

Raja Bahlool**

رجا بهلول*

الحرية ومعوقات الفعل

التأسيس لمفهوم ليبرالي للحرية في الفكر العربي

Freedom and Impediment to Action

Foundations for a Liberal Concept of Freedom in the Arab Thought

ملخص: تقوم الورقة بمناقشة عدد من الأفكار المترابطة، والتي يراد بها أن تقودنا إلى نتيجة مفادها ألاّ مبرر للاعتقاد بعدم إمكانية تأصيل المفهوم الليبرالي للحرية في سياق الثقافة العربية الإسلامية. بالإمكان تلخيص هذه الأفكار كما يلي: للمفهوم الليبرالي للحرية أساس ميتافيزيقي ولهذا الأساس الميتافيزيقي تجليات مختلفة في شتى المجالات، كما أن له حضوره على صعيد الفكر الفلسفـي الـقديـم، سواء اليوناني منه أو العربي - الإسلامي. كما وجدنا بأن وجد هذا الأساس الميتافيزيقي فرصـته للـتعبير عن نفسه وبقوـة في الفلـسفة السياسيـة الغـربـية وتحـت تأثيرـ الغـربـ، وفي سياقـ حـدـاثـةـ عـرـبـيـةـ فـرـضـتـ عـلـيـنـاـ أوـ تـطـوـرـتـ عـنـدـنـاـ، تـوـافـرـ (أـوـ توـافـرـتـ منـذـ عـصـرـ النـهـضـةـ العـرـبـيـةـ) فـرـصـةـ لـكـيـ يـعـبـرـ هـذـاـ التـصـورـ المـيـتـافـيـزـيـقـيـ لـلـحـرـيـةـ عـنـ نـفـسـهـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ العـرـبـيـةـ الـحـدـيـثـةـ وـالـمـعـاـصـرـةـ.

الكلمات المفتاحية: الحرية، معوقات الفعل، الفكر العربي، الأساس الميتافيزيقي، الغرب

Abstract: This paper explores, and ultimately finds no justification for, the idea that it is not possible to root the liberal concept of freedom in the Arab-Islamic cultural context. It examines this supposition from two main angles: First, that the liberal understanding of freedom has a metaphysical basis, which itself has various implications in a range of areas. The paper shows that this basis is also present in ancient philosophical thought—both Greek and Arab-Islamic. In the context of an imposed Arab modernity, there is now (or has been since the period of the *Nahda*) a chance for this metaphysical conception of freedom to express itself within modern and contemporary Arab political philosophy.

Keywords: Freedom, Obstacles to Action, Arab Thought, Metaphysical Basis, the West

* أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، الدوحة - قطر.

** Professor of Philosophy, Doha Institute for Graduate Studies. Doha- Qatar.

مقدمة



تقدّم هذه الورقة البحثية سلسلة من الأطروحات المتراوحة حول مفهوم أثار، ولا يزال يثير اهتمام المفكّرين العرب النهضويين وأخرين من بعدهم. نطلق على هذا المفهوم تسمية «المفهوم الليبرالي للحرية»، ونستخدم مصطلح «الليبرالية» بالطريقة المعهودة، للإشارة إلى مجلّم التصورات التي ترتكز على هذا المفهوم للحرية في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها. بوسّعنا التعبير عن الأطروحات التي نرمي إلى تبيّانها ومناقشتها على الشكل التالي: 1) للمفهوم الليبرالي للحرية أساس ميتافيزيقي يتم بموجبه تصور الحرية على أنها تكمن في غياب العوائق من أمام الفعل (بالتألي) تحدد الفعل على أساس من الرغبة أو المشيئة؛ 2) لهذا الأساس الميتافيزيقي تجلّيات مختلفة في مجالات السياسة والاقتصاد ومختلف جوانب الحياة الاجتماعية، حيث يمكننا الحديث عن «حرّيات ليبرالية»؛ 3) لهذا الأساس الميتافيزيقي وجود على صعيد الفكر الفلسفـي القديـم، سواء اليوناني منه أو العربي - الإسلامي؛ 4) وجد هذا الأساس الميتافيزيقي فرصته للتـعبير عن نفسه، وبـقوـة، في الفلـسفة السياسيـة الغـربـية في الفـترةـ الـحدـيثـةـ فقطـ، فهوـ بالـتأـليـ، وـمنـ منـظـورـ عـيـنـ، أمرـ مـسـتـجـدـ حتـىـ فيـ الغـربـ نـفـسـهـ؛ 5) تحتـ تـأـثـيرـ الغـربـ، وفيـ سـيـاقـ حـدـاثـةـ عـرـبـيـةـ فـرـضـتـ عـلـيـنـ أوـ تـطـورـتـ عـنـدـنـاـ، تـوـافـرـ لـهـذـاـ المـفـهـومـ المـيـتـافـيـزـيـقيـ لـلـحـرـيـةـ فـرـصـةـ لـلـتـبـيـيـرـ عـنـ نـفـسـهـ فيـ الـفـلـسـفـةـ الـسـيـاسـيـةـ الـعـرـبـيـةـ الـحـدـيثـةـ وـالـمـعـاـصـرـةـ، بـدـايـةـ مـنـ عـصـرـ النـهـضـةـ وـمـاـ بـعـدـ. بـالـتأـليـ، وـبـالـنـظـرـ إـلـىـ هـذـهـ الـمـسـارـاتـ الـمـتـواـزـيـةـ (إـلـىـ درـجـةـ ماـ)، لـيـسـ هـنـاكـ مـبـرـرـ لـلـقـوـلـ بـعـدـ إـمـكـانـيـةـ تـأـصـيلـ المـفـهـومـ الليـبـرـالـيـ لـلـحـرـيـةـ فـيـ سـيـاقـ ثـقـافـتـاـ الـعـرـبـيـةـ إـلـاـسـلـامـيـةـ؛ فـلـيـسـ هـذـاـ الـأـمـرـ بـأـسـهـلـ أوـ بـأـصـعـبـ مـمـاـ هـيـ عـلـيـهـ الـحـالـ فـيـ الـثـقـافـةـ الـغـرـبـيـةـ.

تشكّل هذه الأفكار بمجموعها مرتكزاً لهدفين يتجاوزان هدفي الرصد التاريخي وتحليل المفاهيم. يتلخص الهدف الأول في محاولة تأسيس التوجّه الليبرالي في الفكر العربي الإسلامي، بحيث لا نعود ننظر إلى هذا الأخير كمستودع لأفكار ومعتقدات لا تتبّع إلا في درجة دوغماطيقيتها والتصاقها بالماضي. ولهذا الهدف قيمة وأهمية كبرى في السجال الدائر بين الداعين إلى تبني المفاهيم السياسية المعاصرة، كمفاهيم الحرية والمساواة والحقوق، وأولئك الذي يرون في مثل هذا الانفتاح اغتراباً وسلباً للذات وفقدانها للهوية. أمّا الهدف الآخر، الذي لا يتسع المجال للبحث فيه هنا⁽¹⁾، فيتمثل في إرساء بعض الأسس الالازمة لتقيم النقاش الدائر عربياً (وغربياً) ومنذ فترة غير وجيزة، حول معنى ومغزى المناداة بمفهوم ليبرالي للحرية: فهل المفهوم الليبرالي للحرية غاية يجدر بنا إدراّكها لما يحمله هذا المفهوم من جوانب تقدمية وتحررية، أم إنّ شيء ينبغي تجاوزه إلى ما هو أفضّل منه؟ وما عساه أن يكون؟

(1) قمت، منذ نيف وعشرين سنة، بمعالجة هذه المسألة بعض الشيء في «المفهوم الليبرالي للحرية في الفكر العربي الحديث»، حيث نظرت إلى تجلّيات وصعوبات تمثّل هذا المفهوم في الفكر العربي الحديث، ولكن دونما ترکيز على مسألة الأصول والتأسيس: Raja Bahlool, «The Liberal Concept of Freedom in Contemporary Arab Thought», *Journal of Arabic and Islamic Studies* 10 (1993): 22-66.

في القسم الثاني من البحث، نشرع في مناقشة سؤال التأصيل، ونعرض لمقوله مشهورة لقيت وتلقى الكثير من التأييد، حتى عند أولئك الذين ينعون صدقها. تفيد هذه المقوله المشهورة بأن مفهوم الحرية بالمعنى الليبرالي في المجمل غريب عن ثقافتنا العربية الإسلامية، التي لم تعرف شيئاً من هذا القبيل حتى بدأت عملية تلاقي فكري بيننا وبين الغرب الحديث في أواسط القرن التاسع عشر، وأن جل ما أدركه التراث العربي الإسلامي من معانٍ الحرية المختلفة كان يدور في فلك ميتافيزيقي أخلاقي لا يمت إلى حقول السياسة والمجتمع بصلة وثيقة.

في القسم الثالث نستعرض (أولاً) أهم عناصر المفهوم الليبرالي للحرية كما تجلت هذه في عصر النهضة عند مفكرين عرب مختلفين، ونقارنها بما يماثلها في الفكر الغربي، الذي يفترض أنه أصل لها. لا نقوم بهذا من باب التعريف بما قاله النهضويون العرب وأقرانهم في الغرب عن الحرية بتفسيرها الليبرالي، فهذا غني عن البيان، ولكن مناقشاتنا المختلفة في الأقسام اللاحقة من هذا البحث تستدعي الإلمام بنطاق السياقات الفكرية والعملية التي تستدعي استعمال مفردة «حرية» ومشتقاتها بأشكالها الصرفية المختلفة، وهو ما لا يتحصل من دون التمعن في ما قاله هؤلاء وأولئك عن الحرية.

ونسعى في هذا القسم أيضاً للتمييز بين الحرية «بحد ذاتها» من جهة، والحريات كما تجلّى في ميادين مختلفة من جهة أخرى، ونطرح السؤال: هل الحرية شيء، والحرية الاقتصادية والحرية السياسية وحرية الفكر والتعبير أشياء أخرى؟ نحاج في هذا القسم بأن المذهب الليبرالي في الحرية، أو ما أسماه أحمد لطفي السيد «مذهب الحررين»⁽²⁾، دأب منذ فترة طويلة على استيعاب مفهوم الحرية من خلال عائلة مفاهيمية تشتمل على مفاهيم الرغبة والإرادة، وتحدد الفعل سبيلاً على أساس الإرادة وغياب العوائق من أمام الفعل. إذا كان هذا ما تردد إليه الحرية في نهاية الأمر، بحسب الفهم الليبرالي، فهو تصور ميتافيزيقي أنطولوجي بحث، تتحدد بموجبه العلاقة بين الحرية والحريات بوصفها علاقة بين المفهوم العام والحالات الخاصة.

نعود لنطرح مسألة الأصل والتأسيس في القسم الرابع من البحث. يتبيّن لنا في هذا القسم أن الطريقة التي يسير عليها الفكر الليبرالي في تصوره للحرية ليست شيئاً جديداً البتة، وأن لها سوابق كثيرة، ليس فقط في الفلسفة اليونانية، وإنما في الفلسفة العربية الإسلامية أيضاً. جُل ما يقوم به الفكر الليبرالي (وهو ليس أمراً قليلاً الأهمية) لا يتعدي إلّا باس هذا التصور الميتافيزيقي للحرية لباساً اجتماعياً بألوان سياسية واقتصادية ومدنية وغيرها، بحسب السياقات المختلفة للحياة الاجتماعية. لهذا السبب، لا يمكن القول إن المفهوم الليبرالي للحرية كان اختراعاً جديداً أتى به الغرب الليبرالي الحديث من العدم؛ فللمفهوم الليبرالي الحديث للحرية أصول، حتى في الفكر الغربي الحديث نفسه.

(2) انظر الهاشم رقم 18 أدناه.

في القسم الخامس والأخير من البحث، نستكمل نقاشنا التأسيسي بالقول إن الظروف التي أوجدتها الحداثة الغربية في موطنها في الاقتصاد ثم في السياسة والمجتمع استدعت بعث الحياة في تصور ميتافيزيقي معين للحرية. ثم إن هذا التصور توسع وانتشر، متخدًا أشكالًا مختلفة في المجالات الحياتية المختلفة. ولا شيء من هذا بمانع من أن تستدعي مستجدات حداثة عربية (نشأت عندنا بحكم تغيرات تاريخية، أو فرضتها علينا الدول المستعمرة) بعث الحياة في هذا المفهوم الميتافيزيقي نفسه الذي هو بمثابة إرث مشترك بين العرب والغرب الحديث. بعبارة أخرى، نقول إن الفرق بين ثقافة الغرب الحديث والثقافة العربية الإسلامية (قديمها وحديثها) لا يمكن على الصعيد المفاهيمي البحث، بمعنى وجود أفكار أو مفاهيم غربية لم يكن من الممكن إدراكتها أو التعبير عنها في الثقافة العربية الإسلامية، بل إن المسألة كانت ولا تزال محض ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية ربما تجعل أو لا تجعل من اللازم تفعيل ما هو كامن في التراث الفكري لهذه الأمة أو تلك.

