الفكر العربي والفلسفة
مشكلة حرية الإنسان: تيارات رئيسة

أم. د. سربست نبي(*)

كلمـــات مفتاحية: الفلسـفة، الفكر العربي، الإنســان، الحريــة، الـذات، الأمــة، التاريـخ، النهضة، الخطاب القومي

الملخص

تختصــر الفلسـفة ذاتها في سـؤال، ما هو الإنسان؟ وما معنى وجوده في هذا العالم؟ وكيف ينبغــي أن يكون؟ لأن هذا القول يعادل سـؤال ماهي الفلسـفة؟ ويكافئه. ويمكن تتبع مستويات السؤال المعرفية والأخلاقية والأنطولوجية، من خلال أسئلة الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط I. Kant الثـلاث، ما الـذي يمكنني أن أعرفه؟ وما الـذي ينبغي أن أعمله؟ وما الذي أسـتطيع أن آملــه؟ بهذا المعنى تضع الفلسـفة الإنســان في مواجهة سـؤاله بالذات، سؤال الإنسان عن الإنســان، ويجعل الفيلسوف من ذاته موضوعاً لعملــه ومسـألة. وإذا لم نعتبر لهـذا الكلام، لن يعود السـؤال عن معنى الحقيقة والحق والعدل والوجـود له قيمة. لأن الإنســان فــي المحصلة هو ذات هـذه المفاهيـم وموضوعهـا، حاملها ومحمولها.

مــن هنا يجد البحث نفســه إزاء مهمة تجلي هذا المفهـوم العام في سـياقه العربي الخاص، وكشـف طبيعته، دلالاتــه، وارتباطاته بما هو إنساني وعام. إن اكتشاف هذا المفهوم في الفكر العربي وتجليه في النسـقين النهضوي والقومي العروبي على وجه التخصيص، يعني اكتشاف حضــوره الجزئــي المحـدد بالزمــان والمكان العربييــن، وهذا الأمـر ممكن بشـدة، لأن هذا الوجـود الخاص للمفهوم، هـو الذي يمنح العام غنــاه ويزيد من كماله. ولعـل المقارنة النظرية في هذا السـياق تفيد في اكتشــاف جدة وأصالة الإسهام العربي على هذا المستوى.

مقدمة

حرية الإنســان أوّل القول الفلسـفي ومآله، والبحث في مفهوم الإنسان ومغزى وجوده هي غاية الفلسفة ووسـيلتها، ناهيكم عن أنها مسألة

(*)أستاذ الفلسفة السياسية- جامعة كويه

المسـائل، إنها القضية الأولى والأخيرة بالنسبة للفيلسـوف، التي لا وجود للبحث الفلسـفي ولا معنـى له مـن دونها. مـن هنا لا يبـدو البحث مدعواً بإلحاح إلى التماس المشروعية المعرفية لنفسـه، أو تسـويغ ذاتـه، طالما أنـه يحمل هذا التبرير وبرهانه في ذاته، فالفلسفة موجودة فقط لأن الإنسان موجود، ولأن ثمة حاجة في وعي الإنسـان بها، والبحث الفلسـفي يسـتمد برهان وجوده واسـتمراره من وجود الإنسـان ككائن حرّ بالإمكان ومتفلسـف. إذاً، من العبث- حينما يتعلق البحث الفلسـفي بمفهوم الإنسان- محاولة تسويغ الموضوع من خارجه، أو البحث له عن مشروعية ما.

لكن إذا سـلمنا بأن مفهوم حرية الإنسان هو مفهوم فلسـفي بامتياز، فعن أيّ إنسـان نتحدث وعن أيـة حرّية؟ إن الإنسـان المقصود مجرد مفهـوم، فهـل ثمة إنسـان فـي ذاته، هـو هو، محض إنسـان؟ ذلـك أن هـذا الحديث يفترض مفهوماً يتخطى الزمان والمكان. إذن هل مفهوم الإنسـان ثابـت المعنـى والدلالة علـى الدوام، وفـي كل عصر وأوان؟ لاريب فـي أننا حينما نتحـدث عن الإنسـان، إنما نتحدث عن إنسـان مجتمـع ما، وعصر ما، وثقافة ما، إنسـان هذا العصـر أو ذاك، وهذه الجماعة أو تلك. ذلك أن هذا المفهوم يكتسـب أهميته ومعناه من السياق التاريخي الشـامل الذي ينتسـب إليه. وهذه هي العتبة المنهجية الأولى للبحث.

لكـن هـذا الـكلام لا يعنـي، بأي حـال من الأحـوال، أن البحـث يغفـل وحـدة المفهـوم الإشـكالية، فـوراء هـذا التنـوع فـي الفروق الثقافيـة والحضارية، ووراء هذا الاختلاف في النظم الفكرية والفلسـفية يلتمس البحث السمات المشـتركة للمفهوم، والعناصـر الكلية المقومة للإنسـان، بصفته كائناً حرّاً وعاقلاً، يلتقي عنده جمهرة الفلاسـفة منذ زمن أرسطو Aristotle وحتـى عصـر ماركـس K. Marx ونيتشـه Nietzsche وسـارتر Sartre، وانتهـاءاً بمفكري العروبة..

إن توالـي معانـي الإنسـان فـي التاريـخ والثقافـات واختـلاف دلالاتـه، لا ينفـي أننـا، بمفهومنـا العام والمشـترك، الـذي في حوزتنا راهناً، ندين للفلسـفة ولإرثها الذي يتخطى كل مـا هو عابـر ومؤقت. لأنه فـي طبيعته لم يكن فـي يومٍ ما، إرثاً ثابتاً، فـي الكم النوع، بل كان إرثاً يزداد ويكبر كنهـر جاف بقدر ابتعاده عن مصدره أو رحمه الأصل. ولم يكن هذا المفهوم يومـاً تمثالاً حجرياً، صلبـاً وجامداً، ولكنه كان كائناً حيّاً ينمو ويتشكل ويتضخم.(١)

إن الفلسـفة إذ تعـدّ مفهـوم الإنسـان واحداً فـي سـيرورته وتواصله، إنما تعبـر بذلك عن حضور الوعي الإنسـاني الكلـي بذاته. وهي إذ تؤكـد هذا المفهوم لحيـنٍ، وتبرهن على انتمائه لبرهـة تاريخية مـا متعينة، وتعرّفـه على هذا الأسـاس، إنما تظـل تحتفظ بتوقيرهـا للمفهوم الحقيقي المشترك للإنسان ولحريته. ومن المهم أن نعـرف ماذا يعنـي هذا التنـوع في دلالات المفهوم لدى الثقافات المختلفة والنظم الفلسفية؟ ثـم ما هـي طبيعة علاقة المفهـوم في لحظة ما بتعينـه التاريخـي، وبوجه خـاص ومحدد في سياقات الفكر العربي خلال القرنين الأخيرين؟

وكـذا يبـدو لنا، مـن وجهـة نظـر التأمل الفلسـفي، إن مفهـوم الإنسـان بوصفـه حاملاً للحريـة هـو واحـد وشـامل مـن حيـث نموه وسـيرورته الداخلية. لكنه يغـدو حقيقة خاصة

وملموسة من جهة تحققه الخارجي، وانتمائه الظاهري إلى التاريخي أيّاً كان. إذ قد يتلبس لبوس الأيديولوجية أو المنظومات الفكرية والميتافيزيقية المختلفة. ونعني بهذا الكلام، منظور تطوره بوصفه ظاهرة في الزمان، له تاريخ خاص. إن هذا الوجود المعنمي والدلالي في الزمان المحدد ليس سوى برهة متناهية من سيرورة دائمة ولامتناهية لمفهوم كليّ وشامل. إنه لحظة من لحظات الوعي التاريخي بالإنسان، حيث يتخارج المفهوم في دوائر الفكر والأيديولوجيا واللاهوت، أو في ثقافة أمة، أو شعب أو عصر، قادر على إنتاج وتحقيق المعنى الأكثر تقدماً لمفهوم الإنسان وحريته. وبعبارة أخرى، يغدو مفهوم الإنسان، كحامل للحرية، منتسباً إلى ثقافة عصر أو مجتمع ومنتمياً إليه، ومحدوداً تقدمه بتقدمه، لا العكس. وانطلاقاً من هذا الفهم بالذات تتخذ هذه الدراسة من فكر النهضة والفكر القومي العربي والمعاصر موضوعاً للبحث من غير الادعاء بإحاطتها الفكر العربي ككل.

الفكر العربي، موضوعه وهويته

يعكس مفهوم حرية الإنسان درجة تفتح فكر ما، أو ثقافة وتقدم وعيها الشامل بالوجود الإنساني. ويقع على كاهل هذا المفهوم إظهار كيف يعبر هذا الفكر، أو الثقافة، عن وعيه لذاته ولواقعه الإنساني الخاص، وكذلك عن الآخر(عصره وواقعه الإنساني العام) وعن مصير الإنسان في التاريخ وغايته.

ومن هنا يجد البحث نفسه إزاء مهمة تجلي هذا المفهوم العام في سياقه العربي الخاص، طبيعته، دلالاته، وارتباطاته بما هو إنساني وعام. إن اكتشاف هذا المفهوم في الفكر العربي النهضوي وتجليه في نسقه القومي، يعني اكتشاف حضوره الجزئي المحدد بالزمان والمكان العربيين، وهذا الأمر ممكن بشدة، لأن هذا الوجود الخاص للمفهوم، هو الذي يمنح العام غناه ويزيد من كماله. ولعل المقارنة النظرية في هذا السياق تفيد في اكتشاف جدة وأصالة الإسهام الفكري العربي على هذا المستوى.

لقد سبق وأن أثار محمود أمين العالم تساؤلات معرفية جوهرية تتعلق بهوية الفكر العربي، وهل المقصود به هو الفكر النظري الخالص، أم العملي، الذي يتجسّد في مختلف التجليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والأدبية والفنية؟ هل هو الفكر الليبرالي، أم القومي، أم الديني، أم الوضعي البراغماتي الاجرائي، أم الفكر العلمي الماركسي؟ ما هي القضايا الأكثر أهمية التي انشغل بها هذا الفكر واحتلت صدارة اهتماماته؟

لا ريب في إن مثل تلك الأسئلة تسبغ هالة واسعة من الشكوك في القول بوجود فكر عربي خالص. يواصل أمين العالم التساؤل، أليس معنى ذلك أنه ليس هنالك فكر واحد يمكن أن نطلق عليه الفكر العربي بألف لام العهد والتعميم هذه؟ ويتابع، إن هنالك أكثر من فكر، في أكثر من مجال من مجالات النظرية والعلمية والقيمية الإبداعية، فهل يمكن أن نجد وراء هذا الاختلاف والتنوع في الفكر ما يمكن أن يشكّل سمة مشتركة كليّة؟ هل هناك قسمة بنيوية معرفية (أبستيمية) في باطن هذه التجليات المختلفة هي المسكوت عنه، كما يقال، وهي المحدد لما يمكن أن نسميه بـ" الفكر العربي" وأحياناً" العقل العربي" ما يكاد

يجعل الفكر العربي أو العقل العربي أقنوماً له ذاتيته التركيبية المغلقة، الثابتة السرمدية؟ وهل هناك فكر عربي معزول عن واقعه الاجتماعي والتاريخي، معلّق في المطلقات، أم كل فكر هو بالضرورة مشروط دائماً بهذا الواقع وشارط له كذلك بمستوى أو بآخر؟... هل الفكر العربي مستقل عن الفكر العالمي وله ذاتيته المتميزة، أم مجرد صدى تابع لهذا الفكر العالمي وخاصة الغربي الرأسمالي، أم هو مناقض له، أم ثمرة تفاعل وتمثّل له؟ أم يتسع بثنائية توفيقية تلفيقية مع تراث الماضي وتراث الغرب الراهن؟[٢] أية أهمية معرفية ومكانة منحها هذا الفكر لمسألة حرية الإنسان في أنساقه ومتونه؟ وهل يمكن القول بوجود نسق فلسفي أصيل ومائز عن حرية الإنسان فيه؟ أين تكمن أصالته وجدّته على هذا الصعيد؟

نعني بالفكر العربي كل التصورات والآراء والتأملات والنصوص الفكرية التي أنتجها المثقفون العرب طوال قرنين من الزمن في مواجهة التحدّيات واجهتها الثقافة العربية على الصعيد التاريخي والسياسي والاجتماعي، التي منحت الفكر العربي خصوصيته، كما يقول الجابري، فما يجعل هذا الفكر عربياً هو(كونه عربياً، وليس أوروبياً، أو صينياً، إنه انتماؤه للثقافة العربية، فالثقافة هي المخصصة للفكر[٣] بهذا الاعتبار.

إن استنباط مفهوم حرية الإنسان من هذا الفكر وتحليله بالنسبة للبحث يستدعي إحالته إلى بنية تصورية أشمل. إذ يظل الكلي العام، هو المصدر بالنسبة لما هو خاص وجزئي، وهو بهذا المعنى سابق عليه منطقياً، لا بمعنى أنه يوجد قبل وجود المفهوم الجزئي، ولكن بمعنى أنه علّة عقلية وتصورية له، بيد أن المفهوم الجزئي الخاص، هو الذي يتحقق أولاً في الزمان والمكان، في الثقافة والأيديولوجية والأعراف والمؤسسات المختلفة، ومن هنا حينما نتحدث عن مفهوم حرية الإنسان في السياق المعني، إنما نحيل هذا المفهوم إلى بنية علائقية ما، وبالقياس إلى كينونة ما، وهذا يبرر بحثنا عن مفهوم حرية الإنسان تحت العناوين التالية، التي تعكس المشكلات الأكثر حضوراً في الفكر النهضوي والقومي العربي، وتلك العناوين هي، حرية الإنسان في التاريخ،، في الأمة والدولة. الخ.

