إهداء

إلى أفراد أسرتي الغالية،

إلى أمّي مصدر قوتي ودعمي،

وشعلة طريقي، أكرمها الله واحفظها لي،

وإلى أبي الغالّي،

وإلى أخوتي وخالي رحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

إلى جميع أساتذتي، إلى كل من علمني حرفا.

وإلى كل صديقاتي اللواتي كانوا دعماً لي

إلى كل من وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي...

شكر وعرفان

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على المصطفى

الحمد لله ما أنا عليه من توفيق من الله على كل شيء وإنجاز لهذا العمل. - (مذكرتي) –

أشكر جميع الأساتذة الكرام والكريمات كما أتقدم إلى جميع أساتذة شعبة الفلسفة خاصة وقسم العلوم الاجتماعية عامة.

وكل تقديراتي واحترامي وثنائي وتشكراتي لجامعة زيان عاشور ككل.

مقدمة

إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة في الجماعة العربية، إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذّهن ودقة التعبير فحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمّل العربي مشروطة بتلك الدّقة وذلك الصفّاء، لهذا السبب نحرص على البدء بوصف الوّاقع المجتّمعي: آخذين المفاهيم أولا كشعارات تحدد الأهداف وتنير مسار النشاط القومي، وانطلاقا من تلك الشّعارات نتوخى الوّصول إلى مفاهيم معقولة صافية من جهة ونلتمس من جهة ثانية حقيقة المجتمع العربي الراهن... رافضين البدء بمفاهيم مسبقة نحكم بها على صحة الشعارات إلى جانب تخلينا عن لعبة نصور واقع خيالي نعتبره مثلا أعلى نقيس عليه الشعارات، لأننا نعتقد أنَّ أسهل مدخل إلى روح أي مجتمع هو مجموع شعارات ذلك المجتمع.

هذه هي الطريقة التي نسلكها ونحن نعالج مسألة الحرّية في المجتمع العربّي المعاصر، لعلّ كلمة حرّية أكثر كلمات القاموس السياسي استعمالاً عند حرب اليّوم، حتى الكلمات التي تنافسها في الذيوع، كاستقلال،وديمقراطية، وتنمية، تستعمل في الغالب مرادفة لها بحيث لا نكاد نجدها إلاَّ ملتصقة بها وموضحة لها برفع الفرد شعار الحرية داخل أسرته والمرأة في وجه زوجها، والطفل إزاء أبيه، والأقلية في مقاومة الأغلبية، والأمة في مصارعة أعدائها، ويخفي الشعار أهدافاً متباينة.

صحيح أنَّ كل من يطالب بالحرية لا يقف عند المطالبة ويلجأ إلى مبررات دينية، فلسفية، تاريخية، علمية، لكن من الخطأ أن نقبل تلك المبررات على ظاهرها، إنها تستعمل فقط لإثبات المطلب المتوخى من الحرية أو بعبارة أخرى لتحقيق الصورة التي تكتسيها الحرية في ذهن من يطالب بها، إذا سمعنا شخصاً يطالب بالحرية لا يجب أن نسأله: ماهي الحرية؟، بل كيف تتصورها الآن؟، إذا قال: الحرية هي أن أفعل كذا وكذا، فذلك هو السبب الحقيقي، ذلك المبرر الفعلي لرفعه شعار الحرية.

إن العرب المعاصرين لا يستعملون كلهم كلمة حرية بمعنى واحد. هناك جماعة متخصصة، يكونها الفلاسفة، تبحث في مفهوم الحرية السؤال: ماهي الحرية؟، لا تقول: ماذا تعني بالنسبة لهذا الفرد ، أو لهذه الطبقة ، بل هي الحرية بالنسبة للإنسان كإنسان، يلتقي هنا الفلاسفة العرب المعاصرون بفلاسفة الماضي وفلاسفة اليوم، ويرون المشكل في إطار علاقات الذات باللاذات أو العكس ، لكنهم يتفقون جميعا في نظرتهم إلى الحرية

كمفهوم مجرد يطبق على مثل معين يعالجون المسألة بطرق مختلفة من تحليل لغوي إلى وصف وجودي إلى افتراض ماورائي، ويستعملون أساليب مختلفة من صور شعرية إلى معقولات مجردة، لكنهم ينظرون دائما إلى الحرية كمطلق.

انّ البحث الفلسفي في الحرية تافه جداً لأنه لا يبرهن، ولا يمكن أن يبرهن، بحال على الحرية الواقعية، يحس القارئ العربي في الظروف القاسية الراهنة أن التحليلات الفلسفية لا تساوي شيئاً، كل من ظن أنه رسخ قواعد الحرية في العالم الملموس بمجرد أنه تصورها وحددها يستحق بالفعل السخرية والاستهزاء، لكن الفيلسوف الذي يعتبر عمله مدخلا لدراسة طرق الإبداع والتغيير يستحق العكس التقدير والتشجيع، ان التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدرتنا على تمثل الحرية.

حينما نعي ونفهم وندرك حق الوعي أن تحليل المفاهيم هو أداة ووسيلة لتنوير العقل وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل، حيث أنَّ الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب والتجارب لا تترجم إلى الوّاقع الاجتماعي إلاَّ إذا تمَّ التعبير عنها بطريقة مستساغة للجميع.

الحرية إذا اشعار ومفهوم وتجربة، وملب يسعى إليه كل فرد، وذلك من أجل العيش بسلام والتحصيل على حياة رغيدة يعمها الأمان.

- فما هو مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر؟

❖ **أسباب اختيار الموضوع:**

أ – دواعي ذاتية:

1. الميل إلى موضوع الحرية، لأنَّ الحرّية حق لنا قبل كل شيء.
2. موضوع الحرّية، بصفة شاملة، هو موضوع شيق وملفت للانتباه من حيث الأفكار الجديدة التّي جاءت مع بزوغ فجرها، وكسر القيّود والمصاعب التي تعم حياة البشرية.

ب – دواعي موضوعية:

من الأسباب التي دفعتني وجعلتني أن اختار هذا الموضوع ألا وهو "الحرّية" مدى تداول هاته الفكرّة في الدراسات العربية والفلسفية والإنسانية عامة.

إن الإشكالية الرئيسية التي يعالجها هذا الموضوع هي:

الحرية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

ونجد هذا عند عبد الله العروي للحرية في الفكر العربي المعاصر، وهذا في كتابه "مفهوم الحرية". وأهم المرجعيات الفكرية لفكرة الحرية، وهل الحرية التي يبحث عنها العروي موجودة في المجتمع العربي؟

المقدمة كانت عبارة عن تمهيد حول موضوع الحرية:

- **الفصل الأول:** كان بعنوان: المدخل الاصطلاحي في مفهوم الحرية، ويتضمن ثلاث بحوث. الحرية لغة واصطلاحاً وكذلك مدخل في فهم الحرية بالإضافة إلى تعريف الحرية بصفة عامة.
- **الفصل الثاني:** وفيه تناولت الحرية عبر العصور، ويتضمن كذلك ثلاث مباحث ألا وهي الحرية عند اليُونان، والحرية في العصور الوُسطى والحرّية في العصر الحديث. مع التطلع على نموذجين من المفكرين العرب، عبد الله العروي ورفاعة الطهطاوي.
- **الفصل الثالث:** تناولت فيه الحرّية في الفكر العربي المعاصر، ويتضمن ثلاث مباحث: الحرية الفردية وحرية الإرادة، والمبحث الثاني مفهوم الحرية في النظرية الإسلامية، والبحث الثالث ضرورة الحرية.
- **الفصل الرابع:** يتناول الحرية الفردية في الإسلام، وكذلك يتضمن ثلاث مباحث، المبحث الأول الجبرية الخالصة والمعتدلة، والمبحث الثاني الحرية والاختيار والمبحث الثالث والأخير الحرية في الفكر الإسلامي.
- **الصعوبات والعوائق:**
  - قلة الإمكانيات والوسائل
  - ظروف صحية
  - ضيق الوقت
  - شساعة الموضوع وشموليته.

الفصل الأول:

المدخل الإصطلاحي في مفهوم الحرية

- المبحث الأول: الحرية لغة واصطلاحا.
- المبحث الثاني: مدخل في فهم الحرية.
- المبحث الثالث: تعريف الحرية.

المبحث الأول: مفهوم الحرية لغة واصطلاحا:

تعدد المذاهب في تعريف الحرية اختلفت الآراء وتباينت تبايناً شديداً في تحديد مصطلح مضبوط للحرية وطلك على النحو الآتي:

- الإختيار (الحرية) في الفرنسية libre arbire في الإنجليزية freewill.
- الإختيار ترجيح الشيء وتخصيصه، وتقديمه على غيره، وهو أخص من الإرادة وله عند القدماء ماضيان: الأوّل كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، والقاني صحة الفعل والترك بمعنى المختار هو القادر الذي يصح منه الفعل والترك، فإذا شاء ترك.

والمقصود بحرية الإختيار والقدرة على اختيار أحد المقدرين او اتصاف الإرادة بالقدرة على الفعل دون التقييد بأسباب خارجية والقول بحرية الاختيار مذهب الطين يرون أن للمرء فيها يريد أو يفعل، حرية أو قدرة واستطاعة عليه، ويطلق على القائلين بحرية الإختيار اسم القدرية، ومذهبهم مضاد لمذهب القائلين بالحتمية أو بالجبرار: القدرية، الحتمية، الحرية، الإرادة[1].

تعريف الحرية لغة:

- الحر نقيض العبد حر بين الحرورية والحرية والحرار والحر من الناس: خيارهم، والحر من كل شيء: أعتقه.
- وساكبه حر: تصفها بكثرة المطر.
- والحرة: نقيض الأمة والجمع حرائر.
- والحر من الناس: اخيارهم أفضلهم.
- وحرية العرب: أشرفهم.
- والحرة: الكريمة من النساء.
- والحر خلاف العبد: والحرية ضربان:
- الأول: من لم يجر عليه حكم الشيء.
- الثاني: من لم تتملكه الصفات الذميمة.
- وكلمة الحرية سائر تصريفها اللغوية نحيل على معان ترجع إلى معنى الخلوص والنقاء[2].
- الحرُ، بالضم: نقيض العبد والجمع أحرار وحرار الأخيرة عن ابن جني،

[1] - جميل صليب المعجم الفلسفي: ج1، (بيروت: دار الكتاب اللبناني). ص48.
[2] - ناصر، بن سعد بن سيف السيف، أسس الحرية في الفكر الغربي، ط1، (بدون مكان:1438هـ/2017م). ص9.

- والحرّة: نقيض الأمة والجمع حرائر ومنه حديث عمر قال للنّساء اللاّتي كن يخرجن إلى المسجد: الا رد نكن حرائر.
- وحرره: أعتقه: وفي الحديث: من فعل كذا وكذا فلع عدل محرر، أي أجر معتق، المحرر: الذّي يجعل من العبيد حرا فاعتق. يقال حر العبد يحر حرارة، بالفتح أي صار حراً.
- ويقال هو من حرية قومه أي من خالصهم، والحرّ من كل شيء أعتقه[1].

تعريف الحرّية في الإصطلاح:

جاءت في موسوعية البريطانية بأنَّ الحرية: كلمة يكتنفها الغموض مثلها مل كلمة الليبرالية لا اختلاف بينهما.

ويقصد بمصطلح الليبرالية نظام ليبرالي حر، الذّي يجعل من الفرد له حرية، لهذا نجد أن هناك غموض بينهما.

ذكرت الحرية في اعلان حقوق الإنسان الصادر عام 1789م بأنَّها "حق الفرد في أن يفعل مالا يضر بالآخرين"

معناه أن الفرد يمتلك الحرية في أي شيء لكن بدون إساءة أو الضرر بالآخرين

-عرفتها الموسوعة العربية العالمية لأنها الحال التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحي من اراداتهم ودونها أية ضغوط من أي نوع لديهم[2].

[1] - أبي الفضل جمال الدين محمد بن المنظور الإفريقي المصري، **لسان العرب**، بيروت: دار الصادر للطباعة والنشر. ص 180-181.
[2] - ناصر، بن سعيد بن سيف السيف، **أسس الحرية في الفكر العربي**، مرجع سابق ص10.

