الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الدكتور مولاي الطاهر –سعيدة–

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة: فلسفة

تخصص: فلسفة عامة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

الموسومة بـ:

عقلنة السياسة في الفكر العربي المعاصر

"عبد الله العروي أنموذجًا"

إعداد الطالبة:

– عبيد بختة

إشراف الأستاذ:

– دكار محمد أمين

السنة الجامعية: 2015–2016م

1436– 1437هـ

قبس

«نجد الحرية كهدف، كرمز كحكم ضمني على الاستبداد القائم و هذه الطوبى تؤثر في الذهن و السلوك و بالتالي في علاقة الحاكم بالمحكوم، إنّ الحرية في نطاق الدولة لا تعدو كونها تعبّر عن ذاتها بكيفية عكسية في شكل طوبوي، لكن الدولة لم تكن تمثل بالنسبة للفرد إلاّ حيزًا ضيقًا، إنّ حيّز الحرية موازٍ و مخارج لحيّز الدولة لكن حيّز الدولة ضيّق و حيّز اللادولة أي حيّز الحرية واسع».

عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1993.

كلمة شكر

أتوجه بخالص الشكر و الامتنان:

- إلى الأستاذ المشرف: دكار محمد أمين

- إلى اللجنة المناقشة لهذا العمل

- إلى الذين مهّدوا لنا طريق العلم و المعرفة

- إلى جميع أساتذتنا الأفاضل و أخصّ بالذكر

أستاذة شعبة الفلسفة

إهداء

بسم الله الرحمان الرحيم

إلهي لا يطيب الليل إلى بشكرك... و لا يطيب النهار إلاّ بطاعتك... و لا تطيب اللحظات إلاّ بذكرك... و لا تطيب الآخرة إلاّ بعفوك... و لا تطيب الجنة إلاّ برؤيتك... الله جلّ جلاله

أهدي هذا العمل إلى:

إلى من جرع الكأس فارغًا ليسقيني قطرة حب

إلى من كلّت أنامله ليقدّم لنا لحظة سعادة

إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم

إلى القلب الكبير (والدي العزيز)

إلى من أرضعتني الحب و الحنان

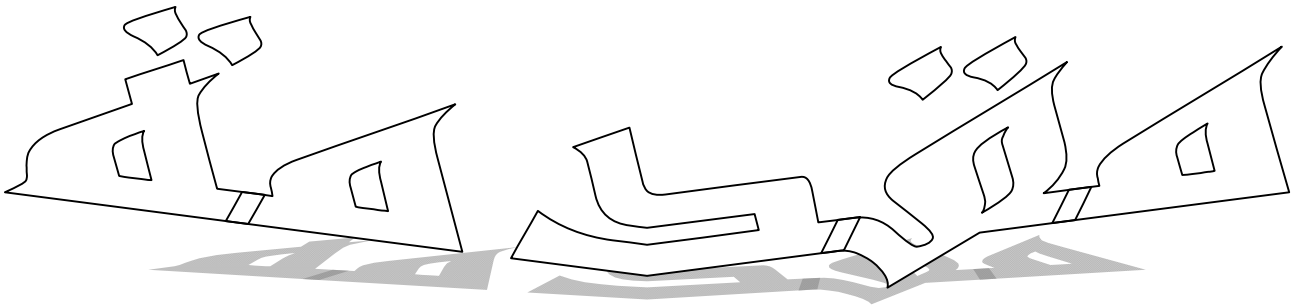
إلى رمز الحب و بلسم الشفاء

إلى القلب الناصع بالبياض (والدتي الحبيبة)

إلى القلوب الطاهرة الرقيقة و النفوس البريئة

إلى رياحين حياتي (إخوتي)

بختة



بطبعه الإنسان مدني و ميال للاجتماع مع أبناء جنسه، و هذا يترتّب عنه تدبير شؤون البشر لحماية علاقته مع الآخرين في إطار قانوني وسياسي، أنتج لنا مختلف نظريات الدولة سواءً في الفلسفات التقليدية أم المعاصرة و صيرورة الفكر السياسي لها منحنيين: الأول غربي و الثاني عربي معاصر يجمع بين الرؤية الجديدة للتراث و التجديد و استقلالية الفكر و عقلنة السياسة التي جعلها عبد الله العروي أهمّ إشكالية في مشروعه في الفكر العربي المعاصر الذي لا يخرج عن المشروع الفلسفي منذ سقراط الهادف إلى البحث عن التجديد وغدٍ أفضل في إطار التحولات التي عرفها الفكر العربي المعاصر، ثقافيًا وقيميًا وإيديولوجيًا، فكانت هذه بداية البحث عن العقلنة السياسية و التجديد.

ومن هنا أصبحت الحاجة إلى بناء السياسة تقوم على العقل والنظام تكتفي بالتخلّص من العنف المتناقض لا غير، وهذا يعني أنّ السياسة لا تتأسّس على القوة وأنّ الاستبداد مهما امتلأ به التاريخ ليس له أساس عقلاني فالسياسية لا تكتسب السلطة الشرعية إلاّ إذا اختار الناس الخضوع لها بإرادتهم وحافظوا بها على مصالحهم، أي إلاّ إذا أصبحت موضوعًا للتعاقد من طرف المحكومين و للحساب و التعليل و القبول أو الشرعية فالتفاضل بين الناس لا يمكن تبريره قبليًا أي قبل الاجتماع و العنف و الاستبداد ليس إلاّ غياب للتراضي بالعقد و نفي للسياسة الحقيقية التي تستمد أصلها من البناء و التأليف العقلاني التالي للاجتماع البشري و اختياره.

و قد ظهرت كذلك حركات من أجل تجديد التأسيس العقلاني للسياسة و محاولة إعادة بناءها على معايير إجرائية أوسع لتتلائم مع تطور الديمقراطية والتعدّديات السياسية والثقافية والدينية في هذه المجتمعات، و عليه فإنّ عبد الله العروي قد اتّجهت أنظاره نحو البحث في الأسس والأصول التي حاولت تحليل السياسة وردّها إلى شروط و معايير كونية لبناء السياسة في الفكر العربي، و قد قام بفحص طبيعة البناء السياسي العقلي لفهم وتطبيق السياسة في البلدان العربية، و بالتالي اعتبر عبد الله العروي السياسي الغربي نموذجًا يمكن تمثله أو الاستعانة به قصد الإسهام في تطوير الفكر السياسي العربي، الأمر الذي أدّى إلى التساؤل عن طبيعة الفكر السياسي العربي كلّ هذا يضعنا أمام الإشكالية التالية:

- **فيميتمثل مشروعه الاجتماعي من خلال مفهوم العقلنة السياسية؟**
- **و ما هي قراءته لمفهوم الحداثة؟ و ما هي استمرارية رؤيته للحداثة؟**

و لمعالجة الإشكالية تطلّب منا البحث اعتماد على عدّة مناهج، فاعتمدنا على **المنهج التاريخي** لتوضيح تاريخية الفكر السياسي العربي، كما تطلّب منا قراءة تصور عبد الله العروي للسياسة اعتمادًا على **المنهج**

التحليلي و ذلك لتحليل مشروع العروي، كما اعتمدنا على المنهج النقدي و هذا باستعراض جملةً من النصوص التي تضمنت إبداء آراء نقدية بناءة ضمن أخلاقيات آداب الباحث و هذا لغرض الإفصاح و التحقيق لمدى الجهد الذي بذله الأستاذ عبد الله العروي في كتاباته.

كلّ هذا تطلّب منا الاعتماد على الهيكلة التالية:

في البدء قسّمنا البحث إلى ثلاثة فصول: حيث تطرقنا في **الفصل الأول** إلى الحديث عن الفكر السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر وهذا كان وفق لتدرج في مباحث، من خلال التطرّق إلى الإطار العام للمفاهيم ثمّ تطرّقنا إلى الحديث عن الفكر العربي المعاصر وبالتحديد عصر النهضة والحداثة لأنّ الحديث عن هذا الفكر يقودنا في حقيقة الأمر إلى الحديث عن المجتمع العربي وفكره، فدرستنا للنهضة والحداثة وكيفية ربط الذات العربية لهذه الحداثة العالمية كان من المحاور الكبرى التي عالجها العديد من المفكرين العرب، فجوهر الدراسة مُنكبٌ أساسا إثر وجود إشكالية الذات والآخر و إمكانية ترابط وتوافق حقيقي بين الذات العربية والغرب الآخر، وكانت غايتي الوقوف على تلك الخطابات هو التنظيم فكريًا ومعرفة كيفية خروج العالم العربي من حالة التخلّف إلى حالة النهضة، وأيضًا تطرقنا إلى الحديث عن مفهوم مصطلح الدولة الدينية في الفكر العربي المعاصر وعلاقتها بتبلور مفاهيم السياسة والسلطة في الفكر العربي، أمّا **الفصل الثاني** يشمل أهمّ المشاريع الفكرية لعبد الله العروي الذي يشمل تصور العروي للواقع الاجتماعي المرهون بالبحث عن واقع أفضل، حيث تناولنا النقد الإيديولوجي ثمّ يليه المشروع التاريخاني لنصل إلى موقفه من إشكالية الحداثة والتراث، **أما الفصل الثالث** فقد ارتأينا أن نعرض آراء عبد الله العروي في السياسة من خلال دراسة الدولة في المبحث الأول، والحرية في المبحث الثاني لأنّنا نرى أنّ هناك مفهومين مركزيين تشدّ فكر الرجل وهي الحرية والعقلانية بتجلّياتها في السياسة والاجتماع والطبيعة هذا من جهة ومن جهة أخرى قد وجدنا أنّ مفهوم العقلنة السياسية ممثلة في مفهوم الدولة، كما أنّه قد دافع على شكل من أشكال الدولة أو تنظيم سياسي معيّن يراه في الدولة الحداثية و لا دولة حديثة إلاّ دولة الحرية والعقلانية والمبحث الأخير يشمل أهمّ الانتقادات الموجهة لأفكار عبد الله العروي، وفترة عقلنة السياسة هي مدخل لأفكار السياسة الحديثة والمعاصرة، لذلك الموضوع أهمية بالغة في الفلسفة السياسية العربية الحديثة والمعاصرة.

الدراسات السابقة:

من أهم الدراسات السابقة التي اعتمدتها كمرجع في بحثي هي كالتالي:

- كمال عبد اللطيف في كتابه الفكر الفلسفي في المغرب قراءة في أعمال العروي والجابري حيث تطرق في هذه الدراسة إلى المشروع العروي الأيديولوجي وإستراتيجية العروي التاريخانية.
- محمد الشيخ في كتابه جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد حيث ذهب إلى مناقشة دعوة العروي المتمثل في الأخذ بأسباب الحداثة.
- زهير توفيق في كتابه إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر حيث تطرق في دراسته إلى تبيان موقف العروي من التراث.
- أحمد جدي وآخرون في كتابه قراءة في فكر العربي، حيث تطرق في هذه الدراسة إلى دراسة مفهوم الدولة عند العروي.

أسباب اختيار الموضوع:

أهمية اختيار الموضوع هو حاضر في كلّ زمن هو الدافع الرئيسي لاختيار فكرة السياسة عند العروي، ومن أسباب اختيار الموضوع ما لمسته في خطابه السياسي باقتناعه بالمنطلقات النظرية للحداثة القيم التي تحملها في خطابه الفكري التنظيري كالعقلانية والحرية والتقدم واختياره لحظة الأنوار الأوروبية وما نتج من فلسفة سياسية كمنطلق لتأسيس الحداثة العربية فالتوجه التاريخي والحداثي لفكره جعله يتجاوز الثنائيات المهيمنة على فضاء الفكر العربي المعاصر، إضافة إلى رغبتي في الوقوف على أبرز القضايا التي ما فتئ يعمل على إنشائها و توضيحها دون كلل و ملل من أجل تجاوز تأخر العرب القائم محليًا و قوميًا من أجل ترسيخ منطق العمل و تدعيم العقلانية في الفكر و السياسة، و البحث عن فلسفة العروي ليس بالأمر الهيّن إذا أمام الباحث عقبات و صعوبات.

صعوبات البحث:

من بين عوائق البحث عدم قدرتي على استيعاب أفكار مشروعه الفكري ككل، إضافة إلى عدم قدرتي على تشخيص لأبرز ملامح اختياراته الفكرية و الإيديولوجية و ذلك لتشابه أطروحاته في معظم كتبه، و هذا لا يعني أنّنا نقلّل من قيمة كتب المفاهيم، فنحن نعتبرها جزءً هامًا داخل إنتاجه النظري و في إطار مشروعه الفكري ككل، بل نريد الإشارة إلى طابعها التفصيلي الذي يُبرّر أنّ العروي لم يتخلّ في ضوء كلّ المتغيرات الجارية عن مقدّماته و أصول دعوته الإيديولوجية العامة.

و نأمل من خلال بحثنا حول فكرة عقلنة السياسة عند عبد الله العروي فتح آفاق جديدة للبحث عند القارئ خصوصًا و أنّ عبد الله العروي استطاع أن يُبقي رصيدًا هائلاً من النصوص و الأسئلة و المواقف التي غذّت مجال الفكر الفلسفي سواءً في مستوى الأسئلة و الآليات المقاربة أو في مستوى الأطروحات أو المفاهيم وهو الأمر الذي سمح لهذا الفكر بتجاوز الأسئلة التقليدية و الموضوعات و المفاهيم العتيقة الموروثة من أجل بناء توجهات في الفكر تتوخى تركيب فكر فلسفي جديد مطابق لمتطلّبات التغيّر التي تجري في الفكر و التاريخ والانخراط في عالم لا يمكن التنكّر له و لنتائجه.

الفصل الأول: الفكر السياسي في الثقافة العربية المعاصرة

المبحث الأول: تحديدات مفاهيمية

المبحث الثاني: الخطاب النهضوي العربي

المبحث الثالث: مصطلح الدولة الدينية في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: تحديدات مفاهيمية

تمنحنا الفلسفة القدرة على التفكير السليم وتحفز العقل إلى الإبداع و الإنتاج، فإنّ غياب الفلسفة يعني تراجع الفكر المنطقي المعقلن وتضيع الحرية الفكرية والقيم الإنسانية، لأنّ الفلسفة نابعة من تأمّل العقل البشري الذي تعدّدت الدراسات والأبحاث لمعرفة لغز العقل لكونه معقد في وظائفه، لأنّ العقل هو التفسير الوحيد للإنسان فلولا العقل لكان الإنسان مجرّد حيوان ناطق يؤدّي وظائفه البيولوجية ولا يدرك ما يدور حوله، لكن بفعل العقل أثبت الإنسان وجوده بتأدية وظيفة التفكير، وبالتالي تاريخ العقل هو تاريخ الإنسانية واستقراء الأحداث من خلال الوثائق التاريخية فالذي حاكم العقل هو العقل أي أنّ المحكمة التي حاكمت الحكمة أو العقل كان العقل وراءها وسيّدها، فالعقل ملكة شديدة التعقيد، و عليه سنتطرّق على التوقف عند محطات رئيسية لقراءة الدلالة المتعالية للعقل و وقفتنا الأولى مع السياق اللّغوي للعقل.

1/– مفهوم العقل:

أ/– العقل في اللّغة:

العقل هو مصدر عقل يعقل عقلاً، فهو معقول وعاقل وأصل معنى العقل المنع يقال: عقل الدواء بطنه أي أمسكه وعقل البعير: إذ أثنى وظيفه إلى ذراعيه وشدّهما جميعًا بحبل، لمنعه من الهرب، وأطلق العقل على معان كثيرة منها الحجر والنهي و الدّيه، لأنّ القاتل يسوق الإبل إلى فناء المقتول ثمّ يعقلها هناك، ويطلق أيضًا على الملجأ والحصن و كذلك القلب و لذلك قال "عمر ابن الخطاب" في "ابن عباس" رضي الله عنهما: «ذاكم فتى الكهول إنّ له لسانًا سؤولاً و قلبًا عقولاً» و ما تقدّم من إطلاقات فهي تدور حول المنع[1].

جاء في لسان العرب عقل إليه يَعْقِلُ عُقْلاً: لجأوا في حديث ظَبْيان وإنّ ملوك جميَر مَلَكوا مَعَاقِلَ الأرض وقرارها، المِعاقِلُ الحصون و احدها مَعْقِلُ، و في الحديث لَتَعْقِلَّنَ الدّينُ من الحجاز مَعْقَلَ الأرْونة من رأس الجبل أي ليتحصّن ويعتصم ويلتجئ إليه كما يلتجئ الوَعِلُ إلى رأس الجبل والعَقْلُ الملجأ والعَقْلُ الحصن و جمعه عقول قال أحيحة و قد أعْدَدْتُ للحِدْثَان عقلاً[2].

و يمكن تلخيص الدلالات التي يأخذها إذن مفهوم العقل في السياق اللّغوي في الدلالات التالية:

[1]- عبد الله البستاني، **البستان**، ج2، المطبعة الأمريكية، بيروت، (د.ط)، 1930، ص 1627.
[2]- ابن منظور، **لسان العرب (باب العين)**، المجلد 08، دار المعرفة كورنيش النبيل، القاهرة، (د.ط.ت)، ص 110.

أولاً: يطلق العقل على العلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة المهيّأة لقبول العلم ويشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾[1] وكلّ موضع ذمّ فيه الكفار بعدم العقل ففيه إشارة إلى هذا المعنى من العقل نحو قوله تعالى: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ**﴾[2].

ثانيًا: ويطلق العقل على إدراك الأشياء على حقيقتها وعلى التثبيت في الأمور وتمييز الحسن منها من القبيح، و منه قولهم عقل الغلام: أي أدرك و ميّز و منه قولهم عقل الشيء يعقله عقلاً أي فهمه[3].

ثالثًا: ويطلق العقل أيضًا على الحبس والمنع والإمساك والعاقل الذي يحبس نفسه ويمسكها ويردّها عن هواها، أخذًا من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس وكُف ومنع الكلام، وهو مأخوذ أيضًا من قولهم: عقلت البعير إذ حبسته و جمعت قوائمه، و العقال: هو الحبل الذي يربط به البعير و لعلّ هذا المعنى لعقل البعير[4].

رابعًا: و يطلق العقل على إجماع الأمر و الرأي يقال رجل عاقل أي جامع لأمر و رأيه[5].

و بالتالي يمكن تعريف العقل بعدّة تعاريف:

فهو في المقام الأول ملكة الإدراك ما هو كلّي ضروري سواء أكان ماهية أو قيمة ويعبّر عن نفس المعنى تقريبًا بطريقة أخرى فيُقال أنّ العقل هو: «ملكة الربط بين الأفكار وفقًا لمبادئ الكلية و لكن مجرد الربط بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية» فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة أمّا الإنسان العاقل فيُدرك أنّ هذا العاقب يتمّ وفقًا لمبدأ ضروري كلّي كما يمكن أن نحدّد العقل بأنّه «قوانين الفكر الضرورية الكلية»[6].

ب/- العقل في الاصطلاح:

الاصطلاح هو التواضع على تقديم دلالة من المعاني للفظ من الألفاظ، و عليه تعدّدت الاصطلاحات بتعدّد المجالات الاستعمالية التي تتميز بها، فدلالة العقل في الدين أو الفكر الديني، تختلف عن الدلالة المقدمة له في العلم عمومًا، و في البيولوجيا على سبيل المثال خصوصًا، فالتواضع يخضع لشروط موضوعية و منهجية.

---

[1]- سورة العنكبوت، الآية رقم 43.
[2]- سورة البقرة، الآية رقم 171.
[3]- ابن فارس، **مجمل اللّغة**، تح: شهاب الدين أبو عمورا، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1964، ص 474.
[4]- الراغب الأصفهاني، **معجم المفردات ألفاظ القرآن**، تح: نديم مرعشلي، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان، (د.ط.ت)، ص 354.
[5]- ابن منظور، **لسان العرب**، ج02، دار الرشاد الحديثة، بيروت، لبنان، ط2، (د.ت)، ص.ص 459،458.
[6]- عبد الرحمان بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، ج2، المؤسسة العربية للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 72.

– العقل عند الشريف الجرجاني:

عرّف السيّد الجرجاني –رحمه الله– العقل بأنّه: «جوهر مجرد يدرك حقائق الأشياء والغائبات بالوسائط، ويدرك المحسوسات المشاهدة، وهو محلّه الرأس أو القلب على خلاف في ذلك و العقل يمرّ بأربع مراحل في تشكّله لدى الإنسان على النحو التالي:

العقل الهيولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال وإنّما نسب للهيولي لأنّ النفس هذه في المرحلة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حدّ ذاتها عن الصور كلّها.

العقل بالملكة: وهو علم بالضروريات و استعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

العقل بالفعل: وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت –من غير تحشم– كسب جديد لكن لا يشاهدها بالفعل.

العقل المستفاد: وهو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه»[1].

– العقل عند الفرابي:

عند الفرابي العقل له أكثر من معنى يقول أسماء العقل على أنحاء كثيرة أحدهما الشيء الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنّه عاقل، والثاني العقل الذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل.

العقل اسم مشترك لمعاني عدة فيقال لصحة الفطرة الأولى في الناس فيكون حدّه أنّه قوة بما يحوز التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلّية فيكون حدّه أنّه معاني مجتمعة في الذهن تكون مقدّمات يستنبط بها المصالح و الأعراض و يقال عقل لمعنى آخر حدّه أنّه هيئة محمودة للإنسان في حركته و سكوناته و كلامه و اختياره فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل[2].

العقل قوة في الإنسان تدرك الطرائق في المعارف اللامادية يدرك العقل أولاً ماهيات المادية أي كنتها ظاهريًا و يدرك ثانيًا معاني عامة كالوجود والجوهر والعرض والعلّة والمعلوم والغاية والوسيلة وأكثر الخير والشرّ و الفضيلة

[1]- الجرجاني، **التعريفات**، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، (د.ط.ت)، ص 87.
[2]- مراد وهبة، **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، ط5، 2007، ص.ص 423،424.

والرذيلة والحق و الباطل و يدرك ثالثًا علاقات أو نسبًا كثيرة و يدرك العقل رابعًا مبادئ عامة في كلّ علم و في كلّ العلوم إجمالاً و يدرك خامسًا وجود موجودات غير مادية[1].

ج/- العقل و العقلانية:

إذا كان مفهوم العقل من المفاهيم الإنسانية، ومن خصوصية الظاهرة الإنسانية النسبية والتغيّر، فإنّنا نجد أنّ المفاهيم التي تتقاطع مع دلالة العقل كثيرة، و عليه سنتعرض لبعض هذه المفاهيم المتقاربة مع العقل.

العقلانية هي مذهب فلسفي فكري يزعم أنّ الاستدلال العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود بدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية أنّه لا مجال للإيمان بالمعجزات أو خوارق العادات، كما أنّ العقائد الدينية يُمكن بل ينبغي أن تختبر بمعيار عقلي وهنا تكمن علله التي تجعله مناوئًا ليس فقط للفكر الإسلامي بل أيضًا لكلّ دين سماوي صحيح، وتعرف العقلانية أيضًا بالحركة العقلانية وهي منحى فلسفي يؤكّد أنّ الحقيقة يمكن أن تكتشف بشكل أفضل باستخدام العقل والتحليل الواقعي وليس بالإيمان والتعاليم الدينية[2].

ترتبط العقلانية في ذهن المتلقي دومًا بالعقل، ولكن العقل كقوة يختلف كثيرًا عن العقلانية فهي اتّجاه فكري ومذهب متماسك، ومتميز بمبادئه وأصوله الحجاجية ونتائجه ومن التعريفات المقدّمة للعقلانية والتي تشير إلى التوظيف الإيديولوجي لمصطلح العقل و العقلانية ما جاء على لسان "أندريه لالاند" «العقلانية هي القول بوجود قيمة العقل على هذا المعنى (العمل بمقتضى العقل)»[3].

و بما أنّ العقل وظيفة أساسية و ركائز عقلية محدّدة، فالمقصود بالعقلانية هي حسن استعمال هذه الوظيفة و هذا يكون باستعمال المنطق العقلي الدقيق و الاستعمال العقل التجريبي في مواقف الحياة و ميادينها المختلفة والعواطف و المكتسبات الدينية الاجتماعية، فالعقلانية هي تيار و مذهب فلسفي قائم بمبادئ و أسس ومعطيات معيّنة هو مبدأ ينبع من مفهوم العقلانية[4]و يسمّى بالعقل لأنّه يعتمد على العقل كأداة من الأدوات التي تؤدّي بنا إلى المعرفة العلمية.

[1]- مراد وهبة، **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص 90.
[2]- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر و التوزيع، الأردن، ط1، 2009، ص 324.
[3]- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 159.
[4]- فتحي تريكي، **العقل و الحرية**، سلسلة نبر الزمان، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1998، ص 96.

العقلانية هي الإيمان بأنّ العقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة من بينها الحسابات المادية الصارمة دون استبعاد العاطفة والإلهام والحدس والوحي، والحقيقة حسب هذه الرؤية يمكن أن تكون حقيقة مادية بسيطة أو حقيقة إنسانية مركّبة أو حقائق تشكّل انقطاعًا في النظام الطبيعي ومن ثمّ يستطيع هذا العقل أن يدرك المعلوم وألاّ يرفض وجود المجهول وهذا العقل يدرك تمامًا أنّه لا يؤسّس نظمًا أخلاقية أو معرفية فهو يتلقى بعض الأفكار الأولية و يصوغها استنادًا إلى منظومة أخلاقية ومعرفية مسبقة[1].

و لكن هناك من يذهب إلى أنّ العقلانية هي الإيمان بأنّ العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده، دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو الوحي وبأنّ الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل، من خلال الحواس وحدّها و بأنّ العقل إن هو إلاّ جزء من هذه الحقيقة المادية، فهو يوجد داخل حيّز التجربة المادية محدودًا بحدودها، لا يمكنه تجاوزها، و أنّه سبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع (الطبيعة/ المادة) ويمكنه انطلاقًا منها ومنها وحدها يؤسّس منظومات معرفية و أخلاقية و دلالية و جمالية تهديه في حياته و يمكنه على أساسها أن يفهم الماضي و الحاضر و يفسّرهما و يرشد حاضره و دافعه و يخطّط مستقبله[2].

د/– الإدراك:

الإدراك في اللّغة هو اللحاق والوصول، يُقال أدرك الشيء بلغ وقته وانتهى وإدراك التمر نضج وإدراك الولد بلغ، وإدراك الشيء لحقه، وأدرك المسألة عملها، والإدراك في الفلسفة العربية فهو يدلّ على حصول صورة الشيء عند العقل سواء كان ذلك مجردًا أو ماديًا، جزئيًا أو كليًا، حاضرًا أو غائبًا، حاضرًا في ذات المدرك أو آلته، كما يتناول الإدراك الحس والخيال والوهم و العقل[3].

هـ/– الفهم:

يفضل استخدام اللّفظ العربي عند ترجمة المصطلح الأجنبي كما هو وارد في مؤلفات "كانط" فيكون الفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أي الرابط بين الظواهر و ذلك بردّ ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة وهكذا إلى غير نهاية في حين انّه عند "الجرجاني" في تعريفاته يعني الانتقال من الملزومات إلى اللزوم[4].

[1]- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 325.
[2]- المرجع نفسه، ص 326.
[3]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتب اللبناني، بيروت، 1982، ص 53.
[4]- مراد وهبة، **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص 478.

و/– الذكاء:

ذكاء أو ذكي فلان ذكاءُ، سرع فهمه و توقد، و ذكاء العقل، اشتدّت فطنته.

الذكاء سرعة الفهم و حدّته أو جودة حدس من قوة النفس، و يعني أيضًا إدراك المواقف المعقدة و الذكاء في اصطلاحنا قدرة النفس على حل مسائل النظرية و حدّتها في إدراك طبائع الأشياء و معرفة أسبابها[1] و بالتالي تعدّ هذه المفاهيم من ملكات العقل، حيث يشكّل كلّ من الإدراك والفهم والذكاء نسيجٌ عقليٌّ متماسكٌ، لكن الاختلاف و التفاوت يكون حسب الأفراد أي سرعة الفرد في امتلاك هاته الملكات.

2/– مفهوم الفلسفة السياسية:

ما يُميز الحياة الإنسانية هو أنّ البشر بطبيعتهم في تجمّعات تأخذ أشكالاً مختلفة منها الأسرة، القبيلة الدولة، وهذه التجمّعات تقتضي تنظيمًا محدّدًا لهذا التجمع، يخضع فيه الكلّ لقانون يضبط العلاقة بينهم وتنظم حياتهم و يُساهم في تطوير نمطها، استنادًا لما تقدّمه الماهية المميزة للإنسان و هي العقل و التعقّل، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على تحديد حقوقه و واجباته في ظلّ الحياة السياسية التي تعتبر ماهيته المميزة، و منها سنتطرق إلى تعريف الفلسفة السياسية.

أ/– الفلسفة السياسية:

هي فرع من فروع العلوم السياسية وهي تفكير نظري فيما يتعلّق بالتجربة السياسية باعتبارها بعدًا من أبعاد التجربة الإنسانية عامةً و هي من فروع الفلسفة كما أنّها في نفس الوقت فرعًا من فروع العلوم السياسية أيضًا يصفها "أرسطو" ضمن العلوم التطبيقية نظرًا لارتباطها بالممارسة العملية.

كما أنّها إحدى المحاور الأساسية لموضوعات الفكر السياسي وتتناول كذلك السياسات المتبعة أو التي يجب أن تنبع من الملكيات العامة والخاصة وعن القانون وما هي و لماذا يحتاجها الإنسان وما هي معايير اعتبار الحكومة ما شرعية وما هي الحقوق والحريات التي يجب أن تقيّد ولماذا، وكيفية إجراء التقييد عليها ولماذا، كما تعرف فلسفة القانون وتحاول تحديد واجبات المواطن تجاه حكومته الشرعية إن كانت تحكمه حكومة شرعية[2].

[1]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 590.
[2]- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 416.

تعتبر الفلسفة السياسية جزءً هامًا من التفكير الفلسفي العام، وتهدف إلى إدراك طبيعة الحياة السياسية للمجتمعات البشرية على أساس ميزة العقل، وقد ارتبطت الفلسفة السياسية بالفلسفة العامة منذ نشوئها، إذ لا يمكن في الحقيقة تحديد الزمن الذي نشأت فيه الفلسفة السياسية خارج الإطار الزمني للفلسفة ذاتها، لأنّ كليهما نشاط عقلي مارسه الإنسان على نفسه وعلى محيطه منذ أن وجد وذلك لا يعني أنّ موضوعهما واحدًا وظاهرتهما واحدة إذ هناك فرق بينهما من حيث الموضوعات التي يرتكز عليها اهتمام كلّ واحد منهما لأنّ الفلسفة العامة تتمحور حول كلّ الموضوعات سواءً كانت حسّية معرفية أو تاريخية أو مستقبلية، بينما موضوعات الفلسفة السياسية تتجلّى في الظواهر الحسّية العينية التي يمكن أن تحدّدها المشاهدة في الزمان والمكان والتي تتمثل في الاجتماع البشري باعتباره مادة تشغل حيزًا من الوجود[1].

و من هنا يُمكن القول أنّ الفلسفة السياسية إن كانت تبحث و تهتم بالإنسان و حياته و ظروفه فإنّها تتجاوز تلك الظروف التي تراها دائمًا أنّها ليست الحقيقة و ليست الأفضل لأنّه لا توجد حقيقة ثابتة يمكن التوقف عندها، بل إنّ الحقيقة و الأفضل إنّما ينحصران في البحث الدائم و المستمر الذي لا يقف عند حدّ معيّن و على هذا يبقى الفكر الإنساني في حركة دائمة تُعبّر عن ماهيته الإنسانية التي تتّسم أصلها و طبيعتها بالنقص والضعف[2]. و بالتالي تعني العقلانية الإقرار بأولوية العقل على التجربة و الحواس من جهة وأهميته بالمقارنة مع الدين والأسطورة من جهة ثانية و بحثه المتجدّد على الإبداع و النقد و التحرّر من كلّ أشكال القصور و التبعية.

ب/– مفهوم الفكر السياسي:

لقد وضع علماء السياسة تعريفات مختلفة للفكر السياسي، تُلقي الضوء على أهمّها و أكثرها موضوعية وأدقّها منهجية، و ألصقها ارتباطًا بجوهر الظاهرة التي ينبعها منها التعريف، و من أوائل العلماء الذين وضعوا تعريف للفكر السياسي "وليم دانينج" فهو يرى أنّ الفكر السياسي ينشأ من التفكير العقلي و المنطقي في ظاهرة السلطة الأمر في المجتمع البشري، و تحليل خصائصها و وظائفها، و المؤسسات التي تعمل من خلالها بهدف دراسة طبيعية العلاقات بين من يمارسون هذه السلطة والذين يطيعونها[3].

إذا كان فلاسفة الأنوار قد انطلقوا في تفسير تكون الأفكار عند البشر بالعودة إلى الطبيعة الإنسانية، فالفكر ينبع من الطبيعة الإنسانية مثلما أنّ الطبيعة الإنسانية تنبع من الظروف التي تحيط بها (...)، وعلى هذا

[1]- إسماعيل زروخي، **دراسات في الفلسفة السياسية**، دار الفجر للنشر و التوزيع، ط1، 2001، ص 08.
[2]- المرجع نفسه، ص 09.
[3]- تنيرة بكر مصباح، **تطور الفكر السياسي في العصور القديمة و الوسطى**، جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1994، ص 24.

الأساس فإذا كان الفكر وعي للإنسان ووجوده، فإنّ الفكر السياسي الذي تبلور في عقلية هذا الإنسان والتصق بكيانه وحرياته وحقوقه يعدّ أعرق صور الفكر الإنساني والذي أثار اهتمام الفلاسفة والمفكرين الذين تناولوا هذا الجانب من النشاط الإنساني[1].

ج/- تعريف علم السياسة:

إنّ علم السياسة كفرع من فروع العلوم الاجتماعية الأكاديمية، إنّما تهدف دراسته إلى رفع وعي المواطن السياسي وتربيته تربيةً سليمة على أساس من الفهم لواقع الحياة الاجتماعية السياسية[2].

أمّا موضوع علم السياسة عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات وعلاقتهما ببعضها البعض، و الكلام على المراتب المدنية و أحكامها و الاجتماعات الإنسانية الفاضلة و الرديئة، و وجود استبقاء كلّ منها، و علّة زواله، و كيفية رعاية مصالح الخلق، و عمارة المدن و غيرها[3].

د/- النظرية السياسية:

تعتبر النظرية السياسية دعامة أساسية من دعامات علم السياسة، وترتبط النظرية السياسية ارتباطًا وثيقًا مع الفكر السياسي و الإيديولوجية السياسية حتّى أصبح من المتعذّر وضع فواصل دقيقة بين هذه المصطلحات وكما عرّفها "قحطان أحمد سليمان الحمداني" بأنّها: «البناء التصوّري الذي بيّنه الفكر السياسي ليربط بين مبادئ ونتائج سياسية معيّنة أو الرابطة العقلية بين مجموعة من الواقع و الظواهر السياسية المحكومة بالتجربة الموضوعية التي يمكن أن تحدّد قانونا عامًا مجموعة من الظواهر[4]، حيث تدور النظرية السياسية وفقًا لتراث الفكر السياسي حول نشأة الدولة وحقيقة بنائها والوظائف التي تُؤدّيها في المجتمع وكذلك النظم والتنظيمات التي انبثقت عنها، وهي تقوم –أي النظرية السياسية- على أربعة أسس اللّغة و التاريخ و الأخلاق و السلوك السياسي»[5].

هـ/- المذهب السياسي:

فالمذهب يمثل نسقًا متكاملاً من الأفكار حول ظاهرة أو ظواهر تتمّ دراستها والحكم عليها بمعايير يغلب عليها الطابع الذاتي الشخصي، حيث يستهدف واضع النسق تفسير الظاهرة بما ينسجم وأحكامه القيّمة ومعايير

[1]- الجاسور ناظم عبد الواحد، **موسوعة علم السياسة**، دار مجدلاوي، الأردن، ط1، 2004، ص 277.
[2]- علي سعيد إسماعيل، **قضايا علم السياسة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، 2003، ص 51.
[3]- المرجع نفسه، ص 23.
[4]- المرجع نفسه.
[5]- المرجع نفسه، ص 140.

الشخصية، فإذا كانت النظرية تميل إلى التعرّف على الواقعة فإنّ المذهب يميل إلى الحكم على الواقعة معتمدًا في هذا الحكم معيارًا أخلاقيًا ساميًا في الغالب وإذا كانت النظرية تنطلق من حقيقة فإنّ المذهب ينطلق من مثل أعلى[1].