الإنسان وحريته في خطاب النهضة

وهكذا تشكلت ثقافة النهضة الأولى بدايةً بفعل الصدمة التي نجمت عن الاتصال الحتمي مع الآخر الأوروبي، وقد فرض هذا التحدّي على الوعي استجابة معرفية فورية، لم تكن النهضة في المقام الأول نتاج تطور القوانين الذاتية للمجتمعات العربية، إنما أتت أساساً كردّ على عامل خارجي طارئ، جاء من خارج المجتمعات العربية، استفزّ بنيتها المستقرّة والراكدة، وبذلك تشكّلت النهضة بوصفها تياراً أيديولوجياً عريضاً وعميقاً، وأنتجت ردودً فعل فكرية متباينة غلب عليها طابع رجع الصدى، اتسمت بالمفارقة واتخذت حلولاً تلفيقية. يشير محمد عابد الجابري إلى أن روّاد النهضة لم يكونوا يملكون، منذ برهة الاصطدام بالنموذج الحضاري الغربي، حرية الاختيار بين الأخذ به أو بين تركه، فقد فرض هذا النموذج نفسه عليهم منذ بداية التوسع الأوروبي الكولونيالي وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن التاسع عشر، فرض نفسه بوصفه نموذجاً عالمياً حضارياً جديداً للعالم كله)[٤]

مـن المؤكد، أن الفكـر العربي، منذ بواكير نهضته الأولى وحتـى يومنا هذا، قد تمثل بهذه الطريقة أو تلك، أسـئلة واقعه القومي الخاص. وأخذ بالحسبان القضايا الأكثر أهمية من وجهة نظـره، وظـل تعاطيه معها، في أحـوال كثير، يخضع لاعتبارات لم تكـن حقيقية. ومن هنا لم تكن الأجوبة التي قدمها مبرأة تماماً من الأوهام الأيديولوجية والكثيـر من الأضاليل التاريخية. يصف المرزوقي حالة تمزق الوعي النهضوي لدى اتصاله بالآخر، بالقول(تشـترك النهضات جميعاً بالوعـي الحادّ بالحاضر، وعياً يتشـكّل عندهـا بصفـات منهـا... الصدمـة الحضارية بعـدوّ متفـوق يجعل الفاصـل التاريخـي بينها وبين ذلك الماضي الذهبي موصوفاً بالانحطاط بالقياس له، وبالقياس إلى العدو المتفوق، وبأمل الاسـتئناف المبدع الممكن في المستقبل، قياساً علـى إمكاناتـه فـي الماضي حتى لـو كان هذا الإمكان الثاني من صنع الوهم والخيال)[٥]

عُدّ الماضي بالنسبة للوعي النهضوي ملاذاً للتحصـن به فـي مواجهة التحـدّي الحضاري العاصـف منـذ أواسـط القرن التاسـع عشـر، الـذي كان يحاصر الواقع العربي والإسـلامي بحتميته وتقدمه الهائل، وكان هذا الوعي ينكفئ علـى واقعه الماضـوي، لا بصفته محالة للتقدم والتجاوز، إنما كميكانزيم للدفاع الذاتي، كموقع دفاعـي إزاء التهديد الخارجـي. فالماضي بهذا الاعتبار كان رحمـاً للتحصن به وحماية الذات وتأكيد الوجود وحمايـة الهوية. على هذا النحو نشأ فكر النهضة وانبثق(كوعي بواقع الانحطاط العربي/ الإسـلامي، وبوصفه محاولة لمقاربة سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟)[٦] أي بوصفـه نهوض لمقاومـة تقدم الآخر، الذي بات يشـكّل خطـراً محدقـاً، وكان لابدّ من هذه العودة للماضي والاسـتعانة برأسماله الرمزي، الحاضر في الوجدان الجمعي لمواجهة التحدي، تلك هي خلاصة قضية النهضة.

احتلت مسـألة الهوية (الأنـا/ الآخر) بؤرة مسـائل الوعـي النهضـوي، وشـكّلت مسـألة المسـائل، مسـألة وعي الذات بإزاء الآخر. من نحن؟ ومـاذا نكون؟ من هو الآخر؟ كيف نكون فـي هذا العالـم، وماذا يجـب أن نكون؟ وكيف يريـد الآخر لنا أن نكـون؟ تلكم أسـئلة الوعي النهضوي في أواخر القرن التاسع عشر، أسئلة وعـي ذاتي قلـق وحـذر، يرتـاب بالآخر ولا يرضى عن الذات، وعي أخذت اليقظة المرهقة تقلعه من سـباته العميق. يصـف محمد أركون بدقـة وإيجاز الحالة الذهنيـة القلقة، التي انتابت روّاد النهضـة لدى اصطدامهـم بالوافد الغربي المتقدم، إذ راحوا يتسـاءلون بلغة يشـوبها قلق ميتافيزيقي عميق(لمَ هذا التخلف، لمَ هذا العجز لدى شـعب يعرف كلام الله، بينمـا الكفّار الذين ظلّـوا صماً عـن الاسـتماع للوحي قـد حققوا ضـروب تقـدم رائعـة جداً فـي ميـدان الثقافة والحضارة؟)[٧].

وطبقـاً لمنطق هـذا الوعي الـذي لم يدرك سـيرورة العالم إلا وفقاً لثنائيات متعارضة أشدّ التعـارض، فقد تمّ تشـطير العالم إلـى عالمين أخلاقييـن ولاهوتييـن، مغلقيـن ومتعارضيـن على نحو مطلق. عالم الإسـلام، من جهة ومن جهـة أخرى عالم الآخر المختلف دينياً ومذهبياً وعقائدياً، وأدرج بنتيجة هذا التقسـيم اللاهوتي المسـيحيين العرب في سياق هوية الآخر. ومن ثمّ أفـرزت هـذه الثنائية الضديـة الميتافيزيقية والمركزية لوعي النهضة(الأنا/ الآخر) ثنائيات ثانوية أخرى مثل: الشـرق/ الغرب، الأصالة/

المعاصرة، التراث/ الحداثة، التأخر/ التقدم... الخ

ولكن الغزو التركي أيضاً كان بمعنى من المعاني آخراً بالنسبة للعرب، إلا أنه لم يثر لديهم هذا الوعي بالتمايز أوّل الأمر. ولهذا لم يكن هذا الوعي بداية وعياً ذاتياً نقدياً بالتاريخ، وعياً بالجماعة التاريخية المشتركة. إذ كان التحدي الغربي(المسيحي) هو الذي يثير وعياً عمومياً مشتركاً ومجرداً قوامه العصبية الإسلامية على حساب الوعي بالانتماء التاريخي القومي المتأخر نسبياً، وقد وجد هذا الوعي ترجمته السياسية في مطلب الأخوة الإسلامية- العثمانية. من هنا أدرك الروّاد الأوائل أنفسهم على التوالي بوصفهم مشرقيين ثم مسلمين وأخيراً عثمانيين، وتمحورت مقاصدهم حول شعار نهضة الأمة الإسلامية، وعدّوا السلطة العثمانية القائمة وقتئذٍ تمثيلاً سياسياً وتجسيداً شرعياً لهذا الشعار، يتعين عليها التصدي للتهديد الأيديولوجي والديني القائم.

إن غياب هذا الوعي التاريخي بالذات وبالهوية وبفكرة حتمية التقدم لدى روّاد النهضة ولّد وعياً نكوصياً يرفض جميع المظاهر المصاحبة لسلوك الآخر، وهذا ما شكل مبرراً كافياً لرفض التقدم السياسي والمعرفي حالئذٍ. إذ حتى هذا الوقت كان رفاعة الطهطاوي(١٨٠١-١٨٧٣م) لا يجد مبرراً للانفصال عن السلطة العثمانية العلية. وعكست كتاباته ورصدت ردّة فعله نحو زحف الآخر، الوافد. ويمكننا، على نحو ما، اعتبار كتاب الطهطاوي " تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أوّل نص فكري في تعريف الهوّية والذات في العصر الحديث بإزاء الآخر، إن التفكير في الآخر لدى الطهطاوي يعكس في هذا السياق تفكيراً في الذات وفي الهوية.

قضى الطهطاوي شطراً من حياته في باريس، حيث قرأ مونتسكيو Montesquieu وروسو J. J. Rousseau وكوندياك E. B. de Condillac وغيرهم، واطلع على فكر الأنوار وفلسفتهم، ومع ذلك فقد قيّد مفهوم الحرية بحدود الشريعة الإسلامية، وعدّ السلطة- الحاكم في هذا السياق حارساً عليها وعلى تنفيذها. إلا أن الطهطاوي، وهنا تكمن أصالة فكره وريادته، منح مبدأ الحرية الأولوية كأحد أهم حقوق المواطن داخل الدولة. إذ عدد في كتاب» التربية» حقوق المواطنين، وعدّ الحريّة على» رأسها، التي من شأنها وحدها أن تخلق مجتمعاً حقيقياً وحباً قوياً للوطن»(٨) ورغم إعجابه بالنموذج الفرنسي للحرية، إلا أنه كان متوجساً منه في نفس الوقت ومتحفظاً عليه بشدّة لاعتماده المطلق على العقل دون الشريعة والدين. وهنا يبدو جلياً إن الطهطاوي لم يكن يعني الحرية بذاتها ولذاتها، وإنما بدلالات أخرى مثل الإنصاف والعدل والمساواة، وبدرجة موائمتها مقاصد الشريعة، وهذا ما أكد عليه حين قال: إن ما يسميه الفرنسيون عندهم(الحرية، ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية، هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور حاكم على إنسان)(٩)

وبالرغم من أن الحرية شكّلت هاجساً أساسياً في معظم كتابات الطهطاوي، إلا أنه ظلّ مواظباً على إثبات ضرورة عدم تعارضها مع مقاصد الشريعة وكليّاتها، وعليه لم يكترث بالمرجعية الفلسفية الغربية لمفهوم الحرية، لأن

الإسلام، بحسب اعتقاده الراسخ، قد شرعنها في الأصل، في سياق مفهوم أشمل هو العدل. ومع ذلك، لم تمنع ضوابط العقيدة تفكير الطهطاوي من تخطي حدودها، كما يلاحظ، نحو أفق أكثر حداثوي وليبرالي، حين اعتبر الحرية من الدعامات السياسية للدولة السياسية الحديثة، وبأنها لا تتأسس إلا فيها ومن خلالها، ومن ثم هي وحدها القادرة على أن تخلق مجتمعاً حقيقياً، فقد اشترط التمتع بالحقوق معياراً للانتماء الحقيقي إلى الوطن، وأعظم هذه الحقوق، بنظره(كانت الحرية التامة في الجمعية التأسيسية)[١٠] أي المشاركة السياسية في صناعة القرار، وهذه المسألة هي من أعظم ما تتميز به الحياة الحرّة بنظره في الدولة الحديثة.

اعتقد خيرالدين التونسي (١٨٢٠- ١٨٩٠م)، لدى سعيه إلى تفسير تقدّم المجتمعات وأسباب تمدّنها وأثناء بحثه عن سبل نهضة المسلمين، بأن الحرية والعدل هما من أهم شروط نهوض الأمم وأسباب تقدمها، التي بوساطتها تطمح المجتمعات لتحقيق ازدهارها، إذ لولاهما لما أمكن للأمم الأوروبية المتمدنة أن تصل إلى ما وصلت إليه من عمران وتقدم، فقد جسدت الأمم الأوروبية هذين المبدأين في المؤسسات السياسية من وزارات وبرلمانات وصحافة حرة، حتى حققت تمدنها.

انطلاقاً من هذه القناعة التقدمية، التي شارك فيها آراء الطهطاوي، ربط التونسي بين الحرية والشعور بالانتماء إلى الوطن، معتقداً بأن الحرية الشخصية هي واحدة من أشكال الحرية العديدة، وهي تعني تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته مع بني جنسه لدى الحكم... ثم يشير إلى المعنى الثاني للحرية، وهي التي تتولد منها الحرية السياسية، وهي تشترط على الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة.[١١] أي بعبارات معاصرة، المشاركة السياسية في الشؤون العامة وفي تقرير السياسات العامة وتداولها ومراقبة تنفيذها على نحو يمكّن الأفراد في تقرير ما هو الأنسب لمصالحهم، وهذا برهان على جدارة المواطنية لديهم حسب مفهوم التونسي، المفهوم الذي عجز أغلب مفكري النهضة عن تقديم تصوّر دقيق كهذا عنه.