المبحث الثاني: مدخل في فهم الحرية:

إذا كان لكل شيء ضد، فالحرية أضداد متعددة فالتسلط والإستبداد، والقهر والإستعباد، والإحتلال والإستغلال، والأغلال والقيود، والحواجز والحدود، وكذلك التسبب والتحلل، والفوضى والإستهتار، كلها أضداد للحرية ونقائض ونواقض لوجودها وممارستها، أضداد الحرية هذه ونواقضها، قد تصيب الإنسان في جسمه فيسجن أو يعذب أو في حياته فيقتل ويعدم، أو في سيادته فيسترق ويستعبد، أو في عزته وكرامته فذل ويهان، أو في رزقه وماله فيمنع من كسبه أو من حرية التصرف فيه، أو في حرية القول والتعبير، فيمنع من الكلام، أو يعاقب إذا تكلم. كل هذه أحوال مقيتة بغيضة لا يرضاها حر لنفسه ولا لغيره، بل هي محنة ووبال على الانسان فرداً او على الإنسان خبساً، غير أنَّ أسوأ نواقض الحرية وأخطرها على الإنسان، هي تلك التي تصيبه في عقله وفكره وعلمه، وخاصة حينما تصبح حرية العقل وحرية الفكر وحرية الفهم مكبلة ومعاقة ذاتيا وداخلياً، وبنوع من الإقناع والإرتياح[1].

ليس في لغات البشر كلمة تخفق لها القلوب، قدر ما تخفق لكلمة (الحرية) ولكن ليس بين مشاكل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية. وإن الإنسان لهو في الأصل (موجود طبيعي)، ولكنه بين كائنات الطبيعة جميعاً أشدها حنيناً إلى التخلص من جبرية الظواهر، وأقواها نزوعاً نحو (التحرر) من أسر الضرورة. وعلى الرغم من أن الإنسان هو الوجود الوحيد الذي يشعر بأنه حر، فإنَّه الموجود الوحيد الذي لا يكاد يكف عن تكذيب شهادة شعوره، واضعا وجود نفسه موضع التساؤل، ومن هنا فإننا نكاد نتحدث عن مشكلة الحرية، حتى يتملكنا دوار عقلي عنيف، فإننا نعرف أن هذه المشكلة هي مشكلة (الإنسان) في صراعه مع الطبيعة، والمجتمع، والماضي، والله نفسه، وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء (الأغيار) حتى يثبت لنفسه أنه حر، فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً لا تستند حريته إلى شيء ثم خيل إليه من الإرادة ما يستطيع معه أن يبرهن عمليا عن حريته، فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء التي هي قضاء كل إرادة، وهل كان الإنتحار دليلاً على الحرية، وهو الذي لا يمحو الماضي إلاَّ بانزاع صاحبه، ولا يؤكد حرية الفعل إلاَّ بالقضّاء على كل قدرة على الفعل؟.

[1] - د. احمد الزيسوني، **الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها**. ب.ط.ب.ت، ص1.

وإذن فكيف لا تكون (الحرية) مشكلة للمشاكل، وهي سر الوجود الإنساني الذي هو في صميمه تأرجح بين القدم والوجود، وأحجية هذا الكائن العجيب الذي لا هو بالجماد ولا هو بالحيوان، ولا هو بالإله!؟.

أليست الحرية هي التي أوحت إلى الوجود البشري بأنه (نصف الإله؟).

ولكن إنسان العصر الحديث لم يرتض لنفسه ألا يكون إلها كاملا[1].

فنادى بموت الله على لسان كل من شترنر، ونيتشه وسارتر، وادعى لنفسه تلك الحرية المطلقة التي طالما نسبها ديكارت وأمثاله إلى الجوهر الإلهي!

وهكذا أصبحت مشكلة الحرية هي مشكلة الإنسان في صراعه مع الله بعد أن كانت مجرد حوار بين الإنسان والطبيعة أو بين الإنسان والمجتمع، أو بين الإنسان والحيوان الباطن فيه[2].

الحرية والثورة:

كان مصطلح الحرية حتى الثورة الفرنسية يستخدم كنقيض للرق والعبودية، تماماً كما كان لفظ الحرّ يستخدم في الحضارة الإسلامية كنقيض للعبد، فقط بعد الثورة الفرنسية بات للحرية المعنى السياسي الذي يتضمن بعدين هما: البعد النافي للقيود التي تكبل ما بات يسمى الحريات، فتصبح الحرية بالمعنى السالب مجموعة من الحريات liberties، ثمَّ بعد أن الحرية تشمل مشاكرة المواطن في تقرير مصيره عبر المشاركة في إدارة شؤون الوَّطن Free citizen, freedom.

تسعى الثورات الحديثة إلى التحرر من قمع الحرية الذي يشبه في هذه الحالة كبح حركة الأجسام. إنه تحرر من القيود التي تكبل حرية الإنسان، يُضاف إليه التحرر من الخوف ومن الحاجات الأساسية التي في حالة عدم تلبيتها تستعبد الروح والجسد، هذا التحرر ينشئ حكم الحرية. ولكن الحرية السياسية والإجتماعية التي تمارس عبر المشاركة في تقرير المصير وفي صنع القرار هي البعد الثاني الذي يحول الحرية من حرية سالبة إلى حرية موجبة ممارسة، ومن هنا فإنَّ أي نظام ديمقراطي يتألف أولاً من الحريات المدنية التي تضمن فكرة "التحررمن"، وثانيا من "الحرية في"، وفي هذا يعني الحقوق المواطنة

[1] - د. زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر، دار الطبعة الحديثة، ب.ت، ص8.
[2] - نفسه ص9.

السياسية التي تقوم ببناء "الحرية في" الدولة من خلال المؤسسات التي تضمن ممارستها. وليس من حق هذه المؤسسات أن تمنع الحريات السياسية، وليس هذا وحده، بل إن مبرر وجودها هو تنظمها الحرية السياسية هي الحرية المأسسة التي تضمن مشاركة المواطن في الدولة[1].

يمكن الحديث عن ثورات تفشل في المهمة الثانية، أي في بناء الديمقراطية، ولكن لا يمكن الحديث عن ثورات في العصر الحديث لا تتوق إلى تحقيق المهمة الأولى أي التحرر " إنّ التوق إلى التحرر وإلى بناء بيت جديد حيث يمكن أن تستوطنه الحرية هي روح لا مثيل لها في التاريخ السابق بأسره ". وهذه الروح هي من مميزات الثورات الحديثة أيضاً.

إنَّ الثورة في سبيل الحرية لا تضمن بناء الديمقراطية دائماً، فعملية بناء الديمقراطية عملية معقدة من الموازنة بين العام والخاص، والرقابة على السلطات، وتنظيم عملية مشاركة المواطنين بالإقتراع وقبله وبعده، و ضمان ألا تكون الأغلبية أغلبية هوية ثابتة، بل أغلبية رأي ومصالح، وألاَّ تعتبر الأقليات على مستوى الهدية أقليات سياسية مؤيدة لأقليات، وضمان أن تتضمن حلولا وسطى...الخ، نحن نعرف حريات تنشأ نتيجة للحماية من الإستبداد التي يضمنها عدد السلطات والفصل بينها وتوازنها، كي لا تتغول سلطة م على السلطة الأخرى. وقد يقوم بهذا الدور تعدد الجماعات المعترف بها ككيانات سياسية، مثل الطوائف والهيئات الوسيطة في فرنسا قبل الثورة وغيرها[2].

ويعرف العالم العربي حالة لبنان مثلا التي تنظم فيها حريات كثيرة مثل حرية التعبير وغيرها، ولكنها تنتهي عند حدود الطوائف، ولا تتمكن الدولة من حمايتها إذا ما اعترضتها الطائفة، فحرية الفرد المدنية قائمة في هذا الهامش وتسمح بتنمية شخصيته ولكن الديمقراطية غير قائمة على الرغم من توفر قدر من الحريات.

هنا لدينا من حريات سياسية ومدنية محددة، ولكن من دون ديمقراطية، أو لدينا بتعبير آخر حرية أكثر وديمقراطية أقل.هنالك بلدان تحققت فيها الديمقراطية من دون ثورة، وهذه هي حالة كندا مثلا، والحديث هنا : عن مجتمع استيطاني نظم نفسه بنفسه في حلولٍ وسط مساومات مع بريطانيا، ثم استقل عنها من دون ثورة، وبقي الفارق بينه وبين الديمقراطية في الولايات المتحدة التي استقلت وبنت ديمقراطيتها بثورةٍ، هو أنَّ كندا مازالت أكثر محافظة وارتباطا بالثقافة البريطانية، وأن القيم المحافظة التي ظلت قائمة ساهمت لاحقا

[1] - عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى (بيروت-2012)، ص48-49.
[2] المصدر نفسه ص49.

في تحديد التنافسية الرأسمالية وفي التأسيس لدولة رفاهٍ، وحدت من ليبرالية السوق، لا كإشتراكية ديمقراطية بل كإشتراكية أهلية[1].

لقد اعتبر ماركس ثورة الفقراء ثورة سياسية من أجل الحرية في الوقت ذاته، هذا الربط بين الخبز والحرية، هو الذي ميز قراءته للثورة الفرنسية، وكان ديمقراطياً أيضاً من نوع الديمقراطي الثوري الفرنسي لويس أوغست بلانكلي (Auguste Blanque) الذي جعله يرى أن الثورة الفرنسية لم تحقق أهدافها بتحقيق الحرية، لأنها لم تحل مشكلة الفقر. فقد اعتبر أنَّ الحرية من الفقر، وجعل التغلب عليه مرتبطاً بالتطور التقني (الكهرباء في حالة روسيا). لذلك لم يهتم كثيراً بالمؤسسات التي تنظم ممارسة الحرية اجتماعياً، وإنتهى إلى التنمية المفروضة بجهاز الدولة المركزي، والتي داست الحرية بشكل كامل، وحثثت معدلات نمو سريعة، ولكنها انتهت إلى إفشال عملية التحرر من الفقر على المدى البعيد.

قد يفقد الفقر والعوز الشعب معنى الحرية، وتحضر في بال أي باحث جادٍّ مشاهد تاريخية عدة تتجسد فيها سهولة تحريض الجماهير المفقرة ضد حقوق مدنية، بحجة أنها ترف الأغنياء، وسهولة تحشيد الفقراء من أجل هدية "أصلانية"، جينية أو قومية، ضد "زيف" مظاهر الحرية الفارغة من المضمون بالنسبة إلى الفقراء.

وفي تجربة الثورات العربية التي كشف فيها الإنقلاب معنى الثورة، أحضر تجربة عبد الناصر في احتواء مطالب الديمقراطية التي أقرها مجلس قيادة الثورة في فترة إنشقاقه في العام 1953، بحريض العمال على أن هؤلاء يريدون عودة الأحزاب. وهنا يثار الوجه الأخر من الإشكالية، وهو أن الفقراء يرفضون ديمقراطية قائمة عندما تغطي احتكار الأغنياء للثروة، وتكرس ازدياد الفجوة بين الفقراء والأغنياء، ولا تستطيع فئات واسعة من الشعب تأمين عيش كريم. وعلى أي فإن هذا يثير إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، وبين الحقوق السياسية المدنية والحقوق الاجتماعية على مستوى الأفراد، كما على مستوى العلاقة بين الشعوب. ولكن هيمنة الخطاب الشعبوي تنشأ -عموماً- في ظروف نقص الديمقراطية، وليس ظروف ديمقراطية ممأسسة[2].

أهمية موضوع الحرية:

يكثر ذكر الحريّة في هذا العصر أكثر من أي عصر مضى، والكل يتحدث عن الحرية، منظورا إليها من حيث اهتمامات كل متحدث ومصالحه: فنجد من يتحدث عن الحرية السياسية وعن حرية الضمير، وحرية الشعوب، وحرية المرأة، وحرية الأديب، وعن

[1] المصدر نفسه ص 49-50.
[2] المصدر نفسه، ص54، ص55 .56.

الحرية الاقتصادية والحرية الجامعية، إلى أخر أنواع وألوان شديدة التعدد والاختلاف من الحريات. هناك أسباب ظاهرة وراء كثافة الحديث عن الحرية ذلك منذ أربعين أو ثلاثين عاما مضت، فهناك ثورات الشعوب من أجل تحقيق استقلالها ونيل حريتها السياسية من المستعمر الأوروبي، وهناك مطالبة أعضاء المجتمعات التي تحكم استبداديا، وما أكثرها والى اليوم، بأن ينالوا على الاقل حق التعبير الحر عن تفضيلاتهم في شأن نظام الحكم وتوجيهات المجتمع، وهناك انتشار نسبي للتعليم صوت بعض الفئات للمطالبة بأشكال جديده من التحرر، ولعل أهم تجسيد لهذا وما يسمى بحركات التحرير المرأة ، إلى غير ذلك من أسباب أخرى واضحة، وأسباب غيرها مخفيه تمثل مصالح بعض القوى على حساب الآخرين، ولكنها تلبس رداء الحرية النبيل. بل اننا نتوقع ان يكون موضوع الحرية مركزيا ساخنا خلال فترات طويلة مقبلة من الزمان، كما سيظل على مر كل زمان قادم في قلبه اهتمامات الفرد الإنساني والجماعات البشرية سواء بسواء[1].

