات ويقوم في الذاكرة مع أنه واقعي وليس خيالي وذهني ولا يقوم على الوهم واعتبره جزء من الفلسفة لأنه جزئي أما الفلسفة فهي كلية.

أما التاريخ عند هيجل فهو "**جزء من الفلسفة، لأنه ليس مجرد دراسة وصفية، بل هو أقرب إلى التحليل وبيان الأسباب**".[3] يقوم على التحليل وهو خاصية من خصائص الفلسفة التي تسعى للحقيقة وهو "**دراسة فلسفية متمايزة عن الدراسة التجريبية، ذلك أن التاريخ ليس وصفا لوقائع نتثبت منها وإنما هو إدراك للأسباب التي من أجلها حدثت هذه الوقائع**"[4] يجعل هيجل التاريخ جزء من الفلسفة وهو دراسة تحليلية للحوادث والوقائع الماضية، للوصول إلى الأسباب التي أدت إلى وقوعه وإبراز نتائجها وأن الحقيقة نسبية تسعى إلى المطلق فهي في استمرار واتصال عبر الزمن.

---

[1] عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص178.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص228.

[3] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص32.

[4] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص154.

أما عن العرب فنجد ابن خلدون يعرف التاريخ على "**أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتآنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها**".[1] فالتاريخ عنده هو علم العمران والتجمعات البشرية ومنجزاتهم وما ينشأ عن ذلك الاجتماع من ملك ودول وما يتميزون به.

أما في وقتنا الحاضر "**تطلق كلمة تاريخ في أيامنا هذه على العلم بما تعاقب على الشيء في الماضي من الأحوال المختلفة، سواء أكان ذلك الشيء ماديا أو معنويا، (...) وتطلق أيضا على الأحوال المتعاقبة التي مرت بها البشرية، فمنها ما يعرف بالأخبار والتقاليد والآثار، كما في علم التاريخ، ومنها مالا سبيل إلى معرفته بهذه الوسائل، كما في علم ما قبل التاريخ**".[2] ففي وقتنا الحالي هو العلم بالأمور الماضية وأحوالها سواء الجانب المادي أو المعنوي وهو يهتم بتاريخ الشعوب والأسر والقضاء وتاريخ العلوم والفلسفة والأدب واللغة وكل مجالات الحياة، ويدرس التعاقب للأحوال البشرية التي كانت عبر الزمن، فهناك ما قبل التاريخ ولا يمكن معرفته وهناك علم التاريخ يمكن معرفته.

ج–مفهوم التاريخ عند عبد الله العروي:

احتل التاريخ مكانة مهمة في فكر عبد الله العروي فكان من بين السبل للولوج للمستقبل وعالج المفهوم الى جانب المؤرخ اذ يقول: "**يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلا في الماضي ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجيا أو جدليا ويتساءل الفيلسوف أيضا عن ماهية الإنسان عما يميزه عن سائر الكائنات فيقول أنه التاريخ**".[3] وهو عند مفكرنا صناعة بالنسبة للمؤرخ وهو سرد لأحداث الماضي، أما الفيلسوف فهو الذي يبحث في الهدف فالتاريخ عنده هو القانون الذي يوصل إلى الحقيقة ويتساءل الفيلسوف عن ماهية الإنسان ومميزاته وهذا هو التاريخ وقد تساءل العروي "**هل الأسطورة هي النمط الذي نسجت عليه الرواية التاريخية كما لو أن الإنسانية بدأت برواية أفعال الآلهة قبل أن تلتفت إلى أفعال الأبطال والملوك؟**".[4] فالرواية التاريخية منذ القديم كانت تقوم على الأسطورة وتهتم بالآلهة وتهمل الإنسان، أما التاريخ

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص227.

[2] المرجع نفسه، ص ص228-229.

[3] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص9.

[4] قادة جليد، العلية في التاريخ بين ابن خلدون وهيجل، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص35.

في جوهره هو "**مفهوم مزدوج، يعاكس باستمرار الاتجاه العادي في المجتمع إصلاحي إذا عم الجمود ومحافظ إذا عم التغيير، وبما أنه خطير فإنه دائما في خطر، خطر الذوبان في التقليد، فيصبح محفوظا غير مفهوم، وخطر الذوبان في حاضر يتطلع إلى مستقبل متجدد، التاريخ لا يهم المؤرخ وحده، يهم المجتمع ككل، وهل يستطيع أن يحفظ الذكر من يجهل مزالق الفهم؟**".[1] فهو استمرار وتواصل والعلم بالماضي ومعرفته وفهمه لكي نعيش الحاضر ونتطلع إلى المستقبل، له وجهتين وجهة تقليدية تذوب في الجمود والمحافظة فيصبح غير واضح، ووجهة الذوبان في الحاضر دون معرفته ودون أخذ ما يهم فقط ولذلك شكل خطرا وهو لا يهم الفرد وحده بل المجتمع كله وأنه عن طريق فهم الماضي نستطيع حل المشاكل في المجتمع.

2-دور التاريخانية في الدولة:

تعتبر التاريخانية –حسب عبد الله العروي- حلا من حلول أزمة الدولة العربية ونجد أنه جعلها حجر الأساس الذي تقوم عليه لذا ربطها بالإيديولوجيا، إلا أنه اعتبر هذا المفهوم ليس مفهوما عاديا يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفا شافيا، وليس مفهوما متولدا عن بديهيات فيجد حدا مجردا وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة، إنه يمثل "**تراكم معان مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان**".[2] ومن خلال جوهرية وأساس هذا المفهوم في الاجتماع والسياسة، وهو ليس أمر بديهي ونجده يعرف التاريخانية "**بأنها السعي إلى الإحاطة بالواقع المجتمعي بما في ذلك وضعه الحالي بغية حل مشاكله التاريخية في التاريخ نفسه**".[3] فالتاريخانية عنده هي تحليل الواقع الملموس والعودة إليه ومعالجة مشاكله من خلال التاريخ، فهو الحل الأساسي للوضع الراهن وعالجها في أغلب كتبه فنجده في كتابه "مفهوم التاريخ" يربطها بالمؤرخ وأنها فلسفته ووجب التأريخ لكل تاريخ و"**التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر (...) التاريخ كعامل مستقل عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم اعتبر التاريخ قوة ظاهرة تتحكم في مصير البشر فتعطلت بحوث المؤرخين**".[4]العروي يعطي التاريخ أهمية كبيرة وهو يميل إلى المؤرخ أكثر من الفيلسوف، فالتاريخ هو الذي يؤثر في الإنسان فهو يخرج عن ذاتية الفرد ورغباته ويكون أكثر واقعية وتبصر، ومن خلالها يمكن التحكم في مصير الإنسان ولهذا توقف البحث التاريخي الأصلي والحقيقي البعيد عن كل ذاتية.

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2008.

[2] عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية دراسة في الفكر الفلسفي في المغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1987، ص55.

[3] علي عبود المحمداوي، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ابن النديم للنشر والتوزيع، د ب، ط1، 2012، ص546.

[4] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص349.

لكي يكون التاريخ إيجابي وحل صحيح للواقع والوضع الراهن "**لابد من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة عندما يصف المؤرخ حدثا ما ويريد أن يعطيه وزنا وقوة تأثير يلزمه حتما ألا يكون مقتنعا بقيمته مسبقا أو بتفاهته مسبقا، يجب أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجيا يوما بعد يوم وعملا بعد عمل، وحكما بعد حكم، بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة التامة، كل عمل تاريخي ناقص بدون معرفة نتائجه**".[1] فيجب أن يكون التاريخ في تطور مستمر لأنه لا يكتمل وحقيقته نسبية تسعى إلى الحقيقة المطلقة، والتاريخ المكتمل الغير ناقص يكون بالتجارب التي تشكل وعيه بواقعه لذا وجب "**البحث عن وسائل وأدوات كفيلة تمكننا من التغلب على عوائقنا المعرفية من جهة، وتنمية قدراتنا على الاستيعاب والإدراك والفهم (...) عملية لازمة ولا مندوحة عنها تتمثل في الوعي التاريخي فلا يعقل أن نواجهه نحن دون التعرف على ذواتنا بنفس الشاكلة في أفق تعميق وعينا التريخانية، (...) بأن المقاربة التاريخية هي أساس الأحكام التي يصدرها القانون الدولي أو التي تعتم في سياسات الأمر الواقع أو في حل النزاعات الدولية**".[2] واعتبر التاريخ من الوسائل والأدوات التي تحل المشكلات الراهنة وتجعل الفرد أكثر فهما واستيعابا ووعيا بمشكلاته، فالمواجهة تكون عن طريق ذلك الفهم التاريخي للذات الذي يحرر الفرد.

يقول:"**التحرر والقطيعة مع التراث يكون بدراسته دراسة تاريخية نقدية (...) المفاهيم التاريخية اجتماعية ذات مضمون لا مفاهيم اصطلاحية شكلية، تكاد من ناحية أن تكون مقولات بالمعنى المنطقي**".[3] فالقطيعة مع التراث والتحرر منه يكون بدراسته دراسة نقدية بها يمكن معالجة الواقع الاجتماعي بالخروج من المجردات إلى الموضوعية، وبذلك تكون في دقتها مثل المنطق، فهي الجوهر وليست مجرد شكليات وعن طريق النقد يمكن تغير الوضع.

