الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشورالجلفة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة الفلسفة

مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر
عبد الله العروي أنموذجا

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبة:
نايب جمعة

إشراف الدكتور:
حمايدي خضر

2019/2020

إهـــداء

إلى عائلتي الكريمة .....

إلى جميع أساتذتي.....

إلى كل من وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي.....

نايب جمعة

تشكر وعرفان

الحمد لله اولا وقبل كل شيء على توفيقي في انجاز هذا العمل

أشكر الأستاذ المشرف " حمايدي خضر" على مساعدته وساندته لي في هذا البحث

كما اتقدم بشكر الى جميع اساتذة شعبة الفلسفة خاصة وقسم العلوم الاجتماعية عامة

مقدمـــة

مما لا شك فيه ولا يختلف فيه اثنان ان مفهوم الحرية من ابلغ المفاهيم الانسانية تداولا,سواء تعلق الامر في اللسان الشعبي اليومي ,او في الحقل الفلسفي والعلمي ولذلك تعتبر مشكلة الحرية من أهم المشاكل ا لمحورية التي تدرسها الإنسانية بالإضافة إلى أنها من أقدم المشاكل ولهذا كان البحث فيها منذ العصور القديم ولم ينقطع إلى عصرنا الحالي وهذا نتيجة لإخلاف الآراء وتضارب المفاهيم والبحوث حولها بين كل من الفكر الغربي والعربي حيث كان لكل منهما أسباب لطرح هذا الموضوع، إلا أن الباحث العربي كانت له وجهة مخالفة تماما لما يطرحه الباحث الغربي ، ولهذا فالفرق بينهما كبير

وهذا ما جعل المفكر العربي المغربي **عبد الله العروي** يتناول مسألة الحرية وعلاوة على هذا الظروف القاهرة التي عاشتها المجتمعات العربية والتخلف الذي أصبح هاجزا يصعب اجتيازه، واضافة الى رغبة في تحقيق حداثة عربية

فقد طرح عبد الله العروي مشكلة الحرية في العالم العربي والعصر المعاصر وصاغها صياغة مغايرة لما طرح ه العرب السابقين له فخصص لها كتاب بعنوان مفهوم الحرية، كما كان يبني مشروعا حداثيا ومن خلال ربط مفهوم الحرية بالدولة والعقل كسبل لتحقيقها ورغبة في تطوير الفكر والثقافة العربية

أما عن دوافعي حول اختيار هذا الموضوع ، فما هو ذاتي وهو متمثل في رغبتي في تحليل مشكلة الحرية وخاصة أنها مشكلة تطرحها معظم الشعوب العربية والوصول إلى هدف حددته لنفسي، وهو إن كنا نعيش الحرية بمعناها الأصيل أم لا أما الدوافع الموضوعية، فهي مدى تداول هذه الفكرة في الدراسات العربية خاصة والفلسفية والإنسانية عامة .

إن الإشكالية الرئيسية التي يعالجها الموضوع هي :

– **ما مفهوم عبد الله العروي للحرية في الفكر العربي المعاصر** ؟ أما المشكلات الجزئية فتتمحور فما يلي – **ما أهم المرجعيات الفكرية لفكرة الحرية ؟ وهل هناك تأصيل للحرية في المجتمع العربي التقليدي؟ وما رموزها الداخلية والخارجية؟ وهل الحرية التي يبحث عنها العروي موجودة في المجمع العربي** ؟ وماهي الانتقادات الموجه لمشروعه الفكرية ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات اتبعت المنهج التحليلي، وهذا لتحليل فكره التحليلي المقارن، وتوضيح أهم أفكاره حول الموضوع، أما عن هدفي حول دراسة هذا الموضوع هو معرفة إن كان المجمع العربي يتمتع بالحرية أم لا .

كما اعتمدت في تحليلي للموضوع على مجموعة من المصادر منها من تتناول الموضوع بطريقة مباشرة كمؤلفه مفهوم الحرية، ومفهوم الدولة، ومصادر وغير مباشر، مثل من ديوان السياسية، مفهوم الايدولوجيا، مفهوم الايدولوجيا العربية المعاصرة، مجمل تاريخ المغرب بجزأيه، ومجموعة من المجالات والفيديوهات في القنوات العربية وخاصة انه مزال على قيد الحياة كما استعنت أيضا بمجموعة من المراجع المتناولة في الموضوع

فقد ألمت به من كل جوانبه السياسية والاجتماعية أيضا بمجموعة من المعاجم والموسوعات ،كمعجم جميل صليبا ، وعبد الرحمن بدوي وموسوعة الفلاسفة، فقد استندت بهذه المجموعة من المصادر والمراجع لتحليل الإشكال المطروح حول البحث متناولة الخطة التالية، وهي عبارة عن مقدمة وثلاث فصول وخاتمة

المقدمة وكانت عبارة عن تمهيد حول الموضوع ودوافع البحث والمشكلة التي يعالجها الموضوع وأسباب التطرق لها الموضوعية والذاتية، فخصصت في :

الفصل الأول: وكان بعنوان المرجعيات الفكرية لفكرة الحرية وهو عبارة عن مبحثين فالمبحث الأول يتناول المرجعيات العربية لفكرة الحرية والم بحث الثاني تطرق الى المرجعيات الغربية لفكرة الحرية وهذا رغبة في توضيح مفهوم الحرية عند العرب والغرب .

الفصل الثاني: وفيه تناولت موضوع بحثنا هذا وهو مفهوم الحرية عند عبد الله العروي بحيث تناولت في المبحث الاول الحرية عنده وشرح معانيها ثم تطرقت إلى مبحث ثاني وهو الحرية في المجتمع العربي عنده والذي تناولت فيه وتطرقت إلى رموز الحرية الداخلية والخارجية لدولة من وجهة نطر مفكرنا هذا.

الفصل الثالث فقد تناولت فيه بشكل عام تقييم المشروع الحداثي للمفكر العروي ومامدى اثرائه بفكره وما اضافه للفكر العربي ,وكذلك الانتقادات الموجه اليه من طرف بعض النقاد في مشروعه هذا.

أما الخاتمة: كانت عبارة عن استنتاجات انتهيت إليها من خلال تحللي للموضوع إلا أنه واجهتني بعض الصعوبات في تحللي هذا منها عدم توفر دراسات حول هذا الموضوع , وصعوبة في تحليل فكر عيد الله العروي برغم من انه مفكر عربي إلا أني وجدت صعوبة، كذلك الظرف الصحي الذي تمر به بلادنا وسائر بلدان العالم بسبب فيروس الكوفيد الذي اغلق المكتبات والجامعات في وجوهنا والذي عطل عملية البحث العلمي والدراسات الفكرية الفلسفية بشكل خاص.

الفصل الأول:
المرجعيات الفكرية للحرية في فكر عبد الله العروي

المبحث الاول: المرجعيات العربية
المبحث الثاني: المرجعيات الغربية

قبل التطرق الى الحديث عن المفكرين الذين تأثر بيهم العروي الذين ناقشو هذه المسألة في الفكر الانساني, لابد لنا من القول بأن الحرية عند المفكرين العرب لم تكن في عصرهم تتضمن المعاني التي عليها الأن.إذ كان أول ماوجهه مفكرونا هو إدخال مفهوم الكلمة إلى العربية وتقريبه إلى العقول وتحبيب النفوس إليه, وقد فعلو ذلك بشتى الطرق,وكان أول من فعل ذلك هوالطهطاوي إذ ترجمها من الفرنسية على أنها العدل والإنصاف.

لابد من التنويه بأن مفهوم الحرية عند المفكرين في العصر الحديث في تلك الفترة كان منصبا على السياسية, وكان يرى في الاستقلال شرطا أوليا ومقدمة ضرورية لإي إصلاح.إذ كيف يعمل على تنظيم حياتهم الإجتماعية إذا لم يكن أمرهم بين أيديهم وشورى بينهم.

من هنا نستطيع القول بأن مسألة الحرية لم تكن وليدة العصر الحديث فقط أو هي من أهم المواضيع الفلسفية المعاصرة,بل كانت من أهم إشكاليات الفكرية الفلسفية التى شغلت الإنسان منذ الأزل.فمرورا بالتاريخ الإنساني والرجوع إلى مفهوم الحرية نجد أن لها جذور في الفلسفات القديمة نذكر منها الفلسفة اليونانية مع كل أعلامها, إلى جانب مفكري الفلسفة الإسلامية الذين منحو لهذه المسألة حصة الأسد في القدر وحرية الإختيار وهل نحن مسيرون أم مخيرون,وصولا إلى العصر الحديث الذي بدأت فيه بوادر النهضة العربية وبروز فئة مثقفة أخذت على عاتقها النهوض بالواقع العربي المعاش أنذاك.

إذن معالجة مفهوم الحرية في العصر المعاصر لم يأتي من العدم فقد سبق الفلاسفة الأوائل الخوض فيه,فنجد الكثير من المفكرين العرب قد تناولوا هذا الموضوع بشكل موسع بشكل كبير.وعلى رأسهم المفكر المغربي عبد الله العروي,الذي هو موضوع بحثنا هذا,فقد درس هذا الموضوع بشكل دقيق وفي جميع المجالات ,وخلال بحثه في مفهوم الحرية نجده متاثرا بأطراف أخرى عربية وغربية نتيجة واقعه وأصله العربي من جهة وإنفتاحه على الفلسفات الغربية من جهة أخرى.

بناءا على ماسبق,وكمدخل لفصلنا هذا نقول أن العروي قد زاوج بين الحضارتين العربية والغربية وأخذ منهما في مفهوم الحرية ولكي نلم أكثر و نتطرق إلى حيثيات هذا الموضوع وجب علينا أن نعرف ماهي المرجعيات الفكرية لمفهوم الحرية في فكرعبدالله العروي؟

المبحث الاول : المرجعيات العربية

أولا: رفاعة رافع الطهطاوي(1801 _1873)

من بين المفكرين العرب الذين تناولوا مسألة الحرية,فلإضافة إلى عمله كمدرس في الأزهر زكاه محمد علي لإصطحاب البعثة التعليمية الموفدة الى فرنسا,ويفتي لطلابها في أمور تتصل بالدين خلال حياتهم في مجتمع غريب عليهم,ظل هناك خمس سنوات بحيث إنغمس في دراسة الفرنسية وأنكب على قراءة أمهات الكتب في التاريخ القديم, كما إطلع على أعمال **فولتيروكوندياك وروسو ومونتيسكيو** من مفكري القرن الثامن عشر,وقد ترك هذا الفكر أثرا باقيا على الطهطاوي ومن خلاله على الفكر العربي عامة.عاد إلى مصر في **1831** م,ونشر كتابه الشهير **"تخليص الإبريز في تخليص باريز"** بعد ثلاث سنوات,الذي قدم فيه وصفا للمجتمع الفرنسي كما شاهده أثناء إقامته هناك,وقد إنتشر كتابه في كامل البلاد العربية والإسلامية.

ولما كان الطهطاوي من بين أوائل العرب الذين زاروا أوروبا وأول من نشر كتابا حول تلك البلاد الغربية,فقد وضع على عاتقه تقديم صورة المجتمع الأوروبي لقراء العرب,بحيث يصف فيه وصفا كاملا للمؤسسات السياسية الرئيسية في فرنسا والأحداث السياسية الكبرى التي شاهدها خلال إقامته هناك

وفي تلخيص الابريز قدم الطهطاوي لقرائه العناصر الجديدة للمجتمع الاوربي مثل[1]: وضع النساءودورهن في المجتمع والطبقات الإجتماعية المحتلفة,والأحوال الدينية والعادات والتقاليد السائدة هناك وإبراز الكبير في النهضة الحضارية لهم.ونجده خصص

[1]- عزت قرني , العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة ,مجلس وطنى للثقافة ,الكويت, 1980, ص 56

فصلا كاملا في المرشد الأمين يتكلم فيه عن الحرية وجوابنها وهو يعلن في حسم أن الحرية فطرية في الإنسان **" الحرية منطبعة في قلب الانسان من أجل الفطرة "** [1]

يذهب الطهطاوي إلى أن العلاقة بين الحاكم و الرعية تقوم على الحقوق والواجبات,فالحاكم على الناس حق الطاعة,غير أنه يجب في مقابل ذلك أنواجباته تجاههم،ومنثمة يجب على الرعية أن يعرفوا الشريعة حق المعرفة لحمايةحقوقهم,كما يجب عليهم أن يعرفوا القوانين المدنية و الإجراءات الحكومية،أما واجب الحكومة فيمثل في إقامة العدل وتحقيق المساواة والحرية.كذلك هنالك حقوق المدنية التي تعبر عما للناس من حقوق إتجاه بعضهم البعض التي تجعل كل فرد ملزما بمساعدة غيره في ممارسة حريته بشتى أنواعها دون المساس بحرية الأخرين.

وإذا كانت المساواة تمثل حجر الزاوية في الحقوق المدنية للأمم المتحضرة ,فإن الحرية جوهر الحقوق المدنية,وتعبر عن بلوغها درجة الإستقلال, ويعني الطهطاوي بالحرية حق الناس في التنقل وحق العمل طالما ذلك لا يتعارض مع حريات الأخرين,وأنه لايجب وضع القوانين التي تحد من حرية الناس وتقضي بتعرضهم للنفي أو غيره من العقوبات إلا في إطار القانون وبحكم القضاء.وتضمن مفهوم الحرية أيضا عنده حق المواطن في التصرف في ثروته وفي التعبير عن أراءه مادام ذلك في إطار قانوني.وهذا قوله عن الحرية "على أنها رخصةالعمل المباح من دونمانع غير مباح.ولا معارض محظور.فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية فتصف المملكة للهيئة الإجتماعية بأنها مملكة حاصلة على حريتها,ويتصف كل فردمن أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى أخرى بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكروه,وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله,فلايمنعه ذلك إلا المانع المحدد بالشرع والسياسة مما تستدعيه أصول مملكة العادلة,ومن حقوق الأهلية أن لا يجبرالإنسان على أن ينفى عن بلده أويعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته, وأن لا يطبق عليه في التصرف في حاله كما يشاء,ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده,وأن لا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لا يخل مايقوله أو يكتبه بقوانين بلده **".**[2]

ويقسم الحرية إلى عدة حريات منها :" حرية طبيعية,حريةسلوكية,حرية دينية, ويقول في موضع أخر أن الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الأنسان وإنطبع عليها"

وما يسميه الطهطاوي بالحرية المدنية هو ماكان يسمى في الإصلاح الإسلامي بحقوق الناس او حقوق الأدميين,حيث يعرفها بقوله" الحرية المدنية هي حقوق العباد أو الأهالي الموحدين في مدينة بعضهم مع بعض"

[1] ـ المصدر نفسه 57

[2] ـ رفاعة الطهطاوي, الاعمال الكاملة,دراسة وتحقيق محمد عمارة, المؤسسة العربية للدراسات والنشر,بيروت,ط 11973,ص472

ويشير الطهطاوي في المرشد الأمين إلى أشكال خاصة للحرية ومن ذلك حرية الفلاحة والتجارة والصناعة، ويقصد بها مانسميه اليوم بإسم حرية العمل وحرية النشاط الاقتصادي , إضافة إلى حرية الملاحة وحرية الرأي. [1]

[1]- رفاعة الطهطاوي ,المرشد الامين للبنات والبنين,تقديم:منى أحمد,دار الكتاب المصري, 2012,ص273

ثانيا: مسالة الحرية عندعبد الرحمان الكواكبي(1902-1855)

نتيجة للاوضاع السائدة انذاك تناول عبد الرحمان الكواكبي موضوع الحرية كغيره من المفكرين العرب جراء الاختلافات والظروف التي مر بها عصره، كما انه استمد مفاهيمها من القرآن الكريم فالحرية عنده **"هي مطلب وغاية وستبقى كذلك مطمعا تسعى إليه جميع الشعوب العربية و الإسلامية".**[1]

فالله أعطى للإنسان نوعا من الحقوق المقدسة التي لا يجوز المساس بها بدءا بالحرية وبحرية العقيدة، فالله عز وجل كان يخاطب النبي ﷺ، في قوله: **" فذكّر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر"**[2]

لقد صرخ عبد الرحمان الكواكبي صرخة الحرية في جميع كتاباته وأقواله وخاصة كتابه طبائع الاستبداد في وجه الظالمين والمستبدين وهذا بعدما ساد الانحطاط في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية وكذلك الاقتصادية في حياته أصبح الاستبداد هو بيت الداء فأراد أن يغير ويشفي وطنه من هذا الداء فطالب باستبداله ورفع شعار الحرية في وطنه [3]

جاء في لسان العرب واستبد فلان بكذا أي انفرد به وفي حديث علي ،كنا نرى ان لنا في هذا الامر حقا فاستبددتم علينا، يقال استبد بالأمر يستبد به استبداد إذا انفرد به دون غيره واستبد برأيه، انفرد به [4]، فما هو ضاهر في لسان العرب ان الاستبداد هو ماينفرد به الشخص من احكام دون تدخل اي فرد كان

ونجد عبد الرحمان الكواكبي يعرف الاستبداد عند السياسيين هو تصرف فرد أو جماعة في حقوق فرد بالمشيئة وبلا خوف كما أن له عدة مسميات كالاستعباد وال سيطرة والتسلط والتحكم ، فكل هذه صفات المستبد الجبار أو الطاغية [5]، وهذا معناه انه تسلط وسطو على حقوق واملاك الافراد بغير حق حيث يصبح المستبَد اكثر قوة والمستبد.

أما الاستبداد كصفة هو صفة لحكومة مطلقة العنان، فعلا أو حكما فتتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خوف ولا حساب ، ومن أشد مراتب الاستبداد حكومة الفرد المطلقة[6]،فالاستبداد إذن هو تصرف من حاكم وفق أهواءه و نزواته، فالحكومة لا تخرج عن وصف الاستبداد إذا لم تكن تحت المراقبة الشديدة، فمراقبة الحكومة هي إحدى وسائل

---

[1] - عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، بيروت، ط3، 2006، ص13 .

[2] -سورة الغاشية ،الأية (21-22)

[3] - عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص14.

[4] - ابن منظور الافريقي، لسان العرب،ج1، دار المعارف،القاهرة، مصر، ط1، مادة (استبد).

[5] -عبد الرحمان الكواكبي،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، د س، ص 15

[6] - المرجع نفسه، ص18.

الحد من التسلط المستبد ، وكما يقول عبد الرحمان الكواكبي " **إن عدم مراقبة الحكومات وتركها على حال تسيب هو دعم للاستبداد** "[1].

يخلق الاستبداد أثرا بالغا في المجتمعات المستبدة، فهذا الأثر النسبي هو أثر لكل فساد، فهو يضغط على عقل البشرية فيفسده، فيفسد بذلك أخلاقهم فيصبح الإنسان فاقدا لحب عائلته ووطنه وأصدقائه، فهو لا يرى فيهم الأمان ولا الحب ولا الراحة التي يبحث عنها، فالمستبد عدو الحق وعدو الحرية وقاتلها [2]، يتحكم في شؤون الناس بارادته لا بارادتهم وهذا مايخلق فيهم ضعفا في نفوسهم، كما انه مستعد للشر، فالمستبد يود دائما تكون الرعية كالغنم درا وطاعة

فالمستبد يحارب طلاب المجد والساعين للحرية والتقدم وقتل شعارهم ، إن الشرف لا يصان بغير الدم، فالاستبداد يحول المجتمع إلى جثة هامدة ينال مها كل من أراد [3].

والحرية هنا حريات ولهذا يرى عبد الرحمان أن حرية العقيدة حرية تضمن للإنسان حياته، فهي مضمونة للمؤمن في ثوابت التشريع وحتى لغير المسلم في المجتمع الإسلامي، فالكواكبي يرى بأن قواعد الحرية السياسية متوسطة بين الديمقراطية الارستقراطية فهو يراعي المصلحة العامة للشعوب ولجميع الأزمنة ولهذا نجد أن القرآن الكريم مليء بتعاليم القضاء على الاستبداد والسعي وراء العدل والاستقرار [4].

ويرى الكواكبي ا ن رغبة الإنسان في أن تكون له مكانة وحب واحترام بين أفراد مجتمعه تجعل منه قوة يدافع بها ويرفع الحصار عنه وينال المجد والحرية ، فقد رفع عبد الرحمان شعاره الحرية والتخلص من الاستبداد بوضعه قواعد يجب إتباعها للتخلص منه ، إن الأمة التي لا تشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية ، الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف [5].

فللاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما بالحكمة والتدرج ترقى الأمم وإدراكها ووعيها بمعنى الحرية وهذا من خلال التعليم وتحسيس الأمم. كما يجب وقبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به ،ولهذا فالتعليم ضروري لرفع هذا الغبن والظلام الدامس فالقوة لا تقابل بالقوة فالاستبداد قوة الجندي وقوة رجل الدين وقوة المال، وقوة الأغنياء، والحكيم هو من يقاوم بحكمته لا بقوة عظمته وماله وجبروته ولهذا فأفضل مقاومة للاستبداد هي الحكمة في توجيه الأفكار وتأسيس العدالة، وبهذا نجد عبد الرحمان بقوله الصريح " **فكم من جبار عنيد جادله مظلوم صغير** " [6].

---

[1] - المرجع نفسه، ص17.
[2] -أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دس، ص 255.
[3] -عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 22.
[4] -أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، ص 257.
[5] -عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 112.
[6] -المرجع السابق، ص112.

ان المقاومة بالحكمة هي أفضل المقاومات، وقبل مقاومة أي شيء يجب أن تضع له هدفا وغاية وبديل لهذه المقاومة ، والهدف هو نيل الحرية ، فعبد الرحمان الكواكبي يقر بأن حياة الإنسان بلا حرية عبارة عن بلبلة لا نظام فيها ولا تنظيم ولا أمان ولا استقرار وهذا ما صرح به في قوله " **إن البلبلة فقدان للحرية، ومأأدرانا ما الحرية هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه** "[1] فقوله هذا نابع مما خلفه الاستعمار من حرمان وفقدان لمعنى الحرية فأصبحت بالنسبة لهم غاية وسبيل يطمحون لها فالحرية أعز شيء على الإنسان بعد حياته بفقدانها يفقد الإنسان حياته وآماله وتعطل أعماله وتموت النفوس وتتعطل الشرائع وتختل القوانين [2].

ثالثا: مفهوم الحرية عند الفاسي علال(1910_1974)

وتناول الفاسي علال إلى مسألة الحرية كغيره من المفكرين العرب الذين سبقوه من الواقع الذي كان يعيشه ويراه من مستعمرات وحروب وخاصة حادثة نفيه من بلده ولهذا فهو يرى بأن الحرية هي المسألة المركزية التي تستحق الوقوف عندها بحثا وتحليلا، فمبدأ الحرية فوق كل المبادئ، ولا قيمة لها ما لم يكن الحق في أن تظهر للناس ف ما صرح به إنه لا عبودية إلا لله دون وسائط ودون قبول أي قهر بشري [3] فالحرية في نظر علال أنها ليست أن يفعل الإنسان ما يشاء ولكن هي أن يعيد نفسه لمبدأ صحيح وعقيدة ثابتة، إن الحرية هي ما جاءت به عقيدتنا من حريات وثوابت

فقد حاول الفاسي التفريق بين نظرة الإسلام للحرية ومفهومها، عن كل النظريات الفلسفية والاشتراكية والمادية الغربية فهو يعرف الحرية بأنها جعل قانوني وليس حقا طبيعيا فما كان للإنسان ليصل لحريته لولا نزول الوحي، وأن الإنسان لم يخلق حرا وإنما ليكون حرا [4]، فعلال يؤكد على ضرورة ارتباط الحرية بالوحي والقرآن الكريم فلو لم يكن يكن هذا الوحي لما كان هناك وجود للحرية، فمبدأ علال في تصور الحرية مبدأ عقائدي فهي ليست مجرد حق طبيعي وإنما أكثر من ذلك.

