الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر
في الفلسفة العامة

موسومة بـ

مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر
"عبد الله العروي" أنموذجا

إعداد الطالب:
- قادة لحسن

إشـــــراف الأستاذة:
خديجة بلخيـــــر

السنة الجامعية
1436هـ-1437هـ / 2015م-2016م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر
في الفلسفة العامة

موسومة بـ

مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر
"عبد الله العروي" أنموذجا

إعداد الطالب:
- قادة لحسن

إشـــــراف الأستاذة:
خديجة بلخيـــــر

أعضاء لجنة المناقشة	
أ.حاج راتية	رئيسا
أ. خديجة بلخير	مشرفا
أ.فضيلة مبارك	مناقشا

السنة الجامعية
1436هـ-1437هـ / 2015م-2016م

شكر وتقدير

نشكر اللّٰهُ سبحانه وتعالى الذي وفقنى في إنجاز هذه المذكرة

وانعم علينا بنعمة العقل والفهم والصبر ونور العلم

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذة المشرفة "بلخير خديجة"

وأشكر كل الأساتذة الذين سهلوا وأضاؤوا لي درب المعرفة

كما أشكر كل من ساعدني منه قريب وبعيد

إهـــــداء

إلى الذين يبحثون عن الحق ليسيروا في نوره وعلى هداه

إلى أغلى ما في الوجود والديّ العزيزين

إلى التي صبرت معي وسهرت بجانبي طوال الليالي

وآزرتني "زوجتي المخلصة"

إلى ولدي العزيز "فاروق الحاج"

إلى إخوتي كلهم

إلى هؤلاء جميعا

أهدي ثمرة جهدي المتواضع

مقدمة

مقدمة

منذ وجود الإنسان والحرية تأخذ حيزا واسعاً وكبيرا ومساحات شاسعة من تفكير وقلق العقل البشري وإهتمامه، فتعتبر من أعذب وأقدس قيم الإنسان ومن أدق وأخطر المسائل التي حظيت بالبحث والدراسة قديما وحديثا؛ فقديما عدت من أعقد المشكلات الفلسفية وأشدها إستقصاء إذ واجهت الباحثين والمفكرين على مرّ العصور وعاصرت الفكر الإنساني وسايرته، إبتداء من عهد الفلاسفة الإغريق القدامى وحتى عصرنا الحاضر الأمر الذي أدى إلى تشعب الأفكار واختلاف الآراء حولها اختلافا عظيما لم يحدث له مثيل في أي مفهوم آخر، ومن أجلها قامت الحروب والثورات على مر التاريخ والزمان فإذا ما رجعنا إلى تاريخ الإنسانية نجد أن الحرية لم تكن أبدا قيمة مطلقة بل على العكس هي قيمة نسبية إذا ما أخذنا بالاعتبار مقتضيات الحياة الاجتماعية فكانت القيود تارة خفيفة لا تكاد تلاحظ وتارة أخرى تكبل حرية البشر إلى درجة الإضمحلال وذلك راجع إلى طبيعة الأنظمة الإستبدادية التي سيطرت على الأمم وما تبعها من وضع للقوانين والتشريعات التي حكمت تلك الأمم، فيتبين لنا أن إزدهار وتطور الأمم يعود إلى إختلاف الأفكار وتمتع رجال الفكر والعلم والدين بمساحات شاسعة من الحرية، فكلما توغل الإنسان في الحضارة ازداد تعلقه بالحرية ووضع لها قوانين وضوابط توفر له الإستفادة منها وإستثمار مواهبه وتطوير إبداعاته والعكس كلما إبتعدت البشرية عن الحضارة وكانت خالية من المعارف والعلوم غارقة في الجهل والتخلف بعدت عن الحرية.

وهذا هو حال العالم العربي اليوم فعند التمعن في أوضاع البلدان العربية نلاحظ نقصا فادحا في الحريات المدنية والسياسة لا سيما حرية الرأي والتعبير والإبداع وانتهاك حقوق الجماعات وإنعدام الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، ووأد الحرية هذا يتمظهر في سلسلة متصلة من حلقات في حياة المواطن العربي في نطاق أسرته وعالم شغله وفي تشكيلات الاجتماعية المختلفة والسياسية ومن أجل وضع الموضوع في إطاره المعرفي إنصب إهتمامنا لمعالجة الإشكالية وطرحها على النحو التالي: ما هو منظور عبد الله العروي لمسألة الحرية؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية مجموعة من التساؤلات الجزئية:

- كيف تجسدت الحرية في المجتمع العربي قديما وحديثا؟
- وما هو موقف عبد الله العروي من الحرية الليبرالية؟
- وما هو الجديد الذي أضافه لمفهوم الحرية؟

كونه مفكر مفاهيمي، ولكي نجيب على هذه التساؤلات إتبعنا منهجا تحليليا نقديا حيث قمنا بتحليل مسألة الحرية عند عبد الله العروي، وكان هذا عن دوافع ذاتية وموضوعية على الخوض فيه فأما الذاتية فتتمثل في رغبتنا الشخصية لولوج في عالم هذا المفكر المغربي والكيفية التي عالج بها مسألة الحرية وأما عن الدوافع الموضوعية فتتمثل في محاوليتنا لإدراك أبعاد وإمتدادات المتشعبة لمفهوم الحرية بإعتبارها قضية فلسفية سياسية وإجتماعية وخاصة أن المجتمعات العربية اليوم تعيش على واقع رفع شعار الحرية والذي تتشابك معه الكثير من القضايا الإجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية، الدينية، ولقد حاولنا من خلال هذا البحث أن نحلل موقف الأستاذ العروي ومنظوره للحرية لكونه أحد أعلام المفكرين العرب المعاصرين وقد قسمنا هذه المذكرة على ثلاث فصول.

كل فصل يحمل في طياته ثلاث مباحث، ففي الفصل الأول والموسوم بـــ السياقات التمهيدية وتحديد المفهوم ويتضمن ثلاث مباحث المبحث الأول تناولنا فيه تعريف الحرية (لغة، إصطلاحا، قرآنيا) أما المبحث الثاني جاء حول الرؤية الفلسفية للحرية وأما المبحث الثالث فكان حول الحرية في الفكر الإسلامي وعند عند علماء الكلام، ثم مضينا إلى الفصل الثاني والموسوم بـــ الحرية عند عبد الله العروي مقسما إياه إلى ثلاث مباحث المبحث الأول كان عنوانه الحرية بين التقليد والحداثة والمبحث الثاني الدعوة إلى الحرية أما المبحث الثالث الحرية والحتمية وحاولنا في الفصل الثالث أن نرصد تجليات الحرية الليبرالية ضمن ثلاث مباحث المبحث

الأول ويحمل عنوان تحديد الحرية العربية ومراحلها والمبحث الثاني نظرية الحرية أما المبحث الثالث فخصصناه الرؤية التجاوزية لمسألة الحرية عند العروي و لم ينحل بحثنا من مقدمة وخاتمة كأي بحث أكاديمي، أما عن لدراسات السابقة فنجد أن الدراسات العربية والأجنبية تناولنا موضوع الحرية بصفة عامة وموجودة بكثرة أما عن دراسات مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر وأخذ أنموذج عبد الله العروي فإنها غير موجودة حسب علمنا، ومن بين الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذه المذكرة وتتمثل في قلة المادة العلمية ونقص الخبرة في مجال البحث وندرة الدراسات حول مسألة الحرية عند عبد الله العروي مما دفعنا ذلك إلى البحث عنها في شبكة الانترنت، وأخيرا نرجو أن نكون قد افدنا ولو بقدر قليل ببحثنا في هذا الموضوع الشيق والواسع، كما نرجو أن يكون بادرة خير لنا ولغيرنا ونواة لدراسات لاحقة هذا جهدنا فإن وفقت فمن الله، إن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان والله المستعان..

الفصل الأول

السياقات التمهيدية وتحديد المفهوم (الحرية)

-المبحث الأول: تعريف :الحرية

-أولا: لغة:

تُعَد كلمة الحرية في اللسان العربي بسائر تصريفاتها، وهي تشير إلى معاني نبيلة ورفيعة وإن أقدم إستعمال لهذه الكلمة نجده في الشعر العربي القديم، فمن ذلك ما أنشده ذو الذمة:

فَصَارَ حَيًا وَطُبِقَ بَعْدَ خَوْفٍ عَلَى حُرِيَةِ العَرَبْ الهُزَالِي

أي: على أشرافهم[1]، والحر من الناس: أخْيَارِهِمْ وأفاَضِلِهِمْ وَحُرِيَةُ العرب: أشْرَافِهِمْ والحُرَةُ: الكَرِيمَةُ مِنَ النِسَاءِ[2] والحُرُ بالضم نقيض العبد والحُرَةُ نقيض الأمة، وحَرَرَهُ، أعتقة، والحُرُ: الفعل الحسن يقال ماهذا بِحُر، أي ليس بِحَسَنٍ ولا جميل قال طُرفة :

لا يَكُنْ حُبُكِ دَاءً قَاتِلاً لَيْسَ هَذَا مِنْكِ ماوِيً بِحُرْ

أي: بفعل حسن والحُرُ: الخالص من الشَوَائِبْ والحُرُ مِن الأشياء: أَفَضَلَهاَ والحرية الخلوص من الشَوَائِبِ أو الرِقِ أو اللَوْمِ وغير ذلك من المعاني الأخرى، التي تكشف عن نبل وشرف[3] ويقول إبن فارس[*]: الحَاءِ والرَاءِ في مضاعف له أصلان الأول: ما خالف العبودية وبريء من العيب والنقص والثاني:. خلاف البرد[4]

1 – إبن منظور، لسان العرب، مج4، دار صادر، بيروت، ط1،، 1992، ص 181

2 – فيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت،ط3 1995 ص230

3 – المرجع نفسه ص188

* – إبن فارس: بن زكرياء، الإسلام العلامة اللغوي مصنف كتاب المجمل في اللغة وغيره.

4 – إبن فارس، معجم مقياس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار إتحاد الكتاب العرب، 2002، ص: 76.

كما جاء معنى الحرية في معجم المعاني الجامح الحرية كون شعب أو الرجل حرًا وجمع حُرِيُونْ وأحْرِيَاءُ. الؤنث: حُرِيَةُ، الجمع المؤنث: حُرِيَاتْ وحَرَايَا ونقول: يَالْحُرِيْ: من باب أولى ونقول أيضا كان حُرً في الأصل غير مقيد .

وتعرف كتالي: الحرية: حالة يكون عليها الكائن الحي بحيث لا يخضع لقهر أو قيد أو غلبة يتصرف طبقا لإ رادته وطبيعته وهي خلاف العبودية والحرية :. تحقيق الشعب حريته، أصبح سيد أموره ويسيرها ويمارسها، وكذلك إلغاء الضوابط غير الضرورية التي تفرضها سلطة ما[1] وعلى هذا فإن ما قاله المستشرق الألماني روذ نتال من أن المعاجم

كانت تكتفي بتعريف الحُرُ بأنه ضد الرقيق فيه نظرا، فلم تقتصر تعريفات أصحاب المعاجم لكلمة الحرُ على معنى واحد، كمارأينا في السابق[2].

-ثانيا الحرية: إصطلاحيا :

لقد خضعت الحرية في تعريفها الإصطلاحي الى عدة تعريفات مختلفة ففي المعجم الفلسفي الحرية هي حالة الكائن الذي يصر منه الفعل أو الترك على حسب طبيعته أو إرادته[3].

وجاء في تعريف ثاني: الحر ضد العبد فالحرية هي الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللوم فإذا أطلقت على الخلوص من الرق دلت على صغة إجتماعية وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صغة نفسية. وعلى هذا المعنى العام: للحرية هو خاصة الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته من قبيل ذلك

1 – مروان عطية، معجم المعاني الجامع، دار النوادر مصر دط، 2002، ص202.

2 – فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، تر: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط3، 2007،ص48

3 – محمد يعقوب، معجم الفلسفة (أهم المصطلحات)، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2008، ص35.

قولهم تظهر حرية الجسم الساقط في هبوطه إلى مركز الأرض وفقا لطبيعتة بسرعة متناسبة مع الزمان[1] إلا إذا صادف في طريقه عائقا يمنع سقوطه ؛ وإذا أطلق هذا المعنى على أفعال الإنسان دلَ على الحرية المادية بحيث يقال: ليس للمريض والسجين حرية، لأنهما لا يستطيعان أن يفعلا ما يريدان[2] ونجد تعريف أخر للحرية بوجه عام وهو حال الكائن الحي الذي لا يخضع لقهر أو غلبة ويفعل طبقا لطبيعته وإرادته، وتصدق على الكائنات الحية جميعها من نبات وحيوان وإنسان[3] وإذا كانت الحرية مضادة للحتمية دلت على حرية الاختيار وهي القول بإن فعل الإنسان متوله من إرادته وفي معجم على الأخلاق تقع على تعريف لحرية الإرادة قدرة الإنسان على تحديد تصرفاته بنفسه، تبعا للرؤية التي يتبناها قدرته على الفعل، إستنادا إلى قراره الذاتي وهي تعني لمقولة في الأخلاق، أن الإنسان حين يقوم بالتصرف، يختار بين الشر والخير بين الأخلاقي والاَ أخلاقي[4] وفي العصرالحديث في أوروبا جاء معنى تعريف الحرية على ثلاث معاني :

أ)- الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحي مع الوسط المحيط به، وتدل على الإمكان السلبي والإيجابي .

ب)- الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة الإنسان مع ذاته وفعله، بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى وبهذا المعنى تكون الحرية هي إمكان الإرادة بمعنى معين .

ج)- الحرية تدل على أساس أنتروبولوجي بمقتضاه يكون الإنسان نفسه الأصل إنها حرية الإختيار (**المتعالية**).

---

1 - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، ج2، 1984، ص459.

2 - المرجع نفسه، ص 462

3 - جميل صليبا، المعجم، الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 ص471

4 - إيغوز كون، معجم علم الأخلاق، تر: توفيق سلوم، دارالتقدم، موسكو 1984، ص188

– كما نجد تعريفات بعض الفلاسفة: عند هيجل هي التصور المجرد للحرية قيام الذات بنفسها وعدم الإعتماد على على الغير، نسبة الذات إلى ذاتها ويجيء بعده فيروباخ فينكر حرية الإرادة ويقول: أنها تكرار خاوي للشيء في ذاته[1] ويعرفها كذلك الفيلسوف كانط هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها وكما أن تصور العلية يتضمن في داخله، تصوراً لقوانين وفقا لها يحدث شيء نسميه المعلوم بواسطة شيء نسمية العلة[2] فالحرية في الشريعة الإسلامية هي المكنة العامة التي يقررها الشارع للأفراد، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم وإستيغاء حقوقهم، وإختيار ما يجلب المنفعة ويدرأالمفسدة دون إلحاق الضرر بالأخرين[3] فالشريف الجرجاني يعرف الحرية بتعريف أهل التصوف والسلوك بقوله: "الحرية فيإصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات وحرية الخاصة عن رق المرادات لغناء إرادتهم من إرادة الحق وحرية خاصة الخاصة، عن رق، الرسوم والأثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار[4] وكذلك تعريف محمد البوطي في قوله: أن يملك الإنسان التوفيق بين إرادته ومحبته بحيث لا يضطره عامل ما إلى توجيه إرادته نحو ما لا ترضى عنه نفسه فكل هذه التعاريف تدور حول إنعدام القسر وتحقيق الإرادة الشذمية الإنسان عند أي عمل يقوم به[5].

1 – عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص461.

2 – إمانويل كافط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1987، ص275

3 – رحيل محمد غرابية،الحقوق والحريات السياية في الشريعة الإسلامية، دار المنار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2000، ص34.

4 – علي بن محمد بن علي الجرجاني،التعريفات،تح: إبراهيم الأبياري دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1984، ص166.

5 – محمد سعيد رمضان البوطي، الأسلام ملاذ كل المجتمعات الأنسانية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1984م.ص103.

-ثالثا: الحرية قرأنيا.

لم ترد كلمة الحرية في القرأن الكريم بهذا اللفظ وإنما وردت ألفاظ إشتقت منها مثال ذلك الحر قال تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ ...**﴾[1].

وجاء لفظ التحرير في القرأن الكريم في مثل قول الله تعالى: ﴿**...وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...**﴾[2]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[3].

وكذلك في قوله تعالى:" ﴿**وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾[4]، وردد لفظ محررا مرة واحدة فيما قصه علينا المولى عن رجل من حديث أم مريم حيث قال تعالىَ: ﴿**إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا...**﴾[5] محررا مأخوذة من الحرية التي ضد العبودية، ومن هذا تحرير الكتاب وهو تخليصة من الإضطراب والفساد وهكذا فإن الحرية في القرآن الكريم وردت بلفظ الحُر والتحرر وذلك بمعنى الخلوص من كل قيد ومن كل شرك ومن كل حق لأحد غير الله تعالى[6] وجاء لفظ الحرية في السنة النبوية في ذلك قول أمير المؤمنين

1 - سورة البقرة، الأية :178

2 - سورة النساء، الأية :92

3 - سورة المائدة، الأَية :89

4 - سورة المجادلة، الأَية :03

5 - سورة اَل عمران، الأَية: 25

6 - محمد بن الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، تح: عبد الله العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1970، ص66

عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لعمرو بن العاص رضي الله عنه في حادثة القبطي الذي ضربه إبن عمرو :"مَتىَ إِسْتَعْبَدتُمْ النَاسَ وَقَد وَلَدَتْهُمْ أُمَهَاتُهمْ أَحرَاراً"[1]

1 – إبن الجوزي، مناقب عمر بن خطاب رضي الله عنه، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص86

المبحث الثاني: الرؤية الفلسفية للحرية

1.الحرية عند الفلاسفة اليونان

أفلاطون: لقد تضمنت محاورة الجمهورية لدىَ أفلاطون دفاعا رائعا عن الحرية الإنسانية ونفيا قاطعا لتدخل الضرورة الكونية في أمور البشر وما أضن أن أحد أكد حرية إرادة الإنسان بالقوة التي أكدها قائلا هذه الكلمات "أما الفضيلة فلا تعرف سيدا فالمرأ يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر مايكرمها أو يزدريها واللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها"[1] ولو تأملنا موقع هذه الكلمات الحاسم في نهاية المحاورة الجمهورية والإطار الأسطوري الضخم الذي احاطها به أفلاطون. وهو إطار لم يكن يهدف أخر الأمر إلاَ إلى تأكيد فكرة حرية الفرد في إختيار مصيره ولو تأملنا ذلك كله، لجاز لنا أن نقول أن أفلاطون قد تعمد أن يجعل من فكرة حرية الإرادة البشرية نهاية حاسمة لمحاورته الكبرى، أن يقدم إلينا وصيته الفكرية في هذه الكلمات الحافلة بالمعنى، التي لا تقل عمقا في عصرنا الحالي، عما كانت علية في عصى أفلاطون والتي يدهش المرء بالفعل إذا يجد أحدث الفلسفات تتجه إلى المناداة بها" اللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها لقد توج أفلاطون مذهبه في لمحة رائعة بالفكرة القائلة، نحو الخير والخير هو الفضيلة في نضره، كما أكد أفلاطون على العدالة والحرية في تنضيم الإجتماعي والسياسي ويعود ذلك إلى نشأة الدولة إلى عدم إستقلال الفرد وعدم قدرته على سد حاجاته بنفسه ففي الجمهورية يشير إلى أن الحرية هي غاية الديمقراطية ثم ذهب ينظم المجتمع بحسب قدراته الأفراد ومواهيم – تقسيم المجتمع الأتي – طبقات المجتمع[2] فمن مخرية الأقدار أن أفلاطون لم يتوسع في فكرته هذه عن هوية الإنسان في إختيار مصيره وإنما قدمها إلينا في وسط أسطورة على حين أن افكاره الأخرى عن المكانة الأنطولوجية لمثال صفحات طويلة من محاوته، ولكن ماكان في إستطاعة فيلسوف

1 – أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء، الإسكندرية، دط، 2004، ص129 .

2 – المصدر نفسه، ص130

قديم، عاش في عصر أفلاطون وضروفه أن يقلب الأية، ويغلب حرية الإرادة الإنسانية على الضرورة الكونية العاقلة[1] أما عند ظهور الفيلسوف **أرسطو** بدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور إذا ربطها بالإختيار إن الإختيار ليس عن المعرفة وحدها بل أيضا عن الإرادة ز الإختيار إجتماع العقل مع الإرادة معا يبدو أن هذا الإختيار رهين جدا بالإراة ذلك أن للإرادة إستعداد واسع جدا فالأطفال وباقي الكائنات الحية قادرون على التصرف بشكل إرادي، إنه تصرف غير مبني على إختيار مقصود[2] لأن الإختيار لا علاقة له بالكائنات التي تفتقد للعقل ومع ذلك تكون قادرة على الرغبة وعلى الأفعال الصادرة عن القلب في الواقع إن الذي لا يكون سيدا نفسه يكون قادرا على الرغبة لا على التصرف وفق إختيار حر وبالمقابل فمن يكون سيدا نفسه يتصرف وفق إختيار مقصود وليس تحت ضغط إندفاع الرغبة لأن الإختيار الحرُ للخير والشر هو الذي يحدد طبيعتنا الأخلاقية وليس نوعية أرائنا وهذا الإختيار يكون مرفوقا بالعقل والتأمل[3].

أ)–الحرية عند ديكارت: مفهومها :

1.حرية الإختيار خاصية إنسانية: ننتبه أولا أنني لم أقل أبدا إن الإنسان لا يكون مباليا إلا عندما يفتقر إلى المعرفة لكن كلما لا مباليا، كان أقل معرفة بالمبررات التي تدفعه لإختيار، هذا أو ذلك كما أنني أتفق معك عندما تقول بأننا يمكن أن نعلق حكمنا ولكنني عملت على تفسير الوسيلة التي من خلالها يمكن تعليق الحكم لأن في نضري من المؤكد أن الفكر عندما يكون في حالة متنورة فإنه ينجم عن ذلك ميل كبير نحو الإرادة[4] ومن المستحيل أن نوقف مجرى رغبتنا ما إن تستولي على فكرنا، ولكن بحكم أن طبيعة الروح تكمن في كونها ليست تقريبا سوى لحظة نعير فيها إهتمامنا لنفس الشيء، ما إن يحيد إهتمامنا عن الدوافع التي تجعلنا نعرف أن

1 – أفلاطون، الجمهورية، المصدر السابق، ص26.

2 – محمد الهلالي – عزيز لزرق – الحرية (دفاتر فلسفية)، دار توبقال، المغرب، د.ط، ص25 26

3 – المرجع نفسه، ص26.

4 – المرجع نفسه، ص29.

هذا الشيء هو في ملكيتنا الخاصة ويبدو مرغوبا فيه، يمكننا أن تتصور في فكرنا مبررا أخر يجعلنا نشك في ذلك، ويمكننا كذلك تكوين حكم مضاد وهكذا مادامت لا تربط بين الحرية والا مبالات تحديدا بل تربطها بقدرة ملموسة وإيجابية على إتخاذ القرار وأعترف بأن هذه القدرة هي ذاتها الإرادة . عندما تكون مرفوقة فيها بال مبالاة، بحيث لا يكون هناك شيء أخر في الفكر سوى النور (مثال: الشأن بانسبة للسعداء الذين ينعمون بهذه السعادة) حر كل ماهو إرادي . أما بانسبة للحيوانات التي تفتقد للعقل، فمن البديهي أنها ليست حرة لأنها لا تتوفر على هذه القدرة الإيجابية على إتخاذ القرار، وما ينفي ذلك بشكل خالص كونها ليست لا مجبرة ولا مكرهة على فعل شيء ما[1]

2.تجليات الإرادة:

ليس هناك سوى الإرادة وحدها أو الحرية وحدها الخاصة بالإختيار الحرُ والذي أختبره في ذاتي إنها كبيرة جدا إلى درجة أنني لا أتصور قط إفتراض شيء أخر أكثر منها إتساعا وإمتدادا بحيث يمكن القول أن هذه الإرادة أساسا هي التي تجعلني أعرف أجسد صورة الله وأشبهه صحيح أن إرادة الله غير قابلة للمقارنة[2] إنه أكبر بكثير من إرادتي سواء بسبب تظافر المعرفة والقوة الشيء الذي يجعلها أكثر حزما وفعالية. فالإرادة تكمن فقط في قدرتنا على فعل شيئ ما أو الأمتناع عنه يعني الإثبات والنفي والهروب، بصدد الأشياء التي يقترحها علينا الفكر، نتصرف بحيث لا نحس أبدا بوجود أية قوة خارجية تجبرنا على ذلك . لأنه لكي أكون حرا فليس من الضروري أن أكون لا مباليا بصدد إختيار أحد النقضين، بل أنني أنجذب إلى أحدهما أما لأنني أعرف بطبيعة الحال أن الخير والحق يلتقيان وأن الله يتدبر أمر تفكيري الداخلي وبالتالي فإنني أقوم بشكل حر

1 – محمد الهلالي – عزيز لزرق – الحرية (دفاتر فلسفية)، المصدر السابق، ص30.

2 – المرجع نفسه، ص31.

