

# الفكر العربي والفلسفة

## مشكلة حرية الإنسان: تيارات رئيسة

أم. د. سربست نبي(\*)

والوجود له قيمة. لأن الإنسان في المحصلة هو ذات هذه المفاهيم وموضوعها، حاملها ومحمولها.

من هنا يجد البحث نفسه إزاء مهمة تجلي هذا المفهوم العام في سياقه العربي الخاص، وكشف طبيعته، دلالاته، وارتباطاته بما هو إنساني وعام. إن اكتشاف هذا المفهوم في الفكر العربي وتجليه في النسقين النهضوي والقومي العروبي على وجه التخصيص، يعني اكتشاف حضوره الجزئي المحدد بالزمان والمكان العربيين، وهذا الأمر ممكن بشدة، لأن هذا الوجود الخاص للمفهوم، هو الذي يمنح العام غناه ويزيد من كماله. ولعل المقارنة النظرية في هذا السياق تفيد في اكتشاف جدة وأصالة الإسهام العربي على هذا المستوى.

### مقدمة

حرية الإنسان أول القول الفلسفي ومآله، والبحث في مفهوم الإنسان ومغزى وجوده هي غاية الفلسفة ووسيلتها، ناهيك عن أنها مسألة

**كلمات مفتاحية:** الفلسفة، الفكر العربي، الإنسان، الحرية، الذات، الأمة، التاريخ، النهضة، الخطاب القومي

### الملخص

تختصر الفلسفة ذاتها في سؤال، ما هو الإنسان؟ وما معنى وجوده في هذا العالم؟ وكيف ينبغي أن يكون؟ لأن هذا القول يعادل سؤال ماهي الفلسفة؟ وبكافئه. ويمكن تتبع مستويات السؤال المعرفية والأخلاقية والأنطولوجية، من خلال أسئلة الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط I. Kant الثلاث، ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ وما الذي ينبغي أن أعمله؟ وما الذي أستطيع أن أمله؟ بهذا المعنى تضع الفلسفة الإنسان في مواجهة سؤاله بالذات، سؤال الإنسان عن الإنسان، ويجعل الفيلسوف من ذاته موضوعاً لعمله ومسألة. وإذا لم نعتبر لهذا الكلام، لن يعود السؤال عن معنى الحقيقة والحق والعدل

(\*) أستاذ الفلسفة السياسية- جامعة كويه

المسائل، إنها القضية الأولى والأخيرة بالنسبة للفيلسوف، التي لا وجود للبحث الفلسفي ولا معنى له من دونها. من هنا لا يبدو البحث مدعواً بالحاج إلى التماس المشروعات المعرفية لنفسه، أو تسويغ ذاته، طالما أنه يحمل هذا التبرير وبرهانه في ذاته، فالفلسفة موجودة فقط لأن الإنسان موجود، ولأن ثمة حاجة في وعي الإنسان بها، والبحث الفلسفي يستمد برهان وجوده واستمراره من وجود الإنسان ككائن حرّ بالإمكان ومتفلسف. إذًا، من العبث- حينما يتعلق البحث الفلسفي بمفهوم الإنسان- محاولة تسويغ الموضوع من خارجه، أو البحث له عن مشروعية ما.

لكن إذا سلمنا بأن مفهوم حرية الإنسان هو مفهوم فلسفي بامتياز، فعن أي إنسان نتحدث وعن أية حرية؟ إن الإنسان المقصود مجرد مفهوم، فهل ثمة إنسان في ذاته، هو هو، محض إنسان؟ ذلك أن هذا الحديث يفترض مفهوماً يتخطى الزمان والمكان. إذن هل مفهوم الإنسان ثابت المعنى والدلالة على الدوام، وفي كل عصر وأوان؟ لاريب في أننا حينما نتحدث عن الإنسان، إنما نتحدث عن إنسان مجتمع ما، وعصر ما، وثقافة ما، إنسان هذا العصر أو ذاك، وهذه الجماعة أو تلك. ذلك أن هذا المفهوم يكتسب أهميته ومعناه من السياق التاريخي الشامل الذي ينتسب إليه. وهذه هي العتبة المنهجية الأولى للبحث.

لكن هذا الكلام لا يعني، بأي حال من الأحوال، أن البحث يغفل وحدة المفهوم الإشكالية، ف وراء هذا التنوع في الفروق الثقافية والحضارية، و وراء هذا الاختلاف في النظم الفكرية والفلسفية يلتبس البحث السمات

المشتركة للمفهوم، والعناصر الكلية المقومة للإنسان، بصفته كائناً حرّاً وعاقلاً، يلتقي عنده جمهرة الفلاسفة منذ زمن أرسطو Aristotle وحتى عصر ماركس K. Marx و نيتشه Nietzsche وسارتر Sartre، وانتهاءً بمفكري العروبة..

إن توالي معاني الإنسان في التاريخ والثقافات واختلاف دلالاته، لا ينفي أننا، بمفهومنا العام والمشارك، الذي في حوزتنا راهناً، ندين للفلسفة ولإرثها الذي يتخطى كل ما هو عابر ومؤقت. لأنه في طبيعته لم يكن في يوم ما، إرثاً ثابتاً، في الكم النوع، بل كان إرثاً يزداد ويكبر كنهر جاف بقدر ابتعاده عن مصدره أو رحمه الأصل. ولم يكن هذا المفهوم يوماً تمثالاً حجرياً صلباً وجامداً، ولكنه كان كائناً حياً ينمو ويتشكل ويتضخم<sup>(١)</sup>.

إن الفلسفة إذ تعدّ مفهوم الإنسان واحداً في سيرورته وتواصله، إنما تعبر بذلك عن حضور الوعي الإنساني الكلي بذاته. وهي إذ تؤكد هذا المفهوم لحين، وتبرهن على انتمائه لبرهة تاريخية ما متعينة، وتعرّفه على هذا الأساس، إنما تظل تحتفظ بتوقيرها للمفهوم الحقيقي المشترك للإنسان ولحرية. ومن المهم أن نعرف ماذا يعني هذا التنوع في دلالات المفهوم لدى الثقافات المختلفة والنظم الفلسفية؟ ثم ما هي طبيعة علاقة المفهوم في لحظة ما بتعينه التاريخي، وبوجه خاص ومحدد في سياقات الفكر العربي خلال القرنين الأخيرين؟

وكذا يبدو لنا، من وجهة نظر التأمل الفلسفي، إن مفهوم الإنسان بوصفه حاملاً للحرية هو واحد وشامل من حيث نموه وسيرورته الداخلية. لكنه يغدو حقيقة خاصة

العربي النهضوي وتجليه في نسقه القومي، يعني اكتشاف حضوره الجزئي المحدد بالزمان والمكان العربيين، وهذا الأمر ممكن بشدة، لأن هذا الوجود الخاص للمفهوم، هو الذي يمنح العام غناه ويزيد من كماله. ولعل المقارنة النظرية في هذا السياق تفيد في اكتشاف جدة وأصالة الإسهام الفكري العربي على هذا المستوى.

لقد سبق وأن أثار محمود أمين العالم تساؤلات معرفية جوهرية تتعلق بهوية الفكر العربي، وهل المقصود به هو الفكر النظري الخالص، أم العملي، الذي يتجسد في مختلف التجليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والأدبية والفنية؟ هل هو الفكر الليبرالي، أم القومي، أم الديني، أم الوضعي البراغماتي الاجرائي، أم الفكر العلمي الماركسي؟ ما هي القضايا الأكثر أهمية التي انشغل بها هذا الفكر واحتلت صدارة اهتماماته؟

لا ريب في إن مثل تلك الأسئلة تسبغ هالة واسعة من الشكوك في القول بوجود فكر عربي خالص. يواصل أمين العالم التساؤل، أليس معنى ذلك أنه ليس هنالك فكر واحد يمكن أن نطلق عليه الفكر العربي بألف لام العهد والتعميم هذه؟ ويتابع، إن هنالك أكثر من فكر، في أكثر من مجال من مجالات النظرية والعلمية والقيمية الإبداعية، فهل يمكن أن نجد وراء هذا الاختلاف والتنوع في الفكر ما يمكن أن يشكل سمة مشتركة كلية؟ هل هناك قسمة بنوية معرفية (أبستمية) في باطن هذه التجليات المختلفة هي المسكوت عنه، كما يقال، وهي المحدد لما يمكن أن نسميه بـ“الفكر العربي“ وأحياناً“العقل العربي“ ما يكاد

وملموسة من جهة تحققه الخارجي، وانتمائه الظاهري إلى التاريخي أياً كان. إذ قد يتلبس لبوس الأيديولوجية أو المنظومات الفكرية والميتافيزيقية المختلفة. ونعني بهذا الكلام، منظور تطوره بوصفه ظاهرة في الزمان، له تاريخ خاص. إن هذا الوجود المعنوي والدلالي في الزمان المحدد ليس سوى برهة متناهية من سيرورة دائمة ولا متناهية لمفهوم كلي وشامل. إنه لحظة من لحظات الوعي التاريخي بالإنسان، حيث يتخارج المفهوم في دوائر الفكر والأيديولوجيا واللاهوت، أو في ثقافة أمة، أو شعب أو عصر، قادر على إنتاج وتحقيق المعنى الأكثر تقدماً لمفهوم الإنسان وحرية. وبعبارة أخرى، يغدو مفهوم الإنسان كحامل للحرية، منتسباً إلى ثقافة عصر أو مجتمع ومنتمياً إليه، ومحدوداً بتقدمه، لا العكس. وانطلاقاً من هذا الفهم بالذات تتخذ هذه الدراسة من فكر النهضة والفكر القومي العربي والمعاصر موضوعاً للبحث من غير الادعاء بإحاطتها الفكر العربي ككل.

### الفكر العربي، موضوعه وهويته

يعكس مفهوم حرية الإنسان درجة تفتح فكر ما، أو ثقافة وتقدم وعيها الشامل بالوجود الإنساني. ويقع على كاهل هذا المفهوم إظهار كيف يعبر هذا الفكر، أو الثقافة، عن وعيه لذاته ولواقعه الإنساني الخاص، وكذلك عن الآخر (عصره وواقعه الإنساني العام) وعن مصير الإنسان في التاريخ وغايته.

ومن هنا يجد البحث نفسه إزاء مهمة تجلي هذا المفهوم العام في سياقه العربي الخاص، طبيعته، دلالاته، وارتباطاته بما هو إنساني وعام. إن اكتشاف هذا المفهوم في الفكر

يجعل الفكر العربي أو العقل العربي أقنوماً له ذاتيته التركيبية المغلفة، الثابتة السرمدية؟ وهل هناك فكر عربي معزول عن واقعه الاجتماعي والتاريخي، معلق في المطلقات، أم كل فكر هو بالضرورة مشروط دائماً بهذا الواقع وشارط له كذلك بمستوى أو بآخر؟... هل الفكر العربي مستقل عن الفكر العالمي وله ذاتيته المتميزة، أم مجرد صدى تابع لهذا الفكر العالمي وخاصة الغربي الرأسمالي، أم هو مناقض له، أم ثمرة تفاعل وتمثل له؟ أم يتسع بثنائية توفيقية تلفيقية مع تراث الماضي وتراث الغرب الراهن؟<sup>(٢)</sup> أية أهمية معرفية ومكانة منحها هذا الفكر لمسألة حرية الإنسان في أنساقه ومتونه؟ وهل يمكن القول بوجود نسق فلسفي أصيل ومائز عن حرية الإنسان فيه؟ أين تكمن أصالته وجذته على هذا الصعيد؟

نعني بالفكر العربي كل التصورات والآراء والتأملات والنصوص الفكرية التي أنتجها المثقفون العرب طوال قرنين من الزمن في مواجهة التحديات واجهتها الثقافة العربية على الصعيد التاريخي والسياسي والاجتماعي، التي منحت الفكر العربي خصوصيته، كما يقول الجابري، فما يجعل هذا الفكر عربياً هو (كونه عربياً، وليس أوروبياً، أو صينياً، إنه انتمائه للثقافة العربية، فالثقافة هي المخصصة للفكر)<sup>(٣)</sup> بهذا الاعتبار.

إن استنباط مفهوم حرية الإنسان من هذا الفكر وتحليله بالنسبة للبحث يستدعي إحالته إلى بنية تصورية أشمل. إذ يظل الكلي العام، هو المصدر بالنسبة لما هو خاص وجزئي، وهو بهذا المعنى سابق عليه منطقياً، لا بمعنى أنه يوجد قبل وجود المفهوم الجزئي، ولكن

بمعنى أنه علة عقلية وتصورية له، بيد أن المفهوم الجزئي الخاص، هو الذي يتحقق أولاً في الزمان والمكان، في الثقافة والأيدولوجية والأعراف والمؤسسات المختلفة، ومن هنا حينما نتحدث عن مفهوم حرية الإنسان في السياق المعني، إنما نحيل هذا المفهوم إلى بنية علائقية ما، وبالقياس إلى كينونة ما، وهذا يبرر بحثنا عن مفهوم حرية الإنسان تحت العناوين التالية، التي تعكس المشكلات الأكثر حضوراً في الفكر النهضوي والقومي العربي، وتلك العناوين هي، حرية الإنسان في التاريخ، في الأمة والدولة. الخ.

