

الفصل الخامس

الحرية في الفكر العربي الحديث^(*)

إسماعيل زروخي^(**)

مقدمة

شكل موضوع الحرية أهمية أساسية في بناء الدولة الحديثة، وخصوصاً الدولة التي بناها الغربيون في هذا العصر، ولم يغيب عن أذهان بناء النهضة العربية الحديثة هذا الموضوع، فتناولوه بحثاً ودراسة، وأساساً، سواء تما استمدوه من الغرب، أو تما تأثروا به من تراثهم العربي الإسلامي، وكان هدفهم العام جميعاً هو بناء تصورات فكرية يمكن أن تكون سبيلاً وإطاراً عاماً لنهضة مجتمعاتهم وقوة دولتهم، وعموماً تمدنهم، ومن بين تلك الرؤى والتصورات الحرية التي دخلت مجالات عديدة، وهي المجالات التي حصرها عبد الله العروي، حين قال: «نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات... الخ»^(١). وسيتركز موضوع بحثنا على أهم العناصر التي شكلت هاجساً لأقطاب الفكر العربي الحديث، ومن تلك العناصر:

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «فلسفة الحرية» في: المستقبل العربي، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩)، ص ١٤٨-١٥٩.

(**) رئيس قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة - الجزائر.

(١) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٣٦.

أولاً: الحرية والتمدن

لقد شكلت الحرية هاجساً كبيراً للطهطاوي، مما جعله يخصص لها جانباً كبيراً في فكره ومؤلفاته، غير أنه ربط موضوع الحرية بمسألة الحقوق المدنية، واعتبر أن ذلك ليس من سمات الفكر الغربي فحسب، بل هو سمة من سمات الفكر الإسلامي^(٢)، لأن المسلمين قد مارسوا الحرية وتفاعلوا معها، وأن الإسلام قد شرّعها، ولكن بمفهوم أعم وأشمل من مفهومها عند الغربيين، وهو مفهوم «العدل»، وبناء على ذلك يمكن إعادة صياغتها وبعثها من جديد في إطار التجربة الغربية، وذلك باعتبارها وسيلة من وسائل التقدّم والرفق.

وهذا المعنى العام والشامل للحرية، والمعبر عنه بالعدل، هو الذي أكدّه الطهطاوي، حين قال: «إن ما يسميه الفرنسيون الحرية ويرغبون فيه هو ما يطلق عليه العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحرية بالحكم هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل هي المحكمة والمعتبرة»^(٣). وبذلك كما يقول معن زيادة: «يعد الطهطاوي أول مؤلف عربي حديث حاول تأصيل فكرة الحريات العامة في الدولة الحديثة، ربط بين التمدن والحرية فجعل التمدن سبباً من أسباب الحرية، والحرية شرطاً من شروط التمدن والتقدّم»^(٤). هذه هي العلاقة التي أراد الطهطاوي من خلالها أن يجد لها صورة ونموذجاً في التراث الإسلامي الذي هو جزء من التراث العام للفكر البشري.

وكان الطهطاوي يرى أن أهم ما يميّز الممارسة السياسية الغربية في عهده من الممارسة السياسية العربية الإسلامية، هو أن الأولى قائمة على مبدأ الحرية والعدالة، والثانية ينعدم فيها هذان المبدآن، فكانت الدول الأولى متحضرة ومتمدنة لأنها تستند إلى مبدأ وشرط التحضر، والثانية متخلفة ومتأخرة استناداً إلى أن شروط ومبادئ التحضر والتمدن تنعدم فيها. والطهطاوي اعتمد في تحليلاته وتقييماته وأحكامه على المستوى الذي كانت عليه الدول الغربية والدولة العربية،

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

(٣) رفاة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٠)، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٤) معن زيادة، «المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة»، ورقة قدمت إلى المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ (بيروت: المركز، ٢٠٠١)، ص ١٦١.

ذلك المستوى الذي فرض صورته على أحكام الطهطاوي، ومن ثم كانت معطياته واقعية خالية من كلّ توظيف أيديولوجي أو منحى سياسي، وتتجلى مظاهر ذلك في البنى الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والسياسية.

