

## الفصل الثاني

### إشكالية الحرية

### مقاربة بين فلسفة الحرية وحرية الفلسفة في فكرنا المعاصر<sup>(\*)</sup>

عبد الأمير الأعسم<sup>(\*\*)</sup>

#### مقدمة

إن البحث في أية إشكالية يتطلب تحديد أصول فكرة الموضوع في اللفظ والمعنى المؤديين إلى الإشكال في تحديد المفهوم، وبعدها يمكن معالجة جملة الوظائف المتصلة بتكوين هذا المفهوم وبنيته. أي بمعنى، نحن إزاء إشكال أولي في مفهوم «الحرية»، التي يمكن أن تتمظهر كفكرة صدرت عن وعي إنسان ما، في زمان ما، في مكان ما من هذا العالم. فلو رجعنا إلى موروثنا (موروث الأنا) لوجدنا مثلاً مقولة لعمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»، فهذا السؤال اختزل الكلام في أصل وعي الحرية، لكن العبارة للأسف لم تفعل في الفكر العربي، ولا الإسلامي، فعلها الحقيقي الذي يتطلبه معناها، لا في التفسير ولا في التأويل. ومن ناحية أخرى نجد، أيضاً، في الموروث الأوروبي (موروث الآخر)، مقولة لفولتير «لا وجود لوطن إلا بمواطني أحرار»، هذه العبارة استطاعت، بحق، أن تفعل فعلها في الفكر

---

(\*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «فلسفة الحرية» في: المستقبل العربي، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩، ص ١٠٣-١٢٦.

(\*\*) أستاذ تاريخ الفلسفة والمنطق، جامعة عدن - اليمن.

الأوروبي في عصر الأنوار وبعده، إلى درجة الانفتاح على كل تفسير وتأويل.

وهنا، لا يغيب عن بالنا أن الحرية، إذن، هي استخلاص أفكار قديمة نبعت في عقل الإنسان الأول وهو يكتشف وجوده في خضم حركة الأشياء في هذا العالم، وقد أفرزت ظروفه وقتذاك أسئلة عن ذاته، وعلاقته بالغير، ومن ثم علاقة الذات والغير بآخرين في المجتمع الأول. فعرف الإنسان (الفرد) أنه كما له حقوق وواجبات فهي متصلة بتفاعل مستمر مع حقوق وواجبات غيره من الناس. وهكذا تحددت التفاصيل في الصلات التي ينظمها القانون في الأفعال الإنسانية. والقانون من فعل العقل الجمعي الذي أراد منه الإنسان أن يشعر أنه عاقل ويدرك ما يدور حوله في هذا العالم. وفي أزمان لاحقة، صارت الحرية مطلباً إنسانياً عالمياً، كما نصّت عليها لائحة حقوق الإنسان في فرنسا ١٧٨٩: «الناس يولدون ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق». هذه العبارة تتضمن المعنى الحقيقي لمقولة الخليفة عمر، كما تنصّ على المؤدّي الوظيفي لمقولة المستنير فولتير. وهكذا... نحن دائماً أمام حقيقة هي أن الإنسان يسعى إلى الحرية: يولد حراً، ويستعبد عند سلب حريته، ولا وطن له إلا وكيونته حراً، يتساوى مع مواطنيه الأحرار في الحقوق والواجبات كلها.

إن البحث في أسئلة الحرية، بأي شكل كان، لن يفتح علينا أجوبة نهائية، على الرغم من التراث الضخم الذي تناول الحرية بالدرس والبحث والتأليف على نحو لا يمكننا فحصه وتدقيقه، فهذا عمل صعب المثال. لكن من الممكن أن ندلي بدلونا في جزئية إشكالية الحرية ومدى اقترابها من الفلسفة، أو اقتراب الفلسفة منها. لذلك، نحن في هذه المقاربة نحاول أن نكون مع زملائنا المزدحمين على باب الحرية، يطرقونه استئذاناً بالدخول إلى فنائها الواسع والشائك والمعقد، فهل نستطيع؟ نرجو أن نقدر على ذلك في بحثنا المتواضع هذا.

## أولاً: وعي الوجود سابق على الحرية

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

نحن إذن إزاء مشكلة وعي الحرية، وربط هذا الوعي بالوجود، أي بمعنى «أن سؤال الحرية سؤال عن حاضر الإنسان وعن مصيره، بل وعن ماضيه وكيفية وعيه لذاته»<sup>(١)</sup>، فإذا صح القول إن سؤال الحرية يمكن أن يشمل أزمنة الإنسان، الماضي والحاضر والمستقبل، فإنه لا يصح في سؤال «كيفية وعيه لذاته»، لأن الوعي الوجودي للذات سابق على وعي الحرية، ولأن سؤال الحرية لا يأتي إلا بعد أن يكون قد عرف ذاته. أما كيفية وعيه الذات وجودياً، فهذه عملية عقلية غير قابلة للتوازي في الصدور أصلاً مع معرفة الحرية التي يجب أن تكون تالية لسؤال (هل أنا موجود؟)، فيتحقق بعد ذلك السؤال (هل أنا حر؟).

فالأسئلة: هل أنا موجود؟ ولماذا أنا موجود؟ وما علاقتي بالموجودات من حولي؟ وما علاقة هذه الموجودات ببعضها البعض؟ وهكذا... كلها أسئلة لا تستوجب أولاً معرفة الإنسان حريته... لأن الحرية هنا تابعة، كغيرها من الخصائص الإنسانية، لمعرفة الوجود المشروط أنه وجود عقلي، وقد تعودنا على تسميته بالوعي. وقد جازف كثير منّا بتناول الوعي على أنه شعور أو إحساس، وقليل منا ربط الوعي بالعقل على النحو الذي نفهمه اليوم في الفلسفة المعاصرة<sup>(٢)</sup>.

وبناء على ذلك، إن وعي الحرية هو تعقل معطياتها بعد أن نكون قد استوعبنا قيمة الحرية بالنسبة إلينا كعقلاء ندرك ذاتنا وما يحيط بها من أشياء في هذا العالم. وإنه من الصحيح، بعد هذا، أن يقال، كما يرى برقاي، إن هيغل كان على صواب في مقولته «إن التاريخ هو مسار وعي الحرية بذاتها»<sup>(٣)</sup>، فإن ما ينقل عن هيغل هنا لا يدل على فهم التاريخ كسجل لحوادث تتصل بالحرية، بل إنه سجل لوعي مشكلات الإنسان مع هذا العالم، والحرية واحدة من أكبر هذه المشكلات وأكثرها تعقيداً. وتبعاً لناصيف نصار «إذا كان هيغل فيلسوف الحرية، فهو أولاً فيلسوف الروح المطلق، وبوصفه كذلك هو فيلسوف الحرية»<sup>(٤)</sup>.

(١) أحمد برقاي، مقدمة في التنوير: العلمانية، الدولة، الحرية (دمشق: دار معد للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٤٦.

(٢) في معاني الوعي، انظر: وليام ليونز، «فلسفة العقل»، في: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين: آفاق جديدة للفكر الإنساني، تحرير أوليفر ليتمان؛ ترجمة مصطفى محمود محمد؛ مراجعة رمضان بسطاويسي، عالم المعرفة؛ ٣٠١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤)، ص ٢٥٦ - ٢٥٨.

(٣) برقاي، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٤) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٣٢٠.

ومن هنا لا نستطيع أن نقاوم رفض أولوية فكرة الحرية وتقدمها على كل القيم التي تفجّرت عن تطوّر مسار العقل، من أشكال الوعي الأخرى، وهي كثيرة كما نعلم جميعاً. وبقدر ما يبدو هنا صحيحاً قول البرقاوي «إن وعي الحرية أكثر أشكال الوعي أصالة لدى البشر»<sup>(٥)</sup>، فإن الاستنتاج غير واضح في مقولة «مسار وعي الحرية بذاتها»، كما قصد هيغل. لأن التاريخ، كما يرى نصّار، «التاريخ الكوني - تاريخ الطبيعة الفيزيائية والطبيعة النفسية - يتحدّد جوهرياً، في نظره، بأنه تاريخ الحرية»<sup>(٦)</sup>.

## ثانياً: فكرة الحرية تتناقض مع الواقع

بناء على ما تقدّم، يمكننا القول إن فكرة الحرية من الناحية العقلية هي غير الحرية التي يتطلع إليها الإنسان لتنطبق على الواقع. وهذا اللبس يمكن أن يزول عندما نطلب الحرية لتنفيذ حاجة أو رغبة، وهو طلب قابل للخطأ بحسبان أن أحاسيسنا، أو مشاعرنا، متساوية في وزنها الانفعالي مع مجريات المحيط الطبيعي أو الاجتماعي أو التربوي. فكل حلقة في هذه المجريات تدور بصور مختلفة بعدد الأفراد الذين يتحركون ضمن مدارات كل صورة.

ومن هنا، صار العقل الجمعي للناس، على مدى التاريخ، يتعمّد باسم الجميع (أو أغلبهم) أن يضع القوانين والشرائع لضبط العلاقات المتفاعلة بين الأفراد. وأحياناً نستمد هذه الضوابط من قوى متعالية (= إلهية)، أو من قوى خارقة (= بشرية متألهة)، ومن قوة مستبدة مهيمنة مطلقة (= الملوك والسلاطين)، ولكن في أحيان أخرى، تنبعث سلطة القوة من الناس فنسميهم ممثلي الأكثرية من الناس (= النخبة). . . . وتبقى نظرية العقد الاجتماعي لروسو مثلاً حياً على هذه السلطة الأخيرة التي نسميها اليوم الديمقراطية، التي لم تتخلّص هي الأخرى من موازين قوى الاستبداد وسلب الحريات.

إن من اليسير علينا، بعد الإمعان في التاريخ، أن نلاحظ ما يقوله نصّار «إن الوعي بالحرية يتمظهر ويتبلور في فكرتنا عن الحرية. وفكرتنا عن الحرية تتمظهر وتشكّل في عقلية وفي ثقافة اجتماعية. بيد أن الوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، بل في عالم التجربة الاجتماعية الحية»<sup>(٧)</sup>.

(٥) برقاوي، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٦) نصّار، المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

ومعنى هذا أن أفكار الإنسان عن الحرية تنمو وتتكاثر وتنشطر، فتدفعه إلى البحث عنها خارج الفكر بعد أن عرف غيره، وعرف الأشياء من حوله، وعرف حركة هذه الأشياء في العالم وموقعه منها وعلاقته بها، وصار يتعقل المعاني بعد إدراكه محسوسات الواقع. ومن التناقضات التي يكتشفها الإنسان في الحرية كفكرة والحرية التي يتطلع إليها في الواقع، تظهر أشكال من المطالبة بالحریات بحسب الاستيعاب العام للناس وطبائعهم وتربيتهم وتقاليدهم وثقافتهم وبيئاتهم. وهكذا، نجد الإنسان يجابه السلطات، التي ابتدعها أو فرضت عليه بسلطة ما، فيحاول التملص منها بأي شكل متى اصطدمت بمنفعة أو مصلحة أو رغبة أو حاجة، فتصبح الحياة آنئذ صراعاً بين ما هو كامن في الذات، وما هو كائن في الواقع الخارجي.