### الإنسان وحرية في خطاب النهضة

وهكذا تشكلت ثقافة النهضة الأولى بدايةً بفعل الصدمة التي نجمت عن الاتصال الحتمي مع الآخر الأوروبي، وقد فرض هذا التحدي على الوعي استجابة معرفية فورية، لم تكن النهضة في المقام الأول نتاج تطور القوانين الذاتية للمجتمعات العربية، إنما أنت أساساً كردّ على عامل خارجي طارئ، جاء من خارج المجتمعات العربية، استنفّر بنيتها المستقرة والراكدة، وبذلك تشكلت النهضة بوصفها تياراً أيديولوجياً عريضاً وعميقاً، وأنتجت ردود فعل فكرية متباينة غلب عليها طابع رجع الصدى، اتسمت بالمفارقة واتخذت حلولاً تلفيقية. يشير محمد عابد الجابري إلى أن رواد النهضة لم يكونوا يملكون، منذ برهة الاصطدام بالنموذج الحضاري الغربي، حرية الاختيار بين الأخذ به أو بين تركه، فقد فرض هذا النموذج نفسه عليهم منذ بداية التوسع الأوروبي الكولونيالي وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن التاسع عشر، فرض نفسه بوصفه نموذجاً عالمياً حضارياً جديداً للعالم كله<sup>(٤)</sup>

العودة للماضي والاستعانة برأسماله الرمزي، الحاضر في الوجدان الجمعي لمواجهة التحدي، تلك هي خلاصة قضية النهضة.

احتلت مسألة الهوية (الأنسا/ الآخر) بؤرة مسائل الوعي النهضوي، وشكلت مسألة المسائل، مسألة وعي الذات بإزاء الآخر. من نحن؟ وماذا نكون؟ من هو الآخر؟ كيف نكون في هذا العالم، وماذا يجب أن نكون؟ وكيف يريد الآخر لنا أن نكون؟ تلكم أسئلة الوعي النهضوي في أواخر القرن التاسع عشر، أسئلة وعي ذاتي قلق وحذر، يرتاب بالآخر ولا يرضى عن الذات، وعي أخذت اليقظة المرهقة تقلعه من سباته العميق. يصف محمد أركون بدقة وإيجاز الحالة الذهنية الفلقة، التي انتابت رواد النهضة لدى اصطدامهم بالوافت الغربي المتقدم، إذ راحوا يتساءلون بلغة يشوبها قلق ميتافيزيقي عميق (لم هذا التخلف، لم هذا العجز لدى شعب يعرف كلام الله، بينما الكفار الذين ظلوا صماً عن الاستماع للوحي قد حققوا ضروب تقدم رائعة جداً في ميدان الثقافة والحضارة؟) (٧).

وطبقاً لمنطق هذا الوعي الذي لم يدرك سيرورة العالم إلا وفقاً لثنائيات متعارضة أشد التعارض، فقد تم تشطير العالم إلى عالمين أخلاقيين ولاهوتيين، مغلقين ومتعارضين على نحو مطلق. عالم الإسلام، من جهة ومن جهة أخرى عالم الآخر المختلف دينياً ومذهبياً وعقائدياً، وأدرج بنتيجة هذا التقسيم اللاهوتي المسيحيين العرب في سياق هوية الآخر. ومن ثم أفرزت هذه الثنائية الضدية الميتافيزيقية والمركزية لوعي النهضة (الأنسا/ الآخر) ثنائيات ثانوية أخرى مثل: الشرق/ الغرب، الأصالة/

من المؤكد، أن الفكر العربي، منذ بواكير نهضته الأولى وحتى يومنا هذا، قد تمثل بهذه الطريقة أو تلك، أسئلة واقعه القومي الخاص. وأخذ بالحسبان القضايا الأكثر أهمية من وجهة نظره، وظل تعاطيه معها، في أحوال كثير، يخضع لاعتبارات لم تكن حقيقية. ومن هنا لم تكن الأجوبة التي قدمها مبرأة تماماً من الأوهام الأيديولوجية والكثير من الأضاليل التاريخية. يصف المرزوقي حالة تمزق الوعي النهضوي لدى اتصاله بالآخر، بالقول (تشترك النهضة جميعاً بالوعي الحادّ بالحاضر، وعياً يتشكل عندها بصفات منها... الصدمة الحضارية بعدوّ متفوق يجعل الفاصل التاريخي بينها وبين ذلك الماضي الذهني موصوفاً بالانحطاط بالقياس له، وبالقياس إلى العدو المتفوق، وبأمل الاستئناف المبدع الممكن في المستقبل، قياساً على إمكاناته في الماضي حتى لو كان هذا الإمكان الثاني من صنع الوهم والخيال) (٨).

عدّ الماضي بالنسبة للوعي النهضوي ملاذاً للتحصن به في مواجهة التحدي الحضاري العاصف منذ أواسط القرن التاسع عشر، الذي كان يحاصر الواقع العربي والإسلامي بحتميته وتقدمه الهائل، وكان هذا الوعي ينكفي على واقعه الماضي، لا بصفته محالة للتقدم والتجاوز، إنما كميكانيك للردّ للدفاع الذاتي، كموقع دفاعي إزاء التهديد الخارجي. فالماضي بهذا الاعتبار كان رحماً للتحصن به وحماية الذات وتأكيد الوجود وحماية الهوية. على هذا النحو نشأ فكر النهضة وانبثق (كوعي بواقع الانحطاط العربي/ الإسلامي، وبوصفه محاولة لمقاربة سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟) (٩) أي بوصفه نهوض لمقاومة تقدم الآخر، الذي بات يشكل خطراً محدقاً، وكان لابد من هذه

المعاصرة، التراث/ الحداثة، التأخر/ التقدم...  
الخ

يعكس في هذا السياق تفكيراً في الذات وفي الهوية.

ولكن الغزو التركي أيضاً كان بمعنى من المعاني آخراً بالنسبة للعرب، إلا أنه لم يثر لديهم هذا الوعي بالتمايز أول الأمر. ولهذا لم يكن هذا الوعي بداية وعياً ذاتياً نقدياً بالتاريخ، وعياً بالجماعة التاريخية المشتركة. إذ كان التحدي الغربي (المسيحي) هو الذي يثير وعياً عمومياً مشتركاً ومجرداً قوامه العصبية الإسلامية على حساب الوعي بالانتماء التاريخي القومي المتأخر نسبياً، وقد وجد هذا الوعي ترجمته السياسية في مطلب الأخوة الإسلامية- العثمانية. من هنا أدرك الرواد الأوائل أنفسهم على التوالي بوصفهم مشرقيين ثم مسلمين وأخيراً عثمانيين، وتمحورت مقاصدهم حول شعار نهضة الأمة الإسلامية، وعدّوا السلطة العثمانية القائمة وقتئذٍ تمثيلاً سياسياً وتجسيدا شرعياً لهذا الشعار، يتعين عليها التصدي للتهديد الأيديولوجي والديني القائم.

إن غياب هذا الوعي التاريخي بالذات وبالهوية وبفكرة حتمية التقدم لدى رواد النهضة ولّد وعياً نكوصياً يرفض جميع المظاهر المصاحبة لسلوك الآخر، وهذا ما شكل مبرراً كافياً لرفض التقدم السياسي والمعرفي حالئذٍ. إذ حتى هذا الوقت كان رفاة الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣م) لا يجد مبرراً للانفصال عن السلطة العثمانية العلية. وعكست كتاباته ورصدت ردّة فعله نحو زحف الآخر، الوافد. ويمكننا، على نحو ما، اعتبار كتاب الطهطاوي "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أول نص فكري في تعريف الهوية والذات في العصر الحديث بإزاء الآخر، إن التفكير في الآخر لدى الطهطاوي

قضى الطهطاوي شطراً من حياته في باريس، حيث قرأ مونتسكيو Montesquieu وروسو J. J. Rousseau وكوندياك E. B. de Condillac وغيرهم، واطلع على فكر الأنوار وفلسفتهم، ومع ذلك فقد قيّد مفهوم الحرية بحدود الشريعة الإسلامية، وعدّ السلطة- الحاكم في هذا السياق حارساً عليها وعلى تنفيذها. إلا أن الطهطاوي، وهنا تكمن أصالة فكره وريادته، منح مبدأ الحرية الأولوية كأحد أهم حقوق المواطن داخل الدولة. إذ عدد في كتاب «التربية» حقوق المواطنين، وعدّ الحرية على «رأسها، التي من شأنها وحدها أن تخلق مجتمعاً حقيقياً وحياً قوياً للوطن» (٨) ورغم إعجابه بالنموذج الفرنسي للحرية، إلا أنه كان متوجساً منه في نفس الوقت ومتحفظاً عليه بشدة لاعتماده المطلق على العقل دون الشريعة والدين. وهنا يبدو جلياً إن الطهطاوي لم يكن يعني الحرية بذاتها ولذاتها، وإنما بدلالات أخرى مثل الإنصاف والعدل والمساواة، وبدرجة موافقتها مقاصد الشريعة، وهذا ما أكد عليه حين قال: إن ما يسميه الفرنسيون عندهم (الحرية)، ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية، هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجوز حاكم على إنسان<sup>(٩)</sup>

وبالرغم من أن الحرية شكّلت هاجساً أساسياً في معظم كتابات الطهطاوي، إلا أنه ظلّ مواظباً على إثبات ضرورة عدم تعارضها مع مقاصد الشريعة وكتّابات، وعليه لم يكتثر بالمرجعية الفلسفية الغربية لمفهوم الحرية، لأن

ومساواته مع بني جنسه لدى الحكم... ثم يشير إلى المعنى الثاني للحرية، وهي التي تتولد منها الحرية السياسية، وهي تشترط على الرعايا التدخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة<sup>(١١)</sup> أي عبارات معاصرة، المشاركة السياسية في الشؤون العامة وفي تقرير السياسات العامة وتداولها ومراقبة تنفيذها على نحو يمكّن الأفراد في تقرير ما هو الأنسب لمصالحهم، وهذا برهان على جدارة المواطنة لديهم حسب مفهوم التونسي، المفهوم الذي عجز أغلب مفكري النهضة عن تقديم تصوّر دقيق كهذا عنه.

كان جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م) من أشدّ المتوجسين من التهديد الأوروبي القادم، فلم تشغله قضية الحرية الشخصية ولا كيفية نهضة الأمة الإسلامية بوساطتها، بقدر ما كانت تشغله كيفية جعل المسلمين يفهمون دينهم ويمارسونه بصورة صحيحة وفق تعاليم السلف الصالح، وهذا وحده، بحسب رأيه، كفيل بجعلهم أمة قوية، إذ لا يمكن للمسلمين استعادة مدنيتهم وقوتهم إلا بالرجوع إلى الإسلام (فهم ازدادوا ضعفاً، لأن موجات متتابعة من الضلال قد أفسدت حقيقة الإسلام لديهم)<sup>(١٢)</sup>. وبخلاف ما هو شائع في الأدبيات العربية المتفائلة، التي تؤرخ لفكر النهضة، رفض جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في (العروة الوثقى) سنة ١٨٨٤ القول بأن سبل النهوض تتمثل في التنوير ونشر المطبوعات وإنشاء المدارس وتعميم التعليم والمناهج العلمية الحديثة وشيوع الحريات المدنية والمؤسسات السياسية، إنما تكمن في رجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته، وإرشاد العامة بمواظبه الوافية بتطهير

الإسلام، بحسب اعتقاده الراسخ، قد شر عنها في الأصل، في سياق مفهوم أشمل هو العدل. ومع ذلك، لم تمنع ضوابط العقيدة تفكير الطهطاوي من تخطي حدودها، كما يلاحظ، نحو أفق أكثر حداثي ولبيرالي، حين اعتبر الحرية من الدعامات السياسية للدولة السياسية الحديثة، وبأنها لا تتأسس إلا فيها ومن خلالها، ومن ثم هي وحدها القادرة على أن تخلق مجتمعاً حقيقياً، فقد اشترط التمتع بالحقوق معياراً للانتماء الحقيقي إلى الوطن، وأعظم هذه الحقوق، بنظره (كانت الحرية التامة في الجمعية التأسيسية)<sup>(١٣)</sup> أي المشاركة السياسية في صناعة القرار، وهذه المسألة هي من أعظم ما تتميز به الحياة الحرّة بنظره في الدولة الحديثة.