الأصالة والمعاصرة وسؤال التأصيل

يقوم كثير من المفكرين بالتمييز بين المناقشات (والنظريات) المتعلقة بمفهوم الحرية في سياق البحث الميتافيزيقي أو الأنطولوجي، وتلك التي تدور حول مفهوم الحرية في سياق المباحث السياسية والاجتماعية عمومًا، بما قد يشتمل عليه ذلك من مباحث في مجالات الاقتصاد والنظم القانونية وحقوق الإنسان والحياة المدنية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك، المفكر الليبرالي جون ستيوارت ميل (J.S. Mill) الذي يقول في بداية مقالته المشهورة في الحرية:

لا يتناول موضوع هذه الرسالة ما يسمى بحرية الإرادة التي يفترض أنها تتعارض مع ما يسمى (خطاً) ببدأ الضرورة الفلسفية، ولكنه يتناول الحرية المدنية أو الاجتماعية، ويبحث في طبيعة السلطة التي يجوز للمجتمع شرعاً أن يمارسها في حق الفرد، وحدود تلك السلطة، وهذه مسألة قلما تعرض لها الكتاب أو تناولوها بالدراسة بوجه عام⁽³⁾.

مثل هذا التمييز، بما له وما عليه ممّا سوف نناقشة بالتفصيل في هذا البحث، يعنينا كثيراً نحن المهتمين بالفكر العربي السياسي والاجتماعي، قديمه وحديثه؛ ذلك أن كثيراً من الباحثين دأبوا، ومنذ أمد طويل، على القول بأن الفكر العربي الإسلامي، باستثناء الحديث منه، يحفل بالمناقشات الميتافيزيقة لمسألة الحرية، ولكن مناقشاته المطولة لمسألة الحرية لا تبدي أي اهتمام يذكر بمسائل السياسة والمجتمع.

يعود قصب السبق في مجال استخدام هذا التمييز من أجل تحديد وتحليل مفهوم (أو مفاهيم) الحرية في الفكر العربي الإسلامي إلى المستشرق فرانز روزنتال الذي قام برصد

(3) جون ستيوارت ميل، حول الحرية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012)، ص 5.

معانٍ مختلفة للحرية في التاريخ الفكري العربي الإسلامي. تراوحت المعانٍ التي قام روزنتال برصدها ما بين الحرية المعنافية للعبودية (بالمعنى القانوني) والحرية المرادفة للكرم والنبل، والحرية النفسانية للمتصوف (التي تترجم كعبودية مطلقة للخالق)، وحرية المتكلمين الذين جهّلوا في تحديد درجة أو نوع من الحرية للإنسان قبلة إله مقدّر للأقدار وكلّي القدرة. ولكن روزنتال لا يعثر على أي مفهوم للحرية ذي معنى سياسي أو اجتماعي. لذا يخلص إلى نتيجة مفادها أن:

على الرغم من وجود نقاشات مطولة للحرية (في الفكر العربي الإسلامي)، فإن فكرة الحرية لم تبلغ مرتبة المفهوم السياسي الأساسي الذي يوسعه أن يلم الشعث حول القضايا الكبرى ... كان متوقعاً من الفرد المسلم أن يعتبر أن السلوك القوي يتمثل في مواءمة حرية الشخصية لمعتقدات وأخلاق وأعراف الجماعة التي يتميّز إليها. ومع أنه كان يثمن حرية الشخصية ويفتخر بها، فإنه لم يكن من المفترض له أن ينظر إليها كما لو كانت خيراً مطلقاً يتوجب الذود عنه قبلة مطالب الجماعة، وبأي ثمن. ومن الناحية السياسية، لم يكن يتوقع أن للفرد أي خيار حر في ما يخص نظام الحكم الذي يعيش تحت ظله⁽⁴⁾.

تبع هذا الرأي في المجمل، وإن لم يكن في التفصيات، عدد كبير من المفكرين والكتاب العرب. نذكر منهم، على سبيل المثال، المفكر المغربي عبد الله العروي الذي ينتهي به الفحص اللغوي إلى التمييز بين أربعة معانٍ للحرية: المعنى الخلقي (الحر بمعنى الكريم)، والمعنى القانوني (الحر على خلاف العبد)، والمعنى «الاجتماعي»، ومن الأفضل القول: «المعنى الاقتصادي» (الحر هو المعنى من الضريبة)، والمعنى الصوفي (الحرية بمعنى الخروج من رق الكائنات إلى عبودية الله). لكن، وعلى الرغم من أن العروي يقرّ المستشرقين على اقتصارهم على ميادين الدولة والفقه عند البحث عن مواطن وجود الحرية، إلا أن هذا لا يمنعه من التمييز بين الحرية بالمعنى النفسي الميتافيزيقي والحرية بالمعنى السياسي الاجتماعي، فيقول:

يمكن إذن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل، وبين حرية سياسية اجتماعية ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته. ويتجّ بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرية اختلاف في المفاهيم⁽⁵⁾.

يمكّنا الإشارة هنا أيضاً إلى كتاب آخر يقترحون تمييزاً بين الحرية التي يجري الحديث عنها في سياق الميتافيزيقا والأنطولوجيا، والحرية التي يجري الحديث عنها في السياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المألوفة، من دون أن يكونوا معنيين، في سياقات معينة على الأقل، ببني الثانوية وإثبات

(4) F. Rosenthal and B. Lewis, «Hurriyya,» in *Encyclopedia of Islam*, vol. 3, New Ed. (Leiden: E.J. Brill, 1971), 589.

قارن أيضاً به: فرانتز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي، ترجمة وتقديم معن زباده ورضوان السيد، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 179.

(5) عبد الله العروي، مفهوم الحرية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 17.

الأولى كصفة لازمة في التاريخ الفكري للعرب والمسلمين. هذا مع أن ليس من الصعب (بل ربما من المحمّن) أن تلتقي آراؤهم مع وصف كلّ من العروي وروزنثال لوضعية التراث العربي الإسلامي في هذا المخصوص، ومن هؤلاء فهمي جدعان الذي يزيد على ما قلناه سابقاً بذكره بعض الفروق بين الحرية بمفهومها الميتافيزيقي (الذي يشير إليه بمصطلح «أنطولوجي») والحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي:

إن الحرية الأنطولوجية غير خاضعة للتغيير، فهي إما أنها كائنة وإنما أنها غير كائنة. أما الحرية الثانية - المجتمعية - فكسب يولده جهد وكفاح. والحرية الأنطولوجية موقف وجودي مطلق يرتبط بميتافيزيقا الحرية وبالاحتمية، والثانية نسبية تدرج تحتها جملة من الحريات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية. والحرية الأنطولوجية سالبة تتضمن انتفاء الحتمية بينما الثانية موجة تنضوي فيها ثلة الحريات⁽⁶⁾.

كما يمكن الإشارة إلى ناصيف نصار الذي يختلف عن غيره بإعادته إنتاج هذا التمييز بين الميتافيزيقي الأنطولوجي والسياسي الاجتماعي من خلال استخدام تفريق غير مألف بين مفهوم الليبرالية كأيديولوجيا برجوازية «تمحورت حول شعار الحرية وسعت إلى تجسيد هذا الشعار في الممارسة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية والتربية والإعلامية»، ومفهوم الليبرالية كتفكير فلسفى. فهذه الأخيرة:

تمحورت حول مبدأ الحرية بإطلاق، وسعت ... إلى الكشف عن مضامين مبدأ الحرية ومستلزماته في الوجود البشري، أحياناً من وجهة نظر ميتافيزيقية، وأحياناً أخرى من وجهة نظر أخلاقية، واندمجت لهذا السبب في الأنظمة الفلسفية التي حددت معناها، مثل الكانتية أو البرغسونية أو السارترية⁽⁷⁾.

يمكن تلخيص هذا كله بالإشارة إلى ما يقوله المفكر المغربي محمد المصباحي بشأن عبئية البحث عن مفهوم لـ «الحرية بالمعنى الحديث» في ثنايا الفلسفات القديمة، اليونانية منها والإسلامية:

من بين بنفسيه أن مفهوم الحرية مفهوم حديث، يعبر عن حساسية وأفق فكري ما كان ليوجد في الفكر الفلسفي للحقبتين اليونانية والערבية الإسلامية. فما كان يُعتبر حريةً في الأزمنة السابقة عن الحداثة، وهو الوعي بالضرورة العقلية والسببية الطبيعية والجبر الديني، صار يُنظر إليه اليوم من قبيل العبودية؛ وما كان يُعتبر

(6) فهمي جدعان، «الحرية في الثقافة العربية الحديثة»، في فهمي جدعان، المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطيف الحداثة ومقاصد التحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 82؛ أي إما أن الإنسان، بطبيعته، حر وإنما أنه غير حر، أو فلنُقل، وبلغة الأقدمين من العرب والمسلمين، إما أنه مسيّر وإما أنه مخيّر، من دون تحديد مجالات الفعل والتصرف.

(7) ناصيف نصار، باب الحرية: إثبات الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 46.

عبدية إزاء الأهواء والشهوات والنزوات الفكرية والجسدية، أضحت حريةً بالمعنى الحديث للكلمة⁽⁸⁾.

لا مفر إِذَا من الاعتراف بذلك التمييز الذي يصوغه مِلْ ويجد روزنثال والعروي وكثير غيرهم شقه الأول متمثلاً في مسيرة الفكر العربي الإسلامي، بينما يتمثل الثاني في الفكر الغربي الحديث. ولكن، ما أهمية ذلك بالنسبة إلينا؟ تكمن الأهمية في أحد الاستنتاجات المترتبة على شروع العرب والمسلمين منذ أواسط القرن التاسع عشر في الحديث عن الحرية ولكن بمعنى الحرية المدنية، كما يسمّيها مِلْ. هناك افتراض صريح في بعض الأحيان ومضمون في أحيان أخرى مفاده أن هذا يشكّل نقلة نوعية في التفكير العربي المتعلق بالحرية، من منطلق أن الحرية المدنية، وما يشاكلها من حريات شرع العرب والمسلمون في الحديث عنها في القرن التاسع، ليست أمراً متصلًا بالحرية التي قد ينشدها العبد أو المتصوف أو المتكلّم، والتي طالما كانت موضوعاً للنقاش في العصور العربية الإسلامية الغابرة. عندئذ تُسْتَخلص نتيجة مفادها أن الحرية بهذا المعنى المستجد محض تأثر بالغرب الذي شرع العرب والمسلمون في التعرف إلى قيمه ومعارفه ونظمها منذ ذلك الوقت، في ما غدا يُعرف بعصر النهضة العربية الحديثة. وفي هذا الاستنتاج تظهر بوادر مشكل التراث والمعاصرة، حيث يجد العرب والمسلمون أنفسهم بين خيارين يظن البعض أن كلاهما مر: فإنما التمسك بتراث لم تعد قيمه وأصوله الفكرية قادرة على الإمساك بتلابيب التقدم والحضارة المعاصرة (كما يظهر من غياب أي مفهوم للحرية بالمعنى المدني أو السياسي)، وإنما الالتحاق بمعاصرة تستجلب مفاهيم (على شاكلة مفهوم الحرية المدنية) ليس لها في التراث جذور، وهو ما يؤدي إلى الاغتراب عن النفس.

تتمثل إحدى الغايات التي يسعى هذا البحث لتحقيقها في البرهنة على أن سؤال الحرية ليس بهذه البساطة، سواء في ما يتعلق بشقه العربي الإسلامي، والذي يبدو مضطراً إلى الاختيار بين أمرين كلاهما مر، أو ما يتعلق بشقه الغربي الذي لا يبدو مضطراً (لسبب لا بد لنا من الاستفسار عن كنهه) إلى الاختيار. سوف نلقي في البداية نظرة خاطفة على الطريقة التي تمثل بها المفكرون العرب والمسلمون في عصر النهضة (ومن قبلهم المفكرون الغربيون في الحقبة الحديثة) الحرية بالمفهوم الليبرالي.

الفكر الليبرالي في عصر النهضة العربية

ما قاله المفكرون العرب والمسلمون النهضويون عن الحرية وما يتعلّق بها من موضوعات لصيقة ليس سرًا خافياً؛ فقد كُتب ولا يزال يُكتب الكثير عن هذه الحقبة الفريدة من نوعها في التاريخ العربي الإسلامي. لذا، فإننا لسنا في سياق البحث الحالي بحاجة إلى استرجاع المفاهيم والإدراكات النهضوية المتعلقة بالحرية بقصد التعلم أو الإعلام، وإنما بقصد تحديد المفاهيم

(8) محمد عزيز المصباحي، مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار توبقال، 2006)، ص 41.