نجده يقترح تأليف جديد مناقض للقديم الذي تهاوى برأيه حيث يقول في كتابه مجمل تاريخ المغرب "**سيكون التأليف التاريخي الجديد، عملا جماعيا، يتعاون فيه باحثون من جميع التخصصات يراقب بعضهم البعض، لكي لا نسقط في الخطرين المحدقين بالتاريخ الجديد الخيال المفرط أو النسبية المطلقة**".[4] يركز على دور المثقفين في نسج التاريخانية الصحيحة واجتماعهم في هذه الدراسية لكي لا تخطئ لذا نجده يلح

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص93.

[2] علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص546.

[3] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص ص32-99.

[4] عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ج1، المركز الثقافي العربي، ط5، 1996، ص 25-26.

على أن "**التاريخانية هي التصور الناجع لمواجهة الغرب ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي من غيرهم في القرون الوسطى، فمن اللازم عربيا تبني نفس النهج بالاستفادة من ماض هو المستقبل، مستقبل ليس لدينا خيارا ناجعا غيره، فلم نعد أحرارا في قبوله أو رفضه بقدر ما أنه هو البديل الناجع الذي يتبنى الانضباط والنظام (...) وبالتالي ارتباطه بمجال واحد هو مجال الزمان الذي لم يتفكر دوما لقيمة الإنسان وقدراته**".[1] فهي الحل الأساسي والوحيد للدولة العربية وهذا الحل برأيه إجباري وليس خياري، فالماضي هو المستقبل والمنظم والضابط وهو الذي يعيد إنسانية الإنسان.

يتكلم العروي عن التاريخ وعن تهميشه وعدم الاهتمام به، أصبح التاريخ لا أهمية له ونجده يتكلم في حوار له في مجلة الكرمل وكان في كلامه يتضح المرارة والأسف يقول: "**المأساة أن يقال لك أن التاريخ في هذا الاتجاه وأنت ترفضه**".[2] فإن الفكر العربي لا يعطي أهمية للفكر التاريخي الذي هو أساس وجوهر حل الأزمة، ويتأسف على الأوضاع الراهنة للمثقفين الذين أهملوا التاريخ رغم معرفتهم بنجاعته، لذلك وجب نشر الوعي التاريخي.

3-التاريخانية والذاكرة عند العروي:

نجده في كتابه "السنة والإصلاح" يتطرق إلى موضوع الذاكرة التي ترجع للماضي ولذلك يوضح الالتباس الحاصل وأن "**الذاكرة هي القدرة على عكس الزمن دون الوعي بالعملية. لهذا السبب، وخلافا لما يبدو لأول وهلة لا تمثل نقطة البداية بدءا، بل تأتي لاحقا، بعد الوعي بالتوقف والالتفاف. الوقفة هي التي تستتبع المنطلق، ما إن تكون ذاكرة إلا ويكون خلف واستدارة فيروي مبدأ كل شيء (...) عندما يلحقنا نور التاريخ تتقلص الستون قرنا إلى أقل من عشرة**".[3] فالتاريخ مرتبط بالذاكرة ويكون ذلك بالوعي فهي تأتي بعد الوعي بضرورة دراسة الماضي واختصار القرون بالتاريخ، ويؤكد العروي على هذه الفكرة باعتباره ناقدا ومنظرا للحداثة ومصححا لمشكلاتها ويعلل ذلك بقوله: "**لا مبرر لهذه الدعوة إلا قضية واحدة مستخرجة من واقع التاريخ ذاته، ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة، بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع (...) النظرية الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه**".[4] ومنه التاريخ أو العودة إلى التاريخانية ليست مجرد فكرة مسبقة بل هي التحليل والقراءة للواقع الراهن.

---

[1] علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص547.

[2] حميد لحمداني، حوار عبد الله العروي، الأفق الروائي، مجلة الكرمل، العدد 11، 1984، ص191.

[3] عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2008، ص ص48-50.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ص125.

يؤكد على أن الحقيقة المطلقة يظهر ويتجلى مغزاها وحقيقتها بالتدريج ويوما بعد يوم، وهو جوهر التاريخانية التي تكشف بعض الحقائق التاريخية "**وذلك لا يتم إلى على أساس وعي شامل لمسيرة التاريخ، فالوعي التاريخي أو التاريخانية هو وحده الكفيل بإزالة اغتراب الذات، أي أن يصبح الإنسان قادرا على الوعي الصحيح**".[1]فالوعي التاريخي هو الذي يخرج الذات العربية من اغترابها ويجعل منها أكثر واقعية وبذلك يكون وعيه صحيح وحقيقي لما يدور حوله، فالتاريخانية هي التي تكشف عن بعض المواضيع والدلالات توظف في العديد من المجالات كالتجربة الدينية ومنه يلعب المؤرخ دور العارف الذي يعرف أسرار الناس ودور المؤرخ الشخص المحدود القدرات ويتطلع ويشتغل بأمور الدنيا.

إلى أن العروي برغم هروبه من الاغتراب فقد وقع فيه وهذا ما وضحه إسماعيل زروخي في كتابه دراسات في الفكر العربي المعاصر.

نجده في أغلب مؤلفاته يدعو إلى تبني الماركسية حيث اعتبرها أساس الفكر التاريخي والمؤهل له و"**إن الماركسية بالنسبة إلى العرب هي أساسا مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة بدونه تغرق كل فكرة فن بحر الحاضر الدائم أي ترجع إلى أرضية الفكر الفلسفي**".[2] ويدعو إلى الماركسية لتكون كونية لتتجاوز الخصوصيات وتكون تاريخانية تحترم جميع المراحل فهي الوحيدة التي تستطيع أن تدلنا على سبب التأخر وعدم النهوض، فعندما يتدارك التأخر التاريخي تتكون النظرية الملائمة للواقع فتتشكل صورة المجتمع الذي يهدف المثقفون لتحقيقه.

نجدها ذات أهمية كبيرة ومن أهم مواضيع الحداثة وأساس الرقي والتطور وذلك عن طريق الماركسية التاريخانية و"**بالإيمان بثبوت قوانين التطور التاريخي وحدة إتجاهه وإمكانية اقتباس الحضارة أو ما يطلق عليه وحدة الجنس ثم إيجابية دور المثقف (...) فالدور التاريخي العربي الممتد في عصر النهضة إلى الثورة الصناعية والمرجع الوحيد لإخراج البلاد الغير أوروبية من أوضاع مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة**".[3] فالمقومات الأساسية للماركسية هي الشيء الضروري والأساسي لتطور العرب وتدارك التأخر التاريخي ويبدو التأثير الماركسي جليا على عبد الله العروي، لأنه يعطي أهمية كبرى للصيرورة التاريخية وما تتضمنه من جدلية البنى التحتية لإخراج الماضي من ماضيه ويصبح حاضرا ومستقبلا في آن واحد إن حركة التاريخ كما يفسرها

[1] إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص38.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص68.

[3] عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية، ص10.

ماهي إلى حركة علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع وهي المنتجة للأفكار، إذ يقول: "**الأفكار المسيطرة على حقبة ما هي إلا ترجمة ذهنية للعلاقات المادية السائدة في تلك الحقبة وهذا المفهوم التاريخي للوعي والفكر ما هو إلا النسق الفكري الذي بناه ماركس، العروي من هذا المنطلق التاريخي والاجتماعي يريد التركيز على أهمية التاريخ الذي يعطي لكل فرد الإدراك والتحليل والتركيب والتساؤل والإجابة فيصبح جمعوي**".[1] وهذا يؤكد أن عبد الله العروي، هو ماركسي بالدرجة الأولى وأن الواقع العربي والتأثر التاريخي لن يتغير إلا بتبني الماركسية التاريخانية فهي التي تقوي روح الجماعة والوحدة.

نجده يؤكد أن الأزمة التاريخانية هي أزمة للحداثة التي هي ثورة صناعية وسيادة علوم المنطق العلمي في طريقة التفكير والأداء الديمقراطي في مجال السياسة وتدبير الشأن العام، لأن التاريخ صيرورة موضوعية وحتمية ويرى أن الأزمة التاريخانية للمجتمع وتتمثل في انحلال البنى القائمة نتيجة الاحتكاك بالحضارة الغربية، وعدم قدرة المثقف على الالتزام بمنطق الحداثة، الوضعية الإشكالية لعلاقة المثقف بالمجتمع وتكون الأزمة ثلاثية وجب ضرورة امتلاك مدرسة تاريخية وبحث ماضينا ولا نترك غيرنا يكتبه لنا لكي نستطيع صنع مستقبلنا.

اما المفكر السوري برهان غليون الذي دافع عن الفكر العربي والمثقفين الذين احتقرهم العروي فهو يرى أنه لا يمكن اغفال ما وصل إليه العرب حتى ولو كان شيء بسيط حيث أنه "**لا يستطيع أحد أن يفكر مثلا أن القومية العربية وإن لم تحقق كل أهدافها، قد كونت شعورا أو طبقة من طبقات الوعي العربي رسخت فيه الإيمان بضرورة التضامن العربي بل والوحدة في المستقبل، وعمقت الشعور بالهوية القومية في عصر يخيم عليه خطر الاستلاب والتفسخ والانحلال في المجتمعات الاستهلاكية السائدة، وهي ليست منجزات سلبية حتى لو لم تكن قد استندت إلى منطق علمي أو حتى لو لم يؤكدها ويبرهن عليها العلم**".[2]

فبرهان غاليون يرى أن العرب حققوا بعض المنجزات وبعض الآراء التي توحدهم وأنهم لم يستلبو ويغتربو مثلما قال العروي بل حافظوا على هويتهم رغم أوضاع السلب والاغتراب والغزو المادي والاستهلاكي، ونجد غليون يتساءل "**إلى أي حد يمكن لعلم التاريخ أن يكون علما، أي ترسيما لحتمية رياضية (...) أن يكون لوعي الإنسان وإرادته دور في هذا التاريخ؟ هذا نوع من المشكلات المطروحة داخل المادية التاريخية (...) لذلك لا يمكن استيرادها كما تستورد الآلة أو المصنع**".[3] فبرهان غاليون يعارض استيراد الماركسية مثلما قال العروي وهي ليست الحل بل تحمل مشاكل معها.