ويعرف الفاسي حرية التعبير على أنها حق عقلي تقره العقيدة ولا يقبل الدفع وأنه وقبل كل شيء يجب أن نعود أنفسنا على قبول مبدأ حرية التفكير كونه ملكة لعامة الشعب، فجميع الإنسانية لها الحق في التفكير الحر، فالفكرة الحرة التي لا احد يستطيع التعبير عنها وطرحها على ارض الواقع حرية فارغة لا معنى لها ، فعدم التصريح بها أو طرحها كموضوع يشتغل به العالم والناس هو من أهم أسباب خنق الأفكار ودفنها داخل أنفسنا

[1] -عباس محمود العقاد، عبد الرحمان الكواكبي"الرحالة ك"،دار النهضة،القاهرة،د ط، د س، ص 180.
[2] -المرجع نفسه،ص181.
[3] - عبد الحق عزوزي، علال الفااسي نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة، مؤسسة علال الفاسي، د ب، ط 1 2010، ص 284.
[4] -ناصر بن سعيدين سيف، اسس الحرية في الفكر الغربي، شبكة الالوكة، د ب،ط 1، 2012، ص 284.

وذواتنا، فأعظم وسائل غصب حرية التفكير هي عدم التصريح والتعبير عن أفكارنا فحرية التفكير حق عقلي تقره العقيدة كما أن الحرية مشروطة وليست مطلقة " **فلا حرية بغير تفكير**" [1]

فالسنوات السوداء التي مر بها علال والظروف القاهرة نزعت منه كل الحقوق التي خولنا الله إياها وحرمته من نعمة التفكير والفكرة التي هي أساس الحياة السعيدة، فقوله " **إنه يجب علينا أن نتحرر من آثار الاضطهاد السابق في نفوسنا ومن آثار النفاق التي تسيطر علينا يجب أن تفك أسرنا ونحرر أنفسنا من الاستعمار والمآمرات التي يمارسها علينا الحكام** "[2].

ان حرية التفكير هي نوع واحد من صور متعددة تتبدى فيها الحرية، كما يقول زكي نجيب محمود في تعليقه على مقال شرح وتشريح. "**فحرية التفكير هي تلك الحرية التي تقضي من رجل الفكر أن يرسم خريطة للسير من أجل الوصول إلى الهدف المراد والمنشو**"[3]، فالحرية مثلها مثل جميع الأشياء الحبيبة المحاطة بكثير من المكارم ولهذا يجب أن تخلق الجو الذي يسمح للكل بإبداء رأيهم وبهذا وضع علال شروط التفكير الحر لكي يكون الفكر مساعدا على بقاء الأمة ومتابعة سيرها إلى الأمام. ومن بين شروط التفكير الحر مايلي :

*الاستجابة لحاجات الأمة ورغباتها

*التقدمية وهذا يعني توجيهها نحو الأفضل ، المثل العليا

*الشمول وهو أن تكون الفكرة مراعية كل من يصلح جوانب الحياة في البلاد [4]

فالأفكار التي تعرفها يمكن أن تكون مجالا للنظر من الجميع وقد يقدمون آراءهم ما يصحح أغلاطنا أنه مهما كانت للأفكار التي ندافع عنها من قيمة فمبدأ الحرية يجب أن يعلو عليها ولهذا فمبدأ الحرية فوق كل شيء كما أن علال بحث على استعمال العقل في ميدان التفكير، فالعقل يفتح أمامنا الآفاق الواسعة لدراسة ما نتناقله من أنباء وشائعات وتقاليد وعادات.

إن حرية التفكير في نظر علال هي جزء عقيدتنا التي لا تقبل الدفع وأنه يجب أن يكون بجوار الفكر منهجا يصحح ووسيلة لتحرير مجتمعنا من ضروب الاستعباد [5].

من اجل التفكير الحر يجب وقبل كل شيء على من يطالب بحرية التفكير لغيره أن يكون متحررا هو أولا فالحرية حق طبيعي تفرضه علينا الطبيعة ولهذا يجب المحافظة عليها للمحافظة على ذواتنا ، كما يجب علينا أن نشجع الكتاب والمفكرين أكثر مما ننتقدهم،

---

[1] -علال الفاسي، النقد الذاتي، المطبعة العالمية، القاهرة، ط 1، د س، ص45.

[2] -المرجع نفسه، ص 46.

[3] -زكي نجيب محمود، عن الحرية اتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1972، ص51.

[4] -صلاح زكي احمد، أعلام النهضة العربيةفي العصر الحديث، مركز الحضارة العرية، القاهرة، ط 1، 2001 ص217.

[5] -علال الفاسي، النقد الذاتي، ص59.

فمهمتنا قبل كل شيء أن نكون فكرا حرا ، ففي نظر علال أن الفكر هو الحق الذي يستمده الإنسان من الطبيعة فقد وضع علال مهاما لتحرير فكرنا وتعميمه على جميع المجتمعات.

- يجب وقبل كل شيء أن نبذل جهدا قويا في التحرر في آثار البيئة التي نشأنا فيها وفي عقولنا وسلوكنا.

- الدرس الشامل لحالة المجتمع وما فيه من خرافات وعادات، فدراسة المجتمع الذي تقطن فيه والبحث عن خباياه يطرح لنا أفكارا جديدة حرة.

- دعوة الشعب لأن يعيد النظر في الخرافات والعادات فيقف عندها وفق الدارس المحض،[1] وهذا ماستقاه منه عبد الله العروي ونادى به ايضا في اراءه حول الحرية والحداثة كما نادى ايضا باستعمال العقل في ميدان التفكير كونه يفتح الافاق الواسعة لدراسة ماتتناقله من انباء وشائعات وتقاليد وعادات، كما دعى إلى التحرر من آثار الماضي القريب ومفعوله في ذهنيتنا ونتعود على ان نفكر تفكيرا شاملا لجميع مناطق بلادنا[2]وهذا مادعى إليه عبد الله العروي في دعوته للقطيعة مع الماضي .

إن فكرة الحرية في فكر العلال كانت مرتبطة بتجربته في الكفاح وحضوره في هيكلة العمل الوطني و الظروف التي مر بها المغرب آنذاك ، فهو رأى بأن شعبه ووطنه يحتاج إليه وإلى رفع شعار الحرية والسعي وراءها ولهذا يقول أنه يجب على شعبه التعلم في التفكير في الحرية والبحث في معانيها .

فعلال يربط الحرية بالمسؤولية والتفكير وهذا ما أكده قوله **"فلا حرية بغير مسؤولية"**[3]، فالحرية لا تمثل إلا من كان حرا أي من كان متحررا من التقاليد والأحكام المسبقة فلا حياة بدون حرية ولا وجود من غير فكر واحد .

فقد تناول علال مسألة الحرية من زاويتين قبل استقلال بلده وبعد تحقيقها للاستقلال ، فكانت الزاوية الأولى لدراسة مسألة الحرية دراسة مرتبطة بواقعة وهدف يجب الوصول إليه، أما الزاوية الثانية فأراد ان يدرس الحرية باستعمال المنهج المقارن بين النظريتين الإسلامية وغير الإسلامية للحرية ولكن أجله استعجله أن ينجز مشروعه.

ان العلاقة التي تربط كل من عبد الله العروي بطهطاوي وبعبد الرحمان الكواكبي والفاسي علال هو تأثيره بأفكار كل منهما حول فكرة الحرية ودفاعهم عنها ومناداتهم لها ومحاولتهم التأصيل لها وأخذها كحق بديهي يتمتع به الانسان وتأثر كلاهما بالمنضومة الليبرالية، فقد اخذ من العلال فكرة الاسلام يشكل نظرية الحرية، لانه يرمز الى تحول الحرية من غريزة الى شعور وجدانين، وانه عند التعمق في الاسلام نجد نظرية الحرية كما انه لا يرفض الحريات الليبرالية ، كما انه لا يمكن تصور حرية، فكرية موجهة ضد

[1] -المرجع نفسه ، ص 53.
[2] -علال الفاسي، النقد الذاتي ، ص12.
[3] -المرجع نفسه ، ص61.

الاسلام كدين لأنها ستكون موجه ضد الحرية نفسها، فالحرية الكونية عند العلال تطابق مفهوم الاسلام ،وهي اصل وضمان الحرية التي يحققها الانسان في التاريخ والمجتمع فقد تناول عبد الله العروي كل من هؤلاء المرجعيات لدراسة الحرية في اصولها العربية والاسلامية وأخذها من مصادرها العربية

.يرى أن معاملات المجتمع او الحكومة لسلوك الفرد بطريقة القهر والسيطرة سواء كانت الرسائل المستخدمة هي القوة البدنية في صورة عقوبات مشروعة,أو إكراه أخلاقي يمارسه الرأي العام.وهذا المبدأ يقول:أن الغاية الوحيدة التي تسوغ الناس أفرادا أو جماعات هو التدخل في حرية الفعل أو السلوك لإي عضو من الأعضاء هي حماية أنفسهم منه. ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد أو العضو في مجتمع متمدن.أعني ضد إرادته هو منع الفرد من الإضرار بالأخرين,أو إيذاء نفسه

المبحث الثاني: المرجعيات الغربية لمفهوم الحرية للعروي

تناول المفكرون الغربيون مفهوم الحرية كما تناوله المفكرون العرب لكن كانت لهم مرجعيات مختلفة، فمقولة الحرية من أهم المقولات التي قام عليها الفكر الغربي خارج سياق الدين، فمقولة الحرية لا صلة لها بالدين وإنما هي محض للعقل ومصدر الإلزام فمفهوم الحرية لاعلاقة له بالمقدس الديني ، فقد كانت المجتمعات الأوروبية طيلة العصور السابقة تعاني من الاستبداد وقهر الشعوب وسلب لحرياتهم، فالكنيسة تسلب حرية الفكر والحاكم يسلب الحرية السياسية والاجتماعية ، وهذا ما جعل المفكرين الغربيين أمثال : جون ستيوارت ميل وكارل ماركس و جان بول سارتر يتطرقون لمفهوم الحرية.

1806_1873)مفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل(:اولا

يرى أن معاملات المجتمع او الحكومة لسلوك الفرد بطريقة القهر والسيطرة,سواء كانت الرسائل المستخدمة هي القوة البدنية في صورة عقوبات مشروعة أو إكراه أخلاقي يمارسه الرأي العام,وأن الغاية الوحيدة التي تسوغ الناس أفرادا أو جماعات, التدخل في حرية الفعل أو السلوك لأي عضو من الاعضاء هي حماية أنفسهم منه, ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد أو العضو في مجتمع متمدين [1], أعني ضد إرادته هو منع الفرد من الإضرار بالأخرين أو إيذاء غيره. أما اعتبار مصلحته الخاصة مادية أو أدبية... فهو ليس مبررا كافيا [2].

وأيضا لايجوز القول بأن القول الفرد لايعرف مصلحته وأنه لابد للمجتمع أوالحكومة التدخل في سلوكه لإجباره على فعل ماهو في صالحه, إذ لا يجوز إكراهه على إتيان فعل أو الإمساك عنه بحجة أن يتصرف على هذا النحو أو بدعوى أن هذا يجعله أسعد حالا لأننا في هذه الحالة نعامل الفرد على أنه قاصر ونحن أصحاب الوصاية عليه.أو أن الأخرين يرون أن الفرد سيكون أكثرحكمة أو أقرب إلى الصواب إذا أجبروه على ذلك, قد تكون هناك مبررات قوية للإعتراض أو الإحتجاج على سلوكه أو مناقشته و مجادلته أو إقناعه أستعطافه والتوسل إليه,لكنها لا تبرر إكراهه أو إجباره أو تهديده أو إيقاع الضرر به إن رفض تغييرسلوكه, لكن المبرر الوحيد لمنع سلوكه هو القول بأن هذا السلوك سوف يترتب عليه إلحاق الأذى بالأخرين أو أي شخص أخ ر[3]

ذلك الجانب الذي يمس الأخرين, أما الجانب الذي يمس صاحب السلوك نفسه أعني إستقلاله , ومايتعلق بشخصه فهو حر وله فيه حق مطلق لاتحده حدود, فلفرد سيطرة كاملة على نفسه وعلى بدنه وعلى عقله [4], هنا لانتحدث عن الاطفال او المراهقين الذين لم يبلغوا بعد إلى سن الرشد الذي يحدده القانون للأفراد, فهولاء جميعا في وضع يحتاجون فيه إلى رعاية الأخرين,ولابد من حمايتهم من إيذاء أنفسهم بقدر مانحمي الأخرين من أضرارهم الخارجية .

ولهذا السبب نفسه فإننا يمكن أن نخرج من نطاق بحث مجتمعات الامم المختلفة ,حيث يمكن إعتبار الشعب نفسه في سن القصور لان هناك صعابا كثيرة تعترضها على نحو تلقائي وهي في طريقها إلى التقدم, وليس ثمة بادرة أمل لإيجاد الوسائل لتذليل هذه الصعاب أو التغلب عليهه, وفي هذه الحالة يكون للحاكم الممتليء بروح الإصلاح مايبرر إستخدام كافة الوسائل التي تمكنه من بلوغ الهدف والذي لايمكن بلوغه بطريقة أخرى, ولهذا فإن نظام الإستبداد مشروع كنمط من أنماط الحكم في حكم الهمج أو البرابرة, شريطة أن تكون الغاية المنشودة هي إصلاحهم والوسائل التي تبررها هي التحقيق الفعلي لهذه الغاية.

---

1 -جون سيتوارت ميل ,أسس الليبيرالية السياسية,تر امام عبد الفتاح امام,مكتبة مدبولي,القاهر 1996 ص 128

2 - جون سيتيوارت ميل,في الحرية ,تر:هيثم كامل الذبيدي ص 15

3 -المصدر نفسه ص 15

4 - جون ستيوارت ميل ,أسس الليبيرالية السياسية , 128

فالحرية من حيث المبدأ لايجوز منحها للدولة قبل أن يتهيأ الناس وتكون لديهم القدرة على تحسين أوضاعهم بالمناقشات الحرة وعلى قدر المساواة, وحتى يأتي ذلك الوقت فليس أمامهم سوى الخضوع والطاعة.وإن الجو الملاءم للحرية الانسانية تتضمن أولا المجال الداخلي للوعي والمطالبة بحرية المعتقد بالمعنى الا يشمل للمصطلح,حرية الفكر والمشاعر والحرية المطلقة للرأي والحرية العلمية والعملية والدينية, وما من مجتمع حرر بشكل تام إلا إذا وجدت فيه هذه الحريات مطلقة وغير مشروطة,والحرية الوحيدة التي تستحق الاسم هي تلك القائلة سعينا وراء مصلحتنا بطريقتنا الخاصة,طالما كنا لا نحاول أن نحرم الآخرين من حقوقهم, أو نعرقل جهودهم في الحصول عليها, كل فردهوالحارس المناسب لصحته سواء أكانت جسدية أم عقلية أم روح ية[1]

نجد عبارة واضحة عن مفارقات الحرية في كتب ستيوارت ميل نفسه, تنشأ المفارقات من كون الليبرالية تفترض أن الإنسان كائن عاقل, غير أن الإنسان ليس عاقلا في كل المجتمعات وليس عاقلا باستمرار في نفس المجتمع,في نظر ستيوارت ميل هناك مجتمعات متأخرة لم يصل الإنسان إلى سن الرشد, لا مناص لتلك المجتمعات من استبداد نير,فهو يحصر انتقاداته لهيمنة الدولة في نطاق المجتمعات الأوروبية المتقدمة.هناك تناقض بين الحرية الفردية وبين لوازم التربية,أكانت التربية التربية فردية ام جماعية , هنا ستيوارت ميل أن تقوم الدولة مؤقتا بواجبها التربوي عندما يتعلق الامر بشعوب متاخرة ,وفي المجتمع المتقدم نفسه من يضمن لنا أن يكون الفرد دائماعاقلا؟ يطرح ميل الأسئلة التالية: هل يجوز السماح ببيع السم أو الخمر؟هل يسمح للمرء أن يبيع نفسه لغيره؟وهل يجب إجبار المرء على التعليم؟هل يجب تحديد النسل؟ يقول ميل في كل قضية من القضايا السابقة أن عدم تدخل الدولة قد يؤدي الى ان يضر المرء نفسه بنفسه:أن يبقى جاهلا أو يبذر ماله او يسمم أقرباءه أو يبيع نفسه,لكن إذا كانت الدولة ومنعت بعض الانشطة, فسيكون المنع بالنسبة للرجل العاقل تجنيا على حقه في التصرف الحر. [2]

يتردد ميل ترددا واضحا ولا يعطي رأيا حاسما في هذه القضايا, يقول مثلا فيما يتعلق بتحديد النسل في كتابه حول الاقتصاد السياسي:إذا كانت الدولة مسؤولة على تغذية الفقراء فلها الحق أن تحد من النسل,أما إذا تركت الناس ينجبون كما يشاءوا فليس عليها أن تعيل الفقراء[3].فقد ميل التفاءل ولم يعد يعتبر ان الحرية تحل كل المشكلات الاجتماعية, توجد مشكلات لاينفع فيها اللجوء الى مبدأالحرية الصرف,إن ميل يرفض التحليلات المجردة لذلك لم يذهب بالنقاش إلى حد طرح قضية مفهوم الحرية المطلقة في نطاقها الفلسفي, لكنه لايغفل عن وصف المفارقات التي تنشأ عن تطبيق الحرية.هذا عكس ما نراه عند الكتاب العرب في العهد اليبيرالي.إنهم يتغنون بالحرية وكفى.ص 69

أولا:مفهوم الحريةعند كارل ماركس(1818-1883):

[1] جون ستتيوارت ميل, الاسس السياسية الليبيرالية ص 129
[2] عبد الله العوي,مفهوم الحرية,المركز الثقافي العربي,بيروت,الطبعة الخامسة, 1993ص68
[3] المصدر نفسه,ص 6

الى جانب اهتمام كارل ماركس بالفكر السياسي والاقتصادي عامة وبالحرية خاصة ومدى تحقيقها في المجتمع الغربي فأعطى بهذا مفهوما للحرية ووضع لها شروطا ومدى اتصال العمل وتحقيقه لحرية الفرد والمجتمع.

فهو يرى أن الحرية هي وعي الضرورة وهذا معناه أن تعرف قوانين التاريخ والتطور وتتصرف باتجاه وعلى حسب هذه القوانين فممارسة حريتنا مرتبطة بوعي معرفتنا أو أي شيء آخر يزيد في قدرتنا على إخضاع الظروف الطبيعية واستخدامها لتحقيق أهدافنا وتحصيل حريتنا [1].

فالحرية بمفهوم كارل ماركس هي **الحتميات النظرية التي هيأت ظروفها وتلقت نجاحها الأنشطة العلمية**[2]فالحرية هي الشاغل الفلسفي والسياسي الأساس فهي تؤسس نفسها في العالم بواسطة التنظيم العفوي للعمل والملكية الجماعية تنظم وتوحد بشكل حر فقد وضع كارل ماركس شروطا ضرورية لوجود حرية أو تمتع الإنسان بالحرية.

- انعدام وجود القهر الخارجي أو التقيد الذي يمنع المرء من اختيار أمر ما يود اختياره، وهذا معناه انه أي ضغط وقوة خارجية حاسرة أو طاغية على الإنسان من الناحية الطبيعية أو الاجتماعية كانت فهي قاهرة لحريته ولهذا يجب انعدامها لتحقيق حرية الإنسان.
- انعدام الحالات الطبيعية التي تمنع المرء من تحقيق هدف مختار.
- امتلاك الوسيلة أو القوة لتحقيق الهدف الذي يختاره الإنسان بمحض إرادته فامتلاك الوسيلة أو القوة لتحقيق الأهداف جزء من الحرية ولهذا نجد أصحاب القوة وأصحاب النفوذ هم أكبر فئة تستمتع بالحرية [3].

واما بشأن العمل وعلاقته بالحرية فقد قدس كارل ماركس العمل وجعله ضرورة من ضروريات الحياة والحرية ،فالإنسان الذي يريده ماركس هو الإنسان الذي يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل الخلاق وبهذا يحقق الاتحاد بينه وبين طبيعته وسائر الناس.[4]وقد كان ماركس اول من درس بتعمق قدرت العمل على خلق القيمة ووجد انه كل عمل ضروري ظاهر او فعلا لإنتاج بضاعة معينة، فقيمة بضاعة معينة يحدده العمل الضروري [5]

بالعمل يمكن للإنسان أن يتحد مع الموضوع، ويعني بالموضوع هنا شيئا ماديا يدويا كالآلة مثلا، فهو يعرف تماما موضوعه أي ما الشيء الذي منه كما يعرفه في نفسه فالعمل

---

[1]- سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق، بيروت، ط 1، د س، ص20.

[2]-على بن حمزة، افاق الحرية، سلسلة تجيد الفقه السياسي، الامة للنشر والتوزيع، جدة، ط 1، 2014، ص58.

[3]- سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكرالعربي الحديث، ص 31.

[4]- عبد الحميد خطاب، مفهوم الحري بين الدين والفلسفة والعلم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 1999، ص90.

[5]- كارل ماركس، العمل المأجور ورأس المال، دار التقدم موسكو، ترجمة الياس شاهين، ص 7 .

في المجتمع الرأسمالي عمل دون لذة ولا رغبة ، فالعامل فيه يعمل فقط لتحقيق هدف وغاية ما، وهي الأرباح لا يعمل ليتمتع بقوة عملية وقدرته على إنتاج ذلك الشيء فماركس يهدف إلى تحرير الإنسان بواسطة العمل [1].

كما أن ماركس يصرح بأن المستهلك أكثر حرية من المنتج، فهذا الأخير أو الصانع أو العامل البسيط يعمل ويصنع لكن لا يستطيع اقتناء ما صنعه بيده وبهذا يصبح عمله غريبا عنه، فهو لا يملك مادة ولا حرية تجعله يتمتع بما صنع، ولهذا نجد المستهلك أكثر حرية من المنتج فالعامل البسيط الذي لا يستطيع اقتناء عمله أو آلة صنعها بيده وهذا على حساب الوضع الاجتماعي الذي هو فيه تقتل روح الرغبة والإرادة التي هي حريته فيجب أن يكون مالكا حرا لقدرته على العمل مالكا لشخصيته ، فالبائع والشاري هما شخصان متساويان حقوقيا لما يتطلب الأمر للحفاظ على العلاقة بينهما أن يقوم مالك قوة العمل بينهما على الدوام لوقت معين فقط لأنه إذا باعها بصورة كاملة مرة وإلى الأبد لكان قد باع نفسه وتحول من إنسان حر إلى عبد [2].

فالتطبيق العملي لحق الحرية هو حق الملكية، فيعرف ماركس حق الملكية بأنه هو كون كل مواطن يتمتع ويتصرف حسب مشيئته بممتلكاته وبأرباحه ويتميز بعمله وبضاعته، أما مفهومه للملكية الخاصة فهو حق الفرد في التمتع والتصرف في ثروته بتلقائية دون أن يأخذ الغير بعين الاعتبار وفي استقلال عن المجتمع [3].

ان الصراع الحتمي الذي تتصارع فيه الطبقات الاجتماعية على المزايا الاقتصادية دون وعي ولا رغبة ، فلا وعيهم ولا رغبتهم ولا إرادتهم هي التي تعين وجودهم ودوافعهم بل وجودهم الاجتماعي وواقعهم التاريخي وحريتهم الإنتاجية وهذا هو الذي يحدد ويعين وعيهم فيشكل بهذا إرادتهم ورغبتهم وبالتالي يتحصلون على حريتهم [4].

وبهذا فالحرية وفي نظر ماركس وبرغم من أنها نشاط واع وهادف إلا أنها تستند إلى الضرورة الموضوعية للحركة الطبيعية والاجتماعية، كما ربطها ماركس بالنشاط الإنتاجي، الحرية اذن هي القدرة على استغلال الطبيعة والواقع عن طريق وعي الضرورة فيها ، كما ركز على الحرية الاجتماعية المتمثلة في الحريات المدنية والسياسية ، وهذه الحرية بضبط التي يدعو لها عبد الله العروي .