وجلاتها ب بصورة لا لبس فيها. فمفهوم الحرية ليس مهمًا أو شائئًا فقط، بل يعتوره أيضًا كثير من الالتباس الذي يجعله مرتعًا خصبةً للاقوال المتناقضة، أو تلك التي يشوبها الغموض المطبق أحيانًا. كما أنه أفسح ولا يزال يُفسح المجال لكثير من الإنشاءات الشاعرية التي لا دخل للفلسفة فيها.

تكلم المفكرون النهضويون على الحرية وامتدحوا فضائلها في مجالات مختلفة، منها الاقتصاد، ومنها حرية التعبير ومجال الحياة الشخصية والاجتماعية، وغيرها مما يمكننا إدراكه بالإشارة إلى بعض أقوالهم ذات الأهمية البالغة. يصف مصطفى الغلاياني في عظة الناشئين الحرية الاقتصادية بأنها «حياة الأمة المادية»، قائلًا إن الأمة «إن لم تُطلق لها حرية التجارة والزراعة وإنشاء المصانع واستغلال المعادن... كانت حياتها كامرأة سُد وثاقه»، وإن «أوروبيه لم تقبض على ناصية الشروة إلا بعد أن أطلقت الحرية الاقتصادية من قيودها»⁽⁹⁾. وفي مجال الحرية الاقتصادية أيضًا، يبدي أحمد لطفي السيد معارضه شديدة لتدخل الحكومة قائلًا:

إن الحس قد أثبت بالأمثلة اليومية أن الحكومة في كل أمة، ما وليت عملاً خارج الولايات الثلاث التي ذكرناها، إلا أساءت فيه تصرفًا، وفشلت نتيجته. وعندنا في مصر نصب الحكومة نفسها مزارعاً كبيراً، وجاءت لنا بالبذور والماشية وآلات الزراعة لنزرع على حسابها مرباعين، ففشلت في مقصدها وساعت زراعتها ولم تؤتها الأرض من أكلها شيئاً مذكوراً⁽¹⁰⁾.

وفي المجالات المتعلقة بحرية التفكير والتعبير على نحو ما اشتهر عن الليبرالية، يقرر المؤلف نفسه أن «خير ما تفعله الحكومات لنفسها وللأمة التي تحكمها أن تكون مع الصحافة على غاية التسامح، فلا تقف في طريق رقيها لأن ذلك وقوف في طريق الرأي العام ومصادرة لاعتقاده»⁽¹¹⁾، وهذا أيضًا ما يطلبه خير الدين التونسي الذي يفهم «حرية المطبعة» «أن لا يمنع أحد من الأفراد أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرائد التي تطلع عليها العامة، أو يعرض ذلك على الدولة وال المجالس، ولو تضمن الاعتراض على سيرتها»⁽¹²⁾.

كما أن الحريات الشخصية المتعلقة بالسلوك وأسلوب الحياة وجدت من يدافع عنها في شخص أديب إسحق الذي وقف موقفاً مخالفًا من أولئك الذين يعرفون الحرية «تعريفاً زائفاً» بأنها الطاعة للتقاليد، والذين لا يتحملون مخالفة العادات - «فلقد رأينا الأقوام يربون الأولاد

(9) مصطفى الغلاياني، عظة الناشئين: كتاب أخلاق وآداب واجتماع (بيروت: المطبعة الوطنية، 1936)، ص 92.

(10) أحمد لطفي السيد، المتخابات، ج 2 (القاهرة: مطبعة المقتطف، 1945)، ص 65. الولايات الثلاث المذكورة في النص هي الأمن والقضاء والدفاع عن الوطن.

(11) المصدر نفسه، ص 83 - 84.

(12) خير الدين التونسي، أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، في الفكر النهضوي الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012)، ص 117.

كما يصرّبون الدرّاهم»⁽¹³⁾. كما يمكننا أن نرى ما يؤيد هذا في تعريف خير الدين التونسي للحرية الشخصية التي تعني «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكتبه، مع أنه على نفسه وعرضه وماله»⁽¹⁴⁾، وفي معارضته لأحمد لطفي السيد لتدخل الحكومة في أمور التعليم، قائلاً إنها «معلم غير نافع»⁽¹⁵⁾.

بصورة عامة، يمكن القول إن المفكرين النهضويين كانوا على وعي بحقيقة أن للحرية المنشودة مجالات عده تتجلّى فيها، ولذلك لم يجدوا ضيرًا في التمييز بين أنواع مختلفة من الحرية، كما يفعل الغلاياني في تمييزه بين «حرية الفرد وحرية الجماعة، والحرية السياسية والحرية الاقتصادية»⁽¹⁶⁾، أو كما يفعل التونسي في تمييزه بين الحرية الشخصية وحرية المطبعة والحرية السياسية⁽¹⁷⁾. ولا بد أن نخص بالذكر أحمد لطفي السيد، الذي جهد في سبيل التوصل إلى مصطلح عربي يقابل مصطلح الليبرالية، فما كان منه إلا أن توصل إلى مصطلح «مذهب الحرّيin»، ثم قدم له تعريفاً يدل على رؤية نافذة للأمور؛ ذلك أن تعريفه للليبرالية يدل على مفهوم عام من شأنه أن يطرح أمامنا صوراً مختلفة عن الحرية في مجالاتها المتعددة.

يقول الكاتب:

مذهب الحرية، أو مذهب الحرّيin، يقضي في أصله بأنه لا يسمح للمجموع في البلاد الحرة أو للحكومة في أن تضحي بحرية الأفراد ومنافعهم لحرية المجموع أو الحكومة... هذا المذهب يقضي في أصل وضعه بأن لا يكون للحكومة سلطان إلا ما دلتها الضرورة عليه، وهو ثلاثة [ثلاث] ولايات: ولاية البوليس، وولاية القضاء، وولاية الدفاع عن الوطن. وفيما عدا ذلك من المنافع، فالولاية فيه للأفراد والمجمائع الحرة⁽¹⁸⁾.

من المتفق عليه أن مثل هذه الأفكار لم تكن شائعة أو حتى معروفة بالمطلق عند العرب والمسلمين في عصورهم الفكرية التي سبقت عصر النهضة، وأن جل ما قاله المفكرون النهضويون عن الحرية لا يتجاوز حدود وأفاق ما قاله الغربيون من قبلهم. بوسعنا التأكد من صدق هذا القول من خلال نظرة عابرة إلى بعض ما قاله المفكرون الغربيون أنفسهم في القرون السابقة على عصر النهضة العربية.

(13) أديب إسحاق، «حول الحرية والإستقلال»، في: أديب إسحاق، الدرر (بيروت: [المطبعة الأدبية]، 1909). أعيد طبعه في: في قضية الحرية، حصاد الفكر العربي الحديث؛ 2 (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980).

(14) التونسي، ص 18.

(15) السيد، ص 77.

(16) الغلاياني، ص 90.

(17) التونسي، ص 116-117.

(18) السيد، ص 65. ربما لا يكون مضيعة للوقت التكهن بما كان يمكن أن يترتب من آثار على سريان مثل هذا المصطلح العربي، «مذهب الحرية»، أو «مذهب الحرّيin»، لو قُدر له أن يحيا في اللغة العربية السياسية منذ بدايات هذا القرن. والآن، وبعد مضي قرن أو أكثر، نجد فيلسوفاً مثل ناصيف نصار راغباً في تجنب مصطلح «الليبرالية» لسبب غير واضح، ولكنه غير قادر في الوقت نفسه على أن يجد «لفظة تفي بالمراد كما هي حال (الليبرالية) في اللغات الغربية» (نصرار، ص 46-45).

لو بدأنا بما أسماه الغلاييني الحرية الاقتصادية، لقلنا إن الفلسفة الليبرالية ارتبطت، ومنذ فترة طويلة، بالدفاع عن مذهب اقتصادي معين هو مذهب «الليسيه فير» (laissez faire)؛ ففي البداية، وعبر ما يُعرف أحياناً بالفترة الكلاسيكية للموقف الليبرالي، أي تلك التي سبقت تأثر الممارسة الليبرالية بأفكار جون مينارد كينز (J. M. Keynes) (1883 – 1946)، ناصر الليبراليون الموقف الاقتصادي القائل بعدم تدخل الدولة في نظام السوق، حيث يلتقي العامل وصاحب رأس المال. ويظهر هذا الموقف بقصوة شديدة في فكر هربرت سبنسر (1820 – 1903)، الذي ربما كان آخر الليبراليين الكلاسيكين؛ فهو يشن حملة شعواء ضد تدخل الحكومة من أجل مساعدة الفقراء، أو القيام بأي مهام اجتماعية أخرى، مدعياً أن السوق ساحة طبيعية للصراع، حيث البقاء للأصلح، وحيث يكون تصور بعض الناس جوغاً شيئاً طبيعياً، مثل موت حيوانات الغاب الضعيفة التي لا تقوى على الدفاع عن نفسها⁽¹⁹⁾.

أما بالنسبة إلى الأمور غير الاقتصادية، فإننا نجد تعبيراً جيداً عنها عند مل في كتاب في الحرية، حيث يقول، محدداً دائرة الحرية الإنسانية:

تشتمل الحرية الإنسانية أولاً على المجال الداخلي للشعور، متطلبة حرية الضمير بأوسع معاني الكلمة، وحرية الفكر والإحساس، والحرية المطلقة في الرأي والتعاطف في ما يتعلق بكل المواضيع، عملية كانت أم نظرية، علمية أم أخلاقية، دينية أم دنيوية. وقد يبدو أن حرية التعبير ونشر الآراء تقع تحت نطاق مبدأ آخر، حيث إنها تتعلق بسلوك الفرد الذي قد يؤثر على الآخرين. ولكن بما أن لها أهمية تكاد توازي أهمية حرية الفكر نفسها، وبما أنها ترتكز جزئياً على نفس الأسس التي ترتكز عليها حرية الفكر، فإنه يستحيل عملياً فصلها عن حرية الفكر. ثانياً، هناك حرية الأذواق والمساعي الحياتية، بحيث يرسم الواحد منا خطة حياته تماشياً شخصيته، متحملاً كل ما يترب على ذلك من نتائج، دون أي إعاقة من أقرانه، حتى لو بدا لهم سلوكه أحمق أو ضالاً. ثالثاً، يتبع من هذا كله، وضمن نفس الحدود، حرية الاجتماع من أجل أي غرض لا يضر بالآخرين، بشرط أن يكون المجتمعون أشخاصاً بالغين، وغير مكرهين أو مخدوعين⁽²⁰⁾.

نضيف، أخيراً، في ما يخص العلاقة بين الدولة والأفراد، نصاً مهماً من جون لوك يتصل بعلاقات الأفراد مع الدولة:

تكمّن حرية أولئك الذين يعيشون في إطار دولة ما في وجود قانون دائم يعيشون بموجبه وينطبق عليهم جميعاً، ويكون مشرعاً من قبل السلطة التشريعية في المجتمع، بحيث يتبع

(19) Herbert Spencer, «Social Statics,» in *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, Edited by William Ebenstein, 4th ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), 650.

(20) مل، ص 27. (مع بعض التغييرات استناداً إلى النص الإنكليزي في الأصل).

الواحد منهم رغباته في جميع الأمور التي لا يمنعها القانون، ولا يكون خاضعاً لإرادة الآخرين الاعتباطية⁽²¹⁾.

لا ندعّي أن ما اقتبسناه من أقوال للمفكرين العرب والمسلمين ومن سبقوهم في الغرب يستند جل ما يمكن عرضه من أفكار ومقولات ترسم بمجملها صورة كاملة ومفصلة عن المفهوم الليبرالي في الحرية، ولكن ما قمنا بلفت النظر إليه من أفكار ومعتقدات يكفي لتحديد معنى واضح للحديث عن (وبعبارات العروي) «حرية سياسية اجتماعية ينكبّ عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته»، كما أن فيه ما قد يفسح المجال في نظر البعض أمام تمييز حاد بين هذه وبين «حرية نفسانية ميتافيزيقية» انحصر في دائرتها اهتمام الفكر العربي والإسلامي حتى وقت قريب.

ولكن، هل الانفصام بين السياسي والاجتماعي من جهة، والميتافيزيقي النفسي من جهة أخرى حادٌ إلى هذه الدرجة؟ وهل من الصواب القول إنه لا توجد علاقة بين الحديث عن حرية الأفراد الاقتصادية أو حريةهم في اختيار تعليم مناسب لأولادهم (بناء على طرح لطفي السيد الذي يفيد بأن الحكومة معلم فاشل)، والحديث عن استعباد الإنسان للإنسان، أو عبودية الإنسان لرغباته، أو قدرة الإنسان على الفعل في ظل القدرة الإلهية المطلقة؟

يمكّنا طرح السؤال بطريقة أخرى تقودنا إلى نقاشات معاصرينا من العرب والغربيين سواء بسواء: لماذا نستخدم كلمة «حرية» نفسها في السياقات الميتافيزيقية والنفسانية الحالمة، كما نستخدمها في سياقات سياسية واجتماعية وحياتية؟ هل لكلمة «حرية» أكثر من معنى، ربما عشرة أو عشرين، بحسب السياقات المختلفة التي تُستخدم فيها، سواء بالعربية أو بغيرها من اللغات؟ أعتقد أن الإجابة بنعم عن هذه الأسئلة تشكل موقعاً انهاماً لا يليق بالفلسفة، وهو ما لا ننوي القيام به. ولنا في ما ي قوله ناصيف نصار أسوة حسنة؛ فهو يميل، لأسباب خاصة به، إلى «تغليب النظر في الحرية في حد ذاتها على النظر فيها بحسب الميادين التي يمكن أن تمارس فيها». وهذا النوع من البحث في الحرية «ليس بحثاً خاصاً في الحرية السياسية ولا في الحرية الاقتصادية ولا في الحرية الاعتقادية ولا في غيرها من الحريات الميدانية»⁽²²⁾، وإنما في الحرية بحد ذاتها.