---

[1] إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص38.

[2] برهان غليون، اغتيال العقل، ص196.

[3] المرجع نفسه، ص205.

نجد كذلك الخطيبي معارضا للعروي في تاريخانيته فهو يرى "**أن التاريخانية لم يعد لها من مبرر إنها ترتبط بمفهوم معين عن الهوية والاختلاف وبالضبط بالاختلاف المتوحش (...) وما يعيه الخطيبي على العروي هو فقر نظريته في الاختلاف وخلطه بين الإنثربولوجيا الثقافية وفكر الاختلاف (...) فهو يدعو إلى إستراتيجية مفككة تفسح المجال لفكر يتمسك بالفوارق**".[1] فأغلب ما وجه من انتقادات للفكر النقدي، هي حول التاريخانية الماركسية التي دعى وألح عليها والتي تصلح لفترة معينة ومكان آخر، فهي منوطة بمكانها الأصلي.

[1] عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية، ص12.

المبحث الثالث: دولة العقل والحرية.

إن للعقل والحرية دور كبير في حياة الأفراد والجماعات، سواء الخاصة أم العامة فكلمة حرية نجدها متداولة في كل الأماكن والأوقات لذلك اهتم بها الفلاسفة والمفكرين وكانت لهم أفكار في هذا الصدد، فما هو مفهوم الحرية؟ وما مفهوم العقل؟ وكيف العقل والحرية في الدولة؟

1-مفهوم العقل:

إن مفهوم العقل له العديد من التعريفات تواجهنا بقولنا لكلمة عقل فقد تنوعت التعريفات له ونجد منها:

أ-المدلول اللغوي لمفهوم العقل:

يعرف العقل في لسان العرب لابن منظور بأنه "**الحجر والنهي ضد الحق**".[1] فالكف هو الامتناع عما هو ضار وغير نافع وغير صحيح وضد العجز والنقص والغباء وعدم التصرف بحكمة في الأمور التي تواجهه و"**العقل التثبت في الأمور، والعقل القلب، والقلب العقل، ويسمى العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي حبس، وقيل هو التميز الذي يتميز به الإنسان من سائر الحيوان**".[2] فهو الذي يحفظ الإنسان أو صاحبه ويبعده عن المهالك وعن الطريق السيئ، ونجد في مواضع يطلق العقل على القلب فهما شيء واحد والتصرف في الأمور يكون بالقلب والعقل فهو يعقل الإنسان ويربطه عن السير في الخطأ والمهني في وهو الرباط الذي يربط الإنسان ويضبطه والإنسان يتميز عن باقي الكائنات بالعقل، فهو الخاصية والميزة التي تميزه و"**العقل في تراثنا اللغوي هو التثبت في الأمور ويعني التميز الذي تميز به الإنسان عن الحيوان ويعني الفهم وجمع الأمور والرأي أي أنه القوة المميزة للإنسان عن الحيوان**".[3] فالعقل هو الخاصية الجوهرية للإنسان بها يعقل ويربط نفسه ويوجهها للصواب.

أما في اللغة العربية وفي القرآن الكريم فنجد العديد من الآيات التي ذكر فيها العقل ومنها قوله تعالى: "**لئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، ليقولن الله، الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون**".[4] ومن الآيات أيضا نجد قوله تعالى: "**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر ألو الألباب**".[5]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، م1، ص 1424.

[2] المرجع نفسه، ص1549.

[3] محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980، ص188.

[4] القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية 63.

[5] المصدر نفسه، سورة الزمر، الآية 39.

وقوله عز وجل: "**وإذا نوديتم إلى الصلوات اتخذوها هزؤا ولعبا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون**".[1] فالعقل ذكر في العديد من الآيات وكان ظاهريا واضحا وغير مضمر ومنه فقد كان للعقل مكانة عالية ورفيعة ومركزية في القرآن الكريم والدين الإسلامي.

ولذلك فالعقل في اللغة هو التعقل والاعتقال أي تحكيم العقل وهو العاقل.

ب-المدلول الاصطلاحي لمفهوم العقل:

التعاريف حول المدلول الاصطلاحي للعقل كثيرة من بين هذه التعاريف أنه "**لديك عقل إذا كنت تفكر تدرك، أو تشعر عقلك مثل حياتك أو وزنك فهو صيغة مجردة لخاصية ليست مثيرة للمشاكل حين نعتر العقول أشياء بذاتها، ذات أجزاء كما لو أنها ممتدة مكانيا وباستمرارية عبر الزمان كما لو أنها أشياء مادية، فإن القضايا تثار. إنها تصبح مثل النفوس والأرواح**"[2]فميزة العقل هي التفكير والتدبر والإدراك وهو الصورة النظرية التي تفهم وتشخص الأشياء المادية، وهو استمراري وتواصلي يصاحب الإنسان في الزمان وميزة حسنة فيه تبعده عن المشاكل.

نجد أن "**العقل هو ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء من ماهيته أو قيمته وهو ملكة الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلية وهو أيضا قوانين الفكر الضرورية والكلية**".[3] فالعقل يرجع إلى هيئة الإنسان في كلامه واختيار حركاته وهو ما يكتسبه من خلال التجارب وإدراك الإنسان الصفات من الحسن والقبيح وقوة إدراكه لكمال الأشياء ونقائصها.

والفلاسفة يطلقون العقل على المعاني التالية:

الكندي قد اعتبر أن العقل "**جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها في حين أن الفارابي قد ذهب إلى القول أن القوة العاقلة: جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد موت البدن، وهو جوهر الإنسان.**

قولهم أن العقل قوة النفس التي يحصل بها تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة (الفرق بينه وبين الحس، أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، أو عن لواحق المادة أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك".[4]فهو الإصابة في الحكم أي تمييز الحق عن الباطل والخير عن الشر وقوة طبيعية للنفس تهيئه لتحقيق

---

[1] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 60.

[2] تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج3، تر نجيب الحامدي، المكتب الوطني للتطوير، ليبيا، د ط، د ت،ص583.

[3] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د ط، د ت، ص72.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص84.

المعرفة فهو مجموع المبادئ التي تنظم المعرفة وتوجهها، حيث يرى ديكارت أنه لا يتلقى شيئا على أنه حق ما لم يتبين بالبداهة ذلك وأن العقل أعدل قسمة بين الناس وفي المقابل اعتباره للحواس بأنها خادعة ولا نستطيع من خلالها الوصول إلى الحقيقة المرجوة.

العقل في أغلب المعاجم هو إدراك الحقائق والماهيات والقيمة للأشياء، فهو جوهر الإنسان ومن خلاله يدرك ما يدور حوله.

ج–مفهوم العقل عند عبد الله العروي

لقد تطرق إلى مفهوم العقل الذي اعتبره من بين المفاهيم التي لم تكتمل بعد إذ يقول في كتابه "**مفهوم العقل**" "**أتطرق هنا لقضية أعتقد أنها جوهرية، وهي أن مفهوم العقل عند كبار مفكرينا، حتى الأكثر تشبثا به مثل المعتزلة والفلاسفة وابن خلدون ومحمد عبده بين أنصار الإصلاح في القرن الأخير، غير مكتمل بالنظر إلى مفهوم آخر يهيمن اليوم على البشرية جمعاء فعندما تستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم، فلا يكون تجاوب ولا تفاهم. نظن أننا نتكلم على البديهيات في حين أننا نغرق في المبهمات**"[1] فنجده يعالج مفهوم العقل من خلال قناعته بأنه لم يكتمل حتى عند أكبر المفكرين عندنا المتمسكين به، حيث اعتبره مسألة جوهرية وأساسية في الفكر وخاصة الفكر العربي الذي التبس عليه الأمر فلم يفهم ولم يفهم وذلك بسبب التقاليد التي تقول ما لا يقوله غيرنا ومن هنا وقع عدم التفاهم بيننا وبينهم فهو مفهوم غير واضح ومبهم وهو سبب التأخر عندنا.

قد ربط عبد الله العروي العقل وضرورته في الدولة حيث أعطى أنواع للعقل عقل الواحد وعقل الفرد وعقل الجماعة وعقل العدد.

يؤكد أن مفهوم العقل لقي اهتماما إنسانيا فكريا كبيرا وأنه "**لم يتبلور إلا بعد أن شرع الإنسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع من الطبيعة، وكلما اتسع نطاق تدخلاته في الزراعة، في حمل الأثقال، في الطب والبيطرة، في الملاحة، في الحرب، ازداد دقة مفهوم العقل والعقلانية**".[2] ويحيلنا هذا إلى أن العقل عنده هو الذي يحتوي الطبيعة ويكون أوسع وأشمل منها، فيصبح العقل الصانع والمنتج ويغزو بذلك كل مجالات ونواحي الحياة فيرتقي إلى مستوى ما يسمى بالعقلانية.

