جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الانسانية والاجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة
رقم:

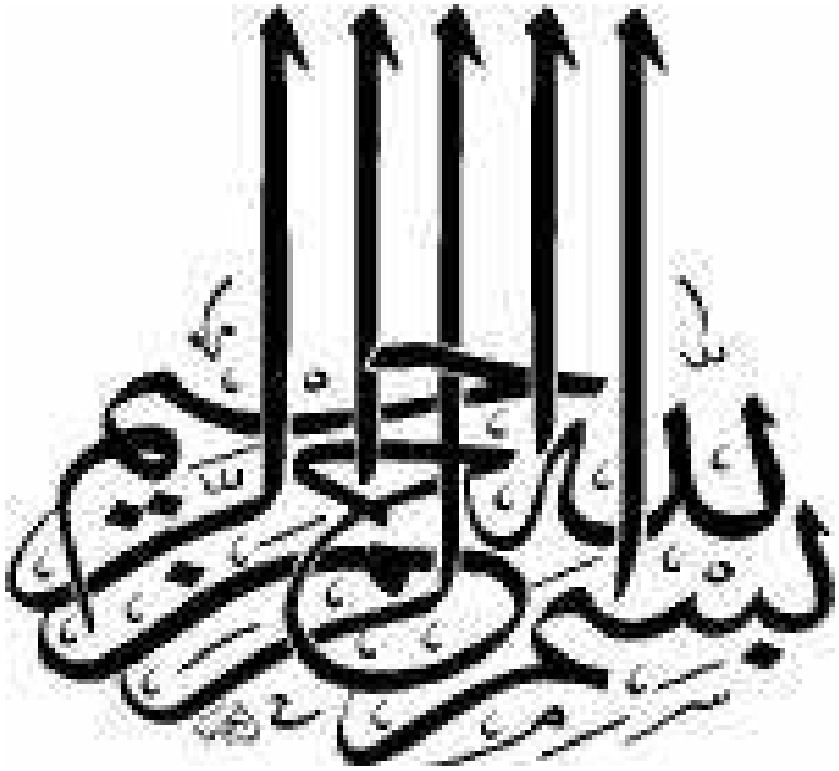
إعداد الطالبة:
نادية عميري
يوم: 2019/07/02م

مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر
عبد الله العروي أنموذجا

لجنة المناقشة:

محمد بن جلطي	أ.مس.ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيسا
الوردي حيدوسي	أ.مح.ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا ومقررا
أحمد معاريف	أ. مس.ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 2019/2018م



إهداء

الى روح والدي وعمي وجدتي رحمهم الله

الى والدتي و أمي اطال الله عمرهما

الى أخي سامي ، و أختاي هناء وشهرزاد

الى عمي جمال شفاه الله واطال عمره

الى ابني عمي إبراهيم ونور الدين شفاه الله

عميري نادية

تشكر وعرفان

الحمد لله اولا وقبل كل شيء على توفيقي في انجاز هذا العمل
أشكر الأستاذ المشرف " الوردي حيدوسي" على مساعدته وساندته لي في هذا البحث
اشكر ايضا الاستاذ " ميلود طيبي " والاستاذ "لزهر عقيبي " على توجيهاتهم واجاباتهم المقنعة كما اتقدم بشكر الى جميع اساتذة شعبة الفلسفة خاصة وقسم العلوم الاجتماعية عامة

مقدمة

مقدمة:

اهتم المفكرين العرب المعاصرين بميادين الفكر ومجالات الحياة كمحاربة الخرافات والجهل والدعوة للحرية، فقد شكلت هذه الأخير حيزا هاما في فكرنا العربي المعاصر حيث أصبحت منذ العصور الحديثة إلى يومنا هذا شعارا للشعوب و الطبقات المضطهدة ضد مغتصبي الثروة والسلطة والمسيطرين على رقاب الناس.

وتعتبر مشكلة الحرية من أهم المشاكل المحورية التي تدرسهاالإنسانية 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 طرحه 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؟ وما علاقتها بالسياسة؟ وهل الحرية التي يبحث عنها العروي موجودة في المجمع العربي ؟**

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، عبد الرحمان الكواكبي وكتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الفاسي علال وكتابه النقد الذاتي وأنطوان سيف ومؤلفه هكذا تكلم عبد الله العروي، فهذه بعض 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 فيندرج تحت كل مبحث مطلين يحتوي المطلب الأول على المرجعيات العربية لفكرة

الحرية والمطلب الثاني ويحتوي على المرجعيات الغربية لفكرة الحرية وهذا رغبة في توضيح مفهوم الحرية عند العرب والغرب أما

الفصل الثاني: وبعنوان الحرية بين التأصيل العربي والتأثير الغربي فهو أيضا مقسم إلى مبحثين بحيث تناولت في المبحث الأول الحرية في الفكر العربي المعاصر وشرح معانيها العام والخاص عند عبد الله العروي ثم تطرقت إلى مبحث ثاني إلى رموز الحرية الداخلية والخارجية لدولة وهذا ما مهد للعلاقة بين الحرية والدولة وكان هذا ما حللته في الفصل الثالث

الفصل الثالث: والذي كان بعنوان جدلية الحرية والسياسية فتناولت فيه مفهوم الدولة وأنوع الدول التي تناولها عبد الله العروي، والدولة المؤسسة للحرية، وأنظمة الحكم والنظام الذي يسعى بالدولة إلى التمتع بالحرية والسعادة والتقدم وفي الأخير

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 في البلد وصعوبة في تحليل فكر عيد الله العروي برغم من انه مفكر عربي إلا أني وجدت صعوبة، لكن فضل الله عز وجل وإرادتي في تحليل هذا الموضوع وتوجيهات الأستاذ المشرف حيدوسي الوردي كانت أقوى لمواجهة هذه العوائق والصعوبات.

الفصل الأول:

المرجعيات الفكرية للحرية في فكر عبد الله العروي

المبحث الاول: المرجعيات العربية

المبحث الثاني: المرجعيات الغربية

لم يكن موضوع الحرية من الموضوعات الفلسفية المعاصرة البحتة، فقد كانت له جذور من العصور اليونانية مع أفلاطون وأرسطو والعصور الوسطى مع الفلاسفة المسلمين والعصر الحديث. فمعرفة أي شيء تستلزم الرجوع إلى أصله ومصدره، كما أنه لا يمكننا التطرق إلى أية فكرة من الفراغ، أو إعطاء أي حكم عليها دون معرفة مسبقة لها، ولهذا فلكل فكرة صاحبها سواء كان فيلسوفا أو مفكرا ولكل منهما مرجعيات يؤسس ويحلل عن طريقها فكره سواء كان متأثرا أو ناقدا.

فموضوع الحرية عند الفلاسفة العرب المعاصرين لم يتبادر لهم من فراغ سواء كان كفكرة مجردة أو كممارسة في المجتمع العربي الإسلامي، ولهذا فمسألة الحرية في الفكر العربي المعاصر لم تدرس في مجالها الضيق، فقد اشتغل لها العديد من المفكرين والفلاسفة العرب نذكر منهم المفكر المغربي عبد الله العروي، والذي هو موضوع دراستنا، فقد تناول هذا الأخير موضوع الحرية وفي جميع مجالاتها، في الفكر العربي عامة وفي المجتمعات الإسلامية خاصة، فكان تأثره بالغرب شديدا وتمسكه بالأصالة العربية أكثر تشددا، وهذا استناد لمرجعيات فكرية متنوعة، العربية منها والغربية، ليكون فكرا دقيقا عميقا وممزوجا في نفس الوقت، ولمعرفة سبب هذا التمازج والدقة والعمق وجب علينا التطرق لأهم مصادره، وهذا ما يستدعينا لطرح التساؤل :

-ما هي أهم المرجعيات الفكرية لفكرة الحرية في فكر عبد الله العروي ؟

المبحث الأول: المرجعيات العربية لفكرة الحرية

إن المفكرين العرب لم يستعملو كلمة الحرية بمعنى واحد، إلا أن مصدرهم في هذا كان واحدا، فقد استمد المفكرون العرب المســـلمون مرجعيتهم الفكرية للحرية من الدين الإسلامي، فكل ما فيه من تقاليد وفي مختلف مجالات الحياة هي على ثبات وديمومة،فالوحي أعلى من العقل.

أولا: عبد الرحمان الكواكبي(1855-1902)

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 صلى الله عليه وسلم، في قوله: " **فذكَر 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]

---

[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.

1/ تعريف الاستبداد:

أ-لغة:

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 [1]، فما هو ضاهر في لسان العرب ان الاستبداد هو ماينفرد به الشخص من احكام دون تدخل اي فرد كان

ب- اصطلاحا:

كما عرفه عبد الرحمان الكواكبي عند السياسيين هو تصرف فرد أو جماعة في حقوق فرد بالمشيئة وبلا خوف كما أن له عدة مسميات كالاستعباد والاعتساف والتسلط والتحكم، فكل هذه صفات المستبد الجبار أو الطاغية [2]، 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[3]،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 الحد من التسلط المستبد، وكما يقول عبد الرحمان الكواكبي "**إن عدم مراقبة الحكومات وتركها على حال تسيب هو دعم للاستبداد**"[4].

---

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

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

[3]- المرجع نفسه، ص18.

[4]- المرجع نفسه، ص17.

2/ بين الحرية والاستبداد:

أ-أثر الاستبداد:

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 [1]، 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[2].

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[3].

ب- كيفية التخلص من الاستبداد:

إن 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

---

[1]-أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دس، ص255.

[2]-عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص22.

[3]-أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، ص257.

لا تشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف [1].

فالاستبداد 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**" [2].

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، وماأدرانا ما الحرية هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه** "[3] 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[4].

[1]–عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص112.

[2]–المرجع السابق، ص112.

[3]–عباس محمود العقاد، عبد الرحمان الكواكبي"الرحالة ك"،دار النهضة،القاهرة،د ط، د س، ص180.

[4]–المرجع نفسه،ص181.

ثانيا: الفاسي علال(1910-1974)

1/ مسألة الحرية في فكر الفاسي علال

لقد تطرق 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 فما صرح به إنه لا عبودية إلا لله دون وسائط ودون قبول أي قهر بشري[1] 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 [2]، فعلال يؤكد على ضرورة ارتباط الحرية بالوحي والقرآن الكريم فلو لم يكن هذا الوحي لما كان هناك وجود للحرية، فمبدأ علال في تصور الحرية مبدأ عقائدي فهي ليست مجرد حق طبيعي وإنما أكثر من ذلك.

2/ حرية التفكير

ويعرفها الفاسي 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

[1]- عبد الحق عزوزي، علال الفاسي نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة، مؤسسة علال الفاسي، د ب، ط1 2010، ص 284.

[2]- ناصر بن سعيدبن سيف، اسس الحرية في الفكر الغربي، شبكة الالوكة، د ب،ط1، 2012، ص 284.

كموضوع يشتغل به العالم والناس هو من أهم أسباب خنق الأفكار ودفنها داخل أنفسنا 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**"د[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.

ا/شروط التفكير الحر:

*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]

---

[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 العربة، القاهرة، ط 1، 2001 ص217.

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[1].

3/ التحرر الفكري:

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 ، 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.

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

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

3- دعوة الشعب لأن يعيد النظر في الخرافات والعادات فيقف عندها وفق الدارس المحض،[2] 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

[1]-علال الفاسي، النقد الذاتي، ص59.

[2]-المرجع نفسه ، ص 53.

الماضي القريب ومفعوله في ذهنيتنا ونتعود على ان نفكر تفكيرا شاملا لجميع مناطق بلادنا[1]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**"[2]، 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 بعبد 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 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

[1]–علال الفاسي، النقد الذاتي، ص12.

