

حُرِّيَّةُ الرَّأْيِ

فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْحَدِيثِ

عَنَّا شَكْرِي

لا ريب ان حرية الرأي كانت مشكلة اساسية على طول التاريخ العربي ، فاذا تصدينا هنا لهذه القضية ابان العصر الحديث فحسب ، فان ذلك لا يعني تجاهلاً لتاريخها القديم الغائر في ضميرنا الحاضر ، وانما جاء اختيارنا لهذه الفترة نتيجة عاملين : اولهما انها مرحلة النهضة الفكرية القريبة الى وجداننا ، ومراحل النهضة الفكرية هي التي تحدد بشكل حاسم موقف هذا المجتمع او تلك الحضارة من ضمير الامة : هل هو الزجر والكبت والعنف ، ام هو الحرية والسماحة والاختيار . والعامل الثاني الذي لا يقل اهمية عن سابقه ، ان المنطقة العربية في تاريخها الحديث عانت ويلات الاحتلال الغربي في مختلف اطواره الامبريالية والوانه الانكليزية والفرنسية . ولقد خلق الاستعمار الاوربي لبلادنا موقفاً معيناً من حرية الفكر والتعبير . ذلك ان بقاءه في المنطقة كان يعتمد على الترويج لايدولوجيته الخاصة التي تتناقض في جوهرها مع مصلحة الشعب . ولما كانت السلطة في معظم الاحوال في ايدي المستعمرين فقد ظل موقف الدولة من حرية الرأي هو موقف هذه السلطة .

وكثيراً ما تفاعل هذان العنصران ، اي ان النهضة الفكرية العربية الحديثة لاقت العنف والاذلال من جانب بعض الفئات العربية التي تستند اساساً على نظم موعلة في التخلف والعماء لجوهر كل نهضة وتقدم . ومن الطبيعي ان يلتقي موقف هذه الفئات مع موقف الاستعمار من حرية الفكر ، لان هدفهما النهائي مشترك : وهو الرغبة المستميتة في البقاء الابدي . الا ان هذا الموقف الموحد لا يعني انعدام التناقضات بين الرجعية المحلية والاستعمار الاجنبي ، بل ان هذه التناقضات بعينها كانت احدى الثغرات التي ينفذ منها كفاح المناضلين من اجل الحرية . وعلى الطرف الاخر كانت ثمة تناقضات في صفوف الشعب ، كثيراً ما كانت تستغل من جانب الرجعية والاستعمار في اغتيال حريات الشعب الديمقراطي .

كانت مصر مشعلاً مضيئاً للمنطقة العربية كلها بشأن « الحرية الفكرية » عندما اعلن الاحتكاك الغربي العربي في مصر بوادع عصر النهضة في بلادنا . ذلك ان واردات الغرب

من الفكر الثوري كانت نقطة الانطلاق في هذه النهضة . ولا تنبع ثورية هذا الفكر من كونه فتوحات في العلم والاقتصاد والاجتماع والتاريخ ، بقدر ما تنبع هذه الثورية من « الاطار المنهجي » الذي كان يجمع هذه العلوم جميعها في بوتقة واحدة تنصهر فيها لتخرج الينا بعدئذ « وجهة نظر شاملة » في امور الطبيعة والمجتمع على السواء ، اي لتخرج الينا « فلسفة » . اجل ، كانت الركيزة الاساسية للانطلاقة الفكرية في فجر النهضة العربية الحديثة ركيزة فلسفية تجمع الاشتات والمتناقضات في وحدة دينامية تخلق الرؤية الجديدة للانسان والعالم . وبالرغم من اننا لم نستورد في البداية احدث منجزات الحضارة الاوربية في مجال الفكر ، بل اعتمدنا على منجزات القرن التاسع عشر ، الا ان التفاوت بين المستوى الحضاري للغرب ، والمستوى العربي ، جعل من المنجزات الفكرية الاوربية في القرن الماضي دعامة كبرى لنهضتنا منذ بداية القرن العشرين وقبل ذلك بقليل . هذه النقطة شديدة الاهمية للتأكيد على التفرقة بين نوعية النهضة الاوربية التي اعلنت ميلادها بالعودة الى التراث اليوناني الروماني ، وبين نوعية النهضة العربية التي اعلنت ميلادها بالاحتكاك مع التراث الغربي . النهضة الاوربية تعود الى الاغريق والرومان بلا عقد او مركبات نقص ، لان حضارتها جزء لا ينفصل عن التراث الاوربي . والنهضة العربية تلتفت الى الغرب في اخرج لحظات تطورها : فهي في مرحلة تمزق وبتر من ناحية (ومن هنا ينتفي عامل الاستمرار) ، ومن ناحية اخرى فهي في مرحلة تبعية خطيرة للحضارة الغربية على الوجهين الاقتصادي والسياسي (ومن هنا يخصب المناخ الذي يولد العقد ومركبات النقص) . ولم تكن شرارة الفكر الثوري في الغرب قاصرة على توصيل وهجها وحرارتها الى قطاع واحد محدد من المثقفين العرب في مصر . بل تلقاها اكثر من قطاع ، وبذلك تولد اكثر من موقف . ونحن نستبعد في هذا الحديث مواقف الذين ساندوا الرجعية المحلية او الاستعمار الاجنبي في محاولة ازهاق روح النهضة باختيارهم الواعي او غير الواعي لمنهج «بقاء الحال على ما هو عليه » ، ذلك المنهج الذي يضمن الراحة والطمأنينة للعقول الكسلى ، ويمنح الشعور بالدعة والاستقرار لاصحاب المصالح التي يهددها الفكر الجديد . وبالرغم من ان المؤثرات الاجنبية في الفكر العربي الحديث تمتد الى تلك البذور التي جلبها رفاعة الطهطاوي واحمد فارس الشدياق وغيرهما ، الا ان نباتات هذه البذور لم تعرف النمو والازدهار الا خلال المعارك العنيفة التي حدثت فيما بعد بين رواد الحرية والتقدم من جهة ، ودعاة الجود والاستقرار من جهة اخرى . الا ان رواد الحرية والتقدم انفسهم لم

