

## فلسفة الحرية(\*)

### حسن حنفي (\*\*)

أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

### أولاً: الإشكال النظري

#### ١ - اللفظ والمعنى

إن البحث في أية إشكالية يتطلب تحديد أصول فكرة الموضوع في اللفظ والمعنى المؤديين إلى الإشكال في تحديد المفهوم، وبعدها يمكن معالجة جملة الوظائف المتصلة بتكوين هذا المفهوم وبنيته. أما فيما يتعلق بلفظ «حرر»، فهو فعل رباعي، وهو فعل متعد له فاعل ومفعول، وليس لازماً فعلاً، وفاعله ومفعوله نفس الشيء. فإذا كان فعلاً خماسياً «تحرر» فإنه يصبح فعلاً لازماً، ويعني التحرر بفعل الضمير أي التحرر الذاتي وليس بفعل الغير. وهو المعنى الاشتقاقي نفسه للفظ «حر» أي الحرارة. فالحرية طاقة وحرارة، تبعث على الدفء والحركة والنشاط. وقد ورد لفظ «حرر» في القرآن الكريم بثلاثة معان، ترتبط بالقصاص والفدية كما سنرى بالتفصيل.

وفي اللغة الإنكليزية يحمل معنى الحرية لفظتان هما Liberty و Freedom، وتسري عليهما عادة القواميس بشأن المترادفات، أي أنها تشرح الأولى بالثانية، حتى إذا عدنا إلى الثانية وجدناها مشروحة بالأولى. المهم أن اللفظتين يمكن تعريفهما لغوياً بالمادة نفسها، التي تشير إلى وضع اجتماعي يفيد منزلة رفيعة وسجايًا كريمة، وأساسه الانعتاق من العبودية والأسر والسجن والجزية...، كما تشير أيضاً إلى غياب القهر والقسر والإجبار

(\*) تمثل هذه الدراسة «الخلاصة» التي أعدها الدكتور حسن حنفي للكتاب الذي صدر مؤخراً عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان: فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة (٢٩٤ ص).

(\*\*) له عدة مؤلفات، منها: ما العولمة؟ (١٩٩٩) مع صادق جلال العظم؛ النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن (٢٠٠٣) مع أبو يعرب المرزوقي؛ جذور التسلسل وآفاق الحرية (٢٠٠٥)، وحصار الزمن (٢٠٠٧). البريد الإلكتروني: dr\_h\_hanafi@yahoo.com.

والإرغام في الفعل، أو الاختيار أو القرار؛ وإن كانت Liberty تتميز بمدلول اكتسبته مؤخراً، وبالتحديد في العام ١٨٧٩، وهو مدلول فيزيائي يعني القابلية للحركة. الخلاصة أنهما متساويتان لغوياً، وليس ثمة خطأ مذكور في استعمالهما كمترادفين، ولن يفعل احتذاء منتهى الدقة اللغوية أكثر من إضفاء قوة وفعالية أكثر على الحرية التي يدل عليها لفظ Liberty. لذلك، فالعرف الشائع في استعمال هذه الأخيرة قد يعطيها انطباعاً عينياً كسبياً ملموساً، بمعنى أنه يدل أكثر على الحريات العينية الوضعية كالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في حين أن Freedom أكثر ارتباطاً بالحرية في مفهومها الوجودي أو الميتافيزيقي المطلق. وعلى هذا يمكننا القول إن Freedom أقرب إلى «حرية»، وLiberty أقرب إلى «تحرر».

وهو لفظ وافد بالمعنى الجديد المتداول، حرية الإنسان أو تحرره من كل صنوف الجبر الخارجي أو الداخلي. وهي حجة يتداولها بعض المستشرقين في الغرب وبعض المتغربين العلمانيين في الشرق، من أجل الترويج لمفاهيم الحرية السياسية والاقتصادية في الغرب، نظراً إلى أن الموروث القديم لم يعرف اللفظ ولا المعنى إلا بمعنى الحرية في مقابل العبودية، بمعنى الرق القديم. وهو معنى تاريخي صرف نظراً إلى نهاية نظام الرق بعد الحرب الأهلية الأمريكية في القرن التاسع عشر. ويقال إن بقاياها ما زالت مستمرة في أفريقيا، خاصة جنوب السودان، وفي آسيا في بعض مناطق شبه الجزيرة العربية، وما زال مستمراً بالمعنى المجازي بالتحول من استرقاق الأفراد إلى استرقاق الشعوب والطوائف والأقليات المذهبية أو العرقية.

ولا يغيب عن بالنا أن الحرية، بالمفهوم النظري، عبّرت عن استخلاص أفكار قديمة نبعت في عقل الإنسان الأول وهو يكتشف وجوده في خضم حركة الأشياء في هذا العالم، وقد أفرزت ظروفه وقتذاك أسئلة عن ذاته، وعلاقته بالغير، ومن ثم علاقة الذات والغير بأخرين في المجتمع الأول. فعرف الإنسان (الفرد) أنه كما له حقوق وواجبات، فهي متصلة بتفاعل مستمر مع حقوق وواجبات غيره من الناس. وهكذا تحددت التفاصيل في الصلات التي ينظمها القانون في الأفعال الإنسانية.

وبالرجوع إلى الموروث العربي الإسلامي نجد مقولة لعمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»، هذا السؤال اختزل الكلام في أصل الوعي بالحرية، لكن العبارة للأسف لم تفعل في الفكر العربي، ولا الإسلامي، منذ زمن قائلها، فعلها الحقيقي الذي يتطلبه معناها.