إن التطلع إلى الحرية الذي يأتي من الخلط الواضح بين الحرية الاجتماعية والحرية الكيانية من جهة، والحرية كغاية والحرية كوسيلة من جهة أخرى، هو من أشدّ الموضوعات الشائكة التي تحتاج منا إلى تبصّر لحل إشكالياتها بمجموعة من المقاصد. وقد فطن ناصيف نصّار إلى هذه المقاصد وفسّرها تفسيراً غير قابل للطعن، فهو يقول: «... في الحقيقة، تختلط في القول بأن الإنسان يتطلع إلى الحرية أفكار عدّة، بعضها صحيح، وبعضها غير صحيح... التطلع إلى الحرية إما أن يكون بالاكْتِسَاب، وإما أن يكون بالاستعادة... إن الإنسان يتطلع إلى وضع يتمكن فيه من ممارسة الحرية عملياً... ولكن، من الواضح أن [هذه] الحرية، ليست الحرية الكيانية، بل الحرية الاجتماعية، المتمظهرة في التصرف العملي والعلاقات الاجتماعية. إنها ممارسة الحرية... أما الحرية في ذاتها، أعني الحرية الكيانية، فإنها لا يمكن أن تكون موضوع اكتساب، ولا موضوع استعادة. فهي إما موجودة، وإما معدومة... إذن، ليست الحرية غاية للإنسان، [ف] الإنسان لا يتطلع إلى الحرية الكيانية، لأنها ليست خارجاً عنه... إن الحرية مطلوبة، لا من أجل ذاتها... بل من أجل غيرها من الغايات، الإنسان يتطلع إلى ممارسة الحرية... ولربما قاد هذا الاستنتاج إلى الظن أنها مقصودة في الظاهر كغاية، ومقصودة في الحقيقة كوسيلة. غير أن تطبيق مفهوم الوسيلة على الحرية قد يؤدي إلى سوء فهم لوظيفة الحرية في الوجود الإنساني، لأنه يجعلنا ننظر إليها كأنها في عداد الوسائل اللازمة لبلوغ الغاية، في حين أنها هي التي تختار تلك الوسائل، كما تختار الغاية»<sup>(٨)</sup>.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠ - ١٦١.

ومعنى ذلك، أن الإنسان الذي يطلب الحرية، إنما يسعى إلى دفع قيود السلطات عنه، تلك القوى التي اختلقها أصلاً لنفسه ولغيره من الناس، وهنا نحن إزاء مشكلة مركزية في الحرية: كيف يتوصل الإنسان إلى موازنة حقيقية بين ما يبيح لنفسه من الأفعال المختلفة، وما لا يبيحه لغيره. أي بمعنى أن يلغي الحرية العملية عند الغير، بل أن يسلبهم حرياتهم، كما فعل الطغاة في التاريخ. فالواقع الخارجي، الذي اكتشفه الإنسان منذ عهد بعيد، لم يكن ولا يكون ولن يكون متطابقاً مع فكرة الحرية التي نسجها الفكر في تطوره التاريخي من الفرد إلى الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة إلى الأمم الأخرى، وإلا لما كانت هناك أية حروب تذكر في التاريخ.

ومن هنا، نلاحظ، كما يرى ناصيف نصّار، «أن البحث الفكري في الحرية وميادينها، كالبحث الفكري في أي موضوع آخر، مفتوح لأنواع من الحجج والحجج المضادة، لدرجات من الاقتناع العقلي والشخصي»<sup>(٩)</sup>. وبناء على ذلك نجد أن فكرة الحرية من جهة التكوين تتنافر أحياناً مع بنية الأفعال، وتولد هذه الأفعال على نحو يتمظهر بحاجة حقيقية إلى الموازنة بين الخير والشر فيما ينتج من هذه الأفعال، ولهذا قال المعتزلة «إن الإنسان مسؤول عن أفعاله بخيرها وبشرّها». وبقدر الصدق المنطقي في هذه الحقيقة، فهي مصدر قلق لكل من يقول بفكرة الحرية في السلوك الذاتي والاجتماعي والمدني والسياسي والطبيعي، وكلها حالات ترفض أن تكون الحرية المجردة في غير العقل الذي صاغها جبراً أو اختياراً.

### ثالثاً: أزمة استيعاب فكرة الحرية

إن مناط كل هذه الأفكار التي مرت بنا يرجع، بمعنى آخر، إلى أن فكرة الحرية، من جهة العقل، تتسع وتقلص بحسب القدرات العقلية للإنسان، فهي قابلة لكل حالة يذهب إليها الفكر نفسه في التحليل والتركيب والنقد. بينما نلاحظ أن الحرية من الناحية العملية ممارسة في الواقع، وتخضع لظروف تعمل على غيابها وليس على وجودها. وأن وعي الحرية، كفكرة، هو محاولة متعددة الوجوه للإجابة عن كل الأسئلة عن ماهية الحرية، وأين تكمن في الإنسان، وكيف نفهمها بحسبانها مطلقة، وهل يمكن أن تكون نسبية، وهل نسبتها تعني

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

أن تمارس في الواقع الخارجي؟؟... وهكذا ندرك أن هناك أزمة حقيقية في استيعاب فكرة الحرية، من منطلق تحليل وعيها، وإعادة تركيب حرية هذا الوعي. وهنا نجد أنفسنا، أيضاً، في زحمة ما بين أيدينا من مشكلات، أننا دائماً أمام فكرة الحرية غير القابلة للاستيعاب في جملة التناقضات في تكوينها وبنيتها.

إن فكرة الحرية لا يمكن أن تتحقق إلا بتحولاتها من الفكر إلى الواقع فتأخذ أشكالاً تبعدها عن أصول معانيها في الفكر، التي لا يمكن صيرورتها إلى معطيات مادية في الأفعال، التي تختلف بين كونها من جهة الفكر أو من جهة الممارسة. فنحن، عندما نتحدث عن الحرية الإنسانية، نجد أنفسنا أننا نمارسها كفرد أو مجموعة أفراد، أو نخبة مفروضة علينا بالتطبيع اختياراً، أو طبقة اجتماعية هيمنت علينا جبراً وبالقوة، أو دولة تقع مئاً موقع الاستبداد أكثر مما هي مصدر الحياة الحرة الكريمة. وعلى هذا يتأسس الفكر الليبرالي، وهو بحسب نصار «فكر الحرية في الوجود الشخصي والاجتماعي، لا يكفي باعتبار الحرية معطى بديهياً، ولا يتخلى عن مهمته لجهة التفكير في مشكلات الحرية، وفي تناقضاتها ومفارقاتها»<sup>(١٠)</sup>. وبهذا المعنى يمكن أن نتصور كيف يمكننا أن نفسر لماذا نعيش في فوضى فكرية أكثر من العصور القديمة أو الوسيطة؟ لأن تلك المجتمعات لم تكن تعول على تحقيق الحرية على النحو الذي وجدناه في الحضارة الحديثة في الغرب، فقد تشوش مفهوم الحرية لغلبة التقلبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ، حتى بدا لنا أن قول إيزايا برلين يفصح عن هذه الفوضى في العصر الحديث: «ربما لم يسبق في التاريخ الحديث أن جرى تغيير حياة ومعتقدات هذا العدد الكبير من البشر في الشرق والغرب بهذا الحمق وتعرضها إلى هزات عنيفة من قبل نظريات اجتماعية وسياسية متطرفة، لأن إهمال الأفكار... قد يؤدي أحياناً إلى اكتسابها قوة كاسحة، لا يمكن مقاومتها أو كبحها، تُفرض على أعداد هائلة من البشر الذين يصبحون على درجة من العنف لا يمكن معها التأثير فيهم بالنقد العقلاني»<sup>(١١)</sup>.

وكنتيجة طبيعية للتناقض والفوضى في استيعاب فكرة الحرية، نجد أن غياب الأبعاد النفسية والتربوية والأخلاقية في معارك الحرية بين الشرق

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١) إيزايا برلين، حدود الحرية، ترجمة جمانا طالب (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٦.

والغرب قد زاد الاختلاف في مفاهيمها المتعددة تبعاً للنزعات والرغبات والميول والاتجاهات والدوافع... الخ، فصارت عملية التنافر هي من أهم خصائص الحرية التي تطفح على سطح الأحداث ومجرباتها، فتمظهرت بشعارات غلب عليها الزيف والكذب والتمويه والخداع في الواقع الإنساني. ومع ذلك، تبقى فكرة «الحرية مشكلة فلسفية سيطر هاجسها على السؤال الفلسفي عبر رحلة الفكر البشري حتى يومنا. فغدت مقولة يصعب تصوّر مدلولاتها خارج الواقع الإنساني كونها معملاً قوياً، وكافياً في تحريك الوجود الإنساني وتنشيطه، بل تكاد تكون هي من يحدّد مكانة ومستوى الفعل الإنساني الذي لا يخرج بدوره معبراً عن درجة حضور أو نفي الحرية»<sup>(١٢)</sup>.

وفي هذا الشأن يقول عبد الله العروي «إن نظرية الحرية لا تثبت بأي حال واقع الحرية، بل يمكن القول إنها في الحقيقة تخفي الحرية من الحياة اليومية، فهي تعبر عن الجدلية الملاحظة في التاريخ»، ولهذا [يرى العروي]، «تتضمّن الحرية في الفكر بينما تُضَمّر في الواقع»<sup>(١٣)</sup>.

إن هذا الحكم على الحرية، بحسب العروي، يأتي من تبنيّه الاتجاه الليبرالي الغربي الذي يفصح عن موقف صريح من الانحياز إلى (الآخر) على حساب (الأنّا). ولكن الحقيقة أن نظرية الحرية لا تكون إلا محكومة بالواقع المادي للإنسان الفرد، وإلا فنحن نسيء فهم أن الحرية في الليبرالية الغربية لم تكن تسعى إلى حرية المجتمع بحسبانه يمثل الأفراد، وهؤلاء كل واحد منهم يستحق الحرية الفردية التي لا تتمظهر في الواقع الاجتماعي الخارجي للفرد باعتباره إنساناً. وهنا نلاحظ قضية الحرية برمّتها، التي تطالب بها المجتمعات، تأتي على حساب انحسار الحرية عند الإنسان الفرد، كما نلاحظ في قول برلين «لقد جاء الليبراليون [= الغربيون] في النصف الأول من القرن التاسع عشر بنبوءة صائبة مفادها أن الحرية بهذا المفهوم الإيجابي قد تقضي على عدد كبير من الحريات السلبية التي يقدسونها. وأشاروا إلى أن سيادة الشعب (المجموع) واستقلالته قد تقضي على استقلالية الأفراد»<sup>(١٤)</sup>. وهذا ما يحدث دائماً في كل المقارنات بين حرية الفرد

---

(١٢) محمد حسن عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»، إشراف أحمد برقاي (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عدن، ١٩٩٩)، ص ١٦٢.