كان جمال الدين الأفغاني(١٨٣٨- ١٨٩٧م) من أشدّ المتوجسين من التهديد الأوروبي القادم، فلم تشغله قضية الحرية الشخصية ولا كيفية نهضة الأمة الإسلامية بوساطتها، بقدر ما كانت تشغله كيفية جعل المسلمين يفهمون دينهم ويمارسونه بصورة صحيحة وفق تعاليم السلف الصالح، وهذا وحده، بحسب رأيه، كفيل بجعلهم أمة قوية، إذ لا يمكن للمسلمين استعادة مدنيتهم وقوتهم إلا بالرجوع إلى الإسلام (فهم ازدادوا ضعفا، لأن موجات متتابعة من الضلال قد أفسدت حقيقة الإسلام لديهم)[١٢]. وبخلاف ما هو شائع في الأدبيات العربية المتفائلة، التي تؤرخ لفكر النهضة، رفض جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في(العروة الوثقى) سنة ١٨٨٤ القول بأن سبل النهوض تتمثل في التنوير ونشر المطبوعات وإنشاء المدارس وتعميم التعليم والمناهج العلمية الحديثة وشيوع الحريات المدنية والمؤسسات السياسية، إنما تكمن في رجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير

القلـوب، وتهذيب الأخـلاق وإيقاد نـار الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشـرف الأمة، لأن علّـة الانحطـاط، برأيهما، تكمن فـي انحراف الأمـة عن أصـول دينها، الذي بـه نهضت في الماضي، وبفضله سادت على الأمم.[١٣]

بمثـل هـذه الـروح دعـا الأفغانـي إلـى الوحـدة الإسـلامية الجامعة، بمواجهـة التهديد الأيديولوجي والديني، الذي كانت تمثله أوروبا المسـيحية، وبموازاتها أوجب الخضوع لسلطة ولي أمر المسـلمين. وعجز عن الاعتراف بأن السـلطة هي شـأن إنسـاني دنيوي لا صلة لها بالسـماء، وإن للإنسـان وحده الحق في تقرير خياراته السياسـية. ومن هنـا قضى حياته كلها باحثاً عن حاكم مسـلم صالح، بمقـدوره العمل على إحياء الإسـلام، ومـن ثمَ اسـتعادة أمجاد المسلمين في السيادة والتقدم، وحينها فقط يمكن للعـدل أن يتحقق بيـن الناس، بوجـود الحاكم، الذي يأمر ويعمل وفقاً للشورى.

كان محمـد عبـده (١٨٤٩- ١٩٠٥) موقناً بـأن التقـدّم حتمـي، وأن تطـور المؤسسـات السياسـية بوجـه عـام والحريات لا مـردّ له، إلا أنـه مثـل الأفغاني كان متوجسـاً بشـدة من الميل نحو الحريـات الفردية وتكريس القوانين العلمانية على حساب الشرائع الدينية. فالعلمانية تتعارض مع وعيـه الذاتي بالهوية الإسـلامية ومع البيئة الثقافية والأخلاقية للمجتمع وستؤدي برأيه إلى عكس النتائج المرجوة، بل ستقود إلى إفساد المجتمع.

لقد اعترف عبده في مواجهة تلك التحديات بالحاجة إلى التغيير، إلا أنه بدا متردداً وعاجزاً فـي الاعتـراف بالوسـائل الحقيقيـة للتغييـر وشروطه. ومن هنا لجأ إلى ربط التغيير بمبادئ العقيدة الإسـلامية، إذ كان راسـخ الاعتقاد بأن الإسـلام، الـذي يعنيـه، ينطـوي علـى جميع القيـم الخلقية والمبادئ العقليـة ما يمكّنه من أن يصبح أساسـاً صالحـاً للحياة المدنيـة الحديثة، وعليه سـعى إلـى البحث والتنقيـب عن ماهية هذا الإسـلام فقهياً(والرجوع في كسـب معانيه إلى ينابيعهـا الأولى)[١٤] بحسـب تعبيره. ومن المنظور نفسه عدّ مطالبة الليبراليين المصريين بالحريـات الديمقراطيـة والشـخصية والحياة النيابيـة، أمـراً سـابقاً لأوانه، قبل أن تترسـخ التربيـة الصالحة في النفوس، بحسـب وصفه. واعتبر هـذه المطالبة خطأ لا يمكـن القبول به في بيئـة غير صالحة، ولهذا كتـب مقالة تحت عنوان: إنما ينهض بالشرق مستبدٌ عادل، قائلاً: إن الحكم النيابـي والبرلماني لا يفيد ولا يصلح لمصر ودول المشرق). [١٥]

إن تأكيـد محمـد عبده بأن خلاص الشـرق رهن بإيجاد» مسـتبد عادل»، أو خليفة مسـتبد ملتزم بالشرع والشورى كما دعا الأفغاني قبله، ينسـجم تماماً مع رفضه مأسسة فكرة الحريات السياسـية وضمان الحريات الشخصية، ويفسّر هذا الرفـض ويبرره من قبلـه. فضلاً عن ذلك تشـرح لنا هذه الفكرة لمَ كان عبده يفهم الحرية بدلالة العـدل والانصـاف، لا بالمعنى المضاد للقهر والاستبداد.

اتخـذ عبـد الرحمـن الكواكبـي (١٨٥٥- ١٩٠٢م) مـن العلمنة، بدلالـة فصل الدين عن الدولة، مبدأ للنهوض، وجهر بذلك علناً. ونظير الفيلسـوف الألماني عمانوئيـل كانطI. Kant، أعلـن بوضوح إن السـلطة الدينية، التي تسـبغ القداسـة على نفسها والاسـتبداد يدوسان حقوق البشـر المقدسـة. وطالب الكواكبـي في جريدة

المقطم(١٨٩٩) قائـلاً: يجب على الخاصة من أن يعلّموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هـذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمـكان اللذين نحـن فيهما. ذلـك أن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسـعى الدولة إليها فـي زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة... وأمـا الديـن، فالغاية مقصودة منـه واحدة على اختلاف الزمان والمـكان وهي صلاح في هذه الدنيا، حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة.[١٦] حظيت آراء الكواكبي هذه بردّ ساخط من رشيد رضا الـذي خوّنه وكفّره، داعيـاً عليه بالقول: قاتل الله قائل هذا القول.

وكان الكواكبـي علـى قناعة بـأن الحرية، التـي ينبغي التمتع بها في الوطن، لن تأتينا عن طريق ثورة حمقاء، إنما هي تلك، التي نقتنع بها ونتخذهـا مبدأ لحياتنا، حيـث يقول (ولهذا قرر الحكمـاء أن الحريـة، التي تنفـع الأمة بها هي تحصل عليها بعد الاسـتعداد لقبولها، وأما التي تحصل عليها أثر ثورة حمقاء فقلما تفيد شـيئاً، لأن الثورة غالباً تكتفي بقطع شـجرة الاستبداد، ولا تقتلـع جذورهـا، فلا تلبـث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت)[١٧].

وهكـذا، بالرغـم مـن ضـرورة الحريـة وأهميتهـا، فهي لا تبـدو لـدى الكواكبي وعيّ حاجة، إنمـا بالدرجـة الأولى وعـيّ بالرفض للاسـتبداد، إذ لا نجـد لديه تنظيـراً عن مفهوم الحريـة يعـادل درجـة سـخطه وتنظيـره عن الاسـتبداد أو يوازيه. المستبد (عدوّ الحق، عدو الحرية، وقاتلهما)[١٨] مـن هنا اعتقد بأن(الأمة التي لا يشـعر كلّها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تسـتحق الحرّية). فالأمة ينبغي أن تشـعر أولاً بكراهيتهـا للاسـتبداد، وتصل لقناعـة بأنها لا يمكنهـا أن تتعايش معـه، ومن ثم تبدي رفضها لـه، فالـذي ينبغي(ألّا يقـاوم بالشـدة إنما يقاوم بالليـن والتـدرج) وقبل ذلك أيضـاً يجب(تهيئة مـاذا يسـتبدل به الاسـتبداد؟)[١٩] وهي ليسـت الحرية بالضرورة.

إذاً الأولوية، لدى الكواكبي، ليسـت الحاجة للحرية كبداهة لوجود الإنسان، بقدر ماهي رفض للاسـتبداد الكريـه. والكواكبي بمقدار سـخطه على الاستبداد، لم يكن متحمساً بالمستوى نفسه لمبدأ الحرية غير المشـروطة، فهو لم يتوصل أولاً إلى القناعة بأن الوجود البشـري لا يستقيم مـن دون الحرية كبداهة. ويبدو هذا التوجس أو الحذر من الانحياز المطلق، وغير المشـروط، للحريـة لـدى الكواكبـي ناشـئاً عـن غموض ولبس في مفهومه، إذ نجده سـاخطاً بشـدة على الاسـتبداد ومظاهره دون حماسـة بالقوة نفسها للحريـة. إن رغبته القوية في تجاوز الاسـتبداد لا تدفعـه بالضرورة نفسـها للتبشـير بالحرية، فهو يتحدث بين حدّي الحرية والاسـتبداد، وفق منطق(مـن جهة ومن جهـة أخرى) وهنا تكمن المفارقة الكبرى لدى الكواكبي عن السلطة.

كان روّاد النهضة العرب المسـيحيون أكثر جذريـة من نظرائهم المسـلمين فـي تصورهم لمفهـوم الأمة وطبيعة الدولـة الوطنية، وأهمية العيـش بحرية في نطاقهـا. فقد كانوا متحررين إلى حدّ كبير مـن القناعة المتصلة بوحدة الأمة الإسـلامية تحت السـلطة العثمانية، ومن فكرة ضرورة العودة إلى الإرث الإسـلامي للنهضة ثانية، كما كان يعتقد نظرائهم المسـلمين، الذين كانوا يؤثـرون بداية التضحيـة بالدولة القومية المسـتقلة من أجل إنقاذ الخلافة العثمانية، وفي إطار الجامعة الإسلامية.

وهكذا أسهم الروّاد المسيحيون من أهل الشام، ومصر بالدرجة الثانية، في بلورة هذا الاتجاه التاريخي الدنيوي، وشكّلوا أولى إرهاصات وعي قومي عروبي يتقدّم على أيّ وعي ديني بالانتماء أو بالهوية، ونظروا إلى الإسلام نظرة براغماتية ترى فيه إرثاً دنيوياً وثقافياً مشتركاً، يعزز ويغني التاريخ العربي، ولا يتعارض، في الوقت نفسه، مع الانتماء أو الإيمان المسيحي لديهم.

يشترك في هذا الاتجاه رهط من المفكرين أمثال: فارس الشدياق(١٨٠٤- ١٨٨٧م)، بطرس البستاني (١٨١٩- ١٨٨٣م)، فرنسيس مراش(١٨٣٦- ١٨٧٣م)، شبلي شميل(١٨٥٠- ١٩١٧م)،يعقوب صروف(١٨٥٢-١٩٢٧م)، فارس نمر(١٨٥٦-١٩٥١م) ، فرح أنطون (١٨٧٤- ١٩٢٢م)... وغيرهم ممن وضعوا نصب أعينهم علْمنة الحياة بوصفه معيار أساس لأيّة نهضة، وكانوا أكثر استعداداً لقبول المبادئ التحررية والأفكار التنويرية الداعية إلى نهضة على غرار المجتمعات الأوروبية، ويبشرون بمجتمع مواطنين يتمتعون بحقوق متساوية بصرف النظر عن دياناتهم المختلفة، يوحدهم شعور قومي دنيوي، لا ديني، يتمحور حول لغة واحدة مشتركة، هي العربية، التي ينبغي أن تكون لغة النهضة العلمية أولاً والأدبية ثانية.

كان البستاني يدعو إلى الحرية الدينية بين أصحاب العقائد المختلفة في الوطن الواحد والاحترام المتبادل بينهم. لكن من المثير للدهشة والخيبة معاً، أن نكتشف مفكراً رائداً مثل فرنسيس مرّاش، هو دون مستوى الاهتمام المطلوب في الأدبيات، التي تؤرخ لفكر النهضة، ويكاد التجاهل يحاصر فكره.

كان مرّاش تنويراً رائداً، بل ويمكن وصفه بموسى المفكرين التنويريين العرب. وأوّل من قدّم بجرأة تصوراً فلسفياً واعياً عن العلاقة بين الحرية والعقل من جهة أولى، والنهضة والتقدم من جهة ثانية. إذ من شأن هذا الاقتران وحده، برأيه، أن يمكّننا من تجاوز عقبات التخلف وتخطّي حالة الركود التاريخي، والتأسيس لمدنية جديدة.