وفي هذا السياق، أيضاً، كان خير الدين التونسي يرى أن من أسباب العمران والتقدّم والتحضّر والتمدن، الحرية والعدل^(٥)، واعتبرهما بذلك من أهم الأسس التي تحقق الحكم المثالي الذي تهدف إليه كلّ أمة في ممارستها السياسية، وأنه لا بدّ للدولة من أن تحمي هذين المبدئين لما لهما من تأثير في حياة الأمة، ويساهمان في تقدّمها وازدهارها ونموها، وفي ذلك يقول خير الدين التونسي: «وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات»^(٦)، وفي ذلك قال الرسول (ﷺ): «العدل عزّ الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام وبه أمر الرعية وخيرهم»^(٧).

ومن أهم ما توصل إليه خير الدين التونسي، وهو يبحث، كما فعل ابن خلدون، في تقدّم الدول وازدهارها، أفولها وسقوطها، أن الدول الأوروبية الحديثة وتمدينها ومكتشفاتها ومخترعاتها لم تحصل عليها وتتوصل إليها إلا عن طريق ما أنتجته الحرية في المجتمع الأوروبي من عمران وحضارة^(٨). ومن ثمّ كان خير الدين التونسي يهدف إلى نقل نظم الحرية الأوروبية إلى المواطن المسلم، حاكماً ومحكوماً، وترغيبهما فيها، وهي لا تتناقض مع مبادئ الشريعة الإسلامية التي احتوتها، ولكنها لم تطبق إلا نادراً ولم تحترم إلا لماماً^(٩).

كما كان جمال الدين الأفغاني يركّز أيضاً على المعنى نفسه، والسياق نفسه، حيث ربط التقدّم والتطور والتمدن بممارسة الحرية، والتخلف والضعف والانحطاط بانعدامها، وقد قال إن من أهم أسباب الانحطاط: «غياب العدل والشورى، وعدم تقييد الحاكم بالدستور، فقد أخنى الدهر على الشرق بكامله،

(٥) عبد المجيد الشرفي، «مشكلة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث»، الاجتهاد، العدد ٢ (شتاء ١٩٨٩)، ص ٧٤.

(٦) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمصنف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٢)، ص ٩٨.

(٧) رواه الدارمي.

(٨) انظر المقدمة في: التونسي، المصدر نفسه، ص ٤.

(٩) صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث (القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠١)، ص ٣٣.

ومرت عليه زلازل التعسف والجور، وأشكال الاستعباد حتى تأصلت في نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة، والخلود إلى الرقاد»^(١٠). ومن هنا، فإن كل تمدن وتخصر لا يتأتى لأمة من الأمم إلا بالكّد والجّد والاجتهاد، وهذه المظاهر تنعدم حين تنعدم الحرية.

ويؤكد عبد الرحمن الكواكبي في السياق نفسه العلاقة بين التقدم والازدهار والعزّ والرفعة والسمو والحرية، فهو يرى أن ما هم العرب المسلمون عليه في عصره من تأخر وانحطاط، وذل ومهانة، يعود إلى فقدانهم الحرية، وتسلب الاستبداد على رقابهم. ومن ثمّ يربط التقدم بشرط توفر الحرية، وفي ذلك يقول: «متى بلغت أمة رشدًا وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزّها وهذا عدل»^(١١).

وفي السياق نفسه، كان فرنسيس فتح الله مرّاش يؤكد في مؤلفه غابة الحق ضرورة التلازم بين العقل والحرية من جهة، والتمدن والتقدم من جهة ثانية، حيث جاء في هذا الإطار: «ولأن العقل والحرية هما حجر الزاوية في التمدن، فقد كانا أول ما يقود إلى الاصطدام بالنواهي المترسبة من ميراث التخلف، خصوصاً في السياقات التي تصل التقليد بالنقل والاتباع بالطاعة، وتجعل من التلازم بينهما أساس العبودية بمعناها الفردي والجمعي»^(١٢).

إن هذه النماذج التي قدمناها لا تعني رصداً وتفصيلاً عاماً لما كتب في الفكر العربي الحديث، وإنما هي تعبير عن الجهد الفلسفي والفكري الذي قدمه أولئك الأعلام في ذلك العصر، وهي في الواقع الإرهاصات الأولى التي تفيدنا في الكشف عن حقائق المستوى الحضاري الذي كان عليه العالم العربي الإسلامي، وقد أصبحت تلك الإرهاصات في وقت لاحق هي البدر الساطع في كينونتنا الفكرية.

ثانياً: الحرية والانتماء إلى الوطن

ونظراً إلى ما تقدّم، فإن الحرية، سواء عند الطهطاوي أو غيره من مفكّري النهضة العربية الحديثة، تعتبر من أهم الدعامات السياسية للدولة الحديثة،

(١٠) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٨)، ص ٤٧٤.