فلننظر إذا إلى الحرية «بحد ذاتها». تكلم كثير من المفكرين على الحرية بحد ذاتها، ودونما تحديد، وقدّم كثير من المذاهب الفكرية نظريات في الحرية. وكان لا بد أن تعتمد نتيجة البحث في الحرية على هوية الباحث وتوجهاته الفكرية؛ فليس نظر هيغل في الحرية بحد ذاتها كنظر هيوم أو ميل فيها. ولكن، بما أن موضوعنا هو المفهوم الليبرالي للحرية، ومحاولة تأسيسه في الفكر العربي الإسلامي، فمن الحري بنا أن نسأل المفكرين الليبراليين أنفسهم عن الحرية

(21) John Locke, «Two Treatises on Government», in *Great Political Thinkers*, 406.

(22) نصار، ص.8

بحد ذاتها؛ فماذا تعني الحرية بالنسبة إلى الليبراليين، بمعزل عن تجلياتها في هذا الميدان الحيaticي أو ذاك؟

هناك ما يبرر القول بأن الحرية بالمفهوم الليبرالي تُختزل إلى غياب المعوقات من أمام فعل الفاعل، وهو ما يفسح المجال لتحديد الفعل بحسب الرغبة أو المشيئه أو الإرادة التي تسمى حينذاك «إرادة حررة» (للفعل أو الامتناع). بوسعنا أن ندرك هذا الأمر من خلال التمعن في ما يقوله الليبراليون (من العرب والغربيين) في معرض بيانهم للحرفيات الليبرالية؛ فعلى سبيل المثال، تتجلى «حرية المطبعة» عند خير الدين التونسي في «أن لا يُمنع أحد من الأفراد أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات». وبالطبع، فإن المنع الذي يصدر من السلطة السياسية، مؤيداً بقوة الدولة إن اقتضى الأمر، ليس سوى معيق للفعل، وهو لا محالة حائل دون تحديد فعل الكتابة الصحفية بحسب مشيئه الكاتب الصحفي ورغبته. أمّا الحرية الاقتصادية، فتتجلى في غياب السلطة الإيكراهية للدولة وللمجتمع في مجال النشاط الاقتصادي. عندها تتجلى حرية صاحب رأس المال في قدرته على استثمار أمواله في هذا المشروع الإنتاجي أو ذاك، بحسب ما يقوده إليه تفكيره التجاري، وبحسب ما تقرر إرادته في نهاية الأمر. أمّا حرية العامل، فتكتمن في قدرته على رفض أو قبول عروض وفرص العمل التي تطرحها السوق أمامه. وللناس حرية تعليم أولادهم، بحسب ما هو متضمن في كلام لطفي السيد. الحكومة معلم فاشر، وينبغي لها ألا تفرض على الناس هذا أو ذاك في مجال التعليم. بل ينبغي أن يكون الناس أحراراً في تعليم أولادهم: إن أرادوا تعليم أولادهم بهذه الطريقة أو تلك، فلهم الحرية في ذلك، ولا يجوز وضع العوائق في طريقهم. وكما يرى مل، تكمن حرية الأذواق والمساعي في أن يرسم الواحد منا خطة لحياته «كما يناسبه»، أي كما يشاء، «دون إعاقة من أقرانه البشري، حتى لو بدا لهم سلوكه أحمق». وما حديث التونسي عن «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبيه» ببعيد عن هذا، فليس إطلاق تصرف الإنسان في ذاته سوى إفساح المجال أمامه (أي غياب المنع والإكراه، أي عدم التقيد) لكي يفعل ما في وده فعله. وأخيراً، ليس هناك ما هو أوضح مما يقوله لوك عن الحرية السياسية لمواطني الدولة: فهي توجد حيث «يتبع الواحد منهم رغباته في جميع الأمور التي لا يمنعها القانون، ولا يكون خاضعاً لإرادة الآخرين الاعتباطية». أي، بعبارة أخرى، إن ما يشكل تحديداً للحرية ليس سوى المنع القانوني (الذي لا محالة من أن يكون مسنوداً بالقوة القمعية الموجودة في متناول يد السلطة السياسية)، أو الخضوع لإرادة الآخرين، بحيث لا تغدو أفعال الإنسان محددة على أساس رغباته هو نفسه، بل على أساس رغبات الآخرين (ووهذه بالضبط هي علاقة العبد بالسيد). وبالتالي، بموجب ما يقوله لوك، يغدو الإنسان حرراً إلى الدرجة التي تنعدم فيها القيود على الفعل، بحيث يغدو الفعل (أو الامتناع) محدوداً بالإشارة إلى رغبة الإنسان ومشيئته في الأمور المختلفة التي يواجهها.

القول بأن جوهر حرية الإنسان يكمن في غياب المعوقات من أمام الفعل، وبالتالي تحديد الفعل (قياماً أو امتناعاً) بحسب الرغبة (المشيئه أو الإرادة) هو قول ميتافيزيقي بحت (أو أنطولوجي، كما يقال أيضاً)؛ ذلك أن النظر إلى الحرية بصورة مجردة، وبما هي خاصية من خاصيات الفعل

الإنساني، هو من صميم النظر الميتافيزيقي الذي لا يعير اهتماماً خاصاً بهذا المجال أو ذاك من مجالات الفعل الإنساني، بل يشتمل على جميع المجالات، بما فيها تلك التي قد يكون للإرادة الإلهية يد فيها. كما أن النظر إلى الفعل باعتبار أسبابه وشروطه ومحدداته يضع الفعل في دائرة القوالب الأنطولوجية؛ فهو حدث يحدث في وقت معين، وفي سياق أحداث أخرى تحدده أو تكون عليه لحدوده (الرغبات، أو الظروف الطبيعية، أو الإرادة الإلهية). ومن الطبيعي أن يقودنا البحث في هذه الأمور إلى مسألة الحتمية⁽²³⁾، والعلاقة السببية، والفرق بين الأسباب التي تترتب في إطار السيرورات الطبيعية وتلك التي تتأتى في سياق الحياة الإنسانية المفعمة بالشعور والعقل.

هذه وغيرها مباحث ميتافيزيقية - أنطولوجية، وهي تتفز إلى واجهة اهتماماتنا في اللحظة التي يتبيّن لنا فيها أن الحريات الليبرالية في الميادين المختلفة تلتقي في هذه النقطة المحددة: إن وجود عوائق أمام الفعل، وما يتترتب على ذلك من تعطيل لقدرة المؤثرة للرغبة والمشيئة، هو ما يشكل تهديداً أو نفياً للحرية.

فلننُقل إذاً إن الحرية بالنسبة إلى الليبرالي تكمن في غياب العوائق وفعالية المشيئة. وربما يبدو أول وهلة أن هذا الاستنتاج غير محق؛ فالحرية بالنسبة إلى الليبرالي لا تكمن في قدرة الفرد على فعل ما يريد على الإطلاق، وإنما هناك، وعلى الدوام تقريباً، حديث عن حرية الفعل ضمن حدود معينة. فحرية الاجتماع مشروطة عند مل بكون المجتمعين أشخاصاً بالغين لا ينون إلى الحق الضرر بالغير. ويصف رفاعة الطهطاوي الفرد من «الهيئة الاجتماعية المتمدنة» بأنه «حر يباح له أن يتقلّ من دار إلى دار بدون مضائق، ولا إكراه مكره، وأن يتصرف في نفسه وفي وقته وشغله...»، ولكننه يُتبع ذلك بالقول: «فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع مما تستدعيه أصول مملكته العادلة»⁽²⁴⁾. وعندما يكتب سلامة موسى حول حرية الفكر قائلاً إنه «لا يبرر تدخل الحكومة ومنعها للناس من حرية التفكير سوى حقها في الدفاع عن النفس وحماية الجمّهور من أذى مباشر»⁽²⁵⁾، فإن إطلاق الحرية يستتبع في ذهنه تحديدها في الحال ضمن حدود الدفاع عن النفس وحماية الجمّهور.

يبينجي ألا أن يشكل مثل هذا الاعتراض طعناً بالمقترن الليبرالي لتفسير الحرية، كغياب للمعوقات من أمام الفعل؛ ذلك أنه في واقع الأمر يمثل خلطًا بين الاعتقاد بأن الحرية تكمن في قدرة الفرد على فعل ما يريد، من دون أي إعاقة من الآخرين، والاعتقاد بأن للفرد حقاً مشروعاً في الحرية من دون حد. فالقول مثلاً إن حرية المساعي والأدوات تكمن في السماح للفرد بأن يحدد طريق حياته بحسب ما يريد «من دون إعاقة من أقرانه البشر» شيء، والقول إن من حق الفرد أن يفعل ما يشاء في المجال

(23) نشير إلى ما قاله مل، وما قاله أيضاً جدعان بخصوص الحتمية والحرية أعلاه.

(24) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين، أعيد طبعه في: في قضية الحرية، ص 17.

(25) سلامة موسى، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1935)، ص 220.

السلوكي، شيء آخر. ولو نظرنا إلى هوبز لوجدناه نصيراً للحكم المطلق، بما لا يدع للأفراد أي حرية سياسية تذكر، ولكنه رغم ذلك، لا يضم مفهوماً مختلفاً عن معنى الحرية. يقول هوبز: «تحصر حرية الرعية في الأمور التي يسمح بها الحاكم الذي ينظم أمورهم، مثل حرية الشراء والبيع، والتعاقد، واختيار مكان العيش، والأكل، والمهنة، وتربية الأبناء، كما يرون ذلك مناسباً»⁽²⁶⁾، أي إن الأفراد يتاجرون، ويسكنون، ويتكلون، ويستخدمون المهن، وينشئون أبناءهم كما يرون ذلك مناسباً: أو قُل كما يرغبون؛ فالحرية محصورة في هذه المجالات، ولكن طبيعتها، على الرغم من ضيق مجالها، تبقى كما هي، من اتباع الفرد لرغباته، من دون تدخل من الآخرين. بعبارة أخرى الحرية شيء، وكونها مقيدة شيء آخر.

هذا إذاً هو المعنى الذي يقرنه الليبراليون بكلمة «الحرية»، والذي يتوجب تمييزه في جميع الحالات من الحريات الليبرالية ذاتها. أمّا العلاقة بين الأمرين، فهي علاقة بسيطة نوعاً ما. ويوسعنا أن نقول إن الحريات الليبرالية تتحدد بالنسبة إلى مفكر ما بالمجالات التي يعتقد المفكر أنّ لفرد الحق في أن تطلق حريته فيها، فإذا كان يعتقد أن للأفراد الحق في التعبير عن آرائهم، كان مجال التعبير عن الرأي حرية ليبرالية بالنسبة إليه، وإذا كان يعتقد أن للأفراد الحق في تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية، كانت حرية الاجتماع حرية ليبرالية بالنسبة إليه. وهكذا، يكون شأن المجالات الأخرى التي قد تختلف من مفكر إلى آخر.

أصول الأصول: ميتافيزيقا الحرية في الفكر اليوناني والفكر العربي الإسلامي

إذا صدق ما قلناه عن المفهوم الليبرالي في الحرية «بعد ذاتها»، كانت الحرية بالمفهوم الليبرالي بمثابة «أصل» للحريات الليبرالية في الميادين الحياتية المختلفة، أي «الحريات الميدانية» بعبارة ناصيف نصار المعتبرة. وهي أصل بمعنى الجوهر، وليس بمعنى السبق الزمني أو المكاني أو حتى السببي (بالمعنى المتداول في علوم الطبيعة)، وإنما هي أصل بمعنى يقارب مقوله أفلاطون في المثل (الأفلاطونية) التي هي أصل الأشياء المحسوسة.

على الرغم من أهمية هذه المسألة، فإن ما يعنيها بالدرجة الأولى في هذه المرحلة هو أن لهذا الأصل الليبرالي (الذي يستوعب الحرية من خلال غياب المعوقات) نفسه أصولاً ضاربة في الماضي الفلسفي البعيد؛ فهو ليس مفهوماً ابتكرا في الغرب الحديث، غرب الحداثة. و شأنه في ذلك شأن مفاهيم فلسفية أخرى⁽²⁷⁾ كانت مدركاً تمام الإدراك عند فلاسفة اليونان والعرب والمسلمين وفلاسفتهم ومتكلميهم. ولكن لم يُسُدْ حينئذ ظن أو اعتقاد أن الحرية

(26) Thomas Hobbes, *Leviathan*, with an Introduction by Herbert W. Schneider (Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill Company, 1958), 173.