أما الحرية الطبيعية المتمثلة في تحرير الإنسان من قوى الطبيعة وحتميتها ف التحقيق هاتين الحريتين وحسب ماركس أنه لا سبيل غير سبيل المعرفة ، ولهذا فالمعرفة ضرور ية

---

[1] - عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم ، ص 90.

[2] - كارل ماركس، رأس المال نقد الاقتصاد السياسي،الجزء الاول، ترجمة فهد، دار التقدم، موسكو، 1985، ص243.

[3] - محمد وهلال وعزيزلرزق، الحرية، دار توبقال للنشر،د ب،ط 1، 2009، ص76.

[4] - عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم، ص 91.

لوجود حرية وهي شرط الحرية ومبدأ انطلاقها، فيجب معرفة الشيء قبل استعماله ومعرفة أين سيوصلنا وهل هذا سيأتي بنتيجة أم لا وخاصة حول وسائل الإنتاج [1].

ثالثا:مفهوم الحريةعند جون بول سارتر: (1905-1980)

يقول جون بول سارتر في الحرية"" الانسان ليس انسان الا بحريته فالحرية يصح اعتبارها تعريفا للانسان واننا نريد ان نجعل حريتنا هدفا نسعى اليه لا يسعنا الا ان نعتبر حرية الاخرين هدفا هو ايضا نسعى اليه" اذن تناول جان بول سارتر مشكلة الحرية من واقعه وكغيره من المفكرين الغربيين ولهذا فمشكلة الحرية عنده لم تنطلق من التأمل النظري المحض بل من واقعه المعاش.

إن مشكلة الحرية عند سارتر لم تنطلق من التأمل النظري المحض بل من الواقع المعاش كغيره من المفكرين الغربيين ، فالحرية تصدر فعلا وتبلغنا عادة من خلال الفعل الذي ننظمه من البواعث والدوافع هذه الغايات فهي شيء بداخلنا نرغب في تحقيقه والوصول إليه، فهي ذلك الوجود الإنساني، فقد نادى جان بول سارتر بالحرية وجعل من الإنسان محكوم عليه بالحرية فكل إنسان له الحق في أن يكون حرا حرية مطلقة وهذا ما صرح به في قوله **"إن الإنسان محكوم عليه بالحرية"**[2] وهذا ما يعني به أنه لا يمكن لأحد أن يحد من حريته وأنه لا يمكن أن يكون لحريته حدود غير ذاته فقد بين سارتر ضرورة الحرية في كتابه مواقف جمهورية الهند حيث يقر انهم لم يكونوا كثر حرية مما كانو عليه اثناء الاحتلال الالماني [3].

فالحرية مرتبطة بالوجود الإنساني كونها من صميم الوجود وتسبق الماهية اللاانسانية، فالحرية في فلسفة سارتر مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره، فحرية الإنسان لا تخرج من كونها مظهرا لوجوده الأقصى الذي يتخلله عدمه من كل جانب[4]،إن الحرية هي الكائن الذي يفرز عدمه الخاص فيستفيد من ماضيه ومعنى هذا أن وعي الإنسان وقدرته على الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، هذا هو العدم فالكائن الواعي هو كائن حر، فرفض الإنسان الماضي ومحاولته تجاوزه و السعي نحو المستقبل يعني أنه حر، فالإنسان هو من يصنع حريته ، فالوعي الذي يتحدث عنه سارتر هو القدرة على الملا شاة أو الانفصال، وهذه القدرة هي الحرية ، فالحرية هي قدرة الوعي على ان يفرز عدمه الخاص والوعي هو ذاته حرية [5].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 92.

[2]-جان بول سارتر، الوجودية مذهب انسانسي، ترجمة عبد المنعم حفنى، منتدى مكتبة الاسكندرية ، د ب،ط 1 1924، ص 24.

[3]- حبيب الشاروفي، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، مصر، دط، دس، ص135.

[4]- مصطفى غالب، سارتر والوجودية، دار الهلال، بيروت، د ط، 1982، ص52.

[5]- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1993، ص 219.

إن الحرية عبء ثقيل الحمل لا مفر منه فحرية الإنسان سابقة لماهيته فلا نميز بين الحرية والوجود الإنساني، فالحرية هي الشعور ذاته، وبما أن الإنسان لا يمكن له أن يعيش بدون شعور فهو كذلك لا يمكنه العيش بدون حرية [1].

إن الوجود ميزة يتميز بها الإنسان وهذا الوجود يدفع بالاختيار والحرية، فالإنسان حر في اختيار نفسه كون حرية الاختيار هي التي تحقق لنا الرقي والتقدم والسعادة ، إن الوجود قوة محددة على الدوام تظهر خلال اختيارنا الحر للطريق نحو التقدم والتواصل " **فالحرية هي عين الوجود** [2]. فهي قدر لا مفر منه، فقدر الإنسان أن يكون حرا وليس عليه أن يتخلى عن حريته كونها قدرة لقيام الشخص بالاختيار ودليل على وجود حريته فالوجود الإنساني هو مشروع رسمه الإنسان ونفذه بحريته. فالحرية عند سارتر ليست صفة مضافة وهذا ما أكده في قوله " **الانسان هو الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته وأنه لذلك هو حر،ولا يستطيع إلا أن يريد حريته في مختلف الظروف** " [3] فبمجرد قولنا إن الإنسان موجود فهو حر.

إن القلق شعور مقترن بإدراك الوعي للحرية فحسب سارتر القلق يثار أشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها فشعور الإنسان بالقلق شعور دائم كلما انقطع الإنسان عن إنسانيته وأحس بالانعزال والوحدة، فالقلق ينشأ عندما يرى الوعي نفسه مقطوعا عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها، إن القلق هو الشعور بالحرية فالقلق الذي نشعر به حين لا نجد في الماضي أو المستقبل ما يعيننا على السلوك فنصبح نشعر بانعدام الصلة بين الدوافع والفعل هو حرية بالنسبة لنا فسارتر هنا يطرح القلق كعامل أو كدافع من دوافع الحرية و لهذا فالانسان يدرك ماهيته في القلق [4].

وكما يقول سارتر " **الاختيار الذي يتم فيه القلق، والقلق شرط ضروري وقائم دائم وبهذا للمعنى الاتي، سأضل دائما اختار،فاختياري دائم ومن ثم فقلقي دائم** " [5]وهذا حسب حسب سارتر أن الإنسان أين وضع نفسه يجدها، فلو وضع نفسه موضع خوف وبمحض إرادته وهو حر في ذلك وهو يشعر بالراحة وفي نفس الوقت هو حر وهذا الشعور بالراحة هو الذي يولد فينا الشعور بالفزع والقلق [6].

فقد ربط سارتر القلق بفكرة الحرية فعند قيام الإنسان بعمل ما يعلم نتائجه وخاصة عندما يكون العمل للإنسانية جمعاء لا يخصه وحده ،فهو يعيش حالة قلق ،و بهذا سارتر حين نقول إن الإنسان يختار نفسه، نعني انه إذا يختار لنفسه يختار لكل الناس فعند اختيار

---

[1]- المرجع نفسه، ص 218.
[2]-محمد مهران رشوان، مدخل الى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،د ب، ط 2،1984،ص 108.
[3]-جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ص58.
[4]-حبيب الشاروفي، فلسفة جان بول سارتر، ص144 .
[5]-جان بول سارتر،الوجودية مذهب انساني، ص70.
[6]-محمد مهران رشوان، مدخل الى الفلسفة المعاصرة، ص 110.

شخص ما عمل ما له أو لمجموعة من الأشخاص يكون لا يعلم نتائجه سواء ضارة أو نافعة، فهو يصاب بالقلق والخوف، فالشعور بالحرية يولد الشعور بالقلق والحيرة [1].

ربط سارتر أيضا بين الحرية والمسؤولية وهذا ما أكده في قوله " **لا نعرف الإنسان الا بالنسبة إلى التزم ما،واذن فمن السخف ان نلوم انفسنا، عن عدم مسؤوليتنا عن اختيارنا**" [2].فالإنسان عندما يكون حرا حرية مطلقة فهو في نفس الوقت مسؤول أي أن كل فعل يصدر عن الإنسان يتحمل مسؤوليته كاملة، كما يظهر فعل الحرية في فعل الاختيار

وبحسب رأي سارتر مادام الإنسان حر في اختياره لأفعاله فهو مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله، فأفعاله قام بها بحرية تامة واختيار كامل، ولهذا فالإنسان مسؤول عن أفعاله حيث يقول "**ان الانسان يختار لنفسه،لانعني ان كلا منا يجب ان يختار لنفسه،بل ننحن نعني انه يختار لنفسه، وهو اذ يختار لنفسه يختار لكل الناس**." [3] فالحرية تتمثل في الموقف الذي اتخذناه اتجاه أمر ما ولا حرية إلا من خلال موقف معين نتخذه ونختاره بمحض حريتنا، فالمسؤولية التي ترتبط بالحرية لا تعني أن الإنسان مسؤول في نفسه وحسب بل يتعدى ذلك إلى جميع الناس وهذا ما أقر به سارتر في قوله " **إن إختيارنا لنمط معين من انماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما نختار واعلاء لشأنه يختار**" [4].

ان كلام سارتر، إننا لم نكن إطلاقا أكثر حرية مما كنا عليه أثناء الاحتلال الألماني، فقد فقدنا جميع حقوقنا ابتداء من حق الكلام ولقد كنا شعبا يستعبد بالجملة [5] فتأثر سارتر بالاحتلال الألماني جعله يتكلم عن الحرية.

لقد تأثر عبد الله العروي بكل من جون ستيوارت ميل و جان بول سارتر وكارل ماركس في تحليله لفكرة الحرية، فقد تناول الوجودية وهذا بربط الحرية بالوجود الانساني وجعلها مرادفا للانسانية وإقراره بأن الحرية ظاهرة طبيعية كما تعرفها الليبرالية، فالوجودية تنغمس في أصل الحرية وهذا ما يبحث عنه عبد الله العروي، اما تأثره بكارل ماركس فكان ينصب حول أفكاره التحرية وتناوله مفهوم الحرية من الواقع المعاش، فقد درس عبد الله العروي الماركسية وحاولة نشرها والامتثال بها في الوطن العربي .

---

[1] -عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم، ص160.
[2] -جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ص55.
[3] - المرجع السابق، ص 16.
[4] -جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ص 16.
[5] -موريس كراستون، بين الفلسفة والادب، ترجمة مجاهد عبد المنعم، مطابع الهيئة المصرية للنشو والتوزيع، القاهرة ط2،1984،ص 18.

الفصل الثاني:
الحرية في فكر عبد الله العروي

المبحث الأول: مفهوم الحرية عند عبد الله العروي

المبحث الثاني: الحرية في المجتمع العربي عند عبد الله العروي

تعتبر الحرية أكثر المفاهيم ارتباط بالإنسان كفرد، ولهذا فمفهومها من أهم المفاهيم البارزة في الفكر العربي المعاصر عامة وفي فكر عبد الله العروي خاصة، فقد حاول هذا الأخير تحليل مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر من خلال مؤلفه " **مفهوم الحرية**" و دراسته للمجتمع العربي مقارنة بالمجتمع الغربي، فمسألة الحرية عنده لا تتوقف عند اللغة، أي دراسة وتحليلها تحليلا لغويا بل تتعداها لمعرفة الشرع، فتختلف الحرية التي ينشدها المواطن العربي البسيط عن الحرية التي يفاخر بها الإنسان في الغرب، ففي ظل هذا الاختلاف نتساءل: ما مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر؟ وما مفهومها في فكر عبد الله العروي؟ وما تجلياتها في المجتمع العربي المعاصر؟ وهل كان للغرب تأثير في هذا؟

المبحث الأول: مفهوم الحرية عند الله العروي

أولا: معاني الحرية في الفكر العربي

قبل التطرق لمفهوم الحرية في فكر عبد الله العروي سنتطرق الى معاني الحرية كمصطلح وكمفهوم في الفكر العربي المعاصر.

-المعنى العام للحرية:

وهذا ما نجده في المعاجم الفلسفية وغير الفلسفية، فالحرية هي الخلوص من الشوائب والرق واللؤم، فإذا أطلقت على الخلوص من الشوائب دلت علة صفة مادية، وإذا أطلقت على الخلوص من الرق دلت على صفة اجتماعية وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية، فالحرية هنا لا تستند إلى جانب واحد ولا لمعنى واحد [1].

فالمعنى العام للحرية هو خاصية الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته، فالإنسان في هذه الحالة يكون قادرا متخلصا من أنواع القيود، يعمل بمحض إرادته، في خلاف المريض أو المسجون اللذان لا يملكان الحرية حرية وهذا لعدم استطاعتهما فعل ما يريدان وما يرغبان [2].كما كان مصطلح الحرية في الثورة الفرنسية يستخدم كنقيض للرق والعبودية تماما كما كان لفظ الحر يستخدم في الحضارة الإسلامية كنقيض للعبد [3].

أ-المعنى السياسي والاجتماعي للحرية: إن الحرية بهذا المعنى تنقسم إلى قسمين حرية مطلقة وحرية نسبية، فما نعنيه بالحرية النسبية هو الخلوص من القسر والإكراه الاجتماعي، فالحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون ويتمتع بما نهى عنه فحرية الإعراب في الفكر والرأي من أثمن حقوق الإنسان، فلكل مواطن حرية الكلام والكتابة والنشر إلا أن الفرد هنا يكون مسئولا في عمله وفي الحدود التي يمليها عليه القانون كما أنه يسعى لممارسة هذه الحقوق والحريات في ظل القيود التي يمليها عليه القانون وبهذا تكون الحرية هنا تضمن للفرد وللآخر حرياتهم وحقوقهم، إن الحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها في الدولة كحرية الفكر والرأي والضمير والدين والتعبير وحرية الاشتراك في الجمعيات وحرية الإسهام في شؤون الدولة [4].

أما ما نعنيه بالحرية المطلقة فهي حق الفرد في الاستقلال في الجماعة التي انخرط فيها، وهنا يكون الاستقلال بالفعل، بل الإقرار في هذا الاستقلال واستحسانه واعتباره قيمة خلقية مطلقة كما أنها تفصل بين حريتين:

الحرية المدنية: والتي هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون

والحرية السياسية : وهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية واشتراكهم في شؤون بلادهم مباشرة، فالحرية السياسية إذا أطلقت على الدولة نفسها دلت على سيادتها واستقلالها، كما أنها الحرية المؤسسة التي تضمن مشاركة المواطن في الدولة [5].

---

[1] -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان ، د ط، 1982 ،ص461

[2] -المرجع نفسه،ص 462

[3] - عزمي بشارة، في الثورة وقابلية الثورة، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت، ط1، 2012،ص48.

[4] - جميل صليبا،المعجم الفلسفي، ج1، ص462.

[5] - عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 49.

ب-المعنى النفسي والخلقي للحرية:

إن الحرية بهذا المعنى هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة العامة بذاتها المدركة لغايتها ، فهي علية النفس العاقلة، فالفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بفعله وإرادته وبهذا حريته ليست مجردة من كل قيد، فالحرية هنا تابعة لشرط متغير توجب تحديدها وتخصيصها لما تسمى بالحرية الأدبية والخلقية، وهذه حال الحرية المضادة للاندفاع الشعوري، أما إذا كانت الحرية مضادة للهوى والغريزة والجهد فهي تدل على حالة الإنسان الذي يحقق بفعله ذاته، فالحرية هنا حرية مثالية، وإذا كانت الحرية مضادة للحتمية دلت على حرية الاختيار وهنا يكون فعل الإنسان متولدا من إرادته، أما في حرية عدم المبالاة فهي القدرة على الاختيار من غير مرجع، كما نطلق أيضا الحرية في صميم الذات الإنسانية من صفات مفردة ليشعر الإنسان بحريته [1].

هذه أهم معاني الحرية السياسية والاجتماعية والنفسية والخلقية التي تطرق لها والتي ستوضح لي المفهوم أكثر في معنى الحرية لدى المفكر المغربي عبد الله العروي.

ج- مذهب الحرية:

إن الحرية كمذهب هي مذهب سياسي يقرر وجوب استقلال السلطة القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية وهو مذهب نقيض لمذهب الاستبداد والسلطة، كما أنه مذهب سياسي يقرر أن وحدة الدين ليست ضرورية للتنظيم الاجتماعي الصالح، وفي هذه الحالة القانون يكفل حرية الرأي والاعتقاد، كما انه مذهب اقتصادي يقر بأن الدولة يجب أن تتخلى عن ممارسة الأعمال الصناعية والتجارية كما يسمى هذا النوع من المذاهب مذهب الحرية الاقتصادية وهو نقيض المذهب الاشتراكي [2].

إن مذهب الحرية يقر بوجوب احترام استقلال الأفراد وضرورة التسامح في شؤونهم ووجوب الثقة لما ينشأ عن نظام الحرية من النتائج المسعدة فهو مذهب يدعو لتنمية الحريات الفردية وتحديد سلطة الدولة وهذا ما يجعله متناقضا في ذاته، فتحديد سلطة الدولة لا يضمن دائما حرية الفرد.

د- معنى الحرية في القرآن الكريم:

يتضمن القرآن الكريم في مسألة الحرية إشارات مختلفة في آيات مختلفة تؤكد على فكرة الحرية منها:

[1] -جميل صليبا،المعجم الفلسفي، ج1، ص463.
[2] -المرجع السابق، ص 465.

قوله تعالى:" وما ربك بظلام للعبيد" [1]

وقوله تعالى:" إن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " [2]

قوله تعالى:" قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" [3]

إن الله عز وجل وبموجب هذه الآيات والتي هي إشارات، يهدي الناس بإرادتهم إما أن يسيروا خاضعين وإما أن ينكبوا بعناد، فيكون كل ذلك كسبا عن حرية اختيار بعيدا عن كل قسر ولا جبر [4].فدين الإسلام هو دين الحرية يصوغ نظامه وأحكامه على أساسها ابتداء من العقيدة التي يعتنقها الإنسان إلى جميع أقواله وأفعاله [5].

فتعريف الحرية في الفكر الإسلامي وعلى حسب تعريف الديني الذي يقول فيه ان الحرية هي المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على سواء تمكينا لهم من تصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير [6]، فالإنسان في دين الإسلام حر طليق في حدود العدل والمساواة، وهو وحده مسئول عن تصرفاته أمام الله بلا واسطة [7].

عبد الله العروي:

- **نبذة عن حياته:**

عبد الله العروي، المفكر والروائي المغربي، ولد يوم 07 نوفمبر 1933 وما يزال على قيد الحياة، من مدينة أزمور المغربية، من عائلة ذات سلطة ونفوذ، توفيت والدته وهو في السادسة من عمره، بدأ دراسته الابتدائية بالمغرب (أزمور) والإعدادية ثم انتقل إلى مراكش، ثم إلى الرباط وتحصل فيها على شهادة البكالوريا سنة 1983، سافر إلى فرنسا فدرس فيها الفلسفة والتاريخ، كما مارس العلوم السياسية بمعهد الدراسات السياسية بباريس، تحصل على دبلوم السلك الثالث في التاريخ عام 1958 في دراسة حول التجارة والملاحة العربية في المحيط الهندي بين القرنين (10-14)، وعلى شهادة التبريز في الإسلاميات عام 1963، سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ودرس هناك خمس سنوات (1967-1972)، وفي عام 1976 قدم عبد الله العروي أطروحته (الأصول

[1]- سورة فصلت ، الاية46.
[2]- سورة الانفال ، الاية53.
[3]- سورة الكهف ، الاية29.
[4]-عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم ، ص30-31.
[5]-محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، د ط، د س، ص 49.
[6]-ناصر بن سعيد بن سيف،أسس الحرية في الفكر الغربي، ص11.
[7]-محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، ص102.

الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية) لنيل شهادة دكتوراه دولة في السربون وبعدها أصبح عبد الله العروي أستاذا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، ثم تقاعد عام 2000، كما عمل مستشارا ثقافيا بالسفارة المغربية بالقاهرة ثم باريس، وبعد هذا تفرغ عبد الله العروي إلى التأليف فكان يلقب باسم مستعار- **عبد الله الرافضي**- فقد استخدم هذا السم لنشر مؤلفاته ورواياته سنة 1964.[1]

- **المسار الفكري لعبد الله العروي:**

كتب العروي في موضوعات عديدة وخاصة موضوعات الفلسفة الأكثر تعقيدا مستندا على اطلاعه على أفكار الغرب، كما انه كتب أيضا في المباحث التراثية والأدبيات الإصلاحية، مارس الكتابة التاريخية الجادة والعديد من الروايات، كان له مشروعا فكريا مر فيه بثلاث محطات :

-محطة التحليل النقدي الإيديولوجي(الايدولوجيا العربية المعاصرة) وهذا كان استنادا لكتابه الايدولوجيا المعاصر والعرب في الفكر التاريخي.
-محطة المفاهيم وهي أيضا مستندة لمجموعة من الكتب (مفهوم الحرية مفهوم الدولة، مفهوم الايدولوجيا، مفهوم الفعل)
-المحطة الأخيرة وهي التي عبر عنها من خلال كتابه السنة والإصلاح.

ربط عبد الله العروي مشروعه النهضوي بنقد فكرة التراث فكان مدخل هذا المشروع هو ثنائية الموضوعية والايدولوجيا، فما يهمه هو تقديم رؤية موضوعية للموروث الفكري وواقع المجتمع العربي من منطلقات موضوعية، فكان هدفه من هذا هو تحديث المجتمع العربي من منظور تاريخاني واع كما كان للموضوعية اتجاها خاصا في فكره، فهو يقر بأن الموضوعي ليس الحقيقي والصائب بل الاجتماعي والتواضعي.[2]

إن استخدام عبد الله العروي للمفاهيم لم يكن على أساس فلسفي يأخذ المفهوم من خلال سياقه ومجال تموضعه.

إما في منهجه في دراسة التاريخ يأخذ من خلال لحظتين :

-لحظة التفكيك والتحليل

- لحظة التركيب

[1] - السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي "مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهن"، شبكة العربية للأبحاث والنشر ص89

[2] -السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 93

فمنهجه مرتبط بكتاباته، فاللحظة الأولى، أي لحظة التفكيك والتحليل خاصة ومرتبطة بكتابه الايدولوجيا العربية المعاصرة التي ظهرت في سياق هزيمة 1967 والتي شكلت نقطة تحول في فكر العروي الذي هيمنت عليه المقاييس الماركسية. [1]

أما فيما يخص سلسلة المفاهيم فهي خلاصات مكثة لحقل دلالي وهذا ما وضحه في قوله:" **إن المفهوم بالمعنى الذي أتناوله ليس مجرد عنوان كاسم اللغويين أو فرضية كالتي ينطلق منها الرياطيون بل هو تلك المنظمة في شكل محجر** "[2].

تجربته السياسية:

أول ما بدأ عبد الله العروي تجربته السياسية بدأ مع صفوف اليسار ورفقة المهدي بن بركة، سافروا مع بعض في إطار حركة عدم الانحياز إلى العديد من الدول كانت له بصمة صياغة تقرير الاختيار الثوري.

ترشح عام 1977 للانتخابات التشريعية في الدار البيضاء باسم حزب الاتحاد الاشتراكي، لكن تجربة العروي في السياسة لم تدم طويلا وهذا رغبة منه، فهو يعتبرها ليست مهنة، فترك عبد الله العروي السياسة وتوجه إلى التدريس والتأليف لكن لم يترك وطنه، فقد ظل يحارب من أجله بأفكاره وكتاباته وسعيه دائما للنهوض به. [3]

- **مؤلفاته:**

كانت مؤلفاته عبارة عن روايات وكتب.