وهناك عامل دافع من وراء الاهتمام بالحرية لابد من تخصيص حديث عنه. لقد قيل وربما حق (ولكن هذا الحق له أوجه منوعهمن التصور)، إن هذا العصر هو العصر الجماهير، نعم بالفعل، لقد كانت سائر العصور السابقة في المجتمعات المدنية عصور صفوة أو قلة، تعيش في المدن خاصة، هي التي تشكل " المجتمع" على الحقيقة، ومعظم الباقين أما منتجون لضرورات المعاش وإما مستخدمون لخدمة تلك الصفوة، هؤلاء وأولئك معا مجرد " متفرجين" على ما تصنعه الطبقة القائدة. وليس الحال هكذا اليوم، ولا نريد أن ندخل هنا في تفاصيل بيان ذلك، لأنه ليس موضوعنا، انما المهم ان نشير إلى عوامل ثلاثة جديدة خطيرة هي التي ادت الى ان يكون هذا العصر وربما كل عصر تال " عصر الجماهير":

أ- انتشار التعليم، حتى ليصبح حقا للجميع، و مفتوحه كل درجاته، نظرياً، أمام الجميع.

ب- بدأ ثورة الاتصالات، التي تجعل الفرد قادرة نظريا، على الاتصال بأي فرد آخر وبشتى موارد المعرفة.

ج- بدء ثورة الإعلام، وهي على اتصال بمسابقتها، حيث يصبح مجال الأخبار متسعا يشعل كل اعضاء المجتمع، بل وكل من له أدوات الالتقاط المناسبة على سطح الكرة الأرضية، في نفس الوقت وسواء بسواء، وهو ما يمكن ترجمته بإمكان وضع نفس

[1] - د. عزت قرني، تأسيس الحرية، مقدمة إلى أصوليات الإنسان، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، (القاهرة)، ب.ط.ب.ت، ص7.

المعلومات ونفس الفكرة ونفس الشعور على التقريب، لدى كل أعضاء الجماعة معا، بل هو إمام أكبر عدد ممكن من الأفراد وخارج الجماعة[1].

بالنظر إلى سائل الاعتبارات المختلفة السابقة، يسير الحديث عن الحرية أمرا واجبا. ولكن هناك أيضا، اعتبارا من نوع مختلف. ذلك إن أمر الحرية أمر غامض شديد الغموض، حتى يمكن القول انه ليست هناك وحسب مسألة الحرية ومشكلتها، بل وكذلك " اشكالياتها"، اي وجودها على هيئه لا تجعل من اليسير الوصول الى فكره واضحة عنها، فكره تجلب حولها الاتفاق العام، وتشيع في العقول جوا من " الرضى" العقلي، على الاقل الى درجة أوأخرى، وهو الحال، مثلا، مع مبدأ السببية، لهذا فإنه من الضروري الوقوف أمام مفهوم الحرية من أجل إيضاحه اصوليا (أي: فلسفيا)، وخاصة اننا بسبيل إنشاء ثقافه وحضارة وأمه جديده تماما.

ثم ان الحرية مطلب عام بالفعل، ولربما تجد مظاهرا لها في أفعال الوليد في الأيام المعدودة وهو يبعد عن أطرافه القيود الثقيلة، وحتى الخصوم الفعليون للحرية، الذين يدعون الارتكان الى مصدر واحد وحيد للحق والحقيقة، يكونون هم ممثليه الوحيدين، الوحيدين القادرين على التعبير عنه، لا يجرؤون اليوم على إنكارها او استنكارها، وإنما قد يدورون ليلتفوا حولها، أو قد يسكتون وحسب، على الأقل عن معارضتها، انتظار ليوم يشحذون فيه سكاكينهم. ومن جهة أخرى، فإن الجهات التي تتآمر لتسلب منك حريتك تعددت اليوم تعدادا غريبا، او تتحالف تحالف غير طبيعي: فأهل الحكم الاستبدادي يريدون استقطاع جزء منها، وأهل الاستبداد الدين يستهدفون استقطاع جزء أكبروأكبر، وأصحاب مصالح رأس المال " المتوحش" يريدون أن يجعل منها مطية لأغراضهم والإعلام الموجه والجديد، لمصلحة هذا أو ذلك، من داخل الحدود وخارجها، يريد ان يطمس حقك في القرار الحر، بعد طمس حقك في الفهم المتحرر الذي تقوم به انت بنفسك والاختيار المشي. هذه جهات الأربعة يسهل ان يظهر تهديد الحرية من بين صفوفها، حتى يمكن القول إن الحرية مهددة في كل لحظة، ومن جهات متعددة[2].

[1] - المصدر نفسه ص8.
[2] - المصدر نفسه، ص11-12.

المبحث الثالث: تعريف الحرية

قد يكون مفهوم (الحرية) من اغنى المفهومات الفلسفية عن التعريف فإننا نعني بالحرية في العادة تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في افعاله عن ارادته هو، لا عن ايه اراده اخرى وهي عباره عن انعدام القسر الخارجي،قد يكون مفهوم الحرية، من اغنى المفهومات الفلسفية عن التعريف، فأننا نعني بالحرية في العادة تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في افعاله عن ارادته هو، لا عن أيه اراده اخرى غريبه عنه، فالحرية بحسب معناها الاشتقاق هي عباره عن انعدام القسر الخارجي، والانسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبدا او أسيرا، ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف الحرية بانها اختيار (الفعل عن رويه مع استطاعة عدم اختياره او استطاعة اختياره ضده، بيد اننا لو رجعنا الى المعاجم الفلسفية لوجدنا ان كلمه (الحرية)تحتمل من المعاني مالا حصر له، بحيث قد يكون من المستحيل ان نتقبل تعريفا واحدا باعتباره تعريفا عاما يصدف على صور الحرية .وهذا معجم لالاند) lalande مثلا:)ينسب الى الحرية من المعالم يزيد عن سته او سبعه .فينص على معناها السياسي والاجتماعي ثم يشير الى معناها النفس والخلقي، كما يريد معاني اخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها الاخر يتصل بالميتافيزيقا ...الخ، ولست نريد هنا ان نستقرئ سائر هذه المعاني) فذلك ما سنعود اليه[1].

[1] - د. إبراهيم زكريا، **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر. دار الطبعة الحديثة ب، ت، ص16.

في أكثر من موضع من هذا البحث، ولكن حسبنا ان نشير الى ان مفهوم "الحرية "يتوقف كثيرا على اخذ المقابل الذي تثيره في اذهاننا هذه الكلمة، اذ قد نضع في المقابل كلمه "الحرية "كلمات عديده مثل كلمه الضرورة necessité او كلمه الحتمية oblétenmirsiensاو كلمه " القضاء والقدر fatetieme "او كلمه الطبيعة nature...الخ.

ولكن من الممكن ان نميز بصفه عامه بين نوعين من الحرية :حريه التنفيذ la liberte derécution، وحريه التصميم la liberté désicion او ملكه الاختيار la Faculté de choisirما المقصود بحريه التنفيذ تلك المقدرة على العمل (او على الامتناع عن العمل) . دون الخضوع لاي ضغط خارجي، أعنى دون الوقوع تحت تأثير قوى اجنبيه، فنحن هنا بإزاء حريته طبيعية " او فيزيائية "تعبر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتي، وهذا هو عباره عن القدرة على المبادرة initiative ، مع انعدام كل قسر خارجي، واما حريه التصميم فهي عباره عن ملكه الاختيار، اعني القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنيه، سواء كانت تلك القوى ذات طابع عقلي كالبواعثmotifeوالمبررات، ام ذات طابعي وجداني كالدوافع mobiles والاهواء، فنحن هنا بإزاء حريه سيكولوجيه تعبر عن اعدام كل ضرورة باطنه وامتناع كل قسر سيكولوجي، سواء اكان مبعثه العواطف ام المتصورات ام الادراكات... الخ، فالحرية السيكولوجية هي المقدرة على الاختيار، حينما تكون بإزاء فعلين مختلفين، او حينما يكون في وسعنا ان نفعل او ان نمتنع عن الفعل والاختيار. كما عرفه بعض مفكري الاسلام - هو " اراده تقدمتها رويه مع تمييز، واما الفعل[1] فهو، على حد تعبير الغزالي - ما يصدر عن الإرادة الحقيقية "بينما الفاعل هو " ما يصدر منه الفعل، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد."

اما إذا رجعنا الى نظريات الفلاسفة المختلفين في الحرية، فقد يكون في وسعنا ان نجد لهذه الكلمة اربعه مفهومات مختلفة لخصها بعض المؤلفين كما يلي:

اولا :حريه الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة، أو حريه استواء الطرفين، وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر الى اذهاننا جميعا حينما نتصور انفسنا احرارا، فنحن ننسب لأنفسنا صفه الحرية لأننا نعلم ان في وسعنا نعمل بمقتضى ارادتنا نحن، و لمجرد اننا نريد هذا الشيء او ذاك، على هذا النحو او ذاك، ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو بوسيه Bossuet الذي يقول: " انني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني

[1] - د. ابراهيم زكريا، **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر،(دار الطبعة الحديثة)ب،ت،ص17.

الى العمل، فأنني اشعر بانه ليس هناك من عله لأفعالي سوى حريتي، ومن ثم فإنني اشعر بوضوح بان حريتي انما تنحصر في مثل هذا الاختيار[1]".

ثانيا :الحرية الأخلاقية، او حريه الاستقلال الذاتي autonomie وهذا نوع من الحرية هو ذلك الذي فيه نصمم ونعمل بعد تدبر ورويه، بحيث تجيب افعالنا وليده معرفه وتامل .فنحن لا نشعر باننا احرار حينما نعمل بمقتضى اول يدافع يخطر لنا على بال، وحينما نتصرف كموجودات غير مسؤوله، بل نحن نشعر بحريتنا حقا حينما نعرف ما نريد، ولماذا نريده على حينما نعمل وفقا لمبادئ أخلاقية يقرها عقلنا وتتقبلها ارادتنا، فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن رؤية وتعقل وتدبر .làcte délibéré وإذا كنا قد أطلقنا على هذا النوع من الحرية اسم " الحرية الأخلاقية"، فذلك لأنه وثيق العملة بما سماه كنت بالاستقلال[2] الخلقي، وهو تلك الحالة التي يتصف بها الفاعل الاخلاقي حينما يضع لنفسه قاعده فعله.

ثالثا :حريه الحكيم liberté du sage ، او حريه الكمالperfection ، وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق، ولكنه ذو طابع معياري مثالي يجعله اكثر منه سموا وشرفا، وحريه الكمال هي الصفة التي تميز ذلك الحكيم الذي استطاع ان يتحرر من كل شر، ومن كل كراهية، ومن كل رغبه، أعني حريه الفيلسوف الذي قد تحرر بالفعل من عبودية الاهواء، والغرائز والجهل، ولا يفترض هذا النوع من الحرية حاله اللاتحدد أو اللاتعين indetermination ، بل هو يفترض، استحاله فعل الشر، ومن هنا فقد استطاع لينتش ان يقول: " ان الله وحده هو كائن الحر بأكمله معاني الحرية، واما الموجودات المخلوقة فهي ليست حره الا بقدر ما تسموا بنفسها فوق الاهواء[3]".

رابعا:العلة السيكولوجية او النفسية cause psychologique وهذا النوع من الحرية هو عباره عن الشعور بصوره élan حيوية معينة، واستمرار نفسي معين، وقدره خالقه يتصف بها الشعور، وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروح التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا، منبعثا[4] من اعمق اعماق ذاتنا، ولهذا يذهب بعض انصار هذا الراي " مثل برغسون وفوييه " fouillée الى فكره الحرية يقوم على فكرة العله الشعورية، فنحن هنا لست بإزاء حريه سلبيه تنحصر في تحقيق هذا الفعل او الامتناع عن تحقيقه من غير ادنى اكتراث، بل نحن بصدد حريه ايجابيه فيها يصدر الفعل عن (ذاتنا العميقة)(على حد تعبير

[1] - المصدر نفسه ص18.
[2] - د. ابراهيم زكريا، **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر، (دار الطبعة الحديثة) ب، ت، ص19.
[3] - المصدر نفسه،ص20.
[4] -المصدر السابق ص20.