[2]–المرجع نفسه ، ص61.

فقد تناول عبد الله العروي كل من هاتين المرجعيتن لدراسة الحرية في اصولها العربية والاسلامية وأخذها من مصادرها العربية.

المبحث الثاني: المرجعيات الغربية لفكرة الحرية

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 جان بول سارتر وكارل ماركس يتطرقون لمفهوم الحرية.

أولا: كارل ماركس(1818-1883)

لقد اهتم 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.

1/ مفهوم الحرية:

يرى ماركس 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

[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 تجديد الفقه السياسي، الامة للنشر والتوزيع، جدة، ط 1، 2014، ص58.

2/ شروط الحرية :

وضع كارل ماركس شروطا ضرورية لوجود حرية أو تمتع الإنسان بالحرية.

أ- 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.

ب- انعدام الحالات الطبيعية التي تمنع المرء من تحقيق هدف مختار.

ج- 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 [1].

3/ العمل في نظر كارل ماركس وعلاقته بالحرية:

لقد 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.[2]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 [3]

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 في المجتمع الرأسمالي عمل دون لذة ولا رغبة، فالعامل فيه يعمل فقط لتحقيق

[1]- سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكرالعربي الحديث، ص31.

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

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

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].

---

[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.

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 فالتحقيق هاتين الحريتين وحسب ماركس أنه لا سبيل غير سبيل المعرفة، ولهذا فالمعرفة ضرورية 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].

ثانيا: جون بول سارتر: (1905-1980)

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.

1- مشكلة الحرية ومفهومها:

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

[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.

ضرورة الحرية في كتابه مواقف جمهورية الهند حيث يقر انهم لم يكونوا كثر حرية مما كانو عليه اثناء الاحتلال الالماني[1].

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[2]،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 [3].

2- الحرية والوجود:

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[4].

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** " [5]. فهي قدر لا مفر منه، فقدر الإنسان أن يكون حرا وليس

---

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

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

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

[4]- المرجع نفسه، ص 218.

[5]-محمد مهران رشوان، مدخل الى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،د ب، ط 1984،2،ص 108.

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** " [1] فبمجرد قولنا إن الإنسان موجود فهو حر.

3- القلق:

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 ولهذا فالانسان يدرك ماهيته في القلق[2].

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**" [3]وهذا 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[4].

---

[1]-جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ص58.

[2]-حبيب الشاروفي، فلسفة جان بول سارتر، ص144 .

[3]-جان بول سارتر،الوجودية مذهب انساني، ص70.

[4]-محمد مهران رشوان، مدخل الى الفلسفة المعاصرة، ص110.

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 ،وبهذا سارتر حين نقول إن الإنسان يختار نفسه، نعني انه إذا يختار لنفسه يختار لكل الناس فعند اختيار 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].

4- الحرية والمسؤولية

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

[1]-عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم، ص160.

[2]-جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ص55.

[3]- المرجع السابق، ص 16.

" **إن إختيارنا لنمط معين من انماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما نختار واعلاء لشأنه يختار** "[1].

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[2] فتأثر سارتر بالاحتلال الألماني جعله يتكلم عن الحرية.

لقد تأثر عبد الله العروي بكل من جان بول سارتر وكارل ماركس في تحليله لفكرة الحرية، فقد تناول الوجودية وهذا بربط الحرية بالوجود الانساني وجعلها مرادفا للانسانية وإقراره بأن الحرية ضاهرة 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]–جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ص 16.

[2]–موريس كراستون، بين الفلسفة والادب، ترجمة مجاهد عبد المنعم، مطابع الهيئة المصرية للنشو والتوزيع، القاهرة ط2،1984،ص 18.

الفصل الثاني:

الحرية بين التأصيل العربي والتاثير الغربي

المبحث الأول: الحرية في الفكر العربي

المبحث الثاني: رموز الحرية في المجتمع العربي

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: عن معاني الحرية في الفكر العربي المعاصر عامة؟ وما مفهومها في فكر عبد الله العروي خاصة ؟ و تجلياتها في المجتمع العربي المعاصر؟

المبحث الأول: الحرية في الفكر العربي المعاصر

إن المجتمع العربي الإسلامي لا يفهم من كلمة الحرية ما تفهم أوروبا الليبرالية فكلمة الحرية لدى الغربيين كلمة عادية ومفهومها بديهيا في حين عند علماء العرب المسلمين، فالحرية عندهم تحمل عدة مفاهيم ومعاني.

أولا: معاني الحرية في الفكر العربي

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

1-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

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

[2]-المرجع نفسه،ص 462

يستخدم كنقيض للرق والعبودية تماما كما كان لفظ الحر يستخدم في الحضارة الإسلامية كنقيض للعبد[1].

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[2].

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[3].

---

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

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

[3]- 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

[1]-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص463.

يجب أن تتخلى عن ممارسة الأعمال الصناعية والتجارية كما يسمى هذا النوع من المذاهب مذهب الحرية الاقتصادية وهو نقيض المذهب الاشتراكي[1].

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:

قوله تعالى:" وما ربك بظلام للعبيد" [2].

وقوله تعالى:" إن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " [3].

قوله تعالى:" قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"[4].

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

[1]-المرجع السابق، ص 465.
[2]- سورة فصلت ، الاية 46.
[3]- سورة الانفال ، الاية 53.
[4]- سورة الكهف ، الاية 29.

بعيدا عن كل قسر ولا جبر[1]. فدين الإسلام هو دين الحرية يصوغ نظامه وأحكامه على أساسها ابتداء من العقيدة التي يعتنقها الإنسان إلى جميع أقواله وأفعاله[2].

فتعريف الحرية في الفكر الإسلامي وعلى حسب تعريف الدريني 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[3]، فالإنسان في دين الإسلام حر طليق في حدود العدل والمساواة، وهو وحده مسئول عن تصرفاته أمام الله بلا واسطة [4].

2/ مفهوم الحرية عند عبد الله العروي:

يعرف 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

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 يقــول إنه حيل ســؤالنا لشخص ما عــن معــنى الحــرية أو لما يطــالب بالحــريــة

[1]-عبد الحميد خطاب، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم ، ص30-31.

[2]-محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، د ط، د س، ص 49.

[3]-ناصر بن سعيد بن سيف، أسس الحرية في الفكر الغربي، ص11.

[4]-محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، ص102.

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 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

[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 .

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[1].

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**"[2].

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**"[3].

فحاجة الإنسان لشيء ما تدفعه بالضرورة إلى القيام بحاجات أخرى وكما يقول " **إن العنصرية تولد بالضرورة العنصرية** "[4]، فالحرية الحقيقية التي يبحث عنها هي حرية تجمع بين النظري والتطبيقي أي الذهني و الواقعي، حرية نسبية استمرارية

[1]–المصدر السابق، ص13.

[2]– أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، منتدى المعارف ،بيروت،ط1، 2010، ص334.

[3]– عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2008، ص205 .

[4]– عبد الله العروي ، خواطر الصباح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2007، ص21.

ثانيا: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[1]، 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 الغربية[2]، لم تطرح اللبرالية الحرية كمشكل تعاني منه البشرية بل تسجلها فقط كظاهرة طبيعية تابعة لوجود الفرد على وجه الأرض، فالحرية هي أصل الإنسانية[3].

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

[1]- أنطوان سيف وآخرون،هكذا تكلم عبد الله العروي، ص330.

[2]-عبد الله العروي ، مفهوم الحرية، ص47.

[3]- المصدر نفسه، ص49.

العلم والسياسة، لقد ساهم الإنسان الغربي في هذه المرحلة باعتباره عنصر فعالا في العديد من المجالات[1].

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[2].

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 [3].

أ-4-المرحلة الرابعة:مرحلة التقوقع

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

[1]- عبد الله العروي ، مفهوم الحرية، ص 40.

[2]- المصدرنفسه، ص41.

[3]- عبد الله العروي ، مفهوم الحرية، ص 41.

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:

[1]–المصدر نفسه، ص41.

[2]- جون ستوارت ميل، عن الحرية ، ترجمة هيثم كامل الذبيدي، منتدى الاسكندرية، دط ، دب ، دس، ص 84.

[3]-عبد الله العروي ، مفهوم الحرية، ص 44.

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 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

[1]- المصدر نفسه، ص 49.

[2]–عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص57.

في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين[1]، 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[2].

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 الحرية في نهاية التاريخ، فبالقضاء على الملكية يتحرر الإنسان من تحكم أخيه الإنسان وبامتلاك العلوم يتحرر من قوى الطبقية[3].

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص51.

[2]-مصدرنفسه، ص56.

[3]-عبد الله العروي، مفعوم الحرية، ص67.

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[1].

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[2].

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 حـــدود الأشياء، وما يســمى بحدود الحرية

[1]-المصدر نفسه، ص 68.

[2]-عبد الفتاح الديدي،الإتجاهات الفلسفية المعاصرة،الهيئة المصرية لصناعة الكتاب،ط2، 1985، ص171-172.

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**" [1].

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**"[2]، فالوجودية تساند الليبرالية وحسب هذه المقولة التي يطرحها عبد الله العروي فهدفهما واحد.

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[3].

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص70.
[2]- المصدرنفسه، ص 70.
[3]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص76.

المبحث الثاني: رموز الحرية في المجتمع العربي الإسلامي

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

يطرح عبد الله العروي 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[1].

فالبداوة وحسب ابن خلدون تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي في أموال الناس[2]، 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

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص18.

[2]-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.

طليقا، فقد استند عبد الله العروي على قول ابن خلدون " **و لهذا كانت الأحكام السلطانية 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[3].

2-العشيرة:

العشيرة 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 أ، يتقيد ويلتزم بعاداتها، وهنا تصبح حريته محصورة في عادات عشرية، إلا أنها تحميه من وتفسح عليه حرية

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 19.
[2]- المصدر نفسه، ص 19.
[3]-المصدر نفسه، ص19.
[4]-جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ج2، دار الكتاب البناني، بيروت، لبنان،د ط،1982،ص75.

أخرى وهي عدم فرض أوامر السلطان، فالعادات في نظر الفرد التقليدي هي جزء من الطبيعة ولهذا يتقبلها مباشرة على عكس أوامر السلطان، فهي ناتجة 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، فالفرد خارج العشيرة فرد مستعبد، فالدولة رمز للعبودية والعشيرة رمز للحرية[2].

3-التقوى:

يصرح عبد الله العروي في هذا الرمز الثالث من رموز الحرية خارج الدولة بأن المسلمين في القرون الماضية لم يعيشوا التقوى بالرضوخ لأمر خارجي، بل عاشوه كاستجابة لعقل الانسان لكي يتغلبوا على أنفسهم، فقد استند العروي في كلامه هذا إلى كلام الناصري الذي يقول:" **إن الله شرف الإنسان بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذيلة ويبعثه على الاتصاف بالفضائل**"[3]، وكلام ابن خلدون أيضا.

إن الأحكام الشرعية غير مفسدة للبأس لأن الوازع فيها "**ذاتي**"، فالإنسان التقي وبحسب كلام العروي يشعر دائما أنه حر من عبودية الجسم والعادات، كما أن هناك ظاهرة موضوعية تجعل الشعور بالتقوى شعورا بالحرية، فالتقوى مردود اجتماعي

[1]-عبد الله العروي،مفهوم الحرية، ص20.

[2]-المصدر نفسه، ص21.

[3]-المصدر نفسه ، ص21.

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 وبهذا فالتقوى رمز للحرية [1].

4-التصوف:

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[2]، 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[3]، هذا التصرف 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**"[4] إننا نلمس مع الحرية المطلق 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[5].

---

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 21.

[2]-عبد الرحمان بدوي،الموسوعة الفلسفية،ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط1، 1984،المادة(التصوف)

[3]-محمد جواد مغنية،مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات،ص

[4]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 22.

