الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 • قالمـــة •

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة بعنوان

الدولة عند عبد الله العروي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة التطبيقية

مُقدَّمة من قِبل:

الطالبة: ملاك مساعدية

الطالبة: إيمان عباسي

تحت إشراف الأستاذ:

الحاج علي كمال

تاريخ المناقشة:13/06/ 2022م

أمام اللجنة المُشكلة من:

الاسم واللقب	مؤسسة الانتماء	الصفة
رابح مراجي	جامعة 8 ماي 1945 –قالمة	رئيسًا
الحاج علي كمال	جامعة 8 ماي 1945 –قالمة	مشرفًا ومقررًا
عبد الحميد العالم	جامعة 8 ماي 1945 -قالمة	ممتحنًا

السنة الجامعية: 2021 – 2022م

بسم ٱللَّهِ ٱلرَّحمنِ ٱلرَّحيمِ

شكر وعرفان

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلينوالحمد لله والشكر لله ربّ العالمين

الذي وفقنا في هذا العمل

وبه أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ المشرف "الحاج علي كمال".

وإلى جميع أساتذة قسم الفلسفة

وإلى رئيس القسم "بوشارب"

وخاصة الأستاذ "بلال مقني" الذي غاب عنّا وساعدنا بالعديد من المراجع والمصادر

وإلى كل من ساعدنا في إنجاز هذا العمل.

ملاك مساعدية

إيمان عباسي

إهداء

أهدي هذا العمل إلى من لا يطيب الليل إلاّ بشكرك، ولا يطيب النهار إلاّ بطاعتك

ولا تطيب اللحظات إلاّ بذكرك، ولا تطيب الآخرة إلاّ بعفوك، ولاتطيب الجنة إلاّ برؤيتك الله جلّ جلاله.

إلى من بلغ الأمانة، ونصح الأمّة نبي الرحمة ونور العالمين سيدنا وحبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم.

إلى نور حياتي رفيقة دربي، سندي، قمر حياتي، إلى بسمة الحياة وسر الوجود، التي حملتني وربّتني سهرت من أجلي وكبر ّتني، إلى ملاكي العزيز والغالي "أمِّي الحبيبة" "حيوتة" أطال الله في عمرك.

وإلى من علّمني الصبر والتّحدي في صمت، إلى الر ّجل الذي فاضت عيناه علمً ا، وقلبه شوقًا إلى رؤيتي في فحول المجالس "أبي الكريم" كر ّم الله وجهك.

وإلى سندي في الحياة بعد أمي وأبي أخي "عبد المالك" و"محمد الهادي".

وإلى من شجعتني وزرعت في قلبي القو ّة والإرادة على إتمام عملي أختي الوحيدة "خولة"

وإلى شموع العائلة إبنتي ْ روحي وحياتي كلّها "مريومة"، وإبنة أختي حبيبتي وقر ّة عيني "إلين".

وإلى أحب إنسان على قلبي، مرفأ الأمن والأمان زوجي العزيز "إسماعيل"

وإلى عائلتي الثانية اللذان أحبوني كابنتهم وكانوا سندً ا لي في مشقات الحياة أمي وأبي.

وإلى إخوتي اللائي لم تلدهم أمي، "أيوب"، "أمين"، "صفاء"، "حفصة"، "مروة".

وإلى رفيقات دربي اللاتيلا تحلو الحياة إلاّ بهم "وفاء"، "ريان"، "ملاك"، "هناء"، "نسرين"، "زهرة".

وإهداء خاص إلى جدّي وجدتي رحمهما الله وغفر لهما.

إيمان عباسي

إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنار لنا درب العلم ووفقنا إلى إتمام هذا العمل

أهدي عملي هذا إلى كلّ من ساعدني في إنجازه وخاصة من أوصلاني إلى هذا لولاهما لما وصلت

من ربياني وأرشداني وسعيا إلى إيصالي لهذا المستوى "أمّي نور حياتي ورفيقة دربي" أطال الله في عمرها.

وإلى من علّمني الصبر والتّحدي، إلى الرّجل الذي فاض قلبه شوقًا إلى رؤيتي في أعلى المراتب "أبي الكريم"

إلى أختي "آية" وأخواني: "محمد" و"نعيم".

وإهداء خل إلى جدّي "علي" وجدّي "الطيب" وجداتي، أعمامي وعماتي وأخوالي.

إلى أحب إنسان على قلبي، مرفأ الأمن والأمان زوجي العزيز "أسامة"

وإلى عائلة زوجي هي بمثابة عائلة ثانية الذين أحبُّوني كابنتهم "أمي" ربي يحفظها وإلى روح "أبي" رحمه الله وغفر له "موسى"

إلى أخواتي اللاتي لم تلدهم أمي: "لميا"، "هشام"، "رمزي"، "ندير"، "نوسة"،

والكتكوتات "أيوب"، "شام".

إلى رفيقات دربي وصديقاتي: "خولة"، "شيماء"، "فطيمة"، "إيمان"، "زهرة"، "هناء"، "نسرين"، "مريم"، "عائشة".

وإلى كلّ من ساندني ولو بكلمة طيبة

ملاك مساعدية

مقدمة

مقدمة:

احتلت الدّولة مكانة هامة في الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا، مما يعني حضورها القوي في الحياة الإنسانية، فهي تبدو وكما لو كانت تعبيرًا عن حاجة طبيعية في الإنسان انطلاقًا من فكرة أنّ الإنسان مدني بطبعه، وتبدو الدولة أعظم إبداع إنساني تتجلى من خلاله القدرة على التنظيم العقلاني والقصدي والإرادي لحياة الإنسانية، كما تظهر الدولة أمرًا واضحًا ومعطى مباشرًا تقبلها إلى حد البداهة، فهي تواجهنا كأدلوجة أي كفكرة مسبقة وكمعطى بديهي، تقبل بلا نقاش، كما أنّها تُعتبر الإطار الأمثل لضمان العيش البشري الآمن والمستقر، بدل الفوضى واللااستقرار وضياع الحقوق، وهي الملاذ والحامي للإنسان وفق منطق الحق والقانون، لكن هذه التطورات تبدو طوباوية، والواقع والتاريخ يؤكدان بأنّها عكس ذلك في أغلب التنظيمات، ولكن تطويرها وبلوغ الحقيقة من وجودها هو مسعى المفكرين منذ القديم إلى عصرنا الحالي.

والفكر العربي لم يكن بمنآى عن الاهتمام بالدولة قديمًا أو حديثًا، ومع تطور الدّراسات في العلوم الإنسانية ازداد الاهتمام بموضوع الدولة، ولما وصلت إليه الدولة من درجة عالية من العقلانية والتنظيم خاصة في العالم الغربي، ثم نقل هذا النموذج الذي انتقلت معه أنماط الحياة والسلوك والفكر الغربي دون تمييز إلى المجتمع العربي، ذلك بغرض تحقيق الاندماج والولوج الحضاري، كما أنّه وبسبب الاستعمار الغربي كقوة عالمية عرقلت نمو المجتمعات العربية وتقدُّمها، سعت الشعوب العربية لردم الهوة الحضارية التي باتت تفصلها عن الغرب المتقدم، حيث لجأت هذه الأخيرة إلى رؤية تختزل التحديث في مجرد نقل تقنيات الغرب وإمكانياته ونماذج تفوقه كشرط للالتحاق بالغرب صناعيًا وعسكريًا واجتماعيًا وسياسيًا دون إدراك عميق وموضوعي للعوامل الحقيقية والمتعددة التي تتحكم بعملية التحديث وتُؤثر فيها، وبهدف الإسراع في المشاركة والاندماج في الحضارة العالمية.

نشأ في البلاد العربية ما يُطلق عليه المفكر المغربي "عبد الله العروي" الذي كانت جهوده امتداد لمفكري عصر النهضة الذين حاولوا القيام بالدولة العربية ومحاولة الانبعاث من جديد، حيث انطلق في معالجته لمشكلة الدولة من المفاهيم، ويرى أنّ هذه الأخيرة لا تستنفذ الدلالة النظرية بل تشير إلى الحاجة العملية لمضمونه كونه يمس الواقع العملي بمختلف جوانبه في حياة الإنسان، خاصة في الدول التي لم تتدارك التأخر

التاريخي بعد، فوجب عليها العناية والتوسع الميداني لهذا المفهوم لتُعالج حراكها السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

حاول "العروي" أنْ يُبلور مفهوم الدولة ويُعالجه في سياقه التاريخي الملائم مُحلّلاً البنية المعرفية وربطه بمفاهيم أخرى، كان سلاحه جرأته النقدية وتحصنه بمادة تاريخية أتاحت له المجال إلى إمكانية المقاربة العلمية بتشخيصه لأسباب المشكلة، ومعيقات التّقدم، لذلك ربط الحداثة والدولة بمفهوم العقل والحرية.

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

للوقوف على كلّ هذا نطرح الإشكالية الآتية:

ما الدّولة التي دعا إليها عبد الله العروي؟

والإشكالية العامة تنطوي على جملة من المشكلات الفرعية تمثلت في ما يلي:

هل عالج العروي الدّولة كمفهوم أم كواقع؟ وما هي أنواع الدولة عنده؟ ما هي تجليات القطيعة بين الدّولة الحديثة والدولة التقليدية؟ وما هي الدولة الأمثل عنده؟ وكيفية تجاوزها؟

لقد اتبعت في بحثي هذا خطة رسمتها وحددتها لي المادة المعرفية، وهي كالآتي:

الفصل الأول: جاء بعنوان "الدولة بحث في المفهوم والأصل" تطرّقت فيه إلى مفهوم الدولة في الفكر الغربي والعربي، وعند عبد الله العروي. أيضًا تطرقت إلى أنواع الدول وأنظمة الحكم عنده.

أمّا الفصل الثاني: فقد عُنونّ بـــ "العقلانية السياسية في فكر العروي" وقد تطرقت فيه إلى مفهوم الدولة التقليدية والدولة الحديثة وأهم سماتهم، وتجليات القطيعة بينهم، وكذلك إلى جدلية العلاقة بين الأخلاق السياسية وبناء نظرية الدولة عند العروي.

أمّا الفصل الثالث: الذي كان بعنوان "الدولة الأمثل وسبل تجاوز الرّاهن من منظور عبد الله العروي" عالجت فيه الأدلوجة والوعي في الدولة التاريخانية باعتبارها مستقبلها، وصولاً إلى دولة العقل والحرية، وذلك من خلال أهم السبل الموصلة لذلك معرّجين على المفاهيم الجوهرية المؤسسة للدولة، والعلاقة التي تربطها والأرضية التي تجمعها.

وفي إنجاز بحثنا هذا اعتمدنا على المنهج التحليلي الذي كان مناسبًا لموضوع مذكرتنا، حيث اعتمدت عليه في تحليل أفكار "عبد الله العروي" في دراسته لمفهوم الدولة وعلاقتها بالمفاهيم الأخرى.

أمّا عن سبب اختياري لهذا الموضوع هناك دوافع ذاتية وأخرى موضوعية، حيث تمثلت الأولى في اهتمامي بمواضيع الفكر العربي المعاصر عمومًا وفكر "عبد الله العروي" خصوصًا، بينما تمثلت الدّوافع الموضوعية في كون مفكرنا "عبد الله العروي" يُناقش مسائل راهنة تتعلق بواقع الدولة العربية اليوم وما تُعانيه من مشكلات، فضلاً عن تقديمه للبدائل والحلول للخروج من الأزمة الرّاهنة.

وإذا استقصينا ما كُتب حول "عبد الله العروي" فنجد أنّ أغلب البحوث تناولت موضوع الحداثة أو التراث أو الحرية، فنجد مثلاً رسالة ماجستير للباحث "عبد الرحمن سماتي"، المسمات بـــ "مفهوم الحرية في فكر عبد الله العروي"، وقد اعتمدنا في إعداد بحثنا على كتاب "عبد الله العروي" وهو "مفهوم الدولة" الذي كان هو مصدرًا أساسيًا في بناء الموضوع.

أمّا الصعوبات التي واجهتنا في إنجازنا لهذه الدّراسة هي صعوبة فكر "عبد الله العروي" في تحليل أفكاره نظرًا لتداخلها وترابطها، فضلاً على صعوبة تصنيف هذا المفكر وقلة المراجع التي تتناول فكره وخاصة موضوع الدولة، أيضًا أزمة فيروس كورونا مرض العصر، الذي كان بمثابة حاجز للتنقل بحثًا عن الكتب، الشيء الذي دفعنا بالهروب إلى المنصة الإلكترونية وتحميل الكتب، لكن تبعًا للمنطقة النائية التي نسكنها حتّى الشبكة فيها ضعيفة، كذلك الظروف العائلية المتدهورة التي أثّرت سلبًا على تفكيرنا.

الفصل الأول

الدولة، البحث في المفهوم والأصل

المبحث الأول: مفهوم الدّولة.

المطلب الأوّل: مفهوم الدّولة في الفكر الغربي.

المطلب الثاني: مفهوم الدّولة في الفكر العربي.

المطلب الثالث: مفهوم الدّولة عند العروي.

المبحث الثاني: أنواع الدولة عند العروي.

المطلب الأوّل: الدّولة الإسلامية.

المطلب الثاني: الدّولة الطبيعية.

المطلب الثالث: الدّولة الفاضلة والفاسدة.

المبحث الثالث: أنظمة الحكم عند العروي.

المطلب الأوّل: نظام الحكم.

المطلب الثاني: النظام الديمقراطي.

تمهيد:

إنّ الدولة كمفهوم لقيت اهتمام كبير من قِبل الفلاسفة والمفكرين سواءً من الغرب أو العرب، ومن بين هؤلاء نخص بالذّكر المفكر الغربي المعاصر "عبد الله العروي"(*) الذي انطلق في تحديده لمفهوم الدولة من خلال مناقشة الدراسات والنظريات والمذاهب الغربية التي تناولت هذا المفهوم إلى أنْ وصل إلى ما يوجد عليه المفهوم في الوقت الحالي، إذْ نجد أنّه أكد بأنّه لا يمكن تحديد مفهوم الدولة بدون الرّجوع إلى ما كُتب حولها قديمًا أو حديثًا سواءًا في الفكر الغربي أو الفكر العربي، حيث أنّه حاول القبض على مفهوم الدولة باعتباره مفهومًا زئبقيًا ومتفرعًا يحتوي على مفاهيم فرعية أخرى تشكله كالسياسة مثلاً ومنه يمكن طرح التساؤلات التالية:

ما مفهوم الدولة في الفكر الغربي والعربي؟ وما مفهومها عند "عبد الله العروي"؟ ما هي أنواع الدول التي تناولها العروي؟.

* **عبد الله العروي**: هو مفكر ومؤرخ مغربي، درس الفلسفة والتاريخ في فرنسا، وُلد عام 1933م، مارس التّدريس في بلاده والولايات المتحدة الأمريكية، من أشهر كتبه: الأيدولوجيا العربية المعاصرة، العرب والفكر التاريخي، مفهوم الدولة. أنظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص 89.

المبحث الأوّل: مفهوم الدولة.

المطلب الأول: مفهوم الدولة في الفكر الغربي.

إنّ الدولة لا تخرج عن نطاق السياسة فهي جزء مهم في حياة الفرد والمجتمع الذي نعيش فيه، فهي تسعى لتوفير حاجيات ومتطلبات المجتمع لذلك قبل التّطرق إلى مفهوم الدولة يجب علينا أوّلاً التّعرف على مفهوم السياسة، فما مفهوم السياسة؟ وما مفهوم الدولة؟

أوّلاً: مفهوم السياسة (Politique).

أ- لغـــةً: مصدر ساس، يسوس، سياسة، ومادته في لسان العرب سوس، والسياسة فعل السائس يُقال هو يَسُوسُ الدوابَّ إذا قام عليها رواضها، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه، والوالي يسوس رعيّته، أي التعديل والتهذيب والحكم وفق نظام معين، وسَوّسَ له أمرًا أي روّضه وذلّله[1]. أي التّعديل والتهذيب والحُكم وفق نظام مُعيّن.

ففي لسان العرب المحيط للعلامة "ابن منظور الأنصاري" تحت عنوان [سوس] نقرأ: السوس، الرياسة، يُقال ساسوهم سوسًا، وإذا رأسوه قيل سوسوه وأساسوه ساس الأمر سياسة، قام به وسوسه القوم: جعلوه ساس وسيس عليه أي أمر وأمر عليه[2]. فالسياسة هي حكم الناس وترؤسهم مما يصلح به حالهم، والقيام على شؤونهم.

ب- اصطلاحًا: هي كل ماله علاقة من قبل الدولة، وأنّ فن السياسة وفن التدبير حياة المجتمع المدني ليس مجرد مسألة تقنية، أي تقنية ربط بين الوسائل والغايات، بقدر ما أنّه السعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتحقيق سعادة الأفراد[3]. فلا شك أنّ الغاية الأسمى عن إنشاء الدولة هي تحقيق هدف أسمى وهو سعادة الأفراد وأمنهم ورفاهيتهم.

ويُعرّفها "جميل صليبا" بأنّها: «تنظيم أمور الدّولة، وتدبير شؤونها وقد تكون شرعية أو تكون مدنية كانت فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين، وإذا كانت مدنية كانت قِسْمًا من

(1) بلال دربال، السياسة اللغوية، المفهوم والآلية، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، (دن)، العدد العاشر، 2014م، ص321.

(2) جاسم زكريا، المدخل إلى علم السياسة، الجامعة الافتراضية السورية، سوريا، (دط)، 2018م، ص 3.

(3) محمد أبو بكر عزة، الفكر السياسي عند ابن خلدون، المجلة الجامعة، (د م ن)، العدد 16، أفريل 2014م، ص 187.

الحكمة وهي الحكمة السياسية أو علم السياسة»[1]، فالتنظيم شرط أساسي في قيام السياسة للقيام على تدبير مختلف الشؤون الاجتماعية مع الإقرار بتعدد مصدرها.

يُعرّفها "عبد الله العروي" في كتابه "من ديوان السياسة" بأنّها ذلك النشاط الجماعي الذي يستثني العنف والخوف فتميز نزعات أخرى كالرغبة والهيبة والعزّة والتعالي والشرف والتباهي[2].

فالحديث عن السياسة يقودنا إلى الحديث عن مصدرها، ومشروعيتها، فإذا عبّرت عن الإرادة العامة حققت الغاية من مشروعيتها بعيدًا عن كل أشكال الاستبداد.

فالسياسة طموح للفرد والمجتمع وعلاقتها تكون بين الأمير والمطيع، الحاكم والمحكوم، السيد والعبد[3].

فالسياسة لا تكون إلاّ باشتراك الطرفين ولا يمكن غياب أحدهما، فنحن لا يمكننا أنْ نتصور علاقة سياسية بسيد دون عبد ولا أمير دون مُطيع.

فالسياسة هي مجموعة الأهداف المُحدّدة والوسائل المُستخدمة في هذا الميدان، مع الأخذ بالحسبان والإمكانيات التي يَعرضها والإكراهات التي يفرضها، "فسياسة الحليب" على سبيل المثال تُولد من إنتاج الحليب يكون فائضًا، أو على العكس، غير كافي، إنّ الهدف البديهي لهذه السياسة هو إلغاء هذا الخلل، والوسائل المُستخدمة ستكون على سبيل المثال، إعطاء مكافئة لقاء ذبح الأبقار المُنتجة للحليب، إذا كان الإنتاج فائضًا أو الحث على تحويل المناطق الريفية المناسبة إلى مراعي في الحالة المُعاكسة، أمّا "سياسة النقل" فتكمن في تحديث توازن أمثل بين الخطوط الحديدية، وطرق السيارات، والطرق المائية، بُغية مواجهة ضرورات الحياة الاقتصادية بالطريقة العقلانية الممكنة أكثر[4].

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية، واللاتينية، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982م، ص 679.

(2) عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، (د م ن)، ط1، (د س)، ص 13.

(3) المرجع نفسه، ص 28.

(4) محمد عرب ساسيلا، علم السياسة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 1997م، ص ص (26، 27).

ثانيًا: مفهوم الدولة.

1- أصل المصطلح ومعناه (Etat).

أ- لغـــةً: الاستلاء والغلبة والشيء المتداول، فيكون مرة لهذا ومرة لذلك والدّولة في الحرب بين الفئتين أنْ تلتزم هذه المرة وهذه مرة، ودالت الأيام دارت والله يُداولها بين النّاس ودال الدهر، انتقل من حال إلى حال[1].

وقد ظهر مصطلح الدولة في القرآن الكريم في عدد من الآيات، نجد منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم﴾[2]. فهذه الآية تدل على نظام الحكم في الدولة وهو الشورى.

ب- اصطلاحًا: يُعرّفها "فريديريك نيشة" (1891-1883): «أبرد جميع الوحوش الباردة»، وهو بهذا التعريف يُشير إلى وثن جديد وإلى مثال مؤثر حديث تبدو فيه الدولة جهاز لحكومة تتميز باللاشخصية في ناحيتين أساسيتين: الأولى أنّه من المتوقع أنْ تكون الدولة بيروقراطية عقلية، والثانية أنْ تكون الدولة كيانًا متميّزًا عن السكان الذين تحكمهم وخلاف للمدينة الإغريقية التي يُصنّفها "أرسطو" بأنّها كتلة المواطنين، فإنّ الدولة جهاز يتولى الحكم على مواطنيه[3].

عرّفها الأستاذ السويسري "بلنتشلي" بأنّها: «جماعة مستقلة من الأفراد يملكون إقليمًا معيّنًا وتربطهم سياسة مصدرها الاشتراك في الخضوع لسلطة مركزية تّكفل لكل فرد منهم التّمتع بحريته ومباشرة حقوقه»[4].

فالدّولة هي الذروة التي تتوج البنيان الاجتماعي الحديث وتكمن طبيعتها التي تنفرد في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الأخرى.