اعتقد خير الدين التونسي (١٨٢٠ - ١٨٩٠م)، لدى سعيه إلى تفسير تقدّم المجتمعات وأسباب تمدّنها وأثناء بحثه عن سبل نهضة المسلمين، بأن الحرية والعدل هما من أهم شروط نهوض الأمم وأسباب تقدمها، التي بوساطتها تطمح المجتمعات لتحقيق ازدهارها، إذ لولاها لما أمكن للأمم الأوروبية المتمدنة أن تصل إلى ما وصلت إليه من عمران وتقدم، فقد جسدت الأمم الأوروبية هذين المبدأين في المؤسسات السياسية من وزارات وبرلمانات وصحافة حرة، حتى حققت تمدنها.

انطلاقاً من هذه القناعة التقديمية، التي شارك فيها آراء الطهطاوي، ربط التونسي بين الحرية والشعور بالانتماء إلى الوطن، معتقداً بأن الحرية الشخصية هي واحدة من أشكال الحرية العديدة، وهي تعني تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله

القلوب، وتهذيب الأخلاق وإيقاد نار الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة، لأن علة الانحطاط، برأيهما، تكمن في انحراف الأمة عن أصول دينها، الذي به نهضت في الماضي، وبفضله سادت على الأمم.<sup>(١٢)</sup>

بمثل هذه الروح دعا الأفغاني إلى الوحدة الإسلامية الجامعة، بمواجهة التهديد الأيديولوجي والديني، الذي كانت تمثله أوروبا المسيحية، وبموازاتها أوجب الخضوع لسلطة ولي أمر المسلمين. وعجز عن الاعتراف بأن السلطة هي شأن إنساني دنيوي لا صلة لها بالسماء، وإن للإنسان وحده الحق في تقرير خياراته السياسية. ومن هنا قضى حياته كلها باحثاً عن حاكم مسلم صالح، بمقدوره العمل على إحياء الإسلام، ومن ثم استعادة أمجاد المسلمين في السيادة والتقدم، وحينها فقط يمكن للعدل أن يتحقق بين الناس، بوجود الحاكم، الذي يأمر ويعمل وفقاً للشورى.

كان محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) موقناً بأن التقدم حتمي، وأن تطور المؤسسات السياسية بوجه عام والحريات لا مردّ له، إلا أنه مثل الأفغاني كان متوجساً بشدة من الميل نحو الحريات الفردية وتكريس القوانين العلمانية على حساب الشرائع الدينية. فالعلمانية تتعارض مع وعيه الذاتي بالهوية الإسلامية ومع البيئة الثقافية والأخلاقية للمجتمع وستؤدي برأيه إلى عكس النتائج المرجوة، بل ستقود إلى إفساد المجتمع.

لقد اعترف عبده في مواجهة تلك التحديات بالحاجة إلى التغيير، إلا أنه بدا متردداً وعاجزاً في الاعتراف بالوسائل الحقيقية للتغيير وشروطه. ومن هنا لجأ إلى ربط التغيير بمبادئ

العقيدة الإسلامية، إذ كان راسخ الاعتقاد بأن الإسلام، الذي يعنيه، ينطوي على جميع القيم الخلقية والمبادئ العقلية ما يمكنه من أن يصبح أساساً صالحاً للحياة المدنية الحديثة، وعليه سعى إلى البحث والتنقيب عن ماهية هذا الإسلام فقهياً (والرجوع في كسب معانيه إلى ينابيعها الأولى)<sup>(١٤)</sup> بحسب تعبيره. ومن المنظور نفسه عدّ مطالبة الليبراليين المصريين بالحريات الديمقراطية والشخصية والحياة النيابية، أمراً سابقاً لأوانه، قبل أن تنرسخ التربية الصالحة في النفوس، بحسب وصفه. واعتبر هذه المطالبة خطأ لا يمكن القبول به في بيئة غير صالحة، ولهذا كتب مقالة تحت عنوان: إنما ينهض بالشرق مستبدٌ عادل، قائلاً: إن الحكم النيابي والبرلماني لا يفيد ولا يصلح لمصر ودول المشرق.<sup>(١٥)</sup>

إن تأكيد محمد عبده بأن خلاص الشرق رهن بإيجاد «مستبد عادل»، أو خليفة مستبد ملتزم بالشرع والشورى كما دعا الأفغاني قبله، ينسجم تماماً مع رفضه مأسسة فكرة الحريات السياسية وضمان الحريات الشخصية، ويفسر هذا الرفض ويبرره من قبله. فضلاً عن ذلك تشرح لنا هذه الفكرة لم كان عبده يفهم الحرية بدلالة العدل والانصاف، لا بالمعنى المضاد للقهر والاستبداد.

اتخذ عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٥-١٩٠٢م) من العلمنة، بدلالة فصل الدين عن الدولة، مبدأ للنهوض، وجهر بذلك علناً. ونظير الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط I. Kant، أعلن بوضوح إن السلطة الدينية، التي تسبغ القداسة على نفسها والاستبداد يدوسان حقوق البشر المقدسة. وطالب الكواكبي في جريدة

المقطم(١٨٩٩) قائلاً: يجب على الخاصة من أن يعلّموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما. ذلك أن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة... وأما الدين، فالغاية مقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان وهي صلاح في هذه الدنيا، حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة.<sup>(١٦)</sup> حظيت آراء الكواكبي هذه بردّ ساخط من رشيد رضا الذي خوّنه وكفّره، داعياً عليه بالقول: قاتل الله قائل هذا القول.

وكان الكواكبي على قناعة بأن الحرية، التي ينبغي التمتع بها في الوطن، لن تأتينا عن طريق ثورة حمقاء، إنما هي تلك، التي نقتنع بها ونتخذها مبدأ لحياتنا، حيث يقول (ولهذا قرر الحكماء أن الحرية، التي تنفع الأمة بها هي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأما التي تحصل عليها أثر ثورة حمقاء فقلما تفيد شيئاً، لأن الثورة غالباً تكفي بقطع شجرة الاستعداد، ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت)<sup>(١٧)</sup>.

وهكذا، بالرغم من ضرورة الحرية وأهميتها، فهي لا تبدو لدى الكواكبي وعي حاجة، إنما بالدرجة الأولى وعي بالرفض للاستعداد، إذ لا نجد لديه تنظيراً عن مفهوم الحرية يعادل درجة سخطه وتنظيره عن الاستعداد أو يوازيه. المستبد (عدو الحق، عدو الحرية، وقاتلها)<sup>(١٨)</sup> من هنا اعتقد بأن الأمة التي لا يشعر كلّها أو أكثرها بالآلام الاستعداد لا تستحق الحرية. فالأمة ينبغي أن تشعر أولاً بكر اهيتها للاستعداد، وتصل لقناعة بأنها لا

يمكنها أن تتعايش معه، ومن ثم تبدي رفضها له، فالذي ينبغي (ألا يقاوم بالشدة إنما يقاوم باللين والتدرج) وقبل ذلك أيضاً يجب (تهيئة ماذا يستبدل به الاستعداد؟)<sup>(١٩)</sup> وهي ليست الحرية بالضرورة.

إذاً الأولوية، لدى الكواكبي، ليست الحاجة للحرية كبداية لوجود الإنسان، بقدر ما هي رفض للاستعداد الكريه. والكواكبي بمقدار سخطه على الاستعداد، لم يكن متحمساً بالمستوى نفسه لمبدأ الحرية غير المشروطة، فهو لم يتوصل أولاً إلى القناعة بأن الوجود البشري لا يستقيم من دون الحرية كبداية. ويبدو هذا التوجس أو الحذر من الانحياز المطلق، وغير المشروط، للحرية لدى الكواكبي ناشئاً عن غموض ولبس في مفهومه، إذ نجده ساخطاً بشدة على الاستعداد ومظاهره دون حماسة بالقوة نفسها للحرية. إن رغبته القوية في تجاوز الاستعداد لا تدفعه بالضرورة نفسها للتبشير بالحرية، فهو يتحدث بين حدّي الحرية والاستعداد، وفق منطق (من جهة ومن جهة أخرى) وهنا تكمن المفارقة الكبرى لدى الكواكبي عن السلطة.

كان رواد النهضة العرب المسيحيون أكثر جذرية من نظرائهم المسلمين في تصورهم لمفهوم الأمة وطبيعة الدولة الوطنية، وأهمية العيش بحرية في نطاقها. فقد كانوا متحررين إلى حد كبير من القناعة المتصلة بوحدة الأمة الإسلامية تحت السلطة العثمانية، ومن فكرة ضرورة العودة إلى الإرث الإسلامي للنهضة ثانية، كما كان يعتقد نظرائهم المسلمين، الذين كانوا يؤثرون بداية التضحية بالدولة القومية المستقلة من أجل إنقاذ الخلافة العثمانية، وفي إطار الجامعة الإسلامية.

وهكذا أسهم الرواد المسيحيون من أهل الشام، ومصر بالدرجة الثانية، في بلورة هذا الاتجاه التاريخي الدنيوي، وشكلوا أولى إرهابات وعي قومي عروبي يتقدم على أيّ وعي ديني بالانتماء أو بالهوية، ونظروا إلى الإسلام نظرة براغماتية ترى فيه إرثاً دنيوياً وثقافياً مشتركاً، يعزز ويغني التاريخ العربي، ولا يتعارض، في الوقت نفسه، مع الانتماء أو الإيمان المسيحي لديهم.

يشترك في هذا الاتجاه رهط من المفكرين أمثال: فارس الشدياق (١٨٠٤-١٨٨٧م)، بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣م)، فرنسيس مراش (١٨٣٦-١٨٧٣م)، شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧م)، يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧م)، فارس نمر (١٨٥٦-١٩٥١م)، فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م)... وغيرهم ممن وضعوا نصب أعينهم علمنة الحياة بوصفه معيار أساس لأية نهضة، وكانوا أكثر استعداداً لقبول المبادئ التحريرية والأفكار التنويرية الداعية إلى نهضة على غرار المجتمعات الأوروبية، ويثيرون بمجتمع مواطنين يتمتعون بحقوق متساوية بصرف النظر عن دياناتهم المختلفة، يوحدتهم شعور قومي دنيوي، لا ديني، يتمحور حول لغة واحدة مشتركة، هي العربية، التي ينبغي أن تكون لغة النهضة العلمية أولاً والأدبية ثانياً.

كان البستاني يدعو إلى الحرية الدينية بين أصحاب العقائد المختلفة في الوطن الواحد والاحترام المتبادل بينهم. لكن من المثير للدهشة والخيبة معاً، أن نكتشف مفكراً رائداً مثل فرنسيس مَراش، هو دون مستوى الاهتمام المطلوب في الأدبيات، التي تؤرخ لفكر النهضة، ويكاد التجاهل يحاصر فكره.

كان مَراش تنويراً رائداً، بل ويمكن وصفه بموسى المفكرين التنويريين العرب. وأول من قدم بجرأة تصوراً فلسفياً واعياً عن العلاقة بين الحرية والعقل من جهة أولى، والنهضة والتقدم من جهة ثانية. إذ من شأن هذا الاقتران وحده، برأيه، أن يمكننا من تجاوز عقبات التخلف وتخطي حالة الركود التاريخي، والتأسيس لمدينة جديدة.

ظهر فرنسيس مَراش متأثراً بعمق بفكر فلاسفة الحقوق الطبيعية ومفهومهم عن الإنسان، وإعلان الثورة الفرنسية عن الحقوق. ومن هنا يبدو مفهوماً تصوره عن العلاقة الوثيقة بين مفهوم الحرية والطبيعة البشرية. كذلك تحتل مقاربتة للعلاقة بين مفهومي الحرية والعقد الاجتماعي مكانة فريدة واستثنائية في فكر النهضة. اعتقد مَراش بأن لا وجود للإنسان إلا في ظلّ الحرية، التي تجسّد هويته وتعبّر عن طبيعته، حيث من المحال انتزاع حريته من دون سلب طبيعته الإنسانية. وبموازاة ذلك رفض الفكرة اليوتوبية القائلة بإمكان العيش على انفراد وبحرية مطلقة، فهذه فكرة غير طبيعية، لا يمكن تحقيقها إلا في حالات فريدة ومنحرفة. وعلى العكس من ذلك، عندما ينخرط الإنسان في الحياة الاجتماعية، يخضع لقوانين دولة متمدنة، يكتسب الحرية، فخضوعه هنا، كما اعتقد ج. ج. روسو، للقوانين لا يكون تخلياً عن الحرية، بل إثباتاً لها وتأكيداً، رغم تنازل الفرد هنا بإذعانه لسلطة العقد.<sup>(٢٠)</sup>

وعلى منوال الكواكبي، فقد كان الشرط الرئيس لأي تقدم محتمل أو نهضة، بالنسبة لشبلي شميل، هو فصل الدين عن الحياة السياسية وعدم التفرق بين أعضاء المجتمع

الواحد على أساس اختلافاتهم الديني. لأن الدين، بصفته أيديولوجيا، يعدّ عامل تفرقة في الأمة، وليس عامل قوّة، وما يجعل الأمة أضعف وأكثر تخلفاً هو ليس ابتعادها عن الدين، بل مقدار خضوعها لسلطة رجال الدين. وبرأيّ شميل تعدّ الدعوة للعودة إلى الدين بصفته محالة للخلاص والنهضة ثانية خياراً زائفاً، وغير صالح للعصر، ولهذا وجد الحلّ في اتفاق الجميع على ما هو (خير عام) ومصلحة مشتركة، وهذا الاتفاق يشترط بدوره الحرية وأفراداً أحراراً للتعاقد بينهم، وليس المستبد العادل، الذي يضمن نهضة الأمة وخلاصها، كما اعتقد محمد عبده والأفغاني.