(١٣) عبد الله العروي، مفهوم الحرية (بيروت: [د.ن.، ١٩٨١]، ص ٨٥.

(١٤) برلين، حدود الحرية، ص ٦٥.



وحرية الجماعة، وبناء على ذلك، نجد أن فكرنا المعاصر لم يحسم هذه المسألة حتى وإن ظهر بمظهر عقلاني نقدي في هذا المقام لأنه على الأقل لا يفرق بين ما أنتجه المفكرون في كتابات عصر النهضة العربية. ويبقى لدينا ما استخلصه العروى من كتاباتهم بالقول «أن يكون الكتاب العرب قد تهاقتوا على المنظومة الليبرالية لأنهم رأوا فيها عبارة وافية عما يحسون به، فهذا لا يعني أن الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي»<sup>(١٥)</sup>. ومعنى هذا أن العروى لا يبدو واثقاً في ما ذهب إليه في القول إن الحرية الليبرالية لا تأبه كثيراً لنظرية الحرية<sup>(١٦)</sup>. والملفت للنظر هنا أن نصّار يرى أن ما يقوله العروى «صحيح ولكنه بصورة جزئية لأنه ينطوي على اختزال خطير. فإذا جاز أن نتميز بين شعار الحرية وبين نظرية الحرية، فإنه لا يجوز أن نرجع الفكر الليبرالي كله إلى مجرد شعار ومطالبة بتحقيقه، كما لا يجوز أن نضع على المستوى نفسه، تحت عبارة نظرية الحرية، ما هو فلسفي ميتافيزيقي وما هو فلسفي وجودي وما هو ديني لاهوتي»<sup>(١٧)</sup>.

وهذا كله لا يعني بالضرورة أن بعض مفكرينا يشعرون بمسؤولية التقويم الأساسي للأفكار التي يروجونها باعتبارها مكتشفات لا تدحض ولا تردّ كأنها حقائق ثابتة، ولكننا نجدها، عندما نتفحصها، ذات تأثير سلبي في جيل من الباحثين الذين يأخذون بنتائج منحولة وغير صحيحة. وبناء على ذلك، كما ينص قول برلين، «يبدو أن فلاسفتنا غافلون بشكل غريب عن التأثير المدمر لنشاطاتهم. ولعل أفضلهم، وهم ثملون بإنجازاتهم العظيمة في مجالات عملهم النظري الذي لا يمت بصلة إلى الواقع، ينظر باحتقار وازدراء إلى الميدان الذي لا تجري فيه اكتشافات راديكالية متطرفة ولا يكافأ فيها ذوو المواهب التي تعمل في التحليل الدقيق. ولكن على الرغم من الجهود المبذولة للفصل بين السياسة والفلسفة عن طريق الحذقة اللاهوتية العمياء، ظلت السياسة تتصافر بشكل لا ينفصم عن أشكال البحث الفلسفي الأخرى جميعاً»<sup>(١٨)</sup>.

واستناداً إلى كل هذه المناظرات، نخلص إلى أن فكرة الحرية في عقولنا ووعينا جوهرها، لا يتطابقان مع ما هي عليه مشخصة في الليبرالية، باعتبارها الواقع المشخص للحرية، ولا يمكن استيعابها من جهة النظر العقلي. وليس

(١٥) العروى، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٧) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٨٨ - ٨٩.

(١٨) برلين، حدود الحرية، ص ٧.

صحيحاً قول العروي «تقول الليبرالية: استبدال النظرية الوضعية في مسألة الحرية ليس عجزاً، بل هو ضمان للحرية ذاتها»<sup>(١٩)</sup>، بل الصحيح ما ذهب إليه نصار في قوله «إن الاستيعاب عملية شديدة التعقيد ومتعددة المقتضيات، لا سيما إذا كانت أكثر من مجرد اقتباس... وهذا كله لا يستقيم إلا إذا جرى على قاعدة تحليل نقدي يسلّم بكونية مبدأ الحرية وتاريخية أشكال الليبرالية العملية، المجسدة لهذا المبدأ»<sup>(٢٠)</sup>.

## رابعاً: اختلاف مفهوم الحرية

أما نحن العرب (الأنا) فالمشكلة تبدو أكثر تعقيداً عندنا مما هي عند الغرب (الآخر)، ومن ذلك، كما نعلم جميعاً، أنه: «تعددت معاني الحرية في الفكر العربي المعاصر تبعاً لتعدد تياراته الفكرية التي صاغت نماذج متعددة الوجود المادي والاجتماعي العربي»<sup>(٢١)</sup>. فهنا، نحن إزاء مشكلة معرفية ترتبط بالعلاقة بيننا وبين الغرب، وهو موضوع عام مكرر في فكرنا المعاصر على نحو صرنا لا نفتح كتاباً أو نطلع على بحث أو دراسة إلا وكنا إزاء: الحرية والتراث، الحرية والتجديد، الحرية والتبعية، الحرية والدين، الحرية والعلمانية، الحرية والسياسة، الحرية والأيدولوجيا، والحرية والعلم... الخ، حتى طلع بعضهم، في السنوات الأخيرة، بثنائيات جديدة: الحرية والسلفية، والحرية والمقاومة، والحرية والإرهاب، والحرية والطائفية، والحرية والحرب، والحرية والعولمة، والحرية والتكنولوجيا... الخ. فغاب عنا شيئاً فشيئاً السؤال الكبير: أين نحن من مفهوم الحرية الحقيقي من جهة الاختلاف فيه؟

أما بالنسبة إلينا، فكأننا نجابه حالة قسرية من خارجنا، أي خارج (الأنا)، تطبع تفكيرنا في الحرية فتولد لدينا اتباعاً دائماً للغرب (الآخر) باعتباره مرجعيتنا في الحرية، وتتفجر مسألة المسائل مع الغرب لتجاوزه الحدود المعقولة في ادعاء صراع الحضارات ونهاية التاريخ. واستناداً إلى هذا أثبت حسن حنفي<sup>(٢٢)</sup> رأيه على أساس أن لدينا من الوعي بالحرية، بالمعنى الليبرالي، في تراثنا ما يلغي فكرة أن

(١٩) العروي، مفهوم الحرية، ص ٨٥.

(٢٠) نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٨٦.

(٢١) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»، ص ٧٤.

(٢٢) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار بين المشرق والمغرب (بيروت: المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٥٧ - ٦٣.

الحرية أصلاً هي من اختراع الغرب<sup>(٢٣)</sup>. وعلى الرغم من معارضة محمد عابد الجابري لرأي حنفي<sup>(٢٤)</sup>، الذي يرى أن الحرية عن طريق تطبيق الليبرالية الغربية كان يمكن لها أن تتحقق في وطننا العربي (ومصر أولاً وبالذات) لو لم تتدخل أوروبا الاستعمارية في صياغة معالم الحياة العربية الحديثة<sup>(٢٥)</sup>، فإن هاتين الفرضيتين، لا تقومان على أساس التحليل النقدي لإعادة بناء منظومة الحرية: الحرية الفردية والواجب، والحرية الاجتماعية والحقوق، والحرية السياسية وتغيير الواقع الموضوعي، والحرية الفكرية وصياغة الأيديولوجيا، والحرية الدينية والصلة بين البشر والمطلق. وهكذا... نجد اختلافاً بين مفاهيم الحرية كما نراها نحن (الأنا)، ومفاهيم الحرية كما يفلسفها الغرب (الآخر)، ليس لأن عقولنا تختلف في وضع معايير قياس مفاهيم الحرية عن عقول الغربيين، لكن لأن الموروث في وعينا غير الموروث في وعيهم، أي أن الوسائل التي نستعملها في إدراك معاني الحرية تختلف عن وسائلهم في توظيف اتجاهات الحرية، وهذه الأخرى تختلف عن اتجاهاتنا في معالجة مشكلاتنا. فنحن نقرأ باستمرار عن مشكلاتنا مع الغرب، ولكننا لا نتحدث عن مشكلات الغرب معنا. وهذا يقودنا بلا شك إلى فوضى التصورات التي صارت كامنة في وعينا الذاتي والجمعي، وكأن لا حل لأية مسألة نعرفها، أو نريد أن نعرفها، إلا عن طريق الغرب.

ومن المشكلات الكبرى، مشكلة الحرية، التي نريدها بالتخلص من هيمنة الغرب علينا، بعد عصر الاستعمار ودفننا إلى الغرب دفناً؛ فلا حقيقة إلا وقد اكتشفها الغرب، وما نحن إلا أتباع التقليد والأخذ بالجاهز حتى صرنا لا نميز بين ما تكون أساساً لملاءمة طبيعة الغرب وما تكون أصلاً لملاءمة طبيعتنا. ومن هنا، كما يرى نصار «... ينبغي التمييز بين تاريخ الحرية وتاريخ الليبرالية، والتذكير دوماً بهذا التمييز... غير أن الهدف... ليس الفصل بينهما، بل الفهم الأصح لكل منهما ولمعنى الواحد منهما بالنسبة للآخر. إن تاريخ الليبرالية لا يفهم حق الفهم إلا كتحوّل نوعي في تاريخ الحرية. وتاريخ الحرية لا يفهم بدوره حق الفهم إلا كصراع من أجل الحرية وحياة الحرية...»<sup>(٢٦)</sup>.

وإذا تابعنا تطور الفكر الليبرالي في وعينا العربي نجده بلا شك واقعاً تحت

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٠ - ٦١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٤ - ٧٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٦) نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٣٠٩.

هيمنة التأثير الغربي، ولم يحاول المفكرون النهضةيون العرب التخلص من المعايير التي انتقلت إليهم من أوروبا الحديثة التي صدرت فيها الأفكار الجهورية حول الحرية باعتبارها الصياغة العملية الليبرالية، من تأثيرات هوبز ولوك وفولتير ومونتسكيو وروسو، وغيرهم في عصر التنوير، فتراكمت الأفكار حتى «شكلت الحرية هاجساً حقيقياً إلى جانب هواجسها الفلسفية الأخرى»<sup>(٢٧)</sup>. وهذا كله يرجع إلى أننا ندرك تماماً أن الحداثة، التي ساهمت في صناعة الليبرالية، هي الأخرى صناعة غربية، لم يجر تكوينها في التنظير والتطبيق إلا بعد كفاح استغرق أربعة قرون، وتبعاً لحسن حنفي «نشأت الليبرالية في الغرب بعد نضال طويل منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، وعصر النهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر»<sup>(٢٨)</sup>. ويمكننا النظر في تفصيلات هذا الموضوع عند زكريا إبراهيم<sup>(٢٩)</sup>.

