# عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي

يمثل (مفهوم الحُريَّة) كتاب المفكِّر المغربي د. عبدالله العروي خطوة تجديدية في تناول المفاهيم المعرفية لا بوصفها مفاهيم يُمكن القبض عليها معجميّاً بل بوصفها مفاهيم لا يُمكن معرفتها إلا من خلال النظر إلى تطبيقاتها في الواقع والتاريخ. لذلك، فالذي يُنهي كتاباً من مفاهيمه (مفهوم الحرية، مفهوم الدولة، مفهوم الإيديولجيا، مفهوم العقل، مفهوم التاريخ) لا يخرج منه بتعريف (معجمي)، بل يخرج منه بتحليل ثقافي في الواقع.

إنَّ أيسر طريقة للدخول لأي مجتمع هي مجموع شعارات ذلك المجتمع؛ حيث نأخذ الشعارات كمادة للتحليل الفلسفي والاجتماعي للمجتمع، بوصف هذه الشعارات كتعبير عما ينقص المجتمع لا ما يُبرِّر هذا الواقع. فهناك مُفارقة دائمة بين الشعار والواقع، حيث كلَّما تجذرت الحرية فعلاً في المجتمع اختفى الشعار، وكلما اختفتْ برز شعار الحرية خفَّاقاً على أسطح كل المؤسسات المجتمعية: ثقافية، ومهنية، واجتماعية.

في الفصل الأول (طوبى الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي) يوضِّح العروي أن لحظة الالتقاء بين الفكر العربي (التقليدي) مع الفكر الغربي (الليبرالي) التي بدأتْ في القرن الثامن عشر مروراً بالتاسع عشر أحدثتْ صدمة فكرية ورثها الفكر العربي الحديث من الفكر الوسطى الإسلامي. فسفراء الدول الأوربية كانوا في لقائهم بسفراء الدول الأوربيّة يتغنّون دائماً بالحرية: حرية مدنية، اجتماعية، ثقافية. ولم يكن زعماء العرب وخاصة الفقهاء لا يعرفون ما يقصد به سفراء الغرب بمفهوم الحرية.

لذلك، يُريد العروي أن يرجع إلى الفكر الإسلام الوسطى محلِّلاً مفهوم الحرية، منطلقاً من أسئلة استشراقية يتفق على خطئها لكنه ينطلق منها لإثبات خطأ المستشرقين من ناحية، ولإرساء منهجيته في تحليل المفاهيم أو تفكيكها من ناحية أخرى. فهو يرى أن المستعربين/ المستشرقين ينطلقون من المفهوم المحض.

يرجع العروي كباحث تقليدي في البداية إلى المعجم باحثاً عن مادة (حررَ)، فيجد أنها تحمل أربعة معانٍ:

-معنى خلقي، وهو ما يعنيه العرب حين يقولون عبد حر: أي كريم.

-معنى قانوني، وهو مثل ما يعنيه القرآن في الآية الكريمة (وتحرير رقبةٍ مؤمنة).

-معنى اجتماعي، وهو ما استخدمه بعض متأخري الفقهاء، وهو المعفي من الضرائب.

-معنى صوفي، وهو التحرر الكامل عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار.

ويُلاحظ أن معاني القاموس تُحيلنا إلى معنيين: معنى فقهي ويتمثل في علاقة الإنسان بالإنسان، ومعنى أخلاقي يتمثّل في علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان.

لك فائدة التحليل اللغوي؟ وهم إن القاموس هو اللسان الثقافي لحقبة من حقب التاريخ، لكن لابد من الانتباه إلى حدوده في ذات الوقت. لذا لابد لتحليل مفهوم ما من المرور بثلاث راحل منهجية: مرحلة التحليل اللغوي، ثم الانتقال إلى الثقافة، ثم الانتقال إلى التاريخ الوقائعي.