فالدّولة وسيلة لتنظيم السلوك البشري وفرض المبادئ السلوكية التي ينبغي أنْ يُنظم الأفراد حياتهم على أساسها، فهي التي تُصدر القوانين وتُعاقب من يخرج عليها، كما أنّها تملك فرض النظام لضمان طاعتها من قِبل الأفراد والجماعات المندرجة تحت ظلها.

---

(1) جميل صليبا، مرجع سابق، ص 568.

(2) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 38.

(3) سعيد الغانمي، مفاتيح إصلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، بيت النهضة، بيروت، لبنان، ط1، سبتمبر 2010م، ص 327.

(4) أمحمد حسين نصر، مفهوم الدولة، مجلة جامعة سبها، العلوم الإنسانية، (د م ن)، العدد 1، مجلد 14، 2015م، ص 88.

فعلم التاريخ يحكي تطور الدّولة كفكرة ونظام يتناول حال ومصير الدول وأشكالها في مختلف الأوقات والعصور، وعلم السياسة يدرس الدّولة من حيث القواعد النظرية والعملية التي يقوم عليها نظام الحكم في الدولة المختلفة، وأكثرها جدوى وثباتًا واستقرارًا، وعلم القانون يدرسها من حيث القواعد المُلزمة التي تدور في إطارها أعمال الدولة ونشاطها ووسائلها لتحقيق أهدافها وإلزام رعاياها بطاعتها والنزول على أوامرها، كما يُعنى علم القانون الدولي بدراستها كأحد شخصيات هذا القانون[1].

لا يستقيم الكلام في السياسة دون تناول الدّولة باعتبارها التعين الذي تتعين به السياسة بشكل رئيسي كلمة ريبوبليك (Republic) مشتقة من العبارة اللاتينية ريس بوبليكا (Res buplica) وتعين شأن العام، أو الدولة أو السياسة، أي أنّها لا تنصب على نظام مُعين من أنظمة الحكم، كما أنّها مهمة علم السياسة الحديثة، كانت ولا تزال لدجين سلطة الدّولة، وتنظيم ممارستها في ظل حكم القانون وتوجيه نشاطها نحو أهداف تُعتبر شرعية بنظر الشعوب التي تحكمها، والدول بقيت أرفع تجليات الفكرة المُطلقة عند "هيجل"، ذلك أنّ الحرية لا تتحقق في أفضل صورها إلاّ ضمن إطار الدولة، ومن خلالها إضافةً إلى أنّ تنظيم الفعل البشري والعلاقات البشرية الذي يُحققه الكيان السياسي المُسمّى دولة، وهو ما يفسح المجال أمام الحرية وانطلاق الفاعلية البشرية وتحرير طاقاتها. يقول "صمويل هنتنفتون" في كتابه "النظام السياسي لمجتمعات متغيرة" ليست المشكلة الرئيسية في الحرية بل في إيجاد نظام عام شرعي، قد يحصل الناس بالطبع على النظام من دون حرية، لكنهم لم يتمكنوا من الحصول على الحرية من دون نظام[2].

في الفكر العربي:

يُعرّفها "هيغل" (1770-1831) بأنّها فكرة أخلاقية موضوعية ويتجلى ذلك في قوله: «الدولة بصفة عامة ليست تعاقدًا بين الأفراد وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد

(1) أحمد عبد الحفيظ، الدولة، موسوعة الشباب السياسية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، (دم ن)، (دط)، 2001م، ص 13.1.

(2) ماهر مسعود، الحرية، بيت المواطن، دمشق، ط1، 2015م، ص ص (63، 64).

وضمان ممتلكاتهم، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعة العليا، ولهذا فهي تقتضي في بعض الأحيان استرداد هذه الحياة وتطالب الأفراد كأفراد بالتضحية بها»[1].

فمفهوم الدولة عند "هيغل" يُمثل تجاوز للنظريات التي كانت سائدة في زمان "هيغل" وقبله، فهو نقد مفاهيم الدولة الأخلاقية والطبيعية وصوغ مفهوم جديد وانتهى للتعريف التالي: «الدولة فكرة أخلاقية موضوعية إذْ تتحقق في الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه»[2].

فالدولة عنده هي غاية في ذاتها وليست مجرد وسيلة فهي تمثيل للروح المطلق وبالتالي هي مقدسة ومعصومة عن الخطأ، وعليه تكون سلطة الزعيم بالضرورة سلطة مُطلقة تستمد حريتها من الروح والمطلق[3].

ونجد أنّ "العروي" يرى أنّ "هيغل" قد استعمل معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية لتبديد أخلاقيات الدولة أي أنّه أراد أن يُبرر كل مظاهر الجهاز بالرجوع للمعنى، الهدف والمفهوم[4].

ويرى "العروي" أنّ تعريف "هيغل" للدولة لا ينطبق على هذه الدولة أو تلك لا أثناء التكوين ولا أثناء التطور والانهيار، إنّما ينطبق على مفهوم دولة التاريخ، فهو يحمل في ذاته شروط تحقيقه، ولهذا لا يمكننا فهم نظرة إذا ما رفعناها مستوى التجريد فهيغل يتكلم عن الدولة حسب مقتضيات مفهومها لا عن أي دولة قائمة، فمفهوم الدولة لهيغل حسب "العروي" يعكس من الناحية التاريخية الحقائق السياسية للدولة المطلقة الوسيطية[5].

(1) هيغل، أصول فلسفة الحق، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007م، ص 204.

(2) أمحمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي، (ددن)، (دط)، (دت)، ص 114.

(3) ورز الدين نوارة، مفهوم الدولة لدى الشباب الجزائري، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، 2015-2016م، ص 92.

(4) أمحمد جبرون، مرجع سابق، ص 116.

(5) نادية عميري، مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر، عبد الله العروي انموذجًا، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2018-2019م، ص 54.

على خلاف "العروي" نجد "ماركس" قد عارض المفهوم الهيغلي ويرى بأنّ عيوبه ناتجة من المنهج التأملي الهيغلي الذي يضع الفكرة محل الفعل و"ماركس" جعل الفعل أساس والفكرة مجرد وصف لفعل[1].

فماركس (1818-1883) يُعرّف الدولة بأنّها مظهر لتناقضات المجتمع بحث يحتل الصراع الطبقي مكانًا أساسيًا في فهم حقيقة الدولة وطبيعتها، فماركس يرى أنّ الدولة في الواقع لا تمثل سوى المصالح الخاصة للطبقة الحاكمة، والبيروقراطية هي جزء عضوي ينتمي للدولة، فهي وسيلتها المفضلة التي يعتمد عليها في ممارسة سيطرتها على المجتمع، فالمجتمعات البشرية بالنسبة لماركس عاشت صراع الطبقات[2].

فالدولة عنده تقف في نقطة النضج الحقيقي للرأسمالية أي الظفر السياسي للطبقة الجديدة مثلما تقف في نقطة انهيارها، وعليه فإنّ نمط الإنتاج الرأسمالي الناضج، مثلما رآه "ماركس" يقف بين نقطتين سياسيتين: نشوء الدولة الرأسمالية من هنا ودمارها من هناك، من هنا تأتي الأهمية الحاسمة لموضوع الدولة[3].

وهنا نجد "العروي" قد نقد "ماركس" باهتمامه بالاقتصاد وإهماله السياسة، وهذا ما هو واضح في قوله: «اهتم ماركس بالاقتصاد وأهمل القضايا السياسية»[4].

أيضًا هو انطلق من نقد النظرية وانتهى إلى الاجتماعيات فربط الجهاز بانقسام المجتمع إلى منتجين ومالكين[5].

يُعرّفها "ماركس فيبر" (1864-1920) بأنها: «المجتمع السياسي الذي يحتكر الإكراه المادي المشروع ويتضمن رشدانية القانون في ضوء السلطتين التشريعية والقضائية، كما تعتمد على إدارة عقلانية ومن أجل هيبتها تعتمد على القوة العسكرية»[6].

---

(1) أحمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي، مرجع سابق، ص 114.

(2) نادية عميري، مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي انموذجًا، المرجع السابق، ص ص (55-56).

(3) ورز الدين نوارة، مفهوم الدولة لدى الشباب الجزائري، المرجع السابق، ص 98.

(4) نادية عميري، مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 57.

(5) أحمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي، المرجع السابق، ص 116.

(6) ورز الدين نوارة، مفهوم الدولة لدى الشباب الجزائري، المرجع السابق، ص 98.

ومن وجهة نظر "العروي" يرى بأنّ "فيبر" اهتم بالجهاز فقط، وجد فيه فكرة كامنة هي العقلانية و لم يُميّز بين الظاهر والباطن بين أداة وهدف الدولة[1].

المطلب الثاني: في الفكر العربي:

يُعرّفها المؤرخ والفيلسوف الاجتماعي "أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون" بأنّها: «ظاهرة في كل مرة تنتهي فيها الدورة السياسية» فهي إذن في نظره لا دائمة ولامستقرة، وتفسير "ابن خلدون" لعدم استقرار الدولة هي عدم إثبات ظواهر الاجتماع الإنساني على الإطلاق عنده، لذلك فإنّ الدولة عنده تبقى مؤسسة دائمة التعرض للتبدل والتغيير[2].

والدولة عند "ابن خلدون" لها عمر محدد إذْ يُشير في مقدمته أنّ «لكل دولة أمد»[3]. للدولة عند "ابن خلدون" أعمار طبيعية وهي تنتقل خلال عمرها الذي يمتد من 80 سنة إلى 120 سنة من الطفولة إلى الشباب إلى الشيخوخة[4].

هو يرى أنّ الدولة السلالية تمر بمراحل وأجيال متعاقبة، مثل الفرد وإن محاولة ردها إلى بدايتها باطلة مثل الرغبة في ردّ كهل إلى شبابه، صحيح أنّ الفرد يُمكنه المحافظة على صحته لأمد طويل من خلال حياة منتظمة وبواسطة الرياضة والحمية، لكن لن يتمكن في أي حال من وقف الشيخوخة، وكذلك يمكن للدولة أن تُعمر طويلاً إذا لم يطالب بها أحد لكنها لن تستعيد قوة بدايتها[5].

والدولة في نظر "ابن خلدون" هي الملك التام الذي لا يكون فوقه حكم آخر، وأنّها قد تجمع تحت حكم واحد عدّة أقوام وعدّة ملوك على تلك الأقوام، ومنه نستطيع أنْ نقول أنّ مفهوم الملك عند

(1) أمحمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي، المرجع السابق، ص 116.

(2) رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مجلة العلوم الإنسانية، العراق، العدد 37، (دت)، ص79.

(3) المرجع نفسه، ص 81.

(4) زينب بومهدي، مفهوم العصبية ونشأة الدولة في الفكر الخلدوني، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، تيزي وزو، الجزائر، العدد 01، 2020م، ص 11.

(5) عبد الله العروي، بحوث اجتماعية ابن خلدون وماكيافيلي، دار الساقي، الجامعة اللبنانية، ط1، 1995م، ص 29.

"ابن خلدون" ينطبق على مفهوم الدولة تمام الانطباق. ويلاحظ "ابن خلدون" أهمية الدّولة بالنسبة للمجتمع ويقرر أنّ الحياة الاجتماعية تستلزم الملك والدولة[1].

نجد أنّ "العروي" يرى أنّ "ابن خلدون" قد انتبه إلى التداخل الحاصل بين التطور التاريخي للتجربة السياسية في الإسلام ومقدار التساكن بين الملك الطبيعي والملك السياسي والخلافة فيها، وهو بذلك يتجاوز الأفق النظري الذي تحرك فيه الفقيه والفيلسوف وأصحاب الآداب السلطانية، إذْ بقدر ما يملك حظ الدولة الإسلامية من الملك الطبيعي فإنّه يُدرك أهمية العقيدة (الدين) وإسهامها الكبير في توجيه مسار الدولة والحكم، بيد أنّه لا يتجاوز الحدود التي توقف عندها الفكر السياسي الإسلامي[2].

المطلب الثالث: مفهوم الدولة عند عبد الله العروي:

يرى "عبد الله العروي" بأنّ التفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في المجتمع والدولة، وذلك واضح في قوله: «لا حرية عاقلة إلاّ في الدولة، وبالمثل لا دولة إلاّ دولة الحرية»[3]. وهنا تكون المهمة الأولى للدولة ضمان الحريات وتوسيع نطاقها حتّى لا تقع في الاستبداد، وفي المقابل الإقرار بالحرية ليس معناه الفوضى، بل الحرية داخل الأطر القانونية.

كما أنّ "العروي" يُقرُّ بصعوبة تحديد مفهوم الدولة دون الرّجوع إلى الماضي بمعنى كل ما كُتب عن هذه الدولة وما شهدته من تطورات أو عكس ذلك، كما أنّه يرى أنّ الدولة تتجسد في صورة شخص أو مجموعة من الأشخاص، ذلك أنّها مُزامنة للفرد والمجتمع[4]. فالأصل في الحاكم أنْ يكون مُعبّرًا عن الإرادة العامة، ومُحققًا لطموحات أفراد المجتمع.

---

(1) شيرين عطاء الله، العصبية عند ابن خلدون، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2017-2018م، ص 24.

(2) أنطون سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، دار النهضة، بيروت، ط1، 2015م، ص 259.

(3) أسماء ياحي، المشروع الحداثي في الخطاب الروائي عند الله العروي –مقاربة نقدية- مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة والأدب العربي، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، 2014-2015م، ص 74.

(4) بوعافية زينب، الحداثة في فكر عبد الله العروي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2015-2016م، ص 61.

وفي نظر "العروي" أنّ الدولة الإسلامية الصحيحة هي الدولة التي تعمل على تأسيس الواقع بناءًا على وعد النبي إبراهيم في الوقت الذي نجده في التاريخانية الماركسية يرى أنّ الدولة الإسلامية الصحيحة هي الدولة التي تتأسس بناءًا على وعي الشعوب وقوامها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية[1].

فالدولة فكر وتطبيق أي ينبغي أنْ تنتقل من ذلك الوعي الطوباوي إلى العمل والتطبيق، فالدولة ليست مجرد شعارات ولا مجرد أفكار مثالية.

وينتقد "عبد الله العروي" استئثار الحاكم بخيرات الدولة والاستفادة من ميزات الحكم بغير وجه حق، وهذا ما جعله يذهب إلى تعريف الدولة بأنّها الجماعة المستقلة بالسلطة المستأثرة بالخيرات، وتعني في الوقت نفسه الامتداد الزمني لتلك الاستفادة[2].

فالدولة عند "عبد الله العروي" لها أهمية كبيرة حيث نجد أنّه بغيابها تستحيل قيام حداثة، بل إنّها تُعدّ من مقدماتها وشرط ضمان وجودها واستمرار قوتها وشرعيتها، إذن فدولة الحداثة عند "عبد الله العروي" هي الواسطة بين الأشخاص، هي دولة الجماعة، هي الدولة الديمقراطية هي ممثلة للإرادة العليا[3]. لذا يجب تحديث نظام الحكم وفق متطلبات راهنة تفرضها مستجدات العصر.

(1) مجموعة من المؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، دار روافد ثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص 561.

(2) أنس الطريقي، مفهوم الدولة "الدولة الإسلامية، دولة الخلافة"، مجلة مؤمنون بلا حدود (ملف بحثي)، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، (دت)، ص 29.

(3) حسن بيقي، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 82.

المبحث الثاني: أنواع الدولة عند عبد الله العروي.

لقد انحسرت الدولة في عدّة أشكال، ويتحدد شكل الدولة بتحديد شكل نظام الذي تقوم عليه، والهدف الذي تسعى إلى تحقيقه ومن بين أنواع الدول التي تطرق إليها "العروي" والتي اختلفت من دولة إلى أخرى في الوطن العربي، فما هي أنواع الدولة حسبه؟.

المطلب الأول: الدولة الإسلامية.

انطلق "العروي" في مفهومه للدولة الإسلامية من حقيقة نظرية أكثر منها تاريخية محققة أي من الواقع، وإخضاع مفهومها على النحو التالي أنّه عندما تتكلم اليوم عن الدولة الإسلامية تعني بالضرورة مركب العناصر ثلاث العربي الإسلامي والآسيوي إلاّ أننا لا نستطيع أنْ ندرك هذا المركب، وهو محقق في التاريخ لأننا لا نملك شهادة معاصرة عليه، كل ما نستطيع هو أنْ نتصور أن نتخيله اعتمادًا على أخبار مؤرخين متأخرين نسبيًا[1]. لذلك يجدر بنا الإحاطة بالخلفية التاريخية التي تصنع في سياقات سياسية واقتصادية واجتماعية معينة.

فلا نستطيع أنْ نُحلل مفهوم الدول الإسلامية إلاّ إذا تعرّفنا على الواقع الذي عاش فيه المسلمون، وهذا ما صاغه "عبد الله العروي" في قوله: «أنه قبل أنْ نُحلّل مفهوم الدولة الإسلامية يجب علينا أنْ نتعرف على الكيان السياسي الذي عاش فيه المسلمون»[2].

إنّ الواقع التاريخي للدولة الإسلامية أدّى إلى تبلور فكر سياسي طوباوي لكل من الفقيه والفيلسوف، فطوباوية الفقيه مرتبطة بمطلب الخلافة والسعي إلى مكارم الأخلاق، وبالتالي كانت كلّ إنتاجاته حالمة، ولا واقعية، وغير قابلة للتحقق، أمّا طوبي الفيلسوف فارتبطت بالدعوة إلى المدينة الفاضلة التي تتحقق فيها المثل، وخلافًا للرجلين سلك المؤرخ والأديب مسلكًا واقعيًا في تفكيره حول الدّولة، حيث تحدث عن الدولة السلطانية وعالج أمراضها بأسلوب أقرب إلى لما يجري بالفعل[3].

(1) تريكي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص 172.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 120.

(3) مصدر نفسه، ص 98.

إنّ نظرية الدولة الإسلامية حسب هؤلاء جميعهم، وحسب الواقع التاريخي الذي لا تُرد شهادته في نظرية الخلافة التي تعني في أبسط عناوينها "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[1]، وقد جسد هذه النظرية الخلفاء الراشدون، ومن جاء بعدهم من الخلفاء الأمويين والعباسيين، وجسدها في تقديرنا أيضًا الحكام المسلمون في الشرق والغرب بعد العصرين الأموي والعباسي، فالخلافة كمسمى للدولة الإسلامية لا تعكس حقيقتها، وقيمتها الأخلاقية طريقة ظهورها في القاموس السياسي الإسلامي، باعتبارها خلافة عن رسول الله في القيادة والإمامة، بل تعكس حقيقتها الوظائف السياسية التي كانت تقوم بها والشكل المؤسساتي الذي اتخذته.

ومن هذه النّاحية فقد تميّزت الدولة الإسلامية دولة الخلافة بمهام الحراسة الدينية، التي جسدتها تاريخيًا مجموعة من الولايات والفرائض من الولايات على إمامة الصلوات، والولاية على الحج، وفريضة الجهاد، بالإضافة إلى تطبيق الشريعة، ومن ثم فعبارة "خلافة النبوة في حراسة الدين" التي مجدها في جلّ التعريفات الاصطلاحية للخلافة لا تعني أكثر من هذه المهام.

فالدولة إذًا في المجال الإسلامي في حقيقة أخلاقية عقلية، تعكس حاجة دينية ودنيوية للجماعة الإسلامية، وتبدو هذه الحقيقة جلية وراء الاستدلالات والمناقشات التي تتضمنها كتب السياسة الشرعية والآداب السلطانية، وعبارات المتكلمين[2].

كثيرًا ما نسمع في الندوات والمناظرات العبارة التالية: الدولة في الإسلام هي كذا وكذا، يقولها المسلم وغير المسلم، وعند التدقيق نجد أنّ مراجع الاثنين أقل من أصابع اليد ولا تكاد تتغير، بالمقابل عندما يجري الكلام على الدولة اليونانية يستشهد عادة بأرسطو، لكن هذا الأخير قبل أنْ يُؤلف كتابه عن السياسة لجأ إلى منهجه المفضل أي الاستقراء، جمع عشرات الدساتير اليونانية وغير اليونانية كالفينيقية مثلاً، وذلك قصد المقارنة[3].

يرى "عبد الله العروي" أنّ الدولة الإسلامية الصحيحة هي التي تعمل على تأسيس الواقع بناءًا على وعد إبراهيم في الوقت الذي نجده في التاريخانية الماركسية، وفي هذا الصدد نجده يتجه إلى القول:

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط)، (دت)، ص 137.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 137.

(3) عبد الله العروي، من ديوان السياسة مصدر سابق، ص ص (99، 100).

«أنّ الدولة الإسلامية الصحيحة هي الدولة التي تتأسس على بناء وعي الشعوب وقواها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية»[1].

المطلب الثاني: الدولة الطبيعية.

إنّ الدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل تنظم التعاون، تمهد طرق السعي، تشجع الكسب وطلب العلم، المطلوب منها بالأساس الحفاظ على الأمن في الدّاخل والسلم في الخارج، أي ردع العنف اللامعقول، مادام له أثر بين البشر، بقدر ما تتقدم الإنسانية في سبيل العلم والرفاهية والسعادة، بقدر ما تحقق ضرورة اللجوء إلى الدولة بشأن المحافظة على السلم، فتتلاشى وسائل الدولة الزجرية والقمعية، داخليًا على الأقل في المرحلة الأولى[2].

إذا كانت الدولة الأخلاقية تقوم على رفع التناقض الحاصل بين الجانب الحيواني والجانب الأخلاقي في الإنسان، دولة ينتفي فيها الصراع والتناقض إلى التساكن والاطمئنان، فإنّ الدولة الطبيعية ترفض هي أيضًا أن يكون هناك تناقض، لكنه من نوع آخر، أي تناقض بين الفرد والمجتمع، أو بين الفرد والطبيعة، وكان الهدف من وراء الطبيعة المعرفة والرفاهية والسعادة[3].

تتأسس الدولة الطبيعية على الانسجام لا على التناقض، وتقوم على التعاون بين الأفراد، بالاستناد إلى ما تقدمه الطبيعة من خيرات ويقتضي تعميم الخيرات تعاون المجتمع.