بإختيار أحد النقيضين. وماهو حسن فإنني لن أكون أبدا قلقا بصدد التردد حول أي حكم أو أي إختيار علي أن أقوم بهما، وهكذا سأكون حرا تماما إذا لم أكن أبدا لا مباليا[1].

1.الحرية عند جان بول سارتر:

الإنسان محكوم بالحرية:

كتب دوستو فسكي مايلي: إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء يصبح مباحا تلك هي نقطة إنخلاق الوجودية[*]. في الواقع كل شيء مباح إذا لم يكن الله موجودا، وبالتالي فالإنسان متخلي عنه لأنه لا يجد في ذاته ولا خارج ذاته أية إمكانية يمكن أن تجعله يصمد إنه لا يجد أية مبررات في الواقع إذا كان الوجود يسبق الماهية، فإنه لا يمكننا أبدا أن نعطي أي تفسير نحتكم فيه إلى وجود طبيعة إنسانية معطاة وجامدة وبعبارة أخرى ليس هناك أية حتمية فالإنسان حر الإنسان هو الحرية، ومن جهة أخرى إذا لم يكن الله موجودا فإننا لن نجد أمامنا قيما أو أمرا تضفي المشروعية على سلوكنا، هكذا ففي المجال المشع للقيم لا نملك ورائنا ولا أمامنا أية مبررات أو أعذار، إننا نوجد لوحدنا بدون أعذار هذا ما أعبر عنه بقولي الإنسان محكوم بالحرية[2] محكوم لأنه لم يخلق ذاته بذاته، وفضلا عن ذلك فهو حر لأنه ما إن يلقى به في العالم حتى يصبح مسؤولا عن أهوائه إذن أن الإنسان بمعزل عن أي دعم ومساندة هو محكوم في كل لحظة بخلف الإنسان[3].

الحرية كمسؤولية: إن النتيجة الأساسية لملاحظاتنا السابقة هي أن الإنسان بإعتباره محكوما بالحرية، يحصل على عاتقه عبء العالم ككل: إنه مسؤول عن العالم وعن ذاته من خلال طريقة وجوده، إننا نستعمل

---

1 – محمد الهلالي – عزيز لزرق – الحرية (دفاتر فلسفية)، المصدر السابق، ص31 .

* – الوجودية: تيار فلسفي يميل إلى الحرية التامة في التفكير بدون قيود ويؤكد على تغرد الإنسان وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة وإختيار، نعتمد على فكرة أن " الله ميت "

2 – محمد الهلالي ــ عزيز لزرق، الحرية(دفاتر فلسفي)، المرجع السابق، ص22.

3 – المرجع نفسه، ص23.

كلمة المسؤولية في معناها المبتذل أي الشعور بأننا بالتأكيد الفاعلين المتحكمين في حدث أو شيء، بهذا المعنى فمسؤولية تفرض نفسها لأنها هي التي تسمع بوجود العالم. ومهما بلغت شدة المحنة على المرء أن يتحمل مسؤولية إن هذه المسؤولية المطلقة ليست مجرد قبول بالوضع، إنها فقط مطالبة منطقية بالنتائج المترتبة عن حريتنا، إن ما يقع لي يقع من طرفي ولا يتعين علي أن أغتم أو أغتاظ أو أستسلم[1].

1 – جان بول سارتر، الوجود والعدم، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1977، ص872

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإسلامي :

الحرية عند علماء الكلام (المعتزلة) :

إن المعتزلة كفرقة فكرية، أكدوا على التوحيد والعدل الإجتماعي ولهذين المبدأين أهمية كبرى لدى الناس في عصر كثرت فيه المظالم الإجتماعية وكثر فيه القول بتشبيه وتسجيم الذات الإلهية فقد حاولوا المعتزلة أن يخضعوا فكرة العدل الإلهي للتأويل العقلي ولعملية "تنظير" كلامي فلسفي تحدد العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، بل فعل الطبيعة كذلك، وقد لخص " دي بور " عملية التنظيم هذه بكلمة التي صترنا بها فإن مفهوم العدل الإلهي لا يستقيم لمقتضى العقيدة الإسلامية في نظر المعتزلة، إلا أن يتضمن تحديد هذه العلاقة على وجه يتحقق فيه إختيار الإنسان في أفعاله ليكون بهذا الإختيار مسؤولا عما يفعل، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتبا على هذه المسؤولية ذاتها.

ففي رأي المعتزلة أن الإنسان إذا يكن مختارا في ما يفعل كان غير مسؤول عن أفعاله خيرا كانت أم شرا[1] وإذا لم يكن مسؤولا كان الثواب باطلا لأنه جراف وعبث وكان العقاب ظلما وكلا الأمرين: الباطل والظلم نوع من الشر والله لا يصدر عنه الشر، إذن فعدل الإلهي عند المعتزلة وصنع خاص يقوم على معادلة عقلية منسقة منطقيا على قاعدتين، قاعدة أن الشر لا يصدر عن الله، وقاعدة أن الثواب والعقاب على فعل لا إختيار فيه هماشر، ولكن القاعدة الكبرى والأساس هي قضية "حرية إرادة الإنسان في أفعاله " وإذا كان القدرية أسلاف المعتزلة، قد إنطلقوا بنفيهم القضاء والقدر وبأثباتهم حرية الإنسان من منطلق سياسي مباشر شبه طبقي في مضمونه ديني في شكله، كما أوضحنا ذلك في حينه، فإن المعتزلة في عهد النظر الكلامي والفلسفي قد إتخذت المسألة عندهم وجهة فكرية نظرية مستقلة عن ذلك المنطلق . وأقاموا لنظريتهم تسقها

1 – حسين مروه، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج01، دار الفرابي، بيروت، ط3، 1980، ص825

المنطقي تشد إلى مقولات وضعوها على مثل لهذا النسق نفسه فجل مفكري المعتزلة تمسكوا بقضية العقل وقضية حرية الإنسان ورفض فكره القضاء والقدر كانوا من تلك الفئة الإجتماعية التي يسمى ناسها[1] بـــ"الموالي[*] " يجيز لنا منطق البحث أن نتسائل: أليس من الممكن أن يكون لهذا الواقع التاريخي- الإجتماعي أثر ما في نشوء ذلك المفهوم الخاص للعدل عند المعتزلة؟ .

ولعل مما يجعل هذا التساؤل مشروعا- من وجهة منطقية أن حرية الإنسان هي إحدى القاعدتين الأساسيتين لهذا المفهوم المعتزلي للعدل، وتمسك بفكرة حرية الإنسان ورفض فكرة القدر التي تعبر عن إيديولوجية طبقية تمسك بها الحكام الأمويون تمسكا شديدا وحاربوا بها خصومهم القدريين الأوائل أمثال " معبد الجهني وغيلان الدمشقي ".

فالمعتزلة يشترطون أن تكون السلطة السياسة الدينية بقايدة أمام ويكون عادلا. فما مفهموم العدل هذا عندهم؟ إن العدل الذي يشترطونه في الإمام يتضمن الأخذ برأيهم في التوحيد وفي القدر، ومن المعروف أن القدر عندهم لا ينفصل عن حرية الإنسان إختياره في مايفعل، إن ستطعنا أن نستنتج من ذلك أن مفهموم العدل الدنيوي الأرضي عندهم لا ينفصل عن قضية حرية الإنسان ومن هنا يمكننا إكتشاف العلاقة في تفكيرهم بين المفهوم الميتافيزبقي للعدل، أي العدل الإلهي ومفهوم الوقعي العملي المتجسد في الإمام العادل[2] أي في السلطة السياسية الدينية(إجتماعيا) . لقد إختلف المعتزلة من بصريين وبغدادين في طريقة الهروب من المشكلة التي وضعوا أنفسهم بسببها عرضة لهجمات خصومهم في مسألة العدل والقدر بإتفاق بأن قضية حرية الإنسان في أفعالة هي المضمونة الجوهري لمفهوم العدل ولذلك هم متفقون على أن الله لا يفعل الشرود

1 – حسين مروه، التراعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص826.

* – الموالي:جمع مولى وهم الخدم والحلفاء في لغة العرب تم إستخدامه بكثرة في زمن الخلافة الأموية للإشارة إلى المسلمين من غير العرب سكان البلاد المفتوحة خارج الجزيرة العربية كالفرس والأفارقة والأتراك والأكراد في ظل نظام القبلي

2 – حسين مروه، التراعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص828.

والمعاصي سواء كانت مقدورة له، نضريا وقد بلغ حرص المعتزلة بوجه عام على توكيد فكرة حرية الإرادة في أفعال الإنسان وتوكيد أن هذه الحرية هي التي تقرر حدود مبدأ العدل عندهم بدقة صارمة، حد أنهم قالوا حسب تعبير " بشر بن المعتمر " أن الله لا يكون مواليا للمطيع حال وجود طاعته ولا معاديا للكافر حال وجود فكرة، وإنما يوالي المطيع في مابعد وجود الطاعة، ويعادي الكافر في مابعد وجود الكفر، بمعنى أن إرادة الله لا تتدخل في فعل الطاعة من المطيع ولا في فعل الكفر من الكافر. إذا كان الأساس الذي قام عليه مفهموم العدل المعتزلي هو حرية إرادة الإنسان في أفعاله فقد وضعوا المعتزلة براهين على ذلك[1].

براهين على حرية إختيار الإنسان :

1.البرهان الشعوري:

لا حظوا أن الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوار، فإن أرادة الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة، فلولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما أراد، لما أحسن من نفسه ذلك وهذا البرهان يعتمد واقع بالضرورة في حياة الإنسان اليومية، أي إحساس الإخان من نفسه أنه ياتي هذا الفعل .

2.البرهان التكليفي:

وهو برهان يعتمد المحاكمة العقلية بشأن طبيعة التكليف الديني الذي يتوجه من الله إلى الإنسان أما بالأمر –إفعل– وإما بالهي –لا تفعل– خلاصة رأي المعتزلة بهذا الصدد أن الله تعالى لا تخفى عليه خافية، يعلم أزلا ما كان وما سيكون، فمنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام .

1 – حسين مروه، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص829.

3.برهان الفهم الإجتماعي:

يعتمد موقفا واقعيا يتصل بالواقع الإجتماعي الإنساني، واقع كون الجماعة الإنسانية تفهم بعقلها العملي وبمرتكزاتها الذهنية العفوية الأصلية، أن مخاطبة الناس بعضهم بعضا بالأمر والهي وأن يكون المخاطبون بذلك مالكين حرية الإختيار من بينها :. خلق الأفعال والإستطاعة والتولد[1].

الحرية عند الأشاعرة

1.أفعال الأنسان .

إن مسألة أفعال الإنسان من المسائل الرئسية في مذهب الأشعري، فيها أن أفعال العباد[2] مخلوقة لله وليس للإنسان فيها غير إكتسابها أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلا مكتب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان . والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة . ويستدل الأشعري على ذلك إستدلالا عقليا أولا فيقول :. إذا وجدنا الكفر قبيحا فاسدا باطلا متناقضا خلاف لما خالف، ووجدنا الإيمان حسنا متعبا مؤلما، ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون الكفر حسنا حقا فيكون بخلاف قصده، ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعبا مؤلما مر مضاً لم يكن ذلك كائنا على حسب مشيئته وإرادته، وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقة إلا من محدث أحدثه عليها لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ماهو عليه لجاز أن يحدث الشيء فعلا لا من محدث أحدثه فعلا.

وخلاصة هذه الحجة أنه لو كان الإنسان هو الفاعل حقا لأفعاله لأقت على نحو ما يشتهي ويقصد، ولما كانت لا تأتي كما يشتهي ويقصد فلا بد أن ثم فاعلا حقيقيا أخر غير الإنسان، وهذا الفاعل هو الله

1 – حسين مروه، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص885-886

2 – عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين (المعتزلة والأشاعرة)، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1981م، ص555 .

ومنها :لماذا لا نقول أيضا إنه لا مكسب للأفعال على الحقيقة إلا الله؟ ويرد الأشعري فيقول إنه لا ضرورة لهذا، فمثلا حركة الإضطرار تدل على أن الله هو الفاعل لها على حقيقتها لكنه لا تدل على أن المتحرك بها في الحقيقة هو الله ومنها أن ذلك يؤدي إلى أن العبد لا يخلو أن يكون بين نعمة يجب عليها شكرها، وبلية يجب الصبر عليها ويرد الأشعري قائلا :. أن العبد لا يخلو من نعمة وبلية والبلايا منها مايجب الصبر عليها كالمصائب من الأمراض والأسقام وفي الأموال والأولاد ومنها ما لايجب الصبر عليها كالكفر وسائر المعاصي وكذلك يؤدي هذا المذهب في كون الله هو الذي قضى المعاصي وقدرها، بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها، ولا تقول. وأخبر عن كونها، ولا تقول قضاها وقدرها بأن أمر بها[1] وهنا يواجه المذهب الأشعري المشكلة وهل يقال إنه من الله وهو يجيب بصراحة فيقول، إني أقول إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شرا لغيره، لا له وفي شرح الشهر ستاني لمذهب الأشعري ما يدل على أن الأشعري فرق بين الأفعال الإضطرارية مثل، الرعشة والرغدة وبين الأفعال الإختيارية والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الإختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقعة على إختيار القادر، المكتب هو المقدور بالقدرة الحادثة، كما تناول الأشعري في اللمع[*] مسألة الفعل الإنساني الكلام في الإستطاعة وخلاصته أن يكون تارة متمكنا وتارة عاجزا وكما يكون تارة متحركا وتارة غير متحركا . لقد عارض الأشعري المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح على وأطلق حرية المشيئة الإلهية دون قيد ولا شرط وعلى هذا قال إن الله أن يؤلم الأطفال في الأخرة ويعد ذلك منه عدلا إن فعله وله أن يعاقب على الجُرم الصغير بعقوبة لا تتناهى وأن يسخر الحيوان بعضه لبعض وأنه يلطف بالكفار ليؤمنوا وكل ذلك عدل منه[2].

1 – عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين (المعتزلة والأشاعرة)، المرجع السابق، ص556.

* – اللمع: هو كتاب لطيف صغير الحجم فيه شرح وتفصيل في الشرد على أهل الإفك والتضليل، جعل للمبتدئين وبمثابة مقدمة للمتعلمين .

2 – عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، المرجع السابق، ص558.

1. نظرية الكسب عند الأشاعرة:

لقد إختلف العلماء في تعريفهم للكسب بعد إثباته فالأشاعرة يعرفون الكسب هو ما يقع به المقدور من غير صحة إنفراد القادر به وكذلك أن الكاسب هو مايقع به المقدور في محل قدرته، كما قسموا الأفعال إلى قسمين: قسم إضطراري، لا شأن للإنسان به تخليقا أو توصيفا مثل، حركة الإرتعاش ودقات القلب وحركة المعدة وكونه ذكرا أو أنثى وهذا القسم لا يسأل عنه العبد ولا يثاب ولا يعاقب عليه وهو مخلوق الله تعالى بإجماع أهل الملة وقسم إختياري يرى فيه العبد أنه بين أمرين: الشكر والكفر والهدف والضلال والغجور والتقوى، وهنا إنقسم الناس في نسبة الفعل وتوجه الإنسان وتخصيصه طريقا دون أخر فذهب الجبرية إلى أن هذا القسم هو خلق الله تعالى ولا مدخل للعبد في ذلك، وذهب المعتزلة إلى أن الأنسان خالق ومختار وإختياره محض، فيصبح الإنسان وفق نظرتهم هذه خالقا لأفعاله وموجدا لأعماله، أما الأشاعرة فذهبوا إلى إثبات حلقة مفقودة بين صبر الإنسان وإختياره المطلق وهي الكسب[1].

1.الحرية عند الفقهاء :

إبن تيمية:

يقول الشيخ إبن تيمية عن مفهومه للحرية، فالحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب لذلك كان مدار الحرية عند إبن تيمية هو العبودية لله حيث يقول: "فكلما إزداد القلب حب لله إزداد له عبوديته وحرية عصا سواء، وإذا كانت الحرية مرتبطة بعبودية الله فإن ذلك لا يعني حرمان الفرد من حقوقه بل العكس حيث أن الفرد لا يشعر بقيمة وجوده إلا في ظل عبودية لخالقه لذلك نجد إبن تيمية قد تعرض إلى حقوق الفرد في مقابل عبادته وقيامه بالواجبات الشرعية وهذا ما أكده المستشرق الفرنس" هِنْرِي لاوَرَستَ" حين قال: فقد

1 - المرجع السابق، ص852.

تميز مذهب إبن تيمية الإجتماعية بخصائص وميولات فردية في نزعتها " والحقيقة أن هذه الميول مستمدة من الشريعة الإسلامية التي تصون حقوق الفرد، وأكبرها حرية الإعتقاد[1] لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾[2] وقوله تعالى:" ﴿... **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ**...﴾.

وقوله تعالى: ﴿...**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**...﴾[3] "وعدم الإعتداء على أموال الغير ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**...﴾[4]. وكذلك حرية التصرف في الأموال الشخصية في غير معصية لله فالحقوق الفردية إبن مكفولة من طرف الشريعة الإسلامية وقال إبن تيمية في كتابه العبودية :. كلما طمع العبد في نمنل الله ورحمته ورجاته لقضاء حاجته ودفع ضرورته قَرْية عبودية له وُحريَةُ مما سواء فكما أن طمعه في المخلوق يوجب عبودية له، فيأسه منه يوجب غنى قلبه عنه كما قبل :. إستغن عمن شئت تكن نظيره وأفضل على من شئت تكن أميره وإحتج إلى من شئت تكن أميره، فكذلك طمع عبد في ربه ورجاؤوه له يوجب عبودية له وإعراض قلبه عن الطلب من غير الله . ولما سجن شيخ الإسلام – إبن تيمية – قال: " مايصنع أعدائي بي ؟ إن جنتي وبستاني في صدري أينما وجدت فهمي معي لا تفارقني، إن حبسي خلوة، وقتلي شهادة وإخراجي من بلدي سياحة[5].

1 – إبن تيمية، شرح العبودية، دار الفصيلة، الرياض، ط1، 1998، ص12.

2 – سورة القصص، الآية: 56

3 – سورة الكهف، الآية :29

4 – سورة الإسراء، الآية :34

5 – إبن تيمية، شرح العبودية، المرجع نفسه، ص13

2.محمد الطاهر بن عاشور[*] :

لما تحقق أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية لزِمَ أن يتفرع على ذلك أن إستواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية وجاء لفظ الحرية على معنيين أحدهما ناشي عن الأخر.

أ.المعنى الأول: ضد العبودية وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد أخر: وقولي بالأصالة لإخراج نحو تصرف السفيه سفها ماليا في ماله، وتصرف الزوجين فيما يتعلق به حقوق الزوجية، لأن ذلك كله يتوقف على رضا غير المتصرف بتصرفه . ويقابل الحرية بهذا المعنى العبودية وهي أن يكون المتصرف غير قادر على التصرف أصالة إلا بإذن سيده، أعني العبودية عن الغلبة والقوة في أزمة تحكيم القوة .

ب.المعنى الثاني: ناشيء عن الأول بطيقة المجاز في الإستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض[1] ويقابل هذا المعنى الضرب على اليد أن إعتقال التصرف، وهو أن يجعل الشخص الذي يسوء تصرفه في المال لعجز أو لقلة ذات يد أو لحاجة بمنزلة العبد في وضعه تحت نبر إرادة غيره في تصرفه بحيث يسلب منه وصف إياء الضييم ويصبر راضيا بالهون وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مرادا للشريعة إذا كلاهما ناشيء عن الفطرة وكلاهما يتحقق فيه معنى المساواة. فأما المعنى الأول فإطلاقه في الشريعة مقرر مشهور ومن قواعد الفقه قول الفقهاء " الشاَرِعُ مُتَشَوِقْ لِلْحُرِيَةُ " فذلك إستقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلت على أن أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية، ولكن دأب الشريعة في رعي المصالح المشتركة

* – محمد الطاهر بن عاشور العلامة المفسر ولد في تونس 1879م من أسرة علمية عريقة برز في عدد من العلوم ونبغ فيها كعلم الشريعة والأدب واللغة وتوفي سنة 1973م عن عمر يناهز 98عاما ترك العديد من مؤلفاته منها :أصول الإنشاء والخطابة وجامع الصحيح.

1 – محمد الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية،تح،محمد الطاهر الميساوي،دار النفائس، الأردن، ط1، 2000م، ص3

وحفظ النظام وقف بها عن إبطال العبودية بوجه عام وتعويضها بالحرية، وإطلاق العبيد من رقبة العبودية وإبطال أسباب تجدد العبودية وإحجامها عن إبطال تجدد سبب الإسترقاق الذي هو الأمر في الحروب لأن الأمم التي سبقت ظهور الإسلام قد تمتعت بإسترقاق من وقع في أسرها.

كما قال صفوان بن أمية في مثله: "لأن تربني قريش خير من أن تربني هوازن"(*)

وكما قال النابغةُ الذبياني(**) :

-حَذارَ عَلىَ أنْ لاَتَنالُ مَقَادتِي

وَلاَ حَتَ يَمُتْنَ حَرائِراً[1] .

فلقد نظرا الإسلام إلى طريق الجمع بين مقصدين، لنشر الحرية وحفظ نظام العالم وعلاج الرق الموجود ورفع عنه ضرر ولذلك جعل بعض مصاريف الزكاة في شراء العبيد وعتقهم بنص قوله تعالى:﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾[2] "وبمكاتبة العبيد إن طلبوا المكاتبة بقوله تعالى: ﴿**وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ...**﴾[3]، الكِتَابَ مِمَا مَلكَتْ أيمَانُكم

---

* – هوازن: قبيلة كبيرة من قبائل العرب .

** – النابغة الذبياني: شاعر جاهلي لقب بنابغة لأنه نبغ في الشعر وهو زياد معاوية بن ضياب.

1 – النابغة الذبياني، ديوان نابغة، تع :حنانصر الحيّ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991،ص45

2 – سورة البقرة، الآية 188

3 – سورة النور، الآية :33

فَكَاتبوهَم" والترغيب في عتق العبيد قال الله تعالى: ﴿ **فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُّ رَقَبَةٍ**﴾[1] والنهي عن التشديد على العبيد في الخدمة ففي الحديث "لا يُكَلِفُهُ مِنَ العَملَ ماَ يَغْلَبَهُ فَإِنَ كَلَفَهُ فَلْيَعِنْهُ " فمن إستقرار هامة التصرفات ونحوها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية، وهي أنواع منها :

* حرية الأقوال: تصريح برأي ونهي عن المنكر وأمر بالمعروف

*حرية الإعتقاد: أسسها الإئلام وإبطال المعتقدات الضالة

* حرية الأعمال: عمل المرء في خويصته وفي عمله المغلق بعمل غيره[2]

أ.الحرية عند فلاسفة المسلمين :

1.إبن رشد :

لقد عني إبن رشد بمشكلة حرية الإرادة، وإعتبرها من أعوص السائل الشرعية، وما ذاك إلا لأن أدلتها النقلية يبدو عليها شيء من التعارض ففي القرأن الكريم أيات تؤيد الجبر وأخرى تؤيد الإختبار ولا تختلف السنة عن هذا كثيرا ففيها أحاديث مؤيدة وأخرى معارضة، ولم يغت الفرق والمدارس الكلامية المختلفة أن تحتج كل واحدة منها بما يلائمها من الأيات والأحاديث، ويرى إبن رشد أن ذلك الموضوع لا يخلوا من تعارض عقلاً فإن قيل أن الإنسان خالق أفعاله إستلزم أن يكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله وإرادته، وهذا مايرفضه المسلمون عامة وإن كان مجبرا على فعل ما يفعله أدى ذلك إلى التكليف بما لا يطاق[3] ويلاحظ من هذا النص أن إبن رشد قد نظرا أيضا كسابقيه إلى المشكلة على أن الجبر والإختيار طرفا نقيض، ولذا حاول أن يقف موقفا وسطا بين هذا وذاك ليخرج من هذا التعارض في رأيه بحل وسط ولكن ليس على طريقة

1 – سورة البلد، الآيات :11، 12، 13

2 – محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص394.

3 – أشرف حافظ، الجبر والإختيار في الفكر الإسلامي، دار النخلة، طرابلس، ط1، 1999، ص75.

الكسب الأشعري الذي هو في رأيه أقرب إلى الجبر منه إلى الإختيار، فيرى أن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده فأفعاله وليدة إرادته وقدرته وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسؤوليته إلا أن هذا القدرة وتلك الإرادة ليستا طلقتين بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ومقيدتان بنظام الكون وسننه وكثيرا ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد وكثيرا ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه وهذا النظام من تدبير الله وصنعه وحده وهو مايسمى بالقضاء والقدر ولا علم لنابه، وإنما يعلمه الله جل شأنه[1] قال الله تعالى: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...**﴾[2].