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص14.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص162.

2-مفهوم الحرية:

يعتبر مفهوم الحرية من أبرز وأكثر المفاهيم انتشارا وتداولا حيث حضت باهتمام كبير في نقاشات الفلاسفة منذ القديم وكثرة تعاريفها حسب المذاهب والآراء، وقد اعتبر عبد الله العروي الحرية من أبرز مفاهيم الحداثة في فكره وأفرد كتابا لها وكان أول مفهوم يستهل به سلسلة مفاهيمه.

أ-المفهوم العام للحرية:

نجد مفهومها في العديد من المعاجم وتعريفها في "**المعنى العام –الحرية خاصة الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته**".[1] فهي خاصة الكائن الذي لا يخضع للجبر والسيطرة ويتصرف بدون قيود فيتحرر ويتخلص منها وفقا لما تمليه عليه إرادته وطبيعته وما يرغب فيه ويحب وليس ما يمليه عليه الآخر، فهي حال الكائن الحي الذي لا يخضع لقهر رغبته فالحرية بما أنها خاصية في الإنسان فهي "**في المادة تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو لا عن إرادة أخرى غريبة عنه**".[2] وتطلق الحرية أيضا على القوة التي تظهر ما في صميم الذات الإنسانية من صفات مفردة، أو على الطاقة التي بها يحقق الإنسان ذاته ورغباته وإراداته النابعة منه وليس من غيره فيحدد ويوجه كل فعل من أفعاله فيشعر بحرية مباشرة ولا قيود تربطه، فهي شيء باطني وجوهري في الإنسان فبها يعبر عن ذاته وإرادته المفردة النابعة من داخله بعيدة كل البعد عن الإجبار والفرض فكل فرد له حريته ويختار ما يناسبه ويصبو إليه وهنا تنبع ملكة حرية التصرف في الذات.

ب-الحرية في الدين:

الحرية لما لها من أهمية كبيرة وبما أنها خاصية جوهرية وملكة في الإنسان فإنها شغلت كل المجالات وأصبحت محور ومركز اهتمامها، فنجد أن الدين الإسلامي أعطى للحرية مكانة رفيعة وهامة فنجده أعاد للمرأة اعتبارها وجعل لها حرية بعدما كانت في أسفل المراتب وهناك العديد من الآيات التي تدل على الحرية فمنها الضمني والظاهر ومن بين هذه الآيات نجد قوله تعالى: "**لكم دينكم ولي ديني**".[3]

الحرية هنا ضمنية مضمرة ليست ظاهرية وهي تدعو إلى حرية الاعتقاد والتدين.

نجد كذلك قوله تعالى: "**لا إكراه في الدين**".[4] وهذه الآية أيضا تدل على حرية التدين والإيمان.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص462.

[2] زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط2، د ت، ص16.

[3] القرآن الكريم، سورة الكافرون، الآية5.

[4] المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية 256.

نجد أن الحرية السيكولوجية في الإسلام هي "**المقدرة على الاختيار، حينما تكون بإزاء فعلين مختلفين أو حينما يكون في وسعنا أن نفعل أو نمتنع عن الفعل، والاختيار –كما عرفه بعض مفكري الإسلام– هو إرادة تقدمتها رؤية مع تميز وأما الفعل فهو –على حد تعبير الغزالي– ما يصدر عن الإرادة الحقيقة" بنما الفاعل هو "من يصدر منه الفعل، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد**".[1] ففي الإسلام والفكر الإسلامي هي الرؤية والتميز الصحيح التي تقوم عليه الإرادة والحرية وهي الفعل الحقيقي الصادر عن الإرادة الحقيقية والتي تصدر عن علم واختيار وليس عن جهل وإجبار، أما عند المتصوفة فكانت لهم رؤية خاصة لها فهي "**الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار فهي تحرر من رق الشهوات، وفناء إرادة العبد في إرادة الحق**"[2] الحرية هنا هي الانعتاق من الغرائز والأهواء والتحرر من العبودية وسيطرة الأفراد والتوجه إلى الخالق والذوبان فيه وقطع كل صلة مع البشر وتوثيق الصلة بالله وحده.

أما في الدين المسيحي والمفكرين والفلاسفة الغرب فنجد أن "**المصطلح الإفرنجي مشتق من المصطلح اللاتيني وهو يدل عند ترتليان على حرية الاختيار، وعند أوغسطين على حرية الإرادة في الاختيار، ولهذا كان لم يفرق بدعوى تتضمن القدرة على فعل الشر، ومن ثم فهي متميزة على التي تعني الاستخدام الخير**".[3] فالحرية هي الاختيار وهي الجانب الخير وليس الشرير ونجد أنها الاستواء وهي التساوي في الإمكان أي في الفعل وعدم الفعل وهنا يكون التكافؤ وهذا ما قال به ديكارت على عجز الإرادة من ترجيح أحد الطرفين على الآخر هذا بالنسبة للجانب الديني أما المجالات الأخرى فنجد أنها "**حرية سياسية واجتماعية، وهي التي يستطيع فيها الفرد أن يفعل ما يريده في حدود القانون ودون أن يسيء إلى غيره، وأخصت الحريات السياسية حرية الرأي والقول والعمل والاعتقاد، وهي مقيدة دائما بنظام المجتمع وحقوق الآخرين**".[4] يحيلنا هذا إلى انها في المجتمع والمجال السياسي مقيدة ومضبوطة بعادات وتقاليد المجتمع والقانون السياسي وهي عدم التعدي على حقوق الآخرين ووجب التقيد بالواجبات التي تحدد حريته، فحرية الفرد تتحدد في المجتمع وتتوقف عند حرية الآخرين وهو يسير حريته بما يتناسب ومحيطه ومجتمعه لكي يشعر بأنه حر أي تكيفها مع الواقع.

---

[1] زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ص17-18.

[2] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص71.

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص275.

[4] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص71.

أما في المجال الاقتصادي يذهب الماركسيون متأثرين بهيجل إلى ربط الحرية بمفهوم الضرورة فالحرية الصحيحة أن نلائم بين أعمالنا وما تقتضيه ضرورات الطبيعة والمجتمع وهنا الحرية ترتبط بالضرورة والطبيعة والمجتمع والعمل وعلى الإنسان أن يعمل ويسير حريته وفق ما تقتضيه حاجته، ومنه فالحرية تغزو جميع مجالات الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية توجد في جميع جوانب حياة الفرد.

ج–الحرية عند عبد الله العروي:

نجد أن عبد الله العروي ينطلق في مفهوم الحرية مثلها مثل المفاهيم الأخرى من أنها غير مكتملة وتشكل في المجتمع العربي شعارات تحدد الأهداف، يقول: "**وهذه هي الطريقة التي سنسلكها ونحن نعالج مسألة الحرية في المجتمع العربي المعاصر لعل كلمة الحرية أكثر كلمات القاموس السياسي استعمالا عند عرب اليوم، حتى الكلمات التي تنافسها في الذيوع، كاستغلال وديمقراطية وتنمية، تستعمل في الغالب مرادفة لها بحيث لا نكاد نجدها إلا ملتصقة بها وموضحة لها**".[1] ومنه فإنه يرى الحرية كمفهوم متداول وشائع في الأوساط العربية وخاصة المجال السياسي الذي أصبح من أهم المجالات وهو المسيطر على الأوضاع، وتداخل الحرية مع مفاهيم متعددة أصبحت جزءا منها وموضحة لها لذلك "**يرفع الفرد شعار الحرية داخل أسرته، والمرأة في وجه زوجها والطفل إزاء أبيه والأقلية في مقاومة الأغلبية، ويخفي الشعار أهدافا متباينة، بشرط أن نأخذ الشعارات (...) كرمز لما هو موجود ولما هو ناقص في المجتمع (...) صحيح أن كل من يطالب بالحرية لا يقف عند المطالبة ويلجأ إلى مبررات دينية فلسفية، تاريخية ، علمية لكن من الخطأ أن نتقبل تلك المبررات على ظاهرها**".[2] فالجميع يتفقون على أن الحرية مفهوم مجرد يعالجونها بطرق مختلفة من التحليل، لأن الحرية حريات وهي تختلف من موضع لآخر ويرى ضرورة عدم قبول المبررات الدينية والفلسفية دون أخذها كمادة للتحليل الفلسفي والتاريخي والاجتماعي ويكون ذلك عن طريق المنطق الجدلي، لكي تصل إلى حقيقة الحرية.

يقول:"**يظن البعض أن الوعي بضرورة الحرية دليل على وجود الحرية، في الواقع هو دليل على صحة شعار الحرية (...) إذا شعار ومفهوم وتجربة، يجب التميز بين التجربة والتعبير عنها (...) كل شيء في التجربة البشرية ذهني وواقعي في آن واحد**".[3] فالحرية كوعي وكواقع هناك خلط بينهما فهم يتهيئونها ولا يعيشونها وهي ليست حرية حقيقية.

[1] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 1993، ص05.

[2] المصدر نفسه، ص ص5–6.

[3] المصدر نفسه، ص ص6–8.

يقول: "**فمسألة الحرية مطروحة باستمرار في جميع الأحوال والظروف، وطرحها المستمر هو أكبر ضامن لتحقيقها التدريجي**".[1] فهي استمرارية ونسبية وتتحقق مع الزمن وتجمع بين النظري والتطبيقي أي الذهني والواقعي وهذه هي الحرية الحقيقية.