(١١) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١)، ص ١٨٧.

(١٢) انظر مقدمة جابر عصفور، لكتاب: فرنسيس فتح الله مرّاش، غابة الحق (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠)، ص ٣٠.

ولا تتأسس إلا فيها، ومن ثم فهي وحدها القادرة على أن تخلق مجتمعا حقيقيا
وحبا قويا للوطن^(١٣).

وقد ربط الطهطاوي، الحرية بالوطن، واعتبر أن أساس الانتماء إليه لا يكون
إلا بتمتع الفرد بحقوقه في بلده: «وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية
التأسيسية أي [المجتمع]»^(١٤). وكانت هذه المسألة من أعظم ما ميز الدول الحديثة،
وخصوصا في الغرب عندما كان الفرد فيها قبل العصر الحديث يعاني الظلم
والاستبداد والقهر، كما يعاني في الوقت نفسه التخلف والانحطاط، عكس ما
كانت عليه الممارسة العربية الإسلامية في بعض الأحيان حين كانت مزدهرة،
وفيهما يتمتع المواطن بكل حقوقه وحياته، وهو ما كان عليه من مظاهر استبدادية
حين تمتع الفرد الغربي في العصر الحديث بحقوقه وحياته.

وقد اعتبر الطهطاوي أن أهم الحقوق التي يتمتع به المواطن داخل الدولة
التي ينتمي إليها تقوم على مبدأ الحرية، وعبر عن ذلك بقوله: «حقوق جميع أهالي
المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية... [والإنسان] الحريابح له أن ينتقل من دار إلى
دار، ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة ولا إكراه مكره، وأن يتصرف كما يشاء
في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع (القانون) أو
السياسة، مما تستدعيه أصول المملكة العادلة، ومن حقوق الحرية الأهلية، أي
لا يجبر الإنسان أن ينفي من بلده، أو يعاقب فيها، إلا بحكم شرعي (قانوني) أو
سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما
يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء، بشرط أن
لا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده»^(١٥).

والأمر نفسه هو الذي ذهب إليه خير الدين التونسي حين ربط بين الحرية
والانتماء إلى الوطن، فهو عندما يتحدث عن أشكال الحرية، يرى أن الحرية
الشخصية التي هي شكل من أشكالها، وهي أساس الانتماء إلى الوطن، وأساس
التمتع به، تعني: «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه
وعرضه وماله ومساواته مع بني جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى

(١٣) زيادة، «المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة»، ص ١٦١.

(١٤) رفاعه رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع للطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة،

٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ - ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٤٣٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٧٤.

هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه القوانين المتقررة لدى المجالس، وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة، كما تقيد الرعية»^(١٦)، وأن هذه الحرية هي التي تتولد منها الحرية السياسية التي تطلب من الرعايا: «التدخل في السياسات الملكية والمباحثة في ما هو الأصلح للمملكة»^(١٧)، أي لا بدّ من مشاركة المواطنين في وضع قوانين الدولة وتشريعاتها، وهي التي تحدّد هوية الانتساب إليها، وتحقيق مواظنتهم في الوطن، وهو في الوقت نفسه الوسيلة التي تجسد الحرية وتحققها.

كما يرى خير الدين التونسي أن العيش في الوطن يجب أن يتمتع فيه المواطن بكُلّ حريته، وخصوصاً حرية الرأي في التفكير والتأليف، وفي الصحافة والإعلام، حيث يقول: «لا يمنع أحد منهم [أي من المواطنين] أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجournals التي تطلع عليها العامة»^(١٨). فخير الدين التونسي بحث على ضرورة أن يتمتع المواطن داخل الدولة بكُلّ حرياته، التي من أهمها المشاركة في الحياة السياسية التي هي دليل على مواظنته، ولا تكون تلك المشاركة إلا بالتأثير في حياة الدولة، وفي مسارها، ومراقبة الحكّام^(١٩).

وإن تمتع المواطن بحقوقه المدنية وبالحرية لا يعود عليه بالفائدة هو وحده فحسب، بل يعود بالفائدة أيضاً على الدولة والمملكة، ومن ثمة يعتبر خير الدين التونسي هذه الحقوق: «ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»^(٢٠). ومنها تنشأ الحركة والفعالية في الفكر والسياسة، وتنشأ منهما أيضاً التصورات الحقيقية التي تعبّر عن مضمون الوعي الفردي الذي يكون سبباً في تقدّم الدولة وازدهار الأمة.