2.إبن سينا :

يرى إبن سينا أن ير القدر مبني على مقدمات منها نظام العالم وحديث الثواب والعقاب وإثبات المعاد للنفوس وهو يسلم بأن للعبد إرادة وفعلا وهذه الإرادة تدخل في عداد الأسباب العامة يمكن أن لا تنجز الفعل ويمكن أيضا أن تنجز الفعل وفوق إرادة العبد إرادة الرب التي صدر عنها الكون على أحسن وجوه النظام والكمال ولكن كيف نوقف بين هاتين الإرادتين؟

يسلك إبن سينا نفس المنهج الذي سلكه الغرابي من قبل وهو رد الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام، ورسمت لكل كائن طريقا يسير فيه بمحض إختياره في حدود السنن الكونية، وما الإنسان إلا واحد من هذه الكائنات يتحرك بقدرته ويتصرف بإرادته دون الخروج على النظام العام، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء وإذا وجد السبب وجد المسبب[3].

1 – أشرف حافظ، الجبر والإختيار في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص76.

2 – سورة الأنعام، الآية: 59

3 – أشرف حافظ، الجبر والإختيار في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص74.

فاللمرء فعل وكسب، وهما ثابتان في قضاء الله وقدره ولكن المشكلة التي تواجه إبن رشد هي كيفية التوفيق بين هذا وبين ما أجمع عليه المسلمون من أنه الفاعل إلا الله، ويرى إبن رشد أفعال العباد نفسها مردها إلى الله فهي تصدر عن إستعدادات وقوى خلقها الله وتتوقف على أسباب وظروف قدرها الله ودبرت شؤون الكون على مقتضاها،قال الله تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ...**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**...وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا...**﴾[2].

والكائنات الحادثة جميعها ضربان :. جو وبر وهي الموجودات على الحقيقة وكلها من صنع الله وأعراض تتبعها وترتبط بها وهي وليدة ظروف وأسباب متعددة، وهذه الأسباب إنما تؤثر بحكمة الله وعنايته فالكون كله في جواهره وأعراضه راجع إلى الله، ولا يمنعان هذا أن تغزوا أفعالا إلى الإنسان إو إلى بعض الكائنات الأخرى التي ترى أثارها مائلة في الواقع والقول بإنكار الأسباب جملة غريب عن طباع الناس[3].

ويذكر السبب والمسبب تطهر الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات، وأنها وجدت على أكمل كا يمكن أن تكون فالإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام العام يقع سببا فيحدث وينتج ويتصرف في حرية وطلاقة ويجيء مسببا فيخصع لموثرات أقوى منه، ويريد الحديث الشريف الذي إستشهد به الغارالي من قبل " إعملوا فكل ميسرلما خلق له" ومن الملاحظ هنا أن إبن سينا تأثر بطباع عصره، فلم يكن صاحب مذهب ولكنه كان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفي التي إتسمت بها الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها ونظرا إلى متكلة حرية

1 – سورة النحل الآية: 12

2 – سورة الرحمان، الآية :05

3 – أشرف حافظ، الجبر والإختيار في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص77

الإرادة على أن أحد طرفيها نقيض للأخر والظاهر أنه كان للجبر أقرب من الإختيار حيث جعل الإنسان حلقة في مسلسل النظام العام[1]

1 - أشرف حافظ، الجبر والإختيار في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص75

الخلاصة:

ويعتبر مفهوم الحرية من بين أهم المفاهيم التي حظيت بالبحث والدراسة قديما وحديثا، فقديما عدت من أعقد المشكلات الفلسفية وأشدها إستعصاء، إذا واجهت الكثير من المفكرين والباحثين بحيث من يستقرئ التاريخ يكشف هذه الحقيقة ويتبين له أن الإهتمام الأول للفرد عبر مر العصور يتمثل في المطالبة بحقوقه وحرياته المسلوبة في ظل الصراع المرير والمتواصل بين السلطة السياسية والحرية التي ينشدها الإنسان بطبعه، فكان مدلول الحرية عند فلاسفة اليونانين له مفهوم سياسي خاص متجسد في صورة تبعيه خاضعة للسلطة الحاكمة: وبهذا التصور يظهر مفهموم الحرية عندالفقهاء وفي الفكر الإسلامي يدور حول العتق من ربقة الرق والخلوص من العبودية وكضرورة إلهية وإنسانية وطبيعة لأن الإنسان مخاطب بالأفكار الشرعية والتشريع قائم على التكليف الذي هو بحد ذاته يفرض الحرية.

.

الفصل الثاني

الحرية عند عبد الله المرزوي

-المبحث الأول: الحرية بين التقليد والحداثة.

يعتبر مفهوم الحرية من أبرز مفاهيم الحداثة في فكر عبد الله العروي[*] حيث أنه خصص لمفهوم الحرية مكانة مهمة في سلسلة مفاهيم، بحيث أنه لا دولة إلا لدولة الحرية ولا عقل إلا لعقل الحر غير المقيد أو الخاضع للرقابة الذاتية، ولا يتجلى المفهموم فقط في الدولة وفي العقل بل قد يتجلى حتى في الإقتصاد فنقول الإقتصاد الحر وفي الدين فنتحدث عن حرية الإعتقاد قبل الإعتقاد هذا بالإضافة إلى الحريات السياسية والمدنية، إلا أن كل هذه التجليات ترجع إلى الحرية من حيث هي مبدأ فمفهوم الحرية التقليدي بمنظور عبد الله العروي هي مجموع شعارات ذلك المجتمع حيث نأخذ الشعارات كمادة للتحليل الفلسفي والإجتماعي للمجتمع بوصف هذه الشعارات كتعبير عما ينقص المجتمع وما يبرر هذا الواقع، فهناك مفارقة دائمة بين الشعار،والواقع حيث كلما تجذرت الحرية فعلا في المجتمع الشعار، وعكس كلما إختفت برز شعار الحرية خفاقا على أسطح كل المؤسسات ثقافي ومهنية وإجتماعية[1] وينطلق العروي في رصد تعينات الحرية في المجال العربي الإسلامي من منظور تاريخي واقعي، وهو يرفض إبتداء الأدبيات الإستشراقية بهذا الخصوص التي تنطلق من مصادر تؤسس

* – عبد الله العروي :. مفكر وروائي مغربي من أنصار القطيعة المعرفية مع التراث الإسلامي وضرورة تبنى قيم الحداثة الغربية بإعتبارها قيم إنسانية ، ولد العروي في سنة 1933م بمدينة أزمور تلق تعليمه بمدينة الرباط ثم بجامعة السوربون و بمعهد الدراسات السياسية بباريس ، تحصل على عدة شهادات منها شهادة في علوم السياسية سنة 1956م وكذلك على شهادة الدراسات العليا في التاريخ في عام 1958م ثم على شهادة التبريز في الإسلاميات سنة 1963م وفي عام 1976م قدم أطروحة بعنوان الأصول الإجتماعية والثقافية الوطنية المغربية 1830–1912م لنيل دكتوراه من جامعة السوربون ، لقد بدأ العروي النشر سنة 1964م تحت إسم مستعار (عبد الله الرافضي) حيث نشر نصا مسرحيا تحت عنوان رجل الذكر في مجلة أفلام بالرباط يحتوي نتاجه الفكري في دراسات على النقد الإديولوجي وفي تاريخ والأفكار والأنضمة ومن أهم مؤلفاته :. مفهوم الدولة، مفهوم العقل، مفهوم الحرية، من ديوان السياسة 2009م، الإديولوجيا العربية المعاصرة، مجمل تاريخ المغرب 1984 ثقافتنا في ضوء التاريخ 1983م، الغرب والفكر التاريخي 1973م، خواطر الصباح رواية اليتيم 1978م

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط05، 1993م، ص: 07.

للمنظور الفقهي القانوني للحرية، كون هذا المنظور ينطلق بحسبه من نموذج الدولة القومية الليبرالية في أوروبا الحديثة[1].

بحيث رجع العروي في البداية كباحث تقليدي باحثا في المعاجم عن مادة "حررَ" فيجد أنها تحمل أربعة معان وهي كتالي :

أ)- **معنى خلقي :**. هو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، نقرأ في لسان العرب: الحرة تعني الكريمة ويقال :. ماهذا منك بحر أي بحسن.

ب)- **معنى قانوني:**. وهو المستعمل في القرأن الكريم :. مثلا يقول تعالى " تحرير رقبة مؤمنة ويقول أيضا أو نذرت لك مافي بطني مُحررا "

ج)- **معنى إجتماعي:**. وهو إستعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفي من الضريبة.

د)- **معنى صوفي:**. وهي الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب، بحيث نستخلص من هذا العرض بفائدتين :. يعبران عن النشاط الإنساني الأول: معنى فقهي يتمثل في كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان والثانية :. معنى أخلاقي الذي يصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان[2].

بحيث يمكن أن نستنتج من التحليل اللغوي، أن اللغة تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ ولذلك لا يمكن أن ننكر التحليل اللغوي: لكن لا بد من الإنتباه إلى حدوده في ذات الوقت لذا لا بد لتحليل مفهوم ما يجب علينا المرور بثلاثة مراحل منهجية علينا أن ننتقل من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الوقائعي بحثا عن كلمات ورموز أخرى مرادفة لكلمة حرية لقد هدانا القاموس إلى ميدانيين ثقافيين: الفقه من

1 – ضرار بن ياسين، إعادة أشكلة الحرية في الفكر العربي الإسلامي، مجلة الرأي، الأردن، العدد 13، 2008، ص04

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص13

جهة والأخلاق من جهة، بحيث يتعرض الفقه لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة وهي مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة والطفل ويتضح من أول وهلة أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، بحيث لا تكتمل الإنسانية في الفرد إلا إذا شرف بالتكليف قادرا على الإنضباط لقواعد وأوامر سماوية إن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق توجد المرأة المستشرقة في الدرجة السفلى وفي الدرجة العليا الحاكم وهو بضرورة ذكر حر بالغ عالق، هذا سلم إجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعا فالحرية هي الإتفاق مع مايوحي به الشرع والعقل، الحرية هنا حكم شرعي وفي نفس الوقت إثبات واقع، مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون[1].

أما من ناحية الثقافة يلاحظ العروي أنه تم تناول مسألة الحرية في علم الكلام على مستويين وهما: هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية ؟ وهل تعارض الإرادة الفردية الإرادة الإلهية؟[2] تعددت الأجوبة على هذين السؤالين بتعدد المدارس والأراء، غير أن أغلبية المسلمين إتخذوا في النهاية خطأ وسطا عبرت عنه بكل وضوح المدرسة الأشعرية، فالذي يجيب عن هذين السؤالين أبو حامد الغزالي رحمه الله يجيب على السؤال الأول أن الحيوانات تقبل التغير فكيف الإنسان ؟ ويقسم الغزالي الرجال الذين يتبعون غرائزهم ولا يلتفتون إلى نداء الدين إلى أربعة، الغفل ثم الجاهل الضال وهو من يميز بين القبيح والصالح لكنه لم يتعود على العمل الصالح ثم الجاهل الضال الفاسق وهو من يعتقد أن الأخلاق القبيحة واجبة مستحسنة ثم الجاهل الضال الفاسق الشرير وهو من يرى الفضيلة في كثرة الشر، ويختم كلامه قائلا: «ليس الهدف هو محو

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص14-15

2 – المصدر نفسه، ص16

الطبيعة رأسا وإنما الوصول إلى الوسط بحيث يكون العقل هو الضابط[1] أما السؤال الثاني فيجاوب الغزالي: لأن الأشياء مرتبطة ترتيبا معلوما لدى الخالق ولا يتولد بعضها عن بعض بكيفية تلقائية فالترتيب المحكم وعدم التولد بضمان في نفس الوقت العلم والقدرة للخالق والشعور بالحرية للمخلوق[2]. نكون هكذا قد تتبعنا التحليل الثقافي واللغوي فوجدنا نفس النتيجة، هي أن الفقه وعلم الكلام يتحدثان عن علاقة الفرد بخالقه وأخيه في الإنسانية فهي قانونية أخلاقية، أما مفهوم الحرية كما تصوره القرن التاسع عشر وكما ورثناه عنه فإنه يدور حول الفرد الإجتماعي كمشارك في هيئة إنتاجية يمكن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل وبين حرية سياسية إجتماعية ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته بمعنى أن الفكر الليبرالي يحصر الحرية في ميدان الدولة والدولة تعني بالضرورة القانون أو الفقه، إذا أردنا أن نعرف معنى الحرية في مجتمع ما، علينا أن نحلل فقه ذلك المجتمع هذا مايقوله الليبراليون وهذا مافعله المستشرقون في المجتمع الإسلامي[3] يرفض العروي إذن تحديد مفهوم الحرية إنطلاقا من المنظور الفقهي القانوني الذي إعتمد عليه المستشرقون في بحثهم لمشكل الحرية في المجتمعات الإسلامية التقليدية، وعوضا عن ذلك فهو يلجأ إلى المنهج التاريخي لتتبع ورصد مستويات ممارسة الحرية في هذه المجتمعات وقد إعتمد العروي على العديد من الأدلة والرموز إلى تكشف عن أشكال ممارسة هذه الحرية متبعا منهجه التاريخي بحيث تكون هذه الأدلة ورموز الحرية خارج الدولة أو ضد الحكومة فوجدها في ما يلي **البداوة**: نعني هنا بفكرة البداوة هي التي حافضت عليها الثقافة العربية طوال تاريخها المديد بحيث لا يخلو أي مجتمع عربي في أية فترة من فتراته من جزء البدوي سواء كان بالأغلبية أو الأقلية وفي كل الأحوال يمثل الرجل البدوي المثل الأعلى في الشجاعة والفصاحة والبداهة والمروءة، وهذا المثل الأعلى يناقض الواقع المشاهد في غالب الأحيان ويمتاز البدوي على سواه بكونه

1 – أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مركز الأهرام، القاهرة، ط1، 1988، ص54

2 – المصدر نفسه، ص55

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص17

لا يخضع لقوانين إنسانية إصطلاحية، بحيث البداوة كواقع خضوع للأنواء والغرائز والعادات ويبقى كرمز في ذهن الحضري يدل على فض جميع القيود المبتدعة وخاصة إذا تجسدت تلك البداوة فيعطي لنا العروي مثال: الشاعر الصعلوك الذي يغتزل عشيرته وبواجه وحده قساوة الطبيعة، بيد أن الشاعر البدوي هو دائما في عين الجمهور المعبر الحقيقي على الأصالة العربية ومازالت البداوة ترمز إلى الحياة الطلقة[1] : وأحسن دليل على هذا الكلام إبن خلدون ويقول: «ولهذا كانت الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم، والبدو بمعزل من هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والأداب»[2] وكان أهل الحضر يلاحظون دائما أن السلطان يعامل البدوي معاملة خاصة يعفيهم من الضرائب والمغارم، وإذا ندبهم إلى خدمة الدولة إستعملهم في الجيش والشرطة أي حكمهم في رقاب الحضر، إذا كان البدو في كثير من الأحيان يتمتعون بالحرية لنفسهم ويدعمون الإستبداد على غيرهم وأصبح البدوي يظهر بمظهر الرادع للحكم المطلق[3]. نقول أن عبد الله العروي جسد فكرة البداوة كرمز من رموز الحرية التي يتمتع بها البدوي بحيث أنها لا تخضع لقوانين السلطان أو بمعنى أصح خارجة على نطاق الدولة ثم ننتقل إلى عنصر أخر وهو: **العشيرة:** [4] نطلق كلمة عشيرة على قبيلة أو جماعة أفراد أو حيا تحتضن الفرد وتحميه من أذى الغير، كما تجسد العشيرة مجموعة من العادات والتقاليد مفروضة على الفرد وملزم له فهي تحد من مبادراته لكنها في نفس الوقت تعارض أوامر السلطان التعسفية، بحيث أن الفرد في نطاق المجتمع العربي التقليدي يفضل الخضوع للعادة الموروثة على إتباع الأمر السلطاني، إن العادة قديمة وكأنها قسم من الطبيعة وجزء من الذات أما أوامر السلطان فإنها متغيرة عفوية ناتجة عن إرادة فرد أخر تخاطب المرء من الخارج

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص18

2 – عبد الرحمان بن محمد إبن خلدون، مقدمة إبن خلدون، ج01، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004، ص253.

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص19

4 – المصدر نفسه، ص19

ومطالبة بالطاعة الفورية بلا نقاش ولا مراجعة. وقد يتبين كذلك في قول إبن خلدون: «أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي[1].

وهكذا نرى أن قانون العشيرة يعارض قانون الدولة في المجتمع الإسلامي، وبقدر ماينا قص قانون حرية الفرد بقدر ما يعين قانون العشيرة في عين الفرد على تحقيق الحرية بالمحافضة على الحقوق المكتسبة والإمتيزات الموروثة بحيث نجد هنا أن العروي يتفق مع الفيلسوف هيجل بمنظوره للدولة،) حيث يرى هيجل أن الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي، بصفة خاصة بمجرد أن يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي بكليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى وقيمتها العليا ومن ناحية أخرى فإن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى وأسمى من الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسى هو أن يكون عضوا في الدولة[2] على عكس الحياة اليومية التي يعيشها الفرد العربي نراه أنه لا يواجه الحاكم المستبد لأنه وحيدا أعزل وضعيفا خارج عشيرته وكلما إستظل الفرد بالعشيرة إزداد قوته وطمأنينته وكلما إستقل بذاته ضعف وإستعبد وهكذا إذا كانت الدولة ترمز في غالب الأحيان إلى العبودية فإن العشيرة ترمز إلى معارضة تلك العبودية، وما يحق لنا أن نسميه اليوم حرية[3]. لقد ربط عبد الله العروي من منظور تاريخاني بين العشيرة أو القبيلة والحرية، من حيث أن العشيرة كانت تشكل حماية للفرد من أوامر السلطان وتصونه من إستبداد وتشعره بالحرية، ثم نعرج إلى دليل أخر وهو **التقوى** بمعنى التعبد بأوامر الشرع وأن الله شرف الإنسان بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الإتصاف بالفضائل، بحيث يتضح لنا أن المسلمين في القرون الماضية لم يعيشوا التقوى كرضوخ لأمر خارجي بل

1 – عبد الرحمان بن محمد إبن خلدون، المقدمة، المصدر السابق ،ص 253

2 – هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص258 .

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص20

كإستجابة لنداء موجه إلى الجزء الأسمى في الإنسان وهو العقل لكي يتغلب على الجزء الأدنى أي على النفس الشهوانية، فإن الإئتمار بالشرع في نظرهم تحرير للعقل من قيود الجسم وإرتقاء من طبيعة سفلى طبيعة عليا، بحيث يشعر الرجل التقي شعورا عميقا بالتحرر من عبودية الجسم وأعطى مثال على ذلك الإنسان الذي يتوقف عن التدخين، فإن الوزاع الذي أوقفه عن ذلك التدخين أتى من الخارج أي الطبيب أمره بذلك[1].

فيرى عبد الله العروي أن التقوى تكسب الفرد مكانة إجتماعية كبيرة تمكنه من التصرف بشكل أوسع وهذا المفهوم يمد الأخذى به سلطة إجتماعية ونفوذا يحرر وجدانه ويوسع من مبادراته، وبذلك تكون التقوى طريق إلى الشعور بالتحرر فلا عجب إذا أصبحت رمزا للحرية . ثم ننتقل إلى عنصر أخر وهو **التصوف**: كتجربة فردية ذهنية تتمثل في الحرية المطلقة بعد الإنسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية، الطبيعية، الإجتماعية والنفسانية، لقد نشأ التصوف في المدن كردة فعل على الأوضاع الإجتماعية المتدهورة في الدول الأسلامية ويقابل التصوف في الحضر نشأة الحب العذري[*] في البدو ويدعو عبد الله العروي لدراسة جادة في ظروف نشأة هاتين الحركتين، بحيث أن التصوف كما هو معلوم يمثل أعلى درجات التحرر بمعنى يتحرر المتصوف من كل شيئ بالإنسلاخ من الحدود الطبيعية التي تؤثر عليه وهذا مايؤدي إلى فكرة الحرية المطلقة، فلا عجب[2] إذن يقول الحلاج**:**" أنا الحق"[3] إننا نلتمس معنى الحرية المطلقة في الإسلام عند المتصوفة لا عند المتكلمين أو الأصوليين صحيح أن التجربة الصوفية فردية منافيه للحياة الجماعية بحيث أنها تشكل مكسبا ثقفيا لجميع المسلمين إلا أن الإستبداد الذي يثقل كاهل المجتمع هو دافع لكي يتطلع الفرد إلى حرية تامة لا مشروطة وتبقى

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص21

* – الحب العذري :. هو الغزل العذري من الفنون الشعرية التي تنمو فيها حرارة العواطف المطاهرة العفيفة، وسميه بالغزل العذري نسبة لقبيلة عذره.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص22

3 – لويس ماسينوس، ألام الحلاج، تر: حسين مصطفى الحلاج، دار الأهلية، سوريا، ط1، 2004، ص141

التجربة الصوفية هي التي تمكن الفرد من أن يتمثل بالحرية بالمعنى المجرد المطلق، وبعد هذا التمثل يستطيع أن ينفي ثقل الإستبداد بل أن يراه ويحكم عليه وهنا يلتقي العروي مع حسن حنفي في كون المتصوفة؛ كانوا في الماضي المعبرين الحقيقين عن روح الإسلام وليس الفقهاء وعلماء الكلام وقيمة الصوفي تكمن في تخطيه حرية البدوي وإبن قبيلة لتميزه بوعي العميق بمعوقات تلك الحرية ويتطلع إلى معانقاتها كطوبي يحلم بها ويتعطش إلى الفناء في ذات الله بواسطتها وبفضل هذا الوعي بالمعوقات يتمكن الصوفي من تمثل فكرة الحرية المطلقة[1].

ويرمز التصوف إلى حرية وجدانية مطلقة داخل الدولة المستبدة فإن التجربة الإسلامية أغنى بكثير مما يوحى به القاموس العربي، بحيث لم يجد المستعربون مفهوم الحرية الأصلية الشاملة المطلقة في اللغة فظنوا أن النقص يدل أولا على إنعدام ممارسة الحرية وثانيا على غياب الشعور بضرورة الحرية وهذان الاستنتاجان خاطئان فإلى جانب قاموس الكلمات وهو قاموس الثقافة، يوجد قاموس الرموز وهو قاموس التاريخ الفعلي وهو أكمل من الأول بحثنا نحن عن تلك الرموز فوجدنا أربعة رموز كل واحد منها تعبر عن مؤسسة إجتماعية وعن دعوة أخلاقية، مثل أعلى، وعن نفسانية نوعية تشير التقوى إلى حرية فردية داخل الدولة ويذهب التصوف إلى أقصى مدى في هذا الإتجاه ليتصور ملامح الحرية المطلقة خارج الدولة[2] ولقد قادنا بحث عبد الله العروي المتبني لتوجهات سوسيولوجية[3] المعرفة إلى التحرر من دوائر التحليلات الإستشراقية وعثر على عدة معاني أو نقول رموز لمفهوم الحرية في التراث العربي الإسلامية التقليدية وتتمثل هذه الرموز في البداوة والعشيرة والتقوى والتصوف التي بعد إستعراض مضامينها وعقد مقارنة بينها جعلت الباحث يقول أن الحرية التي رصدها كانت تتمحور حول طوبي أو حلم الحرية الفردية في المجتمع الإسلامي، وأن التصور الليبرالي الذي

1 – محمد علي المحمود،" الحرية الليبرالية وإشكالية الفهم في المجتمع التقليدي"، مجلة الرياض، العدد1678، ماي2014، ص35

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص23

3 – عبد الرحمان بوشمة،" مفهوم الحرية بين التقليد والحداثة "، مجلة الأوان الإلكترونية، العدد15، ماي2009ص16

إنطلق منه المستشرقون في فهم الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي على أفكار مسبقة إنطلاقا من مثال الدولة الأوروبية[1] وأن الواقع التاريخي يشير إلى تخارج بين مفهوم الحرية أو واقعها وبين واقع الدولة السلطانية، فحيثما ضاقة شمولية الدولة وتحددت سلطتها وهيمنتها إتسع مجال الحرية لأن الدولة السلطانية كانت تتسم بضعف شمولية جهازها البيروقراطي بعكس الدولة الليبرالية الحديثة، لم يعرف المجتمع الإسلامي التقليدي مفهوم الحرية الليبرالي الغربي، إلا أنه عاش تجربة الحرية كطوبي بل عرف المجتمع الإسلامي التقليدي، حرية نفسانية ووجدانية كما هو حال المتصوفة، وعرفت الثقافة الإسلامية الكلاسكية مسألة الحرية في إطار ديني ميتافيزيقي مثل: علم الكلام الفقه الإسلامي وتم ممارسة تجربة الحرية خارج نطاق الدولة وليس داخلها، فإذا كان هذا مفهوم الحرية عند الأقدمين فما هو مفهوم الحرية عند المحدثين؟ **مفهوم الحرية الحداثي** بعد أن عرفنا كيف فهمت الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية مفهوم الحرية، وكيف عاش المجتمع الإسلامي تجربة الحرية يحق لنا أن نعرف كيف فهم مثقفو العرب في القرن التاسع عشر مفهوم الحرية الغربي[2]؟ يجيب الأستاذ عبد الله العروي على هذه النقطة بسياقة أمثلة من المشرق العربي ومن مغربه مثل: خير الدين التونسي[3]: الذي إنطلق من مسألة الحرية في أوروبا ليبين أنها كانت أساس الحضارة الحديثة، حيث كتب بأن الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروبية، مدعما موقفه بالحديث عن نتائج الحرية وثمارها، وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي إرتفعت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية بل وعرض أمثلة تحذيرية في صورة إنعدام الحرية في المملكة بأن تنعدم منها الراحة والغنى ويستولى على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة ولا يتناول خير الدين مسألة الحرية بمعزل عن النظام السياسي بل هي سنده ومبناه، مقارنة بين النظام السياسي الأوروبي والنظام القائم في العالم الإسلامي، مدافعا عن أهمية تحديث

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص24.