لقد قام الإنسان بعملية نقل نظام الطبيعة والانسجام الحاصل فيها وإسقاطه على النظام الذي ينبغي أنْ تكون عليه الدولة، فالمجتمع إذن «نظام طبيعي ضروري، فهو من ثم معقول متكامل متجانس، ويتحكم في الطبيعة نظام من القوانين يجعل منها طبيعة متجانسة تحقق الكمال والتكامل لكل الكائنات التي تخضع لهذا النظام، ولا يمكن أنْ نتصور خللاً فيه أو عطبًا يؤدي به إلى الفوضى والعبث، وكل خلل أو فوضى ينطوي على نظام وهدف، ولا دخل للإنسان في ترتيب هذا النظام وإحكامه، وإنما يقف منه موقف المتأمل والمفكر ما دامت الطبيعة عبارة عن مجموعة من قوانين متلازمة، مكشوفة لفكر الإنسان،

(1) مجموعة من المؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، مرجع سابق، ص 561.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 14.

إذا عالجها دون أفكار مسبقة، ومن ثم باستعداد لقبول قوانينها كما هي، كان في وسعه عندئذ أنْ يكشف عنها، ويستفيد منها لتحقيق أهدافه (المعرفة، السعادة، الرفاهية)»[1].

قد ينقلب نظام الدولة الطبيعية في حالة حب السيادة، وإرادة السيطرة، والتحيز مع الرغبة في التّملك، واستفادة أقلية من الناس على حساب الجميع، فيحدث التفاوت ويؤدي ذلك إلى الصراع وممارسة العنف، أو صدام بين قوة الفرد في مقابل قوة الجماعة، أو قد يترتب عن ذلك انقلاب في طبيعة الدولة من دولة طبيعية إلى دولة فاسدة، لأنّ الدولة الفاسدة المتناقضة للمجتمع المبنية على العنف واستعباد الناس ليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية[2].

يرى "عبد الله العروي" أنّ الفساد ليس من طبيعة الطبيعة أو النظام، وإنما مردّه إلى الإنسان، أي أنّ سبب الفساد خطأ إنساني وليس خللا في النظام، فإذا حصل تناقض فلسبب غير طبيعي، ناتج عن خطأ إنساني معتمد، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة، الدولة إمّا طبيعية وهي صالحة وإمّا فاسدة لأنّها غير طبيعية[3].

المطلب الثالث: الدولة الفاضلة والدولة الفاسدة.

الدولة الفاضلة:

وهي الدولة التي تربي الفرد على الاستغناء عنها وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها، فيُصبح الفرد يعتمد على نفسه ويتمكن من اكتساب قدرة يبحث فيها على ما هو أسمى من الدولة[4].

الدولة الفاسدة:

فهي الدولة الغير شرعية في نظره فهي مناهضة للمجتمع، المبنية على العنف والاستبداد، فليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية، لقد أنتجها تاريخيًا عملية سطو قام بها النبلاء (وليسوا في الأصل سوى قطاع الطرق) والكهان (وليسوا سوى مغترين مزورين) اختلقوا خرافة الإنسان الشرير، أسطورة الفرد اللااجتماعي الذي يفضل الجهل على العلم ويسعد عندما يلحق الضرر بأخيه الإنسان، هذه خرافة

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المصدر السابق، ص 17.

(2) مصدر نفسه، ص 18.

(3) مصدر نفسه، ص 20.

(4) محمد جبرون، مرجع سابق، ص 113.

اختلقتها أقلية شريرة لتثبيت حكمها والدفاع عن امتيازاتها، فهي دولة غير طبيعية، ففي نظره فهي لا تستحق أنْ تكون موضوع بحث فلسفي، فهي تتعارض مع وجدان الفرد الذي يصبو إلى الفضيلة، كما يقول "عبد الله العروي" وحسب دراسة للفيلسوف "كاسبير" أنّ التفكير بالمنطق في مسألة الدول هو الاعتماد على الفرد[1].

(1) عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 18.

المبحث الثالث: أنظمة الحكم عند عبد الله العروي.

تتمتع كل دولة بنظام حكم معيّن، فتختلف باختلاف الأنظمة التي تتماشى عليها، ولهذا نجد ما يُسمى بالدولة المتقدمة، والدولة المتخلفة، فقد درس "العروي" أنظمة الحكم السياسية من منظورين مختلفين، منظور عربي ومنظور غربي.

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

المطلب الأوّل: نظام الخلافة.

1- عبد الرحمن ابن خلدون:

يُقرّ "ابن خلدون" أنّ قدرة الواحد من البشر عاجزة في تحصيل حاجته من الغذاء، فلابدّ من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل عل القوت له ولهم[1]. وهذا معناه أنّ الفرد الواحد في نظره لا يستطيع العيش لوحده والبحث عن متطلبات حياته إلاّ إذا تشارك مع مجتمعه.

كما يُقسّم "ابن خلدون" الحكم السياسي إلى نوعين:

نوع يهدف إلى مراعاة المصالح على العموم، ونوع يهدف إلى مصلحة السلطان فقط، فهو يُفضل 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 فإنّه لابدّ للناس في اجتماعاتهم من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليس آلة السلاح التي جعلت دافعه لعدوان الحيوانات عنهم كافية من دفع العدوان بينهم لأنّها موجودة، فلابدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض»[2].

(1) جمال محمد أبو شنب، أصول الاجتماع السياسي "النشأة، القضايا، التطبيقات"، دار المعرفة الجامعة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2011م، ص 72.

(2) المرجع نفسه، ص 72.

فقد تناول "عبد الرحمن ابن خلدون" مصطلح السلطة باعتباره عنصر من العناصر المُشكلة للدولة، كما يؤكد في هذا السلطان الذي هو المالك لرعية، فالدولة نمطين من الوظائف الخاصة بها، النمط الخلافي والنمط السلطاني[1].

فالبدويين لا ينالون السلطة السياسية إلاّ إذا اتحدوا في نطاق حركة ذات أساس ديني، إنّ الحمية الدينية تربح الدولة، فابن خلدون يُقرّ في هذا الصدد أنّ البدوي لا يتمتع بالدولة إلاّ إذا اتحد مع مجتمعه على أساس ديني واحد[2]. فهو يرى بأنّ السلطة السياسية دائمًا 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[3].

ولهذا فالقبيلة نظام وقائي وهي تعني أشياء مختلفة جدًا، نُطلقها على سكان الجبال أي على مجموعة قواعد تخص المعيشة والسلطة وتهدف أساسًا لضمان التوازن بين الأسر[4]، فتتميز كل دولة عن أخرى بحسب المصدر الذي تستمد منه حكمها.

1/ الملك الطبيعي: وهو حامل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة.

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

3/ الخلافة: وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، لتحقيق المصالح الدنوية والأخروية[5].

(1) حيدوسي الوردي، علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، مذكرة مُقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2011-2012م، ص 113.

(2) عبد الله العروي، ابن خلدون وميكيافيلي، مصدر سابق، ص 10.

(3) عبد الله العروي، مجمل تاريخ العرب (المغرب في عهد الوحدة والسطو)، ج2، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000م، ص129.

(4) عبد الله العروي، مجمل تاريخ العرب، ج1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2009م، ص 99.

(5) موسى ابن إسماعيل: الدولة في الفكر العربي المعاصر بين قيم التراث والحداثة برهان غليون نموذجًا، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه العلوم تخصص فلسفة، جامعة باتنة1، 2016/2017م، ص 22.

يرى "ابن خلدون" أنّ الخلافة تُمثل أرقى وأكمل نظام ممكن، على مستوى الواقع التاريخي إلاّ أنّها صعبة التطبيق فيُقرّ "ابن خلدون" أنّ حقيقة السلطان أنّه مالك للرعية، القائم في أمورهم عليهم فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان[1].

فما يستخلصه "عبد الله العروي" أنّ ما خيره المسلمون في الغالب هو الحكم الطبيعي الممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد أنْ مروا بفترة قصيرة جدًا كان الحكم فيها خلافة، والواقع القائم هو باستمرار الملك الطبيعي المبني على القهر والخلافة في غالب الزمان أمل مرتقب[2].

لقد استبعد "عبد الله العروي" تعريف بعض المؤلفين الذين يربطون الدولة بنظام يقوم على مقاصد الشريعة الذي لم يتحقق في نظره إلاّ نادرًا، وهو طلب يقوم على طلب ما يجب أنْ يكون ولا يهتم بالدولة الحالية لأنّها غير شرعية، فالخلافة صعبة التحقيق، "فالعروي" يُشير أنّه بعد الملك الطبيعي جاءت الخلافة وهي نظام منافي لما للملك الطبيعي، كما يرتبط استمرار الخلافة بتوفر الوازع الديني، فالفترة التي نجد فيها الخلافة الحقة يحصرها "ابن خلدون" في عهد النبي[3].

كما يصرح "العروي" أنّ "ابن خلدون" يرى في العصبية شرطًا لممارسة السلطة كيفما وأينما كانت و لم يحصر أبدًا في البداوة، ولهذا يمكن اعتبار فكر ابن خلدون أنّه تعبير صادق وموضوعي إلى حدّ ما عن المنطقة العربية[4].

فالخلافة هي الطوبى السياسية في الإسلام، وهي ظل السلطة القائمة وذلك بمعنيين مختلفين، هي أولاً نتيجة عكسية، صورة مقلوبة للوضع القائم في قلوب وأذهان المتضايقة منه، والثانية وسيلة لتقوية 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[5].

(1) رابح كعباش، سوسيولوجيا الدولة، مخبر علم الاجتماع، الاتصال للبحث والترجمة، 2016م، ص 123.

(2) مرجع نفسه، ص 123.

(3) مصطفى المتوكل، الخلافة والملك الدولة الإسلامية عند عبد الله العروي، منبر ملتزم من أجل إعلام هادف، نشرة المحرر، مدونة الأحد 21 أفريل 2019م، 00:14 صباحًا، WWW.Nachat.com

(4) عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ج2، مصدر سابق، ص 129.

(5) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 159.

يقول "العروي" «قال ابن خلدون مرارًا أنّ الفقهاء يخطئون في حقل السياسة العملية لأنّهم يلجئون إلى أدائهم المعرفية المفضلة أي القياس لا يقاس شيء من أموال العمران على الآخر إذْ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمورٍ عدّةٍ»[1]. فما نفهمه من هذا أنّه انتقد أنصار السياسة الشرعية وأهل الدواوين الذين يحترفون السياسة.

"فالعروي" يُقرّ بأنّ الخلافة هي طوبى عند الفقهاء وأنفسهم، أي أنّها النظام الأمثل الذي لم يتحقق ولا يمكن أنْ يتحقق إلاّ بمعجزة ربّانية، كما أنّه هناك فرق يفصل بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية كفكرة ونظام قائم[2].

يقول "العروي": «إنّنا نخصص كلمة خلافة للتعبير عن المثل الأعلى عن الحكم الذي يكون فيه الوازع دينيًا، فعبارة الدولة الإسلامية مرفوضة، مادامت الدّولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة عبارة دولة شرعية أصح»[3]، فالخلافة هي طوبى الفكر الإسلامي لا يجوز أنْ نقول أنّها الدولة الإسلامية.

ففي نظر "العروي" أنّ نظام الخلافة يتجسد في الدولة السلطانية والتي يكون فيها الحكم في يد شخص واحد لا يخدم الصالح العام، بل طبقات أو أفراد فكون فيه الحرية معدومة، فالدولة السلطانية دولة يسودها القهر والاستبداد، فهي دولة ساهية على تربية الفرد لأنّها غير مهتمة بمصلحة الأخروية، فما من دولة سلطانية إلاّ والفرد فيها مستعبد لا يعرف الحرية[4].

المطلب الثاني: النظام الديمقراطي.

ينظر "العروي" إلى الديمقراطية كإشكالية نظرية وعملية في آنٍ واحد وهي ليس حلاً ولا مفتاح سحرًا ولا ترفًا فكريًا كما يراها البعض، فوجهة نظره تقوم على القول بالديمقراطية في إطار الحفاظ على الدولة، على اعتبار أنّ لا حرية ولا ديمقراطية خارج الدولة.

(1) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2001م، ص 244.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 159.

(3) مصدر نفسه، ص 161.

(4) مصدر نفسه، ص 157.

الديمقراطية عنده تُمثل المرتبة الثانية في برنامج العمل، يقول: «الدولة ستتقوى شيئًا فشيئًا بالإصلاحات، وبذلك ستصبح دولة الجماعة، ثم دولة ديمقراطية»، هذا ما يُفسر اهتمامه لمفهوم الدول أكثر من ومسألة الديمقراطية.

هناك مستويين في التعامل مع الديمقراطية في اعتقاد "العروي"؛ المستوى التاريخي الواقعي والمستوى الفكري التنظيري[1]، وهذا الذي جعل "العروي" يصف الحديث عن الديمقراطية بأنّه من نوع السهل الممتنع ويتساءل هل هي واقع معاش أم حلم لا يتحقق أبدًا ما دام الإنسان إنسان أي حيوان أنيس؟

يُناقش "العروي" هذا السؤال انطلاقًا من المقارنة بين نموذجين تاريخيين كل منها يدعي أنّه التجسيد الفعلي للنموذج المثالي للديمقراطية وهما الكونفدرالية السوسرية والجماهيرية الليبية، هذه المقارنة يرى أنها تمكن من إدراك الالتباس والتّداخل الذي يطبع معنى الكلمة ويكشف عن مغالطة ما جاء في التاريخ أنّ إيران ويونان من عرق واحد.

يرى "العروي" أنّ العائق الأكبر للديمقراطية في البلاد العربية والإسلامية هو التربية الأولى أو كما يُسميها "تربية الأم" والتي يُرادفها للأمية، ويرى فيها حركة وصل في الطبيعة والمجتمع وبحكم قُربها من الطبيعة فهي توسع النوازع الطبيعة في الفرد مقل الولاء، الطمع، الخوف... إلخ، وتعرقل الوعي بالمواطنة[2].

للخروج من هذه الوضعية يقترح "العروي" مناقضة تربية الأم والتخلي عنها واستبدالها بالتربية المدنية، التي تُمثل تجارب غير تجارب الأم، "العروي" يربط دخول عالم السياسة بالمعنى الحديث، أي يتجاوز آفاق الأسرة والقبيلة والطائفة والتركيز على بلورة الوعي بالمواطنة عند الفرد، وهو يربط مفهوم المواطنة بالمساهمة أي أنّ هذا اللّفظ يدل على الفرد المساهم والمشارك سياسيًا واقتصاديًا في الدولة الوطنية الذي انتقل حتى من الغريزة إلى العقل، ومن الإتباع إلى الاستقلال، من التوكل للهمة من المبايعة إلى المواطنة، وقناعه أن كل ما يعوق تحرير الفرد من التبعيات: السياسية، الاجتماعية... الخ يعوق

(1) بوترعة سعد، واقع الدولة العربية القائمة وآفاق تحديثها في فكر عبد الله العروي، جامعة المدية، العدد 2، ص 423.
(2) مرجع نفسه، ص 424.

التحديث وكل من يعوق الحريات المدنية والسياسية المدنية والسياسية يعوق التحديث، وكل من يعوق الديمقراطية يعوق التحديث[1].

راهن "العروي" على مفهوم الديمقراطية المحلية كوسيلة لمجابهة وتخفيف عوائق بلورة الوعي بالمواطنة عند الفرد، واستثمار المفهوم في اتجاه البناء الديمقراطي الصحيح، وبذلك يُصبح ما اعتبره البعض عائق أمام الديمقراطية عاملاً مُدعمًا ومساعدًا لها عند "العروي"، فشرط الديمقراطية عنده هو التنوع وأنّ لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية، بل تلك الحقيقة تتكون شيئًا عن طريق المناقشة المتواصلة، كما أنّ "العروي" لا يُطابق بين الديمقراطية والشورى لأنّ كون الديمقراطية الحديثة مبنية على منطق الإنسان الاجتماعي إذ يُحاور ويُناقش ويُصوت في شؤون الجماعة مقيد فقط ببنود الميثاق الاجتماعي الضّمني. الذي يضبط وسائل الاستمرار والتّقدم والسعادة للجميع بينما الشورى تتطلب نظام آخر ومنطق آخر، وهذا ما يُبين أنّ الديمقراطية قائمة على المنطق الاجتماعي في حين الشورى تعتمد عل مفهوم أهل الحل والعقد والاستشارة وبالتالي فهي آلية لا يتدخل فيها الشعب عكس الديمقراطية التي يُمثل الشعب عمادها وجوهرها[2].

(1) مرجع نفسه، ص 425.

(2) المرجع نفسه، ص 427.

نتائج الفصل الأول:

النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل هي:

- أنّ الفكر السياسي عند "عبد الله العروي" يقوم على دراسته لغيره وعدم اقتصاره على الذّات العربية.
- أنّ الاهتمام بالدولة زاد أكثر بعد إدراك ومعرفة طبيعتها.
- طرح "عبد الله العروي" مفهوم الدولة بعد تطرقه لمفاهيم وتصورات الفلاسفة والمفكرين العرب والغربيين.
- أمّا الدولة عند "العروي" أنواع نجد منها الدولة الإسلامية والدولة الطبيعية والفاضلة والفاسدة.
- أمّا عن أنظمة الحكم عند "العروي" وأكد أنها هي التي تُحدد هدف الدولة، وهما نوعان نظام الخلافة والنّظام الديمقراطي.

الفصل الثاني

العقلانية السياسية في فكر العروي

المبحث الأول: مفهوم الدّولة بين التّقليد والحداثة

المطلب الأول: مفهوم الدّولة التقليدية وسِماتها.

المطلب الثاني: مفهوم الدّولة الحديثة وسِماتها.

المبحث الثاني: تجليات القطبية بين الدولة الحديثة والدولة التقليدية.

المطلب الأول: التاريخانية والفكر التاريخي.

المطلب الثاني: الدّخول في التاريخ والعصرنة تستوحي القطيعة مع التراث والتضحية به.

المبحث الثالث: جدلية الأخلاق السياسية في بناء نظرية الدولة عند العروي.

المطلب الأول: الدّولة الأخلاقية.

المطلب الثاني: الدّولة الطبيعية.

تمهيد:

إنّ الباحث في فكر "عبد الله العروي" يُدرك وجود تماسكًا فكريًا وترابطًا بين المصطلحات والمفاهيم التي يقوم عليها مشروعه الفكري، مثل مفهوم الحرية ومفهوم الدولة ومفهوم العقلانية، ذلك أنّ لا حرية إلاّ داخل الدّولة ولا حرية إلا لحرية العقلانية المسؤولة، وهو ما سينعكس على مفهوم الدولة نظرًا لوجود علاقات بين المفاهيم تصل إلى حدّ التلازم. ذلك أنّه لا دولة حديثة إلاّ الدولة الديمقراطية ولا دولة حديثة إلاّ دولة الحرية والعقلانية، ولقد ادمجنا مفهوم الدولة في العقلانية، نظرًا لأننا نرى أنّ هناك ثلاثة مفاهيم مركزية تشد فكر الرجل، وهي الحرية والفردانية والعقلانية بتجلياتها في السياسة والاجتماع والطبيعة، ولقد اخترنا لهذا البحث موضوع العقلانية السياسية، ممثلة في مفهوم الدولة، ولقد تناولنا مفهوم الدولة لوحده في العقلانية السياسية، لسببين اثنين إحداهما يتعلق بطبيعة الموضوع، وذلك أننا فضّلنا دراسته لوحده حتى يتسنى لنا ما تبيّن أين يمكن أن يقطع مفهوم الدولة الحديثة مع مفهوم الدولة التقليدية، أمّا السبب الثاني فهو أنّ "العروي" خصص للمفهوم كتابًا خاصًا به.

المبحث الأول: مفهوم الدولة بين التقليد والحداثة.

إنّ "العروي" من المفكرين المُدافعين عن الدولة، ويرى أنّ لها أهمية ودور كبير في حياة البشر، إلاّ أنّ هذا السؤال يبقى مطروح عن أي دولة من الدّول يُدافع؟ هل عن التقليدية أم الحديثة؟ وكيف يُعرِّف "العروي" المفهومين، وهل المفهوم على الاستمرارية أم القطيعة، وإذا كانت قطيعة فأين هي تجلياتها؟

المطلب الأول: مفهوم الدّولة التقليدية وسِماتها.

عرف العرب الدولة منذ القديم، والدولة عندهم هي السلطانية والتي يكون نظام الحكم فيها بيد الملك و«إنّ الدولة العربية مبنية على أساس اجتماعي معيّن، تهدف بالضرورة إلى المحافظة على التّوازن القبائل والعشائر والأسر، بالتالي إلى المحافظة على الجنس»[1].

فالدولة التقليدية كانت اجتماعية هدفها هو المحافظة على الاستقرار بين القبائل والعشائر والأفراد وأساسها هو حفظ الجنس وذلك عن طريق العصبية والملك فهو المسيطر وقد «يكون السلطان ورعًا أو قد يكون محبًا للحكمة، إلاّ أنّه في هذه الحال يهدف إلى استكمال الإنسان في شخصه وحده لا في شخص كل فرد، لذلك قيل لا حرية في نظام السلطنة، رغم وجود حريات خصوصية لأفراد وجماعات معينة، الدولة ملك لعصبة حاكمة ممثلة في شخص السلطان قد يشاء العدل فيتصرف حسب العقل، كما قد يشاء العكس وهو الغالب»[2].

ويُعتبر هذا النظام السلطنة من الأنواع الأكثر انتشارًا في البلاد العربية، وهي التي تجعل الحكم في يد شخص واحد، وقد يكون عادلاً باستعماله للعقل والعكس ظالمًا بتغلب الشهوات والرّغبات عليه وهو الأصح في الدّول العربية، ولذلك انتشر اللاعدل.