يكونوا صفاً واحداً ، وانما تعددت صفوفهم تبعاً لظروفهم التاريخية وتكوينهم النفسي وبيئاتهم الطبقية .

ولعل نظرية التطور ، دون بقية نظريات العلم الاوربي ، كانت الوقود الرئيسي الذي الهبت نيرانه معارك عدة بين المتطرفين والمعتدلين جميعاً . فقد تخصص شبلي شميل في نقل الداروينية عن المصادر المؤمنة بالفلسفة المادية . لهذا لم يكن تخصصه في شرح هذه النظرية بالذات بريئاً من اهداف بعيدة ترمي الى وضع اقدس المقدسات الدينية بين قوسين او وسط علامة استفهام كبرى . بل ان هذا الهدف البعيد - بدوره - لم يكن خالياً من دعوة اجتماعية لم تتكشف في كتابات شميل الا قليلاً . ذلك ان الفكرة الاشتراكية لم تتضح على يديه وضوحاً كافياً لان يمد صاحبها احد رواد هذه الدعوة في تاريخنا الفكري . وانما تكاد اهمية شبلي شميل تنحصر في محاربة الغيبيات حرباً بلا هوادة ، مما اثار بينه وبين جمال الدين الافغاني سجالاتاً حادة تجاوزت نظرية التطور الى معاني الله والطبيعة والانسان . ولا شك ان الافغاني ومحمد عبده من بعده كانا من دعائم الحرية الفكرية في الشرق العربي ، ومن ناحية اخرى كانا يقومان في واقع الامر بدور على جانب عظيم من التقدم . فالصراحة القاسية التي اتصفت بها كتابات شميل باعدت بينه وبين الجمهور العربي في مصر . اما الافغاني ومحمد عبده فقد دأبا على القول بان الدين يرحب بالعلم ولا يعاديه ، مما اثار حفيظة الحكام عليهما معاً . ولقد ادى هذا المنهج دوراً ثورياً في تسرب الافكار التقدمية نوعاً الى عقول القطاعات العريضة من الجماهير . الا ان الخلاف الذي نشب بين شميل والافغاني من ناحية ، وبين فرح انطون (الذي ترجم كتاب رينان عن المسيح) ومحمد عبده من ناحية اخرى ، ادى - من حيث لا يدري المتناقشون - الى حركة سوداء من التعصب دفعت بفرح انطون ان يفر منها الى الخارج . كما دفعت باسما عيل مظهر - فيما بعد - لأن يكتب قائلاً : « لماذا حمل دكتور شميل على الاديان ؟ حمل عليه متابعة لرأيه المادي ، بل جرياً وراء غاية محدودة » ، وراح يشرح هذه الغاية فيما يشبه الاستعداد .

وكما تسببت نظرية التطور في معركة النهضة الفكرية الحديثة ، ساهمت بعض مناهج الفلسفة - كالمناهج الديكارتية - في تطوير هذه المعركة كما نلاحظ فيما حدث للدكتور طه حسين وكتابه في « الشعر الجاهلي » . لقد انتقلت المعركة من الصحافة الى رجل الشارع الى البرلمان ، لا لأن طه حسين انكر قيمة احدى المقدسات الدينية ، وانما لتتبعه قضية ادبية سابقة على الاسلام بمنهج يتخذ من الشك محوراً فكرياً له . فاذا تصدى علي عبدالرازق

لاحدى هذه القيم في كتابه «الاسلام واصول الحكم» لينكر الخلافة ويدعو الى الديمقراطية السياسية ، كان عقابه الطرد من الازهر وزمرة علمائه . اما اذا وقف عباس محمود العقاد في مجلس الشيوخ ليرفع صوته الشجاع قائلاً ان من تسول له نفسه الاعتداء على الدستور يتحطم رأسه ولو كان اكبر رأس في الدولة ، حينئذ يساق الرجل الى السجن فلا تحميه حصانة برلمانية ولا مكانة صحفية .