من المفيد هنا الإشارة، ختاماً، إلى مقارنة اثنين من أهم رواد التيار الليبرالي في فكر النهضة، وأكثرهم وضوحاً وتأثيراً لجهة انحيازهما لمسألة الحرية في مواجهة الاستبداد السياسي، وهما اللبناني (الأرمني الأصل) أديب اسحاق (١٨٥٦- ١٨٨٥ م) والمصري أحمد لطفي السيد (١٨٧٢- ١٩٦٣ م) اللذان كانا أكثر انسجاماً مع قيم الحداثة السياسية وأقرب إلى روح الأنوار في عصرهم.

يعدّ أديب اسحاق بكل الاعتبار استمراراً للتيار الفكري، الذي بدأ به فرنسيس مراث ومواصل له. كان اسحاق على صلة وثيقة بمبادئ الثورة الفرنسيّة وآراء مفكّريها، على حدّ تعبير رثيف خوري. فقد آمن بالحرية ضمن حياة دستورية تنظمها القوانين، وآمن بتلازم الحرّية مع المساواة، حيث لا يمكن الحديث عن أحدهما دون الآخر (فلا حرّية مع الامتياز... فحدّ الامتياز أن يعمل أحد الناس ما لا يجوز لسائرهم، وأن يحظر على

الجميع ما يجوز لبعض الأفراد، بحيث لا يتمتع الممتاز بمزية مالم يمسّ حرية سائر القوم، ولا ينال هؤلاء حرّيتهم إلا بانعدام تلك المزية، فالامتياز والحرية متخالفان..)<sup>(٢١)</sup> وهو يعني بذلك المساواة الحقوقية والسياسية، التي تنفي التراتبية على أساس الدين أو الجنس أو الطبقة، كما عناها فلاسفة الأنوار، ومن هذا المنطلق نبذ التعصب الذي عدّه مفسداً للحرية وبالمقابل أكد على قيمة التسامح بين المختلفين.

وبعدّ اسحاق أول مفكر نهضوي استطاع أن يميز عن وعي دقيق وحاذق بين الحرية الإنسانية الطبيعية وحرية المواطن السياسية، وبالتالي ميّز بين منظومتَي الحقوق، الحقوق الطبيعية للإنسان بصفته عضواً في المجتمع المدني، وحقوقه كمواطن، أي عضو في الجماعة السياسية (الدولة) وهذا مالم يسبقه إليه أي مفكّر من قبله، كما لاحظنا، وشكّل بذلك انزياحاً حقيقياً عن خطاب الحرية لرواد النهضة، يقول (فالحرية ثالث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة، فيسمى بالحرية السياسية).<sup>(٢٢)</sup>

بدوره اعتبر المصري لطفي السيد الحرية السياسية شرطاً ضرورياً لكل أنواع الحرّية، معتقداً أن الحريات الفردية الضرورية لا يمكن ضمانها إلا بقوانين مدنية تحدّ من بطش السلطة. فبالحرية تقوم ذواتنا الإنسانية ووجودنا. وفي هذا السياق رفض بحزم فكرة «المستبد العادل» ساخرأ منها بوصفها خيالية.

تتجلى في قناعات الأخير تأثير الفلسفة الليبرالية عموماً وبوضوح ولاسيما فلسفة جون

ستيوارت مل J. S. Mill وكما يعترف هو فإن مفهومه عن الحرية هو (مفهوم ليبرالي القرن التاسع عشر... فقد شكلت مسألة الحرية محور كل تفكيره، وعنت بصورة جوهرية غياب رقابة الدولة غير الضروري، التي لا يحق لها التدخل في حياة الفرد إلا لضرورات الحفاظ على الأمن والعدل، وعدا ذلك يعدّ تدخلاً جائراً...<sup>(٢٣)</sup>).

تزامنت تلك المواقف والآراء عند منعطف تاريخي كانت السلطة العثمانية، الأخذ بالتفكك والانحلال، قد بلغت نهايتها القصوى مع مطلع القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر. حيث كانت التناقضات الداخلية الشاملة قد أودت بها، وآلت إلى فك سحر القداسة عن آخر ميادين سلطتها، ويعود إلى هذه البرهة الفضل في خلق ثقافات قومية، على أثر التفكك التدريجي والمستمر لمرجيتها الدينية على العالم الإسلامي. إذ ههنا انبثق وعي ذاتي أشدّ خصوصية من الإطار الكوزمولوجي المجرد للجماعة الدينية، وعي يقوم على المشاعر الجمعية المشتركة للجماعة القومية / الدنيوية ذات المصالح، ويعزز من تلاحمها القومي.

### حرية الإنسان في الفكر القومي:

نشر نجيب العازوري في باريس عام ١٩٠٥م كتاباً باللغة الفرنسية، تحت عنوان (يقظة الأمة العربية)، ثم شرع عام ١٩٠٧ بإصدار مجلة باسم (الاستقلال العربي). تؤرخ هذه البرهة لوعي التمايز بالهوية عن الانتماء الجامع للخلافة العثمانية الإسلامية لدى المثقفين العرب والتحرر منها. إذ نلاحظ للمرة الأولى مع العازوري دعوة صريحة إلى (أمة عربية) واحدة تضم المسلمين والمسيحيين،

كهوية تتخطى الفوارق الدينية والمذهبية بينهم، بصفتهم أبناء أمة واحدة، داعياً في الوقت نفسه إلى كنيسة عربية صرفة توحد الطوائف المتعددة في محرابها. وكانت حدود الأمة العربية، في تصوّره، تشمل جميع البلدان الناطقة بلغة الضاد في آسيا، دون مصر وبلدان شمال أفريقيا، التي كانت خارج نطاق اهتمامه كقومي عربي. وكان مقتنعاً بعمق بضرورة استقلال (الأمة العربية) عن الأتراك، فالأترك هم سبب تخلف العرب وتدهور حالهم، ولولا تبعية العرب لهم لكانوا في عداد أكثر الأمم تمدناً. بدت نبذة الخطاب المعادية للترك، في كتابات العازوري، أكثر قوة وأوضح من كتابات سابقه.<sup>(٢٤)</sup>

نستطيع أن نؤرخ في هذه البرهة نشوء خطاب تحرري عن استقلال الأمة لدى المثقفين العرب، وفي سياقاته تظهر مفهوم الإنسان وحرية في ارتباط وثيق مع الممارسة السياسية، وفي سياق الخطاب التجبيشي، الذي مثل حقلاً اختياريّاً خصباً وغنياً يستمد منه المفهوم مسوغاته وصياغاته ودلالاته المتنوعة. ولم يخلُ مفهوم الحرية، كما سنلاحظ، من مضامين كفاحية محرّضة ومحفّزة لتجاوز واقع التبعية والاستبداد وتخطاه. وهكذا ارتبط مفهوم الحرية بسيرورات الحراك الاجتماعي والسياسي التاريخي العربي في أواخر القرنين التاسع عشر وأوائل العشرين، ومن الصواب الإشارة إلى تأكيد عبد الله العروبي، بأن التفكير في الإنسان وحرية كان في الجذر والنشأة تفكير في الدولة والمجتمع. لكن الفكر العربي سلّم بمنطلق معاكس مفاده إن التفكير في الأمة هو في المحصلة تفكير في الدولة ومن ثم تفكير في الإنسان وحرية. فقد جنح

الخطاب القومي العربي عموماً، إلى صياغة مفهومه عن الحرّية بوصفها حرية الأمة- القومية، مماهياً بين مجموعة من المقولات والمفاهيم ودون تمييز الأمة-القومية- الحرّية، مختزلاً في مفهوم حرية الأمة بخاصة لدى ساطع الحصري (١٨٧٩- ١٩٦٨م) وميشيل عفلق (١٩١٠- ١٩٨٩م)، باقي أنماط الحرّية وأشباهاها ومستوياتها، الديمقراطية، الحرّية السياسية، الحرّية الاجتماعية، الحقوق... الخ. بالنتيجة تحولت حرية الأمة ذاتها، كما سنجّد، إلى لوبيثان Leviathan لا تاريخي، لا تستقل عن مضامينه ودلالاته مفاهيم القسر، والدمج، والإقصاء، وإلغاء الآخر، والقمع في أرقى وأصفى أشكاله.

لعل من أكثر الآراء التي اكتسبت أهمية استثنائية على هذا الصعيد هي تلك التي بشر بها المفكر القومي العربي الملقب بـ"فيلسوف العروبة" ساطع الحصري. إذ خلّفت تأثيراً أيديولوجياً عملياً في الخطاب السياسي للقوى الفاعلة على الجغرافية السياسية العربية إلى حدّ كبير. ويلاحظ، من خلال قراءة نصوصه، غياب أي اعتراف حقيقي، لدى الحصري، بمفهوم الإنسان- الذات سوى ذاك الذي يمكن استنباطه وتعريفه من خلال انتسابه للأمة. ويشترط هذا الانتساب للأمة إيماناً سابقاً على الانتماء لها، فقط ربط الحصري بين الإيمان والقومية، واعتقد بأن الإيمان يسبق المعرفة في مجال الدعوة القومية، وعنى بذلك: أمن أولاً بأنك عربي تنتمي إلى الأمة العربية، التي باتت هنا بمثابة عقيدة دينية، وبعد ذلك ستولد المعرفة والشعور بالذات والهوية بانك كذلك<sup>(٢٥)</sup>

ويلاحظ كذلك، لدى تحليل مفهوم التاريخ

ودلالاته في كتابات الحصري، بأن الإنسان لا إرادة له إزاء هذا التاريخ، بل مطبوع ومندغم به، ولهذا لا يملك الحرّية إزاء الماضي كما لا يملك الخيارات إزاء المستقبل، وهو كذلك في حاضره رهينته ومحكوم به، إذ ليس ثمة كائن يمكنه أن يصنع تاريخه على هواه أو وفق إرادته. إنه يتحدّث عن تاريخ متعال مفارق للحياة البشرية وللذوات الفاعلة فيه، ولهذا السبب هو تاريخ لاتاريخي. فالحصري لا يقدم تصوراً حقيقياً عن تاريخ واقعي وإنما يحفل حديثه بتاريخ مجرد حيّ في النفوس. أما الغاية القصوى من كلامه هذا فهو الشعور الناشئ عن استبطانه للصور والذكريات القومية، التي تحيا وتستمر في النفوس اللا تاريخية. ولهذا كله لانعثر على تصور واقعي عن دور الإنسان في التاريخ، دونكم بالحديث عن حرية الإنسان إزاء الضرورات التاريخية.

لا يحتل التاريخ الواقعي، الذي يصنعه الإنسان الحرّ بصفته مصيراً خاصاً به، أية أهمية في منظومة الحصري الفكرية. وهذا التاريخ بالذات غائب لديه، هو الذي يشكل دعامة الأمة ويقوّم حاضرها، ولهذا لانجد للإنسان- الذات، في هذا السياق، أي دور واقعي يمكن أن نلمسه. إن التاريخ المقصود، هو ليس انعكاساً لحركة الوجود الموضوعية، كما أن التاريخ القومي، الذي يعلّ نشوء الأمة وتكونها، هو مجرد شعور سلبي ذاتي لدى الإنسان، الذي ليس له من سبيل في أن يكون إيجابياً أو فاعلاً فيه. ويلح الحصري على وجوب انتساب المرء إلى جماعة قومية عبر الاستجابة المعنوية لها، والخضوع لمشئنة التاريخ المتعالية دون أن يملك أي وعي نقدي حرّ بهذا التاريخ. وهو لا يكثر كثيراً بأهمية

حرية الإنسان في اختيار مصيره الاجتماعي والقومي الأيديولوجي، برغم من أنه هو بالذات اختار القومية العربية بإرادته سنة ١٩١٨م بتأثير من أرنست رينان E. Renan. ثم ما لبث وانقلب على آراء الأخير وانتقدها بعنف.