ويمكن أن نربط ظهور إشكالية الحرية في التراث الإسلامي بالمعتزلة، حينما قالوا بخلق الأفعال. فالإنسان خالق أفعاله، لا بمعنى أنه خالقها من عدم، بل إنه صاحبها، والمسؤول عنها، والمختار لها. فالإنسان فرد مسؤول، والحرية شرط المسؤولية، وإلا تدرع الإنسان وتنصل من نتائج أفعاله بالحمية والجبر بكل أنواعه، الطبيعي والعضوي والنفسي والاجتماعي والسياسي والتاريخي والديني. وهو ما أكدته المعتزلة من قبل، ضد الجهمية، الجبرية الأولى. وهي العقيدة التي أقرزها الأمويون للقضاء على المعارضة السياسية، معارضة آل البيت والشيعية والسنة ضد اغتصاب السلطة من معاوية ويزيد وبني أمية من بعده. فقد دافع المعتزلة الأوائل، مثل الجعد بن درهم وعمرو بن عبيد عن خلق الأفعال، فذبح الجعد أسفل المنبر ضحية للعديد. ويُمثل خلق

الأفعال مع الحسن والقبح العقليين عنصري العدل عند المعتزلة، أهل التوحيد والعدل. يسبق خلق الأفعال العقل. فالحرية طبيعية تلقائية، تعبر عن الطبيعة والفطرة. ثم يأتي العقل هادياً ومرشداً لحسن الاختيار بين الحسن والقبح<sup>(١)</sup>. ولا فرق في خلق الأفعال بين أفعال الشعور الخارجية وأفعال الشعور الداخلية كالهداية والضلال، والكفر والإيمان، والتوفيق والخذلان. ولا فرق بين أفعال الشعور الخارجية وما يتولد عنها من أفعال في الطبيعة والمجتمع والتاريخ. فللفعل بداية ونهاية، وهو لا يمنع من تولد أفعال داخلية غير محسوبة أو متوقعة. فالشعور في حالة إبداع مستمر، والأفعال يتولد بعضها من بعض في سيلان دائم.

وإذا ارتبط ظهور إشكالية الحرية في التراث العربي الإسلامي بالمعتزلة، ففي التراث الغربي يصعب تحديد ذلك، حيث نعتقد أنه يتطلب البحث في الفلسفة اليونانية. ولكننا في الفلسفة الغربية نجد أن ديكرت قد جعل للإرادة نطاقاً أوسع من العقل، حيث إن العقل لا يستطيع أن يسيطر بمجاله الضيق على كل مجال الإرادة الواسع. كما ركز سبينوزا على حرية الفكر وديمقراطية الحكم في نظام كوني حتمي وقانون طبيعي ضروري. أما ليبنتز فجعل الحرية اختياراً عقلياً بين ممكنين عقليين طبقاً لحساب الاحتمالات، وهو ما يغفل البواعث والدوافع النفسية لحساب عالم الرياضيات. ثم جعلها كانط إحدى صفات الاستقلال الذاتي

جازف كثير منا بتناول الوعي على أنه شعور أو إحساس، وقليل منا ربط الوعي بالعقل على النحو الذي نفهمه اليوم في الفلسفة المعاصرة.

للإرادة الخيرة في العقل العملي، مستقلة عن العقل النظري. فالخير الفطري قادر على دفع الفعل نحو الحرية مثل جان جاك روسو. كما نجد مقولة لفولتير «لا وجود لوطن إلا بمواطنيين أحرار»؛ هذه العبارة استطاعت بحق أن تفعل فعلها في الفكر الأوروبي في عصر التنوير وبعده إلى درجة الانفتاح على كل تفسير وتأويل. ثم وُحد هيغل بين الحرية والضرورة. الحرية فهم الضرورة، والضرورة ممارسة الحرية دون إعطاء الأولوية للحرية على الضرورة أو التمييز بين حرية الفرد وحتمية الطبيعة كما فعل سبينوزا. وجعل برغسون الحرية جبراً ذاتياً، اتباعاً للدافع الأقوى. فالحرية بلا بواعث سكون وموت، كما حدث لحمار بيوريدان بعد أن غابت دوافع الترجيح بين علفين على مسافتين متساويتين. ثم وُحد الوجوديون بين الوجود والحرية خاصة عند جان بول سارتر، ولكنها حرية عادمة تنخر في الوجود لتكتشف العدم الذي يقوم عليه الموت والتساؤل والشك.

وهكذا يمكننا أن نرى في عجالة مدى اهتمام الفلاسفة والمفكرين الغربيين بهذه الإشكالية، ومدى تطورها من فيلسوف إلى آخر، في حين أن ذلك لم يحدث بالمستوى نفسه في الثقافة العربية الإسلامية.

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم؛ ١، ٥ مج (القاهرة:

مكتبة مدبولي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨)، مج ٣: العدل.

## ٢ - في أن الوعي بالوجود سابق على الحرية

لا بد لنا في البداية أن ندرك أن معنى الحرية يتنوع بحسب رغبات الإنسان الذي يعبر عن إنسانيته بالأفعال من جهة، أو يستكشف بالفكر، من جهة أخرى، عن موقعه ضمن حركة الأشياء في هذا العالم. وهنا يجب أن نلاحظ أن الإنسان منذ عهد سحيق في القدم اكتشف، من بين الظواهر المختلفة التي تحيط به، ظاهرة أنه يطلب الحرية بعد أن بزغ في ذهنه سؤال: هل أنا حرّ؟ ومعنى ذلك أنه سعى إلى سؤال الحرية بعد أن اكتشف ذاته، وإلا من غير الممكن تصوّر أن يطلب الحرية لذاتها، التي لا يعرف مكنونها بعد!

نحن إذن إزاء مشكلة الوعي بالحرية، وربط هذا الوعي بالوجود، أي بمعنى «أن سؤال الحرية سؤال عن حاضر الإنسان وعن مصيره، بل وعن ماضيه وكيفية وعيه لذاته»<sup>(٢)</sup>، فإذا صح هذا القول أن سؤال الحرية يمكن أن يشمل أزمنة الإنسان، الماضي والحاضر والمستقبل، فإنه لا يصح في سؤال «كيفية وعيه لذاته»، لأن الوعي الوجودي للذات سابق على وعي الحرية، ولأن سؤال الحرية لا يأتي إلا بعد أن يكون قد عرف ذاته. أما كيفية وعيه الذات وجودياً، فهذه عملية عقلية غير قابلة للتوازي في الصدور أصلاً مع معرفة الحرية التي يجب أن تكون تالية لسؤال (هل أنا موجود؟)، فيتحقق من بعد ذلك السؤال (هل أنا حر؟).