وبالنسبة للثقافة، يُلاحظ العروي أنه تمّ تناول مسألة الحرية في علم الكلام على مستويين وهما :

-هل يستطيع العقل أن يتغلَّب على النفس ويغيّر ميولها الطبيعية؟

-هل تُعارض الإرادة الفردية الإرادة الإلهية؟

ورغم تعدد إجابة المدارس الكلامية إلّا أن العروي يجد أن المسلمين اتخذوا خطأً وسطاً تُمثله المدرسة الأشعرية. فالذي يُجيب عن هذين السؤالين فهل يتحدث باسم النسق الأشعري ألا وهو أبو حامد الغزالي رحمه الله. فيقرّر أن العقل يُمكن أن يغيّر في ميول النفس، وكيف لا والحيوانات تقبل التغيير فكيف بالإنسان؟. أما السؤال الثاني فيجاوب الغزالي بأنَّه لا يمكن أن تعارض إرادة الفرد إرادة الله؛ وذلك لأن الأشياء مرتبة ترتيباً معلوماً لدى الخالق، ولأن الأشياء لا تتولد بعضها عن بعض بكيفية تلقائية.

وإذا نظرنا في التحليل اللغوي بجانب التحليل الثقافي وجدنا نفس النتيجة السابقة، وهي أن الفقه وعلم الكلام يتحدثان عن علاقة الفرد بخالقه وأخيه في الإنسانية، أيْ أنها حرية نفسية . أما مفهوم الحرية التي ورثناه في القرن التاسع عشر فهي تدور حول الفرد الاجتماعي بوصفِه مشاركاً في هيئة إنتاجية وهي المجتمع. وهذا المعنى لا نجده في اللغة ولا في الثقافة قديماً، فلابد من تلمُّس أدلة ورموز ضد الدولة في التاريخ الوقائعي القديم. وقد استخلص العروي عدة رموز تتمثل في:

(أ) البداوة: في فحص جديد نوعاً ما، يتجه العروي نحو البدَاوة فكرة عربية كانت تُمثل نوعاً من التقاليد والعادات والقوانين خارجة على نظام الدولة القائمة. فكان الفرد من خلال التستّر وراء بداوته أن يمارس قوانين غير مشروعة ولا تستطيع الحكومات في الدولة أن تمسّه. وهذا ما لاحظه ابن خلدون حين قال أن الأحكام السلطانية والتنظيمات التعليمية مُفسدة لطبيعة البدوي لأن الوازع فيها أجنبي.

فالبداوة كانت تعني التحرر السياسي من سلطة الدولة، والتوسع من فكرة اللادولة ولذلك كانت الحرية المتمثلة في قوانين سُنَّتْ بتوارث العادات خارجة على قوانين الدولة.

(ب) العشيرة: ويعني بها كل جماعة، أسرة كانت أو قبيلة أو حرفة أو زاوية. ونفس ما يصدق على البداوة يصدق على العشيرة، فالمرء في عشيرته يُمارس قوانين مفروضة عليه ومأمورا بالقيام بها، وهذه القوانين تُخالف بحكم العشائر أحكام الدولة السياسية.

(جـ) التقوى: وهذا دليلٌ مستهجنٌ نوعاً ما، إلا أن العروي حاول أن يمنحه فصاحةً فلسفية، فالناظر إلى التقوى يظنّ أن الوازع فيها وازع أجنبي خارجي في حين أن المؤمنين لا يعتبرون التقوى وازعاً خارجياً بل وازعاً داخلياً؛ فإن الأحكام الشرعية غير مفسدة للبأس فالوازع فيها داخلي –كما يقول ابن خلدون. فالرجل التقي يتحرر من ثقل الجسد وعبودية المادة، فيكون حراً نوعاً ما. كما أنه يحظى بالإجلال من قبل عشيرته ويُبجَّل ويكتسب مروءةً تجعله يمارس أنواعاً من الحرية خارج نطاق الدولة. (وهذه الدلالة أو هذا الرمز يحتاج إلى مراجعة جادة ، فالأمر أبعد من هذا في نظري، ويبدو تحليلا العروي لها متهافتا، والله أعلم.)

( د ) التصوف: يُلاحظ العروي أن التصوف نشأ في الحضر كردة فعل على الأوضاع الاجتماعية المتدهورة في الدولة الإسلامية، ويُقابل التصوف في الحضر نشأة الحب العذري في البدو، فيدعو لدراسة جادة ترصد التداخلات والتخارجات بين هذين الظاهرتين. والتصوف كما هو معلوم يمثل أعلى درجات التحرر، حيث يتحرر المتصوف من كل شيء بالانسلاخ من الحدود الطبيعية التي تؤثر عليه. وهذا يؤدي إلى فكرة الحرية المطلقة، فلا عجب أن يقول الحلاج (أنا الحق).