أ- الروايات:

1- رواية القرية سنة 1971

2- رواية اليتيم سنة 1978

3-رواية الفريق سنة 1986

4-رواية غلبة

فهذه أهم الروايات التي كتبها عبد الله العروي

ب- كتاباته:

1-الايدولوجيا العربية عام 1970

2-العرب والفكر التاريخي 1973

3-مفهوم الايدولوجيا 1980

4-مفهوم الحرية 1981

5-ثقافتنا في منظور تاريخي 1984

[1] -السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص93.

[2] -عبد الله العروي ، خواطر الصباح ، ص 05.

[3] -السيد ولد أباه، ص 99.

6-مفهوم العقل 1996
7-مفهوم التاريخ
8-السنة والإصلاح
9-من ديوان السياسة 2009
10-أوراق سيرة ذاتية 1992
11-خواطر الصباح وهي عبارة عن يوميات من أربعة أجزاء آخرها صدر عام 2015.
12-استبانه 2016 وهو آخر ما أصدر عبد الله العروي كما اختار له أن يكون بعنوان (طلب ابانة) في قضايا تاريخية وفكرية (2) وسياسية عايشها منذ طفولته في الثلاثينيات القرن الماضي وإلى ما بعد استقلال المغرب
-نال جائزة المغرب للكتاب سنتي (1990-1997)
-حصل على جائزة كاتالونيا باسبانيا عام 2000
وآخر ما حضي به عبد الله العروي هو فوزه بجائزة شخصية العالم الثقافية للدورة الحادية عشر (2016-2017).[1]
فما نلخصه في شخصية عبد الله العروي أنه كان مؤرخ ومفكر وروائيا ومحللا سياسيا وناقدا أدبيا ولا يزال على هذا الحال.

ثانيا : مفهوم الحرية عند عبد الله العروي:

يعتبر مفهوم الحرية من أبرز مفاهيم الحداثة في فكره فقد ألف كتابا بعنوان مفهوم الحرية وهو بداية لسلسلة من المفاهيم ,فيعرف عبد الله العروي الحرية بأنها شعار ومفهوم وتجربة إن ما نلاحظه أنه مفهوم غامض مغاير لما كنت قد طرحته مسبقا، لكن في الحقيقة إنه أوسع وأعمق من كل تعريف مررت به، فقد تطرق لمفهوم الحرية من عدة جوانب:

أ-كشعار:

تهتفه المجتمعات، فيرفعه جميع الناس بدأ بطفل الصغير داخل أسرته، والمرأة أمام زوجها وأفراد العائلة ككل من اصغر سلطة على الذي أكبر سلطة منه، فكلهم يلفظون كلمة أنا حر، فشعار الحرية يرفعه كل فرد ليعبر عن إرادته ليكون حرا بالفعل، فكما صاغها عبد الله العروي فالحرية هنا وسيلة للتعبير عن تحقيق هدف معين، فهو يقول إنه حيل سؤالنا لشخص ما عن معنى الحرية أو لما يطالب بالحرية لا يجب أن نسأل ما هي الحرية بل كيف نتصورها، فإذا أجاب إن الحرية هي أن أفعل كذا وكذا فذلك هو السبب الحقيقي والمبرر الفعلي يرفعه شعار الحرية، فبحسب مفهوم العروي أن هناك دوافع

[1] - السيد ولد أباه، اعلام الفكر العربي، ص 99

وأهداف تدفع الفرد لرفع هذا الشعار ليحقق ما بداخله، فالشعار يخفي أهدافا متباينة، كأنه يطرح كمسلمة لا تحتاج إلى تبرير أو تأصيل، فالشعار هنا يكفي التعبير عنه بالكلام. [1]

ب-كمفهوم:

فالحرية هنا لا تحد بفرد ما أو بطبقة ما بل الحرية بالنسبة للإنسانية جمعاء ولهذا يطرح عبد الله العروي مفهوم الفلاسفة العرب والمعاصرين لمفهوم الحرية وفلاسفة الماضي الذين يتصورونها أنها قدرة واستطاعة وكسب، فالحرية شيء مطلق ولهذا فالبحث الفلسفي وعلى حسب عبد الله العروي بحث تافه جدا لأنه لا يبرهن ولا يمكن أن يبرهن بحال عن الحرية الواقعية والتي هي المراد في بحث عبد الله العروي عن مفهوم الحرية، فهو يرى بأن هذه التحليلات الفلسفية لا تساوي شيئا عند القارئ الفرد العربي في ظروفه القاسية فالحرية همنا ليست موجودة في الثقافة العربية الكلاسيكية [2].

ج-كتجربة:

فالعروي هنا يتحدث عن الحرية الواقعية النابعة من واقع الفرد وجراء ظروفه القاسية فالإنسان يعيش الحرية على حسب تجربته الواقعية ،إما متحررا وإما مستعبدا وهذا ماصرح به العروي في قوله :" **يعيش الفرد الاجتماعي الحرية إما كتحرر وانعتاق وإما كخضوع وعبودية** "[3] وهذا معناه أن الفرد يعيش الحرية لكن الحرية كعمل تحرري أي ممارسة أو فقط شعار يحمله ويريد منه التحقق ،فيكون بهذا تحت ضغط وعبودية ، فكلما كانت لدى الفرد القدرة على المواجهة كسب حريته وكلما ضعف وعجز ضاعت حريته

فكلمة الحرية كانت عادية لدى الفرنسيين في القرن التسع عشر، أما عند علماء وفقهاء الإسلام فإنهم كانوا لا يستعملون عادة الكلمة التي لم تعرف رواجا الأكثر قيمة اصطلاحيا للكلمة الأوروبية، فهم لا يتمثلون بسهولة ودقة المفهوم [4].

ولهذا فقد طرح عبد الله العروي مسالة الحرية في المجتمع العربي المعاصر وبمعانيها الثلاث، كشعار وكمفهوم وكتجربة، فالدعوة للحرية " **هي ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي**"[5].

---

[1] -عبد الله العروي ، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 5، 1993، ص5.
[2] -عبد الله العروي،مفهوم الحرية، ص5.
[3] - المصدر نفسه، ص 7 .
[4] -المصدر السابق، ص13.
[5] - أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، منتدى المعارف ،بيروت،ط1، 2010، ص334.

فالمجتمع العربي بحاجة لرفع هذا الشعار وممارسة هذه التجربة وتحليل المفهوم فالحرية الحقيقية التي يبحث عنها عبد الله العروي في المجتمع العربي الإسلامي هي الحرية السياسية والاجتماعية وليست الحرية النفسانية الميتافيزيقية التي يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل، أي ممارسة الحرية كعملية تحررية، وليس فقط رفع شعارها فقوله **"يجب علينا أن نتحرر فكريا نواجه مشاكلنا في العمق وان نتخطى على الأقل نظريا منظور الغير فعليا، أن نقفز فوق حدود الزمن والمكان "**[1].

فحاجة الإنسان لشيء ما تدفعه بالضرورة إلى القيام بحاجات أخرى وكما يقول " **إن العنصرية تولد بالضرورة العنصرية "**[2]، فالحرية الحقيقية التي يبحث عنها هي حرية تجمع بين النظري والتطبيقي أي الذهني والواقعي، حرية نسبية استمرارية.يقول العروي في موضع أخر انه وجد الحرية في المجتمع العربي التقليدي طوبى مجسدة في رموز منافية للدولة اما داخلها و اما خارجها,في المجتمع العربي ايام التنظيمات نجد الحرية كشعار يهدف فقط الى رفع حواجز امام الشخصية بدون اهنمام بتأصيل وتنظير مفهوم الحرية.ومن هنا ظاهرتان:الاولى ان لدعوة الحرية صفة عملية من الاساس,انها مرتبطة بالاصلاح في نطاق نشاط جماعي ومتجهة بطبعها الى تأسيس حركة اصلاحية لالغاء قوانين او محو عادات و تغيير سلوك. الحرية في هذه الظروف نداء ينتهي بحركة تحرير.أما الظاهرة الثانية هي ان الدعوة تستعمل كل مقال حول الحرية أصيلا كان أومستوردا,قديما أومعاصرا,عاما ام خاصا او سهلا او معقدا. [3]

التأثير الغربي على المجتمع العربي

1/الليبرالية:

وهي النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي حاربت به الطبقة البرجوازية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية [4]، كما أنها حركة فكرية تقوم على الفرد والمساواة، فالفرد هو أصل المجتمع والحرية هي حقه الطبيعي فاللبرالية تقر بان الحرية هي المبدأ والمنتهى، الأصل والنتيجة لحياة الإنسان، كما أنها المنظومة الوحيدة التي لا تطمع في شيء غير النشاط الحر للإنسان فقد كانت اللبرالية في القرن الماضي الهواء الذي كان يستنشقه كل من كان واعيا بشخصيته وبحقوقه في أوربا

[1] - عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2008، ص205 .
[2] - عبد الله العروي ، خواطر الصباح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2007، ص21.
[3] عبد الله العروي,مفهوم الحرية,ص 45
[4] - أنطوان سيف وآخرون،هكذا تكلم عبد الله العروي، ص330.

الغربية[1]، لم تطرح اللبرالية الحرية كمشكل تعاني منه البشرية بل تسجلها فقط كظاهرة طبيعية تابعة لوجود الفرد على وجه الأرض، فالحرية هي أصل الإنسانية [2].

أ-مراحل اللبرالية:

لقد مرت اللبرالية بأربعة مراحل:

أ-1-المرحلة الأولى: مرحلة التكوين

حيث كانت وجها من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الذات والفرد إن المفهوم الذي تحمله هذه المرحلة من مراحل اللبرالية هو مفهوم الذات الذي يميز الفلسفة الغربية، فالتحليل الغربي للإنسان يتخذ كنقطة بداية باعتبار الإنسان هو الفاعل وصاحب الاختيار فقد عبرت الإنسانية الغربية عن ذاتها في العديد من الميادين أهمها العلم والسياسة، لقد ساهم الإنسان الغربي في هذه المرحلة باعتباره عنصر فعالا في العديد من المجالات[3].

أ-2-المرحلة الثانية :مرحلة الاكتمال

حيث كان الأساس الذي يشد عليه علم الاقتصاد وعلم السياسة النظرية، فمفهوم هذه المرحلة هو مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله ففي هذه المرحلة شيد علم الاقتصاد العقلي وعلم السياسة العقلية المبني على التفاعل بين أفراد عقلاء مستقلين ومتساوين[4].

أ-3-المرحلة الثالثة:مرحلة الاستقلال

ففي هذه المرحلة نزعت اللبرالية عن أصولها كل فكرة تنتمي للاتجاه الديمقراطي فهي مرحلة تطرح مفهوم المبادرة الخلاقة، كما يجب المحافظة عليها لأنها سبب تفوق أوروبا على باقي العالم، كما تنشد انه لابد من المحافظة على الحقوق الموروثة ومن الاعتماد على التطور البطيء، دون اللجوء إلى الطفرة التي تقطع حبل الاستمرار التاريخي فافرد الواقعي هو هدف السياسة [5].

أ-4-المرحلة الرابعة:مرحلة التقوقع

[1] -عبد الله العروي ، مفهوم الحرية، ص47.
[2] - المصدر نفسه، ص49.
[3] - عبد الله العروي ، مفهوم الحرية ، ص 40.
[4] - المصدرنفسه، ص41.
[5] - عبد الله العروي ، مفهوم الحرية ، ص 41.

ففي هذه المرحلة اعتبرت الليبرالية نفسها أنها محاطة بأخطار وان تحقيقها صعب وهذا إن لم يكن مستحيلا، إن المفهوم الذي تطرحه الليبرالية في هذه المرحلة هو مفهوم المغايرة والاعتراض، فالفرد الذي يعيش داخل الدولة الحديثة يميل إلى آراء الغالبية فيصبح يفضل الرضوخ إلى رأي الأغلبية، إلا أن الجدال ومعارضة أصل التقدم الفكري والابتكار، فسبب تطور الفكرة جدالها ومعارضتها ونقدها، لتتولد أفكار أخرى، ففي هذه المرحلة تفقده الليبرالية الديمقراطية الاجتماعية [1].

فهذه المراحل الأربعة التي ساهمت في تطور المنظومة الليبرالية، كما أن الغرض من هذه المنظومة ليس تاريخ تطور الفكر الليبرالي بل تحديد منظومة الأفكار التي تناولها العرب في العصر الحديث ومدى تأثرهم بها، فجون ستوارت ميل يقول في هذا الصدد" **ان روح التطور ليست دائما هي روح الحرية، لانها قد تهدف الى فرض التطورات على الناس غير الراغبين فيها، وروح الحرية على قدر تعلق الامر برفضها لمثل هذه المحاولات قد تتحلف على نطاق محلي مؤقت** "[2] فيصرح عبد الله العروي في هذه المقولة أن ميل يطرح قضية الحرية في نطاق التاريخ الحديث وبالنسبة لأوربا فقط.

أما عن مفهوم الحرية لليبراليين فنأخذ توكفيل أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشروما يقرعبد الله العروي في تعريفه للحرية هو " **إن معنى الحرية الصحيح هو أن كل إنسان تفترض فيه أنه خلق عاقلا يستطيع حسن التصرف، يملك حقا لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلا** عن **الآخرين في كل ما يتعلق بذاته وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية**"[3]، فتوكفيل يقر في هذه المقولة أن الحرية هي أن يعيش الإنسان مستقلا بذاته ينظم حياته بنفسه لا دخل لأي عنصر خارجي في حياته

ب/ الليبرالية في المجتمع العربي:

امتد العهد الليبرالي في المجتمع العربي من تعضعض النظام التقليدي في بداية القرن الماضي إلى أن تحققت مطالب الاستقلال والإصلاح السياسي بعد الحرب العالمية الثانية، فقد عرض المجتمع الإسلامي في القرن التاسع عشر البرنامج الليبرالي القائم في تلك الفترة، فكان يبدو لهم أنه غير منظم وغير معقول وغير إنساني، كما كان نقدهم لليبرالية أكثر عنفا من نقد الفرنسيين. وهذا حماسا للمطالبة بالإصلاح، فمن أهم المفكرين العرب المتأثرين بالبرنامج الليبرالي، الذي طرحهم عبد الله العروي، عبد الرحمان الكواكبي، محمد عبده، خير الدين التونسي، فهم لم يضعوا الحرية في إطارها الفلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها، فالحرية عندهم عبارة عن

[1] -المصدر نفسه، ص41.
[2] - جون ستوارت ميل، عن الحرية ، ترجمة هيثم كامل الذييدي، منتدى الاسكندرية، دط ، دب ، دس، ص 84.
[3] -عبد الله العروي ، مفهوم الحرية، ص 44.

شعار كما قال العروي، ففي نظرتهم هذه للحرية يكونوا قطعوا الاتصال بين كل من الفكر التقليدي الإسلامي، الذي يطرح مسألة أصل الحرية. [1]

فالطهطاوي يقر في هذا الصدد إن الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض، محضور تنقسم إلى خمسة، حرية طبيعية، حرية سلوكية، حرية دينية، حرية سياسية فما نلاحظه في تعريف رفاعة الطهطاوي أنه متداخل مع أوصاف الليبرالية في قالب فقهي تقليدي، أما فيما تطرق له الكواكبي فهو يعرفها في قوله" **إن الحرية هي شجرة الخلد وسقياها قطرات من الدم المسفوح** "[2].

فقد كان عبد الرحمان الكواكبي ورفاعة الطهطاوي من أهم المفكرين العرب المتأثرين بالمنظومة الليبرالية، فمن مميزات العرب الليبراليين أن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل المجتمع فهم يقرون بأن الإسلام في صميمه دعوة للحرية، وإرادتهم تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين [3]، فخصوصية الليبرالي العربي انه يعيد الحرية باندفاع وسبب هذا هو حالة مجتمعه الذي لم تتحقق فيه الحرية ولا في أي صورة من صورها.

فعبد الله العروي يقول بأن المفكرين العرب في القرن التاسع عشر لم يستوعبه لمراحل الليبرالية، ولم يجروا عليها أي فحص نقدي بالمعنى الفلسفي كعدم استيعاب المفكرين العرب الليبرالية ترك أثرا سلبيا في الفكر العربي، فالكتاب العرب في العهد الليبرالي يتغنون بالحرية يرفعون شعارها ولا يتصورون أن تكون مشكلة فيعزم عبد الله العروي إلى أن المجتمع العربي بحاجة إلى نشر الدعوة للحرية أكثر من تحليلها [4].

2-الماركسية:

يطرح عبد الله العروي في هذا الصدد أن ماركس لا يختلف مع هيجل في تقدم الحرية الوجدانية، كما أنه يختلف معه في كونه يرفض التجديد الصوري المطلق للحرية بل يوافق عليه فقط كمرحلة في مسار الفرد البشري، فماركس يرفض أن ينزعها عن نفسها الذات الإنسانية التي هي وعاءها، فهو لا يولي الدولة كهيجل بل يضع محلها الطبقية وخاصة طبقة العمال، الصناعيين الذين يمثلون الإنسان الإنساني الصرف، فذلك الإنسان الإنساني هو الضامن ومضمون الحرية الفردية، فمضمون الدولة عنده هو مضمون حرية الأفراد الذين يؤسسونها، ففي هذا الجانب يتفق ماركس مع اللبرالية، فالماركسية تضع

[1]- المصدر نفسه، ص49.
[2]-عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، ص57.
[3]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، ص51.
[4]-مصدرنفسه، ص56.

الحرية في نهاية التاريخ، فبالقضاء على الملكية يتحرر الإنسان من تحكم أخيه الإنسان وبامتلاك العلوم يتحرر من قوى الطبقية [1].

يصرح عبد الله العروي أن التناقضات التي تواجهها الحريات الليبرالية تقوي موقف الماركسية، فالمرء الذي يعيش في المجتمع الليبرالي ويجرب حدود حرياته يكون مهيأ للإصغاء لمن يعلل تلك الحدود بالنظام الطبقي ويعد بحرية أتم عندما يستبدل ذلك النظام بنظام آخر، فماركس يرفض الحرية الوجدانية [2].

إن ما يلاحظه عبد الله العروي، في الاتجاه الماركسي أن نظرية الحرية الماركسية نظرية متولدة من الهيجلية، وبالرغم من تأثر ماركس وإتباعه في نقده للحرية الوجدانية إلا أنه لا يتفق معه في فكرة الدولة.

3- الوجودية:

تنطلق الوجودية من الحرية الوجدانية ومن الوجود الإنساني المحض وهذا ما صرح به جان بول سارتر، فهو يقر بأن الحرية ليست شيئا خياليا يمكن تصوره فحسب، إنها شيء واقعي ملموس يمكن الإحساس به عند ارتطام الفكرة الخاصة بالمدى البعيد الذي يفصلها عنها فالحرية لا تتوفر إلا بعامل الشعور، كما أنها لا تعد أن تكون ارتطاما يحدث نتيجة لتقابل الإرادة بالقيود وتصادم الرغبة بصعوبة التحقيق [3].

فالإنسان هو الحرية والحرية هي الإنسان بالنسبة للوجوديين، إن الوجودية تقر بأن الوجود مرادف الإنسانية والحرية والإنسان وحده حامل حريته، فالحرية سابقة على ما سواها، فلو لم توجد الحرية مسبقا لما وعينا حدود الأشياء، وما يسمى بحدود الحرية وبحسب رأي العروي هو الطبيعة، المجتمع، التاريخ، فهذه الحدود لا توجد قبل وفي غياب الحرية.

فالوجودية تقر بأن الحرية ظاهرة بديهية تماما كما تقرها الليبرالية غير أنها تنقل ميدان الحرية من المجتمع إلى نفس الفرد. فالليبرالية تبدأ مسيرتها نحو تغيير النظام المجمعي، والوجودية تنغمس في أصل الحرية كما يطرح عبد الله العروي فكرة فيورباخ وقوله" **كل ما يقوله هيجل عن الله و المطلق والتاريخ يجب أن نقوله عن الإنسان** " [4].

فقد كان فيورباخ الإنسان بالمطلق وهو التاريخ حسب هيجل. أما كما يقوله عبد الله العروي في هذا الصدد" **إن الوجودية عندما تنتشر في مجتمع يتعطش إلى الحرية في جميع صورها وأشكالها، فإنها لا تؤثر فيه كنظرية مجردة حول الحرية يقدر ما تحفزه على النداء والمطالبة بها**"[5]، فالوجودية تساند الليبرالية وحسب هذه المقولة التي يطرحها عبد الله العروي فهدفهما واحد.

---

[1] -عبد الله العروي، مفعوم الحرية ، ص67.
[2] -المصدر نفسه، ص 68.
[3] -عبد الفتاح الديدي،الإتجاهات الفلسفية المعاصرة،الهيئة المصرية لصناعة الكتاب،ط2، 1985، ص171-172.
[4] -عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص70.
[5] - المصدرنفسه، ص70.

4- آثار الماركسية والوجودية على التفكير العربي المعاصر:

استقبل المشرق والمغرب العربيين الماركسية والوجودية للدعوة للحرية منذ الأربعينيات، واستعملها لنشر الدعوة فترجمت الماركسية إلى العربية فوظفت التحليلات الاقتصادية الماركسية لتبرير الاستقلال السياسي كخطوة أولية لتبرير ضرورة الاستقلال السياسي كخطوة أولية في طريق انعتاق الطبقات الشغيلة من الاستقلال، فأعاد العرب النظر في التاريخ العربي وفي إنتاجهم الفكري التقليدي [1].

المبحث الثاني: الحرية في المجتمع العربي عند عبد الله العروي

تناول المجتمع العربي الإسلامي خلال ممارسته لتجربة الحرية من وجهتين، فقرر دراستها من خارج نطاق الدولة ومن داخلها، فكانت له رموز للتعبير عن هذه الحريات وممارستها، أهمها ما سنتطرق إيه في هذا المبحث.

أولا: الحرية خارج نطاق الدولة

فقد عاش المجتمع العربي الإسلامي التقليدي تجربة الحرية بشكل واسع خارج نطاق الدولة، ومن أهم ما ميز وجود حرية خارج الدولة ما يلي:

1-البداوة

في حديثه عن البداوة يذكر العروي بأنه لم يتناولها كقاعدة شيدت عليها الدولة العربية الاسلامية بقدر مانعني بفكرة البداوة التي حافظت عليها الثقافة العربية طوال تاريخها المديد فنجده يطرح مسألة البداوة كرمز من رموز الحرية خارج الدولة فيصرح أنه لا يخلو أي مجتمع عربي في تاريخه من فترة البداوة، فرجال البداوة يمثلون المثل الأعلى في الفصاحة والبداهة والشجاعة والمروءة ، كما أن هذا يناقض الواقع تماما، فالجغرافيون يفسرون الحياة البدوية بأنها تتميز بالجهل والفقر والتقشف والتعصب والمرض، فهم يخضعون خضوعا تاما للعوائد والعشائر لا للقوانين الإنسانية الإصلاحية [2].

فالبداوة وحسب ابن خلدون تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي في أموال الناس [3]، أما البداوة كواقع هي خضوع للأهواء والغرائز والعادات، أما البداوة كرمز في أذهان الحضريين تدل على رفض جميع القيود المبتدعة، فالبداوة ترمز للحياة المطلقة بحيث لا قواعد ولا ضوابط ولا قوانين تحكمها أو تقيدها، فالبدوي يعيش حرا طليقا، فقد استند عبد الله العروي على قول ابن خلدون " **و لهذا كانت الأحكام السلطانية**

[1] -عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، ص76.
[2] -عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص23.
[3] -عبد الرحمان ابن خلدون،ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأعظم ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ،لبنان، ط1، 2004،ص222.

والتعليمة مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم... والبدوي بمعزل من هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان وتعلم الآداب"[1]، فحياة البدوي بعيدة كل البعد عن أوامر السلطان وأحكامه، فالفرد البدوي حاكم نفسه وسلطانها، فهو يتمتع بالحرية النفسية ويدعم الاستبداد لغيره.