ظهر فرنسيس مرّاش متأثراً بعمق بفكر فلاسفة الحقوق الطبيعية ومفهومهم عن الإنسان، وبإعلان الثورة الفرنسية عن الحقوق. ومن هنا يبدو مفهوماً تصوره عن العلاقة الوثيقة بين مفهوم الحرية والطبيعة البشرية. كذلك تحتل مقاربته للعلاقة بين مفهومي الحرية والعقد الاجتماعي مكانة فريدة واستثنائية في فكر النهضة. اعتقد مراش بأن لا وجود للإنسان إلا في ظلّ الحرية، التي تجسّد هويته وتعبّر عن طبيعته، حيث من المحال انتزاع حريته من دون سلب طبيعته الإنسانية. وبموازاة ذلك رفض الفكرة اليوتوبية القائلة بإمكان العيش على انفراد وبحرية مطلقة، فهذه فكرة غير طبيعية، لا يمكن تحقيقها إلا في حالات فريدة ومنحرفة. وعلى العكس من ذلك، عندما ينخرط الإنسان في الحياة الاجتماعية، ويخضع لقوانين دولة متمدنة، يكتسب الحرية، فخضوعه هنا، كما اعتقد ج. ج. روسو، للقوانين لا يكون تخلياً عن الحرية، بل إثباتاً لها وتأكيداً، رغم تنازل الفرد هنا بإذعانه لسلطة العقد.(٢٠)

وعلى منوال الكواكبي، فقد كان الشرط الرئيس لأي تقدّم محتمل أو نهضة، بالنسبة لشبلي شميل، هو فصل الدين عن الحياة السياسية وعدم التفرق بين أعضاء المجتمع

الواحد على أساس اختلافاتهم الديني. لأن الدين، بصفتــه أيديولوجيا، يعدّ عامل تفرقة في الأمة، وليــس عامــل قوّة، ومــا يجعل الأمــة أضعف وأكثــر تخلفاً هــو ليس ابتعادها عــن الدين، بل مقدار خضوعها لسـلطة رجــال الدين. وبرأيّ شــميل تعدّ الدعــوة للعــودة إلى الديــن بصفته محالــة للخــلاص والنهضة ثانية خيــاراً زائفاً، وغيــر صالــح للعصر، ولهــذا وجــد الحلّ في اتفاق الجميع على مــا هو(خير عام) ومصلحة مشــتركة، وهذا الاتفاق يشــترط بدوره الحرية وأفــراداً أحــراراً للتعاقد بينهم، وليس المســتبد العــادل، الذي يضمن نهضــة الأمة وخلاصها، كما اعتقد محمد عبده والأفغاني.

من المفيد هنا الإشــارة، ختاماً، إلى مقاربة اثنيــن مــن أهــم روّاد التيار الليبرالــي في فكر النهضــة، وأكثرهــم وضوحــاً وتأثيــراً لجهــة انحيازهما لمسألة الحرية في مواجهة الاستبداد السياسي، وهما اللبناني(الأرمني الأصل) أديب اســحاق(١٨٥٦- ١٨٨٥م) والمصــري أحمد لطفى السيد(١٨٧٢- ١٩٦٣م) اللذان كانا أكثر انســجاماً مع قيم الحداثة السياســية وأقرب إلى روح الأنوار في عصرهم.

يعدّ أديب اسحاق بكل الاعتبارات استمراراً للتيــار الفكري، الــذي بدأ به فرنســيس مراش ومواصــلاً لــه. كان اســحاق على صلــة وثيقة بمبــادئ الثورة الفرنســيّة وآراء مفكّريها، على حــدّ تعبيــر رئيــف خــوري. فقد آمــن بالحرية ضمن حياة دســتورية تنظمهــا القوانين، وآمن بتــلازم الحرّيــة مع المســاواة، حيــث لا يمكن الحديــث عــن أحدهمــا دون الآخر(فــلا حريّة مــع الامتيــاز ...فحــدّ الامتيــاز أن يعمل أحد النــاس ما لا يجوز لســائرهم، وأن يحظر على الجميع ما يجوز لبعض الأفراد، بحيث لا يتمتع الممتــاز بمزية مالم يمسّ حرية ســائر القوم، و لا ينــال هؤلاء حريتهــم إلا بانعدام تلك المزية، فالامتيــاز والحرية متخالفــان..)[٢١] وهو يعني بذلك المســاواة الحقوقية والسياســية، التي تنفي التراتبية على أساس الدين أو الجنس أو الطبقة، كما عناها فلاسفة الأنوار، ومن هذا المنطلق نبذ التعصب الذي عدّه مفسداً للحرية وبالمقابل أكد على قيمة التسامح بين المختلفين.

ويعدّ اســحاق أول مفكر نهضوي اســتطاع أن يميــز عن وعــي دقيق وحاذق بيــن الحرية الإنســانية الطبيعية وحرية المواطن السياسية، وبالتالــي ميّز بين منظومتــي الحقوق، الحقوق الطبيعية للإنســان بصفته عضــواً في المجتمع المدنــي، وحقوقــه كمواطــن، أي عضــو فــي الجماعــة السياســية(الدولة) وهذا مالم يســبقه إليــه أيّ مفكّــر مــن قبله، كما لاحظنا، وشــكّل بذلك انزياحاً حقيقياً عــن خطاب الحرية لروّاد النهضــة، يقول(فالحرية ثالــوث موحد الذات، متلازم الصفات، يكــون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحريــة المدنيــة، وبمظهر العلائــق الجامعة، فيسمى بالحرية السياسية). [٢٢]

بدوره اعتبر المصري لطفي السيّد الحرية السياســية شــرطاً ضرورياً لكل أنواع الحرّية، معتقداً أن الحريات الفردية الضرورية لا يمكن ضمانها إلا بقوانين مدنية تحدّ من بطش السلطة. فبالحرية تقوم ذواتنا الإنســانية ووجودنا. وفي هذا السياق رفض بحزم فكرة» المستبد العادل» ساخراً منها بوصفها خيالية.

تتجلى فــي قناعات الأخير تأثير الفلســفة الليبرالية عموماً بوضوح ولاســيما فلسفة جون

ستيوارت مل J. S. Mill وكما يعترف هو فإن مفهومه عن الحرية هو(مفهوم ليبرالي القرن التاسع عشر... فقد شكلت مسألة الحرية محور كل تفكيره، وعنت بصورة جوهرية غياب رقابة الدولة غير الضروري، التي لا يحق لها التدخل في حياة الفرد إلا لضرورات الحفاظ على الأمن والعدل، وعدا ذلك يعدّ تدخلاً جائراً...). [٢٣]

تزامنت تلك المواقف والآراء عند منعطف تاريخي كانت السلطة العثمانية، الآخذة بالتفكك والانحلال، قد بلغت نهاياتها القصوى مع مطلع القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر. حيث كانت التناقضات الداخلية الشاملة قد أودت بها، وآلت إلى فك سحر القداسة عن آخر ميادين سلطتها، ويعود إلى هذه البرهة الفضل في خلق ثقافات قومية، على أثر التفكك التدريجي والمستمر لمرجعيتها الدينية على العالم الإسلامي. إذ ههنا انبثق وعي ذاتي أشدّ خصوصية من الإطار الكوزمولوجي المجرد للجماعة الدينية، وعيٌ يقوم على المشاعر الجمعية المشتركة للجماعة القومية / الدنيوية ذات المصالح، ويعزز من تلاحمها القومي.

حرية الإنسان في الفكر القومي:

نشر نجيب العازوري في باريس عام ١٩٠٥م كتاباً باللغة الفرنسية، تحت عنوان(يقظة الأمة العربية)، ثم شرع عام ١٩٠٧ بإصدار مجلة باسم (الاستقلال العربي). تؤرخ هذه البرهة لوعي التمايز بالهوية عن الانتماء الجامع للخلافة العثمانية الإسلامية لدى المثقفين العرب والتحرر منها. إذ نلاحظ للمرة الأولى مع العازوري دعوة صريحة إلى (أمة عربية) واحدة تضم المسلمين والمسيحيين، كهوية تتخطى الفوارق الدينية والمذهبية بينهم، بصفتهم أبناء أمة واحدة، داعياً في الوقت نفسه إلى كنيسة عربية صرفة توحّد الطوائف المتعددة في محرابها. وكانت حدود الأمة العربية، في تصوّره، تشمل جميع البلدان الناطقة بلغة الضاد في آسيا، دون مصر وبلدان شمال أفريقيا، التي كانت خارج نطاق اهتمامه كقومي عربي. وكان مقتنعاً بعمق بضرورة استقلال (الأمة العربية) عن الأتراك، فالأتراك هم سبب تخلف العرب وتدهور حالهم، ولولا تبعية العرب لهم لكانوا في عداد أكثر الأمم تمدّناً. بدت نبرة الخطاب المعادية للترك، في كتابات العازوري، أكثر قوة وأوضح من كتابات سابقيه.[٢٤]

نستطيع أن نؤرخ في هذه البرهة نشوء خطاب تحرري عن استقلال الأمة لدى المثقفين العرب، وفي سياقاته تمظهر مفهوم الإنسان وحريته في ارتباط وثيق مع الممارسة السياسية، وفي سياق الخطاب التجييشي، الذي مثّل حقلاً اختبارياً خصباً وغنياً يستمد منه المفهوم مسوغاته وصياغاته ودلالاته المتنوعة. ولم يخلُ مفهوم الحريّة، كما سنلاحظ، من مضامين كفاحية محرضة ومحفّزة لتجاوز واقع التبعية والاستبداد وتتخطاه. وهكذا ارتبط مفهوم الحرية بسيرورات الحراك الاجتماعي والسياسي التاريخي العربي في أواخر القرنين التاسع عشر وأوائل العشرين، ومن الصواب الإشارة إلى تأكيد عبد الله العروي، بأن التفكير في الإنسان وحريته كان في الجذر والنشأة تفكير في الدولة والمجتمع. لكن الفكر العربي سلّم بمنطلق معاكس مفاده إن التفكير في الأمة هو في المحصلة تفكير في الدولة ومن ثم تفكير في الإنسان وحريته. فقد جنح

الخطـاب القومي العربي عمومـاً، إلى صياغة مفهومـه عـن الحرّيـة بوصفها حريـة الأمة- القوميـة، مماهيـاً بين مجموعة مـن المقولات والمفاهيم ودون تمييـز الأمة-القومية- الحرّية، مختـزلاً في مفهـوم حرية الأمـة بخاصة لدى سـاطع الحصري (١٨٧٩- ١٩٦٨م) وميشيل عفلـق (١٩١٠- ١٩٨٩م)، باقي أنماط الحرّية وأشـباهها ومسـتوياتها، الديمقراطيـة، الحرّية السياسـية، الحرّية الاجتماعية، الحقوق... الخ. بالنتيجة تحولت حرية الأمة ذاتها، كما سـنجد، إلى لوياثان Leviathan لا تاريخي، لا تستقل عن مضامينه ودلالاته مفاهيم القسـر، والدمج، والإقصـاء، وإلغـاء الآخر، والقمـع في أرقى وأصفى أشكاله.

لعـل من أكثـر الآراء التي اكتسـبت أهمية اسـتثنائية على هذا الصعيد هي تلك التي بشّـر بها المفكر القومي العربي الملقب بـ" فيلسـوف العروبة" سـاطع الحصـري. إذ خلّفـت تأثيراً أيديولوجيـاً عملياً في الخطاب السياسـي للقوى الفاعلة علـى الجغرافية السياسـية العربية إلى حـدّ كبير. ويلاحظ، من خلال قراءة نصوصه، غيـاب أي اعتـراف حقيقي، لـدى الحصري، بمفهوم الإنسـان– الذات سوى ذاك الذي يمكن اسـتنباطه وتعريفه مـن خلال انتسـابه للأمة. ويشترط هذا الانتسـاب للأمة إيماناً سابقاً على الانتمـاء لها، فقط ربط الحصـري بين الإيمان والقوميـة، واعتقد بأن الإيمان يسـبق المعرفة فـي مجال الدعـوة القومية، وعنـى بذلك: آمن أولاً بأنـك عربي تنتمي إلى الأمة العربية، التي باتت هنا بمثابتها عقيدة دينية، وبعد ذلك سـتولد المعرفة والشعور بالذات والهوية بإنك كذلك[٢٥]

ويلاحظ كذلك، لـدى تحليل مفهوم التاريخ ودلالاته في كتابات الحصري، بأن الإنسـان لا إرادة لـه إزاء هذا التاريخ، بل مطبوع ومندغم به، ولهـذا لايملـك الحريـة إزاء الماضي كما لا يملـك الخيارات إزاء المسـتقبل، وهو كذلك في حاضـره رهينته ومحكوم بـه، إذ ليس ثمة كائن يمكنه أن يصنع تاريخه على هواه أو وفق إرادتـه. إنه يتحـدث عن تاريخ متعـال مفارق للحيـاة البشـرية وللـذوات الفاعلة فيـه، ولهذا السـبب هو تاريخ لاتاريخي. فالحصري لايقدم تصـوراً حقيقيـاً عن تاريخ واقعـي وإنما يحفل حديثـه بتاريخ مجرد حيّ في النفوس. أما الغاية القصـوى من كلامه هذا فهو الشـعور الناشـئ عن استبطانه للصور والذكريات القومية، التي تحيا وتسـتمر في النفوس الـلا تاريخية. ولهذا كله لانعثر على تصور واقعي عن دور الإنسان في التاريخ، دونكم بالحديث عن حرية الإنسـان إزاء الضرورات التاريخية.

لايحتـل التاريـخ الواقعـي، الـذي يصنعه الإنسـان الحـرّ بصفته مصيراً خاصـاً به، أية أهميـة في منظومـة الحصـري الفكرية. وهذا التاريـخ بالـذات غائـب لديه، هو الذي يشـكل دعامـة الأمـة ويقـوّم حاضرها، ولهـذا لانجد للإنسـان- الـذات، في هـذا السـياق، أي دور واقعـي يمكن أن نلمسـه. إن التاريخ المقصود، هو ليس انعكاسـاً لحركة الوجود الموضوعية، كما أن التاريخ القومي، الذي يعلل نشـوء الأمة وتكونهـا، هـو مجرد شـعور سـلبي ذاتي لدى الإنسـان، الذي ليس له من سـبيل في أن يكون إيجابيـاً أو فاعـلاً فيـه. ويلح الحصـري على وجوب انتسـاب المرء إلـى جماعة قومية عبر الاسـتجابة المعنوية لهـا، والخضوع لمشـيئة التاريخ المتعاليـة دون أن يملك أي وعيٍ نقدي حرّ بهذا التاريـخ. وهو لا يكترث كثيراً بأهمية

حرية الإنسان في اختيار مصيره الاجتماعي والقومي الأيديولوجي، برغم من أنه هو بالذات اختار القومية العربية بإرادته سنة ١٩١٨م بتأثير من أرنست رينان E. Renan ثم ما لبث وانقلب على آراء الأخير وانتقدها بعنف.