فالأسئلة: هل أنا موجود؟ ولماذا أنا موجود؟ وما علاقتي بالموجودات من حولي؟ وما علاقة هذه الموجودات ببعضها البعض؟... وهكذا... كلها أسئلة لا تستوجب أولاً معرفة الإنسان بحريته... لأن الحرية، هنا، تابعة كغيرها من الخصائص الإنسانية لمعرفة الوجود المشروط أنه وجود عقلي، وقد تعودنا على تسميته بالوعي. وقد جازف كثير منا بتناول الوعي على أنه شعور أو إحساس، وقليل منا ربط الوعي بالعقل على النحو الذي نفهمه اليوم في الفلسفة المعاصرة<sup>(٣)</sup>.

وبناء على ذلك، إن الوعي بالحرية هو تعقل معطياتها بعد أن نكون قد استوعبنا قيمة الحرية بالنسبة إلينا كعقلاء ندرك ذواتنا وما يحيط بها من أشياء في هذا العالم. وإنه من الصحيح، بعد هذا، أن يقال، كما يرى برقاوي، إن هيغل كان على صواب في مقولته «إن التاريخ هو مسار وعي الحرية بذاتها»<sup>(٤)</sup>، فإن ما ينقل عن هيغل هنا لا يدل على فهم التاريخ سجلاً لحوادث تتصل بالحرية، بل إنه سجل للوعي بمشكلات الإنسان مع هذا العالم، والحرية واحدة من أكبر هذه المشكلات وأكثرها تعقيداً.

(٢) أحمد برقاوي، مقدمة في التنوير: العلمانية، الدولة، الحرية (دمشق: دار معد للطباعة والنشر،

١٩٩٨)، ص ١٤٦.

(٣) في معاني الوعي، انظر: وليام ليونز، «فلسفة العقل»، في: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد

والعشرين: آفاق جديدة للفكر الإنساني، تحرير أوليفر ليمان؛ ترجمة مصطفى محمود محمد؛ مراجعة رمضان بسطاويسي، عالم المعرفة؛ ٣٠١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤)، ص ٢٥٦ -

٢٥٨.

(٤) برقاوي، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

### ٣ - غياب مفهوم الحرية

أما نحن العرب فالمشكلة تبدو أكثر تعقيداً عندنا مما هي عند الغرب، ومن ذلك، كما نعلم جميعاً، أنه: «تعددت معاني الحرية في الفكر العربي المعاصر تبعاً لتعدد تياراته الفكرية التي صاغت نماذج متعددة الوجود المادي والاجتماعي العربي»<sup>(٥)</sup>. فهنا نحن إزاء مشكلة معرفية ترتبط بالعلاقة بيننا وبين الغرب، وهو موضوع عام مكرر في فكرنا المعاصر على نحو صرنا لا نفتح كتاباً أو نطلع على بحث أو دراسة إلا وكنا إزاء: الحرية والتراث، الحرية والتجديد، الحرية والتبعية، الحرية والدين، الحرية والعلمانية، الحرية والسياسة، الحرية والأيدولوجيا، والحرية والعلم... الخ، حتى طلع بعضهم، في السنوات الأخيرة، بثنائيات جديدة: الحرية والسلفية، والحرية والمقاومة، والحرية والإرهاب، والحرية والطائفية، والحرية والحرب، والحرية والعولمة، والحرية والتكنولوجيا... الخ! فغاب عنا شيئاً فشيئاً السؤال الكبير: أين نحن من مفهوم الحرية الحقيقي من جهة الاختلاف فيه؟ ليس هذا فحسب بل ينبغي التمييز بين تاريخ الحرية وتاريخ الليبرالية، والتذكير دوماً بهذا التمييز... غير أن الهدف... ليس الفصل بينهما، بل الفهم الأصح لكل منهما والمعنى الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر. إن تاريخ الليبرالية لا يفهم حقّ الفهم إلا كتحوّل نوعي في تاريخ الحرية. وتاريخ الحرية لا يفهم بدوره حقّ الفهم إلا كصراع من أجل الحرية وحياة الحرية...<sup>(٦)</sup>.

### ٤ - في أن فكرة الحرية بحاجة إلى الفلسفة

إن أزمة الحرية في العالم اليوم إنما ترجع إلى تشتت الإنجازات الكبيرة التي قام بها الفلاسفة خلال تاريخ الفلسفة، والقرون الخمسة الماضية بوجه خاص، وعلى التحديد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ فقد أصابت العالم فوضى من الاتجاهات التفسيرية التي لا تنسجم مع مقاصد الفلاسفة أصلاً، وقد نبّه حسن حنفي إلى مسار هذه الفوضى بقوله إنه بعد أن «تراكمت فلسفات العدم في الوعي الأوروبي... نيتشه... جابريل فاهنيان، هارفي كوكس، بول فان بيرن، هاملتزون، التيزر... الخ... بدت الأزمات، أزمة الضياع... عند هايدغر... وعند مارسيل... وعند سارتر... وعند كامو... وعند ميرلوبونتي... وكيركغارد... ثم دريدا... وبارت... لقد تخلى الوعي الأوروبي عمّا أبدعه هو نفسه من قبل مثل الزمان والتاريخ والإنسان والعقل والحرية. تحطّمت مثل التنوير، ولم تستطع أن تغيّر الثقل الطبيعي والموروث في الوعي الأوروبي»<sup>(٧)</sup>!