ولذلك ألحّ على هذه المسألة أيضاً محمّد عبده حين ربط الانتساب إلى الوطن بالحرية والحقوق المدنية، إذ هما ركيزتان أساسيتان للدولة الحديثة، وفي هذا السياق، قال: «لا وطن إلا مع الحرية، بل هما سيّان، فإن الحرية إنما هي حقّ القيام بالواجب المعلوم، فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٩) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب (تونس: الشركة التونسية للتوزيع،

١٩٨٥)، ص ١٢٠.

(٢٠) التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات

وفهارس للمنتصف الشنوفي، ص ٢٢٠.

السياسية»^(٢١). فالحرية هي التي تحدّد وتحقق ما يجب أن يقوم به المواطن تجاه وطنه، وما يقدمه الوطن لقاطنه.

ومحمد عبده يؤكّد أن التمتع بالحقوق المدنية وبالحرية للمنتسبين إلى الوطن لا يمكن أن يُعطى لكلّ فرد، وإنما يُعطى فقط إلى من امتلك «الأدب السياسي»، والذي يمتلك الأدب السياسي هو وحده الذي يتمتع بحرية الرأي وحرية القول والانتخاب، ولا يحصل هذا الأدب إلا: «بالاجتهاد وحسن الاقتداء، ودقة النظر والتبصر في أحوال الناس من قبل وفي الحال»^(٢٢). وهو بذلك حاول تجاوز مجموع النصوص التي أنجزت في عصر الانتكاس، وشرّعت للتقليد والجمود، كما أراد في الوقت نفسه بناء تشريعات تتوافق مع العصر وتسائر معطياته.

ومن ثمّ كان محمد عبده ينتقد كلّاً من الحاكمين والمحكومين في إطار العلاقة التي تجمعهم داخل الوطن، فالمواطنون تعودوا الخضوع والخنوع والطاعة المطلقة التي أدت إلى استكانة المحكومين، وألقوا كلّ أمورهم على السلطة القائمة، معتقدين أنهم غير ملزمين بما يجري على مستوى شؤون الدولة. أما الحاكمون فإنهم يعتقدون أنهم نصبوا على رقاب المواطنين من أجل تسخيرهم لأهوائهم ورغباتهم^(٢٣)، وهذه الممارسات من الطرفين منافية للحرية داخل الوطن الذي هو للجميع، وبناءه منوط بهم جميعاً أيضاً.

أما عبد الرحمن الكواكبي، فيرى أن شرّ البلية التي أصابت العرب المسلمين هو فقدانهم الحرية، وهي ما حرّمنا معنا حتى نسيناه، وحرّم علينا لفظه حتى استوحشناه^(٢٤). ويؤكّد الكواكبي ضرورة التلازم بين الحرية والانتماء إلى الوطن والأمة، ولا يتحقق هذا التلازم إلا بالتخلص من الاستبداد، حيث يقول في هذا الشأن: «الإنسان الحر مالك لنفسه تماماً، ومملوك لقومه تماماً، وحتى يبلغ ترقّي الترتيب في أمة هذه المرتبة، بحيث يصير كلّ فرد مستعداً لأن يفندي أمته بماله وروحه، فعندئذ تصبح الأمة في غنى عن ماله وروحه»^(٢٥). فالتمتع بالحرية في

(٢١) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ج ٦ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ج ١: الكتابات السياسية، ص ٣٤٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١: الكتابات السياسية، ص ٦٠.

(٢٣) عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ٩١.

(٢٤) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، ط ٢ (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢)، ص ٣١.

(٢٥) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص ٩٨.

الوطن يجب أن يكون بتضحية المواطن من أجله، ومن أجل أمته، ولا تتأسس التضحية إلا بالتمتع بالحرية، ومن ثم تساهم الحرية من خلال المواطن المتمتع بها في بناء الوطن والدولة والمجتمع.

والحرية التي يدعو الكواكبي إلى التمتع بها في الوطن ليست الحرية التي تأتينا عن طريق ثورة حمقاء، وإنما هي التي نقنع بها ونتخذها مبدأً لحياتنا، إذ يقول: «ولهذا قرّر الحكماء أن الحرية التي تنفع الأمة هي التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأما التي تحصل على أثر ثورة حمقاء فقلماً تفيد شيئاً، لأن الثورة غالباً تكتفي بقطع شجرة الاستبداد، ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت أولاً»^(٢٦).