من الجلي أن آراء الحصري وأفكاره القومية والهوية كانت تنوء تحت ثقل" النظرية الألمانية" في اللغة القائلة بأن أسّ الأساس في تكوين الأمة هو وحدة اللغة. ولعل أشهر من كان آباء هذه النظرية، هو الفيلسوف الألماني فيشته J.G. Fichte الذي ينقل عنه الحصري تعريفه للأمة بأنها(جميع الذين يتكلمون باللغة الألمانية)[٢٦] وكذلك هردر J. Herderالذي قال بأن(لغة الشعب تمثل روح الشعب نفسه... وإن قلب الشعب ينبض في لغته)[٢٧] فلا يتردد الحصري، من هذا المنطلق، في أن يصرّح (إن جميع الناطقين بالضاد، جميع أبناء البلاد العربية، يكوّنون أمة واحد، بهذا الاعتبار. وما القومية العربية، إلا الشعور والإيمان بوحدة هذه الأمة)[٢٨]

الحق يصعب أن نستبط لدى الحصري اعترافاً بمفهوم حرية الإنسان بالذات، سوى ذاك الذي يمكن اكتشافه وتعريفه من خلال انتسابه للأمة. وطالما أن الأمة، من وجهة نظره، تعني الانتساب المعنوي إلى الأصل الواحد المشترك، فإن الشعور القومي الذي يميز الإنسان هي الخاصة الجوهرية والبداهة الأولى، التي تشكل حقيقته. ويعني الاعتزاز والاعتقاد بوحدة الأصل، والشعور بالقرابة المعنوية ضمن الجماعة القومية الواحد، وهي كذلك قرابة نفسية ومعنوية في آن. ويعترف الحصري بأن النزعة القومية تنبع من حب الأب والأم والأقارب، لأنها في المحصلة تضمين لـ/ واشتمال على كل أنماط الحب. ولأنها كذلك، لايتردد الحصري في اعتبار النزعة القومية، نزوعاً غريزياً شبه بيولوجي لدى الإنسان. وطبقاً لهذا التصور، يبدو متعذراً أن نتوقع مفهوماً حداثياً وتنويرياً عن الإنسان بوصفه ذاتاً حرة.

البداهة الأخرى، التي تعزز من هذا الاستنتاج تأكيد الحصري بأن لامعنى لحرية الإنسان خارج حرية الأمة. ومن العبث الحديث عن حرية إنسان فرد دون حرية الجماعة القومية، التي ينتسب إليها، ودون أمة، فلا وجود لإنسان حرّ من دون وطن حرّ موحد. وويلٌ لمن يريد أن يكون حراً من غير أن تكون هنالك أمة حرّة. تلكم هي الوصية الأولى والأخيرة للحصري.

الأمة التي يجب أن تكون، ويتطلع إليها الحصري على أنها الأمة الحرّة هي الأمة الدولة الواحدة. وطالما أنه يتكئ على تصور مجرد عن الإنسان القومي في حالة الإمكان، فإن نظريته في الدولة تظل تشكو من نقص عميق وجوهري عن الإنسان الواقعي وحريته. ويعرف الحصري الدولة قائلاً: إن مفهوم الدولة يرتبط بمفهوم الوطن من جهة وبمفهوم الأمة من جهة أخرى، فيكون بذلك بمثابة خط واصل بين هذين المفهومين. ولكن هذا الارتباط لايكون على نمط واحد في كل الدول والأمم وفي جميع أدوار التاريخ، بل إنه يتخذ أشكلاً متنوعة، فيختلف بين أمة وأمة، وبين دور ودور)[٢٩]

إذاً لا حرية، ولا ديموقراطية، ولا دولة، وفي الأصل لا معنى للحديث عن كائن إنساني

خارج الأمــة الممكنــة والمنشــودة، والمكتملة بذاتهــا. التــي يبــدو كل مطلب آخــر ناقصاً في وجوده قياســاً إلى هــذا الكمــال التاريخي. من هنا نفهم مغزى إلحــاح الفكر القومي على بيان الرســالة الخالدة للأمة، قبليتهــا وبعديتها، وبين هذين الســياقين يتعين الإنسان ويكتسب وجوده الحقيقي وتتجسد الحرية في التاريخ.

يعــدّ المنظــر العروبــي زكي الأرســوزي (١٨٩٩- ١٩٦٨م) الصنــو المنافس للحصري في التأثير الأيديولوجي التعبوي. ونظير الأخير لــم يعبــأ بتقديم تصــور علمي ومحــدد لمفهوم الإنســان، فلم يعرّف مفهوم الإنســان من خلال ســلوكه الاجتماعــي أو وضعــه، وإنمــا عمد، كعادته الأثيرة، إلى اشــتقاق الإنسان من الإنس للدلالة على الرغبة الفطرية لديه في التواصل، وفــي أن الاجتماع حالة فطريــة لديه وطبيعية. ووضع الأرســوزي مبــدأ الرحمانية في صلب العلاقــات التــي تشــكل المجتمــع، لا العلاقات الماديــة الفاعلــة. وعن هذه الرغبــة الرحمانية الفطرية ينبثق مفهوم الإنسان لديه.

يفتقر تصور زكي الأرســوزي للتاريخ إلى الموضوعية والدقة، وعوضاً من أن يقوم بدراسة نشــوء الأمة وتشكّلها بصورة موضوعية، يقدّم لوحة شعرية إلهامية سحرية. إن جهاز المفاهيم، الذي بموجبه يشرح الأرسوزي التاريخ لا يعدو أن يكون مجرد تشــبيهات واســتعارات إنشائية لا تتطابــق والموضــوع المــدروس، ليخلــص بوســاطتها إلــى رســم لوحــة بانوراميــة عن التاريخ قوامها اســتنتاجات أيديولوجية مسبقة، متكئاً في ذلك أساســاً على التحليل اللغوي. وفي قناعــة الأرســوزي إن لغــة الضــاد تحوي كل ألغاز التاريخ العربي وتفسّــره. ففي البدء كانت الكلمــة (اللغة)، واللغة هي التي تصنع التاريخ، الأمة والإنســان، ولأجل ذلك ينبغي العودة إلى اللسان وتحليله، وعلى وجه الخصوص اللسان العربي، بغية كشــف أســرار الحضــارة والقيم الإنســانية إجمالاً. وكأني باللسان العربي وحده يختــص بجميع المعــان، والصــور، والمفاهيم الإنسانية.

ويخلص الأرســوزي، متجاهلاً كل ســياق ثقافي وتاريخي لنشوء اللغة ومفهوم الأمة، إلى القول: إن وعي الأمة هي بداهة أولية وفطرية، مماثلاً في هذا السياق بين نشؤها كمجتمع قومي حديث، وبين رابطة الأسرة البطريركية. وهكذا تبــدو الأمة، برأيه، في الحدس العربي كوجدان قومي تصدر عنه المثل العليا، وتقاس بالنســبة إليه كل الأشياء وتقدّر.[٣٠]

يلوذ الأرسوزي في سياق آخر باللغة ليمنح مفهوم الحرية معنى ودلالــة جديدين. ويخلص مــن خلال تحليل لغوي شــكلاني إلــى تعريفها ببساطة (إنها ضد التقيّد)[٣١] ومن ثم يسبغ عليها بُعــداً غائيــاً، فهي بحســب رأيــه (حكمة وجود الإنســان، وهي الســبب في ارتقائه من ظاهرة بيــن الظواهــر إلــى ذات)[٣٢] والتحديد الأخير صحيح برغم من منطلقه الغائي والميتافيزيقي. إن الحريــة هي صنــو الذاتية، والإنســان يغدو ذاتاً لا مجرد شــخص بتأكيده حريته الذاتية، لا بأي شــيء آخــر. لكن هل ثمة معنــى أو مفهوم حقيقي للذات لدى الأرسوزي والحصري؟ هذا ما يتعذر على البحث إثباته.

تمادى ميشــيل عفلق على نحو أشــدّ تطرفاً فــي الاســتعانة بمفاهيــم (الحــب، الوجــدان القومي، الشــعور، الإيمان...الخ) حتى تورّمت الأيديولوجيــا العروبيــة علــى يديــه بمثل تلك

المفردات والمفاهيم وأُتخمت.

وعلى نحو أعم تشكّل تصورات ميشيل عفلق عن الأمة والتاريخ والإنسان خلاصة أيديولوجية مكثفة عن خطاب العروبة التعبوي. فالأمة/ العروبة، من وجهة نظره، هي بداهة تاريخية لا تحتاج إلى برهان منطقي أو نقاش، باعتبارها خالدة، تثوى في بدء التاريخ وفي مآله. إن التاريخ، بهذا المعنى، يكتسب دلالاته ومعانيه من خلال العروبة وبوساطتها، ويتعين عليه أن يتطابق مع صورتها مستقبلاً ويجسدها. وعلى إرادة التاريخ أن تتطابق مع إرادة الأمة وتتقوّم بها، في حين تتعالى هذه الأخيرة بدورها على إرادات الذوات الواقعية التي تنتمي لها، فلا قيمة لها سوى الإذعان لإرادة العروبة والتطبع بها. إنها مشيئة عامة خالدة، ثابتة ومستمرة، ولهذا لا تزول الأمة بإرادة الأفراد أو باختيارهم. وبالمثل ليس ثمة تباين أو اختلاف في مشيئة الأمة، لأنها مشيئة غائية متعالية، منسجمة ومتماهية مع نفسها، واعية لمقاصدها في التاريخ، لها شخصيتها المستقلة عن التاريخ وعن المجموع الذي يشكّلها، وهي ما يعرفها ميشيل عفلق بـ» الفكرة القومية» أو» الفكرة العربية» أو « العروبة» في المفهوم السائد.[٣٣]

على هذا النحو يتوازى تجريد مفهوم الإنسان لدى المنظرين العرب مع التجريد الأيديولوجي لمفهوم الأمة والجماعة القومية، حيث يزداد تجريد الإنسان لديهم كلما تمادوا في تجريد مفهوم الجماعة القومية وأمعنوا في نفي الطابع التاريخي عنها. إن النزعة اللاتاريخانية لمفهوم الأمة تقوم هنا على نفي وتمييع مفهوم الإنسان الحقيقي والواقعي. فالعربي(الإنسان) لدى مفكري العروبة هو مجرد رمز، وليس كائناً واقعياً وتاريخياً وفاعلاً، إنما هو وهم إنسان، محمول على فكرة أيديولوجية لا تاريخية، وذلك لسبب بسيط، كما هو واضح، هو أن الأمة التي يجري الحديث عنها بصفتها سياقاً اجتماعياً وتاريخياً لانتماء الإنسان، هي مجرد أيديولوجية مفترضة ومرغوبة في آن. الإنسان لا يعتبر كائناً واقعياً أو ذات فاعلة تصنع مصيرها بنفسها، إنما مجرد محمول لحامل لاتاريخي، ومبرر وجوده الوحيد لأجل تحقيق غايات الأمة. إنه ليس الكائن الخاص المتموضع في المجتمع المدني، كما جرى تعريفه في سياقات الفكر العالمي الحديث والفلسفة، إنما أداة لتحقيق مشيئة الأمة في الدولة/ الأمة.

يتكئ الوعي الحديث بالهوية والانتماء على أنسنة التاريخ، وهو ما يسبغ على دور الإنسان وعلاقاته الواقعية أهمية استثنائية في صناعة التاريخ، بحيث يتعذر معه تصوّر التاريخ بصفته تاريخاً غيبياً يخضع لمشيئة أو تدبير مفارق، إنما تاريخاً للبشر الواقعيين، للذوات التي تقرر مصيرها في التاريخ بحرية، وبخلاف ذلك تغدو وقائع التاريخ في الأيديولوجية القومية ترجمة لمقاصد تلك المشيئة المفارقة وغاياتها. إن أنسنة التاريخ في أبلغ معانيها تعرّف كل حدث تاريخي بصفته حدثاً إنسانياً، وكل حدث إنساني حدثاً تاريخياً بالمقابل، وهذا ما يقودنا إلى الاعتراف، إن ثمة تاريخاً عاماً ومشتركاً للبشر، برغم تنوع مظاهره واختلاف تجلياته، إنه تاريخ قائم على قانون رئيس ناشئ عن فعل الإنسان بالذات.

على النقيض من آراء الحصري والأرسوزي كان قسطنطين زريق (١٩٠٩-

٢٠٠٠م) متحـرراً نسـبياً مـن البديهيـات الأيديولوجيـة للخطاب القومـي في التحرر، إذ عدّ حرية الإنسان- الفرد غاية للنهضة الشاملة، ورأى بأن هـذه الحرية الذاتية هي وثيقة الصلة بالمعرفـة النقديـة العقلانية، لتصبـح المعرفة لديـه قوام الحريـة ومادتها. فهـذه الأخيرة هي فـي المحصلة وعـيٌ، ووعي بالضـرورة كما كان اسـبينوزاSpinoza يقـول. وبالمقابـل اعتبـر الحرية شـرط المعرفة الواعيـة ذاتها، لأن المعرفة في المحصلة هي تعبير عن نشـاط العقل الحرّ والمنظم.