ومعنى هذا أن فكرة الحرية لم تعد الشجرة المورقة بالأفكار الفلسفية التي ازدهرت قبل القرن العشرين من منابع العلاقة بين نظرية الحرية وماديتها، لأن الوعي الإنساني المعاصر

(٥) محمد حسن عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»، إشراف أحمد براقوي (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عدن، ١٩٩٩)، ص ٧٤.

(٦) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٣٠٩.

(٧) حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟ (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، ص ١٥٣ - ١٥٧.

بالحرية لم يعد واضحاً، بل إنه يخلط بين حرية الفرد وحرية الأفراد، وحرية المجتمعات، حتى صار من غير اللائق في هذا العصر أن يتساءل الإنسان العاقل المنطقي عن: لماذا تختلف تطبيقات الحرية المادية من مكان إلى مكان، وتتغير من حال إلى حال، وكأنها هي الأخرى خضعت للاستعباد والاستبداد والمصادرة؟ إن الجدلية بين الحرية في مؤداها تبدو كأنها أفرغت من معانيها الفلسفية، فاستفحلت فيها أنواع من انحراف حقيقتها الأصلية عن معانيها التي تستوجب توفر المناخ الفلسفي الحقيقي لاستيعابها من جهة أن الحرية لأ تفكك أسرارها إلا بالقراءة المتبصرة للفلسفة.

## ثانياً: في الفكر العربي الحديث

قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، تستحق الدراسة والتوقف أمامها بتفحص وعناية، وذلك على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وذلك لأنها مؤثر هام على تطور الفكر الإسلامي وواقعيته من جهة، وعلى قدرته على التجدد الذاتي ومواجهة التحديات من جهة ثانية. كما أنها مؤثر على أن تقدم المجتمع مرتبط بقضية الحرية برباط وثيق. وبناء عليه، فسوف نرصد قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ومراحل تطورها، من خلال مجموعة أعلام ساهموا بقوة في بلورة مفهوم حديث للحرية لا يتقاطع مع الواقع ومقتضياته، ولا يتناقض مع أصول الفكر الإسلامي. وحقيقة الأمر، أن هذا المفهوم لم يكن قاصراً على مجال دون آخر، ولكنه شمل جميع المجالات التي تتصل بقضية الحرية، سواء كانت خاصة بالفرد أو المجتمع.

ومن الملاحظ أن تناول قضية الحرية في الفكر العربي الحديث تمّ من خلال مجموعة أعلام في فكرنا الإسلامي والحديث ساهموا في تطور مدلول الحرية وتثبيت معناها وتكريس دعائمها في المجتمع. بداية، من رفاة الطهطاوي، رائد الفكر الحديث في مصر والوطن العربي، وحسين المرصفي الذي رصد بثاقب وعيه - وهو الكفيف - المصطلحات الجديدة المعنى والمدلول في الثقافة العربية المعاصرة، وكان على رأس هذه المصطلحات مصطلح الحرية، ثم الإمام محمد عبده الذي يعد مرحلة فاصلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وعبد المتعال الصعيدي أحد تلاميذ مدرسة محمد عبده، الذي دافع بقوة عن الحرية الفكرية والدينية باعتبارها حقوقاً شدد عليها الإسلام، كمبدأ ومنهج. وهكذا ظهرت محاولات فكرية تهدف إلى التحرر حسبما عبّر عن ذلك عبد الله العروي حين قال: «نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات»<sup>(٨)</sup>. كما ظهر النقاش حول العديد من القضايا المرتبطة بهذا الموضوع.

(٨) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)،

## ١ - الحرية والتمدن

لقد شكّلت الحرية هاجساً كبيراً عند الطهطاوي، مما جعله يخصص لها جانباً كبيراً في فكره ومؤلفاته، غير أنه ربط موضوع الحرية بمسألة الحقوق المدنية، واعتبر أن ذلك ليس من سمات الفكر الغربي فحسب، بل هو سمة من سمات الفكر الإسلامي<sup>(٩)</sup>، لأن المسلمين قد مارسوا الحرية وتفاعلوا معها، وأن الإسلام قد شرّعها، ولكن بمفهوم أعمّ وأشمل من مفهومها عند الغربيين، وهو مفهوم «العدل»، وبناء على ذلك يمكن إعادة صياغتها وبعثها من جديد في إطار التجربة الغربية، وذلك باعتبارها وسيلة من وسائل التقدم والرقي. وكان الطهطاوي يرى أن أهم ما يميز الممارسة السياسية الغربية في عهده، من الممارسة السياسية العربية الإسلامية، هو أن الأولى قائمة على

لقد قتلت الأيديولوجيا العربية كل وعي بالحرية، وأصبح مفهوم الحرية مرتبطاً بنتائج العمل الثوري، والحرية لحظة في التاريخ تتوقف عند طرد الآخر.

مبادئ الحرية والعدالة، والثانية ينعدم فيها هذان المبدأن، فكانت الدول الأولى متحضرة وتمدنة لأنها تستند إلى مبدأ وشرط التحضر، بينما الثانية متخلفة ومتأخرة استناداً إلى أن شروط ومبادئ التحضر والتمدن تنعدم فيها. وفي السياق نفسه، يؤكد عبد الرحمن الكواكبي العلاقة بين التقدم والازدهار والعز والرفعة والسمو، والحرية، فيرى أن ما عليه العرب المسلمون في عصره من تأخر وانحطاط، وذل ومهانة، إنما يعود إلى فقدانهم الحرية وتسلط الاستبداد على رقابهم، ومن ثم يربط التقدم بشرط توفر الحرية؛ وفي ذلك يقول: «متى بلغت أمة رشدتها وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزها وهذا عدل»<sup>(١٠)</sup>.

وهكذا قام العديد من المفكرين العرب بمناقشة العلاقة بين الحرية والتمدن، الحرية والممارسات السياسية، الحرية والانتماء إلى الوطن، الحرية والتدين، بالإضافة إلى العديد من النقاط المشابهة، وسنرى ذلك تفصيلاً.