[5]-المصدر نفسه ،ص22.

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 [1]، 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.[2]

ثانيا: الحرية داخل الدولة

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[3].

[1]–عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص23.

[2]–المصدر نفسه،ص24.

[3]– عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 32.

ففي القرن التاسع عشر يلاحظ في العالم العربي 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[1].

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[2]،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[3]، 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.

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 ستطيع أو له القدرة على فل شيء ما أو أي عمل يرغب فيه ولا يعاقب على فعله، فالحرة في هذه الحالة هي مجموعة حقوق

[1]– المصدر نفسه، ص36.

[2]–أنطوان سيف واخرون،هكذا تكلم عبد الله العروي، ص29.

[3]–عبد الله العروي،مفهوم الحرية، ص21.

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].

1-علم الاقتصاد:

وهو علم يعني بالإنتاج والاستهلاك والادخار، يبحث في التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، علم يطبق العلم الحديث في الطبيعة، ويفرز دور العنف في الحد من الاستهلاك، يقول عبد الله العروي:" **إن الاقتصاديين يتمتعون بوعي يبعدون به العنف**"[2] 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 إلى مستوى الحرة الفردية التي يتمتع بها كل مواطن في المجتمع العربي، وباشاتهم التي تؤدي إلى رفع الإمكانية المادة واللامادية التي يتمتع بها الفرد العربي، وبهذا تصبح له القدرة على التحرر[3]، فتقدم علم الاقتصاد يدل على إرادة تحريرية 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-علم الاجتماع:

وهو علم يدرس علاقات الفرد بالجماعات التي يتألف منها، فدراسة الجماعات تدور ف العمق كلها حول مشكل واحد ، وهو العلاقات بينها وبين الفرد الذي ينتمي إليها يقول

[1]– عبد الله العروي،مفهوم الحرية، ص92.

[2]- المصدرنفسه، ص 96.

[3]–المصدر نفسه، ص 96.

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 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[2].

3 – علم السياسة:

هو علم يبحث في شؤون السلطة وأصولها ومبرراتها وتوزيعها وتوريثها، لا يفصل نوعا خاصا من أنواع الحم 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].

[1]- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 97.

[2]–المصدر نفسه، ص98.

[3]– عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص94.

أما في العلوم السياسية فالمجتمع العربي، والبلاد العربية فمعاهد الدراسات قليلة في الجامعات العربة 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 ينعدما، فهو لم يكن مزدهرا في المجمعات الوطنية العربية [1]، فالعروي يقر بأن علم السياسة لا يزال مهجورا في البلاد العربية[2]، 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 والاقتصادية[3].

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 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[4].

---

[1]- المصدرنفسه، ص100.

[2]-تريكي على الربيعو،الحركات الإسلامية في المنظور الخطاب العربي المعاصر،ص187.

[3]-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص77.

[4]- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص100.

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 العربية[1].

وبهذا فتأثر العلم الحديث لم يكن فعالا في المجتمع العربي بقدر ما كان في المجتمع الغربي.

[1]– المصدر السابق، ص101.

الفصل الثالث:

جدلية الحرية والسياسة

المبحث الأول: مفهوم الدولة

المبحث الثاني: انظمة الحكم وعلاقتها بالحرية

لقد حضي الفكر السياسي باهتمام كبير في عالما العربي وعصرنا المعاصر وبهذا شغل اهتمام العديد من المفكرين العرب لدراسة القضايا السياسية ومحاولة تغير الواقع من الأسوأ إلى الأحسن، ونهوض بفكر يناهض المجتمعات السياسية العربية، فقد خاض في هذا المجال المفكر العربي المغربي عبد الله العروي فدرس له في الوطن وخارج الوطن العربي، ومن خلال تأثيره بالمفكرين العرب والغربيين ،فقد درس الكثير عن عبد الرحمان بن خلدون والفيلسوف الغربي كارل ماركس، كما عالج عبد الله العروي مشكلة الدولة وعلاقة بالدين وأنواع الدول وعلاقتهم بالحرية،فعبد الله العروي لم يبحث في المفاهيم المجردة بقدر بحثه في الواقع والأوضاع القائمة، إن اهتمام العروي بالدولة كان مخالفا تماما لما سبقوه من المفكرين العرب والغرب إلا أن نظرته أيضا لتحليل المفكرين العرب والغربيين لم تكن موحدة فكان بين التأثر والنقد ففي ظل هذا التناقض نطرح المشكلات التالية

- فما هي علاقة الحرية بالدولة؟ وما هي أهم الأنظمة التي تناولها لضمان حرية الفرد والمجتمع ؟

المبحث الأول: مفهوم الدولة

إن الاهتمام بالدولة زاد أكثر بعد إدراك ومعرفة طبيعتها ووظيفتها، وخاصة لما أصبحت تقود التحولات الاجتماعية في المجتمع، فقد تناولها عبد الله العروي في كتابه مفهوم الدولة، كون الدولة لا تخرج عن نطاق السياسة فهي جزء هام من حياة الفرد والمجتمع ، كما تسعى لتوفير حاجياته، ومن بين هذه الحاجيات الحرية، فقد حلل عبد الله العروي مفهوم هاتين الفكرتين فانتهى إلى وجود علاقة بينهما ،فما هو مفهوم الدولة ؟وما علاقتها بالدين ؟وما هي الدولة التي تتمتع بالحرية؟

أولا: مفهوم الدولة في الفكر العربي

إن مفهوم الدولة لا يخرج عن نطاق السياسة، ولهذا قبل التطرق إلى مفهوم الدولة وجب علينا التعرف على السياسة

تعريف السياسة : يعرف عبد الله العروي السياسة في قوله :"**إن السياسة هي ذلك النشاط الاجتماعي الذي يستثني العنف والخوف ،فهي تتمتع بنزعات كالرغبة والهيمنة والعزة والتعالي والشرف والطموح والتباهي**".[1]فسياسة شيء يطمح فيه كل فرد في المجتمع فعلاقتها تكون بين الحاكم والمحكوم السيد والعبد، الأمير والمطيع،[2] فلا توجد علاقة بدون هذين الطرفي ،فلا تكون السياسة إلا باشتراكهما، فلا تعمل الواحدة دون الأخرى ولهذا لا يمكننا تصور علاقة سياسية بحاكم دون محكوم ولا سيدا دون عبد.

[1]–عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص 13.

[2]–المصدر نفسه، ص 28.

كما تناول أيضا العروي تعريف الفكر السياسي في الإسلام، في قوله :"**إنه متجذر في الطوبى التي كانت نتيجة ضرورية لمعايشة الدولة السلطانية رغم إهمالها لمقاصد الشريعة** " [1] فكان تقسيمه لهذا الفكر إلى مدرستين

-مدرسة أخلاقية: والتي تعتبر الدولة مجرد أداة اصطناعية تخدم الفرد وتساعده على تحقيق غايته من الوجود، كما يقر أن معظم أنصار هذه المدرسة ينتسبون إلى المدرسة الرواقية والإسلامية

-مدرسة طبيعية : وهي التي تعتبر الدولة احد إفرازات الاجتماع الطبيعي وظاهرت من ظواهره، والدولة هي أداة طبيعية لتنظيم التعاون بين الأفراد لتحقيق السعادة، كما يرتبط هذا المفهوم، بالفلاسفة السفسطائيين الأوروبيون والليبرالي في القرن الماضي[2]

طرح عبد الله العروي مفهوم الدولة بعد تطرقه لمفاهيم وتصورات الفلاسفة والمفكرين العرب والغربيين ،فما نأخذه عنه انه تناولها في وطنه وخارج وطنه، ولهذا فقبل التطرق الى مفهومه للدولة سنطرح مفهومها في كل من الوطن العربي والغربي.

1-مفهوم الدولة في الفكر الغربي

أ/ فردريك هيجل (1770-1831)

يعرف هيجل الدولة بأنها الفكرة الأخلاقية الموضوعية وهذا ما صرح به في قوله: "**الدولة هي الحقيقة الواقعية العليا، ولهذا فهي تقتضي في بعض الاحيان استرداد هذه الحياة، وتطالب الافراد،كأفراد بالتضحية بها**"[3].

---

[1]-عبد الله العروي،مفهوم الدولة،المركز الثقافي العربي،بيروت ،لبنان،ط 9 ، 2011،ص169

[2]-محمد جبرون ،إمكان النهوض الإسلامي،مركز نماء للبحوث ودراسات،د ط،د س، د ب،ص113

[3]- هيجل،أصول فلسفة الحق، المجلد الاول، دار التنوير للطباعة والنشروالتوزيع، ترجمة عبد الفتاح،بيروت، ط2007،3،ص 204

فكان رأي العروي في هذا الصدد أن تعريف هيجل للدولة ،تعريف لا ينطبق على هذه الدولة أو تلك لا أثناء التكوين ولا أثناء التطور والانهيار، إنما ينطبق على مفهوم دولة التاريخ ،فهو يحمل في ذاته شروط تحقيقه ولهذا لا يمكننا فهم نظرة إذا ما رفعناها مستوى التجريد، فهيجل ها يتكلم عن الدولة حسب مقتضيات مفهومها لا عن أي دولة قائمة[1] ،فمفهوم هيجل للدولة وحسب عبد الله العروي، يعكس من الناحية التاريخية الحقائق السياسية للدولة المطلقة الوسيطة [2]

كما انتقده كذلك وعلى خلاف العروي كارل ماركس والذي انتقده بمنظور منطقي فلسفي، فالنقد الفلسفي الحق لدستور الدولة الحالي لا يكتفي بإظهار التناقضات الموجودة فيه بل يكشف في عللها وضرورتها وأسباب نشأتها[3] فقد اختلطت على هيجل الدولة بصفتها مجموعة مظاهر حياة الشعب والدولة السياسية

كما رفض هيجل أن ينطلق من تعارض الوجدان والدولة كحقيقة دائمة فيقول : " **الحرية هي ان يتبع الانسان ماهيته الخاصة وهي العقل، وهي تعني المشاركة في حياة إجتماعية أوسع هي الدولة إذ في الدولة وحدها يكون للإنسان وجود عاقل فالحرية ليست مفهوما سلبيا وإنما ينبغي ان ترتبط ببناء قانوني ما** "[4] فيقر هيجل في هذا الصدد أن معنى هذه المقولة أن هيجل يبحث عن الدولة الفضلى وهذا عن طريق العقل ،كما درس الدولة بواسطة التاريخ أيضا أما الفلسفة في رأيه فهي تبحث فقط عن الحقيقة العقلية ،وتهدف إلى كشف المعنى فقط لا عن كيفية الحصول على دولة فاضلة ،فما يجب على الفلسفة أن توجد نطاقي الدولة والأخلاق، وهكذا تصل إلى الواقعية الحق

1-عبد الله العروي ،مفهوم الدولة،ص 35.

2-محمد جبرون،إمكان النهوض الاسلامي، ص 115.

3-عبد الله العروي ،مفهوم الدولة، ص48.

4-هيجل، العالم الشرقي، المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشروالتوزيع، ترجمة الامام عبد الفتاح، بيروت، ط3،2007، ص9.

التي تتطابق فيها التظاهر مع الفكرة وتدرك الدولة كدولة، دولة الإنسان الإنساني لا الإنسان الحيواني أو الإنسان الإلهي، فما يواجهه العروي في هذا الصدد أن هيجل استعمل المعطيات التاريخية لكن كتجسيدات لمراحل الفكرة والعقل بأخذ مجموع التاريخ كتحقيق للروح، كما استعمل هيجل معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية لتبرير أخلاقية الدولة بمعنى **انه** أراد تبرير كل مظاهر الجهاز بالرجوع إلى المعنى الهدف المفهوم [1].