و من هذه المفاهيم التي لا يُمكن أن نمرّ عليها دون تحديدها الفكر السياسي الإسلامي فهو ذلك التصنيف الذي يرتكز أساسًا على المنهج والفكر السياسي نعني به كلّ إنتاج ذهني بشري جاء منفعلاً بعالم السياسة بواقعه و مثالياته هذا وبعبارة الفكر السياسي هو الذي يبحث في قضايا الدولة و الحكم من هنا فإنّ الفكر الذي انشغل بقضايا الحكم الأفضل و صفات الحاكم فيه، و إن كان هذا الفكر قد استعان باليونان في بعض النقاط إلاّ أنّه فكر أصيل أيضًا في نقاط أخرى و هو أصيل في معنى أنّ صاحبه قد ابتدعه و لم ينقله من أحد[2]، و لقد أضاف الإسلام لعلم السياسة و الفكر السياسي الكثير، و من المؤكّد أنّ العلماء الأوربيين المهتمين بالعلوم والفلسفة بدأوا في القرن 12 يدركون أنّ بوسعهم أن يتعلّموا من العرب الكثير، وبدأوا يدرسون المؤلّفات العربية في موضوعات بحثهم و يترجمون أهمّها إلى اللاتينية، إنّ تأثر الإسلام في العالم المسيحي الغربي هو أضخم ممّا يظنّ عادة، فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوروبا الغربية بالكثير من منتجاته المادية و اكتشافاته التكنولوجية ولا على اهتمام الأوربيين بالعلوم الفلسفية، بل انّه دفع أوروبا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها، حيث يقول "كوندريسه" «إنّ ما حمله المسلمون من تراث علمي كان كافيًا لإيقاظ أوروبا من غفلتها»[3].

[1]- الجاسور ناظم عبد الواحد، **موسوعة علم السياسة**، مرجع سابق، ص 345.
[2]- عادل فتحي ثابت عبد الحفيظ، **الفكر السياسي الإسلامي**، دار الجامعية الجديدة، الإسكندرية، (د.ط)، 2002، ص 07.
[3]- أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 1975، ص 186.

المبحث الثاني: الخطاب النهضوي العربي

عصر النهضة مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة وهي القرون (14-16)، و يؤرّخ لها بسقوط القسطنطينية عام 1453، حيث نزح العلماء إلى إيطاليا حاملين معهم تراث اليونان و الرومان، كما يدلّ مصطلح عصر النهضة على التيارات الثقافية و الفكرية، التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن 14، حيث بلغت أوّج ازدهارها في القرنين 15 و 16، و من إيطاليا انتشرت النهضة إلى فرنسا وإسبانيا و ألمانيا و هولندا و انجلترا و إلى سائر أوروبا[1].

و بالتالي النهضة بمفهومها الخاص هي حركة إيحاء التراث القديم، أمّا بمعناها الواسع فهي عبارة عن ذلك التطوّر القديم في كلّ من الفنون والآداب والعلوم وطرق التعبير والدراسات وما صاحب ذلك من تغيير في أسس الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و الدينية و السياسية[2].

ضمن هذا السياق سنحاول تحليل هذا الخطاب و الذي لا يُمكن فصله عن مفهوم النهضة. وعندما نتحدث عن الفكر العربي أو أيّ فكر و نحن نعني منتجات هذا الفكر، فإنّنا نقصد أساسًا مجموعة من النصوص و النص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب، فالاتصال بين الكاتب و القارئ إنّما يتمّ عبر النص تمامًا مثلما أنّ الاتصال بين المتكلّم و السامع إنّما يتمّ عبر الكلام، أي عبر الإشارات الصوتية و كما يسهم السامع مساهمةً ضروريةً في تحقيق هذا الاتصال الكلامي يساهم القارئ بدوره مساهمة ضرورية في تحقيق الاتصال الكتابي عبر النص، و بعبارة أخرى فكما أنّ المعنى الذي يحمله النص في آن واحد من إنتاج المتكلّم و السامع وكذلك المعنى الذي يحمله النص في آن واحد من إنتاج الكاتب والقارئ، الكاتب يريد أن يقدّم فكرة أو وجهة نظر معيّنة في موضوع معيّن وهذا خطاب والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي يختارها و هذا تأويل للخطاب أو قراءة له[3].

و من هنا نستنتج أنّ هناك عنصرين يتكوّن منهما الخطاب و هو ما يلقيه الكاتب و يستقبله أو يقراه القارئ و هذا ما يوضحه محمد عابد الجابري الخطاب باعتباره مقولة الكاتب أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب

[1]- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 312.
[2]- المرجع نفسه، ص 313.
[3]- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر:دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1994، ص 10.

القدماء، هو بناء من الأفكار إذا تعلّق الأمر بوجهة نظر يعبّر عنها تعبيرًا استدلاليًا إلاّ فهو أحاسيس و مشاعر فنّ أو شعر يحمل وجهة نظر أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدّمات ونتائج[1].

سنتطرّق إلى تفكيك المشاريع الكتابية ذات الظاهر المعرفي لتحديد طبيعتها و كينونتها، و قد اخترنا فترة قريبة ازدهرت فيها هذه المشاريع و نعني بها فترة ما يسمّى بعصر النهضة.

شكّلت الصدمة الاستعمارية التي فاجأت الوطن العربي منذ أواخر القرن الثامن عشر، عائقًا أمام التطوير الذاتي الثقافي و السياسي، و الاجتماعي، و الاقتصادي العربي، بحيث عرض الاستعمار آلية التطوير الداخلي الغائبة و المفقودة، و دون أن يكون لهذا التعويض فضل الذهاب بالتطوير الثقافي السياسي العربي إلى حالته الطبيعية، إلاّ أنّ ذلك لم يحل دون انتشار النزوع النهضوي لدى فئة من المثقفين العرب بروزا، و حاولوا التعبير بصيغ و مفاهيم متعدّدة عن شعورهم العميق بواقع التخلّف، فقد أخذت هذه الفئة المثقفة التي برزت على عاتقها مهمّة التصدي لإجابة على المشكلات التي كان يطرحها الواقع العربي و شروط تخطّيها[2]، فإنّ الموجة الاستعمارية التي تعرّض لها الموطن العربي، والتأخر التاريخي الذي أصابها نتيجة هذا الاحتلال، ظهر جيلٌ من المثقفين الرواد حاولوا التعبير بكتاباتهم و أساليبهم عن شعورهم لهذا التأخر، و من هنا نجد هذا الخطاب قد عكس واقع عصره.

فقد كان "رفاعة الطهطاوي" من بين هؤلاء الرواد، فقد كان هاجسه الرئيسي الذي انطلق منه في كتاباته وترجماته، هو الكشف عن سرّ تقدّم أوروبا، وتبيان أسباب تأخر العرب والمسلمين، فسؤال النهضة والتقدّم كان مركزيًا إذا و ما دفع المقارنة بين أوروبا و واقع الأمة المصرية إلاّ للتدليل على الواقع المزري الذي تعيشه الأمة الإسلامية و ضرورة النهوض بهذه الأمة على هدى القرآن[3]، و بالتالي القضية التي شغلته هي النهضة و أسباب تحقيقها و سبل الوصول إليها.

فالطهطاوي يلّح على العلماء أن يتثقفوا ثقافة سياسية وذلك تعبيرًا منه عن اعتقاده بأنّ طبيعة المجتمع ووظيفة الحكم يختلفان الآن عمّا كان عليه في الماضي، فقد كان من الرواد الذين نقلوا صورةً عن أوروبا كما تعرّف عليها في وطنها الأصلي، نقل نمط الحياة و تبادل القيم وطقوس ونظم العمل والأكل والأخلاق العامة والأفكار

[1]- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر:دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص 10.
[2]- محمد خالد الشباب، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، دار يافا العلمية للنشر و التوزيع، الأردن، ط1، (د.ت)، ص 15.
[3]- رضوان جودت، **إيديولوجية النهضة في الخطاب العربي الإسلامي**، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 26.

التنويرية التي تبجّل الحرية والعقل، وتشيّع أفكار التقدّم في الفكر والمجتمع[1] فعرض الطهطاوي لمثل هذه الأفكار كان وسيلة للتعبير عن الدعوة للإصلاح والتعبير مثل النظام الأوروبي وذلك في التمدّن والعمران.

ومع "جمال الدين الأفغاني" سنتطرّق إلى صياغة أفكاره بطريقة أخرى تنعكس على مضمونه، فقد تطرّق في معظم كتاباته عن حقيقة الإسلام محاولاً تمحيصه من الأفكار الضالّة، فالأفغاني يرى أنّه لو قام الدين الحقّ على قواعد الأمر الإلهي، و لم يخالطه شيء من يتزعمونه، و لا يعرفونه فلا ريب أن يكون سببًا في السعادة التامّة والنعيم الكامل، فقد حاول أن يستعيد على مستوى تأويل التراث كلّ قيم الحداثة و التنوير من تأكيد للعقلانية وتمجيد للعلم و محاربة الاستبداد، و الدعوة إلى الحرية و الديمقراطية و أن يقدّم الإسلام كدين عقلاني[2]، فالأفغاني رغم موقفه الرافض للاستعمار على الوطن العربي إلاّ أنّه قد تأثّر بحضارته المتقدّمة و انبهر بتقدمه و تطوره.

ومن هنا نرى أنّ خطاب الأفغاني كان يحاول الجمع، داخل بوتقة واحدة بين التصوّر الإسلامي التقليدي والتصوّرات الليبرالية التي جاء بها عصر الأنوار في أوروبا، هذه الثنائية التي يقيمها فالأفغاني في خطابه الحفاظ على مقومات التراثية مع الاستفادة من التحديث الغربي لا تنحصر فقط في نظرته الاجتماعية والسياسية، بل تؤكّد حضورها كمعطى نظري أصيل لنسقه الفكري في مختلف مستوياته، و عليه فإنّه كغيره من التراثيين على مدى التاريخ العربي الإسلامي، كان مسوّقًا في تقديم مشروعه الحضاري في قالب قراءة دينية حتّى يوفر له المشروعية اللازمة[3]، و من هنا كان خطاب الأفغاني موجّه لبلدان العالم العربي و مطالبتهم بإنشاء مدينة متطوّرة و متقدّمة تعبّر عن مساهمتهم في الحضارة.

فقد كان محمد عبده* أيضًا من بين الذين تأثّروا بأفكار الأفغاني من قضية الانحطاط الداخلي والحاجة إلى البحث الذاتي، فقد كان يشعر الأفغاني بوجود نوع من الانحطاط الخاص بالمجتمعات الإسلامية، كان هدف محمد في جميع أعماله و كتاباته في أواخر أيامه سدّ الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي، بغية تقوية جذوره الخلقية ولبلوغ هذا الهدف رسم طريقًا واحدةً و هي عدم الرجوع إلى الماضي و توقيف مجرى التطوّر[4].

---

[1]- محمد خالد الشياب، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 16.
[2]- المرجع نفسه، ص.ص 26،27.
[3]- المرجع نفسه، ص 27.
* مفكر عربي و رائد للإصلاح الديني و الاجتماعي، ولد عام 1849 في قرية مصرية (محلة نصر)، توفي في 11 يوليو عام 1905، من أهمّ كتبه و رسائله: رسالة التوحيد و الردّ على منتقديه، أنظر: عاطف العراقي، **الشيخ محمد عبده بحوث و دراسات عن حياته وأفكاره**، المجلس الأعلى للثقافة (د.ط)، 1995، ص 14.
[4]- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، (د.ط.ت)، ص 183.

فمحمد عبد من خلال دراسته الإسلام استنتج أنّ هذا الأخير أعطى العقل البشري الحرية الكاملة في أن يسري في سبيله الذي سنّته له الفطرة، و إصلاح الفكر من منظور "محمد عبده" هو يعني العودة إلى مقرّرات العقل السليم و تمكين هذا العقل من أداء دوره كاملاً في الحياة، و من هنا وجدنا الشيخ "محمد عبده" في دعوته الإصلاحية يُؤكّد على أهمّية العقل و أهمية دوره الحاسم في إحداث التغيير المطلوب انفتح الطريق ممهدًا أمّام الإنسان فهو تجديد للحياة و تطويرها[1]. ومن هنا نلاحظ أنّ المهمة التي ركّز عليها هي إصلاح الأمة الإسلامية من الداخل و إخراجها من الانحطاط التي وقعت فيه و الارتقاء بها و بناء الحضارة الإنسانية على أسس سليمة راسخة.

لقد انطلق "محمد عبده" في خطابه الإصلاحي من جانب نقدي هادف إلى تطهير الإسلام ممّا لحق به من بدع وخرافات لا عقلية، وجانب بنائي هادف إلى تحديث الإسلام وتكييفه مع متطلّبات الحياة العصرية مرتكزًا في ذلك إلى ضرورة التمييز بين ما هو عنصر جوهري في الإسلام ليس بالإمكان تغييره و بين ما هو عرضي يمكن تأويله بلا حرج، ولهذا فقد رأى "عبده" أنّه لكي نتغلّب على الانحطاط فلابدّ من تحكيم العقل[2]، وبالتالي المهمّة التي شغلت تفكيره هي تحديد ماهية الإسلام الحقيقي والنظر في مقتضياته من حيث ارتباطه بالمجتمع الحديث والهدف من تقديم الخطاب الأفغاني و عبده هو الوقوف على تفكيرهم الفلسفي و موقفهم من الفلسفة.

فإنّه يمكننا القول أنّ الخطاب الذي قدّمه هؤلاء يعدّ بالأساس خطابًا إصلاحيًا، ارتهن بالمسألة السياسية أكثر من تقديمه فلسفة متكاملة وما اهتمامه بالجانب السياسي إلاّ نتيجة ارتباطه بقضية سياسية أملتها شروط المصلحة التاريخية، فرضها الغرب الاستعماري والتخلّف على المنطقة العربية الإسلامية ودخول المفاهيم الليبرالية والتحديثية وتعايشها مع المنظومة الإسلامية في هذا الخطاب إلاّ نتيجة ذلك الضغط الأجنبي الاستعماري[3] فالاستعمار قد لعب دورًا في التأثير على أفكار المفكرين وذلك في محالة النهوض و إصلاح الأوضاع التي كانت سائدة آنذاك.

إنّ المأثرة الكبرى لنصوص من ذرنا أسمائهم تتمثل في نوعية التحوّل الذي حقّقتهم خطابتهم، وهي تتّجه إلى استيعاب منطق تدبير المنافع العمومية بآليات الدولة الحديثة، كما نشأت في تربة المجتمع الأوروبي، فقد ساهم هذا العمل في مدّ جسور من التواصل بيننا وبين الآخرين وهو الأمر الذي مهّد لميلاد الجيل الثاني من المصلحين

[1]- عاطف العراقي، **الشيخ محمد عبده بحوث و دراسات عن حياته وأفكاره**، مرجع سابق، ص 53.
[2]- خالد الشباب، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 28.
[3]- المرجع نفسه، ص 33.

الساعين إلى دعم اختيارات التحديث السياسي وتحديث الذهنيات في الفكر العربي المعاصر، نحن نشير هنا إلى لحظة المثقف النهضوي في الفكر العربي المعاصر، حيث قدّم طلائع رواد الإصلاح و التنوير في فكرنا السياسي المعاصر النصوص المؤسسة لخطاب النهضة العربية في مختلف أنماطه المتناقضة و المتوترة[1] و منهم حتّى كذلك فرح أنطوان، فقد دافع عن خطابه التحديثي بالدعوة غلى إقامة نظام اجتماعي على أسس العلم الاجتماعي و نادى بالدعوة إلى العلم لتجاوز التأخر و داعيًا إلى العلمانية، و أكّد أنّ عدم فصل الدين عن الدولة من عوامل الانحطاط، فلا مدينة حقيقية و لا عدل و لا مساواة و لا أمن و لا ألفة و لا حرية و لا علم و لا فلسفة و لا تقدّم في الداخل إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية[2] فالدولة في نظره لا تحقق الأمن و السعادة والاستقرار إلاّ إذا كانت السلطة العلمانية منفصلة عن أيّ سلطة أخرى.

وعليه هؤلاء الرواد و أعلام الفكر العربي قد ساهموا بأفكارهم في تأسيس نصوص الخطاب السياسي العربي التي تحولت إلى إرهاصات مقدمة لنوعية الخطابات الجديدة التي تبلورت ملامحها في الثلث الأول من القرن العشرين و منهم "لطفي السيد" و "طه حسين*".

يمثل لطفي السيد في تاريخ الفكر العربي المعاصر مكانة كبيرة، لقد قال بالعديد من الآراء الاجتماعية والفكرية و السياسية و التي تعدّ بالغة الأهمية، بالإضافة إلى أنّه يعدّ عالمًا من أعلام التنوير في الفكر المصري والعربي، اهتمّ بالجوانب السياسية اهتمامًا كبيرًا، لقد دافع عن الحرية دفاعًا مجيدًا، حيث كان يؤمن بأهمية الاستقلال، كان من أبرز دعاة الفكر العلماني التنويري[3]، فقد كانت الأمّة محور تفكير "لطفي" بمعنيين مختلفين: **الأول** بمعنى الوطن القوي الذي هو موضوع كتاباته، **و الثاني** بمعنى المصلحة الوطنية التي هي معيار الخلقية السياسية و مبدأ الشريعة و التي بمفهومها الليبرالي تنفي مجموع المصالح الفردية[4].

كذلك "طه حسين" يقف على قمّة عصر التنوير في عالمنا العربي المعاصر، لقد أثار الكثير من المعارك الفكرية والتي تدعو أكثرها حول قضية التنوير، كان "طه" مدافعًا عن التنوير وداعيًا إليه، كان مدافعًا عن الفنون

---

[1]- كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 28.

[2]- محمد خالد الشباب، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 40.

* كاتب و مفكّر مصري، لُقب بعميد الآداب العربي، درس في جامعة الأزهر و انتقل إلى فرنسا، فحصل على دكتوراه في علم الاجتماع، من أهمّ كتبه الأيّام (سيرة ذاتية) في الشعر الجاهلي، مستقبل الثقافة في مصر، حديث الأربعاء، على هامش السيرة، أنظر: السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2010، ص 64.

[3]- عاطف العراقي، **العقل و التنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا و مذاهب و شخصيات**، دار الغناء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998، ص.ص 285-286.

[4]- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (1789-1939)**، مرجع سابق، ص 224.

الجميلة والآداب الراقية، إنّه انطلاقًا من نزعته التنويرية، وتقديسه لكلّ ما هو حضاري وإنساني وعالمي بدافع عن العلم يدافع عن العقل، يكشف لنا عن أسباب الخصومة بين العلم والدين خاصةً من الناحية التي تتصل بالسياسة، إنّه يذهب إلى أنّ الخصومة لم تكد تنشأ بين العلم والدين أو بين العقل والدين حتّى دخلت فيها السياسة فأفسدتها وانصرفت عن وجهها المعقول على وجه آخر لم يخلُ من الإثم بل من الإجرام[1]. وما يجب الإشارة إليه أنّه هناك ترابط أو جمع بين مفهوم العقلانية ومفهوم التنوير، وذلك لأنّ التيارات الفكرية المستندة إلى المنظور العقلاني في فكرنا المعاصر نحتت منذ بداية تكوّنها منحى تنوير بحكم الشروط التاريخية العامة والتي واكبت عمليات تشكّل وتطوّر المنزع العقلاني في فكرنا، فالفكر السياسي العربي المعاصر عمل على تمثّل العقلانية الحديثة في أفق أسئلة التاريخ و المجتمع و التقدّم لا نجد في الفكر الإصلاحي السياسي العربي المعاصر ولا في الفكر الفلسفي العربي الأقرب في تاريخ الفلسفة و محاولات في إعادة بناء مفاهيم العقلانية و أطروحاتها إلاّ في مستويات بأسئلة تاريخية محدّدة[2].

و بالتالي سؤال الفكر العربي آنذاك سؤالاً مرتبطًا بموضوع التفكير في سبيل تجاوز التأخر كما أنّ فضاء الفكر العربي لم يكن مهيّأً لاستيعاب المفاهيم العقلانية المجرّدة في صورتها النظرية النسقية، بل إنّ وجهته تحدّدت في باب تعلّم روح العقلانية، أي تعلّم فعالية التعقّل التاريخي القادر على بلورة جدل في موضوع الوضع العربي القائم، و سبل تجاوزه، و بالتالي العقلانية هنا عبارة عن فعالية فكرية متصلة بطريقة معيّنة في الفهم، و لم نتمكّن في فكرنا العربي من تعلّم العقلانية في صورها المفهومية و النظرية إلاّ بعد نشأة الجامعات و انتشار التعليم الفلسفي خاصةً في النصف الثاني من القرن العشرين[3]، فعقلانية الخطابات كانت متمركزة في نوعية العبارات العربية المرتبطة بنشر و تعميم مفردات الألفاظ و الأسماء مرتبطة في نفس الوقت بفضاء معرفي تاريخي.

اتّخذ هذا التوجه الإصلاحي في ما بعد صور و مفاهيم و مظاهر أكثر قوة في مجال نقد العقل العربي كما بلورته أعمال محمد الجابري*.

لقد دعى "محمد الجابري" إلى إعادة بناء الفكر العربي من خلال توظيف مفاهيم جديدة أدخلها خطاب ما بعد الحداثة وهذه المفاهيم هي مفاهيم تنتمي إلى سياق تنويري واضح، حيث يظهر ذلك الطموح في تحويل

[1]- عاطف العراقي، **العقل و التنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا و مذاهب و شخصيات**، مرجع سابق، ص 346.
[2]- كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، مرجع سابق، ص 55.
[3]- المرجع نفسه، ص 58.
* مفكر مغربي (1935-2010)، درس في كلية الآداب في الرباط، و عمل أستاذًا في الكلّية نفسها، أهمّ كتبه سلسلة نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، أنظر: السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، المرجع السابق، ص 162.

إشكالية المشروع الثقافي العربي من التحديث أو الثورة إلى نقد العقل ذاته أي نقد العقل العربي الذي أنتج تاريخيًا هذا التراث الذي ما زال جزءًا منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه وإعادة بنائه في خطابنا المعاصر[1] فلتحقيق النهضة من وجهة نظر "الجابري" لابدّ من نقد العقل، و هذا النقد ضروري لانّ غيابه في فكر النهضة الحديثة من أهمّ أسباب فشلها، فهو يرى أنّ الثقافة العربية في حاجة ماسة و ملّحة إلى إعادة كتابة تاريخها فتاريخها الثقافي إذن في حاجة إلى إعادة كتابة لا بل إلى قراءة جديدة ننظر إلى الأجزاء من خلال الكلّ و نعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدّد و تعتمد في التصنيف البنية الداخلية و ليس المظاهر الخارجية وحدها[2].

ويُجمل لنا "الجابري" عدّة عوامل كانت السبب في غياب النقد، من بين هذه العوامل: هيمنة التراث على العقلية في العالم العربي يقول الجابر «وعندما نقول التراث أعني به التراث كما انحدر إلينا تاريخيًا، أي في شكله المعتّم، في شكله المتراجع التراث كما ورثناه من القرنين السابع عشر و الثامن عشر، هذا التراث الذي لم نقم بعد بعملية إعادة تأسيسه، و إعادة قراءته و إعادة نقده، حتّى نستطيع أن نُؤسّسه من جديد، و نؤسّس عليه نهضتنا الفكرية»[3].من هنا فإنّ أولى مهمات نقد العقل العربي عند الجابري، هي إبعاد القراءات السابقة للتراث الفكري و الكشف ضعفها من الناحية المنهجية.

القراءات الثلاث التي تحدثنا عنها قراءات سلفية، وبالتالي لا تختلف جوهريًا عن بعضها بعضًا، من الناحية الإبستمولوجية لأنّها مؤسسة فعلاً على طريقة واحدة في التفكير، الطريقة التي سمّاها الباحثون العرب القدامى بـ (قياس الغائب على الشاهد) وهكذا فسواء تعلّق الأمر بالاتجاه الديني أو القومي أو الليبرالي أو اليساري من اتجاهات الفكر العربي الحديث و المعاصر، هناك دومًا شاهد يُقاس عليه الغائب هنا هو المستقبل كما يتصوّره وكلّ من هذه الاتّجاهات[4].

فالجابري يُوزع القراءات السائدة للتراث إلى ثلاث اتجاهات:

1/– القراءة السلفية: التي تصدر عن فهم تراثي للتراث من منظور ديني للتاريخ فهي إذن قراءة إيديولوجية لا تاريخية.

[1]- محمد خالد الشياب، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 162.
[2]- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 10، 2009، ص 333.
[3]- محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة: دراسات و مناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1991، ص 248.
[4]- محمد عابد الجابري، **نحن و التراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6، 1993، ص 17.

2/– القراءة الليبرالية: التي تنظر إلى التراث من خلال الحاضر الأوروبي، فهي قراءة أورباوية النزعة، تشكّل امتدادًا للقراءات الاستشراقية القائمة على المناهج الفيلولوجية، ردّ النصوص الإسلامية إلى أصول و مرجعيات دينية و ثقافية خارجية.

3/– القراءة اليسارية: التي هي نوع من السلفية الماركسية، لا تتبنّى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق وإنّما تستخدمه كمنهج مطبّق إنّها قراءة تعتمد ميكانيكيًا ومقاييس الصراع الطبقي وتنظر إلى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية كصراع الدائم بين النزعتين المثالية و المادية[1]. وهذه القراءات التي تعتمد قياس الغائب على الشاهد هي التي تشكّل أو تحدّ دينية العقل العربي كلّ منذ عصر تدوينه.

فقد انتهي الجابري إلى أنّ العقل السياسي العربي محكومًا بمحدّدات اجتماعية واقتصادية وثقافية هي القبيلة والغنيمة والعقيدة، تعرقل أي تحرّك مستقبلي، ولهذا لابدّ من أن يستبدل بها محدّدات أخرى، تقبضه قبلاً من القبيلة لابدّ من إقامة مجتمع مدني سياسي واجتماعي يقوم على مؤسسات دستورية وحقوق ديمقراطية وبدلاً من بنية أي الاقتصاد الريعي لابدّ أن نعمل على إقامة اقتصاد إنتاجي وتحقيق تكامل اقتصادي إقليمي جهوي في إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لإقامة وحدة اقتصادية بين البلاد العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة[2].

يتضح من خلال هذا التحليل للخطاب أنّ هؤلاء المفكرين يعتبرون رموز لا يختلفون في شيء عن بعضهم بعضًا، فلكلّهم رموز عربية المنشأ، أرادوا أن يعدّلوا زمانهم على الزمن العالمي ويبحثوا لهم عن مكان في لعبة التحالفات التي تشقّ النظام العربي وأن يغيّر أوضاع العربية التي كانت سائد آنذاك.

[1]- السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، مرجع سابق، ص.ص 103-104.
[2]- محمود أمين العالم، **من نقد الحاضر إلى إيداع المستقبل مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي**، دار المستقبل العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص.ص 392-393.

المبحث الثالث: مصطلح الدولة الدينية في الفكر العربي المعاصر

الدولة مفهوم فلسفي وسياسي ورهان السلطة الأساسي، إنّها مجموع مؤسسات أو الأجهزة التي تمارس السلطة بواسطة نفوذها وإكراهاتها ولهذا السبب فهي تستقطب المدح والندم والمعارضة والنقد والمحاباة، ولقد ارتبطت الدولة دومًا بالخضوع والإخضاع والحروب والبحث عن الأمن والسلم واستعمال القوة والحدّ من استعمالها والبحث عن الحرية و الانتقال من وضعية الرعايا او العبيد إلى وضعية المواطنين دون أن ننسى الآمال العظمى التي علقت عليها كمحررة و قاطرة للتحديث أو المآسي التي نُسبت إليها كعملية تابعة و خادمة لأغراض و أهداف أنانية[1].

كلّ تيارات الفكر الإسلامي السنّية وأعلام علمائها مجموعون على أنّ الدولة ليست ركنًا من أركان الدين وأصوله، ولم يقل أحد من هؤلاء الأعلام إنّ الوحي القرآني قد فصل الدولة الإسلامية نظامًا ولا أنّ الله قد أوجب على رسوله في القرآن، إقامة (الدولة) كما أوجب عليه أركان الإسلام وفرائض الدين وأصول الاعتقاد فالدين وضع إلهي وهو في الرسالة الخاتمة قد اكتملت أركانه وعقائده وأصوله وشريعته في القرآن الكريم، الذي لم تشتمل آياته على نظام الحكم ولا تشريع للدولة ولا تفصيل للحكومة التي يزكّيها كي تسوس مجتمع الإسلام وبالطبع فليس من أهل الإسلام من يعتقد أنّ هذا السكوت القرآني عند تفصيل شأن الدولة ونظام الحكم السياسي راجع إلى السهو و القصور أو التقصير، فحاشا الله و تنزّه سبحانه، لكن الذي يعتقده المسلمون هو أنّ القرآن ذلك الكتاب لا ريب فيه، لما كان كتاب الرسالة الخاتمة فإنّه قد وقف عند النهج والمقاصد والغايات والفلسفات، في كلّ ما يتصل بالأمور التي هي محلّ و موضوع للتغيّر والتطوّر ومن هذه الأمور إقامة الدولة وقيادة الأمة و سياسة المجتمعات[2]، والتالي الدولة ليست ركنًا من أركان الدين وهذا الانفصال لا يعني أنّه لا توجد علاقة بينهما.

فالقرآن الكريم الذي لم يفرض على المسلمين إقامة دولة قد فرض عليهم من الواجبات الدينية، ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه، إذ لم يقيموا دولة الإسلام فهناك من فرائض الإسلام وواجباته الدينية حدود لابدّ لقيامها وإقامتها من الولاية والدولة والسلطات مثل جمع الزكاة من مصادرها ووضعها في مصارفها ومثل القصاص وما يلزم له من تعديل للشهود وتنظيم للقضاء ومثل رعاية المصالح الإسلامية على النحو الذي يجلب النفع والضرر والضرار هي فرائض دينية لا سبيل إلى الوفاء بها إذا غابت الدولة من عالم الإسلام والمسلمون[3]، وهكذا

[1]- محمد الهلالي، عزير لزرق، **الدولة**، دار توبقال للنشر و التوزيع، المغرب، ط1، 2001، ص 06.
[2]- محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية**، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 209.
[3]- المرجع نفسه، ص 210.

على الرغم من أنّ الدولة ليست ركنًا من أركان الدين إلاّ أنّ وجودها ضروري في حياة أفراد و بدونها لا نستطيع تأدية الواجبات الاجتماعية و الإسلامية على أحسن وجه.

لكن مصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي المحدّد في الأدبيات السياسية الإسلامية إلاّ بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول، فقد استخدم علماء المسلمون الأوائل مصطلح دار الإسلام أو الأمصار للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطان الإسلامي، كما استخدموا مصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة، و كان أول من أدخل مصطلح الدولة إلى الكتابات السياسية للتنظيمات القبلية القوية التي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة و في مقدّمتها منصب الخلافة و الجيش، بدءًا بالبيت الأموي ثمّ العبّاسي و مع دخول القرن السابع الهجري أصبح مصطلح الدولة ذا مفهوم محدّد و شاع استخدامه في الكتابات السياسية و التاريخية[1].

ويُمكننا الخلوص من النقاش السابق إلى أنّ كلمة دولة قد اكتسبت مع بداية القرن السابع الهجري معنيين مرتبطين: المعنى الأول مرتبط بالاستخدام الذي ورد في القرآن الكريم، حيث استخدمت كلمة دُولة بضمّ الدال للإشارة على هيمنة الاقتصادية لفئة على فئات أخرى. أما المعنى الثاني يرتبط بالاستخدام الذي أصبح شائعًا في فترة لاحقة عندما استخدمت كلمة دَولة بفتح الدال الإشارة إلى الهيمنة السياسية والعسكرية لفئة من فئات المجتمع على فئات الأخرى[2]. ويتضح الترابط بين المعنيين عند ملاحظة عدم الانفكاك الهيمنة الاقتصادية على الهيمنة السياسية في الغالب، وعليه من أبرز القضايا السياسية الأساسية التي شغلت الفكر العربي الحديث ولا زالت تشغله قضية العلاقة بين الدولة و الدين، و سنتطرّق إلى أهمّ المفكّرين العرب الذين تطرّقوا إلى هذه العلاقة و هو برهان غليون*: قد ناقش بعُمق إشكالية الدولة و الدين و قد احتلّت المقام الأول في فكره.

قد ميّز غليون بين الأديان الوضعية والأديان التوحيدية، وأكّد أنّه خلال مرحلة طويلة لم تعرف المجتمعات الإنسانية أيّ تناقض أو تنازع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، يقول: «قد كان الكهنة في جميع الدول التي عرفتها بلاد الرافدين وهي من أقدم الحضارات و كذلك في مصر الفرعونية و آسيا القديمة جزءًا لا يتجزّأ من جهاز الدولة بل لقد كانت الديانات عامة من أشياء الدولة و الملك و لوازمها الطبيعية، و كان تقديس الملوك هو أمرٌ

[1]- مجدي حماد و آخرون، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية: دراسات في الفكر و الممارسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، (د.ط.ت)، ص 100.
[2]- المرجع نفسه، ص 101.
* مفكّر و عالم اجتماع سوري، ولد عام 1945 و هو أستاذ اجتماعيات العالم العربي الإسلامي في جماعة السوربون، أنظر: السيد ولد أباه،**أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، المرجع السابق، ص 25.

استمر النزوع إليه قويًا خلال القرون الوسطى، و لا يزال أيضًا في المجتمعات نفسها عنصرًا جوهريًا من عناصر تكوين السلطة و إقامة الدولة»[1] فالدين حسب برهان "غليون" لا غنى عنه لتأسيس الاجتماع البشري و هو سرّ ترابط الأفراد و تجمّعها.

ويرى أنّ فهم الدين يُؤدّي إلى فهم كيف تطوّرت السلطة الروحية واتّجاه سلوكها نحو الدولة يقول في هذا السياق: «وهكذا كان الملك الإله في اليابان الحديث في السلطة كانت ولا تزال قائمة في كلّ زمان ومكان على عنصرين لا فكاك لهما هما عنصران الإيمان النابع من التصديق والثقة والانخراط الطوعي وهو ما تُسمّيه بالترهيب، ولا يُمكن لأحدهما أن يسير أو يعمل بدون الأخرى ولا يمكن للسلطة أن تُحقّق وجودها أي معناها ومفهومها، إذ لم تتوفر لها أدوات القسر والإقناع في الوقت نفسه»[2]. لم يكن من الممكن أبدًا تصور دولة أو جماعة ذات كيان مستقل دون أن يكون لها دينًا خاصًا، على أساس أنّه موقف جوهريّ لها.

فبرهان غليون يرى أنّ المجتمعات التي تنتشر فيها الديانات التوحيدية السماوية عرفت صراعًا بين السلطات الدينية والسلطات السياسية. ويطرح غليون سؤالاً كيف نشأ النزاع إذن بين الدين والدولة، ومن أين جاءت القطيعة؟ ويجيبنا عن هذا السؤال بقوله: لو تأمّلنا هذه القضية في السياق التاريخي العام لوجدنا أنّ مثل هذه المشكلة لم تُطرح في التاريخ أبدًا ولا تُطرح في الحقبة المعاصرة في أيّ مجتمع آخر سواءً تلك المجتمعات التي تسود فيها الأديان الثلاثة التوحيدية وهي أسرة دينية واحدة و متميزة بشدّة في بنياتها بل هي تشكّل قطيعة كاملة في كلّ شيء بالنسبة للأديان التي لا تزال سائدة مثلاً في آسيا البوذية والكونفشيوسية والهندوسية، أو في إفريقيا الوثنية والإحيائية، إنّ الصراع بين الدولة لم ينشأ إلاّ مع نشوء الأديان السماوية وبقدر ما كان نشوءها يمثل هذه القطيعة أيضًا مع الأديان السابقة عليها في طبيعتها ونزعاتها و دعوتها ومتطلّباتها و غاياتها ففي كلّ المناطق التي دخلت فيها هذه الأديان تعرّضت الدولة لهزّة قوية عنيفة[3].

ويرى غليونّ التغيّر المفاجئ الذي حصل بين الديانات لم يكن مرتبط بفكرة الله لأنّ الله كان موجود في كلّ الديانات سواءً الوضعية أو السماوية، يقول إنّ الطفرة التي ميزت الدين الساموي التوحيدي بدءًا باليهودية وانتهاءً بالإسلام لا تكمن في إدراك فكرة الله نفسها، فهذه الطفرة كانت موجودة في جميع الأديان القديمة، وكان العرب كغيرهم يعتقدون أنّ الأصنام وسائط تُقرّبهم من الله كما أنّ هذه الكفرة لا تتمثل في تقدير الطقوس والمظاهر

[1]- برهان غليون، **نقد السياسة الدولة و الدين**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2007، ص 23.
[2]- المرجع نفسه، ص 24.
[3]- المرجع نفسه، ص 25.

الاحتفالية للعبادة وخير مثال على ذلك أنّ العرب كانوا يطوفون بمكة قبل الإسلام عندما كانت مقرًا لأصنامهم إنّ الكفرة مرتبطة بأمر رئيسي أول نبعث منه أمور كثيرة أخرى جعلت من الدين التوحيدي ثورةً في الوعي الديني ذاته، إي إعادة تنظيم وتجديد للفاعلية الدينية والتجربة الدينية ومن ثمّ توجيهها نحو غايات ومطالب جديدة هنا الأمر هو تحرير فكرة الألوهية عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة[1] فالديانات التقليدية حسب برهان غليون تقدّم تفسيرات للكون مرتبطة بالخيال والأساطير وعلى عكس الديانات السماوية التي تؤمن بفكرة الله الذي هو منبع الحياة و الطبيعة.