فقول عبد الله العروي **" إن كلمة البداوة في القاموس لا ترادف أبدا كلمة الحرية لكن نظرتنا إليها كرمز و كفكرة مجردة في الذهن، وذهن الشعراء ولأدباء والمؤرخين العرب، فإننا نضطر إلى الاعتراف بأنها كانت توجد على مدى قرون ما تطلع إليه الناس من سعة في العيش وفسحة في التصرف "**[2] فعبد الله العروي يقر في هذا الصدد أن كلمة البداوة كانت موجودة على مدى قرون، فالحرية كفكرة مجردة موجودة في البداوة فلا أحد يتمتع بالحرية كحرية البدوي المطلقة، لا حاكم يصدر أحكامه ولا سلطان يصدر أوامره، ولهذا فالبداوة رمز من رموز الحرية خارج الدولة

2-العشيرة:

تطلق كلمة العشيرة على كل جماعة, أكانت عائلة أوقبيلة أو حيا أو زاوية, تحتضن الفرد وتحميه من أذى الغير أيا كان ذلك الغير,ان العشيرة تجسد العادات والعادات المفروضة على الفرد وملزمة له, فهي اذن تحد من مبادراته, لكنها في نفس الوقت تعارض أوامر السلطان التعسفية وتضمن للفرد حقوقا معروفة ثابتة.فالفرد في نطاق المجتمع العربي التقليدي يقضل الخضوع للعادة الموروثة على اتباع الامر السلطاني.ان العادة قديمة قارة فتبدو وكأنها قسم من الطبيعة,أما أوامر السلطان فانها متغيرة عفوية ناتجة من ارادة شخص أخر [3]. وهي الصورة البدائية للاجتماع الإنساني، وتتميز بانتماء أفرادها إلى قوم واحدة واشتراكهما في ملكية واحدة وتضامنهم في أخذ الثأر من خصومهم وتأليفهم كتلة حربية واحدة [4]، فهي مجموعة من الناس تجمعهم قرابة ونسب فعلي أو متصور، فهي تجسد العادات وهذه العادات مفروضة على الفرد وملزم بها، غير أنها تحميه من أذى الغير، فعبد الله العروي يقر بأن الفرد في العشيرة يجب عليه أن يتقيد ويلتزم بعاداتها، وهنا تصبح حريته محصورة في عادات عشرية، إلا أنها تحميه من وتفسح عليه حرية أخرى وهي عدم فرض أوامر السلطان، فالعادات في نظر الفرد التقليدي هي جزء من الطبيعة ولهذا يتقبلها مباشرة على عكس أوامر السلطان، فهي ناتجة

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 19.
[2]- المصدر نفسه، ص 24_25
[3]المصدر نفسه,ص 25
[4]-جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ج2، دار الكتاب البناني، بيروت، لبنان،د ط،1982،ص75.

من فرد والفرد متغير عفوي ولهذا فقانون العشيرة يعارض قانون الدولة في المجتمع الإسلامي[1].

فقانون الدولة يناقض حرية الفرد وفي نفس الوقت يعين قانون العشيرة في عين الفرد على تحقيق الحرية بالمحافظة على الحقوق المكتسبة والامتيازات الموروثة، فالفرد يرى بأن الدولة تنقص من حريته تماما كالعشيرة، إلا أن الدولة تحافظ على حقوقه المكتسبة والامتيازات الموروثة، فالفرد محمي داخل عشيرته فهو يستظل بها وتزداد قوته وطمأنينته داخلها، وبهذا يستطيع مواجهة السلطان دون خوف على عكس هروبه منها، فاذا كانت الدولة ترمز في غالب الاحيان الى العبودية,فان العشيرة ترمز بالعكس الى مايعارض تلك العبودية وما يحق لنا ان نسميه اليوم الحرية [2]

3-التقوى:

يقول العروي اذانظرنا الى التعبد فاننا نراه بالضرورة خضوعا لوازع خارجي وحدا يحد الحرية الوجدانية يصرح عبد الله العروي بأن المسلمين في القرون الماضية لم يعيشوا التقوى بالرضوخ لأمر خارجي، بل عاشوه كاستجابة لعقل الانسان لكي يتغلبوا على النفس الشهوانية، فقد استند العروي في كلامه هذا إلى كلام الناصري الذي يقول:" **إن الله شرف الإنسان بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذيلة ويبعثه على الاتصال بالفضائل"**، وكلام ابن خلدون أيضا ان الاحكام الشرعية غير مفسدة للبأس لأن الوازع الديني فيها ذاتي[3].

فالإنسان التقي وبحسب كلام العروي يشعر دائما أنه حر من عبودية الجسم والعادات، فالرجل التقي يشعر شعورا عميقا بالتحرر من عبودية الجسم والعادات كمن يتوقف اليوم عن التدخين , مع ان الوازع يأتيه من الطبيب أي من الخارج ,كما أن هناك ظاهرة موضوعية تجعل الشعور بالتقوى شعورا بالحرية، فالتقوى مردود اجتماعي للفرد فالإنسان التقي يحصل على رضى العشيرة فيكسب بذلك جاها ويصبح له تأثير في المجتمع، وبهذا يصبح له مجالا واسعا في حرية التصرف، فتجربة القرون الماضية تؤكد لنا أن التقوى تحرير الوجدان وتوسيع لنطاق مبادرات الفرد ,انها كانت طريقا للشعور بالتحرر,فلاعجب اذا اصبحت رمزا للحرية [4].

4-التصوف:

[1] -عبد الله العروي،مفهوم الحرية، ص25.
[2] المصدر نفسه ص 26
[3] -المصدر نفسه ، ص27.
[4] -عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، ص 27

ان التصوف تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية الطبيعية والاجتماعية والنفسانية وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أسمى بما أنه نزعة تقوم على الخيال والعاطفة أكثر مما تقوم على العقل والتجربة الحسية [1]، كما أنه أقسام، منه ما هو معقول كالقناعة والزهد القائم على العقل والشرع، ومنه ماهو غير معقول بمعنى اقتلاع كل ميل ورغبة من الجذور، ومنه من يأخذ العلم من الحس و الدرس، بل من الله مباشرة عن طريق الجوع والقهر والصبر عن الملذات والشهوات [2]، هذا التصوف بمعناه العام، أما عن التصوف كرمز من رموز الحرية فقد صاغه العروي في قوله:" **إن التجربة الصوفية هي التي تمكن الفرد من أن يتمثل الحرية بالمعنى المجرد**"[3] إننا نلمس مع الحرية المطلقة في الاسلام عند الصوفيين لا غيرهم من علماء الكلام والأصوليين، فالفرد المتصوف يكون منعزلا عن المجتمع الذي يرى فيه ضوابط تحد إحساسه بالحرية، ولهذا يرى الابتعاد عنه نوعا من التحرر، فبانسلاخ المتصوف عن جميع ما حوله من أشياء يجعله يشعر بالحرية,فالتجربة الصوفية هي التي تمكن الفرد من يتمثل الحرية [4].

وبهذا نجد التجربة الصوفية تقابل التجربة البدوية، فالبداوة حياة خارج القوانين الاصطناعية والتصوف حرية وجدانية مطلقة داخل الدولة المستبدة، فالبدوي يعيش الحرية لكن لا يعي الحدود المفروضة على تصرفاته، وبهذا لا يمثل فكرة الحرية، أما المتصوف فهو يعي وضعه يمثل فكرة الحرية المطلقة. كان هذا رأي عبد الله العروي في التجربة الصوفية والبداوة، كما أنه يقر بأن المستعربون لم يصلوا إلى مفهوم الحرية الأصيل والمطلق وأنهم ظنوا أن النقص هو انعدام ممارسة الحرية وعدم الشعور بضرورتها، وهذان أمران خاطئان [5]، فهذه الدلائل والرموز الأربعة التي ذكرناها سابقا، فكل واحدة تعبر عن مؤسسة اجتماعية ودعوة أخلاقية مثل أعلى، نفسانية نوعية فهم يشيرون إلى ملامح الحرية المطلقة خارج الدولة، وبحسب عبد الله العروي فإن المعرب لم يتعرف على الحرية الأصيلة بل فقط على طوبي الحرية ظن وهذا شيء إيجابي فبما أنهم تعرفوا على طوبي الحرية فهذا دليل على أنهم مستعدون إلى تقبل الحرية والدعوة لها.[6]

ثانيا: الحرية داخل الدولة

[1] -عبد الرحمان بدوي،الموسوعة الفلسفية،ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط1، 1984،المادة(التصوف)
[2] -محمد جواد مغنية،مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات،ص
[3] -عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 29
[4] -المصدر نفسه ،ص29
[5] -عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، ص29
[6] -المصدر نفسه،ص30

لقد حصل تحول في المجتمع العربي الإسلامي في القرن الثامن عشر، اتسع نطاق الدولة وضاق واضمحل اللادولة، فاتسع بها الوعي بضرورة الحرية، تقهقر دور البدوي السياسي والعسكري، كما أن تجربة التحرر عن طريق التحرير الصوفي لم تعد نافعة وبهذا ارتبطت فكرة الحرية بالدولة، فأصبح الفرد يرى أن الآسرة مدينة له تستفيد من علمه وعمله، بعدما كان يرى أن ذاته مدينة للعشيرة، لما يقر عبد الله العروي أن أصل هذا التحويل هو الخطر الأجنبي المتمثل في الضغط الأوربي على البلاد الإسلامية [1].

في العالم العربي في القرن التاسع عشر نلاحظ ظهور حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوربيين، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد وحركات أدبية تهدف لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، حركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات، فكل هذه الخرافات وحسب عبد الله العروي، مظاهر للحرية داخل الدولة، وهذه الحركات متأصلة في المجتمع تولدها حاجات نابعة من صميم ذلك المجتمع [2].

إن المجتمع العربي في نظر عبد الله العروي لم يكتشف علم الطبقيات الحديث فما كان في وسع الثقافة العربية توظيف اكتشافاته في البحث التاريخي، كما فعل الغرب أواخر القرن الثامن عشر ميلادي [3]،فقد تطرق المؤلفون العرب إلى وضع الحريات في بلادنا وهذا يناولهم العلوم الاجتماعية التي تطرح مشكلة الحرية في إطار آخر أكثر ارتباطا بالواقع الاجتماعي، فما نعنيه بالعلوم الاجتماعية هو الاقتصاد والسياسة والاجتماع وإن تقدم هذه العلوم مؤشر على مدى تحقيق الحريات في مجتمع ما، ولهذا فقد علق المجتمع العربي آمالا كبيرة على العلم الحديث ونظرا لتقدمه المستمر في جميع الميادين والمجالات، ولهذا تطرق عبد الله العروي إلى ثلاث علوم مبينا لنا مدى تطور هذه العلوم ودورها في تحقيق الحرية للفرد، سواء كانت اجتماعية أو سياسية.

اجتماعيات الحرية عند عبد الله العروي :

فقد تطورت العلوم الاجتماعية بسرعة هائلة في عالمنا المعاصر، فالمجتمع الإنساني أول ما تعرف على الحرية يتعرف عليها في التجربة بالإمكان، فهذا حسب رأي عبد الله العروي وما يعنيه بتجربة الإمكان أنه يستطيع أو له القدرة على فل شيء ما أو أي عمل

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، ص 35
[2] - المصدر نفسه، ص45
[3] -أنطوان سيف واخرون،هكذا تكلم عبد الله العروي، ص29.

يرغب فيه ولا يعاقب على فعله، فالحرة في هذه الحالة هي مجموعة حقوق معترف بها للفرد والمجموعة القدرات التي يتمتع بها، فحرية الفرد إذن وف نظر العروي هي مرتبطة بتقدم طبقته ومجتمعه والنوع البشري و لهذا فالعلوم الاجتماعية تبحث دائما في مدى تحرر الفرد داخل مجتمعه أو دولته.

1-علم الاقتصاد:

يرى أن علم الاقتصاد علم وسط بين العلوم الطبيعية الموضوعية والعلوم الانسانية الوجدانية,فمنذ أن تأسس علم الاقتصاد يختص بالانتاج والاستهلاك والادخار، فهو يبحث في التوازن بين الإنتاج والاستهلاك،فهو من جهة يصف تطور وتقدم الانتاج,وبالتالي يصف وسائل الانتاج المادية والتنظيمية,بما فيها تطبيق العلم الحديث على الطبيعة و يقول عبد الله العروي:" **إن الاقتصاديين يتمتعون بوعي يبعدون به العنف** "[1] فثقة الاقتصاديين بالعلم كوسيلة تحرر كبيرة، فالمثال الذي منحنا إياه العروي الماركسية فالاقتصاد بمعناه العام هو مجموعة الوسائل المادية والأدبية لتحقيق حرية الإنسان، كما أن العروي لا ينكر مدى تقدم علم الاقتصاد في البلاد العربية، فقد تطرق الاقتصاديون العرب الى مشكل مستوى الحرية الفردية التي يتمتع بها كل مواطن في المجتمع العربي ,وفي نفس الوقت يشيرون الى سبل قد تؤدي الى رفع الامكانات المادية والادبية التي يتمتع بها الفرد العربي,وبالتالي زيادة قدرته على التحرر,فتقدم علم الاقتصاد يدل في حد ذاته على ارادة تحررية عميقة, كما ركز العروي أكثر على الماركسية، والاقتصاد الماركسي الذي يسمح أكثر للعامل حرية أكثر وكما يصرح العروي بأن علم الاقتصاد وحده لا يكفي لإنارة طريق الحرية الفعلية لا بد له من مساعدة العلوم الاجتماعية الأخرى [2].

2-علم الاجتماع:

وهو علم يدرس علاقات الفرد بالجماعات التي يتألف منها المجتمع,هكذا نظر اليه مؤسسوه في القرن التاسع عشر, فدراسة الجماعات تدور في العمق كلها حول مشكل واحد وهو العلاقات بينها وبين الفرد الذي ينتمي إليها يقول عبد الله العروي:" **إن الباحث الاجتماعي يطرح تساؤلا عن علاقة القانون بوجدان الفرد وما يعنيه هنا بالقانون هو القانون الذي تأسست عليه جماعة ما، وهل يتقبل الفرد القانون كقدر لا محيص عنه أم ينظر إليه كعبارة تقيد حر يخدم مؤقتا مصلحة جميع الأعضاء وقابلة للتغيير والانفساخ**

[1] - المصدرنفسه، ص 124

[2] عبد الله العروي,مفهوم الحرية ص 127

عند الحاجة"[1] فبحسب رأي العروي أن كلما تطابق القانون الجماعي والفردي الخارج والوجداني، تماسك المجتمع وبرزت الشخصية الفردانية

فعلم الاجتماع في جانبه الإصلاحي هدف إلى اكتشاف طرق تؤدي إلى مصالحة القانون الجماع مع القانون الوجداني لكي يزداد تماسك المجتمع تتقوى شخصية الفرد وهذا فيما خص الباحث العربي يرسخ أركان الاستقرار الاجتماعي.لقد خضعت البلاد العربية مدة طويلةة بسبب الاحتلال الاستعماري لعلم الاجتماع الوضعي الذي أهمل شخصية الفرد وركز على الجماعات اي على التقاليد التي تتحكم في الوجدان من الخارج وكأنها قدر لا يدفع,وللأسف يقول العروي مزال هذاالاتجاه هوالغالب عندنا [2]

3 – علم السياسة:

هو علم يبحث في شؤون السلطة وأصولها ومبرراتها وتوزيعها وتوريثها، لا يفصل نوعا خاصا من أنواع الحكم على سواه، يبحث في نطاق كل نوع، فقول العروي أن كل مجتمع مطالب بابتكار النوع الذي يوافق اختياراته الاقتصادية والعقائدية، إن المشاركة لا تعني بالضرورة التمثيل البرلماني الذي عرفته الديمقراطية في القرن الماضي، فالعروي هنا يتحدث على مدى إعطاء كل مجتمع الحرية في اختيار ما يناسبه من أمور اقتصادية وعقائدية، كما أن مشاركة هذه الإفراد لا تعني أنهم ممثلون في البرلمان، فاللفرد دور في ممارسة السلطة داخل المجتمع الذي يعيش فيه، أما عن ما هو رائج في المجتمع العربي فالعروي يصرح أن الديمقراطية الاقتصادية في العالم العربي تسبق الديمقراطية السياسية والحرية العينية الحرية المجردة [3].

أما في العلوم السياسية فالمجتمع العربي، والبلاد العربية فمعاهد الدراسات قليلة في الجامعات العربية وان المسؤولين يشمئزون من كل بحث موضوعي، كما انه توجد بحوث سياسية حول البلاد العربية لكنها مكتوبة بلغات أجنبية، وبهذا فتأثير علم السياسة على المجتمع العرب ينعدم، فهو لم يكن مزدهرا في المجمعات الوطنية العربية, فالعروي يقر بأن علم السياسة لا يزال مهجورا في البلاد العربية، فالممارسة السياسية في العالم العربي تلح على أن تحرير الفرد يمر حتما عن طريق تحرير المجتمع و أن حرية الفكر مرتبطة بالحرية السياسية وهذه بالحرية الاجتماعية والاقتصاديةحسب مايراه العروي.

إن تحليل عبد الله العروي حول هذه الميادين الثلاث يبدو وكذالك يطرح مقارنة بين تطور العلم الحديث في المجتمع الغربي والمجتمع العربي بحث كان له صدى في المجتمع الغربي أكثر من المجتمع العربي الذي كان يحتاج إليه أكثر، فقد تطرق العروي إلى هذه

[1] المصدر نفسه ص 128
[2] عبد الله العروي,مفهوم الحرية, ص 129
[3] - المصدر نفسه، ص130

العلوم الثلاث كسبيل يتخذه الفرد العربي ليتحرر، فقد اشتغل اللم على تحرير الفرد، فالعروي يقر في قوله أنه لا يجب الاكتفاء بالنتائج والتركيز فق على مؤشرات التحرر فقد حاول العروي في هذا الجانب معرفة مدى التحرر الذي اختبره المجتمع العربي في عقوده الأخيرة، فقد ميز بين هذه الميادين الثلاث وبحث في مستوى التحرر الذي يكون قد أحرزه الفرد العربي المعاصر في كل علم، فما يعنيه العروي بالاقتصاد هو مستوى الإنتاج وحالة التوزيع ومعدل الاستثمار، كما يعني به أيضا وضعية علم الاقتصاد في الجماعات ولدى الرأي العام، أما فيما يخص السياسة فهناك نظم سياسية عربية يمكن وصفها وتصنيفها وهل تقبل أن تدرس بكيفية موضوعية [1].

فقد صرح عبد الله العروي أن مؤشرات التحرر في المجتمع العربي ضعيفة كما يجب التركيز عنها أكثر من التركيز على المطالبة بالحرية، فالمؤشرات التي تحدث عنها العروي هي مؤشر النمو الاقتصادي ومؤشر علم الاقتصاد ،مؤشر استيعاب العرب لنتائج العلوم الاجتماعية الحديثة، مؤشر انتشار نمط الفكر العلمي في المجتمع ومؤشر المشاركة الفردية في الاختيارات السياسية ومؤشر توطين علم السياسة في البلاد العرب

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، ص133

الفصل الثالث

المشروع الحداثي لعبدالله العروي

المبحث الاول: مشروع الحداثي للعروي بين الفكر والابداع

المبحث الثاني: تقييم مشروع العروي الحداثي

المبحث الاول:مشروع الحداثي للعروي بين الفكر والابداع

تعدسنة 1967المنطلق الاساسي والقوي في فكر العروي خصوصا والفكر العربي عموما ,إذ أنها السنة التي صدر فيها كتاب "الأيدويولوجية العربية المعاصرة" بالفرنسية ,معلنا ولادة المشروع الفكري لعبدالله العروي وأصبح إسمه منذ ئذ أساسيا في المشهد العربي, حيث أدرك المهتمون أن ثمة مشروعا مهما قيد التشكل, تركز مشروع العروي في الانخراط في صلب الواقع العربي ,وفي كونه نقدا جذريا للفكر السائد وإقتراح فكر بديل يسهم في توجيه الفعل , بغية تحقيق شروط النهوض.

بدافع الحس النقدي تعمق العروي في دراسة كبار إنتاجات كبار المفكرين المصريين أمثال محمد عبدو ,علي عبد الرازق, رفاعة الطهطاوي, جمال الدين الأفغاني ,لطفي السيد.....إلخ لم وجد في هذه الدراسات من إلمام الفكر العربي إذ كان في فرنسا يزاول دراسته فكان هذه الكتابات هي ملخص المختبر العربي.

بعد مرحلة دراسة دقيقة لتجربة المصرية،غذاها المامه بادبيات الحركة الوطنية المغربية كما مثلتها كتابات علال الفاسي ومحمد حسن , جاء مشروع العروي نقديا شاملا,يحلل الواقع العربي في امتداداته الفكرية و الثقافية , ويبين مكامن الخلل مقترحا سبل الاقلاع, وستتضح ابعادالمشروع اكثر تجذرا سنة 1973 مع صدور "العرب والفكر التاريخي " الذي تممه ب "أزمة المثقفين العرب" , باللغة الفرنسية سنة 1974 ثم صدور الأجزاءالمتتالية من سلسلة المفاهيم . [1]

كانت انطلاقة مشروع العروي من التاريخ بجانبيه المنهجي باعتباره علما, والواقعي باعتباره موضوعا,فكان لنقطة البدء هذه انعكاسها على فكر العروي وفلسفته, أين نجده يطرح فلسفته في شكلين أدبين هما النظري/ المنهجي والروائي القصصي يعبر الأول عن الجانب الواقعي الموضوعي في فكره وان إعتماده على هاذين الشكلين الأدبيين يبرز لنا التوجه الجدلي في فكره بين المتخيل والواقع ,من حيث أنهمالا ينفصلان بل يتفاعلان في الجدلية متصاعدة.وهذا الموقف طرحه العروي في حوار (مجلة آفاق) في الصورة التالية:

"أقول أني أمارس القصة أو الرواية من جهة,ومن جهة ثانية نقد المفاهيم,ننطلق من واقع بدون تحديد أو تعريف وإلا طال بنا الكلام أسميه أحيانا موصوفا,هذا الموصوف أتناول ه من زاويتين: الأولى هي الوصف الأدبي والثانية هي التحليل"

يهتم العروي في الجانب النظري من فكره أساسا بقضية ومشكلات الفكر العربي ,هذا ما ينم عن التوجه المعرفي(الأبستسمولوجي) للعروي والذي يرتكزعلى نقطتين :الأولى هي الجانب التاريخي (أو التاريخاني) حيث "يستعمل بكيفية أوسع مواد التاريخ العربي",وفي هذا الخصوص يقول:"صدر كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرةسنة 1967, وكانيعبر عن دوافع تماثل إلى حد كبير دوافع تماثل إلى حد كبير دوافع تماثل إلأى حد كبير دوافع البيطار ,إلا أنه عكس إهتمام أكبر بمسألة المنهج واستعمل بكيفية أوسع مواد التاريخ العربي....جاء في المقدمة توضيح لمفهوم الأدلوجة:"يستعمل هذا البحث كلمة أديولوجية في معان ثلاث:صورة ذهنية مفارقة (غير مسامتة) لأصلها الواقعي تبعا لأدوات إدراك

[1]- ليلى رحامنية , عبدالله العروي بين الفكر والإبداع , محور الدراسات العربية ,العدد 16 قسم 3 , ص117

غير ملائمة. نظام فكري يحجب الواقع لصعوبة أو إستحالة تحليل ذلك الواقع .بنية نظرية مأخوذة من مجتمع آخر توظف كنموذج يقود الممارسية ويتحقق أثناءها.... [1]"

نقول إذن أن الأدلوجة في هذا الاستعمال هي الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة المجتمعية يبرز العروي منهجه الوفي للفكر التاريخي ,فهو ينفي عن نفسه تطبيق أفكار غريبة وسط أرضية عربية بل ويعدها مغالطة لاينبغي الوقوع فيها,فلكل مجتمع خصوصية ينبغي احترامها ودراستها جيدا للوقوف على نقاط الضعف وتغييرها ,أما ما نأخذ منه جزءا ونترك الآخر ذلك ان التاريخ كرتبط ببعضه البعض ولا يستقيم فصله أو الأخذ بالبعض وترك الباقي ,لأنه السبب الحقيقي لفشل مشروع الإصلاح على الأرض العربية. يتبنى العروي هذا المنهاج ويعلله ويدعمه بمناهج أخرى كالمنهج التأسيسي الذي يعد حجر الأساس للبناء العقلي.