(27) نذكر من هذه مفهوم الدولة الديمقراطية، وهو ليس بعيد عن موضوعات الفلسفة الليبرالية.

تُختزل إلى غياب للعوائق، أو أن لهذا التفسير للحرية أي معنى أو جدارة للتطبيق في حقول السياسة والمجتمع.

لنبأً أولًا بذكر النصوص التي تحدث فيها كلٌ من أفلاطون وأرسطو عن الحرية. كثيرة هي تلك النصوص، ولكن أقربها إلى الذهن وأكثرها ألفة عند دارسي الفكر السياسي اليوناني هي تلك التي تقرن بين الحرية والديمقراطية في سياق واحد، وذلك من خلال زعم أن الدولة الديمقراطية هي تلك التي يكون أهلها أحراراً، يفعل الواحد منهم ما يريد. يقول أفلاطون، واصفاً حال الناس في مثل هذه الدولة: «يكون الناس قبل كل شيء أحراراً، لهم حرية الكلام في كل مكان، ويفعل الواحد منهم ما يريد»⁽²⁸⁾. أمّا أرسطو، فيدّعى أن «الأساس الذي تقوم عليه الدولة الديمقراطية هو الحرية... وأحد مبادئ الحرية أن يحكم الجميع وأن يُحكموا، كل بدوره»⁽²⁹⁾.

مثل هذه الأفكار نجدها أيضًا عند الفارابي الذي يقول في السياسة المدنية:

وأما المدينة الجماعية، فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلٍ لنفسه يفعل ما يشاء. وأهلها متساوون، ستهمن أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيءٍ أصلًا. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاءوا ولا يكون على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريةٌ لهم .⁽³⁰⁾

عبارة أفلاطون القائلة «أحرار، يفعل الواحد منهم ما يريد» ليست بعيدة في معناها عن حديث لوك عن أناس «يتبع الواحد منهم رغباته في جميع الأمور»، أو كلام مل المتعلق برسم الإنسان خطة لحياته «من دون إعاقة من أقرانه البشر»، أو كلام لطفي السيد عن «عدم وقوف» الحكومة في طريق الصحافة، أو كلام التونسي على كتابة الإنسان «ما يظهر له». من الواضح أن هذه حرية بمعنى التخلية والإطلاق، أي بمعنى غياب العوائق الخارجية من أمام الفعل، وبالتالي يتحدد الفعل على أساس رغبة الإنسان ومعتقداته ومشيئته. بيان هذا المعنى للحرية بجلاء أكبر في بحث أرسطو المعمق حول الأفعال الإرادية والإلادية. فما عسى أن تكون أفعال الإنسان الإرادية سوى تلك الأفعال التي يقوم بها بحربيته، وما

(28) Plato, *The Republic of Plato* (Oxford: Oxford University Press, 1941), 276.

(29) Aristotle, *Politics*, in: *The Basic Works of Aristotle*, by Aristotle, Edited and with an Introduction by Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 1265.

(30) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، ص 99. ومثل هذا قول ابن رشد: «فأتنا [المدينة] الجماعية فهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مطلقاً [من كل قيد] ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شيءٍ تهفو إليه نفسه من أمور الجماعية». اظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلاً؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمحمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفية العربي. مؤلفات ابن رشد: 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 174.

عسى أن تكون الأفعال الإرادية سوى تلك الأفعال التي يكون الإنسان مضطراً إليها أو مجبراً عليها، فلا يفعلها بحرفيته؟

أنظر إلى ما يقوله أرسطو في معرض حديثه عن التفرقة بين الفعل الإرادي والفعل الإلإرادي. وسياق الحديث هنا ميتافيزيقي (وأخلاقي) صرف، يتصل بالعلاقة السببية بين الفاعل و فعله، وبمسؤولية الإنسان عن أفعاله. وكما هي الحال في النقاشات الميتافيزيقية عامة، فإن النقاش يخلو من أي مضمون اجتماعي أو سياسي صريح. يقول أرسطو:

يمكن أن يعتبر لإرادياً جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل. الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون عليه خارجية ومن طبع ما كان الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل ليساعد في شيء. مثل ذلك إذا اجتنبنا ريح لا قبل لنا بمقامتها، أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا⁽³¹⁾.

أما الفعل الإرادي، فهو الفعل الذي ينبع من مبدأ محرك «داخلي». ويتصحّح هذا من خلال الأمثلة القاسية التي يسوقها أرسطو بعد ذلك بقليل، من أجل توضيح ما يرمي إليه: مثل البحار الذي يلقي بأمتعته في البحر في أثناء العاصفة طلباً للنجاة، أو الإنسان الذي يفعل أمراً مكروراً تجنبًا لأمر أكثر كراهية؛ فقد يُظن أن هذه الأفعال تقع قسراً، ولكن أرسطو لا يرى ذلك، بالنظر إلى أن «المبدأ الذي يحرك أعضاء جسم الفاعل، وهي بمثابة أدوات الفعل، موجود في داخله»⁽³²⁾. يرغب البحار في النجاة من الغرق، ويعتقد أن حياته أثمن من ممتلكاته، وأن تقليل حمولة السفينة يؤدي إلى النجاة. وبالتالي، يتحدد فعل إلقاء المتعان في البحر على أساس الرغبات والمعتقدات والمشيئة التي تتبلور على أساسها. البحار، إذاً، حر في فعله، وقد كان يمكنه أن يفعل غير ذلك، كأن يلقي برفاقه في البحر. إذا كان هذا فعل البحار في الوضع غير المعتاد، فكم بالحرى أن نقول إن فعل الصحافي الذي يكتب بحسب ما تحمله عليه قيمه وأفكاره ورغباته يفعل ما يفعله بحرّية؟ في كلتا الحالين، تفارق الحرية ويحل محلها القسر في الفعل عندما يغدو «[المبدأ] المحرك خارجيًا»، كما هي الحال عندما يُسجن أو تُصادَر أقلامه ودفاتره، أو عندما ترتطم بشخص يقف أمامك لأن أحدهم قام بدفعك من الوراء.

ليس مفهوم الحرية بمعنى الإطلاق والتخليق بين الفاعل و فعله أمراً غير مألف، بل إنه المعنى المعتاد للحرية، على خلاف الانطباع الذي ساهم في إحداثه كثير من الفلاسفة على مر العصور والأزمان. وربما كان أول من تفلسف على أساس مثل هذا المعتقد في الفكر العربي، ومن دون كثير تأثر بما قالته الأمم السابقة في فلسفاتها، بعض متكلمي الإسلام الذين جهدوا في تحديد معنى ومجال فلسفية للحرية البشرية في أوج انعماصهم في قضية القدرة الإلهية المطلقة، وعلاقتها بسؤال التخيير والتسير.

(31) أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924)، ص 266.

(32) المصدر نفسه، ص 266.

ينطبق هذا على أشعريتهم بقدر ما ينطبق على المعتزلة منهم، وإن بطرق مختلفة⁽³³⁾. وسوف نكتفي هنا بما ما طرحة الأشاعرة في هذا الصدد.

ربما يبدو مستغرباً، بل غير منطقي، اختيار الأشاعرة، أصحاب نظرية الكسب، من أجل تأسيس مفهوم للحرية، بأي معنى كان. أليس القول بالكسب هو «في نهاية الأمر تعليق لحرية الإنسان وإرادته بيارادة الآخر وجعلها مشروطة به؟»⁽³⁴⁾. ليس هذا بالأمر الواضح أو المفروغ منه، ولا سيما إذا تذكّرنا، وبمعزل عن أي أفكار مسبقة، أننا لسنا بصدق الحديث عن نظرية تقول إن ليس للإنسان من أمره أي شيء، فلا قعوده ولا قيامه من مكانه، ولا صلاته أو صيامه، ولا كلامه أو سكوته، ولا شره أو خيره خاضع لإرادته أو مشيئته، فهذا كلام مرفوض. ولكي يتنهى الإنسان إلى قول مثل هذه الأمور، يلزمه أن يكون على درجة كبيرة من الغباء أو على الأقل عدم البصيرة، ما يجب لا يُنسب إلى الأشاعرة ولا إلى غيرهم بممتهني السهولة. في واقع الأمر، لا يختلف موقف الأشاعرة عن موقف بعض الفلسفه المحدثين، وما أكثرهم، ممن قالوا بجواز الجمع بين الحتمية في الكون وحرية الإنسان. وقد سبق لنا ذكر واحد من هؤلاء في بداية هذا البحث؛ فقد أوردنا على لسان مل كلاماً يتضمن القول إن حرية الإرادة الإنسانية لا تتعارض مع ما يسمى خطأ مبدأ الضرورة الفلسفية، ذلك المبدأ الذي يصل إليه بعض الفلسفه عن طريق الظن بأن السبيبة الكونية متطلب من متطلبات العلم لا تقوم له من دونها قائمة.

نورد في البداية نصاً يقارن فيه الأشعري بين حركة أو فعل تحرك هو بمثابة ما نسميه فعلًا إرادياً للإنسان، كأن يرفع أحدهم كأساً من الماء إلى فمه بقصد الشرب، وفعل تحرك اضطراري لا إرادادي من النوع الذي قد يحدث نتيجة مرض، أو كأن يحمل شخص ما إلى مكان ما بواسطة الريح، أو بواسطه أناس أحكموا السيطرة عليه عنوة، كما يقول أرسسطو. يظهر من كلام الأشعري أن التفريق بين الفعل «المكتسب» والفعل اضطراري الجري يتطابق مع التفريق بين الإرادى واللارادى:

فإن قال قائل: فيجب إذا كانت إحدى الحركتين [حركة المرتعش من الفالج] ضرورة أن تكون الأخرى [نهوض المرء من مقعده، على سبيل المثال] كذلك، وإذا كانت إحداهما كسباً أن تكون الأخرى كذلك (أي أن لا مجال للتمييز بين الفعل المكتسب والفعل المحمور).

قيل له: لا يجب ذلك، لافتراهم في معنى الضرورة والاكتساب، لأن الضرورة ما حُمل عليه الشيء وأكره وُجِّهَ عليه ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك مجاهده لم يجد عنه انفكاكاً ولا إلَّا الخروج عنه سهلاً. فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا

(33) سوف نكتفي هنا بشرح موقف الأشاعرة. للمقارنة بال موقف المعتزلي، انظر: Raja Bahlool, «Al-Ash'ari's Theological Determinism and the Senses of 'Can' » *Hamdard Islamicus* 15, no. 1 (1992): 39-57.

(34) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري،» في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى نظمته الجامعة الأدنية (ب-د: مكتبة دار إساتى الـ ١٧، ١٩٨٥)، ص ١٧.

الوصف الذي هو وصف الضرورة، وهي حركة المرتعش من الفالج والمرتعش من الحمى، كانت اضطراراً، وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف ذلك الوصف لم تكن اضطراراً، لأن الإنسان في مجئه وذهابه وإقباله وإباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعش من الحمى. يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك⁽³⁵⁾.

أن يحمل الإنسان على الشيء ويُجبر ويُكره، ويريد الخروج منه فلا يخرج، فهذا هو الاضطرار وهذه هي الضرورة، تماماً كما يرد في كلام أرسطو عن الإنسان الذي يُحمل إلى مكان ما بواسطة الريح أو بواسطة أناس أحكموا عليه السيطرة. في هذه الحالات، لا يأتي الفعل موافقاً للرغبة (فالفاعل عند الأشعري يريده الخروج مما هو فيه فلا يخرج). يدرك الإنسان، أي إنسان، الفرق بين فعل الاختيار وفعل الجبر أو الاضطرار. ظاهر الأمر أنه إذا كان الاضطرار محض إلغاء لدور الإرادة أو المشيئة أو القيام بما يتخيّره المرء لنفسه، فلا بد أن الحرية تكمن في الإطلاق، أو التخلية بين المرء وفعله، أي إن الحرية هي غياب المعوقات من أمام الفعل، بما يترك المجال لتحقق الفعل الذي هو موافق للرغبة.

في نص لاحق ينسب الأشعري إلى المرتعش من الفالج صفة العجز، وهي صفة يميّزها تميّزاً حاداً من صفة عدم الاستطاعة والتي هي - في نظره، كما هي في نظر بعض الفلاسفة المحدثين الذين يؤمنون بالاحتمالية من منطلقات علمية تجريبية بحثة - لا تتعارض بتاتاً مع حرية الإرادة. نقول «في نظره»، ولا نقول «في نظره وفي صريح كلامه»، لأن كلامه قد لا يوحّي بهذا بعد قرون حافلة بالجدال والمناكفة بين الأشاعرة وخصومهم. يعتقد الأشعري أن الكافر غير مستطيع أن يؤمن، ولكن ذلك لا يعني أنه غير مكلّف بالإيمان؛ ذلك أن الكافر ليس عاجزاً عن الإيمان، وإن كان غير مستطيع له.