3-دور العقلانية ومبدأ الحرية في الدولة:

يؤكد عبد الله العروي على العلاقة الوطيدة والترابط التام والمتكامل بين المفاهيم الثلاثة في تكاملها وهي العقل والحرية والدولة وأن ما سعى إليه في ربطه بين هذه المفاهيم هو الوصول لتحليل الواقع في الدول العربية وأن "**تحليل مفهوم العقلانية ونشره مع البحثين حول الحرية والدولة لنتمسك بجميع العلاقات الجدلية الرابطة بين المفاهيم الثلاثة، وكل ذلك في نطاق تعييني لا تجريدي**".[2] ومنه فإن معالجته لهذه المفاهيم والعلاقات التي تربطها ليست لمجرد التحليل الذهني والتجريدي بل لتغير الواقع والتنظير برأيه ونجد أن كل إصلاح برأيه حتى وإن كان معاديا للبرالية السياسية الغربية نجده يسبح فيها وأنه يسعى إلى إخضاع الدولة إلى مصالحه وأهدافه "**لا أحد يرفض اليوم القيم التحررية- بل نلاحظ مزايدة بين الأحزاب على توسيع نطاقها والتعجيل بتطبيقها، يتعلق المشكل إذن بتجسيد تلك القيم في سلوكنا اليومي**"، **هل عرف أي قطر عربي في أي فترة من تاريخه حالة تسبيق المجتمع على الدولة، توجد عندنا حركات كثيرة تعلن أن الدولة تابعة للمجتمع، إلا أنها تحدد هذا الأخير ليس بما نعيشه ونجربه يوميا، بل بما تتخيله هي كتجسيد آني لأمة أزلية تقوم وحدها برسم ملامحها (...) هل يوجد لدينا مجتمع؟ ونعود إلى الإطار القطري لأنه وحده واقع ملموس**".[3] فالقيم التحررية في الوطن العربي تبقى حبيسة الذهن تبعد عن الواقع كل البعد ونجد أن الدول العربية لا تشكل مجتمع بل هي مجرد فكرة خيالية وهذا ما يؤكده الإطار القطري الملموس والواقعي وهي تسبح في الليبرالية رغم رفضها لها والتي تتأسس على أدلوجة الحرية والدعوة إليها بل هي نفي لكل محاولة في الحرية.

يقول: "**أن الليبرالية نجدها لا تبحث عن أسباب الحرية وأصولها بقدر ما تتأسف لظهورها وذلك بسبب كون الإنسان يتخلى أحيانا عن العقل الذي يميزه عن الحيوانات، إن الدعوة إلى الحرية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس**".[4] والحرية الليبرالية التي يتبناها الفكر العربي ليست نفسها في الغرب فهي عقيمة في الوطن العربي وهي لم تقترن بالعقل الذي يوجهها ويكونها والوضع الراهن.

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص107.

[2] المصدر نفسه، ص161.

[3] عبد الله العروي وآخرون، مقدمات لبرالية للحداثة، ص ص288-289.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص64.

ويؤكد العروي أهمية وضرورة العقل في أغلب كتبه وتكلم عن أزمة العقل في كتابه "**مفهوم العقل**" وأنه "**من فكر في منطق العلوم الإنسانية واجه هذه المسألة كالأزمة للفكر البشري لا كظاهرة سلبية يمكن تخطيها، الدور دوران: أولها سلبي وهو دور المناطقة الناتج عن تضمين الخلاصة في الفرضية عمدا، وهو أسلوب الخطباء المذموم منذ القديم والثاني، وهو أعلى نتائج عن كون العلم البشري، موضوع كلامنا هنا اكتسابي بالتدريج، خلافا للمعرفة الكشفية التي ليست من شأنها، هذا الدور الذي يتحقق كلما تابع الدارس تحليلاته**".[1] فالعقل منوط بالإنسان وبه يسير أمور الطبيعة لأن "**حلول العقل في الطبيعة هو من فعل الإنسان، إن النشاط البشري هو الذي يميز بين الهدف والوسيلة: ينكشف حلول العقل للإنسان عندما يوظف نواميس الطبيعة لتحقيق هدف زمننا ومكانيا**".[2] فهو الذي يحدد حياة الإنسان ويجعله يحدد أهدافه ووسائله للتقدم والرقي إلا أن العروي يرى أن العقل العربي ليس بالعقل الذي يسعى إلى تحقيق أهدافه ومعرفة الوسائل الحقيقية المساعدة على ذلك فهو عقل مغيب وتائه كبلته أيادي السادة وأصحاب النفوذ وكذلك حركة التأويل التي قام بها هؤلاء السادة بعد 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 تقيد العقل من خلال التأويلات المعرضة والتي لا تتعدى حدود النص، وهو ما أدى إلى ربط العقل والحد من فاعليته وأكد أن العقل العربي مرآته النص فهو "**مرآة العقل والكون معا لذا يحصل به العلم البرهاني القطعي اليقيني، فالنص كلام وبيان بل هو الكلام، (...) أن المعتزلة أرادوا فهم النصوص أيا كان نوعها حسب ما يستقر في النفس على البداهة وهو ما يتبادر إلى الذهن من كلمة عقل (...) العقل الصحيح السوي هو الذي يستعمل لإثبات عقيدة السلف التي هي عقيدة الفطرة**".[3] وعن طريق العقل نصل إلى المعاني والأحكام الصحيحة مثل ما ذهب إليه المعتزلة وهو أن العقل الحقيقي البعيد عن الخطأ هو الذي يقوم على العقيدة.

نجده ينطلق في معالجته للعقل والحرية من المعتزلة التي تجمع بينهما وهذه كانت فكرة أغلب الدراسات "**إلى غاية العشرينات من هذا القرن يرون فيه تأويلا تحرريا أكثر ملائمة بربح العصر الحديث وأن المجتمع الإسلامي كان يستطيع أن يعرف النهضة (...) لوثبه على ذلك التأويل ولم يبدله بتأويل آخر كان من أهم عوامل انحصاره وجموده، تراهم يؤكدون اليوم العكس من ذلك أنه انتصر ولم يقتل، أي أنه مات من جراء تناقضاته الذاتية**" لذلك الدراسات تختلف فيما يخص المعتزلة نجد النظرة التي كانت ترى في المعتزلة واعتبارها

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص13.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص162.

[3] عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص ص76-152.

الاعتزال هو محاولة لفهم العقيدة الإسلامية على ضوء العقل، قد تغيرت حيث اعتبروها تأويلا تحرريا يضمن سكينة النفس.

يؤكد العروي على انه لا يمكن القول "**أن العقل واحد ولكنه على درجات من التعمق في ذاته، فيكون العقل النظري أساس العقل العملي، ويكون النظري بدوره على مستويات كل واحد**".[1] فالعقل حسب العروي هو الذي يجمع بين العملي والنظري وهذا الأخير هو أساس الأول.

كما يرى أن العقل أساس التغيير بما أنه صفة الإنسان وأنه "**إذا حل العقل في الطبيعة من جراء النشاط الإنساني، فلا مانع من حلوله في المجتمع بمجرد توق الإنسان إلى تغيير التنظيمات المحيطة به (...) ورغم إحيائه في عهد النهضة، فإنه لم يكشف عن مفهوم العقلانية (...) وظهور البيروقراطية في مجتمع ما له دلالة لأنه يرمز إلى تحقيق: موضوعية الدولة التي تفصل عن ذات السلطان، موضوعية القانون الذي يفصل عن ذات القاضي أو الولي وموضوعيته المسطرة القضائية التي تفصل عن ذات المتقاضي، إمكانية التنبؤ بسلوك السلطان والولي والقاضي وكل من له نفوذ هذه هي شروط العقلانية**".[2] ويلح على ضرورة عقلنة السياسة عن طريق الوعي بالعقلانية والتي تحقق موضوعية القانون وإمكانية التنبؤ بالسلوكات وبذلك يتحقق الوعي والتحرر وهي ديمقراطية غربية.

أما برهان غليون فهو يرى "**أن تتجه جهود الوعي العربي نحو إبداع قيم سياسية تنسجم وخصوصيات المجتمع العربي الإسلامي ديمقراطية إسلامية تنظر إلى التعددية وما تتضمنه من اعتراف بالحريات (...) ووسيلة لإضفاء القيم الإسلامية**".[3] لذا يجب-حسب غليون- أن تكون الديمقراطية نابعة من المجتمع وليست مفهوم مستورد، فهي بذلك تجسد الحرية وتنشر قيم الإسلام بها تظهر خصوصية المجتمع العربي.

يرى العروي أن الطوبوية تنتشر في الدولة العربية حيث "**الديمقراطية تعني بالضبط ما يشير إليه الاشتقاق اللغوي، أي حكم العموم، في معارضة واضحة للديمقراطية التمثيلية التي هي حكم الأقلية تحتكر المال والثقافة (...) لكي لا تبقى الديمقراطية مجر دعوى لابد من إحالة القطيع إلى جمهور، لابد**

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص155.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص164-165.

[3] مجموعة مؤلفين، التسامح الفعل والمعنى، ص299.

أن يأتي التهذيب من التاريخ نفسه، من التطور الموضوعي، المستقل عن إرادة الأفراد، (...) النظر في الديمقراطية هو النظر في الحرية وشروطها، الثقافية وشروطها، حكم الجمهور الحر المثقف الواعي".[1] فالحرية ترتبط بالوعي الثقافي فالثقافة تقود إلى السياسة والسياسة إلى التحرر والثقافة هي التعبير الواعي به.