يعد المنهج التأسيسي جانبا اخر لمنهج العروي , إذ أن الفكر العقلي يتأسس على مفاهيم محددة واضحة يمكن البناء عليها لإنشاء باقي البناء العقلي , وهو موقف يعود إلى ديكارت الذي يذكر عادة أنه أول التأسيسين , ويظهر ذلك واضحا في سلسلة مفاهيم (مفهوم الايديولوجيا, مفهوم الحرية, مفهوم الدولة ,مفهوم التاريخ ,مفهوم العقل).يوضح العروي الجانب التأسيسي في منهجه كمايلي:

"إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لايحدها زمان ولا مكان ,بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية , إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب ,بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء لهذا السبب نحرص على البدءبوصف الواقع المجتمعي ,آخذين المفاهيم أولا كشعارات تحدد الأهداف وتنير مسار النشاط القومي .وإنطلاقا من تلك الشعارات نتوخى الوصول إلى مفاهيم معقولة صافية من جهة ونلتمس من جهة ثانية حقيقة المجتمع العربي الراهن . رافضين البدء بمفاهيم مسبقة نحكم بها على صحة الشعارات إلى جانب تخلينا عن لعبة تصور واقع خيالي نعتبره مثلًا أعلى نقيس عليه الشعارات , لأننا نعتقد أن أيسر مدخل إلى روح أي مجتمع هو مجموع شعارات ذلك المجتمع". [2]

يقوم المفهوم أساسا على الوصول إلى تعبير محدد المعالم يحقق الوضوح الذهني ,وبما أن شغل العروي الشاغل يتمثل في تحقيق القومية العربية , كان لابد من أن يعمل على توضيح عدة مفاهيم وعدة نقاط والانطلاق لإصلاح المجتمع الذي عمل على معرفة حقيقته ودعاه الى تجاوز كل المفاهيم المسبقة.

يركز العروي كثيرا على قضية المفهوم ويعمل على إيصال المعنى الصحيح لهذه الكلمة حتى يتجنب الوقوع إلتباسات مع القارئ حول حقيقة منهجة وأسسه التي يقوم عليها ويضيف قائلا : "قلت إن المفهوم ،بالمعنى الذي أتناوله ،ليس مجرد عنوان كإسم اللغويين أو فرضية كالتالي ينطلق منها الرياضيون ،بل هو ملخص نظيمة فكرية ،بل هو تلك النظيمة في شكل محجر". [3]

---

[1] -عبدالله العروي , مفهوم الإيديولوجيا ,المركز الثقافي العربي , بيروت ,ط 1 ,1983, ص122-125

[2] - عبدالله العروي , مفهوم الحرية , ص 5

[3] - عبد الله العروي, مفهوم العقل, المركز الثقافي العربي,بيروت,ط 1, 2001 ,ص14

نلمس من أقوال الرجل موقفا فلسفيا بارزاً ومؤسسا على أرضية صلبة ،مما يمكننا القول بأن العروي يتبنى التصورات النظرية لفكر الحداثة على العموم ، والحداثة هنا هي بالمعنى الذي عرفته أوروبا في مرحلة التحول الأوروبي إلى الحداثة أي مابين القرنين السادس والثامن عشر.

فهو من أنصار فكر "كارل ماركس" بإعتباره منظرا وناقدا للحداثة و مصححا لمشكلاتها ،في القرن التاسع .وهذا ماصرح به العروي في مواضع مختلفة منها قوله : " لا مبرر لهذه الدعوة ألا فرضية الدعوة إلا فرضية مستخرجة من واقع التاريخ ذاته ،وهي أن الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة ألى الثولرة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوربية من أوضاع سلطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة ،ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ والواقع وهي مبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتقنوقراطية بالسطحية وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث ،النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه". [1]

ينتصر العروي إلى فكر ماركس على إعتبار أنه الحل الوحيد واالصحيح للخروج بأي مجتمع مهما كانت خصوصيته ، من اوضاعه المزرية والإرتقاء به الى ظروف أفضل ، ويرى في ماركس المنقذ والمرشد والدليل الصحيح الذي ينبغي أن تتبعه البلاد العربية للخروج من أزماتها وتحويل أنكساراتها إلى إنتصارات حتمية.

وفي موضع آخر يقول :

"كان الكثيرون يستشهدون بماركس ، ولكن الأهداف سياسية فقط ،فقالت إن ماركس النافع هو ملخص ومؤول ومنظر الفكر الاوروبي العام ، الذي يمثل الحداثة بكل مظاهرها ، الأفضل لنا نحن العرب ، في وضعنا الثقافي الحالي ، أن نأخذ من ماركس معلما ومرشدا نحو العلم والثقافة من أن نأخذه كزعيم سياسي " [2]

إنطلاقا من هذه المواقف الصريحة يتعامل العروي مع مشكلات النهضة العربية ويحكم على التراث العربي/ الاسلامي , وكله وعي بتطبيق الحديث الوافد على القديم الراسخ والمتجذر , ويرى في تعامله هذا كل الصحة إذ أن هذا التعامل مؤسس على مقولة الوحدة الإنسانية ومفهوم "التقدم" الحداثي, ويوضح موقفه هذا فيقول : :إني أحكم على التراث إنطلاقا منة مفاهيم غير نابعة من صلبه , وأدعي أن كل من يعيش في زماننا هذا ، لا يستطيع أن يفعل غير هذا , ومن عكس القضية خرج من زمانه إلى زمان آخر,إني أنطلق من مفهوم هو وليد تطور تاريخي وأطبقه على مادة أفترض أنها سائرة على التطابق معه ،أفعل ذلك وأنا واع بالصعوبات المترتبة عن هذا الإجراء ،إلا أنني أدعي أن لا إجراء غيره ، للسبب المذكور سابقا المذكور سابقا ، أعي أني أجعل من سيرورة غير مؤكدة دليل صحة تطبيق المفهوم ، أعي كذلك أن المفهوم المكتمل يدعوني إلى إنارة أشياء وإخفاء أشياء أخرى أخرى ، فأبقي بالضرورة داخل ضوء المفهوم ،وأدعي أن هذه حال كل مفهوم ، مكتملا كان أم غير مكتمل ،وأن المفهوم المستعمل هنا هو مفروض علينا بإلتزامنا إزاء الإنسانية الحاضرة , هذه الضوابط هي في الحقيقة لوازم لموقف محدد من

[1]- عبدالله العروي ,مفهوم الإيديولوجيا ,ص 125

[2]- ليلى رحامنية ,عبدالله العروي بين الفكر والإبداع ,ص 120

التاريخ ومن المجتمع، تقبل أو ترفض جملة ، لا جبر فيها ولا تعليل ، ومن قال العكس فعن تسرع ومكابرة [1].

إعتبر العروي وحدة الإنسانية ركيزة صلبة برر بها تطبيقه لمنهج غربي وسط أرضية عربية ، وإعتبر من يقول بخلاف هذا المنهج أنه يكابر ويتسرع ، لكن السؤال الذي يطرح نفسه : صحيح أن الإنسانية ملتحمة إلى حد كبير ، وكل تاريخ العالم يتماشى مع بعضه فيتداخل احيانا ويتباعد أحيانا أخرى ، لكن الكيد ـ حسب رأي ـ هو كل منطقة خصوصية معينة لا يمكن تجاهلها بدعوى الإنسانية الواحدة ، ومهما التحمت الإنسانية تبقى هناك مفارقات لا يمكن أن نتجاوزها ،بل نجدها تجبرنا على الخضوع لها وبناء منهجنا وفق ما يتماشى معها وإلا كان الإخفاق تحصيل حاصل.

في نظر العروي أن مستقبل النهضة العربية مرهون بمدى حداثة المجتمعات العربية مرهون بمدى حداثة المجتمعات العربية ، فكان لابد من التحول إلى الحداثة وذلك بإعتناق الفكر الغربي القائم على العقلانية والتقدم والنقد ومسؤولية الإنسان عن نفسه ، على المستوى النظري والعلمانية والنظام الماركسي والدولة المركزية على المستوى العملي.والآلية النظرية الضرورية لتحقيق هذا التحول تتعلق ب " القطيعة المعرفية " والقطيعة المعرفية هنا بمعنى القطع مع الأساليب والمناهج العقلية للبحث الفكري التي إستخدمت في التراث العربي الإسلامي ، واستبدالها بالأساليب والمناهج العقلية الحديثة والمعاصرة ، وهذا المفهوم هو مفهوم مركزي في فكر العروي مطروح في كل أعماله تقريبا ويعبر عن فكرته بقوله :" حاولت في كل ماكتبت أن أوضح أن الوضعية التاريخية التي نعيشها والتي لا نستطيع أن ننفيها تجعل من كل أحكامنا على حالات خاصة أقوالا هادفة ، مصلحية تبريرية ....إذاً إتضح في عهد التقرير (أعلم أن ..)قد إنتهى بإنحلال قاعدته المادية والإجتماعية والفكرية وكذلك عهد منطق مناظرة (إذا أورد فالجواب ..) [2] يتضح عندئذ أنه لم يعد هناك بداهة جاهزة ، ضرورة منطقية لابد إذن من إمتلاك بداهة جديدة (...) تتعلق مسائله بالوضع الذي نعيشه منذ قرنين ، حيث إنقطعت 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 " وعلى المستوى العملي تتمثل الآلية الأساسية التي يجب أن يتم من خلالها التحول إلى الحداثة في المجتمعات العربية في البدء بإنشاء الدولة الحديثة ولا معنى بالنسبة للعروي محاولة تحقيق تحولات جزئية مع مبادئ الحداثة الأخرى (الديمقراطية ، الليبرالية ، المجتمع المدني ....إلخ) إلا بعد إقامة الدولة الحديثة وهذا الموضوع المركزي في " مفهوم الدولة [3]".

كما يرجع العروي معوقات الحداثة في المجتمع العربي ألى عدة نقاط يتصدرها التمسك بالأصالة بمفهوم التمسك بأسلوب التفكير المتوارث في الفكر العربي الذي يكرس الثبات ويعيق التطور ، وهذا مايتجلى في اللغة المستخدمة و أولوية الاسم على الفعل يقول العروي : " خلاصة القسم الأول هي أن عقل المنطق رغم إختلاف المشارب والمسالك يؤدي حتماً إلى عدم التميز بين المفهومين ، العقل فعال بطبعه : يقول ذلك بعبارات متباينة

[1] عبد الله العروي,مفهوم العقل, 17
[2] المصدر نفسه,ص 9-12
[3] - المصدر نفسه ص 12

غير متناقضة الحكيم والمتكلم والمتصوف والفقيه والمتحدث ، تحارب هؤلاء فيما بينهم حروبا عنيفة لكن على الأطراف والتخوم لا على المعاقل والحصون . العقل عندهم جميعا تأويل تطلع إلى الأول والأولي فهو عقل الأمر والإسم والعلم هو فقه الأوامر ،فلا عجب إذا رأينا هذه الوضعية تنعكس في اللغة الإسم سابق على الفعل ، النحور منطق العربية كما أن المنطق الأرسطي نحو اليونانية لكنهم لم يروا أن كل من النحو والمنطق انعكاس لعقل المطلق ،البرهان الثلاثي برهان تام منغلق على نفسه لأنه يدور كله في نطاق الحد أي " الأمر" [1]

يعود العروي في تنقيبه عن عن أسباب تخلف الأمة العربية إلى حدود ما وضعه النجاة من قواعد نحوية إلتزم بها العرب وعدوها قاعدة لايمكن المساس بها ، بيد أن هذا التمسك يؤدي إلى التحجر والثبات السلبي ،فعدم تغيير اللغة لا يجعل المبدع العربي يذهب بإبداعه إلى مدى بعيد ، بل يبقى سجين قواعد لا تخدم تطور قواعد أفكاره وإكتشافاته الجديدة لقوالب أدبية مختلفة عن التي تركها لنا السلف ن وكأن العروي ينقد المستويين الإبداعي الجمالي الأدبي الفكري بما هو بحث عن أشكال أدبية لها دور كبير في التعبير عن أفكار المبدع العربي وتحقيق جدارته على المستوى الفكري والإبداعي . وثاني هذه العوائق يتلخص في القول بالقدرة على تجاوز مرحلة الحداثة اعتماداً على أنها مرحلة قد إنتهت وزالت بعدما ظهرت مراحل مابعد الحداثة التي تنقد الحداثة ذاتها المفروضة على المجتمع العربي ، لكن الأساسي هو أن الحداثة محطة لابد من المرور بها للوصول إلى ما بعدها حتى يتسنى لنا نقدها بعد الإستفادة من إيجابياتها والتشبع بمناحيها المكملة لما يأتي بعدها يذكر هذا المعنى في مواضيع عديدة يقول : تسألون : ما هي العوائق ؟ إستخلصوها أنتم من عرضي هذا وهذا هو المنهج القويم . العائق الأول كما تبين ـ هو المعارضة الغبية الجاهلة أو التأييد الماكر . القول إن الحداثة كانت مروقا ، تنطعا جهالة ندم عليها أصحابها فلزمت التوبة على القائمين عليها والقائلين بها والداعين إليها ، هذا عائق لا سبيل إلى إلحداثة ذاتها ، إما تقهره وإما يتلفها وإذا كان التلف فكلنا خاسرو ن[2]. يتجرد العروي من كل التكاليف ليبرز ببساطة ووضوح مايراه عائقا يحول بين العرب والتقدم ، وأساس هذه المعوقات طريقة التفكير التي كان لابد من تفاعلها التام مع الحداثة التي تعد بدورها الضامن الوحيد لتخطي أزمة التخلف لما تحمله من بذور التقدم والازدهار ، يقول : " أما العوائق الأخرى فيمكن أن نساهم في معالجتها ولو بتشخيصها هي تلك التي تمت بسبب ما إلى إحدى مكونات الحداثة ، كل ما يعوق تحرير الفرد في مرحلة التبعيات السياسية ،الإجتماعية ، العائلية ، العشائرية ، الفكرية يعوق التحديث وكل ما يعوق الديمقراطية في سيادة الشعب (شعب الأحياء لا شعب الأموات)يعوق التحديث وكل ما يعوق العقلانية العلمية(منطق التجربة والاستقراء) باللجوء إلى الغيبيات في حياتنا اليومية ، في كل حركاتنا و سكناتنا ، في مأكلنا وملبسنا ودوائنا ، فيما نقرأ ونشاهد ، يعوق التحديث" [3].

يمكن القول إن كل قيد مهما كان مجاله يقف أمام مشروع الحداثة ، لذا كان علينا أخذ الحرية كمبدأ أساسي في طريقة تفكيرنا وفي كل حركاتنا وسكناتنا ، وكأن العروي لا

-2 عبد الله العروي ,مفهوم العقل,ص359-360

22 -ليلى رحامنية,عبد الله العرويبين الفكر والابداع ص 123

3 -المصدر نفسه ص 124

يعجبه شيئ في المجتمع العربي ، نحس في كلامه لهجة الناقد والناقم على الأوضاع ، لهجة الرغبة الشديدة في تغيير الأوضاع صغيرها وكبيرها ، وكأنه يريد أن ينسف كل القيم الإجتماعية ويطبق قيما جديدة أبهرته في الغرب وأصبح يراها الطريقة الوحيدة الناجعة والنافعة للمجتمع العربي حتى يخرج من بؤرة التخلف ، فهل من المعقول الأخذ بمثل هذا التفكير المبالغ فيه ؟ [1]

أما ثالث عوائق التحديث في نظر العروي ، فهو الاعتماد على التطبيق الشكلي للأنظمة الحداثية حتى يحصل التحول في الحداثة ، فهذه فكرة يمكن ردها إلى أن الحداثة تكون من العمق وليس من السطح تنبعث من لب التفكير المجتمع كافة لانه هو أساس قيام الدولة وهذا ما يوضحه في قوله : " ندعو اليوم للحداثة من بوابات متعددة بوابة الدولة وبوابة المجتمع المدني وبوابة الأحزاب السياسية ،غلى غير ذلك ، هناك أصوات تتعالى من أجل المطالبة بالحداثة لكن السؤال الذي يحاصرنا هل فعلا لنا شروط إنجاز هذه الحداثة ؟ الواقع أن هناك عملية التعريب . نطالب بكل شيئ على هامش الحداثة , لكن عمق الحداثة غائب .
ماذا يقول بعض المثقفين الآن يتكلمون على ما بعد الحداثة كما لو أننا كنا قد حققنا الحداثة والآن نعيش ما فوق الحداثة كما لو كانت الحداثة موضة. فلما تتكلم على المينيجيب مثلا تقول الآن مرّ زمن المينيجيب ، وعندما تتحدث عن الحداثة يقول : الحداثة ....لا ، الآن نحن ما بعد الحداثة، أين ما بعد الحداثة في أي بلد في أي سماء " يعتبر العروي تحقق الحداثة في الأرضية العربية أمراً لابد منه ، والحداثة المقصودة هي فكرة ومضمون وليست موضة أو تقليد للغرب ، فلا يمكننا الحديث عن ما بعد الحداثة إلا عندما نحقق الحداثة ونعيشها لتعطي مفعولها وتنثر بذور ما بعدها باعتبارها أفكاراً متلاحمة ومكملة لبعضها البعض وكل التراكمات التي تحدثها هذه الأفكار هي التي تعمل على تغيير الذهنية ومن ثمة الوصول إلى التقدم.
يمكن أن نلخص مشروع العروي الخاص بمستقبل النهضة العربية في ركيزتين [2] :

- نقد فكر التراث وتحقيق القطيعة المعرفية معه
- استعاب فكر الحداثة ، وتحقيقه في أرض الواقع

وهي أفكار نظرية تتسم بالعموم ولابد من النزول بها إلى الواقع والعمل بها فكريا ، فما السبيل إلى تحقيق هذه الأفكار وهاهي الآليات اللازمة لذلك ؟ سؤال يطرح نفسه والإجابة عنه هي التي تحدد مدى إمكانية تطبيق أفكار العروي على أرض الواقع الذي لابد من تغييره. لابد من تقديم البديل المحدد والعملي فالقطيعة المعرفية مع التراث يجب أن يكون لها ما يخلفها دون حدوث أي خلل فهل يعقل مثلا استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية.والإشكال يطرح أيضا في الآليات الفكرية المعتمدة لتحقيق التحول الفكري في العمق إلى الحداثة ، فهل يمكن تحقيقه بتبني قيم الحداثة والدعوة إلى إلغاء مظاهر الدين الإسلامي في أماكن مختلفة ؟ هذه هي بعض الآليات التي طرحت جدياً خلال النصف

[1] - المصدر نفسه ص 124
[2] -المصدر نفسه ص 124

الأول من القرن العشرين ولم تجد مردودا إيجابيا ، فهل يمكن ابتكار آليات جديدة أكثر فاعلية تستطيع أن تحقق التواصل اللازم بين الواقع والمثال ؟ [1]

نجد أن كتابات العروي تحوي أراء نظرية تنم عن روح النقد الجاد البناء فهي تفتح سبل التساؤل وإعادة النظر في كل المُسلمات التي قيدت المجتمع العربي عن التقدم والحداثة ، فيمكننا القول أن كتابات العروي تشكل المرحلة الأساسية والتمهيدية لظهور إنتاج فكري نظري مرتبط بالواقع العربي مثلما يرتبط في نفس الوقت بتطور الإنسانية ، ومن ذلك ماذكره في حوار (آفاق) من دعوته لأهداف عامة وإلى تبني موقفه الفكري على العموم وإلى ضرورة الحسم و الإختيار بين هذا وذاك. " لا حاجة لي للتذكير أني كمثقف لا أملك وسائل التنفيذ ، كل ما أملك هو أن أختار في مسألة ما أن أستدل على إختياري ، أبين أنه خاضع لأهداف عامة ،لا لأعرض خاصة وأن أدعو إلى تبني ذلك الموقف من السهل الرّد : ماذا يُجدي التمني ؟ هو رد قائم على الجميع ، حتى الذين يتظاهرون بإمتلاك السلطة ، لأن الإصلاحات الإجتماعية مرتبطة بتطور المجتمع وهذا التطور يتطلب وقتا طويلا عندما أتكلم على ضرورة الحسم ، أعني الإختيار بين هذا الحل وذاك ، لا أعني الفرض والإجبار " والموقف المستقبلي الواقعي الذي ينحاز إليه العروي بما يعبر ضمنا عن تصوره بانفصال المغرب ثقافيا عن الفكر العربي ، وربما أيضا إرتباطه بأوروبا هو تعبيره بأن المغرب بعيد بالنسبة للمشرق وبأنه جزيرة منفصلة كما ذكر في نهاية حوار (العالمية) :"وقلت بكل صراحة نحن مغاربة والمغرب بعيد عن الساحة ،وهذا قلته وكررته فلا يجب أن يطلب منا نحن المغاربة نعيش 3000 أو 4000 كلم بعيداعن المشرق العربي ، أن نشارك المشارقة في مشاكلهم أي نشاركهم عاطفيا ولكن نحن بعيدون كما يطلب أن نفكر في نقطة أساسية ويفكر فيها المفكرون المغاربة ، فالمغرب جزيرة لا تُري ولكن يجب ان نستخرج من ذلك كل النتائج ، قدرنا هو أننا جزيرة ويجب نتصرف كسكان جزيرة ، جزيرة مطوقة " [2].

اشتغل العروي على الجانب الإيديولوجي في الخطاب العربي وعمل على تحليله للوقوف على أسباب التأخر الحضاري الذي غرق فيه المجتمع العربي وإستخلص العروي من بحثه مجموعة مفاهيم وقف عندها ليدرسهاوتكون له نقطة الإنطلاق للتغير ،فبعد التحليل وقف العروي على أسس الخلل في المجتمع العربي وأفراد لكل من هذه النقاط دراسة خاصة تطرق فيها إلى ماهية الأزمة وانعكاساتها وكل مسبباتها ، لذا جاءت سلسلة المفاهيم ومناهج الدراسة وطريقة تفكير العروي ، كما أبرزت أهدافه وغاياته .

إقترب العروي من المجتمع العربي وحاول فهم حقيقته وواقع تاريخه مبتعدا كلياً عن المفاهيم الفلسفية المجردة "فليست غاية العروي نظرية خالصة بالمعنى الكانطي للكلمة ولا غاية تأملية مغلقة ، إنه يتحدث بمفاهيم الفلسفة السياسية وبصورة أكثر دقة بمنطق الدعوى الإيديولوجية ".

إن مشروع العروي قائما أساسا على الدعوى لتجاوز كل ماهو تقليدي وخلخلة المسلمات والإبتعاد كليا عن التراث بكل مايحويه ،فالتغيير هو الأصل في التقدم والإزدهار ،كما ينبغي الأخذ بكل مقومات الحداثة وهذا إنعكس على كتاباته : " أن ماكتب إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة ".

---

[1]-المصدر نفسه ص 125

[2]- المصدر نفسه ,ص 126

مثلت الحداثة هاجس العروي بإستمرار، فنجده يبحث في كل الجوانب ليقنع العالم كافة بإعادة التفكير في كل ما يدور حوله في كينونته وماضيه وكل الظروف المحيطة به والتي بتفاعلها تصنع الحاضر الذي بمرور الوقت يصبح ماض ، ليشكل عائقا لتحديث ذات المجتمع الذي صنعه بجهله وتخاذله ، فالعروي يلح على ضرورة مراجعة مقومات تفكيرنا بكل صدق بعيدا كليا عن أساليب الحيل المختلفة ، ذلك أن المجتمع تغيرت مطالبه بعدما غدا يفكر في الحداثة بشكل جدي .