كما قدم هيجل تفسيرا لنشأة الدولة القومية والتي تناولها عبد الله العروي في تصنيفه لأنواع الدول، فقد مهد جان جاك روسو لما قاله هيجل في كتاباته، أي للاتجاه النظري الذي قدمه هيجل في مفهوم طبيعة الدولة، وهو اتجاه يجعل من الدولة الحديثة وليس الفرد منطلقا رئيسيا لنشأة الدولة القومية لأنها ذات وجود سابق على الفرد [2]

ب/ كارل ماركس (1818-1883)

انتقد ماركس هيجل لاعتباره أن الدولة تمثل الحقيقة الأسمى وتعبر عن ارقي القيم وذلك بتمثيلها المصلحة العامة وليس الخاصة ،فقد اقلب ماركس المفاهيم، وذلك باعتباره أن الدولة لا تمثل القيم السامية كالحرية وغيرها بل الدولة تمثل الاغتراب السياسي،كونها لم تقضي على التناقضات الموجودة في المجتمع المدني وبهذا يعرف ماركس الدولة على أنها **مظهر لتناقضات المجتمع بحث يحتل الصراع الطبقي مكانا أساسيا في فهم حقيقة الدولة وطبيعتها** .[3] فماركس يرى أن الدولة في الواقع لا تمثل سوى المصالح الخاصة للطبقة الحاكمة، والبيروقراطية هي جزء عضوي ينتمي للدولة فهي وسيلتها المفضلة التي

[1]-محمد جبرون، إمكان النهوض الاسلامي، ص 116.

[2]- جمال محمد أبو شنب، أصول الاجتماع السياسي "النشأة ،القضايا ،التطبيقات"،دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع ،د ط ،الإسكندرية ،2011 ، ص 96 .

[3]-رابح كعباش، سوسيولوجيا الدولة، مخبر علم الاجتماع الاتصال للبحث والترجمة ، د ط،د ب، 2016، ص 41.

يعتمد عليها في ممارسة سيطرتها على المجتمع فالمجتمعات البشرية بنسبة لماركس عاشت صراع الطبقات [1]

فماركس يجد وحسب تحليل العروي أن الملكية هي أصل الدولة بالمعنيين المنطقي والزمني، فقد كان موقفه من المرحلة الأولى من حياته متلخص في ثلاث نقاط

1- أسبقية المجتمع على الدولة، عمل المستوى المنطقي باعتناق مادية الأنوار ضد روحية ومثالية هيجل

2- رفض مقولة اصطناعية الدولة ،يتبنى جدل هيجل ضد تجربة الأنوار الذين يقرون بان الدولة تركيب اصطناعي

3- ربط شكل الدولة السياسة بشكل الملكية ،باستبعاد حلي النوار وهيجل معا [2].

فالفكرتين المحورتين اللتين يحوم حولهما ماركس في بداية مرحلة حياته هما

الأولى :وهي قائمة على جوهر الدولة وهذا ما أخذه عن هيجل فهو لم ينتقده في كل شيء

الثانية : وهي قائمة على تشكيلة الدولة السياسية التي ستقوده إلى الديمقراطية [3]

فقد ربط ماركس الدولة والسلطة السياسية بالبناء الاجتماعي والاقتصادي، ويعالج الدولة في سياقها التاريخي التي نشأة ضمنه، أما فيما يقره العروي في هذا الصدد هونقده

[1]-رابح كعباش،سوسيولوجيا الدولة، ص 40.

[2]-عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، ص 69.

[3]-المصدر نفسه ، ص 66.

لماركس باهتمامه بالاقتصاد وإهماله السياسة وهذا ما هو واضح في قوله :"**اهتم ماركس بالاقتصاد واهمل القضايا السياسية صرف** "[1].

2- مفهوم الدولة في الوطن العربي

أ- عبد الرحمان ابن خلدون (1332-1406م)

إن رؤية ابن خلدون للدولة العربية الإسلامية كانت بتعامل معها كما افرزها الواقع المعاش ،كما اعتبر السياسة ضرورة من الضروريات الطبيعية الإنسانية فالعمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره، ولهذا يرى ابن خلدون أن الدولة تمثل "**صورة العمران البشري**" فهي تعني له وجوده وتمنح له كماله، فالدولة في المجتمع البشري هي "**صورة المجتمع** " لأنها المقوم الأساسي لوجوده ووحدته والمسئولة عن ازدهاره وانحطاطه [2]

فالدولة عند ابن خلدون هي القاهرة للطوائف والأفراد، وهي الهيمنة، فعلاقتها بالعصبية قوية وعضوية، كما أنها الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما، فارتباط الدولة بالعصبية قوي جدا عند ابن خلدون، فالدولة تختلف باختلاف أنماط الحضارة والبداوة ومستويات العصبية القبلية [3]، وبهذا يكون ابن خلدون قد تعرف على أسرار وخبايا الدول ونشوؤها، فشوكة العصبية لا تبقى إلا لدى القبائل التي استطاعت أن تحافظ على قوتها واستقلالها، فهو يرى بان المذلة والانقياد كاسران لصورة العصبية وشدتها، فما يقصده ابن خلدون بالدولة من حيث امتدادها المكاني هو نفوذها واتساع رقعتها، وهي مقسمة إلى نوعين .

*دولة خاصة: ويقصد بها حكم عصبية خاصة

---

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 73.

[2]- رابح كعباش، سوسيولوجيا الدولة، ص 124.

[3]-المرجع نفسه، ص 125.

*دولة عامة: ويقصد بها حكم عصبية عامة

أما من حيث امتدادها الزماني فيقصد به الأطوار التي تمر بها الدولة، وهي أبضا مقسمة إلى نوعين

*دولة شخصية : وهي التي تدوم لمدة حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الرئاسة والملك

*دولة كلية : وهي تمثل الدول الشخصية التي ينتمي إليها أصحاب عصبية واحدة .[1]

فمحوره في نظرية الدولة هو ما يسميه بأطوار الدولة، فالدولة في نظره تمر بمراحل :

-الدولة الشخصية تمر بخمسة أطوار

1-طور المنتصر والمستولي على الملك وانتزاعه على الدولة السابقة

2- طور استبداد صاحب الدولة على قومه والانفراد بالمك

3- طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك

4- طور القنوع والمسالمة

5- طور الإسراف وتبذير

أما الدولة الكلية فلها ثلاث أطوار.[2]

1- طور التأسيس والبناء

[1]-رابح كعباش، سوسيولوجيا الدولة، ص 126.

[2]- المرجع نفسه، ص 128

2- طور العظمة والمجد

3- طور الهرم والاضمحلال

فما يطرح عبد لله العروي في هذا الصدد انه قد أكد ابن خلدون أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، والغالب في عين ابن خلدون هو الإسلام القاعدة عامة غير متعلق بهوية الغالب أو المغلوب ،فالغالب هو الذي يملك المبادرة ،يطرح السؤال الذي يتولى المغلوب الإجابة عنه [1].

ثانيا / مفهوم الدولة عند عبد الله العروي

بعد دراسة العروي مفهوم الدولة، يقول العروي إن أول ما تواجهنا الدولة تواجهنا كأدلوجة وهذا معناه أن نستقيها كفكرة مسبقة أو معطى بديهي ، فالدولة سابقة على فكرة الدولة وأي تساؤل عنها يفي بالضرورة تساؤل في الأصل والهدف، فهي دائما مجسدة في شخص أو أشخاص فهي عرضة لآفات الحياة البشرية، كما أنها مزامنة للفرد والفرد مزامن لها، فهي ظاهرة اجتماعية نحافظ دائما على محتواها [2].

كما قد أسهب المفكرين السياسيين في رأي العروي واختصروا ظروف نشأة الدولة واستعملوا مفهوم الفرد قبل وبعد الحدث العظيم ،وهذه مواضع تقليدية لم يفلت منها كل ميكافيلي وابن خلدون وأرسطو،فقد كتبوا بطريقة تقليدية فالعروي يقر بان التفكير بالفرد هو التفكير كان لا وجود له، وهو تفكير يصلح لمواضيع شتى ما عدا الدولة [3].

فقد نزل عبد الله العروي في دراسة لمفهوم الدولة إلى الواقع العربي فكان اهتمام الإنسان بالواقع يحضن فعالية التاريخية قديم وعريق، فلا توجد أي أمة بلا نصوص

[1]-أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، ص 22.

[2]-عبد الله العروي، مفهوم الدولة ، ص6-8.

[3]-المصدر نفسه، ص 23.

وأفكار سياسة ولهذا كانت دراسة هذا الأثير للدولة دراسة واقعية مستمدة من الواقع ومطبقة فيه[1] .

فنطاق الدولة هو باستمرار نطاق الحياة الحيوانية في الإنسان إذ رفضت أن تبرحه فهي شريرة ، وإذا تجاوزت أصبحت شرعية إذ تستعير قيمة من الشرع من الأخلاق، وبذا يجب علينا البحث في نطاق الدولة لان البحث في الدولة خارج نطاقها لا يفي بالمطلوب لكي تضطر إلى الانطلاق من الدولة كواقع أولي مزامن لكل ظاهرة إنسانية[2]

كما انه يرفض أيضا الانطلاق من وجدان وأخلاق الفرد تماما كهيجل وهذا ما طرحه أيضا في قوله:" ،**إذا انطلقا من وجدان وأخلاق الفرد لا نستطيع بحال أن تدرك موضوع الدولة ،لابد لنا النظر إليها كنظام تابع لغيره**"[3] فإذا قلنا إن الدولة ظاهرة اجتماعية على أرضية الواقعية المطلوبة في كل بحث علمي نرفض تصور الفرد خارج الدولة وترفض أن تميز بين الدولة والمجتمع ،فالفرد داخل المجتمع، ولهذا فانه لا يميز بين كل احد من بينهم.[4]

كما لا يهتم عبد الله العروي بالدولة الحالية لأنها دولة غير شرعية في نظرة، فهو يبحث عن الدولة وكيف ما يجب أن تكون تماما كمكيافيللي لا على الدولة كما هي في الواقع. [5] فهو لا يطرح مفهوم الدولة كما نجده في المعاجم والموسوعات، على أنها مجتمع منظم له حكومة مستقلة تميزه عن غيره من المجتمعات ،كما يطلق هذا المصطلح على جملة الخدمات العامة للامة. [6]

أ/أنواع الدول

---

[1]–محمد جبرون، إمكان النهوض الاسلامي، ص 113.

[2]–عبد الله العروي،مفهوم الدولة ، ص 22.

[3]- المصدر نفسه، ص 22

[4]–المصدر نفسه، ص22.

[5]– تركي علي الربيعو، الحركات الاسلامية في منظورالخطاب العربي المعاصر، ص 184.

[6]–مراد وهبة،المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة، القاهرة، دط، 2007، ص 315.

فقد تناول عبد الله العروي مجموعة من الدول ومفاهيمها

***الدولة الإسلامية**

مفهوم الدولة في المجال الإسلامي: انطلق العروي في مفهومه لدولة الإسلامية من حقيقة نظرية، أكثر منها تاريخية محققة أي من الواقع ، وإخضاع مفهومها على النحو التالي انه عندما تتكلم اليوم عن الدولة الإسلامية نعني بالضرورة مركب العناصر ثلاث العربي الإسلامي والأسيوي إلا أننا لا نستطيع أن ندرك هذا المركب وهو محقق في التاريخ لأننا لا نملك شهادة معاصرة عليه، كل ما نستطيع هو أن نتصور أن نتخيله اعتمادا على أخبار مؤرخين متأخرين نسبيا [1]

فلا نستطيع أن نحلل مفهوم الدولة الإسلامية إلا إذا تعرفنا على الواقع الذي عاش فيه المسلمون وهذا ما صاغه عبد الله العروي في قوله:"**انه قبل أن نحلل مفهوم الدولة الإسلامية يجب علينا أن نتعرف الواقع أولا كما يجب علينا أن نتعرف على الكيان السياسي الذي عاش فيه المسلمون**"[2]

***الدولة السلطانية**

يقول عبد الله العروي:"**إن الدولة السلطانية ساهية في تربية الأفراد لأنها غير مهتمة بمصلحتهم الأخروية**" وهذا معناه أن الدولة السلطانية دولة دنيوية تهتم فقط بدنيوية الفرد أي بمصالحه وأعماله في الحياة الدنيا، لا بمصيره في الآخرة [3] .