## ٢ - أزمة سؤال الحرية في الفكر العربي الحديث

يبدو أنه ليس من المفيد الرجوع إلى الإشكاليات التليدة في الفكر الفلسفي، والمؤسسة على سؤال: هل الحرية وهم أم حقيقة..؟ لأن الفكر الفلسفي أحدث قطيعة إبستمومية مع تلك الثنائيات التي قلصت من حظوظ تقدمه مقارنة بالعلوم التطبيقية. وبالتالي نحن منذ البداية لا نريد أن ننخرط في مسائل الميتافيزيقا وعلم الكلام القديمة، خاصة تلك الأسئلة التليدة: هل

(٩) محمد فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه «تخليص الإبريز» (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٥٩.

(١٠) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١)،

الإنسان حر أو مجبر؟ هل الحرية فعلاً موجودة؟ وقس على ذلك. إن وهم الحرية والجبر وليد التوهم الشعوري لحظة الانغماس في تأملات الأنا السطحي، وهذا ما يفرزه واقع العالم العربي اليوم من خلال كرونولوجيا سؤال الحرية، إذ إن أناه السطحي هو المحدد لمسألتي الحرية والحتمية، فأنصار الحتمية في واقعنا المعاصر أكثر من أنصار الحرية، لأن هناك عقداً لاشعورياً مبرماً بينهم وبين المعتقدات والعادات التي تتسم بطابع التوكل والتسليم وتغليب القدرة المتعالية على كل أحوال الإنسان سواء كانت أحوالاً روحية أو أحوالاً مادية. لقد أصبحت الحتمية في حياتنا كالمسطرة تماماً، فكل خروج عن القواعد المسطرة يعتبر كفراً أو جهلاً على مستوى العقيدة، وعصياناً وتمرداً على مستوى السياسة. وفي المقابل إن توهم الحرية هو نفسه ينبج من تجليات الأنا السطحي، فالمرهنة على مقولة الأحوال والأفعال الإرادية تصدم بزواهر الموت والعجز والهزم، أو بظاهرة الحظ والفشل. والفكر العربي المعاصر حين ينخرط في تأمل الحتمية العلمية ينتج حتمية للسلوك البشري تنعكس سلباً على المجتمع العربي. ونحن في الوطن العربي، لا يمكن أن نتخطى تلك الجدلية القديمة إلا إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة تركيبية بحتة، أي أن نحل إشكال التعارض الموهوم بين الحرية والحتمية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إننا نقر بكثرة الأسئلة المرتبطة بمفهوم الحرية ضمن «بلازما» الثقافة العربية.. فالحرية مسألة ارتبطت في المخيال العربي بحركات التحرر والثورات الكبرى التي عرفها الوطن العربي في مطلع القرن العشرين.. ولعل أبرزها ثورة ١٩٥٢ بمصر. وبالتالي أصبح مفهوم الحرية يرتبط غالباً بمسألة التحرر من العدو الخارجي.. فالإكراه الأوحد بصورة عامة يتمثل في إكراهات الآخر.. وحتى الثقافة الموجهة من قبل السلطات الرسمية لكثير من الأقطار العربية قرنت الحرية بمفاهيم الاستقلال.. وأصبح الشارع العربي يربط مفهوم الحرية بالاستقلال فقط. وعليه كان هذا الفعل الأيديولوجي من أهم الأدوات التي جعلت الحرية لا تتبلور في مضامين الحياة اليومية للمواطن العربي.. لقد قتلت الأيديولوجيا العربية كل وعي بالحرية.. وأصبح مفهوم الحرية مرتبطاً بنتائج العمل الثوري.. لا حرية خارج الثورة.. ولا حرية خارج السلطة... والحرية مجرد لحظة في التاريخ تتوقف عند طرد الآخر..

كما إن الأيديولوجيات الكاذبة قامت بترويض الإنسان ترويضاً سياسياً، لاعتقادها أن من مقتضيات الحكمة العملية أن يُحسن الرعية الطاعة وأن يمتثلوا للمتسلط امتثالاً مطلقاً، لذا طفق بعض المفكرين والساسة على استثمار وهم الحرية العارض بغية صرف الرعية عن كنه الحرية والتحرر، وبالتالي كانت الفكرة الكاذبة تقدم الحرية كشعار منمق باللفظ السحري والعبارات الرنانة ومقولات الشعب الحر، بيد أن الممارسة كانت تُد إرادة الإنسان تحت عتبات أوهام الوثن السياسي، حيث تحول زعماء (الثورة) إلى أصنام معبودة. فالحرية عندئذ مرتبطة بتلك اللحظة التي دشّن فيه الزعيم المحلي حركة التمرد على الآخر، وبالتالي يتوقف نهر الحرية في ذلك المصب. إن الارتباط بالأفراد منذ القدم كان ضد الوعي الإيجابي للحرية، ذلك أن الصنمية الذكورية تفقد الذات رؤية العالم بعيون مختلفة. وبما أن الجماعات العربية

أغلبها مبني على سلطة الأفراد فهي لا تنتج تمثلات عن الحرية. ولذا نجد البلدان العربية منذ عصر اليقظة لم تتغير نظرتها إلى العلاقات السياسية، فالعلاقة بين الراعي والرعية لا بد أن تبقى مرتبطة بمفهوم الطاعة والخنوع، وبالتالي الحرية في المدونة السياسية العربية تعني نهاية السلطة، وتخلي الحاكم عن أهم صفاته، المتمثلة في الطغيان الذي يقوم على نزع الاعتراف بالقوة من الآخر بالتبعية والطاعة. ولذا نجد ما يبرر ثورة الكواكبي على أنظمة الحكم العربية الحديثة، التي اعتبرها من أكثر الأنظمة سلباً للحرية ومقومات الكرامة الإنسانية، لأنها تعمل مطلقة العنان فعلاً أو حكماً، وتتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب<sup>(١١)</sup>.