من الجلى أن آراء الحصري وأفكاره القومية والهوية كانت تنوء تحت ثقل "النظرية الألمانية"، في اللغة القائلة بأن أسس الأساس في تكوين الأمة هو وحدة اللغة. ولعل أشهر من كان آباء هذه النظرية، هو الفيلسوف الألماني فيشته J.G. Fichte الذي ينقل عنه الحصري تعريفه للأمة بأنها (جميع الذين يتكلمون باللغة الألمانية)<sup>(٢٦)</sup> وكذلك هررد J. Herder الذي قال بأن (لغة الشعب تمثل روح الشعب نفسه... وإن قلب الشعب ينبض في لغته)<sup>(٢٧)</sup> فلا يتردد الحصري، من هذا المنطلق، في أن يصرح (إن جميع الناطقين بالضاد، جميع أبناء البلاد العربية، يكونون أمة واحد، بهذا الاعتبار. وما القومية العربية، إلا الشعور والإيمان بوحدة هذه الأمة)<sup>(٢٨)</sup>

الحق يصعب أن نستببط لدى الحصري اعترافاً بمفهوم حرية الإنسان بالذات، سوى ذاك الذي يمكن اكتشافه وتعريفه من خلال انتسابه للأمة. وطالما أن الأمة، من وجهة نظره، تعني الانتساب المعنوي إلى الأصل الواحد المشترك، فإن الشعور القومي الذي يميز الإنسان هي الخاصة الجوهرية والبداهة الأولى، التي تشكل حقيقته. ويعني الاعتزاز والاعتقاد بوحدة الأصل، والشعور بالقرابة المعنوية ضمن الجماعة القومية الواحد، وهي كذلك قرابة نفسية ومعنوية في آن. ويعترف الحصري بأن النزعة القومية تنبع من حب

الأب والأم والأقارب، لأنها في المحصلة تضمين لـ/ واشتمال على كل أنماط الحب. ولأنها كذلك، لا يتردد الحصري في اعتبار النزعة القومية، نزوعاً غريزياً شبه بيولوجي لدى الإنسان. وطبقاً لهذا التصور، يبدو متعزراً أن نتوقع مفهوماً حديثاً وتنويرياً عن الإنسان بوصفه ذاتاً حرة.

البداهة الأخرى، التي تعزز من هذا الاستنتاج تأكيد الحصري بأن لامعنى لحرية الإنسان خارج حرية الأمة. ومن العبث الحديث عن حرية إنسان فرد دون حرية الجماعة القومية، التي ينتسب إليها، ودون أمة، فلا وجود لإنسان حر من دون وطن حر موحد. وويل لمن يريد أن يكون حراً من غير أن تكون هنالك أمة حرة. تلكم هي الوصية الأولى والأخيرة للحصري.

الأمة التي يجب أن تكون، ويتطلع إليها الحصري على أنها الأمة الحرة هي الأمة الدولة الواحدة. وطالما أنه يتكئ على تصور مجرد عن الإنسان القومي في حالة الإمكان، فإن نظريته في الدولة تظل تشكو من نقص عميق وجوهري عن الإنسان الواقعي وحرية. ويعرف الحصري الدولة قائلاً: إن مفهوم الدولة يرتبط بمفهوم الوطن من جهة وبمفهوم الأمة من جهة أخرى، فيكون بذلك بمثابة خط واصل بين هذين المفهومين. ولكن هذا الارتباط لا يكون على نمط واحد في كل الدول والأمم وفي جميع أدوار التاريخ، بل إنه يتخذ أشكالاً متنوعة، فيختلف بين أمة وأمة، وبين دور ودور)<sup>(٢٩)</sup>

إذاً لا حرية، ولا ديموقراطية، ولا دولة، وفي الأصل لا معنى للحديث عن كائن إنساني

خارج الأمة الممكنة والمنشودة، والمكتملة بذاتها. التي يبدو كل مطلب آخر ناقصاً في وجوده قياساً إلى هذا الكمال التاريخي. من هنا نفهم مغزى إلحاح الفكر القومي على بيان الرسالة الخالدة للأمة، قبليتها وبعديتها، وبين هذين السياقين يتعين الإنسان ويكتسب وجوده الحقيقي وتتجسد الحرية في التاريخ.

يعدّ المنظر العروبي زكي الأرسوزي (١٨٩٩-١٩٦٨م) الصنو المنافس للحصري في التأثير الأيديولوجي التعبوي. ونظير الأخير لم يعبأ بتقديم تصور علمي ومحدد لمفهوم الإنسان، فلم يعرّف مفهوم الإنسان من خلال سلوكه الاجتماعي أو وضعه، وإنما عمد، كعادته الأثيرة، إلى اشتقاق الإنسان من الإنس للدلالة على الرغبة الفطرية لديه في التواصل، وفي أن الاجتماع حالة فطرية لديه وطبيعية. ووضع الأرسوزي مبدأ الرحمانية في صلب العلاقات التي تشكل المجتمع، لا العلاقات المادية الفاعلة. وعن هذه الرغبة الرحمانية الفطرية ينبثق مفهوم الإنسان لديه.

يفتقر تصور زكي الأرسوزي للتاريخ إلى الموضوعية والدقة، وعوضاً من أن يقوم بدراسة نشوء الأمة وتشكلها بصورة موضوعية، يقدّم لوحة شعرية إلهامية سحرية. إن جهاز المفاهيم، الذي بموجبه يشرح الأرسوزي التاريخ لا يعدو أن يكون مجرد تشبيهات واستعارات إنشائية لا تتطابق والموضوع المدروس، ليخلص بوساطتها إلى رسم لوحة بانورامية عن التاريخ قوامها استنتاجات أيديولوجية مسبقة، متكنناً في ذلك أساساً على التحليل اللغوي. وفي قناعة الأرسوزي إن لغة الضاد تحوي كل ألغاز التاريخ العربي وتفسّره. ففي البدء كانت

الكلمة (اللغة)، واللغة هي التي تصنع التاريخ، الأمة والإنسان، ولأجل ذلك ينبغي العودة إلى اللسان وتحليله، وعلى وجه الخصوص اللسان العربي، بغية كشف أسرار الحضارة والقيم الإنسانية إجمالاً. وكأني باللسان العربي وحده يختص بجميع المعان، والصور، والمفاهيم الإنسانية.

ويخلص الأرسوزي، متجاهلاً كل سياق ثقافي وتاريخي لنشوء اللغة ومفهوم الأمة، إلى القول: إن وعي الأمة هي بداية أولية وفطرية، مماثلاً في هذا السياق بين نشوؤها كمجتمع قومي حديث، وبين رابطة الأسرة البطريركية. وهكذا تبدو الأمة، برأيه، في الحدس العربي كوجدان قومي تصدر عنه المثل العليا، وتقاس بالنسبة إليه كل الأشياء وتقدر.<sup>(٣٠)</sup>

يلوذ الأرسوزي في سياق آخر باللغة ليمنح مفهوم الحرية معنى ودلالة جديدين. ويخلص من خلال تحليل لغوي شكلاني إلى تعريفها ببساطة (إنها ضد التقيد)<sup>(٣١)</sup> ومن ثم يسبغ عليها بُعداً غائباً، فهي بحسب رأيه (حكمة وجود الإنسان، وهي السبب في ارتقائه من ظاهرة بين الظواهر إلى ذات)<sup>(٣٢)</sup> والتحديد الأخير صحيح برغم من منطلقه الغائي والميتافيزيقي. إن الحرية هي صنو الذاتية، والإنسان يغنو ذاتاً لا مجرد شخص بتأكيد حريته الذاتية، لا بأي شيء آخر. لكن هل ثمة معنى أو مفهوم حقيقي للذات لدى الأرسوزي والحصري؟ هذا ما يتعذر على البحث إثباته.

تمادى ميشيل عفلق على نحو أشدّ تطرفاً في الاستعانة بمفاهيم (الحب، الوجدان القومي، الشعور، الإيمان... الخ) حتى تورّمت الأيديولوجيا العروبية على يديه بمثل تلك

كائناتاً واقعياً وتاريخياً وفاعلاً، إنما هو وهم إنسان، محمول على فكرة أيديولوجية لا تاريخية، وذلك لسبب بسيط، كما هو واضح، هو أن الأمة التي يجري الحديث عنها بصفتها سياقاً اجتماعياً وتاريخياً لانتماء الإنسان، هي مجرد أيديولوجية مفترضة ومرغوبة في أن. الإنسان لا يعتبر كائناً واقعياً أو ذات فاعلة تصنع مصيرها بنفسها، إنما مجرد محمول لحامل لتاريخي، ومبرر وجوده الوحيد لأجل تحقيق غايات الأمة. إنه ليس الكائن الخاص المتموضع في المجتمع المدني، كما جرى تعريفه في سياقات الفكر العالمي الحديث والفلسفة، إنما أداة لتحقيق مشيئة الأمة في الدولة/ الأمة.

يتكئ الوعي الحديث بالهوية والانتماء على أنسنة التاريخ، وهو ما يسبغ على دور الإنسان وعلاقاته الواقعية أهمية استثنائية في صناعة التاريخ، بحيث يتعذر معه تصوّر التاريخ بصفته تاريخاً غيبياً يخضع لمشيئة أو تدبير مفارق، إنما تاريخاً للبشر الواقعيين، للذوات التي تقرر مصيرها في التاريخ بحرية، وبخلاف ذلك تغدو وقائع التاريخ في الأيديولوجية القومية ترجمة لمقاصد تلك المشيئة المفارقة وغاياتها. إن أنسنة التاريخ في أبلغ معانيها تعرّف كل حدث تاريخي بصفته حدثاً إنسانياً، وكل حدث إنساني حدثاً تاريخياً بالمقابل، وهذا ما يقودنا إلى الاعتراف، إن ثمة تاريخاً عاماً ومشتركاً للبشر، برغم تنوع مظاهره واختلاف تجلياته، إنه تاريخ قائم على قانون رئيس ناشئ عن فعل الإنسان بالذات.

على النقيض من آراء الحصري والأرسوزي كان قسطنطين زريق ( ١٩٠٩ -

وعلى نحو أعم تشكّل تصورات ميشيل علق عن الأمة والتاريخ والإنسان خلاصة أيديولوجية مكثفة عن خطاب العروبة التعبوي. فالأمة/ العروبة، من وجهة نظره، هي بداهة تاريخية لا تحتاج إلى برهان منطقي أو نقاش، باعتبارها خالدة، تتوى في بدء التاريخ وفي مآله. إن التاريخ، بهذا المعنى، يكتسب دلالاته ومعانيه من خلال العروبة وبوساطتها، ويتعين عليه أن يتطابق مع صورتها مستقبلاً ويجسدها. وعلى إرادة التاريخ أن تتطابق مع إرادة الأمة وتتقوّم بها، في حين تتعالى هذه الأخيرة بدورها على إرادات الذوات الواقعية التي تنتمي لها، فلا قيمة لها سوى الإذعان لإرادة العروبة والتطبع بها. إنها مشيئة عامة خالدة، ثابتة ومستمرة، ولهذا لا تزول الأمة بإرادة الأفراد أو باختيارهم. وبالمثل ليس ثمة تباين أو اختلاف في مشيئة الأمة، لأنها مشيئة غائبة متعالية، منسجمة ومتماهية مع نفسها، واعية لمقاصدها في التاريخ، لها شخصيتها المستقلة عن التاريخ وعن المجموع الذي يشكّلها، وهي ما يعرفها ميشيل علق بـ «الفكرة القومية» أو «الفكرة العربية» أو «العروبة» في المفهوم السائد.<sup>(٣٣)</sup>

على هذا النحو يتوازى تجريد مفهوم الإنسان لدى المنظرين العرب مع التجريد الأيديولوجي لمفهوم الأمة والجماعة القومية، حيث يزداد تجريد الإنسان لديهم كلما تبادوا في تجريد مفهوم الجماعة القومية وأمعنوا في نفي الطابع التاريخي عنها. إن النزعة اللاتاريخانية لمفهوم الأمة تقوم هنا على نفي وتمييع مفهوم الإنسان الحقيقي والواقعي. فالعربي (الإنسان) لدى مفكري العروبة هو مجرد رمز، وليس

٢٠٠٠م) متحرراً نسبياً من البديهيات الأيديولوجية للخطاب القومي في التحرر، إذ عدّ حرية الإنسان- الفرد غاية للنهضة الشاملة، ورأى بأن هذه الحرية الذاتية هي وثيقة الصلة بالمعرفة النقدية العقلانية، لتصبح المعرفة لديه قوام الحرية ومادتها. فهذه الأخيرة هي في المحصلة وعي، ووعي بالضرورة كما كان اسبينوزا Spinoza يقول. وبالمقابل اعتبر الحرية شرط المعرفة الواعية ذاتها، لأن المعرفة في المحصلة هي تعبير عن نشاط العقل الحر والمنظم.