[1]–تريكي علي الربيعو، الحركات الاسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، ص 172.

[2]–عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 120.

[3]–المصدر نفسه، ص 155.

***الدولة الفاضلة**

وهي الدولة التي تربي الفرد على عن الاستغناء عنها وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها، فيصبح الفرد يعتمد على نفسه ويتمكن من اكتساب قدرة يبحث فيها على ما هو أسمى من الدولة [1]

***الدولة الفاسدة**

وهي الدولة الغير شرعية في نظره فهي مناهضة للمجتمع، المبنية على العنف واستعباد الناس، القاتلة للحرية، لا تخدم المجتمع، دولة سطو وتعدي على حياة المجتمع والفرد، دولة غير طبيعية، ففي نظره إن الدولة الفاسد الغير الطبيعية لا تستحق أن تكون موضوع بحث فلسفي، فهي تتعارض مع وجدان الفرد الذي يصبو إلى الفضيلة كما يقول عبد الله العروي وحسب دراسة للفيلسوف الغربي كاسير أن التفكير بالمنطق في مسألة الدول هو الاعتماد على الفرد الحرفالدولة الفاسدة ليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية [2] .

***الدولة الطبيعية**

وهي ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي، تولدت حسب قانون الطبيعة، وهي في خدمة المجتمع، لا تتناقض معه ولا مع أفراده ،فالدولة الطبيعية صالحة لاتحد من حرية الفرد وإذا حصل ذلك فهو ليس لسبب طبيعي، فهذا جراء خطأ إنساني معتمد، وهنا يظهر الاستبداد والظلم وتتحول إلى دولة غير طبيعية فاسدة، فالدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل، فمهمتها الحفاظ على الأمن من الداخل والسلم من

[1]–محمد جبروت، إمكان النهوض الإسلامي، ص 113.

[2]–عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 18.

الخارج وردع العنف ألامعقول،فهي تنظم التعاون ،فهي تمهد طرق السعي لتشريع الكسب [1] .

ب-مفهوم اللادولة

يقول عبد الله العروي في مفهومه للادولة "**إن أصل السياسة هو الملك، يتجسد في حكم الدولة الواحدة أو القلة أو الجمهور في كل حال تبدوا لقطيعة ركيزة إصلاح الحكم واستقراره**"[2] فشرط وجود الفضيلة فإذا وجدت، هذه الفضيلة في الفرد كان الحكم صحيحا وإذا انعدمت فسد الحكم فالادولة من كان حكمها فاسد، وهي عكس الدولة فدولة تكون عندما يتميز الواضع عن الموضوع ، فالجمهور هو الواضع والديمقراطية هي الموضوع فإذا اتحد هذان الأمران فتنقلب إلى اللادولة، فالادولة إذا هي اتحاد الواضع والموضوع أي الجمهور والديمقراطية فهي خيال وهي خطوة زائفة على طريق التمثل والتنظر[3] .

كما تطرق أيضا إلى الدولة العربية الجديدة أو ما تسمى بالدولة القومية، فقد ميز بينها وبين الدولة السلطانية ، فالدولة القومية تقوم على عقلنة المجتمع، كما أنها تواجه ثلاث أعداء متحالفين ضدها

1-**السياسي اللبرالي المهزوم** الذي يعت يوميا انه كان ولا يزال أسير الغرب

2- **الشيخ** الذي يجد نفسه ممنوع من ممارسة أي نشاط دعائي الذي يرى أن إبطال الدولة القومية الآخذة في التبرجز يقولون بألسنتهم ما ليس بعقولهم ، والذين هجروا كلام الله وبات هدفهم اللحاق بالغرب

[1]-عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 17.
[2]-عبد الله العروي ، من ديوان السياسة، ص 89
[3]-المصدر نفسه، ص 89.

3-**الشباب الذي لم يتجاوز العشرين** والذي يصفه العروي هو شباب الدنيا آماله عريضة وملحة ومصيره نافذ فقادة الدولة القومية يعدون ولا يفون يمجدون كل يوم الحرية وكل يوم يغتالونها[1].

ثاليا: علاقة الدين بالدولة

حاول الفكر العربي بعد النهضة النسبية أن يعيد النظر في العلاقة بين الدين والسياسية بما يحفظ لكل واحد حدوده ومجالات تدخله ،فما لوحظ عن اتجاه الفكر السياسي العربي نحو الاحتذاء بواقع الحداثة الغربية التي عملت على إرساء قواعد فكر سياسي يستبعد الدين باعتبار توظيفه هو احد أسباب الاستبداد [2]

ناقش عبد الله العروي شعار الإسلاميين "**الإسلام دين ودولة**" الذين رفعوه في وجه التيارات السياسية والثقافة العلمانية في قوله :"**إن عبارة الإسلام دين ودولة وصف للواقع القائم منذ قرون،أي الحكم سلطاني مطلق يحافظ لأسباب سياسية محضة على قواعد الشرع** " [3]كما كانت وجودة هذه العبارة فمع أن منطق الخلافي نظام الخلافة منذ قرون، فهي تقود السياسة على قواعد الشرع، مع أن منطق الخلافة الحق يقتضي أن الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها إلى لا دولة .

فالدولة لم تحول الإسلام لتجعل منه دين ودولة، فو تحقق هذا لكانت الدولة صنما يعبد وهذا شرك بالله وهو ما يحرمه الشرع تحريما قطعيا، فالإسلام لم يحول الدولة إلى مؤسسة دينية ،فالدولة في الظروف العادية تعني دائما الملك الطبيعي، فعبارة الإسلام دين ودولة، الموجودة عند السلفيين، فإنه يظنون أنهم يعبرون عن خصوصية الإسلام في

[1]-عبد الله العروي ،الايدولوجيا العربية المعاصرة،المركز الثقافي العربي،ط 1 ،بيروت ،لبنان ،1955، ص 79

[2]-عادل الطاهري،تسيس الدين بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان ،هسبيريس،9أفريل 2012، ساعة 2.53، https://m.hespess.com

[3]- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص146

الواقع يصفون الإمارة الشرعية ولا يتعرضون في شيء للخلافة، فهم يتكلمون عن النظام الإسلامي بالأنظمة السياسية الأخرى [1] .

فعبارة الإسلام دين ودولة في نظر العروي هي عبارة استعملوها في القرن الماضي ليعبر عن لمواجهة فقهاء الليبرالية الغربية فهي لا تعبر عن روح الدعوة الإسلامية فما هو صحيح في هذه العبارة حسب العروي هو قوله:" **إن نقول الدولة السلطانية دين ودولة أما الإسلام فإنه دين فطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى اللادولة** " [2] فقد طبق عبد اله العروي عبارة الإسلام دين ودولة علة الدولة السلطانية

فالعروي يصرح انه لا توجد دولة دينية وهذا ما صاغه في قوله :"**انه لا توجد دولة دينية كل ما نلاحظ في الواقع التاريخ ،هو وجود دولة تستعمل الدين لتغطية أهدافها** " وهذا ما طرحه فيخته في قوله :"**إن الدولة بصفتها دولة لا تؤمن أكثر مما أؤمن أنا** "[3] وبهذا يتفق العروي مع فيخته في انه لا توجد دولة دينية، أي تؤمن بدين ولا تستعمله فقط في خدمة مصالحها فالذي يؤمن بالدين هو الإنسان لا دولة .

إن ربط الدين بالسياسة لا يخدم أبدا المجتمعات، كما انه يكون سبب في تأخرها والحد من حريتها وهذا ما يقوله العروي نقلا عن مونتسكيوإن سبب تأخر الأمم هو ربط الدين بالسياسة إلا أن هناك من خالفهم في الرأي أمثال حسن البنه وهشام جعيط فهذا الأخير يقر بان الدولة كافلة للدين وليس من حقها أن تكون علمانية وهذا ما وضحه في كلامهإن الدولة هي كافلة لدين وحافظة لاستمراره وليس من حقها أن تكون علمانية، كما يطمحوا في ذلك المثقفون العرب العلمانيون ،وانه يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة ،فتعرف به الدولة تاريخها وتهبه حمايتها وضمانها [4]فدين الإسلامي ليس مسألة خاصة

[1]–عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 165.

[2]–المصدر نفسه، ص 166

[3]-المصدر نفسه، ص 40

[4]-تركي على الربيعو،الحركات العربية الاسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، ص79

انه دين امة [1] ، ففي هذا الصدد يطرح العروي أن الدولة الإسلامية دين الفطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى اللادولة، أما مقولة الإسلام دين ودولة فهي تطبق على الدولة السلطانية ،فالدين في نظر العروي مظهر عقدي [2].

فقد اقر العروي انه يجب تحريرا السياسة عن الدين، وهذا دفاع عن الدين وليس رجال الدين، فكلما اختلطت الأمور الدينية والسياسية اختلطت الدنيا، كما أننا لا نغفل أن حديث العروي عن علاقة الدين بالدولة يخص بها حالة المغرب [3] ،كما كان أيضا شديد التأثر بماركس وهيجل، فهذا الأخير يرفض أن يصبح الدين هو الدولة بالرغم انه قد يكون قاعدة لها، فقد دافع هيجل عن الدين لأنه رأى أن انهيار الدين يعني انهيار الدولة وتفككا اجتماعيا وأخلاقيا ،فسبب محاولة هيجل عن الدين هو بناء دولة [4].

أما ماركس فيقر في كلامه ان البؤس الديني تعبير عن بؤس الواقع، وهو في الوقت ذاته، احتجاج على بؤس الواقع ،الدين هو تنهيدة المظلوم وقلب عالم لا قلب له وروح أوضاع بلا روح فالدين أفيون الشعوب كما يقول، فنفي الدين بنسبة لماركس هو السعادة الحقيقية عكس الدين الذي هو السعادة الوهمية للشعوب [5].

---

[1]–تريكي علي الربيعو،الحركات الاسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر ، ص 179.

[2]–محمد جبروت، إمكان النهوض الاسلامي، ص 123.

[3]–قناة العربية sky news، حديث العرب، الجزء الثاني مع المفكر المغربي عبد الله العروي ،4.25 صباحا

[4]–علي عبود حمداوي ،فلسفة الدين "مقولة المقدس بين الايدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، دار الأمان ،الرباط ،ط1 ،2012، ص125.

[5]–عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق التاريخي،ج 1،المركز الثقافي للأبحاث ودراسة السياسات ،بيروت،د ط ،2013، ص 183.

المبحث الثاني: أنظمة الحكم وعلاقتها بالحرية

تتمتع كل دولة بنظام حكم معين، فتختلف باختلاف الأنظمة التي تتماشى عليها ، ولهذا نجد ما يسمى بالدول المتقدمة، والدول المتخلفة ،فقد درس عبد الله العروي أنظمة الحكم السياسية من منظورين مختلفين ،منظور عربي ،ومنظور غربي، ليطرح رأيه في ونظامه الأمثل لتسير الدولة

تناول عبد الله العروي أنظمة الحكم السياسية، وهذا من خلال طرحه لنموذج العربي عبد الرحمان بن خلدون .