يرى غليون أنّ الثورة الوسيطية هي بالأساس ثورة دينية ونابعة من الثورة الدينية، يقول: لقد اعتدنا في التاريخ الحديث أن نُشير إلى القرون الوسطى كمركز للتحليل والفساد والتحنيط والإقطاع والتحنيط والعبودية والرقّ لأنّنا مثّلنا الرؤية الخاصة التي طوّرها الغربيون لهذا التاريخ وهي رؤية تعكس إلى حدّ كبير أزمة هذا الانتقال نحو العصور الوسيطية في أوروبا بسبب الغزوات البربرية الجرمانية التي واجهتها، وقد تجسدت هذه الأزمة بالفعل في جعل القرون الوسطى قرونًا معاناة حشديدة وانهيارات للدولة والدين معًا أي في عجز المجتمعات عن بلورة نظامها المدني هو أن نفهم مضمون النقلة الوسيطية[2]، فغليون يرى أنّ صراع السلطة والدين ظهر لأوّل مرة في أوروبا، حيث ثار الفكر الأوروبي على سيطرة الكنيسة.

الصراع ضدّ تسلّط السلطة الكنيسة على السلطة السياسية وحرمانها من الوقوف على قدميها ومعرفة هويتها والقيام بمهامها تطورت الأفكار والنظم والآليات التي قادت إلى نشوء الدولة الحديثة وهذا ما يفسر أنّ نشوء هذه الدولة أو نموذجها الأول قد حصل في أوروبا المسيحية، ولم يحصل في العالم الإسلامي أو الصين، حيث كانت الدولة المركزية قد فرضت نفسها، واستقلت بشؤونها أعني الشؤون السياسية الدولة الحديثة التي تشكّل تحقيق لفكرة السياسة التي نشأت منذ نشوء الدولة المدينة القديمة هي برأي غليون المفتاح الذي يساعد على فهم تطوّر الدولة أو نموذجها العتيق الأول، فالدولة الحديثة بنظره هي الفرق بين التنظيم الاجتماعي الذي يستند إلى أولوية السياسي أو العلاقة السياسية وهو ما تجسده الدولة، و بين التنظيم الاجتماعي الذي يستند على أولوية الدين أو العلاقة الدينية و هو ما يجسده الدين أو الجماعة الدينية[3].

[1]- برهان غليون، **نقد السياسة الدولة و الدين**، مرجع سابق، ص 26.
[2]- المرجع نفسه، ص 53.
[3]- محمد خالد الشياب، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 166.

يرى غليون أنّ الإسلام لم يفكّر إذن بالدولة ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، ولا ما كان دينًا ولما نجح في تكوين الدولة، لكن الدولة كانت دون شكّ أحد منتجاته الجانبية والحتمية، يقول: ولم يتحدّث الإسلام عن السياسة أو يقدّم رأيه فيها، فهي تعني بالمقابل للوحي والمعرفة الدينية لأنّها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة كما هي في الحرب، وليس من القبيل الصدفة، إنّ دولة المسلمين بما تشمل الدولة من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه ووسائله وتكوين السلطة (الطاعة) وتنظيمها وتوجيهها، أي الدولة كإطار للتنظيم والانتظام الأخلاقي العام، لم تكن شيئًا آخر في الإسلام سوى الدين نفسه[1]، و بالتالي الدين حسب برهان غليون هو المنهج الهداية يعلّمنا كيف نتعامل مع الأفراد أخلاقيًا و المسلمين الأوائل لم يعرفوا فكرة الدولة.

إنّ تحليل غليون لمشكلة الإسلام السياسي ينبع لفهمه لعلاقة الدين والدولة في الإسلام، فالدولة الإسلامية نشأت كحاصل توازن بين منطق الجماعة التي كوّنها الدين ومنطق الدولة التي فرضتها الحسابات الجيوسياسية والسياسية، لقد ولدت الدولة الإسلامية بعملية قيصرية أعيد فيها تعيين مكانة الدولة ومكانة الدين وتبديل مفهوم الدولة ومفهوم الدين، فيبني غليون تحليله للحركات الإسلامية الذي هو تحليل اجتماعي سياسي، يُميز بين حركتين حركة أو نزعة متمردة تشكّل ردًا على تفاقم أطراف التحالف التبعي الحاكم في العديد من الأقطار، فالحركات الإسلامية هي حركات سياسية بامتياز واجتماعية ذات مصالح ونزاعات واضحة ومحدّدة تعني الصراع على السلطة مباشرة[2].

و يُحدّد لنا غليون لفهم العلاقة الإسلام بالسياسة تحليل ثلاث أمور رئيسية: الأول مركزية الدين بالنسبة للاجتماع المدني كلّه، و بالتالي وضعه في مركز الحياة الاجتماعية في كلّ الميادين. الثاني استيعاب الدين للنشاطات الروحية و الزمنية معًا، و انغماسه و بالتالي في النشاطات الدنيوية و عمله فيها، و دهم التطابق بين مفهومي الدين و المقدّس من الإلهي بالضرورة. الثالث الدين المقرّ الأكبر للممارسة السياسية، و قد ألّف بما هو شبكة مدنية و علاقات إنسانية تجاوزت إطار الدولة كمؤسسة رسمية، لقد كان يمتص السياسة في تسجيله بنفس الدرجة التي كانت الجماعة تنتزع من الدولة الجزء الأكبر من اختصاصاتها، و قد تحولت الدولة في المجتمعات الإسلامية منذ ولادتها إلى الزمن و المقرّ الأول والشرعي للعسكرية، أي الوظيفة من وظائف السياسة لما ينظر إليها المجتمع

[1]- برهان غليون، **نقد السياسة الدولة و الدين**، مرجع سابق، ص.ص 54،56.
[2]- رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي**، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط1، 2003، ص 336.

الإسلامي[1]. وعليه فالعلاقة بين الدين و الدولة حسب غليون في التاريخ الإسلامي لم تكن علاقة تعايش واندماج بل علاقة صعبة.

لقد كان للدين يحتلّ كلّ ساحة العمل المدني الجماعي في المرحلة الأولى ومع نشوء الدولة كسياج للدين وخادمة للشريعة، أصبحت السياسة كمصدر للقيم و العناصر المنظمة للجماعة موزعة تحت إمرة الدين بين المجتمع المدني أو مؤسساته الدينية مثل القضاء، والفقه والتعليم والفتوى والزكاة والصدقة....الخ، والدولة معًا فقد أدّى إخضاع الدين للدولة منذ البداية إلى انكفائه على المجتمع والجماعة والتجائه إليهما في مواجهة الدولة ونقلها الجزء الأكبر من مهام السياسة وبرامجها، أهدافها إلى قلب الجماعة والأمة حتّى صارت هذه الأخيرة أكثر تحريكًا للمشاعر من الدولة بل حقوق الدولة، إنّ مفهوم الجماعة أو الأمة الإسلامية هو الذي حلّ في الذاكرة الاجتماعية محلّ مفهوم الدولة، فقد كان تحويل الدين إلى دولة وبالتالي إخفاقه في تنظيم وتسيير منابع الإيمان والفضيلة الأخلاقية هو الذي أدّى في القرب المسيحي وكردّ فعل اجتماعي إلى انتزاع السياسة من الدين وتركيزها كلّيًا في الدولة[2]، فقد أدّى انفصال الدين عن الجماعة إلى انفصال الدين والدولة.

يرى أنّ العلمانية ظاهرة إيديولوجية سياسية ارتبطت بفصل الدين عن الدولة عن الكنيسة كما ارتبطت بالاعتراف بحرية الفرد الضميرية وبالتالي يجب علينا فكّ الارتباط الذي يدعمه البعض بين العلمانية والديمقراطية فالإسلام ليس السبب في غياب الديمقراطية وليست السبب أيضًا في نمط الإنتاج الرأسمالي الحالي، بل إنّ جميع المجتمعات –من الناحية النظرية– تستطيع التحول إلى مجتمعات ديمقراطية وهذا يتوقف على قدرتها على السيطرة في عملية التنمية و التوزيع و حفظ الحدّ الأدنى من التوازن الاجتماعي الداخلي و تعميم نوع من التربية الفكرية والمدنية، والديمقراطية ليست صعبة جاهزة، و لكنّها ثمرة تراكم خاص في الميدان الاجتماعي والسياسي والثقافي والروحي[3]. فالحلّ حسب غليون للمشاكل السياسية الراهنة هي تمثل الديمقراطية و لنجاحها في تسوية الأوضاع لابدّ من أن توفر لها شروط معيّنة و مناخ ملائم لنجاحها و من بين هذه الشروط هي التفاهم و الحوار بين التيارات السياسية المتعارضة. يقول العروي: لقد كان تاريخ الإسلام السياسي إذن هو تاريخ الاستهلاك التدريجي للدين بما هو إيمان نبع فضائل ومصدر إلهام، وكانت الدولة بما هي جهاز لإنتاج القوة القاهرة و رعايتها تلعب

[1]- برهان غليون، **نقد سياسة الدولة و الدين**، مرجع سابق، ص.ص 97،98.
[2]- المرجع نفسه، ص.ص 99،100.
[3]- رضوان جودة زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص 337.

دور المعقلن و المرشد لهذا الاستثمار الروحي عندما كانت تلعب دور التبذير والهدر الكبير الرأسمالي الروحي، هذا عندما كانت تقع تحت أيدي رجال فاسدة و عديمة الإيمان[1].

و بالتأكيد قد يحصل أنّ حزبًا يدّعي التشرب يقيم الإسلام أو يستلهم التقاليد والمبادئ الإسلامية يصل إلى الحكم، وقد تبرز داخل السلطة الإسلامية تيارات تنادي بإخضاع مصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة، ولكن يبقى هذا الحدث عارضًا بسبب انهيار مصداقية العقائديات التقدمية بعد أن ارتبطت بالظلم و الدكتاتورية، ويبقى التيار التيوقراطي أقلية حتّى في صلب النظم الإسلامية، و لابدّ أن ينشأ في هذه النظم عاجلاً أم آجلاً التناقض العميق بين نظريتين عملية و واقعية و نظرة عقائد يهدوغمائية و الأول هي المؤهلة حتمًا للانتصار لأنّها هي التي تستجيب للظروف الموضوعية و الاتجاهات العميقة للجمهور العربي كما هو الحال في المجتمعات الأخرى[2].

ردّ التمزّق الحاصل إلى أزمة سياسية في الوطن العربي تعود إلى فشل الإصلاحية العربية و الحل الذي يقترحه لهذه المحنة، هو إعادة بناء مفهوم السياسة و ذلك بتوفير ثلاثة شروط: بناء فضاء آمن للحرية الفكرية، إعادة النظر في مفهوم الدولة الوطنية و الدولة القومية، و من ثم كانت الإسلامية التي تلهث وراءها الحركات الإسلامية لا تحقق من خلال الدولة في نظر غليون الذي يعتبر الرهان عليها رهانًا على قوة القهر و الردع بإعادة تأسيس الإيمان اللازم و هو ما لا ينسجم مع طبيعة الدين و لاسيما الإسلام، و إنّما بتحقق من خلال المجتمع الذي يحدّد الأهداف و يبدع القيم وهو الذي يقرّرها ما على الدولة القيام به[3].

ومن هنا نستنتج أنّ مصطلح الدولة الدينية فضلاً عن كونه ذا بعد سياسي ينطوي على بعد أساسي آخر هو الإيديولوجيا كما أنّه ملتبس بكلّ تعقيدات العلاقة العليا الدينية وبين تجسيداتها البشرية، غير أنّ الدولة الدينية تجسدت عبر التاريخ في مؤسسات وأجهزة وحكم ملوكها وأباطرتها وسلاطينها ومنهم الخليفة في الدولة الإسلامية باسم الله و سمّوا أنفسهم أسماء شتى لا تترك أيّ التباس حولها ولا يهتم شؤون الخليفة باسم الخالق تصرفت بشؤون الأفراد بمعزل عن النص المقدّس أو استنادًا إلى تأويلات و اجتهادات تمليها مصالحهم في السلطة السياسية و يؤمن صياغتها شركاء الحاكم ومناصروه ومريدوه من أهل الثقافية من المكتسبين و مدّعي المعرفة بعلوم الدين و في أحيان

[1]- برهان غليون، **نقد السياسة و الدين**، مرجع سابق، ص 135.
[2]- خالد الشياب، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 169.
[3]- محمد جبروت، **مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس و حتمية الحداثة**، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014، ص 39.

كثيرة ضدّ إرادة الفقهاء و آرائهم و اجتهاداتهم و خلافًا لتأويلاتهم[1]. و منه نرى أنّ الدولة الدينية وفقًا لهذا كانت تقيّد من حريات الأفراد داخل المجتمع.

وعليه ارتبط مفهوم مصطلح المدني بمفاهيم الحرية والديمقراطية، الوطن، المواطنة، القانون، السيادة، فصل السلطات، السلطة القضائية، حقوق الإنسان الفرد..... الخ، وغير ذلك من المفاهيم والمصطلحات التي تشكّل الأسس الأولى في بناء الدولة الحديثة، التي تكون حديثة بالمعنى الصحيح، إلاّ إذا استكملت هذه المواصفات معًا و التي لا يمكن نعتها بالمدينة فحسب أو بالديمقراطية و حدّها أو بسوي ذلك من النعوت كلّ على حدى حتّى تكون حديثة[2].

فالدولة ما قبل الحديثة كانت تقوم على سلطة مركزية رمزية تختزل دورها في جباية الضرائب للملك أو السلطان وفي تجنيد الرعية عندما تُقرع طبول الحرب، أمّا سائر الشؤون الأخرى فكان يتولاها حكام محلّيون يتنازعون فيما بينهم لحكم الولايات والأقاليم و يتنافسون على إرضاء الحاكم المركزي بمزيد من الضرائب يفرضونها على الشعب ويدفعونها لمن هم أعلى تراتبية، أمّا الدولة الحديثة فقد جعلت الحكم المركزي مسؤولاً عن إدارة شؤون البلاد في الاقتصاد و السياسة و الثقافة و في كلّ مجال آخر سلطة القانون الواحد[3].

[1]- محمد علي مقلى، **الأصوليات: بحوث في معوقات النهوض العربي**، دار الفاربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص.ص 16-17.
[2]- المرجع نفسه، ص 18.
[3]- المرجع نفسه، ص 22.

الفصل الثاني: أهمّ المشاريع الفكرية عند عبد الله العروي

المبحث الأول: النقد الإيديولوجي عند عبد الله العروي

المبحث الثاني: التاريخ و التاريخانية عند عبد الله العروي

المبحث الثالث: إشكالية العقل والتراث عن عبد الله العروي

المبحث الأول: النقدي الإيديولوجي

يمثل الجدال الإيديولوجي أهمية كبيرة داخل بُؤرة الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر، فهو يحتلّ أهمية أكثر من غيره من الاهتمامات في فضاء فكرنا المعاصر، هذا الجدال كان قائمًا بين دعاة الإصلاح السلفي والإصلاح الليبرالي، وقد نتج هذا في إطار التفكير في وضعية التأخر الحاصل في المجتمعات العربية وكيفية تجاوزه وإدراك التقدم، فكلّ هذا في النهاية قد رسم الخطوط العريضة للخطاب الإيديولوجي السائد في جوّ الثقافة العربية المعاصرة، و من بين المفكرين العرب الذين ساهموا في إثراء الجدال الإيديولوجي "عبد الله العروي".

"العروي" مفكّر و مؤرخ مغربي، ولد عام 1937، درس الفلسفة و التاريخ في فرنسا ومارس التدريس في بلاده في الولايات المتحدة، من أهمّ كتبه الإيديولوجية العربية المعاصرة، العرب و الفكر التاريخي، مفهوم الحرية مفهوم الدولة، مفهوم العقل، مفهوم التاريخ، و من بين جميع الكتّاب العرب تصدق عبارة مفكر بمعناه الدقيق الذي برز في السياق التنويري العربي على "العروي"، فقد كتب في المباحث التراثية و تناول الأدبيات الإصلاحية الحديثة و مارس الكتابة التاريخية الحادّة[1].

و يُمكن أن نميز في مسار "العروي" الفكري بين محطات ثلاث:

- محطة التحليل النقدي للإيديولوجية العربية المعاصرة (كتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة و العرب والفكر التاريخي).
- محطة المفاهيم (كتب، مفهوم الحرية و مفهوم الدولة و مفهوم التاريخ و مفهوم العقل).
- المحطة الأخيرة التي يعبّر عنها كتاب السنة والإصلاح، و "العروي" لا يستخدم المفاهيم عن طريق التأسيسات الفلسفية و إنّما من خلال سياقات و مجالات توظيفها، فبالنسبة إليه ثمّة مسافة نوعية بين المفهوم كما يحضر في الوعي و المفهوم كما يستخدم عمليًا.[2]

ومن خلال هذا التحليل نلاحظ أنّ الإيديولوجية تُهيمن على معظم كتاباته، "فالعروي" يُميز بين الإيديولوجية كمضمون والإيديولوجية كمادة بحث يقول مفهوم الإيديولوجية ليس مفهومًا عاديًا يُعبّر عن واقع ملموس فيوصف

[1]- السيّد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، مرجع سابق، ص 89.
[2]- كمال عبد اللطيف، **الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي و الجابري**، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2003، ص 90.

وصفًا شافيًا وليس مفهومًا متولّدًا عن بديهيات فيحدّ حدًا مجردًا وإنّما هو مفهوم اجتماعي وسياسة عديدة[1] فالإيديولوجية عند "العروي" تختلف ويكون هذا الاختلاف بحسب مستويات التي تستعمل فيه هذه الكلمة.

يرى "العروي" أنّ استعمال مفهوم الأدلوجة يتنوّع ويتعدّد وفقًا للمجال الذي تستعمل فيه، فمثلاً في الحقل السياسي تستعمل للمناظرة السياسية وتكون بمثابة القناع يقول: «يُستعمل المفهوم في ميدان المناظرة السياسية ومن الطبيعي حينئذٍ أن يكتسي صيغة سلبية أو إيجابية حسب هوية المستعمل، يرى المتكلّم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبّر عن الوفاء و التضحية و التسامي و يرى في أدلوجات الخصوم أقنعة تنتشر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتّى أنّ أنفسهم لأنّها حقيرة لئيمة»[2]، وبالتالي عندما ندرس الأدلوجة في المجال السياسي في نظر "العروي" لا يحكم عليها بالحق والباطل وإنّما في قدرتها على التأثير في الناس، والأدلوجة حسب "العروي" كثيرة الاستعمال داخل الخطاب الفلسفي العربي و نظرًا لهذا التنوّع و التعدّد في الاستعمال يؤكّد أنّ كلّ استعمال لمفهوم الأدلوجة مرتبط بسبب يقول: «نثبت من أنّ كلّ استعمال لمفهوم الأدلوجة مرتبط بمجال و بعلّة و بوظيفة و يقود حتمًا إلى نظرية و تخلق نوعًا من التفكير»[3].

كما يعتبر مفهوم الإيديولوجية وضعي ونقدي في آن معًا ويكون لمستويين: المستوى الأول يكمن في حكم الباحث على الأدلوجة على تعبيرها عن الواقع على حقيقته، فيصفها بأمانة. بينما المستوى الثاني هو الذي يقف عنده الباحث عندما يحكم على الأدلوجة بعدم مطابقتها لما هو في الواقع بصورة صحيحة، يقول في هذا الصدد: «نستطيع أن نستنتج من هذا العرض التمهيدي أنّ مفهوم الأدلوجة دائمًا مزدوج فهو في نفس الوقت وضعي ونقدي، يستلزم دائمًا مستويين، المستوى الذي تقف عنده الأدلوجة، حيث تظنّ أنّها حقيقة مطابقة للواقع وهو المستوى الذي يقف عنده الباحث ليصف تلك الأدلوجة بوفاء أو أمانة، والمستوى الثاني هو الذي يقف عنده الباحث عندما يحكم على الأدلوجة أنّها أدلوجة لا تعكس الواقع على وجهه الصحيح إذ بقي الباحث في مستوى واحد عليه، إذن أن يحكم في إطار للحق والباطل ولم يعد لكلمة أدلوجة أي مدلول خاص»[4]، و بالتالي مفهوم الأدلوجة متميّز بكونه ظاهرة نقدية و لكي يظلّ مفهوم الإيديولوجية حسب "العروي" قائمًا يجب على الباحث أن لا يبقى في مستوى واحد من مستويات الوصف.

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الإيديولوجية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1993، ص 05.
[2]- المصدر نفسه، ص 10.
[3]- المصدر نفسه، ص 13.
[4]- المصدر نفسه، ص 12.

يوضح لنا "العروي" أنّ مشروعه هو بأساس قائم على نقد بعض التيارات العربية المعاصرة ويظهر هذا في قوله: «يمكن أن نميز ضمن الإيديولوجية العربية المعاصرة ثلاث خيارات أساسية، يفترض التيار الأول أنّ أمّ المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلّق بالعقيدة الدينية، و الثاني بالتنظيم السياسي، و الثالث بالنشاط العلمي والصناعي»[1]. و هذه التيارات الإيديولوجية العربية المعاصرة كما تصوّرها "العروي" هي:

التيار الأول: الشيخ

وهو يُمثل الاتجاه الديني عند "العروي" يقول: «الشيخ هو الذي لا ينفكّ يرى التناقض أي كنزاع بين النصرانية و الإسلام، فيواصل سجالاً دام أكثر من ألف ومائتين سنة، على ضفتي المتوسط من الشرق العربي إلى الأندلس طوال هذه المدة الطويلة من الزمن كانت الحروب سجالاً، كلّ نصرٍ تعقّبه هزيمة وكلّ انهزام يمحوه انتصار لكن هذه المرة حسم الأمر بسرعة، استقرّ العدو والمتغلّب وراح ينظم شؤونه حسب معاييره ورغم هذا الاختلاف البيّن بين الوضعيتين الجديدة والقديمة، فإنّ للشيخ مسلكًا يستطيع به أن يتوهم أنّ النزاع لا زال على طبيعته المعهودة إذ يعرف مسبقًا الغاية من هذه الهزائم المؤلمة»[2]، وعليه يرى "العروي" أن سرّ تأخّر و تخلّف العرب راجعٌ بالأساس إلى ابتعادهم عن القيم التي جاء به الإسلام القائمة على العقل، التي كانت سبب تقدّمنا في زمن ماضي، وهذه القيم حسب "العروي" أخذها الغرب عن العرب التي ساهمت في تقدّمه وتطوّره بالمقابل العرب الذي تخلو عنها فوقعوا في انحطاط والتأخر، يقول: «كان الله سبحانه وتعالى قد اختار شعبًا وحباه بالرسالة، لكن ذلك الشعب المختار عصا، وتمادى في عصيانه، فأعيا الله أمره، فصد عنه وتوجه إلى العرب وآمنوا وعقلوا وسادوا ثمّ عادوا إلى جاهليتهم الأولى وعمّ بينهم الجور والاستبداد فضاق الأمر على العقل، وهاجر مرغمًا إلى برّ الناصري، حيث منحهم ضدًا على عقائدهم إلاّ أنّ العقل لحسن الحظ لا يحقد على أحد، سيعود بيننا بمجرد ما نتوب إلى رشدنا ونعترف بأخطائنا»[3]، وبالتالي يرى "العروي" تأويل الشيخ نقطةً مركزيةً لتحقيق نهضتنا في الماضي يقول في هذا الصدد: «هكذا يؤول الشيخ التاريخ مستعيدًا توازنه لهذه العملية التعديلية البسيطة، تنتظم أفكاره من جديد، لم يبق فيها شيء يدعو إلى الريبة أو اليأس سيستحق مرةً أخرى ما وعد الله به عباده المتقين ورؤية الشيخ هذه لا تزال تؤثر في المجتمع على توالي الأجيال كانت في أوائل حركة النهضة موضوع إجماع، ثمّ فقدت وريدًا رويدًا جاذبيتها إلاّ أنّها لا تزال منتشرة بين جماعات يعتبرها البعض منّا تقليدية أم مختلفة، هل نحتاج

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 39.
[2]- المصدر نفسه، ص 39.
[3]- المصدر نفسه، ص.ص 41،42.

إلى تفكير طويل لكي نكتشفها على حالها الأصلي، عند الكثير ممّن يدّعي أنّه لا ينبغي سوى الحقيقة المكتوبة»[1] فالعودة إلى تلك القيم التي جاء بها الإسلام حسب العرروي هو في الوقت نفسه التعبير عن الذات الإنسانية العربية كما أنّ رؤية الشيخ لا زالت تؤثّر في المجتمع على رغم تعاقب الأجيال.

وبما أنّ الشيخ حسب العروي يمثل التعارض القائم بين الغرب والعرب من خلال التعارض بين المسيحية والإسلام، يرى أنّ محمد عبده الشخصية الملائمة التي يمثلها وعي الشيخ لأنّ محمد عبده حسب العرب لا يستسلم لادّعاءات الغرب يقول: «ترتاح نفس الشيخ لهذا القول المعقول المتسق ويعتقد انّه يكفي لردّ ادّعاءات الخصوم ثمّ بعد برهة يعرض له سؤال محيّرًا إذا كان العقل حليف الإسلام والتعصب لزيم النصرانية ما بال هذه تزدهر وذلك يتدهور؟» و يكتب محمد عبده في هذا السياق: «إنّ صحّ الحكم على الأديان لما يشاهد من أحوال أهلها وقت الحكم جاز لنا أن نحكم بأنّ لا علاقة بين الدين المسيحي و المدينة الحاضرة»[2].

التيار الثاني:

ثاني أشكال الوعي العربي المعاصر حسب "العروي" هو وعي رجل السياسة والقانون وهو عكس رجل الدين، فقد رأى انحطاط العرب والتخلّف والتأخر التاريخي راجع في منظوره إلى الاستبداد والتطرّف السياسي يقول: «في هذا الوضع من التطوّر الفكري يتقدّم على خشبة المسرح رجل جديد يقول في نفسه نعم لم تنحط حالنا إلا لسبب استعبادنا الطويل فتستوثق في ذهنه أحكام سبق أن قرأها عند كتاب أوروبا الأحرار ولم ينتبه إلى مغزاها الآن يستعبدها و يُقرّ بصحتّها، نعم لا يكون عاملاً نشيطًا و لا محاربًا مقدامًا، نعم في ظلّ العبودية لا تزدهر زراعة و لا تجارة و لا علم و لا فلسفة»[3]، و منه يرى رجل السياسة أنّ سبب تأخر العرب راجع إلى فساد الحكام و هيمنتهم و سيطرتهم على الحكم، وفي الوقت نفسه يستشهد بإعجابه بنظام الحكم في الغرب القائم على الحرية و الديمقراطية.

وبهذه الوسيلة استطاع الزعيم أن ينتقد هو الآخر العقيدة الإسلامية إذ نفى أن تكون من عوامل انحطاط المسلمين، السبب راجعٌ إلى الاستبداد الطارئ على المسلمين وعلى العرب يقول العروي: «لا مانع لنا إذن أن نستدرك ما فاتنا ولا يزال أمامنا مستقبل بالديمقراطية سنعود من جديد إلى مسرح التاريخ، هذا ما تبارى في التعبير عنه، يومًا بعد الخطباء كلّهم يمدحون الحرية المبدعة، يعود الكثيرون بذاكرتهم اليوم بعد السنين التي مضت و لم

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، المصدر السابق، ص 42.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه، ص 44.

تحقّ شيئًا من تلك الوعود البرّاقة فيغمرهم الأسى كما لو اطّلعوا على وجه شباب خانه القدر»[1]، فرجل السياسة قد ربط سرّ تقدّم الغرب من خلال دولته الخالية من الاستبداد.

و يعتبر العروي "لطفي السيد" الشخصية الملائمة لهذا الوعي يقول: «و هكذا يتصوّر التاريخ الزعيم الجديد وهو رجل قانون و سياسة يمزج دعوة روسو بدروس مونتسكيو لفهم مثال الديمقراطية على شاكلة النظام البرلماني الإنجليزي، حيث تتمانع السلطات كما تتواسى أجزاء المجانة و هذه الرؤية هي التي قادت حسين هيكل عندما كتب مؤلّفه عن روسو فأوّله على ضوء أفكار لطفي السيد الذي عرّب كتاب السياسة أرسطو مستوحيًا تأويلات ليبرالية القرن 19م»[2].

التيار الثالث:

أمّا الشكل الثالث هو داعية التقنية، وهذا الشكل حسب العروي هو المنبهر والمعجب، يتطوّر الغرب في جميع مجالاته سواءً في تطوّره العلمي أو الصناعي أو الاقتصادي، الذي يجد نموذجه في دولة اليابان التي تتحكّم في كلّ هذه المجالات يقول العروي: «كثيرًا ما يستدلّ داعية التقنية على مقالاته بما حقّقه اليابان هل يوجد دين أبعد من صفاء التوحيد و تاريخ أعنف و أشرس و شعب أكثر ميلاً للخضوع و الخنوع من اليابان الإقطاعي؟ فلماذا استطاع اليابانيون في فترة قصيرة أن يتفوقوا على أممٍ كثيرة من الجنسين الأبيض و الأسود؟ لأنّهم قصدوا على سرّ الحضارة الغربية لنفعل كما فعلوا، لنكفّ عن تشقيق الكلام و ندب خطانا التعيس، العلم جميل لكن يجب أن يكون في خدمة الصنائع»[3].

و من هنا يرجع "العروي" سرّ تأخرّنا التاريخي و انحطاطنا إلى افتقارنا إلى العلم و التقنية الذي يعتبر هو سرّ تفوق الغرب، كما أنّ الشخصية الملائمة لهذا النوع من وجهة نظر "العروي" هو سلامة "موسى"، يقول "العروي": «حاضر سلامة موسى 1930 في المدرج الرئيسي لجامعة القاهرة و طرح على الطلبة الحاضرين السؤال التالي: الشرق شرق و الغرب غرب هل تعنيان حقيقة جغرافية؟ فالجواب كلاّ و لا أظنّ أحدًا منكم يقول بأنّ الفاصل بين الشرق و الغرب هو الدين»، ثمّ يجيب «هبطت عليّ منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة هي أنّ الفرق بيننا و بين الأوروبيين المتمدنين هو الصناعة و ليست شيئًا غير الصناعة»[4].

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، المصدر السابق، ص 45.
[2]- المصدر نفسه، ص 44.
[3]- المصدر نفسه، 47.
[4]- المصدر نفسه.

إذا كان داعية التقنية حسب "العروي" قد رفض تفسير رجل الدين الذي ربط تفوق الغرب عن طريق تبنّي القيم التي جاء بها الإسلام، و رجل السياسة الذي ربط تقدّم الغرب من خلال دولتهم الخالية من الاستبداد والجور، و الذي وجد نموذجه في دولة اليابان القائمة على العلم و التطوّر التكنولوجي، يقول العروي: «كان الزعيم الليبرالي قد بدأ على استحياء بنقد التاريخ الإسلامي، أمّا الزعيم الجديد داعية التقنية فإنّه يلغيه بالمرة، لا يحاول تأويله أو تحوير معناه لأنّه يرى فيه عاملاً فعلاً، غير أنّه يفعل هذا يشارك رغمًا عنه في إنقاذ التراث مرةً أخرى يدحض داعية التقنية رأي رجل السياسة قائلاً أو لم تمارس انجلترا سيطرتها على بحار المعمول في عهد كرومول المستبد، أو لم تدخل فرنسا عهد الصناعة في طور نابليون الأول و الثاني؟ إنّ الاستبداد لا يمنع التقدّم والتمدّن بل ربّما كان شرطًا لازمًا»[1].

فإذا كان داعية التقنية قد تجاوز أفكار من سبقه من خلال موقفه الذي يتبنّى التقنية كوسيلة أو جدة لمستقبلنا والذي برأي العروي أنّه قد تجاوز وتحرّر من أفكار سابقيه إلاّ أنّ "العروي" يرى أنّه قد وقع في شباك الغرب يقول: «شعاره هو حقيقتنا ومستقبلنا هو التقنية، يظنّ أنّه تجاوز مواقف من سبقه في حين أنّه قفز وحطّ في أحضان الغرب متخففًا من كلّ أثقال التاريخ، لم يزد في ذهنه الغرب وضوحًا بقدر ما زادت ثقافته غموضًا»[2] وبالتالي داعية التقنية لا يختلف لعند "العروي" عن سابقيه وهو وعي غير مطابق ما جعله وعيًا لا تاريخيًا، فقد أصبحت أفكاره مبهمة وتأثّره بالغرب كان سبب في غموض أفكاره.

بعد أن يعرض لنا "العروي" هذه التيارات الثلاثية التي تتكوّن منها الإيديولوجية العربية المعاصرة، يطرح لنا بعض الأسئلة التي من الممكن قد تدور في ذهن الكثيرين يقول في هذا الصدد: «قد يتساءل الكثيرون ما ذا تمثل هذه الشخصيات؟ هل هي ناتجة عن انتقاء عشوائي أو عن تجريد أوصاف عرضية لكتاب حقيقيين؟ وفي هذا المجال لماذا لم تقدّم بأسماء أصحابها»[3]، فالعروي يُؤكّد لنا أنّه لم يتحدّث بأسماء حقيقيين وأنّه قد لجأ على التجريد لسببين هما: السبب الأول تنوّع الوثائق المعتمدة (رسائل النقاد، مقالات الصحفيين و المسرحيات..... الخ). بينما السبب الثاني كون الذهنية الواحدة لا تتجسد في الرجل نفسه في كلّ البلاد العربية، قد ينشر في هذا البلد أو ذاك، ذهنية الشيخ عير الشيوخ و ذهنيته الليبرالية غير رجال السياسة فلزم فصل الذهنية عن شخص حاملها[4].

و يؤكّد لنا أنّ حكمه على هذه التيارات الثلاث مرتبط بالجواب على هذه الأسئلة التي يطرحها و هي:

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 45.
[2]- المصدر نفسه، ص 48.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه.

- هل تُكوّن نسق متّصل أم لا؟
- ما هو أصل إشكالية كلّ وعي؟
- هل توجد علاقة بين وعي ما و فئة اجتماعية معيّنة عربية أو غربية[1]؟

و يرى أنّه مهما تعدّدت الأجوبة عن هذه الأسئلة لا يمكن تجاوز الترابط بين الإيديولوجية العربية والإيديولوجية الغربية، أي ما يقوله العرب عن أنفسهم وما يقوله الغرب على نفسه، وعلى العرب وهذا واضح عند "العروي"، فهو يرى أنّ التعامل بكلّ أمانة علمية سيُؤدّي بالغرب إلى التفوق و اجتياز هذه الصعوبات، و يُبيّن لنا أنّ وعي الشيخ و وعي الزعيم و وعي داعية التقنية ترتيبها على هذا التسلسل داخل التاريخ مهم جدًا لأنّ هذا الترتيب حسبه ذو دلالة معيّنة يقول في هذا الصدد: «تكلّمنا عن وعي الشيخ و وعي الزعيم و وعي داعية التقنية، هل تتعاقب أنواع الوعي هذه على الترتيب بالضبط داخل التاريخ أم لا؟ النقطة المهمة للغاية إذ الترتيب وحده ذو دلالة، لكي يكون للسؤال معنى لابدّ من شروط يجب أولاً و قبل كلّ شيء أن نفترض أنّ الدولة العربية كونت ولا زالت تكون وحدة ثقافية بحيث يستفيد كلّ بلد من إنجازات البلدان العربية الأخرى»[2]، فهو يرى أنّ التسلسل والتعاقب ينطبقان بدلالات متفاوتة على الوعي لأنّ التسلسل المقترح هو ثقافي حسب "العروي" فلا يندمج بالضرورة مع مرحلة التطور السياسي، يقول: «نؤكّد من جديد أنّ التحقيق المقترح ثقافي فلا يُطابق بالضرورة مرحلة التطوّر السياسي، إنّ الشيخ لا يختفي بانتهاء الاستعمار و الليبرالي لا يتوارى مع دولة الاستقلال و داعية التقنية لا ينتظر ليظهر تأسيس الدولة القومية كثيرًا ما نلاحظ تخالفًا في الوتيرة بين التحوّلات الثقافية وتطوّرت السياسة دون أن ينزع ذلك التحقيق الثقافي فائدته المنهجية»[3].