فإن قال قائل: أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟

قنا له: بلى.

فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟

قيل له: لو استطاع لامن.

فإن قال: أفكّله ما لا يستطيع؟

قلنا: هذا كلام على أمررين. إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه، فلا. وإن أردت القول أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده، فنعم.

(35) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزينة والبدع، صصحه وقدم له وعلق عليه حموده غرابه (القاهرة: مطبعة مصر، 1955)، ص 75-76. (التوكييد مضاف)

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى كلف الكافر ما يعجز عنه لتركه له؟

قيل له: العجز عن الشيء أنه يخرج عنه وعن ضده. فلذلك استحال أن يعجز العاجز عن الشيء لتركه⁽³⁶⁾.

.....

فإن قالوا: أفيجوز أن يكلف الله تعالى الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز؟

قيل لهم: «لا»، لأن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو ليترك. ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك. وكذلك العجز لا يوجد معه أخذ ولا ترك، لأنه عجز عن الشيء وعن ضده⁽³⁷⁾.

مقصد الأشعري واضح غاية الوضوح، بصرف النظر عن قوته الإقناعية؛ فالكافر المنشغل عن الإيمان بالكفر هو إنسان اختار الكفر ورحب فيه. ربما تلقى تربية من نوع معين، وربما استمع إلى أساتذة معينين وقرأ كتاباً معيناً، وبعد هذا كله انتهى به الأمر إلى الكفر. ليس الأشعري - ولا المؤمن بمحتمية الأسباب والمسبيات من منطلقات علمية تجريبية، مثل مل وغيرة من المحدثين. ملزماً بالتنكر لأيٌ من هذه الحقائق أو الواقع المألفة التي تنتهي بذهاب الناس إلى هذا الاتجاه أو ذاك. كل ما يقوله الأشعري ومل هو التالي: عندما يقوم الإنسان بفعل ما، وهو مخلّى، أو مطلق س بيله، ولا عائق يعترض طريقه، فيأتي فعله موافقاً لرغبته (إرادته، خياراته، مشيّته)، قل ما شئت، فهو يفعل بحربيته. في مثل هذه الحالات، يُعتبر الإنسان مسؤولاً عن الفعل. وإذا كان السياق يسمح بذلك، فقد يكون التكليف بالفعل أو الامتناع ممكناً أيضاً، كأن يأمر السلطان الفرد بهذا أو ذاك، أو كأن يأمر العلي القدير العبد بهذا أو ذاك؛ فما دام الإنسان مخلّى ومطلق اليدين والرجلين والعقل والتدبر، ولا مانع يعترض طريقه، فهو مسؤول ومكلّف. أما إن كان عاجزاً بسبب جنون أو غياب جارحة، أو بسبب رياح تحمله أني تشاء، أو بسبب لصوص قيده بسلاسل، فلا هو مسؤول ولا هو مكلّف؛ فهو ليس حراً ما دامت الحرية تكمن في غياب المعوقات.

سبق لنا القول إن للمفهوم الليبرالي بحربياته الميدانية المختلفة أصلاً يعود إلى مفهوم ميتافيزيقي عام يستوعب فكرة الحرية في حد ذاتها، كغياب للمعوقات من أمام الفعل، وإن هذا التصور الميتافيزيقي ليس بالأمر الجديد؛ ذلك أن لهذا الأصل أصولاً تعود بنا إلى ماض فلسفياً أبعد. والآن، بعد إذ ألقينا نظرة عابرة على هذا الماضي الأبعد، يمكننا في نهاية هذا القسم من البحث أن نقتفي الخطى، عائدين إلى الفلسفة الغربية الحديثة. لن نأتي هذه المرة إلى ذكر العريات الليبرالية التي يشغل بها الفكر الغربي (على خلاف الفكر الإسلامي)، بل إلى التصور الميتافيزيقي المرتبط بها.

(36) المصدر نفسه، ص 99 - 100. (التوكيد مضاف)

(37) المصدر نفسه، ص 101

في مؤلف بعنوان الحرية والضرورة يقول هوبيز، وقد سبق له القول إن حرية الأفراد تنحصر في الأمور التي يسمح لهم الحاكم بها، ما يلي:

تكمن الحرية في غياب العوائق التي تحول دون حصول الفعل - تلك العوائق غير المحتواة في طبيعة الفاعل، أي إنها ليست من صفاته الجوهرية⁽³⁸⁾.

هل الأشعري مضطرب إلى رفض هذا الكلام جملة وتفصيلاً؟ ربما تفصيلاً؛ فالكلام على الجوهر أو الجواهر يثير حساسيات لا عد لها عند الأشاعرة، لكنه ربما لا يرفضه جملة. فالعجز المُمُقدَّ، بحسب ما يقوله الأشعري، غير مكلف بالوقوف أو السجود، لأنَّه ليس مخلَّى ولا مطلق الحركة. هناك معوقات من النوع غير المحتوى في طبيعة الفاعل (بلغة هوبيز). ربما حصل هذا بحكم العوامل الوراثية، أو ربما أن الله شاء - ولحكمة نجهلها - أن يخلق المخلوق معاً على هذه الصورة. لا مراء في القول إن النتيجة واحدة (عدم التكليف، غياب المسؤولية)، سواء كانت الأسباب من تقدير العلي القدير و فعله، بحسب ما يقوله جمهور المؤمنين، أو كانت أسباباً طبيعية تعود إلى الماضي الصحيح، كما قد يقول داروين أو عالم من علماء الوراثة (وإذا قلنا إن الله يفعل من خلال الأسباب الطبيعية، زالت الحاجة أصلاً للاختيار بين التوجهين [العلمي واللاهوتي] عند النظر إلى الأسباب).

بعد هوبيز بأقل من مئة سنة، نجد هيوم يتساءل قائلاً:

ماذا نعني بكلمة «الحرية» في سياق الحديث عن الأفعال الإرادية؟ من الثابت أننا لا نقصد القول إن ليس للأفعال ارتباط بالدُوافع والميول والظروف، أو إن الواحد منها لا يتبع الآخر بدرجة معينة من الانتظام؛ فهذه حقائق واضحة ومعترف بها. ليس بوسعينا إذاً أن نعني بالحرية سوى القدرة على الفعل، أو عدم الفعل، وذلك بحسب تحديد إرادتنا، أي إذا اخترنا السكون سكناً، وإذا اخترنا الحركة تحركنا. هذه الحرية الفرضية (hypothetical liberty)، هي، كما يدرك الجميع، في متناول كل إنسان ليس سجينًا أو رازحًا تحت الأغلال⁽³⁹⁾.

هذه النظرة إلى الحرية، وهي ليست أقل من تراث طوبل لم يفتقد يوماً من يدافع عنه، وجدت من يناصرها في شخص أحد أشهر رواد الفلسفة التحليلية في القرن العشرين، هو جورج إدوارد مور الذي يربط حرية هيوم الفرضية بتحليل فكرة «الإمكان» متسائلاً:

ما معنى عبارة «كان يمكنني أن...»، التي قد ترد في سياق كلام على شاكلة «كان يمكنني القيام بذلك الفعل الذي لم أقم به فعلًا»؟ ما معنى قولي كان بإمكانني أن أمشي ميلاً واحداً

(38) Thomas Hobbes, «Liberty and Necessity,» in *Hobbes Selections*, Edited by Frederick J. E. Woodbridge (New York; Chicago: Charles Scribner's Sons, 1958), 207.

(39) David Hume, «Of Liberty and Necessity,» in *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*, Edited by Gerald Dworkin, Central Issues in Philosophy Series (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970), 136.

في عشرين دقيقة هذا الصباح، مع أني لم أفعل شيئاً من هذا في الواقع؟ إن ما أعنيه بالذات هو أنه «كان يمكنني لو أتنى اخترت»، أو «كنت فعلت لو أتنى اخترت»⁽⁴⁰⁾.

أليست هذه الحرية الفرضية، الحرية بمعنى غياب العوائق من أمام الفعل، بما يترك المجال لتحقق الفعل موافقاً للرغبة (المشيئية أو الاختيار)، هي عينها ما يتباكي عليه الفلاسفة الذين يتآسون كثيراً على الغياب الحريات السياسية والاجتماعية والشخصية في بلادنا؟ يريد الشعب أن يكون له دور مركزي في إدارة الشأن العام، ولكن يمنعه من ذلك قمع القامعين. ويريد الناس التعبير عن آرائهم ومذاهبهم، ولكن يمنعهم من ذلك السجن أو مصادرة الأفلام والدفاتر. أو يريد صاحب المبادرة القيام بهذا النشاط الاقتصادي أو ذاك، لكن يمنعه من ذلك العوز الطبيعي أو المفروض بقوة الدولة أو المتنفذين. أو يريد الإنسان أن يحيا بهذه الطريقة أو تلك، ولكن يقف دون ذلك القمع أو المنع الصادر عن المجتمع، أو المجتمع ممثلاً في الدولة، أو هذه القوة أو تلك.

الحرية بالمفهوم الليبرالي هي غياب العوائق من أمام الفعل، من دون أن يعني هذا أن الفعل المتأتي على هذا النحو أو ذاك سوف يكون جيداً (فربما لا يكون)، ومن دون أن يعني هذا أن للإنسان حقاً مطلقاً غير محدود في التخلية والإطلاق (فهذا ما لا تستقيم معه الحياة الاجتماعية بأي شكل من الأشكال). أمّا الحريات الليبرالية الميدانية المعهودة، فتنصوصي إلى إطار المفهوم الميتافيزيقي كما ينضوي الخاص والعنيي إلى العام والمجرد. وهي تشخصات لما يسميه إيزايا برلين الحرية السلبية⁽⁴¹⁾؛ ذلك أنها تتأسس على أساس الغياب (غياب المعوقات) والعدم (عدم المنع أو عدم التدخل). هي نفسها الحرية أو الحريات التي يصفها برلين بصورة تكاد تماهي تماماً بين الميتافيزيقي والسياسي والاجتماعي عندما يقول:

يكمّن جوهر الحرية في قدرة الإنسان على الاختيار كما يشاء، وفي قدرته على أن يشاء ما يشاء، من دون إكراه أو تهديد، ومن دون أن يبتلعه نظام (سياسي - اجتماعي) كبير؛ تكمّن الحرية في حق الإنسان في المقاومة، وعدم حتمية إرضائه للناس؛ تكمّن الحرية في وقوفه للتعبير عن معتقداته فقط لأنّه يؤمن بها. هذه هي الحرية الحقيقة، ومن دونها ليس حريات من أي نوع آخر، ولا حتى حرية موهومة⁽⁴²⁾.

لا يحتاج كلام برلين إلى شرح أو بيان: تكمّن الحرية في غياب العوائق من أمام الفعل، وبالتالي تكمّن في تحدد أفعال الواحد منا على أساس رغباته أو مشيئته أو اختياره. أمّا نوع الخيارات أو الرغبات أو المشيئات التي تُعرض للإنسان، فهذه مسألة أخرى. ولكن من الواضح أن أي محاولة لإلزام الإنسان بها، ولو من منطلق أن خيره يكمّن في هذا، أو لأنّ هذا ما يقوله العقل، لن تلقي كثيراً من الترحاب

(40) G. E. Moore, «Free Will,» in *Determinism*, 136.

(41) إيزايا برلين، حدود الحرية، ترجمة جمانا طالب، الفكر الغربي الحديث (بيروت: دار الساقى، 1992).

(42) Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal* (London: Chatto and Windus, 2002), 103-104.

من جانب الليبراليين؛ فالنسبة إليهم، لا شيء يبرر وضع المعوقات في طريق الفاعل سوى أن الفاعل نفسه يضع المعوقات في طريق غيره.

الحداثة الغربية والحداثة العربية

طبعاً، لا نجد في الفكر العربي الإسلامي السابق على حداثتنا تعبيراً عن الحرية مثل هذا الذي اقتبسناه من برلين. وإذا كان هناك كتاب مثل روزنتال (أو العروي) فمنهم على استعداد لنعي هذا الحقيقة، فإن هذا لا يعدو كونه محاولة للعثور على الحاضر القريب في الماضي البعيد، وليس له هناك ما يبرره.