ولست اريد المضي في سرد جميع المواقف التي وقفها الفكر العربي في مصر ، سواء عن طريق الصحافة او الكتاب او البرلمان . وانما اود ان اسجل ثلاث علامات رئيسية في هذا الطريق الطويل لحرية الرأي والفكر العربي الحديث . ولست ازعم ان هذه العلامات الثلاث وحدها هي التي تمثل موقفنا الفكري من حرية الفكر ، ولكن اقول ان هذه العلامات قد تكونت عبر تاريخ طويل يشبه التخصص في الدفاع عن حرية الرأي ، بحيث أن مقالاً كهذا يميل الى الايجاز لن يستطيع أن يتجاهلها .

العلامة الأولى نلمحها في جيل الرواد ، فنرى سلامة موسى ابرز ابناء هذا الجيل تخصصاً في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير . أي ان طه حسين والعقاد وهيكمل وغيرهم من ابناء الثورة الوطنية الديمقراطية كانت لهم آراء واضحة وجريئة في الدفاع عن حرية التفكير . ولكن عزلة هذه الآراء الليبرالية عن أي مضمون اجتماعي تقدمي كانت عاملاً حاسماً في هجران اصحابها لها . ونحن نلاحظ هذه السمة الواضحة في كتاب « الحكم المطلق » للعقاد ، وهو يتضمن هجوماً شديداً على النازية ويتخذ موقفاً غير متردد الى جانب الديمقراطية . كذلك الامر مع طه حسين في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » ، فهو يتضمن هجوماً شديداً على الرجعية الاقطاعية ويتخذ موقفاً غير متردد الى جانب الديمقراطية . ولما كان العقاد وطه حسين كلاهما يصدران في هذا الموقف الديمقراطي عن طبيعة انتمائهما الى الثورة البرجوازية الناشئة ، فإنه من الطبيعي ان تكون الديمقراطية عندهما هي ذلك المزيج المعقد من الولاء للفكرة الوطنية والقومية في نضالها من أجل « الحرية » السياسية ، بالاضافة الى الولاء للفكرة الليبرالية التي يقودها الغرب آنذاك ضد النازية والفاشية . لهذا يحدث التنازل والتراجع والتهاون من جانب معظم أبناء ذلك الجيل الرائد ، لارتباطهم العفوي بالتنازل والتهاون والتراجع من جانب ثورتهم وطبقتهم . اما سلامة موسى فقد توفرت له ظروف اخرى دفعته لان يكون اكثر تقدماً من

أبناء جيله جميعاً، وإن يظل رائداً لحرية الرأي إلى النهاية. نشأ سلامة موسى في بيئة مسيحية محافظة، ثم حدث التصادم الذهني الأول في حياته عندما وقعت تحت يده أعداد مجلة «المقتطف» فقرأ لشبلي شميل ويعقوب صروف، ثم عرف طريقه إلى أحمد لطفي السيد. ووقع التناقض الخطير بين معتقده المسيحية وبين نظرية داروين، هذا التناقض الذي تولدت عنه بعدئذ تناقضات عديدة هائلة شملت قلبه وعقله جميعاً. عرف أنه ينتمي إلى أقلية دينية مضطهدة، وعرف أنه ينتمي إلى بيئة حضارية متخلفة، وعرف أنه ينتمي إلى عقيدة اجتماعية رجعية، وعرف شيئاً أخطر من ذلك كله: هو أن التعصب والتخلف والرجعية ثالث قوي يتربع على عرش السلطة في مصر، وله وجهان: الأول عربي من مصر، والآخر أوروبي من بريطانيا. أي أن الرجعية المحلية والاستعمار الأجنبي هما وجهان لعملة واحدة لا بد من تغييرها بالثورة على النظام التي تركز عليها، ولا سبيل أمام هذه الثورة إلا عن طريق الدستور والبرلمان والصحافة الحرة.

