محددات الحرية فى
الفكر العربى المعاصر

من التعسف أن نحصر الحرية فى مفهوم واحد محدد. فللحرية أكثر من مفهوم. ليس معنى هذا أن الحرية حقيبة مليئة بالمفاهيم، وإنما أن الحرية ليست قيمة محددة فى ذاتها، وليست واقعة سلوكية محددة فى ذاتها، بل هى – فى تقديرى – وسط بين قيم ووقائع مختلفة متنوعة. ولهذا فهى لا تتحدد بذاتها، بقدر ما تتحدد بعلائقيتها، أى بأصولها وغاياتها، بأسبابها ودوافعها من ناحية، وأهدافها من ناحية أخرى، وما بين الأصول والأسباب والغايات والأهداف من جهد وفعل وتحرك. إنها قيم ودلالات وأفعال وتحققات تشكل على تنوعها واختلافها ما نسميه بالحرية. وقد تكون محددات الحرية محددات باطنية ذاتية، وقد تكون محددات خارجية موضوعية، أو خارجية سلطوية، وقد تكون مركباً ذاتياً موضوعياً، داخلياً خارجياً، وهذا ما يسم الحرية بسمة الإشكالية.

وقد نستطيع للتوضيح منذ البداية أن نرمز لهذه المحددات الثلاثة للحرية الخارجية والداخلية، والداخلية – الخارجية، بالأمثلة الأدبية والفكرية

الثلاثة التالية:

المثال الأول نتبينه فى مسرحية الفرافير ليوسف إدريس.

ففى هذه المسرحية، نتبين علاقة متصلة بين السيد والفرفور، (أو العبد) وهى علاقة محتومة فى المسرحية، ولافكاك منها. وقد يصبح السيد عبداً والعبد سيداً ولكن تظل هذه العلاقة، أى علاقة السيادة والفرفرة لو صح التعبير، علاقة حتمية. بل يموت السيد والفرفور وتظل بينهما هذه العلاقة على المستوى الكونى تتمثل فى تبعية الالكترون للبروتون فى بنية الذرة. فالفرفور يصبح الكترون والسيد يصبح بروتوناً يدور حوله الالكترون الفرفور إلى أبد الآبدين. لا حل اذن ولا فكاك من نظام التبعية. أى أن التبعية، وانعدام الحرية هى العلاقة الأبدية المفروضة إنسانياً وكونياً، لا دخل فيها ولا قدرة عليها من ارادة الإنسان.

أما المثال الثانى فنجده فى الفلسفة الوجودية وخاصة فى تعبيرها العربى عند عبد الرحمن بدوى. فالحرية عند عبد الرحمن بدوى هى عين الذات، هى جوهر الوجود الانسانى بل هى والوجود الانسانى سيان. وهى حرية مطلقة لا تتقيد بشئ غير ذاتها. فالوجود الحق، هو الوجود الذاتى والوجود الذاتى وجود مستقل تماماً، معزول تماماً عن الطبيعة، عن الغير، فلا تفاهم بين ذات وذات، بل انفصال مطلق بين الذوات، وكل فرد هو عالم بذاته فى قدس أقداسه. وبين الذوات هوات يسميها عبد الرحمن بدوى بالعدم. ولا سبيل للاتصال بين ذات وأخرى إلا بالطفرة. ولهذا فالعدم أصل للفرد وهو مصدر للحرية، وهو ما يجعل من الحرية حرية مطلقة غير مقيدة بشئ، وهى حرية تفضى إلى فعل هو أشبه بالفعل العشوائي، أو الاختيار الذاتى المطلق المبرأ من أى التزام أو مسئولية جماعية(١).

وفى هذه الصورة من التحرر المطلق نجد تناقضاً صارخاً مع صورة التبعية المطلقة التى وجدناها فى العلاقة بين السيد والفرفور.

وعند توفيق الحكيم فى مسرحيته « الملك أوديب» نجد صورة أخرى للحرية كعلاقة بين طرفين. وتوفيق الحكيم فى مسرحيته هذه يعيد لنا المأساة اليونانية القديمة، مأساة الصراع بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية، بين القدر والحرية.

ومسرحية الحكيم هذه محاولة لتجسيد دلالة اسلامية تراثية فى هذه العلاقة الصراعية. فالانسان حر ولكن فى إطار الإرادة الإلهية. فهناك إذن هذه التوفيقية بين الحرية الإنسانية والإرادة الإلهية، بين القدر والحرية.

يقول أوديب لترسياس فى المسرحية « لقد أردت فكنت أنت الإله.. ولكن كانت إرادتك وبالا.. لو أنك تركت الأمور تجرى كما قدر لها أن تجرى وفقاً لنواميسها المرسومة لما كنت اليوم مجرماً.. أردت أن تتحدى السماء. نعم كانت لك حقاً إرادة حرة شهدت آثارها، ولكنها كانت تتحرك دائماً دون أن تعلم أو تشعر داخل إطار إرادة السماء» (٢).

ويقول توفيق الحكيم تفسيراً لمسرحيته « فإذا رجعنا إلى فقهاء الدين وجدنا أبا حنيفة، يرفض الانحياز إلى الجهمية، وأصحاب المذهب الجبرى، ولا يسلم كذلك بإرادة الإنسان المطلقة، ولكنه يقف من هذه المشكلة العويصة الموقف الذى أردت أن أتبعه فيه، عند تناولى أوديب». وتوفيق الحكيم فى هذه المسرحية يحاول أن يتميز عن أوديب اليونانى ذات الطابع القدرى. وعن أوديب اندريه جيد التى تتمثل بالحرية والفعل المستقل الذى يبلغ إلى مستوى تحدى الآلهة، توفيق الحكيم أراد أن يكون وسطاً بين

هذين «الأوديبين» سائراً فى هذا على نهج خصوصية الفلسفة العربية الاسلامية الوسطية كما تتمثل فى مدرسة من مدارسها، (٣) وهى المدرسة الاشعرية.

فى هذه النماذج الثلاثة للحرية نجد محدداً خارجياً فى نموذج إدريس، ومحدداً داخلياً مطلقاً فى نموذج بدوى ومحدداً ثنائياً وسطياً فى نموذج الحكيم. وتكاد هذه النماذج الثلاثة أن تكون رموزاً للمحددات الثلاثة التى تدور حولها أغلب المذاهب والاتجاهات فى الفكر العربى القديم والحديث حول مفهوم الحرية. كان هناك الاتجاه الجبرى تمثله مدرسة جهم بن صفوان وطائفة الأزارقة، وقد تبنت الدولة الأموية هذا الاتجاه، وهو القول بالقضاء والقدر، وأن لا حرية للإنسان فى سلوكه. ثم كان هناك كذلك الاتجاه القائل بالحرية الإنسانية التى يقول بها المعتزلة، ثم الاتجاه الوسطى التوفيقى الذى تقول به المدرسة الأشعرية.

على أن هذه الاتجاهات الثلاثة كانت تتعلق بالإجابة على سؤال دينى، هو مسئولية العبد عن أفعاله، واستحقاقه للعقوبة، والمثوبة على هذه الأفعال ومدى ما يتيحه التكليف الدينى من حرية فى السلوك. أى أنها كانت حرية مرتبطة – على اختلاف محدداتها – بمدى الحرية فى تنفيذ التكليف الدينى. ولم تكن تمس قضية الحرية فى ذاتها، اللهم إلا مفهوم الحرية المضاد للعبودية، أى نقص العبد عن ولاية نفسه. ولكن ليس معنى هذا أن هذا المفهوم للحرية فى ذاتها لم يكن موجوداً فى الفكر العربى الاسلامى، أو فى الحضارة العربية الإسلامية عامة كما يزعم بعض الدراسين العرب وبعض المستشرقين. إن هذا يناقض إنسانية الإنسان عربياً كان أو غير عربى، إذ أننا سنجد هذا المفهوم للحرية متمثلاً فى العديد من أشكال

السلوك، من تمرد اجتماعى كما فى الثورات السياسية، كالخوارج والزنج والقرامطة، أو فى تمردات اجتماعية كالصعاليك، أو تمردات دينية كالمتصوفة، أو تمردات أدبية كاتجاهات التجديد الشعرى عند أبى نواس وأبى تمام والمتنبى وأبى العلاء وغيرهم.. نعم إننا نجد ارتباط مفهوم الحرية بالتكليف الدينى فى علوم الكلام، ولكننا خارج علوم الكلام سنجد مستويات ومفاهيم أفسح للحرية فى مختلف الممارسات السياسية والاجتماعية والدينية والأدبية، بل حتى فى مجال الفلسفة نفسها، فعند الفارابى على سبيل المثل نجد فى مدينته الفاضلة، مدينة يسميها «المدينةالجماعية» وهى على حد قوله هى المدينة التى كل واحد من أهلها مطلق خلى لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان فى أى شئ أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا. ولا يكون لأحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ماتزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة» (٤).