ونجد أنّ الدولة التقليدية «الملكية تفصل المالك عن المملوك، فإنّ ما يُميز السلطنة هو فهم عام، بين الدولة والمجتمع الإنتاجي بين الملك والرعية، بين الأمر والقانون بين السلطان والقرآن بين الفرد الكامل والفرد العادي، وقد يصل هذا الفهم إلى حدّ التعارض والاختلاف»[3]. فالدولة الملكية تفصل المالك عن المملوك أي الحاكم عن المحكومين والسلطان هو الملك فنجده يناقض ويخالف الأفراد والجماعات والدّين فهو المشرِّع

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدّولة، مصدر سابق، ص 92.

(2) مصدر نفسه، ص 108.

(3) مصدر نفسه، ص 108.

والمُطبق وهو فوق القانون، وهو صاحب الحكم المُطلق، فنجده يُحقق مصالحهم ومصالح فئة معيّنة و«أنّ الحكم السلطاني يُشجع على حلال الرابطة الإسلامية، كلّما كان الفرد وحيدًا أعزل، كلّما هاجرت مقاصد الإسلام إلى السماء الطوبي، تقوي وتُشدد حكم السلطان خاصة إذا كان عادلاً، مُنصتًا لنصائح الفقهاء، هذا هو واقع الدّولة مفهومها هو التسلّط، لا يمكن تصور دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معيّنة للخيرات المتوفرة، وبالمقابل لا يمكن تصوّر الحرية إلى خارج الدّولة»[1].

فإنّ الدولة السلطانية تُشجع وتُحفز انحلال الروابط الإسلامية بين الأفراد لأنها لا تُحقق مقاصد الشريعة، لكن يكون عادلاً والدولة عادلة إذا طابق الشرع، فالدولة التقليدية دولة التسلط والقهر وهي تخدم مجموعة من الأفراد ولا توجد حرية بداخلها، نجدها «ساهية عن تربية الفرد لأنّها غير مهمّة بمصلحته الآخروية، لذا لم يهتم أحد بإصلاحها أو إنقاذها إذ سوى فيها الضعف، يعني إصلاح الدولة لدى الفقيه أو الفيلسوف نقص دولة السلطنة وإبدالها بـــ (لادولة، الخلافة، أو لا دولة المدينة الفاضلة)» [2]. فهي لا تُحقق مصالح الفرد ولا الأمور الآخروية ولا يمكن إصلاحها بل يجب إبدالها بدول أخرى وأنواع أخرى، وهذه حسب ذهنية الفقيه والفيلسوف.

*** سِماتها:**

تحدث "العروي" على الدولة السلطانية، حيث يقول: منذ قرون والدولة في البلاد العربية الإسلامية سلطانية؛ أي أنّ الدولة يحكمها سلطان يقول إنّه "خليفة الله" في أرضه لا رسول الله بين الناس، يقول إنّه "ظل الله" في الأرض، أي أنّ لا عدل في الأرض إلاّ تحت رايته، وأنّ الله أورثه الأرض ومن عليها، بحيث أنّ الخزينة والبيروقراطية والجيش كل ذلك ملك له يتصرف فيه كما يشاء، ذلك أنّ الجيش هو يد السلطان يحارب في الدّاخل أكثر مما يُواجه الخارج، والضرائب هي غرامة تقدر بما يحتاج إليه الأمير، لا بما تستطيع تحمّله الرّعية، تنتزع غصبًا من التاجر والفلاح والصائغ والمواطن، أمّا الإدارة فهي في الغالب تحت أفراد يؤتمنون على مال السلطان من نقود وعروض وماشية وعقار[3]. هذا هو حال أجهزة دولة السلطنة.

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدّولة، مصدر سابق، ص ص (109-115).

(2) مصدر نفسه، ص ص (115، 116).

(3) مصدر نفسه، ص 129.

يقول "العروي" ما من دولة سلطانية إلاّ والفرد فيها مستبعد نحوها، بل أنّ الفرد داخل الدّولة مستبعد للتعريف فلا يُعرف الحرية إلاّ إذا خرج منها أو عليها وهو ما يُبين أنّ ما ينقص السلطنة هو الحرية كهدف لكل فرد، لذلك قيل الحرية في نظام السلطنة، وهذا على خلاف الدولة الليبرالية التي كانت وظائفها خفيفة على الفرد في أوروبا[1]. وهو ما يُبين أنّ الدولة السلطانية كانت دولة قهر والسطو الاستغلال بل إنها جهاز قمعي صرف، لا يتوفر على أدلوجة تبريرية تخلق له إجماعًا وتُكسبه ولاء الأفراد، وهذا ما أدّى بالفلاسفة إلى رفض نظام السلطنة رفضًا مُطلقًا[2].

هذا هو حال الدولة العربية الإسلامية التقليدية سواء كانت الدولة السلطانية أو دولة التنظيمات، بل حتى الدولة العربية الحالية مازالت غير عقلانية، هذا حكم قال به المفكر التونسي "هشام جعيط" وإنْ كان هذا الأخير قد قيّد الحكم بدولة تونس فإنّ "العروي" قد قال إنّ هذا الحكم قابل للتعميم[3].

لنأخذ الآن نموذجًا للدولة التقليدية من الضفة الأخرى حتى نبين معالم التقليد بشكل واضح على مستوى الأجهزة، ولكن هي دولة النمسا في القرن 18م، تخضع لنظام إمبراطوري وجيشها يتكون من المرتزقة، بالإضافة إلى أنّه متعدد الجنسيات والجندي النمساوي كان دائمًا تحت تصرف الإمبراطور[4].

المطلب الثاني: مفهوم الدولة الحديثة وسِماتها.

- مفهوم الدولة الحديثة:

يعتبر "عبد الله العروي" من المدافعين عن دور الدولة ضد الذين يجعلون منها أسطورة، ونجد أنّه يحبذ الدولة القومية أو الحديثة في مواضع أخرى على الدولة التقليدية، فميّز بين دولتين هي التقليدية والحديثة، حيث يرى أنّ هذه الأخيرة هي التي تقوم على عقلنة المجتمع، يقول: «تمثل الدولة الحديثة توافقًا بين الدولة السياسية»[5].

فهي تحاول أنْ تجعل الوعي بالأوضاع السائدة عن طريق السياسة ونجده غالبًا ما يطلق على الدولة الحديثة اسم الدولة القومية (دولة الأمّة)، وهذا ما نجده في كتابه "مفهوم الدولة" حين كان من المُدافعين عن

(1) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط6، 2002م، ص 23.
(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 147.
(3) مصدر نفسه، ص 164.
(4) مصدر نفسه، ص 72.
(5) مصدر نفسه، ص 65.

الدولة القومية، ولا يمكن فهم مفهوم الدولة الحديثة عنده إلاّ بالرجوع إلى تصورات علماء الاجتماع برأيه، حيث كانت له آراء حول أصناف الدولة القائمة ومنها بنى مفهوم الدولة الحديثة، فهناك أربعة تصورات: النموذج الأوّل «عند إنجلترا والأنثروبولوجيين، الدولة التاريخية (...) المرتبطة بالملكية الخاصة (...) مبني على نظرية الحق الإلهي في الحكم، والسلطة الفردية المطلقة، أنّ نموذج إنجلترا جد فضفاض (...) يستعمله اليوم بخاصة من يهمه تشييد أنثروبولوجيا سياسية»[1].

هذا بالنسبة للدولة التاريخية والتي برأيه غير مفيدة وهي تقريبًا مثل التقليدية، فالحرية فيها معدومة لها خلفيات ومصالح فهي تخدم طبقات وأفراد ولا تحقق الصالح العام، أمّا عن النموذج الثاني فهو الذي وجد «عند ماركس في نقد فلسفة القانون لهيجل تعني التنظيمات الجديدة التي عرفها عهد النهضة وعهد الثورة الفرنسية، يتخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة ملكية فريديريك الثاني ولويس الرابع عشر وإمبراطورية نابليون الأول»[2].

وهذا النموذج ظهر مع "كارل ماركس" وأكّد فيه أنّ "هيجل" لم يتطرق للدولة الصناعية ودولة الشرطة والقضاء ودولة الحاجة والأعقال، والتي تحرص وتسهر على مصالح النّاس ومصالح العموم وتطبيق قانون المجتمع المدني، وأنّ أفضل تشكيل لها هو دولة "نابليون" و"لويس الرابع عشر" وهو نموذج صحيح عند "العروي".

أمّا عن النموذج الثالث الذي ظهر في اجتماعيات القرن الماضي تعني الدولة الصناعية، دولة مجتمع يغلب العمل في المصانع والمتاجر على العمل في الحقول، طبقة الأجراء الصناعيين على الفلاحين الرأسمال النقدي على الملكية العقارية، كلّما تطورت تنعكس على وظائف الدولة[3]. وهذا النموذج ظهر في منتصف القرن الماضي وهو يقوم على الصناعة والعمل في التجارة والابتعاد عن العمل في الفلاحة وهي تغلب طبقة العمال الصناعيين على الفلاحين وهذا ما يُعطي الأولوية للصناعة وبتطورها تتطور الدولة.

وأمّا النموذج الرابع وهو الذي ظهر في اجتماعيات أواسط هذا القرن تعين بالجهاز المترتب على تداخل العلم والصناعة وارتفاع نسبة قطاع الخدمات على حساب قطاع الصناعة التحويلية وانتشار وسائل الاتصال

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص ص (61، 62).

(2) مصدر نفسه، ص ص (61، 62).

(3) مصدر نفسه، ص 62.

السمعي البصري واستعمال الإعلاميات لتنظيم العمل ومراقبة العمال، وكلّها ظروف غيرت من الأساس قدرات ووظائف وأجهزة الدولة[1]. وما يُطلق عليه الدولة المعاصرة وهو يعتمد على دمج العلم بالصناعة واعتمادها على وسائل الاتصال والإعلام السمعية والبصرية، حيث سمّاها "عبد الله العروي" بالنموذج الإعلاموي وهو يستبعد هذا النموذج.

فمهفوم الدولة الحديثة عنده يتأسس على دمجه لنموذجين أو صنفين هما الثاني والثالث فهما أحسن من الأول أي الدولة التاريخية والنموذج الرابع هو الإعلاموي لأنّه يخص قسمًا ما يزال ضئيل رغم نفوذه وسيطرته، والدولة الحديثة عنده هي التي تجمع بين النموذجين الثاني والثالث وهو التنظيمات الجديدة في الدولة والتي تقوم على قانون المجتمع المدني، وتسهر على مصالح العموم ومصلحة الناس، والنموذج الثالث الذي يعتمد على الصناعة وهي من أولوياتها وتقوم على أفكار "ماركس" و"فيبر" هذا النموذج الأمثل والذي يُحقق الدولة الحديثة[2].

ونجد "عبد الله العروي" يرى أنّ الدولة الحديثة هي أفضل الدول، وهي موجودة في بعض الأقطار العربية، يقول: «لا شك أنّ دولة الإشتراكية القومية مجسدة في بعض الأقطار العربية»[3].

فالدولة القومية موجودة ومجسدة في الأقطار العربية، وهذا ما يتضح له ويقول أنّها الدولة الحديثة الصناعية، فهو يربط الدولة الحديثة مع مميزاتها العسكرية والتنظيمية والاقتصادية بظاهرة القومية، و«أنّ أصل مميزات الدولة الحديثة هي العقلنة، بل إنّها في مقدمة مميزاتها (...) البيروقراطية هي عنوان العقلنة»[4]. فالعقلنة هي أساس الدولة الحديثة.

*** سِماتها:**

فمن سِمات الدولة الحديثة هي جانبها العسكري، والذي يضم الجيش وهي تقوم على الديمقراطية، والجيش يبني الحس الوطني والنظام الشعبي، أمّا الجانب الإداري فهو يضم الموظفين الذين يُختارون عن طريق

(1) مصدر نفسه، ص 62.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 62.

(3) عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1923م، ص 85.

(4) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص ص (80، 167).

الكفاءة وكلٌ حسب قدراته وتعليم موحد، أمّا الاقتصاد هو اقتصاد للسوق يعتمد على الإنتاج وأنّ سوقها الاقتصادية موحدة. فالدولة الحديثة هي التي تكوّن كل المجالات فيها متعارفة وعقلانية[1].

أمّا فيما يخص جهازها التعليمي فهو تطبيقي، ويعتمد على اللّغة الموحدة، فإنّ الدولة الحديثة لا تنحل فقط في الأجهزة، ذلك أنّ الدولة الحديثة ذات وجهين، وجه مادي قمعي ووجه أدبي، والأدلوجة هي الوجه الأدبي للجهاز، ذلك أنه لا دولة حقيقية بدون أدلوجة دولوية حسب تعبير "العروي" لأنّها هي التي تجسد مفهومي الشرعية والإجماع، ذلك أنّ الجهاز وحده لا يضمن الاستقرار في عالم تتعدد فيه النزعات العقائدية وهو ما جعل "العروي" يقول «إننا لا نقيم قوة الدولة أو ضعفها بالنظر إلى جهاز هابل على أدلوجتها»[2].

(1) عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 73.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 72.

المبحث الثاني: تجليات القطبية بين الدولة الحديثة والدولة التقليدية.

إنّ القطيعة عند "العروي" مُستمدة من أفكار غربية، تدرس التراث وتُحلله وتحرر من مضمونه الفكري، فهو يهتم بالواقع ومتغيراته الذي أدى إلى تعارض الفلاسفة معه، والنظر إليه نظرة نقدية.

المطلب الأوّل: التاريخانية والفكر التاريخي:

لقد وضع "العروي" الفكر التاريخي والتاريخانية(*) (Historisme – Historicité - Historicism) في مقابل التراث والفكر التقليدي، وهو تقابل يستند إلى اختلاف في مستوى تصور كل منهما للسيرورة وسيرورة الحدث التاريخي، ذلك أنّ فكرة التاريخ نفسها تعني في نطاق التقليد، الذكر والتذكير أي الرّجوع إلى الأصول فتنحل الأخبار في أوليتها، وتبدو النتيجة أقل أهمية حقيقة من الأصل والمبدأ[1]، ولئن كان التقليد سرمديًا ولا زمنيًا بالتعريف كما يقول "العروي" فإنّ موقفه منه لم يتسم بالرفض المطلق، بل سعى في نطاق التاريخ البشري، إلى التماس بعض ما يمكن أنْ يكون للتقليد والموروث من مزايا في مرحلة ما من تاريخ الإنسان، فبين أنّ حياة البشر ربما كانت في حاجة في فترة ما من تاريخها إلى التقليد واللازمنية لتخليص الفكر من التسيب واكتساب القدرة على التمثل والتذكير، إلاّ أنّ ذلك سرعان ما تحوّل إلى تصلب وتحجر، أصبح بعد زمن معين من المستحيل معهما الانفعالات من عالم مسحور يطوي فيه الثابت المتغير، وينحل الطريق في التالد[2].

"فالعروي" يرى بأنّه بات من الواضح أنّ الشرط لاكتشاف موضوعية التاريخ هو تجاوز حدود تقليد [سنة، تراث] معين[3].

فحسب رأي "العروي" أنّه لا يصبح اكتشاف التاريخ في مجتمع تقليدي كان معني بهدف أسمى هو إمكانية الإصلاح، فقد جعله هذا الهدف يرفض أمرين:

1/ المساواة بين مفاهيم التراث من جهة، وبين مفاهيم العصر من جهة أخرى والحكم بالتفاوت التاريخي بينهما على نحو يمنع كل إمكانية للفهم والتفاهم، يقول "العروي" «نُعرف المنهج السلفي بأنّه اللجوء إلى ضمانه الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر، كتحرير المرأة باسم القرآن والحديث، مع أنّ المجتمع الرأسمالي

* التاريخانية: هي حصر كل تجارب الإنسان في تحديد تجربة التاريخ، أي العمل الجماعي الهادف. أنظر: عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مصدر سابق، ص 389.

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط4، 2005م، ص 347.

(2) مصدر نفسه، ص 348.

(3) مصدر نفسه، ص ص (350، 351).

الذي يعتبر في الفرد قوة العمل فقط، كيفما كان الجنس والسن، هو الذي فرض تحرير المرأة لا الدعوة إلى المساواة بين النّاس، أو كجعل الزّكاة أداة التعامل بين المواطنين مع أنّ المساواة في التوزيع داخل مجتمع غير رأس مالي تخالف في المفهوم والنتائج المساواة في ملكية وسائل الإنتاج داخل مجتمع رأسمالي واللجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم إنجازات العصر الحديث التي ضمنت كلمات حرية، مساواة وكرامة مفهومها موضوعيًا، وبانعدام الإدراك، تنعدم إمكانيات الإنجاز الفعلي»[1].

2/ توظيف المنطق التراثي: يتساءل "العروي" في هذا السياق: هل اللجوء إلى منطق الماضي يقتصر الطريق، يقنع العامة، يدفع الناس إلى قبول الجديد، أم يخضع الحاضر المتجدد لمنطق الماضي الراكد، ويقول بالتالي رغم المكاسب الجزئية، دعاة الماضي، غير المقتنعين بضرورة الإصلاحات؟ وقد كان جوابه هو بالافتراض الثاني، وقد أعطى أمثلة على ذلك والتي حققت بعض المكاسب، ومن تلك الأمثلة، تمهيد "علي عبد الرزاق" لفكر الإخوان المسلمين في مصر عندما ألف "الإسلام وأصول الحكم"، يجب أيضًا أنْ نرى هل مهد أم لا الطريق كحركة الإخوان المسلمين باستعماله منهجًا انتهازيًا، انتقائيًا في تعامله مع معطيات التاريخ الإسلامي؟ لا يكفي أنْ نسجل تصريحات الفكر السلفي واختياراته السياسية التي تختلف عن "علي عبد الرزاق" وعند "السيد قطب" وعند "العقاد" وعند "خالد محمد خالد" بل يتعين تفحص تأثير المنطق المشترك لدى هؤلاء جميعًا على المدى الطويل في خلق ثقافة غير ملائمة لمنظور المجتمع الحديث[2].

المطلب الثاني: الدّخول في التاريخ والعصرنة تستوحي القطيعة مع التراث والتضحية به:

"العروي" يرى أنّه لا فائدة من الماضي كلّه ولا جدوى يلتمسه المرء فيه متى كان يروم الانعتاق والتحرر من ربقه "التأخر التاريخي"، إنّ الطريق الوحيد إلى هذا المبتغى هو استيعاب درس التقدم من العالم الغربي المتقدم والمتحرر الذي استطاع أنْ يخترق الكثير من الأوهام والأخطاء عن طريق ثوراته السياسية والاجتماعية والمعرفية والاقتصادية والإيديولوجية مُستدلاً بالقول «عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية وثورة ديمقراطية وثورة صناعية كل واحدة منه تُعبر في ميدان خاص وبكيفية خاصة، عن تطور المجتمع كوحدة متكاملة، ومنتج عن هذه الثورات وانقلابات في الفكر تستحق أيضًا اسم الثورات العلمية، والتاريخانية، والعقلانية، ثم عبرت عن هذه الثورات أيديولوجيات مختلفة، أهمها الليبرالية والإشتراكية، بهذا إذن تكون

(1) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط5، 2006م، ص 20.

(2) مصدر نفسه، ص 20.

الحداثة في المجتمعات الإنسانية الغربية، الخلاصة العليا والنموذج الأمثل لكل هذه الثورات، أمّا الإشتراكية والليبرالية عند "العروي" فيُشكلان الخلاصتان لإيديولوجيتان في التعبير عنهما.

وكل هذه الثورات عاشتها الإنسانية في الغرب منذ القرن السادس عشر في حين الأمر يختلف عندنا فلم يستطع فكرنا أنْ يُحقق طفرة تُمكنه من استعاب العقل الحديث، من أجل هذا راح "العروي" في كتابه "العرب والفكر التاريخي" يستجدي فهم التاريخ عبر أيديولوجيا تاريخانية، انسجمت مع دعوته إلى التخلي عن الذهنية التبجيلية السائدة منذ وقت بعيد، فاليوم يقول "العروي": «لا يكفي أنْ نقول إنّ المجتمع العربي المعاصر ما زال يُشارك المجتمع القديم نظرته إلى الماضي، يجب أنْ نُخصص ونقول: إنّه يواجه اليوم مجتمعًا آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة تمامًا لنظرته ويضغط عليه في كل الميادين»[1].

فكما يُواجه العرب ضغط الابتكارات والاختراعات التقنية للغرب باستيعابها، والأصح استهلاكها، أيضًا هم مجبرون على التّعامل مع مستجدات مناهج الغرب وباراديغماتهم، لا لجديدها فحسب بل لحاجتهم إلى أدوات قد تساهم في النظر إلى الماضي بعين ذرائعية، خدمة للحاضر، وبكلام آخر، إنّ مهمة عرب اليوم يجب أنْ تنحصر في أوليات القراءة المتمعنة والهادئة لتراثهم الجامد والمصنّم الذي جسم أفاعيلهم اللاحقة على المستويات كافة، ولأنّ مرونة أحداث التاريخ تسمح بأنْ نعطيها معاني قد تتلاءم وحاجتنا إلى التغيير، ولأنّ التاريخ ينطوي على أكثر من مدلول، ولأنّه غير مكتمل ولا ينتهي عند تصورات بعض المدركين له من زاوية لا تتماثل مع زاوية البعض الآخر، يعتبر "العروي" أنّ «الضرورة أظهرت تبني النظرة التاريخانية على أساس المنفعة فقط بدون إصدار إي حكم فلسفي قيمي، أبدي على الفرضيات المعرفية التي تعتمد عليها، إنّ "العروي" على ما يبدو محكوم بالهاجس الفاني للتاريخ، وهو لا يريد أن يحسس أنفسنا في وقائعه المجهولة بتواتر المشافهة المنقولة إلينا بحسب مقتضيات المصلحة رواه التاريخ، مذاهبهم أحزابهم فهمهم أو انتهازياتهم... إلخ، لذا يظن "العروي" أنّ للتاريخ وظيفة تتعلق بحاضر ما يجب فعله، فالدور المناط به محصورًا إذًا بفائدته للحاضر، لذا يجب أنْ يتماشى مع مستجديه حس النقد، كشرط للخروج من تأخرنا التاريخي المميت لحاضر الثقافة ومستقبلها»[2].