وهكذا، فإن المخيال الشعبي لا يُجدد ولا يتجدد، فالحرية هي ما يراها الزعيم فقط، وبذلك تفقد الذات العربية جاذبية التمركز وتتجه نحو جاذبية المركز، والفرق بين التمركز والمركز أن فعل التمركز يجعل من الذات الموضوع، وتصبح هي التي توجه انفعالاتها نحو ما تريد أن يكون، حتى ولو كان مخالفاً لسلطان العادة والعرف والقانون، أما حالة المركز فهي انجذاب الذات نحو موضوع خارج عنها.

### ٣ - الحرية والثقافة الدينية

تعيق عملية تمثل الحرية كمشروع فردي وجماعي في الشارع العربي ما أنتجه الوعي الديني غير المؤسس من تصورات عن الحياة والمصير، القائمة على فكر الجبر والاحتمية. فالأمر الغريب في واقعنا المعاصر هو قتل الحرية من قبل بعض الدعاة والأئمة، وذلك عن طريق رفض فكرة التجديد الديني في كل حقوله بفتوى أن الدين كامل، وأن السلف استطاع أن يُقنن ويفهم كل ما أُشكّل في الدين، وبالتالي أي اجتهاد هو تجرؤ على السلف والدين. هذا المنطق المغلق على ذاته لا يفهم على أنه شكل من أشكال المحافظة على الدين، بل هو شكل من أشكال الوعي الزائف الذي يمارس الجبرية والاحتمية، وتلك مشكلة لا علاقة للدين بها من حيث هو بنية مؤسسة على النصوص والتأويل التنويري. فالدين جاء ليحرر الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن عبودية الأجساد وسلطة الأسياد إلى سلطة الأنا والضمير وصوت الحق في ذات كل إنسان. إن الدين يُحرم على الإنسان السقوط في هاوية الاحتمية المشلّة لكل تفكير وفعل. فالدين عندما يُعزل عن تأويلات السلف، ويُقرأ كنصوص مستقلة، يمدّ الذات بقوة اختراق النص وفهمه، وبالتالي يفرض النص ذاته على الإنسان تحرير ذاته من الفهم الموجّه.

ليس هذا فحسب، بل زد على ذلك التوظيف السياسي للثقافة الدينية السائدة سواء من قبل بعض الحكام أو من قبل بعض الجماعات الدينية المتشددة. ويكون أبرز الوسائل في هذا التوظيف استخدام نمط خطابي معين من أنماط الثقافة الدينية، يقوم على تعبئة الجماهير

(١١) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٣٧.

باسم الدين في الحالات التي تتطلب ذلك، كما يتم إصدار بعض الفتاوى التي تبرر بعض القرارات السياسية، كما يتم رفض ومحاربة بعض الأفكار والشخصيات باسم الدين، هذا من جهة بعض الجهات السلطوية. أما من جهة بعض الجماعات الدينية المتشددة التي تسعى أيضاً إلى الوصول إلى الحكم فتقوم بمحاولة تشكيل معارضة سياسية معتمدة على استغلال المشاعر الدينية لدى البسطاء، ولعل بعض هذه الجماعات قد وجد نجاحاً نسبياً في بعض الأقطار العربية، خاصة في العقود الأخيرة. وبالتالي كل ما سبق يمكن أن يعبر عن سؤال هام، هو: كيف يمكن أن تكون العلاقة بين الحرية والثقافات الدينية المنتشرة في الوطن العربي من أجل تجاوز هذه المحنة؟

### ثالثاً: في الفكر الغربي

مرّ موضوع فلسفة الحرية في الفكر الغربي بالعديد من المراحل التاريخية المرتبطة بالحضارة الغربية. فقد اختلف فيه الفلاسفة والشراح والمؤرخون في العصور القديمة، وما يزالون مختلفين في الفكر الحديث والمعاصر. ونرى في هذا الجزء مجموعة من الأبحاث التي تتناول مواضيع: حرية الإنسان عند الروائيين - الحرية والوجود الذاتي في فلسفة ياسبرز - الحرية والتحرر في القرن الحادي والعشرين - حرية التعبير وضوابط اللسان في الفكر الغربي المعاصر - التاريخ بين الضرورة والحرية؛ وبعرض هذه الموضوعات نحاول تتبع رحلة الفكر الغربي في هذا الموضوع.

تتجلى، بداية، إحدى بواكير هذه الإشكالية لدى الروائيين؛ وقد اختلف شراح وفلاسفة الرواقية حول هذا الموضوع ولم يصلوا فيه إلى رأي حاسم. وربما كان السبب الرئيسي لهذه الإشكالية، وصعوبة الحسم فيها، يعود إلى مادية الروائيين وتفسيرهم المادي لجميع ظواهر الكون، فإذا «كان كل ما هو موجود مادة» وإذا كانت المادة تخضع لقوانين حتمية صارمة بقدر ما تخضع لقانون العلة والمعلول، فإن ذلك يعني أن هناك «حتمية كسمولوجية». لكن السؤال: هل تمتد هذه الحتمية إلى الإنسان أيضاً بحيث نقول إنه مجبر في سلوكه، فليس ثمة حرية إنسانية أيضاً، كل شيء حتمي في هذا الكون، أم أننا لا بد أن نترك وسط هذه الحتمية هامشاً رقيقاً لحرية الإنسان؟! يبدو أننا مضطرون إلى ذلك «على ما في التعبير من مفارقة، لأننا ما لم نتعلم ذلك، فكيف نفسر إمكان قيام الأخلاق، وأفعال الإنسان وسلوكه الأخلاقي؟ أعني كيف نفسر المدح والقدح، الاستحسان والاستهجان؟ وعلى ذلك فنحن نعتقد أن هناك مجالاً مستثنى من حتمية الطبيعة هو مجال الفعل البشري الذي هو «حر»، فالإنسان حر الإرادة، وحرية إرادته تمثل دائرة صغيرة وسط دائرة كبرى هي الحتمية الشاملة التي هي الحتمية الكسمولوجية، التي منها الفعل البشري الحر.. وسنرى بالتفاصيل موقف فلاسفة الرواقية في هذا الموضوع.