كما نجد عند ابن رشد مفهوماً للحرية يرتبط بمفهوم السببية. فالسببية التى تربط بين الأشياء هى أساس حريتنا. إنها ناموس الكون الثابت المحدد الضرورى. والتى لولاها ما أمكن أن تتحقق إراداتنا الحرة. والأشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالأمرين معاً، أعنى بإرادتنا وبالأسباب التى من الخارج. وهنا يربط ابن رشد بين الضرورة والحرية بل يؤسس الحرية على القول بالضرورة (٥).

المهم أن نظرية الحرية فى الفكر العربى الإسلامى أفسح وأعمق من الحدود التى يحددها بها بعض الدراسين وخاصة المستشرقين منهم. بل قد

يرتقى مفهوم الحرية فى المدينة الجماعية عند الفارابى على مفهوم الحرية الوجودية لأنها – أعنى الحرية فى المدينة الجماعية – لا تقوم على حساب حرية الغير، وإن كانت محدداتها – تنبع من الداخل أساساً، أى هى حرية ذاتية شأن الحرية الوجودية. أما الحرية عند ابن رشد فتبلغ مستوى رفيعاً بالوعى بهذا الارتباط بين الحرية والضرورة، الذى سنجده بعد ذلك فى الفكر الإنسانى عند اسبينوزا وهيجل وماركس. ولا نكاد نجد هذا المستوى الرفيع لمفهوم الحرية فى الفكر العربى الحديث اللهم إلا فى الفكر المادى الجدلى.

والواقع أن محددات الحرية فى الفكر العربى الحديث «والمعاصر عامة»، يكاد يغلب عليها الطابع الدينى، أو الطابع الذاتى الخالص، أو الطابع السياسى – الاجتماعى العملى، وقد ارتبط مفهوم الحرية فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، ارتباطاً طبيعياً بالملابسات الموضوعية الخاصة للمجتمعات العربية. كان من الطبيعى أن تصبح الحرية ابرز وأهم أسئلة الفكر العربى منذ البداية المبكرة لعصر النهضة وحتى يومنا هذا. وقد ارتبط هذا وما يزال يرتبط بما عاناه ويعانيه المجتمع العربى عامة من تخلف اجتماعى وتبعية سياسية واقتصادية، وتطلع إلى تحديد هويته الذاتية، القومية والثقافية. إلا أن سؤال الحرية اتخذ وما يزال يتخذ مفاهيم ومحددات مختلفة بحسب اختلاف الملابسات الموضوعية والمواقف الاجتماعية طوال هذه المرحلة من تاريخنا الحديث والمعاصر.

لست بصدد تأريخ للمفاهيم والمحددات المختلفة للحرية فى الفكر العربى منذ عصر النهضة حتى اليوم، بل سأقصر كلمتى على بعض المفاهيم والمحددات فى فكرنا العربى المعاصر الراهن. وإن بدأت بإشارات

سريعة إلى بعض هذه المفاهيم والمحددات لفكرنا العربى فى البدايات الأولى لعصر النهضة.

أبرز ما يصادفنا مع بدايات عصر النهضة هو مفهوم رفاعة رافع الطهطاوى عن الحرية. وهو مفهوم يقترب أساساً من مفهوم التسوية أو المساواة، ومفهوم العدالة. والطهطاوى يعرف الحرية فى الفصل السادس من كتابه «المرشد الأمين» على النحو التالى: « هى رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. فحقوق أهالى المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية» . وليس عنده موانع للفعل إلا موانع الشرع والسياسة أو ما تستدعيه احوال مملكته العادلة على حد قوله. ولهذا فمفهوم الحرية عنده محدود بالمأذون به شرعاً، والمأذون به سياسياً، والمأذون به قانونياً. وبالرغم من أن الطهطاوى يرد الحرية احياناً إلى ما يسميه بالفطرة، إلا أن الشرع أو الحكمة الإلهية من ناحية، والسلطة السياسية من ناحية أخرى هما المحددتان الأساسيتان للحرية عنده، بل تكاد السلطة السياسية أن تكون لها الصدارة، إلى الحد الذى جعله يذهب فى كتابه « مناهج الألباب» إلى تضخيم الدولة المركزية تضخيماً جعل بعض المؤرخين يعتبره تراجعاً عن مفهومه الليبرالى عن الحرية فى كتابه «تخليص الابريز» . وهو ليس تراجعاً فى تقديرى، بقدر ما هو تأكيد للمفهوم البورجوازى للحرية عنده، هذا المفهوم الذى لايتحقق ولا يتحدد إلا فى ظل سلطة مركزية قوية وإن تكن مقيدة ولا يختلف هذا المفهوم البورجوازى للدولة وللحرية عند الطهطاوى عن مفهومها عند خير الدين التونسى، وإن غلب على مفهوم الدولة عندخير الدين التونسى، الطابع الادارى والتنظيمى. كان يرى أن أساس قوة اوروبا هى المؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية (من وزارات مسئولة وبرلمان وصحافة حرة) . وكان يسعى لتحقيق حكومة من رجال السياسة

ورجال الدين وإن كان يهتم اهتماماً خاصاً بتنمية الدولة ادارياً. وسوف نجد هذا المفهوم للدولة المركزية المقيدة فى صورة أخرى وإن حملت نفس المضمون هى صورة المستبد العادل عند الأفغانى، الذى كان يجمع بينه وبين الشرع كأصلين للعدالة والتسوية والحرية. وسنجد هذين المحددين أى المستبد العادل والالتزام بالشرع هما صورة الدولة المثلى الملائمة للأمة العربية الاسلامية عند العديد من المفكرين بعد ذلك، ولعل من أبرزهم الشيخ محمد عبده صاحب الكلمة المشهورة « إنما ينهض بالشرق المستبد العادل» و « هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً من قومه، يتمكن (٠٠٠) أن يصنع فى خمس عشرة سنة، مالا يصنعه العقل وحده فى خمسة عشر قرناً». والحق أن الشيخ محمد عبده لم يضع العدل هنا فى مقابل العقل كما يتصور محمد عابد الجابرى(٦). وإنما جعل العقل فى مواجهة الاستبداد. وسنجد مفهوم المستبد العادل مفهوماً مستبداً لا فى كثير من تصورات الدولة العربية، بل فى كثير من الممارسات السلطوية العربية، المحكومة بالرغبة فى التعجيل بالتقدم واللحاق بالحضارة الأوروبية.

على أننا نجد فى هذه المرحلة الأولى من عصر النهضة، مفاهيم أخرى أكثر ليبرالية وأكثر تفتحاً من مفهوم المستبد العادل، وخاصة عند مفكر قومى مثل عبد الرحمن الكواكبى، فى كتابه «طبائع الاستبداد» وعند مفكر علمى مثل شبلى شميل الذى كان يحمل دعوة أشبه بالفوضوية إذ كان يقول بأن الأحكام الاجتهادية أفضل من الأحكام القانونية، وكان يقول: أنا حر كأحرارنا ولكنى غير دستورى. فلا أقيد الحرية بالقانون لئلا أكون حراً فى استبداد أو مستبداً فى حرية. وكان يدعو إلى مجتمع قائم على العدل ولكن بدون قانون ويسميه «اللانظام» « فاللانظام الذى ندعو

إليه ليس «كاوس» الأقدمين ولا كفوضى المحدثين وإنما هو النظام أيضاً. ولكنه متحرك فلا يستقر على مر الأجيال حتى تضيع منه الغاية التى وضع من أجلها، بل يتغير وفقاً لكل حال صوناً لهذه الغاية (الأعمال الكاملة ص ٢٠٢)، كما نتبين مفهوماً طبقياً للحرية يرتبط فيها التحرر الوطنى والتحرر الاجتماعى بالتحرر الثقافى عند كل من سلامة موسى والطاهر حداد، كما نتبين تطويراً وتعمقاً لمفهوم الحرية الفكرية خاصة عند منصور فهمى وعلى عبد الرازق، وطه حسين وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسى وغيرهم.

على أن الملاحظ أن الحرية منذ بداية عصر النهضة فى القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين كانت إلى حد كبير محدودة فى الفكر العربى بحدود الدعوة إلى التحرر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى عامة، أى التخلص من القيود التى تحول دون التنمية القومية والاجتماعية الشاملة، أى كانت محدودة فى الفكر العربى- على تنوع تجلياتها- بحدود الدلالة الوظيفية العملية كوسيلة لتحقيق هدف أو أهداف. ولكنها أخذت فى الفكر العربى المعاصر بعد ذلك وخاصة فى السنوات الأخيرة سمات أكثر جذرية. خرجت بها من دلالتها كوسيلة إلى آفاق أفسح كغاية فى ذاتها إلى حد كبير، وإن اختلفت وتنوعت دالاتها كغاية من مفكر إلى آخر، وإن استبقت فى الوقت نفسه دلالاتها كوسيلة لتحقيق أهداف معينة. ولنعرض باختصار لأبرز مفاهيم الحرية فى الفكر العربى المعاصر، وما ترتبط به هذه المفاهيم من محددات.