نرى في فكر الأقدمين إدراكاً لحقيقة أن الإنسان الذي تعرّض طريقه عوائق لا تجعله قادرًا على التوفيق بين رغباته (اختياراته، مشيئته)، أو تدبيره لما يريد) هو إنسان ليس حراً في ما يُنسب إليه، أو يرتبط بكيانه، من أفعال. لذلك، يُعنى العاجز من التكليف عند الأشعري، ولا يلوم أرسطو الإنسان الذي تقدّف به الرياح فتجعله يُلحق الأذى بمن يقف أمامه. ثم إن بعض الأقدمين أدرك وجود أفكار التخلية والإطلاق في إطار سياسي اجتماعي يتعدي نطاق الأفعال الشخصية، مثل قيام الإنسان وقعوده أو تناوله طعامه أو شرابه. رأينا هذا في وصف أفلاطون وأرسسطو للمدينة الديموقراطية، ورأينا أيضًا في وصف كل من الفارابي وابن رشد وتعليقهما على أفكار فلاسفة اليونان (على الرغم من أننا لم نره عند متكلّمي الإسلام).

ولكن، في المجمل، لم يكن في حسبان أيّ من الأقدمين القول بأن «الحرية الميدانية» في مجال السياسة أمر مرغوب فيه، أو بأن الحرية الميدانية في مجال التعبير، أو أسلوب الحياة أمر مسموح به. جرى فكر هؤلاء في سياقات فكرية ساد فيه الاعتقاد بأن الخير والشر، والعدل والواجب، والقيم عموماً أمور مطلقة، تُعرف إما من خلال معطيات العقل الموضوعي (ممثلاً بالملك الفيلسوف عند أفلاطون) أو معطيات الوعي الذي يبلغ رسالة رب العالمين إلى الناس. وبالتالي، كان من المتوقع أن يسود افتئان مفاده أن السياسة فن لا يقوم به إلا العالم والعارف، وأن شرعية الحاكم السياسي تقوم على أساس معرفي (معرفة الحق والباطل، والخير والشر) وليس على إرادة الناس ورغباتهم ومعتقداتهم التي قد لا تقوم على أي أساس معرفي حق. وفي ظل أجواء سادت قرونًا عدّة، لم يكن من الممكن القول، وبصورة جدية، إن للفرد حقاً في الحرية في مجال السياسة أو الشأن العام، في حين أنه كان بالإمكان القول إن للفرد حقاً في الحرية في مجال طعامه وشرابه، أو تلك المجالات التي لا يرى فيها المشرع العارف الحكيم ضيّراً في التخلية بين الفرد وأفعاله (وهي مجالات لم تكن حياة الإنسان في عدد كبير منها تبعد كثيراً عن حياة المخلوقات الأدنى درجة).

نعم، كانت فكرة الحرية (بمعنى التخلية بين الفرد وما يشاء) موجودة، كما كان هناك إدراك بأن نطاقها يمكن أن يمتد ليشمل على السياسة والشأن العام. ولكن ساد الظن بأن هذا شر مستطير، فلم يكن ممكناً، نظراً إلى ذلك،أخذ فكرة الحرية على محمل الجد إن تعدد نطاقها المحدود في الحياة. كان هذا شأن الأقدمين في التراث الفكري في الغرب، سواء في الفترة اليونانية الرومانية أو في حقبة

القرون الوسطى، كما كان هذا شأنه في التراث الفكري العربي الإسلامي الذي تزامن ازدهاره مع عصور الغرب الوسيطة. بهذا المعنى يمكن القول إن المفهوم الليبرالي للحرية، وما يمكن أن يقترن به من حريات ليبرالية ميدانية – إن شاء الإنسان تخصيص العام والمفرد – كانا أمراً معروفاً وغير معروف، عندنا وعندهم على حد سواء: كان معروفاً في الغرب والشرق، بمعنى أن أسسه الميتافيزيقية أُرسيت في سياقات ميتافيزيقية نفسانية أخلاقية بحثة ومتمحورة حول مشكلة حرية الإرادة، حيث جرى اكتناء الحرية من خلال مفهوم غياب المعوقات. وكان أمراً غير معروف عندنا وعندهم على السواء، بمعنى أن التبعات السياسية والاجتماعية لهذا المفهوم كانت مستهجنة إلى الدرجة التي لم تكن لتسمح للنحو السياسي أو الاجتماعي باستحضار مفهوم الحريات الليبرالية بالمعنى الحاضر. لذا، بقي المفهوم مطموراً تحت طبقة كثيفة من المعتقدات السائدة بشأن العقل والوحي، وتمايز الناس من حيث العقل والقدرة، في أنظمة اجتماعية تراتبية بدأ في غاية البداهة لمعظم الناس، وعلى امتداد فترات طويلة.

ثم وصلت هذه العصور إلى نهايتها في الغرب. أمّا كيف ولماذا قدّمت الحداثة إلى ربوع الغرب، فهذا من المسائل التي لا تستأثر الفلسفة بالبحث فيها بقدر ما أنها مجالات للبحث التاريخي والاجتماعي والاقتصادي وعلوم أخرى إنسانية واجتماعية لا تعدد الفلسفة أن تكون واحدة منها. وبالقدر، وهو يسير، الذي يمكن فيه القول إن التطورات التاريخية الكبرى قابلة للتفسير العلمي، أو للتفسير بالمطلق (فلم يكن هناك يوماً إجماع بين الباحثين على تفسيرات لظواهر الكبرى)، يمكن الإشارة إلى إحياء العلوم اليونانية، بل أيضاً إلى الروح اليونانية (التي عُرِفت بعقلانيتها وتمرّزها حول الإنسان في هذه الدنيا) في ما غدا يُعرف بعصر النهضة الأوروبية. كما يمكن الإشارة إلى تفكك النظام الإقطاعي و碧زوج فجر نظام اقتصادي جديد بوسائل جديدة في الإنتاج، وعلاقات إنتاجية جديدة بين طبقات اجتماعية لم تكن موجودة، أو مؤثرة، في الماضي. كما يمكن الإشارة إلى ثورة أو ثورات في مجالات العلم والفلسفة انتهت برسم خطوط معركة استمرت عقوداً طويلاً بين الدين والكنيسة والنظم الفكرية القروسطية من جهة، ونوع آخر مختلف من التفكير، عبر عن نفسه بأجلٍ الصور في ما غدا يُعرف بعصر التنوير.

بغضّ النظر عما إذا كانت هذه أسباباً أدت إلى الدخول في المجال الحداثي، أم كانت مجرد تجلّيات أو تمظّهرات للحداثة نفسها على صُعد حياتية مختلفة، فإنّ ممّا لا شك فيه هو أنّ الوضع الحداثي كان مواتياً لموازنة مفاهيم الحرية الفردية، والاستقلال الفردي والمجتمع على أساس التعاقد. بوسعنا أن نوطّئ لهذا الادعاء من خلال هذا الاقتباس المطوّل الذي يعرض فيه هابرماس لانعكاسات الحداثة في السياسة والقانون:

ما برج المعتقد الأرسطو طاليسكي الكلاسيكي في القانون الطبيعي، والذي أعاد القديس توما الأكويوني طرحة بصيغة مسيحية، يقدم نسقاً أخلاقياً مجتمعياً متكاملاً امتد ليشمل جميع طبقات المجتمع، قابضاً مختلف الشرائح الاجتماعية برباط وثيق ولكن، وفي خضم

التطورات [الحداثية] التي تم خضعت عن عقلنة العالم المعيش، انكسرت القبضة التي كان يحكمها النسق الأخلاقي المجتمعي المشار إليه. في المرحلة الأولى تعرضت الموروثات الثقافية وسيرورات الأنسنة الاجتماعية للضغط من قبل العقل.... ومن ثم أدى الاختراق الفكري [التأمل العقلي] للتاريخ المعيش وللموروثات الثقافية إلى نمو روح الفردية في سياق المشاريع الحياتية الخاصة بالأفراد، كما أدى إلى تعددية في أشكال الحياة الجماعية.... شكل مفهوم حقوق الإنسان ومفهوم السيادة الشعبية التربسات (الوحيدة) التي بقيت بعد أن تعرض المضمون المعياري المتضمن في النسق الأخلاقي المترکز على التراث الديني والميتافيزيقي (السابق على الحداثة) إلى عملية «فلترة» إجبارية من خلال الخضوع للعقل ومناهج التسويغ ما- بعد الحداثي⁽⁴³⁾.

إذا كان حقاً ما يقوله هابرماس من أن مفهومي حقوق الإنسان والسيادة الشعبية يمثلان التربسات (الوحيدة) التي بقيت بعد أن تعرض المضمون المعياري المتضمن في النظام الأخلاقي الما قبل- حداثي إلى عملية «فلترة» إجبارية من خلال العقل ومناهج التسويغ ما- بعد الحداثي، فماذا يعني هذا بالنسبة إلى المفهوم الليبرالي للحرية؟ إن أي مراجعة بسيطة لنصوص حقوق الإنسان في مراحلها التطورية عبر عمرها القصير نسبياً تُظهر لنا أن قيمة الحرية، وبالتحديد حرية الفرد، تتحل مركز الصدارة في لائحة حقوق الإنسان. وعادة ما يجري تفصيل هذه الحرية بالإشارة إلى الحريات الميدانية المعروفة، بما فيها حرية الفكر والتعبير في المعتقد الديني، إضافة إلى الحريات المدنية التي تكفل حماية الإنسان من خروقات وتعديات الآخرين، بما فيهم الدولة والمجتمع (ما دام أن الفرد ليس بضد التعدي على حريات مماثلة يتمتع بها الآخرون). أما التربس الثاني المشار إليه في نص هابرماس، ألا وهو مفهوم السيادة الشعبية، فهو ما أتى ليكرس تلك العقيدة التي طالما ناوأها أفالاطون وأرسطو وكل ما تبعهما بإيمان إلى يوم أن انتصرت الحداثة في أوروبا، نقصد بها المعتقد الديمقراطي الذي يربط الشرعية في السياسة بقبول الناس ورضاهem. ومبداً السيادة الشعبية هذا ليس بمنفصل عن الحرية الفردية بتاتاً: فمبداً السيادة الشعبية يقول (وإن بشكل ضمني) أنه لا يجوز أن يُحکم الناس - الأفراد - رغمما عن أنوفهم، أي إن لهم الحق في حرية سوف يحرمون منها إن هم عاشوا تحت نظام سياسي لا يوافق إراداتهم (ولا نقول «إراداتهم»، فهم في النهاية يصوتون في الانتخابات الديمقراطية فرداً فرداً).

في جميع الحالات، سواء في مجال حقوق الإنسان أو السيادة الشعبية أو الديمقراطية، يدور حديث عن الحرية بمعنى التخلية والإطلاق، في ما عدا حالات التعدي على التخلية والإطلاق. فلا نظام حقوق الإنسان ولا النظام الديمقراطي يقول للإنسان كيف يجب عليه أن يعيش، وليس هناك من تفسير متفق عليه لحقوق الإنسان أو الديمقراطية يرسم للفرد خطة حياة أو قيماً محددة إن مارسها كان إنساناً حقيقياً، أو حراً، أو عقلانياً أو ما شئت. لا شيء متفقاً عليه سوى أن للإنسان حقاً أن يكون كما

(43) Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Translated by William Rehg, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), 95-99.

يشاء، بشرط عدم الاعتداء على غيره. إن لم تكن هذه هي الحرية بمعنى التخلية والإطلاق، فلا أدرى ما عساها أن تكون.

تماماً، وبشكل يحاكي قصة دخول الغرب في الأزمة الحديثة، ليس هناك من شيء مخصوص يمكن أن تقوله الفلسفة عن قصة دخول العرب وال المسلمين في الأزمة الحديثة، وبما يختلف عما يمكن أن تمدنا به الدراسات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية حول آخر قرنين أو ثلاثة قرون من التاريخ العربي الإسلامي. تروي هذه العلوم، وإن بأشكال مختلفة، قصة اندماج الأصقاص العربية والإسلامية في نظام عالمي جديد كان المحرك الرئيسي فيه الغرب الحديث، بنظame الرأسمالي، مسنوداً بنظمه الفكرية والقيمية والسياسية التي لم يكن يسعها أن تترك العالم المحيط بها من دون أن تعيد رسم معالمه على صورتها وبما يناسبها. نرى بعض الملامح المهمة لهذه المسيرة الاندماجية في مؤلف عزيز العظمة الذي يؤرخ فيه للعلمانية التي بدأت تطل برأسها علينا منذ فترة الإصلاحات العثمانية (التنظيمات) في القرن التاسع عشر⁽⁴⁴⁾. وإذا كان بعض التغييرات أو الإصلاحات قد جرى بداعف عزف العظمة تأثر الناظر العثماني بما ينظر إليه، تماماً كما هي حال إله أسطو الذي يحرك العالم انطلاقاً من رغبة هذا الأخير فيه، فإن رؤية الغرب لما نحن عليه ولما يجب أن نكون عليه، كما يعرض لها إدوارد سعيد في الاستشراق⁽⁴⁵⁾، ما كان لها إلا أن تساهم في تقوية حركة تاريخية (ساهم فيها الغرب) باتجاه دفع العرب وال المسلمين لكي يصيروا جزءاً من عالم حديث تجلت حداثته الاقتصادية في الرأسمالية، بينما تجلت حداثته السياسية في الديموقراطية الليبرالية، وحداثته الفكرية في العلم وما يحيط به من فلسفة حديثة.