بخسون)، وهنا تكون الحرية بمثابه (تلقائيه روحيه)(البيولوجية) تعبر عن قدرتنا على الخلق او الابداع .وسنرى فيما بعد عندنا عرضنا لنظريه برغسون في الحرية الى اي حد يمكننا قبول هذه النظرية التي تقول بان الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا، وحسبنا ان نقرر ان الحرية التي تدعو اليها أنصار هذا الراي بمثابة العلامة المميزة للروح .لان المرء لا يكون حرا الا حينما تصدر افعاله عن شخصيته باسرها، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفني وصاحبه.

يمكننا الان ان نتساءل عما إذا كان في استطاعتنا ان نجد تعريفا واحدا مكافئا يصدق على كل تلك الانواع المختلفة من الحرية .ولكن هل يمكن ان تكون الحرية موضوعا لتامل عقلي، بحيث يصح ان ننظر اليها كما ننظر الى موضوع خارجي نلاحظه ونحكم عليه[1]؟.

[1] - المصدر السابق ص21.

الفصل الثاني:

الحرية عبر العصور

- المبحث الأول: الحرية عند اليونان.
- المبحث الثاني: الحرية في العصور الوسطى.
- المبحث الثالث: الحرية في العصر الحديث.

المبحث الأول: الحرية عند اليونان

يربط ارسطو الحرية بالاختيار فيقول " الاختيار ليس من المعرفة وحدها بل ايضا من الإرادة والاختيار اجتماع والعقل والإرادة معا "بينما الحرية عند سقراط تعني فعل الافضل وهذا يفترض معرفه ما هو الاحسن فاتخذت الحرية معنى التصميم الاخلاقي وفقا لمعايير الخير اما عند افلاطون، فتعني الحرية وجود الخير والخير هو الفضيلة والخير المحض ويراد لذاته ولا تحتاج الى شيء اخر والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير.

وقد عبر جون جاك شوفاليه عن الحرية في المدن اليونانية بانها ذات طابع خاص تمارس ضمن حدود الاحترام الواجب للحكام والقوانين لاسيما تلك التي تؤمن الدفاع عن المضطهدين.

اما الحرية السياسية فإنها ليست مجرد قدره على الفعل ان ممارستها الفعلية اخلاقيا على الاقل[1].

ان الاثنين هم الوحيدون الذين يعتبرون من لا يهتم بشؤون المدينة ليس مجرده شخص كسول وعديم الطموح وانما هو شخص غير نافع وغير جدير بلقب مواطن نبيل.

ويعتبر ارسطو اول من ميز بين وجهي الحرية عندما حدد ذلك في كتابه " السياسية والحرية ذات وجهين الوجه الاول يكون بالتناوب حكاما ومحكومين والوجه الاخر ان يكون لكل فرد حريه تصرف كما يشاء وقد تجلت فكره الحرية في التعبير عن الحق الطبيعي[2].

المبحث الثاني :الحرية في العصور الوسطى

دعى يسوع المسيح الى الاعتراض على الطقوس الوثنية والى المناداة بالمسؤولية والطاعة الداخلية، وبان الحياة وجود يقابل الأخرة .وعلى الرغم من ان المسيح قد تحدث عن الثواب والعقاب، فهو قد رأى ان الدافع الرئيسي للعبادة او الطاعة يكن في رغبه الفرد كسب وجوده الاصيل، " فمن يطلب كسب حياته سوف يفقدها، لكن من يخسروا حياته سيحتفظ بها[3]".

---

[1] - عزيز العرباوي، مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي، مومنون بلا حدود (26 مايو 2016) ب.ط، ص17.
[2] - المرجع السابق، ص18.
[3] - علي عبد المعطى محمد، **في الفكر الحديث والمعاصر:** (دار المعرفة الجامعية/ ب، ت، ص 87.

ولقد فهم القديس بول ST. Paul الوجود بطريقه تختلف عن تلك التي كانت موجودة لدى المسيح، كما عبر عنه بلغه مختلفة، فهو قد استخدم مثلا المصطلحات مثل :الخطيئة، والحلم، الروح، البدن، النفس، الحياة، العقل، الضمير، القلب، الحرية، الايمان، الامل، الحب، ولقد أعجب السيكولوجيون والوجوديون المعاصرون بتلك المصطلحات، وبالاستخدام الدقيق لها من قبل القديس بول .وفي عهد هذا الاخير كانت المصطلحات صالحه للتعبير - بطريقه فينو مينولوجية لا ميثولوجية - عن النباءات الرئيسية للوجود الانساني، وعن طبيعة التحول الذي كان يجب ان يقاوم من اجل الوصول الى الذاتية الأصلية[1].

يشترك الوجوديون في القول بان وجود الانسان واقعي بشكل مطلق، وهو واقع متجدد في كل لحظه، يخلق ذاته بشكل مستمر .وهو مجرد مشروع يزداد تحققا في كل لحظه، بحيث يظهر في كل الواقعية التي تختلف عما كان يعتقد به الفلاسفة بوجه عام .فالإنسان عند الوجودين لم يخلق دفعه واحده بحيث تصبح طبيعة محدده واضحة منذ البداية، بل ان وجود يخلق ذاته بحيث تصبح طبيعة محدده واضحة منذ البداية، بل ان وجوده يخلق ذاته في كل لحظه، فالإنسان هو الذي يخلق ذاته بحريه كامله، بل الانسان عندهم مرادف لحريته على وجه لا نستطيع معه ان نقول ان طبيعة الانسان محدده قبل ان يوجد، بل لابد من ان يوجد اولا ثم يحدد هو نفسه بعد ذلك بالاختيارات الحرة التي يتخذها بعد وجوده[2].

الوجود والحرية :ان الوجود الحقيقي هو في نظر الوجودين - كما أشرنا -ميزه لا يمتاز بها سوى الانسان، وذلك لان الوجود الحقيقية يتطلب الاختيار والحرية .ولكن لما كان بعض الناس لا يتمتعون بهذا الاختيار، فان هؤلاء لا يكون لهم وجود حقيقي. الافراد الذين تقودهم الجماعة، ولا يقومون باختيار حقيقي هو - فيما يرى سارتر -الذي يختار نفسه بكل حريه، وهو الذي يكون نفسه، أعنى هو الذي يكون من صنع نفسه.

فالوجود عندهم، إذا مرادف للاختيار، ومن يتوقف عن الاختيار الحر عند مرحله معينه يتوقف عن الوجود الحقيقي .فنحن - كما يقولون -لا نوجد الا بواسطة التقدم والرقي نحو وجود متزايد، نحققه بواسطة حريه الاختيار. والتوقف عن الاختيار خيانة للوجود الانساني، ولابد ان يكون ممتنعا .لأننا لكي نكون موجودين على الحقيقة لابد لنا ان نميز بالانقطاع بين هذا الكائن الذي بلغناه عن طريق اختيار مسبق وبين الكائن الذي نريد ان

[1] - المصدر نفسه 88.
[2] - د. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1984، ص100.

نكونه .فلا يجوز ان نتوقف عن الوجود كأننا بلغنا مرحله النهائية، فالوجود دائما ارتفاع دائم، وسمو مستمر على ما نحن عليه عند لحظه معينه.

وهكذا نلاحظ ان الوجود عندهم مرتبط ارتباطا وثيقا بالفعل الانساني، والممارسة الفعلية لحريه الانسان في الاختيار والسلوك وليس مرتبطا بالتفكير في الوجود .لأنني مهما فكرت في وجودي فإنني لن أصل الى تعريفه او ادراكه، لان الوجود ليس شيئا من الاشياء الجامدة التي يمكنني ان أصل اليها بفكري، بل هو قوه متجدده على الدوام، تتبدى خلال اختياري الحر في طريقي نحو التقدم المتواصل.

وعلى ذلك، فان صفه الرئيسية للوجود - ان جاز ان نصفه بصفه -هي انه غير قابل للتحديد، وانه يتعصى على المعرفة الموضوعية .لأننا هنا لسنا بإيزاء موضوع من الموضوعات، وليس امامنا شيء اعتمد عليه لتفسير وجودنا .وكما يقول ياسبرز اننا لا نستطيع ان نتكلم الا عن الماضي، اي عن الوجود الذي أصبح موضوعا .فالوجود يتلاشى إذا لاحظناه.

والان، إذا كانت ماهية الانسان تتمثل في وجوده، ووجوده يرادف حريته، كانت ماهية الانسان متوقفة على حريته، لأنه هو الذي يخلق ماهيته الخاصة التي لا يمكن ان توجد عند اي انسان اخر، فهو الذي يختار الفرد الانساني الذي يريده .فما دام الانسان يتمتع بالحرية في اختيار هذا الامر او ذاك، فان من العسير ان نحدد مسبقا اي الامرين سيختار، وبالتالي يستحيل التنبؤ بالماهية التي سيكون عليها[1].

ان الحرية عند الوجودين هي الوجود الانساني نفسه، وليست مجرد صفحه مضافه الى هذا الوجود .وفي ذلك يقول سارتر " ان الحرية ليست صفه مضافه او خاصيه من خصائص طبيعتي، من هو نسيج وجودي لان الحرية هي عين الوجود، بل ان القول بان الانسان موجود يعني ببساطه انه حر، لقد قدر على الانسان ان يكون حرا، وليس له الحرية في ان يتخلى عن حريته، فقد حكم علينا بان نكون احرارا على حد قول سارتر[2].

فالإنسان يمر في كل لحظه من لحظات حياته بمواقف متعددة، ولا يملك الا ان يختار بينها، والا كان شانه شان حمار " بوريدان "الذي وضع بين حزمتين من البرسيم، وتردد في اختيار أحدهما، وطالبه به التردد حتى مات جوعا، فالإنسان لا يمكن ان يتوقف عن الاختيار، ومن خلال هذا الاختيار يختار نفسه، ويكون رب افعاله وخالق ماهيته في حريه كامله .فالإنسان ليس شيئا اخر سوى خلق ذاتي، اي ان الانسان هو الذي يخلق ذاته بنفسه،

[1] - المصدر نفسه، ص106-107.
[2] - المصدر نفسه، ص107.

لان وجوده يتوحد مع فاعليته (اي اعماله)، او بالأحرى مع افعاله الحرة .الانسان كما يقول سارتر: هو ما يفعل، الى سلسله من المشاريع.

والوجود الانساني هو - في اي لحظه -مشروع متحقق، رسمه الانسان بنفسه، ونفذه بحريه تامه، وبعباره اخرى نقول :ان وجود الانسان للفعل الخارجي ليس من مشروعه الاساسي . بيد ان الوضع الفعلي للإنسان لا ينطبق او لا يتطابق ابدا مع امكانيته، ذلك لان وجوده يظل دائما وجود ناقصا، والنقص عند سارتر ما هو الى تجلي للسلب الاساسي الكامن في الوجود الانساني .وذلك يقول سارتر في كتابه " الوجود والعدم "ان الانيه (اي الوجود الإنساني)ليست شيئا يوجد اولا ثم ينقصه، فيما بعد، هذا هو ذاك، انها توجد اولا ومنذ البداية كنقص وعلى علاقة تركيبه مباشره مع ما ينقصها... والانيه تدرك في مجيئها الى الوجود على انه وجود ناقص... والانيه تجاوز مستمر وتطابق مع ذات غير معطى ابدا."

ان السعي لتحقيق هذه الذات انما يتم باختيار المواقف والافعال في حريه تامه، ويكون الانسان وحده هو الذي يقرر ويختار ما يكون اياه.

وما دام الانسان حرا بهذه الصورة، فهو إذا مسؤول مسؤوليه كامله افعاله، لأنها افعال اتاها بحريه تامه، واختيار كامل .ويرفض الوجوديون تبرير سلوك الانسان وافعاله بعوامله وظروفه تتحكم فيه، اذ ان حياتنا في نظرهم، هي كما نختار لها ان تكون، الجبال هو الذي يصنع من نفسه انسانا جبانا، والبطل هو الذي صنع نفسه على هذه الصورة، وفي امكان اولهما ان يكف عن الجبن، وفي امكان ان يتوقف عن البطولة[1].

وهكذا فان الانسان يمارس حريته في تلك " المواقف النهائية" - بتعبير ياسبرز -التي يصطدم بها الفرد، ولا يجد منها مفرا كالميلاد والموت، وكالميلادي في يوم معين، او بلد معين، او من ابوين معيدين..... فكلوا هذه المواقف لا تقضى على حريه الانسان، لأنني استطيع ان امارس حريتي ازاء هذه المواقف، واستجب لها بشكل حر، واصبح مسؤولا عنها، ويقول سارتر :انني اشعر بالعار لكوني ولدت، او ادهش لهذا، او اغتبط له، او اذا حاولت انتزاع حياتي من نفسي، فاني اؤكد اني احيا واعتبر هذه الحياه سيئة، وهكذا فاني - بمعنى ما -اختار ان أولد - والعاجز مسؤول عن عجزه، حقيقه انه لم يختر هذه الحالة ، الى انه اختار ان يحيا على هذا النحو، وبهذه الحياه يجعل العجز فعلا من افعاله، وتعبيرا عن حريته، وبالتالي فهو مسؤول عنه، اذا كان بوسعه ان يختار بين الحياه عاجزا وبين عدم الحياه كما ينتحر البعض مثلا.