وسنتبين اتجاهات متعددة هى: اتجاه دينى، واتجاه وضعى واتجاه قومى واتجاه عقلانى نقدى واتجاه ليبرالى واتجاه ماركسى ولنبدأ بالاتجاه الدينى متمثلاً من مفكرين هما عادل حسين وحسن حنفى. فى كتابه «

نحو فكر عربى جديد» (دار المستقبل العربى عام ١٩٨٥)، يعرض عادل حسين لمفهوم للديمقراطية هو التجسيد السياسى والاجتماعى للحرية. فالديمقراطية– كما يقول – من المفاهيم التابعة لمفهوم الدولة. والدولة عنده هى المجتمع محكوماً مركزيا (٧). وهذا الحكم المركزى هو ضرورة موضوعية كما يقول مستنداً إلى ابن خلدون.

وهو يرى أن الديمقراطية هى أسلوب ملائم تدير به النخبة السياسية الذكية (والدولة بالتالى) مجمل النشاط الاجتماعى للأمة. على أن الديمقراطية فى التحليل الأخير– كما يقول هى إدارة سياسية رشيدة (٨). وهو يرى أن الدولة الاسلامية سواء كانت موحدة أو مجزأة عاشت عهد ازدهارها واستقرارها نمطاً ديمقراطياً، يختلف بطبيعة الحال عن نمط الديمقراطية التعددية الراهنة ولكنه لايقل كفاءة عنها فى تحقيق الوظيفة المستهدفة نفسها. وكان نسقاً سياسياً مرتبطاً عضوياً بعقيدة الأمة وملائماً لبنائها الاجتماعى وفق شروط عصره. وكان الحاكم يملك سلطة إصدار القرار السياسى، ولكن وصف ذلك بالاستبداد أو حكم الفرد بعيد تماماً عن نتائج الفحص المتأنية والموضوعية (٩). ويخلص من هذا إلى أن أى تصور للحاضر أو للمستقبل المتطور عن بناء الدولة عندنا وعن أسلوب ممارسة الديمقراطية. ينبغى أن يستوعب منطق الاستمرارية التاريخية. وهو يؤكد أن استمرارية النسق السياسى للحكم فى بلادنا عبر آلاف السنين، هو قيد موضوعى لا يمكن أن تتجاهله أية دعوة إصلاحية أو ثورية. والخلاصة التى ينتهى إليها عادل حسين هى أن هذا النسق قد أعطى صلاحية كبيرة للإمام أو للحاكم ولكنه فى المقابل وفر عدداً من المؤسسات الموازية تحاصر هذه الصلاحيات. وهو يكاد يكرر نفس المنطق الذى سبق لأنور عبد الملك أن عرضه فى دراسته عن الخصوصية المصرية. ووفقاً لهذا المنظور يرى عادل

حسين أن مشروعه الحضارى يحتم ظهور شخصية ذات مواهب قيادية غير عادية، مثل فكرة المهدى المنتظر وما يماثلها عند القدماء، ويؤكد أن هذه القيادة فى لحظة الإقلاع خاصة لن تكون جماعية بل ستكون فى يد الزعيم من الناحية العملية صلاحيات كبيرة. وهكذا يعود بنا عادل حسين إلى نظرية المستبد العادل مرة أخرى. وتأسيساً على ذلك يرفض التعددية الحزبية ويقول بالحزب الواحد. فالتعدد الحزبى فى رأيه « غير ملائم لنا إلا فى أحوال نادرة وفق شروط واضحة» وهو يرفض قاعدة الاقتراع العام، ويرى أنه ليس من الجوهرى أن تكون السلطة الموكل لها أمر التشريع سلطة منتخبة، وهو يرفض مبدأ الإضراب والتظاهر(١٠). وهكذا تخضع الحرية بحسب هذا النسق الإسلامى إلى مرجعية الاستمرارية التاريخية التى تكاد فى الحقيقة أن تكون تكرارية تاريخية تختنق بها حرية الممارسة الديمقراطية، باسم الاستمرار ية التراثية ذات الطابع الإسلامى، حرصاً على الخصوصية التاريخية.

ومع حسن حنفى نلتقى برؤية إسلامية كذلك ولكنها أكثر تفتحاً وعمقاً، رغم استنادها كذلك على التراث. فقضية الحرية عند حسن حنفى قضية عزيزة، على حد قوله، بل هو يذهب إلى اعتبار الله هو الحرية حتى نكسب نحن حريتنا (١١). وحسن حنفى ينتقد مشكلة الجبر والاختيار أو مشكلة القضاء والقدر أو مشكلة الحرية كما عرضها علم الكلام التقليدى. ويرى أنها تنشأ من الوضع المقلوب للعلم ذاته أى «علم الله»، الذى ينبغى أن يكون علم الإنسان.

فالسؤال الآتى: كيف تتفق إرادة الله المطلقة مع إرادة الإنسان أو علم الله المطلق وقدره المسبق مع حرية الانسان، هو صياغة خاطئة

لموضوع إنسانى هو الفعل (١٢). ولكنه يرد علم الإنسان رغم ذلك إلى الوحى، وإن يكن يعارض المفهوم الكلامى القديم للوحى باعتباره معارضاً للإنسان ويقف له بالمرصاد. المشكلة فى رأيه مشكلة وهمية. وهو يرى أن الجبر والاختيار، ليستا نظريتين مبدئيتين بل موقفان سياسيان يكشفان عن صراع قوى سياسية واجتماعية متناحرة من أجل السلطة والحكم (١٣). والحرية عنده ليست موضوعاً نظرياً، يسأل عنه ويجاب عنه بالإثبات أو النفى، بل هى موقف نفسى اجتماعى تظهر فيه وقد لا تظهر.. والحرية لا تظهر إلا فى موقف. كما لا يوجد الإنسان إلا فى عالم، فالحرية فى العالم(١٤). الموقف أو العالم هو الطرف الآخر لحرية الإنسان، وليست أية إرادة خارجية مشخصة. وعلاقة الحرية والعالم ليست علاقة رأسية كما هو الحال فى الوضع القديم بين إرادة الإنسان وإرادة العالم المشخصة. بل علاقة أفقية يتحدد بها سلوك الإنسان بين الإحجام والإقدام، بين الوراء والأمام(١٥). إن الحياة مجموعة من المواقف أو التجارب أو الصعاب أو العقبات يتخطاها الإنسان بحريته. لا يثبت الفعل إلا بالمقاومة، والجهد لا يصقل إلا بالعقبة، وهذا فى تقديره معنى التكليف الدينى. فللإنسان رسالة فى الحياة هو قبلها باختياره بما أنه سيد الكون وملك الطبيعة بما لديه من قدرة على القرار والاختيار وبما لدينا من قدرة على التحقيق(١٦). وكما تم التكليف بحرية الإنسان وبإرادته فإنه فى الوقت نفسه يتحقق بحرية تامة دون قدر مسبق فى علم مسبق أو بإرادة شاملة لوجود مطلق تفعل كل شئ (١٧). ثم يربط حسن حنفى بين حرية الإنسان وطبيعته الإنسانية الحية. يقول: وتحقيق رسالة الإنسان فى الحياة تعبر عن طبيعته وحريته دون انتظار أى جزاء، يكفى كمال الإنسان وازدهاره وخلقه وإبداعه وشوقه إلى الغلبة وعمله لها.. الإنسان بطبيعته حياة وحركة وخلق وإبداع وتمدد وازدهار.

يحقق الإنسان رسالته طبقاً لطبيعته ويتحدد سلوكه طبقاً للدافع الأقوى، ويتحدد الدافع الأقوى باختلاف شدة البواعث أو بتفاوت الوضوح الفكرى أو باختلاف درجات الكمال فى الغاية. ولا تعنى الطبيعة نفى الحرية بل تأسيس الحرية على أساس واقعى من التجربة، وبناء على الإحساس بالحياة كدافع حيوى.. إن الحرية هى كمال للطبيعة(١٨). ويستند حسن حنفى فى هذا الرأى إلى قول للجاحظ الذى يرى أن المعارف كلها طباع، وهى مع ذلك فعل للعباد وليست باختيارهم. وعند الجاحظ لا فعل للعباد إلا الإرادة، وسائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، وأنها وجبت بإرادتهم. وعند «النظام» و «معمر» أفعال العباد كلها لا فعل لهم فيها وإنما تنسب إليهم مجازاً لظهورها منهم وأنها فعل الطبيعة حاشا الإرادة فقط فإنه لا يفعل الإنسان غيرها البتة (١٩). وتأسيساً على هذا يرى حسن حنفى أن الحرية ليست واقعة مادية توجد أو لا توجد بل هى عملية يشعر بها الإنسان وقد لا يشعر. وكما أن الوجود إيجاد فالحرية تحرر. ولما كان الإنسان مجرد إمكانية تحقق أو مشروع وجود فكذلك الحرية مجرد إمكانية حرية، أو مشروع تحرر. فالموقف الإنسانى يفرض على الإنسان وضعه، ولكن الفعل الحر قادر على أن يظهر من خلال هذا الوضع. وتقف الحرية فى مواجهة الحتمية .. فالوعى مملكة الإنسان مهما كانت هناك تحديدات خارجية له، إلا أنه يظل فعل الإنسان الحر واختياره الأول(٢٠).