وهذه هي الكلمات التي تتردد في مؤلفاته الأولى مثل «مقدمة السوبرمان» عام ١٩١٠ و«الاشتراكية» عام ١٩١٢. وفي عام ١٩١٤ أسس أول جريدة أسبوعية دعاها «المستقبل»، فلم يكدر يصدر منها ستة عشر عدداً حتى سحبت رخصتها وتوقفت. وفي عام ١٩٢٠ أسس الحزب الاشتراكي الأول في العالم العربي، وما لبث أن طارده الحكومة واغلقت أبوابه. ذلك أن حرية الرأي عند سلامة موسى لم تنفصل عن الدعوة الاجتماعية إلى الاشتراكية، بل أن مفهوم حرية الفكر عنده ينبع أصلاً من الفلسفة المادية. وفي هذا الصدد يقول في كتابه «اليوم والغد»: «... فتقدم العلوم الكيميائية والطبيعية، هذا التقدم الرائع، إنما يعزى إلى انبساط علماء هذه العلوم في الحرية وانطلاقهم في مجبوحاتها. وهم لم يكونوا في ذلك أحراراً تمام الحرية، فقد ورثوا عبثاً من النظريات لم يتخلصوا منها إلا بالجهد. بل هم لم يتخلصوا منها إلى الآن تماماً. ولكن علماء العلوم المادية مع ذلك أكثر العلماء حرية فكر ونزاهة رأي». ثم يكتب عام ١٩٢٧ كتاباً كاملاً عن «حرية الفكر وإبطالها في التاريخ»، متتبِعاً المواقف الرائدة لحرية الإنسان في التعبير عن نفسه عبر التاريخ، إلى أن قال: «وليس من يفكر أن للحرية الفكرية مضار، ولكن ليس شيء في العالم تجنّى منه فائدة دون أن يكون له ضرر. وضررها هذا لا يمنع الناس من الانتفاع بها... وإنما استقر المفكرون على ضرورة الحرية الفكرية وعلى ضرورة التسامح في ما يحدث منها من الأضرار، لأنه ثبت أن هناك آراء منع الناس من القول بها كانت صحيحة،

وكان المانعون انفسهم هم المخطئون .

ولقد مرت عشرون سنة بعد ذلك التاريخ ترعرعت خلالها بعض الحركات الرجعية كجبهة الاخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة ، واشتد التحالف بين عملاء الاستعمار والعرش في السطو على حريات الشعب . وحينئذ كتب سلامة موسى في نهاية كتابه العظيم « تربية سلامة موسى » عام ١٩٤٧ : « ... وكذلك ارجو ان يكون لي كفاح صحفي للدفاع عن الديمقراطية في مصر . وظني اني لن أرى انتصاراً للديمقراطية في السنين العشر القادمة . لان الرجعية والاستبداد في استقرار واستحكام ، والديمقراطية عزلاء من كل سلاح ... ولكن هذه الحال يجب ان تدعونا جميعاً الى الدعاية الديمقراطية بل الى الاحاح في هذه الدعاية ، والاعمّ الظلام مصر بأكثر مما كان يعمها قبل سبعين سنة . ولا أظن اني مسرف هنا في التشاؤم . فان في مصر الآن قوات كبرى تتأهب وتتكاثر لتعطيم الانظمة الديمقراطية ومكافحة الاتجاهات الديمقراطية في مصر . وهذه الحال يجب ان تزيدنا حماسة وغيره لمكافحة الاستبداد والرجعية » . وكانت مشاركة سلامة موسى في هذا الكفاح مشاركة فعالة وإيجابية الى ابعد حد . وما زال الكتيب الذي اصدره عام ١٩٤٥ تحت عنوان « حرية العقل في مصر » يعدّ وثيقة تاريخية دامغة لما شهدته بلادنا حينذاك من مأساة الحرية . افتتح منشوره الثوري قائلاً : « كلنا نعاني في الوقت الحاضر في مصر ازمة التعصب الرجعي في شؤون السياسة والاجتماع والاقتصاد . وهذا التعصب يلقي تأييداً من هيئات مصرية وأجنبية تجد ان مصالحها الاقتصادية تقتضي بقاءها بل تشجيعه . وهو يتخذ اشكالاً ووسائل مختلفة . تبدأ بتأليف الكتب التي تدعو الى الرجعة للتاريخية ، وإيجاد المحلات والجرائد التي تحاول استرداد الامس وتأليف الجمعيات المجاهرة بالرجعة التاريخية ، وتنتهي بالدعوة الى الفاشية المقنعة ، كالطعن في الحكم البرلماني او في الحزبية او القول بحاجتنا الى المستقبل المصلح او نحو هذا من التفكير الاجرامي . وحكومتنا لا تعارض هذه النزعات المعارضة الجدية الواجبة ، بل احياناً لا تعارضها بتاتا . ويجري هذا في حين تضطهد الارواح الحرة ودعاة النور الذين يدعون الى المذاهب العصرية كالديمقراطية او الاشتراكية او البشرية العالمية ، فلا يجاز لهم انشاء الصحف او تأليف الاحزاب » . ويمضي بعد هذه الافتتاحية داعياً الى الغاء الرقابة وغلقي ادارة المطبوعات ، مؤكداً ان قداسة العقل البشري لا ينبغي ان ترفع فوقها اية قداسة اخرى . ثم يخاطب ضميرنا في الصفحة الاخيرة من الكتاب قائلاً : « ايها القارىء ! ادعُ دعوة الحرية : حرية الكاتب وحرية

القارئ وحرية الناشر وحرية البائع وحرية الشعب المصري في الآراء العصرية والمعيشة العصرية . وارسل الآن خطاباً واحداً الى النواب او الشيوخ في البرلمان ، او اكثر من واحد ، واطلب فيه الغاء قانون المطبوعات ، او ارسل اليهم هذا الكتيب .