[1] - المصدر نفسه، ص108-109.

ان الحرية هنا حريه تلقائيه، وهي تعبر عن تلقائيه الانسان، ولا وجود لها الا في الوجدان، لأنني الجسم خاضع للحتمية التي يخضع لها العالم الطبيعي، اما الوجدان فهو تدفق حر، وحريه التدفق هذه هي الوجود، فلا شيء يوجد قبل الوجدان، اذ ان الانسان انما يوجد بواسطة هذا التدفق الحر.

وليست هذه الحرية ميزه تمتاز بها الافعال الإرادية في حسب، بل ان الشعور والعواطف والانفعالات والشهوات هي ايضا حره، لأنها مواقف يختارها الانسان مسؤول عن نفسه وحسب، بحيث تنحصر هذه المسؤولية في ذاته المحدودة، بل تتعدى ذلك الى جميع الناس، بحيث يكون مسؤولا عنهم بالمثل، وهذا ما يؤكده سارتر حينما يقول :عندما نقول ان الانسان يختار ذاته، انما نقصد بذلك انه باختياره لذاته يختار ايضا لبقيه الناس[1].

[1] - المصدر نفسه، ص110-111.

المبحث الثالث :الحرية في العصر الحديث

ان هناك اتهاما ضمنيا يوجه الى فكرنا الحديث، وهو انه، في كلمه، قاصر، فوائد ما يحدث حذو الافكار الغربية حرب النعل بالنعل، واما يركن الى الراحة، او الى الكسل بكثير من الاحيان، على صدر التراث المطمئن الحنون، وفي كلتا الحالتين قاصر عن الابداع، بلو عن التجديد الحقيقي، وهو درجه اقل، وفي هذا الاتهام شيء كثير جدا من الصحة، ومع ذلك فإنها في معظم اشكالها، لا تفعل ذلك الا من حيث هو " وسيله "للتجديد، بينما الخطأ المريع الذي وقع فيه الجيلان الاخيران من مفكرينا هو انهم اخذوا الوسيلة غايه، بين التكتيكي والاستراتيجي، و هذا هو سبب النكبة الفكرية التي نحياها : اننا ننقل، نقل القردة احيانا[1].

اما عن التراث المقدس او عن الغرب المبجل تبجيل المسحور للساحر، والذي يطغى حضوره على الابصار والبصائر، وسيرى القارئ ان شان معظم المفكرين الذين نعرض لهم في هذا الكتاب غير هذا الشأن، فقد ارادوا ان يجعلوا من الغرب ومن التراث مجرد يصعدون عليه، الى ماذا؟ .هنا لم يكون على تحديد دقيق، وما كان يمكن ان يطلب منه هذا وهم الذين عاشوا من بين ظلمه الليل الحالك وشقشقه الفجر المبتدئ او ما بعده بقليل، ولكن المؤكدة انهم جميعا وكل على طريقته، ارادوا شيئين :التغيير والتقدم، تغيير الواقع والتقدم نحو نموذج أفضل. وهذا الذي حدث معهم شيء يبعث على الثقة، وفي الثقة سعادة[2].

قلنا ان من الكشوف ما يسعد ومنها ايضا ما يؤلم، لان الالم العظيم يمكن ان يكون مصدرا لحركه عظيمه، وذلك ان المشكلات التي جابها هؤلاء الرواد من مئة او مئة وخمسين عاما لا تزال هي هي، في جوهرها، المشكلات التي نجابهها اليوم!

والسلطات التي اراد تحطيمها هي التي لا تزال الى اليوم نريد تحقيقها :والا فاين اندحار الاستبداد والظلم، واين تحقق الحرية والعدالة، وكليهما معا، وعلى ما ينبغي ان يكون، وفي بلادنا كلها طوال الاوقات؟ هل نحن اذن في تقدم عليهم حقا؟ او اننا[3] ندور في محلنا ونكون بهذا تأخر عليهم؟.

وعلى ايه حاله فان العدالة او الحرية كان المطلبين الاكبرين لأعظم العقول الاجتماعية التي اظهرت على الناس افكارها منذ رفاعه رافع الطهطاوي الى الان، ولأنبل التصورات والحركات السياسية في مشرقنا ومنبرنا منذ الثورة العربية، وقبلها ثوره المصريين على

[1] - د. عزت، قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة، ب ،ط، ب، ت، ص 11.
[2] - المصدر نفسه ص12.
[3] - المصدر السابق، ص13.

الحملة الفرنسية، حتى ثوره 23 يوليو وما تلاها من ثورات وليده اخذت ما اخذها في المشرق، الى ثوره شعبي المغربي والجزائري على التواجد الافرنجي الغريب[1].

وهكذا فان موضوع دراستنا هذه العدالة والحرية، يقع في قلب هذا الثالوث المتصل :القدرة (الحربية وغيرها) على مجابهه الغرب، اعاده التشكيل الاجتماعي، اعاده تغيير الشريعة، فالأمر الاخير اساس للثاني، وهذا ضرورة لازمه وسنرى ان الحرية والعدالة ينبغي ان تكون مركز التنظيم الاجتماعي المرغوب فيه لدواعي الفعالية[2].

ومن حيث هما غايتان في ذاتهما، ولكنهم تباينوا في تصوراتهم للحرية والعدالة، والاغلب عندهم فهم الحرية على انها الحرية السياسية في المحل الاول، ولكنا نجدهم هنا وهناك اشارات او تأكيدا يخص انواعا من الحريات لم تسمع بها اذان اهل الشرق من قبل، وعلى الاخص الحرية الشخصية، التي تصبح تعبيرا عن كرامه الشخص الانساني، وحريه الراي التي تصل في اقصى صورها الى ان تكون حريه الاعتقاد[3].

والاغلب عندهم فهم العدالة على انها العدالة القانونية مع ما يسير مع هذا التصور من انها منع للظلم أكثر من كونها فعلا ايجابيا يعطى ولا يقتصر على المنع، ومع ذلك فإننا نجد هنا وهناك اشارات الى الظلم الاجتماعي، والى الظلم الاقتصادي احيانا اقل وبالتالي الى مرحله اوليه من مراحل الاهتمام بالعدالة الاجتماعية، وفي كل الاحوال، مع استثناء اديب، سحق، سنجد ان كل صور الحرية والعدالة الجديدة تعض بالرجوع الى احكام الشريعة الإسلامية في نقاءها الاول[4].

الحرية والعدالة عند رفاعه الطهطاوي: (1873-1801م)

يحصل رفاعه الطهطاوي في تطور الفكر المصري الحديث مكانا لا مثيل له :فإنتاجه غزير وعمله ضخم وتأثيره واسع حاسم، وهو بعد هذا كله رائد الرواد، لقد كان امه وحده، ونستطيع ان نقول اننا معه بإزاء ظاهره عظيمه، حيث لا نريد نقوله " معجزه "فعلى حين انا مساهمه المصريين أنفسهم في شؤون الفكر لا تبدأ بشكل جماعي واضح الا مع اعوام السبعينات من القرن الميلادي الماضي .فها هو أزهري قديم، اي من تلامذة الازهر في سن تعليمه، لم يكن قد رأى من العالم الا طهطا واخميم وقنا وفرشوط وغيرها من مدن صعيد مصر الصغيرة والمتوسطة حين كان صبيا. ثم احياء القاهرة حين دراسته في

[1] - المصدر السابق، ص 14.
[2] - المصدر نفسه، ص 15.
[3] - المصدر نفسه ، ص 16.
[4] - المصدر السابق، ص 16.

الازهر، ها هو هذا الصعيدي الذي ولد في بيتي المصري اسلام يبحر الى مارسيليا، بدون ان يكون قد رأى الإسكندرية الا لبضع ساعات (وكان في ذلك الوقت عام 1826)، لا تزيد على قرية كبيره بها بضعه الاف من الارواح، ثم يسافر من مرسيليا الى باريس احدى عواصم اوروبا الكبرى، تلك " المدينة البهية ."ويصلها وسنه الذي لا تزيد على الخامسة والعشرين .هذا المصري الصعيدي المسلم الازهري، الذي لم يكن يعرف علما الا ما علم فيه الازهر وما نبهه اليه استاذ الكريم الشيخ حسن العطار، ها هو ينكب على درس اللغة الفرنسية ان انكبابا .وها هو يعب من " العلوم العصرية "عبا، ابتداء من الادب والتاريخ والقانون والطب والجغرافيا وعلم الهيئة .وما هو يوجه بصره النافذة الى احوال المجتمع الفرنسي ويدرس نفسه واشيائه ونظمه وما وراءها.

ويدوم ذلك كله خمسه اعوام، يكون قد حصل خلال ها جوهر الثقافة الأوروبية في صورتها الفرنسية من الالف باء لغة الى افكارها الأخلاقية وتنظيماتها السياسية فكرا، ويعود ومعه هذا المكتوب الذي كتبه له أحد اساتذته الاساسيين، المبيو شواليه، "وهو اشبه بإجازة وشهادة :واشهد أن مده نحو ثلاث سنوات ونصف في التي مكثها التلميذ المذكور عندي، لم ارى منه إلا اسباب الرضى، سواء في تعليمه او سلوكه المملوء من الحكمة والاحتراس وحسن خلقه وليس عريكته .وقد قرا معي في السنة الاولى اللغة الفرنساويه والقسموغرافيا، علم الكونيات ...وفيما بعدها الجغرافيا والتاريخ والحساب وغير ذلك، ولما كان خاليا عن الاستعداد والخفة اللازمين اوامر الوالي، ولكن صرف جهده مع غاية الغيرة في الترجمة .التي هي صنعته المختارة له، وانشغاله فيها في اعلاماتي الشهرية ...ومهما ينبغي التنبيه عليه ان غيره ميسيو الشيخ رفاعه تذهب به الى ان ادته الى ان شغل مده طويله في الليل تسبب عنه ضعف في عينيه اليسار حتى تحتاج الى الحكيم الذي نهاه عن مطالعه الليل، ولكن لم يتمثل لخوف تعويق تقدمه .ولما رأى به الميري (اي المصرف الرسمي) وان يأخذ معلما اخر غير معلمي الميري، أنفق جزءا عظيما من ماهيته اي مرتبه المعدة له في شراء كتب وفي معلم مكث معه أكثر من سنه[1]...".

الحرية في تلخيص الابريز:

ما هي الفكرة السياسية المركزية " في تلخيص الابريز" انها من غير أدني شك فكره الحرية. وقد كان من السهل ترجمه liberty الفرنسية بالعربية " حريه" ولكن ايصال محتوى الكلمة الفرنسية الى القارئ بالعربية كان أصعب وأصعب، لان كلمه " حريه" في

[1] - المصدر السابق، ص21-22.

العربية كانت لا تعني بذاتها ما تعنيه liberty بالفرنسية، كما ان "الحرية" في مصطلح ما قبل عصر الطهطاوي لم تكن تحوي على الاخص الشحنة المنفجرة للكلمة بالفرنسية .

بل إنك لتستطيع أن تقول في اطمئنان أن النظرية السياسية الإسلامية وخاصة فيها استقرت عليه عند "مفكري" الدولة العثمانية، لم تترك مكانا لمفهوم الحرية. أما الكلمة ذاتها لم تكن تعني أكثر من الضد القانوني لوضع العبودية أي "الرق" كما نرى عند الموارنة مثلا. فماذا سيفعل الطهطاوي الأريب؟ كان عليه أن يجد وسيطا بين الكلمةالفرنسية والكلمة العربية،وقد وجده في التعبير الإسلامي الصرف تعبير العدلوالإنصاف، فكان أن عرف "الحرية" الفرنسية بالعدل والإنصاف الإسلاميين. هذه النقلة لم تسمح بتقريب مضمون الكلمة الإفرنجية إلى عقول قرائه قدر الاستطاعة يجعلهم يحسون بنبض المفهوم بدل الاكتفاء بترجمة الكلمة كلمة أخرى مقابلة لها حرفيا، بل انها سمحت كذلك بأن يدفع رفاعة عن نفسه مقدما كل اتهام ممكن في الزيغ والضلال، أو بأنه يستورد الأفكار المضللة من بلاد الكفر والعناد.