وليرسخ العروي مقومات الحداثة في المجتمع العربي ، بدا من المفاهيم وعمل على ترسيخها في عديد الاعمال ، وهذه المفاهيم بدورها مثلث وحدة متجانسة ومكملة لبعضها البعض ترتكز حسب رأيه على ثلاث ركائز نقدمها في مايلي :

- ✓ التاريخانية : تعد التاريخانية نواة المشروع النهضوي الذي حمله العروي رسالة التزم بها منذ بداية مسيرته مفكراً وفيلسوفا وباحثا ومبدعان باعتبارها الإنطلاقة السليمة لتحقيق التقدم والخروج من كل أشكال التأخر ، بمعنى الوصول إلى الحداثة المقصد المرجو من كل المشروع . [1]

جسدت التاريخانية طرح : "الأفق الفلسفي الذي يسمح للعرب عند إختياره وتملكه بالمشاركة في الحاضر الكوني ،كما يهيئهم في الوقت نفسه مثل باقي الإنسانية للتفكير في المستقبل بصورة مشتركة " ذلك أن الإنسان ليكون فعالا ينبغي عليه العمل والبحث ، بل ويكرس هذه الصفات ليرسخها في مجتمعه لتصبح ثقافة لابد منها لأن " الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز " العمل بما هو إنعكاس للتاريخ الذي تجسد مفهومه في الذهن.

التاريخانية لدى العروي تعد وسيلة للتعبير " عن النزعة التاريخانية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الحدث التاريخي بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ماروي ويروى عن الموجودات " هذا المفهوم يركز فقط على أفعال الإنسان بإعتبار المفكر والمنجز في الوقت ذاته ، فهو يمثل عامل الوعي بمعزل عن عامل الطبيعة الذي لابد من تجاوزه وعدم الأخذ به كعامل فعال. يقول العروي : "إذا كان كل حادث يقع بمشيئة الله ، ما لفائدة من سرد الحوادث في ظروفها الخاصة " ، فهو ينزع من التاريخ عدم مسؤوليته ويدخله عالم الضوابط العقلية و كأنه إنسان يطبق عليه صرامة الوعي والدقة ، " [2] ومع التاريخانية نمر إلى التاريخ الإنساني حيث يقوم عامل جديد هو الوعي والإرادة " فلإنسان بما يحمله من إرادة ووعي قادر على صناعة عديد الأحداث التي تتراكم وتتجانس وتتوالد منها أحداث أخرى مكونة جملة حوادث هي التاريخ الإنساني.

يلخص العروي معنى التاريخانية في مايلي :

- ❖ "ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المرحلة)
- ❖ وحدة الإتجاه (الماضي والمستقبل)
- ❖ إمكانية إقتباس الثقافة (وحدة الجنس)

[1]- المصدر نفسه ص 127

[2]- المصدر نفسه ص 128

❖ ايجابية دور المثقف والسياسي (طفرة واقتصاد الزمن)

تبنى العروي تاريخانية ماركس على اعتبار أنها تتطابق مع حقيقة التاريخانية بما هي حركة وصيرورة فقد إتضح له حسب تصريحه " لأن الماركسية التي حاولت وصف خطوطها العريضة هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية ، فهو يؤكد على استيعاب الماركسانية التاريخانية باعتبارها النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث ، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة، ولم نستوعب بنيته الكاملة ، فالماركسية هي عصارة حقب تاريخية مر بها العالم الحديث ، فكان علينا باعتبارنا العالم المتخلف ، تتبع هذا المنهج الذي يختصر لنا الطريق ويسهل علينا طريق التقدم.
إن المجتمع العربي يعيش العربي يعيش تناقضا بارزا على مستوى المنهج الذي ينبغي تتبعه ، فبين السنية والليبرالية تنافس حاد ، لذا كان الحل الوحيد للتوفيق بينهما هو تبني المنهج الماركسي الذي يحمل في طياته سبل خلق وفاق وتناغم بينهما . إذ يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقليد دون أن يخضع لأوروبا ، ويرفض بها كذلك شكلا من أشكال المجتمع الأوروبي [1]

المبحث الثاني :انتقادات الموجهة لمشروع الحداثي للعروي

لقد كان عبد الله العروي واضحا وصارما في مقولاته, فلم يسع لاخفاء مواقفه اتجاه الاسلام والاصالة والسلفية والهوية والحداثة وهذا ماجعله يتعرض لجملة من الانتقادات من طرف بعض المفكرين والدارسين, وهذا ما ذهب إليه د.أمحمد جبرون في كتابه ,ان دعوة العروي من اجل تحقيق القطيعة الثقافية والسياسية مع الماضي, والسعي للتطابق مع الاخر أبرز الامثلة الدالة على الراديكالية الاصلاحية للعروي,

يتحدث عابد الجابري في نص" بنية العقل العربي"وفي خاتمته بالذات, عن سهولة المواقف الريديكاية فالتاريخ,مستخدما لغة الإستعارة , وذلك في قول يخاطب فيه أصحاب المواقف الريديكالية في مسألة الموقف من التراث ومن الماضي, أي الموقف من القطيعة والإستمرارية في التاريخ حيث يقول :"ما أسهل الهروب إلى الأمام" أي ماأسهل إتخاذ المواقف التي تتجنب رؤية الواقع كما هو, فتهرب إلى الأمام وتتخلى عن التاريخ تحت إسم مساعي ومبادرات تأسيس التاريخ الجديد, التاريخ الذي يقطع مع الموروث في كليته,ليتبنى موروث الأخرين وثقافتهم [2]

ان اتباع العروي في كلياته وجزئياته الفكرية يفضي بالقارئ ضرورة إلى نكران الذات والتجرد من كينونته, وقد انتبهنا الى هذا المآل الخطير,الذي يقود اليه الاعجاب المفرط , المنفلت من عقال العقل ,غير أن وسعنا المعرفي والثقافي لم يمكنا ونحن في سن صغيرة من الرد على اطروحاته وافكاره ردا مقنعا , وخوفا من افة النقد المبتذل, الذي اصيبت به الثقافة العربية في السنوات الاخيرة, ولذلك اجلنا القراءة النقدية الى حين التمكن من مستلزماتها [3].

---

[1]- المصدر نفسه ص 129

[2] _كمال عبداللطيف,الفكر الفلسفي في المغرب,قراءات في اعمال العروي والجابري,رؤية للنشر والتوزيع,قاهرة,ط 1,2008

[3] _المصدر نفسه,ص 11

يعتبر كتاب الايدولوجية العربية المعاصرة حجر الاساس في المشروع الاصلاحي لعبد الله العروي والذي تزامن مع وضع سياسي خاض بالنسبة للعالم العربي, ففي سنة الفين وخمس القى العروي محاضرة بالرباط لخص فيها مشروعه الفكري, بحيث استهل محاضرته بمفهوم الحداثة مميزا بين المفهوم النظري وحقيقته التاريخية,وخلص من ذلك الى ان مفهوم الحداثة يدور حول المفاهيم التالية:" الفردانية,العقلانية, الحرية, الديمقراطية,العلمية أو العلمانية" , وموقف العروي من الحداثة والسلبيات التي صاحبتها ففي تقديره"لايمكن معارضة الحداثة الا بتجاوزها ,ولا يمكن تجاوزها الا باستيعابها" فلا حل سوى العوم مع الموج على حد قوله حتى نكون من الناجين, لكن ما أثار الخلاف هو الغاية من هذا التجاوز, فهل الغاية بناء مجتمع حداثي على الطراز الغربي؟ ام الغاية مجتمع حداثي على غير مثال سابق؟ ثم هناك اشكالية اخرى لا تقل اهمية عن الاشكالية السابقة وتتعلق بمنهجية تجاوز الحداثة من خلال استيعابها,فهل الاستيعاب المطلوب يحب ان يكون مطلقا للقيم كما للافكار والمناهج, ام لابد من رؤية انتقائية تتحفظ على بعض المواقف والقيم الحداثية [1]؟

هنا يجزم العروي أن الطريق الوحيد للتحديث في عالمنا العربي هو الاخذ بأسباب الحداثة الغربية من فردانية وعقلانية وعلم حديث...إستنادا الى فلسفة تاريخية لايغرب عنها المثال الغربي.فهل يمكن ان نتحقق من هذه القيم والمبادئ بعيدا عن التحقق من تاريخها (الثورةالاقتصادية والسياسيةوالاصلاح الديني),فيستحيل على البلاد العربية اليوم ان تعيش تاريخ شعوب أخرى وبالتالي تستجدي حداثتها,فهذا ليس من عادة التاريخ و دروسه,"فالتاريخ لا يعيد نفسه" ولو في الفضاء الذي حدث فيه,فإذا كانت قوانين و نواميس الحداثة الغربية واضحة لدينا اليوم وعلى مستوى العالم,فإنها ليست مطلقة بحيث تصبح شرطا للتحديث في المستقبل ولأي طرف فالعالم. [2]

فالغرب الأوروبي في عصر النهضة وهو يصوغ طريقه نحو الحداثة الشاملة لم يأخذ بالحداثة الاسلامية السائدة آنذاك إلا في جوانب محدودة علمية وفلسفية وتقنية.والمواقف التى وقفها الغرب من تاريخه و تراثه الديني والفكري وهو يطلب الحداثة, والتي تمخضت عنها مبادئ التحديث من فردانية وعلمانية وعقلانية...ليست بالضرورة هي نفس المواقف التي يجب أن نقفها نحن, وذلك ببساطة شديدة لان تاريخنا مختلف تماما عن تاريخهم, على سبيل المثال لايمكننا ان نتخذ نفس الموقف الذي إتخذه رجال الاصلاح الديني في أوروبا كالفن ومارتن لوثر...ومن الديانة المسيحية في شكلها الكاثولوكي, ذلك أن الكنيسة في العصر الوسيط كانت العائق الاساسي أمام التحرر السياسي والاقتصادي , الشيء الذي لاينطبق تماما على الاسلام.

فالمفاهيم والقيم والمبادئ التي ينتظر منها أن تؤطر الحداثة والتحديث في عالمنا العربي هي التي ستتبلور في سياق نقد شامل للتريخ العربي والاسلامي, وبالتزامن مع تاريخ جديد نعيشه, ولن تكون بالضرورة مطابقة للمفاهيم والمبادئ الغربية.فنقد التاريخ الاجتماعي والسياسي العربي, قد يؤدي بنا الى مفاهيم وقيم تحديثية تبتعد كثيرا او قليلا عن مفهومي الحرية والديمقراطية بصورتيهما الغربية,وهكذا في المسائل الاخرى. ولا

[1] _أمحمد جبرون,امكان النهوض الاسلامي,مراجعة نقدية في المشروع الاصلاحي لعبد الله العروي,مركزنماء للبحوث والدراسات ص 17-18

[2] _المصدر نفسه ص 19

نحفي في هذا السياق إمكانية الاستعانة على هذه المهمة بأدوات نقدية غربية تنتسب للعلوم الانسانية أو التجريبية. [1]..

فيمكننا القول,ان التخوف على الاسلام من الحداثة الذي حاول ان ينفيه عبد العروي العروي مبعث توسل الحداثيين بمفردات ومفاهيم الحداثة الغربية في بناء مشروع الحداثة العربية والاسلامية,هذه المفاهيم التي تستبطن مفهوما كنسيا للدين وان تعلق الامر بالاسلام, ونشأت على خصومه وصراع معه(الدين) .ومعلوم ان هذا لا يصدق على الاسلام ودوره التاريخي, او الدور المفترض ان يسهم به في مشروع الحداثة [2].

والذي يعزز هذا الخوف, والشعور بعدم الاطمئنان هو انفصال قطاع عريض من النخبة في بلادنا وغيرها من البلاد العربية التي تتحمل عناء التحديث عن تاريخ الاسلام والمسلمين,وفي المقابل انحراطها في تاريخ الغرب وروحه الحضارية الشيء الذي يجعل من مساعيها التحديثية في احيان كثيرة موجهة ضد الاسلام في هذا البلد او غيره او على الاقل هكذا تفهم من طرف جمهور المتدينين

وإجمالا فالحداثة هي تغيير تكتيكي في مشروع "الايديولوجية العربية المعاصرة" مس الجانب اللغوي والتواصلي ولم يمس جوهر النظرية ومبادئها الرئيسية, فالعروي لازال متشبثا بالمقولات الرئيسية التي افصح عنها في الايديولوجية العربية المعاصرة ولازال حاملا لروحها الماركسية [3].

إن العروي في كل ماكتبه تقريبا حول الاصلاح في الوطن العربي وامكانيات الخروج من المأزق التريخي الذي تكمن فيه الامة, ويعالج مسألة حيوية, تتكرر في معظم نصوصه بأشكال محتلفة من الاستدلالات على رجعية الأطروحة الاصلاحية الاسلامية, التي تتخذ في الاعلام عناوين: السلفية, وتيار الاصالة, والحركة الاسلامية وغيرها من العناوين,وأثبت بناءا على هذه الإستدلالات عدم قدرتها على تحقيق الغاية المنشودة من الاصلاح, أي تدارك التأخر التاريخي الذي تعانب الامة من ويلاته.

ومن الملاحظات الاساسية التي لاحظها الدارسون على العروي أنه " وهويفكك الفكر الاسلامي قديمه وحديثه,إعتماده في معظم الحالات على نصوص إصلاحية ترجع لجيل الاصلاحيين الاوائل, امثال محمد عبده, والافغاني ورشيد رضا...من المشارقة, والزعيم السلفي علال الفاسي من المغاربة, فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل الاطروحة الاصلاحية الاسلامية تجمدت مع هؤلاء الاشخاص, ولم تعرف بعدهم تتطورات ذات اهمية تستحق العودة إليها؟ [4]

إن الجيل الاول من الاصلاحيين ركز جهده الفكري على مسألة رئيسية وهي إثبات عدم تناقض الاسلام مع العصر, وأنه قادر الإتيان بالتقدم, وليس حجر عثر أمامه, وفي هذا السياق عمل على بيان براءة الاسلام من مظاهر الانحطاط المتفشية بين المسلمين,ومن ثمة معظم المؤلفات التي تنسب لأقطاب هذا الجيل و على رأسهم محمد عبده والافغاني محكومة بهذا السياق.

[1] مصدر نفسه ص 20
[2] _المصدر نفسه ص 20
[3] امحمد جبروت,امكان النهوض الاسلامي,ص 21
[4] _المصدر نفسه صً 21

لكن,وبالتزامن مع هذه الحركية الفكرية الاصلاحية التي اطلقها هذا الجيل, وبعد انقراضه بقليل ظهرت تيارات(الاسلام الحركي) أو مايصطلح عليه اليوم بالحركة الاسلامية في اكثر من مكان من خريطة الوطن العربي , وتعتبر هذه التيارات ترجمة عملية للافكار الاصلاحية التي افصح عنها الاصلاحيون الاوائل,فالاخوان المسلمون في مصر وفي بقية العالم العربي و الحركات الاسلامية المغربية,لم يتجاوزوا في اعمالهم المختلفة الافق الاصلاحي الذي عبر عنه عبده و الافغاني والذي تلخصه شعارات:"الاسلام هو الحل" و"الاسلام صالح لكل زمان و مكان" و"الاسلام دين العقل".

وبالرغم من ارتباط الحركة الاسلامية بأصل الفكرة الاصلاحية كما صاغها الاوائل,فانها عمليا غلبت عليها السياسة وقاد ميدانيون كثر ,غير ان المشكلة التي اثارتها هذه الممارسة هي طابعها المادي الصرف,بحيث تبدو للمتابع عن بعد افتقادها للنظرية عامة تدافع عن شرعية العمل السياسي وتنير طريقه,وتوجهه الوجهة التاريخية الصحيحة و الخادمة لأغراض الامة وغايتها الحضارية الكبرى [1].

إن الإنطباع الذي ينطبع في ذهن المتابع العادي(غير المتخصص) للشأن الحركي الاسلامي, هو ان الحركة الاسلامية همها الرئيس هو الحكم, وتلهث وراءه, مستخدمة جميع الوسائل المتاحة لها شرعا, غير ان الحقيقة بعيدة جدا عن هذا الاختزال, فالحركة الاسلامية في جوهرها حركة نقدية وشاملة ومزدوجة تعمل في اتجاه الذات لتأهيلها للانخراط في العصر, وفي اتجاه الآخر, لتمييز خيره المطلوب إقتفاؤه عن شره الواجب إجتنابه,وهي حركة يفترض فيها الدوام والاستمرارية, وأي توقف قد يصيبها يؤدي بالحركة الاسلامية حتما إلى المحافظة وتعميق التأخر التاريخي, غير أن الواقع العملي للحركة الاسلامية يؤكد تخلف البعد الفكري عن البعد السياسي وسيادة الاطمئنان بدل القلق والنقد,بحيث أمست العربة الاسلامية أمام حصانها, الشيء الذي يعوق السير الرشيد ويهدد المشروع بكارثة خطيرة ,وإذا لم يتدارك هدا الخلل وتقام الموازين إقامة صحيحة.

ومن ثم, فالاشتغال النقدي "للعقل الاسلامي" على مشروع قوي وصلب من قبيل الايديولوجية العربية المعاصرة" ليس القصد من ورائه تزكية نزعات المحافظة في المجالى الاسلامي ,وتكرار أقوال الاصلاحيين الاوائل,واعادة بناء انساقهم الاستدلالية بما يناسب العصر, ولكن القصد منه تجديد القراءة النقدية للذات والاخر بما يناسب الظروف الجديدة للحركة الاسلامية المعاصرة, ذلك أن همنا الوحيد هو الذات, جدل الاصالة والنهضة في سياق العصر, وليس الانتقام الي تجسده"العودة من أجل العودة" للافكار والاشخاص[2].

إن مشروع الاصلاحي للمفكر عبد الله العروي كان محط عدة إنتقادات و قراءات مختلفة, ومن جهات متعددة منذ أن ظهرت أولى عناوينه في أخوار الستينيات , ولازال يحظى بالاهتمام لدى الكثير من أبناء الامة العربية وبعضها في السلطة المغربية يستنبطن نظريته الاصلاحية بشكل أو بأخر.ومن ثمة فالحضور المستمر للنظرية الاصلاحية للعروي في نقاشنا النهضوي بالعالم العربي من جهة, والتحولات العميقة التي مر بها,أو التي لازالت تتفاعل في أكثر من زاوية من القبيل العربي من جهة أخرى, يحتم علينا العودة لهذه النظرية, وعرضها من جديد على النقد و التأمل.

---

[1] امجد جبروت , امكان النهوض الاسلامي ص 22

[2] _المصدر نفسه ص 23

فإذاكان العروي بنى مواقفه الاصلاحية انطلاقا من فهم خاص للتيار السلفي أو تيار الاصالة, وبناءا عليه حدد فهمه للعطل الحضاري الذي تعاني منه الامة, فإن انصار الاصالة مطالبون اليوم ليس فقط بنقد أطروحة العروي و تسفيه رأيه في الذات والهوية, بل مطالبون بالدرجة الاولى بإستيعاب سوءفهمه من ناحية وإدراك النواقص التى نبه إليها من ناحية ثانية, وذلك في افق بناء نظرية إصلاحية صلبة تحترم الذات وتتجاوالأخر.

ولا ننسى بأن الاطروحة الاصلاحية للعروي ترتكز على ثلاث محاور اساسية على ثلاث محاور أساسية[1] :

-إعادة إدراك الذات في اتجاه إلغائها, ويدخل في هذا السياق عمله الدؤوب على إختزال الاسلام وإعادة تعريفه.

-إعادة تعرف العقل في المجتمع العربي المعاصر بصورة تسمح للعرب بالاندماج في العصر والتخلص من العقلانية الوهمية التي يدعونها.

-تجاوز المفاهيم التقليدية وعلى رأسها مفهوم الدولة,وتبنى مفاهيم حديثة قادرة على تأطير الفعالية الحضارية للانسان العربي, وتوجيهها لخدمة المعاصرة.

فمن الضروري نقد أطروحة العروي وذلك للانتقال الى طور اصلاحي جديد , وأن فشل الايديولوجية العربية المعاصرة في التحول إلى إلى ايديولوجية النهضة العربية وإصرار الواقع العربي على اتخاذ وجهة مغايرة لها فكريا وسياسيا وثقافيا, يحتم علينا البحث في الاسباب التي كانت وراء مصير الايديولوجيا سواء في مستوى الفرضيات أو التحليل أوالاستنتاجات , وذلك في أفق تجديد المشروع الاصلاحي العربي .

سلك عبد الله العروي مسلكا إستقرائيا في بناء نظريته الاصلاحية وإكتشف التمزق الحاد للذات الثقافية العربية وانقسامها الى ثلاث تيارات متنافسة حد التناحر ثقافيا وسياسيا وهي : تيار الاصالة ويشخص المشكلة في العقيدة, والتيار اللبيرالي الذي يشخص المشكلة العربية في الاستبداد السياسي,والتيار التقنوقراطي ويستدرك على التيارين السالفين بالقول لا العقيدة ولا الديمقراطية تحلان المشكلة ,فالمشكلة تكمن بالدرجة الاولى في التقنية والتصنيع , فنجد العروي قام بنقد عميق وشامل لهذه التيارات مبينا عوائقها, ولكن الطريف في الممارسة النقدية في كتابه " الايديولوجيا العربية المعاصرة" هو تأويله الماركسي الموضوعي لأشكال الوعي العربي المختلفة التي تعيش بيننا, حيث اعتبر وعي الشيخ مرتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشر حيث تحتفظ فئة الخاصة المنحدرة من العهد السابق بزمام الحكم حتى بعد إنهزامها وخضوعها للسلطة الجديدة.من المفهوم كذلك أن الوعي الليبرالي مرتبط بالطبقة البورجوازية الجديدة المتولدة عن تفكك النخبة القديمة وتكيفهامع الوضع المستحدث.أما وعي داعية التقنية فإنه يتناغم مع منطق الدولة القومية حيث يسيطر على برجوازية صغيرة, وكل هذه الاشكال لها معنى طبقي,فمحمد عبده يمثل مارتن لوثر, ولطفي السيد مونتيسكيو,وسلامة موسى هربرت سبنسر.

دعوة عبد الله العروي إلى تصحيح إدراكنا للغرب على النحو الذي اقترحه في كتابه الايديولوجية العربية المعاصرة, وتشجيع التداخل بين العالمين على أساس وحدة المصير الانساني على وجاهتها وصدقها هي نوع من الرومانسية الفكرية, قاصرة عن تأسيس

[1] _المصدر نفسه ص 24

حقائق تاريخية جديدة قوامها العدل والسلم والتعايش,ومن ناحية أخرى أدت التطورات الجذرية التي شهدها العالم منذ الثمانينات من القرن الماضي إلى تجاوز العديد من الافكار التي جاءت في نظرية العروي [1].

أدرك عبد الله العروي التأخر التاريخي على نحو مختلف عن رواد الاصلاح الاوائل,وإتهم الفكر العربي بالمسؤولية عن التخلف ووصفوه بالعجز الجذري والبنيوي وبالتالي حاول بعضهم اصلاح هذا الفكر وتطويرعدته المعرفية في حين طالب أخرون لتجاوزه وقطيعته, ومن ثمة, فالاعتماد على الفكر لتفسير أزمة التخلف التاريخي للامة العربية , قاد الكثيرين إلى أخطاء جسيمة في حق الذات والتراث والهوية,حيث بدت لهم هذه المفاهيم مجرد أعشاش للتخلف ليس إلا, وهي عموما نظرة قاصرة وجزئية عجزت عن فهم معادلة التقدم التاريخي, وفي صلبها جدلية الفكر والتاريخ.