ومن هذا التحليل يخرج علينا العروي بنتيجة قد تبدو سخيفة لأول وهلة، ألا وهي: أنه لم يخرج بواقع متعين للحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي، بل أثبت وجود طوبى للحرية في المجتمع الإسلامي الى أنه يرى أن وجود طوبى الحرية في مجتمع مهم جداً لأنه يدل على أن هذا المجتمع قابل لفكرة الحرية يوماً ما.

وتحليل العروي هذا جيد على الأقلّ من ناحية إثبات أن المفاهيم لا يُمكن أن نبدأ منها الواقع.

هذا بالنسبة للمجتمع التقليدي الإسلامي. لكن ماذا عن مجتمع التنظيمات الذي بدأ مع القرن التاسع عشر؟

في الفصل الثاني من الكتاب (عهد التنظيمات) يرصد العروي التطور الذي حدث في شكل الدولة بالمجتمع العربي؛ حيث أصبحت الدولة تتسع رابطةً كل القوانين بها مما جعل حيّز اللادولة ومفهوم الحرية يضيق

شـيئاً فشـيئاً. فإذا كان في الماضي هنـاك لادولة تتمثل في العشائر والتصوف والبداوة فإن دولة التنظيمات الحديثة تحدّ منها، وتعتبر البداوة ثقافة باليـة يجب القضاء عليهـا، وكذلك زهد الناس المتمثل في التصوف. كما أن دولة التنظيمات هذه أدّتْ لظهـور مـا يُسـمّيه بـ(الشـخصية) مُقابل (الفردية) التقليدية في المجتمع القديم. فشـيوع التعليـم أعطـى للابـن سُـلطةً على أبيـه حيث صـار هو الـذي يقـرأ لـه المنشـورات ويترجم له، وكذلـك البنت صارت تعمل وتشـارك في البيت مادياً مما أدى إلى حاجات الأبناء لممارسـة لامحدودة بموجب شخصيتهم التي اكتسبوها، وهذا مخالـف لمنطق الفرديـة التقليديـة. فبقدر ما توسـعت الدولة، بقدر مـا أنيطتْ كل أفعال الأفـراد بهـا، وبقانونهـا. وهذا التطـور فرضته عليهـا المواجهـة مـع الغرب، فلابـد من تجميع المجتمـع كلـه تحـت مظلـة القانـون والدولـة لمواجهة الدول الغربية المتحررة. وتزداد الدولة توغلاً، ويزداد لمعان شعار الحرية بريقاً، فيصبح مفهـوم الحرية يتّسـع أيضـا ، فالتطـور اللغوي ملازمٌ تماماً للتطور الاجتماعي في علاقة طردية. لكـن ما هي الحرية التـي يدعون بها؟ إن الحرية في هـذا الموطن لا تحتـاج إلى مبرر، فمبررها هو الدعوة إليها. فلو لم يكشف الواقع عن فجوات استبدادية لما ارتفع شعار الحرية تباعاً.

وتلـك الحـركات كانـتْ تواجـه منظومـة غربية تقوم أساسـاً على مفهوم الحرية الليبرالية دون أن تدري. فما هي الحرية الليبرالية؟ وكيف تفاعل معها المجتمع العربي؟

وهـذا هو موضوع الفصـل الثالث (الحرية الليبراليـة)، حيـث يقـوم العـروي بمهمّتـين: تحليـل الليبراليـة تاريخيـاً مـن خـلال تطورهـا واهتماماتهـا، والثانيـة كيـف اسـتقبل المجتمـع العربي تلك المنظومة.

يعرض العروي مراحل الليبرالية الأربعة:

(1) مرحلـة التكويـن: حيثُ كانـت الليبرالية وجهاً من وجوه الفلسـفة الغربية، وتقوم على مفهوم (الذات).

(2) مرحلـة الاكتمـال: حيثُ كانت الأسـاس الذي شُيِّد عليه عِلْمانِ عصريان وهما علم الاقتصاد وعلـم السياسـة. وكانتْ تقوم تلـك المرحلة على مفهـوم (الفرد) العاقل المالك لحياته.