كما تبين، فقد عمد منظرو العروبة إلى اختزال حرية الفرد في تحرر المجموع، ووضعوا المصلحة العامة للمجتمع في مواجهة المصلحة الخاصة الفردية، وضخّوا بحرية الأخير وخصوصيته لصالح مبدأ عام، مجرد ومفترض. كانت الغاية القصوى بالنسبة إليهم هو التحرر السياسي للمجموع حتى ولو كانت على حساب الحرية الفردية. حيث تأسست العقيدة القومية لمنظري العروبة على فكرة مركزية مفادها، إن لا معنى أو قيمة للحديث عن حرية الفرد أو الإقرار بها خارج التحرر الاجتماعي أو السياسي. وتنبثق أهمية الإسهام الفكري لزريق من نقد هذا التصور والانزياح عنه. إذ بعكسه ميّز منهجياً بين الحرية والتحرر، وسعى إلى البرهان على ضرورة الحرية وقيمتها، بالنسبة لأية نهضة إنسانية وقومية. فلا معنى للأخيرة دون إنجاز هذا الهدف وتحقيقه، وبالمقابل لا جدوى من الحديث عن نهضة مع العبودية والاستبداد. فقد نأى قسطنطين زريق بنفسه عن ادعاء نظرية قومية شاملة أو فصل القول بشأن نهضة قومية مفترضة أو متخيلة، إذ كتب في كتابه الأول عام ١٩٣٩ قائلاً: إنه ما

من نهضة قومية تحررية قامت إلا وسبقها أو لازمتها نهضة فكرية مهدت لها الطريق.<sup>(٣٤)</sup>

وبناء عليه، اتخذ من النقد الاجتماعي والسياسي للواقع الحضاري العربي منهجاً في قراءته للفكر والواقع معاً، ولهذا اعتبر المؤسس الحقيقي لخطاب النقد الذاتي والمنظر له. دعا زريق العرب إلى تأسيس علم خاص بهم، أو أبستمولوجيا في خطاب الهزيمة دعاها بـ«علم النكبات» الهدف منه ترسيخ تقاليد معرفية نقدية لثقافة الهزيمة وتخطيها. فالهزيمة بحسب قناعاته، باتت سلوكاً عربياً محضاً، وبات التاريخ العربي الحديث والمعاصر مطبوعاً بها دون غيرهم من الأمم. وبرأيه فإن الجذور الحقيقية للهزيمة ما تزال قابضة في الواقع والحياة العربيين على نحو أشدّ عمقاً من سواه.

يردّ زريق الهزيمة إلى أسباب بنيوية في الوعي العربي، عوضاً عن التذرع بأسباب وهمية مفتعلة. وهو يفسّر حالة التردّي والنكبة في الواقع العربي إلى تضاييف عاملي الاستبداد وغياب التفكير العلمي النقدي معاً. ولأجل تخطي هذه الحالة والنهوض يؤكد على أهمية الحرية وضرورتها، إذ من العبث الحديث عن نهضة حقيقية مع العبودية والاستبداد والجهل. فالاستبداد يحذف ليس فقط الإنسان الواقعي الفردي، بصفته ذاتاً حرة وحسب، إنما كذلك ينفي كل إمكانية للنزعة الإنسانية، التي تضع الإنسان في مركز العالم والتاريخ. هنا يكمن مأزق الخطاب القومي العربي التحرري، الذي كان ينظر إلى الأفراد بصفتهم موضوعاً للضبط والتنظيم والتحرر، لا ذوات مبدعة للتحرر والتنظيم. إن التفكير العقلاني المنظم، هو الذي يميز رقي أمة من الأمم وتقدمها،

وهو يعكس مدى تحررها، ويعبر عن درجة الاتساق بين حرية الفرد وتحررها الاجتماعي لشامل. إن هذا التنظيم الذي يشدد عليه زريق ينبغي ألا يفهم على أنه إحماء للفردية، أو إلغاء للحرية الذاتية، التي هي شرط الإبداع والتفتح كل مجتمع، ولكنهما وجهين لعملية واحدة يمثل حقيقة المشروع القومي النهضوي لزريق.

### شفق الذاتية في الفكر المعاصر:

تشير هانا أرندت (H. Arendt ١٩٠٦-١٩٧٥) إلى أن التقليد الفلسفي لمفهوم الحرية هو على النقيض من التقليد الأيديولوجي. وهذا الأخير بدا سائداً على فكر النهضة ومهيماً كذلك على الفكر القومي العربي، وبمقدار كبير على مساحات من الفكر المعاصر كما ظهر لنا.

من هنا جاء مفهوم الحرية في متون كتابات المفكرين العرب مطبوعاً بصيغة أيديولوجية جليلة، لجهة الطرح والتناول معاً، لارتباطه الوثيق بالملابسات الموضوعية والذاتية للمجتمعات العربية، وتشابكه مع سياقات تطور هذه المجتمعات، وفي حالات معدودة فقط، كان نتاج هاجس وجود ذاتي.

وبسبب خطيئة الولادة هذه، ظهر المفهوم في صيغته السياسية منذ البدايات مثقلاً بالدلالات والمعاني المرتبطة بالواقع العربي وهويّة الثقافة العربية، التي شكّلت رחماً سوسيوثقافياً لولادته. وكانت (مشكلة الحرية السياسية، وعلى الدوام، على رأس المشكلات العربية المعاصرة)<sup>(٣٥)</sup> كما اعترف بذلك زكي نجيب محمود. فقد ناخث مسألة الحرية السياسية، منذ بدايات عصر النهضة، بقلها على كاهل الفكر العربي، وطغت على بقية صيغ مفهوم الحرية

وأقصتها من اهتمامات المفكرين العرب، حيث تشابكت في الوعي العربي بشكل وثيق مع مفاهيم التحرر والاستقلال، واستباححت أيديولوجيا التحرر كل وعي بالحرية الفردية لتزاح إلى خلف الاهتمامات الفكرية.

قارب زكي نجيب محمود في تصوره عن الحرية من التحديد الذاتي، وعنّى بها الحرية من الداخل، الناشئة عن الحياة الطبيعية وقوانينها، التي تتخارج وتحقق ذاتها في العالم. إنها بعبارات أخرى، صدور عن الوجود الطبيعي للكائن وتجسيد للذات في مواجهة العوائق والقيود، التي تحدّها. وعنّى محمود بهذا التوصيف، إن الذي يحّد الحرية ليست هي متطلباتها، وإنما ما يعوّق انطلاقها. فالتفكير الحرّ مثلاً، حسب قوله، هو الذي لا يتدخل أحد ذو سلطان في طريقه، وإذا تدخلت سلطة ما، أيّاً كان نوعها، وحالت بين العقل وبين أن يفسّر أو يستدل، كان ذلك قتلاً لحرية التفكير والتعبير. ثم يضيف: إن الحرية في كل صورة من صورها هي كسر لذلك القيد، ومعنى كسر القيد عند زكي نجيب محمود، هو السيادة على الطبيعة بوساطة العلم والتحرر من ضروراتها، وهذا هو المبدأ المدمك في فكر التنوير<sup>(٣٦)</sup>

ومن وجهة نظر (الذاتية) يعدّ عبد الرحمن بدوي (١٩٠٥-١٩٩٣م) الفيلسوف الوجودي الأول حقاً وعن جدارة في العالم العربي. حيث ركز في معظم ما كتبه على مسألة الذاتية والوعي الفرد بالوجود والزمان، ومن هذا المنطلق راح ينظر في مسألة الحرية، يقول بدوي (الذات والإرادة والحرية معان متشابكة، يؤيد بعضها بعضاً، ولهذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ما يزداد الشعور بالحرية)<sup>(٣٧)</sup>

إن تضاد الوعي الذاتي بالوجود مع الوعي بالحرية، لدى عبد الرحمن بدوي، ينطلق من قناعة تأسيسية ترى إن الوجود الحق، هو الوجود الذاتي، وهو الوجود الأصيل، الذي يحقق ذاته في الزمان. ويتمظهر الزمان، بهذه الصفة، في الوعي بين حدّي التناهي الذاتي، العدم، واللاتناهي الموضوعي، ويشكل هذا التوتر الدائم، أو الفلق بين التناهي واللاتناهي، حقيقة الوعي الذاتي بالوجود وقاعدة نشاطه الحرّ.

إن الوعي الذاتي بالوجود في لا تناهيه غير مقيد بشيء غير ذاته، مستقل عن الطبيعة والآخر، ويعني هذا الاستقلال تماماً. وتتبقى هنا هوة العدم عند الوعي بالتناهي في الزمان، وعند الاتصال مع الذات الأخرى. فالزمان إذن هو شرط قبلي يتعاقب عليه الوعي بالتناهي واللاتناهي.

وبمعنى ما، يمكن اعتبار العدم، وفقاً لبدوي، بمثابة بؤرة الفردية والحرية، رحم الحرية، فضلاً عن كونها برهان وجود الذات وتحقيقها. إن العدم، طبقاً لهذا، لا يقل أصالة عن الوجود، إذ يتحقق فيه وبوساطته الاستقلال الذاتي والانفصال عن الذات الأخرى فتشرع الذات بالتمركز حول ذاتها، وتشعر بحريتها المطلقة، عندئذ تتطابق الحرية مع العدم.

بخلاف عبد الرحمن بدوي، الذي عوّل بشدة على الحرية الذاتية المطلقة وانفصالها عن الذات الأخرى، اشتراط المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي (١٩٩٣ - ١٩٢٢) لتحقيق الحرية أن يكون الفرد متصلاً بالآخرين، عبر تكامل ديالكتيكي داخل الكل، الذي يجسده مشروع التحرر. وبعبارات نستلهمها من معجم

فلسفة روسو يمكن وصف ذلك بالقول إن الفرد بمقدار ما يخضع إرادته إلى الإرادة العامة فإنه لا يخسر حريته إنما يضمنها ويعززها أكثر. يقول الحبابي: إن فلسفة التحرر لا ترمي إلى إثبات أن الكائن البشر حرّ، ولكنها تعمل على تبيان كيف يمكنه أن يتحرر أكثر، وكيف تستطيع حريته أن تتسجم فيما بينها، كي تتمو لديه القدرة التحريرية، التي هي فوق الحريات الخاصة<sup>(٣٨)</sup>

كانت قناعة الحبابي عميقة بأن مشكلة الحرية هي نقطة البداية في الفلسفة، كل فلسفة، سواء القديمة منها أم الحديثة والمعاصرة، وبوجه خاص في الفلسفة الشخصية. إلا أنه رفض الإقرار بهذا التعارض السائد في الفلسفة بين حرية الأنا (النحن)، وتتصل من مسؤولية إثبات الحرية الفردية، عبر الاستعانة بمفهوم «التشخص» بصفته انفتاحاً للأنا على نحن الاجتماعي، وتقييد لها إلى الكل الاجتماعي، وهو ما يؤسس لمفهوم الحرية التي تتقاسمها الذات مع الذات الأخرى في علاقة ندية ومساواة.

يفسر المفكر الماركسي المصري محمود أمين العالم (١٩٢٢ - ٢٠٠٩م) غياب التصور الليبرالي عن الحرية وانحصاره في الفكر العربي بأنه كان محاصراً تحت وطأة الفكر السلفي والماركسي. ويؤرخ (العالم) لصيرورة إشكالية الحرية في الفكر العربي خلال قرنين من الزمان ملاحظاً بأن المرحلة المبكرة من عصر النهضة شهدت على يد مفكرين، أمثال خير الدين التونسي وفرنسيس مراث، ومضات ليبرالية أشد قوة وتفتحاً من مفهوم «المستبد العادل»، الذي عوّل عليه رجال النهضة أمثال

الأفغاني ومحمد عبده. كما يلاحظ إن التصور الذي كان سائداً عن مفهوم الحرية، منذ البداية في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، هو محدوديته في الفكر العربي بحدود الدعوة إلى التحرر السياسي والاجتماعي والاقتصادي وارتباطه به، ويعني ذلك الدعوة إلى التخلص من العقبات والقيود، التي تحول دون التبعية القومية والاجتماعية الشاملة. وبعبارة أخيرة، كانت الحرية محدودة، على تنوع تجلياتها، بحدود الدلالة الوظيفية والعملية، بوصفها وسيلة لتحقيق هدف، أو أهداف سياسية واجتماعية ملحة<sup>(٣٩)</sup>. وهذا ما جعلها ملحقاً بمفهوم التحرر السياسي والاجتماعي.

لم يهتم محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠م) بالتنظير الفلسفي في مفاهيم الحرية والإنسان والمصير، مثل بقية المثقفين العرب، وإنما انصرف إلى التحليل الثقافي والسوسيولوجي للتراث الإسلامي. وبالرغم من هذا الاختلاف شاطر آراء فلاسفة التنوير بضرورة التلازم بين مبدأي الحرية والمعرفة، وكلاهما، حسب رأيه، مشروطان بوجود النظام العلماني. إذ تتعذر المعرفة العلمية دون البحث الحرّ والمفتوح، ويتعذر الابداع وحرية التفكير في ظلّ سيادة ثقافة مغلقة وهيمنة معتقدات متشددة، اقصادية متوارثة، تحدّ من قدرة العقل وانفتاحه. ومع ذلك بدا موقفه مختلفاً إزاء قضية الروائي البريطاني سلمان رشدي، إذ انتقد الأخير على تخطيه حدود المقدس في التاريخ الإسلامي.