أولا: نظام الخلافة :

1- عبد الرحمان ابن خلدون:

يقر ابن خلدون أن قدرة الواحد من البشر عاجزة في تحصيل حاجته من الغذاء فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسيه ليحصل على القوت له ولهم [1] وهذا معناه أن الفرد الواحد في نظره لا يستطيع العيش لوحده والبحث عن متطلبات حياته إلا إذ تشارك مع مجتمعة

كما يقسم ابن خلدون الحكم السياسي إلى نوعين :

نوع يهدف إلى مراعاة المصالح على العموم، ونوع يهدف إلى مصلحة السلطان فقط فهو يفضل الحكم الذي يقوم على العقل ويتأسس عليه، ولا تتحكم فيه أي دعوة دينية والذي يكون يخدم الصالح العام للرعية، وكما يقول ابن خلدون:

"فإذا كان الاجتماع الإنساني ضرورية فأنة لابد للناس في اجتماعاتهم من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست آلة

[1]-جمال محمد أبو شنب ،اصول الاجتماع السياسي، ص72

السلاح التي جعلت دافعه لعدوان الحيوانات عنهم كافية من دفع العدوان بينهم لأنها موجودة ، فلا بد من شيء أخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض"[1]

فقد تناول عبد الرحمان بن خلدون مصطلح السلطة باعتباره عنصر من العناصر المشكلة لدولة كما يؤكد في هذا على السلطان الذي هو المالك لرعية فالدولة نمطين من الوظائف الخاصة بها، النمط الخلافي ،والنمط السلطاني.[2]

فالبدويين لاينالون السلطة السياسية إلا إذ اتحدوا في نطاق حركة ذات أساس ديني إن الحمية الدينية تربح الدولة، فابن خلدون يقر في هذا الصدد أن البدوي لا يتمتع بالدولة إلا إذا اتحد مع مجتمعه على أساس ديني واحد،[3] فهوى يرى بان السلطة السياسية دائما مفصولة عن المجتمع المدني والعلاقة بينهما علاقة مواجهة وتضاد، تتلخص وتتجسد في علاقة البدو والحضر فالحضارة تابعة، متولدة اصطناعية لا يمكن بحال أن تكون هي الدافع والمحرك ما يبعث الحركة في المجتمع هو النزوع إلى الغلبة والقهر، وهو التطلع إلى الانفراد بالسلطة، إذن هو قوة دافعة ،فالقبيلة تكسب مجرد عصبيتها قوة دفع وتحريك.[4]

ولهذا فالقبيلة نظام وقائي وهي تعني أشياء مختلفة جدا، نطلقها على سكان الجبال أي على مجموعة قواعد تخض المعيشة والسلطة ونهدف أساسا لضمان التوازن بين الأسر[5] فتتميز كل دولة عن أخرى بحسب المصدر الذي تستمد منه، حكمها

---

[1]–جمال أبو شنب،أصول الاجتماع السياسيي، ص 72.

[2]–حيدوسي الوردي،علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار،مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ،جامعة منتوري قسنطينة ،2012/2011،ص113.مخطوط

[3]–عبد الله العروي، ابن خلدون و ميكافيلي بحوث اجتماعية ،دار الساقي ،ط 1، 1990، ص 10.

[4]–عبد الله العروي ،مجمل تاريخ المغرب (المغرب في عهد الوحدة والسطو)،ج 2،المركز الثقافي العربي ،بيروت،ط2، 2000،ص129.

[5]–عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب ،ج 1،المركز الثقافي العربي ،بيروت ،لبنان،ط2، 2009،ص 99

1/ الملك الطبيعي : وهو حامل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة

2/الملك السياسي: وهو الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح وردود المفاسد

3/الخلافة: وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي تحقيق لمصالح الدنيوية والأخروية[1]

يرى ابن خلدون أن الخلافة تمثل ارقي وأكمل نظام ممكن، على مستوى الواقع التاريخي إلا أنها صعبة التطبيق فيقر ابن خلدون أن حقيقة السلطان انه مالك للرعية القائم في أمورهم عليهم فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان.[2]

فما يستخلصه عبد الله العروي أن ما خيره المسلمون في الغالب هو الحكم الطبيعي الممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد أن مروا بفترة قصيرة جدا كان الحكم فيها خلافة والواقع القائم هو باستمرار الملك الطبيعي المبني على القهر والخلافة في غالب الزمان أمل مرتقب ليس إلا.[3]لقد استبعد عبد الله العروي تعريف بعض المؤلفين الذين يربطون الدولة بنظام يقوم على مقاصد الشريعة الذي لم يتحقق في نظره إلا نادرا وهو طلب يقوم على طلب ما يجب أن يكون ولا يهتم بالدولة الحالية لأنها غير شرعية فالخلافة صعبة التحقيق فالعروي يشير انه بعد الملك الطبيعي جاءت الخلافة وهي نظام منافي تماما للملك الطبيعي، كما يرتبط استمرار الخلافة يتوفر الوازع الديني فالفترة التي نجد فيها الخلافة الحقه يحصرها ابن خلدون في عهد النبي [4]،كما يصرح العروي أن ابن خلدون

---

[1]–موسى بن إسماعيل ،الدولة في الفكر العربي المعاصر بين قيم التراث والحداثة برهان غليون نموذجا،رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم تخصص فلسفة ،جامعة باتنة 1،2017/2016، ص 22. مخطوط

[2]–رابح كعباش ،سوسيولوجيا الدولة ، ص 123.

[3]–المرجع نفسه، ص 123.

[4]–مصطفى المتوكل ،الخلافة والملك الدولة الإسلامية عند عبد الله العروي،منبر ملتزم من اجل إعلام هادفا،نشرة المحرر ،مدونة،الأحد 21افريل 2019، 00.14صباحا،WWW.NACHAT.COM

يرى في العصبية شرطا لممارسة السلطة كيفما وأينما كانت ولم يحصر أبدا في البداوة، ولهذا يمكن اعتبار فكر ابن خلدون انه تعبير صادق وموضوعي إلى حد ما عن المنطقة العربية.[1]

فالخلافة هي الطوبى السياسية في الإسلام ، وهي ظل السلطة القائمة وذلك بمعنيين مختلفين، هي أولا نتيجة عكسية ، صورة مقلوبة للوضع القائم في قلوب وأذهان المتضايقة منه،والثانية وسيلة لتقويته وتكريسه فتنقلب بالضرورة إلى ادلوجة بحيث يعيش المرء تحت سلطان ويتخيل نظام لا يحتاج إلى سلطان، الوازع فيه ذاتي لا خارجي حسب التعبير الخلدوني فيقول له الفقيه ذلك هو الخلافة[2]

يقول العروي:" **قال ابن خلدون مرارا أن الفقهاء يخطئون في حقل السياسة العملية لأنهم يلجئون إلى أدائهم المعرفية المفضلة أي القياس لا يقاس شيء من أموال العمران على الآخر إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهمااختلفا في أمور عدة** " [3] فما نفهمه من هذا انه انتقد أنصار السياسة الشرعية وأهل الدواوين الذين يحترفون السياسة .

فالعروي يقر بان الخلافة هي طوبى عند الفقهاء أنفسهم، أي أنها النظام الأمثل الذي لم يتحقق ولا يمكن أن يتحقق إلا بمعجزة ربانية، كما انه هناك فرق يفصل بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية كفكرة وكنظام قائم [4]

يقول العروي :"**إننا نخصص كلمة خلافة للتعبير عن المثل الأعلى عن الحكم الذي يكون فيه الوازع دينيا فعبارة لدولة الإسلامية مرفوضة، مادامت الدولة الإسلامية في**

[1]–عبد الله العروي،مجمل تاريخ المغرب،ج 2، 129

[2]–عبد الله العروي،مفهوم الدولة،ص153

[3]- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2001، ص 244

[4]–عبد الله العروي ، مفهوم الدولة،ص159

الحقيقة هي الخلافة، عبارة دولة شرعية اصح "[1] فالخلافة هي طوبى الفكر الإسلامي لا يجوز أن نقول أنها الدولة الإسلامية

ففي نظر العروي إن نظام الخلافة يتجسد في الدولة السلطانية والتي يكون فيها الحكم في يد شخص واحد لا يخدم الصالح العام بل طبقات أو إفراد فكون فيه الحرية معدومة، فالدولة السلطانية دولة يسودها القهر والاستبداد فهي دولة ساهية على تربية الفرد لأنها غير مهتمة بمصلحة الأخروية، فما من دولة سلطانية إلا والفرد فيها مستعبد لا يعرف الحرية [2]

ثانيا: النظام الديمقراطي

فما نعنيه بديمقراطية هو نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا للفرد ولا للطبقة ويقوم على ثلاث أسس الحرية المساواة العدل [3]،أما عبد الله العروي فقد بدأ تحليله لفكرة الديمقراطية من سؤال جدلي –هل الديمقراطية واقع يعاش أم حلم لا يتحقق ؟

فيقر أن ابسط طريق لنلتمس ما يريب في شأن الديمقراطية، واقعا ومفهوما،هو مقارنة نظامين قائمين، فما يعنيه العروي بنظامين القائمين هو سويسرا الكونفدرالية وليبيا الجماهيرية ،فهذين النظامين كل منهما يدعي انه يجسد الديمقراطية المثلى [4].

فالديمقراطية كفكرة اهتم بها المنظرون المحدثون على رأسهم روسو الذي كان يفخر انه مواطن جمهورية جنيف، فالمنظرون ينعتون الحكم الديمقراطي مجاراة لما ادعاه الحكام أنفسهم أثناء الحروب والمناظرات وفي خطبهم التجنيدية وربطوا باستمرار هذا النظام

[1]- العروي ، مفهوم الدولة ، ص 161

[2]–المصدرنفسه، ،ص157

[3]–عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية،المادة (الديمقراطية)

[4]–عبد الله العروي، من ديوان السياسة ، ص 79.

بالعقل و الحرية [1]،أما الديمقراطية كوضع اجتماعي فهي تستوفي الشروط التالية(الرفه ،التجارة،الحرية ،المواطنة ،التهذيب ،الفضيلة، وحدة اللغة والعقيدة)،أما عن الديمقراطية كشكل حكومي ،فهي تختلف باختلاف الظروف التي يفوض الحكم لفرد أو لجماعة معدودة،لمدة قصيرة أو طويلة بالانتخاب مرة واحدة أو بتصويت الدوري. [2]

فقد قارن عبد الله العروي بين كل من سويسرا و ليبيا في هذا الصدد يقول : "**في ليبيا الرفه بها موجود لكن المهارة مفقودة وبتالي الحنكة و الخبرة ،وحدة اللغة والعقيدة والثقافة متوافرة نسبيا ،لكن التهذيب بالمعنى العام ناقص ،فالكي تكون الجماهيرية ديمقراطية يجب أن يخضع الجمهور لعملية تهذيب طويلة وشاقة ،دون الانشغال بما سواها من أوهام العظمة والنفوذ**"[3].

فعبد الله العروي يقر بان الحكم الجمهوري نوعان ،صحيح هو ديمقراطية لكن هناك حكم صحيح وحكم فاسد

*حكم فاسد:هو الديماغوجية أي حكم الغوغاء، والغوغاء هي الجمهور الأمي الجاهل الغير مهذب ،ويكون بفساد الحاكم والمحكومين

*حكم الجمهور تعريفا هو حكم الفضيلة المشاعة والعقل الموزع بالتساوي على الجميع والحكم الصالح يكون بصلاح الحاكم والمحكومين فالحكم الصحيح يعمم الفضيلة والحكم الفاسد ينشر الرذيلة [4] .