ونلاحظ فى هذا المفهوم الذى يعرضه حسن حنفى أنه يجعل من الحرية هى عين وجود الإنسان مما يقربه من المفهوم الوجودى، فهى تفيض من وجوده نفسه سواء شعر بها أو لم يشعر، وهى معنى من معانى طبيعته نفسها، أى بتعبير الوجوديين: الإنسان محكوم عليه بالحرية. ولكن هذا المعنى فى الحقيقة يكاد يلغى الاختيار، ويكاد يكون تعبيراً عن حتمية

داخلية، تقف فى تعارض مع حتمية خارجية ولهذا يكاد يتناقض هذه المفهوم مع قوله فى نهاية نصه السابق « إن الوعى مملكة الإنسان» فليس ثمة هنا وعى بالحرية، بل فيض من الحرية هو امتداد حيوى للوجود نفسه. ولهذا على حد تعبير « النظام» إن الأفعال إنما تنسب إلى الناس مجازاً لظهورها منهم. ولهذا يكاد يكون مفهوم الحرية عند حسن حنفى هو نوع من الحتمية الحيوية، أى أنه نقل إرادة الله من إرادة مفارقة حتمية إلى إرادة محايثة باطنية فى وجود الإنسان نفسه. ولعل هذا يفسر ربطه بين إرادة الوحى وإرادة الإنسان. إنه قد حرره شكلاً ولكنه أجبره موضوعاً! ولما كانت إرادة الوحى متجسدة أو موحدة فى جميع الإرادات الإنسانية. فإن التعارض لن يكون بين إرادات إنسانية بل بين تجسيدات مختلفة للوحى المتجسد فى هذه الإرادات المختلفة. ونكاد هنا نجد دائرة مغلقة. فإرادة الوحى مرتبطة بإرادة الإنسان، وإرادة الإنسان المعبرة عن حريته هى فيض لطبيعة وجوده، بل هى كمال طبيعته. ولهذا فالفعل هو صدور حى عن طبيعة كامنة داخلية وليس نتيجة لتحديدات خارجية. إنه يكاد يقضى على ما فى الحرية الوجودية من اختيار بربطه الحرية بالمعنى الحيوى الخالص من ناحية، وبالوحى من ناحية أخرى. إنها الحتمية الإلهية تنتقل من المفارقة إلى المحايثة. وإذا كان عادل حسين قد حاول أن يربط ديمقراطيتنا بحتمية الاستمرارية التاريخية التراثية الإسلامية، فإن حسن حنفى يربط حريتنا بحتمية المحايثة الطبيعية الحيوية للوحى الإلهى. وفى كلتا الحالتين، فحريتنا محدودة بحتمية الماضى التاريخى، أو بحتمية الحاضر الطبيعى الحيوى.

فإذا انتقلنا إلى مفكر معاصر آخر هو زكى نجيب محمود صاحب المدرسة الوضعية فى الفكر العربى المعاصر، وجدناه يقترب فى مفهومه للحرية من مفهوم التحديد الطبيعى الذى وجدناه عند حسن حنفى، وإن

اتسم ببعد وظيفى أكثر من اتسامه ببعد نفسى حيوى كما هو الشأن عند حسن حنفى. فزكى نجيب محمود يعرف الحرية بأنها «.. الحرية من الداخل، الحرية التى لم تشرع لها قوانين، بل شاءتها طبيعة الحياة نفسها، ولذلك هى الحر ية التى شملت الأحياء جميعاً من الأميبا الأولى إلى ارقى ما ارتقى إليه البشر. إنها هى الحرية التى تعنى أن يعبر الكائن عن دخيلته بسلوك » (٢١) ويواصل قوله « وأرجوك أن تقف لحظة عند كلمة يعبّر هذه لأنها كلمة استطاعت عبقرية اللسان العربى أن تبثها معنى ضخماً بعيد الدلالة. فالتعبير إنما هو «عبور». فهناك فى دخيلة الكائن الحى سره الإلهى العظيم ولكنه سر لا يراد له أن ينكتم. فحدث له وسائل العبور من الداخل إلى الخارج. وذلك هو نفسه «تعبير». الشجرة تعبر عن سرها الذى يعتمل به جسدها من الداخل فتخرج إلى الدنيا الخارجية أوراقها وثمارها وأزهارها..(٢٢).

بهذا المعنى يقترب مفهوم الحرية عند زكى نجيب محمود من مفهومها عند حسن حنفى والجاحظ و«النظام»، أى أن محددها هو الكيان الحى نفسه، وهى فيض الحياة نفسها. أى أن الحياة هى محددها، والحرية هى التمظهر للحياة الباطنية. ولكن زكى نجيب محمود سرعان ما يضيف محدداً آخر الحرية. فالأجزاء فى الكائن الحى جزء من كل، على أن هذا التواحد بين الأجزاء والكل، لا ينبغى ولا يلغى حركة الأجزاء فى التزام بوحدة الكل. ولهذا يرى زكى نجيب محمود تواحداً بين الأجزاء والكل. ويقول « إن الجمع بين حرية الأجزاء من جهة، والتزامها حدود الكيان الذى هى أجزاء فيه، إنما هو سر عظيم فى بناء الكائنات جميعاً من الذرة الصغيرة إلى الكون الكبير فى مجموعه. انظر إلى الذرة الصغيرة تجدها مؤلفة من كهارب، لكل كهرب منها فلك يجرى فيه، لكنه «حر» فى أن يقفز

من فلك إلى فلك داخل الذرة، حرية تجعل التنبؤ بها قبل وقوعها أمراً مستحيلاً. لكن تلك الكهارب الصغيرة فى حريتها تلك، إنما تلتزم أن يكون نشاطها ملتئماً مع التيار العام، الذى هو الذرة فى مجموعها. وهذا الجمع بين حرية الفرد والتزامه، تراه فى كل كائن أياً كان نوعه. فكل ما فى الكون يسبح فى الكون، ولكنه فى الوقت نفسه يلتزم العلاقة التى تنسق بينه وبين سائر الكائنات.. فهى حرية لا تتنافى مع الاتساق العام (٢٣) إنها حرية مقيدة محكومة بطبيعة الكيان الذى تكون تلك الأجزاء أو الأفراد هى قوامه. وليس فى هذا القول تناقض. إذ قد يقال: كيف تكون حرية «مقيدة». فأنت مثلاً حر فى تحريك رجليك تمشى أو فى تحريك ذراعيك لتتعامل مع الأشياء. لكن رجليك أو ذراعيك وتلك الحركة الحرة محكومتان بطبيعة ما فيهما من عقبات وأعصاب وعظام (٢٤)... إن لاعب الكرة حر وهو يضرب الكرة فقد يتجه بها إلى يمينه أو يساره. أو إلى أمامه أو وراءه ولكن حريته تلك محكومة بالقصد الذى يستهدف الوصول إليه بالتعاون مع زملائه، فضلاً عن أنها حرية تحكمها قواعد اللعبة نفسها(٢٥). وهكذا نجد مفهومين للحرية عند زكى نجيب محمود، مفهوماً أول للحرية باعتبارها التعبير عن الوجود نفسه، فهى صدور مباشر عن الوجود الطبيعى الحى من داخله إلى خارجه، أى هى السلوك الحى بشكل عام، وهى بهذا محدودة بمدى الرقى فى درجة الحياة نفسها من الأميبا إلى الإنسان وهى هنا الحرية التى تشمل كل الكائنات الحية عامة من نبات وحيوان وإنسان. أما المعنى الثانى للحرية فهى الحرية الجزئية الملتزمة بارتباطها بنسق أشمل، أى هى الحرية المقيدة بالضرورة وليس قيدها ناجماً عن قوة خارجها، وإنما قيدها ناجم عن بنيتها نفسها، من ارتباطها بنسق أكبر هى جزء منه.ومحدوديتها هنا هى محدودية تجانس أكثر منها محدودية قيد. ولكن فى كلا المعنيين نجد الحرية عند

زكى نجيب محمود مقيدة من ناحية بمصدر صدورها وهى مقيدة من ناحية أخرى بشكل علاقاتها، أنه قيد فى كينونتها، وقيد فى بنيتها. على أن زكى نجيب محمود ينتقل من هذين القيدين إلى محددات أخرى خارج الكينونة والبنية إنها العقبات أو الصعوبات. فإذا خلت حياة الإنسان من كل صعوبة (وهذا فرض نظرى محال له أن يتحقق) لما عرف ماذا تكون الحرية، وماذا يكون معناها (٢٦) معنى هذا أن الذى يحدد الحرية ليس منطلقها وإنما ما يعوق هذا الانطلاق. فالتفكير الحر مثلا – كما يقول – هو الذى لا يتدخل أحد ذو سلطان فى طريقه (٢٧). وإذا تدخلت سلطة أيا كان نوعها وحالت بين العقل وبين أن يفسر أو أن يستدل كان ذلك قتلاً لحرية التعبير (٢٨). ويقول زكى نجيب محمود مؤكداً هذا المعنى، « وصور الحرية مهما اختلفت وتنوعت فأظنها تلتقى عند أصل واحد هو أن يكون هناك قيد ما أضيف بغير ضرورة ملزمة إلى القيود الطبيعية التى لا مفر منها. والحرية فى كل صورة من صورها هى كسر ذلك القيد» (٢٩) ونستطيع أن تقول إن معنى من معانى كسر القيود عند زكى نجيب محمود هو العلم، أن نكشف بالعلم سر الطبيعة، فيصبح الإنسان بهذا الكشف سيد الطبيعة بعد أن كان سجينها. وهنا يبرز العلم والمعرفة العلمية عامة كمحدد من محددات الحرية عند زكى نجيب محمود. وتأسيساً على هذا يقول زكى نجيب محمود يبعدين للحرية، بعد سلبى هو التخلص من العقبة، وبعد إيجابى بالوصول إلى غاية ما بعد التخلص من العقبة، وهنا يربط زكى نجيب محمود بين الحرية والتعقيل، فكلتا الفكرتين مكملتان لبعضهما « لأنك – كما يقول – إذا تحررت من قيود الجهل والوهم والخرافة، كنت بمثابة من قطع من الطريق نصفه السلبى وبقى عليه أن يقطع النصف الآخر، بعمل إيجابى يؤديه.. أن تكون أمام المتحرر بعد تحرره خطة مرسومة يهتدى بها، وما تلك الخطة

الهادية إلا خطة العقل فى طريق سيره (٣٠).