يؤكّد لنا "العروي" أنّ اتّخاذ كلّ من "محمد عبده" و "لطفي السيّد" و "سلامة موسى" نماذج، على أساس أنّهم يُجسّدونها أوضح بالنسبة لكلّ بلد عربي استوطنه الاحتلال الأوروبي و قد يواجه اعتراضًا قويًا بالنسبة لهذا الاختيار على أساس أنّ "جمال الدين الأفغاني" قد اثّر في كلّ التيارات الفكر العربي الحديث و يجيبنا "العروي" بقوله: «صحيح أنّ جمال الدين كان أوّل من اعتبر الشرق و الغرب بمثابة خصمين متصارعين و أنّ محمد عبده تعلم منه في القاهرة كيف يتمثل المشكلات التي ستواجهه لا محالة المجتمعات الإسلامية، و أنّ لطفي السيّد تلقى منه في الأستانة كيف يلفظ كلمات دستور و ديمقراطية و أنّ سلامة موسى كان يستطيع و بسهولة أن يجد عند تلك العبارة التي اختارها عنوانًا لدعوته الصناعية العلم و التطور، صحيح كذلك أنّ كلامه احتفظ إلى يومنا هذا

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 49.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه، ص.ص 49-50.

بزخمه الثوري، ممّا دفع الزعيم علال الفاسي إلى أن يحيله بلقب "رائد ثورة 1917 الاشتراكية" كلّ هذا صحيح لكن هذا بالذات، نستطيع أن نقول جمال الدين كان صوت الواجب أكثر ممّا كان صوت الواقع»[1]، رغم أنّ جمال الدين الأفغاني قد أثّر في كلّ التيارات الفكر العربي إلاّ أنّه لم يتّخذه نموذجًا لأنّ آراءه حسب "العروي" لم تتحقّق واقيًا ولم تُساهم أيضًا في تحسين الأوضاع السائدة، يقول "العروي" مردّدًا ما قاله الأفغاني «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإمارته إلاّ إذا أتاح الله لكلّ منهم رجلاً قويًا و عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرّد بالقوة والسلطات، و ها نحن بعد خمسين سنة نرى شبابنا لا يزال يلاقي الموت قبل إقرار حقّه في التعليم، نتساءل: كيف يعمل الفلاح من أجل الآخرين ولا ينتزع حقوقه بنفسه؟ و ها نحن بعد خمسين سنة لا نزال نرى ذلك الفلاح صابرًا مستسلمًا، إنّ الأفغاني بقوّته الاستطلاعية التنبّؤية رأي قريبًا تحقيق حلمه الجميل الساطع حلم الشرق عادل مزدهر قادر على منافسة الغرب في كلّ الميادين»[2]. لكن حسب "العروي" الحلم الذي تصوّره الأفغاني لن يتحقق في الواقع و هو بعيد المنال و هذا ما يزيد غضبًا و ينفذ صبرنا، فبالرغم من أنّ دعوة الأفغاني تتضمّن كلّ أفكار سواءً الشيخ أو الديمقراطي الليبرالي أو دعوة العالم المهندس إلاّ أنّ الفرق حسب "العروي" يمكن في أنّ الأفغاني انصبّ تفكيره كلّه عن المستقبل و تجاوز الواقع.

يتساءل بعدها عن الأسباب التي تحجب العرب من إدراك الغرب على حقيقته و يعطينا مثال عن الشيخ في تحليله لهذه النظرة، يقول: الحركة الاستشراقية كانت بفعل مرتبطة أصلاً بالكنيسة لأسباب متعدّدة فيظنّ الشيخ أنّ كلام المستشرق هو كلام الغرب كلّه في حين انّه كلام جماعة مبعدة عن محرك المجتمع الغربي أي صناعة عصرية و إذا صحّ أنّ الشيخ يجادل بقوة و يقدّم الحجج الدامغة معارضًا إدعاءات الغرب بشنيع أعماله، فما ذلك إلاّ أنّه يُناظر شخصًا لا يتحكّم فعلاً في شؤون مجتمعه، إلاّ أنّ القس ليس ندًا حقيقيًا للشيخ، إذ لا يُمثّل في مجتمعه ما يُمثله الشيخ في المجتمع الإسلامي، لكلّ واحد قوامه التاريخي الخاص به، فيواجه الشيخ واعيًا غربيًا متقدّما لم يعد الغرب المعاصر يتعرّف على نفسه فيه[3]. "فالعروي" يرى أنّ أفكار العرب مستوحاة من أفكار الغرب وهذا مجرّد تغليط وإغواء في نظره، لأنّ الإبداع أمر مختلف عن النقد حسب "العروي" لأنّ العرب عندما تعرّفوا وتأثّروا بالغرب كان هذا الأخير قد قطع مرحلة كبيرة في معرفة ذاته.

و يفتح العروي في كتابه المعنون (بالإيديولوجية العربية المعاصرة) معركته مع ممثلي الثقافة العربية، يقول «نقاش طويل مع ثلاث خصوم بُنيت عليه كلّ تحليلات و أحكام "الإيديولوجية العربية المعاصرة" و الكتاب كلّه موجه

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 50.
[2]- المصدر نفسه، ص 51.
[3]- المصدر نفسه، ص 55.

ضدّ الانتقائية و الاستطرافية إما في موانع الثقافة العتيقة وإمّا في معاني الإبداع المغربي وأمّا في مكامن العمل السياسي المباشر»[1]، وبالتالي السلفي وهو الممثل الرئيسي للإيديولوجية العربية لم ينتج أيّ برنامج ثقافي يسمح بإلغاء أحوال التأخّر الثقافي لأنّ الفكر السلفي حسب العروي، هو سبب التأخر وسيبقى سبب التخلّف ويُوضح لنا منهج السلفي بقوله: «وتعرف المنهج السلفي بأنّه اللجوء على ضمانة الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر كتحرير المرأة باسم القرآن والحديث مع أنّ المجتمع الرأسمالي الذي يعتبر في الفرد قوة العمل فقط كيف ما كان الجنس والسنّ وهو الذي فرض تحرير المرأة لا الدعوة إلى المساواة بين الناس»[2]، فالفكر السلفي حسب "العروي" كان يدعو إلى العودة إلى التراث والتمسك بالأصالة كدافع أساسي لتجاوز مشكلة التأخّر والانحطاط السائد في الحاضر، يقول: «هذه حقيقة نقولها ونكرّرها وبعد الإقرار والتكرار نجد الدعوة إلى العقل التاريخي لأنّ اللجوء إلى الرومانسية والفوضوية إلى السعر العاصي إلى التوروية الفارغة يقوّي فقط جانب الفكر السلفي وهذا الفكر كان سبب التخلّف وسيبقى سبب التخلّف»[3]، ولكن هذه النظرة عند "العروي" بعيدة كلّ البعد عن كل متطلّبات وأولويات الفكر التاريخي وبالتالي أنتج وعيًا ناقصًا ومتخلّفًا على الواقع و يحصر شكل التقدّم انتزاع الفكر السلفي يقول: «إنّ اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منها كثير من التواضع و الرضى بأن تتميز مؤقتًا عن الغير»، لأنّ النقاش مع السلفي في نظر "العروي" كانت قائمة على أساس المنفعة و هدف "العروي" كان قائم على أساس إدراك التقدّم، يقول: «و الهدف من هذا العمل الذي قد تعدّد ألوانه و أشكاله تحديد المجتمع العربي أنّ المثقف العربي الثوري يعيش اليوم في بؤس لأنّه يعيش في مجتمع ليس في مستوى العصر ولن يرتفع عنه البؤس إلاّ إذا عمل على تغيير مجتمعه جذريًا و واقعيًا من أجل أن يخرج العرب بعد الخيبة والانتظار من شأنهم الطويل»[4]. وبالتالي حسب "العروي" أمل في تدارك المجتمع العربي تأخره سيكون بالتخلّي عن هذا الفكر، ويرى أنّ تأخرنا التاريخي شامل ومواجهته الفكرية تستحق اهتمامًا كبيرًا.

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 66.
[2]- المصدر نفسه، ص 20.
[3]- عبد الله العروي، **العرب و الفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1978، ص 223.
[4]- المصدر نفسه، ص 226.

المبحث الثاني: التاريخ والتاريخانية عند عبد الله العروي

يعتبر التفكير اللاتاريخي هو طريقة للهروب من واقع سائد و اللجوء إلى اعتبار الأمور المطلقة شيئًا ملموس مثل الذات الجوهرية و التقاليد الثابتة و بالتالي تقتضي مهمة المفكر العربي إزالة الغموض عن تلك الأمور المطلقة و إعادة ربط الأفكار و الأفعال بالواقع التاريخي، فقد شدّد العروي على مركزية التاريخ و التاريخانية بالنسبة للفكر العربي و أفعال العرب.

فالتاريخ بحسب التعريف الأكثر اتساقا و منهجية في الثقافة العربية الإسلامية، هو صنف من علوم الخبر التي تتضمن أيضا السير و الأنساب و الآثار فهو علم أدبي بما ليس شرعيا ,يتناول الأعيان في نثر متتبع بحسب المعنى دون اللفظ أي أنه لا يؤدي بالضرورة إلى عمل من أمر و نهي و ما إلى ذلك و لكن كونه غير شرعي لا يبطل من فاعليته في الشرع فإن الشرع بحد ذاته يبقي على أخبار هي وإن كانت ذات فحوى إنشائي كخطاب الشرع كما نراه في القرآن الكريم و الحديث والإجماع تظل أخبارا[1].

يرى "العروي" أنّ مع تواصل الثقافات في العالم اليوم لم تبق كلمة تاريخ محصورة في معناها اللّغوي الأصلي بل تغيّرت و أصبحت تحمل معاني متعدّدة و خاصة في اللّغة العربية و هذا ناتج عن تساؤلات منهجية و معرفية يقول: «يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق و سرد ما جرى فعلاً في الماضي و يتساءل الفيلسوف عن هذه الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خلفي يتحقّق تدريجيًا أو جدليًا ويتساءل الفيلسوف أيضًا عن ماهية الإنسان عمّا يميّزه عن سائر الكائنات فيقول أنّه التاريخ سرد أحداث الماضي هدف التغييرات الكونية وجدان الإنسان بذاته»[2].فحسب "العروي" أنّ كلمة التاريخ تغيّر مجالها الأصلي فلم يعد يُطابق مجالات استعمالها الحالي.

يهدف "العروي" إلى توضيح الاختلاف الجوهري بين مفهوم التاريخ لدى الفكرين المحترفين في البلدان المتقدّمة، حيث لا يمثل التاريخ عندهم الأحداث التي وقعت في الماضي ويرويها المؤرخ كما وصلت إليه و إنّما يعني عندهم تركيبة معتمدة على وثائق عديدة وبين النظرة التقليدية للتاريخ التي تعطي أهمية للمؤرخ ولا للحاضر يقول: «وعندما يُقال: هناك مجتمعات تاريخية وأخرى غير تاريخية لا يتعلّق الأمر بالتاريخ مواقع لأنّ هذه تحدث بدون انقطاع ولكن بوجود أو انعدام وعي تاريخي وهذا بدوره يتعلّق بذهنية العموم لا بإنتاج المؤرخين المحترفين قد يوجد

[1]- عبد الله عبد اللاوي، **حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة والتمثلات**، دار الروفد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 119.
[2]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط4، 1997، ص 09.

في البلد عدد كبير من هؤلاء يؤلّفون كتبًا كثيرةً ولا يُشاركون بشيء في رفع مستوى الوعي هناك مجتمعات تعيش التاريخ عفويًا، تكتب عنه تلقائيًا تعتقد أنّه في المتناول قابل للفهم بدون وساطة يكتب المؤرخ المحترف في ذلك المجتمع بدون أشكال لأنّ فكر العموم المتحكم في جميع المباحث غير نقدي»[1]، فيحسب "العروي" الماضي عند المفكرين المحترفين في البلدان المتقدّمة هو عبارة عن استنتاج وليس عملية ملاحظة عكس النظرة التقليدية للتاريخ التي تنتقل مباشرةً من الماضي إلى المستقبل عن طريق رواية حكايات تحكي ما مضى وعمّا سيحدث في المستقبل.

ويرى "العروي" أنّ نجاح العرب في القرون الوسطى في حصولهم على مفهوم تاريخ راجع لأسباب معرفية سياسية واجتماعية وأمّا أسباب المعرفية فإنّها تنحصر في ضرورة وجود التاريخ لمساعدة علم شؤون الدين وفي حقوق الأفراد و الجماعات و أسباب النزول، يقول: «أسباب النزول، معرفة الصحابة الفتوحات هذه عناوين كتب ثمّ فصول يعرفها كلّ باحث في الأدب العربي و من البديهي أنّ الأسباب المذكورة كانت كفيلة بان تدفع بالعرب إلى التأليف التاريخي حتّى لو أحاطت بهم شعوب لا تعرف للتاريخ معنى و لا فائدة منذ بداية الدولة العربية و البحث عن الأسبقيات و الأولويات عمل مرغوب فيه دينًا و دنيويًا، قام به أشخاص مختّصون و عَظُمَ شانهم و شأن عملهم بتطوّر و نمو الدولة»[2].

أما السبب الثاني حسب "العروي" راجع إلى عامل سياسي يستند إلى الحروب الطائفية ويتّخذ من الدولة الأموية والعباسية نموذجًا لتدعيم رأيه يقول: «من المعلوم أنّ الدولة الأموية مزّقتها الحروب نتجت عن صراع ومنافسة بين القطاعات المجتمع العربي المختلفة وأنّ الدولة العباسية عرفت نزاعات اعتبرها البعض ذات صيغة قومية، أذكت نارها فرقة الجماعة إلى شيخ ونحل متعدّدة واهتدت الخلافة بعد تجارب عديدة خاصةً أيّام المتوكّل إلى سنّ سياسة تعايش بين الجماعات المتصارعة، وذلك بإدماجها تدريجيًا في حظيرة الدولة وبالمساهمة في استغلال الثروة و النفوذ»[3]، فالخليفة المتوكّل العباسي استطاع أن يحقق تعايش بين الجماعات المتصارعة.

و يؤكّد لنا "العروي" هناك ثلاث رؤى للتاريخ و كلّ رؤية للتاريخ تطابق نوع من أنواع الوعي الثلاث: الحالة الدينية، و الحالة الليبرالية، و الحالة التقنية، و يوضح لنا "العروي" هذا في قوله: «علينا ان نصف هذه المسيرة الفكرية الطويلة حتّى يعود التاريخ أكثر فأكثر هو لبّ و عماد النقاش، فيفقد تبعًا لذلك ليونته ليتخذ

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ: الألفاظ و المذاهب، المفاهيم و الأصول**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص 24.
[2]- عبد الله العروي، **العرب و الفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص 80..
[3]- المصدر نفسه، ص 81.

صورة أقنوم يحمى متوليه من التهديدات و الأخطار كلّ تاريخ مؤلف هو تاريخ منتقى تبعًا لدوافع معيّنة و الأخبار المروية لا تُقدّر و لا تحدّ»[1].

1/- النوع الأول حسب العروي: التاريخ الاعتباري

يرى "العروي" أنّ البحث عن الماضي يمثل خطوة البحث عن الذات، ويؤكّد أنّ هناك عصور ذهبية اتّخذت فيها العناصر الطبيعية والبشرية اللازمة لحياة كلّ مجتمع وهذه العصور على الرغم أنّها تظهر في وقتها لكنّها تنهار أيضًا في وقتها انهيار يكوي منطقيًا يقول: «**الرؤية الأولى** هي تلك التي تؤكّد وجود عصر ذهبي توازنت فيه بكيفية تامة المكونات الطبيعية والبشرية والإلهية الضرورية لحياة كلّ مجتمع، عصر عدالة وعظمة وحرية قام بدون أدنى ريب، لم يأتي مصادفة كالمعجزة التي لا يتوقعّها أحد والتي يُهدّدها باستمرار الشرّ و الطمع و التهوّر وإذا كان العصر الذهبي يظهر في وقته فإنّه ينهار في وقته انهيارًا مقبولاً»[2]، فحسب "العروي" الانحطاط هو أمر طبيعي ولا فائدة في البحث عن أسباب الانحطاط بل الاكتفاء بوصفها و هذه الرؤية حسب "العروي" رؤية الفقهاء والحكام التي جعلت الشيخ يستخدم حججها للدفاع عن الوطن عندما دخل الاستعمار الأوروبي الأراضي العربية. يقول "العروي": «كانت دائمًا الرؤية التي يمل إليها عفويًا الفقهاء و الحكام و هي التي كانت سائدة عندما دهم الاستعمار البلاد العربية في نهاية القرن الماضي فاستخدمها الشيخ الدفاع عن الكرامة القومية والسمعة الوطنية».

أمّا الرؤية الثانية حسب "العروي" تصف التاريخ العربي الإسلامي بكلّ أشكال الفشل والعجز فكلّ فترات زمانه يغلب عليها طابع الخداع والخيانة ما عدا الفترات الرسالة المحمدية وعامل الخيانة حسب "العروي" راجع إلى الأجانب عن الإسلام كاليهود والنصارى، إضافةً إلى المسلمين الذين كانوا يجهلون حقيقة الإسلام وعدم تطبيقهم لتعاليمه، يقول: «انكشفت لنا الحقيقة من خلال الرسالة المحمدية ثمّ غارت عنّا وهجرتنا، فغدى تاريخنا تاريخ غيبة لم تنته، ستثنى من هذا الحكم السلبي فترة معيّنة تطول أو تقصر حسب ميول كلّ مؤلّف ويسهل على الباقي ستار الخيانة الحالك من الخونة؟ أنّهم كثر: الأجانب أولاً في مقدّمتهم اليهود الذين لعبوا منذ البداية السيرة المحمدية دور الحسود»[3].

أمّا الرؤية الثالثة تعود في رأي "العروي" إلى عدّة أسباب منها الانحطاط الذي يعاني منه المجتمع العربي وكذلك إلى الظروف الاقتصادية يقول: «هذه الرؤيا للماضي تروق للأدباء والشعراء إلاّ أنّ أعدادًا متزايدة

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص.ص 97-98.
[2]- المصدر نفسه، ص 99.
[3]- المصدر نفسه، ص 101.

من العناصر الشابّة النشيطة في المجتمع الجديد تتضايق منها فرفضها وتستبد لها بتأويلات اقتصادية تغطي على اليأس الكامن فيها تسمعهم يقولون لم يؤت الإسلام من الجهل أهله ولا من غدر الأعداء، وإنّما خانته الظروف المصادفة التي تحمل قناع الضرورة الاقتصادية»[1]، وهذه التأويلات حسب "العروي" لا أهمية لها ويرفضها كما أنّها لا تؤثّر على تصوّر المسلم لماضيه لهذا يطرح تأويلات أخرى تعمل على القطيعة وتبنى نظرة مغايرة تتمثل في البحث عن عوامل تحثّ على الانبعاث بدل الانحطاط، يقول في هذا الصدد: «وصفنا ثلاث قراءات للماضي الإسلامي ليست في ذاتها حق أو باطل وإنّما نشأت عن فهم معيّن للغرب عن جدال معه، وبالتالي تهدف إلى نوع معيّن من العمل والنشاط، ليس من قبيل الصدفة إذا رأيناها كلّها تستشرف المستقبل وتبرّئ العقيدة الإسلامية من الإدانات التي تعرّضت لها، فتُعيد إليها براءة المولود وبالفعل إذا كان الانحطاط من طبيعة الأشياء لا يدلّ على أيّ خرق لنواميس الكون فإذا الانبعاث هو أيضًا طبيعي و لا يتوقف على أيّ إذن خاص»[2]، "فالعروي" يرى أنّ الماضي في تراجع و لا سبب يُوجب علينا معرفة التقاليد المنحدرة لنا من هذا الماضي.

2/- النوع الثاني: التاريخ الأقنوم

يرى العروي الانتقال من التاريخ الاعتباري إلى التاريخ المؤقنم هو شبيه بالانتقال المرء من الثقة إلى اليأس فكلّ رؤية التي وصفت في السابق يؤكّد على أنّها تطابق الحالة من الحالات الوعي الثلاث أي الدينية و الليبرالية والتقنية، و عندما تكون المرحلة بطريق الانحلال تتغيّر بالضرورة النظرة و هذا ما يؤكّد "العروي" في قوله: «لم يعد الأمر يتعلّق بنظم فكرية مجرّدة تنزع إلى تفسير المسار التاريخي بل نجد أنفسنا أمام صور أيقونية تتجسد فيها حقيقة و هذه حصيلة مجموع التاريخ و تهدف إلى أن تُعير الروح مركز ثقل و توازن و هذه الصور الأصنام هي بالتالي العقيدة الدينية ثمّ الثقافة الأدبية ثمّ اللّغة العربية»[3].

"فالعروي" يرى أنّ الماضي كلّه يتجسد في إطار العقيدة فعندما يتأكّد الشيخ أنّ سلطته ونفوذه بتراجع تدريجيًا داخل الدولة الليبرالية تصبح وجهة نظره هي اختزال كلّ ماضي العرب في العمل على تحرير العقيدة من الخرافات والبدع التي التصقت بها يقول: «يدرك الشيخ أنّ نفوذه يقلّ يومًا بعد يوم داخل الدولة الليبرالية يتكوّن أول من يبادر إلى اختزال كلّ ماضي العرب في عملية تحرير العقيدة ممّا يعطيه الحقّ في القول أنّ الوارث الحقّ والوحيد للتراث لأن الحافظ المؤتمن على العقيدة، إلاّ أنّ الشيخ هو من اختياره هو، فيفصح لغيره أن يختار

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 102.
[2]- المصدر نفسه، ص 104.
[3]- المصدر نفسه، ص 107.

سندًا آخر أكثر ملائمة لمصالحه و أغراضه»[1]، و بالتالي الإسلام أثناء فترة الاستعمار أصبح مغلوب، و أصبحت مهمة الشيخ تنحصر في تغيّر نظرته إلى نفسه حتّى مع سلطة الاستعمار.

يرى "العروي"داخل التراث هناك، نظرتان متضادان حول نمط التفكير في العقيدة، فالخط الأول هو أصحاب التساهل و النزوع إلى زحارف الدنيا و الخط الثاني يمثّله أصحاب التقوى و الورع الذي يمثّلون مثل أعلى في حياة الأفراد، و مقياسهم الوحيد الذي يعتمدون عليه هو العقل التجريدي و هو مقبول لدى الجميع يقول: «ينطوي فكر الشيخ نفسه على خطين متعارضين داخل التراث الذي يتولاّه، خط المائلين إلى التساهل النازعين إلى زخارف و خط أصحاب التقوى و الورع الذين يطمحون إلى تجسيد مثل أعلى»[2].

ويُضيف أيضًا "العروي" إلى هذا الليبرالي الذي ساند بدوره التأويل العقلاني الاعتزالي وكذلك جماعات المحرومين يقول: «يستطيع الليبرالي رجل العقل التجريدي أن يعيد الاعتبار لذلك الخط الموازي لما سمّى بخط السلف والذي يمثل في عين الشيخ دور المشاغب أنّ الإسلام بصفته عقيدة لا يتمثل في خط استمرار واحد إنّ ما يؤكّد الشيخ اليوم و يبالغ بتأكيده داخل الدولة القومية من اتصال السند معتمدًا على ما تغيّره أياه جموع العامة من قوة خادمة ليس سوى اجتهاد و تأويل»،و عليه العقيدة الدينية تنحل رغم جهود الشيخ أمام الأوضاع الراهنة.

أ/- الروح في حمى الثقافة:

يرى "العروي" أنّ الثقافة تمثل الجانب غير الديني من التراث أي ما يُسمّى بالآداب، يقول: «المقصود من الثقافة في هذا الإطار هو الجانب غير الديني من التراث أي ما يسمّى الآداب بالمعنى الضيّق المتكوّن أساسًا من الشعر والنثر الفنّي والأمثال والمواعظ والحكم مداره هو وصف حياة البدو، اللّغة وما فيها من قريب المعاش الأخلاق والمحيط الطبيعي بما فيه من أنواء وحيوان و نبات، الأيام، الأنساب، إنّه وصف كامل للمجتمع الجاهلي يقوم به أعضاء المجتمع»[3]، فهذه الثقافة تتمثل في الشّعر، والنثر الفنّي، والمواعظ والحكم والذي يقوم على وصف حياة البدو كالمحيط الطبيعي واللّغة حتّى الأيام والأنساب ومن خصائص هذه الثقافة التي تمثل محور تراثنا حسب "العروى"، الخاصية الأولى فهي ثقافة تتضمّن صفة التعالي والانفصال عن المجتمع الذي يحتضنها يقول: «إنّها ثقافة متعالية منفصلة عن المجتمع الذي يتبنّاها وإن لم يشعر بذلك عرب اليوم واعتقدوا أنّهم يمسكون بواسطتها

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 107.
[2]- المصدر نفسه، ص 108.
[3]- المصدر نفسه، ص 111.

جوهر ذاتهم الخالدة ونراهم لا يدركون في نفس الوقت أنّ صفة التعالي والانفصال ملازمة لها»[1]. وفي هذه الخاصة ينفي "العروي" على المجتمعات الصناعية التعابير الأدبية المنحدرة من المجتمع البدوي، والخاصية الثانية حسب "العروي" أنّها ثقافة تعبّر كذلك عن مجتمع مندثر منقسم ويمكن حصرها في اللّغة والنحو، الصرف العروض، يقول: «إنّها ثقافة مجتمع مندثر حتّى وإن كان لا يزال موجودًا في مكان ما، إذ حكمه أنّه مات وانقضى شأنه مع ظهور الإسلام لذا تبدو لمن يدرسها كنظيمة فكرية مقفلة يمكن حصرها في عدد محدود من الأنساق متناظرة فيما بينها»[2]. وبالتالي هذا النوع من الثقافة تبدو من دراستها نظيمة فكرية مقفلة. والخاصية الثالثة أنّها ثقافة ذات طابع انتفاعي أي تعتبر وسيلة للكسب والعيش يقول موضحًا ذلك: «إنّها نتيجة الصفة السالفة ثقافة انتفاعية اعتبرت من البداية كوسيلة كسب وعيش، لقد قيل مرارًا أنّ الأدب العربي هو من إنتاج الكتاب أولئك الموظفين الذين كانوا في خدمة طبقة أرستقراطية عربية أو مستعربة»[3]، فهو يرى أنّ الثقافة العربية كانت وسيلة لمتاحة بين الأدباء الذين كانوا تابعين للحكام و السلاطين، و الخاصية الرابعة يعتبرها "العروي" ثقافة التلذّذ و الاستمتاع وسمة هذه الثقافة لا تكمن فيها بل كامنة في الإنسان بحدّ ذاته يقول:«إنّها ثقافة استلذاذ و استمتاع في هذه الصفة تختزل كلّ الخصائص الأخرى فلابدّ من فهمها لإدراك دور الثقافة ليست فيها بل في الإنسان الذي يخدمها ويستخدمها في آن واحد، هو الذي يجعل منها مأوى ذاته و حمى روحه»[4].

ب/- اللغة مرآة الذات:

الرجوع إلى اللغة عند "العروي" بعد فشل الفرد العربي عند اقتحام عالم التطوّر والتقنية لا يحلّ هذه المشكلة السائدة في الوطن العربي و هذا ما يُؤكّده في قوله: «إنّ للعرب تعلّقًا بلغتهم هذا ما يقوله كلّ الأجانب وربّما تعجب بعضهم لذلك و إذا اعترف بعض العرب أنّ لغة الضاد تواجه اليوم صعوبات كبيرة لكي تكون في مستوى متطلّبات العصر فإنّهم لا ينكرون أنّها أجمل لغات البشر، أمّا المستعربون المتخصّصون في دراسة تاريخها وبنيتها فإنّهم لا ينكرون أنّ لها رونقًا جذابًا و قوّة بيانية متميزة لكنّهم يعتقدون أنّ سبب التعلّق المذكور هو أساس ذو طبيعة دينية بل هو جزء من العقيدة الإسلامية»[5]، "فالعروي" يرجع جمود الفكر العربي إلى جمود اللّغة، كما أنّ الماضي الذي يستند عليه العرب لإثبات ذاتهم قد تراجع بسبب العقيدة و الثقافة الدينية، إضافةً إلى اللغة.

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 112.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه، ص 113.
[4]- المصدر نفسه، ص.ص 113-114.
[5]- المصدر نفسه، ص 117.

3/- النوع الثالث: التاريخ الوضعي

وسُمّي بهذا الاسم حسب "العروي" لأنّه قد لعب المستشرقون دورًا فيه من خلال تلك الدراسات الوضعية، يقول: «كيف نحكم على هذه التصورات التي تؤول التاريخ أو تجعل منه صنما بعيد؟ إنّ الغرب على لسان المستشرقين يرفض أن يوليها أيّ اهتمام ويدعو إلى استبدالها بطريقة هو الذي تتقصّى الأخبار بصبر وتحلّ ألغاز الماضي بكثير من التواضع و الحيطة، و هي الطريقة التي أرسى قواعدها الغرب الحديث الصناعي أثناء القرن الماضي و تُسمّى إمّا نقدية و إمّا وضعية إن لم نقل وضعانية»[1]، "فالعروي" يرى أنّ معظم المستشرقين لا يفقهون معنى التاريخ و هذا الجهل راجع لعدم معرفتهم بقواعد العلوم التاريخية، و يرى أيضًا أنّ المستشرقين حصروا التاريخ العربي و ضيّقوا مجاله في وجهين:

الوجه الأول: راجع إلى عدم إعطاء الأهمية للوثائق المروية التي كانت في متناولهم، يقول: «يتلخص من عمل المؤرخ الوضعي في جميع مواد التاريخ قد يؤلّفه وقد لا يؤلّفه، يتهيب الباحث الوضعي دائمًا مرحلة التأليف كلّما انتهى من البحث عن الوثائق في موضع ما و دقّت الساعة التأليف ترك الموضوع و توجه إلى غيره يتقصّى حقائقه و يُنقب عن الوثائق الدفينة»[2].

أمّا الوجه الثاني: يتمثل في الخطأ المنهجي الذي يؤدي إلى ستر و طمس شخصية المؤلف، يقول "العروي": «إنّ المستشرقين عندما يُهملون هذا الإطار التاريخي المنهجي السابق على كلّ دراسة جزئية يستعدون و ليس بمحض الاتّفاق سذاجة الرواة القدامى يأخذون الأخبار على ظاهرها كأكداس من المعارف المتناثرة فيقومون على تحليلها و تكسيرها إلى عناصر بسيطة»[3]، فكلّ المؤرخون يعتبرون تأويل أخبار العهود السابقة على أساس متطلّبات عصور مؤلّفيها.

فحسب "العروي" أنّ العرب لا يزالون يتعاملون مع التاريخ بطريقة حلزونية أو دائرية وهذا راجعٌ لعدم امتلاك العرب لمفهوم التاريخ، يقول في هذا الصدد: «إنّ نظرة العرب إلى التاريخ تكتسي صورة خاصة فهي ثلاثية دائرية أو حلزونية، صحيح أنّ هذه النظرة عريقة في التقليد العربي السامي عمومًا لكنّها ما زالت فاعلة لأسباب قائمة حاليًا، الحاضر انحطاط بالنسبة للماضي والمستقبل يجب أن يكون عودة إلى نقطة البداية واستدراكًا لما ضاع

[1]- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 121.
[2]- المصدر نفسه، ص 122.
[3]- المصدر نفسه، ص 126.

في الفترة الفاصلة بين الماضي الحافل والحاضر البئيس»[1]، فواقع الخطاب التاريخي العربي في نظره أصبح يواجه مجتمعًا آخر، ويوضح لنا هذا بقوله: «إنّه يواجه اليوم مجتمعًا آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة تمامًا لنظرته ويضغط عليه في الميادين، فالحكم إذن على النظرة العربية ليست حكمًا على محاسنها ومساوئها وفي حدّ ذاتها بل في علاقتها مع الوضع العربي الحالي واستغلال لم يعد في مقدور المجتمع العربي أن يقنع بنظرته الخصوصية فضلاً على أن يحاول فرضها على الغير»[2]، وبالتالي يرى "العروي" أنّ المجتمع العربي في الوقت الحالي مجتمعًا متخلّفًا تاريخيًا، أي يعايش وضع خاص وهو وضع الخضوع والهيمنة والاستغلال والمجتمع المتغلّب في رأي "العروي" هو المجتمع الصناعي، يقول: «إنّ المجتمع المتغلّب اليوم هو المجتمع الصناعي المتمثل على حدّ سواء من الزاوية التي نعنيها هنا في القرب الرأسمالي المتقدّم وفي الشرق الاشتراكي»[3]، فانتقل التاريخ من مجاله الضيّق إلى مجال أوسع وتفرّع من جرّاء ذلك إلى مجالات و ميادين العلوم السياسية و غيرها.

فالمعرفة التامّة بأحداث الماضي هي التي تسير رهانات الحاضر لأنّ خطاب التاريخ العربي حسب العروي يلقي المطلقية في التاريخ ويختلف تمام الاختلاف عن النظرة العربية الوسيطية للتاريخ، يقول "العروي": «لكي يكون التاريخ ميدان جدّ ومسؤوليته لابدّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وصيروة، عندما يصف المؤرخ حدثًا ما، ويريد أن يعطيه وزن وقوة وتأثير يلزمه حتمًا أن لا يكون مقتنعًا بقيمته مسبقًا أو بتفاهته مسبقًا، يجب أن يفترض أنّ مغزاه سيظهر تدريجيًا يومًا بعد يوم وعملاً بعد عمل وحكمًا بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة التامّة القارة كلّ عمل تاريخي ناقص بدون معرفة نتائجه»، لهذا يدعو "العروي" المجتمع العربي إلى اعتماد النظرة الجديدة لمفهوم التاريخ التي قوامها اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وصيرورة، يقول: «وكلّ حكم في تاريخ قابل للاستئناف لسبب ذاته وهذا المبدأ أو الافتراض الفلسفي، ويجب أن نوضح أنّ المبدأ المناقض له مبدأ الحقيقة المطلقة التي تكشف في إشراقه مباغتة لا يغدوا أن يكون أيضًا افتراضًا هو في آن واحد وأساس النزعة التاريخية (التاريخانية) والديمقراطية والعلم الحديث»[4]، وبالتالي النظرة الجديدة للتاريخ والتي قوامها اعتبار الحقيقة كحركة وصيرورة يعتبر هذا المبدأ عند "العروي" أساس النزعة التاريخانية، يقول: «التاريخانية ليست إحدى الفلسفات و النظريات بل إنّها منطق التاريخ إذ يعي نفسه، مرحلة تتوج مراحل سابقة مكسب يعني مكاسب أخرى مثل إبداع الرموز و اختراع الحروف وتسجيل الأخبار و النظر فيها، و استخراج العبر منها و يستخلص التاريخاني إمّا اعتبار التاريخ كمفهوم و الوعي

[1]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص.ص 197-198.
[2]- عبد الله العروي، **العرب و الفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص 90.
[3]- المصدر نفسه، ص.ص 90-91.
[4]- المصدر نفسه، ص 93.

بذلك هو التاريخانية لا أكثر و لا أقلّ، و إمّا نفي التاريخانية و بالتالي نفي التاريخ و الاكتفاء بالوصف دون الاهتمام بالمغزى»[1].

"فالعروي" يؤكّد على أنّ التاريخانية لا تعدّ مذهبًا فلسفيًا بل هي موقف أخلاقي اتّجاه التاريخ، يقول في هذا السياق: «ليس للتاريخانية مذهبًا فلسفيًا تأمّليًا و إنّما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ بصفته مجموع الوقائع الإنسانية مخبرًا للأخلاق و بالتالي السياسة، لا يُعنى التاريخي بالحقيقة بقدر ما يعني بالسلوك بوقفة الفرد بين الأبطال و التاريخ في نظره هو معرفة عملية أولاً و أخيرًا»[2]، و هنا يؤكّد على أنّ هذه التاريخانية لا تعدّ مذهبًا فلسفيًا بل هي موقف أخلاقي اتّجاه التاريخ.

فالتاريخانية حسب "العروي" إذا كانت منهج بحثي قد تؤدّي إلى تاريخانية كاتجاه فلسفي يقول: «التاريخانية هي فلسفة كلّ مؤرخ يعتقد أنّ التاريخ هو وحدة العامل المؤثر في أحوال البشر بمعنى انّه وحده سبب و غاية الحوادث»[3].

تستند تاريخانية"العروي" إلى مكاسب العقلانية في القرن الثامن العشر، ومشروع التحرّر الليبرالي في القرن التاسع عشر، كما تستند إلى تصوّر معيّن للماركسية، وهي تستند قبل ذلك على موقفه من التأخر التاريخي العربي الذي شكّلت هزيمة 1967 لحظةً من لحظاته الكاشفة والفاصلة، وقد عمل طيلة أربعة عقود من الكتابة والبحث على بناء رؤية فكرية تروم المساهمة في تجاوز المصير العربي، رؤية لا تتردّد في تشخيص علل التأخر العام السائدة في الواقع العربي مع التركيز على مجال الصراع الفكري الدائر في مجال الإيديولوجية العربية المعاصرة، في علاقتها بالتاريخ العام و التاريخ القومي[4].