على هذا الضوء وحده نفهم تركيب الإطار الذي وضع فيه الطهطاوي تعريفه للحرية، وهو بسبيل الحديث عن مواد الدستور الفرنسي لعام 1818م "قوله في المادة الأولى سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة، معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا كل من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك، وينفذوا عليه الحكم كغيره. إلى هذه المادة الأولى فإن لها تسلط أعظم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم، نظرا إلى إجراء الأحكام. ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلمعند الفرنساويه وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم الى درجه عالية وتقدمهم في الآداب الحضرية.

وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف، وذلك لان معنى الحكم بالحرية هو اقامه تساوي في الاحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على انسان بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة في هذه البلاد حريه بقول الشاعر:

وقد ملا العدل اقطارها وفيها توالي الصفا والوفاء

القارئ يرى كيف قدم الحديث عن العدل اولا، ثم تأتي بعد ذلك بتسوية بين الحرية عندهم والعدل والانصاف عندنا والحق ان هذا التمهيد سبقه تمهيد اخر في بدأيه نفس الفصل المخصص " في تدبير الدولة الفرنسية "ففيها ايضا يذكر العدل والانصاف وهو سبيل الحديث عن الدستور الفرنسي او كما ترجمته حرفيا " الشرطة": " والكتاب المذكور الذي

فيه هذا القانون يسمى الشرطة. ومعناها في اللغة اللاتينية ورقه في تسومح فيها. فأطلقت على السجل المكتوب فيه الاحكام المقيدة، فلتذكره لك وان كان غالبا ما فيه ليست في كتاب الله تعالى ولا في سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].

مشروعه الفكري:

نحو عام 1907، فيما كانت الإمبراطورية العثمانية تشهد حركه طورانيه تركيه، وفيما كانت جمعيه الاتحاد والترقي " تستعد لتسلم" السلطة، كان المفكرون العرب يطمحون طموحا قوميا تجسد في " حزب اللامركزية العثماني" وقد عبر رفيق العظم عن مليه نحو الجامعة القومية لان الجامعة الدينية أكثر ندرة وأصعب في التحقيق والاستمرار.

ربما كان مشروع الكواكبي في " الخلافة العربية "قريبا من ذهن رفيق العظم وزميله عبد الحميد الزهراوي الذي أعدمه جمال باشا السفاح عام 1916، ونشاهد في " المنار". وقد ترسخت هذه الفكرة تماما عندما الغيت الخلافة عام 1924وانفصلت تركيا الرسمية عن ماضيها العثماني الاسلامي.

كان تأثر رفيق العظم وتياره السياسي واضحا في اعلان الحزب عن مشروعه في مؤتمر باريس، حيث طرحت افكار " الروح العمومية "للحزب، وهي افكار متأثرة بمونتسكيو. هذه الروح العمومية قادره على سهر القوميات والديانات جميعها، من ابناء الوطن واحد في إطار الدولة التي تدين بالإسلام.

يعرف رفيق العظم الحرية، في الدرس الثالث عشر من دروسه العلمية، بانها استقلال العقل والإرادة وانطلاق الانسان من قيد العبودية لاي شيء الا الله... (منهج الاسلام في الحرية والعدل والمساواة في ضوء الكتاب والسنه، ص 85). والحرية عنده عموميه وشخصيه. اما الافراط في الحرية فبلاء على الامه، والاهتداء بالدين الاسلامي القائم على الاعتدال في كل شيء هو الضابط لهذا الافراط في الحرية الذي اخذ الغرب يعاني منه آنذاك.

الحرية العمومية " هي تكافؤ الامه بالحق في مشاركه الحكومة بالراي، وتكاملها على قيام الشرائع والقوانين حتى لا يعبث بها عابث"...، والشريعة هنا في الاسلام. اما الحرية الشخصية فهي" مبدا المساواة الذي مر ذكره، وفيه امن الانسان على نفسه وعرضه وماله وتمتعه بسائر حقوقه الشخصية..." (م.ن، ص 86) .وفي هذا النص تجاوز المهم للفكر العربي الذي ساد آنذاك، فقد تجاوز المطالبة بالعدل الاجتماعي والتكافل الى حد المطالبة

[1] - المصدر السابق، ص31-32.

بالعدل والمساواة السياسية التي تجلت في تعريفه للحرية العمومية، من حيث تكافؤ الامه بالحق في مشاركه الحكومة بالرأي[1].

كذلك تأثر رفيق العظم ابن خلدون وتحليلاته في العمران، فأصبح مولعا بمسالة " المدنية"، وتجلت هذه المسالة في كتابه " البيان في التمدن واسباب العمران"، وايضا في كتابه " السوائح الفكرية في المباحث العلمية ."فالإنسان مدني بطبعه، ومفطور على التنافس، وهذا هو مبعث التقدم، اذ يؤدي التنافس في المجتمع المدني الى تراكم الثروة، وزيادة النفوذ والسلطة، وتراكم المعارف والعلوم، ويحافظ التعاون والتعاضد بين الفئات المجتمع كافة على ضبط هذا التقدم وتنظيمه.

لا ينتهي رفيق العظم كم انتهى ابن خلدون، يتلاشى العمران واضمحلال مدنيته، انما من وجهه نظره، فانه يمكن ان ترتقي الامه لتبلغ اوج الكمال، ويكون صمام امانها " الرابطة الاجتماعية "المتمثلة " في التضامن الاجتماعي والاتحاد بين الناس والمجموعات[2].

اهم مؤلفاته:

- تلخيص الابريز في تلخيص باريز.
- الديوان النفيس في ايوان باريس.
- تاريخ مصر (مجلدان).
- المرشد الامين للبنات والبنين.
- مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية.
- المعاني النافعة (بالفرنسية).
- نهاية الايجاز في سيره ساكن الحجاز (في السيرة النبوية).
- انوار توفيق الجليل.
- تاريخ قدماء المصريين.

[1] -د. أيوب، أبودية، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث ومالعاصر الطبعة العربية الأولى،2008، نشر بدعم من وزارة الثقافة الأردنية، ص262.

[2] - المصدر نفسه ، ص 263.

- بداية القدماء.
- جغرافيا ماطيرون.
- جغرافية بلاد الشام.

اهم تراجمه:

استطاع ان يضع نحو 20 ترجمه في الجغرافيا والتاريخ والهندسة والعلوم العسكرية، كما اقترح وأشرف على ترجمته كتب في تواريخ العالم القديم والقرون الوسطى وملوك فرنسا، ومنها " سيره بطرس الكبير"، وسيره شارل الثاني عشر" لفولتير، و " تاريخ الامبراطور شارل الخامس" لروبرتسون، وكتاب عن الفلاسفة الاغريق"، وكتاب " تأملات في اسباب عظمه الرومان وانحطاطهم" لمونتسكيو. كما أشرف على ترجمه مجموعه القوانين الفرنسية الى اللغة العربية. وترجمه الطهطاوي كتاب " تلماك لفنلون و " مبادئ الهندسة" وغيرها الكثير. وقد نشرت جميع اثاره في اعماله الكاملة " من اعداد محمد عمارة[1].

الحرية عند عبد الله العروي:

علينا الانطلاق في بحثنا هذا من واقعه تاريخيه محدده.

كان سفراء الدول الأوروبية يطالبون باستمرار، في اوائل القرن الماضي، رؤساء الاسلام بمطالب تدور جميعها حول كلمه حريه: حريه مدنيه ودينيه لفائدة الاقليات، حريه التعليم لفائدة الارساليات، حريه التجارة والتنقل للتجار الاوروبيين... الخ.

ونملك وثائق تثبت ان اولئك الزعماء والفقهاء منهم بخاصه، لم يكونوا يدركون بالتدقيق ما يعنيه السفراء والقناصلة بالحرية. وإذا سئلوا ما هي هذه الحرية التي تطالبون بها؟ اكتاف الاوروبيون بالجواب:" هي سبب رقينا وتقدمنا وعظمتنا".

نكتفي بسرد وثيقتين في هذا الصدد.

يقول المؤرخ المغربي الشهير احمد الناصري: " واعلم ان هذه الحرية التي احدثها الغرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا لأنها تستلزم اسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين والحقوق الإنسانية ... واعلم الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لامته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم".

[1] - المصدر السابق، ص 265.

من الواضح ان الناصري لا يجد في مفاهيم الفقه الاسلامي التي تعود[1] عليها طول حياته، مفهوم ان يطابق ما يرمي اليه الاوروبيون، ونجد رد فعل مشابها عند المؤرخ التونسي ابن ابي الضياف رغم انه عبر مرارا على مناهضته لحكم الباي المطلق. يقول: " لذلك قالت حكماء الافرنج: الراي حر" ثم يعلق:" ولا يخفى ان الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي اخلاق الكمال والدين لأنه مصيبه نزلت بين الحرية فيه أصل". نفهم من التعليق ان المؤلف اول الجملة: الراي الحر، على معنى: الراي للرجل الحر[2].

على الافراد والجماعات، الدولة التي ورثتها اوروبا عن الثورة الفرنسية، ام ليبرالية نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن حيث تلتقي في كثير من مطالبها مع طوب الفوضوية وتعتبر ان الشركة في الدولة التي تنظم حياه الناس وتضيق الخناق على مبادرة الفرد[3].

يقول الطهطاوي:" الحرية حيث هي رخصه العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور ... وتنقسم الى خمسه: حريه طبيعية وحريه سلوكيه وحريه دينيه وحريه سياسية". في هذا التعريف تداخل الواضح بين اوصاف ليبرالية وتحليلات فقهيه، كان الكاتب يحاول جهد المستطاع ان يعبر عن افكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي. عندما يكتب مثلا:" الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الانسان وانطبع عليها فلا طاقة لقوه البشرية على دفعها بدون ان يعد دافعها ظالما". هذه فكره يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه قد يكون الطهطاوي قد وقف بين تكوينه الفقي وبين تأثرهبالأفكارالليبرالية وهذا هو الارجح عندنا[4].

نظرية الحرية:

والان حان الوقت لنتعرض لنظريه الحرية، ونعني بالنظرية محاوله تأصيل الحرية بعد الوعي بالتناقضات الناشئة عن التطبيق. يلاحظ ان الكتاب العرب في فتره الخمسينات والستينات من هذا القرن قد اتبعوا طرقا موازيه لطرق منظري الحرية في الغرب. لكن هنا ايضا لا يحق لنا ان نقول ان الشبه وليد التأثر المباشر وان اولئك الكتاب لم يكونوا سوى تراجمه وشراح لمذاهب غربيه، الحقيقة هي ان التجربة العربية الجماعية، التي تلت الفوز بالاستقلال السياسي وتحقيق الاصلاحات الليبرالية المنتظرة منذ منتصف القرن الماضي في الميادين القضائية والإدارية والتعليمية والاجتماعية، هي التي كشفت عن حدود الحرية الليبرالية.

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، دار النشر. المركز الثقافي: (الدار البيضاء، المغرب) بيروت- لبنان: الطبعة السادسة، 2002، ص11.
[2] - المصدر نفسه ، ص12.
[3] - المصدر السابق، ص40.
[4] - المصدر نفسه ، ص49.

فقادت المفكرين الى اظهار تلك الحدود والبحث في اسبابها واصولها، فكانت فرصه لإحياء نظريه الحرية في ظرف جديد وثوب جديد[1].

لنبدأ ماده تحرر اربعه معاني متميزة:

الاول، معنى خلقي: هو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الادب، نقرا في اللسان :الحرة تعني الكريمة، يقال ناقة حره، ويقال :ما هذا منك بحر اي بحسن.

الثاني، معنى قانوني: وهو المستعمل في القران، مثلا :تحرير رقبةالمؤمنة(سوره النساء، (92، او نذرت لك ما في بطني محررا (ال عمران، 35)، وفي كتب الفقه مثلا :ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (رسالة القيرواني).

الثالث، معنى اجتماعي: ما هو استعمال بعض متأخري المؤرخين :الحر هو المعفى من الضريبة.

الرابع، معنى صوفي: نقرا في تعريفات الجرجاني: (الحرية في اصطلاح اهل الحقيقة الخروج عن رقي الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار وهي على مراتب).

نستخرج من هذا العرض فائدتين: الاولى المسيرةالمألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير .اما المصدر الاصلي، حريه، فانه يستعمل للتمييز بين من كان حرا من الولادة وبين من كان عبدا ثم أعتق في اللسان[2]:(يقال حر الرجل حريه من حريه الاصل لا حريه العتق " والفائدةالثانية هي ان المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردا اخر يتحكم فيه من الخارج او قوه طبيعية تستعمله من الداخل . وهكذا يحيلنا القاموس الى مجالين يعبران عن النشاط الانساني :الفقه الذي يحدد كيفية تعامل الانسان مع الانسان، والاخلاق التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الانسان[3]...