كمـا تبين، فقد عمـد منظـرو العروبة إلى اختـزال حريـة الفـرد فـي تحـرر المجموع، ووضعوا المصلحة العامة للمجتمع في مواجهة المصلحـة الخاصـة الفردية، وضحّـوا بحرية الأخيـر وخصوصيته لصالـح مبدأ عام، مجرد ومفترض. كانت الغاية القصوى بالنسـبة إليهم هو التحرر السياسـي للمجموع حتى ولو كانت علـى حسـاب الحريـة الفردية. حيث تأسسـت العقيـدة القوميـة لمنظري العروبـة على فكرة مركزيـة مفادها، إن لا معنـى أو قيمة للحديث عـن حرية الفرد أو الإقـرار بها خارج التحرر الاجتماعي أو السياسـي. وتنبثق أهمية الإسهام الفكري لزريق مـن نقد هذا التصور والانزياح عنه. إذ بعكسه ميّز منهجياً بين الحرية والتحرر، وسـعى إلـى البرهان علـى ضـرورة الحرية وقيمتها، بالنسبة لأية نهضة إنسانية وقومية. فلا معنى للأخيرة دون إنجاز هذا الهدف وتحقيقه، وبالمقابـل لا جدوى من الحديث عن نهضة مع العبودية والاسـتبداد. فقد نأى قسطنطين زريق بنفسـه عن ادعاء نظرية قومية شاملة أو فصل القول بشـأن نهضة قومية مفترضة أو متخيلة، إذ كتب في كتابه الأول عام ١٩٣٩ قائلاً: إنه ما من نهضة قومية تحررية قامت إلا وسـبقتها أو لازمتها نهضة فكرية مهدت لها الطريق).[٣٤]

وبنـاء عليـه، اتخذ مـن النقـد الاجتماعي والسياسـي للواقع الحضاري العربي منهجاً في قراءته للفكر والواقع معاً، ولهذا اعتبر المؤسس الحقيقـي لخطاب النقد الذاتـي والمنظّر له. دعا زريق العرب إلى تأسـيس علـم خاص بهم، أو أبسـتمولوجيا في خطـاب الهزيمـة دعاها بـ» علم النكبات» الهدف منه ترسـيخ تقاليد معرفية نقدية لثقافة الهزيمة وتخطيها. فالهزيمة بحسب قناعتـه، باتـت سـلوكاً عربيـاً محضـاً، وبات التاريـخ العربـي الحديث والمعاصـر مطبوعاً بها دون غيرهم مـن الأمم. وبرأيه فإن الجذور الحقيقيـة للهزيمـة مـا تـزال قابعة فـي الواقع والحياة العربيين على نحو أشدّ عمقاً من سواه.

يـردّ زريق الهزيمة إلى أسـباب بنيوية في الوعـي العربي، عوضـاً عن التذرع بأسـباب وهمية مفتعلة. وهو يفسّـر حالة التردي والنكبة في الواقع العربي إلى تضايف عاملي الاستبداد وغيـاب التفكيـر العلمـي النقدي معـاً. ولأجل تخطي هذه الحالة والنهـوض يؤكد على أهمية الحريـة وضرورتها، إذ من العبث الحديث عن نهضة حقيقية مع العبودية والاسـتبداد والجهل. فالاسـتبداد يحـذف ليس فقط الإنسـان الواقعي الفـردي، بصفته ذاتاً حرّة وحسـب، إنما كذلك ينفـي كل إمكانية للنزعة الإنسـانية، التي تضع الإنسـان في مركز العالم والتاريـخ. هنا يكمن مـأزق الخطـاب القومـي العربـي التحرري، الذي كان ينظـر إلى الأفراد بصفتهم موضوعاً للضبـط والتنظيـم والتحـرر، لا ذوات مبدعة للتحرر والتنظيـم. إن التفكير العقلاني المنظم، هـو الـذي يميز رقي أمـة من الأمـم وتقدمها،

وهو يعكس مدى تحررها، ويعبر عن درجة الاتساق بين حرية الفرد وتحررها الاجتماعي لشامل. إن هذا التنظيم الذي يشدد عليه زريق ينبغي ألا يفهم على أنه إمحاء للفردية، أو إلغاء للحرية الذاتية، التي هي شرط الإبداع والتفتح كل مجتمع، ولكنهما وجهين لعملية واحدة يمثل حقيقة المشروع القومي النهضوي لزريق.

شفق الذاتية في الفكر المعاصر:

تشير هانا أرندت H. Arendt (١٩٠٦-١٩٧٥) إلى أن التقليد الفلسفي لمفهوم الحرية هو على النقيض من التقليد الأيديولوجي. وهذا الأخير بدا سائداً على فكر النهضة ومهيمناً كذلك على الفكر القومي العربي، وبمقدار كبير على مساحات من الفكر المعاصر كما ظهر لنا.

من هنا جاء مفهوم الحرية في متون كتابات المفكرين العرب مطبوعاً بصبغة أيديولوجية جلية، لجهة الطرح والتناول معاً، لارتباطه الوثيق بالملابسات الموضوعية والذاتية للمجتمعات العربية، وتشابكه مع سياقات تطور هذه المجتمعات، وفي حالات معدودة فقط، كان نتاج هاجس وجود ذاتي.

وبسبب خطيئة الولادة هذه، ظهر المفهوم في صيغته السياسية منذ البدايات مثقلاً بالدلالات والمعاني المرتبطة بالواقع العربي وهويّة الثقافة العربية، التي شكّلت رحماً سوسيوثقافياً لولادته. وكانت(مشكلة الحرية السياسية، وعلى الدوام، على رأس المشكلات العربية المعاصرة)[٣٥] كما اعترف بذلك زكي نجيب محمود. فقد ناخت مسألة الحرية السياسية، منذ بدايات عصر النهضة، بثقلها على كاهل الفكر العربي، وطغت على بقية صيغ مفهوم الحرية وأقصتها من اهتمامات المفكرين العرب، حيث تشابكت في الوعي العربي بشكل وثيق مع مفاهيم التحرر والاستقلال، واستباحت أيديولوجيا التحرر كل وعي بالحرية الفردية لتزاح إلى خلف الاهتمامات الفكرية.

قارب زكي نجيب محمود في تصوره عن الحرية من التحديد الذاتي، وعنى بها الحرية من الداخل، الناشئة عن الحياة الطبيعية وقوانينها، التي تتخارج وتحقق ذاتها في العالم. إنها بعبارات أخرى، صدور عن الوجود الطبيعي للكائن وتجسيد للذات في مواجهة العوائق والقيود، التي تحدّها. وعني محمود بهذا التوصيف، إن الذي يحدّ الحرية ليست هي متطلباتها، وإنما ما يعوّق انطلاقتها. فالتفكير الحرّ مثلاً، حسب قوله، هو الذي لا يتدخل أحد ذو سلطان في طريقه، وإذا تدخلت سلطة ما، أيّاً كان نوعها، وحالت بين العقل وبين أن يفسّر أو يستدل، كان ذلك قتلاً لحرية التفكير والتعبير. ثم يضيف: إن الحرية في كل صورة من صورها هي كسر لذلك القيد، ومعنى كسر القيد عند زكي نجيب محمود، هو السيادة على الطبيعة بوساطة العلم والتحرر من ضروراتها، وهذا هو المبدأ المدماك في فكر التنوير[٣٦]

ومن وجهة نظر(الذاتية) يعدّ عبد الرحمن بدوي(١٩٠٥- ١٩٩٣م) الفيلسوف الوجودي الأول حقاً وعن جدارة في العالم العربي. حيث ركز في معظم ما كتبه على مسألة الذاتية والوعي الفرد بالوجود والزمان، ومن هذا المنطلق راح ينظّر في مسألة الحرية، يقول بدوي(الذات والإرادة والحرية معان متشابكة، يؤيد بعضها بعضاً، ولهذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ما يزداد الشعور بالحرية)[٣٧]

إن تضايف الوعي الذاتي بالوجود مع الوعي بالحرية، لدى عبد الرحمن بدوي، ينطلق من قناعة تأسيسية ترى إن الوجود الحق، هو الوجود الذاتي، وهو الوجود الأصيل، الذي يحقق ذاته في الزمان. ويتمظهر الزمان، بهذه الصفة، في الوعي بين حدّي التناهي الذاتي، العدم، واللاتناهي الموضوعي، ويشكّل هذا التوتر الدائم، أو القلق بين التناهي واللاتناهي، حقيقة الوعي الذاتي بالوجود وقاعدة نشاطه الحرّ.

إن الوعي الذاتي بالوجود في لا تناهيه غير مقيد بشيء غير ذاته، مستقل عن الطبيعة والآخر، ويعي هذا الاستقلال تماماً. وتنبثق هنا هوّة العدم عند الوعي بالتناهي في الزمان، وعند الاتصال مع الذوات الأخرى. فالزمان إذن هو شرط قبلي يتعاقب عليه الوعي بالتناهي واللا تناهي.

وبمعنى ما، يمكن اعتبار العدم، وفقاً لبدوي، بمثابته بؤرة الفردية والحرية، رحم الحرية، فضلاً عن كونها برهان وجود الذات وتحققها. إن العدم، طبقاً لهذا، لا يقل أصالة عن الوجود، إذ يتحقق فيه وبوساطته الاستقلال الذاتي والانفصال عن الذوات الأخرى فتشرع الذات بالتمركز حول ذاتها، وتشعر بحريتها المطلقة، عندئذ تتطابق الحرية مع العدم.

بخلاف عبد الرحمن بدوي، الذي عوّل بشدّة على الحرّية الذاتية المطلقة وانفصالها عن الذوات الأخرى، اشترط المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي (١٩٢٢- ١٩٩٣) لتحقيق الحرية أن يكون الفرد متصلاً بالآخرين، عبر تكامل ديالكتيكي داخل الكل، الذي يجسده مشروع التحرر. وبعبارات نستلهمها من معجم فلسفة روسو يمكن وصف ذلك بالقول إن الفرد بمقدار ما يخضع إرادته إلى الإرادة العامة فإنه لا يخسر حريته إنما يضمنها ويعززها أكثر. يقول الحبابي: إن فلسفة التحرر لا ترمي إلى إثبات أن الكائن البشر حرّ، ولكنها تعمل على تبيان كيف يمكنه أن يتحرر أكثر، وكيف تستطيع حرياته أن تنسجم فيما بينها، كي تنمو لديه القدرة التحررية، التي هي فوق الحريات الخاصة)[٣٨]

كانت قناعة الحبابي عميقة بأن مشكلة الحرية هي نقطة البداية في الفلسفة، كل فلسفة، سواء القديمة منها أم الحديثة والمعاصرة، وبوجه خاص في الفلسفة الشخصانية. إلا أنه رفض الإقرار بهذا التعارض السائد في الفلسفة بين حرية الأنا و(النحن)، وتنصّل من مسؤولية إثبات الحرية الفردية، عبر الاستعانة بمفهوم» التشخصن» بصفته انفتاحاً للأنا على النحن الاجتماعي، وتقييد لها إلى الكل الاجتماعي، وهو ما يؤسس لمفهوم الحرية التي تتقاسمها الذات مع الذوات الأخرى في علاقة ندّية ومساواة.

يفسّر المفكر الماركسي المصري محمود أمين العالم (١٩٢٢- ٢٠٠٩م) غياب التصور الليبرالي عن الحرية وانحساره في الفكر العربي بأنه كان محاصراً تحت وطأة الفكر السلفي والماركسي. ويؤرخ(العالم) لصيرورة إشكالية الحرية في الفكر العربي خلال قرنين من الزمان ملاحظاً بأن المرحلة الباكرة من عصر النهضة شهدت على يد مفكرين، أمثال خير الدين التونسي وفرنسيس مرّاش، ومضات ليبرالية أشدّ قوّة وتفتحاً من مفهوم» المستبد العادل»، الذي عوّل عليه رجال النهضة أمثال

الأفغاني ومحمد عبده. كما يلاحظ إن التصور الذي كان سائداً عن مفهوم الحرية، منذ البداية في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، هو محدوديته في الفكر العربي بحدود الدعوة إلى التحرر السياسي والاجتماعي والاقتصادي وارتباطه به، ويعني ذلك الدعوة إلى التخلص من العقبات والقيود، التي تحول دون التبعية القومية والاجتماعية الشاملة. وبعبارة أخيرة، كانت الحرية محدودة، على تنوّع تجلياتها، بحدود الدلالة الوظيفية والعملية، بوصفها وسيلة لتحقيق هدف، أو أهداف سياسية واجتماعية ملحّة.[٣٩] وهذا ما جعلها ملحقة بمفهوم التحرر السياسي والاجتماعي.

لم يهتم محمد أركون (١٩٢٨- ٢٠١٠م) بالتنظير الفلسفي في مفاهيم الحرية والإنسان والمصير، مثل بقية المثقفين العرب، وإنما انصرف إلى التحليل الثقافي والسوسيولوجي للتراث الإسلامي. وبالرغم من هذا الاختلاف شاطر آراء فلاسفة التنوير بضرورة التلازم بين مبدأي الحرية والمعرفة، وكلاهما، حسب رأيه، مشروطان بوجود النظام العلماني. إذ تتعذر المعرفة العلمية دون البحث الحرّ والمفتوح، ويتعذر الابداع وحرية التفكير في ظلّ سيادة ثقافة مغلقة وهيمنة معتقدات متشددة، اقصائية متوارثة، تحدّ من قدرة العقل وانفتاحه. ومع ذلك بدا موقفه مختلفاً إزاء قضية الروائي البريطاني سلمان رشدي، إذ انتقد الأخير على تخطيه حدود المقدس في التاريخ الإسلامي.