(3) مرحلـة الاسـتقلال: حيـث انقلبـت الليبراليـة عـلى الديمقراطيـة بعـد تجربـة الثورة الفرنسـية. فقد أحسَّـتْ أن أصول الليبراليـة قـد تنقلـب عنـد التطبيـق إلى عناصر ضدهـا. وهذه المرحلـة تقوم على مفهوم (المبادرة الخلاقة).

(4) مرحلـة التقوقـع: حيـث أصبحـتْ تعتبر نفسـها محاطـة بالأخطـار، وأن تحقيقهـا صعبٌ إن لم يكن مستحيلاً. وتلك المرحلة تقوم مفهوم (المغايرة والاختلاف).

وبعـد هذا العرض الموجـز لتطور الليبرالي، يلاحـظ العروي أن العـرب قد تلقـوا الصورة النهائيـة مـن الليبراليـة، الصـورة المحملة بكل التناقضات والمُشبعة بروح المراحل الليبرالية التي

سبقته. وقام بذلك من خلال مادة جيدة تتمثل في تهافت المثقفين العرب كطه حسين ولطفي السيد على كتاب «الحرية» لجون ستيورات ميل. فكتاب ميل يُمثل مشكلة الليبرالية في المرحلة الليبرالية رغم تأثره بالمراحل السابقة. وبعد عرض طويل لأفكار ميل، لا يتسع المقام هنا لعرضها، يخلُص العروي إلى أن رواد الإصلاح تلقوا هذا الفكر دون فحص ناقدٍ لأسسه الفلسفية عبر تطوراته التاريخية، فإنهم لا يضعون قضية الحرية كبحث فلسفي بل يكتفون بوصفها والمناداة بها. فنتاج هذه الحقبة نتاج شعاراتي لا أكثر. نتاج يقوم بتعريفات للحرية يُوافقها الفقيه ويرضاها الليبرالي كما عند الطهطاوي وغيره. الحرية أصبحت شعارا رائجاً لا يختص بالحقل السياسي بل دخل على النتاج الأدبي وغيره. المثقفون العرب في هذه الفترة غير مخلصين لأصول الليبرالية، كما يقول العروي. نعم، سيبقى شعار الحرية الليبرالية مرفوعاً لأن الحاجة تدعو إليه، لكن هل سيتحولون لنقد الشعار وتأسيس (نظرية) للحرية كمفهوم مجرد؟

في الفصل الرابع يتعرَّض العروي لـ (نظرية الحريَّة)، مؤكداً أن الليبرالية العربية ليست وليدة الليبرالية الغربية بالمعنى الآلي للكلمة. بل هي نتجتْ عن (حاجة) تطلبها المجتمع العربي. ويؤكِّد أيضاً أن النظرية لا تقوم إلا بعد تطبيق الفكرة الليبرالية وإدراك التناقض الحاصل عند تطبيقها. فالنظرية هي محاولة تأصيل الحرية بعد التناقضات الناشئة عن التطبيق. أيْ أن نظرية الحرية تقوم بعد فشل الليبرالية، إن صح التعبير.

يُقسِّم العروي نظرية الحرية إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية، كلها تتمثل في الفلسفة الألمانية (ويقصد بالفلسفة الألمانية التي بدأت مع فشته وانتهتْ مع فيورباخ بوصفها الفلسفة التي ميزت فكر الألمان عن فكر الشعوب الأخرى): الماركسية، والوجودية والكلامية الجديدة (ويعني بها على الأخص مدرسة كارل بارث البروتستانتية).

(1) **الماركسية**: لا غرابة أن تستعيد الفلسفة الألمانية مواقف علم الكلام الكلاسيكي لكونها قامتْ على نقد ليبرالية. فقارئ هيغيل يشعر بقرابة بينه وبين اسبنوزا مثلاً، فكلاهما يشتركانِ في وضع نظرية الحرية في نطاق المطلقَ.. أي في نطاق مفهوم الله. ، إلا أن الوضع انعكس –كما وصفه فيورباخ– من الله إلى الإنسان. وهذا ما نلحظه عند هيغيل، فلم تبقَ الحرية الفردية تبعة للحرية الإلهية، بل أصبحت صورة من صورها عند تعيُّن المطلق في الفرد وتحقيق الحقيقة المجردة في التاريخ المُحدد. فموقف هيغل ما هو إلا قلب لموقف الفلاسفة التقلديين (اسبينوزا نموذجاً)، حيث قام بوضع الحرية البشرية في البداية ثم ذهب يبحث عن (أصل) لها. وهيغل يبحث عن أصل للحرية ليتخطَّى نطاق المجتمع والتاريخ، هادماً لتشكلات الحرية الليبرالية «السطحية».