يتعرض الفقه لمساله حريه التصرف في ابواب معروفه تعالج مسائل الرقي والحجر وكفاله المرأة والطفل، ويتضح للقارئ من اول وهله ان الفقه يربط مفهوم الحريةالشخصية بمفهوم المروءة .لا تكتمل الإنسانية في الفرد الا إذاأشرف بالتكليف، اي إذاأصبح قادرا على الانضباط لقواعد واوامر سماوية .ان الطفل والمعتوهة ومن شابههما يستطيعون اي يفعل ما يشاءون لأنهم غير مكلفين .حريتهم واسعه لكن انسانيتهم ناقصه. والفقه لا يبرر ولا وضعيه المرآهالدونية .يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل ايضا ان حاله العبد والمرأة

[1] - المصدر نفسه ، ص 59-60.
[2] - المصدر نفسه ، ص 13.
[3] - المصدر نفسه ، ص 14.

تجلب نقصانا في العقل، اي في المروءة، ولذلك يخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة .نلاحظ في كل الاحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة وهذا ما عبر عنه الناصري عندما قال ان الحرية عند الافرنج تسقط حقوق الإنسانية راسا معللا حكمه هكذا: " اما اسقاطها لحقوق الإنسانية فان الله تعالى لما خلق الانسان كرمه وشرفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الانصاف بالفضائل وبذلك تميز عما عداه من الحيوان، او ضابط الحرية عندهم لا يوجب مراعاه هذه الامور بل يبيح للإنسان ان يتعاطى ما ينفر عن الطبع وتاباه الغريزةالإنسانية من الظاهر بالفحش والزنا وغير ذلك انشاء، لأنه مالك امر نفسه فلا يلزم ان يتقيد بقيد ولا فرق بينه وبين البهيمةالمرسلة الا في شيء واحد هو اعطاء الحق لأنسان اخر مثله فلا يجوز له ان يظلمه"...

ان المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ الى احرار ورقيق، ينقسم فيه الاحرار الى اكفاء ومحجورين، والاكفاء الى رجال ونساء والرجال الى حكام ومحكومين ...توجد المرأةالمسترقة في الدرجة السفلى ويوجد في الدرجة العليا الحاكم وهو بالضرورة ذكر حر البالغ عاقل .هل سلم اجتماعي ينطلق من الاقل الى الاكثر مرؤه وعقلا .فالحرية هي بالتعريف :اتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، الحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت اثبات واقع: مدى قدره الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون[1].

نلتفت الآن إلى الأخلاق وعلم الكلام، فنجد أن قضية الحرية تطرح من زاويتين: (أولا) زاوية علاقة العقل بالنفس أو الروح بالطبيعة ويصوغ سؤال هكذا: هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟ (ثانيا) زاوية علاقة الإرادة الفردية بـ المشيئة الإلهية ويساعده السؤال هكذا: هل يمكن أن تعارض الأولى ثانية؟ تتعدد الأجوبة على هذين السؤالين بتعدد المدارس والآراء، غير أن أغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه بكل وضوح للمدرسة الأشعرية .ماذا يقول الغزالي الأشعري؟ يجيب على السؤال الأول أن الحيوانات تقبل التغيير فكيف بالإنسان؟ يقسم الرجال الذين يتبعون غرائزهم ولا يلتفتون إلى نداء الدين إلى أربعة، الغفل، ثم الجاهل الضال ثم الجاهل الضال هو من يميز بين القبيح والصالح لكنه لم يتعود على العمل الصالح، ثم الجاهل الضال الفاسق وهو ممن يعتقد أن الأخلاق القبيحة واجبة مستحسنة، ثم الجاهل الضال الفاسق الشرير، وهو من يرى الفضيلة في كثرة الشر. ويختم الغزالي كلامه قائلا: "ليس الهدف هو محو الطبيعة رأسا وإنما الوصول إلى الوسط... بحيث يكون العقل هو الضابط .وعلى

[1] - المصدر نفسه، ص 15.

السؤال الثاني ومسألة علاقة الاختيار البشري بالقدر الرباني يجيب الغزالي: "الاختيار أيضا من خلق الله تعالى والعبد مضطر في الاختيار الذي له، فإن الله إذا خلق اليد الصحيحة وخلق الطعام اللذيذ والشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وخلق الخواطر المتعارضة في أن هذا الطعام هل فيه مضرة مع أنه يسكن الشهوة وهل دون تناوله مانع يتعذر معه تناوله أم لا ثم خلق العلم بأنه لا مانع ثم عند هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على التناول، فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختيارا ولا بد من حصوله عند من تمام أسبابه "...إن الفرد عندما يشاور نفسه قبل الإقدام على عمل ما يشعر بأنه حر وشعور صادق[1].

الحرية الليبرالية:

كلما تكلمنا عن الحرية اضطررنا إلى اتخاذ موقف من المنظومة الفكرية التي تحمل في عنوانها كلمة حرية، أي الليبرالية.

إن الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه.

من الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية، بيد أن الصعوبة التي تواجه المؤرخ والمحلل السياسي هي تحديد مميزات الفكر والتي اختلطت فيما بعد بأفكار أخرى أفقدتها خصوصيتها. إن الليبرالية مرت بمراحل:

- مرحلة التكوين، حيث كانت وجه بوجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات.
- مرحلة الاكتمال حيث كانت الأساس الذي شيد عليه علمان عصريان مهمان: علم الاقتصاد مفهوم الذات.
- مرحلة الاستقلال حيث نزعت الليبرالية من أصولها كل فكرة لا تنتمي إلى الاتجاه الديمقراطي بعد أن أظهرت تجربة الثورة الفرنسية أن بعض أصول الليبرالية قد تنقلب عند التطبيق إلى عناصر معادية لها.

[1] - المصدر السابق، ص 16.

- مرحلة التقوقع حيث أصبحت تعتبر أنها محاطة بالأخطار وأن تحقيقها صعب إن لم يكن مستحيلا، لما تستلزم من مسبقات غير متوافرة لدى البشر في غالب[1] الأحيان. وقد تعرف الليبرالية في المستقبل تطورات أخرى غير ما ذكرنا. لهذا السبب يجب على المتحدث أن يوضح منذ البداية أي نوع من أنواع ليبرالية يعني عندما يقول: لقد تأثر المفكرون العرب بالفكر الليبرالي. هل يعني: ليبرالية بعض فلاسفة عهد النهضة التي لم تكن سوى وجه من أوجه الإنسية الأوروبية، أم ليبرالية القرن الثامن عشر التي كانت سلاحا موجهة ضد الإقطاع والحكم المطلق والتي جمعت في ذاتها بين ديمقراطية روسو ونخبوية فولتير واستبدادية هوبس، أم ليبرالية بيرك وطوكفيل، في بداية القرن التاسع عشر التي نقضت الدولة العصرية المهيمنة.

خير الدين التونسي:

خير الدين: حياة من أجل الإصلاح:

لا يعلم الكثير عن مولد خير الدين وصباه، ويرجح أنه ولد سنة (1237هـ/1822م)، أو (1238هـ/1823م)، وقد سجل في مذكراته أنه شركسي الأصل، لم يحتفظ بذكرى عمل عن موطنه الأصلي وأهله، إذا اختطف صغيرا ولم تنجح محاولاته المتعددة بعد ذلك في العثور على عائلته، وقضى صباه في عاصمة الخلافة في خدمة أحد الأعيان، ثم أهداه صاحبه إلى باي (حاكم) تونس، فانتقل إليها سنة (1255هـ/1839م)، وأصبح منذ ذلك الحين في رعاية القصر وخدمته، ودرس بعض العلوم الإسلامية واللغوية، لكن تكوينه الأساسي كان في الحربية واستفاد من وجود مدربين فرنسيين ليتقن فن الحروب الحديثة، ويتقن أيضا استعمال اللغة الفرنسية التي أصبح يتحدث[2] بها بطلاقة، ثم تدرج فيه في سلم الرتب العسكرية إلى أن بلغ أعلاها. ولا شك أن معرفته باللغة الفرنسية وحسن صيته ونزاهته هي التي جعلت أحمد باي (1253-1271هـ / 1837-1855م) يختاره لأولى مهماته السياسية. ففي سنة (1262هـ/1846م)، أقدم أحمد باي على عمل غير مسبوق تمثل في القيام بزيارة رسمية إلى فرنسا، وكان المعمول به عادة أن السياسات الخارجية للمقاطعات العثمانية تترك للسلطان العثماني، لذلك ضغطت الأستانة باتجاه منع الباي من زيارة فرنسا وإنجلترا ونجحت في منعه من الزيارة الثانية، بينما رفضت فرنسا هذه الضغوط، واستقبلت أحمد باي كحاكم مستقل، وذلك في إطار سياستها الهادفة إلى فصل تونس عن الإمبراطورية العثمانية للسيطرة عليها، مع العلم أن فرنسا كانت دائما ترفض

[1] - المصدر السابق، ص 39.
[2] - خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب البناني،بيروتب.ط.ب.ت ص 32.

الاعتراف بتبعية تونس للخلافة العثمانية أو تعتبرها تبعية دينية رمزية لا سياسة دبلوماسية.

ومهما يكن من الخلفيات السياسية لهذه الرحلة، فإنها مثلث، من الناحية الحضارية حدثا مهما، إذ مكنت الباي وكبار مستشاريه من الاطلاع المباشر على الغرب، والاقتناع بضخامة الهوة التي أصبحت قائمة بين التقدم الغربي والتأخر الشرقي، ناهيك أن أحمد باي الذي كان متأثرا بشخصية نابليون بونابرت كان يطمح في أن يؤسس في تونس جيشا حديثا مثل الجيش الفرنسي، فلما اطلع على المؤسسات العسكرية الفرنسية أدرك استحالة هذا الطموح[1].

وقد اصطحب في هذه الزيارة المؤرخ أحمد بن أبي الضياف(1217-1291هـ/1802-1874م) صاحب كتاب المشهور "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان"، وقد سجل فيه وقائع هذه الرحلة المهمة، واصطحب أيضا خير الدين الذي كان يتقن اللغة الفرنسية، أما المهمة الأولى التي انفرد بها خير الدين ومكنته من تعميق مشاهداته وفهمه لفرنسا فقد حصلت بين سنتي (1269هـ/1853م) و(1273هـ/1856م)، حيث كان شخص يدعى مصطفى بن عياد قد فر من تونس بتواطؤ مع الوزير الأكبر مصطفى خزندار، وحمل معه جزءا كبيرا من خزينة الدولة، ثم حصل على الجنسية الفرنسية وأصبح في حماية فرنسا ولم يكتف بذلك، بل أصبح يطالب تونس بمبالغ ضخمة بمقتضى تعهدات مزيفة كان قد حملها معه، ونظرا إلى خطورة القضية كلف الباي خير الدين بمتابعته قضائيا والدفاع عن الحقوق التونسية أمام المحاكم الفرنسية. وقد تمكن خير الدين من الإقامة طويلا بفرنسا وفهم حضارتها وأنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وضمن ذلك كتابه "أقوم المسالك" كما سنرى. ونجح خير الدين في هذه المهمة نجاحا جزئيا وجزاه الباي أفضل جزاء، ومنذ ذلك الحين أصبح عنصرا فاعلا في إدارة الشؤون التونسية، وبدأت أيضا مصادماته بالوزير الأكبر مصطفى خزندار الذي نجح في تبرئة ذمته في هذه القضية رغم قناعة خير الدين بأنه كان طرفا فيها منذ البداية وفي سنة (1273هـ/1857م) عين خير الدين وزيرا للبحرية، وهي نفس السنة التي سمح فيها محمد باي تولي الحكم (1271-1276هـ/1855-1859م)، بإصدار وثيقة "عهد الأمان" وهي وثيقة تشبه كثيرا خطة همايون الصادر بتركيا قبل سنة (1272هـ/1856م) لكن الباي رفض تطبيق الوثيقة العثمانية كيلا يظهر بمظهر الوالي للخليفة، وأصدر وثيقة باسمه كي يؤكد أنه الحاكم بأمره في تونس، إلا أنه استعاد أهم من بدئها ومحتوياتها، وكان خير الدين

[1] - المصدر السابق، ص33.