(1) جويدة جاري، القطيعة مع التراث عند عبد الله العروي شرط الدخول في التاريخ، أفكار وآفاق، (دد ن)، مجلد 4، عدد 6، 2015م، ص ص (380، 381).

(2) مرجع نفسه، ص ص (381، 382).

يُبرر "العروي" دعوته إلى القطيعة الابستيمولوجية والإديولوجية مع كل ما هو مستمر من الماضي في حاضرنا قطيعة تفرضها ضرورة منهجية أكثر من أي ضرورة أخرى، يقول "العروي": «عندما أتكلم عن المنهج أعني في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أنْ انفصل من الفكر القديم».

حديث "العروي" عن القطيعة مع التراث ليس دعوة إحداث قطيعة تغيير مجرى التاريخ، بقدر ما هو دعوة إلى الوعي بالقطيعة التي أحدثها التاريخ نفسه مع ذلك التراث بتجاوز حدود أفقه النظري، لذلك فالقطيعة عند "العروي" مشكلة وعي ذهنية أكثر مما هي دعوة إلى قلب مسار التاريخ والحدث. فبعد ما سجل "العروي" مفارقة "محمد عبده" التي هي عينها المفارقة الكلامية الذهنية الحاكمة للعقل التراثي العربي الإسلامي، كانت نتيجة وعيه بالتخارج الحاصل بين عدته الذهنية وواقعه الاجتماعي وأنّ من لا يشعر بالحاجة إلى الإصلاح "كابن خلدون" هو من لا يدرك المفارقة.

القول أنّ المفارقة لا تصح إلاّ على مستوى الذهن والفكر وهي نتيجة مباشرة للوعي بالقطيعة التي تفصل عقل الاسم عن عقل الفعل، أي فعل المطلق عن فعل الواقع النسبي[1].

نفهم من كل هذا أنّ "العروي" قد عبّر عن تصوره لعلاقتنا بالتراث والحداثة بمفهوم كثيف وهو القطيعة، بينما يُخالفه "عابد الجابري" في أنّ القطيعة لا يمكن أنْ تحدث إلاّ بالنسبة للجانب الأسطوري من التراث الثقافي، لا بالنسبة لثقافة ككل، بما فيها آثار الفلاسفة، وأنّ القطيعة ليست جوهرية، إنما مجرد حدث إستيمولوجي، كما يريدها "الجابري" نفسه بالقطيعة بين "ابن رشد" و"ابن سينا" مثلاً، قطيعة معرفية/نظرية، بمعنى أنّ فيلسوف قرطبة أعاد بناء نفس الموضوع (أعاد الفلسفة اليونانية كبنية نظرية) بناء جديد يختلف عن البناء الذي قدّمه عنها كلٌ من "الفرابي" و"ابن سينا"، وأنّ هذا البناء الذي قدّمه "ابن رشد" قد استعمل فيه منهجًا جديدًا، ومفاهيم جديدة وصدر فيه عن إشكالية جديدة مغايرة تمامًا عن إشكالية "الفارابي" و"ابن سينا"[2]. نعم حصلت القطيعة وجاء البناء الرشدي مُخالفًا لبناء سابقيه، إلاّ أنّ المخالفة غير جذرية وإنما هي جديدة، فالظواهر والموضوعات قديمة ومشتركة (هذا مضمون الجابري)[3].

(1) رومي سوهة، خطاب التحديث في روايات عبد الله العروي –مقاربة نقدية- مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة والأدب العربي، تخصص نقد أدبي حديث ومناهجه، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، 2016-2017م، ص ص ص (81، 82، 83).

(2) مرجع نفسه، ص ص (84، 85).

(3) مرجع نفسه، ص 85.

يتضح مما سبق بأنّ القطيعة المعرفية عند "العروي" تستقي روافدها من أفكار غربية، تدعو إلى دراسة التراث وتحليله، ثم الشعور من مضمونه الفكري والخروج من هيمنته؛ بمعنى أنّ التحرر من التراث لا يتم إلاّ بالدراسة النقدية له، وهذا ما عابه النقاد على "العروي"، فنزعته التاريخانية تقضي بالانتباه إلى الواقع ومتغيراته بدلاً من الإغراق في التأصيل والتجريد، وهذا ما عابه على الفلاسفة، فهنا تكمن سياسة الإصلاح عنده بالخروج من وضعية التأخر التاريخي.

المبحث الثالث: جدلية الأخلاق السياسية في بناء نظرية الدولة عند العروي.

إنّ التفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثانٍ، فما أكثر من فكر، وما أقل من نظر في الموضوع، تترتب على ربط الدولة بالأهداف الخارجة عنها ظهور نظريتين، الأولى تجعل الدولة وسيلة لتحقيق أهداف أخلاقية، والثانية تجعل الدولة وسيلة لخلق النظام وإخراج الفرد من حالة الفوضى.

المطلب الأوّل: الدّولة الأخلاقية.

«الدولة الأخلاقية هي الدّولة الفاضلة هي التي تربي الفرد على الاستغناء عنها وتُوجهه لخدمة ما هو أسمى منها»[1].

تتحدد غاية الدولة الأخلاقية بالحياة الأبدية، ولا ترتبط بالواقع المعيش أو الحياة الدنيا، إنها دولة تعمل على خلق الاستعداد لدى الفرد من أجل طلب ما يتجاوزها، أي المدينة الفاضلة إلى جانب الحياة الأبدية، يوجد البديل دائمًا خارج حدود الإنسان، وما على الفرد إلاّ ترتيب وجدانه وتهيئة نفسه والعمل على تطهيرها مما يُناصب العداء لها، خصوصًا الجانب الحيواني، لأنّ «نطاق الدولة باستمرار الحياة الحيوانية في الإنسان إذا رفضت أن تبرحه فهي شريرة»[2].

ما يجب على الدولة الأخلاقية أنْ تقوم به هو خلق عالم الفضيلة والفضلاء، وتجاوز محدودية الإنسان في الزمان، وانفتاحه على المطلق أو الأبدي لتخلق من الإنسان كائنًا أبديًا لا زمان له، وهدف الدولة الفاضلة توجيه الفرد نحو العمل الفاضل، من أجل إنتاج نموذج أخلاقي يكون بمثابة مثال للمدينة الفاضلة، أو المجتمع الأخلاقي الذي صورته الإنسان الكامل، تصبح الدولة بهذا المعنى مهددة بالزوال، أو أنها لا معنى لها إلاّ بما تسعى إلى تحقيقه كهدف أسمى للوجود الإنساني، «إذا كانت الدولة في خدمة الفرد لكي يُحقق غايته فهي مقبولة شرعية، مع أنها تبقى اصطناعية ومؤقتة مثل جميع الكائنات، وإذا هي تجاهلت الهدف الأسمى أو عارضته، إذا هي منعت الفرد من أنْ يُلبّي الدعوة الموجهة إلى وجدانه أو ضايقته، فهي مرفوضة لا شرعية، سيئة وليدة الطبيعة الحيوانية في الإنسان»[3].

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 13.

(2) مصدر نفسه، ص 13.

(3) مصدر نفسه، ص 12.

تحاول الدولة الأخلاقية تهميش السياسة على حساب الأخلاق، إذْ يوجه الفرد ويساس بالأخلاق رغم ما يعرف عن السياسة من أنها فن التوجيه والقيادة، وانحراف السياسة عن معناها أدى بها إلى إقصائها من المجال العام داخل الدولة الأخلاقية لأنّ «السياسة في جوهرها عملية قهر وإكراه، وهي أيضًا عملية احتكار للقوة والسلطان»[1].

يتميز الفعل الأخلاقي عن الفعل السياسي بأنّ الأول يتعدى مجاله إلى ما عداه، في حين أنّ الفعل السياسي يرتبط بتأطير الجانب الحيواني في الإنسان، ما دامت السياسة «هي فن الإيهام وجعل الآخرين يعتقدون في المظاهر والأوهام»[2]، وما دام «الإنسان بطبيعته الحيوانية متكبرًا أو مُسيطرًا، يخص نفسه بحق الطاعة والإتباع، ويمكنه المضي إلى حد تأكيد ذاته، لأنّ هذا في طبيعته أيضًا»[3].

إذا كانت الدولة وسيلة في خدمة الأخلاق، فإنّ الأخلاق هي أيضًا قد تتحول إلى وسيلة من أجل الحياة الأبدية، إذْ قد تتحول كل من السياسة والأخلاق إلى وسيلتين في خدمة وجدان الفرد؛ أي إنّ الهدف ليس دائمًا الأخلاق ولا السياسية، وإنما وراء السياسة والأخلاق بحسب المقالة الأولى من نظرية الدولة «ولقد تعدّدت في التاريخ أشكال هذه المقالة، من الرواقيين إلى أنصار القانون الطبيعي، من أغسطين إلى فقهاء الإسلام»[4].

ما يجب على الدولة الأخلاقية أنْ تقوم به هو خلق عالم من الفضيلة والفضلاء، وتجاوز محدودية الإنسان في الزمان، وانفتاحه على المطلق أو الأبدي لتخلق من الإنسان كائنًا أبديًا لا زامن له.

المطلب الثاني: الدولة الطبيعية.

تتأسس الدولة الطبيعية على الانسجام لا على التناقض، وتقوم على التعاون بين الأفراد، بالاستناد إلى ما تقدمه الطبيعة من خيرات، ويقتضي تعميم الخيرات تعاون الجميع، لأنّ «الدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل، تُنظم التعاون، تمهِّد طرق السعي، تُشجع الكسب وطلب العلم، المطلوب منها

(1) عبد الله العروي، ابن خلدون وميكافيلي، مصدر سابق، ص 47.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 48

(3) مصدر نفسه، ص 51.

(4) مصدر نفسه، ص 13.

بالأساس الحفاظ على الأمن في الدّاخل والسلم في الخارج، أي رد العنف اللامعقول ما دام له أثر بين البشر»[1].

لقد قام الإنسان بعملية نقل نظام الطبيعة والانسجام الحاصل فيها وإسقاطه على النظام الذي ينبغي أنْ يتكون عليه الدولة، فالمجتمع إذن «نظام طبيعي ضروري، فهو من ثم معقول، متكامل، متجانس». ويتحكم في الطبيعة نظام من القوانين يجعل منها طبيعة متجانسة تحقق الكمال والتكامل لكل الكائنات التي تخضع لهذا النظام، ولا يمكن أن نتصور خللاً فيه أو عطبًا يُؤدي إلى الفوضى والعبث.

وكلّ خلل أو فوضى ينطوي على نظام وهدف، ولا دخل للإنسان في ترتيب هذا النظام وأحكامه، وإنما يقف منه موقف المتأمل والمفكر، مادامت «الطبيعة عبارة عن مجموعة من قوانين متلازمة، مكشوفة لفكر الإنسان، إذا عالجها من دون أفكار مسبقة ومن ثم باستعداد لقبول قوانينها كما هي، كان في وسعه عندئذٍ أنْ يكشف عنها، ويستفيد منها لتحقيق أهدافه (المعرفية، السعادة، الرفاهية)»[2].

قد ينقلب نظام الدولة الطبيعية في حالة حب السيادة، وإرادة السيطرة والتحيز مع الرّغبة في التّملك، واستفادة أقلية من الناس على حساب الجميع، فيحدث التفاوت، ويؤدي ذلك إلى الصّراع، وممارسة العنف، أو صدام بين قوة الفرد في مقابل قوة الجماعة، أو قد يترتب عن ذلك انقلاب في طبيعة الدولة من دولة طبيعية إلى دولة فاسدة، لأنّ الدولة الفاسدة، المتناقضة للمجتمع، المبنية على العنف واستبعاد الناس ليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية[3].

يرى "عبد الله العروي" أنّ الفساد ليس من طبيعة الطبيعة أو النظام، وإنما مردُّه إلى الإنسان؛ أي أنّ سبب الفساد خطأ الإنسان وليس خللاً في النظام «فإذا حصل تناقض فلسبب غير طبيعي، ناتج عن خطأ إنساني متعمّد، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة، الدولة إمّا طبيعية وهي صالحة، وإمّا فاسدة لأنّها غير طبيعية»[4].

يقول "عبد الله العروي" بأنّ كلا من الدولة الطبيعية والدولة الأخلاقية «تنفي التناقض داخل الفرد وداخل المجتمع، وترى التناقض بين الفرد والمجتمع من جهة وبين الدولة من جهة ثانية، الدولة الصالحة الشرعية

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 14.

(2) مصدر نفسه، ص 14.

(3) مصدر نفسه، ص 15.

(4) مصدر نفسه، ص 15.

الطبيعية متجانسة مع الفرد والمجتمع في كون لا يعرف التناقض البتة، والدولة الفاسدة اللاشرعية اللاطبيعية تُمثل الشر كلّه وتحتضن كل الفئات الشريرة اللاإنسانية»[1].

ومن ثم فالدولة إمّا أنْ تكون صالحة وصلاحها ليس من ذاتها وإنما من مصادر خارج عنها وإمّا فاسدة وفسادها ليس من ذاتها كذلك «ولقد عبر في التاريخ عن هذه المقالة كليا أو جزئيًا، السوفسطائيون والطبيعيون والرومانيون، وبعض فلاسفة الإسلام كإخوان الصفا، وفلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي، وليبرالي القرن الماضي»[2].

أصبحت الدولة تُشكل الوحدة التي تشمل التعدد وتحتوي مختلف الاختلافات ومن ثمة لم تعد إمكانية قيام غاية أخرى مقام الدولة أو تعمل على تعويضها، ومن ثم تعمل كل المجالات لصالح الدولة كأفق لتحقيق وتجسيد مختلف المجالات التي تتضافر مجتمعه، كل واحدة من جهتها لصالح وحدة الدولة بوصفها الغاية لكل غاية، أو هدفًا تنفلت بفعل تحققها إلى وسيلة لغاية أخرى[3].

إنّ أهمية السياسة على حساب الأخلاق والمجتمع والفرد، أو أنّ ما يهم هو لتأسيس السياسي للدولة، والتي تم إهمالها لصالح أهداف أخرى، وليس بهذا المعنى أنّ السياسة سوف تكون هدفًا للدولة وإنما هي الوسيلة الأفضل لجعل الدولة هدفًا سياسيًا، تسعى إليه وتعمل على تحقيقه وتجسيده.

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 15.

(2) مصدر نفسه، ص 16.

(3) مصدر نفسه، ص 21.

نتائج الفصل الثاني:

النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل هي:

- أنّ الدولة التقليدية أو السلطانية وهي ذات النظام الملكي تتميز بالاستعباد والقهر، ودولة التنظيمات الجديدة والدولة الصناعية والدولة العلماوية يحبذ "العروي" الدولة التي تجمع بين التنظيمات الجديدة والدولة الصناعية وهي لا توجد في الوطن العربي.

- وبعد التعرف على مفهومي الدولة التقليدية والحديثة عند "العروي" وجدنا أنّ بين المفهومين هناك قطيعة.

- وتطرقنا أيضًا إلى جدلية العلاقة بين الأخلاق السياسية وبناء نظرية الدولة عند "العروي"، فوجدنا هناك دولة أخلاقية وهي تقوم على خلق عالم من الفضيلة والفضلاء، أمّا الدولة الطبيعية تتأسس على الانسجام لا على التناقض وتقوم على التعاون بين الأفراد.

الفصل الثالث

الدّولة الأمثل وسبل تجاوز الرّاهن في منظور العروي

المبحث الأول: دولة الوعي الإيديولوجي.

المطلب الأول: مفهوم الإيديولوجيا.

المطلب الثاني: مفهوم الإديولوجيا عند العروي.

المطلب الثالث: دور الوعي الإيديولوجي في الدولة.

المبحث الثاني: التاريخانية ومستقبل الدّولة.

المطلب الأول: مفهوم التاريخانية.

المطلب الثاني: مفهوم التاريخانية عند العروي.

المطلب الثالث: دور التاريخانية في الدولة.

المبحث الثالث: دولة العقل والحرية.

المطلب الأول: مفهوم العقل.

المطلب الثاني: مفهوم العقل عند العروي.

المطلب الثالث: مفهوم الحرية.

المطلب الرابع: مفهوم الحرية عند العروي.

المطلب الخامس: دور العقلانية ومبدأ الحرية في الدولة.

تمهيد:

يُعدّ "عبد الله العروي" من المفكرين العرب الذين أسهموا في إغناء الحياة الفكرية العربية، ولقد عرفت الدولة العربية أزمة عامة وشاملة لكل أقطار الوطن العربي، فهي لا تخص دولة واحدة وهنا الهم واحد والحل متعدد، لذلك نجد "عبد الله العروي" في معالجته لمفهوم الدولة مثلها مثل باقي المفاهيم ليس للتجريد، وأعطى أهمية كبيرة للفكر السياسي حيث عدّد أزمات الدول وما توصل إليه أنّ السياسة هي التي تأزم الوضع، وذلك جراء التباعد والفجوة بين الفرد والدولة، وحاول حل الأزمة العربية عن طريق معالجته للمفاهيم.

ونجد "العروي" يُعلق آماله في حل تلك الأزمة العربية التي تُعرقل التقدّم التاريخي للعرب.

فما هي المفاهيم التي انطلق منها "العروي" ووصل إليها؟.

كيف تحل تلك المفاهيم الأزمة الرّاهنة؟

هل أفكار "العروي" وما توصل إليه كون حلاً واقعيًا أم بقي مثل سابقيه ومما يليه؟

المبحث الأوّل: دولة الوعي الإيديولوجي.

يعتبر موضوع الايديولوجيا من بين المواضيع التي تمّ تداولها على مستوى الحقل الفلسفي وهذا نظرًا للأهمية الكبرى التي احتلها الفكر الإيديولوجي وما ترتبط به من مفاهيم، ولقد أصبح في وقتنا الحالي لها دور ضروري وأساسي في الدولة.

المطلب الأول: مفهوم الإيديولوجيا.

أ/ المدلول اللّغوي للمفهوم الإيديولوجي:

إنّ المفهوم اللّغوي للإيديولوجيا هو أنها «متشكلة لغويًا من الكلمتين اللاتينيتين (Ideo) بمعنى فكر ة و (Logie) بمعنى علم، تعني حسب الترجمة العربية "علم الأفكار"»[1]، والإيديولوجيا مصطلح مُكون من جزئين وهما العلم والفكر، فهو علم الأفكار، فهي تحليل الأفكار العامة إلى الإحساسات التي تتولد عنها.

ب/ المدلول الاصطلاحي لمفهوم الإيديولوجيا:

هناك تعدد في تعريفات الإيديولوجيا فكانت آراء مختلفة حولها حسب كل مفكر وفيلسوف ومن بين التعريفات نجد أنّها: «منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية»[2]. فهي طريقة في البحث أو منهج ووسيلة يتبعها الفرد للوصول إلى معرفة الأفكار، وهي مرتبطة بالمعتقدات والتحليلات السياسية والاجتماعية.

عند "ماركس" الإيديولوجيا «تطلق على التحليل والمناقشة لأفكار مجردة لا تطابق الواقع جملة الآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمع ما دون اعتداء بالواقع الاقتصادي»[3]، فهي جزء من البنية الفوقية من هنا تعكس العلاقات الاقتصادية.

فالإيديولوجيا معظم تعريفاتها هي نسق فكري، يقوم على مجموعة من المبادئ والقوانين التي توجه الفرد وتسييره، وهي التي يتبناها مجموعة من الأفراد في مجتمع ما، تشكل هذه الأفكار الأوضاع السائدة والمحيطة بها وهي بالأساس فلسفية سياسية، وهي أكثر قصرًا وقيمة في الفلسفة وعلم السياسة المعاصرين، حيث تُشير إلى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبناها فرد أو جماعة.

---

(1) أحمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، دار القصبة للنشر ، الجزائر، (دط)، 2001م، ص 27.

(2) مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، (دط)، 2012م، ص 106.

(3) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، معجم اللغة العربية، مصر، ط1، 1982م، ص 29.

ونجد أنّ "عبد الله العروي" حاول أن يوضح للقارئ العربي أنّ الإيديولوجيا التي يسعى لترسيخها هي إيديولوجيا الواعية، التي توجه الفرد وتطلعه على الوضع الرّاهن الذي يدور حوله ويسيطر عليه.

يصف معجم "اكسفورد" السيوسيولوجي مصطلح الأديولوجيا بأنّه مفهوم له تاريخ طويل ومُعقد وثري للغاية، هذا المصطلح هو مفهوم دخيل في كل اللغات ومرّ استعماله بمعاني ثقافية وعلمية مختلفة خلال فترات زمنية متلاحقة وفي سياقات متنوعة يزداد استخدامه فيها حينًا ويخف حينًا آخر[1].

ظهر هذا المفهوم على يد الفيلسوف الفرنسي العقلاني "ديستت تريسي" ليُعبّر عن علم الأفكار ومُميزًا إياه على الميتافيزيقا بمفهومها القديم، واستعمل بهذا المعنى الدقيق حتى اواخر القرن 19م، على أنّ نقد "نابليون بونابرت" لخصومه السياسيين ووصف طروحاتهم حيال التنوير بأنها مجرد أديولوجيا، أي أنّها أفكار مُجردة من الدليل، مفتتحًا بذلك طريقًا لبعثرة دلالات هذا المفهوم، وفي إشارة لتأثير ما يُسمى بالاقتراض اللغوي في سياق التفاعلات المجتمعية الحضارية، فإننا نُشير إلى أنّه حينما اقترضت اللغة الألمانية مفهوم الأديولوجيا أفقدته معناه الأصلي، لتضمن فيه معنى آخر، حيث إنّ هذا المعنى الجديد وجد طريقه إلى الفرنسية، فقد أصبح هذا المفهوم في مرحلة تالية دخيلاً حتى على لغته الأساسية أي الفرنسية، في معانٍ مختلفة بعضها يركن إلى الأبعاد الإيجابية، وبعضها الآخر يميل إلى السلبية منها[2].

المطلب الثاني: مفهوم الإيديولوجيا عند العروي.