في هذا السياق التاريخي، وجد المفهوم الليبرالي للحرية طريقه إلينا، كما وجدت أفكار وأساليب أخرى لتنظيم الحياة والمجتمع والسياسة طريقها إلينا. لم يجر استيعاب المفاهيم السياسية الاجتماعية الجديدة دوماً بطريقة سلسة؛ ففي حين قدم نابليون نفسه إلى المصريين في سنة 1798 بصفته ممثلاً للجمهورية الفرنسية «القائمة على أساس الحرية والمساواة»، نجد الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي عاش في فرنسا بين سنتي 1826 و1831 يقول إن «ما يسمونه الحرية وما يرغبون فيه هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في القوانين والأحكام»⁽⁴⁶⁾. ليس هناك من صلة واضحة بين العدل والإنصاف من جهة والحرية من جهة أخرى، سوى ما يمكن أن يتأتى بعد بيان ونقاش وخوض في التفصيات، كأن يقال إن الظلم يخلق وضعاً يقيد الحرية، بمعنى أنه يحد من حرية المظلوم. لكن، مع ذلك، لم يمض وقت طويول قبل أن يقدّم مفكرون من أمثال أحمد لطفي السيد وغيره على ترجمة المفهوم الليبرالي بلغة عربية لا لبس فيها، مقدمين أمثلة واضحة كل الوضوح عن تجليات الحرية في ميادين حياتية مختلفة، على النحو الذي رأيناها في بداية هذا البحث.

(44) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

(45) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

(46) رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011).

بسبب هذا السياق التاريخي تحديداً، نجد أنفسنااليوم، أو يجد بعض الكتاب العرب، أننا بقصد التعامل مع مفهوم وارد مستوراً عندما نتحدث عن «الحرفيات الميدانية»، أي الحرفيات الليبرالية في المجالات الحياتية المختلفة، وخصوصاً المجال السياسي. مع ذلك، لم يمنع هذا بعض الكتاب العرب المنادين بهذا الطرح من التنقيب في ثنایا الحياة العربية القديمة، وإن لم يكن بلغة العرب، بحثاً عن تجليات حياتية لمفهوم الحرية بمعنى يقترب من السياسي والاجتماعي. من هؤلاء العروي نفسه الذي يميز، كما أسلفنا، بين حرية ميتافيزيقية نفسانية تناولها الفكر العربي الإسلامي بالبحث، وحرية سياسية اجتماعية يحصر فيها الفكر الليبرالي جميع تساؤلاته ومناقشاته. يشير العروي إلى عادة الفرد للجوء إلى العشيرة التي وقفت دائمًا سياجاً يحمي الفرد من تغول السلطة السياسية. كما يشير إلى حياة البدوة كرمز لرفض القيود المبتدعة ومقاومة السلطان⁽⁴⁷⁾. ومن المثير للاهتمام حقاً أن بعض تلك الممارسات الحياتية الفعلية التي يشير إليها العروي تنضوي بكل سهولة ويسر إلى إطار اكتناء الحرية، كغياب للمعوقات من أمام الفعل؛ فنحن مثلاً بقصد الحديث عن السلطان الذي يلاحق الأفراد بأوامر ونواهٍ لا يجدها الأفراد موافقة لرغباتهم أو مشيئتهم أو خططهم الحياتية، فليجاؤن إلى العشيرة التي تساند الفرد «في مشيئته لفعل ما يريد». وكذلك الأمر بالنسبة إلى حياة البدوة التي تتسم بالحرية، فأقل ما يقال فيها هو أنها تتسم بغياب العوائق «غير المحتواة في طبيعة الفاعل» (عبارة هوبز، وبالإشارة إلى العوامل الطبيعية التي تحكم حياة البدوة).

لكن ما سعينا لتبينه في هذا البحث هو أن مفهوم الحرية، بمعنى غياب العوائق بما يدع مجالاً لفعالية المشيئة (أي ذلك المفهوم الميتافيزيقي المجرد الذي يتشخص ويتعين لاحقاً في المجالات الحياتية المختلفة، مكتسباً الطابع السياسي الاجتماعي المألف)، هو مفهوم سابق على الحداثتين، الغربية والغربية، سواء بسواء؛ فقد كان هذا المفهوم الميتافيزيقي في حوزة التراث اليوناني كما كان في حوزة التراث الإسلامي. وفي كلا التراثين، لم يكن ليؤخذ على محمل الجد كقيمة سياسية أو اجتماعية عليها؛ فتلك العصور القديمة تميزت بالتقسيمات الطبقية للمجتمع، كما أنها كانت مقتنة بالتفاوتات في القيمة الإنسانية كما في القدرات والحقوق والواجبات. وعندما بدأت هذه المنظومات الاجتماعية والاقتصادية المتممية إلى تلك العصور بالانهيار في الغرب، بُعثت الحياة في هذا المفهوم، وبات يؤخذ على محمل الجد في مجالات غير تلك التي كان يرتبط بها في النقاشات الميتافيزيقية الأخلاقية التقليدية. وبالتالي، يمكن اعتبار بعث الحياة في هذا المفهوم أو إعلاء مكانته ثمرة من ثمار الحداثة.

ما يعنينا نحن المهتمين بالفكرة العربي السياسية في أزمته الحالية، هو التاريخ الموازي للمفهوم الليبرالي عندنا؛ فقد شهد العرب والمسلمون في القرنين الأخيرين أيضاً تضييقاً لا يستهان به في المنظومات الاجتماعية والاقتصادية المكرسة للتفاوت والمحددة للحرفيات. وما تنامي نفوذ الدولة الحديثة في بلدان العرب والمسلمين، مع ما قاد إليه ذلك من إضعاف للبنى الوسيطة واحتراق

للححدود التي يمكن أن يختبيء وراءها الفرد هرباً من السلطة المركزية، إلا جانب من جوانب هذا التغيير التاريخي، يضاف إليه الاندماج شبه التام في المنظومات السياسية والاقتصادية بشكل جعل - ولا يزال - الأفراد يدركون محدودية قدراتهم على الحراك من أجل حماية مصالحهم الحياتية. وبغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه التغييرات ناتجة من عوامل داخلية بحثة، أو كانت أمراً مفروضاً من الخارج، فالنتيجة واحدة، ألا وهي أن مجال الحرية لم يعد يقتصر على الأفعال الإرادية المتعلقة بالحياة الخاصة، كما كان يظن الصوفيون أو المتكلمون أو فلاسفة الأخلاق. وفي واقع الأمر، لم يعد الإنسان يحتاج إلى كثير فلسفة حتى يدرك أن تحديد الحرية في مجال القول أو التعبير عن النفس لا يختلف عن تحديد الحرية في مجال الحركة أو الحصول على المعاش إلا في تحديدها في مجال مختلف.

إن الفرق بين ما حدث من انبعاث لمفهوم الحرية في الغرب، حيث ارتدى هذا المفهوم حلقة سياسية اجتماعية باتت مألوفة في جميع أنحاء العالم، وما حدث ويحدث عندنا من صراع حول هذا المفهوم، ليس في واقع الأمر مسألة متعلقة أساساً بوجود أو عدم وجود أصل لهذا المفهوم عندنا؛ فكل ما هو قابل للتفكير في لغة من اللغات موجود، ولو بالإمكان، في أذهان من يتكلمون تلك اللغة. وفي حالتنا العربية والإسلامية، يمكن القول إن الحرية، بمعنى غياب القيود، ذات وجود فعلي وأصيل، وقد قال بها كثيرون، وإن على صعيد فلسفى مجرد لا يمس السياسة والمجتمع عن قرب. يُختزل الفرق بيننا وبينهم إلى مسألة الموقف من المفهوم: هل الحرية بالمعنى الليبرالي أمر جدير بالاهتمام؟ هل من قيمة أو نفع يرجى في وضع يكون الفرد فيه حرّاً في التعبير عن نفسه، ولا يفرض عليه نظام اجتماعي أو سياسي رغمّ عنه أو من دون إرادته؟ هذا حكم قيمي متعلق بإضفاء الأهمية على ممارسات حياتية أو اجتماعية، وليس حكماً معرفياً يفسح المجال للمعرفة أو الجهل أو سوء الفهم. لا يحتاج المرء إلى شيء سوى أن يضفي على حرية القول والتعبير والاختيار السياسي أهمية تضاهي تلك الأهمية التي يضفيها على الاختيار في مجال تناول الطعام والشراب، أو الحركة أو السكون.

على سبيل الختم

يصل بنا النقاش في نهايته الآن إلى غاية كنت أشرت إليها في بداية هذا البحث، فائلاً إن المجال لا يتسع لمناقشتها، ألا وهي مسألة الأهمية التي يجب أن نوليه للمفهوم الليبرالي للحرية. فهو مفهوم يستحق أن نناضل من أجله؟ هل يحتوي على أي قيمة تحريرية في وضعنا الراهن؟ أم هل يتوجب علينا المسارعة إلى تجاوزه إلى ما هو أفضل منه؟ وماذا عسى هذا أن يكون؟

لقد حدد الكثير منا موقفهم بالنسبة إلى هذه المسألة، فمنا من يعارض ومنا من هو مقتنع، ومنا من يريد التوفيق بين مواقف مختلفة. ولعل هذه المساهمة المتواضعة في نقاش مسألة الحرية تغنى النقاشات الدائرة من حولنا بعض الشيء.

References

المصادر والمراجع

العربية

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. *الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون*. نقله عن العربية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998. (سلسلة التراث الفلسفلي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 4)
- أرسطوطاليس. *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924.
- إسحاق، أديب. «حول الحرية والاستقلال». في: *في قضية الحرية*. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980. (حصاد الفكر العربي الحديث؛ 2)
- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. *كتاب اللمع في الرد على أهل الزيف والبدع*. صححه وقدم له وعلق عليه حموده غرابه. القاهرة: مطبعة مصر، 1955.
- برلين، إيزايا. *حدود الحرية*. ترجمة جمانا طالب. بيروت: دار السافي، 1992. (الفكر الغربي الحديث)
- التونسي، خير الدين. *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*. تقديم محمد الحداد. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012. (في الفكر النهضوي الإسلامي)
- جدعان، فهمي. «الحرية في الثقافة العربية الحديثة». في فهمي جدعان، المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطيات الحداثة ومقاصد التحديث. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.
- حنفي، حسن. «موقعنا الحضاري». في *الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفى العربي الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- روزنثال، فرانتز. *مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي*. ترجمة وتقديم معن زيادة ورضاوان السيد. ط. 2. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.
- السيد، أحمد لطفي. *المتنيخات*. ج. 2. القاهرة: مطبعة المقتطف، 1945.
- الطهطاوي، رفاعة رافع. *تلخيص الإبريز في تلخيص باريز*. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011.
- المرشد الأمين. أعيد طبعه في: *في قضية الحرية*. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.

العروي، عبد الله. مفهوم الحرية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

العظمة، عزيز. العلمانية من منظور مختلف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

الغلايني، مصطفى. عظة الناشئين: كتاب أخلاق وآداب واجتماع. بيروت: المطبعة الوطنية، 1936.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجدات. حققه وقدم له وعلق عليه فوزي نجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964.

المصباحي، محمد عزيز. مع ابن رشد. الدار البيضاء: دار توبقال، 2006.

مل، جون ستيفارت. حول الحرية. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012.

موسى، سلامة. حرية الفكر وأبطالها في التاريخ. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1935.

نصار، ناصيف. باب الحرية: إثبات الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة، 2003.

الأجنبية

Aristotle, *Politics*, in: *The Basic Works of Aristotle*, by Aristotle, Edited and with an Introduction by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

Bahlool, Raja. «Al-Ash'ari's Theological Determinism and the Senses of 'Can'.» *Hamdard Islamicus* 15, no. 1 (1992): 39-57.

_____. «The Liberal Concept of Freedom in Contemporary Arab Thought.» *Journal of Arabic and Islamic Studies* 10 (1993): 22-66.

Berlin, Isaiah. *Freedom and its Betrayal*. London: Chatto and Windus, 2002.

Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. With an Introduction by Herbert W. Schneider. Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill Company, 1958.

_____. «Liberty and Necessity.» in *Hobbes Selections*, Edited by Frederick J. E. Woodbridge. New York; Chicago: Charles Scribner's Sons, 1958.

Hume, David. «Of Liberty and Necessity.» in *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*, Edited by Gerald Dworkin. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970. (Central Issues in Philosophy Series)

Locke, John. «Two Treatises on Government,» in *Great political Thinkers: Plato to the present*, Edited by William Ebenstein. 4th ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.

Moore, G. E. «Free Will,» in *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*, Edited by Gerald Dworkin. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970. (Central Issues in Philosophy Series)

Plato. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1941.

Rosenthal, F., and B. Lewis, «Hurriyya,» in *Encylopedia of Islam*. vol. 3. New Ed. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Spencer, Herbert. «Social Statics,» in *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, Edited by William Ebenstein. 4th ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.