وتبعاً لذلك، بدا موضوع الحرية وكأنه لا يمكن بحثه إلا من وجهة نظر الغرب، كما يفعل الليبراليون العرب، والجدد منهم بوجه خاص. فقد أصبح مفهوم الحرية في زماننا هذا مليئاً بفوضى متغيرات الغرب بعد هيمنة العولمة على العالم، وكأن المبادئ الليبرالية التي نادى بها الغرب، وسعى إلى تطبيقها لقرنين من الزمان على الأقل، تحولت إلى عملية استباحة للحرية اللاغربية، بما فيها حرية عقول المفكرين والمثقفين العرب وكل أولئك الذين هم أدوات النهضة الحضارية الجديدة، التي قرر الغرب إلغائها ومسحها من خططنا الحاضرة والمستقبلية، كما سبق للأوروبي أن مسح من ذاكرتنا ما أراد هو (الأخر)، عندما جعلنا (الأنا) موضوعاً مركزياً لاهتماماته طوال القرون الخمسة الماضية، وصرنا نرى الصورة الضخمة للغرب، وكيف برع الفلاسفة الأوروبيون في فحص الحرية وتدقيق معانيها، وتحويلها إلى مفاهيم تعكس تجارب أولئك الفلاسفة من خلال تجاربهم الإنسانية الفردية والاجتماعية، فطبعوا جوانب الحرية الحمالية في منظومات الليبرالية من الناحية التاريخية. أي أن الحرية في إطارها الليبرالي مسارها أوروبي، لأن الغرب هو الذي اخترع فلسفتها، وهو الذي ابتدع الطرق التي تحصل بها، وبناء عليه، إن الغرب هو الذي يمنح الحرية، بمفاهيمها المختلفة وتطبيقاتها العملية في الليبرالية، للأمم الأخرى!

(٢٧) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»، ص ٥٧.

(٢٨) حنفي والجابري، حوار بين المشرق والمغرب، ص ٥٩.

(٢٩) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٢).

واستناداً إلى هذا، وجدنا من المشكلات التي نعانها في فكرنا المعاصر، أن مؤرخي هذا الفكر اعتادوا على الاختلاف في تحديد الكثير من المفاهيم المتنوعة، بينما لا نجد اختلافاً أشدّ مما هو واقع في تحديد مفهوم الحرية، خصوصاً في مصادرها المعرفية أو العقائدية أو الأيديولوجية، وأولى هذه الاختلافات هي مشكلة العلاقة بين فكرنا (فكر الأنا) وفكر الغرب (فكر الآخر). ويكفي أن نشير إلى أن مفكرينا في عصر النهضة وُصفوا بأنهم ليبراليون لكي يُطبعوا بطابع الغرب. وفي هذا المقام يصدق قول حسن حنفي بوصفه الاستنكاري تاريخ فكرنا الحديث: «حتى إن الليبرالية أصبحت هي الطابع العام لفكرنا الحديث كله، كما قيل عن تاريخنا الفكري الحديث: الفكر العربي في العصر الليبرالي»<sup>(٣٠)</sup>. وواضح أن حنفي يقصد هنا كتاب الفكر العربي في العصر الليبرالي لألبرت حوراني الذي صدر بالإنكليزية، ثم ترجم إلى العربية الفكر العربي في عصر النهضة. وتبرز هنا مشكلة وصف مفكرينا في القرن التاسع عشر بالليبراليين أسوة بما هو دارج في الغرب بتطور الفكر الليبرالي، كما هو معروف، وفي الحقيقة كما نعرف جميعاً أنهم لم يكونوا جميعاً ليبراليين، كما سنرى. والغريب أن نصّار يحاول تبرير تفضيل مفهوم المترجم العربي «عصر النهضة» على مفهوم المؤلف «العصر الليبرالي» بقوله «ولهذا التفضيل أكثر من سبب، إلا أنه لا يلغي الحقيقة التي رام المؤلف إظهارها»<sup>(٣١)</sup>. ولم يفصح نصّار عن الأسباب ولا عن قصد المؤلف. لكن ذلك لا يمنع من أن نرى أن حوراني كان تغريبياً، وقاس حركة الفكر العربي بالمعايير الليبرالية الأوروبية، وكأن نتائج مباحث مفكرينا هي تقليد للغرب، وهذا بلا شك تمويه كبير في تغريب التجربة العربية في وعي الحرية على أسس مناهج الفكر الغربي. هذا كان في الوقت الذي يستعمر الغرب العرب، وقد فات حوراني، وتبعاً له أغلب المؤرخين العرب لفكرنا الحديث والمعاصر، «أن فكر النهضة العربية في الحرية تأسس على ثلاثة محاور:

١ - التحرر من التبعية،

٢ - التحرر من الاستبداد،

٣ - التحرر من الجمود في فهم النص»<sup>(٣٢)</sup>.

(٣٠) حنفي والجابري، المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣١) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٦٤.

(٣٢) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»،

وكانت مرجعية مفكرينا في مشروعهم النهضوي في وعيهم الحرية قد اعتمدت على مصدرين: الموروث والوافد. ولا نجد في محاولات التحرر النهضوي إلا مزاجاً بين المصدرين، أو رفض أحدهما والتمسك بالثاني. وهنا نجد الراديكاليين التراثيين المتعصبين للموروث ضد أي تجديد، بينما نجد التجديديين يزاجون بين الموروث عندنا والوافد من الغرب. أما التغريبيون، ولأنهم اتباعيون، فيرون أن الفكر العربي بحاجة إلى تطبيعه مع الفكر الغربي الذي هو المصدر الأساس في فهم الحرية. وهكذا فالتغريبيون هم راديكاليون أيضاً، وينادون بالقطيعة مع الموروث اتباعاً لمفكري الغرب الذين يرفضون فكرنا جملة وتفصيلاً وينتمون بالكلية إلى فكر الآخر. ولا نظن أن بيننا من لا يقرّ بهذا التباين الشديد الذي يؤدي بالضرورة إلى الاختلاف في مفهوم الحرية، باسم الحرية (!)، تجاوزاً للعقل والمنطق، كما سنرى.

وهكذا نعرف أنه لم يجر في التاريخ العربي المدوّن المكتوب المعروف أن وصل فكرنا حول الحرية إلى طريق مسدود، فلا يستطيع التحرر من أعباء الطغيان والاستبداد والاستعباد التي يفرضها عليه الغرب، كما هو عليه الآن! ولعل هذا الذي دفع حنفي إلى القول «أما لدينا [= نحن العرب]، فالليبرالية، كمضمون وليس كلفظ، لها مسار آخر... ولم تنجح الليبرالية الغربية إذن في حياتنا المعاصرة على مدى مائتي عام، لأن هناك جذوراً تاريخية تمنعها وتكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر إثر تراكم طوعي عبر ألف عام»<sup>(٣٣)</sup>، وهذا معناه أن حنفي يحاول أن يطور رأي العروي الذي يرى أن النهضويين العرب «لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها»<sup>(٣٤)</sup>. ومعنى هذا أن النهضويين كانوا يرفعون شعارات الحرية ولا يفلسفونها، ويفصلون بين مفهوم الحرية ومفهوم الليبرالية. وليس صحيحاً القول، بتعسف العروي، إن «تقديم الفكر الليبرالي كنقيض للفكر الفلسفي وقف وراء استنتاجه الخاص في حاجة الحرية للفكر الليبرالي أكثر من حاجتها للتفكير الفلسفي»<sup>(٣٥)</sup>. لكن حنفي في مناقشاته لعلاقة الأنا (العرب) بالآخر (الغرب) يحسم القضية في موضوع الاختلاف في مفاهيم الحرية بالقول صراحة إن «الأمر بالنسبة لنا أولاً هو التحرر من الآخر الأوحده، وهو

(٣٣) حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟ (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠).

(٣٤) العروي، مفهوم الحرية، ص ٤٩.

(٣٥) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»، ص ٥٧.

الغرب»! (٣٦)، بينما يرى نصّار، الذي يبشّر بنهضة عربية جديدة معاصرة، «أن النهضة العربية الثانية [= الراهنة]، بما هي تتجاوز لأزمة حضارية شاملة، تجد سمتها العامة في مفهوم إعادة البناء: ثمة أنظمة ومؤسسات وعادات وتقاليـد لا بدّ من تغييرها. وثمة مفاهيم لا بدّ من تدميرها، وأخرى لا بدّ من إعادة تفسيرها، ومفاهيم لا بدّ من اختراعها، حتى تتم عملية تغيير تلك الأنظمة والمؤسسات، وتلك العادات والتقاليد» (٣٧). واستكمالاً لهذه التصورات، يكون العروي قد فطن مبكراً إلى مشكلة الاختلاف في المفاهيم، بقوله إن «التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدر تفاعل تمثّل الحرية، حينما نعي حقّ الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق، نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل» (٣٨).

### خامساً: العقل هو مصدر وعي الحرية

اعتقد كثيرون أن الحرية إنما هي حرية الرغبات التي تتمظهر بفعاليات الإنسان الغريزية، أو أن الحرية تصدر عن تمسك الإنسان بما يريد، وربما يندرج في هذا المعنى أن الحرية لا ترتبط إلا بمعطيات نفسية ذاتية تشكل مع الغير منفعة ومصالحة، أو أن الحرية هي حرية الإنسان الفرد في أفعاله. وهذه الفرضيات استغرقت تاريخ الإنسان المدوّن، حتى بدت الحرية لا تستجيب إلى المنطق الذي ينظّم الفكر ويجعل العقل مصدراً لوعينا الحرية وعلاقتها بالإنسان الفرد والمجتمع والطبيعة من جهة التكوين المادي لهذا الوعي، لا من جهة البنية الميتافيزيقية الكونية التي يتعامل معها العقل. ومن هنا نلاحظ باهتمام ما يقوله نصّار، «في معرض البحث عن وجوه الاقتران بين العقل والحرية في تعاطيها مع الواقع، لا يمكن المساواة بين الحرية الجاهلة أو الحرية المموهة أو الحرية المضللة أو الحرية الطامسة للواقع، وبين الحرية المستكشفة لحقائق الواقع بقدر ما تتيحه موارد العقل العلمي والفلسفي المتعلقة بتلك الحقائق. لا شيء يمنع الحرية، في المطاف الأخير، من اختيار سبل الكذب والتضليل والتمويه والطمس، أو على الأقل اعتماد غير العقل في تعاطيها مع الواقع» (٣٩). وتبعاً لذلك، نجد أن هذا المعنى

(٣٦) حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟، ص ٢٢٥.

(٣٧) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٣.

(٣٨) العروي، مفهوم الحرية، ص ٧.

(٣٩) نصّار، المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

يوقعنا في تناقض ظاهري في اختزال الصلة بين العقل والحرية عند برلين «لأن حال الوعي والإدراك قد تكون أحياناً غامضة ومستترة، وهي الإرادة العقلانية والذات (الحقيقية)، كما أن الذات (الجاهلة) لا تعرف شيئاً عن الذات العقلانية (الحقيقية) وتناقض ما تشعر به وما تفعله وما تتكلم عنه علناً...»<sup>(٤٠)</sup>.