2 – المصدر نفسه، ص25.

3 – خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال المماليك، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، 1996، ص:6.

النظام السياسي بإنشاء التنظيمات أو بلغتنا المؤسسات الازمة ناقدا المعارضي لهذا الإصلاح[1] ويلتقي في ذلك مع إبن أبي الضياف في إعتباره أن شدة الملك القهري بعباداته تفضي إلى الزهد في حب الوطن وأن وهن المسلمين راجع لكثرة ممارسة المجابي وإبتزاز الجهد الإقتصادي أي أنه إنفتح على نقد الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية السيئة ونعتقد أن هذه النخبة إقتربت من مفهوم الإنتلجنسيا[*] أو النخبة بمفهومها الروسي والتي تعني المجتمع المفكر وما وضعته من أراء ثقافية وإتجهات فكرية وقيم أساسية وتطلعات إصلاحية؟ وما يؤكد ذلك ما ذكره ديمرسمان أن المصطلحات التي يستعملها كل من إبن أبي ضياف وخير الدين التونسي تدل على بداية تكون وعي فلسفي – سياسي جديد يقوم عليه مشروعهم الإصلاحي ويتركز حول مفاهيم الوطن والإستقلال[2].

رغم حيوية الإصلاحات وأهميتها فإنها لم تكن بالأثر العميق والشامل أو دون المنتظر لأن هذه النخبة عايشت سلطة غاشمة ومطلقة وسلطة فكر ديني تقليدي ومجتمع غير متعلم في غالبيته والنخبة ممثلة في خير الدين وإبن أبي الضياف ورافع الطهطاوي لا تمثل إنشطار بين أفق تحديثي وأفق تقليدي فهما يتفقان في نقد شيوخ الدين وممارستهم لكن دون التطرق إلى إصلاحات تجديدية، بحيث يقول عبد الله العروي[3] هكذا كان حال المشرق العربي ممثلا بزعماء الإصلاح وحتى المؤلفون الأكثر إلتصاقا بالفكر الغربي لم يستوعبوا مفهوم الحرية ولكن إذا كان هذا هو حال مثقفي القرن التاسع عشرا، فهل فهم مثقفوا اليوم أو بالغة العروي عرب اليوم مفهوم الحرية؟ يجيب العروي قائلا :" إذا كانت كلمة الحرية جارية على ألسنة عرب اليوم فمفهومها غير

1 – المرجع السابق، ص61

* – الإنتلجنسيا: تيارات فكرية وعقلنية وسياسية جديدة تتمحور حول الحرية وهي مجمل المثقفين تتميز بجمهرة غير مثقفة وسلطة مشددة.

2– DEMEERRSEMAN Andrie، Fomulation de L’idrée en Tunisie Analyse des Donnés l’ingaisliqos IM IBLA ،T19 ،1966 ،P 35 .

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص12

واضح والراسخ في أذهانهم وواقعها غير محقق في سلوكهم"[1] هكذا كان حكم الأستاذ عبد الله العروي على الفكر العربي الحديث والمعاصر الأول والذي يتمثل في زعماء الإصلاح أمثال:. خير الدين التونسي أبي الضياف، الطهطاوي لم يستوعبوا المفهوم الثاني والمتمثل في مثقفوا اليوم يعانوا من عدم وضوح المفهوم وعدم تحقيقه في السلوك نظرا لعدم رسوخه في الأذهان، لكن يبقى السؤال مطروح:

ما هو مفهوم الحرية حسب الفكر الغربي؟ إن الحرية التي يتحدث عنها الغرب هي حرية سياسية إجتماعية ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته، ويوجه الخطاب للفرد الإجتماعي، أي الفرد المشارك في هيئة إنتاجية أو بعبارة أخرى الفرد المنتج أما المجال الذي كان مصب إهتمام الليبراليين فهو المجال التنظيمي الإنتاجي؛ هذا مع العلم أن الحرية التي يتحدث عنها هي الحرية العقلانية التي توجد داخل الدولة، لا شك أن المتأمل في حرية الأقدمين وحرية المحدثين يوجد أوجه الإختلاف بين الحريتين وهي: إن المتمعن في الحريتين يجد أن الحرية القدامية كانت توجد خارج الدولة بخلاف الحرية الحداثية التي صارت توجد داخل الدولة أما الحرية الحداثية فهي حرية إجتماعية سياسية في حين أن الحرية القدامية هي حرية نفسانية وجدانية مثل حرية المتصوفة وهي حرية ناقصة ذلك أنها حرية من حيث المبدأ إلا أنها مكبلة من حيث الواقع وبالتالي فهي غير محققة، بحيث أن مسألة الحرية كانت تطرح في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسكية في إطار ديني صرف مثلما ما رأينا ذلك في علم الكلام والفقه الإسلامي في حين أن الحرية الحداثية تطرح في إطار مدني ديني وفي هذا السياق إن المشكلة هنا هو مشكل الحرية المدنية وليس مشكل الإرادة الذي هو مضمون علم الكلام[2] هذا بالإضافة إلى مايقوله جون ستيوارت ميل: «إن الفرد الذي يوجه له الكلام في الخطاب الليبرالي

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص105

2 – عبد الرحمان بوشمة، "مفهوم الحرية بين التقليد والحداثة"، مجلة الأوان، العدد 15، ماي 2009، ص21

هو الفرد المشارك في هيئة إنتاجية»[1]: بعدما إستعرضنا أوجه الإختلاف بين الحريتين القدامين والحداثية يسوق لنا القول أن ننتقل إلى مفهوم الحرية في نظر عبد الله العروي فيقول: إن تجربة الحرية في المجتمع الإسلامي لا ترقى إلى المفهوم الغربي وحتى إن وجدت بعض بذور المفهوم فهو غير مكتمل . ولكن إن مفهوم[2] الحرية قبل أن يكون مثلا أعلى فهو ضرورة حياة وتاريخ بالنسبة إلى المجتمع العربي وتوجد مفاهيم أخرى مثل المساواة والتنمية والأصالة تعبر عن الحرية كمنبع للنشاط والتطور فالمساواة هي إستقلال الفرد عن كل تبعية للغير، والتنمية هي إستقلال الدولة عن أي تأثير خارجي والأصالة أيضا هي إستقلال القومية وحفظها من الذوبان في ثقافات أخرى إن مايميز الوضع العربي الراهن هو التداخل بين قيم الحرية والمساواة والتنمية والأصالة، التي نتجت منه نضرة المسؤولين العرب إلى الفرد كعامل منتج أو مستهلك، لا كشخصية تتمتع بقوقها وتأثيرها الإجتماعي في مجتمع حر وعلى هذا الأساس فإن المسؤولين العرب والقادة كثير ما ينكرون للعلوم الإجتماعية والنفسية السلوكية؛[3] بحيث يبقى مصطلح مفهوم الحرية أكثر مرونة جعله يحمل من الدلالات مالايمكن حصرها أو تقيدها.

في المدونات المفاهمية ولقد صدق مونتيسكو في كتابه روح القوانين " حين قال " ليس هناك مصطلح تلقى من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقاه مصطلح الحرية " ومن جهة أخرى تعبر الحرية أكثر المفاهيم إنزياحا نحو الفكرة الكاذبة نتيجة الوهم الناشئ ومن كثرة التأويلات الدينية لها والممارسات السياسية ومن جهة أخرى فالحرية لا يمكن أن نفهمها خارج التجربة الفردية وعلى هذا الأساس أكد العروي على الحرية الفردية كأساس للحريات الجماعية.

1 – جون ستيوارت ميل، عن الحرية، تح :طه السباعي، دار الشعب، مصر، ط1، 1966، ص189.
2 – شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، دار الهادي، بيروت، ط1، 2009، ص226.
3 – المرجع نفسه، ص227.

المبحث الثاني. الدعوة إلى الحرية: في عهد التنظيمات .

لقد إستمرت تجربة الطوبي في تكريس الواقع، وبقيت سائدة في الفضاء الإجتماعي الإسلامي حتى القرن الثامن عشرا أي تحديدا بداية عهد التنظيمات العثمانية، التي خلقت تحولات وتغيرات في المجتمع العربي الإسلامي؛ بحيث إتسع نطاق[1] الدولة وإضمحل نطاق اللا دولة والمتمثلة في ممارسة الحرية كرمز البدوي، العشيرة الصوفي، التقوى فضاق مجال الممارسة اللامشروطة اللاواعية وإتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة تقهقر دور البدو السياسي والعسكري وإنخفضت أهمية الإقتصادية وبالتالي غاب عن الأذهان البدوي كحامل لمشعل الحرية ومحافظ على الأصالة والمروءة والفصاحة وأصبح البدوي مرحلة من مراحل الإنسانية التي تجاوزها التاريخ كما تضعضعت العشائر والجماعات فيما يتعلق بتماسكها الداخلي وثانيا فيها يرجع إلى تفودها على السلطان وعدم قدرتها على حماية أعضائها زيد إلى ذلك ضعف ميل الناس إلى التصوف كمخرج أمام الإستبداد الشامل أنذاك ؛ نشأت كل هذه التطورات داخل المجتمع الإسلامي التقليدي من جراء ترسيخ نطاق الدولة إن الحركة التي تعرف في كتب التاريخ بإسم الإصلاح أو بمعنى أخر سياسة التنظيمات.

فكانت تعدف أساس إلى تقوية الدولة فنتجع على ذلك الضغط على الجماعات داخل وخارج الدولة وعاد الفرد الحر المستقل عدوا يجب دمجه في الدولة بشتى الوسائل لإن في إستقلاله إضعافا للدولة وفي إدماجه تقوية لها، وأصبحت التجربة الفردية تكاد تدور كلها في نطاق الدولة وجميع الحدود راجعة إلى أوامر السلطانية مما أدت هذه التجربة السياسية المحيطة بالحياة الفردية إلى إفراغ التجربة الصوفية من كل مفعولها، بحيث لم تعد تجربة التحرر عن طريق التجريد الصوفي نافعة، فإرتبطت فكرة الحرية بمجال الدولة بإعتبارها منبع تلك الحدود: بمعنى أخر كلما إتسع نفوذ الدولة وتعمق زاد إرتباط الحرية بالدولة؛ بعد ما كانت الجماعات والعشائر تحافظ

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص29.

على العادات الموروثة وتحد من خطر التزوات السلطانية أصبحت تلك العادات تمثل قيودا تضاف إلى قيود الدولة المستحدثة المتعددة. ومن هنا جاء نقض كل الوسائط على جميع المستويات منها نقض الحنطة[*] العائلة، الزاوية كل رموز طوبي الحرية بعدما كانت الحنطة تحافظ على جودة الإنتاج وعلى السعر المناسب وحسن معاملة المعلم للصانع بحيث كانت هذه التقاليد تضمن حياة محترمة للصناع على مستوى إجتماعي وإقتصادي[1] وربما من المستحسن الحديث في هذه الفترة كما يقول عبد الله العروي عن توسع نطاق الدولة على حساب الفرد الذي كان يتمتع بشيئ من الحرية الطبيعية في إطار منظومته البدوية بحيث يبدو الإشكال التاريخي للحرية في العالم العربي يتمثل في تحويلها من بعدها الفردي إلى مستوى الدولة[2] ويفهم هذا التحول في إطار وضع العالم العربي أنذاك؛ أي وضع التأخر الإقتصادي والثقافي بالمقارنة مع الجارة أوروبا والتي خطت خطوات عملاقة في التقدم، في مقابل كان حيز رموز الحرية في المجتمع[3] الإسلامي التقليدي يضيق شيئا فشيئا، فإذا كان في الماضي هناك لا دولة تتمثل في العشائر والتقوى والتصوف فإن دولة التنضيمات الحديثة تحد منها وتعتبر كل من البداوة والعشيرة ثقافة بالية يجب قضاء عليها دون أن ننسى زهد الناس الذي كان متمثلا في التصوف كما أن لدولة التنظيمات هذه أدد لظهور عدة أشياء من بينها شيوع التعليم الذي ظهر فأعطى للإبن سلطة على أبيه حيث صار هو الذي يقرأ له المنشورات ويترجم له بعد ماكان الأب في المجتمع التقليدي يحمي عائلته ويضمن لها وسائل العيش بمعنى هو رب عائلة وزيد على ذلك أصبحت البنت تعمل في كل ميادين وتشارك ماديا في البيت مما أدى إلى حاجات الأبناء لممارسة لا محدودة بموجب شخصيتهم التي إكتسبوها، وهذا مخالف لمنطق

---

* – الحنطة :الحرفة

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص30

2 – المصدر نفسه، ص31.

3 – عادل لطيفي، عن أي حرية نتحدث، من الموقع (http// INTERNATIONAL NEW SAGENCY.NET/ ARLICLES.PHP.ID)، تاريخ الاطلاع ،2016/02/16.

الفردية التقليدية ظهور مايسمى ب: **الشخصية** مقابل الفردية[1]، في ظل كل هذه التطورات هي سياسة الدولة الإصلاحية، وأصل السياسة الإصلاحية الخطر الأجنبي المتمثل في الضغط الأوروبي على البلاد الإسلامية، وترك كل موروث وتضيق الخناق على طوبي الحرية فبقدر ما توسعت الدولة بقدر ما أنيطت كل أفعال الأفراد بها وبقانونها، وهذا التطور فرضه عليها المواجهة مع الغرب[2].

نستنتج مما سبق أن كل من الجماعات أسرة وحنطة وعشيرة إنهارت وإضمحلت بسبب توسع رقعة الدولة وظهور ما يسمى بالإصلاحات، وبعد هذا العرض للتطورات الإجتماعية التي عرفها المجتمع الإسلامي في أواخر القرن الثامن عشرا وطوال القرن التاسع عشرا نفهم بسهولة كيف إكتسح مفهوم الحرية مجال الإدراك وإنتشرت كلمة حرية في مجالات المخاطبة والتعبير بحيث أصبحت التجربة الإنسانية كلها تجربة سياسية مرتبطة أساسا بالدولة، مما جعل شعار الحرية مرفوعا في كل ميدان من ميادين النشاط الإنسانية، فرفع شعار تحرير المسلمين من خطر الأجانب وتحرير العرب من تعسف وقهر الأتراك وكذلك تحرير الصانع من الإحتكارات، والمرأة من العادات البالية والتلميذ من المناهج التعليمية القديمة والذهن من الخرافات، والأدب من الأساليب العتيقة[3]؛ كما رفعت الشعوب العربية الحديثة شعار الحرية ضد أنظمتها التي إعتبرتها إستبدادية، مما أدى إلى قيام عدة ثورات للإطاحة بهذه الأنظمة وهذا ما أطلق عليه **بالربيع العربي**، فإذا نظرنا إلى قول عبد الله العروي[4].

أن "الإستعجال طوبوية تفتح الباب إلى الفوضوية، والفوضوية خلاقة أدبيا عقيمة سياسيا وإجتماعيا" إن إنتزاع هذه الجملة من سياقها سيظهر لنا العروي مفكرا لم يكن في عجلة من أمره، لجهة إستعجال الربيع

1 – كريم محمد، مفهوم الحرية، مجلة رؤية التركيبية، العدد 15، جانفي 2010، ص05

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص32.

3 – المصدر نفسه، ص33

4 – المصدر نفسه، ص226

العربي وهذا تقدير خاطيء، لأنه إذا كان من ربيع في الفكر العربي قبل الربيع العربي الذي لم يزهر بعد فكرا عربيا ربيعيا فإنه ربيع يصرح عن نفسه في أعمال عبد الله العروي، مع ذلك فإن هذه الجملة بحد ذاتها تفيد تصورا للأمور مختلفا عن ذلك الذي إنتهت إليه كل الثورات المحملة تحت عنوان " الربيع العربي" وللإيضاح أكثر نتجه إلى خلاصة أخرى للعروي في كتابه مفهوم الدولة حيث يقول أن الفكر العربي المعاصر يجعل التأمل في الحرية من شأن الفلسفة الماورائية الأخلاقية، والتأمل في العقل من شأن فلسفة العلوم والتأمل في الدولة من شأن الأدلوجة السياسية"؛ وهو بعيد هذا "التخصيص" الذي يفصل بين مبحث الحرية ومبحث العقل ومبحث الدولة إلى واقع إجتماعي تتساكن فيه الدولة والفرد كعنصرين متقابلين متعارضين، وفي نفس الوقت يتسبب في الإنعزال عن الواقع واليأس من إدراكه؛ ولقد نقد العروي هذا التساكن القائم في المجتمعات العربية بين الفرد ومن جهة أولى والعقل من جهة ثانية والدولة من جهة ثالثة ويدعو إلى أن تكون فاتحة "تجاوز التساكن" هي تجاوز تخصيص المفاهيم لمجالات إجتماعية وفكرية متباعدة، ليصل في النهاية إلى أن الحرية خارج الدولة طوبي خادعة وكما أن الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية[1]. بحيث كلما زاد إتساع الدولة وتنوعها زاد لمعان شعار الحرية وإتسع مفهومها.

كما إنتقل عبد الله العروي وذكر أننا لا يمكن الفصل بين التطور الإجتماعي عن التطور اللغوي بحيث هما تطوران متلازمان ومتزامنان هناك إرتباط لا ينكر بين ضعط الدول الأوروبية على الدول الإسلامية وبين حركة الإصلاح، ثم بين هذه وإضمحلال الجماعات المحلية، ثم بين هذه نشوء الشخصية التي بدأت تحس بتزايد الحدود الموضوعة على نشاطها وبالتالي تحس بما ينقصها لتتحقق وتكتمل ؛ هذا الشعور بالنقص كان موجودا في المجتمع التقليدي ولقد عبر عنه بطوبي الحرية إلا أنه كان شعورا منهضا للدولة ومنافيا لها[2] فتحول في

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص226

2 – المصدر نفسه، ص34

الظروف الجديدة وأصبح موجودا داخل نطاق الدولة أو المجتمع السياسي بحيث هذا الشعور هو الذي يستحق أن يذكر ويوصف بدقة وهو الذي سيعطي للكلمة مضمونها.

أما فيما يخص هذا الشعور بالنقص فهو ناتج عن تطور واقعي عن تجربة حياتية لم تخلقها الكلمة بل الشعور هو الذي مكن الكلمة من أن تستعمل وتترجم ـــ بحيث أصبحت الكلمة رمزا لجميع هذه التطلعات وقضت على الرموز السابقة، وفي الأخير نستنتج أن الحرية في المجتمع العربي التقليدي طوبي مجسدة في رموز منافية للدولة على عكس الحرية في المجتمع العربي في عهد التنظيمات تستعمل الحرية كشعار يهدف فقط إلى رفع الحواجز أمام الشخصية ؛ فيترى ماهو العائق الَاخر الذي يقف أمام الحرية؟.

المبحث الثالث: إجتماعيات الحرية (الحرية والحتمية):

إن إنبعاث الحديث عن إشكالية الحرية والحتمية راجع إلى التطور الذي يشهده العلم في الآونة الأخيرة، فبعد أن كان النقاش حول تلك الإشكالية نابع في القرون الوسطى من محاولة التوفيق بين إختيار الإنسان والقدر الإلهي، فقد أصبح الأن الدافع الأكبر هو التخوف من أليات التحكم الجديدة ووسائل المراقبة الحديثة التي وفرها التقدم العلمي والتقني في شتى الميادين؛ حتى إعتبر[1] المفكرون في بداية العهد الحديث أن العلم هو الوسيلة لتحرير الإنسان من قيود الطبيعة، لكن التجربة أظهرت عكس أن العلم قد يخدم الحرية كما قد يحاصرها ويقضي عليها، ولذا نشاهد أن المجتمع المعاصر يتخوف أكثر فأكثر من أن يتحول العالم من عضد[*] للحرية إلى عدو لها والعلم من وسيلة لتحقيقها إلى خطر عليها مما أدى إلى فتح أبواب النقاش في محاولة التصالح بين حرية الوجدان وحتمية العلم ويصدق هذا على كل المجتمعات ومن ضمنها المجتمع العربي الذي تعرف على العلم الحديث وعلق عليه آمالا كبيرة، بحيث نجد في التأليف الفلسفي العربي كثيرا من المناقشات التي تدخل في هذا النطاق؛ ونأخذ على سبيل المثال الفيلسوف العربي صادق العظم[**] يتعرض لقضية التناقض المحتمل بين الحتمية وبين القيم والأخلاق، وهي قضية يتعارض فيها القائلون بالحتمية الشاملة وبالتالي بنفي المسؤولية على الفاعل حتى ولو إرتكب جريمة وكذلك القائلين بالاحتمية لكي يحافظوا على المسؤولية وبالتالي على عقاب المجرم ومكافأة المصلح؛ كما يرفض صادق العظم ربط الميتافيزيقا بالأخلاق ويستنتج أن إقرار الحتمية لا يستتبع نفي المسؤولية وإفراغ العقاب والمكافأة من أي معنى[2]؛ كما يقول جلال صادق العظم لقد أدت الثورة العلمية إلى بروز صورة كونية جديدة تبلورت وتكاملة عناصرها على يد نيوتن، حيث إقتلعت

---

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية ،المصدر السابق، ص89

* – عضد: نقول في اللغة العربية، عضد صديقه في شدته: أعانه ونصره، وأسعفه وأنجده، عضد بائسا محتاجا.

** – صادق جلال العظم: مفكر سوري وأستاذ بجامعة دمشق في الفلسفة الأوروبية الحديثة .

2 – صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2. 1980، ص19

المادية الساكنة (المادية الميكانكية) من حيث المبدأ والأساس[1] بحيث يقول لنا عبد الله العروي أن النتائج التي توصل إليها صادق العظم معتمدا على براهين مستمدة من الفلسفة التحليلية المعاصرة فهذه النتيجة قد يتوصل إليها العربي وغير العربي وليس فيها حكم على أوضاعها الراهنة، وبإمكان الكاتب أو المفكر العربي أن يصل إلى نتيجة ما عبر تحاليل أخرى[2]؛ يوضح لنا العروي في هذه النقطة يجب على المفكر العربي لمعالجة أي مسألة إتباع مناهج أخرى في التحليل والتفسير؛ لكن إلى جانب العلوم الدقيقة والطبيعية التي تطرح مشكلة الحتمية والحرية في إطار معين هناك العلوم الإجتماعية التي تطرح مشكلة الحرية في إطار أخر أكثر إرتباطا بالواقع الإجتماعي، كما علينا أن نفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإجتماعية وأن نمير بين مشاركة أو عدم مشاركة العرب الحاليين في تقدم هذه أو تلك، ونقصد بالعلوم الإجتماعية على وجه التدقيق: الإقتصاد، السياسة، والإجتماع هذه العلوم يبحث كلها في مدى الحرية التي يتمتع بها الفرد في مجتمعه، وأن تجربة الحرية الأولى التي يتعرف عليها الفرد من أفراد المجتمع الإنساني وهي **تجربة الإمكان** بالمعنى المادي أي الإستطاعة على القيام بعمل يرغب فيه؛ وبالمعنى القانوني أي السماح له بذلك دون تعرضه لأي عقاب إذا فعل مايريد، تعني الحرية في هذه التجربة الأولية مجموع الحقوق المعترف بها للفرد والقدرات التي يتمتع بها، تتمثل الأولى في القوانين والأعراف والأوامر التي تؤلف الأفق الإجتماعي للفرد، والثانية تتمثل في الوسائل التي يملكها داخل مجتمعه وعصره[3].

بحيث يتلقى المرء كلما تحرك حواجز عائلية، طائفية شرعية، قانونية إذ أراد أن يتخطاها دخل في صراع عنيف مع ممثل إحدى تلك الهيئات الأب، الشيخ، النقيب، الولي، القاضي وحسب مايسفر عنه الصراع فيحس الإنسان بأن حريته تتقلص أو تتضاعف (مقيدة) أما فيما يخص الجانب الأخر الذي يتعلق بالحقوق المادية والتي

1 – صادق جلال العظم، دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1990، ص138

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية ،المصدر السابق، ص90.