[1]– عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص 81

[2]المصدر نفسه ، ص 82

[3]–المصدر نفسه، ص 84

[4]– المصدر نفسه ، ص85.

فالدولة الديمقراطية في نظر العروي تمارس السياسة كثيرا وتتحدث عها قليلا كما يقر أن هذا لا يوجد عندنا في الدول العربية ، فالدول العربية لا تتمتع بتطبيق هذا النظام عن حق كالدول الغربية، فدولة الجمهور قديما هي الحديث عن الديمقراطية من النوع السهل الممتنع ، فقد ربط عبد الله العروي نضام الديمقراطي بالدولة الحديثة ، فلا دولة حديثة إلا دولة الديمقراطية ولا دولة حديثة إلا دولة الحرية والديمقراطية ، فالدولة الحديثة مؤسسة ديمقراطية .[1]

كما يصرح أيضا الفيلسوف الغربي كارل ماركس أن أنظمة الدولة مجرد شكل سياسي لمضمون خارجه ،أما الديمقراطية فهي شكل ومضمون في الوقت ذاته لأن الشكل فيها تعبيرا المضمون وهو إرادة الشعب، فالديمقراطية التي ينشدها ماركس لا تقوم على الفصل بين المجتمع والدولة أو الاجتماعي والسياسي [2].

فالعروي يقر بان الماركسية التاريخية هي وحدها قادرة على ضبط الحقيقة والواقعية المعاشة بأكملها كما يصرح بوجوب تجسيد الماركسية في دراسات المتعلقة بآلية التحول الأيديولوجي وفي النخبة وفي الأساس الاقتصادي من حيث هو عنصر من النظام العالمي ، فالتجسيد الجديد، التطورية التحررية هي التي أتاحة ميلاد المعاني المجردة بالكامل، كمعاني الرأسمالية القومية ،والديمقراطية القومية [3] .

فقد قسم عبد الله العروي النظام إلى نوعين:

[1]– العروي ، مفهوم الدولة ، ص 153.

[2]– عزمي بشارة، المجتمع المدني ،دراسة نقدية،المركز العربي للأبحاث والدارسات ،بيروت،ط2، 2012 ، ص 184.

[3]– عبد الله العروي ، ازمة المثقفين العرب (تقليد أم تاريخانية) .المؤسسة العربية للدراسات والنشر وبيروت ،ط1، 1978، ص

*النظام الأسوأ وهو النظام المتولد عن تفسح الاستبداد، إذ يكون هذا الأخير قد أفسد النفوس الشجية الأرذل والأقبح فيها

*النظام الأقل سوءا وهو الذي يتلو أو يتزامن مع حكم الملك، فيكون الملك هو الواجهة التي تتستر بها الجماعة الحاكمة [1]

فالديمقراطية في نظر العروي تسير بمنطق اجتماعي فهي مبنية على منطق الإنسان الاجتماعي الذي يحاور ويناقش ويصوت في شؤون الجماعة مقيدا ببنود الميثاق الاجتماعي .

ثالثا:علاقة الدولة بالحرية

يقول عبد الله العروي :"كل **منا يكتشف الدولة قبل أن يكتشف الحرية، تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة، لان الدولة هي الوجه الموضوعي القائم .في حين أن الحرية تطلع إلى شيء غير محقق** "[2]، فما يعنيه عبد الله العروي في هذه المقولة أن كل تنظيم سياسي للجماعة يعترض وجود دولة، لان وجود جماعة سياسية يفترض وجود السلطة التي تنظمها وتحكمها، وانه بدون سلطة لن يتحقق النظام ولن تكون الحرية وبهذا فلا حرية خارج الدولة، فالحرية تجسد نفسها داخل الدولة

وبهذا التفكر بالحرية هو بالأساس التفكير في الدولة والمجتمع، وأن التفكير بالحرية مرتبطان حسب رأي العروي وهذا ما وضحه في كلامه انه كلما اتسع مفهوم الدولة ضاف مجال الحرية، فمثلا الحرية السياسية هي الحرية التي تضمن مشاركة

[1]– عبد الله العروي ،من ديوان السياسة، ص76.

[2]–عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ،ص05.

المواطن في الدولة [1]، كما صرح هيجل أيضا ارتباط الحرية بالدولة في قوله إن البحث في تحقيق الحرية يقودنا بالضرورة إلى إدراك دور الدولة[2]

إن نظرية الدولة تربط الأخلاق بالسياسة والعدل بالتقدم، ودعوة للقطيعة مع الدولة المملوكة، المستبدة وتأسيس الحرية فتوكفيل أيضا يصرح بارتباط الحرية بالدولة وهذا ما صرح به في قوله:"**ان تنظيم الحرية مسالة تخص الدولة** "[3]، فمقولة الدولة تجسد مفهوم الحرية هي مقولة فلسفية تعني أن الدولة تحرر الإنسان من شروط وجوده الطبيعية، أما مقولة الدولة تمثل حرية الأمة، فهي مقولة قومية تعني أن الأمة لم تصبح امة ذات سيادة من دون دولة .[4]

[1]–عزمي بشارة ،في الثورة وقابلية الثورة، ص49.

[2]–عبد الله العروي ،مفهوم الحرية، ص64.

[3]–المصدر نفسه ، ص17.

[4]–عزمي بشارة،المجتمع المدني ، ص172.

خاتـمـة

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

فالحرية 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 الحرية 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 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 .

فقد بحث عبد الله العروي عن الدولة التي تضمن للفرد حريته، فتوصل إلى الدولة الحديثة والتي هي موجودة في المجمع الغربي أما عن علاقتها بالدين وشعار الإسلام دين ودولة فهذا يطبق فقط على الدولة السلطانية، أما عن ارتباط الدين بالسياسة فهو في نظر العروي سبب تأخر الأمم ، كما درس عبد الله العروي نظام الخلافة عند عبد الرحمان ابن خلدون وهو ما هو متجسد في الدولة السلطانية بحيث لا يخدم الصالح العام وبهذا لا يحقق الحرية لجميع طبقات المجتمع .

في حين النظام الديمقراطي وهو ما تجسده الدولة الديمقراطية والتي هي غير موجودة عن حق في المجتمع العربي، فمن خلال هذا لا يوجد النظام الأمثل والمحقق للحرية في المجتمع العربي وبهذا فالحرية التي يسعى لي تحقيقها عبد الله العروي لم تكن موجودة في المجتمع العربي الإسلامي .

ملاحق

عبد الله العروي:

1-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 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]

2- 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

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

والأدبيات الإصلاحية، مارس الكتابة التاريخية الجادة والعديد من الروايات، كان له مشروعا فكريا مر فيه بثلاث محطات :

1-محطة التحليل النقدي الإيديولوجي(الايدولوجيا العربية المعاصرة) وهذا كان استنادا لكتابه الايدولوجيا المعاصر والعرب في الفكر التاريخي.

2-محطة المفاهيم وهي أيضا مستندة لمجموعة من الكتب (مفهوم الحرية مفهوم الدولة، مفهوم الايدولوجيا، مفهوم الفعل)

3-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.[1]

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، 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]

3- مؤلفاته:

كانت مؤلفاته عبارة عن روايات وكتب.

أ- الروايات:

1- رواية القرية سنة 1971

2- رواية اليتيم سنة 1978

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

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

[3]-السيد ولد أباه، ص 99.

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

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.

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

تناول عبد الله العروي العديد من المفاهيم والمصطلحات لتحليل فكره الفلسفي عامة وفكره السياسي خاصة حول مفهومي الحرية والدولة وعلاقتها بفكره السياسي.

1-الطوبي:

إن المعنى العام الطوباوية هو أنها نقيض الواقعية حيث نحلق بالخيال على الاوهام والمثل العليا كتحقيق السلام العام والتقدم والتقدم المستمر والمساواة الطبيعية الى ما تشتهي الأنفس، وقلة الأعين من كل شيء في هذه الحياة الدنيا، وبهذا المعنى فطوبوي هو الغير واقعي [1]

أما الطوبي في نظر العروي فهو مفهوم يندرج تحت مفهوم الوعي الزائف الذي يقابله الوعي الصادق يقول العروي:" أنه في أوساط القرن التاسع عشر كانت الديمقراطية تعني بالضبط ما يشير إليه الاشتقاق اللغوي أي حكم العموم."[2]

فهي انعكاس الواقع المعاش كما يستشف من خلال التاريخ المدون، وكما يقر العروي إذا كانت الديمقراطية حكم الجمهور الحر المثقف الواعي، طوبي في العمق، فكل ما قيل عن الطوبي كل ما أنجز لتحقيقها[3]

2 -الأدلوجة:

تناول عبد الله العروي مصطلح الادلوجة في درس لها من ناحيتين، من الناحية الغربية وعن طريق ماركس ومن الناحية العربية المؤلف نديم البيطار وكتابه الايديولوجيا المعاصرة، وعلى حسب رأي العروي فالعالم العربي لم يعرف أي انقلاب منذ ظهور الإنسان إلى اليوم، وإن الحال التي يعيشها اليوم حالة انتقال تستلزم لكي تصبح ثورية بالفعل، فقد تكلم نديم على الإيديولوجية الانتقالية وعن إمكانية تحويلها

[1]-محمد جواد مغنية،مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، ص214

[2]-عبد الله العروي،مفهوم الايديولوجيا،المركز الثقافي العربي ،المغرب،ط8، 2012، ص59

[3]-عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص 92

ووضعها موضع الإيديولوجية التقليدية، فالإيديولوجية الانتقالية لا تنشأ من لا شيء، فالعروي يقر بأن تحليل نديم البيطار لم يكن تحليلا منهجيا مفصلا لمفهوم الادلوجة، يقول العروي اسم الادلوجة يعني فكرة أشياء ثلاثة:

أولا: ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفا بتأثير اللاوعي من المفاهيم المستعملة.

ثانيا: نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب تحليله

ثالثا: نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها[1]

فالادلوجة إذن هي مجموعة القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد، فقولنا ان فلانا ينظر إلى الأشياء نظرة ادلوجية تعني أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه حق.[2]

3-الكل السياسة:

كمصطلح نجده عند العروي هو الكل سياسة فمصطلح الكل سياسة يقول العروي أنها هي جملة الكل يروجها قبل ثلاثين سنة المثقفون المنتمون في المجتمعات المتقدمة حيث ليكثر من لا يقدم للسياسة وزنا.

إن مصطلح الكل سياسة وحسب تحليل مفكره عبد الله العروي لم تكن رائجة عند عامة الشعب وأفراد المجتمع فلم يكن الاهتمام كبيرا ولم يعطوها وزنا ثقيلا كما أعطاها إياه المثقفون في المجتمعات المتقدمة أي المجتمعات الغربية [3]

4-التأويل الديمقراطي:

والذي يقر أنه هو بالأساس تحرير السياسة أي إنقاذها من كل لبس منها فوجب فصل السياسة في كل منطق لا يناسبها، فبتجريد السياسة فكرا عملا من الزوائد والشوائب

[1]- عبد الله العروي، مفهوم الايديولوجيا ، ص147.

[2]-المصدر نفسه، ص9.

[3]- عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص152.