ولتدارك تلك السطحية لابد من وضع نظرية في الحرية -أصلية.. لكنْ المهم، أنه حاول أن يؤسس لنظرية في الحرية مُطلقة لا توجد في الأذهان؛ فهو ينقد جداً الحرية الوجدانية التي يشعر بها أفرادها ويريدون تطبيقها على العالم الخارجي. فكيف إذاً تتحقق نظريته المطلقة في الحرية؟ يُجيب هيغيل بأنها تتحقق عندما تتوافق إرادة الفرد مع إرادة الدولة. وهنا نلحظ أمرين: تقديس هيغل للدولة، وثانياً علاقة الحرية بالدولة كما سبق الإشارة إليه. فإن كان الفلاسفة التقليديون يضعون الله كمطلق توافق إرادة الفرد إرادته، فإنه هيغيل قلب المعادلة بحيث حلت الدولة العقلانية.. فيكون توافق إرادة الفرد مع إرادتها هو مطلق الحرية، وهدف التاريخ.

ثم ينتقل إلى نظرية الحرية في الماركسية، فيجد أن ماركس لا يختلف عن هيغل في نقده للحرية الوجدانية، إلا أنه يختلف معه في أن ماركس لا يؤلّه الدولة كهيغل، ويضع مكانها الطبقة العاملة الذين يمثلون الإنسان «الإنساني». وكذلك يختلف ماركس عن هيغل بكونه لا يرفض التجديد الصوري المطلق للحرية، بل يوافق عليه كمرحلة فقط في مسار الفرد البشري، ويرفض أن ينزعها عن الذات الإنسانية التي هي وعاؤها. وإذا كان هيغل -كما بينا- يضع الحرية كبداية في التاريخ، فماركس يقلب معادلة هيغل ويضعها بالنهاية بعد أن يختفي المجتمع المبني على الحرية ويتحكم الإنسان في الطبيعة.

(2) **الوجودية**: إذا كان هيغيل وماركس يرفضان الحرية الوجدانية، فإن الوجودية تبدأ منها ومنها وحدها. تقول الوجودية بترادف الإنسانية والحرية، فالحرية هي الإنسان والإنسان هو الحرية، وليس بوسع الإنسان إلا أن يكون حرا -كما يقول سارتر. وإن ما يُسمى حدود الحرية-الطبيعة، المجتمع، التاريخ ليست حدودا بالمعنى الدقيق، أي أنها لا توجد قبل وفي غياب الحرية. بل الحرية هي التي تسبق التصور، فلو لم توجد الحرية لما وعينا بتلك الحدود. ومعادلات الوجودية في الحرية لا نهاية لها. لكن هيغل كان يعي ويميز بين الصورة المجردة وبين كونها لا تعود إلا نهاية التاريخ.. لكن الوجوديين يأخذون الصورة على ظاهرها.

(3) **الكلامية الجديدة**: وهي أشبه بردة فعل على حركة قلب الإلهيات إلى إنسانيات كما عبر عنها فيورباخ، ولذلك فان المعادلة والتى تتمثل فى الحرية هي لمسة إلهية في الإنسان.. فيصبح الرب الخالق هو أصل الحرية. وتنقسم إلى ليبرالية ومحافظة، فالكلامية البروتستانتية متصالحة مع الحريات الليبرالية، والمحافظة كانت تنقد الحريات الليبرالية نقدا شديدا. لكن الكلامية بشقيها المحافظ والليبرالي

كانتا تأخذان على الليبرالية عدم اهتمامها بالحقيقة المطلقة، وارتكازها على الوضعية العلمية. فإذا كان الهيغلي يقول: المطلق هو الدولة، والماركسي يقول: المطلق هو الطبقة العاملة، والوجودي يقول: الحرية الوجدانية هي المطلق،.. فإنَّ الكلامي يقول هذه كلها أصنام لابد من هدمها، فالمطلق كلمة فارغة استعلمتْ استحياءً بدلاً من كلمة الله.