بوجه عام يفسّر أركون التشابك الملتبس والعميق في الفكر العربي بين مفهوم الحرية والمفهوم السياسي للتحرر، بآليات عمل الأيديولوجيات النضالية داخل هذا الفكر، التي تنزع إلى الحلول محل الديانات التقليدية، بحسب رأيه، نظراً لقدرتها على تحديد مصير الإنسانية التاريخي وربطها النظرية بالعمل المباشر ربطاً وثيقاً.[٤٠]

بعكس أركون، اتجه عبدالله العروي (١٩٣٣م) صاحب كتاب» مفهوم الحرية» إلى الحث على ضرورة البحث الفلسفي عن مفهوم الحرية، ولاحظ إن النهضويين العرب(اقتصر عملهم على المطالبة بالحرية دون السؤال عن جذرها أو أصلها الفلسفي[٤١] من هنا عمد إلى تقديم بانوراما نقدية عن المفهوم، قديماً وحديثاً، شارحاً دلالات المفهوم ضمن السياقات السيوسيوثقافية والسياسية المختلفة، ليخلص إلى الإقرار بالغياب شبه التام لمفهوم الحرية في الثقافة العربية. يستثني العروي من هذا الغياب تجليات المفهوم في سياقات الدعوة إلى المساواة والتنمية والأصالة، وتشكّل هذه السياقات الحيز الأعظم للإفصاح عن مفهوم الحرّية، بينما غاب عن سياق رئيس هو سياق ازدهار الحرية الفردية.

وجد العروي الحلّ لمأزق الخطاب القومي- الاشتراكي العربي في التصور الليبرالي للحرية، لكن بشرط أن تكتسب الحرية الليبرالية طابع التاريخانية الماركسية، التي قد تقود إلى التمييز بين الحرية والتحرر، المفهوم الذي تورّم على حساب الحرية الفردية في خطاب القوميين العرب.

لقد عدّ العروي الفردية هي الحامل والمجسد الرئيس للحرية، ورأى بأن هنالك ثلاث بنى تقيّد من حرية الفرد، هي الدولة، المجتمع، التراث الديني، وكذلك محتمل أن يغدو العلم نفسه عقبة أو يمارس دوراً إكراهياً، فقد أثبتت التجربة في

هذا الزمن إن العلم قد يخدم الحرية بمقدار ما قد يحاصرها ويحدّها.

تمثل آراء حسن حنفي(١٩٣٥، ٢٠٢١م) وأفكاره انعكاساً لرؤية» اليسار الإسلامي» التي يعدّ أحد المبشرين بها، بخاصة على صعيد مقاربته لمسألة الحرية. فقد ربط حسن حنفي كل ابداع، وخاصة الفلسفي منه، في الفكر العربي بالحرية، مؤكداً على أن ما أعاق هذا الفكر وعطّله، كانت عوائق ثلاثة علائقية، الأول كان علاقة الفكر بماضيه، الثاني علاقته بالغرب وانبهاره به، الثالث إشكالية علاقته مع النص. ويصف هذا الموقف بالقول: نحن نرزح تحت عبء التراث القديم وفي مواجهة التراث الغربي المعاصر، ففينا من كل تراث جزء دون أن تتحقق وحدة الشخصية بين القديم والجديد، نحن لا نعيش ثقافة واحدة، بل ثقافتين، كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم وازدواجية الثقافة، وازدواجية السلوك، وازدواجية الشخصية، بالرغم من مرور أكثر من قرن ونصف على التقائنا بالثقافة الغربية)[٤٢]

بإزاء هذه المعضلة يدعو حنفي إلى الانعتاق من دائرة النص، والاتكاء على المتن الاجتماعي للإسلام، دون الانسياق الأعمى وراء الماضي وتراثه أو العكس، اللهاث والانبهار بالنموذج الغربي. وفي يقينه فإن العودة النقدية للتراث الإسلامي الحي يمكن أن تعدّ نقطة انطلاق لتجديد هذا الفكر باتجاه تجديد المجتمعات والارتقاء بها. وطبقاً لهذا المنهج في التفكير يمكن اعتبار التراث والتجديد، النقل والابداع، الأصالة والمعاصرة، مظهرين لعملية حضارية واحدة ومطلباً حيوياً لحياتنا المعاصرة.

من الجلي إن هنالك رؤية توفيقية محافظة تقبع خلف طموح حسن حنفي إلى تجديد الفكر العربي، بذريعة الحفاظ على استقلاله وخصوصيته، وإثبات الذات والهوية وحمايتهما في مواجهة المتغيرات.

إن أهمية الحرية بالنسبة لحنفي تتصل بمطلب إثبات الهوية الجمعية والوعي الذاتي بها، فالهوية تحقق ذاتها بوساطة الحرية وتعبر عن ذاتها من خلالها. وعلى الدوام كان يؤكد على أن الغاية القصوى لمشروعه الفكري التجديدي، حسب زعمه، هي ممارسة الحرية، في مواجهة كل أشكال القهر والقسر والتغييب. لكن الحرية، التي كان ينشدها بالفعل، كانت تنتهي في مجرى التحرر الجمعي لـ(النحن)، لأنه لم يتخذ من الذات الفردية منطلقاً لمشروعه، من هنا انتهى إلى إثبات نوع من الكوجيتو الإسلامي على قاعدة الذات الجمعية.

بموازاة حسن حنفي، نلتقي بمفكر مؤثر خالفه في المنهج والمقاربة، إلا أنه تقاسم معه الهواجس نفسها والتوجس من الثنائيات الشائعة في الفكر العربي، مثل الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، النقل والإبداع... ونعني به محمد عابد الجابري (١٩٣٥- ٢٠١٠م)، الذي تشارك مع حنفي الطموح في إنجاز نوع من الاستقلال الذاتي للفكر العربي من سلطة الماضي الإسلامي أو الغرب المعاصر. يؤكد الجابري على أن محاولات وعي مفكري النهضة بالحرية اتكأت على مصدرين، إما التراث أو الوافد الغربي، وانقسموا تبعاً لمرجعيتهم، وفي حالات أخرى من التوفيق أو التلفيق، نشأ تيار عمد إلى المزاوجة بين المصدرين. يقول الجابري(إن المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، مستقاة

كلهـا إما مـن الماضـي العربي الإسـلامي أو الحاضـر الأوروبـي، حيث تدل تلـك المفاهيم فـي كلتـا الحالتين علـى واقع ليس هـو الواقع العربـي الراهن. وبحسـب رأي الجابري، فإن المفارقـة تكمن فـي انقطاع العلاقـة بين الفكر العربـي وموضوعه، الواقع الذي يجعل خطابه خطـاب تضميـن، لا خطاب مضمـون. وهذه الحالة تعكـس، برأيه، افتقار الذات العربية إلى الاستقلال التاريخي... ثم يضيف: وافتقار الفكر العربـي إلى الاسـتقلال التاريخـي معناه إنه لا يسـتطيع التفكير في موضوعه إلا من خلال ما ينقله عـن الآخر الماضي أو الآخر» الغرب»، وافتقـار الوعـي الذي يؤسـس هـذا الفكر إلى الاسـتقلال التاريخي، فمعناه أنه وعي مسـتلب مزيّف)[٤٣]

كذلـك يمكـن مقاربة مفهـوم الحريـة عند الجابـري، بصـورة أوضـح، من خـلال فهمه لمسألة الديمقراطية وموقفه منها، حيث وصف حاملـي الدفاع عنها، نخبـة أقلوية عصرية من الليبراليين، المتأثريـن بالغـرب، والمنفصلين عـن الواقـع الاجتماعي. فالغرب الرأسـمالي، بهـذه المكانـة، تعـدّ قاعـدة تأسيسـية لوعيهم السياسـي، ويتشـكك الجابري فـي إمكانية أن يتمكن هؤلاء من تحقيق ديمقراطيتهم وتجسيدها فـي الواقع العربي الراهـن، دون أن يعني ذلك رفـض الجابري الاسـتفادة من تجـارب النظم الديمقراطية في الغرب، بشـرط اتخاذ السـبيل الموائم للبيئة العربية، وهو ما يسوغ لديه القول بضـرورة الديمقراطيـة للعـرب والحاجة إلى توطينها في الواقع العربي.

تعـدّ النهضـة الثانيـة هي الغايـة القصوى للفكر العربي بحسـب المفكـر اللبناني ناصيف نصـار(١٩٤٠م) وهـذه النهضـة المنشـودة تشـترط الاستقلال الفلسـفي، الذي يمضي عبر بوابة السـؤال عن الإنسـان، وليس السؤال عن المعرفـة[٤٤] وانطلاقـاً من هذا السـؤال ينبغي البحـث عن رؤية فلسـفية متكاملـة. وهي التي تلخـص مشـكلة الوجـود التاريخي للشـعوب العربيـة وتاريخية وجودهم كمـا يؤكد نصار. إن الغرض من هذا السـؤال هو نزع الاغتراب عن الوعي الفلسـفي. ثـم إن الوعي الفلسـفي، المسـتقل والمتحرر، هو الذي بوسـعه أن يتلو التراتيل المقدسـة لأجل الحريـة، التي بدورها تمثّـل المحراب بالنسـبة إلـى النهضـة الثانية وبناء الذات العربية. بهذا الإقرار يتقدّم نصار، كمثقف مسـكون بهاجـس النهضـة والتحرر، إلى وضع تسـاؤلات رئيسية وحاسمة لبناء تلك النهضـة: مـاذا يعني القول إن الإنسـان يصنع مصيره بنفسـه؟... ما معنى قدرة الإنسان على تقرير مصيره بنفسـه، وليس فقـط القدرة على معرفة نفسـه بنفسـه؟ إن تقرير المصير يعني، فـي نهاية المطاف، إن الإنسـان قـادر على أن يكـون ذاتـه، وأن يصيـر ذاتـه، ولا يمكن أن يصير ذاته مـن دون أن يكون ذاته. مقرراً هذا هو منطق الحاضر ورهان الحضور...[٤٥]

وباعتقـاد نصار إن الانقـلاب الكبير حدث على مفهوم الحرية الليبرالي، في النهضة الأولى بعـد أن تمّ دفنها بعد نكبة سـنة ١٩٤٨ بسـبب نشـأتها المريبـة وخطيئة ولادتها الرأسـمالية. ولتخطـي هذا الموقف وإعادة الاعتبار للحرية، بصفتها الرافعة الرئيسة للنهضة، لابدّ من العودة وحسم الموقف بالقول مجدداً: نعم للحرية، وهذا الأمـر رهنٌ بدرجة انخراطنـا الفاعل والخلاق في العالم المعاصر.

خاتمة

هل ثمة قول نهائي في مفهوم الإنسان وحريته؟ وهل يعدَ هذا السؤال المعتاد صالحاً ومشروعاً في مثل هذا الموضوع؟ ألا يعتبر ذلك متعارضاً مع منطقه الداخلي وطبيعته؟ وهل استطاع الفكر العربي، الحديث أو المعاصر، أن يقدّم إضافة، رائدة وأصيلة، على هذا الصعيد قياساً إلى فكر زمانه؟ والأدق أن نسأل هل اتسق الأخير في أطروحاته وتنظيراته مع قيم الفلسفة العالمية بوصفها خطاباً عن حرية الإنسان ومصيره؟

ومن حيث المبدأ ينبغي أن نتساءل، هل يملك الإنسان الخيار في السؤال لمَ ينبغي أن يكون حرّاً؟ عوضاً من السؤال كيف يعيش حرّاً؟ السؤالان ينطويان على القدر نفسه من البساطة والبداهة. لكن الإنسان ينحاز عادة إلى طرح السؤال الثاني على نفسه بدلاً من الانشغال بالأول، لأنه في المبدأ يسلم بأنه محكوم بالحرية، وهو لا يملك في وعيه أو شعوره أية قدرة على التمييز أو الفصل بين وجوده كإنسان وماهيته وبين حريته، أو يتخيل إمكان وجوده كإنسان دون أن يكون حرّاً. والحال لم يكن كذلك طوال التاريخ، فالعبيد لم يكونوا يستشعرون حريتهم أو حاجتهم إليها قط، ومع ذلك لم يفقدوا شعورهم بهويتهم كبشر.

لقد طغت هذه المسلمة على تفكير كانط حين قال، ليس المهم أن نفهم الحرية، بل المهم كيف نعيش أحراراً. وفي اعتقادنا لا يمكن الفصل بين السؤالين، أو افتراض أحدهما دون الآخر، فممارسة الحرية لا تنفصل بأي حال عن وعي الحرية، إن الحرية قبل كل شيء هي وعي الحاجة إليها، كما كان هيغل F. Hegel يقول، وهذه الحاجة لا يمكن استنفادها في أيّ وقت من الأوقات. فعلى الدوام يحتاج البشر إلى مزيد من الوعي بالحرية، كي تتسع نطاق ممارسة الحرية في الحياة، وهذا الأمر ينطبق على الأفراد الأحرار كما ينطبق على الجماعات، لأن الحرية فعل اختيار وكسب يتراكم وليست مجرد منحة، فالوعي المشترك لدى شعب ما بالحاجة إلى الحرية يتنامى ويزداد تعقيداً في كلّ مرحلة من مراحل رقيّه الحضاري يطمح فيها إلى لعب دور مؤثر على مسرح التاريخ.