غير أن ما كان يحث عليه مفكرو الفكر العربي الحديث هو تأكيدهم أن المنتسب إلى الوطن والمتمتع بالحرية يجب أن يتمتع بها في حدود ما لا يضرّ بوطنه، وبمجتمعه، ولا يكون ذلك إلا إذا كان عالماً بالمصلحة العامة، وبالحدود الشخصية، فكما يقول محمد عبده: «إن المرء إذا عرف مصلحة قومه سعى فيما يوجب لها البقاء والنماء، وإذا عرف حدود إخوانه أقام لنفسه حداً لا يتعداه، وحظاً لا يتخطاه»^(٢٧).

ومن بين المفكرين الذين تعرّضوا للحرية في العصر الحديث، أديب إسحق، الذي ركّز جهوده على تحديد أنواعها المتمثلة في: الحرية الطبيعية إذا كانت بمعنى الوجود، والحرية المدنية إذا كانت بمعنى الاجتماع، والحرية السياسية إذا كانت تتعلق بالعلاق بين الناس. كما دعا إلى تقييدها في إطار الحياة المشتركة بين الأفراد في الوطن الواحد، ولا يمكن أن تكون مطلقة تمسّ بمصالح الغير، وهو في ذلك يستند إلى تعريف مونتسكيو لها، حين قال: «الحرية بأن لا يُجبر المرء، على ما توجبه القوانين»^(٢٨). فالقوانين في رأيه لا تعيق الحرية، ولا تنقص منها، ولا سيما القوانين التي ترى حقوق الكل معياراً لها، الكل الذي يحفظ حقوق الفرد، وفي ذلك يقول أديب إسحق: «فلا ينبغي للقوانين أن تمسّ غير الذين ألما بحقوق غيرهم من الناس، ولا يسوّغ أن تؤثر في شأن الوطن إلا بمقدار ما يصيب من حق الجميع»^(٢٩).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٢٧) عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ١: الكتابات السياسية، ص ٣٨٨.

(٢٨) أديب إسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها وقدم لها ناجي علوش، ط ٢ (بيروت:

دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٨٤ - ٨٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٧.

وإجمالاً كانت الحرية التي يدعو إليها أديب إسحق بمثابة ثورة يجب أن تسعى إلى تحقيق الحرية على كل المستويات، وفي جميع المجالات، فهي الثورة التي ترى: «الموت في الحرية حياة، والحياة في الرق موت»^(٣٠).

أما فرنسيس فتح الله مراش فيربط بين الحرية والطبيعة البشرية ذاتها، إذ لا وجود للإنسان إلا في ظل الحرية، وهي المعبرة عن طبيعته، فكيف يمكن إزالتها عن هذه الطبيعة؟ وفي هذا الشأن قال: «فمن المعلوم لدى العموم أن الطبيعة البشرية قد خلقت في كمال الحرية الأدبية، وأن خالقها ذاته عز وجل قد منحها هذه النعمة الجليلة عندما أطلق لها عنان الاختيار بين الماء والنار، واضعاً فيها معرفة الخير والشر، ومبدعاً في سجيته حركة الميل إلى هذا والصدود عن ذاك. فمن أين يصوغ لبني هذه الحرية الإنسانية أن يبيحوا تمزيق جلبابها بأنياب الأغراض؟»^(٣١).

فانعدام الحرية والاستعباد يتعارضان مع طبيعة العقل، فكل حرية يجب أن تتخلص من الاستبداد والقيود، ولكن ليس بإطلاق، لأن ذلك غير طبيعي، ولا يمكن أن يتحقق، وفي هذا السياق، قال: «والفكرة القائلة بالعيش على انفراد والتمتع بحرية مطلقة وغير مقيدة هي فكرة غير طبيعية، ولا يمكن تحقيقها إن لم تعتبر في حالات منفردة استثناء لا قاعدة، وعلى العكس من ذلك فعندما يخضع الإنسان لقوانين دولة متمدينة ومتقدمة، فإن خضوعه لا يكون تخلياً عن الحرية، بل إثباتاً للحرية»^(٣٢).