وإجمالا إن الايديولوجية العربية المعاصرة التى نظرها العروي وبنى زخرفها تؤول بالضرورة إلى الأخر, وتتطابق معه بشكل تام, وفي كل شيء, ولا تبقي على شيء يمكن أن يدخل تحت مسمى الخصوصية , سواء كان دينا أو تراثا.

ومايمكن قوله أنه لو وحاول بلورة ايديولوجيا تؤول إلى الذات العربية وتتطابق نسبيا معها ومع مصالحها وتقوم هذه الايديولوجيا على دعوة أساسية وهي الاعتماد على الخبرة الفكرية العربية في الجواب على أسئلة الواقع الديني والثقافي العربي المعاصر,بينما تدعو للاعتماد على أسئلة الواقع المادي العربي.

من ناحية أخرى التاريخانية كمنهج أو فلسفة غير قادرة على فهم وتفسير الظاهرة الدينية وبشكل خاص ظاهرة النبوة والوحي, لأنها ببساطة ليست من ابتكار الانسان, وليست ثمرة مجاهداته الروحية والعقلية فهي قرار إلاهي,وتدبير العلي الحكيم زمانا ومكانا, ومن ناحية أخرى لايمكن إدراج الظاهرة الدينية ضمن حتميات تاريخية معينة لأنها -ببساطة- مستقلة عنها بطبعها و هويتها.

فالتجربة الابراهيمية على سبيل المثال بالنسبة لعموم المسلمين هي حقيقة دينية وليست حقيقة تاريخية,ومعنى هذا ان الحق هو ماجاءت به قصة ابراهيم في القران الكريم,وماعداها مشكوك في صحته, وبالتالي بدل أن نفهم التاريخ ونوسع معرفتنا به في ضوء الحقائق الدينية,وجدنا عبد الله العروي يحاول أن يفهم الحقيقة الدينية ويفسر قصة سيدنا ابراهيم في ضوء ما اطلع عليه من معارف تاريخية,وهي قليلة جدا في هذا الطور المتقدم من تاريخ البشرية, وقد أتاحت له هذه المحاولة بناء قصة أخرى غير التي نعرفها في القرآن الكريم,مهددة في جوهرها بأي كشف أثري أو علمي يغير من الحقائق التاريخية للزمان الابراهيمي, ومن ثم لايمكن أن نربط مصير الحقيقة الدينية بمصير الحقيقة التاريخية, والحال أنهما غير متكافئتين [2].

غير أن أخطر مشكلة في قراءة العروي للسيرة الابراهيمية هي تعامله مع الوحي كرواية تاريخية, يعرض لها ما يعرض لسائرالروايات التاريخية من نقص وإمكانية التكذيب والخطأ..يمكن إخضاعها للمنطق التاريخاني كمنهج وفلسفة, وفي هذه الحالة يصبح ظهور النبوة ونزول الوحي... حدثا تاريخيا تاما,شأنه شأن بقية الأحداث.إن الخطير في مقاربة العروي للتوحيد هو جعله موضوعا تاريخيا, جاء إثر تطورات مادية

[1] المصدر نفسه ص 97
[22] المصدر نفسه ص 83_97

وحضارية ووثقافية عبر مئات السنين, وأثناء ذلك كان يطرأ عليه الانحراف والزيغ, فيظهر من يعيد للبشرية عقلها التوحيدي بما يناسب ظروف كل عصر,إلى ان جاء الرسول عليه الصلاة والسلام الذي إستفاد_ حسب العروي- مما تبقى من أثر التوحيد في محيطه القريب والبعيد الذي كان على صلة_ به.

لقد أوقعت التاريخية عبد الله العروي في أحكام و أحكام جسيمة في موضوع السنة ,فإذا كان حاول نزع القدسية عن السنة بإغراقها في الظرف التاريخي بكل ملابساته من جهة فإننا نجده من جهة أخرى قد حمل منهج السنة مسؤولية النكبة الحضارية التي أصابت الامة,فوجهة نظر العروي حول السنة تشكل وجها أخر لفشل التاريخية في مقاربة القضية الدينية, فجل الفرضيات التي إشتغل بها العروي في هذا الموضوع لم تتأكد ولم تصمد أمام النقد الموضوعي وتعكس قدرا كبيرا من الارتباك والحيرة,فالتاريخانية كفلسفة ومنهج تدرك بكفاءة عالية الاشياء من جنسها أي التاريخ, وتتلاشى قدراتها المنهجية وفعاليتها في توليد الحقائق, كلما ألقينا بها إلى مجالات غريبة عنها وعلى رأس هذه المجالات المجال الديني.

أما فيما يتعلق بدعوة إجهاض السنة لجنين الفكر العلمي من خلال تأثيم بعض الأسئلة, فلم نجد فيما ذكره العروي ما يرقى إلى مستوى الدليل العلمي المؤيد لهذه الدعوة, ومجمل ماذكره إستنتاجات وخلاصات بعيدة, وصلتها بالواقع التاريخي ضعيفة, ومانسجله جميعا عن التجربةالعلمية الاسلامية من تراجع أو نقص في بعض المجالات لا يفسره تأثير السنة, وحواجزها بقدرماتفسره ظروف تاريخية موضوعية. [1]

والحديث عن الدولة والدولة الاسلامية يخلص العروي إلى القول:"لايوجد إلى حد الساعة نظرية عامة مقنعة عن الدولة الاسلامية, إن صح النعت, كما تجسدت تاريخيا في نسخ متعددة",وإن المنهج الذي إعتمده العروي لنفي الوجود النظري للدولة الاسلامية يثير عدة إعتراضات من أبرزها أن يضع العروي القارئ في مأزق منهجي يعسر الخروج منه,فالمعرفة النظرية السليمة في رأيه هي ما أدى إليه الاستقراء وخارج هذه القاعدة يصبح العلم مجرد إدعاء فارغ,والاعتراض بجعل العروي التجربة الحضارية لاخر في الماضي والحاضر مقياسا نقيس به صوابنا الحضاري ولا ندري حجية هذا المنهج وسبب هذا الاحتقار للذات فالعروي يريد ان ينفي وجود مفهوم للدولة الاسلامية يحيلنا عاى التجربة الارسطية, وان هذا الانحياز لايمكن تفسيره الا لالنزعات المادية التي على مقاربات العروي للشأن الفكري والتاريخي على حد سواء فالتجربة اليونانية هي تجربة مادية خلت من النص وتوجيه الكتاب خلافا للتجربة الاسلامية التي نمت وتلرعرعت في ظلال النض ولا يوجد سبب وجيه لإلحاق التجربة الاسلامية بتجربة الآخر اليوناني أو جعله مقياسا لصوابنا الحضاري والمعرفي.

قد يكون العروي محقا في تحليله للسلطة وأشكال توزيعها بين الشركاء,من ناحية الصورية وبغض النظر عن التجربة الاسلامية, لكن الذي لاحق له فيه تجاهل قيم العدل المطلق التي إنتصر لها الاسلام, والتي مافتئ يؤكد عليها الفقهاء الاخلاقيون من جهة وتقدم لنا التجربة الحضارية الاسلامية امثلة رائعة عنها من جهة ثانية,فإذا كانت السلطة من الناحيةالدستورية او القانونية في ظرف معين هي نتيجة توافق مابين ثلاث قوى:

[1] المصدر نفسه ص 142

السلطان والخاصة والعامة, فإن الاسلام أحد العوامل الفاعلة في هذا التوافق والمؤثرة فيه فليس العامل الحاسم دائما هو العامل التاريخي والصراع المادي, بل في كثير من الحالات إن لم يكن في أغلبها ساهم الدين في التجربة الاسلامية في عقل السلطة والامساك بلجامها.

حاول عبد الله العروي أثناء حديثه عن الدولة الاسلامية نفى كل أصالة عنها,وبين أنه قول متهافت لا تعضده الحقائق التاريخية, ولا يصمد أمام التحليل.ومشكلة العروي تكمن أساسا في غصه البصر عن الجوانب المستنيرة في الثقافة الاسلامية المعاصرة والقفز مباشرة إلى أمثلة فكرية وثقافية تنتمي الى ظروف زمانية ومكانية غير ظروف العصر, وموافقة لإغراضه المنهجية وفرضياته الأولية على أن لاحظ لأي تجربة إصلاحية في النجاح ,وتحقتق العقلانية ما لم تتخلص من الإسلام .

فإذا كان العرب اليوم يقيسون تخلفهم وتأخرهم بما وصل إليه غريمهم الحضاري الغرب,فإن هذا لايعني أبدا ضرورة تقليده, والاقتداء به, لتحقيق التقدم و تؤكد التجربة التجربة الاصلاحية التي يخوضها العرب مند أزيد من قرن من الزمان في مختلف البلاد والنتائج الايجابية المحققة رغم محدوديتها,

ومن العيوب التي تشوب نظرية العروي وتقلل من شأنها الإرتكاز المطلق لصاحبها على نقد التراث بإعتباره ماض-حاضر وحقيقة ملموسة ومعاشة في المجال الثقافي العربي , فقد فضل العروي في "مفهوم العقل" مخاطبة الحاضر العربي ومناظرته مستعملا ضمير الغائب الشئ الذي أوقعه في اشكالات غير تاريخية,محدودة القيمة من الناحية الاصلاحية, فوتت عليه فرصة إدراك العوائب الموضوعية للنهضة. وعندما يصدر العروي في مطلع الثمنينات مؤلفات المفاهيم التي تهتم أساسا بشرح وتقديم مفاهيم الدعةة الاولى, يغفل في نظرنا متطلبات الدرس التاريخي الذي يشكل هاجسه الاول, ولا يعني هنا اننا نقلل من قيمة كتب المفاهيم, فنحن نعتبرها جزءا هاما داخل انتاجه النظري وفي اطار مشروعه الفكري ككل,بل اننا نريد الاشارة الى طابعها التفصيلي الذي يبرر ان العروي لم يتخل في ضوء كل المتغيرات الجارية عن مقدماته واصول دعوته [1]

إن الغاية القصوى لفكر عبد الله العروي هي تأسيس مفهوم صلب للحداثة في الساحة العربية, يجتث العرب من أحوال التخلف والإنحطاط, وإن أصاب أو أخطأ فتبقى أنه من المفكرين الذين أخذوا على عاتقهم الرقي بالعالم العربي إلى مصاف الحضارة ,ولايختلف دارسي الفكر العربي المعاصر عنما يعلنون أن كتابات العروي في جميع ماأنجزه من مصنفات, تتميز بغناها النظري,وكفاءتها التركيبية, وهندستها المرتبة في إطار من الإحكام والتناسق, إضافة إلى إستثمارها لمعارف ومعطيات ووقائع مقارنة لا حصر لها.

[1] كمال عبد اللطيف,الفكر الفلسفي في المغرب,قراءات في فكر العروي والجابري ص 64

خاتـــمـة

خاتمة :

إن ما توضح لي وما استنتجته من خلال تحليلي لمشكلة الحرية في الفكر العربي المعاصر عامة وفكر عبد الله العروي خاصة، أن هذا الأخير نهل من التراث العربي بقدر ما نهل من التراث الغربي، فدرس مشكلة الحرية في المجتمع العربي الإسلامي وهذا بالاستناد على مرجعيات عربية أمثال عبد الرحمان الكواكبي ومفهومه للحرية، والفاسي علال و مناداته بحرية الفكر،والتحرر الفكري، ومرجعيات غربية أهمها جان بول سارتر ومشكلة الحرية عنده وعلاقتها بالوجود والمسؤولية، وكارل ماركس فقد كان هذا الأخير أكثرهم تأثير على عبد الله العروي كونه عالج مسألة الحرية من الجانب الواقعي أكثر مما هو فكري تماما كما تناولها الأستاذ العروي،فهذا الأخير مثال حي يفصل بلسان حاله بين الفكرة والواقع ، فقد تناول مشكلة الحرية على خلاف أقرانه من المفكرين العرب المعاصرين، فنطلق من الواقع العربي باعتباره يمثل تجسيدا كاملا للمفهوم الذي يدرسه فالحرية عنده ليست مفاهيم مجردة أو بما هي في معناها العام خاصية الموجود الخالص من القيود، بل هي تجربة مستقاة من الواقع الاجتماعي والسياسي، نابعة من واقع الفرد فالحرية عنده مقسمة إلى ثلاث معاني

- كمفهوم، وهو ما يطرحه الفلاسفة من أراء ونظريات حولها

- كتجربة، وهي ممارسة الحرية كعمليات تحررية

- كشعار،وهو مجرد تعبيرات عنها، وهذا هو حال المجتمع العربي التقليدي ،فهو لم يعش الحرية كممارسة بقدر ما رفعها كشعار، وبهذا فالحرية في المجتمع العربي التقليدي هي **حرية نفسانية ميتافيزيقية**، أما الحرية التي يبحث عنها عبد الله العروي فهي **الحرية السياسية والاجتماعية** وهذا ما يتناوله ويعيشه المجتمع الغربي .

لم يهتم عبد الله العروي بمسألة الحرية كشعار على عكس مجتمعه العربي التقليدي الذي لم يؤصل لها تماما كالمنظومة الليبرالية فهذه الأخير لم تطرح الحرية كإشكالية تعاني منها المجتمعات العربية الإسلامية

فللحرية موجودة في المجتمعات العربية التقليدية، لكنها بدون تأصيل فهي مجرد شعارات، فالحرية التي لا نستطيع تطبقها على أرض الواقع ولا نتمتع بوجودها حرية ناقصة، كونها اغز شيء عند الإنسان بعد حياته ،فقد عاش الفرد العربي التقليدي الحري ة خارج نطاق الدولة أما الحرية داخل الدولة فهي الحرية التي يتمتع بها المجتمع الغربي .

إن تحليل عبد الله العروي لمشكلة الحرية لم يكن نظريا، إنما كان واقعيا أكثر،فقد ربط تجربة الحرية بالدولة كونها متزامنة مع الفرد، كما انه كان يحدث مقارنة بين

خاتمة :

المجتمعين(الغربي والعربي) رغبتا في تحقيق الحرية السياسة والاجتماعية التي يتمتع بها المجتمع الغربي، كما كان للمفكر العربي عبد الرحمان ابن خلدون أثر بالغ على عبد الله العروي في تحليله للدولة في الوطن العربي وتقسيماته لها .

الفهـــــرس

مقـــــــــــدمة..... أ- ب
الفصـــل الاول :المرجعيات الفكرية في مفهوم الحرية عند عبذلله العروي
المبـــحث الاول : المرجعيات العربية.....07
رفاعة رافع الطهطاوي.....07
عبد الرحمان الكواكبي.....10
علال الفاسي.....13
المبـــحث الثاني:المرجعيات الغربية.....18
جون ستيوارت ميل.....18
كارل ماركس.....21
جون بول سارتر.....24
الفصـــل الثاني:الحرية في فكر عبد الله العروي
المبـحث الأول:مفهوم الحرية عند عبدالله العروي.....31
المبـحث الثاني : الحرية في المجتمع العربي عند عبد الله العروي.....49
الفصـــل الثالث:المشروع الفكري الحداثي لعبدالله العروي
المبـحث الأول: مشروع الحداثي للعروي بين الفكر والابداع.....61
المبـــحث الثاني: تقييم مشروع العروي الحداثي.....73
خـــــــــاتمة.....
قائمة المـــــــصادروالمراجع
الفـــــــــهرس

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم .

أولا: المصادر

1. عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب (تقليد أم تاريخا نية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ،ط 1، 1978
2. عبدالله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة ،المركز الثقافي العربي ،بيروت، ط1، 1995
3. عبد الله العروي، بحوث اجتماعية ابن خلدون وميكافيلي،دار الساقي،ط 1، 1990.
4. عبد الله العروي، خواطر الصباح (اليوميات) 1967-1973 ،المركز الثقافي العربي ،بيروت، لبنان ، ط 2 ،2007
5. عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2008
6. عبد الله العروي ،مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي بيروت ،ط 5 ،1993
7. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب (المغرب في عهد الوحدة والسطو)، ج 2، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان ،ط2، 2000.
8. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ج 1، المركز الثقافي العربي بيروت، لبان،ط2 ،2009.
9. عبد الله العروي، مفهوم الايدولوجيا،المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان،ط 8، 2012
10. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت،لبنان، ط 9، 2011
11. عبد الله العروي، مفهوم العقل ، المركز الثقافي ،بيروت لبنان ،ط 3، 2001
12. عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي .

ثانيا: المراجع

1.أحمد أمين، زعماء الاصلاح الاسلامي في العصر الحديث، دار الكتاب العربي،بيروت

13. أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، منتدى المعارف بيروت ، لبنان،ط1، 2010
14. تركي علي الربعو،الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر ،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ،المغرب ،ط 1، 2006
15. جان بول سارتر،الوجودية مذهب انساني،ترجمة عبد المنعم حنفى،منتدى الاسكندرية، دب،ط1، 1924
16. جمال أبو شنب ،أصول الاجتماع السياسي "النشأة ،القضايا،التطبيقات"، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع،الإسكندرية ، 2011

قائمة المصادر والمراجع :

17. جون ستوارت ميل، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الذيدي، منتدى مكتب الاسكندرية.
18. حبيب الشاروفي ،فلسفة جان بول سارتر ،منشأة المعارف ،الإسكندرية
19. رابح كعباش،سوسيولوجيا الدولة ،مخبر علم الاجتماع الاتصال للبحث والترجمة،2016
20. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط1.
21. سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق، بيروت،ط1.
22. السيد ولد أباه ،أعلام الفكر العربي "مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهن ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر
23. صلاح زكي احمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية،القاهرة،ط1، 2001
24. عباس محمود العقاد،عبد الرحمان الكواكبي ،دار نهضة مصر للطبع والنشر ،القاهرة
25. عبد الحق عزوزي،علال الفاسي نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة،مؤسسة علال الفاسي ،ط1، 2010
26. عبد الحميد خطاب،مفهوم الحرية ،بين الدين والفلسفة و العلم ،ديوان المطبوعات الجامعية ،لجزائر ، 1999
27. عبد الرحمان ابن خلدون، ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأعظم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ،ط 1 ،2004
28. عبد الرحمان الكواكبي،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ،القاهرة ، 2012
29. عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، بيروت ط 3 ،2006
30. عبد الفتاح الديدي،الاتجاهات الفلسفية المعاصرة،الهيئة المصرية لصناعة الكتاب، ط 2 ،1985
31. عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة ،المركز الثقافي العربي للأبحاث والدراسات السياسية ،بيروت ،ط 1، 2012
32. عزمي بشارة ،الدين والعلمانية في السياق التاريخي ،ج 1، المركز الثقافي للأبحاث ودراسة السياسات ،بيروت ، 2013
33. عزمي بشارة، المجتمع المدني ،دراسة نقدية ،المركز العربي للأبحاث والدراسات ،بيروت ،ط2، 2012
34. علال الفاسي ،النقد الذاتي ،المطبعة العلمية،القاهرة ،ط 1
35. علال الفاسي ،الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ،مؤسسة علال الفاسي ، مكتبة عالم الفكر،الدار البيضاء ،المغرب ،ط 6 ،2003
36. علي بن حمزة العمري ، أفاق الحرية ،سلسلة تجديد الفقه الإسلامي ،الأمة للنشر والتوزيع،جدة ،ط 1 ،2014

قائمة المصادر والمراجع :

37. علي عبود حمداوي، فلسفة الدين "مقولة المقدس بين الايدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية،دار الأمان ،الرباط ،ط 1، 2012
38. فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر،دار الجيل ،بيروت ،ط 1، 1993
39. فردريك هيجل، العالم الشرقي،المجلد الثاني(من محاضرات في فلسفة التاريخ)، دار التنوير للطباعة والنشروالتوزيع، ترجمة الامام عبد الفتاح،بيروت،ط3، 2007
40. ـــــ،أصول فلسفة الحق، المجلد الاول، دار التنوير للطباعة والنشرو التوزيع، ترجمة الامام عبد الفتاح، بيروت،ط 3، 2007
41. كارل ماركس ،رأس المال نقد الاقتصاد السياسي ،ج 1،ترجمة فهد،دار التقدم ،موسكو،1985
42. كارل ماركس،العمل المأجور ورأس المال، دار التقدم موسكو، ترجمة الياسين شاهين،برلين، 1891
43. محمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي ،مركز نماء للبحوث ودراسات ،
44. محمد مهران رشوان ،مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،ط2، 1984
45. مدمة وهلال و عزيز لرزق،الحرية ،دار توبقال للنشر ،المغرب ط1، 2009
46. مصطفى غالب ،سارتر والوجودية ،دار مكتبة الهلال ،بيروت ، 1982.
47. موريس كرا ستون ،بين الفلسفة والأدب ،(ترجمة مجاهد عبد المنعم)،مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1981
48. ناصر بن سعيد بن سيف ،أسس الحرية في الفكر الغربي، شبكة الألوكة ،ط1، 2012

ثالثا:المعاجم والموسوعات

49. جميل صليبا،المعجم الفلسفي ،ج 1،ج2، دار الكتاب اللبناني ،بيروت،لبنان،1982
50. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،ط1، 1984
51. محمد جواد مغنية،مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار الجواد، بيروت ، لبنان.
52. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة،القاهرة،دط، 2007.
53. ابن منظورالافريقي ، لسان العرب،ج 1، دار المعارف،القاهرة، مصر،ط1،

رابعا: المجلات و الجرائد:

54. عادل الطاهري ،تسييس الدين بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان،هيسبيرس، 9أفريل 2012
55. قناة العربية، SKY NEWS،حديث العرب مع المفكر المغربي عبد الله العروي ،الجزء الثاني .
56. مصطفى المتوكل،الخلافة والملك الدولة الإسلامية عند عبد الله العروي ،منبر ملتزم من اجل إعلام هادف،نشرة المحرر، مدونة، 21أفريل 2019

خامسا: الرسائل الأكاديمية:

57. حيدوسي الوردي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ،جامعة منتوري ،قسنطينة ،2012/2011.

58. موسى بن إسماعيل، الدولة في الفكر العربي المعاصر بين التراث والحداثة، برهان غليون نموذجا، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم ،تخصص فلسفة، جامعة باتنة 2017/2016

ملـــــــــخص:

وخلاصة ما توصلت إليه من خلال بحثي حول مفهوم الحرية في الفكر العربي عامة وفكر عبد الله العروي خاصة، أن مفهوم الحرية في فكر عبد الله العروي مفهوم مغايرا تماما لما طرحه أقرانه، حيث لم ينظر عبد الله العروي للحرية كمفهوم مجرد بل تناولها كمشكلة تعاني منها الشعوب العربية والإسلامية بخاصة، فأخذها من واقعه المعاش حيث درس لها من الناحية الغربية والعربية، فكان تأثير الغرب ظاهرا من خلال أفكاره، كما درس للمتجمعات العربية التقليدية باحثا امكانية وجود حرية فتوصل إلى أن المجتمعات العربية التقليدية تتمتع بالحرية لكنها حرية نفسانية ميتافيزيقية، وهي ليست الحرية المبتغاة له، فكان يبحث عن الحرية السياسية الاجتماعية والتي هي موجودة في المجتمعات الغربية.

Abstract :

En résumé de ma petite recherche sur le concept de la liberté dans la pensée arabe et dans celle d Abdallah el Arawi est que ce concept pour El Arawi est tout différent de celui ses contemporains .En effet , il na pas pris la liberté comme un concept abstrait mais il la pris comma un probléme duquel souffrent les peuples arabes et musulments , de ce fait ,notre auteur la pris de la réalitéou il la étufdiédu coté horiental ,Cest linfluence de locidentqui appaarait à travers ses idées, Bien quil a étudié les sociétés arabes traditionnelles ou il cherchait la possibilité de l existence d une liberté il a abouiti à un résultat que ces sociétés profitent d'une liberté psychologique et méthaphydique qui n'étatia pas cherchée par notre auteur. En effet, il cherchait une liberté En effet , il cherhait une liberté politique et sociale qui existe au niveau des sociétés occidentales.