ونلاحظ أن هذا المفهوم الثالث للحرية عند زكى نجيب محمود هو مفهوم أداتى، أى وسيلة لغاية، أو وسيلة تمهد للوصول لغاية، وهكذا يجمع زكى نجيب محمود فى رؤيته للحرية بين هذا المفهوم الأداتى وبين المفهوم الآخر الوظيفى الطبيعى الحيوى النابع من الكينونة الحية، والمترابط مع بنيته. للحرية عنده إذن محددان محدد داخلى بنيوى ومحدد خارجى أداتى إجرائى. وينتسب المحدد الأول للرؤية الحيوية العضوية، على أن ينتسب المحدد الثانى للرؤية الوضعية. ولكنهما فى تقديرى تعبيران عن حقيقة واحدة، يعبر المحدد الأول عن مصدرها وطبيعتها ويعبر المحدد الثانى عن فاعليتها التى يربطها زكى نجيب محمود بالعلم والتعقيل من زاوية إجرائية.

ومن محددات الحرية الحيوية والبنيوية والأداتية عند زكى نجيب محمود ننتقل إلى رؤية أخرى معاصرة للحرية تكاد تقترب من مفهوم للحرية كقيمة فى ذاتها.

ففى « بيان من أجل الديمقراطية» (٣١) يرى برهان غليون أن الديمقراطية لا تنبع قيمتها مما تقدمه أو يمكن أن تقدمه من مكاسب مادية، أو سياسية لطبقة أو لفئة اجتماعية، وإنما بما تنطوى عليه فى ذاتها من قيم انسانية، قيم الحرية والتعددية والاحترام المتبادل التى لا يقوم مجتمع مدنى بدونها (٣٢). والحرية عنده ليست ناجزة أو جاهزة، وليست فكرة مجردة، وإنما مضمونها الحقيقى هو المقاومة. وهى بالنسبة للعرب اليوم تعنى مقاومة العسف الداخلى وسياسة الاستعباد، ومقاومة العسف الخارجى واغتصاب استقلالية القرار. ويقول: عندما نتحدث عن المقاومة

فذلك كى نعطى لهذه الحرية شروطها ومعناها باعتبارها موقفاً يمنع الاستسلام لحركة التاريخ الراهن ومنطلقاً لتأسيس مشروع اجتماعى نقيض للمشروع الذى يقترحه علينا هذا التاريخ، أى التبعية المتزايدة ثم التحلل الاجتماعى والتفكك القومى (٣٣).. علينا أن ننتزع حريتنا من التاريخ انتزاعاً وأن نفرضها عليه، وعلى أنفسنا أيضاً، فهى معركة دائماً بل معارك مستمرة، وحظنا فى نيلها يتوقف على ما نستطيع أن نعده من قوى موحدة، ومن استراتيجيات وتكتيكات سليمة وصحيحة، بل نستطيع أن نقول إن المقاومة عندنا هى أول مراتب الحرية (٣٤).

وهو يتحدث عن كيف أن هذه المقاومة تنتج إرادة قوية موحدة بحيث تصبح الحرية القومية والوحدة القومية والتنمية المخططة أهدافاً كبرى (٣٥) ولهذا فإن الإجماع الوطنى والقومى الفعال هو الإطار الديمقراطى لتحقيق الأهداف القومية والاجتماعية الكبرى، ولهذا يرى أن الحرية لا تصبح قيمة أولى ورئيسية إلا عندما يبلغ المجتمع شأواً كبيراً من التوازن المادى والروحى. فهى – على حد قوله – زهرة الحضارة والمدنية والتعبير الأقوى عنها. وحتى تتحول إلى قيمة فى ذاتها لابد من تطور المدنية ونضوجها (٣٦). والحرية كقيمة وغاية أولية يمكن أن تتيح حلاً أفضل للأزمات القومية والاجتماعية والوطنية وهى هنا – على حد تعبيره – فرصة سياسية ينبغى تحقيقها والبرهنة عليها فى الواقع النظرى ثم العملى وليست معطى نهائياً وأمراً مسلماً به (٣٧) ولن يكون المخرج فى بث ايديولوجية جديدة أو دعوة منقذة، ولكن بالعكس سيكون فى نقد كل ايديولوجية، أى كل فكرة تربط تطور النضال بتطور الفكرة. وذلك وحده يسمح بقيام حلف سياسى يستند إلى العمل والممارسة (٣٨) والمصالح المادية الفعلية للطبقات الخاضعة المقهورة، ويعنى ذلك الخروج من ايديولوجية النضال

إلى استراتيجية سياسية هى وحدها الكفيلة بإخراج الجماهير الشعبية من الانسداد والمأزق التى تعيش فيه (٣٩) ويعنى أيضاً إطلاق الممارسة الحية التى بقدر ما تعمل على تقدم حركة الجماهير تخلق نظريتها وفلسفتها الكونية وتطور وتعدل وتصحح برنامجها الاقتصادى والسياسى والثقافى (٤٠) على أنه من أسباب غياب الديمقراطية –كما يقول – فى الوطن العربى هو وضع إرادة التغيير السريع والمواجهة القومية قبل إرادة الحرية (٤١).. إن الحرية لم تصبح بعد غاية فى ذاتها فى جميع أنحاء المجتمع (٤٢). وينتقد برهان غليون ثلاثة أوهام ايديولوجية ميزت التاريخ العربى الحديث المسمى عصر النهضة. هذه الأوهام هى تحرير العقل من النقل ووسيلته التعليم، وبناء الأمة والجماعة الوطنية وأداتها الدولة الحديثة، وتحقيق التطور الاقتصادى والتنمية وطريقها استيراد التبعية (٤٣) وهو يكاد يرى فى هذه الأوهام الثلاثة سر ما نعانيه من تبعية واستلاب وانفصال بين النخبة المثقفة، وواقع مجتمعاتها.

وخلاصة هذه الرؤية للديمقراطية عند برهان غليون هى أنها وسيلة كما أنها غاية فى ذاتها فى الوقت نفسه وأساساً. وإنها يغلب عليها طابع الفعل المقاوم الذى يكاد يكون ارادوياً خالصاً. ثم هو يربط الديمقراطية والحرية بالإجماع القومى وبتحقيق الأهداف القومية بمفهوم يغلب عليه الطابع الشعبوى. إنها فى تقديرى محاولة نظرية لإصلاح المشروع القومى لأعوام الخمسينيات والستينيات بإضافة البعد الديمقراطى إليه كوسيلة وكغاية. ولكن تبقى محددات الحرية عنده هى الإجماع القومى الشعبوى والفعل السياسى الإرادوى.

على أننا مع محمد عابد الجابرى نتبين مفهوماً مختلفاً للحرية

نستطيع أن نتبعه فى ثلاث لحظات فكرية. اللحظة الأولى نجدها فى مقال قديم له بعنوان « المثقف بين الحرية والالتزام». نشره فى مجلة المحرر فى ديسمبر ١٩٦٤ ، ثم قام بنشره بعد ذلك فى كتابه «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية»(٤٤). فى هذه المقالة ينتقد مقالاً لعبد الكريم غلاب يفضل فيها احتفاظ المثقف بحريته فى وضع ليبرالى أو امبريالى على مثقف يساير وضعاً اشتراكياً وهو يتخلى عن حريته فى النقد والتوجيه، أى يتخلى عن ذاتيته. ينتقد الجابرى ما يتضمنه هذا الرأى من وضع للحرية فوق كل اعتبار،كموضوعة مستقلة عن المكان والزمان أو كحقيقة مجردة تسمو على المجتمع الإنسانى نفسه. ويرى الجابرى أنه ليس لحرية الإنسان دلالة خارج وجوده وليس لوجوده أى معنى خارج هذا العالم الأرضى: عالم الزمان والمكان، عالم البيئة والمجتمع والعصر. وهو يربط بين حرية الإنسان والتزامه. فأن يكون الإنسان حراً معناه أن يختار لأنه إذا لم يختر فذلك إما لجبن أو عجز. وفى كلتا الحالتين فهو غير حر. وأن يختار معناه أن يلتزم وأن يلتزم الإنسان هو بمعنى من المعانى أن يندمج(٤٥).