3 – المصدر نفسه، ص91

هي وسائل الحرية نلاحظ أيضا أنها تقبل الزيادة والنقصان نتيجة العراك متواصل بين الأفراد والجماعات على مستويات مختلفة[1] بحيث لا تتحسن حصة الفرد مني الخيرات والثقافة والعلم والصحة إلا إذا تحسنت منزلة عائلته بالنسبة للعائلات الأخرى وطبقته بالنسبة للطبقات الأخرى، أي أن حرية الفرد مرتبطة بتقدم طبقته ومجتمعه وفي هذا الإطار من علاقات التنافس بين الأفراد والجماعات وهو الإطار التاريخي للجنس البشري يبحث **قسطنطين زريق**[2] في كتابه معركة الحضارة على مقاييس التحضر ويحصرها في ثمانية مقاييس منها :التغلب على الطبيعة، الإبداع الفني، التنظيم السياسي، التقويم الشخصي والإبداع الخلقي، القدرة التقنية، القدرة النظرية إنتشار المكاسب، ثم يتسائل هل يمكن إرجاع هذه المقاييس إلى عنصر واحد فيبدأ بردها إلى مقياسين وهما الإبداع والتحرر، ثم ينتبه إلى أن الإبداع ليس إلا وجها للتحرر ويقول " "يمكن ردها إلى الإبداع أو من طريق أخر إلى مقدار التحرر الذي أحرزه أبناء الحضارة وأحرزته الحضارة عامة" وعندما يتعرض لأوضاع الشعب العربي يقول أيضا: إذا كان جوهر[3] التحضر هو التحرر فمعنى تخالفنا هو أننا لم ننجز ما جازته الشعوب التي سبقتنا في هذا المضمار ولا يشك الدكتور زريق في أن عملية التحرر قابلة للتعبير الكمي على وجه العموم وحتى أن دخله بعض الريب فيها يتعلق بإزدهار الشخصية ومن الواضح أن العلوم الإجتماعية تبقى تبحث دائما وهذا ماعبر عنه الدكتور زريق بكيفية واضحة من خلال دراسته لتطور الحضاري إلى أن مشكل تحرر الفرد داخل مجتمعه يبقى دائما بحاجة لتوضيح أكثر من غير دراسة العلوم الإجتماعية، فلقد قدم لنا الأستاذ عبد الله العروي نماذج أخرى ودراسات نبدئها أولا: **بعلم الإقتصاد**[4] لأنه علم وسط بين العلوم الطبيعية الموضوعية الموضوعية والعلوم الإنسانية الوجدانية، ويبحث في التوازن الحاصل بين الإنتاج وبين

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية ،المصدر السابق، ص92.
2 – قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم، بيروت، ط1، 1964، ص279.
3 – المرجع نفسه، ص389.
4 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص94.

الإستهلاك فهو يصف تطور وتقدم الإنتاج، ولا شك في أن علم الإقتصاد الحديث المبني على مقدمات ليبرالية يهتم أساسا بالإنتاج ويقدم لنا تحليلا إقتصاديا لتاريخ الإنساني في جميع فتراته ولذلك نجد الوعي بدور العنف عند جميع الإقتصادين حتى الليبراليين منهم ويوجد إتجاهان يكتف لنا عن الطابع المزدوج لعلم الإقتصاد فهو من جهة يصف بدقة إلى أي حد يخضع البشر لقوانين الطبيعة العمياء ومن جهة أخرى يفتح لنا الباب لتغلب على تلك القوانين بمعرفتها وهذه الثقة بالعلم كوسيلة للتحرير هي التي دفعت الإقتصاديين الكلاسكين مع أبو الإقتصاد **أدم سميث** الذي يقول: "الإعتقاد[1] بأن العلم التجريبي سيقضي على الجماعات والتجارة الحرة على الحروب وأن الإقتصاد سيفرغ الدولة من كل عنف ويجعل منها أداة إدارية خفيفة " ثم ننتقل إلى المؤلفات المتأخرة مع كارل ماركس ونظريته الإقتصادية صرفه في كتابه " رأس المال".

حيث يقول:" الإقتصاد بمعناه العام هو مجموع الوسائل المادية والأدبية لتحقيق حرية الإنسان " إن جدلية الرأسمال تكمن في كون الإقتصاد يمثل أكبر وسيلة وجدت لإستقلال وإستبعاد الناس، ولهذا يسمي ماركس الفترة السابقة لنهاية الرأسمالية ماقبل التاريخ ويحدد بداية التاريخ الإنساني الحقيقي تاريخ الإنسان الواعي بحريته بإنهيار الرأسمال[2].

كما يتطرق الإقتصادين العرب إلى مشكل مستوى الحرية الفردية التي يتمتع بها كل مواطن في المجتمع العربي ويتبنون بالأرقام أن ذلك المستوى واطئ جدا حتى في بلدان النفطية، لكنهم في نفس الوقت يشيرون إلى سبل قد تؤدي إلى رفع من الإمكانات المادية والأدبية التي يتمتع بها الفرد العربي ومن قدرته على التحرر، فتقدم علم الإقتصاد يدل في حد ذاته على إرادة تحريرية عميقة[3] إلا أن الإقتصاد وحده لا يضمن التحرر، بل

1 – آدم سميث، ثروة الأمم، تر :حسني زينه ـــ مركز دراسات الإستراتجية، بغداد، ط1، 2006، ص145.
2 – كارل ماركس، رأس المال (نقد الإقتصاد السياسي)، تر: فهد كم نقش، مج01، دار التقدم موسكو، د.ط، ص418
3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية ،المصدر السابق، ص95.

يعطي وسائل التحرر في ظروف معينة؛ فلا بد من تحقيق تلك الظروف السياسية والثقافية والنفسانية، فعلم الإقتصاد وحده لا يكفي الإنارة طريق الحرية الفعلية لا بد من مساعدة علوم أخرى، فنجد على سبيل المثال **علم السياسة:** الذي يبحث في شؤون السلطة في أصولها ومبرراتها وتوزيعها ،و توريثها فيعطينا مقياس مشاركة الفرد في تنظيم حاضره وتخطيط مستقبله وعلى هذا نقوم تقيم دور الفرد في ممارسة السلطة داخل المجتمع الذي يعيش فيه[1]؛ ولقد تطرق الدكتور زريق لهذا ويقول: "المشاركة معيارا للتحضر" ويتسائل أيضا إلى أي مدى يشارك جمهور الشعب في توجيه الحكم وضبطه ويعتبر أن المشاركة هي المعيار الظاهو والواضح للحرية السياسية[2]؛ وهنا يبين لنا الدكتور عبد الله العروي على أنواع المشاركة حسب مايوافق إختياراته الإقتصادية والعقائدية ويقول :" أن المشاركة لا تعني دائما وبالضرورة التمثيل البرلماني كما يعرف في البلدان العربية؛ فالقول الرائج أن الديموقراطية الإقتصادية تسبق الديموقراطية السياسية بمعنى مشاركة الأفراد في الإختيرات التي تكرس حاضرهم وتخطط لمستقبلهم، ولا دخل للعلم السياسي في هذا، فقد يكون الإنتخاب تعبيرا عن الحرية الإختيار وعن مستوى رفيع من المشاركة الفردية، بحيث أن مفهوم المشاركة مرتبط بمفهوم السيادة الشعبية، الذي لا يأتي أي علم إجتماعي حديث بدونه دون أن ننسى مفهوم التنمية لأن التجربة أظهرت أن المفهومين مرتبطين إرتباط وثيقا فلا يتصور أي مجتمع معنى المشاركة مالم تقبل مسبقا مبدأ السيادة الشعبية وما لم يعمل على تنمية إمكاناته الإقتصادية[3]؛ وبالمناسبة مسألة المشاركة الفردية نطرح السؤال الأتي ما هي وضعية علم السياسة في البلدان العربية؟

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية ،المصدر السابق، ص98.

2 – قسطنطين رزيق، في معركة الحضارة، المرجع السابق، ص274.

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية ،المصدر نفسه، ص99

وللإجابة على هذا السؤال، نعرف مسبقا أن معاهد لدراسات السياسية في الجامعات العربية قليلة جدا، إلى جانب أن المسؤولين العرب يشمئزون من كل بحث موضوعي . في نطاق ماتعنيه الكلمة في العلوم الإنسانية والإجتماعية حول سلطتهم ووسائل نفوذهم بحيث توجد هناك بحوث سياسية حول البلدان العربية لكنها مكتوبة في الغالب بلغات الأجنبية ومنجزة في معاهد في معاهد أجنبية، بحيث يكاد أن يكون تأثيرها منعدما في المجتمع العربي وهذا دليل واضح على ضعف المشاركة الفردية في التخطيط السياسي وعدم إزدهار علم السياسة داخل الجامعات الوطنية العربية[1]؛ بحيث يقول الدكتور محمد عزيز الحبابي "ليس هناك حرية بل حريات تتزامن جدليا لإرساء عملية التحرر" من الكائن إلى الشخص[2] ولقد كان هدف عبد الله العروي وهو محاولة تقدير مدى التحرر الذي إختبره المجتمع العربي في العقود الأخيرة ولقد ميز بين ثلاث ميادين: الإقتصاد، الإجتماع، السياسة وبحث في كل ميدان عن مستوى التحرر الذي قد يكون أحرزه الفرد العربي المعاصر: لكن يبقى دائما تقدم العلم كحتمية لتطور مفهوم الحرية وعدم توسعها.

1 – المصدر السابق، ص100.

2 – محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر. دار المعارف، مصر، ط1، 1982، ص212.

الفصل الثالث

الحرية السياسية

المبحث الأول: تحديد الحرية الغربية ومراحلها الأربعة

يعرف عبد الله العروي الليبرالية بإعتبارها حرية المبدأ والمنتهى والباعث، الهدف والأصل والنتيجة في حياة الإنسان ويقول أيضا وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليها؛ ويقوم بعرض المراحل الأربعة التي مرت بها الليبرالية وهي كالتالي:

1.مرحلة التكوين:

حيث كانت الليبرالية وجها من وجوه الفلسفة الغربية، المرتكزة على مفهوم الفرد والذات حيث ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الإنسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة كما عبرت عن ذاتها في ميادين الفن والأدب، العلم والسياسة حيث ينظر إلى الإنسان كمخلوق من بين المخلوقات ويضاف الفعل إلى الخالق المبدع، ثم ننتقل إلى المرحلة الثانية[1] وهي:

2.مرحلة الإكتمال:

تميزت بتشيد علمان عصريا وهما علم الاقتصاد وعلم السياسة النظرية بمعنى مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله، على أساس بناء تاريخ معقول يخالف التاريخ الفعلي الذي لم يكن سوى سلسلة من الحماقات على حسب تعبير فوليتر.[2]

وشيد علم الاقتصاد العقلي المخالف للإقتصاد الإقطاعي الضعيف المتفكك كما بني علم السياسة العقلية على التعاقد بين أفراد عقلاء مستقلين ومتساوين والمخالف لسياسة الإستبداد، ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي:

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص39.

2 – مهدي الجم الطرابلسي، مجلة الرسالة، «فوليتر العظيم»، العدد 51، ماي 2015، ص03.

3.مرحلة الإستقلال:

حيث نزعت الليبرالية من أصولها ككل فكرة تنتمي إلى الإتجاه الديمقراطي بعد أن أظهرت تجربة الثورة الفرنسية أن بعض أصول الليبرالية قد تتغلب عند التطبيق إلى عناصر معادية لها وهذا مفهوم المبادرة الخلاقة يجب المحافظة عليها لأنها كانت سبب تفوق أوروبا على باقي العالم ثم نأتي إلى المرحلة الأخيرة وهي:

4.مرحلة التقوقع:

حيث أصبحت تعتبر نفسها محاطة بالأخطار، وأن تحقيقها صعب إن لم يكن مستحيلا وهذه المرحلة تقوم على مفهوم المغايرة والإختلاف، بحيث أصبح الفرد يعيش داخل الدولة الحديثة المبنية على الاقتصاد الصناعي الموجه والمساواة الديمقراطية يميل بطبعه إلى مسايرة الآراء الغالبة، بحيث أصبح الفرد بفضل الرضوخ إلى رأي الأغلبية[1]؛ وبعد هذا العرض الموجز لمراحل الليبرالية وتطورها يلاحظ العروي أن العرب قد تلقوا الصورة النهائية من الليبرالية، الصورة المحملة بكل التناقضات، تعرفوا على ليبرالية تحمل في طياتها آثار المراحل السابقة، مرحلة عهد التكوين ومفهوم الذات، مرحلة القرن الثامن عشرا وهي مفهوم الفرد العاقل المالك بمعنى مرحلة عهد الردة على الثورة الفرنسية، مرحلة نقد الديمقراطية الاجتماعية ومفهوم المغامرة والإعتراض بعبارة أخرى أن العرب تعرفوا على ليبرالية[2].

ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة وروح الثورة الفرنسية وروح الردة على الثورة وروح النخوية المعادية للديمقراطية والإشتراكية إنهم واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة، والمشبعة بروح المراحل الليبرالية التي سبقته، وقام بذلك من خلال مادة جيدة تتمثل في ثقافت المثقفين العرب كطه حسين ولطفي السيد،

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصر السابق، ص40.

2 – المصدر نفسه، ص41.

حسين هيكل على كتاب «الحرية»[1] لجون ستيوارت ميل فكتابه يمثل مشكلة الليبرالية الذي يهدف أساسا إلى الدفاع عن الفرد ضد الدولة والمجتمع فهو يعبر عن هموم المرحلة الرابعة من تاريخ الليبرالية، لكنه يبقى وفيا لأفكار المراحل السابقة في كل ما لم يعارض صراحة مثله الأعلى بحيث نرى جون ستيروات ميل في بداية كتابة يميز بحثه عن مجال الفلسفة والكلام فيضع سؤاله في إطار الفكر الحديث المخالف لفكر القرون الوسطى، ويقول ميل: « إن المشكل هنا هو مشكل الحرية المدنية وليس مشكل الإرادة الذي هو من مضمون علم الكلام[2]» ثم يزيد بقوله: «إن الحرية كمبدأ لا تنطبق إطلاقا على الأزمنة السابقة للعهد الذي أصبحت فيه الإنسانية قادرة على تحسين شؤونها بالنقاش الحر المتكافئ»[3] وكذلك يقول ميل عن المعتقدات الموروثة :«يجب أن ننظر إلى المعتقدات كأنها تحد موجه لجميع الناس لكي يبرهنوا على فسادها»[4] هذه الأقوال كلها تدل على أن جون ستيوارت ميل يطرح قضية الحرية في نطاق التاريخ الحديث، ولهذا السبب نراه لا يلقي إهتماما لما قيل في موضوع الحرية في القرون السابقة، بحيث بقي وفيا لروح الأنسية الغربية ودلالة على ذلك لما يقول: «للفرد سلطان مطلق على نفسه وجسمه وفكره»[5]، ومن المعلوم أن ميل كأحد رواد الاقتصاد السياسي النظري بعد "سميث"، "ريكاردو" كانت أفكاره في الميدان الاقتصادي معروفة مبنية على مفهوم الفرد العاقل المتعاطي للكسب والإنتاج ويذهب إلى نقد الإتجاهات الديمقراطية ويعلل هذا بقوله: «إن مشكلة الحرية تطرح بإحاح داخل الدولة الديمقراطية وبقدر ما تزداد الحكومة الديمقراطية بقدر ما ينقص ضمان الحرية الفردية[6]» ولهذا السبب نرى أن ميل يركز كل تحليلاته حول خطر هيمنة الدولة على الأفراد مدافع بحرارة عن مبادرة الفرد

1 – جون ستيوارت ميل، عن الحرية، تر: طه السباعي، دار الشعب، مصر، ط1، 1922، ص41.
2 – المصدر نفسه، ص59.
3 – المصدر نفسه، ص70.
4 – المصدر نفسه، ص80.
5 – المصدر نفسه، ص69.
6 – المصدر نفسه، ص62.

وحقه في فك الإجتماع، ويقول أيضا في هذا المنوال: «لقد رجعت كفة[1] المجتمع على كفة الفرد والخطر المحدق الآن بالبشرية ليس في فرط الميول الشخصية بل بالعكس في قلتها»

هكذا يحكم ميل على المجتمع الأوروبي، والأنجلوساكسوني* في أوساط القرن التاسع عشرا، فيعيد إلى الأذهان أن من واجب الدولة في كل نظام سياسي سليم هو أن تضمن للفرد القدرة على الدفاع عن نفسه وتتركه وشأنه[2]، بمعنى تقيد سلطة الحاكم على المجتمع وذلك للحد من طغيانه فكان الحل بضمان الحقوق السياسية للأفراد؛ ومن هنا يرسم ميل حدود سلطة المجتمع على الفرد عن طريق تفريقه بين نوعين من الأفعال: الأفعال التي يتعدى أثرها الفرد القائم بها (أي الفرد نفسه) ليستنتج بأن المجتمع الحق في تنظيم الأفعال من النوع الأول أما الأفعال النوع الثاني فإن تدخل المجتمع فيها يؤدي إلى طغيان الأغلبية؛ إن تفرقة ميل بين هذين النوعين من الأفعال هو بمثابة القانون العام الذي يضع الحد الفاصل بين الحرية الفردية وبين التنظيم القانوني، أي بين حق الفرد في الإستقلالية والخصوصية وبين مسؤوليته تجاه مجتمعه بين حقوقه وواجباته ويركز في تعريفه للحرية الفرديه على مفهوم الضرر، فالفرد حر في أفعاله ما لم يسبب ألما أو أذى أو ضررا لفرد آخر، وما لم يقصر في واجباته وفي هذه النقطة بذات يقرر ميل على المبدأ التالي بقوله: «كلما تعين ضرر واقع أو محتمل، إما للفرد وإما للعموم، ينزع الفعل الذي قد يتسبب في الضرر عن حيز الحرية ليلحق بحيز الأخلاق أو القانون»[3].

1 – جون ستيوارت ميل، عن الحرية، المصدر السابق، ص125.

* الأنجلوساكسوني نظام قانون عام إنجليزي.

2 – جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دارمدبولي، مصر، ط1، 1992، ص209.

3 – المصدر نفسه، ص210.

ويجمع على هذا المبدأ كل الليبراليين على اختلاف مشاربهم بحيث يبدؤون بنمط دائرة العمل الفردي ثم يلحقون بالدولة والمجتمع[1]، ومنه يقول دوتوكفيل* أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشر: «أن معنى الحرية الصحيح هو أن كل إنسان، نفترض فيه أنه خلق عاقلا يستطيع حسن التصرف، يملك حقا لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلا عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية[2] » أي من الضروري أن تقف الدولة عند حدود معلومة، إذا تعدتها تحولت الحرية من مفهوم يعبر عن الواقع إلى كلمة فارغة؛ نفهم من هذا أن الدولة تحد وتقلص مجال الحرية، ويرى ستيوارت أن الدولة الصناعية الديمقراطية تتجه نحو هذا الاتجاه الخاطئ ويقول: «[3] إذا كانت الطرق والسكك والبنوك ودور شركات التأمين والجمعيات الخيرية كلها تابعة لإدارة الحكومة زيادة على ذلك البلديات والجماعات المحلية مع ما يترتب عنها اليوم من مسؤوليات وإذا كانت الحكومة هي التي تعين موظفي تلك المصالح وتكافئهم بحيث يعود أمالهم في تحسين معايشتهم معقودا عليها، إذا حصل كل هذا حينئذ تصبح الحرية اسما بلا مسمى، رغم المحافظة على حرية الصحافة وعلى انتخاب المجلس التشريعي بالاقتراع العام، بحيث نرى أن ميل لا يعارض فقط توسيع دائرة الدولة، بل أن تخوفه من المجتمع الديمقراطي لا يقل عن تخوفه من سطوة الدولة على حرية الفرد، ويلاحظ أن المجتمع في أمريكا الشمالية وإنجلترا يعرف نوعا من الإجماع الأخلاقي بحيث يمارس الرأي العام، سلطة مطلقة على أذهان الأفراد ويقول عن إنجلترا: «ليست هذه البلاد (إنجلترا) وطنا لحرية الفكر[4]»؛ ويرى ميل أن النقاش المتجدد في جميع المسائل ضروري للتقدم البشري كما يعترض أن الحقائق الهندسية والرياضية ثابتة لا تقبل النقاش ويعتبره في غير محله، بحيث يرى أن النقاش المفيد هو المفتوح الذي لا يعرف مسبقا النتائج ويعطي

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص44.

* ألكسيس دوتوكفيل: مؤرخ ومنظر سياسي فرنسي إهتمامه بالسياسة في بعدها التاريخي.

2 – ألكسيس دوتوكفيل، المرشد إلى الديمقراطية، تر: سمية ممدوح شامي، دار الكلمات العربية، القاهرة، ط1، 2010، ص18.

3 – جون ستيوارت ميل، عن الحرية، المصدر السابق، ص182.

4 – المصدر نفسه، ص93.

مثال على ذلك المناظرة الكلامية المعروفة في القرون الوسطى والمبنية على النمط التالي: «إذا قيل كذا فالجواب كذا» ويلخص ميل رأيه في العبارة التالية[1]: «لو كانت الإنسانية كلها مجمعة على رأي فرد واحد، فلا يحق لها أن تسكت الفرد المخالف لرأيها، كما لا يحق لذلك الفرد لو استطاع أن يسكت الإنسانية المعارضة لرأيه»

ويتضح من هذا أن مخالفة الجمهور وحيوية النقاش وبلورة الشخصية الفردية هي أصل التطور وضمان مواصلة التقدم ويقول جون ستيوارت ميل: « أن القسم الأكبر من الإنسانية لا يملك تاريخا بالمعنى الحقيقي لأنه يئن تحت وطأة الاستبداد».

ونستنتج من هذا أن الاستبداد يقف على موقف الحاجز في التقدم والتاريخ وهذه خلاصة تفكير جون ستيوارت ميل، بحيث يجب أن نذكر في هذا الصدد أن حرية الرأي والتأويل كانت دائما من أصول الليبرالية[2] كما يقول روسو متعرضا لحركة الإصلاح الديني في أوربا أن منطق ذلك الإصلاح «هو قبول كل تأويلات الكتاب المقدس سوى تأويل واحد، ذلك الذي يرفض حرية التأويل»[3] وهنا نجد أن روسو يدافع عن حرية التأويل وقبول بها ويؤيد على ذلك ويعلق: «أن ماهية العقل أن يكون حرا، ولو أراد أن يخضع لسلطة الغير لما تسنى له ذلك»؛ وعليه هذا هو مجمل المنظومة الفكرية التي تعرف عليها المتفكرون العرب في القرن التاسع عشرا بحيث ركزوا إهتمامهم على حرية الرأي والتأويل، ومن هنا نفهم كيف تجاهلوا أصولا ليبرالية أخرى وتعاملوا مع التناقضات التي تواجه الليبرالية عند التطبيق وقبل أن نبحث في قضية مدى إستعاب المفكرين العرب للمذهب الليبرالي علينا أن نرى كيف كان ينظر الليبراليون الغربيون إلى الإسلام، وللإجابة على هذا السؤال يكفي أن نسرد ونفحص في هذا الصدد أراء الفيلسوف جون ستيوارت ميل؛ نستنتج مما سبق أن ميل

1 – المصدر السابق، ص76، 136.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص45.

3 – جان جاك روسو، مبادئ القانون السياسي، تر: عبد العزيز لبيب، دار النهضة، بيروت، ط1، 2011، ص200.

كان يرى أن المجتمع الإسلامي غير ليبرالي ليس فقط في نظام الحكم الذي كان إستبداديا، بل في النظام الاجتماعي[1]العام المؤسس على الإجماع في الرأي وعلى تحريم النقد والنقاش المفتوح، بيد أن ميل لا يخص الإسلام بهذا الحكم، بحيث يطلقه على كل المجتمعات السابقة، للعهد الحديث في أوربا، عهد نهضة العلوم اليونانية والإصلاح الديني ويقول بكل وضوح «يمكن إهمال تلك المجتمعات المتأخرة التي مازال الجنس الإنساني فيها دون الرشد» بمعنى أن ميل ينقد كل مجتمع متشدد في قوانينه الأخلاقية والدينية التي يضعها فوق أي نقاش، ينقد المجتمع الانجليزي والأمريكي وكذلك يخص بنقده المجتمع الإسلامي ويذكر صراحة الإسلام عندما يتعرض لمسألة تحريم تجارة الخمر، يقول أن التحريم يمس حرية الفرد لأنه يفترض أن الفرد لا يعرف مصلحته؛ وكذلك ينتقد تحريم أكل لحم الخنزير في الإسلام فيقول أن للمسلمين الحق في تجنبهم للحم الخنزير لكنهم لا يحتقرون غيرهم ممن يأكلونه، فإنهم يمسون بذلك حرية الغير في واقع الأمر ميل يعارض أساسا نظام الحسبة، ولسبب عام هو أن المحتسب يضع نفسه في موضع الله ويعاقب أخاه الإنسان الذي لا يطيع الأوامر الإلهية ويقول ميل: «إن الناس عندما ينهون غيرهم عن المنكر يعتقدون أن الله لا يكره فقط من يعصي أوامره، بل سيعاقب أيضا من لم ينتقم في الحال من ذلك العاصي» وهذا في نظره اعتقاد خاطئ لأنه افتئات على القدرة الربانية[2].

ينظر ستيورات إلى الإسلام من هذه الزاوية، ويراه كنظام مجتمعي متزمت مشيد على الإجماع ومحاربة الإنشقاق وبالتالي مخالفا لأصول المجتمع الليبرالي[3]؛ وتقول في الأخير لقد حللنا فيما سبق الليبرالية من خلال كتاب «عن الحرية» لأحد أقطاب مفكريها ونجد أنها تقر في صورتها المبسطة أن الفرد هو أصل المجتمع وأن الحرية حقه البديهي والطبيعي، بحيث لا تطرح أبدا الحرية كمشكل بل تسجل فقط كظاهرة طبيعية تابعة

1 – جون ستيوارت ميل، عن الحرية، المصدر السابق، ص159.
2 – المصدر نفسه، ص160- 161.
3 – المصدر نفسه، ص164.