بوجه عام يفسّر أركون التشابك الملتبس والعميق في الفكر العربي بين مفهوم الحرية والمفهوم السياسي للتحرر، بآليات عمل الأيديولوجيات النضالية داخل هذا الفكر،

التي تنزع إلى الحلول محل الديانات التقليدية، بحسب رأيه، نظراً لقدرتها على تحديد مصير الإنسانية التاريخي وربطها النظرية بالعمل المباشر ربطاً وثيقاً<sup>(٤٠)</sup>.

بعكس أركون، اتجه عبدالله العروي (١٩٣٣م) صاحب كتاب «مفهوم الحرية» إلى الحث على ضرورة البحث الفلسفي عن مفهوم الحرية، ولاحظ إن النهضويين العرب (اقتصر عملهم على المطالبة بالحرية دون السؤال عن جذرها أو أصلها الفلسفي<sup>(٤١)</sup>) من هنا عمد إلى تقديم بانوراما نقدية عن المفهوم، قديماً وحديثاً، شارحاً دلالات المفهوم ضمن السياقات السوسيوثقافية والسياسية المختلفة، ليخلص إلى الإقرار بالغياب شبه التام لمفهوم الحرية في الثقافة العربية. يستنتج العروي من هذا الغياب تجليات المفهوم في سياقات الدعوة إلى المساواة والتنمية والأصالة، وتشكّل هذه السياقات الحيز الأعظم للإفصاح عن مفهوم الحرية، بينما غاب عن سياق رئيس هو سياق ازدهار الحرية الفردية.

وجد العروي الحلّ لمأزق الخطاب القومي-الاشتراكي العربي في التصور الليبرالي للحرية، لكن بشرط أن تكتسب الحرية الليبرالية طابع التاريخانية الماركسية، التي قد تقود إلى التمييز بين الحرية والتحرر، المفهوم الذي تورّم على حساب الحرية الفردية في خطاب القوميين العرب.

لقد عدّ العروي الفردية هي الحامل والمجسد الرئيس للحرية، ورأى بأن هنالك ثلاث بنى تقيد من حرية الفرد، هي الدولة، المجتمع، التراث الديني، وكذلك محتمل أن يغدو العلم نفسه عقبة أو يمارس دوراً إكراهياً، فقد أثبتت التجربة في

هذا الزمن إن العلم قد يخدم الحرية بمقدار ما قد يحاصرها ويحدّها.

تمثل آراء حسن حنفي (١٩٣٥، ٢٠٢١م) وأفكاره انعكاساً لرؤية «اليسار الإسلامي» التي يعدّ أحد المبشرين بها، بخاصة على صعيد مقاربته لمسألة الحرية. فقد ربط حسن حنفي كل إبداع، وخاصة الفلسفي منه، في الفكر العربي بالحرية، مؤكداً على أن ما أعاق هذا الفكر وعطلّه، كانت عوائق ثلاثة علائقية، الأول كان علاقة الفكر بماضيه، الثاني علاقته بالغرب وانبهاره به، الثالث إشكالية علاقته مع النص. ويصف هذا الموقف بالقول: نحن نرزح تحت عبء التراث القديم وفي مواجهة التراث الغربي المعاصر، فبينما من كل تراث جزء دون أن نتحقق وحدة الشخصية بين القديم والجديد، نحن لا نعيش ثقافة واحدة، بل ثقافتين، كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم وازدواجية الثقافة، وازدواجية السلوك، وازدواجية الشخصية، بالرغم من مرور أكثر من قرن ونصف على التقائنا بالثقافة الغربية<sup>(٤٢)</sup>

بإزاء هذه المعضلة يدعو حنفي إلى الانعتاق من دائرة النص، والالتكاء على المتن الاجتماعي للإسلام، دون الانسياق الأعمى وراء الماضي وتراثه أو العكس، اللهاث والانبهار بالنموذج الغربي. وفي يقينه فإن العودة النقدية للتراث الإسلامي الحي يمكن أن تعدّ نقطة انطلاق لتجديد هذا الفكر باتجاه تجديد المجتمعات والارتقاء بها. وطبقاً لهذا المنهج في التفكير يمكن اعتبار التراث والتجديد، النقل والإبداع، الأصالة والمعاصرة، مظهرين لعملية حضارية واحدة ومطلباً حيويّاً لحياتنا المعاصرة.

من الجلي إن هنالك رؤية توفيقية محافظة

تقبع خلف طموح حسن حنفي إلى تجديد الفكر العربي، بذريعة الحفاظ على استقلاله وخصوصيته، وإثبات الذات والهوية وحمايتهما في مواجهة المتغيرات.

إن أهمية الحرية بالنسبة لحنفي تتصل بمطلب إثبات الهوية الجمعية والوعي الذاتي بها، فالهوية تحقق ذاتها بوساطة الحرية وتعبّر عن ذاتها من خلالها. وعلى الدوام كان يؤكد على أن الغاية القصوى لمشروعه الفكري التجديدي، حسب زعمه، هي ممارسة الحرية، في مواجهة كل أشكال القهر والقسر والتغيب. لكن الحرية، التي كان ينشدها بالفعل، كانت تنتهي في مجرى التحرر الجمعي (لـالنحن)، لأنه لم يتخذ من الذات الفردية منطلقاً لمشروعه، من هنا انتهى إلى إثبات نوع من الكوجيتو الإسلامي على قاعدة الذات الجمعية.

بموازاة حسن حنفي، نلتقي بمفكر مؤثر خالفه في المنهج والمقاربة، إلا أنه تقاسم معه الهواجس نفسها والتوجس من الثنائيات الشائعة في الفكر العربي، مثل الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، النقل والإبداع... ونعني به محمد عابد الجابري (١٩٣٥ - ٢٠١٠م)، الذي تشارك مع حنفي الطموح في إنجاز نوع من الاستقلال الذاتي للفكر العربي من سلطة الماضي الإسلامي أو الغرب المعاصر. يؤكد الجابري على أن محاولات وعي مفكري النهضة بالحرية اتكأت على مصدرين، إما التراث أو الوافد الغربي، وانقسموا تبعاً لمرجعيتهم، وفي حالات أخرى من التوفيق أو التلفيق، نشأ تيار عمد إلى المزوجة بين المصدرين. يقول الجابري (إن المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، مستقاة

كلها إما من الماضي العربي الإسلامي أو الحاضر الأوروبي، حيث تدل تلك المفاهيم في كلتا الحالتين على واقع ليس هو الواقع العربي الراهن. وبحسب رأي الجابري، فإن المفارقة تكمن في انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه، الواقع الذي يجعل خطابه خطاباً تضميناً، لا خطاباً مضموناً. وهذه الحالة تعكس، برأيه، افتقار الذات العربية إلى الاستقلال التاريخي... ثم يضيف: وافتقار الفكر العربي إلى الاستقلال التاريخي معناه إنه لا يستطيع التفكير في موضوعه إلا من خلال ما ينقله عن الآخر الماضي أو الآخر «الغرب»، وافتقار الوعي الذي يؤسس هذا الفكر إلى الاستقلال التاريخي، فمعناه أنه وعي مستلب مزيف<sup>(٤٣)</sup>

كذلك يمكن مقارنة مفهوم الحرية عند الجابري، بصورة أوضح، من خلال فهمه لمسألة الديمقراطية وموقفه منها، حيث وصف حاملي الدفاع عنها، نخبة أقلوية عصرية من الليبراليين، المتأثرين بالغرب، والمنفصلين عن الواقع الاجتماعي. فالغرب الرأسمالي، بهذه المكانة، تعدّ قاعدة تأسيسية لوعيهم السياسي، ويتشكك الجابري في إمكانية أن يتمكن هؤلاء من تحقيق ديمقراطيتهم وتجسيدها في الواقع العربي الراهن، دون أن يعني ذلك رفض الجابري الاستفادة من تجارب النظم الديمقراطية في الغرب، بشرط اتخاذ السبيل الموائم للبيئة العربية، وهو ما يسوغ لديه القول بضرورة الديمقراطية للعرب والحاجة إلى توطئتها في الواقع العربي.

تعدّ النهضة الثانية هي الغاية القصوى للفكر العربي بحسب المفكر اللبناني ناصيف

نصار<sup>(٤٤)</sup> (١٩٤٠م) وهذه النهضة المنشودة تشترط الاستقلال الفلسفي، الذي يمضي عبر بوابة السؤال عن الإنسان، وليس السؤال عن المعرفة<sup>(٤٥)</sup> وانطلاقاً من هذا السؤال ينبغي البحث عن رؤية فلسفية متكاملة. وهي التي تلخص مشكلة الوجود التاريخي للشعوب العربية وتاريخية وجودهم كما يؤكد نصار. إن الغرض من هذا السؤال هو نزع الاغتراب عن الوعي الفلسفي. ثم إن الوعي الفلسفي، المستقل والمتحرر، هو الذي بوسعه أن يتلو التراثيل المقدسة لأجل الحرية، التي بدورها تمثل المحراب بالنسبة إلى النهضة الثانية وبناء الذات العربية. بهذا الإقرار يتقدّم نصار، كمثقف مسكون بهاجس النهضة والتحرر، إلى وضع تساؤلات رئيسية وحاسمة لبناء تلك النهضة: ماذا يعني القول إن الإنسان يصنع مصيره بنفسه؟... ما معنى قدرة الإنسان على تقرير مصيره بنفسه، وليس فقط القدرة على معرفة نفسه بنفسه؟ إن تقرير المصير يعني، في نهاية المطاف، إن الإنسان قادر على أن يكون ذاته، وأن يصير ذاته، ولا يمكن أن يصير ذاته من دون أن يكون ذاته. مقررّاً هذا هو منطق الحاضر ورهان الحضور...<sup>(٤٦)</sup>

وباعتقاد نصار إن الانقلاب الكبير حدث على مفهوم الحرية الليبرالي، في النهضة الأولى بعد أن تمّ دفنها بعد نكبة سنة ١٩٤٨ بسبب نشأتها المريبة وخطيئة ولادتها الرأسمالية. ولتخطي هذا الموقف وإعادة الاعتبار للحرية، بصفتها الرافعة الرئيسة للنهضة، لابدّ من العودة وحسم الموقف بالقول مجدداً: نعم للحرية، وهذا الأمر رهناً بدرجة انخراطنا الفاعل والخلاق في العالم المعاصر.

## خاتمة

هل ثمة قول نهائي في مفهوم الإنسان وحرية؟ وهل يعدّ هذا السؤال المعتاد صالحاً ومشروعاً في مثل هذا الموضوع؟ ألا يعتبر ذلك متعارضاً مع منطق الدخلي وطبيعته؟ وهل استطاع الفكر العربي، الحديث أو المعاصر، أن يقدّم إضافة، رائدة وأصيلة، على هذا الصعيدي قياساً إلى فكر زمانه؟ والأدق أن نسأل هل اتسق الأخير في أطروحاته وتنظيراته مع قيم الفلسفة العالمية بوصفها خطاباً عن حرية الإنسان ومصيره؟

ومن حيث المبدأ ينبغي أن نتساءل، هل يملك الإنسان الخيار في السؤال لم ينبغي أن يكون حرّاً؟ عوضاً من السؤال كيف يعيش حرّاً؟ السؤالان ينطويان على القدر نفسه من البساطة والبداهة. لكن الإنسان ينحاز عادة إلى طرح السؤال الثاني على نفسه بدلاً من الانشغال بالأول، لأنه في المبدأ يسلم بأنه محكوم بالحرية، وهو لا يملك في وعيه أو شعوره أية قدرة على التمييز أو الفصل بين وجوده كإنسان وماهيته وبين حريته، أو يتخيل إمكان وجوده كإنسان دون أن يكون حرّاً. والحال لم يكن كذلك طوال التاريخ، فالعبيد لم يكونوا يستشعرون حريتهم أو حاجتهم إليها قط، ومع ذلك لم يفقدوا شعورهم بهويتهم كبشر.

لقد طغت هذه المسلمة على تفكير كانط حين قال، ليس المهم أن نفهم الحرية، بل المهم كيف نعيش أحراراً. وفي اعتقادنا لا يمكن الفصل بين السؤالين، أو افتراض أحدهما دون الآخر، فممارسة الحرية لا تتفصل بأي حال عن وعي الحرية، إن الحرية قبل كل شيء هي وعي الحاجة إليها، كما كان هيغل F. Hegel يقول،

وهذه الحاجة لا يمكن استنفادها في أي وقت من الأوقات. فعلى الدوام يحتاج البشر إلى مزيد من الوعي بالحرية، كي تتسع نطاق ممارسة الحرية في الحياة، وهذا الأمر ينطبق على الأفراد الأحرار كما ينطبق على الجماعات، لأن الحرية فعل اختيار وكسب يتراكم وليست مجرد منحة، فالوعي المشترك لدى شعب ما بالحاجة إلى الحرية يتنامى ويزداد تعقيداً في كلّ مرحلة من مراحل رقيّه الحضاري يطمح فيها إلى لعب دور مؤثر على مسرح التاريخ.