ويضيف الجابرى: أن مهمة المثقف ليست منحصرة فى النقد والتوجيه كما يفهم ذلك من كلام غلاب وإنما مهمته النضال الواعى، مهمة توعية الجماهير وتحريكها ودفعها لتحقيق أهدافها. الوسيلة الوحيدة الفعالة هى وسيلة النضال (٤٦). وهنا تصبح الحرية وسيلة نضالية تقوم على الاختيار والالتزام تحقيقاً لأهداف مجتمعية.

وفى كتابه «الخطاب العربى المعاصر» (٤٧) يعرض بالنقد الابستمولوجى لمقولة الديمقراطية فى فكر عصر النهضة ليتبين أن الطابع الغالب عليه هو القول بالاستبداد المقيد المستند إلى الشرع أى المستبد

العادل. لقد حاول رواد عصر النهضة ربط مفهوم الديمقراطية بمفهوم الشورى القديم وجعلوه شرطاً للنهضة ولكن بهذا المفهوم المقيد بإرادة الحاكم والشرع. تتبين هذا عند الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده. وهو ينتقد هذه الحدود فى فكر عصر النهضة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مفهوم آخر هو المفهوم القومى للديمقراطية، ليتبين ما فيه من التباس فى محاولة الجمع والتوفيق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، وهو يرى فى تطبيقات الفكر القومى ما يمكن أن نسميه بالدكتاتورية القومية. ونتساءل: أليست هذه الدكتاتورية القومية شكلاً آخر من الشعار القديم شعار المستبد العادل؟ ويرى الجابرى أن العزوف عن القبول بالديمقراطية السياسية منفردة وغير مشروطة بتوفر الديمقراطية الاجتماعية يرجع إلى أنها تتعارض مع الأهداف القومية الكبرى أى أهداف الوحدة التى يدعو إليها الخطاب القومى (٤٨) إذ أن الحرية السياسية تفجر مطالب الأقليات العرقية، فضلاً عن المصالح الأقليمية القطرية. وهكذا كان طمس الديمقراطية السياسية لمصلحة هذا التوجيه القومى الشامل.

إن السيطرة فى الفكر السياسى ما تزال إذن للخطاب السلفى سواء كان فى صورة دينية أو قومية ولا سبيل للحرية إلا بالتخلص من الخطاب السلفى وتحقيق ما يسميه جرامشى بالاستقلال التاريخى العام الذى تفتقده الذات العربية. إن التحرر من النموذج العربى الإسلامى والأوروبى على السواء أعنى التحرر من سلطتهما السلفية المرجعية بالتعامل معهما نقدياً وتجاوزهما هو شرط نهضتنا (٤٩). أى لابد من حضور الذات العربية كذات لها تاريخ وفردية وسيرورة خاصة.

وفى كتابه «نقد العقل العربى»، فى نهاية جزئه الثانى يعرض

الجابرى للحظة ثالثة لمفهوم الحرية عنده. وهو يركز فى هذه الخاتمة لكتابه على كيفية التحرر من السلطة المرجعية التراثية بالذات، ويضيف إلى ما سبق ذكره عن ضرورة التحرر من سلطة نموذج السلف التراثى والأوروبى على السواء، فضلاً عن سلطة القياس، يضيف إلى هذا أن التجديد والتحديث — وهما عنده مرادفان للحرية — إنما يتحققان من داخل التراث نفسه وبوسائله وإمكانياته الذاتية الخاصة وبالاستعانة بوسائل عصرنا المنهجية والمعرفية ولكن دون فرضها على الموضوع أو تطويع الموضوع لقوالبها (٥٠). فلا تحديث إذن يبدأ من درجة الصفر بل لابد من الانتظام فى عمل تراثى سابق، وهذا العمل التراثى السابق الذى يراه الجابرى كنقطة انطلاق للتحديث والتجديد أى للحرية هو المشروع الثقافى الأندلسى المتمثل أساساً فى ابن حزم والشاطبى وابن رشد وابن خلدون أى الاتجاه العقلانى التقدمى بشكل عام (٥١).

وبرغم القيمة الكبيرة لهذا التحليل النقدى للفكر العربى الذى يقوم به الجابرى، وبرغم صحة دعواه إلى تحرير الفكر العربى تحريراً يتضمن رؤية تاريخية نقدية، إلا أننا نلاحظ أن محددات هذا التحرير هى محددات ابتسمولوجية معرفية بحتة. أى أن التحرير إنما يتحقق أساساً بتحرير بنية العقل العربى تحريراً معرفياً. ولا شك أنه خطوة أساسية من خطى التحرير الفكرى. ولكن هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع بغير تحرير الفكر. إن القضية لا يمكن أن تقتصر على التحرير المعرفى وحده أو التحرير الموضوعى وحده، بل هناك تشابك ضرورى بين هذين البعدين للتحرير الإنسانى. على أن الجابرى بدعوته إلى الاصطفاف فى المدرسة الأندلسية قد يوحى بعودة مرة أخرى إلى الفكر السلفى القياسى! وهكذا تكاد تصبح محددات التحرر عنده محددات ابتسمولوجية

معرفية، تتضمن استمرارية أكثر مما هى محددات موضوعية أساساً. وهكذا يتحول الالتزام النضالى الذى بدأت به لحظته الفكرية الأولى إلى التزام عقلانى نقدى معرفى تكاد تكون له الأولوية على الواقع ، إن لم يكن مفصولاً عنه.

إلا أن الجابرى فى نهاية الجزء الثالث من كتابة « نقد العقل العربى» وهو الجزء الخاص بالعقل السياسى، بدعو من ناحية إلى إعادة بناء الفكر السياسى انطلاقا من إعادة تأصيل الأصول التى تؤسس النموذج الذى يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية « وأمرهم شورى بينهم» «وشاورهم فى الأمر «أنتم أدرى بشئون دنياكم» «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» وهو يرى أن تأصيل هذه الأصول فى عصرنا الراهن تفرض الأخذ بأساليب الديمقراطية الحديثة التى هى إرث للانسانية كلها. وتتمثل أساسا كما يقول فى تحديد ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطى الحر، وتحديد مدة ولاية « رئيس الدولة فى حال النظام الجمهورى، مع اسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومات مسئولة أمام البرلمان فى حالة النظام الملكى والنظام الجمهورى معا. وتحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة.

ولكن الجابرى من ناحية أخرى، يرى أن إقرار هذا النظام الدستورى الديمقراطى وحده ليس بكاف لغرس الحداثة السياسية، كما يقول، ذلك لأن العقل السياسى العربى كما يعرض طوال كتابه محكوم فى ماضيه وحاضره بمحددات ثلاثة هى القبيلة والغنيمة والعقيدة، أى بعلاقات سياسية معينة تتمثل فى القبلية وفى نمط انتاجى معين هو النمط الربوى الذى يرمز إليه بالغنيمة (أى الدخل غير الانتاجى) -وسيادة العقيدة الدينية. ويرى أنه لا

سبيل إلى تحقيق متطلبات النهضة والتقدم بغير نفى هذه المحددات الثلاثة نفيا تاريخيا واحلال بدائل أخرى معاصرة. وهو فى نقده لسيادة هذه المحددات فى الماضى إنما هو يمهّد لنقدها فى الحاضر كخطوة ضرورية فى كل مشروع مستقبلى. وبرغم ما فى حياتنا المعاصرة من تجديد وحداثة، فإن هذه المحددات ماتزال مؤثرة بشكل مباشر أو غير مباشر، بل ماتزال طاغية فى سلوكنا السياسى والاقتصادى والفكرى. ولهذا فقضية تجديد العقل السياسى العربى اليوم مطالبة بأن: تحول «القبيلة» فى مجتمعنا إلى لا قبيلة، أى إلى تنظيم مدنى سياسى اجتماعى. وتحول «الغنيمة» إلى اقتصاد «ضريبة» أى تحويل الاقتصاد الريعى الى اقتصاد انتاجى يمهد لقيام وحدة اقتصادية بين الاقطار العربية كفيلة بإرساء الأساس الضرورى لتنمية عربية مستقلة. وتحويل العقيدة إلى مجرد رأى أى التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائى، دينيا كان أو علمانيا، وبالتالى التعامل بعقل اجتهادى نقدى. العالم العربى المعاصر مطالب اذن كما يقول الجابرى بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل « المجرد والعقل السياسى». وبدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة فى الوطن العربى حديث آمال وأحلام. والحق أن كتاب نقد العقل العربى بأجزائه الثلاثة هو محاولة جادة رفيعة المستوى لتحقيق هذا المشروع العقلانى النقدى.