لوجود الفرد على وجه الأرض، وهكذا تنزع الحرية في مجال السجلات الفلسفية لتوضع في حيز السياسة التطبيقية والاقتصادية أي في نطاق التاريخ والتطور؛ إن قانون التاريخ[1] الانساني هو أن يحافظ الفرد داخل المجتمع على الحقوق التي كان يتمتع بها كفرد قبل تأسيس المجتمع، ويملك الفرد سلطانا مطلقا على ذاته بمعنى على جسمه، ذهنه، حركته وهذه الحقوق التي لا تقبل التفويت إطلاقا تسمى حريات شخصية أو إنسانية، وأن المجتمعات التي تمنع بعض الأفراد من التمتع بتلك الحريات لسبب يعود إلى اللون، الجنس أو الوضعية الاجتماعية فهي تبتعد بذلك عن العقل وعن الإنسانية فيجب إصلاحها لترجع إلى قاعدة العقل والإنسانية، ويوجد هناك حقوق مدنية أو سياسية تتمثل في نظرية «العقد الاجتماعي»[2] في بين الأفراد يتأسس بموجبه المجتمع بموجبه المجتمع وعقد ثان بين المجتمع أو جماعة تتأسس بموجبه الحكومة، يكتسي هذا التعاقد المزدوج صورة دستور يضبط علاقات المواطنين فيما بينهم وعلاقات الحكام والمحكومين، ومن أهم الحقوق السياسية التي يضمنها "العقد" هي أولا حق الإقتراع لتأسيس هيئة تشريعية وثانيا مسؤولية الحكومة أمام الهيئة التشريعية وثالثا إستقلال القضاء لضمان العدل عند تنفيذ الأحكام[3]؛ هذه هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي كانت تغذي اذهان الكتاب والصحفيين والسياسيين في القرن الماضي، ومن الواضح أن المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي، من الواضح كذلك أن أغلبية المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفا في النقد وأكثر حماسا في المطالبة بالإصلاح.

إن مفكري جيل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي[4] وكذلك كتاب جيل لطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية التي لخصنا خطوطها العريضة، بحيث إنهم جميعا

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص48.

2 – جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، تر: عبد العزيز لبيب، دار النهضة، بيروت، ط1، 2011، ص92.

3 – المصدر نفسه، ص93.

4 – المصدر نفسه، ص49.

لم يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي و لم يبحثوا عن أصلها ومداها بل إنما إكتفوا بوصفها والمطالبة بها، إنهم بذلك قد قطعوا حبل الإتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شيء مسألة الحرية وأصلها، كما رأينا ذلك في الفصول السابقة، إنهم لم يعوا تمام الوعي هذه القطيعة، لكنها موجودة في كتاباتهم، وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر الليبرالي الذي يحصر مشكلة الحرية في إطارها السياسي الإجتماعي، ونجد ذلك في تعريفات الطهطاوي حيث يقول: «[1]الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محضور» ويقسم الحرية إلى خمسة أقسام وهي: حرية طبيعية، سلوكية، حرية دينية وسياسية وفي هذا التعريف تداخل واضح بين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، وكأن الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار ليبرالية[2] في قالب فقهي تقليدي؛ عندما يكتب مثلا: الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها، فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما وهذه الفكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه فقد يكون الطهطاوي قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية، بحيث أخذ الحرية كمنطلق، كحق بديهي وهذا ما يميز الليبرالية على العموم، كما تزيد هذه الظاهرة وضوحا عند الكواكبي فيقول: «إن الحرية هي شجرة الخلد وسقياها قطرات من الدم المسفوح»[3]؛ ويكتب كذلك لطفي السيد ويقول أيضا: «خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية، فحريتنا[4]هي نحن هي ذاتنا ومقوم ذاتنا هي معنى أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية»، وأمثال هذه العبارات لا تكاد تحصى في الأدب العربي الحديث، كلها تتغنى بمحاسن الحرية وتلح على تحقيقها في جميع الميادين، ولذلك لا يمكننا أن نميز بين الكاتب الأديب والصحفي والداعية والسياسي المصلح، بحيث عرف

1 – لرفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة (السياسة، التربية)، تر: محمد عمارة، ج02، دار الشروق، مصر، ط1، 2011، ص505-506.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص49.

3 – عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الإستعباد، تح: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط1، 2007، ص96.

4 – لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، تح: طاهر الطناحي، دار الهلال، مصر، ط1، 1963، ص133.

القرن الثامن عشرا الأوروبي وضعية مماثلة[1] لأن الليبرالية كانت مذهب إجتماعي أكثر مما هي نظرة فلسفية، كما تتميز المؤلفون العرب الليبراليون عن زملائهم الغربيين بميزتين اثنين:

الأولى ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم، بحيث يقولون أن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية فيقول على سبيل مثال خير الدين التونسي[2]: «إن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب» إن هذا الموقف جد سطحي بالنظر إلى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الإنسانية المطلقة؛ لكن الليبرالي عامة لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد إثباتها وتطبيقها فلا يرى نتائج إطلاق معنى الحرية الإنسانية في الميدان الفلسفي وميزة الليبرالي العربي الثانية هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلامي، لذلك أنه لا يشاطر رأي ميل وغيره القائل أن دعوة الحرية محددة تاريخيا بعهد النهضة في أوروبا ولكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي فلابد من إستخدام التاريخ وإستحضار الأبطال المسلمين، وهكذا يصبح أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح كما يعود أبو ذر الغفاري من أبطال الديمقراطية الاشتراكية، ليس تقويل أبطال الماضي أقوال الحاضر وقفا على المؤلفين العرب[3]؛ فنلاحظ مثلا أن لطفي السيد الليبرالي الأصيل لم يلجأ إلى مثل ذلك الاستحضار، إن إنتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي إنتاج دعائي يستغل شتى أساليب الصحافة والتأليف القانوني ويتكون من ترجمات لأمهات الليبرالية الغربية ومن تعاليق عليها، ومن روايات وأشعار تتغنى بالحرية، ومن بحوث تحي وتؤول مذاهب إسلامية قديمة كل هذه الأنواع من التأليف تلعب نفس الدور وتروج بين القراءة لأفكار اللبرالية، بحيث أن حسين هيكل بث نفس الأفكار عندما بسط مذهب روسو في السياسة

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص50.

2 – خير الدين التونسي، المسالك في معرفة أحوال الممالك، تح: محمد الحداد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 2012، ص158.

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر نفسه، ص51.

والتربية وعندما وصف في قصة زينب عاطفة متحررة من قيود العادة والتقاليد وعندما أول تأويلا شخصيا السيرة النبوية كل هذه الأعمال بقي وفيا لأستاذه لطفي السيد الذي كتب سنة 1912 ما يلي: «إن الذين يبخلون عنا بالقرب من المثل الأعلى من حريتنا التي أتانا الله إياه من فضله يجدون من أمثلة تقصيرنا في إظهار حرية الرأي في العلم والسياسة ما يحتجون به في إرادتنا على البقاء على ما نحن عليه فإذا أحسوا من حريتنا في الآراء العلمية الإرادية قوة لا يقف أمامها إستهزاء الجهلاء ولا غضب الكبراء استدرار المنافع الحسيسة لا يجدون مندوحة من التخلية بيننا وبين طريقنا إلى المثل الأعلى لحريتنا»[1]، إن خصوصية الليبرالي عامة إنه يرى في الحرية أصل الإنسانية الحقة وباعثة التاريخ وخصوصية الليبرالي العربي أنه يعبد الحرية بالاندفاع لم يعد يحس به زميله الأوروبي والسبب في ذلك هو حالة المجتمع الذي لم تتحقق فيه أي صورة من صور الحرية[2]؛ والآن ننتقل إلى الفرق الموجود بين ليبرالية القرن 18م وليبرالية القرن 19م في أوروبا: الأولى تفاؤل محض وثقة خالصة بمحاسن الحرية؛ أما الثانية فلقد عايشت كيف طبق نداء الحرية في عهد الثورة الفرنسية وسمعت الشعار القائل: لا حرية لأعداء الحرية والقاعدة القائلة: لا بد من إجبار الناس على أن يكونوا أحرارا فهمت أن الحرية إذا أطلق مفهومها حملت في ذاتها تناقضات تتبلور عند التطبيق، ومن هذا نقول أن الليبراليين العرب كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وفي نفس الوقت يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر، فنتج عن ذلك عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي، بحيث يقول عبد الله العروي[3]: أن رواد الإصلاح والعرب المثقفون تلقوا هذا الفكر دون فحص ناقد لأسسه الفلسفية عبر تطوراته التاريخية لم يضعوا قضية الحرية كبحث فلسفي بل اكتفوا بوصفها والمناداة بها فنتاج هذه الحقبة التاريخية نتاج شعاراتي لا أكثر نتاج يقوم بتعريفات الحرية، يوافقها الفقيه ويرضاها الليبرالي كما عند الطهطاوي وغيره فأصبحت الحرية شعارا رائجا لا يختص بالحقل

1 – أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، المرجع السابق، ص15.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص52.

3 – المصدر نفسه، ص54.

السياسي بل دخل على النتاج الأدبي بحيث أن المثقفون العرب في هذه الفترة غير مخلصين الأصول الليبرالية، وسيبقى شعار الحرية الليبرالية مرفوعا لأن الحاجة تدعو إليه.

لكن هل سيتحولون لنقد الشعار وتأسيس نظرية للحرية كمفهوم مجرد مطلق؟

المبحث الثاني: نظرية الحرية

من الملاحظ أن الدكتور عبد الله العروي كان رافضا للفكرة القائلة أن الليبرالية العربية متولدة عن الليبرالية الغربية تولدا آليا، وأن الدعوة إلى الحرية في العالم العربي الإسلامي ترجمة صرف للدعوة الأوربية وكذلك أن كلمة حرية ذاتها ترجمة لكلمة أجنبية؛ بحيث يقول أن الدعوة إلى الحرية ناتجة[1] قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس والتعبير عنها قد استفاد من تجارب أجنبية، والدليل على ذلك هو أن الكتاب العرب لم ينقلوا بأمانة الليبرالية الأوروبية المعاصرة بل تعاملوا عما كانت تحمل من وعي بتناقضاتها الذاتية، إنهم كانوا في حاجة إلى ليبرالية متفائلة صارمة واثقة بذاتها فأولوا ليبرالية عصرهم المتشائمة حسب رغباتهم؛ ولقد كان الوقت لنتعرض لنظرية الحرية ونعني بالنظرية الحرية ونعني بالنظرية محاولة تأصيل الحرية بعد الوعي بالتناقضات الناشئة عن التطبيق، بحيث نرى أن الكتاب العرب في فترة الخمسينات والستينات من هذا القرن قد إتبعوا طرقا موازية لطرق منظري الحرية في الغرب، لكن هنا أيضا لا يحق لنا أن نقول إن الشبه وليد التأثر المباشر، وأن أولئك الكتاب لم يكونوا سوى شراح وتراجمة لمذاهب غربية والحقيقة هي أن الفرصة الأولى لإحياء نظرية الحرية في ظرف جديد وثوب جديد هي اتجاه أولئك الكُتاب إلى من ألف قبلهم في الموضوع من مسلمين وغربيين ولكن الدافع الأول في العهد السابق هو الحاجة الموضوعية التي افرزها التطور الاجتماعي [2]، وإذا لاحظنا نقصا في نظرية الحرية عند العرب المعاصرين فذلك راجعا إلى المستوى التاريخي للمجتمع العربي وليس إلا نقص ذاتي في الكُتاب العرب ويعرج عبد الله العروي ويقول: «إن التفكير في الحرية عبارة عن الإحساس بضرورة الحرية، هذا قانون نراه يعمل في جميع أطوار التاريخ العربي.[3]

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص54.

2 – المصدر نفسه، ص49.

3 – المصدر نفسه، ص60.

قلنا إن الليبرالية وهي بالمعنى الدقيق أدلوجة* الحرية أو الدعوة إلى الحرية لا تحمل نظرية الحرية كما أن الوضعانية* وهي الدعوة إلى إستيعاب قوانين الطبيعة لا تحمل نظرية الحقيقية لذلك يمكن القول أن نظرية الحرية الحديثة تنشأ دائماً بعد أن تعرف الليبرالية إخفاقا ولو نسبيا في ظرف تارخي معين وهذا ما حصل بعد تلاحق الثورات التحررية في القرن الماضي.

إن أول مؤلف تعرض بعمق إلى مسألة الحرية الإنسانية في الفترة المعاصرة هو كتاب «بحوث في الحرية الإنسانية»لشيلينغ* والذي أثر في كل إتجاهات الفكر الحالي عن طريق المنظومة الهيجيلية وهو القائل بأنّ الحرية هي بداية ونهاية كل تفلسف ويعتبر التاريخ في نظره هو تطور القانون الذي مصدره العقل وتاريخ تطور الحرية التي مصدرها الإرادة؛ واضعا إياها في عالم المطلق أي في نطاق مفهوم الله[1]، ويقول عبد الله العروي أن نظرية الحرية تنقسم إلى ثلاث إتجاهات رئيسية: الماركسية [2] والوجودية والكلامية المستحدثة وهذه الإتجاهات الثلاثة متأصلة في بحوث الفلسفة الألمانية ويشرح لنا أن الفلسفة الألمانية في معناه الدقيق تتميز بنقدها لليبرالية عهد الأنوار التي حاولت الثورة الفرنسية أن تطبقها تطبيقا شاملا وإذا كانت نظرية الحرية تستقدم نقد الحرية الليبرالية فلا غرابة أن نستحضر بعض مواقف علم الكلام وفلسفة الكلاسيكيين بمعنى كل هؤلاء يضعون قضية الحرية الإنسانية في نطاق المطلق أي في نطاق مفهوم الله لذلك كانت نظرية الحرية عند الألمان فلسفة كلامية تدور حول الإنسان لا حول الله وهذا ما ينتسب له فيورباخ.

---

* أدلوجة: مصطلح منهجي يحمل ثلاث معاني: قناع، نظرة كونية، معرفة.

* الوضعانية: هي حركة فلسفية ظهرت في القرن العشرين، تقوم بتحليل المنطقي للمعرفة العلمية، تؤكد أن المقولات الميتافيزيقة، الدينية فارغة من أي معنى إدراكي.

* شيلينغ: توماس كرومي شيلغينغ ولد في أبريل 1921م في كاليفورنيا هو إقتصادي أمريكي وحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد.

1 – نزهة صادق، «الحرية هي بداية ونهاية كل تفلسف»، مجلة ذوات، العدد 112، 2015/10، ص03.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص61.

حيث يقول :«إن واجب العصور الحديثة هو تحقيق وتجسيد الله وقلب علم الله إلى علم الإنسان[1]» ولقد كان هدف الفلاسفة الكلاسيكيين المحافظة على حرية الله المطلقة مع الإعتراف بوعي الحرية عند الإنسان ويقول الفيلسوف سبينوزا: «أما فيما يتعلق[2] بالإرادة الإنسانية التي قلنا أنها حرة فتلك الحرية لا تستمر في الكون إلا بعيون الله ولا يوجد بشر يريد أن يفعل إلا ما قدره الله منذ الأزل» لذلك يعتقد سبينوزا أن القول بالحرية الإنسانية هو مجرد وهم ناتج من جهة أولى عن خيالنا وحواسنا ومن جهة ثانية عن جهلنا بالأسباب التي تقف خلف أفعالنا، ولذلك يقول: «الطبيعة هي تجسيد لإرادة الله أو أن إرادة الله هي إرادة الطبيعة ذاتها من خلال القوانين التي تسيرها وفق حتميات ثابتة» ثم يذهب لايبنتز بقوله: «حينما يهم[3] الإنسان بفعل حسن تتوافق إرادة الله مع إرادته ولولا التوافق لما حصل الفعل، هذا صحيح بشرط أن نفهم أن الله لا يريد الأفعال القبيحة، رغم أنه قد يسمح بوقوعها تفاديا لوقوع ما هو أقبح منها» نلاحظ مما سبق أن قضية الحرية البشرية تطرح في نطاق الحرص الشديد على إطلاق الحرية الإلهية.

ونلتفت الآن إلى هيجل فنجده يتجه إتجاها أخر معاكسا عما سبق، إلا أنه يحافظ على جميع عناصر الإشكالية فيقول:«إن حرية الكائن الفرد[4]هي في عمقها مطابقة بماهيات الذات، يعني أنها في عمقها من طبيعة إلهية فالإنسان الذي يعلم أن طبيعته ليست غريبة عن طبيعة الله يضمن لنفسه التوفيق الإلهي، ويستعد لتقبل ذلك التوفيق مما ينتج عنه تصالح الله مع العامل أي حذف ما يجعل العالم غريبا عن الله» يعبر لنا هيجل بأسلوبه الغامض عن الفكرة التي أوضحها فيورباخ* وهي أن الحرية البشرية والحرية الإلهية المطلقة مفهوم واحد إذا

1 – إبراهيم العريس، «مبادئ فلسفة المستقبل لفيورباخ»، مجلة الحياة، العدد: 17837، 2012، ص10.

2 – باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، دار المنظمة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص313.

3 – لايبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، تر: أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة، المغرب، ط01، 1983م، ص: 273.

4 – هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1986، ص169.

* – فيورباخ: لود فيغ أندرياس فيورباخ، فيلسوف ألماني ولد في 1804/05/28 بـــ لاند سهوت الألمانية.

وضعنا أنفسنا في النقطة الزمنية التي ينتهي فيها التاريخ بحيث لم تبق الحرية البشرية من توابع الحرية الإلهية، بل أصبحت صورة من صورها عند تعين المطلق في الفرد وتحقيق الحقيقة المجردة في التاريخ المحدد؛ فموقف هيجل مخالفا لموقف الفلاسفة الكلاسيكين [1] لأنه يضع الحرية البشرية في البداية ثم يبحث لها عن أصل بالمعنى الفلسفي، كونه يضعها في المقدمة لأنه إستوعب الدعوة الليبراالية عبر روسو كانط وتجربة الثورة الفرنسية وذلك من خلال تعلمه علم الكلام في المدرسة الكهنوتية فأصبح لا يقتنع بالتأكيدات الليبرالية غير المبررة عقلا، لأنه يريد أن يذهب إلى ما وراء الحريات، أي التشكلات التي تنادي بها الحركات السياسية، ليصل إلى مفهوم الحرية الذي يؤسس تلك الصور والتشكلات، وبما أنه إستوعب الدعوة الليبرالية فإن موقفه يتميز بكيفية جذرية عن مواقف الفلاسفة الكلاسيكيين وهذا ما نراه واضحا من خلال كتاباته[2]، بحيث يقول: «إن الإغريق والرومان- والأسيويين بأحرى كانوا يجهلون تماما أن الإنسان بصفته إنسانا خلق حرا وأنه حرّ» زيد على ذلك أن المسيحية تعترف بأن الناس أحرار، لكنه إعتراف يختلف عن الحقيقة التالية،؛ بحيث أن الحرية هي العنصر المكون لمفهوم الإنسان وأن الوعي بهذه الحقيقة قد عمل عبر التاريخ كغريزة مدة قرون وحققت تلك الغريزة تغيرات عظيمة، إلا أن القول بأن الإنسان[3] حرّ بطبعه لا يعني، بمقتضى كيانه الملموس بل يعني بمقتضى ماهيته ومفهومه وهذه المعرفة وهذا الوعي بالذات لم يحصل إلا في عهد قريب منا هذا الكلام لم يكن يخطر أبدا على بال الفلاسفة الكلاسيكيين لكن الفيلسوف هيجل يعتبر أن مفهوم الحرية عند الليبراليين سطحي فلابد من وجود نظرية فلسفية للحرية، بحيث إنطلق هيجل من إرادة تأصيل الحرية في الفلسفة متخطيا ميدان التاريخ والإجتماع وهذا المنطلق يعتمد عليه جميع المذاهب المعاصرة، لذلك نجد ونلمس تأثيرا هيجليا واضحا على الماركسية والوجودية والكلامية الجدد الذين يعتبرون مفهوم الحرية المطلقة، وأن نظرية الحرية في الأساس بسط

1 – هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، المصدر السابق، ص201.

2 – المصدر نفسه، ص222.

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص63.

جدلية الحرية بين إطلاقها على المستوى النظري وينفذ هيجل بشدة فهوم الحرية الوجدانية، تلك التي يشعر بها المرء عندما يتأمل أعماله والتي يريد فرضها على العالم الخارجي، يرى فيها هيجل منشأ الإرهاب سبب خراب العالم وعنوان المراهقة الفكرية؛ فيقول في مستهل فلسفة القانون[1]: «أصل الصعوبة في هذا المضمار كون المرء يتأمل في ذاته ويبحث عن الحرية وعن قواعد الأخلاق، وهذا حق له شريف ورباني إلا أنن ينقلب إلى ظلم إذا أنكر كل شيء سوى ذاته ولم يشعر بالحرية إلا عندما يبتعد عن قيم الجمهور ويتوهم أنه سيكتشف قيمة خاصة به» كما يرفض هيجل الحرية الذاتية الفردية التي تضعها الليبرالية في بداية تفكيرها كمعطاة بديهية ويقرر أن تلك الحرية لا تبرح دائرة الأخلاق النظرية فلا تتحقق في الواقع ولكي نبحث عن طرق تحقيق الحرية يقودنا بالضرورة إلى إدراك دور الدولة، فيقول: «كون الإنسان في ذاته ولذاته[2] لم يوجد ليستعبد هذه حقيقة ندركها كضرورة عقلية فقط لكي نكف عن إدراكها كمثل مجرد علينا أن نعترف أن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة» إن الدولة تلعب دورا أساسيا في تهذيب الإرادة الطبيعية، التي هي عنف ضد الحرية الحقيقية، وهي التي تحرر الفرد من قيود الغرائز ومن أخطار الذاتية اللامتناهية ولا تتحقق عمليا الحرية إلا عندما تعبر الدولة عن أهداف المجتمع من خلال إختيارات الأفراد وهذا هو ما تعنيه عملية التهذيب بحيث أن الدولة في آخر تحليل لب تطور التاريخ[3] ويقول هيجل: «عندما نقر ونقبل أنه من واجب الإرادة الفردية أن[4] توجد ما هو ضروري عقلا في المجتمع وفي الدولة، عندئذ نكون قد حددنا تحديدا علميا ما يعبر عنه عامة بالحرية» وهكذا يربط هيجل بين نظرية الحرية ونظرية الدولة بل يربطها في النهاية بنظرية التاريخ، نظرية المعرفة والكون، وليست هذه المفاهيم عنده سوى تشكلات لمفهوم واحد هو مفهوم المطلق الذي يظهر مجردا أو محققا

1 – عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996، ص15.

2 – المرجع نفسه، ص157.

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص64.

4 – عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، المرجع نفسه، ص159.

ومنه نستنتج أن الفيلسوف هيجل ينفي الشيء ليحافظ عليه وينقده ليستخرج الحقيقة حيث يضع مشكل الحرية في نطاق الدولة أو في نطاق المجتمع ويرفض وضعها في نطاق الوجدان (علاقة المرء المخلوق مع خالقه)؛ وتصل الحرية الأصلية إلهية ذروتها عند هيجل في تحقق الدولة[1] عبر إنسياب التاريخ فالفرد لا يتحرر إلا عندما تتطابق إرادته مع أهداف الدولة ويصل بنا إلى أن الحريات الليبرالية شبح يمنع من إدراك الحرية الأصلية التي يضمنها العقل ويحققها التاريخ.

وهكذا تتضح لنا نقطة ركزنا عليها في البداية وهي أن نظرية الحرية تنشأ عن نقص الحريات الليبرالية وكل مذهب يحمل نظرية عن الحرية لكن في نفس الوقت نجده متشبثا بالحرية المطلقة وقد تكون نظرية الحرية في تيار الماركسي (الماركسية)[2] مطابقة لنظرية هيجل، يشارك ماركس هيجل في إطلاق مفهوم الحرية إلى حد يجعله مرادفا لمفهوم الإنسان ويشاركه كذلك في ضرورة إختيار الفرد مضمونا لا يمكن أن يكون سوى العقل أو مغزى التاريخ بيد أن ماركس يضع طبقة العمال الصناعيين محلها الدولة عند هيجل بحيث أن طبقة العمال يمثلون الإنسان الصرف، غير المقيد بالملكية والتقاليد والأعراف ويكفي لنا أن نسوق إليكم فقرتين لنبرهن على أن نظرية الحرية الماركسية متولدة عن الهيجلية ويقول ماركس[3]: «إن الحرية الذاتية تبدو عند هيجل حرية فارغة (صورية) لأنه لم يتمثل بالضبط الحرية الموضوعية كتحقيق للحرية الذاتية »ثم يقحم في صلب هذا النقد ملاحظة تفيد: «أنه من الحق أن يكون العامل الحر واعيا بنفسه وأن لا تعمل الحرية في المجتمع كغريزة طبيعية» يقبل ماركس إذن التحديد الصوري المطلق للحرية لكن كمرحلة فقط في مسار الفرد البشري ويرفض أن يفصلها عن الذات الإنسانية التي هي وعاؤها الوحيد في هذا الكون.