وننتقل إلى العنصر الثاني من هذا الجزء الذي يقدم الحرية والوجود الذاتي في فلسفة كارل ياسبرز. فقد اتجهت الفلسفة الموضوعية إلى دراسة الكل وتجاهلت الفرد، بل وأدخلته

ضمن سلسلة لامتناهية من الموجودات الأخرى، بحيث لا يمكن تفسير سلوكه إلا بالعودة إلى معظم الظواهر الطبيعية والاجتماعية؛ ولذا فإنها قد أوقعت في حتمية طبيعية وتاريخية لا فكاك منها وألغت حريته وتفردته.

لم تكن الذات الإنسانية هي الموضوع الأول للفلسفة، وإنما الوجود الكلي. فمنذ بدأ الإنسان يفكر في ذاته، وبدأ يطرح التساؤلات الجوهرية التي حيّرتة، ذهب إلى البحث عما يكمن خلف هذا الوجود قبل أن يبحث عن ذاته، لاعتقاده أن حقيقة وجوده تكمن في الخارج، فاتجه إلى البحث في الطبيعة، فوجد التغير والتنوع في الظواهر الطبيعية والإنسانية، وقد اتجه تفكيره إلى البحث عن الوجود المطلق، اعتقاداً منه أن فهم الوجود الكلي سيتيح له معرفة ذاته، إلا أن الموضوع العام استغرقه، فنسي ذاته، ولم تظهر إشكالية الوجود الذاتي إلا في مراحل متأخرة من تاريخ الفكر الإنساني.

ومع ظهور فلسفة الحياة لدى نيتشه، والفلسفة البراغماتية لدى وليم جيمس والفلسفة الوجودية لدى كيركغارد وهايدغر وياسبرز وسارتر يبدأ الاتجاه نحو الإنسان، وتبدأ الفلسفة الذاتية الشريفة رافضة للمطلق والكلي مؤكدة للفردانية والتعدد؛ بدأ عهد جديد من التفكير، وبدأ الاتجاه نحو الذات بعد أن استغرقنا الموضوع والموضوعية بكل تياراتها.

لقد ركز معظم الفلاسفة المعاصرين أبحاثهم على إشكالية الوجود الإنساني، والحرية الإنسانية. وأكدوا الذاتية التي تقف في صراع وتوتر مستمرين مع الموضوعية.

وتعد الفلسفة الوجودية هي الأكثر اقتراباً من الإنسان والذات الفردية في مواجهة كل الأشكال الموضوعية التي تحاول إحالة الإنسان إلى شيء مادي، أو موضوعي، تتحكم به قوانين عمياء. ولذا نجد أن معظم هؤلاء الفلاسفة، ومنهم ياسبرز، قد وحدوا بين الوجود الإنساني والحرية: «فالإنسان هو الحرية»، كما أكد ياسبرز. ولكن ذلك لا يمنع الاعتراف بوجود الضرورة؛ فهناك ضرورة وقوانين موضوعية ولكن الإنسان يسعى دوماً إلى فهمها بغية تجاوزها، وما تاريخ الإنسان إلا تاريخ صراعه الأبدي مع الضرورة، فالحرية لا تعرف إلا بمعرفة نقيضها «الضرورة»، ولا يمكن الحديث عن الحرية دون الإشارة إلى نقيضها، وإلا لما كانت هناك إشكالية حول الحرية بالأصل. هناك إذاً علاقة جدلية وتوتر مستمران بين الحرية والضرورة، فكيف ينظر ياسبرز إلى هذه العلاقة؟ يجعل ياسبرز من المصير «ضرورة وجودية» لا تنفصل عن فكرته عن الحرية، وبالتالي يجعل الحرية مرادفة للوجود الإنساني، ولكنه يجعل الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية.

فالإنسان، من جهة، هو الموجود الذي يختار؛ وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شيء واحد؛ ولكن الحرية، من جهة أخرى، لا تفهم إلا بمعارضتها للضرورة؛ والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من الضرورة. إن للحرية حدوداً هي بعينها شروطها، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة، وهنا نلاحظ أن ياسبرز يبدأ بالتراجع في تعريفه للحرية، فبعد أن رفض تعريفها أو البحث عنها في الخارج؛ نجده في هذه النصوص يؤكد وجود حد للحرية، وشرط لوجودها، وهو الضرورة الخارجية. ونحن نميل إلى فهم الحرية باعتبارها

طاقة داخلية ذاتية يتعاضم وجودها في صراعها مع خصمها الموضوعي - الضرورة الخارجية والداخلية معاً - وليس في توقفها عند حد معين كما يرى ياسبرز.

فالفعل الحر يبدأ من نقطة ارتكاز، من ضرورة تحول دون ذلك الفعل، فيكون الفعل الإرادي لحظة تجاوز وقطعية وتمرد لتلك الضرورة. إنه صراع جدلي وأبدي بين نقيضين: الأول موضوعي، والثاني ذاتي وإرادي وروحي، «فهناك الضرورة الجسمية والطبيعية وضرورة المبادئ العقلية. وهذه كلها عقبات لا بد للإرادة من أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية».