ولاشك أن رؤية الحرية ودعواها فى الجزء الثالث الخاص بالعقل السياسى اكثر تطورا من رؤيتها ودعواها فى الجزئين السابقين اللذين تغلب عليها المحددات الابستمولوجية البنيوية. إلا أننا فى هذا الجزء الثالث، نتبين أنه رغم خروجه عن الحدود الابستمولوجية وتحليله للواقع الاجتماعى والتاريخى وما يزخر من دلالات ومواقف ايديولوجية، فإنه ما يزال يفسر

الظواهر بالثوابت البنيوية المستمرة طوال التاريخ، مما يفضى إلى إفقاد هذه الظواهر تاريخيتها أى اختلافها وخصوصيتها. فلا شك في وجود رواسب ومكبوتات قبلية فى السياسة ووجود ظواهر ريعية فى الاقتصاد وظواهر طائفية فى الفكر الدينى، ولكنها ليست مجرد امتداد لماضى تاريخى، بل لها اسبابها الموضوعية الراهنة، ولا تفسر وحدها ما نعانيه من تخلف اجتماعى واقتصادى وسياسى وفكرى وتمزق قومى، وان كانت من بين العناصر والعوامل فى وضعنا الراهن التى تفسر هذه الظواهر بغير شك . على أن المهم أن نبرز أن محددات الحرية عند الجابرى فى هذا الجزء الثالث من كتابه « نقد العقل العربى» ترجع أساسا إلى رواسب ومكبوتات سياسية واقتصادية وايديولوجية ذات جذور تاريخية قديمة رغم اختلافها بشكل أو بآخر.

ومع عبد الله العروى تبرز أمامنا صورة مغايرة للحرية. ففى كتابه «مفهوم الحرية» يقدم لوحة نقدية للمفاهيم المختلفة للحرية قديماً وحديثاً، متبيناً الدلالات النظرية والعملية المختلفة لمفهوم الحرية، مفسراً مختلف الدلالات بملابساتها الاجتماعية والتاريخية وسياقها الثقافى العام. وهو ينتهى فى نهاية متابعته التاريخية النقدية إلى أن مفهوم الحرية شبه غائب فى حياتنا العربية، اللهم إلا فى تشكيلات ظرفية آنية كالدعوة إلى المساواة والتنمية والأصالة. فالمساواة تعنى استقلال الفرد من كل تبعية للغير، والتنمية تعنى استقلال الدولة من أى تأثير خارجى، والأصالة تعنى استقلال القومية وعدم الذوبان فى ثقافات أخرى (٥٢). ويرى العروى أن هذه الأبعاد الثلاثة تمثل القسم الأكبر من الحيز الذى تعبر عنه كلمة الحرية فى حياتنا ويعنى هذا فى تقديره ضعف مفهوم الحرية وافتقاده لبعد أساسى هو ازدهار الشخصية (٥٣) ولهذا فالاهتمام قاصر على الفرد من حيث أنه عامل منتج لا

باعتباره شخصية إنسانية. وهذا فى رأيه لا يدل على تقدم بقدر ما يدل على تخلف (٥٤). ويرى أن إهمال ازدهار الشخصية وتداخل التنمية والأصالة مع قيمة الحرية يدل على أن التساؤل حول الحرية هو تساؤل حول الدولة والمجتمع، مع أن الحرية تتعلق أساساً وآخر المطاف بالفرد(٥٥).

ولهذا فهناك ضعف فى المشاركة الفردية فى التخطيط السياسى وفى المشاركة فى اتخاذ القرار السياسى. ولعل أوضح دليل على ذلك فى رأيه هو عدم ازدهار علم السياسة (٥٦) داخل الجماعات الوطنية العربية. كما يرى أن الدعوة إلى الليبرالية قد اختفت فى الفكر العربى المعاصر بعد أن تحطمت تحت معول النقدين السلفى والماركسى (٥٧). والواقع أن العروى يجعل الفردية هى المحدد الأساسى للحرية، فالدولة تحد من حرية الفرد وكذلك التراث الدينى والمجتمع بل إن العلم نفسه اثبتت التجربة فى هذا القرن – كما يقول – « قد يخدم الحرية كما قد يخدم من يحاصرها ويقضى عليها» (٥٨). وعلى هذا فالحرية فى التحليل الأخير عنده هى الشخصية الإنسانية، هى الفردية، وهى الحرية الليبرالية بأوسع معانيها ومختلف تجلياتها وتشكيلاتها. ولكن أساسها وجوهرها هو الفرد.

قد يكون صحيحاً ما يقوله بأن الليبرالية – والسياسية خاصة – قد اختفت بسبب النقدين السلفى والماركسى. إلا أن هذا يمكن أن يقال فحسب عن سنوات الخمسينيات والستينيات مع ازدهار الحركة القومية وحركة التحرر الوطنى العربية بشكل عام. أما فى الثمانينيات فقد عادت الليبرالية إلى الازدهار نسبياً، وخاصة فى جانبها الاقتصادى. حقاً، هناك هامش من الليبرالية السياسية يتسع إلى حد ما، ولكن هذا الهامش هو جزء من الليبرالية الاقتصادية التى تكاد تقضى على حرية المجتمع والفرد على

السواء بما تفاقمه من تبعية اقتصادية بل وسياسية وثقافية. على أنى أعترف أن هذا التحفظ أو النقد إنما يصدر من وجهة نظر فى الحرية هى التى سأعرض لها فى ختام عرض الاتجاهات المختلفة لمحددات الحرية وأقصد بها الرؤية المادية والجدلية والتاريخية للحرية.

لسنا نستطيع القول بأن الحرية فى الفكر الماركسى العربى المعاصر، ذات دلالة خاصة اللهم إلا فى شعارها وتوجهاتها العملية. أما من الناحية النظرية فهى امتداد للمفهوم الهيجلى– الماركسى عامة باعتبارها معرفة بالضرورة وسيطرة عليها، وهى امتداد بوجه خاص للمفهوم الماركسى من حيث أنها نهاية المطاف فى النضال الإنسانى من أجل التخلص من الاستغلال والاغتراب بانتهاء الملكية الفردية وذبول الدولة واختفاء الديمقراطية نفسها، وبداية التاريخ الانسانى الحق، أى انتقاله من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية. أما أداة هذه العملية التاريخية فهى دولة أغلبية المنتجين والتى بقيامها تبدأ مرحلة الانتقال من المجتمع الرأسمالى أو ما قبل الرأسمالى إلى المجتمع الاشتراكى فالشيوعى، حيث تزول كذلك كل دولة وتقوم حكومة الأشياء. على أن هذه الدولة الطبقية لابد لها من أداة محركة رافعة هى الحزب الطبقى ذو البنية المركزية الديمقراطية، الذى يقود النضال الطبقى حتى نهايته، أى حتى نهاية التقسيم الطبقى للمجتمع. ولهذا فليست الطبقة فى النظرية الماركسية تقف فى مقابل الدولة فى النظرية الهيجلية كما يقول العروى، ذلك أنها سواء بسواء كالدولة فى طريقها إلى الزوال والاندثار، وليست ذات طابع مطلق كالدولة الهيجلية وإن اتخذت هنا الطابع المطلق – للأسف – فى ممارسات البلاد الاشتراكية والتى كانت تسمى بالاشتراكية، على أن هذه الرؤية النهائية للحرية فى المنظور الماركسى تتخذ فى الفكر الماركسى العربى مراحل وسمات

عملية مختلفة. فقبل مرحلة التحول إلى الاشتراكية هناك مرحلة التحرر الوطنى الديمقراطى أى التخلص من التبعية للرأسمالية الامبريالية العالمية. والتخلص من التخلف الاجتماعى وتصفية القوى الطبقية المتحالفة مع الامبريالية، وإقامة الدولة الوطنية الديمقراطية ذات الآفاق الاشتراكية من ناحية والقومية من ناحية أخرى، أى بترابط صراعها التحريرى والاجتماعى مع صراعها القومى العام من أجل الوحدة القومية العربية. ولهذا فالنضال المباشر للأحزاب الشيوعية العربية يقتصر على الصراع الوطنى والاجتماعى والديمقراطى والقومى، فضلاً عن الايديولوجى لتحرير الايديولوجية الاجتماعية من الآثار الايديولوجية المنتسبة إلى الرأسمالية أو إلى ما قبل الرأسمالية. إنها إذن حرية سياسية وطنية اقتصادية اجتماعية أساساً، ولا سبيل إلى الحرية الحقيقية إلا بتوفير هذه الحريات، وإن يكن النضال من أجل الحرية هو فى الوقت نفسه وسيلة لتحقيق هذه الأهداف التى ستعمق بدورها الحرية.