ومن المناسب، هنا، أن نستطلع رأي وليام ليونز الذي يقرر أن «الوعي يوجد فقط على أنه تيار خاص من الوعي لشخص معين، وأن محتوياته الظاهرية (الخاصة بالظاهرة) قابلة للمعرفة المباشرة فقط من هذا الشخص نفسه، أي أن الوعي ذاتي أو شخصي في كل من شكل الوجود والطريقة التي يمكن أن يُعرف بها. فالوعي يربك تساؤلاتنا الموضوعية بذاتيته الحقيقية والفعلية»<sup>(٤١)</sup>. والأصل في هذا المعنى «أن الفلاسفة التحليليين قد انبهروا بالوعي وارتبكوا منه، لأن... فلسفة تطور العقل، كانت تدور كلها حول الوعي وما الذي يمكن أن نتعلمه عنه ومنه. وأحياناً، كان يُنظر إليه على الأقل في صيغته السيكلوجية التي كانت تعتبر استبطاناً (Introspectionism) (فحص الأفكار والدوافع والمشاعر)، على أنه العلم الفرعي التجريبي المتخصص للوعي. وفي أوقات أخرى، كان الوعي يُصوّر، في تطوره الفلسفي الأكثر رقياً، على أنه مشروع متجاوز للخبرة البشرية (يسمو فوق الوجود المادي أو يتجاوز مجرد العلم التجريبي...»<sup>(٤٢)</sup>.

إن النسق الفلسفي للوعي باعتباره يصدر عن العقل ينصرف إلى الحرية، أي بمعنى أن الوعي بالحرية أصلاً عملية عقلية محضة تتطابق مع ما هو كائن من مادة في العالم الطبيعي. وهذه العملية ذاتية فردية تتراكم بالتجربة الموضوعية فتجعل من تراكم الوعي الشخصي للأفراد مكوناً أساسياً لوعي الجماعة، وهكذا تظهر لنا بنية الوعي الاجتماعي من حصيلة مجموع أنشطة الوعي في أفراد مجتمع ما. لكن، متى تجاوزنا طبيعة الصلة القائمة بين العقل والحياة، فإن الوعي يربكنا ولا يؤدي معناه الذي نسعى إليه، والذي ذهب إليه ديكارت والعقليون بأن الوعي هو الجوهر المعبّر عن المادة غيرالفيزيائية، لا من جهة أن الوعي يتكوّن بخصائص محضة عقلانية تقربه من الميتافيزيقيا، بل من جهة كيفية مطابقته ومن ثم مفارقتها العالم الطبيعي.

(٤٠) برلين، حدود الحرية، ص ٢٥.

(٤١) ليونز، «فلسفة العقل»، ص ٢٥٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.



وتحقيقاً لهذا الفهم، نخلص دائماً إلى أن الوعي إفرازات تنضج من العقل على فعاليات العالم الروحي والعالم المادي في البنية المعرفية. وليس هناك ما يشعر الإنسان بممارسته وجوده أكثر من وعي الحرية، أي وعي خصائص الأفعال وردود الأفعال في الحركة الطبيعية للحياة العملية بكل تفاصيلها. وهنا تبرز الأهمية التي نستكشفها دائماً في العقل النقدي لكل الطرق التي نحقق بها منظومة ما للظواهر التي نتعامل بها سيكولوجياً وبيولوجياً، وحتى فيزيولوجياً الأعصاب في وعي الحرية، خصوصاً أننا نعلم الآن «أن التفسير الكافي للوعي هو الحاجة الأكثر إلحاحاً في فلسفة العقل»<sup>(٤٣)</sup>، وفلسفة العقل تقوم أساساً على حرية العقل نفسه في مقصده النقدي، لأن «العقل النقدي هو، في حالة انعكاسه على ذاته، عقل ناقد لذاته ومستفيد من نقده لذاته، لا لكي يدمر ذاته، بل لكي يزداد وعياً بقدرته وحدوده وهو في صيرورة تحقيق ذاته»<sup>(٤٤)</sup>.

إن هذا الربط بين العقل والحرية، يذكرنا بفطنة برلين في تأكيد مقولة فخته الصارمة في أنه «ليس لأحد حق الوقوف ضد المنطق»، بعد أن اكتشف أن الخداع البشري ساقه إلى الاعتقاد بأن «الإنسان يخشى إخضاع ذاته لأحكام المنطق، وهو يفضل التقاليد والتعسف»<sup>(٤٥)</sup>. وهذا ليس كلاماً سهلاً علينا إدراكه ونحن نصدق كل ما يقال عن الحرية، بمعنى أنها تحولت إلى صياغات اعتمدت التفسير التخصصي من جهة التأثير النفسي والاجتماعي، أو من جهة التأثير التربوي والأخلاقي. وأضيفت بعد ذلك، إلى هذه التأثيرات، تأثيرات أخرى من جهة العلم والاقتصاد والتكنولوجيا (= التقانة)، فصارت الحرية ملعباً لكل لاعب، فشئت التخصص المعنى العقلي للحرية وجعلها تتشكل بصور تختلف باختلاف مشارب الأفراد، أو اتجاهات المجتمعات، فخرسنا القضية العقلانية للحرية! ومن ذلك نلاحظ أن بعضنا يرى أن «الحرية، هنا، تكتسب مفهوماً اجتماعياً يرتبط أساساً بمدى حاجة الأفراد إلى بعضهم في أداء مصالحهم. فالحرية هي المنافع المتبادلة وفقاً للقوانين المنظمة لنشاط الناس بصورة واعية وهم أنفسهم يتولون رعايتها طالما أنها تخصهم جميعاً»<sup>(٤٦)</sup>. وهذا الرأي إنما يستند في مرجعيته إلى القول

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٤٤) نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٠٣.

(٤٥) برلين، حدود الحرية، ص ٥٠.

(٤٦) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: نموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»،

«إن وعي الحرية أكثر أشكال الوعي أصالة لدى البشر»<sup>(٤٧)</sup>. لكن هذه الأصالة تحتاج إلى فحص منطقي لتكون مقبولة من جهة العقل، ولهذا يقول نصّار «إن أصالة الحرية لا تقتضي بالضرورة قيام الطلاق المطلق بين الحاجة والحرية، ولا بين الحرية والعقل. ولكن الصعوبة... كل الصعوبة تكمن في فهم طبيعة الاقتران بين الحرية والعقل»<sup>(٤٨)</sup>.

### سادساً: فكرة الحرية بحاجة إلى الفلسفة

نحن بلا شك نعاني أزماً كثيرة في عصرنا الراهن، بعد أن صارت الحرية مقترنة بالليبرالية الجديدة اقتراناً أرادته الرأسمالية العالمية، فتنازلت أوروبا الليبرالية العقلانية عن حقوقها في فلسفة الحرية التي ناضلت بامتياز في سبيل أن تجعل منها منبعاً للحياة الكريمة. وكان قبل ذلك قد ضاع الاتحاد السوفياتي في مسار انحطاط أيديولوجي مأساوي فأعلنت الشيوعية العالمية سقوط إمبراطورية الاستبداد، فتمزقت دولها بعد أن داس عليها الذين سبق لهم أن اغتالوا الحرية منذ أن رفعوا شعارها في ثورة سحقته الإنسان. وخاب تطلّع العالم الثالث إلى الحرية من جهة الحرمان من معرفتها وممارستها، وكأن الاستعمار هو الذي حدد أشكال الحرية الممنوحة للبشر في عالم وصفوه بالمتخلف الذي لا يستطيع اللحاق بالعالم المتقدّم. فتحول العالم كله إلى فوضى في مقاصد الحرية ومعانيها الإنسانية، وانقلبت الموازين بفرض أشكال مستحدثة من حريات جديدة، اجتماعية وسياسية واقتصادية، لتنتبّق على معطيات نظام عالمي جديد يرفع شعار الديمقراطية باعتبارها من اختراع نخبة، لا علاقة لها بالفكر والفلسفة، تلعب بمقادير البشر في استحقاقاتهم من الحرية الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية أينما كانوا وفق قاعدة «الأسود يكون أبيض، إذا كان الأبيض يمكن أن يكون أسود، ومن لا يرى الأسود أبيض فمن الممكن أن يرى الأبيض أسود».

هذا هو منظور الليبرالية الجديدة والديمقراطية الرأسمالية الجديد إلى الحرية في عصرنا الراهن، وهو منظور مصاب بالعماء العقلي في غياب المنطق عن التصورات والمدرجات في هذا العالم. وهنا يصح قول برلين إن «خنق الحرية من أجل الحرية... والعلاقة بين الديمقراطية والحرية الفردية هي أكثر غموضاً مما

(٤٧) براقوي، مقدمة في التنوير: العلمانية، الدولة، الحرية، ص ١٤٦.

(٤٨) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ١٦٨.

يتراءى لكثير من دعائها ومؤيديها... والاختلاف كبير إلى درجة أنه يؤدي إلى التصادم في الأيديولوجيات التي تهيمن على عالمنا»<sup>(٤٩)</sup>.

وهكذا نجد أن النُخب، التي تدير لعبة الحرية والديمقراطية والليبرالية في عالم اليوم، تختلف في صياغة صناعة فكرة الحرية، فقد صارت محكومة بالمنافع والمصالح المرتبطة بالدول وليس الإنسان أو المجتمع الإنساني، وبعيداً عن معايير مفهوم الحرية الذي عرفنا تطوره في التاريخ الإنساني من جهة موضوعات النفس والتربية والأخلاق. وأخيراً اكتشفت أوروبا الليبرالية أنها ضحية هذا التناقض الخطير، الذي رُوّجت له الرأسمالية العالمية بديمقراطيتها الجديدة، فاتهمتها علانية بـ «أوروبا العتيقة»، بعد أن انهارت أوروبا الاشتراكية لأنها لم تعرف الاشتراكية ولا الحرية التي نادى بها. وأخيراً جاء اقتضاح جميع أنواع المؤسسات الرأسمالية في الغرب بمواقفها البراغماتية من مسألة الحرية في العالم الثالث، إن كان ذلك في الشرق أو دول الجنوب.

إن أزمة الحرية في العالم اليوم إنما ترجع إلى تشتت الإنجازات الكبيرة التي قام بها الفلاسفة خلال تاريخ الفلسفة، والقرون الخمسة الماضية بوجه خاص، وعلى التحديد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ فقد أصابت العالم فوضى من الاتجاهات التفسيرية التي لا تنسجم مع مقاصد الفلاسفة أصلاً. وقد نبّه حنفي إلى مسار هذه الفوضى بقوله إنه بعد أن «تراكمت فلسفات العدم في الوعي الأوروبي... نيتشه... جابريل فاهنيان، هارفي كوكس، بول فان بيرن، هاملتون، التيزر... الخ، بدت الأزمة، أزمة الضياع... عند هايدغر... وعند مارسيل... وعند سارتر... وعند كامو... وعند ميرلوبونتي... وكيركغارد... ثم دريدا... وبارت... لقد تخلى الوعي الأوروبي عما أبدعه هو نفسه من قبل مثل الزمان والتاريخ والإنسان والعقل والحرية. تحطّمت مثل التنوير، ولم تستطع أن تغتّر الثقل الطبيعي والموروث في الوعي الأوروبي»<sup>(٥٠)</sup>.