ثالثاً: الحرية والتدين

تأثر الطهطاوي كثيراً بالممارسة السياسية الفرنسية وأعجب بها، ولا سيما التي جسدها دستورها أو ميثاقها، ومن أهم المبادئ التي أقيمت عليها الممارسة السياسية الفرنسية، وأعجب بها الطهطاوي، حرية العقيدة والتدين. وقد عبّر عن ذلك بقوله: «كل إنسان موجود في بلاد الفرنسيين يتبع دينه كما يجب، لا يشاركه أحد في ذلك، بل يعان على ذلك، ويمنع من يتعرض له في عبادته»^(٣٣)، والحرية في العقيدة دليل على التقدم والتمدن، في رأي الطهطاوي، وهي التي بها ومن خلالها

(٣٠) رثيف خوري، الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي (بيروت: دار المكشوف ١٩٤٣)، ص ٢٦٦.

(٣١) مراش، غابة الحق، ص ٢٢٢.

(٣٢) نقلاً عن: خوري، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣٣) الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ص ٢٣٠.

يندمج أفراد الأمة في الدولة بعضهم ببعض، بغض النظر عن دينهم ومعتقدهم، ويتعاونون على تحقيق خير الدولة والأمة في وقت واحد، ومن ثم، فهي: «نافعة لأهل البلاد والغرباء، فلذلك كثر أهل هذه البلاد (يقصد فرنسا) وعمرت بكثير من الغرباء»^(٣٤). وبذلك كانت حرية العقيدة مظهراً من مظاهر الدولة الحديثة، وأساساً من أسسها، وهي التي كانت عليها الدولة الإسلامية أيام ازدهارها، حين اتسع صدرها ومجالها لقبول كل من لا يدين بدينها بالعيش فيها.

وفي هذا السياق، يعدّ الطهطاوي من أوائل المفكرين المسلمين في العصر الحديث، الذين تبّنوا تصوراً جديداً لتقسيم المجتمعات لا يقوم على معايير الكفر والإيمان، بل يقوم على معايير التحضر والحشونة^(٣٥)، اللذين عزى أسباب وجودهما في الأمم إلى توفر الحرية أو انعدامها.

ولعل الأمر الذي أشار إليه الطهطاوي، بخصوص حرية العقيدة التي دعت إليها الثورة الفرنسية، هو الذي أدى بجمال الدين الأفغاني إلى تمجيدها، وتعظيم مبادئها، وهي مفخرة للإنسانية جمعاء، لأنها حققت للأمة الفرنسية حريتها وكرامتها، ومن ثم قال: «الدعوة لطلب الحرية في فرنسا دعوة حق ومطلب حق، كم صادف أهلها من المحن، وكم استمر فيهم القتل وسالت الدماء، واليوم فالعالم يقدرهم ولسوف يقتدي بهم»^(٣٦). والحرية التي وصل إليها الفرنسيون لم تكن حسب الأفغاني إلا بالتضحيات الجسام، ومن ذلك يؤكّد أن الحرية لا توهب، بل تؤخذ بالقوة والافتقار.

ولم يُشَدُّ بالثورة الفرنسية ويتأثر بها المفكرون الذين ذكرناهم من قبل فحسب، بل لقد أشاد بها أيضاً أديب إسحق، واعتبر أنها هي التي استطاعت أن ترفع الاستبداد، وتحقق الحقوق المدنية والحرية، وفي ذلك قال عنها: «تلك ثورة الفرنسيين برزت إلى عالم العقل عام ١٧٨٩م، وصدمت قوة الاستبداد فضعضعتها، ورفعت عن العيون نقابها، وعن النفوس حجابها، فأنست جانبها روح الحرية، وخلعت جلايب الرق والعبودية»^(٣٧).

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٣٥) أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ص ٢٨.

(٣٦) محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص ٢١١.

(٣٧) منذر معاليقي، معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث (طرابلس، لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣)، ص ٦٩ - ٧٠.

ولكن الثورة الفرنسية التي أشاد بها أديب إسحق خيبت آماله، بسبب ابتعادها عن مبادئ الحرية، إذ بدأت تتوسع وتستعمر كثيراً من المناطق، ومنها استعمارها للجزائر، ونظراً إلى شعوره القومي، فقد أحسّ وكأن الفعل موجه إليه هو شخصياً، إذ يقول علاء الدين وحيد في كتابه: أديب إسحق: عاشق الحرية ما نصه: «لقد كان أديب إسحق من أوائل الأحرار في الشرق العربي الذين اعتنقوا مبادئ الثورة الفرنسية، ومن أجلها أحبّ البلد الذي أنبتّها. فبدت خيانة فرنسا للمثل الحرة، كأنها ضربة موجهة شخصياً ضده، خاصة أن الضربة كانت مضاعفة، لأن الضحية بلد عربي»^(٣٨).