وبرغم الدور القيادى فى هذه المرحلة للطبقة العاملة ولحزبها الطليعى، فإن العدو الطبقى من ناحية والقضية الوطنية والقومية من ناحية أخرى تفرض على النضال شكلاً تحالفياً مع فئات اجتماعية أخرى حول الحد الأدنى من البرنامج الذى يمهد لتحقيق الأهداف النهائية. ولهذا فالحرية مسيرة ثورية لتحقيق أهداف ثورية، أى تغيير جذرى اجتماعى وإنسانى. ولهذا تتنوع أشكال النضال الديمقراطى وتتنوع مستوياته باختلاف وتنوع الملابسات الخاصة فى كل بلد عربى، من بنية اجتماعية، ومستوى تطور اقتصادى وثقافى، وعلاقة قوى بين الفئات الاجتماعية المختلفة. وبرغم العناية الفائقة التى توليها الماركسية للنضالات العملية فى مختلف المجالات والجبهات السياسية والوطنية والاجتماعية والثقافية، إلا أنه لا

توجد– فى تقديرى – بلورة خاصة للحرية كمفهوم نظرى عام ذى خصوصية عربية، اللهم إلا تلك الدعوة التحريرية الثورية العامة ذات المراحل الوطنية والديمقراطية والاشتراكية، ويختلط النضال من أجل حرية الفرد وحرية الفكر والحرية الشخصية أو بناء الشخصية الإنسانية بهذه النضالات العملية العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ولهذا، فليس فى الفكر الماركسى العربى اجتهادات خاصة فى مجال الحرية، وإنما اجتهاداته مقصورة على حدود الأهداف العملية التى تشكل فى الحقيقة محددات الحرية فى الفكر الماركسى العربى. وان كانت هذه الأيام تشهد اجتهادات جديدة فى استراتيجيات النضال الماركسى العربى بتأثير الزلزال الفكرى والعملى الذى اجتاح ما كان يسمّى بالمنظومة الاشتراكية إلاّ أن الطابع العام لمفهوم الحرية فى الفكر الماركسى العربى هو طابع الوسيلة لتحقيق الأهداف وإن تكن وسيلة مقيدة ومحددة طبقياً، فهى وسيلة المنتجين لقهر قاهريهم ومستغليهم. وإن كنت أزعم أن جوهر الحرية فى الفكر الماركسى عامة هو التفتح الكامل للشخصية الإنسانية عامة فكرياً وعاطفياً وثقافياً وإبداعياً لا كفردية منعزلة وإنما كجزء حميم من مجتمع متفتح مزدهر كذلك، أى كفرد كلى على حد تعبير ماركس.

إلا أن هذا العمق الانثروبولوجى الإنسانى للماركسية ليست له الصدارة الكافية فى الكتابات الماركسية عامة، وفى الكتابات الماركسية العربية بوجه خاص، وإن أخذ يعود إلى الظهور من جديد مع حركة المراجعة النقدية للخبرة الاشتراكية السابقة. فالذى حدث ويحدث اليوم ليس انهياراً للاشتراكية وإنما انهيار لنموذج جامد بيروقراطى للاشتراكية ومرحلة جديدة لتطويرها فكريا وتطبيقيا.

هذه بشكل عام الخريطة العامة لبعض محددات الحرية فى الفكر العربى المعاصر. على أننا قد نجد بعض المفاهيم الأخرى للحرية كالمفهوم السلفى الأصولى الذى يربط الحرية ربطاً حاسماً بالإرادة الإلهية ويشرطها بها، أو فى الفكر الوجودى فى رفضه لكل التزام اجتماعى أو ايديولوجى للحرية، واعتبارها قيمة مطلقة للذاتية، كما أشرنا من قبل. وقد نجد شكلاً آخر لهذا المفهوم للحرية المطلقة، مثلاً بشكل خاص فى مجال الإبداع الأدبى والفنى باسم الحداثة أو ما بعد الحداثة، التى نتبينها فى بعض كتابات أدونيس والخطيبى التى تعبر عن الإرادة المطلقة للاختلاف والتخطى والتجاوز بشكل قطعى لكل ما هو سائد أو تراثى سعياً وراء التفرد والإبداع.

على أنه فى ضوء هذه المحددات والمفاهيم جميعاً، نتبين مدى الاختلاف والتنوع والتعدد فى ساحة الفكر العربى المعاصر لقضية الحرية. ونستطيع أن نلخص ذلك فى الظواهر الثلاث التالية:

فهناك أولاً: عند عديد من المفكرين انعدام لأى تصور نظرى شامل للحرية، مقتصرين على اعتبارها مجرد وسيلة اجرائية لغايات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، أو على اعتبارها غاية تتحقق بتحقيق هذه الأهداف.

وهناك ثانياً: عند بعض مفكرين آخرين بعض محددات سلفية أو تراثية أو حيوية أو بنيوية أو سيكلوجية أو معرفية ابستمولوجية، تتداخل فيها الحرية كوسيلة بالحرية كغاية..

ونجد ثالثاً: عند مفكرين آخرين اتجاهاً ميتافيزيقياً متعالياً لمفهوم

الحرية يرتفع بها فوق الوسائل والغايات والملابسات الموضوعية العينية، مما يكاد يجعلها مغامرة منعزلة فى المجهول المطلق..

ولهذا تبرز الحاجة إلى نظرية فى الحرية ذات رؤية انسانية شاملة، وإن تكن فى الوقت نفسه استجابة للحاجات العينية المباشرة للإنسان العربى والمجتمعات العربية، فى إطار حقائق ووقائع عصرنا الراهن.

ليست دعوة إلى نظرية ايديولوجية مغلقة مطلقة نهائية، بل إلى رؤية نظرية تجمع بين الضرورات المجتمعية والقومية والإنسانية وفردية الفرد الإنسانى. تجمع بين مراعاة المصالح المشتركة بين الأفراد، وبين مراعاة الفرد كقيمة فى ذاته، تجمع بين العام والخاص، بين الحاجة الآنية والتفتح الإنسانى الشامل، تجمع بين مختلف القدرات الإبداعية على المستوى الفردى والمجتمعى والإنسانى .

إن عصرنا كله يتطلع إلى هذه النظرية العامة فى الحرية، كما تتطلع كذلك مجتمعاتنا العربية إلى هذه النظرية العامة التى يمكن أن تكون لها تجلياتها الخاصة فى الوقت نفسه.

إن الحرية فى عصرنا لا يمكن أن تنعزل أو تتعالى عما يهدد هذا العصر، من أخطار نووية وبيئية، وما تتعرض له مجتمعاتنا الإنسانية من أمراض ومجاعات وتصحر واستغلال وتبعية واستعمار وعنصرية. وما تسعى إليه بعض القوى الدولية إلى فرض سيطرتها المعلوماتية والاتصالية والدولارية على العالم كله وتنميطه سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً لمصلحتها باسم نهاية التاريخ ونهاية الايديولوجيا وباسم الانتصار النهائى للرأسمالية كما يزعم اليابانى المتأمرك فوكوياما، وكما يزعم بعض المفكرين

المعاصرين.. عرباً أو غربيين..

ولهذا فإن الحرية فى عصرنا، وفى مجتمعاتنا لن تتحقق بسيادة حرية السوق على اطلاقها، ولا حرية الاستغلال والنهب والاحتلال واغتصاب حقوق الشعوب باسم دعاوى صهيونية، أو تفوق عنصرى أو استعلاء طبقى، أو هيمنة دولية. ولن تتحقق فى الوقت نفسه بفرض نماذج سلفية ماضوية أو نماذج جامدة بيروقراطية للسلطة وللتنمية ولن تتحقق بسيادة فلسفة الفردية المطلقة أو فلسفة الجماعية المطلقة، أو بفلسفة برجماتية عملية خالصة خالية من استهداف المصالح والحاجات الأساسية المادية والمعنوية للإنسان الفرد، والإنسان الجماعة وإشباعها.

على أننا مهما حاولنا لن نجد الإجابة على سؤال الحرية فى ملكوت الذهن وحده، وإنما فى ملكوت الواقع كذلك، وأساساً ملكوت الفعل العقلانى المناضل والفعل التغييرى المبدع فى مختلف المستويات الفردية والمجتمعية والإنسانية وفى مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. وبهذا لن تكون الحرية مجرد وسيلة أو مجرد غاية، بل ستكون سيرورة متصلة، ومعنى حياً مبدعاً لإنسانية الإنسان.. إن عصرنا الراهن فيما أزعم هو عصر اكتشاف صيغة جديدة شاملة للحرية الإنسانية، ونضال من أجل تحقيقها وإرسائها.. فهل يستطيع الفكر العربى أن يسهم فى هذا الاكتشاف وهذا النضال... هذا هو التحدى المصيرى الذى يواجهنا جميعاً.

(٤١) المرجع السابق ص ٢٦.
(٤٢) المرجع السابق ص ٢٥.
(٤٣) المرجع السابق ص ١٤٩.
(٤٤) محمد عابد الجابرى: رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية « دار النشر المغربية» طبعة خاصة ١٩٨٥.
(٤٥) المرجع السابق ص ٤٣.
(٤٦) المرجع والموضع نفسه.
(٤٧) محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر. دار الطليعة. طبعة أولى ١٩٨٢.
(٤٨) المرجع السابق ص ٩٤.
(٤٩) المرجع السابق ص ١٨٨.
(٥٠) نقد العقل العربى ص ٥٦٨.
(٥١) نقد العقل العربى ص ٥٦٩.
(٥٢) عبد الله العروى: مفهوم الحرية. الدار البيضاء. المغرب ١٩٨١.
(٥٣) المرجع السابق ص ١٠٦.
(٥٤) المرجع السابق ص ١٠٧.
(٥٥) المرجع والموضع السابق.
(٥٦) المرجع السابق ص ١٠٢.
(٥٧) المرجع السابق ص ١٠٥.
(٥٨) المرجع السابق ص ٨٩.