فرغم تعدّد الاصطلاحات و المعاني لتاريخانية "العروي" إلاّ أنّه يعتبرها خطوة ضرورية لتجاوز مظاهر التأخر التاريخي الشامل الذي تعيشه المجتمعات العربية، و قد ربطها بتصوّر خاص للماركسية التي يرى فيها أسس مدرسة للفكر التاريخي وهذا يظهر في قوله: «لا أقول أنّ الماركسية التاريخانية هي لبّ الماركسية وحقيقتها المكنونة وإنّما اكتفى بتسجيل واقع والتقيّد به، وهو أنّ الأمة العربية محتاجة في ظروفها على تلك الماركسية بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيًا واقتصاديًا ثمّ بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوّى الفكر العصري ويغذي نفسه

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مصدر سابق، ص 357.
[2]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص 16.
[3]- عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، نفس المصدر السابق، ص 349.
[4]- كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، المرجع السابق، ص 81.

بنفسه»[1]، و بالتالي "العروي" يميل في اختيار هذا إلى مبادئ الماركسية لأنّها في نظره النظام الفكري الوحيد الذي يعمل على تجاوز مظاهر التأخر الحاصل في البلدان العربية، أمّا طريقة تعرّفه على هذه الماركسية فكان نتيجة لقائه مع أستاذ التاريخ المسمّى "لوزنكي" و "كورسيكي" الأصل يقول "العروي": «نحن التلاميذ الجدد الآتين من ثانوية مغربية و غير الملّمين باللّغتين الكلاسيكيتين، فملنا تلقائيًا إلى أستاذ تاريخ كورسكي من أنصار الحركة الفرنسية اليمينية و الذي كان أوّل من أطلعنا على النظرية الماركسية»[2].

ووجد "العروي" هذه الماركسية في مؤلّف كارل ماركس* المعنون بـ (الإيديولوجية الألمانية) الذي تناوله في إشكالية التأخر الألماني في نهاية القرن التاسع عشر، فقد وجد "العروي" تشابهًا كبيرًا في التأخر الحاصل عند العرب وتأخر ألمانيا في زمن ماضي، يقول في هذا السياق: «والتشابه بين تجارب المجتمعات عندما تواجه واقع لتأخر يدلنا على أهمية بل نموذجية التجربة الألمانية التي كانت أول تجربة من نوعها، فأعطت البداية تعبيرًا فلسفيًا ثقافيًا وسياسيًا، مطابقًا كامل المطابقة للواقع النفساني كانت ألمانيا تشعر بتأخر بالنسبة لفرنسا و انجلترا و كان التأخر نسبيًا ينحصر في مسالة التوحيد بالنظر إلى فرنسا و التقدّم الصناعي بالنظر على انجلترا و كان المثقفون يشعرون شعورًا حادًا بذلك التأخر، اجتمعت الشروط و في أحسن الأحوال لكي تعبر ألمانيا عن كلّ ردود الفعل الممكنة والمتوقعة في حالة متماثلة لحالتها»[3]. "فالعروي" يُكّد أنّه على البلدان العربية التفطّن و إدراك التقدم كما فعلت ألمانيا و شعرت بتأخرها مقارنةً مع فرنسا و انجلترا.

بالنسبة للعروي الترياق الوحيد للتقاليد الأصولية هو الأصل أي الرؤية التي تتطلع إلى مستقبل خال من العوائق ترياق صعب المنال في عالم عربي مكبل بالعوائق، إن الأحداث المأسوية التي هزت الوطن العربي، منذ حرب الخليج الأولى قد ضخمت هشاشة النقد الذاتي النامي، معرضة إلى ثورات من الغضب الداخلي و اليأس والعنف والى الاعتداءات الخارجية و الإرهاب و إلى سياسات القوة[4].

يعتبر "العروي" التاريخانية هي الحل الوحيد لتجاوز مظاهر التأخر التاريخي يقول موضحًا ذلك: «إنّ الترياق الوحيد الذي عثر عليه الشافي من الشيطان الداخلي لكلّ مثقف عربي هو التاريخانية، فإنقاص قيمتها هو

[1]- عبد الله العروي، **العرب و الفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص 68.
[2]- عبد الله العروي، **أوراق سيرة إدريس الذهنية**، المركز الثقافي العربي للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، ط6، 2004، ص 43.
* مؤسس الشيوعية العلمية و فلسفة المادية الجدلية و المادية التاريخية و الاقتصاد السياسي العلمي أهم مؤلفاته (الإيديولوجية الألمانية، بؤس الفلسفة. (أنظر: خلف جراد، **معجم الفلاسفة المختصر**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، 2007، ص.ص 221،222)
[3]- عبد الله العروي، **العرب و الفكر التاريخي**، نفس المصدر السابق، ص 175.
[4]- اليزابيت سوزان كساب، **الفكر العربي المعاصر دراسة في النقد الثقافي المقارن**، بيروت، لبنان، ط 1، 2012، 55.

نظرنا شكلٌ من أشكال العدوان الثقافي»[1]، فالتاريخانية يعتبرها "العروي" برنامج محدّد جامع لكلّ الأبعاد للنهوض بالمجتمعات العربية المتخلّفة، و ذلك من أجل بلوغ عتبة الحداثة و الانخراط في تمثل مكاسب الأزمنة المعاصرة بهدف إعادة إبداع التاريخ الذاتي لا يمكن فصله عن تاريخ العالم بمختلف تناقضاته و تطلّعاته و بالتالي لن يستطيع العرب في نظر العروي تجاور عطالتهم الفكرية إلاّ بالتعلم من دروس و منهجيات الفكر المعاصر.

[1]- عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، تر: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، (د.ط.ت)، ص 112.

المبحث الثالث: إشكالية العقل و التراث عند عبد الله العروي

الحداثة مفهومًا ظهر لتعبير عن التغيّرات التي حصلت في أوروبا على مختلف البنيات الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وشكّلت قطيعة مع كلّ ما هو تقليدي ثم أصبحت تعبّر عن حركة التغير غير محدود ومشروعًا وهو دوما قيد الإنجاز لا يكتمل

تعني الحداثة في تعريفها النظري الدقيق، الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، الرؤية التي أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون و الطبيعة و الاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف أنتج منظومة معرفية و ثقافية واجتماعية جديدة هي نفسها التي تَكَنَّت باسم الحداثة، يتعلّق الأمر في الحداثة –إذًا– بنظرة فلسفية بمنظومة أفكار أنتجتها و تنتجها نُخب ثقافية[1].

ليست الحداثة مفهومًا سوسيولوجيًا ولا مفهومًا سياسيًا، وليست بالتمام مفهومان تاريخيًا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كلّ الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمقابل التنوّع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنّها شيء واحد متجانس رائع عالميًا انطلاقًا من الغرب ومع ذلك فهي تظلّ مدلولاً ملتبسًا تشير إلى التطور التاريخي، إلى تغيّر في الذهنية، إنّ الحداثة من حيث هي معطى متشابك تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع واقع يتميز في كلّ المجالات، دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى ورسم و عادات و أفكار عصرية، على هيأة مقولة عامة و ضرورة ثقافية[2]، و بالتالي تعتبر الحداثة صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد أي أنّها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية.

كانت مسألة الحداثة موضوعًا أساسيًا ضمن نقاشات "العروي" ويعدّ هذا مفهوم محور لجميع الأسئلة، فهو يُؤكّد لنا أيضًا أنّ معظم كتاباته تدور حول الدفاع عنها وكيفية استيعابها، يقول موضحًا ذلك: «إنّ المفاهيم محدودة العدد بالضرورة ومرتّبة حسب مستوى دقتّها أو شمولها، القول في أحد يستتبع القول في المجموع فلا مناص والحالة هذه من التكرار إذا ما تابعنا المشروع أكثر من اللازم إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولاً من سؤال واحد حول مفهوم الحداثة»[3]، ومن هنا نلاحظ أنّ مهمة "العروي" كانت مرتبطةً أساسًا على إتمام مشروعه هذا، أي العمل على تأصيل الحداثة و كيفية تأصيلها أي تفعيلها و إحداثها في الفكر العربي المعاصر و العمل بها، يقول: «و كان من الروّاد أن أتمّم المجموعة بدراسة الثقافة و الثورة و الأمة، كلّ ذلك في نطاق مفهوم مهيمن على الكل

[1]- عبد الإله بلقزيز، **العرب و الحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص 58.
[2]- محمد سبيلا، عبد السلام بتعبد العالي، **الحداثة و انتقاداتها: نقد الحداثة من منظور غربي**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006، ص 08.
[3]- عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2001، ص 14.

هو بالطبع مفهوم الحداثة الذي يحدّد مضمون وترتيب المفاهيم المذكورة، إنّ منطق الحداثة الذي دفعني إلى الشروع في كتابة السلسلة هو الذي يحدو بي اليوم لتلاقي التكرار على الاكتفاء بما أنجزت»[1]، و من هنا نستنتج أنّ سؤال الحداثة قد شغل فكره و اعتبر مركز اهتمامه و شكل بؤرة مشروعه برُمّته.

تتحكّم الحداثة الآن بالتراث و بقراءته و تتلاعب به و تصدر بحقّه أحكامًا واقعيةً لتقدّمها و تجاوزها له زمنيًا و تاريخيًا، بفضل فاعليتها و مطابقتها لحاجات العصر و الإنسان، أمّا التراث و خطابه فيتعالى على الحداثة و يصدر بحقّها أحكامًا أخلاقية تشكك في قدرتها على إشباع حاجات الإنسان الروحية، و كأنّ التراث مستودع القيم الأول و الأخير، لقد تحوّلت الحداثة في نظر التراثيين إلى مثل أعلى لا يمكن وصله بالحاضر على حساب التراث، كما تحول التراث بتفاعله مع العصر إلى نموذج مثالي مطلق[2].

يعتبر موقف "العروي" من التراث نقطة مهمة من نقاط تفكيره داخل إطار أطروحته الحداثة، باعتبار أنّ الحداثة من وجهة نظره تتطلّب القطيعة مع التراث، لأنّ الخيط الذي يربطنا مع التراث في رأيه يمثل نقطة التخلّف يقول في هذا السياق: «رابطنا بالتراث الإسلامي في الواقع قد انقطع نهائيًا و في جميع الميادين، و أنّ الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لأنّنا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى و نؤلّف لهم، إنّما هو سراب، و سبب التخلّف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب و عدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتمًا الذهن العربي مفصولاً عن واقعه متخلّفًا عنه، بسبب اعتبارنا للأصل حقيقة واقعية مع أنّه أصبح حنينيًا رومنسيًا منذ أزمان متباعدة»[3]، و من هنا نلاحظ أنّ موقف "العروي" مؤسس بالدرجة الأولى على القطيعة المعرفية مع التراث كضرورة لتأسيس الحداثة العربية التي يتطلّع لها.

فالأنسب حلّ عند "العروي" الذي يمكن أن نتعامل به مع التراث هو القطع معه، لأنّ مسألة المنهج عنده ليست مسألة شكلية تتمثل في المراجع وإحالات ونقاشات آراء بكيفية منتظمة وإنّما تتمثل قبل كلّ شيء في مسألة القطيعة مع مضمون التراث، يقول: الملاحظ هو أنّ هؤلاء المتخصّصين عندنا يتناولون موضوعًا تراثيًا يُسايرون الاتّجاه العام، ولا يحاولون أبدًا معاكسته وفي هذه الحال كان من الطبيعي أنّ لا يتضح في الأذهان أنّ مسألة المنهج ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة....الخ، بل هي قبل كلّ هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث لا يستطيع أحدًا أن يدعى أنّه يدرس التراث دراسة علمية موضوعية إذا يعني

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، مصدر سابق، ص 15.
[2]- زهير توفيق، **إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر**، دار ياقا العلمية للنشر و التوزيع عمان، ط1، (د.ت)، ص 16.
[3]- عبد الله العروي، **العرب و الفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص 61.

هو أعنى الدارس في مستوى ذلك التراث لابدّ له قبل كلّ شيء أن يعي ضرورة القطيعة وأن يقدّم عليها[1] وعليه لا تكمن إشكالية "العروي" في التراث ذاته وإنّما مع الكائنات التراثية، كما أنّ دعوته للقطيعة مع التراث تفرضها الضرورة المنهجية أكثر من أيّ ضرورة أخرى، يقول: «أمّا المنهج، موضوع سلسلة المفاهيم فهو شيء آخر بعيد عن الاصطلاح والتواضع، تتعلّق مسائله بالوضع الذي تعيشه من قرنيين، حيث انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق تراثنا الثقافي المشكل الذي نواجهه هنا هو هل يضع الدارس نفسه قبل أو بعد هذه القطيعة مع التراث وهي قطيعة قد حصلت وتكرست، هل نشعر بها أم لا؟ و لا يحقّ لنا أن نخلط بين المنهج والأسلوب»[2]، وبالتالي القطيعة المعرفية بحسب "العروي" هي بمعنى القطع مع أساليب والمناهج العقلية للبحث الفكري التي استخدمت في التراث أي التراث العربي الإسلامي واستبدالها بأساليب والمناهج العقلية والدينية والمعاصرة، أي دعوته تتمثل في القطيعة مع ما خلّفه أجدادنا إمّا بالانحلال قاعدته المادية أو الاجتماعية أو الفكرية لأنّ مسألة القطيعة مرتبطة بمضمون التراث لذلك يضيف "العروي": «عندما أتكلّم عن المنهج أعني في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم، من يدّعي أنّ كثرة الكلام على المنهج تمنع من تطبيقه والاستفادة منه، يغفل أنّ علاقة الفكر الحديث هي أنّه يجعل من كلّ قضية مسالة معرفية، لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كلّه نقد، هذه هي الثورة الكوبيرنيكية، فلا يكفي الكلام عليها، يجب الكلام بها»[3]، فهو لم يكن يدعو إلى إحداث قطيعة مع التراث بقدر ما كان يدعو إلى الوعي بالقطيعة وإحداثها أي أن يعي العقل العربي بها ويأخذ بالمفهوم الحديث المتمثل في الحداثة الغربية أي استيعاب الحداثة يتمثل في القطع مع التراث، وفي دعوته هذه لا يعني رفض لهذا التراث بقدر ما يعني لا مطابقة لمفاهيم الحداثة، يقول: «إنّ المفاهيم التي شرحتها، وتلك التي كانت يمكن أن أتمّم بها السلسلة لا تطابق المجتمعات العربية مطابقة تامة كاملة، هذا أمرٌ قلته قبل أن يقوله غيري، ماذا تعني اللامطابقة؟ تعني أنّنا لو انطلقنا من المجتمعات العربية وحدها من انجازاتها الثقافية الماضية والحاضرة واستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى اكتمال المفهوم»[4]، فهو يرى ليس بالضرورة التنكر للماضي بل التعامل معه بواقعية وتبصّر لأنّ الانفصال عن التراث ليس عملية تلقائية، و إنّما هو تملّكًا و إحياءً، لأنّ النقد لا يعني خضع العيوب و إثبات التهافت بل يعني إثبات حدود الصلاحية، فهو يرى ضرورة القطيعة مع التراث لعجزه عن حل مشكلاتنا الراهنة وابتعاده عن منطق الفكر الحديث، يقول في هذا السياق: «يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملاً، إذ يستحيل علينا نحن القراء أن نرى العناصر المكونة، بدون استحضار

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، المصدر السابق، ص 11.
[2]- المصدر نفسه، ص 12.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه، ص 15.

المفهوم المكتمل، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملاً ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملاً، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملاً ولا عند ابن الرشد مفهوم العقل مكتملاً»[1]، وبالتالي دعوته "العروي" إلى القطيعة لا تنبع عن إعجابه بالتراث الغربي أو عن صلة به، أقوى من التراث العربي الإسلامي كما لا تبرز هذه الدعوة من تعزر أو رفض لهذا التراث، لأنّ "العروي" لا ينكر بأنّ تراثنا الفكري يدور كلّه حول العقل ولا شيء غير العقل، لكن العقل التراثي الذي نتكلّم عليه اليوم في نظر "العروي" هو غير العقل الحديث كما تبلور في أوروبا في القرن الثامن عشر لذلك فإنّه يائس من إمكانية توليد مفهوم الحديث من داخل التراث سواء تعلّق الأمر بالفكر أو التاريخ، و بالتالي انسب حلّ يراه يمكن أن نتعامل به مع التراث هو القطع معه.

كما أنّ نقد التراث عند "العروي" هو حكم على التراث انطلاقًا من مفاهيم غير نابعة من صلبه، أي الحاجة إلى القطيعة من المنجزات السابقة، يقول: «إنّي احكم على التراث انطلاقًا من مفاهيم غير نابعة من صلبه وأدعى أنّ كلّ من يعيش في زماننا هذا من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان لا يستطيع أن يفعل غير هذا، و من عكس القضية خرج من زمانه على زمان آخر، إنّي أنطلق من مفهوم هو وليد تطوّر تاريخي، و أطبّقه على مادة افترض أنّها سائرة إلى التطابق معه، افعل ذلك و أنا واعٍ بالصعوبة المترتّبة على هذا الإجراء، إلاّ أنّني أدعى أنّ لا إجراء غيره لسبب المذكور سابقًا»[2]، فهو قد عمل على تبيان عوامل النقص و القصور والضعف في العقل العربي، و لم ينتهي فقط إلى عجزه أو سحب صفة الخلق عنه إذ لطالما ساهم هذا العقل في إثراء الفكر الإنساني.

يتطرّق "العروي" إلى مسألة يعتبرها جوهرية وهي دراسة العقل عند كبار المفكّرين، يقول ذلك: «أتطرّق هنا لقضية أعتقد أنّها جوهرية و هي أنّ مفهوم العقل عند كبار مفكرينا حتّى أكثر تشبّثًا به مثل المعتزلة والفلاسفة وابن خلدون و محمد عبده، بين أنصار الإصلاح في القرن الأخير غير مكتمل بالنظر إلى مفهوم آخر يُهيمن اليوم على البشرية جمعاء، فعندما نستعمل كلمة عقل في حدود ثقافتنا التقليدية نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم فلا يكون تجارب و لا تفاهم، نظنّ أنّنا نتكلّم على بيدهيات في حين أنّنا غارقون في المبهمات»[3]، فهو يرى أنّ العقل التراثي هو عقل المطلق و هو أصل الإحباط الذي تعيشه المجتمعات العربية، لأنّه يبحث عن المطلقات و لا يهتمّ بالواقعات، كما يرى أنّ محمد عبده يمثل بصورة نموذجية وضع الاختيار السلفي بموافقه من الغرب وبين العلم والحداثة السياسية وهي لحظة يعيد خلالها الفكر العربي إعادة إنتاج الذهنية الكلامية، كما انّه ينتقل إلى دراسة الفكر الخلدوني ضمن مجال العلوم العملية، العمران، الاقتصاد، الحرب ليُنقّب عن مظاهر المفارقة فيه، يقول: «بين

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، مصدر سابق، ص.ص 15-16.
[2]- المصدر نفسه، ص 17.
[3]- المصدر نفسه.

كلمتنا وكلمتهم بين مفهومنا و مفهومهم يوجد فارق فاصل و هو بكلّ بساطة التاريخ، لو لم يتحقّق تاريخيًا المفهوم الجديد لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل لكنّه تحقّق بالفعل فما لفائدة من نفي ما حصل في كتاب آخر عن العقل هذا مشروع معقول»، فهو يعتبر كتابه مفهوم العقل خاتمة المفاهيم محاولة قوية لنقد العقل الإسلامي، حيث تتقاطع فيه إشكالات التأخر بالإصلاح و الحداثة أي من خلال إشكالية العقلانية أي الحداثة.

وانطلاقًا من تأكيده أنّ الحداثة ضرورية كأساس الحاضر لبناء الحاضر والتطلّع للمستقبل فقد تفقّد مسار العقل العربي للدفاع عن وجهة نظره، يقول: «المادة التي اعتمدها ابن رشد كانت كلّ ما كان متاحًا للبشرية في عهده، وهذه قضية موضوعية غير متعلّقة بشخصية ابن رشد لا مجال فيها للبحث عن استعدادته الذاتية عن مدى إطّلاعه الفعلي عمّا كتب قبل و أثناء حياته سنرى اليوم نحن القرّاء أنّه فعلاً، في نطاق المتاح للبشرية وهكذا حكم ثابت لا محيد عنه في المستقبل ابن رشد دعامة من دعائم التاريخ الكوني»[1]، وبالتالي وجهة نظره هي كيفية تجاوز التأخر التاريخي التي تزدرىء تحته الثقافة والواقع العربيين والانخراط ضمن ما يُسمّيه المتاح للبشرية جمعاء أي الوعي بالقطيعة مع التراث فهو لم يصدر "العروي" موقفه من فراغ ولا تحدث إلى العرب بغير لسانهم فقد كانت الحاجة إلى القطع مع العقل العربي التراثي نابعة ممّا يعيشه هذا العقل من تناقضات يقول في هذا السياق «تقرّر أنّ العقل هو ما يعقل العقل و يحدّه لا ما يطلقه و يسرحه، و ما يعقل العقل بل يؤسّسه كعقل هو علم المطلق الذي هو علم المطلق و ما سواه من علوم فرعية هو خاضع له و لا يصحّ إلاّ به»[2]، و بالتالي هذه المفارقات تظهر في مطلقية هذا العقل.

ينطلق المؤلّف من رصد الاهتمام المتزايد بالظاهرة التراثية في الفكر العربي، هذا الاهتمام تمثل في العقود الأخيرة في التوظيف السياسي للتراث في معارك الحاضر العربي وعلى مختلف الواجهات، وينطلق من رصد هذه الظاهرة بهدف دحضها، ونقدها بصورة جذرية، فقد كان المؤلّف وما يزال من أكبر دعاة الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر، وهو كما أشرنا آنفًا، صاحب الأطروحة الأكثر جذرية في اجتثاث المنظور الفلسفي السلفي، بحكم غربته عن التاريخ، نقصد بذلك دعوته التاريخانية الرامية إلى الدفاع عن وحدانية التاريخ البشري من أجل أن تتمكّن الإنسانية في كلّ مكان من التعلّم من دروس الحداثة الغربية[3].

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، مصدر سابق، ص 33.
[2]- المصدر نفسه، ص 97.
[3]- كمال عبد اللطيف، **الحداثة و التاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي**، إفريقيا الشرق، بيروت، (د.ط)، 1999، ص 129.

تعتبر آراء وأفكار "العروي" كلّها مجتمعة حول مفهوم الحداثة والتراث سواء بصورة ضمنية أو بصورة مباشرة، وعمل بصرامة جدّية في كتاباته على تأصيل الحداثة في الثقافة العربية، كما يفرّق "العروي" بين التراث والسنة، لأنّ كلمة التراث في رأيه اختلف معناه المتداول في الحاضر عمّا كان يستعمل في الماضي، يقول: «تبدأ بملاحظة لغوية إنّ المعادلة التي ننطلق منها جمعيًا (تراديسون–تراث) تتسبّب في إشكالية عديدة، إنّ الكتاب العرب والمستشرقين كانوا يستعملون في القرن الماضي كلمات مثل الدين، الثقافة والحضارة والآداب تؤدّي معاني بعيدة عن المعنى الذي تتمثّله اليوم عندما نستعمل كلمة تراث، لقد وقعت بالطبع منذ ذلك التاريخ عملية فرز وتدقيق قام بها الباحثون منذ الحرب العالمية الثانية وفوز العرب على استقلالهم السياسي والعملية المذكورة هي التي انتهت بالمصادقة على المعادلة المشار إليها»[1]، وبالتالي التراث يتّخذ بمعنى كلّ ما هو موروث عن الماضي، أمّا السنة فهي طريقة معيّنة لجماعة ما وهي الكلمة المقابلة لكلمة تراديسون باللغة الأجنبية.

أمّا التراث فهو كلّ ما انحدر إلينا من الماضي سواء تعلّق الأمر بأشكال كلامية أو سلوكية ويعرّفه "العروي" بقوله: «تعني في المجال الأول كلّ ما هو موروث في مجتمع معيّن عن الأجيال العابرة، العادات، الأخلاق، الآداب التمايز والتنظيمات وهذا المعنى هو بالضبط ما تؤدّيه كلمة تراث شريطة أن لا نحصره فيما هو مكتوب أو مروي أمّا في المجال الثاني وبخاصةً في تاريخ الكنيسة فإنّ الكلمة تعني الاتّجاه الفكري الذي اختارته وسارت عليه منظمة معيّنة حينئذٍ تكون الكلمة المقابلة لتراديسون هي كلمة سنة بشرط أن تتجاوز المعنى المحدود الجاري في الفقه الإسلامي»[2]، وبالتالي المفهوم الذي يتناوله مشترك بين كلمتي التراث والسنة.

ومن خلال هذا التعريف للتراث ينتقل إلى تحديد خصائص هذا التراث، يقول موضحًا ذلك: «في نطاق التراث تتساكن المنجزات على مستوى واحد لا يُضاف أيّ قسم منها إلى شخص بعينه، ولا يمتاز جزء عن الآخر، بكونه أقدم وأعرق، أمّا عندما نذكر السنة، فإنّنا نشير إلى منطق ضمني إلى أحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة، قبلت أثناءها أقوال وأعمال ورفض غيرها، إنّنا نشير بالتالي إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الأحكام والاختيارات كلّ جماعة تدعى الوفاء لمن سبقها»[3]، فهذه المنجزات حسب "العروي" محصلة من ماضي بعيد قد تمّ تجاوزها تمامًا في عصر الحداثة أي عصر العلم والعقلانية.

[1]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المصدر السابق، ص 191.
[2]- المصدر نفسه، ص 192.
[3]- المصدر نفسه.

فميزة التراث عند "العروي" لا تتمثل في الأفضلية أو الأسبقية باعتبار أنّ كلّ موروث هو تراث ولا يوجد بالتالي فرق بين المنتجين لهذا التراث على مستوى المعرفة يقول: «إنّ مفهوم التراث يطمس التعاقب الزمني الاجتماعي في حين أنّ مفهوم السنة يكشف عن التدقيق عن تلك المتغيّرات التاريخية والاجتماعية وللنقاش هنا كما هو واضح لا يعني بالمفردات بقدر ما يعني بالمفاهيم لا يتعلّق الأمر بترجمة كلمة على كلمة بل تأدية معنى وبالتالي يفتح الطريق للبثّ في مسائل خطيرة بما تستحق من الوضوح والدقّة لا مفرّ إذا من التمييز بين مؤدّي المورث أو التراث ومؤدّي السنة أو السلف»[1]، و بالتالي ليس هناك فرق بين أعلام التراث لأنّهم كلّهم يندرجون تحت إطار واحد هي التراث و السنة كأساس نمط للحياة.

وعند تحليله منطق الخطاب العربي الراهن فيعتبره "العروي" خطاب تراثي تتحكّم فيه عوامل كثيرة، يقول: «يمكن أن نميز في الخطاب العربي الحديث سنة عوامل كلّ عامل يحمل بصمات التجربة التاريخية العربية، و نعني بالعوامل تلك الظواهر القارة المتحكمة لدى كلّ مفكّر عربي في نوعية المشكلات المطروحة و كيفية طرحها ومعالجتها»[2].

ويقسّم "العروي" العوامل المؤثرة في الخطاب العربي إلى قسمين: **القسم الأول** يتعلّق بالعروبة الثقافية وينحصر ضمن العوامل التالية:

العامل الأول: يتمثل في اللّغة العربية، وتحتلّ هذه الأخيرة أهمّية كبيرة لأنّها ترتبط بالتراث والذات في نفس الوقت يقول موضحًا ذلك: «العامل الأول بالطبع هو اللّغة التي هي وسيلة كلّ عمل اجتماعي أو علمي أو ثقافي، تملك العربية خصائص تمس الأصوات، والنحو والصرف والخط ناتجة عن بنيتها وعن تطوّرها داخل المجتمع وكذلك عن موقعها في عالم اليوم»[3]، و عليه فاللّغة أداة لإنتاج المعرفة و التعبير عن الذات و الوسيلة التي تربط العرب قديمًا وحديثًا.

أمّا العامل الثاني يتعلّق بطبيعة السلوك سواء تعلّق الأمر بالسلوك التلقائي أو السلوك الطبيعي للفرد العربي، يقول: «العامل الثاني هو السلوك المتجسّد لا وعيًا في أعمال الأفراد و السلوك غير الأخلاق المجرّدة و إن كان مؤثرًا فيها

[1]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص 192.
[2]- المصدر نفسه، ص 193.
[3]- المصدر نفسه.

ومتأثّرًا بها على مرّ الأحقاب والسلوك مرتبط بنظام القرابة وبحياة الأسرة و ما فوق الأسرة من حيّ أو عشيرة»[1] وعليه طبيعة هذا السلوك يتعلّق بالأسرة و العشيرة و يتجلّى التراث في سلوكه و أنماط تفكيره.

و العامل الثالث يندرج داخل سياق الخيال أي كما يتبيّن في الرؤى و الأحلام يقول في هذا السياق: «أمّا العامل الثالث يتمثل في نوعية الخيال كما يظهر في الرؤى و الأحلام في القصص الشعبي و في التطوير الفنّي و الخيال له علاقة بالمناخ من جهة و بمآسي التجربة التاريخية من جهة ثانية»[2]، و بالتالي يربط "العروي" بين الخيال و طبيعة المناخ.

أمّا القسم الثاني: فعوامله تتعلّق بالإسلام كالدين باعتباره محيط ثقافي و حضاري لكلّ الشعوب التي تحت رايته ونلخص هذه العوامل فيما يلي:

العامل الأول: يتمثل في النظرة الجامعة الكلّية للوجود، يقول "العروي": «العامل الرابع هو النظرة إلى الكون المستمدة من مفهوم التوحيد و القدرة الربّانية أي التوحيد»[3].

أمّا العامل الثاني يتمثل في النظرة اللاهوتية للإنسان لأنّ الإنسان مسلم بالفطرة، يقول: «العامل الخامس هو النظرة إلى الإنسان المبينة على مفهوم الفطرة، كما جاء في القرآن وكما دقّقه فيما بعد الفقهاء والمحدّثون، والعامل السادس والأخير هو تصوّر المجتمع الأفضل المتفرّغ عن مفهوم مكارم الأخلاق، كما جاء في حديث الرسول، وكما أوضحه المحدّثون و المتصوّفة»[4]، و منه نستنتج أنّ العامل السادس يتلخص في النظرة المعيارية باعتباره مجتمع فاضل ملتزمًا أخلاقيًا و دينيًا.

و يُؤكّد لنا "العروي" أنّ هذا الخطاب العربي متميّز عن غيره كخطاب تراثي كما انّه مرتبط بمعطيات مناخية وتاريخية، يقول موضّحًا ذلك: «إنّ العوامل الثلاثة الأولى مرتبطة بالعروبة في حين أنّ الثلاثة الأخيرة فيما يسمّى بفلسفة الإسلام، إلاّ أنّه من الواضح أنّها كلّها ذات طابع حضاري متميز، و أنّ ذلك الطابع ناتج عن معطيات مناخية و تاريخية، فلا غرابة إذا وجدناها عند العربي غير مسلم»[5]، و بعد أن يحلّل لنا العوامل المؤثرة في الخطاب التراثي، ينتقل إلى الحديث عن الشروط الاجتماعية و المعرفية، التي تحدّده و من بين هذه الشروط:

[1]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص 193.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه.
[5]- المصدر نفسه.

الشرط الأول: الخطاب العربي خطاب تراثي لا يفهم إلاّ بتاريخ إنتاجه أي بزمانه، يقول "العروي": «هناك ظرف زمني، المنطق هو بالضرورة منطق إلاّ أن يتستّر بالماضي لأسباب جلية لكن في نفس الوقت لا يُمكن لنا أن نربطه إلاّ بالزمن الذي ظهر فيه و الآن عندنا يعني بالطبع لانّ التاريخي أي حقبة تعدّ بالقرون لا بالسنين و العقود إنّ منطق الذي ذكرنا معالمه مرتبط بفترة النهضة التي تملك مميزات معروفة من الواضح أنّ سنّية محمد عبده غير سنّية رشيد رضا»[1]، و من هنا نلاحظ أنّ حاجات الحاضر هي التي تحدّد طبيعة التراث و مفهومه أي تبيّن انشغالات الحاضر، و على هذا الأساس هناك اختلاف بين سنية محمد عبده و سنية رشيد رضا.

الشرط الثاني: فيندرج ضمن العلاقة القائمة بين المعرفة والسلطة، يقول "العروي" في هذا السياق: «هناك ظرف اجتماعي، إنّ الاختيار المذكور هو اختيار الشريعة المسيطرة على المجتمع العربي يتصوّر البعض مشكلة النخبة في إطار الفضيلة والأخلاق، كما يوحي بذلك الأصل اللّغوي للكلمة، في حين أنّ المشكل المطروح في العلوم السياسية، هو مشكل وضعي تفرضه المعايشة توجد في كلّ مجتمع جماعة تملك النفوذ متأخرة بصرف النظر عن منبعه المال، الشرق، الثقافة التأثير الغيبي»[2]، فلكي نفهم الوضع الراهن في الفكر المعاصر يجب أن يكون انعكاس لمنطق النخبة والطبقة المسيطرة باعتبارها منتجة لهذا الخطاب، ويستطرد قائلاً هناك علاقة بديهية بين منطق الثقافة وبنية الجماعة القيّمة عليها، نقول علاقة فقط ولا نحدّد اتّجاهها، إنّنا لا نتعدّى هنا الموقف المنهجي في انتظار انجاز دراسات ميدانية كافية لإثبات نوع العلاقة المذكورة[3]، و بالتالي هناك علاقة بين الثقافة و مستوى الجماعة المنتجة لها، أساس أنّ التراث يعتبر منطق الثقافة الراهنة فلا يكون مطابقًا لبنية اجتماعية منفصلة أو متباعدة زمانيًا و تاريخيًا أي يجب أن يكون مرتبط بجماعة التي ساهمت في إنتاجه و حافظة عليه من الحداثة أي التقدّم و التطوّر.

أمّا الشرط الثالث: للتراث العربي هو المواجهة المستمرة بين الشرق و الغرب، منذ أزمة طويلة مع تفادي الكلام عن التحوّلات التاريخية التي لحقت على الطرفين فساهمت في تغيّر أشكالها و أساليبها، يقول "العروي": «إنّ فكر و سلوك الفرد يتغيّران عندما يواجه خصمًا يعترض طريقه و كذلك الأمر بالنسبة للجماعة و المجتمع العربي الإسلامي يواجه منذ زمن طويل المجتمع الأوروبي، كما أنّ الثقافة الإسلامية تواجه الثقافة المسيحية، فلابدّ لهذه الوضعية أن تترك آثارًا عميقةً في أعمال و أفكار العرب المسلمين، و قد يتعجبّ المرء من تعلّق العرب لهذه العادة أو هذا التعبير الكلامي أو هذا الرأي، إلاّ أنّ أهمية هذه المظاهر لا تأتي من قيمتها الذاتية و إنّما من دورها

[1]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص 194.
[2]- المصدر نفسه، ص 195.
[3]- المصدر نفسه.

التمييزي وهذا واضح في اللباس و الطبخ و آداب الأكل و الأفراح»[1]، و من هنا نلاحظ حسب "العروي" أنّ الشيء المميز في الخطاب الفكري العربي أنّه ذلك الجانب الذي يمنحه نوعًا من الخصوصية و الاختلاف و المغايرة في بعض المظاهر، كما أنّ هذه الثقافة حسب "العروي" نشأت في جوٍ يغلب عليه دائمًا طابع المواجهة المستمرة بين الإسلام و المسيحية لدى عند دراستها لا يملك دارسها الحرية، عكس الثقافة الأخرى التي نشأت دون منافس لها.

وما نلاحظه من تحليلات "العروي" أيضًا، أنّ الواقع العربي وخطابه هو خطاب تراثي بعيدًا عن الحداثة الفكرية، ويرى أنّ ربط الحداثة بالأصالة مستقبلاً لا يمثل الأصالة في شيء باعتبار أنّ الثقافة والحداثة مقتبسة عن الآخر و الخروج من هذا المأزق في نظر "العروي" ربط الأصالة بطموح العرب و ما يرغبون في تحقيقه مستقبلاً.

يرى "العروي" أنّ الأصالة بمفهومها السلفي إذ فهمناها على أساس أنّها تجاوز للغرب فهو تعجيز للعرب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لأنّ الغرب قد اثبت نفوّقهم، وهذا التفوق لا يزال حاجزًا أمامنا، يقول: «إنّ فهمنا الأصالة بكيفية مطلقة معزولة عن كلّ الظروف القائمة أي إذا اقتنعت بأنّها تعني أنّه واجب عن عرب اليوم أن يُضاهوا عرب الأمس، وأن يتميزوا عن الآخرين، وبخاصة عند الغربيين الذين كانوا إلى غاية الأمس القريب أسياد العالم سياسيًا وأساتذته تقنيًا جاز التساؤل: أليس في هذا الإطلاق وهذا الطموح ميلٌ إلى التعجيز والتعجيز للمحافظة على الأوضاع الفكرية والاجتماعية القائمة ليس من الضروري أن تكون إرادة التعجيز واعية»[2] فالانبعاث بحسب "العروي" أعمق من الإحياء، كما أنّه يتجاوز التراث و هو في نفس الوقت أساس لتحقيق الحداثة و النهضة.