ومعنى هذا أن فكرة الحرية لم تعد الشجرة المورقة بالأفكار الفلسفية التي ازدهرت قبل القرن العشرين من منابع العلاقة بين نظرية الحرية وماديتها، لأن الوعي الإنساني المعاصر بالحرية لم يعد واضحاً، بل إنه يخلط بين حرية الفرد،

(٤٩) برلين، حدود الحرية، ص ١٣ و ٢١.

(٥٠) حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟، ص ١٥٣ - ١٥٧.

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

وتأسيساً على ذلك، نلاحظ أنه من الخطأ أن يذهب بعض الباحثين إلى القول:

١ - «إن تلك هي صورة التناقض العام الذي دفع بالفلسفة إلى العمل على استيعابه والسعي لبلورته بمفاهيم فلسفية، واتسقت نظرية الحرية للحرية في إطار الفلسفة الحديثة والمعاصرة أيضاً»<sup>(٥١)</sup>.

٢ - إن «الفلسفة المعاصرة تنشغل اليوم بمعالجة مشكلات الإنسان، وفي مقدمتها مشكلة الحرية كوظيفة فلسفية. وحتماً ستنتقل منظومات فكرية أخرى، ومرة أخرى، ليس إلا من رحم الفلسفة نفسها»<sup>(٥٢)</sup>.

فهذا الرأي بشقيه ليس صحيحاً، لأنه مبني على فرضيتين، الأولى، أن الحرية إنما تخضع لفكر فلسفي راهن يسعى إلى استيعاب التناقض العام عن طريق مناهج الفلسفة. والثانية، أن الفلسفة المعاصرة معنية بالحرية لحل مشكلاتها. وحلول هذه المشكلات تتولد من الفلسفة.

إن كلتا الفرضيتين تقوم على حسابات سياسية اجتماعية اقتصادية وأيديولوجية لا تفصح عن حقيقة المعاني الحقيقية للحرية. وقد لاحظ نصّار «أن الفهم الفلسفي الصحيح لمبدأ الحرية الفكرية يتطلب، دون شك، نقد الوحدانية العقائدية الدوغماوية في المجتمع، كما يتطلب نقد الفوضى والبلبلية التي يمكن أن يسفر عنها التطبيق المتطرف للفردانية»<sup>(٥٣)</sup>. وبناء على ذلك، لا نجد في استنتاج العروي إلا تشويشاً على تمظهر الحرية بمظهر الحق، عندما يقول «إن

(٥١) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»، ص ٥٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥٣) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ١٠٨.

الحرية في مفهومها تناقض وجود. توجد حيثما غابت، وتغيب حيثما وجدت. والنظرية هي الكشف عن ذلك الجدل<sup>(٥٤)</sup>. وهذا كله يرجع إلى أن المفكر العربي المعاصر ينأى عن التفسير الشامل لمشكلة الحرية والإنسان في هذا العصر. ولنراقب ماذا نقراً عند برلين: «نحن مستعدون من قبل طغاة من أصناف عديدة - أنظمة وقوانين ومعتقدات وخلل عقول - يمكن إزالتها والخلص منها بعد تحليلها ودراستها وفهمها... ومع ذلك فهي الحرية التي تنادي بها الأنظمة الديمقراطية والدكتاتورية على حد سواء في أكثر بقاع العالم»<sup>(٥٥)</sup>.

ولهذا كله، تبقى فكرة الحرية بحاجة إلى الفلسفة، من جهة نقص تصوراتنا عن الحرية نفسها، كما قال زكريا إبراهيم إن «الحرية لا بد أن تظل ناقصة غير مكتملة، لأنها دائماً في صيرورة مستمرة، فضلاً عن أنها مزعزة باستمرار، مفتقرة إلى مزيد من الاستقرار. ومع ذلك فإن هذه الصيرورة نفسها هي التي تخلع على وجودنا معنى، كما إن ذلك التزعزع إنما هو الذي يكشف عما لدينا من إمكانيات لا بد لنا من العمل على تحقيقها»<sup>(٥٦)</sup>.

### سابعاً: الفلسفة بحاجة إلى فضاء الحرية

كلنا يعرف ما تعرّضت الفلسفة له منذ نشوئها، من جهة التسفيه والتحريف والتزييف والانتحال، وذلك يرجع بلا شك إلى أن الفلاسفة هم العقلاء بين عامة الناس، وليس كل الناس بقادرين أن يكونوا بالمستوى العقلي الذي يفتح عليهم مقاصد الفلاسفة ومنطقهم. وهذا قاد الكثير من المتعلمين أو المثقفين إلى الاعتقاد بأنهم يستطيعون نقض الأفكار التي طرحها الفلاسفة في كل العصور. ولا نرى هنا أية ضرورة لعرض مشكلات الفلسفة مع الأنشطة الإنسانية الأخرى التي ناقضتها، وردت عليها، وحرّمت النظر فيها، وكفّرت الفلاسفة، فهذا يحتاج منا إلى استقصاء تفصيلات كثيرة لا نقوى عليها في هذا البحث، لأننا محدودون بعلاقة الفلسفة بالحرية. وليس من بدع الأقوال أن يُقال هنا إن اقتران الفلسفة بالحرية يأتي من معطى تفصح عنه الصلة بين العقل ووعي الحرية، وجدلية التكوين الفلسفي للأفكار في عملية الإدراك من جهة البنية التي يتشكّل بها الفكر في فضاء الحرية.

(٥٤) العروي، مفهوم الحرية، ص ٨٦.

(٥٥) برلين، حدود الحرية، ص ٤٠ - ٤١.

(٥٦) زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مشكلات فلسفية؛ ٤، ط ٣ (القاهرة: دار العلم، ١٩٦٧)،

ص ١٦٤.

إن الحرية هي ليست العدالة، ولا المساواة، ولا الإخاء، ولا الأخلاق، ولا الإرادة، ولا المسؤولية، ولا الواجب، ولا الضمير، بل هي منطق علاقة متشابكة بين هذه المعطيات الإنسانية مجتمعة كلها. وكل معطى يرتبط بالحرية من جهة أنها فردية، أو اجتماعية، أو كونية... الخ، وهكذا يأتي في السياق المضاد في منع الحرية، بالإجبار والرغبة والمصلحة والمنفعة والاستبداد والطاعة والسلطة... الخ، من أمراض الحرية التي تمنع تمظهرها لاستلاب معانيها ووظائفها من أعدائها. ولهذا، نحن بحاجة إلى تحرير الحرية من الذين يناقضونها أو يوظفونها في غير أهدافها وإلى غير غاياتها، وكما نبّه نصّار إلى أن «المزيد من تحليل مفارقة منع الحرية عن أعدائها يقودنا، لا محالة، إلى نقطة دقيقة في فلسفة الحرية، ألا وهي الفرق بين أخلاق الحرية والحرية الأخلاقية... لأن المرجع المعرفي في الأخلاق، وليس الحرية. وما حرية الضمير سوى وجه من وجوه حرية العقل، لأن الضمير ليس سوى الحس الأخلاقي، أي الحس الداخلي بوصفه إدراكاً مباشراً لحقائق الأخلاق، وهو عينه العقل الأخلاقي»<sup>(٥٧)</sup>.

وبناء على ما تقدّم، لا توجد الحرية الحقيقية إلا في المجتمع الحر، والمجتمع الحر لا يتكوّن إلا من أفراد أحرار، وكل فرد حر إنما يتوجب عليه أن يكون عاقلاً، ومدرّكاً للمسؤولية والواجب والضمير، بالنسبة إلى ذاته، وإلى غيره من الأفراد، والمجتمع، من جهة أن إدراك انفتاح الحرية على أنشطتها لا يتحقّق إلا بالعقل المدبّر للإنسان والأفراد والمجتمع. لذلك نفهم لماذا يقول برقاوي «إن وعي الحرية يتعيّن بوصفه وعياً لحرية العقل، وحرّيته (أي: العقل) في ارتداد عوالم أوصدت أمام حرّيته»<sup>(٥٨)</sup>. فالعقل، الذي أسّس الفلسفة، هو بحاجة إلى فضاءات الحرية لكي يمارس فعالياته باعتباره الحكم الذي نلجأ إليه في المنطق الذي به تتم معرفة الصواب والخطأ في الأفعال والأحاسيس والمشاعر التي تصدر عنا في حركة وجودنا المادي، وكذلك وجودنا المعنوي في الأفكار والمعقولات المفارقة.

ولهذا كله، ليس معقولاً أن نتحدّث عن الكيفية التي تتم بها عملية إهمال الفلسفة في مجتمع ما، في عصر ما، فهذا يقودنا إلى تفصيلات لا نقوى عليها في هذا البحث. لكن عندما نلاحظ في واقعنا الراهن كيف تُتهم الفلسفة بأنها بعيدة عن الظروف الموضوعية للناس، خصوصاً في حلّ مشكلات الإنسان فرداً

(٥٧) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٥٧.

(٥٨) برقاوي، مقدمة في التنوير: العلمانية، الدولة، الحرية، ص ١٦٤.

وجماعات وأمة، في الحياة العملية وعلى كل مستوى، نجد أن الكلام هكذا يبدو لنا مؤثراً في خطابنا العربي العام. ومرجعية معاداة الفلسفة كامنة في وعينا العربي إلى درجة يصعب علينا الآن تصنيف أعداء الفلسفة في مجتمعاتنا، وبيان انتسابهم إلى أصول موسومة بالجهل الثقافي، والتقصير المعرفي، والتعصب، لكننا معنيون ههنا أن نلقي ضوءاً سريعاً على المسببات والتبريرات التي أدت إلى النظرة المنحطة والدونية إلى الفلسفة، وظروفها من جهة التربية والعقيدة والسياسة والعلاقة المتوترة بين الموروث في ثقافتنا والوافد من ثقافة الغرب. ويمكننا تحديد هذه التصورات في الآتي:

١ - إن تسفيه الفلسفة من قبل أفراد مجتمع ما، لا يكون إلا بمؤثرات الجهل العام بالحياة المادية والروحية والقوانين التي يجب أن تنظمها تنظيمًا مختلفاً عن مجرد الرغبة الفردية أو الاقتصار على رغبات الأفراد، من جهة إلغاء التفسير المنطقي للعلاقات بين الفرد والغير، وبين مجموعة أفراد والمجتمع بكامله، تحقيقاً لمبدأ الحرية التي لا تحتص بمنفعة بعض من الناس وتهمل الغالبية العظمى منهم. إن هذا التفسير تكون فيه الحرية العقلية مضمرة، ويكون التصريح بمعطيات المنطق مسكوتاً عنه. فلا خير في أمة ضمر عقلها وغاب منطقها.