بهذا المنهج الثوري الجامع بين الفكرة الديمقراطية والفكرة الاجتماعية ، ظل سلامة موسى مخلصاً وشهيداً لحرية الرأي . حتى اذا فارق عالمنا جاءتنا كلماته الحبيسة في كتابه « مقالات ممنوعة » ، ليدكرنا بقول احد الكتاب الفرنسيين ان كل سلطة تفسد، والسلطة المطلقة تفسد افساداً مطلقاً ، الى ان قال : « والسلطة المطلقة هي الاستبداد . وقد يكون الاستبداد سياسياً او دينياً او ثقافياً . فالمستبد السياسي يتولى الحكم بلا برلمان ، او هو يكرر فيزييف الانتخابات البرلمانية كي يجد الكثرة الخاضعة التي تعينه على الاستبداد . وقد رأينا في السنين الثلاثين الاخيرة أمثلة قاسية فاضحة لهذا المستبد الذي أخر تطورنا ، وعكس نهضتنا ، وعطل مشاريعنا الاصلاحية . والمستبد الديني يصر على ان غيبياته يجب ان تكون المذهب الوحيد الذي يعم الدنيا ، وان من يخالفه في العقائد الخاصة بها يجب ان يعاقب ، مع ان عشر دقائق تقضيها معه في مناقشتها تدل على انه لا يفهمها . والمستبد الثقافي يتجسس على ما نقرأه من كتب ، وما نفكر فيه من آراء ، فيحاول ان يمنعنا من القراءة والتفكير ، لانه مستبد ويجب ان نفكر مثله فقط . وكل هؤلاء المستبدين يحدثون فساداً في الامة ، وينعون تطورها ، ويحبرونها على ان تجمد كما جدوا . وهم طاعون الامة وعلّة انحطاطها . وهم الاغراء القوي الذي يجذب الاستعمار ويرسخ اقدمه ويؤيده . ومن حق كل امة ان تنهض بالثورة على هذا الاستبداد ، اي على السلطة المطلقة التي تحدث فساداً مطلقاً » .

يقدم لنا الجيل التالي لجيل سلامة موسى واحداً من كبار الدعاة لحرية الفكر في بلادنا، هو خالد محمد خالد . ولقد كان كتابه « من هنا نبدأ » بمثابة البداية التي اعلنت اتجاهه الديمقراطي الى الآن . فبالرغم من أن الكتاب لم يزد عن كونه تصويراً عاماً لبؤس بعض الفئات الاجتماعية ، إلا أن موقف الأزهر والدولة منه تحول به عن هذه القضية الاساسية الى قضية حرية الرأي . ذلك ان هيئة كبار العلماء بادرت ففصلت خالد من زمرتها ، كما فعلت مع علي عبد الرازق ، وتصدى له احد أعضائها وهو الشيخ محمد الغزالي في كتاب عنوانه « من هنا نعلم » ، كان استعداد صريحاً اكثر منه مناقشة علمية ، تماماً كما حدث

للدكتور طه حسين : فقد تصدت له أكثر من سبع مؤلفات في الرد عليه ، ولكنهما لم تكلف نفسها قط واجبات الامانة والرد الموضوعي . حتى تراجع الدكتور طه وحول « في الشعر الجاهلي » الى « في الادب الجاهلي » حاذفاً منه ما أحدث التصادم . أما خالد محمد خالد فلم يتراجع الى الآن ، لا عن أفكاره الاجتماعية (فهو لا يملك منها شيئاً جديداً يحدث الصدمة) . ولا عن اتجاهه الليبرالي في الدفاع عن الحرية والديمقراطية . ولعل كتابه الذي صدر تحت عنوان « الديمقراطية أبداً » عام ١٩٥٣ هو أول نداء مباشر الى ثورة تموز (يوليو) ، وكان كتابه « في البدء كانت الكلمة » الذي صدر عام ١٩٦١ هو النداء الثاني ، كما كان كتابه الذي صدر حديثاً تحت عنوان « أزمة الحرية في عالمنا » هو النداء الثالث . معنى ذلك انه يتعين علينا ان نعترف بأن سمة خطيرة توفرت في خالد محمد خالد هي الشجاعة ، لا بمعناها الأخلاقي وانما كعنصر لا يقبل التجزئة من عناصر الداعية او المفكر . وخالد محمد خالد ليس مفكراً بالمعنى العلمي الدقيق لهذه الكلمة ، وانما هو احد الدعاة الذين تنجبهم الأمة في لحظات تعسرها لاعلان ازمتها وتجسيدها فحسب . لهذا السبب تجيء كتبه أقرب الى الشعارات والنداءات والصرخات منها الى التحليلات العلمية . وهو في ذلك يتميز بصدق البصيرة والحدس وقوة الايمان . وتمده ثقافته الدينية وعقله المتحرر بما كان عليه محمد عبده من قدرة على المزج بين الدين والعلم لمصلحة التقدم ، لا على حساب الحقيقة العلمية كما يصنع بعض الرجعيين . ولكن محمد عبده كان مفكراً تتسم كتاباته باجتهد خاص ومستقل في فهم القضايا المطروحة للبحث ومحاولة الوصول فيها الى حلول غير واقعية . أما خالد محمد خالد فيتوقف عند العموميات التي لا تتطلب منه سوى حرارة الإقناع الوجداني لكي ينقل ايمانه الى قلوب الآخرين ووجداناتهم . هكذا يصارحننا في مقدمة « الديمقراطية أبداً » : « كنت أصنّف خواطري في كتاب آخر عندما هتف بي هاتف من ذات نفسي : ان ذكرّ قومك بالديمقراطية ، وجدّد ايمانهم بها . » ويصدّر الكتاب بالحكمة القائلة ان أفضل علاج لأخطاء الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية ، ثم يأخذ في استعراض مكاسب الديمقراطية وخسائرها في العالم على نحو يلهمج بالايمان العميق .