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص65.

2 – المصدر نفسه، ص66.

3 – مصطفى محمود، الماركسية والإسلام، دار المعارف، مصر، بـــ ط، 1985، ص07.

لا يؤاخذ على هيجل في تحديده المطلق للحرية، فهذا التحديد ضرورة منطقية لكنه ينتقده لأنه لم ينطلق من الفرد الذي يكون المناط الوحيد لوعي الحرية؛ هذا هو النقد الذي ينطلق منه ماركس ويردده في تعاليقه على فلسفة القانون حيث يحدد الحرية بطريقة تحليلية وجدانية بدون لجوء إلى الدولة ليستعير منها هدف الإختيارات الفردية، ويقول[1]: «إن مضمون الدولة في نظره (ماركس) هو مضمون حرية الأفراد الذين يؤسسونها وهذا كلام ليبرالي صرف، لكن عندما يتعمق ماركس في فهمه للدولة والتاريخ يضع محل الدولة الطبقة العامة (طبقة الشغلين الصناعيين) ومع مرور الأعوام وتطور الماركسية فيرجع أنجلس* فيقبل بنظرية هيجل باكملها وها هو يقول: «لا تعني الحرية حلم الإستقلال عن قوانين الطبيعة، بل تعني الاختيار في نطاق معرفة تلك القوانين، ولا تعني الإرادة سوى القدرة على الاختيار مع معرفة الأسباب، كلما كان حكم المرء حرا في قضية ما كانت كبيرة الضرورة الطبيعية التي تعين مضمون ذلك الحكم»[2] فالحرية هي إذن لتحكم في أنفسنا وفي الطبيعة المحيطة بنا تحكما يرتكز على إدراك ضروريات الطبيعة وبالتالي هي نتيجة التطور التاريخي، رأينا أن هيجل يضع الحرية في بداية التاريخ فتأتي الماركسية فتقلب هذه المقولة وتضع الحرية في النهاية.

ويقول أستاذ عبد الله العروي:« عندما[3] يختفي المجتمع الحالي المبني على الملكية الفردية وعندما يستوعب الإنسان العلوم الموضوعية ويتحكم في الطبيعة، بالقضاء على الملكية يتحرر الإنسان من تحكم أخيه الإنسان وبإمتلاك العلوم ويتحرر من تحكم القوى الطبيعية وهكذا يتحرر من الفقر والمرض ومن التطاحن الناتج عن إنقسام المجتمع إلى ملاكين ومستخدمين» بحيث هذا التطور يحصل بكيفية تلقائية من جراء التناقضات الطبيعية

1 – بشير سباعي، النظرية الماركسية في الدولة، جريدة المناضل، المغرب، العدد 41، جانفي 2012، ص01.

* – فريدريك إنجلس: فيلسوف ورجل صناعة ألماني يقلب يلقب النظرية الماركسية.

2 – فريدريك إنجلس، ضد دوهرنج (ثورة السيد دوهونج في العلوم) تر: محمد الجندي، دار التقدم، موسكو، بـــ ط، 1984، ص127.

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص67.

والإجتماعية؛ وفي فهم[1] جل هذه التناقضات أكبر دليل على وعي الإنسان بالحرية لأنه يصبح فاعل مستقبله حينما يدرك جدلية المجتمع والتاريخ ويسترجع عقله ويتحرر من القيود الموروثة المتمثلة في القواعد القانونية والأخلاق العائلية فيخرج من حيز القدر المقدر ليدخل حيز التاريخ الذي أصله الإنسان وهدفه الإنسان، دون أن ننسى التذكير بأن المجتمع لا يتحرر كله دفعة واحدة وإنما تغرز طليعة يلتقي فيها أرقى أنماط الإنسانية المتواجدة: العامل الصناعي المتحرر من قيود الملكية والعادات والمثقف الثوري من التراث الموروث وتلك الطليعة توحي بما سيكون عليه المجتمع الحر في المستقبل وإذا كان هيجل وبعده ماركس يرفضان الحرية الوجدانية، فإن تيار الوجودي أو الوجودية تنطلق منها ومنذ أن تأسس المذهب الوجودي على يد كير كفارد* وهو يحارب الموضوع الذي يعني في تعبير هيجل كل شيء خارج الوجدان، بحيث أن الوجدان يكون في أعين الوجودين المعطى الوحيد الذي لا جدال فيه ويقول سارتر[2]: «إننا لا ندرك ذواتنا إلا من خلال إختياراتنا، وليست الحرية سوى كون إختياراتنا دائما غير مشروطة» ينفي الفيلسوف سارتر دفعة واحدة الطبيعة والنفس والثقافة والمجتمع والتاريخ، كل ذلك يصبح مشروطا بالذات هكذا تقرر الوجودية مرادفة الإنسانية والحرية، فالحرية هي الإنسان في قلب الإنسان ويقول سارتر[3]: «أن الكائن الذي بصفته كائنا يضع كيان موضع التساؤل» هذا هو تحديد الإنسان عند سارتر الذي يزيد: «أننا لا ننفصل عن الأشياء سوى بالحرية» الإنسان هو وحده حامل الحرية في الكون: بلا حرية لا وجود للإنسان وبلا إنسان لا وجود للحرية في الطبيعة بحيث نرى أن سارتر ربط مشكل الحرية بالإنسان نافيا كل ما أتى به هيجل وماركس ويتحدث عن ما يسمى

1 – المصدر السابق، ص67.

* – سورين كير كفارد، فيلسوف دنماركي ومن رواد المذهب الوجودي.

2 – جون بول سارتر، الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1977، ص698.

3 – المصدر نفسه، ص705.

بحدود الحرية: الطبيعة، المجتمع، التاريخ فيقول: «ليست حدود بالمعنى الدقيق»[1] أي أنها لا توجد قبل وفي غياب الحرية إنها لا تملأ جميع المحيط الإنساني، والواقع هو عكس هذا التصور بحيث أن الحرية هي السابقة على ما سواها وهي التي تصنع تلك الحدود المزعومة.

لو لم توجد الحرية مسبقا لما وعينا تلك الأشياء كحدود، لبست الحواجز الموضوعية هي التي تهدينا إلى الحرية متبقية ممكنة بل الحرية المطلقة هي التي تجعل من الأشياء حواجز، بحيث الحرية إذا معطى اولي يجب الإنطلاق منه في كل تحليل حول الإنسان ويذهب سارتر أبعد من هذا حيث يقول[2]: «إن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا، إنه يحمل ثقل العالم كله على كتفه، إنه مسؤول عن العالم وعن نفسه بصفته نوعا متميزا عن أنواع الكيان الأخرى» ثم يعلل نفس الفكرة بعبارة أخرى يقول: «إن إثبات الوجود يستلزم إمكانية إعدامه ومن يستطيع إعدام الوجود سوى الإنسان» هو وحده القادر على قلب مغزى الأشياء وعلى جعلها مشكلة[3] هذه معادلة لا نهاية لها وما يهمنا أن الوجودية تقر بالحرية كظاهرة بديهية، كما تقرها الليبيرالية غير أنها تنقل ميدان الحرية من المجتمع إلى نفس الفرد فتقف وقفة دائمة حيث تبدأ الليبرالية مسيراتها نحو تغير النظام المجتمعي، أن الوجودية تتخبط في أصل الحرية إلى حد أنها تتماهى عن كل ما يتفرع عن ذلك الأصل ولذلك تعوض مفارقات الحرية عند التطبيق بمفارقات لقضية صادرة عن وضع الفرد موضع التساؤل ومن هنا كان الأدب الوجودي لفظيا يدور في ذهن الفرد المثقف.

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص69.

2 – جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص882.

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر نفسه، ص70.

من الواضح أن تحديد الإنسان بالحرية المطلقة وبالقدرة على إعدام[1] الوجود حسب تعبير سارتر، إنما هو النتيجة النهائية لدعوة فيورباخ عندما قال: «كل ما يقوله هيجل عن الله أو المطلق أو التاريخ يجب أن نقوله عن الإنسان؛ يتموضع المطلق في الذات يجب أن نفهم تتسامى الذات إلى المطلق»، وإن الوجودية كما عبر عنها سارتر لا تعدو كونها تأليها تاما ومطلقا للذات الإنسانية ولقد عبر دوستويفسكي* عن هذا الإتجاه ورأى فيه نتيجة حتمية للأنسية الغربية فقال على لسان أحد أبطال قصته الشياطين:[2]«لقد بحثت مدة ثلاث سنوات عن صفة ألوهيتي وأخيرا عثرت عليها تلك الصفة هي الإرادة، بالإرادة وحدها يمكن أن أبرهن على عصياني وحريتي الجديدة المخيفة، إني أنتحر لأعبر عن تمردي وحريتي» نجد هنا فكرة إعدام الكيان كميزة الإنسان، إن نظرية الحرية عند الوجوديين هي نتيجة عملية قلب الإلهياء إلى إنسياء تلك العملية التي يدعو إليها فيورباخ. ومن الواضح أن الوجودية عندما تنتشر في مجتمع يتعطش إلى حرية حسب تعبير عبد الله العروي، فإنها لا تؤثر فيه كنظرية مجردة[3] حول الحرية بقدر ما تحفزه على النداء والمطالبة بها، لكنها في نفس الوقت تقوم بإستصغار الظواهر الإجتماعية التي تميز الليبرالية وبما أن نظرية الحرية، التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة فكان من الطبيعي أن ينتبه رجال الدين ومنظروا الإلهياء إلى هذه الظاهرة والتي تلخص أحد الإتجاهات الرئيسية في الفكر الحديث ألا وهو تيار الكلامية الحديثة بفرعيها الليبيرالي والمحافظ تنطلق من المعادلة التالية: الحرية هي الظاهرة الربانية (المطلق) في الإنسان عندئذ يمكن القول أن الله هو مجسد في سماء المثل بما يحس به الإنسان في نفسه هذا مضمون فكرة الإنسلاخ عند فيورباخ، لكن يكمن عكس المقولة على الشكل التالي: الحرية هي لمسة إلهية في قلب الإنسان، فيصبح الرب الخالق هو أصل حرية الإنسان

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص70.

* فيودور ميخايلو فيش دوستويفسكي: واحد من أكبر الكتاب الروس في القرن 20م وأعماله كان لها أثر عميق على الأدب

2 – دوستويفسكي، الشايطين، تر: سامي الدروبي، دار التنوير، لبنان، ط1، 2014، ج1،ص19.

3 – المصدر نفسه، ص71.

ومن هنا ندخل في فلسفة كلامية جديدة، لقد أثرت هذه الفلسفة في البلاد البروتستانية على الأخص لأن البروتستاني* شيد على حرية التأويل الفردي، وظل الفكر الديني في ألمانيا وأمريكا متأثر بالفلسفة المثالية رغم تظاهرها بالإلحاد، لأن رجال الدين وجدوا في نظرية الحرية المنطلق لنظرة إلى الدين جديدة وملائمة لمقتضيات العصر، وهذه الكلامية الحديثة تقف أمام الليبرالية موقفا مزدوجا تساندها وتدعو لها في البلاد التي لم تطبقها بعد، لكنها تعتبرها بلا قيمة إذا لم تؤصل في حرية أولية تحدد الإنسان بما هو إنسان حرية لا ضامن لها سوى الكائن المطلق وهذا الموقف يشبه من الناحية المنطقية على الأقل، موقف الوجودين والماركسية[1].فإذا كانت الكلامية البروتستانية متصالحة مع الليبرالية، فهناك كلامية أخرى تنتقد الليبرالية بشدة وهي التي غلبت على البلاد الكاثولوكية* تقوم بتفنيد الأصول الليبرالية وتدعوا للرجوع إلى الوعي التقليدي القائم على الخضوع للتراث المتمثل في بابوية* روما وتقول: بعد أن تبين أن نظرية الحرية تقود حتما إلى تأليه الإنسان، وهذه نتيجة باطلة، وبطلانها يدل على سفاهة الليبرالية التي ترفض أن تتعدى الدائرة الإنسانية، ويجب إذن الإنقلاب إلى الموقف القديم الذي كان ينطلق من إرادة الخالق التامة المطلقة ويربط حرية البشر بتوافقها الضروري مع الإرادة الربانية، ولقد عبر عن هذا الرأي بكل قوة الكاردينال نيومن الإنجليزي الذي رفض كل الآثار الليبرالية في الفلسفة الدينية، والذي بعد أن إعتنق البابوية أصبح أحد زعماء[2] الكاثوليك في أوروبا ويقول نيومن: «إني أعني بالليبرالية تلك الحرية الفكرية الباطلة التي تستعمل الفكر البشري في مواضع لا يمكن له بسبب تكوينه أن يصل فيها إلى أي نتيجة مرضية، ولذلك فهو غير صالح لمعالجتها وضمن هذه المواضع توجد كل المبادئ من أي

* البروتستاني: مذهب ديني مسيحي، نشأ عن حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر وتدعو إلى تحرر الفرد من سلطان الكنيسة.

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص71– 72.

* الكاثوليكية: جميع الكنائس المسيحية التي تقر بسيادة البابا (طوائف، الدين المسيحية).

* بابوية: البابا، الرئيس الروحي الأعظم، الرئيس الأعلى للكنيسة.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص72.

نوع كانت، وضمن هذه المبادئ الأكثر قداسة وأهمية تلك الحقائق التي كشفت عنها الرسالة»[1] ونستنتج من هذا أنه يوجد فرق بين الإتجاهين البروتستاني والكاثوليكي الأول أقرب للفكر الليبرالي من الثاني، بحيث طرأت على البروتستانية نفسها تحول عميق كما تدل على ذلك أعمال كارل بارث* المرتكزة على فكرة التعالي المطلق، لكن الكلامية الحديثة كانت تؤاخذ على الليبرالية عدم إهتمامها بالحقيقة المطلقة لإرتباطها بالوضعانية العلمية؛ إن الليبرالي الصحيح حسب تعبير عبد الله العروي[2] لا يعبأ بالحقيقة المطلقة ويرى في الدين ظاهرة إجتماعية ليس إلا بحكم عليها، أما ونحن نهتم بالحقيقة فإننا نواجه مشكلة عويضة في التوفيق بين الحرية الإنسانية والحقيقة المطلقة، والحل هو أن الحقيقة المطلقة وحدها تضمن الحرية التامة ويقول الهيجلي: المطلق هو الدولة، ويقول الماركسي: هو طبقة العمال ويقول الوجودي: هو الوجدان الفردي، فترد الكلامية الحديثة: هذه كلها أصنام المطلق وهي كلمة فارغة إستعملت إستحياء محل كلمة الله ويجب الآن إستعمال الكلمة الملائمة، إذا لم تؤصل الحرية في القدرة الإلهية فإننا إما أن نتركها ضمنية للصدفة والاتفاق كما يفعل الليبيراليون أو نصبح عرضة عبدة أصنام كالدولة والطبقة والوجدان والأصنام تنفي الحرية وتؤجلها إلى نهاية ما لا نهاية له.

فليس من الغريب أن نرى بعض الكتاب المسلمين في السنوات الأخيرة يتقمصون ويسيرون في اتجاه مشابه للكلامية الجديدة، والسبب في ذلك هو إكتشاف تناقضات الحرية الليبرالية وخطرها على الموروثات: ونعود الآن إلى وضع المجتمع العربي الإسلامي بعد تجربة عهد الإصلاحات الدستورية والإجتماعية وعهد الكفاح من أجل الإستقلال والوحدة، لقد فصلنا بين الليبرالية كمنظومة فكرية متميزة وبين الليبرالية كوضعية إجتماعية وكفترة في تاريخ شعب معين تكون فيه الحرية ضرورة يحس بها جمهور الناس لتحقيق التقدم

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص72.

* كارل بارث: من أهم مفكري القرن العشرين، ومن علماء لاهوت ظهر منذ توماس الأكويني.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر نفسه، ص74.

والتجديد، ولقد حصل هذا التطور في البلاد العربية منذ الخمسينات من هذا القرن ويقول العروي[1]: «لا نقول أن المفكرين العرب قدموا للعالم نظرية متميزة عن الحرية» لكنهم بدأوا يتعمقون في مفهومها (حرية) ويبحثون عن المفارقات المتضمنة فيها، وبعبارة أخرى بدأوا يتعاملون مع الحرية كمفهوم لا كشعار وكان من الطبيعي أن يكون السباقون في هذا الميدان أصحاب الإتجاه الديني لأنهم أقل إلتصاقا بالإنتاج الليبرالي والأكثر تعرفا على التراث الإسلامي التقليدي، لكن علينا أن نرى قبل ذلك آثار الماركسية والوجودية في التفكير العربي لمعاصر ونبدأ في قراءة كتاب حرر أيام الحرب الباردة لتفنيد النظرية القائلة بتقسيم العالم إلى معسكرين: معسكر الحرية، معسكر الإستبداد ويقول[2] جورج حنا «للحرية وازع ورادع هو القانون والقانون يضعه ذلك الشكل من أشكال المجتمع الذي يسمى دولة ومن الآن إلى أن يصل الإنسان والمجتمع إلى طورها المثالي ويصبح الإنسان هو الوازع والرادع من نفسه وعلى نفسه تبقى الدولة هي الهيمنة على الحرية»

إن هذه الفكرة التي تأخذ على الحرية الليبرالية شكليتها وتقول أن الحرية الليبرالية الكاملة لن تتحقق إلا بعد أن تجتمع كل أسبابها الموضوعية في مجتمع حر[3]، قد تغلغلت في الأوساط المثقفة العربية وأصبحت أساس برنامج يهدف إلى تعميق وتعميم مفاهيم الديمقراطية السياسية وضرب مثال على ذلك في مقولة كتبت مؤخرا في جريدة يومية في موضوع تحرير المرأة: «تحرير المرأة مرتبط جدليا بتحرير المجتمع وهذا الأخير لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق تشيد مجتمع إشتراكي حر يمكن كل أفراد المجتمع نساء أو رجال من نفتح مواهبهم وطاقاتهم الجسدية والفكرية» أمثلة كهذه لا تكاد تحصى في الكتابات العربية المعاصرة واصل هذه الفكرة هو بالطبع نقد الماركسية لأفكار الليبرالية البورجوازية، وقلنا في السابق أن الماركسية ورثت إطلاق مفهوم الحرية

1 – المصدر السابق، ص75.

2 – جورج حنا، ضجة في صف الفلسفة، دار الكرم، بيروت، ط4، 1960، ص87

3 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص76.

عن هيجل ثم تميزت عن هذا الأخير بكونها رفضت تجسيد الحرية المطلقة في دولة قائمة وفضلت إناطتها بنظام إجتماعي مستقبلي، أما في مجتمع لم تتحقق فيه حرية واحدة من تلك الحريات كما هو الحال في البلاد العربية فيكون دورها بالطبع أهم وأوسع وبالفعل إستقبلت الماركسية في المشرق والمغرب العربيين ابتداء من الأربعينات كدعوة إلى الحرية[1] ونشرت تلك الدعوة وأحسن مثال على ذلك فعربت كتب ماركسية سياسية وبسطت أفكارها، ففزت عقول الطلبة على الخصوص وكذلك بعض العمال.

كما وظفت التحليلات الاقتصادية الماركسية لتبرير ضرورة الإستقلال السياسي كخطوة أولية في طريق إنعتاق الطبقات الشغلية من الإستغلال والمرأة من العادات العتيقة، والثقافة الوطنية من الخرافات والأساطير وإتجه المثقفون بدافع الماركسية إلى إعادة النظر في التاريخ العربي[2]وفي الإنتاج الفكري التقليدي: وهكذا إهتم الكتاب بالثورات الاجتماعية كثورة الزنج* وحركة القرامطة* وفسرت الدعوة الباطنية على أنها محاولة أولى لزعزعة نفوذ الطبقة المستغلة عن طريق التشكيك في معتقداتها الروحية، وعلى هذا فإن الممارسة السياسية في العالم العربي تلح على أن تحرير الفرد يمر حتما عن طريق تحرير المجتمع، وأن حرية الفكر مرتبطة بالحرية السياسية وهذه بالحرية الاجتماعية والاقتصادية وكلما توسعت الممارسة وعمت التجربة إنتشرت المقولة الماركسية على حساب المقولة الليبرالية أولا لدعوة سياسية ثم كنظرة فلسفية بعد أن يعاد ربط تلك المقولة بجذورها الهيجيلية؛ إن الوجودية تلتقي مع الماركسية في المنبع وتتعارض معها في الإستنتاج والسبب في ذلك واضح قلنا أن الحرية الوجودية كما عبر عنها سارتر هي القدرة على الإعدام، فهذه عبارة توافق تماما المطلب

1 – المصدر السابق، ص77.

2 – المصدر نفسه، ص77.

* – الزنج: ثورة الزنج قامت في منتصف القرن الثالث هجري (تاسع ميلادي) في مدينة البصرة (عراق) والذين ثاروا على المالكين وأسسوا حكومة لهم وتعد أطول ثورات العصر العباسي.

* – القرامطة: حركة باطنية هدامة تنسب إلى شخص إسمه حمدان بن الأشعث ولقب بقرمط لقصر قامته.

الأول للمجتمع كما يشعر به المثقف العربي الثائر إن الواقع العربي في عين المثقف واقع مرفوض يجب أن تسلب منه المشروعية، لقد رأى المثقفون العرب في الوجودية أساسا نظرية الرفض الشامل العنيف.

النظرية التي يقرها عالم محتاج إلى معول يهدمه لكي يعاد بناؤه لذلك لم يهتموا بأسس المذهب الوجودي بقدر ما تلقوه كدعوة خلقية يجب الإنصياع لها، ولهذا تغلب الجانب الأدبي التعبيري على الجانب النظري التمحيصي[1] ومن جراء عدم الإهتمام بالأسس الفلسفية وقع تداخل بين الوجودية ومذاهب أخرى كانت تدعو أيضا إلى الحرية مثل الماركسية؛ وتطور التداخل إلى حد تبلور مذهب وجودي/ماركسي ما يزال ناشطا في الميدان الفكري العربي ولأوضح معنى هذا التداخل ساق لنا عبد العروي مثالا واحد ويقول عزيز السيد جاسم[2] في كتاب الثورة والحرية الناقصة: «يتكشف أمامنا تناقض بين التاريخ والحرية، فالتاريخ هو تحقيق الحرية حسب شرطي الفهم الصحيحين الهيجلي والماركسي ولكن صحة التريخ ونشاطيته تبقى معلقة ما دامت الحرية مفتقدة وباقية كموضوع مجاهدة»؛ ونعرج باهتمام على جماعة أخرى من المفكرين يعتمدون على الإسلام لا لهدم مفهوم الحرية بل لتركيزها وتأصيلها فنلاحظ عندهم لا يعير أهمية كبرى للحريات السياسية والإجتماعية لأنهم يتعداها ليصل إلى حرية كونية أعمق وأشمل ويقول السيد قطب[3] «إن التحرر الإقتصادي كما يراه الشيوعيون لا يكفي إن لم يكن تحررا وجدانيا وذلك في الإسلام بتوحيد الله القاطع ونفي كل كهانة ووساطة» ولهذا نجدهم يرفضون التأويل الليبرالي الذي يرونه فيه تبسيطا وتشويها لروح الإسلام الحق.

إن نقد الليبرالية يقود في كل الأحوال إلى ضرورة وضع المطلق كأصل للحرية البشرية، تجسد ذلك المطلق في الدولة أو في القانون الطبيعي والمطلق الذي نتكلم عنه لا يمكن أنه يكون سوى الله الواحد، بحيث أن

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص 78.

2 – عزيز السيد جاسم، الثورة والحرية الناقصة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1971، ص 151.

3 – سيد قطب، العدالة الإجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، د.ط، 1995، ص33.

الأمر الإلهي يعني بالضرورة الحرية المطلقة ولا حرية للإنسان إلا به فهو أصل الحرية البشرية وضامنها، وهذا منطق شبيه بما كشفنا عنه عند الهيجيلية والماركسية والوجودية وبه تتكون عند هؤلاء المفكرين المسلمين نظرية الحرية وكثيرون هم المؤلفون الذين يسيرون في الإتجاه تعلقهم بالحرية لكنهم يلجأون إلى تأويل واحد ويسوق لنا الأستاذ عبد الله العروي مثالين [1]هما: علال الفاسي* وحسن حنفي ويقول علال الفاسي في هذا الصدد: «إن التفويت وقع على الإنسانية زمنا طويلا فلما جاء الإسلام وضع هذا الأوزار وفك هذه الاغلال وذلك عن طريق التفويت ونفي النفي إثبات، عن طريق الإيمان بالله أي عن طريق الإيمان بالحرية الحرة» ويشرح لنا علال الفاسي نظرته لنظرية الحرية هذه النظرة إلى التاريخ يشكل الإسلام نفسه لهذه النظرية (حرية) لأنه يرمز إلى تحول الحرية من غريزة إلى شعور وجداني ويقول: «ليس علينا أن نبحث عن نظرية الحرية داخل الاسلام»[2] بل يجب فقط أن نتعمق في مفهوم الإسلام وعندئذ نجد في ذلك التعمق نظرية الحرية، وفي إطار هذا المنظور إلى تاريخ الإنسان يصل بنا علال الفاسي إلى تحديد للإنسان يطابق تحديد الفلسفة الألمانية فيقول[3]: «إن الحر ضد الزائف، فالإنسان الحر هو غير الزائف أي الذي تتصور فيه النظرة الإنسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية» ولهذا السبب يدور فكر علال الفاسي كله داخل المعادلة التالية: الإسلام هو الفطرة والفطرة هي الحرية، فالإسلام هو الحرية بعد كسر الأصنام لذلك يتضح دين الحرية وكان مناط آخر الرسالات وهو دين الأحرار بحيث أن علال الفاسي لا يرفض الحريات الليبرالية كبعض الفقهاء المحافظين ويقول: «ومن لوازم حرية الدين حرية الفكر، فللناس جميعا الحق في أن يفكروا إزاء كل مسألة على الطريقة التي يختارونها وبالفكر الذي يريدونه، وليس لأحد إن يكرههم على إعتقاد مذهب فلسفي أو سياسي»، وكذلك يقول: «المفهوم الإسلامي للحرية عند

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص80.