٢ - إن اتهام الفلسفة بأنها غير فعالة في الحياة العملية لأن الفلاسفة إنما هم فئة من الناس استطابوا التفكير في ما لا حاجة للناس فيه من قريب أو بعيد. وهذا ما نجده مبثوثاً في النسيج الاجتماعي الذي يتهرب من البحث عن جوهر الحقيقة، ويكتفي بقشورها من منطلقين: الأول، إما تحريم التفكير في الفلسفة والحد من حرية الفلاسفة بحجج يخترعها أعداؤها تعصباً، دون تبصر أو دراية، كما في القول المشهور في تراثنا «من تمنطق فقد تزندق» (!)<sup>(٥٩)</sup>، أو التشدد في فهم النصوص على أساس أنها ترفض العقل، فلا يجوز أن يخوض في أي شيء لم يرد فيه نص مهمما كان. والثاني، إما إهمال الفلسفة باعتبارها أعجمية (= أجنبية) غريبة عن كل علوم العربية، فهي مفسدة للفكر والایمان والاعتقاد، فيزعم أعداؤها بوجوب نقضها والردّ عليها لتقليل قيمتها في الكشف عن الحقيقة. إن الحقيقة عند هؤلاء إنما تكمن في الموروث من التقاليد والعادات والمنقولات عن

---

(٥٩) عبد الأمير الأعسم، «إشكالية النقد الراديكالي وأزمة الصحيح والمنحول في الثقافة العربية المعاصرة»، مجلة التواصل (جامعة عدن)، العدد ١٢ (تموز/ يوليو ٢٠٠٤)، ونشرت أيضاً في: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢١٥ - ٢٢٣.

السلف بلا نقد أو تدقيق، كما في عنوان ابن خلدون للفصل الرابع والعشرين من القسم الثالث في مقدمته «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»<sup>(٦٠)</sup>.

٣ - إلغاء دور القدرات العقلية العربية في تناول الفلسفة بحثاً ودرساً، لاعتقاد بعض الناس من المثقفين أنه ليس من حق العربي التفلسف، لأن الفلسفة تدلّ على رقي الفكر، وهذا من خصائص الغرب (الآخر)، أما نحن (الأنا) فليس من خصائصنا التأمل والتفكير والاستنباط والاستقراء، ولا يجب علينا أن نقول إننا نعرف كما يعرف الغرب، لأن معرفتنا منقوصة في تكوينها وبنيتها. وهذه المسألة نفهمها حقّ الفهم في شقين:

**الأول،** أن أعداء الفلسفة في أوساط المثقفين والمتعلمين إنما يقصدون أن حرية الفلسفة ليست من إبداعات العقل العربي، ولا يجوزون الدرس الفلسفي الحرّ الذي يبنى أساساً على التنوير، فالعقل العربي عند هؤلاء ليس عقلاً علمياً كما في الغرب، ولهذا لا يحقّ للفلاسفة العرب أن يقولوا شيئاً يغيّر مناهج الفلسفة الأوروبية، القديمة والوسيلة والحديثة وحتى المعاصرة. وهذا كله تفصح عنه دوائر الاستشراق وتنظيرها في قضية البون الشاسع بين العقل العربي والعقل الغربي. وأسوأ مثل لدينا هنا إرنست رينان الذي شغل الناس في الرد عليه من الترائين، أو تقليده واتباعه من التغريبيين.

**الثاني،** أن خصوم الفلسفة يصدرون أحياناً، من داخلها، متابعة أقوال ترجع إلى مزاعم الآخر الذي كان مهيمناً على حريتنا إلى درجة، كما يقول حنفي، «ظهر في جيلنا استغراب مقلوب، بدلاً من أن يرى المفكر أو الباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر. بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه...»<sup>(٦١)</sup>. وهذا النمط من الناس يجهل القيمة التاريخية التي يمتلكها فيتمسك بأقوال لا تمت بصلة ما إلى واقعنا الراهن في البحث عن حرية التفكير، بل إن هؤلاء يسعون إلى استعبادنا بمختلف الطرق تمثيلاً للسلطة، ومن هنا هم يبحثون عن كل ما يبرر أساليب الحكم المضاد للفكر الحر.

وفي الوقت الذي تسعى الفلسفة في فضاءات الحرية إلى أن تكون الدعوة إلى

---

(٦٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، طبعة مصورة (بغداد: مكتبة المثنى، د. ت. [ ]، ص ٥١٤.

(٦١) حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟، ص ٩٧.



الفكر الحر ملزمة لكل فيلسوف، لكننا لا نجد في واقعنا العربي إلا الضيق في الآفاق التي تمارس فيها الفلسفة بحق، من جهة أننا لا نستطيع استكشاف حريتنا في مجتمعاتنا التي لا تجوز الدعوة إلى التنوير بعد أن سُلِبَت عندنا إرادة الإنسان، فرداً وجماعات. وقد صار من المألوف أن يكون الفيلسوف عندنا مقيداً بظروف وأحكام تجعل من عقله إما مسلوب الحقوق بطاعة السلطات أو الإجبار على التفكير من جهة تحكم الأيديولوجيات بأساليب التفكير الحر. لذلك نحن هنا إزاء مشكلة الفلسفة في فضاءات الحرية، وبهذا نلاحظ ما يقوله حنفي، «إنما تتحقق دعوتنا إلى الحرية عن طريق القضاء على جذور التسلط وأسباب القهر وعوامل الطغيان المترسبة في وعينا (العربي) تاريخي منذ أكثر من ألف عام»<sup>(٦٢)</sup>. ومعنى هذا أنه لا بد من الاعتراف بأن الفرق بيننا وبين الغرب، هو أن أوروبا استطاعت، كما يرى زكريا إبراهيم، أن تحدث «ثورة فلسفية كبرى أدت إلى الاستقلال الفلسفي عن اللاهوت، خصوصاً وأن مفكري هذا العصر... قد أعلنوا بمذاهبهم الجديدة ثورتهم على الماضي»<sup>(٦٣)</sup>.

ولكن هذا الذي قلناه قد يدفعنا إلى مراجعة ما فعلناه نحن في ضوء مستحدثات عصرنا. ومن ذلك، وعلى مدى القرن العشرين، أن محاکماتنا مستمرة لرواد النهضة العربية الأولى، فقد نسينا أنهم بشرُوا بالحياة الحرة الكريمة التي تدعو إلى دولة حديثة، وحرية تنوير، ومحاولة اتباع التأويل العقلي للنصوص الدينية. «فالدولة الحديثة والتنوير والعقل هي أدوات الحرية التي نظر لها وعي الحرية في الخطاب النهضوي وسوّغها سبيلاً لتحقيقها وتوفير المستلزمات الواقعية الملائمة لها»<sup>(٦٤)</sup>. ومعنى هذا لم تستطع النهضة الأولى إحداث ثورة فلسفية، كما حدث في أوروبا، بل إن النهضويين الرواد تعاملوا مع كل وسائل الحرية المتاحة لهم آنئذ باستحياء مع كل ما يتصل بالتقاليد، وبحذر مع كل ما يتصل بالعقائد، وبترکز مع كل ما يتصل بالتجديد.

إن هذه الحقيقة يجب أن نعترف بها بلا شك ودونما اختلاف، وإلا فنحن إزاء مشكلات لا تستطيع كل الدراسات التي كتبت عن المشروع النهضوي الأول أن تعطينا حلولاً حقيقية لها ولما يجب أن يُقال في تقويم النهضة وفلسفتها. فمن

(٦٢) حنفي والجابري، حوار بين المشرق والمغرب، ص ٦٣.

(٦٣) إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص ١٤٢.

(٦٤) عبد الشيوخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر»، ص ١٦٤.

العيب علينا أن نفسّر النهضة على هوى كل منا غير متبصرين بالتنوير الذي استعرنا فلسفته من الغرب ونفخر بوصل الكثير من معرفتنا بمنابع فلاسفة التنوير الأوروبي، ونرفض أن نستشعر حقيقة إلى أي مدى يمكن أن نتفق على ثوابت الفلسفة وعلاقتها بالحرية. فإذا كان كل منا يفسّر الحرية من جهة الدوافع الذاتية والفردية والمجتمع المُفرّغ من الحقوق في أي سلوك للحرية، نجد أن معاداة الفلسفة ليست نابعة من الحرية بل إنها ترجع إلى مصادرة الحرية بأي معنى من المعاني من واقعها الإنساني. وهكذا إن الدفاع عن الفلسفة في المجتمع الحر يحتاج منا إلى تشخيص أمراض الأفراد أو المجتمع، في التربية والسياسة والاقتصاد، وهكذا نجد أن أزمة العقلانية العربية في الربط بين العقل والحرية إنما ترجع إلى رسوخ النماذج التي اختلقها الباحثون في مقومات النهضة وخصائصها. تلك النماذج التي لم تفرج عن العقل العربي وهو يتفلسف لكي يتحرك في فضاءات الحرية العربية، لأن الخطأ في ما اعتقدناه من كون فلسفة الحرية وحرية الفلسفة لا يمكن أن تخرجنا من دائرة الغرب، فقد فعل الفلاسفة الأوروبيون، وربما برأي البعض منا ما زالوا يفعلون، كل ما يجب أن يؤسس عليه ما هو غير قابل للانحطاط والعدمية من جهة الفلسفة وتبعاً لها الحرية!

ومن هنا، لا نرى بيننا من تجرأ على قول الحقيقة التي زُيّفت كثيراً في فكرنا المعاصر، بعد أن تورّط الغرب في إسباغ صفات الفساد على ما يعانيه انتحال معاني مناقضة لليبرالية والديمقراطية، فزالت المعاني الفلسفية للحرية في عصرنا الراهن، بعد أن صار مقياس القوة هو الذي يحكم العالم. وقد فطن نصّار إلى هذه المسألة، فهو يرى بحق أن فلسفة عربية جديدة ممكنة في نهضتنا العقلية الجديدة بقوله «وإذا كانت الحضارة الغربية قد تفوّقت على سابقتها في رعاية هذه القيمة [= الحرية]، فليس معنى ذلك أن الحرية حكر على الحضارة الغربية، وأن كل دفاع عن قيمة الحرية هو تقليد لمذاهبها الليبرالية، وإنما معناه أنه لا يمكن تصور نهضة حضارية، بعد إنجازات الحضارة الغربية، من دون تأسيس على مبدأ الحرية وقيمة الحرية»<sup>(٦٥)</sup>. وهنا يمكننا الاحتكام إلى برلين في حسم هذه المسألة بالقول «إن الطريقة الحقيقية لاكتساب الحرية، كما يُقال لنا، هي استخدام المنطق النقدي، أي ما هو ضروري وما هو محتمل... وهذا هو منهج العقلانية المتنوّرة منذ زمن سبينوزا إلى آخر أتباع هيغل. فما نعرفه وندرك ضرورته العقلانية لا نستطيع

(٦٥) ناصيف نصّار، التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ط ٢ (بيروت: دار النهار

للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٣٢٥.