وبعد انتهى من هذا العرض الشيِّق لمذاهب المدرسة الألمانية، ينتقل إلى هاجسه الكبير، إلى المجتمع العربي. يُلاحظ العروي أن الحرية ظلت مدةً طويلة في العالم العربي كـ"شعار» في الميدان الفكري والسياسي، لكن بعد تجربة الشعار التي امتدت إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية حدث تطور، حيث تم الانتقال من الحرية كشعار إلى الحرية كمفهوم.. أي أنهم بدؤوا في تنظير فلسفي للحرية.

ولكون الحرية كانت ضرورة حياتية في العالم العربي، لم تكن تناقضاتها واضحة، أو بلفظٍ أيسر كانت شدة الحاجة إليها يُخفي تناقضاتها تقريباً.

ثم يُبين العروي التداخل والتقاطع بين الماركسية والوجودية في الفكر العربي بعد الخمسينيات، وكيف أنه أثَّر في نقد الحرية الليبرالية، عارضاً ذلك من كلام المثقفين العرب الذي لا يتسع المجال لبسْطِه. ثم يوضح الكلامية الجديدة في العالم العربي.. خاصة وهي التي أتقنتْ الفلسفة الغربية وهضمتها وعلمتْ تناقضاتها فبدأت في إنشاء –إن صحّ التعبير– نظرية للحرية الاسلامية. وقد شرح هذا بسطاً وتفصيلاً من خلال علال الفاسي وحسن حنفي، بوصفهما مفكران تخطيا الفكر التقليدي.

ونلاحظ من ذلك الشرح والتوضيح من العروي التأكيد على «جدل» الحرية الذي يكرره في كتابه. وذلك الجدل متمثل في المعادلة التالية: أن الحرية توجد حيثما غابتْ، وتغيب حينما توجد. ونظرية الحرية ما هي إلا «كشف» ذلك الجدل». إذن نظرية الحرية في غاية الأهمية، وفي غاية التفاهة أيضاً. كذا يخلص العروي بعد فصلٍ طويل.

وفي الفصل الأخير (إجماعيات الحرية) يتكلم عن أزمة أخرى من أزمات المجتمع العربي دعتْ إلى رفع شعار الحرية، وتلك الأزمة هي تقدم العلم في شتى الميادين. وكلام العروي في هذا الفصل تم تجاوزه؛ لأنه يتكلم عن العلم ساعةَ كانَ حتمياً، ومعلوم أن العلم الطبيعي تقدم وتخطى هذه العثرة من فترة. ولا عجب فكتاب العروي كتبه في عام 1981م . وفي عجالة سريعة يعرض العروي لأهم العلوم التي اهتمّ بها الباحثون العرب مثل علم الاقتصاد علم الاجتماع وعلم السياسة النظرية. ويلاحظ أن العلم الأول هو الأكثر تقدماً، أما علم الاجتماع فمازال في طوره الوصفي ولم ينتقل إلى الطور الإصلاحي وذلك بسبب التأثر بمدارس الاستعمار. أما

علم السياسة فأيضاً علم متأخر، فلا يوجد في العالم العربي مراكز بحثية (وطنية) تقوم بوصف الحكم الحالي والحكام. ويرصد العروي تأخر العلوم النفسانية في العالم العربي،وذلك لكون الإنسان العربي ينظر إل نفسه كأداة مُنتجة لا كـ"شخصية».

وفي الختام يستنتج عبدالله العروي أن مفهوم الحرية لا يعبر فقط بالحرية عنه في العالم العربي، بل يُشاركه فيه مفاهيم أخرى كالتنمية والتحرر والأصالة. لذلك فالنظر إلى جانب واحد من المفهوم يؤدي إلى اختزال الحرية في العالم العربي.

ويُلاحظ القارئ أن أهم فائدتين يأخذهما من هذا الكتاب:

الأولى، تتعلق باتساع منهج التعامل مع المفاهيم.

الثانية، دراسة الفكر بوصفه وقائع، لا بوصفه شيئاً مجردا.

**كريم محمد - مصر**