كما بدا واضحاً لنا من العرض التحليلي لسيرة مفهوم حرية الإنسان وتجلياته في الفكر العربي طوال قرن من الزمان، فقد عدّت مسألة حرية الإنسان واحدة من المسائل الفكرية والفلسفية المركزية في متون نصوص المفكرين العرب، وشكّلت عند بعضهم بؤرة القضايا الفكرية برمتها، التي من دونها لا ترتدي أية قضية أخرى أهمية معرفية أو عملية قياساً إليها. ومن هنا، تجلّت مسألة حرية الإنسان كأحد الرهانات الرئيسة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لدى مختلف تياراته، وهي وإن طُرحت في إهاب خطاب أيديولوجي في غالب الأحيان تحت تأثير التحديات المصيرية والعملية للواقع العربي خلال حقب مختلفة، ورغم أنها ظهرت كيوتوبيا قومية في كتابات العديد من المفكرين، إلا أنها ظلّت وستظلّ تخيم على اهتمامات المفكرين العرب وغيرهم، وتلقي بظلالها الكثيفة على أفق جميع النقاشات. فسؤال الحرية ليس سؤالاً عارضاً في التاريخ الإنساني، بل هو دائم دوام الوعي الإنساني بوجوده وبحثه عن مصيره وهويته في كل زمان ومكان..

إلا أنه، وبالمقابل، فإن هذا البعد

الأنطولوجي الشامل للإشكالية غاب في أغلب كتابات المفكرين العرب، الذين انساقوا بحماسة أيديولوجية إلى السؤال عن حرّية العربي، وحرية الأمة العربية، أو الإسلامية... الخ على منوال حديثهم عن عقل ما ينتمي إلى هوية قومية أو دينية، وراحوا ينظّرون للحرية من منطلق الخصوصية القومية أو الدينية، بأن ثمة حرية بعينها هي التي تصلح للعربي دون غيره من البشر. وترتب على مثل هذا الطرح عواقب فكرية وسياسية ومعرفية وخيمة بالنسبة للفكر العربي، كما حصل مع القوميين العرب، الذين تباهوا بحرية العربي، والأمة العربية، وكأنها أقنوم مقدس، ميتافيزيقي، لا تماثل حرية أيّ إنسان أو شعب آخر. فقد تجاهل هؤلاء حقيقة إن الحرّية هي واحدة لا تحدّها إلا حدود حريّة من طبيعتها. وبهذا تحوّل مفهوم الحرّية إلى مركب ميتافيزيقي لديهم وتعثّر المثقفون العرب في الفخ الهيغيلي نفسه، الذي يقول إن الحرية هي قدر الإنسان الغربي وحده، لأنه وحده قادرٌ على التفلسف.

المأزق الثاني، نشأ عن ارتباط مفهوم الحرية بقضية التحرر القومي والاستقلال، وربما يبدو مفهوماً ومبرراً عدم الفصل، من قبل المثقفين العرب، بين الحرية والتحرر لعقود طويلة من الكفاح السياسي، وكانت الذريعة السائدة لديهم هي إنه لا قيمة للحرية الفردية في ظلّ التبعية والاحتلال وغياب الاستقلال، حتى أصبح الشارع العربي يتماها تماماً بين الحرية والتحرر أو الاستقلال، ولا يجد ذريعة للتمييز بينهما. إلا إن ما لا يمكن تبريره بأي حال، هو استمرار الأنظمة العربية، التي تعاقب على السلطة بعد الاستقلال في قمع الحريات الفردية، بذرائع وشعارات الثورة المستمرة، السلطة الثورية، الوحدة والمصلحة القومية العليا، مواجهة الاستعمار. الخ وعليه اختزلت الحرية في الوعي الثوري وخطابه تحت تلك المزاعم والشعارات. ويبدو للوهلة الأولى إن سؤال الحرية، الذي سطع في عقل روّاد النهضة في برهة مواجهة الوافد الغربي عاد وانطفأ في الوعي عند لحظة طرد هذا الآخر وانسحابه، ومن ثم انكفأ المجتمع العربي على ركوده التاريخي، ليتماهى الفرد في الشعب أو الجماعة، أو الدولة، أو الحزب، أو القبيلة، أو الطائفة إلى درجة الإمحاء، ويفقد استقلاله وحريته الفردية.

والخلاصة، فقد سوّغت الأيديولوجية العربية، العروبية منها بوجه خاص، التي قبعت خلف كل تنظير وتفكير في الخطاب العربي، قتل كلّ وعيّ بالحرية الفردية، التي هي شرط مقوّم لكرامة الإنسان، وأزاحت أو غيّبت كل ثقافة من شأنها أن تساهم في بلورة الحرية الفردية والوعي بضرورتها في الحياة اليومية. وبالمقابل مهدت لثقافة التبعية أو الطاعة والخنوع لسلطة الجماعة، الأمة، الحاكم، الطاغية.

الحرية تتعارض في كلّ مكان مع العوائق والعقبات، وكي نفهمها على نحو صحيح ونعيشها ينبغي أن نتخلص من جميع العقبات الأبيستيمية والعقلية، بموازاة المادية، إن لم تكن قبلها، التي تحول دونها وتأتي في مقدمة تلك العقبات الأيديولوجيات الجماهيرية والشعوبية، التي تفضي إلى فناء الفرد وإمحائه في المجموع.

بداهة يفقد التحرر معناه وجدواه الحقيقي مالم يتأسس لأجل غاية هي الحرية، يكون

التحرر وسيلتها. وبخلاف ذلك يستحيل الأخير، كما حدث في معظم المجتمعات العربية، إلى مجرد لوياثان، أو سلطة متوحشة تفتك بالإنسان الفرد والمجتمع معاً، ولم يعد مقبولاً اليوم ومنطقياً أن نتباهى بالتحرر والاستقلال في بلاد أو مجتمعات يخنق فيها الإبداع الفردي والابتكار، ويغيّب فيها العقل تحت سلطة أو عقيدة جماعة ما، ويُدان كل رأيّ حر أو ناقد، ويستهجن كل اختلاف في الرؤى والمواقف، فالتحرر بهذا المعنى هو على نقيض الحرية تماماً، ومن ثم يتعارض مع كل مظاهر الحداثة ومع شروط أية نهضة محتملة.

الهوامش

*- قدّم هذا البحث ضمن وقائع المؤتمر الفلسفي الحادي عشر، الذي عقد تحت عنوان(دور الفلسفة ومشكلات الواقع الفكري المعاصر) ٤/٨/ تشرين الأول ٢٠١٢ بالتعاون بين مؤسسة بيت الحكمة وجامعة دهوك.

(١) انظر: ف. هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦، ص ٢١.

(٢) انظر: محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة ٢٠٠٣، ص. ٥٤.

(٣) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص. ٦٨.

(٤) المصدر نفسه، ص. ١٨.

(٥) أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق ٢٠٠١، ص.ص. ٩٩- ١٠٠..

(٦) محمد نورالدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٤، ص. ١٥٥.

(٧) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٢، ص. ١٤٩.

(٨) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت ١٩٦٨، ص. ١٠٢.

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة ٢٠١٢، ص. ١١٣.

(١٠) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١١، ص. ٢٠٨.

(١١) انظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١٢، ص. ١١٦.

(١٢) انظر: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر مذكور، ص. ١٦١.

(١٣) انظر: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠، ص.ص. ٦٩- ٧٠.

(١٤) انظر: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر مذكور، ص. ١٧٥.

(١٥) انظر: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مصدر مذكور، ص. ٧٩.

(١٦) جان دايه، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، دار سوراقيا، لندن ١٩٨٨، ص. ٦٤

(١٧) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٩، ص.ص. ٣٠٠- ٣٠١.

(١٨) الكواكبي، المصدر نفسه. ص. ١٢٩.

(١٩) الكواكبي، المصدر نفسه، ص. ٣٠٠.

(٢٠) انظر: أحمد عرفات الفاضي وآخرون.. فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة- الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٩، ص. ١٤٧.

(٢١) أديب إسحاق، الدرر: منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر أديب اسحاق، جمعها عوني اسحاق، المطبعة الأدبية، بيروت ١٩٠٩، ص.ص. ٤٨- ٤٩.

(٢٢) أديب اسحاق، الدرر، المصدر نفسه، ص. ٤٣.

(٢٣) انظر: البرت حوراني، مصدر مذكور، ص.٢١٣.

(٢٤) انظر: المصدر السابق، ص. ٣٣٢.

(٢٥) انظر: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي، مصدر مذكور، ص. ١٠٣.

(٢٦) ساطع الحصري، ماهي القومية؟ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص. ٣٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص. ١٤٥.

(٢٨) ساطع الحصري، في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨، ص.١٤٥.

(٢٩) ساطع الحصري، آراء و أحاديث في الوطنية والقومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص.٨.

(٣٠) انظر: زكي الأرسوزي، الأمة العربية: ماهيتها، رسالتها، مشاكلها، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة، دمشق١٩٥٨، ص. ١٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٣٣) انظر: عفلق، في سبيل البعث، الكتابات السياسية الكاملة، ج ١، منشورات القيادة القومية، مكتب الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٧، ص. ١٨٦.

(٣٤) قسطنطين زريق، الوعي القومي، دار الكشوف، بيروت ١٩٤٠، ص. ١٩.

(٣٥) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ١٩٧١، ص. ٧٦.

(٣٦) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مصدر مذكور، ص. ١٨٩.

(٣٧) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي،، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٥، ص.ص. ٣٨-٣٩..

(٣٨) محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٢، ص. ١٠.

(٣٩) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين...، مصدر مذكور، ص. ١٨١.

(٤٠) محمد أركون، الفكر العربي، مصدر مذكور، ص. ١٧١.

(٤١) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣، ص. ٤٩.

(٤٢) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت ١٩٨١، ص. ٦٢.

(٤٣) انظر: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي، مصدر مذكور، ص.ص. ٥٦- ٥٧.

(٤٤) انظر: نصار، طريق الاستقلال: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥، ص. ٣٩.

(٤٥) انظر: نور الدين أفايه، النقد الفلسفي... مصدر مذكور، ص. ١٩٠.

- ثبت المصادر والمراجع

- أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق ٢٠٠١.
- أحمد عرفات الفاضي وآخرون.. فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة- الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٩.
- أديب إسحاق، الدرر: منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر أديب اسحاق، جمعها عوني اسحاق، المطبعة الأدبية، بيروت ١٩٠٩.
- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار،

بيروت ١٩٦٨.
- جان دايه، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، دار سوراقيا، لندن ١٩٨٨.
- حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت ١٩٨١.
- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١٢.
- رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١١.
- رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة ٢٠١٢.
- زكي الأرسوزي، الأمة العربية: ماهيتها، رسالتها، مشاكلها، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة، دمشق١٩٥٨.
- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ١٩٧١.
- ساطع الحصري، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥.
- ساطع الحصري، في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨.
- ساطع الحصري، ماهي القومية؟ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥.
- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٩.
- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٥.
- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣.
- عفلق، في سبيل البعث، الكتابات السياسية الكاملة، ج ١، منشورات القيادة القومية، مكتب الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٧.
- ف. هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦.
- قسطنطين زريق، الوعي القومي، دار الكشوف، بيروت ١٩٤٠.
- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٢.
- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠..
- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠.
- محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٢.
- محمد نورالدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٤.
- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة ٢٠٠٣.
- نصار، طريق الاستقلال: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥.

Arab Thought and Philosophy
The Problem of Human freedom problem: Major Cur rents

Asst. Prof. Sarabast Nabi (PhD.)

Abstract

At its core, philosophy is encapsulated in a fundamental question: What is the human being? What is the meaning of his presence in this world? This statement is equivalent to asking: What is philosophy? The epistemological, ethical, and ontological levels of the question can be traced through the three questions of the German philosopher Immanuel Kant. What can I know? What should I do? And what can I hope for? Philosophy, in this context, positions the human being squarely before their own existential question—a self-reflection that intertwines the human being with the question about human existence. The philosopher, in turn, becomes both the subject and the object of their contemplation. Failing to recognize this symbiotic relationship undermines the significance of probing into the meaning of truth, morality, justice, and existence. Ultimately, it is the human being who embodies and personifies these concepts, serving as their custodian and embodiment. The research finds itself facing the task of clarifying this general concept in its specific Arab context - scrutinizing its essence, connotations, and interplay with the realms of humanity and the public sphere. Unveiling this concept in the Arab nationalist discourse is tantamount to unraveling its nuanced manifestation specific to the temporal and spatial dimensions of the Arab context. Notably, this endeavor is eminently feasible, as the distinctive presence of the concept in this context endows the general idea with a profound richness, enhancing its overall perfection. A theoretical comparison seems beneficial to discern the novelty and originality of the Arab contribution at this juncture

Keywords: The Arab Thought, Philosophy, Human, Freedom, subject, Nation, History, Renaissance, National discourse.