حسبه "**يتخلص المجتمع من التخلف عندما يحصل تغيير الثقافة بالقطيعة المعرفية ولا تحصل القطيعة المعرفية من دون السياسة، السياسة هي تجليات الإرادة، وهذه لا تهدف إلا لشيء واحد هو التحرر (...) المفارقة هي غير الثقافة والوعي، بالأحرى بين الثقافة والعقل والوعي، الثقافة هي التعبير الواعي عن مجتمع معين بأسلوب ولغة من خصائص المجتمع**".[2] فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالثقافة والوعي وهما لا يكونان ويجسدان إلا بالدور الذي تلعبه السياسة التي هي تجلي للإرادة الحرة.

نجده يؤكد أن سبب التخلف وعدم الوعي بالحرية وشروطها هو أن "**الفكر العربي المعاصر يجعل التأمل في الحرية من شأن الفلسفة الماورائية الأخلاقية والتأمل في العقل من شأن فلسفة العلوم، والتأمل في الدولة من شأن الأدلوجة السياسية يتولد هذا التخصص من واقع اجتماعي تتساكن فيه الدولة والفرد كعنصرين متقابلين متعارضين في نفس الوقت يتسبب في الانعزال عن الواقع واليأس من إدراكه**".[3] فإهمال الحرية وحصرها في مجال الماورائيات طمسها وغيبها والفصل بين العقل والحرية والدولة هي السبب الذي أدى إلى التعارض بين الفرد والدولة وعدم اتصالهما، وبذلك يعزل الفرد عن الواقع فلا يدركه ومن هنا جاء لكل قطر عربي تاريخه الخاص وأوضاعه ومشكلاته، وتقوية المجتمع في وجه الدولة وهذا الدور الذي تلعبه الجامعات العربية.

كما يدعو إلى ضرورة إتباع العقل والعدل وأنهما يقودان إلى الحرية وأن الدولة الصحيحة هي التي تنمي الوعي وأنه "**لا نتعلم السياسة بمجرد النظر والتأمل، بل بالممارسة يدعو العروي إلى عقل الفعل لا عقل الاسم**".[4] ويركز على أن الدولة الحقيقية والصحيحة للفرد هي التي تؤسس الواقع على الممارسة حيث

[1] عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص90-91.

[2] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص ص92-93.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 167.

[4] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص ص95-96

"**أن الدولة الإسلامية الصحيحة هي الدولة التي تتأسس على بناء وعي الشعوب وقواها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية**".[1] وهذا ما وضحه في التاريخانية الماركسية.

يرى أن المشكلة تكون في الفصل بين المفاهيم الثلاث وعدم حل التساكن الموجود بين الفرد والدولة "**وإدراك الواقع الاجتماعي لا يتم إلا بتجاوز ذلك التساكن، وبالتالي يتجاوز تخصيص المفاهيم لمجالات اجتماعية وفكرية متباعدة، تثبت النظرية أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة، وأن الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية (...) لا جدال في أن تحقيق المفاهيم الثلاثة في آن واحد صعب، لكن الحكم باستحالة الأمر يجعله فعلا من المحال، حتى لو لم تتحقق في أمد قريب، يعين على تغيير ممارسة السلطة وبالتالي على تغيير كيان الدولة**".[2] فالحرية ضرورية في الدولة ويكون عن طريق العقلنة وهذا الجمع بين هذه المفاهيم برأيه ليس بأمر مستحيل حتى وإن كان صعبا، فالمشكلة اليوم ليست مثلما كانت سابقا حيث أن "**الفكر العربي الحديث لم يستوعب المفهوم أما الفكر العربي المعاصر فهو يعاني من عدم وضوح المفهوم وعدم تحقيقه في السلوك نظرا لعدم رسوخه في الأذهان (...) وكلمة الحرية قد كانت لمدة طويلة شعارا فحسب يرفع في النضال السياسي والفكري ومازالت تستعمل كذلك في عالمنا العربي اليوم**".[3] فالمشكلة الأساسية التي تواجه الدول العربية ووحدتها هي الحرية وأن توحيد الأفراد برأيه تحت شعار الحرية هو الشيء الذي يؤدي إلى الوحدة وقتل الفوارق، ومن ذلك نصل إلى الحرية في الدولة والدولة بالحرية والحرية بالعقلانية في الدولة وتحقيق المفاهيم الثلاثة في آن واحد.

يؤكد العروي على أن حل أزمة الدولة العربية هي في الخروج من المفهوم التقليدي للدولة، بأن تصبح تحتضن الحرية والأخلاق وخروج الدولة من المشروعية المادية إلى "**قدرة الدولة على خلق مجتمع سياسي والتعبير عن رهاناته إذن الغاية التي يرومها هذا المفكر من تحليله لعلاقة التحديث. بالدولة هي إثبات حقيقة مزدوجة، حاجة التحديث إلى الدولة من جهة، وضرورة تطعيم الحكم بمفاهيم الحرية والمشروعية، حتى يتسنى للدولة أن تحتل موقعها الطبيعي والتاريخي، أي حتى تصير تجسيدا للإرادة المطلقة وآلية لعقلنة المجتمع**".[4]

---

[1] علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص561.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ص167-168.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص ص71-83.

[4] أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص ص243-244.

ويحيلنا هذا إلى انه يسعى إلى تحقيق الدولة التحديثية* والتي تقوم على العلاقة بين المفاهيم الثلاثة العقل والحرية والدولة وعدم الفصل بينها وتشكيل وحدة من خلالها، فهي التي تحقق مشروعيتها وتخرجها من ماديتها، فنجده يقول في كتابه مفهوم الدولة، "**إذا كانت الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى إلا بإقامة بيروقراطية عصرية تجسد العقلانية الاجتماعية، كذلك لا ينضج الفكر السياسي في أي مجتمع كان إلا بعد أن يتمثل بجد المفاهيم الثلاثة –الحرية، الدولة، العقلانية، في آن واحد**".[1] فالعقلانية الاجتماعية هي أساس الدولة بالتطبيق والممارسة الحقيقية للمفاهيم الثلاثة في آن واحد هو الذي يؤكد شرعية الدولة ويحل أزمتها.

يرى أن حل الدولة العربية هو حل ذهني وسلوكي يوضح مظاهر الحرية للفرد و"**أن الدولة العصرية لا يمكن أن تعود رمز مجتمع سياسي إلا إذا أوجدت أدلوجة دولوية (...) لابد لتحقيق الوحدة من جهاز الدولة لإنشاء الدولة العربية الواحدة (...) قد تقوي نظرية الدولة، مؤقتا، الكيان القائم بإعطائه لأول مرة في تاريخ التجربة السياسية العربية الشرعية الضرورية، ومن المحتمل أن تهدينا بالمناسبة إلى طرق واقعية لتحقيق الوحدة ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية**".[2] وما يحيلنا إليه هذا النص ومجمل النصوص هو أن الدولة العربي الواحدة لن تكون إلا عن طريق وحدة المفاهيم الثلاث وتكاملها، وهي العقلانية والحرية والدولة وفي وحدتها السبيل للحل.

عبد الله العروي في كتابه "السنة والإصلاح" قد تطرق إلى السنة ومعالجة مفاهيم حاول تفكيكها نجد "**أن السنة في نظره هي تشويه للأصل الإسلامي الصافي (...) وقد اعتمدت تاريخانيته، لأجل تحقيق، تلك الدعوة إلى القراءة المباشرة للنص القرآني وكذا التجربة المحمدية ليصل إلى ما هو أعمق وأقدم منهما وهو الأصل والصفاء اللذان يقودان حتما، في نظره إلى التعالي عن الذات التاريخانية التي تمسكت بها تاريخانيته الماركسية، انتقاله من زمن تاريخانية أولى عجزت إلى تاريخانية أخرى وباقتراحه بديلا لها يتمثل في ما سماه بـ ما قبل السنة**".[3] ومنه كتاب "مفهوم الدولة" كان فيه العروي أكثر تماسكا بالغرب وبالدولة

* التحديث: Modernisation يطلق هذا المصطلح على مجموعة من التغيرات المعقدة التي تؤثر على المجتمعات الإنسانية كما ينحصر استعماله على المجتمعات التي تسمى نامية أن التحديث هو تشبه بالحداثة التي تعد في الأصل غربية أنظر، ريمون بودون، فرانسيس بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1986، ص148.

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص167.

[2] المصدر نفسه، ص ص149-171.

[3] علي عبود المحمداوي، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص ص558-559.

الفيبرية المبنية على العقل والحرية والتي لم تحقق الحداثة للعرب، فدعي في "كتابه السنة والإصلاح" و"ديوان السياسة" بالعودة إلى القرآن الكريم والدعوة المحمدية وما قبل السنة لتحقيق الوحدة.