* – علال الفاسي: أحد أعلام الحركة الإسلامية الحديثة التي ظهرت في القرن العشرين التي دعت إلى نوع من السلفية التجديدية.

2 – علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، المرجع السابق، ص245

3 – المرجع نفسه، ص251.

التطبيق واجب التحقيق أي أن الحرية ليست في الإسلام حقا من حقوق الإنسان ولكن واجبة عليه»؛ وأن الحرية الكونية[1] تطابق مفهوم الإسلام وهي أصل وضمان الحرية التي يحققها الإنسان في التاريخ والمجتمع؛ ثم بعد ذلك نتنقل إلى مؤلف آخر وهو حسن حنفي* الذي كشف عن المنطق الكامن في تحليلات علال الفاسي التي تبدو عند القراءة الأولى تقليدية في مضمونها وأسلوبها.

ويعترف حسن حنفي أن تحليلاته مستوحاة من تحليلات المتصوفة المسلمين لأن تماهي الإنسان والله من مقدمات التصوف ويقول حسن حنفي[2]:« إن المتصوفة كانوا في الماضي المعبرين الحقيقين عن روح الإسلام وليس الفقهاء أو علماء الكلام» ولا شك أن علال الفاسي أيضا متأثر بنظام المتصوفة رغم أنه في الغالب يكتب عن أصول الفقه وهذا تأثير التصوف على منظري الحرية، غير مستبعد إذا تذكرنا أن المتصوفين هم الذين إشتقوا كلمة حرية ليستعملوها في معنى واسع كوني ويزيد حسن حنفي بقوله: «إن الله هو المثل الأعلى بالنسبة للإنسان وأن أوصافه إنما هي الأوصاف التي يحتاج إليها الإنسان العربي في مجتمعه الحالي، هذا هو معنى قلب الإلهياء إلى الإنسياء»[3]؛ وظلت كلمة الحرية ترفع كشعار في النضال السياسي والفكري ومازالت تستعمل كذلك في عالمنا العربي اليوم، لكن بعد التجربة الطويلة التي عاشها العرب منذ القرون الماضية إكتشفوا إزدواجية المفهوم، فطرقوا بدورهم ميدان نظرية الحرية، لقد توافقت أوضاعهم مع نداء الليبرالية فإكتشفوا قسما منها وتأثروا بقسم آخر وأولوا في ضوء مصالحهم قسما ثالثا دون أن تكون أبدا الليبرالية الغربية؛ هب وحدها الوالدة ومبدعة الليبيرالية العربية، وإن السؤال الواجب طرحه في ختام هذه المذكرة وفيما يخص مسار المجتمع العربي ما مغزى الإرتقاء من الشعار إلى النظرية في موضوع الحرية؟.

---

1 – المرجع السابق، ص248.

* – حسن حنفي: مفكر مصري ومن أحد المفكرين المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية

2 – حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، 1990، ص34.

3 – المصدر نفسه، ص35.

المبحث الثالث: رؤية تجاوزية لمسألة الحرية عند العروي:

لقد تميز الفكر العربي بمراجعاته النقدية لإشكاليات الحرية ومفهومها والتأخر التاريخي من أجل بناء رؤية جديدة للعالم، تحول فيها العرب من التقابل السلبي إلى التفاعل الإيجابي مع الذات والآخر إلا أن التفكير العقلاني النقدي الناظم لهذه المراجعات لا يعني وجود تصوّر موحد للعقلانية، اختار العروي المنهج التاريخاني[1]، لمعالجة مفهوم الحرية ورصد وتتبع مستويات ممارسة الحرية في المجتمع العربي الإسلامي، فقدم عددا من الأدلة والرموز التي تكشف عن أشكال ممارسة هذه الحرية فيرى العروي أن الفقه الإسلامي يعرف الحرية بأنها اتفاق ما يوصي به الشرع والعقل، كما يصف أن تجربة المجتمع الإسلامي في مجال حرية الفرد أوسع بكثير مما يشير إليه نظام الدولة الإسلامية، فربط عبد الله العروي في تنقيبه عن الحرية ممارسة داخل المجتمع العربي الإسلامي الكلاسيكي بين القبيلة والحرية فيقول أن القبيلة تصون الفرد من استبداد السلطان فتشعره بالحرية كما نجده يربط بين البداوة والحرية التي ترتكز في نظرتها على الفطرة وتشكل خروجا على تقاليد الدولة السلطانية وكما ربط في المقام الثالث بين التقوى والحرية ويرى بأن التقوى تحرر وجدان الفرد وتشعره بمساحة واسعة من الحرية داخليا وتكسبه مكانة اجتماعية تمكنه بالتصرف في شكل أوسع؛ وفي هذا الإطار خالف الفيلسوف المجدد[2] طه عبد الرحمن المنظور الذي قدمه العروي لمفهوم الحرية في عمل تفكيكي في ننقد كبرى مرجعيات الفلسفية لمفهوم الحرية منطلقا بتعريف الحريات حسب التيارات الكبرى في الفلسفة السياسية المعاصرة على نوعين أحدهما بالسلب وأخذ به التيار الليبيرالي والتيار الجمهوري، فالحرية بالنسبة للأول هي عدم التدخل وبالنسبة للثاني عدم التسلط، قام طه عبد الرحمن بتقويم هذه المفاهيم (حرية) من منظور التجربة الدينية بناءً على مرجعية قوانين وجودية ثلاث من منطلق أن هذه التصورات سالفة الذكر تجاهلت هذه

1 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص: 13، 18.

2 – طه عبد الرحمان، سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 2012، ص: 150.

القوانين فدخل عليها خل كبير وتمثلت هذه القوانين في **قانون التذكر** ومقتضاه أن من نسي الحق تعالى من نفسه استحق نسيان الحق له طور نسيان الإله في مرحلة التنوير الغربية، مبرزا أن طلب الحرية بغير طلب الله يؤدي إلى نقيضها، ليغدوا عدم التدخل تدخلا وعدم التسلط طغيانا والمشاركة عزوفا والقدرة على المشاركة صارت عجزا عن المشاركة ثم يأتي **قانون التأنيس** ومقتضاه أن الفرد لا يكون له من وجود الإنساني إلا ما يتصف به من أخلاق الفطرة وتتسم هذه الأخيرة بثلاث خواص أولها أن كل الأديان السماوية جاءت على ذكرها صراحة أو ضمنا وثانيا أن الحق فطرة الناس عليها وثالثا أنها قيم كلية تمثل الإنسانية كافة وفي الأخير يأتي **قانون التناهي** ومقتضاه أن قدرة الإنسان (ليس الإرادة) تكون دائما في حالة تعلق بقدرة الإلهية، إما تعلقا عدلا أو تعلّق فضلا بحيث قدم لنا طه عبد الرحمان تعريف بديل للحرية معاكسا للعروي يلتزم هذا التعريف "بقوانين وجود الإنساني" فتصبح الحرية لا نقصا فيها ولا بترا فيها ولا هما[1].

فلقد جاء تعريفها كالتالي: «أن تتعبد للخالق باختيارك وأن لا يستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك».

إن الحرية في العالم العربي الإسلامي حسب العروي تابعة لتطور[2] تاريخي عاشته الجماعات العربية الإسلامية دون أن ينفي عوامل التأثر ودليله على ذلك أن العرب رفعوا الحرية شعارا و لم يكونوا يعنون بفحص تناقضاتها كما هي في صورتها ليبيرالية أو الكشف عن طورها التاريخي أو البحث في أصولها الفكرية الفلسفية، فالعرب نزعوا إلى الليبيرالية لأنها تخدم تجربتهم في التحرر وتخدم التغيرات التي حصلت في مجتمعاتهم، والحرية بوصفها دعوة حسب العروي كانت تشكل في الغالب شعارا ترفعه الحركات السياسية و لم تكن نظرية عند العرب، وما تزال حتى الآن خليطا من أفكار ليبيراللية وماركسية وفقهية وبالتالي فإن مشروعيتها تكمن في

1 – طه عبد الرحمان، سؤال العمل، المصدر السابق، ص: 151-152.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص: 25.

كونها شكلت إيديولوجيا تحررية وفي المقابل قدم طه عبد الرحمان نقدا لاذعا للحرية[1] الليبيرالية ويقول أنها حرية منقوضة في كون التصور الليبيرالي نسي أنّ السيادة للحق سبحانه وذلك يتجلى في مخالفة قانون التذكر بحيث أن ما يبتغيه الإنسان من الخيرات في هذا العالم إنما هو من فضل الإلهي، فأسند هذه السيادة إلى الفرد وهكذا فإن التصور يقوم أصلا على "مبدأ سيادة الفرد" فيوجب العمل على حفظ صفة السيادة الفردية والمتمثلة في عدد من الحقوق الطبيعية تأتي في مقدماتها الحريات المدنية، السياسية والاقتصادية.

لكن ما لبثت الحريات الاقتصادية أن أخذت وصارت "حرية الملكية الخاصة" وحرية التقاعد ومبدأ التبادل الحر و"مبدأ التنافس الحرّ" بل بعبارة أخرى "مبدأ دعه بفعل" كلها تهيمن على سلوك الفرد فأصبح بالتدريج خاضعا لما أسموه بـــ"القوانين اللاشخصية للسوق" وهكذا فإن الحرية الليبيرالية بموجب قانون التذكر عادت على نفسها بالنقض فتحولت إلى "لاحرية" فقد أراد الليبيرالي أن يملك زمام أمره بيده متقيا التدخلات الشخصية في أفعاله، فإذا به ينتهي إلى تسليم هذا الزمام إلى السوق بحيث يزعم الليبيراليون أن قوى السوق لا تقيد الحرية بحجة أن هذه القوى موضوعية تنزل منزلة القوانين الطبيعية، أما عن مخالفة "قانون التأنيس" التي تجعل من الحرية الليبيرالية حرية مبتورة فتمثلت في أمور ثلاثة احدهما أن الليبيرالية ترى أن الأخلاق الموروثة عن المجتمع أو الكنيسة أو الدولة تصطبغ بصيغة التحكم والتحجر ترعاها سلطة مستبدة مخصوصة، إذ يتعذر على الفرد اختيار نسق قيمه ونمط حياته فيتعين عليه التخلص منها والثاني أنها تدعو إلى التمتع بالحرية الخلقية والمواد بها أن يكون لكل فرد الحق في أن يحدد لنفسه بمحض إرادته، معاييره الخاصة في التمييز بين الخير والشر من غير

1 – طه عبد الرحمان، سؤال العمل، المصدر السابق، ص:168.

أن تكون هذه المعايير مستنبطة من قواعد أخلاقية مقررة وثابتة والثالثة أن التنافس الليبيرالي يستبدل مكان التنافس على القيم الروحية التي تعلو بالهمة مثل "العمل الصالح" و"التعاون"، البر، "الإيثار"، و"التراحم"[1].

والتنافس على القيم المادية مثيرا في النفوس الغرائز والأهواء والشهوات "كالجشع" و"الطمع" و"الإسراف" حتى نزل هذا التنافس الشرس ورافق الإنسان إلى رتبة السلع التي تباع وتشتري في سوق الشغل، الاستهلاك وأما عن مخالفة قانون "التناهي" الذي تجعل من الحرية الليبيرالية حرية موهومة؛ فإن الليبيراليةتتصور أن التمتع بها، فرد سيد نفسه مالك لزمام أمره يبرم مع غيره بمحض اختياره العقود التي تخدم مصالحه، وإذا نحن تأملنا العبودية للسوق التي تجلبها الحرية الليبيراللية وجدنا أنها لا تقف عند حدّ تعلق المواطن بما يعرضه السوق من سيل البضائع والمنتجات التي يندفع في استهلاكها بل تتعدى ذلك أن تصبح السوق نفسها من حيث هي مؤسسة تبادلية محل شهوة، علما بأن الشهوة لغة هي الرغبة الشديدة في الشيء وهكذا يعتبر الليبيرالي الحياة بلا سوق كلا حياة بحيث يكون نوع الاستعباد الذي يقع فيه هو الذات[2]، بمعنى "العبودية لشهوة السوق" وعليه فهناك تصادم بين المنهجين من حيث رؤيتهما لمفهوم الحرية والليبيرالية حيث اتبع عبد الله العروي في عمله دينامية تاريخية تنقطع عن الماضي على عكس طه عبد الرحمن الذي كان منهجه يعتمد على تجديد الفكر الديني والارتباط بالماضي والشروع في تأنيس فكر يضاهي ما لدى الغربيين.

1 – المصدر السابق، ص: 170.

2 – المصدر نفسه، ص: 171.

خاتمة

خـاتـمــة

في نهاية هذا البحث المتواضع الذي يتناول موضوع مفهوم الحرية عند عبد الله العروي، ارتأينا أن نختمه بخلاصة تتضمن حوصلة ما انتهلا إليه البحث من نتائج أهم القضايا المشارة في الموضوع فبداية نجد أن القاموس العربي قديما لم يسعفنا كثيرا في تناول مفهوم الحرية بل جاء معناها في عدة ألفاظ منها حر، الحرة، محررا.

أما عن الحرية بمنظورها الفلسفي فإذا اتجهنا صوب فلاسفة اليونان في عصرهم الذهبي لنفتش عن مفهومها نجده يتمحور حول فكرة حرية الفرد واختيار مصيره والتأكيد على العدالة والاجتماعية، بينما بدأ المعنى الأدق يظهر عند فيلسوف أرسطو حيث هذا الأخير ربطها بالاختيار أي اجتماع العقل مع الإدارة، وإذا انتقلنا إلى الحرية في الفكر الإسلامي عند علماء الكلام تضاربت وانقسمت الآراء فذهبت طائفة إلى أن الإنسان مجبرا على أفعاله غير حر وأنه لا استطاعة له أصلا، وذهبت طائفة أخرى إلى أنّ الإنسان ليس مجبرا بل مخيرا يفعل ما يريد أما من ناحية الفقهية تتمحور حول العتق من الرق والخلوص من العبودية كضرورة إلهية وإنسانية، لأنّ الإنسان مخاطب بالأحكام الشرعية والتشريع قائم على التكليف وهو الذي يفرض الحرية ومن جهة أخرى نجد الفلاسفة المسلمين أمثال ابن رشد في مفهومه للحرية ربط بين ما يصدر عن عالمنا الداخلي من أفعال وعالم الأسباب والظروف الخارجية والارتباط بينهما وما يحقق حرية الإنسان دون تعارض مع القضاء والقدر فإذا نظرنا إلى ممارسة الحرية في المجتمع التقليدي الإسلامي نجدها تتمثل في حرية نفسانية ووجدانية كما هو حال المتصوفة، وبمعنى آخر أن الثقافة الإسلامية الكلاسيكية عرفت مسألة الحرية في إطار ديني ميتافيزيقي (علم الكلام، الفقه الإسلامي) وتجسد ممارسة الحرية خارج نطاق الدولة، فظهرت هنا وكأنها دعوة لخلاص الفردي ومنزوعة عن سياقها العام ووظائفها الاجتماعية على خلاف الحرية الحداثية فهي حرية اجتماعية سياسية ينكب عليها الفكر الليبيرالي ويطرح كل تساؤلاته في إطار مدني أي حرية عقلانية ممارسة داخل الدولة موجهة للفرد المشارك في هيئة إنتاجية أما بالنسبة لمفهوم الحرية عند عبد الله العروي فهو مفهوم تأصيلي للحرية، بحيث حاول أن ينظر إلى واقع الحرية في الفكر العربي المعاصر من منظور تاريخي وواقعي ينتصر للقطيعة

خـاتـمــة

مع التراث العربي والإسلامي معتمدا على نماذج غربية كما اعتبر أن مفهومها يتضمن تناقضا وجدلا لكونا توجد حيثما غابت وتغيب حيثما وجدت وأكد أن الحرية لكي تتحقق يجب أن تعقل ولكي تعقل عليها أن تطلق. وعليه يبقى مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر يرتبط أشد الارتباط بالمقولات السياسية ذات التوجه الليبيرالي الذي جعل من الحرية حصان طروادة من أجل الولوج بسهولة إلى قلعة قيمنا العربية، ويبقى ضعف مستوى الحرية في الفكر العربي المعاصر لا يعود إلى استبداد الأنظمة وإنما نتاج إرث تاريخي حملته وقائع التاريخ وساغته الثقافة العربية، والتنشئة التربوية والنفسية التي شكلتها العصبيات القبلية والعسكرية والسياسية والاقتصادية في الفكر العربي، وتقيد حدود الحرية حسب النظم الوضعية والدساتير الإنسانية تختلف اختلافا كبيرا بين مجتمع وآخر مع اختلاف النظرة السائدة لما هو مرغوب ومسموح أو مرفوض ومنبوذ اجتماعيا؛ وعليه فهل هناك ثبات لمفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر؟ أم أن هذه المفاهيم تتغير وتتلون حسب تطور وتغير المصالح الفردية والاجتماعية.

والمهم في قضية الحرية هو أن تبقى دائما موضوع نقاش، وبوصفها نابعة عن ضرورة حياتية لا بوصفها تساؤلا أكاديميا.

قائمة

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**
- **قائمة المصادر:**

القرآن الكريم.

1. إبن الجوزي، مناقب عمر بن خطاب، رضي الله عنه، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005
2. إبن تيمية، شرح العبودية، دار الفصيلة، الرياض، ط1، 1998.
3. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مركز الأهرام، القاهرة، ط1، 1988
4. آدم سميث، ثروة الأمم، تر :حسني زينه ــ مركز دراسات الإستراتجية، بغداد، ط1، 2006.
5. أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء، الإسكندرية، دط، 2004.
6. إمانويل كافط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي لبنان . 1987 .
7. باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، دار المنظمة العربية، بيروت، ط1، 2009.
8. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، تر: عبد العزيز لبيب، دار النهضة، بيروت، ط1، 2011.
9. جون بول سارتر، الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1977.
10. جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دارمدبولي، مصر، ط1، 1992.
11. جون ستيوارت ميل، عن الحرية، تر: طه السباعي، دار الشعب، مصر، ط1، 1922.
12. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، 1990.
13. دوستويفسكي، الشايطين، تر: سامي الدروبي، دار التنوير، لبنان، ط1، 2014، ج1.
14. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، بــ ط، 1995.

15. طه عبد الرحمان، سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 2012.

16. عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الإستعباد، تح: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط1، 2007.

17. عبد الرحمن بن محمد إبن خلدون، مقدمة إبن خلدون، دار يعرب، دمشق، ط،1 ،ج1،2004.

18. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط05، 1993م.

19. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط09، 2001م.

20. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط05، 1993م.

21. كارل ماركس، رأس المال (نقد الإقتصاد السياسي)، تر: فهد كم نقش، دار التقدم موسكو، م1، ب ط

22. لايبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، تر: أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة، المغرب، ط01، 1983م.

23. محمد عزيز الحباي . من الحريات إلى التحرر. دار المعارف، مصر، ط1، 1982.

24.النابغة الذبياني، ديوان نابغة، تع **:**حنانصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991.

25. هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007.

26. هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1986.

• قائمة المراجع:

1. أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأهل تونس، المنشورات الجامعية التونسية، تونس، د.ط، 1971.

2. أشرف حافظ، الجبر والإختيار في الفكر الإسلامي، دار النخلة، طرابلس، ط1، 1999.

3. ألكسيس دوتوكفيل، المرشد إلى الديمقراطية، تر: سمية ممدوح شامي، دار الكلمات العربية، القاهرة، ط1، 2010.

4. جورج حنا، ضجة في صف الفلسفة، دار الكرم، بيروت، ط4، 1960

5. حسين مروه، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي، بيروت، ط3، 1980، ج1

6. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالیك، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، ب ط، 1996

7. رحيل محمد غرابية،الحقوق والحريات السياية في الشريعة الإسلامية، دار المنار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 ،2000.

8. الرفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة (السياسة، التربية)، تر: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط1، 2011، ج2.

9. شبر الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، دار الهادي، بيروت، ط1، 2009.

10.صادق جلال العظم، دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1990

11.صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2. 1980،

12.عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996.

13. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين (المعتزلة والأشاعرة)، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1981م

14.عزيز السيد جاسم، الثورة والحرية الناقصة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1971.

15.علي بن محمد بن علي الجرجاني،التعريفات،تح: إبراهيم الأبياري دار الكتاب العربي- بيروت- ط1 ،1984.

16.فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، تر: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط3، 2007

17.فريدريك إنجلس، ضد دوهرنج (ثورة السيد دوهونج في العلوم) تر: محمد الجندي، دار التقدم، موسكو، بـــ ط، 1984.

18.قسطنطين رزيق، في معركة الحضارة، دار، العلم بيروت، ط1، 1964.

19.لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، تح: طاهر الطناحي، دار الهلال، مصر، ط1، 1963.

20.لويس ماسينوس، ألام الحلاج، تر: حسين مصطفى الحلاج، دار الأهلية، سوريا، ط1، 2004

21.محمد الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية،تح،محمد الطاهر الميساوي،دار النفائس، الأردن، ط1، 2000م

22.محمد الهلالي – عزيز لزرق – الحرية (دفاتر فلسفية)، دار توبقال، المغرب

23.محمد بن الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، تح: عبد الله العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1970

24.محمد سعيد رمضان البوطي. الأسلام ملاذ كل المجتمعات الأنسانية، ط1، دار الفكر، بيروت، 1984م.

25.مصطفى محمود، الماركسية والإسلام، دار المعارف، مصر، بـــ ط، 1985.

• المراجع باللغة الأجنبية:

1. Demeerrseman Andrie، Fomulation De L'idrée En Tunisie Analyse Des Donnés L'ingaisliqos Im Ibla ،T19 ،1966.

• المعاجم والموسوعات:

1.إبن فارس، معجم مقياس اللغة، تح، عبد السلام محمد، هاروت دار إتحاد الكتاب العرب ،2002.

2.إبن منظور، لسان العرب، المجلد 4، دار صادر، بيروت، ط1،، 1992

3.إيغوز كون، معجم علم الأخلاق، تر: توفيق سلوم، دارالتقدم، موسكو 1984

4.جميل صليبا، المعجم، الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982

5.عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، ج2، 1984.

6.فيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت،ط3 1995

7.محمد يعقوب، معجم الفلسفة (أهم المصطلحات)، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2008.

8.مروان عطية، معجم المعاني (الجامع، دار النوادر مصر دط، 2002.

• المجلات والدوريات:

9.مجلة الحياة، العدد: 17837، 2012/2.

1. مجلة الرأي، الأردن، العدد 13، 2008/6

2. مجلة الأوان، العدد 15، ماي 2009

3. مجلة الأوان الإلكترونية، العدد15، ماي2009

4. مجلة رؤية التركيبية، العدد 15، جانفي 2010

5. مجلة الرياض لعدد1678،ماي2014

6. مجلة الرسالة، «فوليتر العظيم»، العدد 51، ماي 2015.

7. مجلة ذوات، العدد 112، 2015/10.

8. جريدة المناضل، المغرب، العدد 41، جانفي 2012.

• المواقع الإلكترونية:

1. http//internationnal.new.sagexy.net.articles.ph

.

الفهرس

كلمة شكر وتقدير 02

الإهداء 03

مقدمة 4-7

الفصل الأول: السياقات التمهيدية وتحديد المفهوم 9-32

-المبحث الأول: تعريف :الحرية (لغة-اصطلاحا-قرآنيا) 9

المبحث الثاني: الرؤية الفلسفية للحرية 15

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإسلامي 20

الفصل الثاني: الحرية عند عبد اللّه العروي 34-51

-المبحث الأول: الحرية بين التقليد والحداثة. 35

المبحث الثاني. الدعوة إلى الحرية: في عهد التنظيمات 47

المبحث الثالث: إجتماعيات الحرية (الحرية والحتمية) 52

الفصل الثالث: الحـــرية الليبـــيراليـــــة.....58-87

المبحث الأول: تحديد الحرية الغربية ومراحلها الأربعة 59

المبحث الثاني: نظرية الحرية.....71

المبحث الثالث: رؤية تجاوزية لمسألة الحرية عند العروي 88

خاتمة 91-93

قائمة المصادر والمراجع 94-100

الفهرس 101-102