ولا يقلّ كتابه الآخر « في البدء كان الكلمة » عن سابقه امعاناً في اطلاق الشعارات ، حتى ليتحول الكتاب في النهاية الى قصيدة للحرية كأنها صلاة ؛ فيقول : « ليس عمل الكاتب تبرير الواقع ، بل تفسيره ، والدعوة الى تغييره اذا كان يتطلب التغيير . والكاتب

القويم ، مكتشف ورائد ، ومن اجل هذا يتحتم عليه ان يتحرر من كافة القيود التي تعتاق حركة عقله الحر . وولاؤه اولاً يجب ان يكون للحقيقة ، مهتدياً اليها في ضوء القيم الانسانية وحدها . وعليه الا يقيد تفكيره باعتبارات السياسة او العرف حتى لا يضائل هذا التقييد من نفوذه في البحث عن الحق . ان الكاتب يرتبط باعتبارات السياسة والقانون والعرف ، بوصفه مواطناً . بيد انه يتخطى كل هذا ويجاوزه ويتفوق عليه بوصفه مفكراً . ثم يقول : « ولو استطاع الكاتب في حياته كلها ان يترك لنا عشرة من قرائه اكتسبوا بتأثيره عادة البحث الحر ، والشجاعة في ابداء الرأي ، فان هذا الكاتب يكون بطلاً قومياً » ، و« الكاتب امين على آلاف العقول التي تصلها بها الكلمة . آلاف العقول ستقرأ له اليوم ، وغداً ، وبعد غد ، مدى العصور والاجيال . ومن ثم يجب عليه الا يخطئ بيمينه الا ما يقتنع بصدقه وصوابه ، في غير ملق لسلطة الدولة او لسلطان الناس » .

ولقد حقق خالد محمد خالد صورة مثالية للكاتب الذي يجعل من حياته مؤلفه الاول ، فلم ينفصل سلوكه لحظة واحدة عما يؤمن به ، حتى اذا وقف وحيداً في اللجنة التحضيرية بمجلس الامة ، بينما وقف في الجانب الآخر ٢٤٩ عضواً . وهذا لا يعني ان خالد محمد خالد على صواب في موقفه من معنى الديمقراطية ، ولكنه يعني انه من اكثر كتابنا صدقاً مع النفس ، ولعله اكثرهم حرصاً على ان يكون شجاعاً في التعبير عن هذه النفس . ان خالد يستمد مفهومه في الحرية من ذلك المدلول الذي قال به مفكرو الغرب عند بزوغ الثورة البرجوازية فيها ، وهو مفهوم مثالي مطلق بعيد عن ارض الواقع الصلبة بما تتضمنه من ظروف اجتماعية وتاريخية ربما تناقضت مع هذا المفهوم المطلق للحرية اذا كان الهدف هو تحقيق السعادة لاجلبية الشعب .

ولا شك ان الكتاب الاخير « ازمة الحرية في عالمنا » يتضمن تطوراً حقيقياً في منهج خالد محمد خالد في الدفاع عن حرية الرأي . فقد ناقش مفهوم الحرية في المجتمع الرأسمالي ، ثم ناقش مفهومها في المجتمع الاشتراكي . وعندما تلقى مجموعة معينة من النتائج حدد مفهوم الازمة التي تعانيها الحرية في كلا المجتمعين ، ثم اوضح موقف بلادنا من هذه الازمة . الجديد في هذا المنهج هو البناء التمييزي فحسب ، فهو لم يلجأ الى الخطب والتهافتات الحماسية ، وانما لجأ الى اسلوب « المناقشة » فأكد ان الرأسمالية اغتالت المضمون الديمقراطي للمجتمع الحر جرياً وراء المصالح الاقتصادية لحفنة قليلة من الافراد الاحتكاريين ، واكد ايضاً ان