ويرى "العروي" أنّ هناك عاملين أو دافعين يقع خلف المشروع الليبرالي لتحقيق النهضة، فالدافع الأول يتمثل في عزل التراث وأبعاده جانبًا وهو المتمثل في تراث النخبة أو الطبقة السائدة الذي يمنحها الشرعية والسلطة يقول: «الدافع الأول هو إرادة توسيع قاعدة الانبعاث والإصلاح قلنا إنّ مفاهيم التراث والانبعاث والأصالة خاضعة كلّها لبنية التشكيلية الاجتماعية، فمن الطبيعي أن تستلزم مقاومة التشكيلية، نقد المفاهيم المذكورة ونلاحظ بالفعل صراعات اجتماعية داخل النخبة نفسها أثناء عهد النهضة وحتّى يومنا هذا، إنّ الدعوة إلى الاغتراب لم تنشأ من لا شيء ولا يمكن اعتبارها محركة من الخارج في كلّ مراحلها وظواهرها لا سبيل إلى إنكار

[1]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص 195.
[2]- المصدر نفسه، ص 200.

أنّ لها جذورًا في المجتمع العربي نفسه سواءً كانت ذات اتّجاه ليبرالي أو اتّجاه ماركسي»[1]، فيعتبر "العروي" أفكار الطبقة السائدة هي أفكار ماركسية وبالتالي تهدف إلى عزل التراث السائد واستبداله بالتراث الشعبي المهمّش والمنبوذ يقول: «لهذا السبب ينظر أنصار الاغتراب إلى التراث نظرة مخالفة لما حلّلناه سابقًا، يحاولون تجاوز تراث النخبة المهذب المكتوب باللجوء إلى التراث الشعبي الأكثر ارتباطًا بالمناخ والطبيعة والاقتصاد والأقرب إلى التراث الإنساني المشترك في هذا المنظور يفقد مفهوم الخصوصية الثقافية طابعه المحوري، يظهر التغاير مواقع مجتمعي وفكري خاضع هو نفسه لقوانين تاريخية اجتماعية عامة»[2]، بعد أن كان الانبعاث في عصر النهضة محصور في مقولة التأخر التاريخي، ولماذا تأخر الشرق وتقدّم الغرب، فقد تحول هذا الانبعاث واستبدل التخلف بالتفوق واللحاق بركب الحضارة العالمية، والنبوغ لا يستلزم إحياء التراث يقول في هذا السياق: «يعني الانبعاث في هذه النظرة، استدراك التخلّف واللحاق بركب الحضارة العالمية و لا يحتمل غير هذا المعنى و النبوغ لا يستلزم الخصوصية، إذ النبوغ في نطاق الثقافة التقليدية لا يُعدّ نبوغًا للثقافة المعاصرة، و النبوغ في نطاق الثقافة المعاصرة لا يستوجب بداهة إحياء التراث القومي، هذه صورة جديدة للمفارقة التي ألمحنا إليها سابقًا»[3]، و عليه إذا كان الانبعاث استبدال التخلّف بالنبوغ فهو لا يستلزم أيّ خصوصية و لا تحتمل غير هذا المعنى.

أمّا الدافع الثاني حسب "العروي" ينحصر ضمن استعارة الحداثة الغربية ويكون هذا باختزال المراحل لأنّه لا يُمكن استدراك التخلّف بالتراث كثقافة مفوتة، يقول «الدافع الثاني هو ضرورة اختزال التطوّر أو بعبارة أوضح لزوم ربح الوقت نواجه هنا نتيجة حتمية لمفهوم الانبعاث كاستدراك إذا حصل في الماضي تخلف في مسيرة الثقافة والمجتمع، فكيف يتأتّى الاستدراك، إذا لم ننطلق من مستوى ثقافي وعلمي أعلى من مستوى الثقافة الموروثة التي هي بالتعريف مفوتة؟ وإذا لم نفعل ذلك فسنحكم على أنفسنا بإعادة اكتشافات الغير، كما وقع لمجتمعات أخرى في هذا القرن بالذات و إعادة اكتشافات الغير و لو بفوارق طفيفة، لا تعدّ مساهمة في التاريخ العالمي»[4]، و بالتالي سدّ الفجوة القائمة بين الشرق و الغرب تكمن في اللحاق بالغربّ، و يكون هذا من أقصى نقطة متقدّمة وصلها الغرب.

يرى أيضًا أنّ التخلّي عن التراث يقودنا إلى التخلّي عن لغة التراث التي أنتجته وحافظت عليه، لأنّ اللّغة العربية تحتل في هذا السياق مكانة بارزة في تحليل "العروي" يقول: «أمّا الاعتزاز بها فظلّت تقرأ و تكتب إلى أيامنا

[1]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص 201.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه.

هذه، فإنّها تحجب عنا أمرًا في غاية الخطورة، وهو أنّ مدار فكرنا لم يتغيّر منذ قرون، وهكذا نستطيع أن نفهم السرّ في توجه الأدب نحو التجريد انحصار الشعر في القصيدة والنثر في السجع»[1]، وبالتالي اللّغة تحتلّ مكانة بارزة في نظر العروي لمركزيتها في مشروع الانبعاث، لأنّ التخلّي عن اللّغة الأصلية وتبني لغة أخرى في التعليم على سبيل المثال لا يحقّق النبوغ و لا يضمن الإبداع، و من هنا نستنتج أنّ التراث عنده مرتبط بقضية النهضة و الانبعاث الحضاري، كما أنّ القطع مع التراث عند العروي ضروري لتأسيس الحداثة العربية.

[1]- عبد الله العروي، **خواطر الصباح: يوميات 1967-1973**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص 137.

الفصل الثالث: سؤال السياسة عند عبد الله العروي

المبحث الأول: حقيقة الدولة عند عبد الله العروي

المبحث الثاني: حقيقة الليبرالية عند عبد الله العروي

المبحث الثالث: تجلّيات عقلنة السياسة في الفلسفات المعاصرة

المبحث الأول: حقيقة الدولة عند عبد الله العروي

تحليل نظرة المجتمع العربي إلى التاريخ والبحث في محدّدات السلوك السياسي للفرد وكذلك في علاقة الحاكم بالمحكوم يكون من خلال البحث في الجذور التاريخية لنظرة المجتمع العربي لسلطة، كلّ هذا يدور حول التساؤل عن مفهوم الدولة، ومن هنا يؤكّد لنا "العروي" أنّ الدولة تحدّد في الفكر البشري بناءً على أربع محاور، يقول: «كلّ تفكير حول الدولة يدور إذن على محاور ثلاثة، الهدف، التطور والوظيفة، لم نذكر هنا إلاّ العناوين، إذ يتفرّع كلّ محور إلى محاور ثانوية، نطرح فيها أسئلة جزئية، ويمكن القول أيضًا أنّ كلّ سؤال جزئي يقود صاحبه إلى السؤال المحوري وأنّ كلّ محور عند التدقيق يبتلع المحورين الآخرين، ويكتسح جميع المفاهيم المتعلّقة إن بعيدًا أو قريبا بظاهرة الدولة»[1]، ومن هنا يرصد لنا اختلاف المناهج بين علماء التاريخ والفلاسفة، بحيث يُمكن القول أنّ السؤال عن ماهية الدولة و هدفها يمثل موقف الفيلسوف والتساؤل عن الدولة أو التعاقب الزمني يمثل ميدان المؤرخ، أمّا سؤال عالم الاجتماع يدور حول وظيفة الدولة، يقول "العروي" في هذا السياق: «و تختلف المحاور الثلاثة المذكورة فيما بينها بالمفردات والمفاهيم والمناهج، من يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية و المكانية فينظر و يتفلسف و من يتساءل عن التطور يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة فينطق بمنطق المؤرخين، و من يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلّل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي، فيتكلم كلام الاجتماعيات و الأنسياء، إذا ألحقت بهذه المحاور القانون الذي قلنا في البداية أنّه يُسجل التجربة الفردية الأولية أمكن لنا أن تقول أنّ الدولة تدرس حسب أربعة مناهج القانون، الفلسفة، التاريخ و الاجتماعيات»[2]، و بالتالي المحور الرابع يتمثل في نظرة القانون أو موقف القانون من الدولة.

يستعرض كذلك "العروي" بأسلوب مكثّف مواقف الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين في موضوع الدولة فهو يرى أنّ هذا الموضوع كلّه بأسئلته الأصلية والفرعية يدور حول التساؤل عن مفهوم الدولة، يقول: «سنرى في هذا الفصل الأجوبة التي يُقدّمها الفلاسفة والمفكرون والباحثون على سؤال ما هي الدولة؟ لا يجدر بنا أن نقول، هل للسؤال معنى؟ سنسجل فقط أنّ مفكرين عديدين طرحوه منذ قرون، وأظهروا في معالجته نشاطاً يستحق الإعجاب، وعندما ندرس كتاباتهم نلاحظ أنّ السؤال حول ماهية الدولة يدور في واقع الأمر حول هدفها، لذا لا يستقيم البحث إلاّ إذا وضعنا الهدف داخل النطاق المحدّد للدولة، أمّا إذا وضعناه مسبقًا خارجها فإنّها تصبح بالضرورة وسيلة لخدمة ما سواها»[3]، وبالتالي يربط "العروي" تعريف الدولة بالهدف واعتبار هذا الهدف

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط9، 2001، ص 08.
[2]- المصدر نفسه، ص.ص 08-09.
[3]- المصدر نفسه، ص 13.

في نظر "العروي" خارج الدولة يصبح الهدف الرئيس، و تصبح الدولة ثانوية، و من هنا يُؤكّد لنا وضع الهدف داخل الدولة لكي يستقيم البحث.

يرى "العروي" جعل هدف الدولة خارجها أي حصره في خدمة الفرد هو نتيجة التفكير كلّه وقد استمر طويلاً وهذا يندرج ضمن مفهوم الدولة الشرعية، يقول "العروي": «الدولة تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية، لا يمكن أن تتضمّن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلّها، تتعلّق القيمة بالوجدان الفردي، إذ يتّجه نحو الغاية المقدّرة له، إذ كانت الدولة في خدمة الفرد لكي يُحقّق غايته فهي مقبولة شرعية، مع أنّها تبقى اصطناعية ومؤقتة مثل جميع الكائنات، إذ هي تجاهلت الهدف الأسمى أو عارضته إذًا هي منعت الفرد من أن يلبّي الدعوة الموجهة إلى وجدانه أو ضايقته، فهي مرفوضة لا شرعية»[1]، والدولة في هذا التصوّر عقلية طبيعية إذا حقّقت الانسجام مع الفرد ولا عقلية و لا طبيعية إذا عارضت الوجدان الفردي، يقول "العروي" في هذا السياق: «وما الدولة إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي، تولّدت حسب قانون طبيعي، حكمها إذن مندرج تحت حكم المجتمع العام، إذا بقيت خاضعة لقانون تولّدها، وظهورها كانت طبيعية أي معقولة لذا لا ينشأ تناقض بين الفرد، إذا حصل تناقض فلسبب غير طبيعي، ناتج عن خطأ إنساني متعمّد و في تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة الدولة إمّا طبيعية وهي صالحة و إمّا فاسدة لأنّها غير طبيعية»[2]، وبالتالي الدولة المستبدة لا يمكن أن تكون موضوع للبحث الفلسفي على أساس الفلسفة العقلانية تهتم بأمور المتعلّقة بالدولة التي تخضع لقوانين الطبيعية التي هي قوانين للعقل ويرى "العروي" أنّ هذا الرأي عبّر عنه "ارنست كاسيرر"* فكان تفكير هذا الأخير مرتبط بقراءة لتاريخ الفلسفة، يقول "العروي" «يُتابع كاسيرر في مجرى التاريخ الغربي، تطور التفكير بالمنطق في مسألة الدولة وتحرّر الإنساني التدريجي من قبضة الأسطورة، ثمّ يسجل عودة الفكر الأسطوري مع النهضة وتقويته في القرن التاسع عشر، التفكير بالمنطق في مسألة الدولة هو الاعتماد على الفرد الحر، والنظر على الدولة ككيان اصطناعي أبدعه الفرد ليبقى دائمًا في خدمته، يقول المؤلف الإنسان حر بالمعنى الأخلاقي، إذا كانت دوافع أفعاله متعلّقة بما يرى ويعتقد أنّه واجب الأخلاقي»[3]، وبالتالي يرى "العروي" أنّ التفكير بالمنطق حسب "كاسيرر" يقتضي أن تكون الدولة كيان اصطناعي هدفه الرئيسي هو خدمة الفرد والأخلاق وهو عكس التفكير بالأسطورة لأنّ "هيغل" في رأي "العروي" قلب منطق "كاسيرر" وتوجه نحو التفكير الأسطوري وذلك نفي القيمة عن تفكير "كاسيرر"

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 15.
[2]- المصدر نفسه، ص 17.
* فليسوف مثالي ألماني أهم مؤلفاته الرئيسية هي : مشكلة المعرفة في الفلسفة و العلم في العصر الحديث، الفهم المادي و الفهم الوظيفي، فلسفة الأشكال الرمزية انظر خلف جراد المعجم الفلاسفة المختصر المرجع السابق، ص 174.
[3]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، نفس المصدر السابق، ص 21.

يكون بتوحيد نطاقي الأخلاق والدولة، يقول "العروي" «أمّا الفلسفة التي تهدف إلى كشف معنى الدولة -في ذاتها- لا عن الدولة الفضلى لا عن محاسن هذا الشكل ومساوئ ذلك، فلابدّ لها أن توحد نطاقي الأخلاق والدولة بهذه الطريقة وحدها، تصل على الواقعية الحقة التي تتطابق فيها الظاهرة والفكرة وتُدرك الدولة كدولة، دولة الإنسان الإنساني لا الإنسان الحيواني أو الإنسان الإلهي، من يظن أنّ الحقيقة الدين أو حقيقة الفلسفة تسمو على حقيقة الدولة خاطئ لأنّه يرى الأمور لمنظار الإعقال، وهو منظار العقل الشمولي»[1]، ومن هنا يرى "العروي" أنّ "هيجل"[*] يحصر سبب قصور العقل المجرد عن إدراك منطق الدولة يعود في اعتباره أنّه عقل سطحي غير ذي مضمون، و"العروي" يرى أيضا أنّ "هيجل" لم ينطلق من دولة مثالية موجودة خارج التاريخ لأنّ الدولة الهيغلية حسب "العروي" مفهوم مركّب يقول موضحًا ذلك: «لكي ندرك ماذا يعني الفيلسوف بكلمة دولة لا يعني بها شكلاً من أشكال النظام، تنظيمًا بين التنظيمات الاجتماعية بالأساس يعني بها مفهومًا منطقيًا يركّبه من خلاصة التاريخ ككل، دون الاكتفاء بنمط واحد من أنماط التجمّعات السياسية الموجودة في الوقائع، نقرأ في بداية كتاب دستور ألمانيا لا تستحق مجموعة إنسانية أن تسمّى دولة إلاّ إذا كانت متحدة لأجل الدفاع الجماعي عن كلّ ممتلكاتها هذا تعريف قانوني تاريخي»[2].

لقد ركز المشروع الهيغلي على أن القطب المركزي هو الدولة حيث ألحق الحق والأخلاق بالدولة في كتابه" مبادئ نظرية الحق"و"الموسوعة الكبرى" بالارتكاز على نظرية الروح الموضوعية و كز في "مبادئ نظرية الحق" على أن الأخلاقية الجوهرية الكلية تتجسد في الدولة نفسها، أما الحرية الذاتية والحق فهما أدنى من قيمة الدولة ملحا على أنه لا شيء يبدو أكثر غرابة من البحث في بناء الدولة كما ينبغي أن تكون، بدل العمل على جمع العواطف و العقول و دفع الناس إلى وضع اختلافاتهم و تناقضاتهم جانبا، و عدم التطلع إلى أبعد من الأفق الذي تعطيه إياهم الدولة التاريخية باعتبارها أفضل من يجسد الموضوعية[3].

ومن هنا يستبعد هيغل فكرة التعاقد والاتحاد كأساس الدولة ويؤكد **العروي** أن هيغل قد رأى في الدولة جوهرًا بسبب نقده فلسفة الأنوار القائمة على حرية التعاقد والحرية الفردية، يقول "العروي": «لكي نفهم سرّ العودة إلى الأنوار علينا أن نتذكر أنّ المنظومة الهيغلية مبنية على نفي منبع نظرية الأنوار عوضًا من لأن يكون الأساس هو الفرد، وتكون الدولة تركيبًا اصطناعيًا ضروريًا، تصبح الدولة هي الجوهر والفرد هو الشبح الخادع مثلاً

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 27.
*فليسوف المثالي موضوعي ألماني، من أهم مؤلفاته علم الظواهر الروح و علم منطق و موسوعة العلوم الفلسفية انظر خلف جراد **معجم الفلاسفة المختصر**، المرجع السابق، ص 265.
[2]-عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، نفس المصدر السابق، ص 33.
[3]- بليمان عبد القادر، **الأسس العقلية للسياسة**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، (د.ط)، 2007م.

هيغل القول الشائع بأنّ حب الوطن هو إحدى ركائز الدولة يُفهم عادةً من الوطنية الاستعداد للتضحية والقيام بأعمال عجيبة، في حين أنّها حالة وجدانية تجعل المرء ينظر يوميًا إلى الجماعة بصفتها الغاية والجوهر»[1]، ومن هنا نستنتج أنّ نقد "هيغل" لفلسفة الأنوار راجع لعدم انطلاقه من الواقع ولو فعل ذلك لأدرك أنّ فلسفة الأنوار إنعكاس لوضع خاص، يقول "العروي" ارتكب هيغل خطأ كبير ثمّ لم يرى أنّ مقدمات الأنوار ليست تصورًا سطحيًا تطوعيًا، بل هي انعكاس لواقع قائم حادث، إنّ نظرية التعاقد تعبير عن واقع ولا يكفي التنصّل من الواقع، الاستهزاء بالنظرية أو إظهار تناقضاتها الذاتية ما يسميه "هيغل" دولة التعاقد، دولة المجتمع دولة اللادولة معرضًا إيّاها بالدولة الجوهرية دولة الدولة، تعبير عن واقع معاش واقع الفرد المنغمس في الإنتاج في المصلحة المتلاهي حتمًا عن الدولة الجوهرية وتلك نقطة حساسة لم يدركها هيغل ولم يكن مهيّئًا ذهنيًا لإدراكها[2]، و بالتالي يرى "العروي" أن هيغل لم يدرك حقيقة التعارض بين الفرد و المنتج و بين الدولة الجوهرية و يرى أنّ فلسفة الأنوار أكثر واقعية من "هيغل".

يوضح لنا "العروي" انتقاله من الفلسفة على الاجتماعيات، أي من التساؤل عن الماهية الدولة إلى التعريف الوظيفي أي من هيغل إلى ماكس فيبر* و يؤكّد لنا في نفس الوقت أنّ الوضعانية ظهرت كردّ فعل ضدّ الهيغلية يقول "العروي" «نهتمّ في هذا الفصل بوظائف الدولة و وسائلها فلا نعود لنفرّق بين الدولة وبين جهازها منهجيًا نعرض تحليل المعنى الماورائي بالوصف الوضعي أي نترك الفلسفة لتدخل مجال الاجتماعيات، حصل مثل هذا التحول المنهجي في أوساط القرن الماضي عندما اجتاحت الفكر الغربي ردّة فعل عنيفة ضدّ المثالية الهيغلية»[3] ويؤكّد لنا "العروي" لفهم الدولة نعمد إلى وصف آلياتها وجهازها لأنّه لا يوجد شيء خارج الجهاز وعند تتبّع هذا المنهج سنجد أنّ وظيفة الدولة واحدة عبر كلّ العصور هذا ما قام به انجلز في رأي العروي يقول موضحًا ذلك «يسلم المنهج الوضعاني بأنّ الأداة تحمل في ذاتها هدف الدولة عندما نصف بدقّة والوصف الدقيق لا يبعد كثير من التحليل تهتدي عبر العملية نفسها إلى معنى الدولة أي الدور الذي تلعبه في حياة الجماعة الإنسانية، إلاّ أنّ الوصف ينطلق حتمًا من الوضع الحالي ثمّ يسحب النتيجة على أوضاع الماضي، أجهزة الدولة الحالية كثيرة

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 53.
[2]- المصدر نفسه، ص 56.
* عالم اجتماع ألماني، ارتبط بالكانطية الجديدة والوضعية، أهم مؤلفاته الاقتصاد والمجتمع و في السياسة الوطنية و السياسة الدولية وروح الرأسمالية، أنظر خلف جراد، معجم الفلاسفة المختصر، المرجع السابق، ص163.
[3]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، نفس المصدر سابق، ص 79.

ومتشعبّة و متداخلة لو أخذناها على ظاهرها لما أمكن إطلاق أشكالها على أشكال الماضية لاشكّ أنّ القارئ انتبه على أنّ المنهج الذي نتكلّم عنه هو بالذات الذي استعمله انجلز»[1].

يتناول العروي تصورات علماء الاجتماع حول الدولة وهو يرى أنّ الدولة عند الوضعانيين أربعة أشكال الشكل الأول يمثّله انجلز* والأنثروبولوجين ويسمّى هذا الشكل بالدولة التاريخية وهي مرتبطة بالملكية الخاصة يقول العروي: «تعني الدولة القائمة عند انجلز و الأنثولوجين الدولة التاريخية المرتبطة باستمرار القبائل الرحل والملكية الخاصة و الكتابة و هي خصائص نشأة التاريخ المكتوب، ابتداءً من القرن الخامس عشر قبل الميلاد على أقلّ تقدير و التي تدوم بدون تغيير جذري إلى أن ينتهي عهد الملكية الخاصة و تقسيم المجتمع إلى طبقات و معها تنهار الدولة حسب ماركس»[2]، و بالتالي هذا الشكل حسب العروي قد نشأ في آسيا الغربية المتمثل في نظرية الحق الإلهي في الحكم و السلطة الفردية المطلقة.

أمّا الشكل الثاني حسب العروي يتمثل في الدولة الحديثة عند ماركس أي الذي وجد عند ماركس في نقده لفلسفة الحق عند هيجل و سماه بالتنظيمات الجديدة، و اتّخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة ملكية فريدريك الثاني و لويس الرابع و إمبراطورية نابليون الأول يقول العروي موضحًا ذلك «و عند ماركس في نقده فلسفة القانون لهيجل تعني التنظيمات الجديدة التي عرفها عهد النهضة، و عهد الثورة الفرنسية يتخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة ملكية فريدريك الثاني و لويس الرابع وإمبراطورية نابليون الأول»[3].

أمّا الشكل الثالث حسب العروي يتمثل في الدولة الصناعية التي تعطي الأولوية للصناعة على الفلاحة والتي ظهرت في اجتماعيات القرن الماضي، يقول العروي «في اجتماعيات القرن الماضي تعني الدولة الصناعية دولة مجتمع يغلب العمل في المصانع و المتاجر على العمل في الحقول طبقة الأجور الصناعيين على الفلاحين الرأسمالي النقدي على الملكية العقارية و كلّها تطوّرات تنعكس على وظائف الدولة و أجهزتها»[4].

و الشكل الرابع عند العروي هو الذي ظهر أواسط هذا القرن في الاجتماعيات و الذي سمي بالدولة المعاصرة التي تعتمد على تداخل العلم و الصناعة، كما أنّها تعتمد على وسائل الاتصال السمعية و البصرية والإعلاميات، يقول العروي في هذا السياق: «في اجتماعيات أواسط هذا القرن، تعني الجهاز المترتّب على تداخل

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص.ص 79-80.
* اشتراكي ألماني أسس مع ماركس الفلسفة الماركسية أي نظرية الاشتراكية العلمية، نظرية المادية الجدلية و التاريخية أنظر خلف جراد المعجم الفلاسفة المختصر، المرجع السابق، ص30
[2]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، نفس المصدر السابق، ص 83.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه، ص 84.

العلم و الصناعة و ارتفاع نسبة قطاع الخدمات على حساب قطاع الصناعة التحويلية و انتشار وسائل الاتصال السمعبصرية و استعمال الإعلاميات لتنظيم العمل و مراقبة العمال و كلّها ظروف غيّرت من الأساس قدرات ووظائف و أجهزة الدولة»[1].

يؤكّد لنا العروي أنّه لا يهتم بالشكل الأول والشكل الرابع على أساس الدولة التاريخية هي مجرد انتقال من الفلسفة إلى اجتماعيات، ويصفها بأنّها نموذج جدّ فضفاض، يقول العروي: «إنّ نموذج انجلز جدّ فضفاض كان صالحًا في مرحلة انتقال البحث من الفلسفة إلى التاريخ والإثنولوجيا، يستعمله اليوم بخاصة من يهمّه تشييد أنثروبولوجيا سياسية، لأنّه مضطرٌ إلى تعيين الظواهر العامة التي تشترك فيها المجتمعات المتباعدة من القبائل الرحل إلى الكيانات الطبقية الكبرى»[2]، وبالتالي يرفض هذا الشكل على أساس أنّه يقوم على نظرية حقّ الإلهي ويستبعد كذلك الشكل الرابع على اعتبار أنّه يخصّ قسمًا ما زال ضئيلاً على المنتظم الدولي، يقول العروي «أمّا النموذج الإعلاموي فإنّه يخصّ قسمًا ما يزال ضئيلاً بالنظر إلى المنتظم الدولي، رغم أنّ ذلك القسم هو الأكثر غنى و قوةً و نفوذًا يبقى النموذجان الثاني و الثالث يتداخلان و يؤلفان نموذجًا واحدًا يسمّى الدولة الحديثة، وهو ما يستعمله الباحثون في العلوم السياسية في اجتماعيات البلاد النامية، بخاصة معتمدون على ماركس و تحليلات فيبر»[3]، و عليه النموذج الثاني، و هو الدولة الحديثة و الثالث المتمثل في الدولة الصناعية هما النموذجان المناسبان لأوضاع الدول النامية و هما يُؤلّفان نموذجًا يُسمّى بالدولة الحديثة.

يرى العروي أنّ ماكس فيبر ينتمي إلى تيارات اجتماعيات الثقافة وقد سلك ماكس فيبر في تركيب نموذجه للدولة الحديثة نهج الواقعيين أمثال ميكيافليي ولأنّه سلك نفس طريقهم التي تقوم على مقابلة مبدأين الأول سلبي والثاني إيجابيي يقول العروي: «كيف نصف هذا النموذج ولا مناص هنا من اللجوء إلى طريقة ماكس فيبر، وذلك باختيار أمثلة تاريخية معروفة وانتقاء العناصر الأكثر ملازمة، أي تلك التي بوجودها تتّضح ظاهرة الدولة وباختفائها تضمر وتختفي وهي طريقة استعملها كبار المفكرين منذ البداية، عندما كان ميكيافليي يتكلّم عن الدولة الحديثة فإنّه كان يتقور بعض الظواهر الموجودة آنذاك في فرنسا، انجلترا، إسبانيا وغير متوفرة في إيطاليا فكان يقول أنّ هذه الأخيرة لم تكن بعد دولة عصرية»[4]، قد وصف ميكيافلي إيطاليا بأنّها ليست دولة وهذا مثل سلبي مقارنةً مع انجلترا وفرنسا وهما مثلان إيجابيان وهذه الطريقة قد استعملها كذلك ماكس فيبر في تحليله، يقول العروي:

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المصدر السابق، ص 84.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه، ص 85.

«لأنّ طريقة فيبر طريقة بديهية يلجأ إليها كلّ من يُفكّر بجدّ في الشؤون الاجتماعية، و يُريد أن يتوصل إلى أحكام عامة انطلاقًا من أوصاف عينية، تتطلّب الطريقة المذكورة مقابلة حالتين: الأولى إيجابية والثانية سلبية، إذا كنّا نتوخّى فرز الظاهرة اجتماعية، لنركّب نموذجها الذهني، فلابدّ من انتقاء مثلاً تاريخيًا يتضمّنها ومثلاً آخر يجهلها فنتوصل إلى إظهار آثار وجودها في الأول وأثار غيابها في الثاني وبمقابلة النتائج الإيجابية و النتائج السلبية توضح عناصر النموذج المنشود في بداية القرن الماضي»[1]، فقد رأى العروي أنّ الفكر السياسي الحديث قد تبلور من خلال المقارنة بين السلبي و الإيجابي، حيث كانت فرنسا النابليونية في بداية القرن التاسع عشر، تمثل المثل الإيجابي و كانت أوروبا تمثل المثل السلبي و هو في نفس الوقت يمثل المقارنة بين الحديثة و التقليد و بين الديمقراطية و الاستبداد و بين الحرية و العبودية بهذه المقارنة فقد تمكّن ماكس فيبر في نظر العروي من الوصول إلى مفهوم الدولة الحديثة، يقول العروي «أنّ بروسيا و روسيا و حتّى النمسا عرفت في القرن السابق إصلاحات عميقة تحت ما سُمي بالاستبداد زيادةً على أنّ تلك الدول استفادت أثناء الصراع من الإبداعات الفرنسية كلّ هذا الاعتراضات إلاّ أنّ المعاصرين، وهذا هو المهم عاشوا صراع كمواجهة تامة بين مبدأين اجتماعين متناقضين، كما تدلّ على ذلك مؤلّفات بيرك، و فيجته، و أقرانهما، لقد تعدّدت أسماء هذين المبدأين الثورة مقابل التقليد، الحرية مقابل العبودية، الديمقراطية مقابل الاستبداد»[2]، و من هنا نستنتج أنّ مظاهر الحداثة تتجلّى في أربعة ميادين و من أهمّ خصائص كلّ واحد منهم تتمثل في الفرق بين الحداثة و التقليد و من هذه الميادين:

أ/– الجيش:

تتمثل مظاهر الحداثة في الجيش في أنّه جيش وطني شعبي لأنّ الدولة الحديثة وضعت حدًا للجندي المحترف و المرتزق، يقول العروي: «نذكر فيما يتعلّق بالجيش، أنّ ما بهر المعاصرين في مسار الثورة الفرنسية هو إبدالها الجيش التقليدي بجيش جديد، جيش غوغائي كما أسماه غوته، الذي شاهد في معركة قالمي كيف انتصر حشد من الفلاحين غير المدربّين على جنود محترفين، ما هي العناصر المميزة للجيشين المتقابلين، الفرنسي الثوري والأوروبي التقليدي؟ كان الأول وطنيًا شعبيًا ديمقراطيًا في حين أنّ الثاني كان محترفًا ارستقراطي القيادة متعودًا على الخضوع الأعمى»[3]، ففي الجيش الحديث حسب العروي تحلّ الديمقراطية محلّ الطاعة العمياء و تتمّ الترقية وفقًا للكفاءة لا على أساس الاعتبارات المجانية، و يرى أيضًا أنّ كلّ مظاهر و تحديث الجيش كمؤسسة يُمكن إيجازها في انتشار العقلانية في الجيش يقول: «كان التاريخ الأوروبي يتّجه إذن منذ عهد النهضة نحوّ إبدال المرتزقة

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 85.
[2]- المصدر نفسه، ص 86.
[3]- المصدر نفسه، ص 87.

بالمواطنين كذلك نطرح من خلال الديمقراطية والشعبية، مسألة الانضباط، لقد شبّه الجيش منذ القدم بالجسم الجنود هم الجوارح، والقائد هو العقل المفكّر، ولابدّ من اتّفاق تام بين العقل والجوارح، قوة الجيش إذن في الانضباط»[1]، و يستطرد قائلاً انطلاقًا من نموذجين متعارضين، الجيش الثوري و الجيش الأرستقراطي، نتبيّن أنّ مميزات الأول: الوطنية، الشعبية الديمقراطية، كانت سبب تفوقه على الثاني لأنّها عمّقت أسباب التلاحم الذي يُشكّل قوة كلّ جيش، فنُدرك أنّ الانضباط لا يكون قوة بصفته تلاحمًا ماديًا، بل لأنّه سبب انتشار العقلانية بين الجنود، الجيش الحديث هو بالأساس مدرسة لنشر العقلانية[2]، ومن هنا يمكن القول أنّ سمات الدولة الحديثة في رأي العروي أنّ الجيش هو مؤسسة ديمقراطية، كما أنّ الجيش يدافع عن الوطن و هو جيش منظم و شعبي.

ب/– الإدارة:

يرى العروي أن تحديث الإدارة هو مرتبط بإصلاح إداري يقوم به جيش مدني يوضح العروي هذا بقوله: «لا تعني البيروقراطية مجموعة من الموظفين، كيف ما كانوا، بل تعني موظفون يعملون و كأنّهم جيش مدني، إنّ ماكس فيبر هو الذي جعل من هذا المفهوم محور اجتماعيات السياسية وعلامة على اكتمال الدولة العصرية يقول: إنّ مفهوم البيروقراطية يتفرّع عن مفهوم الانضباط، وتفوق البيروقراطية في مجال الإدارة كتفوق الآلة على العمل اليدوي»[3]، و بالتالي يتحكم العقل في الادارة لأنّ وظيفة البيروقراطية تطبيق العقلانية، و العقل عند ماكس فيبر حسب العروي لا يتجاوز حدود الإعقال وهو عقل يهتمّ بالكمّ لا بالكيف كما أنّه مجرد وسيلة وليس غاية كالعقل الهيجلي، يقول العروي «هذا ما يعنيه بالضبط فيبر إذ يقول: إنّ البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجماعي إلى عمل اجتماعي معقول و منظم، إنّها تشجع طريقة عقلانية في الحياة، علمًا بأنّ مفهوم العقلانية يحتمل معاني جدّ متباينة، يتميز السلوك البيروقراطي بالمزايا التالية: التغريد، التجريب، التعميم وهي بالذات مزايا العقل المجرّد و ما أسماه هيجل بإعقال، تلك الموهبة الإنسانية التي تجزي أيّ كيان إلى وحدات مستقلة تطبّق عليها قواعد الجمع و الطرح و التي تهتمّ بالكمّ دون الكيف»[4].

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 87.
[2]- المصدر نفسه، ص 88.
[3]- المصدر نفسه، ص 90.
[4]- المصدر نفسه، ص.ص 91-92.

ج/– الاقتصاد:

يرى العروي أنّ من مظاهر انتشار العقلانية في الجيش و الإدارة قد أدّى إلى عقلنة الاقتصاد يقول «انّ المجتمع المبني على الاقتصاد النقدي و أنّ الدولة المؤسسة على الديمقراطية يكونان تربة ملائمة لنمو البيروقراطية لأنّ أساس الإعقال هو التفريد و التعميم، يؤلّف عندئذٍ قاعدة الاقتصاد و التنظيم السياسي و الوظيفة العمومية يتجسّد آنذاك المفهوم بصفاته و شموله»[1]، و بالتالي من مظاهر عقلنة الاقتصاد هو تحرير المنتجين من القيود المفروضة عليهم و رفع الإنتاج على حساب الاستهلاك.

د/– التعليم:

يرى العروى أنّ لكي تكون عملية التحديث شاملة في الاقتصاد و الإدارة و الجيش يلزم أيضًا تحديث التعليم أي عقلنته يقول العروي «الكلّ يعلم أنّ نابليون هو منظم التعليم الثانوي و العالمي في فرنسا، و مؤسس البكالوريا، و منشئ المدارس العلمية العليا كان التعليم قبله تحت مسؤولية الكنيسة، فجعله تابعًا للدولة و أدخلا عليه نظامًا يُشبه النظام العسكري و وجهته علمية تقنية، واضح أنّ التعليم النابليوني مرتبط بالجيش و البيروقراطية و الاقتصاد، إذ يمتدّ كلّ هذه الهيئات بالمهندسين و الحقوقيين و المحاسبين و العمال المدربين، كانت الرتب العليا في كلّ هيئة مخصّصة للناجحين في مباراة التنظيم لذلك الفرض، وهذا شكل من أشكال الديمقراطية»[2]. و من هنا يُؤكّد العروي أنّ نابليون قد وضع حدًا لتبعية التعليم للكنيسة، كما أنّه وحدّ لغة التلقين و اتّجه إلى التكوين العلمي، و هذا من خلال تطبيقه لبرنامج محدّد في مجال التعليم، يقول العروي في هذا السياق: «صحيح أنّ نابليون لم يبدع كلّ شيء في ميدان التعليم و الثقافة، إنّه طبق ما كان يُنادي به مذ عقود فلاسفة الأنوار و عمّم ما كان محققًا جزئيًا في بلاد الاستبداد النير بيد أنّ ما يهمّنا هنا ليس أسبقية هذه الدولة أو تلك في إدخال هذا الإصلاح التعليمي أو ذاك، إذن ما يهمّنا هو أنّ التعليم النابليوني قد جسّد نفس المبدأ الذي تجسد في الجيش والإدارة و الاقتصاد»[3].

يرى العروي أنّ عقلنة كلّ من الجيش و الإدارة و الاقتصاد و التعليم يشكّل ما يُسمّى بالدولة الحديثة التي يسودها العقل، بقول العروي «القيمة المؤسسة للغرب الحديث هي إذن العقلانية أي عملية العقل المجرد الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد و رفع الإنتاج المادي و الذهني، البيروقراطية هي إحدى نتائج العملية

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 92.
[2]- المصدر نفسه، ص 94.
[3]- المصدر نفسه، ص 96.