لقد انطلق في معالجته لمفهوم الإيديولوجيا من حيث أنّ لها أهمية كبيرة وشغلت الفكر، فكانت هناك آراء كثيرة حولها، ونجد أنّه ألّف كتابين لها هما: "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" وكتاب "مفهوم الإيديولوجيا" وانطلق من «الذي تلعبه اليوم الإيديولوجيا التي انتشرت رغم عدم مطابقتها لأي وزن عربي لذا اقترح أنّ نعريها تمامًا ونُدخلها في قالب من قوالب الصرف العربي، فاستعمل كلمة أدلوجة على وزن أفعولة وأصرفها حسب قواعد العربية»[3].

(1) عبد الله البريدي، الأيديولوجيا في سياق الفكر الإداري: تحليل فلسفي نقدي للدلالات والبواعث والآثار، المجلة العربية للإدارة، (دم ن)، (دع)، 2021م، ص 20.

(2) مرجع نفسه، ص 21.

(3) عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993م، ص 9.

الإيديولوجيا «نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانًا يمتنع تحليله»[1]، فهي تلك الأفكار التي تخفي الواقع وتغييبه وتبعد الفرد عن الحقيقة، فهي «ما يستوعبه المواطن ويُترجمه بعد حين إلى ولاء»[2]، وهي تلك الأفكار التي تسيطر على الفرد وتُوجهه وذلك عن طريق استيعابه لها وتقبله لتلك الأفكار فيصبح الفرد مطيع لها ويكن لها الولاء.

المطلب الثالث: دور الوعي الإيديولوجي في الدّولة.

أعطى "عبد الله العروي" أهمية كبيرة للإيديولوجيا وجعلها ضرورية في الدولة وبها تجاوز أزمتها وتحديثها، حيث انطلق من التطور التاريخي للإيديولوجيا مُوضحًا استعمالاتها، وهي «استعمالات القرن الثامن عشر حيث تعني الأدلوجة الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستغلال، استعمال الفلاسفة الألمان "هيجل" والرومانسيون بوجه خاص، تعني الأدلوجة منظومة فكرية تُعبِّر عن الروح التي تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام، فينظر إلى الأدلوجة انطلاقًا من التاريخ كخطة واعية بذاتها، أمّا استعمال "نيتشة" الأدلوجة مجموع الأوهام، التعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان الضحية قانون الحياة»[3].

يؤكد "العروي" على أنّه «علينا إذن أنْ نميّز بين المستوى الذي تتداخل فيه الاستعمالات المذكورة والمستوى الذي يحتفظ فيه كل استعمال بسماته، مفهوم الإيديولوجيا علم الظاهر وقلنا أنه يوظف نظرية المعرفة ونظرية الكائن ويمكن القول أنّ مستوى تداخل المدارس الخمسة وهو مستوى المناظرة السياسية واجتماعات الثقافة»[4]. ويرى أنّ "ماركس" و"نيتشة" و"فرويد" أقاموا بالفعل مفهوم الإيديولوجيا.

ولقد اتضحت الحقيقة لدى مفكرنا هي «أنّه ليست الأدلوجة بالنسبة للفرد قناعًا بقدر ما هي أفقه الذهني، يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صور متنوعة، يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها، هي مرتعه الذهني والمنظر الذي يرى أنه ذاته ومجتمعه والكون كلّه»[5].

(1) عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، مصدر سابق، ص 10.

(2) مصدر نفسه، ص 147.

(3) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الإيديولوجيا، دار توقبال للنشر، المغرب، ط2، 2005م، ص 20.

(4) عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، مصدر سابق، ص ص 104، 105.

(5) مصدر نفسه، ص 53.

فالأدلوجة هي الأفكار المترسخة في ذهن الفرد وتُوجهه وتُسيطر عليه، حيث نجدها تُشكل وعيه بنفسه ومجتمعه، فيجب الاهتمام بمعتنق ومتبني الأدلوجة وليس بصانعها أن متبنيها يكون أوّل ضحاياها، ولذلك الأدلوجة ضرورية وشيء أساسي وجوهري للدولة، حيث «تواجهنا الدولة أوّل ما تواجهنا كأدلوجة أي كفكرة مسبقة، كمعطى بديهي يطلب منّا أنّ نقبله بلا نقاش»[1]. فالأدلوجة سابقة عن الدولة ونحن نقبلها كما نقبل أي شيء آخر دون أنْ نتسائل عن مضمونها وغايتها.

نجد أنّ "برهان غليون" لا يربط الدولة بوجود أدلوجة دولوية مثلما يرى "العروي" فيقول: «الإيديولوجيات تخلق لخدمة أهداف مُحدّدة لا لتبقى مدى الدّهر ومتى حققت أهدافها وتركت المجال لغيرها وعدم تحقيق الوحدة العربية مثلاً لا يعني أنّ القومية العربية لا أساس لها من الواقع وانتصار ملوك الطوائف لا يعني أنّ الطائفة هي الإيديولوجية الصحيحة أو الصائبة أو العلمية»[2]. فإنّ الإديولوجية الدولوية ليست بالضرورة الحل للأزمة وليست الشيء العلمي والصحيح برأيه.

حاول "العروي" أنْ يُفهم القارئ العربي أنّ الإيديولوجيا كمضمون ليست كمادة بحثية، لأنّها كمضمون يعرض ويُقرر، أمّا كمادة بحثية فهي بحث ونقاش وجدال وهو يرفض أنْ يُؤخذ كلامه كإيديولوجيا مثل باقي الإيديولوجيات، ومن هنا يمتنع الحوار الهادف، ويرى أنّ مفهوم الدولة الإسلامية الذي يقوم على مقاصد الشريعة غير صحيح وهو مجرد إيديولوجيات، يُعرفها البعض بالقول: «الإسلام دين ودولة وصف للواقع القائم منذ قرون أي الحكم سلطاني مطلق، ما يلفت نظر القارئ هو الربط الدّال على التساكن لا على الاندماج والانصهار مع أنّ منطق الخلافة الحق يقضي أنّ الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليُحيلها إلى لا دولة، تعني كلمة إسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الإسلام، ولا تعني أبدًا العقيدة، تساكن الدين والدولة دون أنْ يغير في العمق أحدهما الأخر»[3]. فالإيديولوجيات التي انتشرت وسيطرت على الفكر العربي، هي طوباويات تبحث وتطلب ما يجب أنْ يكون وتبتعد كل البعد على الواقع ولا يهتمون بالدّولة القائمة والحالية لأنّها غير شرعية في نظرهم ومن هنا تأتي المثالية المطلقة.

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 5.

(2) برهان غليون، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2009م، ص ص 296، 297.

(3) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 122.

"فالعروي" يرى الإصلاح ثورة ثقافية (وهذا هو معنى القطيعة المعرفية) يراها ثورة في الوعي قبل كلّ شيء، لا يرى الإصلاح ممكنًا من خلال المفاهيم السائدة، بل من خلال إيديولوجيات تكشف الواقع ولا تُخبيه، إيديولوجيا بمعنى أداة لفهم المجتمع، والكون لا العكس، يكره التشبيع الإديولوجي، ماركسيًا كان أم يمينيًا، لكنه يحتقر المثقفين العرب، هؤلاء لا يستطيعون قيادة ثورة بسبب تفاهة أفكارهم، لا يمكن التعايش مع البنية الفكرية للسنة، بل في الشجاعة والإقدام[1].

فالإصلاح هو ثورة ومعناه القطيعة المعرفية من الماضي، يكون ذلك عن طريق الوعي، فهو أساس تشكل وعي الفرد والمجتمع، وهي الإيديولوجيا الحقيقية والصحيحة، والتي يجب أنْ تنتشر وأنْ تسود في المجتمعات العربية.

وصل "العروي" إلى أنّ «أنّ ما يتعلق بشروط الثقافة المغربية هو الوعي أو الهدف أو كما يقول الالتزام واللغة العربية لكي يفهمها الجميع مضمون مستوحى من الواقع المغربي علينا الاكتفاء بالقول أنّ الثقافة كما يراها الأنثروبولوجيون قد فقدت مظاهر كثيرة كانت متصلة بها منذ أنْ ظهرت فلسفة التاريخ وفلسفة الثقافة عند الألمان. الثقافة إذن هي لها مضمون ابستمولوجي (معرفي) أكثر مما هو فلسفي»[2].

فاللغة ليست عنصر للتمييز القومي وأن الثقافة العربية ليست متطورة ومتقدمة، فهي ثقافة الاختلاف وعدم الوحدة و لم تشهد التصور و لم تصبح ثقافة متطورة تتميز بالوعي.

وصل "العروي" من خلال تحليله وقراءته للواقع إلى «أنّ الوعي سيفتح أعيننا على الواقع لأول مرة ويمكننا من أنْ نرى أنّ اللغة والتراث وتاريخنا الخاص مواد منفصلة عنا لا نستطيع أنّ نتصل بها عن طريق التحليل والتركيب»[3]. نجد أنّ "العروي" يستحضر لغة الفينومولوجيا منهجًا وموضوعًا ودعى إلى ضرورة ممارسة تجربة الذات الواعية في التعامل مع القرآن الكريم بلا واسطة ولا فكرة سابقة.

يرى أنّ هناك من الناس من يفهم الدعوة الإيديولوجية على أنّها مُوجهة للطبقة المسيطرة لكي تقتنع بالماركسية لكي تسمح بأنْ تدرس وتعرض لأنّ فيها تقدمًا للأفكار والدولة ويؤكد: «أنّ الماركسية تمتاز على غيرها من المذاهب لأنّها تُقدّم لنا نظرية عن الأدلوجة (نسيمها فيما يلي أدلوجياء)، إنها تجيب على السؤال

(1) أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 92.

(2) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص ص (104-120).

(3) مصدر نفسه، ص 208.

التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كل أدواره يرى الأشياء طبقًا لدعواه هو لا طبقًا لذتها هي (أي الأشياء)؟ في ها الاستعمال يُقابل مفهوم الأدلوجة مفهوم الحق، الحق هو ما يُطابق ذات الكون والأدلوجة ما يُطابق ذات الإنسان –ف- الكون»[1]. ويُحيلنا هذا القول إلى أنّ "العروي" يميل إلى "ماركس" وأفكاره والإيديولوجية، ومن الملاحظات التي توصل إليها:

- إذْ يرى أنّ وضعنا ليس شاذًا، بل هو موضع عاشته من قبلها الكثير من الأمم المتقدمة اليوم ما من أمّة تجاوزت فترة تحول تاريخي عنيف إلاّ ونظرت بمقت إلى الأمم الأخرى التي تقتفي أثرها ناسية ما ذاقت من آلام وما أدت من ثمن باهض[2]. فالوعي بالذات العربية يكون عن طريق الوعي بالآخر لأنّ نفس المعاناة عاناها غيرها وتجاوزها.

- استنتج "العروي" خلاصتان إيديولوجيتان من خلال تحليله وهما «اليبرالية والاشتراكية" هما الخلاصتان الإيديولوجيتان في التعبير عن تلك الحداثة»[3].

- "طه عبد الرحمن" الذي ينقد الحداثة المقلدة، التي تدعو إلى تبني أفكار الغرب، حيث يقول: «يتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة فهو يدعو إلى الاجتهاد وإبداع المفاهيم و لم لا يكون هناك حداثة إسلامية تستلهم من روح الإسلام ونقاء صورتها التطبيقية»[4]. فإنّ "العروي" في تبنيه الإشتراكية والليبرالية قد أصبح من المقلدة المتأخرين، كما سماهم "طه عبد الرحمن" وأنّه لم يجتهد، واختيار الطريق الأسهل وهو تبني أفكار الغرب التي هي مناقضة بخصوصية المجتمعات العربية.

يُؤكد "العروي" سعيه إلى كشف الإيديولوجيات وأنّه ما يجب أنْ يحكم الفكر والتعليم والتربية الوطنية هو العامل الاقتصادي وما يترتب عنه من مصالح وفوائد تستقي مصداقيتها من منفعيتها على مستوى التجريب، وقد دعى إلى العمل النقدي والتّمسك به «وأنّ الدعوة إلى النقد الإيديولوجي هو إظهار ضرورة اللجوء إلى الماركسية كمطلب ذهني عمومي غير مجسد بعد»[5]، ويُلح على ضرورة النّقد والتّمسك بالماركسية

(1) عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 10.

(2) إسماعيل رزوخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، (دط)، (دت)، ص 34.

(3) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 73.

(4) مجموعة مؤلفين، التسامح الفعل والمعنى، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2010م، ص 299.

(5) عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 121.

رغم أنّها مجرد أفكار في الذهن وأنّ «النّقد الإيديولوجي مرحلة فحسب من التحليل الماركسي، لكنها مرحلة أولية وضرورية وليس هناك مانع من أنْ يتبع في عرضها منطق الدعوة»[1].

فالنّقد الإيديولوجي من المراحل الأساسية الماركسية، والسياسة هي قضية إمكانات ويصبح الحزب السياسي بامتياز، وهي من يحتكم إلى برنامج سياسي دقيق وعملي بدل الاكتفاء بالعمل على إشاعة إيديولوجيته.

فالدولة لا تكون لها ركيزة إلاّ بالإيديولوجيا التي تكون بإجماع الأفراد وتقبلهم لها ووعيهم بها، فهي التي تؤدب الدّولة وتُخرجها من القمع والاستبداد، فهي الأدلوجة الدولوية الضرورية.

(1) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص 73.

المبحث الثاني: التاريخانية ومستقبل الدّولة.

احتل مفهوم التاريخانية حيّزًا كبيرًا في الفكر العربي، حيث أنّه حظي باهتمام العديد من فلاسفة الفكر التاريخي وما يرتبط به من مفاهيم ليبرالية، ولقد ربط مستقبل الدولة بالتاريخانية.

المطلب الأوّل: مفهوم التاريخانية.

أ/ المدلول اللغوي لمفهوم التاريخ:

التاريخ كمفهوم لغوي هو التأريخ والتوزيع والإعلام بالحوادث الماضية فهو تعريف الوقت وتاريخ الشيء وقته وغايته، والتاريخ أيضًا علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية وحقيقته[1].

فهو التعريف بالزمان والشيء والهدف منه هو العلم بالوقائع والحوادث الماضية والولوج في حقائقها وفي اللغة العربية «التاريخ قد يعني الإعلام والتوقيت، ويقول السخاوي إنّه فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعين، التوقيت، وموضوعه الإنسان والزمان، وقد يعني أمجاد قوم، فيقول فلان تاريخ قومه تراجم الرجال (بيوجرافيا)، ومن ذلك تاريخ الطبري وابن أثير والذهبي، وفي اللغة اليونانية يعني التعلم أو المشاهدة أنّ كل ما يتعلق بالإنسان منذ أنْ بدأ يترك آثاره على الأرض»[2].

فالتاريخ إذًا ما هو إلاّ قصة الأحوال الماضية والحوادث، مع إرجاعها إلى أسبابها وربطها بنتائجها من جهة وربط بعضها بالبعض الآخر، وهو ينتهي في الوقت الحالي، فهو المصنع الطبيعي لتجارب الدول والعلوم الاجتماعية لأنّ موضوعه الإنسان وحوادثه والزمن[3]، يبحث في وقائع الزمن من حيث التعيين والتوقيت، فيستعرض تجارب الأمم ويحصل نتائجها ودراسته لجملة الأحوال والأحداث التي مرّ بها كائن ما، وتصدق على الفرد والمجتمع كما تصدق على الظواهر الطبيعية والإنسانية.

ب/ المدلول الاصطلاحي لمفهوم التاريخ:

لقد اختلف المفكرون والفلاسفة حول مفهوم التاريخ فكانت هناك العديد من التعريفات التي تتعد الآراء، حيث أنّه لم يكن بكلمة تاريخ في الماضي معنى واحد فقط كانت تدل عند "سقراط" على المعرفة وعند "أرسطو" على مجرد جمع الوثائق، حتى أنّ التاريخي عند بعضهم ضد النظري أو المنطقي بمعنى أنّه قد يكون

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج1، ص 227.

(2) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ص (153، 154).

(3) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة، ط3، 2000م، ص 176.

هناك بين الأمرين رابط منطقي، من دون أنْ يكون بينهما رابط تاريخي واقعي، فمفهومه لقي اختلافًا من فيلسوف إلى أخر وهو ظاهر في الفلسفة اليونانية وبقي هذا الاختلاف حسب كل مفكر وفيلسوف فكر واصطلاحه لمفهوم التاريخ(1).

عند "بيكون" نجده يُعرِّفه بأنّه: «العلم بالأمور الجزئية وبالأمور العامة والقوة النفسية اللازمة له هي الذاكرة، وهو ضد الشعر، لأنّ موضوع الشعر وهمي وموضوع التاريخ حقيقي واقعي، وضد الفلسفة لأنّ موضوع الفلسفة كلّي وموضوع التاريخ جزئي»(2). فالتاريخ عنده علم يهتم بالجزئيات، ويقوم في الذاكرة مع أنّه واقعي وليس خيالي وذهني ولا يقوم على الوهم واعتبره جزء من الفلسفة لأنّه جزئي أمّا الفلسفة فهي كلية.

أمّا عن "هيجل" يُعرفه بأنّه: «جزء من الفلسفة لأنّه ليس مجرد دراسة وصفية، بل هو أقرب إلى التحليل وبيان الأسباب»(3).

أمّا في وقتنا الحاضر تُطلق كلمة تاريخ في أيامنا هذه على العلم بما تعاقب على الشيء في الماضي من الأحوال المختلفة، سواء كان ذلك الشيء ماديًا أو معنويًا (...) وتُطلق أيضًا على الأحوال المتعاقبة التي مرّت بها البشرية، فمنها ما يعرف بالأخبار والتقاليد والآثار، كما في علم التاريخ ومنها لا سبيل إلى معرفته بهذه الوسائل، كما في علم ما قبل التاريخ(4).

ففي وقتنا الحالي هو العلم بالأمور الماضية وأحوالها سواء الجانب المادي أو المعنوي، وهو يهتم بتاريخ الشعوب والأسر والقضاء وتاريخ العلوم والفلسفة والأدباء واللغة وكل مجالات الحياة.

المطلب الثاني: مفهوم التاريخانية عند عبد الله العروي.

إنّ التاريخانية اعتبرت من بين أهم المواضيع التي حازت على اهتمام هؤلاء الفلاسفة، ومن أولئك المفكرين نجد المفكر المغربي "عبد الله العروي"، إذْ يرى هذا الأخر أنّ التاريخانية تُعتبر ذات أهمية كبيرة، إذ أنّ التاريخانية من بين أهم مواضيع الحداثة وبهذا نجد "عبد الله العروي" ذهب إلى تبني التاريخانية ذلك أنّها في نظره هي المسؤولة عن الرقي بالحياة، فنجده دعانا إلى ماركسية تاريخانية أو تاريخية ماركسية مقوماتها كما يقول:

(1) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص 178.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 228.

(3) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 32.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج1، ص ص 228، 229.

«الإيمان بثبوت قوانين التطور التاريخي وحدة اتجاهه وإمكانية اقتباس الحضارة أو ما يُطلق عليه وحدة الجنس ثم إيجابية دور المثقف»[1].

ولعلّ اهتمام "العروي" بالتاريخ كان ذلك بهدف تلبيه حاجيات ومتطلبات المجتمع الذي يعيش فيه، ذلك أنّ المجتمع يواجهه العديد من المشاكل والصعوبات ولعلّ المسؤول عن هذه المشاكل هي الأنظمة التي تسود ذلك المجتمع ف العديد من الجوانب السياسية والاقتصادية....

كما يعتبر "العروي" أنّ الماركسية هي أساس الفكر التاريخي وفي هذا الصدد نجده يقول: «أنّ الماركسية بالنسبة إلى العرب هي أساسًا مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة بدونه تفرق كل فكرة من بحر الحاضر الدائم أي ترجع إلى أرضية الفكر الفلسفي»[2].

.بمعنى أنّ الماركسية أساس الفكر التاريخي، ونجد كذلك أنّ "العروي" يُقرّ في موضع آخر أنّ الماركسية التاريخية هي ليست لب الماركسية وحقيقتها.

لقد تطرق "العروي" في كتابه "مفهوم العقل" أنّ التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ، فالتاريخانية حسب رأيه هي مسؤولية المؤرخ، ذلك أنّ كل تاريخ يجب أنْ يُؤرخ له، وهذا ما يُؤكده قول "العروي": «نستطيع أنّ نقرر أنّ التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أنّ التاريخ هي وحدة العامل المؤثر في أحوال البشر، وهنا يرى "العروي" أنّ هذا التعريف بسيط ولكنه غامض، اكتشف التاريخ كعامل مستقل عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم اعتبر التاريخ قوة ظاهرة تتحكم في مصير البشر فتعطلت بحوث المؤرخين»[3]. لقد اعتبر "العروي" أنّ حركة التاريخ ما هي إلاّ عبارة عن حركة علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع.

كما يعتبر أنّ التاريخانية انتهازية وبراغماتية لا أخلاقية، وبذلك يكون في مواجهة التاريخاني، ويرد عليه أنّ الأخلاق مرتبطة بالتاريخ، ذلك أنّ الأخلاق حاضرة دائمًا في ذهن المؤرخ، وذلك أنّه عندما يستحضر عملية الفهم في حادثة ما فإنّه يدركها ويحكم عليها فهو ذا حكم تاريخي وأخلاقي، فالوعي التاريخي هو ذلك الاطمئنان على أنّ الإنسان كائن حر ذا أخلاق، فهو واعي بأخلاقه، وهذا ما تطرق إليه "العروي" في كتابه

(1) عبد السلام بن عبد العالي، التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1887م، ص 10.

(2) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخ، مصدر سابق، ص 68.

(3) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مصدر سابق، ص 349.