الدولة الاشتراكية اغتالت المضمون الديمقراطي للمجتمع الحر جرياً وراء مفاهيم لم تتطور عن الحرية في مدلولها الطبقي الذي يجد الدكتاتورية ما دامت للبروليتاريا . اما بالنسبة للوطن العربي في مصر فقدم مقترحات عملية تلتقي مع جوهر الميثاق الذي اقره المؤتمر الوطني للقوى الشعبية . في ذلك كله كان منهج خالد متقدماً الى حد كبير من زاوية «التعبير» عن ازمة الحرية ، اما من زاوية التفكير منها ، فانه ما يزال رابضاً بين جدران ذلك الوهم المثالي عن حرية مطلقة لكافة الطبقات ومختلف الافراد . من هنا جاء نقده للرأسمالية على اساس انها تسرق حريات الطبقات الشعبية لمصلحة الفئات البرجوازية ، كما جاء نقده للاشتراكية على اساس انها تجعل من حرية الطبقة العاملة او ديمقراطية الشعب العامل حرية للشعب كله وديمقراطية لجميع البشر . كذلك جاء تفسيره للميثاق قريباً من روحه بعيداً عن نصوصه ، فيقول ان « الظروف التي تمكن المجتمع الاشتراكي من اقامة حكومة صالحة وبرلمان صالح ودستور صالح ، تستطيع ان تمكن ايضاً من قيام احزاب صالحة » . ثم يطالب بالمعارضة البرلمانية في مجلس الامة القادم ، ويؤكد على مبدأ فصل السلطات حتى تتحول الصحافة الى « سلطة رابعة » حقيقية .

لا يفصل خالد حرية التعبير عن حرية الحركة في كل ما كتب ، فهو يطالب بحرية الصحافة وحرية التظاهر وحرية الاضراب وحرية تكوين الاحزاب في وقت واحد . اما الجيل التالي لهذا الداعية الكبير فقد برز منه كاتب سوداني مقيم بالقاهرة ، هو محيي الدين محمد ، جاءت كتاباته منذ عام ١٩٥٩ الى الآن الحاحاً متصلاً على قضية الحرية الفكرية دون ان يتطرق الى حرية الحركة التي تعني الفئات الاجتماعية الاخرى من غير المثقفين . ولو اننا تصفحنا اعداد مجلة « الآداب » اللبنانية خلال الخمس او الست سنوات الاخيرة ، فسوف تصادفنا كلمة « ازمة » مراراً ومن اقلام كثيرة ، ولكنها حين تصبح المدار الذي يكتب به محيي الدين محمد ، فان الامر يتخذ وضعاً مختلفاً . فلقد عاش هذا الشاب سنوات الثورة المصرية الاخيرة منذ عام ١٩٥٢ وهو يرقب آثارها المباشرة التي تنعكس على ضماير المفكرين كمقياس امين - هكذا نفترض ! - لضمير الشعب . وقد احس محيي الدين محمد منذ البداية بان تراكمات السنين التي عاشتها مصر في غياب الحرية سوف تلقي ظلها على اسلوب الثورة الجديدة : « كان الشعب وحيداً ضد هذه القدرات العظيمة التي تعمل كي يظل الاقطاع والنظام الفاسد والاحتلال آلهة ابدية للشعب ، في حين ان

سبباً عظيم الخطر كان يشكل بصورة باطنية داعياً عظيماً الى الجمود والى السكون . ف منذ ٢٥٠٠ سنة لم يحكم القطر مصري صميم مطلقاً ، بل كانت السحنات الاجنبية هي التي تتوالى وتضطجع فوق كراسي المملكة ، وكان الشعب يحس بهم كأنهم فعلاً آلهة ابدية لا يمكن تغييرها ، فما عاشوا وما عاش اجدادهم ولا آباؤهم في ظل ظروف اكثر مصرية ابدأ . كل هذه الاسباب التي تؤلف ما يمكن تسميته انعدام الثقة في الذات وبالتالي في اية حركة ثورية او تقدمية كانت تهصر زيت هذه الحيات الشابة وتمتصه وتلفظه قشاً يابساً لا حياة فيه . ومنذ ثورة الجيش على الملك والنظام الفاسد ، لم يعن الشباب بالاشتراك الفعلي المسؤول في مباشرة ما كان يظنه باقياً في يد الملك والاحتلال الى الابد . كان يخشى مغبة المطالبة باستعمال حقه وارادته ، في حين كانت الثورة مشغولة عن اثراكه ، بتنظيف ما اسسته الروتين الداخلي لنظام الحكم القديم . واخذت السنوات تمر ، وظل الشباب يتراجع - لان الوضع لم يكن نظيفاً كفاية في عرف الثورة كي تعطيه حريته - اخذ الشباب يتراجع خطوة خطوة الى الوراء بتأثير آلاف الاطنان من الشكوك والمصائب الثقافية والمجتمعية والاسرية التي عاناها في حياته جميعاً .