كما دعا محمد عبده إلى هذه الحرية حينما اعتبر أن السلطة السياسية في الأمة يجب أن تكون مدنية، ولا تفرّق بين المواطنين بحسب دينهم ومعتقدهم، بل تفرّق بينهم بحسب مواقفهم من المجتمع ودورهم فيه، فقد يختلفون في العقيدة والمذاهب، إلا أنهم يجب أن يتكلموا بلغة واحدة، ويعيشوا على أرض واحدة، ولذلك فجميع حقوقهم في السياسة والقوانين متساوية^(٣٩).

وقد ربط محمد عبده الحرية في الدين بمسألة القضاء والقدر، والجبر والإلزام، فهو ينتقد بشدة الجبريين الذين يقولون إننا محكومون بقضاء محتوم، ومن ثمّ فلا فائدة من كلّ عمل، ومن السعي إلى تغيير ما يحيط بنا، ولذلك، كما يقول عثمان أمين، دافع محمد عبده عن الحرية، واعتبر أن جزءاً من أعمالنا منسوب إلى الإرادة، وهو ما يسمّى بالكسب، وليس من يقوم بأعماله بإرادته ويتوكّل على نفسه، كما يعتقد البعض، مشكراً، بل المشترك: «هو من يعظّم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر الإنسان عليه، كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الآخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرّعها الله»^(٤٠).

وعلى ما تقدّم، فإن محمد عبده كان من أشد أعداء المتوكلين والمتكاسلين، والذين يعتقدون أن الدين يحقّهم على الجبر، وهم مسلوبو الإرادة، بل هو يرى أن الدين جاء لتحرير الإرادة، وعليه فهو جاء لتجسيد الحرية، لا للقضاء عليها،

(٣٨) علاء الدين وحيد، أديب إسحق: عاشق الحرية، تاريخ المصريين؛ ١١٦ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨)، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٣٩) زيادة، «المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة»، ص ١٦٨.

(٤٠) نقلاً عن: أمين، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي، ص ٩١.

وهي السبيل الوحيد للنجاة بالنسبة إلى الأمة الإسلامية، ولا بد لها من أن تنصرف عن عقلية الاعتقاد بالجبر، وتوقظ قيم الأخلاق، وتتمسك بالعزة القومية، والحرص على كرامة الإنسان^(٤١).

إلى جانب الحرية في العقيدة والتدين، كان الطهطاوي يلح كثيراً على حرية الرأي، وكان يدعو إلى ضرورة الدفاع عنها وحمايتها، وتجسيدها وتثبيتها في الممارسة السياسية، لأنها لا محالة عائدة على الأمة والدولة بالفائدة والمنفعة، ولا سيما المنفعة الفكرية التي تؤدي إلى ازدهار الأمة والدولة، إذ لولاها لما أطلق العنان للفكر بأن يفكر ويتحرر من كل القيود، وخصوصاً ما يقدمه في المجالات والصحف، والكتب والمؤلفات، والاختراعات والإبداعات. وفي هذا السياق، يقول الطهطاوي: «إنها (الحرية) تقوي كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضر غيره، فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه، خصوصاً الورقات اليومية المسماة بالجورنالات والكازيطات»^(٤٢).

فحرية الرأي في الأمة يجب ألا تكون مطلقة، بل هي محدودة بحدود مصلحة الأمة والوطن، وهو الأمر الذي أشار إليه محمد عبده حين قال: «فحدود حرية الرأي أن يكون مبنياً على القياس، موافقاً للحكمة، مطابقاً للصواب، وحدّ حرية القول أن يراد به الخير (...)»، وحدّ حرية الانتخاب أن يراد به مصلحة الوطن العزيز ليس إلا»^(٤٣). ومن ثم، فإن الحرية، في رأي محمد عبده، ليست واحدة لكل المجتمعات، بل لكل مجتمع حريته التي تتوافق مع طبيعته وبنيتة^(٤٤).