"مفهوم العقل"، أنّه قال: «أنّ التاريخانية انتهازية براغماتية، لاأخلاقية فيرد التاريخاني أنّ الأخلاق قسم من التاريخ، فهي إذًا حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم، عندما يستحضر هذا الأخير حادثة ما فإنّه يُدركها، ويحكم عليها وحكمه تاريخي وأخلاقي في آنٍ لا يتحول إلى حكم الذات على الموضوع أو العكس إلى حكم الحاضر على الماضي أو العكس، إلا إذا جزءنا عملية الاستحضار تجزئة تعسفية وعندئذٍ ينعدم الفهم»[1].

المطلب الثالث: دور التاريخانية في الدّولة.

تُعتبر التاريخانية حسب "عبد الله العروي" حلاً من حلول أزمة الدّولة العربية، ونجد أنّه جعلها حجر الأساس الذي تقوم عليه لذا ربطها بالإيديولوجيا، إلاّ أنّه اعتبر هذا المفهوم ليس مفهومًا عاديًا يُعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفًا شافيًا، وليس مفهومًا متولدًا عن بديهيات، فيجد حدًا مجردًا وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة، إنّه يُمثل «تراكم معانٍ مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان»[2]. ومن خلال جوهرية وأساس هذا المفهوم في الاجتماع والسياسة، وهو ليس أمر بديهي ونجده يعرف بالتاريخانية «بأنّها السّعي إلى الإحاطة بالواقع المجتمعي بما في ذلك وضعه الحالي بُغية حل مشاكله التاريخية في التاريخ نفسه»[3]. فالتاريخانية عنده هو تحليل الواقع الملموس والعودة إليه ومعالجة مشاكله من خلال التاريخ، فهو الحل الأساسي للوضع الرّاهن وعالجها في أغلب كُتبه، فنجده في كتابه "مفهوم التاريخ" يربطها بالمؤرخ وأنها فلسفته ووجب لتأريخ لكل تاريخ و«التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أنّ التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، التاريخ كعامل مستقل عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدّراسات التاريخية، ثم اعتبر التاريخ قوة ظاهرة تتحكم في مصير البشر فتعطلت بحوث المؤرخين»[4].

"العروي" يُعطي التاريخ أهمية كبيرة وهو يميل إلى المؤرخ أكثر من الفيلسوف، فالتاريخ هو الذي يُؤثر على الإنسان فهو يخرج عن ذاتية الفرد ورغباته ويكون أكثر واقعية وتبصر، ومن خلالها يمكن التّحكم في مصير الإنسان، ولهذا توقف البحث التاريخي الأصلي والحقيقي البعيد عن كل ذاتية.

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مصدر سابق، ص 365.

(2) عبد السلام بن عبد العالي، التراث والهوية، دراسة في الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 55.

(3) علي عبود المهداوي، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، مرجع سابق، ص 546.

(4) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مصدر سابق، ص 349.

«التاريخانية هي التصور الناجع لمواجهة الغرب ابتداءًا من القرن الحادي عشر الميلادي في غيرهم من القرون الوسطى، فمن اللازم عربيًا تبني نفس النهج بالاستفادة من ماضٍ هو المستقبل، مستقبل ليس لدينا خيارًا ناجعًا غيره، فلم نعد أحرارًا في قبوله أو رفضه بقدر ما أنّه هو البديل الناجع الذي يتبنى الانضباط والنظام، وبالتالي ارتباطه بمجال واحد وهو مجال الزمان الذي لم يتفكر دومًا لقيمة الإنسان وقدراته»[1]. فهي الحل الأساسي والوحيد للدولة العربية وهذا الحل برأيه إجباري وليس اختياري، فالماضي هو المستقبل والمنظم والضابط وهو الذي يُعيد إنسانية الإنسان.

يتكلم "العروي" عن التاريخ وعن تهميشه وعدم الاهتمام به، أصبح التاريخ لا أهمية له، ونجده يتكلم في حوار له في مجلة الكرمل وكان في كلامه يتضح المراراة والأسف، يقول: «المأساة أنْ يُقال لك أنّ التاريخ في هذا الاتجاه وأنت ترفضه»[2].

(1) علي عبود المهداوي وآخرون، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، مرجع سابق، ص 547.

(2) حميد محمداني، حوار عبد الله العروي، الأفق الروائي، مجلة كرمل، العدد 11، 1984م، ص 191.

المبحث الثالث: دولة العقل والحرية.

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

المطلب الأوّل: مفهوم العقل.

1- لغــةً: مصدر عقل يعقل عقلاً، يقال: "وعقل الدواء بطنه أي أمسكه، وعقل البعير إذا ثنى وظيفه مع ذراعه فشدها في وسط الذراع، وذلك الحبل" لمنعه من الهرب.

يقول "ابن منظور": «العقل مصدر عقل ومعقول، وأصل العقل يرجع إلى: الحجر والنهي»[1].

وتدل مادة "عقل" في اللغة العربية على حالة حبس وتقييد، قال "ابن فارس": «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس، يدل على حبسه في الشيء أو ما يقارب الحبسة»[2].

2- اصطلاحًا: العقل هو ملكة الربط بين الأفكار وفقًا لمبادئ كلية، لكن مجرد الربط بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل، إذا الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة، بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة، أمّا الإنسان العاقل فيُدرك هذا التعاقب يتم وفقًا لمبدأ ضروري كلي، ومنه تحدد مفهوم العقل بأنّه قوانين الفكر الضرورية الكلية[3].

فالعقل هو جوهر بسيط مُدرك للأشياء وبحقائقها وهذا الجوهر ليس مركبًا من قوة قابلة للفساد وإنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله[4].

يُعرّف الفيلسوف الفرنسي "رونيه ديكارت" أبو الفلسفة الحديثة (1596-1650م) العقل بأنّه «جملة قواعد يقينية سهلة تعصم كل منْ يُراعيها بصرامة من حمل الخطأ محلّ الصواب، فيتوصل إلى معرفة ما هو أصل لمعرفته بتنمية علمه، بكيفية متدرجة متواصلة دون أنْ يُهدر أي جهد ذهني، وفي هذا التّعريف يُوضح

(1) نجاة بنت موسى الذيب، العقل ومكانته ودلالته الشرعية على الأصول الاعتقادية، (ددن)، المملكة العربية السعودية، (دط)، (دت)، ص 5.

(2) محمد أحمد حسين، مكانة العقل في القرآن والسنة، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين، المفتى العام للقدس والديار الفلسطينية، فلسطين، (دت)، ص 3.

(3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1914م، ص ص 72، 73.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (دط)، 1982م، ص ص 84، 85.

ديكارت أنّ العقل يضم مجموعة من المبادئ والقواعد الثّابتة تعمل على توجيه الإنسان في حياته، من خلال إدراكه للحق أو العرق بُغية تجنبه من الوقوع في الخطأ عند إصدار الأحكام، ذلك أنّ هذه المبادئ أو القواعد تُساعد العقل البشري على تجنّب إبدال ذهني قد يؤدي إلى إرهاق العقل في إدراكه للأشياء، فيجب أنْ يكون حكمنا بالصواب أو الخطأ منصبًا على أسلوب إدراكنا للأشياء التي هي موضوعات المعرفة على الأشياء ذاتها»[1].

ومنه نجد "ديكارت" قد توصل إلى أنّ يُمثل الفكر، وهذا ما نجده عند كلّ إنسان عاقل، وقد انحصر هذا في حدود تشكل لدينا صورة للنفس الإنسانية، ولهذا السبب توصل "ديكارت" إلى إثبات وجود الله من خلال العقل، وهذا ما يدل على أنّ العقل دائم التفكير والوعي، مثل الضوء في ديمومة إضاءته، ومنه فإنّ العقل عبارة على سلسلة من الأفكار لا أكثر ولا أقل، يقول عنه "ديكارت" «أحسن الأشياء توزيعًا بين الناس». إذْ يعتقد كلّ فرد أنّه أوتي منه الكفاية[2].

المطلب الثاني: مفهوم العقل عند عبد الله العروي.

يُؤكد "العروي" أنّ كتاب "مفهوم العقل" ليس عبارة عن نشأة مفهوم العقل ولا هو عبارة عن نظرية فلسفية حول الموضوع داخل هذه المدرسة أو تلك لأنّه لا يوجد كتاب اليوم ليس فيه كلام على العقل[3].

بل كان جوابًا عن سؤال التخلف أو الكبوة الحضارية العربية، فالواقع العربي وتفاصيل الحياة اليومية مملوءة بالأمثلة والنماذج الدّالة على تأخرنا أمام الغرب وعجزنا عن استعادة المبادرة النهوضية واللحاق بركب الأمم المتقدمة[4].

وبالتالي "فالعروي" ينجز كتابه من خلال عمليات استدلالية تتقاطع فيها إشكاليات التأخر بالإصلاح والحداثة، ثم موضوع الموقف من التراث[5].

(1) قانة مسلمة، علاقة العقل بالدين عند ديكارت، مذكرة مُكملة لنيل شهادة الماستر، تخصص تاريخ الفلسفة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2014-2015م، ص 06.

(2) مرجع نفسه، ص 07.

(3) عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط3، 2001م، ص 18.

(4) أمحمد حيرون، إمكان النهوض الإسلامي، مرجع سابق، ص 148.

(5) كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص 60.

ومعنى هذا أنّ كتاب "العروي" هو عبارة عن تحليل كيفية استعمال العقل والتفكير والوضع العربي من أجل إيجاد الحلول المناسبة للتّخلص من الواقع الأليم الذي يعيشه، للوصول إلى ما وصل إليه الغرب وتأسيسهم لحضارة كونية عالمية.

المطلب الثالث: مفهوم الحرية.

1- لغــةً: الحرُّ ضد العبد، وحرّ العبد "يحر حرارًا" بالفتح عتق، وتحرير الرقبة عتقها، قال "ابن الأعرابي": «حر يحر حرًا حرَارًا إذا عتق، وحر يحر حرية من حرية الأصل، وحَر يحرَّ إذا صار حرًا، والاسم الحرية، والحر من الناس خيارهم وأفاضلهم، وحرية العربي أشرفهم والحر الفعل الحسن»(1).

ويقول "ابن منظور" في لسان العرب: «وحرّره أي أعتقه، وفي الحديث من فعل كذا وكذا فله عِدل محرر، أي أجر معتق، المحرّر هو الذي جعل من العبيد حرًا فأعتق، يقال: حر العبد يحر حرَارة بالفتح، أي صار حرًا ومن حديث أبو هريرة المحرر أي المعتق»(2).

* **الحرية:** ضد العبودية... والحر: ضد العبد والرقيق، وتحرير الرقبة، عتقها من العبودية، فالحرية هي الإباحة التي تمكن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته في أي ميدان من ميادين الفعل وبأي لون من ألوان التعبير(3).

2- اصطلاحًا: يقول "لالاند": «الإنسان الحر هو الذي لا يكون عبدًا أو سجينًا، الحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء، وليس ما يريده شخص آخر سواه أي غياب الإكراه الخارجي»، وهي المعنى القديم لها إذْ كان الإنسان سابقًا خاضع للعبودية، كان يستغل في الأعمال الشاقة ويُمارس عليه أشد أنواع العذاب، فكان يتم بيعه وشراءه والتّحكم فيه، ولا مجال لأنْ يُمارس حريته مثله مثل السجين الذي لا يستطيع أنْ يفعل شيء بدون أنْ يكون مقيد. فالعبودية والسجن حواجز أمام حرية الفرد(4).

(1) عجيل جاسم النشمي، حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية، رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، مكة، ص 9.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (دط)، 1119م، ص 829.

(3) محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2009م، ص 7.

(4) صبرينة صبايحي، الحرية عند جان جاك روسو، مذكرة لنيل شهادة الماستر، قسم الفلسفة، جامعة خيضر، بسكرة، 2019-2020م، ص12.

يقول "أنيس القاسم" في كتابه "معنى الحرية": «أمّا الحرية فإنّها تشحذ الهم وتوقظ في النفس قواها الكامنة وتشعر الإنسان بأنّ له قيمة الذاتية وشخصيته التي انفرد بها، أي إنّها تعتبره رجلاً كامل الأهلية ومقابل ذلك فهي تعتبره رجلاً كامل المسؤولية أيضًا...»[1].

وفي المصطلح القرآني الذي يُقابل بين الحر والعبد، يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾[2].

يقول "عبد الله العروي" في كتابه "مفهوم الحرية" «إنّ التوضيح الفلسفي يُثبت مدى قدرتنا على تمثيل الحرية، حينما نعني حق الوعي أنّ تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذّهن وتقويم المنطق، تكون قد قطعنا شوطًا بعيدًا نحو التّقرب بين الفكر والعمل، أو نحو الرّفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث أنّ الكلمات تُجسم مجالات مفهومية تُشير إلى تجارب، والتّجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلاّ تمّ التّعبير عنها بطُرق مستعانة لدى الجميع»[3].

ونحن إذْ نُحاول التعريف بالمعنى الفلسفي المُجرد للحرية نقول إنّها أولاً مفهوم مثالي مُطلق، وككل مطلق لا يمكن أنْ يوجد إلاّ بالنسبي، أي بفعل التحرر المنسوب إلى شيء بعينه، هو إذا مفهوم يُشير إلى عدد لا نهائي، من ممكنات التحرر والانفعالات من القيود، فالتحرر على سبيل المثال من القيود التي تفرضها الطبيعة أو المجتمع، أو الدّين أو السلطة السياسية.

«وهي ثانيًا مفهوم تاريخي، أي أنّها مفهوم يتطور عبر التاريخ ويتحدد بمعطيات التاريخ والواقع البشري في حالة تاريخية مُعينة وزمان معين، فكل عصر أنواع من القيود التي تقتضي أشكالاً من التّحرر وبالتالي يختلف الأساسي والهامشي من ضروب التّحرر والحاجة إلى الحرية، تبعًا لأنواع القيود التي يفرضها الزمن المحدد إلى عصر إلى عصر آخر»[4].

«والحرية ثالثًا هي مفهوم إنساني مُرتبط بوجود الإنسان وحاجات الإنسان، ولا معنى لمفهوم ذاته خارج الوجود الإنساني الذي جمعته القيمة والمعنى والأهمية، ويقوم بإسقاطه نحو الموجودات الأخرى التي

(1) أنيس القاسم، معنى الحرية في العالم العربي، دار بيروت، بيروت، (دط)، 1955م، ص ص 34، 35.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 178.

(3) ماهر مسعود، الحرية، مرجع سابق، ص 12.

(4) مرجع نفسه، ص 12.

تُشارك الإنسان الوجود والحياة فوق هذا الكوكب، يقول جان بول سارتر: "الإنسان هو وحده حامل للحرية في الكون"، بلا حرية لا وجود للإنسان، وبلا إنسان لا وجود للحرية في الطبيعة»[1].

المطلب الرابع: مفهوم الحرية عند عبد الله العروي.

يُؤكد "عبد الله العروي" في مسألة التشبث بالحرية عند الفرد داخل المجتمع أنّه يحتاج إلى أمرين اثنين: الأوّل: وهو إثبات الحرية كحق أصلي ضروري بديهي لا يقبل النّقاش أو المنازعة، والثاني: هدف تتعين فيه الحرية المجردة المطلقة وهذان الأمران متوفران لدى الشخص من خلال تجربته اليومية، لا حاجة إلى التدليل على أنّ الحرية حق طبيعي مادامت الحياة تستلزمها وتحتمها.

"فالعروي" يرى أنّ ما يجعل الفرد شخصًا وإنسانًا قائم الذات هو الشعور بأنّ الحرية بديهية ومتوفرة[2].

يقول "العروي" في كتابه "مفهوم الحرية": «إنّ التوضيح الفلسفي يُثبت مدى قدرتنا على تمثل الحرية، حينما نعي حق الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطًا بعيدًا نحو التقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث أنّ الكلمات تُجسم مجالات مفهومية تُشير إلى تجارب، والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلاّ إذا تم التّعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع»[3].

فمفهوم الحرية عند "عبد الله العروي" يدور حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي في النهاية قانونية أخلاقية، أمّا مفهوم الحرية كما تصوره القرن 19م وكما ورثناه عنه كليًا أو جزئيًا فإنّه يدور حول الفرد الاجتماعي أي الفرد بوصفه مُشاركًا في هيئة إنتاجية، فقد كان المجال التنظيمي الإنتاجي هو مصب اهتمام الليبرالي، وهذا المجال بالضبط هو الذي يختفي في الاستعمال الإسلامي التقليدي[4].

(1) ماهر مسعود، الحرية، مرجع سابق، ص ص (12، 13).

(2) عزيز العرباوي، مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي، رؤية بانورامية، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2016م، ص 6.

(3) ماهر مسعود، سلسلة التربية المدنية، مرجع سابق، ص 12.

(4) عبد الرحمن سماتي، مفهوم الحربية في فكر عبد الله العروي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2003-2004م، ص 29.

ويعتقد "العروي" أنّ جل المستشرقين الذين تعرضوا لمفهوم الحرية في الإسلام أخطأوا من حيث أنهم حصروا هذا المفهوم في الفقه فقط باعتبار أنّ الفكر الليبرالي يحصر الحرية في ميدان الدولة والدولة تعني لديه القانون والفقه، وهذا منهج ناقص يجب إكماله بأسئلة جديدة أخرى[1].

"فالعروي" يرى أنّ الدّعوة إلى الحرية هي نابّة قبل كلّ شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي[2]، لهذا طرح هذا المفهوم كشعار ومفهوم وتجربة، "فالعروي"يرى المجتمع العربي بحاجة لدفع هذا الشعار وممارسة هذه التجربة وتحليل المفهوم. فالحرية الحقيقية التي يبحث عنها "العروي" في المجتمع العربي الإسلامي هي الحرية السياسية والاجتماعية لا الحرية النفسية الميتافيزيقية التي يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل، أي ممارسة الحرية كعملية تحررية وليس فقط رفع شعارها، فقوله: «يجب علينا أنْ نتحرر فكريًا نواجه مشاكلنا في العمق وأنْ نتخطى على الأقل نظريًا منظور الغير فعليًا، أنْ نقفز فوق حدود الزّمن والمكان»[3].

المطلب الخامس: دور العقلانية ومبدأ الحرية في الدولة.

لقد أكّد "عبد الله العروي" على العلاقة الوطيدة بين العقل والحرية والدولة، ويؤكد على الترابط التّام بينهما، وكان يسعى من خلال ربطه لهذه المفاهيم الوصول إلى تحليل الواقع في الدّول العربية وأنّ تحليل مفهوم العقلانية ونشره مع البحثين خول الحرية والدولة لنتمسك بجميع العلاقات الجدلية الرّابطة بين المفاهيم الثلاثة، وكل ذلك في نطاق تعييني لا تجريدي[4].

يقول "عبد الله العروي": «أنّ الليبرالية نجدها لا تبحث عن أسباب الحرية وأصولها بقدر ما تتأسف لظهورها وذلك بسبب كون الإنسان يتخلى أحيانًا على العقل الذي يُميزه عن الحيوانات، إنّ الدعوة إلى الحرية نابّة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس»[5].

فالحرية الليبرالية التي يتبناها الفكر العربي ليست نفسها في الغرب، فهي عقيمة في الوطن العربي و لم تقترن بالعقل والوضع الرّاهن أهمية العقل، وقد تحدث عن أزمة العقل في كتابه "مفهوم العقل" وأنّه من فكر منطق العلوم الإنسانية واجه هذه المسألة كالأزمة للفكر البشري لا كظاهرة سلبية يمكن تخطيطها، الدور

(1) عبد الرحمن سماتي، مفهوم الحربية في فكر عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 29.

(2) أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 334.

(3) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص 205.

(4) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مصدر سابق، ص 161.

(5) مصدر نفسه، ص 64.

دوران: أو لهما سلبي وهو دور المناطقة الناتج عن تضمين الخلاصة في الفرضية عمدًا، وهو أسلوب الخطباء المذموم منذ القديم والثاني وهو على نتائج عن كون العلم البشري، موضوع كلامنا هنا اكتسابي بالتدريج، خلافًا للمعرفة الكشفية التي ليست من شأنها هذا الدور الذي يتحقق كلّما تابع الدّرس تحليلاته[1].

نجد أنّ "عبد الله العروي" ينطلق في معالجته للعقل والحرية من المعتزلة التي تجمع بينهما، وهذه كانت فكرة أغلب الدّراسات إلى غاية العشرينات من هذا القرن يرون فيه تأويلاً تحرريًا أكثر من ملائمة بربح العصر الحديث، وأنّ المجتمع الإسلامي كان يستطيع أنْ يعرف النهضة (...) لوثبه على ذلك التأويل و لم يبد له بتأويل آخر كان من أهم عوامل انحصاره وجموده، تراهم يُؤكدون اليوم العكس من ذلك أنّه انتصر و لم يقتل، أي أنّه مات من جراء تناقضاته الذّاتية، لذلك تختلف الدّراسات فيما يخص المعتزلة، نجد النظرة التي كانت ترى في المعتزلة واعتبارها الاعتزال هو محاولة الفهم للعقيدة الإسلامية على ضوء العقل، قد تغيرت حيث اعتبروها تأويلاً تحرريًا يضمن سكينة النّفس.

"العروي" يُؤكد على أنّه لا يمكن القول أنّ «العقل واحد ولكنه على درجات من التعمق في ذاته، فيكون العقل النظري أساس العقل العملي، ويكون النظري بدوره على مستويات كل واحد»[2]، فهو يرى بأنّ العقل هو أساس التغيير. «إذا حلّ العقل في الطبيعة من جراء النشاط الإنساني فلا مانع من حلوله في المجتمع بمجرد توق الإنسان إلى تغيير التنظيمات المحيطة به (...) ورغم إحيائه في عهد النهضة، فإنّه لم يكشف عن مفهوم العقلانية (...) وظهور البيروقراطية في مجتمع ما له دلالة لأنّه يرمز إلى تحقيق الموضوعية في الدولة التي تفضل عن ذات السلطان، موضوعية القانون يفصل عن ذات القاضي أو الوالي، وموضوعية المسطرة القضائية التي تفصل عن ذات المثقافي، إمكانية التنبؤ بسلوك السلطان والوالي والقاضي، وكل من له نفوذ هذه شروط العقلانية»[3].