نجد أفكاره تناقض العديد من المفكرين حيث "**تاريخانية عبد الله العروي تتسم، بالعقلانية والدعوة للواقعية، تهمش الماضي وتعتبره عاملا معرقلا (...) فإن الجابري يقول: فليمت الشعب لتحي التقاليد والعادات فإن العروي يقول فلتمت التقاليد والعادات ليحيا الشعب، فالجابري يرى أن فهم مكونات العقل العربي توجب علينا استحضار التراث الماضي**".[1]

ومن خلال هذا التعارض بينه وبين الجابري نجد العروي يرجع في تشكيل الوحدة إلى ما أطلق عليه ما قبل السنة والعودة إلى القرآن والنص الحقيقي لأن سبب تراجع الإسلام هو "**عدم تطبيق تعاليم القرآن (...) ظهور نفسانية فردية متميزة بعد انهيار الخلافة الموحدية لابد من إعادة بناء الشخصية الإسلامية، وتشييد حضارة قرآنية بريئة من الأخطاء**".[2]الدولة الحقيقية هي الدولة الإسلامية التي تقوم على القرآن والنص والدولة المحمدية دون دراسة الماضي الذي يغيب الفرد وتيهه، فوجب الرجوع إلى الأصل أي القرآن والسنة ودراستهما.

نجد أن برهان غليون ينقد الحداثين أنفسهم ومنهم عابد الجابري وعبد الله العروي وأغلب المولعين بالحداثة واعتبرهم اغتيال للعقل العربي حيث أنهم ارتكبوا خطأ وهو "**الانبهار بقيم الحداثة والعجز عن تقديم نظرية منتجة في تنظيم التجربة أو الممارسة**".[3] فإن مشكلة الدولة العربية هي عدم وجود نظرية تسير وتوجه الواقع بل مجرد أفكار وكلام رغم تحلي كل المفكرين بروح النقد، فالحداثة العربية تكون بالدولة العربية أم الإسلامية وهي المشكلة التي لم تحل إلى اليوم.

[1] علي عبود المحمداوي، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص 560.

[2] عبد الله العروي، أوراق سيرة إدريس الذهنية، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، المغرب، ط6، 2004، ص129.

[3] مجموعة مؤلفين، التسامح الفعل والمعنى، ص292.

نتائج الفصل الثالث:

النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل هي:

- أن حل أزمة الدولة العربية لن يكون إلا بالولوج إلى جملة المفاهيم التي تشكل الأزمة وهي مفهوم الإيديولوجيا والحرية والعقل والدولة وأنه لا يجب الفصل بين هذه المفاهيم بل تناولها في شكلها التداخلي والتكاملي ومعرفة أنها ضرورية ولا يجب إغفالها، فهي جوهر الحداثة وبتكاملها تشكل الطريق والسبيل للولوج فيها عن طريق الدولة.
- أن الحداثة التي يقول بها هي الحداثة السياسية ولما لها من أهمية في استدراك التأخر والقيام بالنهضة، وذلك عن إغلاق الفجوة التي حصلت بين الفرد والدولة ويكون منذ نشأته.
- إيجاد أدلوجة دولوية تأديبية ليتم كسب المواطن وبها تتفوق وتنهض ومن خلالها تلغى الإيديولوجيات التي تسود المجتمع وتسيطر على الأفراد وتجعلهم يعيشون الاغتراب، وللخروج من كل هذا وجب القطيعة المعرفية مع الماضي ويكون بالنقد التاريخي أو التاريخانية.
- إلحاحه على ضرورة الماركسية على أنها السبيل إلى حل الأزمة في الدولة العربية القطرية وهي الواقع الملموس وأن التاريخانية المادية الماركسية هي التي ستقود إلى تحديث الدول العربية وهذا ما أكده في مؤلفه "مفهوم الدولة".
- دعوته إلى تبني أفكار ماكس فيبر، وتأسيس دولة العقل والحرية وأنها لن تتوحد إلا بتكامل المفاهيم الثلاث في آن واحد،وأنه لا يمكن الفصل بين الأدلوجة والتاريخ والدولة فهي تشكل مسار واحد.
- تغير آراءه في مؤلفه "ديوان السياسة" و"السنة والإصلاح"،حيث يدعو إلى دراسة التراث وذلك بالعودة إلى الدعوة المحمدية أو ما أطلق عليها ما قبل السنة وذلك بإخضاع المصحف الكريم إلى التحقيق وبذلك تأسيس دولة عربية إسلامية ذات قيم نابعة من مجتمعه، انتقاله من تاريخانية مادية إلى تاريخانية أخرى تعود إلى الأصل والتراث وبالتالي دولة نابعة من الذات العربية لا الغربية.
- تعارض العديد من أفكاره مع عدد من المفكرين منهم برهان غليون وطه عبد الرحمان، وعابد الجابري، واتفاقه معهم في نقاط.

خاتمة

خاتمة:

مما سبق وبعد التحليل والمناقشة لأهم عناصر وأفكار الإشكالية عبر فصول هذا البحث توصلت الى:

أن عبد الله العروي أحد المفكرين المعاصرين الذين حاولوا معالجة الواقع العربي الراهن ويعتبر من اهمهم، لأنه سعى الى إعطاء حلول ملموسة وواقعية للتغيير وذلك عن طريق تأثره بفلاسفة غربين مسقطا ما يصلح من أفكار لتغيير الواقع واعطاءه حلول وافاق للمستقبل وذلك عن طريق مؤلفاته الغزيرة وعدم فصله بين هذه المؤلفات، فكانت تكمل بعضها وخاصة جملة المفاهيم التي اعتبرها مفتاح الواقع واخرجها من التنظير الى الواقع والممارسة.

وقد ربط عبد الله العروي بين نظام الدولة ونوعها بحسبها يتحدد الهدف فنجده يدافع عنها وعن ضرورتها في تربية النشأ وذلك عن الطريق ادلوجة دولوية بها يفهم الفرد الدولة ويفك التساكن بينهما وتعتبر حلا من حلول ازماتها، وذلك عن طريق الحداثة السياسة باتباع العقل والعدل وهما أساس قيام الدولة وتطورها وعلاقتهما بتحقيق الحرية والديمقراطية مواجهة للقهر والطغيان، عن طريق وعي المثقفين الذين اصبحوا برأيه مجرد سياسيين، وهم سبب التأخر وعدم النهضة العربية ووجوب عودتهم للمهمة المنوطة بهم وهذا ما يظهر برأيه في علاقة الفكر الواقع بالتاريخ، فمعالجة الواقع الراهن من خلال التقليد يحيل الى البقاء فيه ويمنع التواصل مع الآخر، فالموضوعي عنده ليس الحقيقي بل هو الاجتماعي والاتفاقي.

يرى ان النقد التاريخي هو أساس التقدم والانبعاث وقد استخدم في نقده للماركسية العربية واعتبارها غير دقيقة علميا وأنها تقوم على ايديولوجيات سياسية نفعية تخدم فئات معينة.

وصل الى أن الساسي والمثقف العربي لا يدرسان الماركسية بجدية ويأخذونها كنظام جاهز ويدعو الى الماركسية التاريخية وأنها مسار مكتمل للحداثة خاصة الحداثة السياسية من خلالها تستوعب القيم التنويرية والليبرالية التي يحتاجها المجتمع العربي للنهوض، وهو يعتبر ماركس الحل للوضع الراهن ويجب اعتباره معلما ومرشدا للعلم والثقافة وأخذه كزعيم سياسي والحاجة لتلك الماركسية بالذات لتكوين نخبة مثقفة تحدث ثقافيا وسياسيا واقتصاديا.

يؤكد العروي على ضرورة معالجة المفاهيم بصورة صحيحة ودقيقة واخراجها من التنظير الى التطبيق بعودة المثقفين للمهمة المنوطة بهم وفك التداخل الحاصل للمفاهيم وخاصة قيم الحرية والمساواة والتنمية والاصالة، فنجد السؤال عن الحرية يتداخل مع سؤال الدولة والمجمع.

فدراسته للدولة العربية حاضرا وماضيا كان له نتائج هي أن جوهر التجربة السياسية الإسلامية يكمن في التضارب بين الدولة والقيمة، الحرية والتاريخ، الجماعة والفرد وهذا ما وضحه ناصيف نصار في كتابه "منطق السلطة"، بين البيت والمدينة.

الدولة العربية تسيطر على فكرها الطوباويات مثل الخلافة التي هي نظام اعلى لا يمكن تحقيقه، أما الواقع هو دولة الظلم والقهر والطغيان، لا حرية للفرد فيها بسبب عدم تجسيد الكيان السياسي للأخلاق والعقل.

ان الأيديولوجيا واستخداماتها العديدة والمتناقضة التي لا يمكن حصرها حيث اعتبرها مفهوم غير بريء وأنه يصلح للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي وذلك بعد فرزه وتحقيقه ومعالجته، فأطلق عليها الادلوجة الدولوية من خلالها تكسب الدولة مشروعيتها وبها يتقبل الفرد الدولة.

يري أن الثقافة تقود الى السياسة وهذه الأخيرة الى التحرر، فالحرية والعقلانية تحيلان الى الدولة وهي مفاهيم تاريخية واجتماعية ذات مضمون وليست مجرد مقولات واصطلاحات يكون ذلك عن طريق الوعي بالنقد فيكون التحرر من التراث بدراسته دراسة تاريخية نقدية فالقطيعة ماهي الا–ثورة ثقافية – ولا يكون بإنكار الماضي بل بالتعامل معه بواقعية وتبصر.

تأكيده على ان التاريخانية هي ميزان العمل السياسي الهادف وهي الأيديولوجيا البديلة للتخلص من كل الأيديولوجيات الفاسدة، وأنها لا يمكن مقارنتها بمناهج أخرى مثل التفكيكية او البنيوية لأنهم برايه لم يضعوا نهجا لفهم السياسة، فالتا ريخ هو مختبر السياسة عنده حيث ربط الفكر بالعمل سياسي على انه السبيل للتغيير ففهم حقيقة التاريخ طريقه التفكير في الاصلاح وهذه ترادف معنى الماركسية الموضوعية.