وننتقل من فلسفة الحرية عند ياسبرز إلى موضوع الحرية والتحرر في القرن الحادي والعشرين. فقد كانت أوروبا والغرب، الحديثين والمعاصرين، المسرح والصانعين الأولين لتلك

**الحرية هي طاقة داخلية ذاتية يتعاضم وجودها في صراعها مع خصمها الموضوعي - الضرورة الخارجية والداخلية معاً - وليس في توقفها عند حد معين.**

الثورات السياسية الحديثة المطالبة بالحرية... وذلك من خلال الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي جاءت - بعد الثورة الأمريكية (١٧٧٦) - رافعة، قولاً وعملاً، شعارات حرية وكرامة وحقوق الإنسان الفرنسي خاصة، ثم حقوق الإنسان عامة، أيّاً كان مكانه أو جنسه أو لونه.. أو مكانته الاجتماعية... كما أكد ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٩. وبذلك أيضاً كانت أوروبا الغربية، الحديثة والمعاصرة، هي الرافعة الأولى،

كذلك، وفي الوقت نفسه، شعار الحداثة والعلم المادي، والعقلانية الوضعية، المفضيين إلى التقدم اللامحدود، والمبشرين بدخول الإنسانية عصر الرخاء، والسعادة، خاصة بعد نجاحها في السيطرة على الطبيعة، وبتواري الفلسفة بالتالي، نهائياً، مثلما توارت من قبل الأساطير والأديان، وكأن هذه الأخيرة لم تشكل، دوماً، بعداً أساسياً في الحياة الإنسانية!!

هكذا نسيت مثل هذه الطروحات الغربية الأوروبية حول كل من السياسة ومن العلم.. ومن الفلسفة، أو تناست، تلك العلاقة الجدلية والتاريخية التي تربطهم جميعاً، وهي العلاقة التي جعلت من الفلسفة منذ أفلاطون، وأرسطو، ومعبد الجهني (قتل سنة ٨٠ هـ) والعلاف (ت ٢٣٥)، وجون لوك، وكانط، وروسو، والكواكبي (ت ١٩٠٢) وسارتر وشومسكي... الخ، وإلى اليوم، المدافعة الأولى عن الحرية، والمنظرة الأولى لها وللتطورات التي عرفتها، وما تزال تعرفها إلى اليوم كذلك... كما أنها هي التي جعلت كذلك، ومنذ «طاليس» (٥٤٧ ق. م.) وحتى ديكارت، وإسحق نيوتن (ت ١٧٢٧)، وأنشتاين (ت ١٩٥٥)، وغيرهم من العلماء أطرافاً فاعلة... ومجددة للفلسفة.

لكل ذلك نفهم لماذا كان يجب على الإنسانية الانتظار قليلاً لتبدأ في الاكتشاف بأن تلك الثورات السياسية الأوروبية من أجل الحرية، سرعان ما تحولت، وباسم الحرية، إلى غطاء لحملات استعمارية، استهدفت، ومن خلال الحروب النابوليونية، أولاً، العديد من البلدان الأوروبية.. ذاتها، ثم وباسم «التحضير»، العديد من دول العالم الثالث، ومن ضمنها بلدان

العالم العربي والإسلامي، التي كانت قد غرقت منذ قرون وقرون في الجمود الفكري.. والديني.. والاجتماعي... وفي الاستبداد السياسي الذي تولد منه. إن الحقيقة نفسها تصدق على تجربة الإنسانية مع الديمقراطية الرأسمالية، وليدة تلك الثورات السياسية والعلمية، وهي التجربة التي انتهت بالشعوب الأوروبية الغربية، إلى العزوف اليوم عن تلك الديمقراطية.. نتيجة ارتباطها المتزايد بالإقطاع المالي وبأصحابه من رواد العولمة، التي أفقدت تلك الشعوب، وغيرها، حرية الرأي والكلمة، وحولت حديث طبقاتها الشعبية عن الحرية وعن الديمقراطية إلى «عواء»؛ ومن هنا ندخل إلى إشكالية العلاقة الجدلية بين الحرية والتحرر.

وبالانتقال إلى موضوع حرية التعبير وضوابط اللسان في الفكر الغربي المعاصر نجد أن الحديث عن الحرية ودلالاتها يحيل في الغالب إلى حقل فكري بعينه، وهو حقل السياسة، بمستويها التنظيري والتطبيقي، المرتبط بالممارسة المباشرة للفعل أو للنشاط السياسيين، وهي الإحالة التي نزع أنها مغالطة كونها تحجب عنا الحضور الوجودي للحرية، التي تتأمل ذاتها وتتعرف إلى خصائصها وأسرارها انطلاقاً من اللغة وبواسطتها. فبعيداً عن السجال الكلاسيكي الذي ألفه الفكر الفلسفي ما بين الواقعية والمثالية، تبقى الحرية مفهوماً يتعرف على عناصر هويته انطلاقاً من المستويات البنيوية والتداولية التي تتيحها أنساق اللغات الطبيعية في علاقتها بالكائن الناطق، الذي يمارس كينونته عبر انفعالاته المباشرة وصياغاته الخطابية الخاضعة لرقابة العقل ومقتضيات المنطق السياقي المباشر، الذي ينساق نحو تصوراتهِ التأسيسية ويتأثر بال نماذج الجاهزة والقبليّة أكثر مما يتجه نحو إنجاز نماجه الخاصة، لأن ممارسة الحرية هي بمثابة تداول تلقائي للمحاكاة والتقليد، وإعادة لصيغة ما هو متوفر ومتاح، وتحوير للقواعد يتجاوز حدود كونه إلغاءً أو إبداعاً صرفاً لها.

وكما إن الحرية هي سلوك عملي لتصورات جماعية واعتباطية أنجزتها الذاتية المشتركة للأفراد والتنظيمات، فإن حرية التعبير في اللغة وبواسطتها هي بمثابة فعل ذاتي مبدع يخضع للغة ويتجاوزها في اللحظة نفسها، من خلال السعي إلى فك قيودها ومحاولة التعالي الفعّال في مواجهة أنساقها وقواعدها. وكأننا في سياق جدلية هي أشبه ما تكون بجدلية العبد والسيد التي سبق أن أثارها الفيلسوف الألماني هيغل □