"العروي" يؤكد على أنّ حل أزمة الدولة العربية هي في الخروج عن المفهوم التقليدي للدولة، بأنْ تصبح تحتضن الحرية والأخلاق وخروج الدولة من المشروعية المادية إلى قدرة الدولة على خلق مجتمع سياسي

(1) عبد الله العروي، مفهوم العقل، مصدر سابق، ص ص (76-152).

(2) مصدر نفسه، ص 155.

(3) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص ص 164، 165.

والتعبير عن رهاناته، إذن الغاية التي يرومها هذا المفكر من تحليله لعلاقته التحديث(*) بالدولة هي إثبات حقيقة مزدوجة، حاجة التحديث إلى الدولة من جهة وضرورة تطعيم الحكم بمفاهيم الحرية والمشروعية، حتى يتسنى للدولة أنْ تحتل موقعها الطبيعي والتاريخي، أي حتى تصير تجسيدًا للإرادة المُطلقة وآلية لعقلنة المجتمع(1).

هذا يسعى إلى تحقيق الدولة التحديثية التي تقوم على العلاقة بين المفاهيم الثلاثة العقل، الحرية والدولة، وعدم الفصل بينهما وتشكيل وحدة من خلالها، فهي التي تتحقق مشروعيتها وتُخرجها من ماديتها، يقول في كتابه "مفهوم الدولة": «إنْ كانت الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى إلاّ بإقامة بيروقراطية عصرية تجسد العقلانية الاجتماعية، كذلك لا ينضج الفكر السياسي في أي مجتمع كان إلاّ بعد أنْ يتمثل بجد المفاهيم الثلاثة: الحرية، الدولة، العقلانية، في آنٍ واحد»(2).

(*) **التحديث (Modernisation):** يُطلق على هذا المصطلح على مجموعة من التغييرات المعقدة التي تؤثر على المجتمعات الإنسانية لما ينحصر استعماله على المجتمعات التي نامية، أنّ التحديث هو تشبه بالحداثة التي تُعدّ في الأصل غربية. أنظر: ريمون بودون، فرانسيس بوريكيو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1986م، ص 148.

(1) علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، مرجع سابق، ص 561.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 167.

نتائج الفصل الثالث:

النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل هي:

- أنّ الحداثة التي يقول بها هي الحداثة السياسية ولما لها من أهمية في استدراك التأخر والقيام بالنهضة، وذلك عن إغلاق الفجوة التي حصلت بين الفرد والدولة، ويكون منذ نشأته.

- إيجاد أدلوجة دولية تأديبية ليتم كسب المواطن وبها تتفوق وتنهض ومن خلالها تُلغى الإيديولوجيات التي تسود المجتمع وتُسيطر على الأفراد وتجعلهم يعيشون الاغتراب، وللخروج من كل هذا وجب القطيعة المعرفية مع الماضي، ويكون بالنقد التاريخي أو التاريخانية.

- دعوته إلى تبني أفكار "ماكس فيبر" وتأسيس دولة العقل والحرية، وأنها لا تتوحد إلاّ بتكامل المفاهيم الثلاث في آنٍ واحد، وأنّه لا يمكن الفصل بين الأدلوجة والتاريخ والدولة، فهي تُشكل مسار واحد.

خاتمة

خاتمة:

إنّ ما توضح لي وما استنتجه من خلال تحليلي والمناقشة لأهم عناصر وأفكار الإشكالية عبر فصول هذا البحث توصلت إلى:

- أنّ "عبد الله العروي" أحد المفكرين المعاصرين الذين حاولوا معالجة الواقع العربي الرّاهن، ويُعتبر أهمهم، لأنّه سعى إلى إعطاء حلول ملموسة وواقعية للتغيير، وذلك عن طريق تأثره بفلاسفة غربيين.

- فقد بحث "عبد الله العروي" عن الدولة التي تضمن حريته، فتوصل إلى الدولة الحديثة وهي موجودة في المجتمع الغربي، كما درس "عبد الله العروي" نظام الخلافة عند "عبد الرحمن ابن خلدون" وهو ما هو متجسد في الدولة السلطانية، بحيث لا يخدم الصالح العام، وبهذا لا يُحقق الحرية لجميع طبقات المجتمع، في حين النظام الديمقراطي وهو ما تُجسده الدولة الديمقراطية والتي هي غير موجودة عن حق في المجتمع العربي، فمن خلال هذا لا يوجد النظام الأمثل والمحقق للحرية في المجتمع العربي.

وقد ربط "العروي" بين نظام الدولة ونوعها بحسبها يتحدد الهدف فنجده يُدافع عنها وعن ضرورتها في تربية النشأ، وذلك عن طريق أدولوجة دولوية بها يفهم الفرد الدولة ويفك التساكن بينهما وتُعتبر حلاً من حلول أزماتها.

يرى أنّ النقد التاريخي هو أساس التقدم والإنبعاث وقد استخدم في نقده للماركسية العربية، واعتبارها غير دقيقة علميًا، وأنها تقوم على إيديولوجيات سياسية نفعية تخدم فئات معينة.

- حاول "عبد الله العروي" أنْ يُحدّد الإطار العام لنظرية الدّولة التي تهتم بتحديد ماهيتها بناءًا على الأهداف التي تسعى إليها، إذْ يقوم بربط ماهيتها بالهدف من وراء وجودها، وهذا الهدف جعل من الدّولة وسيلة في خدمة ما سواها.

- ما يجب على الدولة الأخلاقية أنْ تقوم به هو خلق عالم من الفضيلة والفضلاء، وتجاوز محدودية الإنسان في الزمان وانفتاحه على المطلق أو الأبدي لتخلق من الإنسان كائنًا أبديًا لا زمان له.

- ينفي "عبد الله العروي" أنْ تكون الدولة مجرد مقولة نظرية، أو اصطناعية، قابلة للزوال وعدم الاستمرار أو أنّ وجودها حاصل عن اتفاق وليس ضرورة لأزمنة للوجود الإنساني، أو أنها ضرورة وجودية ملحة.

- إنّ الإيديولوجيا واستخداماتها العديدة والمتناقضة التي لا يمكن حصرها حيث اعتبرها مفهوم غير بريء، وأنّه يصلح للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، وذلك بعد فرزه وتحقيقه ومعالجته فأطلق عليها الأدلوجة الدولوية من خلال ما تكسب الدولة مشروعيتها وبها يتقبل الفرد الدولة.

- تأكيده على أنّ التاريخانية في ميزان العمل السياسي الهادف وهي الإيديولوجيا البديلة للتخلص من كل الإيديولوجيات الفاسدة، وأنها لا يمكن مقارنتها بمناهج أخرى مثل التفكيكية أو البنيوية لأنهم برأيه لم يضعوا منهجًا لفهم السياسة، فالتاريخ هو مختبر السياسة عنده، حيث ربط الفكر بالعمل السياسي على أنه السبيل للتغيير، فهم حقيقة التاريخ طريقه التفكير في الإصلاح وهذه ترادف معنى الماركسية الموضوعية

- يُلح على أنّ الكلام في الحرية والدولة وخصوصًا مفهوم العقل شيء واحد، فهو العقل التاريخي ومنطقه العقل والتاريخ، العقلانية التاريخانية فالحرية والعقلانية تُحيلان إلى الدولة ولا تنشأ الدولة الحديثة وتتقوى إلاّ بإقامة بيروقراطية عصرية تُجسد العقلانية الاجتماعية، فلا ينضج الفكر السياسي إلاّ بعد أنْ يتمثل بجد المفاهيم الثلاث ويستوعبها ويُمارسها في آنٍ واحد.

- أمّا في كتابه "من ديوان السياسة" و"السنة والإصلاح" فهو يدعو إلى الدولة الإسلامية والدولة المحمدية عن طريق العودة إلى الكتاب المقدس وإلى ما قبل السنة، كما يصطلح عليها، لأنها برأيه سبب التخلف وهنا يدعو إلى دولة إسلامية مُوحدة نابعة بالذات الإسلامية من الغير.

- إذن نجد الدولة التي دعى إليها "العروي" هي دولة العقلانية والحرية والوعي الإيجابي بالدولة، وهدفه توحيد مجالها بمجال القيم والأخلاق وإبعاد الموقف الفرداني الذي يخرج الأخلاق عن نطاق الدولة، وللخروج من هذه الوضعية وجب التفكير في المشروعية السياسية بالتأصيل النظري لمفهوم الدولة والحداثة، وما يترتب عنهما من مفاهيم كالحرية والعقلانية ومستوى الدفاع الإيديولوجي عن الاختيار التاريخي والحداثي، ببلورة إيديولوجيا أدبية للدولة بها يحصل الإجماع الوطني على الحاجة للدولة والإقرار بمشروعية وجودها وهو تفكير في التربية السياسية.

إذْ نجد "العروي" يُعالج الدّولة ليست كمفهوم ويدعو إلى الدولة العربية الوحيدة، وهي الدولة العقلانية والحرية، متأثرًا في ذلك بالغرب، فحاول أنْ يُغير الواقع بأفكار غيره، وهذا خطأ، فقد دعى لدولة عربية بأفكار غربية، هذا ما نقده "برهان غاليون"، وكانت هذه الفكرة في كتاب "العروي" "مفهوم الدولة"، وأغفل أنّ

الإسلام دين العقل والحرية، مثلما قال "عمر بن الخطاب رضي الله عنه" «نحن قوم أعزّنا الله بالإسلام فمهما ابتغينا العزة بغيره أذلنا الله».

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر.

1- القرآن الكريم.

2- عبد الله العروي، ابن خلدون وميكيافيلي، دار السافي، ترجمة، خليل أحمد، ط1، (دت).

3- عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993م.

4- عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2008م.

5- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006م.

6- عبد الله العروي، مجمل تاريخ العرب (المغرب في عهد الوحدة والسطو)، ج2، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2000م.

7- عبد الله العروي، مجمل تاريخ العرب، ج1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2009م.

8- عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993م.

9- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005م.

10- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2012م.

11- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط9، 2011م.

12- عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997م.

13- عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، المغرب، (دط)، (دت).

ثانيًا: المراجع.

14- ابن تيمية، السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط)، (دت).

15- أحمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، دار القصبة للنشر، الجزائر، (دط)، 2005م.

16- إسماعيل رزوخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، (دط)، (دت).

17- الماروردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط)، (دت).

18- أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلّم عبد الله العروي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

19- أنيس قاسم، معنى الحرية في العالم العربي، دار بيروت، (دط)، 1955م.

20- برهان غليون، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2009م.

21- بوترعة سعد، واقع الدولة العربية القائمة وآفاق تحديثها في فكر عبد الله العروي، جامعة المسيلة، العدد2، (دت).

22- تريكي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

23- جاسم زكريا، مدخل إلى علم السياسة، جامعة الافتراضية السورية، سرويا، (دط)، 2008م.

24- جويدة جاري، القطيعة مع التراث عند عبد الله العروي، شرط الدخول في التاريخ، أفكار وآفاق، مجلد 4، العدد6، 2015م.

25- رابح كعباش، سوسيولوجيا الدولة، مخبر علم الاجتماع والاتصال للبحث والترجمة، 2016م.

26- عبد السلام بن عبد العالي، التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1987م.

26- عزيز العرباوي، مفهوم الحرية في الإسلام في الفكر الغربي، رؤية بانورامية، مؤمنون بلا حدود، المغرب، (دط)، 2016م.

27- علي عبود المحمداوي، فلسفة التاريخ، جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ابن نديم للنشر والتوزيع، ط1، 2012م.

28- فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1927م.

29- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

30- ماهر مسعود، الحرية، بيت المواطن، دمشق، ط1، 2015م.

31- ماهر مسعود، سلسلة التربية المدنية، أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، بيروت، لبنان، ط1، 2015م.

32- مجموعة من المؤلفين، التسامح الفعل والمعنى، تأملات نقدية في أسئلة الحضارة، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2013م.

33- مجموعة من المؤلفين، فلسفة التاريخ، جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ط1، 2012م.

34- محمد أحمد حسين، مكانة العقل في القرآن والسنة، أبحاث ووقائع المؤتمر العام 22، المفتى العام للقدس والديار الفلسطينية، فلسطين، (دط)، (دت).

35- محمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي، مركز نماء للبحوث ودراسات، (دم ن)، (دط)، (دت).

36- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الإيديولوجيا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2005م.

37- محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2009م.

38- نجاة بنت موسى الذيب، الكل مكانته ودلالاته الشرعية على الأصول الاعتقادية، السعودية، (دط)، (دت).

ثالثًا: المعاجم والموسوعات.

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

40- أحمد عبد الحفيظ، الدولة، موسوعة الشباب والسياسة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، (دم ن)، (دط)، 2001م.

41- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دط)، 1982م.

42- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (دط)، (دت).

43- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة، ط3، 2000م.

44- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، (دط)، 2007م.

45- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، (دط)، 2012م.

رابعًا: المجلات:

46- أنس الطريقي، مفهوم الدولة "الدولة الإسلامية، دولة الخلافة"، مجلة مؤمنون بلا حدود (ملف بحثي)، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، (دت).

47- أمحمد حسين نصر، مفهوم الدولة، مجلة جامعة العلوم الإنسانية، (دم ن)، العدد 1، المجلد 14، 2015م.

48- بلال دربال، السياسة اللغوية، المفهوم الآلية، مجلة المخبر، العدد 10، (دم ن)، 2014م.

49- حسن بيقي، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، مجلة الأزمنة الحديثة، (دم ن)، (دت).

50- حميد محمداني، حوار عبد الله العروي، الأفق الروائي، مجلة كرمل، العدد 11، 1984م.

51- رياض عزيز حمادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مجلة العلوم الإنسانية، العراق، العدد 37، (دت).

52- زينب بومهدي، مفهوم العصبية ونشأة الدولة في الفكر الخلدوني، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، تيزي وزو، الجزائر، العدد 01، 2020م.

53- عبد الله البريدي، الأيديولوجيا في سياق الفكر الإداري: تحليل فلسفي نقدي للدلالات والبواعث والآثار، المجلة العربية للإدارة، (دم ن)، (دع)، 2021م.

54- محمد أبو بكر أبو عزة، الفكر السياسي عند ابن خلدون، المجلة الجامعة، (دم ن)، العدد 16، 2014م.

55- مصطفى المتوكل، منبر ملتزم من أجل إعلام هادف، نشرة المحرر، مدونة، 21 أفريل 2019م.

خامسًا: الرسائل الإلكترونية.

56- أسماء ياحي، المشروع الحداثي في الخطاب الروائي عند عبد الله العروي، مقاربة نقدية، مذكرة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة والأدب العربي، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، 2014-2015م.

57- بواعفية زينب، الحداثة في فكر عبد الله العروي، مذكرة مُكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2015-2016م.

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

59- رومي سوهة، خطاب التحديث في روايات عبد الله العروي، مقاربة نقدية، مذكرة مُكملة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة والأدب العربي، تخصص نقد أدبي حديث ومناهجه، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، 2016-2017م.

60- شيرين عطا الله، العصبية عند ابن خلدون، مذكرة مُكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2017-2018م.

61- صبرينة صبايحي، الحرية عند جان جاك روسو، مذكرة لنيل شهادة الماستر قسم الفلسفة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2020م.

62- موسى بن إسماعيل، الدولة في الفكر العربي المعاصر بين قيام التراث والحداثة –برهان غليون أنموذجًا- رسالة مُقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، العلوم تخصص فلسفة، جامعة باتنة 1، 2016-2017م.

63- نادية عميري، مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر –عبد الله العروي أنموذجًا-، مذكرة مُكملة لنيل شهادة الماستر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2018-2019م.

64- وزر الدين نوارة، مفهوم الدولة لدى الشباب الجزائري، مذكرة مُكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 2، 2015-2016م.

65- قانة مسلمة، علاقة العقل بالدّين عند ديكارت، مذكرة مُكملة لنيل شهادة الماستر، تخصص تاريخ الفلسفة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2014-2015م.

خامسًا: المؤتمرات:

66- عجيل جاسم النشهي، حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية، رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة.

فهرس المحتويات

المحتـــــــوى	الصفحة
الإهداء **الشكر**	
المقدمة	أ
الفصل الأول: الدّولة، بحث في المفهوم والأصول	
تمهيد	06
المبحث الأول: مفهوم الدولة	07
المطلب الأول: مفهوم الدولة في الفكر الغربي	07
المطلب الثاني: مفهوم الدولة في الفكر العربي	13
المطلب الثالث: مفهوم الدولة عند عبد الله العروي	14
المبحث الثاني: أنواع الدولة عند العروي	16
المطلب الأول: الدولة الإسلامية	16
المطلب الثاني:الدولة الطبيعية	18
المطلب الثالث: الدولة الفاضلة والفاسدة	19
المبحث الثالث: أنظمة الحكم عند العروي	21
المطلب الأول: نظام الخلافة	21
المطلب الثاني: النظام الديمقراطي	24
نتائج الفصل الأول	27
الفصل الثاني: العقلانية السياسية في فكر عبد اللّه العروي	
تمهيد	29
المبحث الأول: مفهوم الدولة بين التقليد والحداثة	30
المطلب الأول: مفهوم الدولة التقليدية وسِماتها	30
المطلب الثاني: مفهوم الدولة الحديثة وسِماتها	32
المبحث الثاني: تجليات القطيعة بين الدولة الحديثة والدولة التقليدية	36
المطلب الأول: التاريخانية والفكر التاريخي	36
المطلب الثاني: الدخول في التاريخ والعصرنة تستوحي القطيعة مع التراث والتضحية به	37
المبحث الثالث: جدلية الأخلاق السياسية في بناء نظرية الدولة عند العروي	41

المطلب الأول: الدولة الأخلاقية	41
المطلب الثاني: الدولة الطبيعية	42
نتائج الفصل الثاني	45
الفصل الثالث: الدولة الأمثل وسبل تجاوز الرّاهن في منظور عبد الله العروي	
تمهيد	47
المبحث الأول: دولة الوعي الإيديولوجي	48
المطلب الأول: مفهوم الإيديولوجيا	48
المطلب الثاني: مفهوم الإيديولوجيا عند العروي	49
المطلب الثالث: دور الوعي الإيديولوجي في الدولة	50
المبحث الثاني: التاريخانية ومستقبل الدولة	55
المطلب الأول: مفهوم التاريخانية	55
المطلب الثاني: مفهوم التاريخانية عند عبد الله العروي	56
المطلب الثالث: دور التاريخانية في الدولة	58
المبحث الثالث: دولة العقل والحرية	60
المطلب الأول: مفهوم العقل	60
المطلب الثاني: مفهوم العقل عند العروي	61
المطلب الثالث: مفهوم الحرية	62
المطلب الرابع: مفهوم الحرية عند العروي	64
المطلب الخامس: دور العقلانية ومبدأ الحرية	65
نتائج الفصل الثالث	68
خاتمة	70
قائمة المصادر والمراجع	74
فهرس المحتويات	80

ملخص:

يُبيّن "عبد الله العروي" أنّ مسألة الدّولة لم تدرس جيدًا إلاّ مع بعض الاستثناءات من المفكرين والباحثين، إذْ هناك فرق شارخ بين التفكير في مشاكل الدولة وتقديم نظرية للدولة، أي أنّ هناك فرقًا بين التفكير والتنظير.

أعطى "عبد الله العروي" تعريفًا موجزًا للدولة: هي تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية لا يمكن أنْ تتضمن قيمة أعلى عن قيمة الدنيا كلّها، تتعلق القيمة بالوجدان الفردي، إذْ يتجه نحو الغاية المُقدّرة له.

إنّ الدّولة تكون مقبولة ويحتضنها الأفراد إذْ كرّست وقتها لخدمتهم، وتكون مرفوضة ولا شرعية، سيئة وليدة الطبيعة الحيوانية في الإنسان، إذْ منعت الفرد من أنْ يُلبي الدّعوة المُوجهة إلى وجدانه أو مضايقته، وتكون شرًا باطلاً إذْ تعامت عن الهدف الأسمى الذي يتطلب قانون معين، نفهم منه كلّ هذا تركيز "عبد الله العروي" على خدمة الدولة للفرد، والسهر على تنظيم شؤون حياته وسيرها بشكل عادي.

الكلمات المفتاحية: الدولة، القانون، التنظيم.

Summary :

Abdallah El_Aroui Shows that the issue of the state has not been studied well except for some exceptions from thinkers and researchers. There is a big difference between thinking and theorizing. Abdallah gave a brief definition to the state: It is its a social organization, It is artificial, It can't contain a value higher than the value of life and the whole world. The value is related to the individual conscience. It is heading towards the intended gool. The state is accepted and enbaraced bye individuals if it devotes it's time to serve them and it is regected and has no bad legiti may as a product of animal nature in man.

It prevented the individual from responding to the invitation addressed to his conscience and harassed him. And it is invalid wickedness if it deals with the allimate goal that requires the implementation of a certain law . We understand from all of this that Abdallah focused on serving the state the individuals and the organization of his life.

Keywords: state, law, regulation.

Résume :

Abdallah El_Aroui Montre que la question de l'Etat n'a pas été bien étudiée à part quelques exceptions de la part de penseurs et de chercheurs. Il y a une grande différence entre penser et théoriser. Abdallah a donné une brève définition de l'Etat : C'est une organisation sociale, C'est artificiel, Il ne peut contenir une valeur supérieure à la valeur de la vie et du monde entier. La valeur est liée à la conscience individuelle. Il se dirige vers le but visé. L'État est accepté et humilié par les individus s'il consacre son temps à les servir et il est régulé et n'a aucune mauvaise légitimité en tant que produit de la nature animale chez l'homme. Elle a empêché l'individu de répondre à l'invitation adressée à sa conscience et l'a harcelé. Et c'est de la méchanceté invalide si elle traite du but ultime qui nécessite l'application d'une certaine loi. On comprend de tout cela qu'Abdallah s'est attaché à servir l'État, les individus et l'organisation de sa vie.

Mots-clés : État, loi, réglementation.