نجد العروي في رأي مماثل مع ناصيف نصار أنه يجب على المثقف العربي ان يستجيب للحظة التاريخية وذلك بقلب الادولوجة التي يفرضها الواقع الراهن.

يلح على ان الكلام في الحرية والدولة وخصوصا مفهوم العقل شيء واحد فهو العقل التاريخي ومنطقه والعقل والتاريخ، العقلانية التاريخانية، فالحرية والعقلانية تحيلان الى الدولة ولا تنشأ الدولة الحديثة وتتقوى الى بإقامة بيروقراطية عصرية تجسد العقلانية الاجتماعية، فلا ينضج الفكر السياسي الا بعد ان يتمثل بجد المفاهيم الثلاث ويستوعبها ويمارسها في ان واحد فالفصل بينها يحدث شرخا بين الفرد والدولة.

وأنه من المستحيل الوصول الى اكتمال المفهوم دون الرجوع الى الغير فالدولة لها دور تحديثي طلائعي سواء من خلال هدفها وتطورها او وظيفتها، فوجب ادماج التاريخ في الفكر والعمل وانماء قيم الحداثة في أنظمة الدولة وبهذا تتوحد الرؤى والأحزاب والدول فهو يجسد نظرية ماكس فيبر ويرى فيها الحل وهي دولة العقلانية

والحرية وهذه الأخيرة خارج الدولة طوباوية والدولة بدونها تنهار، فوجب اندماج المفاهيم الثلاث واعتماد الواقعية السياسية لتغير الواقع فالإصلاح السياسي لا يمكن ان يتحقق خارج إطار الدولة او بنفي دورها.

اذن الدولة التي دعي اليها العروي هي دولة العقلانية والحرية، والوعي الإيجابي بالدولة وهدفه توحيد مجالها بمجال القيم والأخلاق بإبعاد الموقف الفرداني الذي يخرج الاخلاق عن نطاق الدولة وللخروج من هذه الوضعية وجب التفكير في المشروعية السياسية بالتأصيل النظري لمفهومي الدولة والحداثة، وما يترتب عنهما من مفاهيم كالحرية والعقلانية ومستوى الدفاع الأيديولوجي عن الاختيار التاريخي والحداثي ببلورة أيديولوجيا أدبية للدولة بها يحصل الاجماع الوطني على الحاجة للدولة والاقرار بمشروعية وجودها وهو تفكير في التربية السياسية.

إذا نجد العروي يعالج الدولة ليست كمفهوم ويدعو إلى الدولة العربية الواحدة وهي دولة العقلانية والحرية متأثرا في ذلك بالغرب، فحاول أن يغير الواقع بأفكار غيره وهذا خطأ فقد دعي لدولة عربية بأفكار غربية هذا ما نقده برهان غاليون وكانت هذه الفكرة في كتاب العروي مفهوم الدولة وأغفل أن الإسلام دين العقل والحرية مثلما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: نحن قوم أعزنا الله بالإسلام فمهما ابتغينا العزة بغيره أذلنا الله.

أما في كتابه من "**ديوان السياسة**" و"**السنة والإصلاح**" فهو يدعو إلى الدولة الإسلامية والدولة المحمدية عن طريق العودة إلى الكتاب المقدس وإلى ما قبل السنة كما يصطلح عليها ،لأنها برأيه سبب التخلف وهنا يدعو إلى دولة إسلامية موحدة نابعة من الذات الإسلامية لا من الغير، فحقيقة الدين والفلسفة تسموا على حقيقة الدولة والعقل الشمولي هو أن مفهوم الفلسفة مصورا ممثلا وأن مفهومها هو مضمون الدولة ملخصا مجردا ومضمون التاريخ مجسد في الدولة وهذه الأخيرة هي الجانب الواقعي والملموس ولا يمكن الاستغناء عنها فهي ضرورية لتنظيم حياة الفرد والجماعات.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

القرآن الكريم

1. عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية ام تاريخانية؟، تر ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1978.

2. عبد لله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993.

3. عبد الله العروي: مفهوم الإديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993.

4. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، المغرب، 5، 1993.

5. عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، ط5، 1993

6. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 5، .1996

7. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1997.

8. عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2001.

9. عبد الله العروي، أوراق سيرة إدريس الذهنية، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، المغرب، ط6، 2004.

10. عبد العروي، مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005.

11. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006.

12. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب، ط8، 2006.

13. عبد الله العروي، خواطر الصباح يوميات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2007.

14. عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2008.

15. عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي، المغرب، د ط، د ت.

16. عبد الله العروي وآخرون، عصر النهضة مقدمات لبرالية للحداثة، مؤسسة برنيه معوض، د ب، ط3، 2000.

قائمة المراجع

1. أحمد حمدي، جذور الخطاب الإديولوجي الجزائري، دار القصبة للنشر، الجزائر، د ط، 2001.

2. أرنست ماندل، النظرية الماركسية في الدولة، تر بشير السباعي، د ط، د ت.

3. إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، دط، دت.

4. أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015.

5. برهان غليون، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2009.

6. تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999.

7. جورج ريتزر وآخرون، رواد علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط1، 2006[1].

8. زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط2، د ت.

9. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2015.

10. سعيد شبار، النخبة والإيديولوجيا والحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر، بغداد، ط1، 2005.

11. سهيل الحبيب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، ط1، 2014.

12. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي المعاصر مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،ط1،بيروت، 2010.

13. عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010.

14. عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية دراسة في الفكر الفلسفي في المغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1987.

15. علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2012.

16. فريد ريك هيجل، أصول فلسفة الحق، تر إمام عبد الفتاح إمام،مج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1927.

17. قادة جليد، العلية في التاريخ بين ابن خلدون وهيجل، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

18. مجدي كمال، هيجل آخر الفلاسفة العظام، دار الكتاب العربي، ط1، 2011.

19. مجموعة مؤلفين، التسامح الفعل والمعنى تأملات نقدية في أسئلة الحضارة، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2010.

20. محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 2008.

21. محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الإديولوجيا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2005.

22. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل، نكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995.

23. محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980.

24. نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2008.

قائمة المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، مج1، دراسات العرب، بيروت، د ط، د ت.

2. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، دط، دت

إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، ط1، 1982.

3. تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، تر نجيب الحامدي، ج3، المكتب الوطني للتطوير، ليبيا، د ط، د ت.

4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982.

مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007.

5. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط،1982.

6. روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، تر سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974.

7. ريمون بودون، فرانسيس بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر، سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1986.

8. طوني بنت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر سعد الغانمي، بين النهضة، بيروت، ط1، 2010.

9. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د ط، د ت.

10. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة، ط3، 2000.

11. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، دط، 2012.

المجلات:

1. حميد لحمداني، حوار عبد الله العروي، الأفق الروائي، مجلة الكرمل، العدد 11، 1984.

2. رضوان السيد، هل تمهد الهوية الثقافية الطريق للوحدة السياسية العربية؟، مجلة العربي، الكويت، العدد 503، أكتوبر 2000.

فهرس المحتويات

إهداء .....

شكر.....

مقدمة..... أ-ج

الفصل الأول: معالم الفكر السياسي عند عبد الله العروي

تمهيد.....05

المبحث الأول: مفهوم الدولة:.....06

1-المدلول اللغوي لمفهوم الدولة.....06

2-المدلول الاصطلاحي لمفهوم الدولة:.....07

3-مفهوم الدولة عند عبد الله العروي:.....09

المبحث الثاني: أنواع الحكم وهدف الدولة: 11

1-أنواع الحكم:.....11

2-هدف الدولة عند عبد الله العروي:.....17

المبحث الثالث: أنواع الدولة 21

1-الدولة التقليدية: (السلطانية) 21

2-الدولة القومية: (الحديثة).....22

نتائج الفصل الأول: 25

الفصل الثاني: أزمات الدول العربية في فكر عبد الله العروي

تمهيد.....27

المبحث الأول: التحديث وأزمة مشروعية الدولة.....28

1- الحداثة ومعوقاتها: 28

2-مشكلة شرعية الدولة: 35

المبحث الثاني: أزمة الاغتراب 39

1-مفهوم الاغتراب:.....39

2-الأصالة والاغتراب:.....40
3-الاغتراب في الزمان والمكان:.....41
المبحث الثالث: أزمة المثقف والايديولوجيا.....44
1-المثقف كأزمة وعائق:.....44
2-أزمة الإيديولوجية:.....49
نتائج الفصل الثاني:.....51

الفصل الثالث: الدولة الأمثل وسبل تجاوز الراهن من منظور عبد الله العروي

تمهيد.....53
المبحث الأول: دولة الوعي الإيديولوجي.....54
1-مفهوم الإيديولوجيا:.....54
2-دور الوعي الإيديولوجي في الدولة:.....56
المبحث الثاني: التاريخانية ومستقبل الدولة.....65
1-مفهوم التاريخانية:.....65
2-دور التاريخانية في الدولة:.....68
3-التاريخانية والذاكرة عند العروي:.....70
المبحث الثالث: دولة العقل والحرية.....74
1-مفهوم العقل:.....74
2-مفهوم الحرية:.....77
3-دور العقلانية ومبدأ الحرية في الدولة:.....80
نتائج الفصل الثالث:.....87
خاتمة.....89
قائمة المصادر والمراجع.....93
فهرس المحتويات.....99