تتحرر المجالات الأخرى منهم فالاستقلالية السياسية يتم فيها التألق والنبوغ فيطغيان السياسة في هذه المجالات صارت في الحضيض.[1]

5-الاستبداد:

في نظر العروي هو السياسة بدون قناع، فالاستبداد تمثيل لب السياسة إلى حد انه ينعتها، فالاستبداد بمعناه الاشتقاق هو الانفراد بالسلطة بالأمر بالكلمة بالثورة، فالاستبداد ملازم للسياسة، كما ربط العروي الاستبداد بالخوف كونه ملازما لكل نشاط سياسي فردي أي كان مظهري، الخضوع، الطاعة والانقياد، القناعة، الإنصاف، فالخوف والاستبداد هما المستوى الأصلي للسياسة، كما ان الخوف هو أساس السياسة عند الحاكم والمحكوم.[2] فأهم منظر الاستبداد في العصر الحديث كان في روسيا القيصرية أثناء الحرب [3]

6-الطغيان:

يقول العروي إن التحدث عنه هو مرتبط في أذهاننا الملك والاستبداد، فالطغيان غير طغيان الملك المستبد الظالم القاهر المالك، هذا بالنسبة للتجريبيين أما عند دراسة العروي تاريخ المقارن فهو يقول انه اثبت لنا غير هذا فأسماء الحكام تختلف باختلاف المجمعات من لغة إلى أخرى ومن زمن إلى أخر، فحكم الواحديكون متعدد الأشكال وهذا تاريخيا الاتجاه من الملكية إلى الاستبداد.[4]

فالطغيان وحسب مفهومي لتحليل كلام العروي لدراسة التاريخ المقارن أن الطغيان ليس كل ما يتبادر في أذهاننا هو لفظ مجرد على مفهوم مجرد وهو لفظ سلطان إذ يشير إلى المهم السياسية أي القدرة على الأمر والنهي وعلى الإجبارعلى الإشهار السلطاني.

---

[1]- عبد الله العروي،من ديوان السياية، ص154.

[2]- المصدر نفسه، ص13.

[3]- المصدر نفسه، ص96.

[4]- المصدر نفسه، ص74.

7-الحسبة:

والتي تعني استقلال القضاء والتي تعني العدالة فاستقلال القضاء في عدالته فالقضاء تنظيما وسلوكا هو مرآة المجتمع[1] فالحسبة بالمعنى العام هي ما يضمن عدالة القضاء فهي موجودة في كل نظام سياسي أما بمعناها المحدود فهي مجسدة في أجهزة ومؤسسات فهي مرادفة للقضاء وبشتى فروعه، معناها الواسع هي مجموعة الوسائل التي يلجأ إليها المجتمع في تنظيمه السياسي[2]

8- النخبة السياسية:

يتحدث عبد الله العروي في طرحه لهذا المصطلح عن الأمي أو الأمية بصفة عامة فيقول بان الأمي هو من لا يزال في حصن أمه يتكلم بلهجتها، يتصف بصفاتها، يعمل على إرضاءها، يعيش في جمالها، فالأمي هنا هو مستعبد به العدو، أما من أمه فهو الوطن، فعبد الله العروي يشيد بان استقلال المرء بذاتيته سبيل لرفع الأمية على الوطن فاستقلال الإنسان بذاته يجعل منه سيدا للكيان السياسي [3]

[1]-عبد الله العروي ،من ديوان السياسة، ص140.

[2]-المصدر نفسه، ص144.

[3]-المصدر فسه، ص 146.

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 ،ط1، 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، ج1، المركز الثقافي العربي بيروت، لبان،ط2 ،2009.
9. عبد الله العروي،مفهوم الايدولوجيا،المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان،ط8، 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
2. أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، منتدى المعارف بيروت ، لبنان،ط1، 2010
3. تركي علي الربعو،الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر ،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ،المغرب ،ط 1، 2006
4. جان بول سارتر،الوجودية مذهب انساني،ترجمة عبد المنعم حنفى،منتدى الاسكندرية، دب،ط1، 1924
5. جمال أبو شنب ،أصول الاجتماع السياسي "النشأة ،القضايا،التطبيقات"، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع،الإسكندرية ،2011
6. جون ستوارت ميل، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الذيدي، منتدى مكتب الاسكندرية.
7. حبيب الشاروفي ،فلسفة جان بول سارتر'منشأة المعارف ،الإسكندرية
8. رابح كعباش،سوسيولوجيا الدولة ،مخبر علم الاجتماع الاتصال للبحث والترجمة،2016
9. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط1.
10. سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق، بيروت،ط1.
11. السيد ولد أباه ،أعلام الفكر العربي "مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهن ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر
12. صلاح زكي احمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية،القاهرة،ط1، 2001
13. عباس محمود العقاد،عبد الرحمان الكواكبي ،دار نهضة مصر للطبع والنشر ،القاهرة

14. عبد الحق عزوزي،علال الفاسي نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة،مؤسسة علال الفاسي ،ط1، 2010
15. عبد الحميد خطاب،مفهوم الحرية ،بين الدين والفلسفة و العلم ،ديوان المطبوعات الجامعية ،لجزائر ،1999
16. 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،
17. عبد الرحمان الكواكبي،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ،القاهرة ، 2012
18. عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، بيروت ط 3 ،2006
19. عبد الفتاح الديدي،الاتجاهات الفلسفية المعاصرة،الهيئة المصرية لصناعة الكتاب، ط 2 ،1985
20. عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة ،المركز الثقافي العربي للأبحاث والدراسات السياسية ،بيروت ،ط1، 2012
21. عزمي بشارة،الدين والعلمانية في السياق التاريخي ،ج1، المركز الثقافي للأبحاث ودراسة السياسات ،بيروت ، 2013
22. عزمي بشارة،المجتمع المدني ،دراسة نقدية ،المركز العربي للأبحاث والدراسات ،بيروت ،ط2، 2012
23. علال الفاسي ،النقد الذاتي ،المطبعة العلمية،القاهرة ،ط 1
24. علال الفاسي،الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ،مؤسسة علال الفاسي ، مكتبة عالم الفكر،الدار البيضاء ،المغرب ،ط 6 ،2003
25. علي بن حمزة العمري، أفاق الحرية ،سلسلة تجديد الفقه الإسلامي ،الأمة للنشر والتوزيع،جدة ،ط 1 ،2014
26. علي عبود حمداوي، فلسفة الدين "مقولة المقدس بين الايدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية،دار الأمان ،الرباط ،ط1، 2012

27. فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر،دار الجيل ،بيروت ،ط1، 1993
28. فردريك هيجل، العالم الشرقي،المجلد الثاني(من محاضرات في فلسفة التاريخ)، دار التنوير للطباعة والنشروالتوزيع، ترجمة الامام عبد الفتاح،بيروت،ط3، 2007
29. ـ،أصول فلسفة الحق، المجلد الاول، دار التنوير للطباعة والنشرو التوزيع، ترجمة الامام عبد الفتاح، بيروت،ط3، 2007
30. كارل ماركس ،رأس المال نقد الاقتصاد السياسي ،ج1،ترجمة فهد،دار التقدم ،موسكو،1985
31. كارل ماركس،العمل المأجور ورأس المال، دار التقدم موسكو، ترجمة الياسين شاهين،برلين،1891
32. محمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي ،مركز نماء للبحوث ودراسات ،
33. محمد مهران رشوان ،مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،ط2، 1984
34. محمد وهلال و عزيز لرزق،الحرية ،دار توبقال للنشر ،المغرب ط1، 2009
35. مصطفى غالب ،سارتر والوجودية ،دار مكتبة الهلال ،بيروت ،1982.
36. موريس كرا ستون ،بين الفلسفة والأدب ،(ترجمة مجاهد عبد المنعم)،مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1981
37. ناصر بن سعيد بن سيف ،أسس الحرية في الفكر الغربي، شبكة الألوكة ،ط1، 2012

ثالثا:المعاجم والموسوعات

1. جميل صليبا،المعجم الفلسفي ،ج1،ج2، دار الكتاب اللبناني ،بيروت،لبنان،1982
2. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،ط1، 1984

3. محمد جواد مغنية،مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار الجواد، بيروت ، لبنان.
4. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة،القاهرة،دط،2007.
5. ابن منظورالافريقي ، لسان العرب،ج 1، دار المعارف،القاهرة، مصر،ط1،

رابعا: المجلات و الجرائد:

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

خامسا: الرسائل الأكاديمية:

1. حيدوسي الوردي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ،جامعة منتوري ،قسنطينة ،2012/2011.
2. 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

فهـرس الأعـلام

فهرس الاعلام :

– اسم العلم	–رقم الصفحات
– أرسطو	6
– أرنست كاسير	59
– أفلاطون	6
– توكفيل	73–34
– حسن البنه	63
– خير الدين التونسي	34
– جان بول سارتر	76–37–22–21–20–19–18–15
– جان جاك روسو	70–53
– جون ستوارت ميل	34
– عبد الرحمان بن خلدون	68–65–67–66–65–57–56–55–49–39
– عبد الرحمان الكواكبي	76–35–34–10–9–8–7
– عبد الله العروي	3–4–6–14–18–24–25–27–29–30–31–34–35–36–37–38–39–40–41–42–43–44–45–46–47–49–50–51–52–53–54–57–58–59–60–61–62–63–64–65–67–68–69–70–71–72–73–76–77–78–80–81–82–83–84–85–86–87–88
– علال الفاسي	76–14–13–12–11
– فيور باخ	37
– فيخته	63
– كارل ماركس	15–16–17–18–36–49–52—53–54–55–64–

	71-76-85-
- محمد عبده	34
- مونتسكيو	63
- ميكافيلي نيقولا	58
- نديم البيطار	85-86
- هشام جعيط	63
- هيجل فردريك	37-51-52-53-54-58-64-73

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ–ج
الفصل الاول:المرجعيات الفكرية للحرية في فكر عبد الله العروي	
تمهيد الفصل	6
المبحث الأول: المرجعيات العربية	7
أولا:عبد الرحمان الكواكبي	7
تعريف الاستبداد	8
بين الحرية والاستبداد	9
ثانيا: الفاسي علال	11
مسألة الحرية في فكر الفاسي علال	11
حرية التفكير	11
التحرر الفكري	13
المبحث الثاني: المرجعيات الغربية	16
أولا: كارل ماركس	16
مفهوم الحرية	16
شروط الحرية	17
العمل في نظر كارل ماركس وعلاقته بالحرية	17
ثانيا: جان بول سارتر	19
مشكلة الحرية ومفهومها	19
الحرية و الوجود	20
القلق	21

الحرية والمسؤولية	22
الفصل الثاني :الحرية بين التأصيل العربي والتأثير الغربي	
تمهيد الفصل	25
المبحث الأول: الحرية في الفكر العربي	26
أولا: معاني الحرية في الفكر العربي	26
المعنى العام	26
مفهوم الحرية عند عبد الله العروي	30
ثانيا:التأثير الغربي على المجتمع العربي	33
الليبرالية	33
الماركسية	37
الوجودية	38
المبحث الثاني: رموز الحرية في المجتمع العربي الاسلامي	40
اولا : الحرية خارج نطاق الدولة	40
البداوة	40
العشيرة	41
التقوى	42
التصوف	43
ثانيا:الحرية داخل الدولة	44
علم الاقتصاد	46
علم الاجتماع	47
علم السياسة	47

فهرس الموضوعات:

الفصل الثالث: جدلية السياسة والحرية	
تمهيد الفصل	51
المبحث الاول:مفهوم الدولة	52
أولا: مفهوم الدولة في الفكر العربي	52
مفهوم الدولة في الفكر الغربي	53
مفهوم الدولة في الوطن العربي	57
ثانيا: مفهوم الدولة في فكر عبد الله العروي	59
ثالثا: علاقة الدين بالدولة	64
المبحث الثاني: أنظمة الحكم وعلاقتها بالحرية	67
اولا :نظام الخلافة	67
عبد الرحمان ابن خلدون	67
ثانيا: النظام الديمقراطي	71
ثالثا: علاقة الدولة بالحرية	74
خاتمة	77
ملاحق	81
ملحق الشخصية	81
ملحق المصطلحات	86
قائمة المصادر والمراجع	91
فهرس الاعلام	97
فهرس الموضوعات	100
ملخص	

ملخص:

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.