التخلي عنه إذا أردنا أن نبقي عقلانيين. وإذا أردنا شيء أن يكون على غير ما هو عليه، من غير سبب عقلائي، كما في الضروريات التي تسيطر على العالم، نكون بذلك جاهلين وغير عقلانيين»<sup>(٦٦)</sup>.

ومن الغريب أن نقرأ في مراجعنا أن هناك من المثقفين من يسخر من فلاسفتنا المعاصرين، بل ويسقّهون الفلسفة باعتبارها مضيعة للوقت، طالما أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا غربيين، فكيف يتفلسفون كما تفلسف الأوروبيون الذين تتمثل فيهم الحداثة، بينما فلاسفتنا يصدّرون عن تراث فلسفي لم يعد قائماً ولا يواكب روح العصر! وهؤلاء هم أصحاب الجهل المركّب من جهة إنكارهم على فلاسفتنا أن يكون لهم الدور الحقيقي في حركة الحرية، وعند هؤلاء أن الحرية لا تتحقق من منظورنا العربي، بل من المنظور الغربي. ويغيب هنا العقل عن هؤلاء الناس مهما كانت مشاربهم، وغياب العقل معناه غياب الحرية. وليس من الصحيح القول المنسوب إلى القديس أمبروز، تبعاً إلى برلين «إن العاقل حرّ وإن كان عبداً»<sup>(٦٧)</sup>!، فهذا من جهة، يقصد أن العقل هو مولّد الحرية، ولكن منطق الحرية، من جهة أخرى، يؤكّد أن الاستعباد الذي يستلب الحرية يستلب العقل أيضاً. فالحرية هنا هي حرية الفلسفة، ولا يمكننا إدراك حرية العقل إلا بحرية الإنسان. فالفلسفة هي الفضاء الذي يمارس العقل فيه وظائفه المنطقية الصحيحة، وتأسيساً على ذلك تزدهر الفلسفة في المناخ الذي تسوده الحرية.

### ثامناً: إشكالية الحرية معضلة بلا حلّ

إذن، إن الخطأ في بحث إشكالية الحرية يكمن فينا، في عقولنا الفردية وعقلنا الجمعي، بل في معطيات العقل العربي. فنحن، المفكرين العرب، الذين نزعّم مع أنفسنا بحثنا عن الحقيقة، لا ندري إلى الآن أين هي هذه الحقيقة التي نبحث عنها تحت وطأة الإجماع والقسر والاستعباد والمنفعة والمصلحة الفردية، وغياب الغايات والأهداف في انتحال الليبرالية والديمقراطية اللتين لا تعبّران في عصرنا عن فلسفة التنوير التي نريدها لنهضتنا الجديدة؟ وليس قولنا هذا يبتعد عن الحق لو سألنا أيضاً: كيف نصل إلى فلاسفتنا الراهنة لكي يكون لنا شأن في الدرس الفلسفي العالمي؟ وتبقى الحرية، وعلاقتها بالفلسفة، معبّرة عن فوضى

(٦٦) برلين، حدود الحرية، ص ٣٧-٣٨.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

المزاعم الكثيرة بحل إشكالية الحرية في فكرنا المعاصر، مع غياب تام لكل أزماتها في الوعي الغربي والأوروبي بوجه خاص؟

وبناء على هذا، لا نجد حصاد مؤلفات الباحثين، وحتى في جامعاتنا العربية التي يصدر عنها عدد لا يستهان به من رسائل وأطروحات، تتناول الحرية بحرية عقلية، أو بعقل حر من دون الوقوع في دائرة الخداع والتزييف والانتحال! فقد اكتشفنا أن هناك من سخر طلبته للكتابة عنه في الرسائل والأطروحات التي أشرف عليها<sup>(٦٨)</sup>، أو الاستفراد بالدرس الفلسفي في جزء من وطننا العربي<sup>(٦٩)</sup>، أو انتحال وتزييف الوقائع والأحداث أو إهمالها<sup>(٧٠)</sup>، أو ترك دراسة الفلاسفة الكبار من المعاصرين في ساحتنا الفكرية بلا تحليل أو نقد، والمبالغة بتكريس الاهتمام دائماً في النهضة العربية الأولى ورجالها الذين لم يكونوا في الحقيقة إلا رواد انفتاح فكرنا العربي على مجريات العصر آنئذ، وليسوا فلاسفة في الحرية ومعطياتها المختلفة التي نواجهها اليوم بعد قرنين من الزمان. فأبي عيب بعد هذا نراه في تسويق فكرنا المعاصر الراهن بقياس فكرنا الحديث الذي لا بد لنا من الاعتراف بأنه تردد بين الموروث والوافد إلى حد التناقض، وهو ما نرفضه اليوم ونحن نجابه تأسيس النهضة العربية الثانية كما يسميها نصّار<sup>(٧١)</sup>، أو كما يصفها حنفي أنها «... بلورة مشروع عربي نهضوي جديد يكون... سمات عامة مشتركة بينها تحدد ملامح النهضة العربية المعاصرة»<sup>(٧٢)</sup>.

ولو رجعنا إلى تنظيرات الفلاسفة الأوروبيين البارزين أمثال: ديكارت، هوبز، سبينوزا، لوك، كانط، هيغل، فخته، شيلينغ، بنثام، شوبنهاور، ميل، وماركس، وصولاً إلى وليم جيمس، برادلي، وايتهد ورسل، لوجدنا أن هؤلاء

---

(٦٨) انظر مثلاً: ماهر هناندة، «مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، ورقة قدمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٥٣ - ٦٨ وبخاصة ٥٦، الهامش الرقم (١).

(٦٩) انظر مثلاً: حسام الألوسي، في: المشهد الفلسفي في العراق (ندوة) (بغداد: بيت الحكمة، ١٩٧٧).

(٧٠) انظر مثلاً: علي حسين الجابري، «المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين: دراسة أولية»، ورقة قدمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، ص ٥٧٥ - ٦٠٥.

(٧١) نصّار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٣.

(٧٢) حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟، ص ١٩٣.

اشتغلوا بأفكار كوبرنيكوس، غاليلو، مونتسكيو، ديدرو، فولتير، آدم سميث وروسو. وهكذا كان عصر الأنوار من المستنيرين إلى فلاسفة الحرية. وبلا أدنى ريب، هذا نفسه يجري عندنا بين فكرنا الحديث والمعاصر، فالرواد مستنيرون بحسب ظروفهم الخاصة والعامة، والمعاصرون فلاسفة ينظرون في الأفكار، لكن يجب أن لا يجتروها اجتراراً صار على مر الزمان خليط أفكار لا تُعد ولا تحصى لتدمير الفلسفة من وجه، ومصادرة الحرية، من وجه آخر. ويبدو لنا أن استنتاج حنفي في موضوع انهيار الغرب الراهن، إنما يعود إلى حروب أيديولوجيات<sup>(٧٣)</sup>، ثم تحول سلب الحريات إلى سلب خصائص ترتبط بالعلم فحسب، وهذا ما قاد خصوم الفلسفة من داخلها في وطننا العربي إلى امتهان السلبية اللايقينية للعقل العربي حتى «كَبِلَتْ نزعة امتهان السالب العقل العربي من أن يقتحم المناطق المهجورة من فكره، واختراق أسيجة التحريم والتجريم المقامة من حوله... مما أوقع العقل العربي في فخ التبعية للفكر الأوروبي... ونتيجة له، لا يرى هذا البعض حلاً لأزمة العقل العربي الراهنة إلا من خلال قطيعة معرفية مع فكر ماضيه أسوة بما فعل العقل الأوروبي في عصر التنوير»<sup>(٧٤)</sup>. وهنا ندرك إلى أي مدى نسيء إلى فلسفتنا المعاصرة عندما نناقض أنفسنا بالسكوت عما يحدث في محيطنا المأسورين فيه، فلا نستطيع، كما يرى كوتنغهام، «أن نخطو خارج المحيط الثقافي والتاريخي الذي نجد أنفسنا فيه الآن، وسيكون من التهور والعجرفة إلى أقصى الحدود أن نفترض أن جيلنا قد أنتج الحلول النهائية لبعض من أكثر مشكلات الفلسفة مركزية»<sup>(٧٥)</sup>، ولعل إشكالية العقل والحرية هي مسألة المسائل في خطابنا النهضوي الجديد.

وليس عيباً علينا أن نعترف أن صياغة مفهوم الحرية، ومن ثم التنظير في إشكالياتها، هما من مهمات فلاسفتنا النهضويين الجدد في راهن فلسفتنا العربية المعاصرة، للدفاع عن العقل والحرية، لأن من واجبنا الفلسفي ومسؤوليتنا على مستوى البحث أن نقف ضد هؤلاء الذين يناهضون العقل والحرية معاً، لكننا لا نفعل ذلك، من جهة أننا نستمرىء أن نترك خلفنا كل ما يجب أن يكون

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٧٤) نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥)، ص ٢٥٠-٢٥٢.

(٧٥) جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧)، ص ٢١-٢٢.

أمامنا، ونهمل كل ما هو أمامنا ونبعثه يميناً ويساراً، وصرنا نتحرّز من الاضطهاد في داخلنا قبل أن نجابه اضطهاد الخارج الذي ينزل علينا من الآخر، فصار خوف الأنا منه مقروناً بالخوف من الحرية، وأدى الخوف من الحرية تبعاً لهذا إلى تحوّل قهري إلى الخوف من الفلسفة! لكن تبقى إشكالية الحرية مقيدة بظروف معضلة بلا حل، لأن من غير الحقّ في شيء أن تكون الحرية بلا فلسفة، كما أن ليس من المنطق أن تؤسّس فلسفة بلا حرية.

أما الدفاع عن الفلسفة باعتبار أنها لن تؤدي دورها طالما تكون «منعزلة عن عالم الناس، والفلاسفة ليسوا سكان قلعة نائية على أرض البشر»، فكما يقول نصّار، «إنما الفلسفة ميدان من ميادين الفكر البشري، والفلاسفة أشخاص يعملون في هذا الميدان كما العلماء في ميادينهم، وهم [=الفلاسفة] بطبيعة الحال فئات ومراتب. والفلسفة جزء لا يتجزأ من الثقافة كنتاج للفكر العقلي، وهي على تفاعل مع قطاعات الثقافة وسائر قطاعات الحياة الاجتماعية. وكل تصوّر يضع مسافة فاصلة بينها وبين الثقافة، من جهة، وبين مشكلات الناس السياسية وغير السياسية، من جهة ثانية، إنما يهدف إلى إلغاء فاعليتها وفائدتها لمصلحة قوى معيّنة مسيطرة على المجتمع»<sup>(٧٦)</sup>.

---

(٧٦) نصّار، التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٠٠.