والدولة الحديثة بصفة عامة هي مجموع أدوات العقلنة في كلّ دروب الحياة»[1]، و يرى العروي ماكس فيبر قد اهتدى إلى تحديد نموذج الدولة الحديثة من خلال إبراز التمايز بين التقليد و الحداثة، يقول العروي «إنّ فيبر هو الذي وضع في قلب العلوم الإنسانية المعاصرة ذلك التنافي المشهور الحداثة و التقليد، نسب إلى التقليد بادئ الأمر كلّ نظام سابق للثورة الفرنسية ثمّ في مرحلة لاحقة كلّ نظام ينتمي إلى الشرق و أخيرًا كلّ نظام غير أوروبي، كلّما توسع استعمال مفهوم التقليد تغيّر بالتبعية مفهوم الحداثة»[2].

عندما نصف الدولة العربية بالتقليد و اللاعقلانية ننفي عنها بذالك **صفة** الحداثة و تبني العقلانية كأسلوب في الحياة، من مظاهر التقليد: التجريبية، سطحية، النقد السياسي و الثقافي، التلوين الذاتي للنظرية و الممارسة التوفيقية. أو التقليد في ثوب التجديد، هذه مظاهر تدل على التأجر الثقافي الذي يعانيه المجتمع ككل'و ينعكس على فكر النخبة و ممارستها'ينبغي لتفسير سلبية النخبة و عجزها الانتقال من مستوى الوصف إلى المستوى التفسيري، كما ينبغي تحليل نظرة المجتمع العربي إلى التاريخ و التساؤل عن محددات السلوك السياسي للفرد[3].

يتطرّق العروي إلى مناقشة نظرية المجتمع العربي إلى السلطة، و يُؤكّد في نفس الوقت أنّ كلّ من حاول البحث في مفهوم الدولة الإسلامية تعترضه صعوبات أوّلها تحديد مادة البحث و ثانيها تحديد مكونات الدولة الإسلامية، يقول «إنّ وصف واقع الدولة الإسلامية، حتّى لو كان سهلاً، لا يفي وحده بالغرض، إذ لابدّ من إدراك المادة الخام التي بها و عليها تجري السياسة أي نفسانية الفرد، فكرته عن الحكم و الدولة، كلّ هذا ناشئ عن تربية لا تقوم حتّى يتقاسمها الأكبر المسؤولون عنها هم الأب في البيت والإمام في المسجد والشيخ في الزاوية، وهؤلاء متأثرون بالمؤلّفات الشرعية يتخيلان الدولة النموذجية، بما نسميه الطوباويات الإسلامية»[4]، فمضمون المؤلّفات الشرعية حسب العروي قد أثّر سلبيًا على السلوك السياسي للفرد العربي.

يرى العروي كذلك أنّ الدولة الإسلامية مكوّنة من عناصر ثلاث العنصر العربي و العنصر الإسلامي والعنصر الأسيوي يقول في هذا السياق: «عندما نتكلّم اليوم عن الدولة الإسلامية تعني بالضرورة مركبًا من العناصر الثلاثة العربي و الإسلامي و الأسيوي إلاّ أنّما لا نستطيع أن ندرك ذلك المركب و هو محقق في التاريخ

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 99.
[2]- المصدر نفسه، ص 104.
[3]- أحمد جدي و آخرون، **قراءة في الفكر العربي**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص227.
[4]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، نفس المصدر السابق، ص 121.

لأنّنا لا نملك شهادة معاصرة عليه كلّ ما نستطيع أن نتصوّره، أن تخيّله اعتمادًا على أخبار مؤرخين متأخرين نسبيًا، بيد أنّ هذه الصعوبة لا تطعن فيما نقصد عليه أي وصف التجربة العربية في ميدان السياسية»[1].

يؤكّد العروي مع بداية القرن الماضي اهتزت البنية العربية و ذلك من خلال اتصالها بالفكر الأوروبي، إلاّ أنّ هذا الاتصال لم يؤثر في نظر العروي على النمط التقليدي وحافظت المؤلّفات الشرعية على مكانتها وظلّ تفكيرها في السياسة يقول: «ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية نسخة باهتة للدولة السلطانية إنّها هي نتيجة عمليتين مزدوجتين عملية التطور الطبيعي الذي أورثها كثير من الأفكار و الأنظمة و أنماط السلوك التقليدية وعملية إصلاح غيّرت شيئًا من التراتيب الإدارية العليا و استعارة من الخارج وسائل مستحدثة للنقل بالاتصال بهدف تطوير الزراعة و التجارة»[2]، فرغم الإصلاحات الاقتصادية و الإدارية التي قامت بها الدولة السلطاتية إلاّ أنّها لم تستطيع أن تؤثّر في المسار الطبيعي للدولة.

فقد كانت الدولة العربية الإسلامية في نظر العروي سلطانية يحكمها سلطان واحد يسير كلّ الأمور يقول موضحًا هذا: «منذ قرون و الدولة في البلاد العربية الإسلامية سلطانية تخدم السلطان، ظلّ الله على الأرض الجيش؟ هو يد السلطان يحارب في الداخل أكثر ممّا يواجه الخارج، الضرائب و هي غرامة تقدّر بما يحتاج إليه الأمير بما يستطيع أن تحمله الرعية فتؤخذ غصبا من التاجر و الفلاح و الصانع، و حتّى من الموظف إذا غضب عليه وليّ نعمته الإدارة؟ و هي في غالب أمانة يعني أنّها تطلق على أفراد يؤتمنون على مال السلطان»[3]، هكذا كان حال أجهزة دولة السلطنة التي كان فيها الفرد مقيّد خاضع للسلطان و لا حرية له.

يتحدّث العروي عن الإصلاحات التي جلبها عصر التنظيمات في الدولة العثمانية، و من بين أهمّ الإصلاحات التي لحقت بالجهاز الإداري و الحكومي يوضحها بقوله: «تدريب و تسليح الجيش تدريبًا و تسليحًا أوروبيين، إنشاء طبقة بيروقراطية بمعنى عصري، أي تكوين موظفين مدربين مختارين على أساس مباراة مفتوحة للجميع يتقاضون رواتب معلومة، و يُطبقون قوانين عامة، و يخضعون للتنظيم الهرمي، ينتظر من العمل البيروقراطي أن يفصل مفهوم الدولة عن شخص السلطان، أن يجزّء القانون على كلّ تأثير ذاتي أن يشبع الضبط و الانضباط في المجتمع»[4]، فكان من أهداف هذه الإصلاحات هو الدفاع عن السلطة و ذلك لمواجهة الضغوط الأوروبية.

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 124.
[2]- المصدر نفسه، ص 172.
[3]- المصدر نفسه، ص 173.
[4]- المصدر نفسه، ص 177.

و يرى العروي رغم هذه الإصلاحات لم يتمكّن الفكر العربي الحديث أن يهتدي إلى إدراك منطق الدولة وموضوعيتها، يقول موضحًا ذلك: «كانت الطوبى في الماضي نتيجة واقع سياسي مر و في نفس الوقت محاولة اعتزالية و تصوّر نمط مناقض له هنا ما رأيناه في فصل سابق، في العهد الحديث أصلحت أداة الدولة، تحسنت الأحوال الاقتصادية حتّى بالنسبة للطبقات الضعيفة، لكن الدولة بقيت أجنبية و ظلّ المجتمع تعسا»[1]، فالعروي يؤكد على إعادة تأسيس الوعي بمفهوم الدولة كشرط ضروري لأيّ وعي تاريخي مستقبلي.

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص 189.

المبحث الثاني: حقيقة الليبرالية عند عبد الله العروي

تعدّدت تعريفات الحرية بشكل كبير و واسع بل أنّ مفهوم الحرية يُعدّ من أكثر المفاهيم و المصطلحات وضوحًا و غموضًا في آن واحد، و لذا فإنّها من أصعب الألفاظ التي تستعصى على التعريف التام المنضبط، بينما يرى آخرون أنّ مصطلح الحرية يعدّ من أغنى المصطلحات الفكرية عن التعريف، فهو يجمع بين القديم والحديث والأصالة المعاصرة، ويرجع هذا الاختلاف –والله أعلم– إلى الاختلاف في وجهات النظر بين المفكرين على حسب مذهبه و مدرسته التي ينتمي إليها، و ذلك أمر طبيعي نتيجة اختلاف المنطق و الأساس الذي اعتمد عليه المعرف للحرية[1]، و من هنا نلاحظ أنّ الحرية قد خضعت في جانبها الفلسفي و الفكري لتعريفات عدّة باعتبار أنّ كلّ مفكر أو فيلسوف قد تناولها من الأرضية أو الخلفية التي يقف عليها.

يعتبر مفهوم الحرية عند العروي من أبرز مفاهيم في فكره فهي تحتل مكانة بارزة في سلسلة مفاهيمه، فهو يرى أنّ مفهوم الحرية طرحت لأول مرة على الفكر العربي إبّان اصطدام بأوروبا و لم يكن العرب في نظره يفهمون كلمة حرية مثلما يتناولها الغرب، يقول: «كان سفراء الدول الأوروبية يُطالبون باستمرار في أوائل القرن الماضي رؤساء الإسلام بمطالب تدور جميعها حول كلمة حرية، حرية مدنية و دينية، لفائدة الأقليات، حرية التعليم لفائدة الإرساليات حرية التجارة و التنقل للتجار الأوروبيين... الخ، و نملك وثائق تثبت أنّ أولئك الزعماء و الفقهاء منهم بخاصة لم يكونوا يدركون بالتدقيق ما يعنيه السفراء و القناصلة بالحرية و إذا سئلوا ما هي هذه الحرية التي تطالبون بها؟ اكتفى الأوربيون بالجواب هي سبب رقيّنا و تقدّمنا و عظمتنا»[2]، و بالتالي مفهوم الحرية الذي كان واضح عند الغرب كان غير واضح و غامض لدى المسلمين، يقول: «إنّ كلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر و المفهوم كان بديهيًا إلى حدّ أنّه لا يحتاج في الغالب على تعرفه، أمّا علماء و فقهاء الإسلام فإنّهم كانوا لا يستعملون عادة الكلمة التي لم تعرف رواجًا إلاّ كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، و كانوا كذاك لا يتمثلون بسهولة و دقة مفهوم الحرية»[3].

يبحث العروي عن هذا المفهوم في الثقافة العربية الكلاسيكية و يطرح بعض الأسئلة ليُوضح هذا المفهوم يقول: «هل كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدوا أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أوروبية تستعير منها كلّ معانيها العصرية بدون أدنى ارتباط بجذورها العربي؟ هل مفهوم الحرية مأخوذ من الثقافة الغربية حتّى لا وجود

[1]- مانع بن محمد بن علي المانع، **القيم بين الإسلام و الغرب: دراسة تأصيلية**، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2005، ص 91.
[2]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1993، ص 11.
[3]- المصدر نفسه، ص 12.

له في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية؟ هل ممارسة الحرية متقدّمة في المجتمع الإسلامي التقليدي، حيث لم نجد المفهوم في الثقافة و لا الكلمة بمعناها العصري المحدّد في القاموس»[1]، يرى العروي أنّ تحليل اللغوي لمصطلح الحرية يُؤدّي بنا إلى الكشف عن أربعة معاني و هذه المعاني هي: المعنى الخلقي، المعنى القانوني، المعنى الاجتماعي و المعنى الصوفي.

فالمعنى الخلقي حسب العروي كان موجودًا في الجاهلية و حافظ عليه الأدب، و **المعنى القانوني** و هو المستعمل في القرآن، يقول موضحًا ذلك: «الأول معنى خلقي هو الذي كان معروفًا في الجاهلية و حافظ عليه الأدب تقرأ في اللسان: الحرة تعني الكريمة، يُقال ناقة حرة، و يقال ما هذا منك بحر أي بحسن، الثاني معنى قانوني وهو المستعمل في القرآن مثل ﴿**وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾[2]، ﴿**رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا**﴾[3]، وفي كتب الفقه مثلاً و لا يقتل حر بعبد و يقتل به العبد (رسالة القيرواني)»[4]، أمّا المعنى الثالث و هو المعنى الاجتماعي الذي يفيد الإعفاء من الضريبة ولمعنى الرابع هو المعنى الصوفي الذي يفيّد الخروج من رق الكائنات وصولاً إلى الحقيقة، و يستطرد قائلاً: «الثالث معنى اجتماعي و هو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفى من الضريبة، الرابع معنى صوفي، تقرأ في تعريفات الجرجاني الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رقّ الكائنات و قطع جميع العلائق و الإغيار و هي أعلى مراتب»[5]، و يرى العروي أنّ هذه المعاني مجتمعة تقدم لنا قاعدتين أساسيتين، فهو يرى أنّ هذا المفهوم يدور حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه و أخيه في الإنسانية فتعتبر قانونية أخلاقية، يقول: «المصدر الأصلي حرية، فإنّه يستعمل للتمييز من كان حرًا من الولادة وبين من كان عبدًا ثمّ أعتنق في اللسان يقال حر الرجل حرية من حرية الأصل لا حرية العتق، و الفائدة الثانية هي أنّ المعاني الأربعة تدور حول الفرد و علاقته مع غير ذاته أكان ذلك الغير فردًا آخر يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعيده من التداخل و هكذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبّران عن النشاط الإنساني مع الإنسان والأخلاق التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان»[6]، وبالتالي تستعمل الحرية للتمييز بين من كان حرًا من الولادة وبين من كان عبدًا ثمّ أعتنق و على هذا الأساس فإنّ القاموس يخلو من مادة حرية، ويرى العروي أنّ الباحث في الثقافة

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المصدر السابق، ص 12.
[2]- سورة النساء، الآية رقم 92.
[3]- سورة آل عمران، الآية رقم 35.
[4]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** نفس المصدر السابق، ص 13.
[5]- المصدر نفسه، ص 13.
* اشتقت كلمة ليبرالية من ليبر و هي كلمة لاتينية تعني حر و الليبرالية حاليًا مذهب أو حركة و وعي اجتماعي سياسي داخل المجتمع تهدف لتحرير الإنسان كفرد و كجماعة من القيود السلطوية الثالثة (السياسية و الاقتصاد و الثقافة)، و في السياسة تعني تلك الفلسفة التي تقوم على استقلال الفرد و التزام الحريات الشخصية و حماية الحريات السياسية و المدنية، و تأييد النظم الديمقراطية البرلمانية والإصلاحات الاجتماعية. أنظر: مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص 549.
[6]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، نفس المصدر السابق، ص 16.

العربية الإسلامية الكلاسيكية ليجد كلمة حرية إلاّ أنّها لم تستعمل إلاّ كترجمة اصطلاحية لكلمة أوروبية، يقول: «إنّ المفاهيم التي يلجأ لها الفقه و علم الكلام و التي تقترب من مفهوم الحرية كما نتصوره الآن تدور كلّها حول الفرد و علاقته مع نفسه و خالقه و أخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية، أمّا مفهوم الحرية كما تصوره القرن التاسع عشر، و كما ورثناه عنه كليًا أو جزئيًا فإنّه يدور حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد كمشارك في هيئة إنتاجية، كان المجال التنظيمي الإنتاجي هو مصبّ اهتمام الليبيرية* وهذا المجال بالضبط هو الذي يختفي في الاستعمال الإسلامي التقليدي[1]»، يرى العروي أنّ مفهوم الحرية ليس واضحًا في ذهن و واقع العرب وهو يعمل على إعادة تشكيل الوعي لمفهوم الحرية.

يرى العروي أنّ المقارنة بين المفكرين العرب والغرب يحيلنا على القول أنّ الفكر الإسلامي يتناول بالمقاربة حرية نفسانية ميتافيزيقية، أمّا الفكر الغربي الليبرالي تحديدًا يتناول مفهوم الحرية السياسية والاجتماعية وينتج عن اختلاف النظرة لدى المفكرين اختلاف في المفاهيم، يقول: «يمكن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل، و بين حرية سياسية اجتماعية ينكب عليها الفكر الليبرالي و يحصر فيها كلّ تساؤلاته ومناقشاته، وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة اختلاف في المفاهيم قلنا أنّنا نتفق مع المستشرقين في هذه الملاحظة غير أنّهم يستنتجون منها استنتاجًا مرفوضًا، إنّ الفكر الليبرالي يحصر الحرية في ميدان الدولة تعني بالضرورة القانون أو الفقه إذا أردنا أن نعرف معنى الحرية في مجتمع ما، علينا أن نحلل فقه ذلك المجتمع الإسلامي»[2]، فالعروي يعتقد أنّ معظم المستشرقين الذين تعرضوا لمفهوم الحرية في الإسلام أخطأ و من حيث أنّهم حصروا في هذا المفهوم في الفقه فقط على عكس الفكر الليبرالي الذي يحصر الحرية في ميدان الدولة، باعتبار أنّ تجربة المجتمع الإسلامي في مجال الحرية الفرد أوسع بكثير ممّا يشير إليه نظام الدولة الإسلامي التقليدي، يقول: «إنّ التجربة الإسلامية أغنى بكثير ممّا يوحي به القاموس العربي الذي سجل استعمال الفقهاء و المتأدبين، لم يجد المستعربون مفهوم الحرية أصيلة الشاملة المطلقة في اللّغة فظنّوا أنّ النقص يدلّ أولاً على انعدام ممارسة الحرية، وثانيًا على غياب التصور بضرورة الحرية و هذان الاستنتاجان خاطئان، فإلى جانب قاموس الكلمات، و هو قاموس الثقافة، يوجد قاموس الرموز الذي هو قاموس التاريخ الفعلي و هو أكمل من الأول»[3]، فالعروي يرى أنّ الحرية كتجربة فهي موجودة في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي.

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مصدر سابق، ص 17.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه، ص 23.

و يرى العروي رغم أنّ المجتمع الإسلامي التقليدي عرف مفهوم الحرية الليبرالي الغربي إلاّ أنّه عاش تجربة الحرية كطوبي، يقول: «لم نثبت في بحثنا هذا واقع الحرية إنّما أثبتنا حلم الحرية أو بتعبير عصري طوبي الحرية، قد يقال هذه نتيجة ناقصة، وربّما هذا كان رأي المستعربين لكن وجود طوبى الحرية في مجتمع ما، مهم جدًا لأنّه يدلّ على أنّ المجتمع مستعد لقبول الدعوة إلى الحرية»[1]. و من هنا نستنتج أنّ المجتمع الإسلامي التقليدي حرف حرية نفسانية و تظهر تجربة الحرية خارج نطاق الدولة و ليس داخلها، يقول: «نجد الحرية كهدف، كرمز كحكم ضمني على الاستبداد القائم وهذه الطوبى تؤثر في الذهن والسلوك وبالتالي في علاقة الحاكم بالمحكوم، إنّ الحرية في نطاق الدولة لا تعدو كونها تعبّر عن ذاتها بكيفية عكسية في شكل طوبوي، لكن الدولة لم تكن تمثل بالنسبة للفرد إلاّ حيزًا ضيقًا، إنّ حيّز الحرية موازٍ و مخارج لحيّز الدولة لكن حيّز الدولة ضيّق و حيّز اللادولة أي حيّز الحرية واسع»[2].

بعد أن قام العروي بتحليل مفهوم الحرية و كيف عاش المجتمع الإسلامي تجربة الحرية يدهب إلى دراسة الثقافة العربية الإسلامية الحديثة وكيف رأت مفهوم الحرية، يقول: «سيعرف العالم العربي الإسلامي تطورات عميقة تهم الدولة والمجتمع في آن واحد و ستتغيّر بالتالي علاقة الدولة بالمجتمع و علاقة الحرية كواقع بالحرية كطوبي و سيتحقق من جديد الجدل الذي ذكرناه سابقًا كلّما ضاق مجال الحرية كواقع ازدادت قوة و دقة الحرية كرمز و كمفهوم هنا الجدل هو الذي سيخلف حاجة إلى مفهوم جديد و تعبير جديد سيلجأ العالم العربي إلى تعابير أجنبية لكن مضمون تلك التعابير سينبع من واقع و تطورات المجتمع الإسلامي التقليدي»[3]، و بالتالي يعتقد العروي أنّه في كلّ مجال من مجالات الحياة العربية التقليدية نجد اختلاف بين الحرية كفكرة و الحرية كممارسة.

يرى العروي أيضًا في القرن الثامن عشر قد حصل تحول مهم في بنية المجتمعات العربية الإسلامية فلقد توسع نطاق الدولة و اضمحلّ نطاق اللادولة، يقول: «طوال القرن الثامن عشر جعل تحول في المجتمع العربي الإسلامي اتّسع نطاق الدولة و اضمحلّ نطاق اللادولة فضاق مجال الممارسة اللامشروطة اللاواعية، و اتّسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة تقهقر دور البدو السياسي و العسكري و انخفضت أهمية البدو الاقتصادية كصلة وصل بين القارات والدول و غاب بالتالي عن الأذهان البدوي كعامل مشعل الحرية ومحافظًا على الأصالة و المروءة

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مصدر سابق، ص 24.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه، ص.ص 24-25.

و الفصاحة»[1]، و بالتالي أصبح مجال الوعي و ممارسة الحرية أصبح يتّسع تدريجيًا و في المقابل أصبح دور البدوي يتراجع و هذا كلّه ناتج في نظر العروي من جرّاء توسيع نطاق الدولة

. يرى العروي أنّه خلال القرنين الثامن عشر و التاسع عشر لحقت بالمجتمعات العربية تحولات، هذه التحولات قد ساهمت في توسيع صلاحيات الدولة و هنا بالذات تغيّر واقع الحرية الحقيقية، يقول موضحًا ذلك: «بعد العرض السريع للتطورات الاجتماعية التي عرفها المجتمع الإسلامي في أواخر القرن الثامن عشر و طوال القرن التاسع عشر، فهم بسهولة كيف اكتسح مفهوم الحرية مجال الإدراك، وانتشرت كلمة حرية في مجالات المخاطبة والتعبير بقدر ما أصبحت التجربة الإنسانية كلّها تجربة سياسية مرتبطة أساسًا بالدولة، وبما أنّ الدولة تهدف على أن تكون شاملة و مستبدة، فإنّ معاناة الحدود المفروضة على التصرف لا تنفكّ تتسع و تتنوع»[2]، و بالتالي عندما توسعت صلاحيات الدولة دخل مفهوم الحرية مجال الإدراك و الخطابة و الشعارات و بذلك أصبحت مطلبًا سياسيًا، ويستطرد قائلاً: «و هكذا رجع شعار تحرير المسلمين من خطر الأجانب وتحرير العرب من تعسّف وقهر الأتراك و تحرير الصانع من الاحتكارات والمرأة من العادات البالية والتلميذ من المناهج التعليمية القديمة، والذهن من الخرفات و الأدب من الأساليب العتيقة... الخ، وكلّ دعوة تشير إلى حدّ إلى حاجز إلى قانون وتطالب برفعه باسم الحق و المصلحة باسم حد أعلى أو حاجز أوسع أو قانون أسمى، و نجد بجانب التطور الاجتماعي تطورًا لغويًا، كانت الحرية لا تكاد تستعمل في المجتمع التقليدي إلاّ في مناسبات خاصة ولأهداف قليلة معيّنة، فأصبحت في الظروف الجديدة تستعمل في كلّ وقت و حين و كأنّ الذهن لا يستطيع الاستغناء عنها»[3] وبالتالي فإنّ كانت كلمة حرية لا تستعمل في الثقافة العربية الكلاسيكية إلاّ في مناسبات خاصة، فإنّ هذا الشعور بالنقص قد ساهم في نشر هذه الكلمة في الحياة العربية الحديثة.

يرى العروي أنّ مسألة الحرية في عصر النهضة العربية ترتبط بمدى التطابق بين حاجيات المجتمع العربي وبين مضمون الليبرالية، يقول: «قلنا تلك الحركات كانت متأصّلة في المجتمع تولدها حاجات نابعة من صميم ذلك المجتمع و هي فكرة تؤكّدها كلمة اقتضى الحال لكن في نفس الوقت كانت تجد أمامها منظومة فكرية متكاملة مبنية على مفهوم الحرية، كان هناك تطابق بين حاجات المجتمع العربي و بين مضامين تلك المنظومة الفكرية التي تحمل اسم الليبرالية»[4]، فالعروي يركّز على الكيفية التي تعامل بها المجتمع العربي مع الليبرالية.

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مصدر سابق، ص 29.
[2]- المصدر نفسه، ص 33.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه، ص 36.

فيرى العروي أنّ الليبرالية تعتبر الحرية في عرقه المبدأ و المنتهى السبب و الهدف، يقول: «إنّ الليبرالية تعتبر الحرية مبدأ و المنتهى و الباعث و الهدف، الأصل و النتيجة في حياة الإنسان و هي المنظومة الفكرية الوحيدة لا نطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر و شرح أوجهه و التعليق عليه، من الطبيعي أن يكون المفكرين في العصر الحديث قد نقلوا مفهوم الحرية من خلال تعرّفهم على الليبرالية، بيد أنّ الصعوبة التي تواجه المؤرخ والمحلّل السياسي هي تحديد مميزات الفكر الليبرالي»[1]، فالصعوبات التي يواجهها المؤرخ حسب العروي هي كيفية معرفة المكونات الحقيقية التي تؤلّف العناصر الأساسية الفاعلة و المؤثرة في الفكر العربي.

يعتقد العروي أن الليبرالية قد مرت بأربع مراحل، أول هذه المراحل هي مرحلة الثالثة هي مرحلة الاكتمال بوضع هذا بقوله «مرحلة التكوين حيث كانت وجها من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات مرحلة الاكتفاء، حيث كانت الأساس الذي شيد عليه علماء عصريان مهمان: علم الاقتصاد وعلم السياسة النظرية»[2].

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الاستقلال أي رفض الأفكار المرتبطة بالاتجاه الديمقراطي وهي تجربة الثورة الفرنسية والمرحلة الرابعة هي مرحلة التقوقع أي صعوبة فهم الطبيعة البشرية سيتطرد قائلا مرحلة الاستقلال حيث نزعت الليبرالية من أصولها كل فكرة تنتمي إلى الاتجاه الديمقراطي بعد أن أظهرت تجربة الثورة الفرنسية أن بعض أصول الليبرالية قد تتطلب عند التطبيق إلى عناصر محايدة لها، مرحلة التقوقع حيث أصبحت تعتبر أنها محاطة بالأخطار وأن تحقيقها صعب، أن لم يكن مستحيلا، لما تستلزم من مسبقات غير متوفرة لدى البشر في غالب[3].

ويرى العروي أن كل مرحلة من هذه المراحل التي سبق ذكرها تنطوي على فكرة خاصة، فالمفهوم الأساسي الأول هو مفهوم الذات الذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة بأكملها، يقول «إن كل مرحلة من مراحل الليبرالية تتميز بالتشديد على مفهوم أساسي خاص بها، إن المفهوم الأساسي في المرحلة الأولى هو مفهوم الذات الذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة جمعيها، إذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الإنسان باعتباره الفاعل، صاحب الاختيار والمبادرة، هذا هو أصل الإنسية الغربية، كما عبرت عن ذاتها في ميادين الفن والأدب والعلم والسياسة»[4]، وبالتالي يرى العروي أن الذات تميز الفلسفة الغربية هي الذات المبدعة الفاعلة الحرة.

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مصدر سابق، ص 36.
[2]- المصدر نفسه، ص 39.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه، ص 40.

أما المفهوم الثاني الأساسي هو مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه إضافة إلى عمله بقول العروي موضحا هذا "والمفهوم الأساسي في المرحلة الثانية هو مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله على أساسه شيد تاريخ معقول يخالف التاريخ الفعلي الذي لم يكن سوى سلسلة من الصيانات والحماقات حسب تعبير فولتير وتشيد علم الاقتصاد العقلي المخالف للاقتصاد الإقطاعي الضعيف المتفكك، وتشيد علم السياسة العقلية المبني على التعاقد بين أفراد عقلاء مستقلين ومتساوين بالمخالف السياسة الاستبداد المترهل المنخور[1].

أما مفهوم الثالث فهو مفهوم المبادرة الخلاقة يقول في هذا السياق: أما المفهوم الأساسي في المرحلة الثالثة فهو مفهوم المبادرة الخلاقة يجب المحافظة عليها لأنها، كانت سبب تفوق أوروبا على باقي المعالم، إن الدولة الحديثة كما استوحتها الثورة الفرنسية من تحليلات مفكري القرن الثامن عشر قد نفت حقوق الفرد المالك الخلاق باسم حقوق مجرد، استندت للفرد العاقل، هذا الفرد العاقل لا وجود له في الواقع التاريخي في حين الفرد الخلاق، هو نتيجة التطور البطيء، دون اللجوء إلى الطفرة التي تقطع حبل الإستمرار التاريخي[2]. ومن هنا نستنتج أن العروي يرى أن الفرد الواقعي في هذه المرحلة يجب أن يكون هدف السياسة لا الفرد الخيالي الذي قد يتحقق في مستقبل بعيد وهذا بعد تدخل الدولة.

أما المفهوم الأساسي الرابع فهو مفهوم المغايرة والإعتراض يقول موضحا هذا " والمفهوم الأساسي في المرحلة الرابعة هو مفهوم المغايرة والإعتراض، إن الفرد الذي يعيش داخل الدولة الحديثة المبنية على الإقتصاد الصناعي الموجه والمساواة الديمقراطية يميل بطبعه إلى مسايرة الآراء الغالبة. أصبح الفرد يفضل الرضوخ إلى رأي الأغلبية، وهو رأي يتكون تلقائيا في المجتمع العصري، لكن الإجماع على الرأي واحد هو إجماع إصطناعي يتسبب في ذهول فكري وفي تعثر المجتمع ككل[3]، وبالتالي يرى العروي أن من أسباب التقدم المحافظة على الحقوق المخالفين في الرأي على أساس أن الإختلاف هو أصل الجدال وهذا الأخير يؤدي إلى التقدم الفكري والإبتكار.

يعتقد العروي أنّ العرب تعرّفوا على منظومة متناسقة تحمل في طياتها آثار مراحلها السالفة، يقول: «إنّ العرب تعرّفوا على منظومة مكتملة في المرحلة من مراحل التطور الليبرالي، تعرفوا على ليبرالية تحمل في طيّاتها آثار المراحل السابقة، مرحلة عهد التكوين ومفهوم الذات، مرحلة القرن الثامن عشر ومفهوم الفرد العاقل المالك مرحلة

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مصدر سابق، ص.ص 40-41.
[2]- المصدر نفسه، ص 41.
[3]- المصدر نفسه.

عهد الردّة على الثورة الفرنسية ومفهوم المبادرة الفردية، مرحلة نقد الديمقراطية الاجتماعية ومفهوم المغامرة والاعتراض»[1] و بالتالي يعتبر العروي مفكري النهضة العربية قد تلقوا معلومات و أفكار جاهزة لم يحاولوا أن يتساءلوا عن مصدرها بل تناولوها و دون أن يحاولوا فهم أسسها و معاييرها و ظروف تطورها.

و يتحدّث العروي عن كتاب جون ستورات ميل* الحرية باعتباره الكتاب المحوري الذي يحتوي مجمل عناصر المنظومة الليبرالية من جهة، و من جهة أخرى يعتبره العروي الكتاب الملهم لآراء النهضويين العرب، أمثال لطفي السيد و حسين هيكل، يقول: «يتضح لنا التداخل بين المفاهيم الأساسية التي ذكرناها في ليبرالية نهاية القرن الماضي إذا تصفحنا مؤلفًا مشهورًا، كان له تأثير كبير في الأوساط الأوروبية و في العالم العربي كما تدلّ على ذلك كتابات أحمد لطفي أستاذ طه حسين و حسين هيكل و المؤلف هولجون ستورات ميل عنوانه في الحرية، إنّ المؤلف ميل يهدف أساسًا إلى الدفاع عن الفرد ضدّ الدولة و المجتمع و الجمهور»[2].

يرى جون ستيوارت ميل أنّه لا حاجة للبرهان على أنّه لا يجوز للسلطة التشريعية أو التنفيذية التي تتحدّ مصالحها مع مصالح الشعب، أن تفرض آراء معيّنة على الناس أن تحدّد لهم ما يجوز اعتناقه من نظريات، و بصفة عامة فليس هناك بلد من البلاد الدستورية سواء كانت فيه الحكومة مسؤولة مسؤولية كاملة أمام الشعب أم لا يمكن أن يقوم بمحاولة السيطرة على التعبير عن الآراء، اللهمّ إذا كانت الحكومة في هذه الحالة الأداة المنفذة للتعصب الجمهور ولذلك فلنفرض أن تتحد الحكومة مع الشعب اتحادًا تامًا كما أنّها لا تستخدم أيضًا سلطة ضاغطة أو قاهرة، ما لم يكن ذلك متفقًا مع ما تعتقد أنّه صوت الشعب، كما يرى أنّ حرية النشر تعتبر إحدى ضمانات الأمن ضدّ حكومات الطغيان أو الحكومة الفاسدة[3]، و بما أنّ الليبرالية هي مذهب سياسي أو حركة وعي اجتماعي تقوم على قيمتي الحرية و المساواة، ففي السياسة تعني تلك الفلسفة التي تقوم على استغلال الفرد والتزام الحريات الشخصية، وحماية الحريات السياسية و المدينة، و نظرًا لهذا قد رأى العروي أنّ معظم المفكّرين النهضويين قد تأثّروا به.

ويعتقد العروي أنّ الليبراليون العرب يتميزون بميزتين اثنتين عن نظرائهم الغربيين، فالأولى تتمثل في الدفاع عن الحرية، يقول: «يتميز المؤلّفون العرب الليبراليون عن زملائهم الغربيين بميزتين اثنتين الأولى ناتجة عن دفاعهم

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مصدر سابق، ص.ص 41-42.
* فيلسوف و عالم منطق و اقتصادي انجليزي من دعاة الوضعية، من أهمّ كتبه (مذهب في المنطق القياسي و الاستقرائي، الاقتصاد السياسي، مذهب المنفعة). أنظر: خلف جراد، **معجم الفلاسفة المختصر**، المرجع السابق، ص.ص 22-23.
[2]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، نفس المصدر السابق، ص 42.
[3]- جون ستيوارت ميل، **أسس الليبرالية السياسية، تر:** إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل مقياس، مكتبة المدبولي، ميدان طلعت حرب، القاهرة، (د.ط)، ص.ص 135-136.

عن الحرية ضدّ خصومها داخل مجتمعهم يقولون أنّ الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية، كلّ شيء في الحياة الإسلامية يناهض الحرية فهو ليس من الإسلام الحقيقي»[1]، و بالتالي يعتقد العروي أنّ الليبرالي العربي لا يفحص مفهوم الحرية بل يهدف إلى إتّباعها و تطبيقها، أمّا الميزة الثانية حسب العروي تتمثل في تأصيل الحرية في عمق المجتمع، يقول: «و ميزة الليبرالي الثانية هي إرادة تأصيل الحرية في عمق التاريخ الإسلاميين لذلك إنّه لا يُشاطر رأي ميل وغيره القائل أنّ دعوة الحرية محدّدة تاريخيًا بعهد النهضة في أوروبا لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي لابدّ من استخدام التاريخ و استحضار الأبطال المسلمين»[2].

فالعروي عند تقييمه للإنتاج الفكري الليبرالي العربي في عصر النهضة، فإنّه يلاحظ عليه سمة الدعاية أكثر من مسعى تأصيلي باعتباره إنتاج يستعمل كلّ أساليب الممكنة بهدف الدعاية، يقول «إنّ إنتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي إنتاج دعائي يستغل شتى أساليب الآداب و الصحافة و التأليف القانوني، يتكوّن من ترجمات لأمّهات الليبرالية القريبة و من التعاليق عليها و من روايات و أشعار تتغنّى بالحرية و من بحوث تُحيي و تؤول مذاهب إسلامية قديمة»[3]، و من هنا يؤكّد العروي أنّ هذا النوع من التأليف و الأفكار تساهم في نشر أفكار ليبرالية، يري العروي أن هناك فرق بين اللبيرالية القرن الثامن عشر وليبرالية التاسع عشرالأوربية ,حيث أن الأولى كانت تفاؤلية في المقابل الثانية التي عايشت تطبيق الحرية في عهد الثورة الفرنسية يقول رأيت الفرق الموجود بين ليبرالية القرن الثامن

يري العروي كذلك أن العرب لا يدركون تناقضات الحرية كما طرحها الفكر الليبرالي، و كما أشاعها جون ستوارت ميل لأنهم يتحدثون عن الحرية باندفاع يقول في هذا السياق: إن ميل يرفض التحليلات المجردة لذلك لم يذهب بالنقاش إلى حد طرح القضية مفهوم الحرية المطلقة في نطاقها الفلسفي، لكنه لا يغفل عن وصف المفارقات التي تنشأ عن تطبيق الحرية,هذا عكس ما نراه عند الكتاب العرب في عهد الليبرالي، إنهم يتغنون بالحرية و كفي، يرفضون شعارها و لا يتصورون أن تكون هي مشكلة عوض أن تكون حلا لجميع المشكلات، والسبب حسب العروي راجع إلى حالة المجتمع العربي الذي لم تتحقق فيه بعد أية صورة من صور الحرية، و سبب هذه الإهمال في نظره هو سبب اجتماعي محض يقول موضحا هذا: والسبب في هذا الإهمال اجتماعي محض، لا علاقة له بنباهة الأفراد و حدة أذهانهم، كان المجتمع الإسلامي في حاجة إلى نشر دعوة الحرية,أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها، من هنا نشأت خصوصية علاقة المفكرين العرب بالليبرالية من جهة استعملوها كشعار و لم

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مصدر سابق، ص 42.
[2]- المصدر نفسه، ص 50.
[3]- المصدر نفسه، ص.ص 50-51.