ان هذه المعاني جميعها التي جاءت في مقال محيي الدين محمد عام ١٩٦٠ تحت عنوان « هموم الشباب » هي بعينها التي تتردد في مقالاته الاخرى « مشكلة حرية الفكر » و « ازمة الاديب العربي المعاصر » وتعليقاته حول موضوع « ازمة المثقفين » الذي أثير على صفحات جريدة « الاهرام » منذ اكثر من عامين . وترجع اهمية دفاعات محيي الدين محمد عن حرية الفكر انه يكاد يكون اللسان الوحيد المعبر عن ازمة الجيل الجديد من المفكرين الشباب الذين تفتحت عقولهم ووجداناتهم في نفس المرحلة الثورية الجديدة ، بحيث تصبح هذه المرحلة الثورية شيئاً اكثر خصوصية وخطورة بالنسبة لهم منها للاجيال الاخرى . فالاجيال الاخرى تملك حق المقارنة بين النظام الجديد والانظمة السابقة على اساس مكين من المعاشة ، كما ان تمثل الاجيال الاخرى للمعنى الليبرالي وكفاحها المستميت عنه طوال نصف قرن ، يعطيها العذر او المبرر في التمسك به على انه الحل اليتيم لكافة مشكلاتنا النابعة من مسألة الديمقراطية . وأعود الى محيي الدين محمد فأقول ان كتاباته الجريئة حول هذه القضية كانت عاملاً فعالاً في تشجيع الكثيرين من ابناء جيله على التعبير فضلاً عن التفكير الحر . ذلك ان رأي محيي الدين محمد لا يقتصر على حرية الفكر كمسألة مستقلة عن بقية القضايا ، بل انه يتخذ منها « أداة وحيدة » في تفسير كافة مظاهر تحلفنا .

اي ان اغتيال الحرية عنده هو في الوقت نفسه اغتيال مختلف مظاهر التقدم الانساني . وكما يحدث لمذاهب الفكر الفلسفي التي تجعل من أحد العوامل الصانعة للتقدم عاملاً وحيداً في خلق هذا التقدم - كما يحدث لهذه المذاهب من تضخم ومبالغة وردود افعال، فان القول بأن « حرية الفكر » وحدها هي المحور الوحيد للتقدم الانساني ، لا يفسر لنا الكثير من مظاهر هذا التقدم .

غير ان الحاح الفكر العربي الحديث في مصر وغيرها من البلاد العربية على قضية حرية الرأي يكشف بجلاء عن عاملين اساسيين أسهما في تجسيد هذه القضية ، هما : التقاليد غير الديمقراطية في اسلوب الحكم ، والتخلف الحضاري الشديد الذي منيت به المنطقة منذ وقت غير قصير . ومن ناحية اخرى كشفت مناقشات هذه القضية على انه لا يمكن الفصل بين المستوى الفكري المحض والمستوى الاجتماعي للأزمة . فالقول بحرية مطلقة تعلق فوق الطبقات هو انحياز مطلق للجانب الفكري من الحضارة ، وتجاهل مطلق للجانب الاجتماعي . وهو رد فعل لاتصالنا بالغرب في فجر النهضة ما يزال يحمل في طياته امارات العقدة ومركبات النقص . كما ان تفسير ازماننا جميعها بافتقادنا الى حرية الرأي هو رد فعل آخر للسنوات العشر الاخيرة التي تجتاز فيها بلادنا تجربة وطنية واجتماعية فريدة تطرح قضايا الحرية والديمقراطية على مستوى جديد تماماً . وأعتقد ان الجانب الايجابي في دعوة الحرية « المطلقة » هو ما يتصل بحرية الفكر والتعبير ، اي انني أقف بوضوح الى جانب اطلاق الحرية للمستوى الفكري المحض من حضارتنا الراهنة . اما فيما يتصل بحرية الحركة على الصعيد الاجتماعي ، فاني حينئذ أقف بوضوح الى جانب المفهوم الطبقي للحرية ، اي ان تقتصر حرية الحركة على الجماهير الشعبية المسحوقة حتى نحتمي بمجتمعنا الديمقراطي ككل من اغتيال اصحاب الامتيازات الطبقية القدامى لكافة مكاسبنا الوطنية . ولا يفوتني التأكيد على ان المفهوم الطبقي للحرية هو في جوهره مفهوم مرحلي ، اي انه تكتيك سياسي يقصد به الانتقال بالمجتمع من مرحلة متخلفة حضارياً الى مرحلة متقدمة حضارياً . فاذا نحن احرزنا التقدم الحضاري فقد استطعنا ان نحطم احد العاملين الاساسيين في غياب الحرية : اذ لا يعود باقياً سوى ترسيخ التقاليد الديمقراطية في مجتمعنا .