ومن الداعين إلى حرية الرأي، وهو أقرب إلى الفهم الليبرالي، أي الحرية بإطلاق، عبد الرحمن الكواكبي، الذي كان شعاره بالنسبة إلى الحرية هو: «إن الحرية هي شجرة الخلد، وسقيها قطرات من الدم المسفوك»، ومن ثم كان يقول: «لقد أطلقت الأمم الحرية، حرية الخطابة، والتأليف والمطبوعات، مستثنية القذف فقط، ورأت أن تحمّل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد يخنقون بها

(٤١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٤٣) عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ١: الكتابات السياسية، ص ٣٨٩.

(٤٤) إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث: دراسة فكرية فلسفية (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ٥١٥.

عدوتهم الطبيعية، أي الحرية»^(٤٥). فهو كان يدعو إلى التمتع بجميع أشكال الحرية من تعلم، ومطبوعات وخطابة، ومباحثات علمية، وعدالة، وغيرها من الأشكال. ولذلك، فالكواكبي لم يتوان في حياته كلها عن المطالبة بالحرية ومحاربة الاستبداد والظلم والاعتصاب والغدر، ولعل وصفه بـ «شهيد الحرية»^(٤٦) هو أكبر تعبير عما قام به من أجلها ولها.

وكان عبد الرحمن الكواكبي يعتبر أن الحرية ليست مشروعة في الدين فحسب، بل هي روحه، فهو عندما يتحدث عن أشكالها يقول إن الحرية هي: «الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره. فالحرية هي روح الدين»^(٤٧)، فهي من هذا الجانب أعز شيء عند الإنسان بعد حياته، وإذا فقدت الحرية من الممارسة، فإن ضرر ذلك لا يعود عليها وعلى الأفراد فحسب، بل على الدين ذاته، حيث تتعطل شرائعه، وهو ما عبّر عنه الكواكبي، حين قال: «بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين»^(٤٨).

فكُل تلك المظاهر الفكرية التي تسمح الحرية بالتعبير عنها قد تتضمن مسائل علمية وعملية نافعة للأمة، ولا يهّم عَمَن صدرت، ولا مَن قدّمها، فقد تكون من الحقير الوضع، كما قد تكون من العظيم، فالمهم فيها هو ما تستفيد به الدولة، وهذه الحرية الفكرية التي أعطيت للصحافة وغيرها هي التي جعلت منها اليوم، سلطة رابعة، في الدولة الحديثة، إلى السلطات الثلاث المعروفة: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. ولذلك كلّ كان الطهطاوي من المتحمسين والمدافعين بشدة عن حرية الرأي، وحرية التعبير عنه^(٤٩). ومن ثمة، اعتبر الثورة الفرنسية على نظام المملكة ثورة دستورية شرعية ومشروعة، لأنها سعت وحاولت أن تعيد إلى المواطنين الفرنسيين حقهم الطبيعي في حرية الرأي والتعبير عنه^(٥٠).

وفي ضوء ما سبق، فإن أعلام الفكر العربي الحديث حاولوا تقديم مشروع

(٤٥) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص ٣٢.

(٤٦) أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ص ٤٩.

(٤٧) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤٩) حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه «تخليص

الإبريز»، ص ٦٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

ضمّنوه حلولاً لمشكلة العالمين العربي والإسلامي، الذي كان يتحكّم في زمام أموره حكّام استبدوا به، ومن ثمّ حاولوا الخروج من ظاهرة التخلف والانحطاط والانهار العمراني، وأيضاً مشكلة التعامل مع الحضارة الأوروبية المتطورة بآطراد، وكانت ثمار تلك المحاولات هي المطالبة بتقييد نظام الحكم بالقوانين، وتأسيس الحياة السياسية على العدل الذي تكون الحرية دعامته الأساسية من أجل تحقيق الازدهار الاقتصادي والعمراني^(٥١).

ولكن، وإن كنا نرى فشل تلك المشاريع الفكرية النظرية التي قدمها أقطاب الفكر العربي الحديث - وخصوصاً في مجال الحرية - على مستوى الممارسة، فلا يعني، في اعتقادنا، أنها ماتت أو يمكن أن تموت، وفقدت مشروعيتها، وإنما قد تنتكس أو تتراجع، وقد تضمّر أو تختفي، لكنّها لن تموت، بل تبقى حيّة في التاريخ، لأن الحرية هي مصدر كلّ فعل أو أمر جليل في الوجود، ومن ثمّ وجب البحث عنها^(٥٢).

(٥١) أحمد صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث»، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ١٢٣.

(٥٢) زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث: دراسة فكرية فلسفية، ص ٥٢٠.