يتجاوزوا الشعار إلى التمثل الفلسفي,ومن جهة ثانية تأثروا بها طويلا إلى حد أنهم أولوا مذاهب أخرى تأويلا ليبراليا[1]، ومن هنا يؤكد العروي على ضرورة المرور بنفس المراحل التي مرت يها الليبرالية، أي بالعودة إلى نفس المراحل التي مرّ بها الغرب في مسيرته التاريخية كنموذج جاهز للافتداء على أساس أنّ الفكر الأوروبي كان سلاحها في القضاء على الفكر الوسطي الإقطاعي.

[1]- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، مصدر سابق، ص.ص 53-54.

المبحث الثالث: تجليات عقلنة السياسة في الفلسفات المعاصرة

بعد أن عرضنا في الفصول السابقة للخطوط العريضة و الملامح العامة لأطروحة العروي المتمثلة في النقد الإيديولوجي و النظرة التاريخانية، إضافةً إلى موقفه من التراث و الحداثة و دراسة لمفهوم الدولة في فكر الغربي ارتأينا أن يكون هذا المبحث تحليلاً نقديًا لهذا التصور و هذه الأطروحات التي أثارت الكثير من النقاش و الجدل.

يعتبر العروي أنّ الفكر الليبرالي هو شرط من شروط التقدم بالنسبة للعالم العربي على أساس أنّ هذا الفكر قد ساهم في تطوير أوروبا من خلال القضاء على الفكر الوسطوي الإقطاعي ممّا أدّى إلى التقدّم أي الحداثة، أمّا فيما تعلق بنقد الأستاذ عبد الكبير الخطيبي للأستاذ عبد الله العروي، بدايةً أنّ الخطيبي يريد تجاوز الخطاب السياسي العربي بأكمله و ضمنه خطاب العروي، فلسان حاله يقول معرضًا بفكر العروي: ما الذي فعلناه من غير نقل فكر ماركس بعد تبسيطه و بموازاة بعد ذلك إنشاء إيديولوجيا لاهوتية هي أدلوجة القومية العربية؟ ففكر العروي عنده إنّما يقدم نموذجًا لهذا التوليف بين الإيديولوجية القومية أو العروبية، و الحال أنّ هاتين الأدلوجتين إنّما شأنهما عند الخطيبي أنّهما تنهلان من تقليد ميتافيزيقي أخلاقي و فكري يحتاج بناؤه المفاهيمي على مساءلة وتوضيح جذري[1].

لقد قام العروي تركيز جهوده في دراسة الوضع الثقافي العربي و ذلك من خلال الخلفية الذهنية التي يقسّمها العروي في كتابه (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) و هما: التيار الإصلاحي الديني و تيار الإصلاح السياسي، و تيار الإصلاح التقني، فإنّ الخطيبي يصف العروي داعية الإديولوجية أو الداعية أو قل، صاحب أدلوجة و ذلك لأنّ قراءته لفكر الغرب كانت قراءة استثمار إيديولوجي و ذلك من غير تفكيك للميتافيزيقيا التاوية خلفه، فهو إذا لم يحتفظ من الغرب إلا بتاريخانية معينة و ماركسية مدعوة موضوعية، يتساءل الخطيبي مع أيّ غرب يتحاور العروي هذا إذا ما نحن افترضنا حقًا أنّ ثمة حوارًا[2].

يعتبر العروي التاريخانية وسيلة أساسية و مهمة لتجاوز التأخر و الانحطاط داخل المجتمعات العربية، ما كانت التاريخانية عند الأستاذ عبد الكريم الخطيبي إلاّ صبغة لاهوتية، اتّخذت شكلاً إيديولوجيًا، و بهذا لا تصير التاريخانية كما أرادها صاحبها مجرّد ادلوجة تحرر، و إنّما تصير أيضًا لاهوت تحرر، و هل كان اللاهوت في يوم من الأيام محررًا؟ وهل قضينا عمرنا نحن العرب إلاّ طالبين للتحرّر من اللاهوت؟ وهو لاهوت لا ينفصل

[1]- محمد الشيخ، **جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد: مطارحات في الفكر الفلسفي المعاصر "عبد الله العروي، عبد الكريم الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي أومليل، طه عبد الرحمان، محمد سبيلا"**، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، 2005، ص.ص 113-114.

[2]- المرجع نفسه، ص 114.

عن رسوخه في جذور الميتافيزيقيا بما استحدثه من عمق الصلة بين التاريخ و الميتافيزيقيا، إذ من عاد بمكنته اليوم ألاّ يدعى أنّ التقنيات و العلوم و كذا الأدلوجات التي ترافقها و التي ما يفتأ داعية الأدلوجة العروي يطالبنا بتبنّيها و لا تزال لا تنطبق هي بلسانها أو بالأحرى لا تستعير ألسنتها المختالة، المتحايلة المتعدّدة، كل ما كانت النزعة التاريخية سوى أدلوجة ساذجة ما دامت تدعي الاستقلال عن لغة الميتافيزيقيا و مفاهيم الحقيقية والعلم[1]. و عندما يتحدث العروي بصفته مؤرخًا عن الوحدة و اللّغة و الهوية الوطنية هكذا بصيغة المفرد فإنّ الخطيبي يرد: «إنّ ما يدّعي الهوية الوطنية إنّ هو تدبّر وجد أنّه قام على سلسلة أمور كتبت و قمعت الثقافة الشعبية، اللسانيات الشعبية، و كلّ ما منح من القيم الوثنية و شكل دروس جسد الشعب و ندويه يقول الخطيبي: لنأخذ الإنسان العربي وعلى وجه التحديد الإنسان المغربي، فإنّنا نلاحظ أنّه يحمل في أعماقه كلّ ماضيه قبل الإسلام و الإسلامي و البربري والعربي و الغربي، أهمّ شيء إذن هو أن لا تفعل هذه الهوية المتعدّدة التي تكون هذا الكائن»[2]، و بالتالي يدعو العروي إلى الهوية التوحيدية عكس الخطيبي الذي يركّز على الهوية التعددية.

و حين يدعونا العروي إلى القطيعة مع التراث فإنّ الخطيبي يردّ عليه، لكي يقطع الصلة نوعًا ما من التراث يجب أن نعرفه جيدًا، كما أن تكون قد أحببناه، و تشبّعنا به لا أتصور أيّة قطيعة أو أيّ تغير دون مسؤولية و نقد للتراث و ما ظنّه العروي إنّه هو ما يمنعنا إمكان الإطّلاع الفكر الحداثي ملخصًا و إمكان ربح الوقت و اللحاق بتقدّم الغرب –الماركسية الموضوعية– لا يجد فيه الخطيبي سوى إحياء للميتافيزيقيا يعتقدون أنّ الماركسية هي السبيل إلى القطيعة مع التخلّف مع الاضطهاد الديني، و حين نتمعن في ذلك سرعان ما ندرك هذه الماركسية المبسطة، لن تؤدّي بنا إلاّ إلى اللاهوت من جديد[3].

إنّ العمل بمبدأ العقلانية من شأنه أن تستغله جميع النزعات الأصولية و لما كان العرب قد دخلوا عصر التقنية بعصر لاهوتي فإنّ السلفية تسعى جاهدةً إلى المصالحة بين اللاهوت و التقنية أكثر من هذا لما هي كانت الدولة مبنية على العقلانية فإنّ الخطيبي عادة ما ينتقد مفهوم الدولة الحداثي: الدولة القومية الجبارة والتكنوقراطية وأنّ العقلانية هي أداة الدولة بامتياز: البيروقراطية فتفهم[4].

عارض كذلك الجابري العروي في دعواه القائمة على التحرّر من التراث، فقد عمل العروي على مقارنة أحوال العرب مع الحداثة الغربيين أمثال الألمان و اليابانيين، فإنّ ما يعيب عليه الأستاذ محمد عابد الجابري هو

[1]- محمد الشيخ، **جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد** المرجع سابق، ص.ص 115-116.
[2]- المرجع نفسه، ص 117.
[3]- المرجع نفسه.
[4]- محمد الشيخ، **رهانات الحداثة**، دار الهادى، ط1، 2007، ص 252.

حيثيات هذه المقايسة، إن لم نقل شرعية هذه المقايسة ذاتها، و هكذا لئن كان لسان حال منطق النظر عند الأستاذ العروي، هو زن أحوال المغرب على أحوال كذا بلد او كذا، ثمّ قايس بينهما و أنظر التآلف، فإنّ لسان حال منطق فكر الأستاذ الجابري هو أولا: تجنّب أن تزن ما أمكن و ذلك لاختلاف الموازين، ثمّ ثانيًا: إن حدث أن وازنت و قايست، فانظر التخالف و لا يغرك التآلف، إنّما هذا شبيهي و ذلك حقيقي و واحد حجتك والآخر شبهتك[1]، ومن هنا نلاحظ أنّ الجابري يرفض مقارنة حالة العرب بأوروبا، يقول الجابري «كان من متطلّبات الحداثة في نظرنا تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي إلى رؤية عصرية له، فالحداثة في نظرنا لا نعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما، تسميه بـ المعاصرة أعني مواكبة التقدّم الحاصل على الصعيد العالمي، صحيح أنّ من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب "المعاصرة" و ليس في خطاب الأصالة، الذي يعني بالدعوة إلى التمسك بالأصول و استلامها و لكن صحيح أيضًا أنّ الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى، فهي تستوي أطروحتها، وتتطلّب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولاً لها»[2]، ومن هنا نلاحظ أنّ الجابري يرفض اعتبار الحداثة الأوروبية نموذجًا يقتدى به من أجل تجاوز التأخر التاريخي ويستطرد قائلا: و حتّى إذا سلمنا بأنّ الحداثة الأوروبية هذه تمثل اليوم حداثة عالمية، فإنّ مجرد انتظامه في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها، إنّها إذ تقع خارجها و خارج تاريخها لا تستطيع أن نحاورها حوار يحرك في الحركة من داخلها، إنّها تهاجمها من خارجها ممّا يجعل ردّ الفعل الحتمي هو الانغلاق و النكوص، وإذن فطريق الحداثة يجب في نظرنا أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيّر فيها من الداخل[3].

فالجابري يؤكّد على أنّه هناك حداثات وليس حداثة واحدة ومطلقة ويوضح الجابري هذا في قوله: «من هنا خصوصية الحداثة عندنا أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق "حداثة عربية" و الواقع أنّه ليست هناك حداثة مطلقة كلّية و عالمية، و إنّما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر و من مكان لآخر، وبعبارة أخرى الحدثة ظاهرة تاريخية، و هي كلّ الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها محدودة بحدود زمنية

[1]- محمد الشيخ، **جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد** مرجع سابق، ص 128.
[2]- محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة: دراسات و مناقشات**، مرجع سابق، ص.ص 15-16.
[3]- المرجع نفسه، ص 16.

ترسمها الصيرورة على خطّ التطور فهي تختلف إذن من مكان لآخر من تجربة تاريخية لأخرى، الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان في أوروبا»[1].

العروي كان يدعو على حداثة كونية التي تجد ضماناتها في وحدة العقل، لأنّه يعتبر أنّ مفهوم الحداثة استنبط عبر عقود مراحل من التطور الذي وقع في الغرب الأوروبي، يقول العروي موضحًا ذلك: هنالك ثقافة مكونة لها خصائصها، عبّرت عن نفسها بأشكال و صور مختلفة و هي ثقافة الطبقة الوسطى الأوروبية التي بنيت على خمس ركائز الطبيعة، العقل، الفرد و الحرية، و السعادة..... تنطلق من الطبيعة معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريقة الحرية، و شاركت في بناء هذه الثقافة منذ القرن 16 أغلب الشعوب الأوروبية و قبيلتها باعتبارها الثقافة الوحيدة العالمية[2]، و من هنا نلاحظ أنّ الحداثة التي يعتبرها العروي ثقافة الطبقة الوسطى و التي لخصها في مفاهيم العقل، الفرد و الحرية، السعادة شكّل نقطة خلاف بينه و بين الجابري، على أساس الجابري يؤكّد أنّ فهم العرب للحداثة يختلف عن فهم الغرب للحداثة، و أنّ الشروط و البواعث التي قامت عليها حداثة الغرب تختلف عند العرب، يقول الجابري: «الحداثة عندنا كما تتحدّد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معًا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية والعقلانية والديمقراطية ليست بضاعة نستورد بل هما ممارسة حسب قواعد و نحن نعتقد ما لم نمارس العقلانية في تراثنا، و ما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في التراث فإنّنا لن ننجح في تأسيس حداثة خالصة بنا حداثة تنخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين و ليس كمجرد منفعلين»[3]، ومن هنا نلاحظ أنّ الجابري يؤكّد أنّه لا وجود لحداثة واحدة بل هناك حداثات تختلف من مكان لآخر، وهو يؤكّد في نفس الوقت على أنّ التعامل مع النصوص التراثية التاريخية يجب أن يكون بشكل عقلاني و بالتالي التجديد لا يمكن أن يحدث إلاّ من داخل التراث نفسه و ذلك باستهلاكه استهلاكا نقديًا، كيف نريد من الفكر العربي الحديث و المعاصر أن يكون فكرًا عقلانيًا لأنّ العقلانية هي أساس تعبر أو تعكس مطابقة الفكر للواقع مطابقة علمية تقوم على الترابط السببي أو تطمح إلى تحقيق هذا النوع من المطابقة، فالفكر الذي لا يطابقه أي لا يفهمه فهما سبب لا يمكن أن يكون عقلانيًا[4].

[1]- محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة: دراسات و مناقشات**، المرجع سابق، ص 17.
[2]- عبد الله العروي، **العرب و الفكر التاريخي،المصدر السابق**، ص 108.
[3]- محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة: دراسات و مناقشات**، نفس المرجع السابق، ص 17.
[4]- محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، **مسارات مفكر عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، (د.ط.ت)، ص.ص 22-23.

و العروي عندما يعمل على جعل الدولة القائمة التي كانت في البداية تسلّطية على دولة حق و قانون التي تعتمد على الحقوق المدنية و السياسية، و ما نلاحظه هنا أنّه قد جمع بين وحدة الدولة و وحدة الحداثة معًا، فإن هو ركّز على مبدأ الدولة نلاحظ اختلافه بينه و بين علي أو مليل، ففكر أو مليل كان أجرًا من العروي على استشكال قيم الحداثة و الحق أنّ العروي لا يكاد يجادل في قيم الغرب الحداثية، و حين يجادل هو المستشرقين فلا يجادلهم باسم (قيم الشرق) وإنّما باسم قيمهم ذاتها، و ذلك لأنّهم في اعتباره راموا جعل هذه القيم حكرًا على امة مخصوصة، إذ يعتبر العروي أنّ القيم الحداثية شأن العقل و القانون و الحرية (قيما كونيًا) و هو ينتقد الغرب متى ناقض هو هذه القيم و باسم مبادئ "الكونية" ذاتها التي كان الغرب سابقًا إلى إعلانها، إنّما إيمان العروي بما يُسميه "المتاح للبشرية جمعاء" أمرٌ ثابت، بيد أنّنا نجد لدى أومليل وعيًا حادًا بما يُسميه "مجال الغرب" و من ثمّة فهو يتشكّل العديد من قيم الحداثة الغربية[1].

فنظرية الدولة عند العروي التي تربط الأخلاق بالسياسة و العدل بالتقدّم، إنّما هي دعوة للقطيعة مع الدولة المملوكية المستبدة و التأسيس للحرية، و بنفس الوقت تقوية جهاز الدولة باعتبارها أداة التقدم و التحديث شرط أن تكون الدولة بخدمة المجتمع وليس المجتمع بخدمة الدولة وهذا ما يفسر تساؤله مع بداية الألفية الجديدة في بحث له عن إرث النهضة و أزمة الراهن هل عرف أيّ قطر عربي في أيّة فترة من تارخية حالة تسبيق المجتمع على شكل يؤهلّه للاستغناء لاحقًا وبالتدريج عن كثير من صلاحيات تلك الدولة على العكس ممّا يشتهي العروي، فقد شهد عقد الثمانينيات اختلالاً صهيونًا لبيروت عاصمة الثقافة العربية، و عايش هذا العقد حروبًا أهلية، وتوارث جياع امتدت على طول الساحة العربية من مصر إلى الجزائر[2].

تنبه العروي إلى الخلط بين مفهومي الحداثة والتحديث، من دون أن ينصرف إلى العناية بالمفهومين، حيث لاحظ أن برنامج الدولة العصري في التحديث المادي، الاقتصادي والاجتماعي (برنامج السلطة الناصرية) لم يرادفه ويرافقه مشروع ثقافي حديث، بل برر نفسه بما أطلق عليه العروي اسم المنطق التقليدي، وقد يستفاد من ذلك في قراءة بعدية نحاولها أن الوطن العربي عاش تجربة التحديث (المادي) من دون أن يعيش تجربة الحداثة (الفكرية والثقافية) وقد تبين –بديل الوقائع والمحدثات أن التقليد المجافي للحداثة المضطرح معها اضطراع وجود– قد يتعايش مع التحديث من دون كبير مشاكل وقد يوظفه في إعادة إنتاج نفسه كتقليد[3].

[1]- محمد الشيخ، **جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد**، مرجع سابق، ص 188.
[2]- تركي علي الربيعو، **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006م، ص.ص 188-189.
[3]- عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالة الحداثيين**، مرجع سابق، ص58.

قلم تعد إشكالية استيعاب دروس الحداثة الغربية، مطروحة بنفس الصيغة التي بلورتها جهود وأطروحات العروي رغم القيمة الكبيرة لأطروحاته ومفاهيمه، فالأسئلة الجديدة التي تطرح اليوم في مجال الفكر المغربي والعربي، تدعونا إلى إعادة قراءة العروي و إعادة التفكير فيما لم يفكر فيه، في ضوء مستجدات الحاضر ومعنى هذا أن إشكالية التي ساهم في صياغتها بكثير من الدقة والوضوح وبعد النظر تتطلب اليوم جهودًا فكرية أخرى لتطويرها بإعادة بنائها في ضوء المعطيات الجديدة[1].

طرح الدكتور العروي تصوراته النظرية لمستقبل النهضة العربية على مستويين عموميين. الأول هو نقد فكر التراث وتحقيق القطيعة المعرفية معه، والثاني هو استيعاب فكر الحداثة، وتحقيقه في أرض الواقع. وهذه التصورات النظرية هي تصورات عمومية تحتاج إلى تنزيل على الواقع الفكري.

والسؤال المطروح بالنسبة لفكر الدكتور العروي هو عن الآليات الفكرية اللازمة لتحقيق هذه التصورات. فالنظرة التاريخية (أو التاريخانية) التي يعتنقها العروي تقول بالارتباط بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وبين الفكر الذي يطرحه ويعبر عنه المجتمع. لذلك لا بد من استكمال التصورات العمومية المطروحة بربطها بالواقع العربي الحي وبيان كيف يمكن أن تتحقق واقعيا هذه التصورات في ظل متغيرات الواقع.

ما هي الآليات الفكرية التي تحقق القطيعة المعرفية مع التراث (مثال: استبدال الحروف العربية بالحروف الغربية). وما هي الآليات الفكرية لتحقيق التحول الفكري في العمق إلى الحداثة (مثال: تبني قيم الحداثة والدعوة إلى إلغاء مظاهر الدين الإسلامي في الشارع والمجال العام). هذه هي بعض الآليات التي طرحت جديا خلال النصف الأول من القرن العشرين ولم تجد مردودا إيجابيا. فهل يمكن ابتكار آليات جديدة أكثر فاعلية تستطيع أن تحقق التواصل اللازم بين الواقع والمثال؟[2]، وبالتالي كتابات الدكتور العروي لا تقدم إجابة على هذه الأسئلة وتبقى في مستوى التصورات النظرية.

و لكن رغم الانتقادات الموجهة للعروي يظلّ نسيجًا منفردًا، و نظلّ نصوصه مشحونة بكثير من التوتر، إنّه لا يهادن و هو يدعو في نصوصه إلى التخلّص من أوزار الماضي العقائدية و الفكرية لمصلحة حضارة يعتقد بكونيتها المستقبلية، بناءً على حسابات و مؤشرات واقعية.

[1]- كمال عبد اللطيف، **الفكر الفلسفي في المغرب: قراءة في أعمال العروي و الجابري**، المرجع السابق، ص 159.
[2]- سمير أبو زيد، **عبد الله العروي**، يوم 02-02-2016، على الساعة 10:00، من الوقع التالي:
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/ABDALLAH %20 LAROUI/Abdalla_Laroui.htm

الخاتمة

مشروع عبد الله العروي من أهم المشاريع الفكرية في إطار فكري عربي معاصر، سواءً من الناحية الاجتماعية أو السياسية خصوصًا ما وصلنا من مؤلّفات حول الدولة و التاريخ و الإيديولوجيا و المعرفة في إطار ما يشهد الفكر المعاصر من تحوّلات و من خلال عقلنة السياسية التي أكّد عبد الله العروي على آليات استيعابها في ظلّ الحداثة و الصيرورة تاريخ العربي من خلال مفاهيم الحرية السلطة و السيطرة على الطبيعة فجعل عبد الله العروي الحداثة ضرورية في تقدّم الحضاري و بناء رؤية نحو المستقبل تتجاوز كلّ العقبات.

الحداثة في تصور عبد الله العروي مفهوم استنبط عبر عقود و مراحل من التطور الذي وقع في الغرب الأوروبي، و هو يدور حول المفاهيم التالية: سلطة الفرد حريته، حقه، تدبيره لشؤونه و هيمنته على الطبيعة، و يرى أنّ الحداثة بالضبط مسار او عملية لا نهاية لها، وقد أبدا إعجابه بفكر الغرب من حيث هو فكر تقدّم تاريخي مطابق لواقعه و قد أبدى تبرمه من فكر العرب من حيث هو فكر تأخر تاريخي .

و انطلاقًا من إيمان عبد الله العروي بأنّ الحداثة ضرورية و العوم ضدّها مخاطرة، و لم يبقى للعرب المعاصر إذا أرادوا و البقاء و المشاركة الحقيقية في صناعة الحاضر و المستقبل إلاّ مسايرتها، و بناءً على وعيه و إدراكه لصعوبة مهمة و لوج عالم الحداثة، فإنّه قام بالعمل على كلّ الأصعدة و المستويات الفكرية توضيحًا للمنهج القويم الذي يمكن من استيعاب مفاهيم الحداثة و قيمها.

دعى عبد الله العروي إلى تأسيس سياسة عقلانية من خلال النقد الإديولوجي الذي يمكنا من التخلص من الوعي الزائف و تبيان فساد منطق التفكير السلفي و الانتقائي في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

يؤكّد العروي بالأخذ بالفكر التاريخي و التاريخانية كمنهج لاستيعاب أسس السياسة و قيمها، و أحسن مدرسة للفكر التاريخي يجدها العرب اليوم هي الماركسية التاريخانية لأنّها تمثل أرقى صور الفكر التاريخي، و هي تتجسد بتحقيق الاختزال الذهني للثورات التي عرفتها الإنسانية في الغرب، من أجل تدارك التأخر التاريخي كما أنّها كفيلة بتمكين العرب من استيعاب الليبرالية دون المرور بمرحلة ليبرالية، لانّ الليبرالية في اعتقاد العروي لا تعدو أن تكون أصل و خلاصة الحداثة، كما أنّ أطروحة العروي تعتبر جهد فكري تتوخى مواجهة عوامل الانحدار والتراجع السائد في الواقع العربي، لأنّ تجديد وعينا التاريخي، لا يتحقّق إلاّ بالقيام بعملية نقد جاد يتجه نحو أزمة تأسيس وعينا النهضوي بإعادة النظر في مفاهيمه الأساسية كالدولة،الإيديولوجيا، العقل التاريخ، الحرية غايته تتجه للتخلّص من الأسئلة الزائفة إذ تقتضي نجاعة العمل الفكري في المجتمع العربي دقة التعبير و دقة المعنى، من أجل أكثر إنتاجية و أكثر مردودية.

أطروحة العروي المتمثلة في الدفاع عن الحداثة و في نقد التراث جعلته يفكر في أكثر من موضوع مستعملاً المفاهيم و البراهين التي تروم تأسيس اختياراته و تحويلها إلى أداة مساعدة على إدراك أفضل المتغيّرات الواقع العربي من أجل المساهمة في تحقيق الثورة الثقافية اللازمة لتجاوز التأخر السائد، لأنّ خلاصة درس العروي تتجسد في دعوته إلى ضرورة إنجاز ثورة كوبر نيقية في الوطن العربي و ذلك بالمعنى الذي يجعل العرب يدركون تأخرهم إنّه يراهن على ضرورة هذه الثورة إذ هو لا يتصور في غيابها سوى استمرار النكسات و الهزائم، ثمّ مضاعفة و تدعيم كلّ مظاهر التأخر و الليبرالية عند العروي ما هي إلاّ إرادة لدفع العرب إلى العقلانية الاجتماعية و السياسية على أساس أنّ الدولة الحديثة ارتكزت في نهوضها على مبدأ الإدارة العقلانية لشؤون الحكم، و هذه الدولة الحديثة قامت بدورها لغاية حماية حرية الأفراد لكن بما يوافق مبدأ العقل، و من ثمة فإنّ العقلانية و الذاتية (تأكيد ذات الإنسان) والحرية السياسية و التقدّم وكلّ المفاهيم التي تجسد من خلالها تغيير رؤية الإنسان الحديث لذاته وللعالم فإذا كانت العقلانية قد هدفت إلى جعل العقل الإنساني هو الأداة المثلى للحكم على الأشياء و التحكم فيها اعتمادًا على المنطق و التحري، فإنّ الذاتية استهدفت هي أيضًا الى بناء إنسانية حرة واعية و مريدة تكون حضورًا فاعلاً في الكون و الحرية أكّدت إرادة الإنسان الحرة بالقطع مع الروح الامتثالية للأقدار، فقد حرصت على عقلنة الشأن السياسي و جعلت المصلحة العامة مرجعية له.

و يولي العروي أهمية للدولة لأنّها تشمل الراعي و الرعية و ما تتطلّبه من صفات فيهما، لهذا تعدّدت مرجعيات الفيلسوف و المفكر، فنجده يعود إلى طرح كاسيرر في الوقت نفسه يدافع العروي عن حقيقة الدولة ويتحدث عن الاجتماع البشري بمختلف آلياته من خلال قراءته لماكس فيبر و التصور الاجتماعي للدولة بأشكالها التاريخية من ليبرالية و صناعية و اجتماعية إلى روح التجديد العلمية المعاصرة و الفكرية.

يؤكد العروي أنّ جوهر التجربة السياسية الإسلامية يكمن في التخارج بين الدولة و القيمة، بين التاريخ والحرية بين القانون الجماعة ووجدان الفرد، بين المدينة و البيت، فالدولة الشرعية (الخلافة) طوبى أيّ مثل أعلى لا يدرك، أمّا الدولة القائمة هي دولة قهر و غلبة لا مكان للفرد فيها و لا حرية له، إلاّ إذا خرج منها، لذا لم يعرف الفكر الإسلامي نظرية الدولة و هذا نتيجة لغياب فكرة تجسيد الكيان السياسي للعقل، و إنّما عرف مجرّد آراء اجتماعية و أخلاقية لا تصل على مستوى تصوّر نظري منسجم للدولة.

يرى العروي أنّ الفكر العربي المعاصر لا يهتمّ بالدولة القائمة و إنّما ينساق حول طوبائيات جديدة هي المجتمع العصري الليبرالي، و المجتمع اللاطبقي الماركسي، و المجتمع العربي الاشتراكي الموحد.

يرى العروي أنّ الحرية مفهوم غامض، و هي كلمة شائعة بكثرة على ألسنة العرب، و ما يميز المجتمع الراهن بنظر العروي هو ذلك التداخل بين قيم الحرية و المساواة و التنمية و الأصالة و هي ترتبط بالفرد رغم أنّها مرتبطة بمسألة الدولة و المجتمع.

يؤكد العروي أن الدولة كانت دوما عبر التاريخ المحرك و الحافز، وهو يري أن الدعوة التي تركيز جهاز الدولة الحديثة بدعوى أنها ستكون العامل الحاسم في تعقيل النظام المجتمع لأن تحديث نظام الدولة مطلب جوهري عند العروي وبالتالي فكر العروي فكر سياسي توحيدي يعمل من أجل تحويل الدولة القائمة من تسلطية إلى دولة الحق والقانون التي مرجعيتها الحقوق المدنية والسياسية.

قائمة

المصادر

والمراجع

القرآن الكريم

قائمة المصادر:

1/- عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، تر: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، (د.ط.ت).

2/- عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

3/- عبد الله العروي، **العرب و الفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1978.

4/- عبد الله العروي، **أوراق سيرة إدريس الذهنية**، المركز الثقافي العربي للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، ط6، 2004.

5/- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1997.

6/- عبد الله العروي، **خواطر الصباح: يوميات 1967-1973**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2007.

7/- عبد الله العروي، **مفهوم الإيديولوجية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993.

8/- عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ: الألفاظ و المذاهب, المفاهيم و الأصول**، المركز الثقافي العربي،بيروت,لبنان, ط4، 2005.

9/- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1993.

10/- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط9، 2001،

11/- عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2001.

قائمة المراجع:

الكتب:

1/- أحمد جدي وآخرون، **قراءة في الفكر العربي**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2007.

2/- أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1975.

3/- إسماعيل زروخي، **دراسات في الفلسفة السياسية**، دار الفجر للنشر و التوزيع، ط1، 2001.

4/- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، (د.ط.ت).

5/- إليزابيت سوزان كساب، **الفكر العربي المعاصر دراسة في النقد الثقافي المقارن**، بيروت، لبنان، ط 1، 2012.

6/- السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2010.

7/- برهان غليون، **نقد السياسة الدولة و الدين**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2007.

19/- تركي علي الربيعو، **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006م.

8/- تنيرة بكر مصباح، **تطور الفكر السياسي في العصور القديمة و الوسطى**، جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1994.

9/- جون ستيوارت ميل، **أسس الليبرالية السياسية، تر**: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل مقياس، مكتبة المدبولي، ميدان طلعت حرب، القاهرة، (د.ط).

10/- رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي**، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط1، 2003.

11/- رضوان جودت، **إيديولوجية النهضة في الخطاب العربي الإسلامي**، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 2004.

12/- زهير توفيق، **إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر**، دار ياقا العلمية للنشر و التوزيع عمان، ط1، (د.ت)، ص 16.

13/- عادل فتحي ثابت عبد الحفيظ، **الفكر السياسي الإسلامي**، دارالجامعية الجديدة، الإسكندرية،(د.ط)، 2002.

14/- عاطف العراقي، **الشيخ محمد عبده بحوث و دراسات عن حياته وأفكاره**، المجلس الأعلى للثقافة (د.ط)، 1995.

15/- عاطف العراقي، **العقل و التنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا و مذاهب و شخصيات**، دار الغناء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998.

16/- عبد الإله بلقزيز، **العرب و الحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

29/- عبد الله عبد اللاوي، **حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة والتمثلات**، دار الروفد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2012،

30/- علي سعيد إسماعيل، **قضايا علم السياسة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ،(د.ط) ، 2003.

31/- فتحي تريكي، **العقل و الحرية**، سلسلة نبر الزمان، (د.ط)، 1998.

32/- كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2009.

33/- كمال عبد اللطيف، **الحداثة و التاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي**، إفريقيا الشرق، بيروت، (د.ط)، 1999.

34/- كمال عبد اللطيف، **الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي و الجابري**، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2003.

35/- مانع بن محمد بن علي المانع، **القيم بين الإسلام و الغرب: دراسة تأصيلية**، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2005.

36/- مجدي حماد و آخرون، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية: دراسات في الفكر و الممارسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، (د.ط.ت).

37/- محمد الشيخ، **جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد: مطارحات في الفكر الفلسفي المعاصر "عبد الله العروي، عبد الكريم الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي أومليل، طه عبد الرحمان، محمد سبيلا"**، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، 2005.

38/- محمد الشيخ، **رهانات الحداثة**، دار الهادى، ط1، 2007.

39/- محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، **مسارات مفكر عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، (د.ط.ت).

40/- محمد الهلالي، عزير لزرق، **الدولة**، دار توبقال للنشر و التوزيع، المغرب، ط1، 2001.

41/- محمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس و حتمية الحداثة**، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014.

42/- محمد خالد الشياب، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، دار ياقا العلمية للنشر و التوزيع، الأردن، ط1. (د.ت).

43/- محمد سبيلا، عبد السلام بتعبد العالي، **الحداثة و انتقاداتها: نقد الحداثة من منظور غربي**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006.

44/- محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة: دراسات و مناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1991.

45/- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر:دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.

46/- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009.

47/- محمد عابد الجابري، **نحن و التراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6، 1993.

48/- محمد علي مقلد، **الأصوليات: بحوث في معوقات النهوض العربي**، دار الفاربي، بيروت، ط1، 2000.

49/- محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية**، دار الشروق، بيروت، ط1، 1988.

50/- محمود أمين العالم، **من نقد الحاضر إلى إيداع المستقبل مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي**، دار المستقبل العربي، بيروت، ط1، 2010.

المعاجم:

51/- ابن فارس، **مجمل اللّغة**، تح: شهاب الدين أبو عمورا، دار الفكر للطباعة، بيروت، (د.ط)، 1964.

52/- ابن منظور، **لسان العرب (باب العين)**، المجلد 08، دار المعرفة كورنيش النبيل، القاهرة، (د.ط.ت).

53/- ابن منظور، **لسان العرب**، ج02، دار الرشاد الحديثة، بيروت، ط2، (د.ت).

54/- الجرجاني، **التعريفات**، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، (د.ط.ت).

55/- خلف جراد، **معجم الفلاسفة المختصر**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، 2007.

56/- الراغب الأصفهاني، **معجم المفردات ألفاظ القرآن**، تح: نديم مرعشلي، دار الفكر للطباعة، بيروت، (د.ط.ت).

57/- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتب اللبناني، بيروت، ج1، 1982.

58/- عبد الله البستاني، **البستان**، ج2، المطبعة الأمريكية، بيروت، (د.ط)، 1930.

59/- مراد وهبة، **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط5، 2007.

60/- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر و التوزيع، الأردن، ط1، 2009.

القواميس:

60/- الجاسور ناظم عبد الواحد، **موسوعة علم السياسة**، دار مجدلاوي، الأردن، ط1، 2004.

62/- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

63/- عبد الرحمان بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، ج2، المؤسسة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1984.

المواقع الإلكترونية:

63/سمير أبو زيد، **عبد الله العروي**، يوم 02-02-2016، على الساعة 10:00، من الوقع التالي:

http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/ABDALLAH %20 LAROUI/Abdalla_Laroui.htm

قبس.

كلمة شكر.

إهداء.

مقدمة..... أ

الفصل الأول: الفكر السياسي في الثقافة العربية المعاصرة

المبحث الأول: تحديدات مفاهيمية..... 06

1/- مفهوم العقل..... 06

2/- مفهوم الفلسفة السياسية..... 11

المبحث الثاني: الخطاب النهضوي العربي..... 15

المبحث الثالث: مصطلح الدولة الدينية في الفكر العربي المعاصر..... 23

الفصل الثاني: أهم المشاريع الفكرية عند عبد الله العروي

المبحث الأول: النقدي الإيديولوجي..... 32

المبحث الثاني: التاريخ والتاريخانية عند عبد الله العروي..... 41

1/- النوع الأول: التاريخ الاعتباري..... 43

2/- النوع الثاني: التاريخ الأقنوم..... 44

3/- النوع الثالث: التاريخ الوضعي..... 47

المبحث الثالث: إشكالية العقل و التراث عند عبد الله العروي..... 52

الفصل الثالث: سؤال السياسة عند عبد الله العروي

المبحث الأول: حقيقة الدولة عند عبد الله العروي..... 65

المبحث الثاني: حقيقة الليبرالية عند عبد الله العروي..... 77

المبحث الثالث: تجليات عقلنة السياسة في الفلسفات المعاصرة..... 87

خاتمة..... 94

قائمة المصادر و المراجع 98

فهرس المحتويات.