كما بدا واضحاً لنا من العرض التحليلي لسيرة مفهوم حرية الإنسان وتجلياته في الفكر العربي طوال قرن من الزمان، فقد عدّت مسألة حرية الإنسان واحدة من المسائل الفكرية والفلسفية المركزية في متون نصوص المفكرين العرب، وشكّلت عند بعضهم بؤرة القضايا الفكرية برمتها، التي من دونها لا ترتدي أية قضية أخرى أهمية معرفية أو عملية قياساً إليها. ومن هنا، تجلّت مسألة حرية الإنسان كأحد الرهانات الرئيسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لدى مختلف تياراته، وهي وإن طُرحت في إهاب خطاب أيديولوجي في غالب الأحيان تحت تأثير التحديات المصيرية والعملية للواقع العربي خلال حقبة مختلفة، ورغم أنها ظهرت كيوثوبيا قومية في كتابات العديد من المفكرين، إلا أنها ظلّت وستظلّ تخيم على اهتمامات المفكرين العرب وغيرهم، وتلقي بظلالها الكثيفة على أفق جميع النقاشات. فسؤال الحرية ليس سؤالاً عارضاً في التاريخ الإنساني، بل هو دائم دوام الوعي الإنساني بوجوده وبحثه عن مصيره وهويته في كل زمان ومكان..

إلا أنه، وبالمقابل، فإن هذا البعد

الأنطولوجي الشامل للإشكالية غاب في أغلب كتابات المفكرين العرب، الذين انساقوا بحماسة أيديولوجية إلى السؤال عن حُرِّية العربي، وحرية الأمة العربية، أو الإسلامية... الخ على منوال حديثهم عن عقل ما ينتمي إلى هوية قومية أو دينية، وراحوا ينظِّرون للحرية من منطلق الخصوصية القومية أو الدينية، بأن ثمة حرية بعينها هي التي تصلح للعربي دون غيره من البشر. وترتب على مثل هذا الطرح عواقب فكرية وسياسية ومعرفية وخيمة بالنسبة للفكر العربي، كما حصل مع القوميين العرب، الذين تباهاوا بحرية العربي، والأمة العربية، وكأنها أقنوم مقدس، ميتافيزيقي، لا تماثل حرية أي إنسان أو شعب آخر. فقد تجاهل هؤلاء حقيقة إن الحُرِّية هي واحدة لا تحدها إلا حدود حرِّية من طبيعتها. وبهذا تحوّل مفهوم الحرِّية إلى مركب ميتافيزيقي لديهم وتعرّث المثقفون العرب في الفخ الهيجلي نفسه، الذي يقول إن الحرية هي قدر الإنسان الغربي وحده، لأنه وحده قادرٌ على التفلسف.

المأزق الثاني، نشأ عن ارتباط مفهوم الحرية بقضية التحرر القومي والاستقلال، وربما يبدو مفهوماً ومبرراً عدم الفصل، من قبل المثقفين العرب، بين الحرية والتحرر لعقود طويلة من الكفاح السياسي، وكانت الذريعة السائدة لديهم هي إنه لا قيمة للحرية الفردية في ظلّ التبعية والاحتلال وغياب الاستقلال، حتى أصبح الشارع العربي يتمناها تماماً بين الحرية والتحرر أو الاستقلال، ولا يجد ذريعة للتمييز بينهما. إلا إن ما لا يمكن تبريره بأي حال، هو استمرار الأنظمة العربية، التي تعاقب على السلطة بعد الاستقلال في قمع الحريات الفردية، بذرائع وشعارات الثورة المستمرة،

السلطة الثورية، الوحدة والمصلحة القومية العليا، مواجهة الاستعمار. الخ وعليه اختزلت الحرية في الوعي الثوري وخطابه تحت تلك المزاعم والشعارات. ويبدو للوهلة الأولى إن سؤال الحرية، الذي سطع في عقل رواد النهضة في برهة مواجهة الوافد الغربي عاد وانطفأ في الوعي عند لحظة طرد هذا الآخر وانسحابه، ومن ثم انكفأ المجتمع العربي على ركوده التاريخي، ليتماهى الفرد في الشعب أو الجماعة، أو الدولة، أو الحزب، أو القبيلة، أو الطائفة إلى درجة الإجماع، ويفقد استقلاله وحرّيته الفردية.

والخلاصة، فقد سوّغت الأيديولوجية العربية، العروبية منها بوجه خاص، التي قبعّت خلف كل تنظير وتفكير في الخطاب العربي، قتل كلّ وعي بالحرية الفردية، التي هي شرط مقوّم لكرامة الإنسان، وأزاحت أو غيّبت كل ثقافة من شأنها أن تساهم في بلورة الحرية الفردية والوعي بضرورتها في الحياة اليومية. وبالمقابل مهدت لثقافة التبعية أو الطاعة والخنوع لسلطة الجماعة، الأمة، الحاكم، الطاغية.

الحرية تتعارض في كلّ مكان مع العوائق والعقبات، وكفي نفهمها على نحو صحيح ونعيشها ينبغي أن نتخلص من جميع العقبات الأبيستيمية والعقلية، بموازاة المادية، إن لم تكن قبلها، التي تحول دونها وتأتي في مقدمة تلك العقبات الأيديولوجيات الجماهيرية والشعوبية، التي تقضي إلى فناء الفرد وإمحائه في المجموع.

بداهة يفقد التحرر معناه وجدواه الحقيقي مالم يتأسس لأجل غاية هي الحرية، يكون

التحرر وسيلتها. وبخلاف ذلك يستحيل الأخير، كما حدث في معظم المجتمعات العربية، إلى مجرد لويثان، أو سلطة متوحشة تفتك بالإنسان الفرد والمجتمع معاً، ولم يعد مقبولاً اليوم ومنطقياً أن نتباهى بالتحرر والاستقلال في بلاد أو مجتمعات يخنق فيها الإبداع الفردي والابتكار، ويغيب فيها العقل تحت سلطة أو عقيدة جماعة ما، ويُدان كل رأي حر أو ناقد، ويستهن كل اختلاف في الرؤى والمواقف، فالتحرر بهذا المعنى هو على نقبض الحرية تماماً، ومن ثم يتعارض مع كل مظاهر الحداثة ومع شروط أية نهضة محتملة.

## الهوامش

\* - قدّم هذا البحث ضمن وقائع المؤتمر الفلسفي الحادي عشر، الذي عقد تحت عنوان (دور الفلسفة ومشكلات الواقع الفكري المعاصر) ٨/٤ تشرين الأول ٢٠١٢ بالتعاون بين مؤسسة بيت الحكمة وجامعة دهوك.

(١) انظر: ف. هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦، ص ٢١.

(٢) انظر: محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة ٢٠٠٣، ص ٥٤.

(٣) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص ٦٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥) أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، أفاق فلسفة عربية معاصرة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق ٢٠٠١، ص.ص ٩٩-١٠٠.

(٦) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات

الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٤، ص ١٥٥.

(٧) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٢، ص ١٤٩.

(٨) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت ١٩٦٨، ص ١٠٢.

(٩) رفاعه رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة ٢٠١٢، ص ١١٣.

(١٠) رفاعه رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١١، ص ٢٠٨.

(١١) انظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١٢، ص ١١٦.

(١٢) انظر: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر مذكور، ص ١٦١.

(١٣) انظر: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠، ص.ص ٦٩-٧٠.

(١٤) انظر: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مصدر مذكور، ص ١٧٥.

(١٥) انظر: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مصدر مذكور، ص ٧٩.

(١٦) جان دايه، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، دار سوراقيا، لندن ١٩٨٨، ص ٦٤.

(١٧) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٩، ص.ص ٣٠٠-٣٠١.

(١٨) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٩) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٢٠) انظر: أحمد عرفات الفاضي وآخرون.. فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة- الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٩، ص ١٤٧.

- (٣٨) محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٢، ص. ١٠.
- (٣٩) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين...، مصدر مذكور، ص. ١٨١.
- (٤٠) محمد أركون، الفكر العربي، مصدر مذكور، ص. ١٧١.
- (٤١) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣، ص. ٤٩.
- (٤٢) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت ١٩٨١، ص. ٦٢.
- (٤٣) انظر: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي، مصدر مذكور، ص. ٥٦-٥٧.
- (٤٤) انظر: نصار، طريق الاستقلال: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥، ص. ٣٩.
- (٤٥) انظر: نور الدين أفايه، النقد الفلسفي... مصدر مذكور، ص. ١٩٠.

## - ثبت المصادر والمراجع -

- أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق ٢٠٠١.
- أحمد عرفات الفاضلي وآخرون.. فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة- الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٩.
- أدب إسحاق، الدرر: منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر أدب إسحاق، جمعها عوني إسحاق، المطبعة الأدبية، بيروت ١٩٠٩.
- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار،

- (٣١) أدب إسحاق، الدرر: منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر أدب إسحاق، جمعها عوني إسحاق، المطبعة الأدبية، بيروت ١٩٠٩، ص. ٤٨-٤٩.
- (٣٢) أدب إسحاق، الدرر، المصدر نفسه، ص. ٤٣.
- (٣٣) انظر: البرت حوراني، مصدر مذكور، ص. ٢١٣.
- (٣٤) انظر: المصدر السابق، ص. ٣٣٢.
- (٣٥) انظر: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي، مصدر مذكور، ص. ١٠٣.
- (٣٦) ساطع الحصري، ماهي القومية؟ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص. ٣٦.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص. ١٤٥.
- (٣٨) ساطع الحصري، في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨، ص. ١٤٥.
- (٣٩) ساطع الحصري، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص. ٨.
- (٣٠) انظر: زكي الأرسوزي، الأمة العربية: ماهيتها، رسالتها، مشاكلها، دار البقعة العربية للتأليف والترجمة، دمشق ١٩٥٨، ص. ١٥.
- (٣١) المصدر نفسه، ص. ٨٩.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص. ٨٩.
- (٣٣) انظر: عفلق، في سبيل البعث، الكتابات السياسية الكاملة، ج ١، منشورات القيادة القومية، مكتب الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٧، ص. ١٨٦.
- (٣٤) قسطنطين زريق، الوعي القومي، دار الكشف، بيروت ١٩٤٠، ص. ١٩.
- (٣٥) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ١٩٧١، ص. ٧٦.
- (٣٦) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مصدر مذكور، ص. ١٨٩.
- (٣٧) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٥، ص. ٣٨-٣٩.

ج ١، منشورات القيادة القومية، مكتب الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٧.

- ف. هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦.

- قسطنطين زريق، الوعي القومي، دار الكشف، بيروت ١٩٤٠.

- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٢.

- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠..

- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠.

- محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٢.

- محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٤.

- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة ٢٠٠٣.

- نصار، طريق الاستقلال: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥.

بيروت ١٩٦٨.

- جان دايه، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، دار سوراقي، لندن ١٩٨٨.

- حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، بيروت ١٩٨١.

- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١٢.

- رفاعه رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١١.

- رفاعه رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة ٢٠١٢.

- زكي الأرسوزي، الأمة العربية: ماهيتها، رسالتها، مشاكلها، دار البقعة العربية للتأليف والترجمة، دمشق ١٩٥٨.

- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ١٩٧١.

- ساطع الحصري، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥.

- ساطع الحصري، في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨.

- ساطع الحصري، ماهي القومية؟ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥.

- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٩.

- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٥.

- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣.

- علق، في سبيل البعث، الكتابات السياسية الكاملة،

# Arab Thought and Philosophy

## The Problem of Human freedom problem: Major Currents

Asst. Prof. Sarabaſt Nabi (PhD.)

### Abstract

At its core, philosophy is encapsulated in a fundamental question: What is the human being? What is the meaning of his presence in this world? This statement is equivalent to asking: What is philosophy? The epistemological, ethical, and ontological levels of the question can be traced through the three questions of the German philosopher Immanuel Kant. What can I know? What should I do? And what can I hope for? Philosophy, in this context, positions the human being squarely before their own existential question—a self-reflection that intertwines the human being with the question about human existence. The philosopher, in turn, becomes both the subject and the object of their contemplation. Failing to recognize this symbiotic relationship undermines the significance of probing into the meaning of truth, morality, justice, and existence. Ultimately, it is the human being who embodies and personifies these concepts, serving as their custodian and embodiment. The research finds itself facing the task of clarifying this general concept in its specific Arab context - scrutinizing its essence, connotations, and interplay with the realms of humanity and the public sphere. Unveiling this concept in the Arab nationalist discourse is tantamount to unraveling its nuanced manifestation specific to the temporal and spatial dimensions of the Arab context. Notably, this endeavor is eminently feasible, as the distinctive presence of the concept in this context endows the general idea with a profound richness, enhancing its overall perfection. A theoretical comparison seems beneficial to discern the novelty and originality of the Arab contribution at this juncture

**Keywords:** The Arab Thought, Philosophy, Human, Freedom, subject, Nation, History, Renaissance, National discourse.