من المناصرين لهذه الخطوة المهمة التي كانوا يرجى منها إقامة نظام دستوري بتونس، وعمل خير الدين بجد في اللجان التي كلفت بتطبيق هذه المبادئ في التشريعات الجاري بها العمل والإعداد لدستور تونسي، أما بصفته وزيرا للبحرية، فلم تكن أمامه مهمات شاقة، لأن الأسطول التونسي المتواضع كان قد شارك بمعركة نافارين، ونال ما ناله الأسطول التركي إذ حطم بالكامل تقريبا.

وقد ساند خير الدين بقية الإصلاحات التي قامت في عهد هذا الباي، وكان له الدور الأول في الدفع باتجاه إقرارها، وقد نقل ابن أبي الضياف وقائع هذه الفترة الحاسمة من تاريخ تونس، وصور الصراع الدائر بين الإصلاحيين بزعامة خير الدين والمحافظين من مقربين الباي وبعض كبار علماء الدين. ونقل ابن أبي الضياف على سبيل المثال هذه الحادثة المعبرة: "لما أتمنى شرح القاعدة الأولى من وثيقة عهد الأمان، وهي قاعدة كل القواعد قرأناها على الباي في ذلك[1] المجلس بدرت من بعضهم بادرة يغفر الله له فيها، وهي أن قال: أي شيء بقي لسيدنا؟ ووافقه على ذلك بعض المتزلفين، والباي ساكت (....). وجمعنا لهذه البادرة فتكلم الوزير خير الدين وكان أثبت القوم جنانا، وإن شئت قلت وأقوالهم إيمانا، وقال له: يبقى سيدنا ما بقي للسلطان عبد المجيد وما بقي لسلطان فرنسا وسلطانة بريطانيا وغيرهم من السلاطين بالقانون.

رحلات خير الدين ومشاهداته:

مما لا شك فيه أن أهمية كتاب خير الدين تتمثل في أهمية مقدمته، أما الأجزاء التي استعرض فيها تاريخ التمدن الأوروبي، والمعطيات الجغرافية والسياسية والاقتصادية للبلدان الأوروبية، والمعلومات الجغرافية عن القارات الخمس، فهي تحتوي معلومات عامة وإنما ذكرها خير الدين لأنها على عموميتها لم تكن معروفة لدى أغلب معاصريه، فضلا عن كونه قد استغل فرصة العرض ليضمن العديد من الإشارات التي تعارض تعاضد غرضه الإصلاحي المشودة في المقدمة[2].

ففي القسم المتعلق بتاريخ التمدن الأوروبي عمل خير الدين على إبراز أن أوروبا قد عاشت فترة انحطاط، وأنها نجحت بعد ذلك في تحقيق النهضة. وقد حدد فترة للإطار الأوروبي بستمائة سنة بدأت مع وفاة شرلمان. واعتبر أن النهضة الأوروبية قد حصلت بمخالطة الأوروبيين للأمم الإسلامية التي كانت تتقدمهم حضارة وتمدنا. وهكذا جعل خير

[1] - المصدر السابق، ص34.
[2] - المصدر السابق، ص69.

الدين النهضة الأوروبية صورة عاكسة لما كان يأمله من النهضة الإسلامية، والعكس بالعكس.

أما المعلومات التي ذكرها فهي تتصل بالميدان الفكري أساسا، وهذا أمر جدير بالتنويه، فقد تغافل خير الدين عن الأحداث السياسية، وكأنه يريد أن يؤكد أهمية التجديد الفكري في إنجاح النهضة، وذكر كل كبار مثقفي أوروبا في العصر الحديث من دانتي، وبترارك وميكافيل، وشكسبير وكوبرنيك وغاليليه إلى فرانسيس باكون، ورابليه ومونتانيه وليوناردو دافينشي وديكارت ونيوتن ومونتسكيو وفولتير وغوته. وذكر أيضا أهم المخترعات من المطبعة ومن مسبار إلى الآلة البخارية والتلغراف والمنطاد.

ولا شك أن خير الدين كان يعتبر العلاقة وطيدة بين النهضة التقنية التي شهدتها أوروبا وحركة تغيير الأفكار الفلسفية والسياسية التي رافقتها، فلذلك نجده يعرض التنظيم الحديث للتعليم متخذا فرنسا نموذجا، ويحدث قومه عن مراحله وأنواعه وعن الأكاديميات والمكتبات العمومية: ولا يفوته أن يلاحظ أن أنباء الملوك والأعيان أصبحوا أيضا مطالبين بالانخراط في التعليم، وأن أولياء[1] العهد يخضعون لتكوين دقيق، كي يكونوا ولاة أمر صالحين في المستقبل. ولا يخفى ما في هذه المعلومة من إشارة إلى واقع البلدان الإسلامية التي كان التعليم فيها ضعيفا لدى عامة الناس، ولدى الأعيان على حد سواء. يقول خير الدين: "إن سعادة الممالك وسقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر ملوكها من ذلك، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها"، ولم تكن هذه الملاحظة هي الوحيدة التي تضمنت نقدا غير مباشر للأوضاع الإسلامية.

ومن المهم أن واحد وأن نلاحظ أن خير الدين كان من أوائل الذين شرحوا المفهوم الجديد للحرية كما نشأ في أوروبا، ومن الأوائل الذين استعملوا "عبارة الحرية الشخصية"، وقد عرفها بأنها "إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه ما أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأنباء جنسه لدى الحكم" وقابل الحرية الشخصية بالحرية السياسية التي تعني مشاركة الرعية في السياسات الملكية. ويلاحظ أن خير الدين لم يستعمل كلمة "شعب" ولم يهتم كثيرا بالنظام الجمهوري، مع أنه ذكر بمناسبة الحديث عن مونتسكيو أن الأوروبيون يعدون الجمهورية من النظم السياسية الصالحة. إلى أن النظام الأمثل لدى خير الدين ظل

[1] - المصدر السابق، ص70.

الملكية المقيدة بالدستور والمجالس، كما كانت تمارس آنذاك في كل البلدان الأوروبية، ومنها فرنسا التي شهدت بعد نابليون عودة الملكية في شكل مقيد[1].

وقد أضاف خير الدين إلى الحرية معنى ثالث وحرية التعبير، ومثل له بحرية المطبعة، لأن الصحف والمطابع هي التي نشرت هذا النوع من الحرية في أوروبا. وتفطن خير الدين إلى أهمية ذلك في صناعة الرأي العام وتوجيهه السياسة ومراقبتهم، كي لا يحيدوا عن المصلحة العامة، واعتبر أن كل الازدهار المادي الأوروبي هو نتيجة استقرار مبدأ الحرية عندهم بأنماطه الثلاثة، ولذلك تحدث عن الاقتصاد والمصارف والمعارض التجارية بعد الحديث عن الحرية، لأنها "نتيجتها وجني دوحتها" كما قال. وقد ذكرنا سابقا أن خير الدين كان يتمتع بثقافة اقتصادية ومالية مهمة ويعد من القلائل الذين اهتموا بهذا الموضوع. ناهيك أن كتاباته تتضمن الكثير من الأرقام والإحصائيات. ومع ذلك فإن رؤية خير الدين لم تخل من شيء من المثالية، لذا اعتبر أن الفكر الحديث هو المنشئ للإقتصاد الحديث، واعتبر أن اقتباس مبادئ الفكر السياسي يفتح المجال لمجاراة التمدن الأوروبي وبلوغ مستواه. لقد كتب خير الدين كتابه في فترة لم يزل التفاؤل فيها ممكنا، ومع وعيه بالهوة الفاصلة بين الشرق والغرب، فقد اعتقد أن بالإمكان ردمها في وقت قصير إذا تعاضدت الجهود على تحقيق الإصلاحات السياسية والاقتصادية الضرورية[2].

[1] - المصدر السابق، ص 71-72.
[2] - المصدر السابق، ص 72.

الفصل الثالث:

الحرية في الفكر العربي المعاصر

- المبحث الأول: الحرية الفردية وحرية الإرادة.
- المبحث الثاني: مفهوم الحرية في النظرية الإسلامية.
- المبحث الثالث: ضرورة الحرية.

المبحث الأول: الحرية الفردية وحرية الإرادة

وفيما يخص مضمون تعريف الحرية الشخصية، فلن نستطرد في بيان تفاصيله، لأن خير الدين لا يفعل ذلك، وان كان يشير من حين لآخر وفي مواضع متفرقات إلى العناصر التي يحتويها هذا التعريف القوي الشامل الذي أثبتناه منذ سطور، والذي نقله فيما يبدو عن بعض المؤلفين الفرنسيين. وهذه العناصر هي: حرية التصرف، حرية الكسب الآمن بأنواعه، المساواة أمام القانون وكون القانون والقانون وحده أساس الأحكام[1].

[1] -د. عزت القرني، العدالة والحرية في فجر النهضة الحديثة، علم المعرفة، ب، ط، ب، ت ص. 120.

حرية الفكر:

لقد أدركنا الآن الحاجة إلى حرية الرأي، وحرية التعبير عن الرأي، لأجل الازدهار العقلي للبشرية (الذي يعتمد عليه ازدهاره في الأمور الأخرى) من حيث أربعة أسس متميزة سنوجزها الآن باختصار :

أولا: إذا ما أجبر أي رأي على السكوت، فإن ذلك الرأي لكل ما نستطيع معرفته على نحو مؤكد يمكن أن يكون صحيحا، وإنكار هذا هو افتراض بأننا معصومون من الخطأ .ثانيا: على الرغم من كون الرأي المقموع على خطأ، فإنه قد يحتوي على بعض النسبية من الصواب أو الحقيقة، وغالبا ما يكون الأمر كذلك. ويبقى أن الرأي العام أو السائدة في أي موضوع كان نادرا ما يكون صائبا تماما، وقد لا يكون صائبا على الإطلاق، فإنه فقط من خلال اصطدام الآراء المتعاكسة يمكن أن تكون هناك فرصة للمتبقي من الحقيقة لكي تتوفر[1].

ثالثا: حتى لو لم يكن الرأي المستلم حقيقيا فحسب، بل كان الحقيقة كاملة، فإنه لم تعاني من مواجهة المنافسة، وتخضع لها فعلا، على نحو فعال وجاد، فإنها ستؤخذ على نحو الغطرسة أو الإجحاف من قبل كل الذين يستقبلونها، مع استيعاب قليل لها أو شعور قليل بأسسها المنطقية. ليس هذا فحسب ولكن، رابعا: إنما معنى المذهب نفسه سيعاني من خطر الضياع، أو الإضعاف وحرمانه من تأثيره الحيوي الفاعل على الشخص والسلوك: فيصبح المعتقد مجرد مهنة شكلية غير مؤثرة إلى الأبد، ولكنها تثقل الأرضية، وتمنع نمو قاعة حقيقية صادقة، من العقل أو التجربة الشخصية.

قبل أن تترك موضوع حرية الرأي، من المناسب أن نولي بعض الانتباه لهؤلاء الذين يقولون أن التعبير الحر عن كل الآراء يجب أن يكون مسموحا، شرط أن يكون الأسلوب معتدلا، وألا تتجاوز حدود المناقشة العادلة كما يمكن قول الكثير حول استحالة تحديد المكان الذي يجب أن توضع فيه تلك الحدود، لأنه إذا ما كان الاختبار إساءة لهؤلاء الذين رأيهم للهجوم، أعتقد أن التجربة تثبت أن هذه الإساءة تحدث كلما كان الهجوم قويا ومعبرا، وأن كل خصم يدفعها "أي الحدود" بشدة، والذين يجدون أن من الصعب الإجابة عليه، يبدو لهم خصم غير معتدل، إذا ما أظهر أي شعور قوي حول الموضوع. ولكن هذا على الرغم من كونه اعتبار مهم من وجهة النظر العملية، إلا أنه يكون اعتراضا جوهريا، لا شك أن أسلوب تأكيد رأي ما حتى وإن كان رأيا حقيقيا صائبا، فقد يثير الاعتراضات

[1] - جون ستوارتمل، عن الحرية، ب.ط، ب.ت، منتهى مكتبة الإسكندرية، ص63.

ويتسبب في لوم قاس. ولكن الإساءات الرئيسية من هذا النوع من الاستحالة بمكان أن توضح القناعة، ما لم يكن ذلك من خلال خيانة ذاتية عرضية، وأكثرها جدية، إذا ما جدلنا بشكل معقد، هي قمع الحقائق أو الجدالات، أو إساءة التعبير عن عناصر القضية، أو إساءة تفسير الرأي المضاد، ولكن كل هذا يحدث بشكل مستمر بإيمان جيد يصل إلى درجة الكمال، وإلى أسوأ درجة ممكنة، إذ يفعله أشخاص لا يعتبرون، ولا يستحقون من العديد من النواحي الأخرى أن يعتبروا جاهلين وعاجزين، بحيث إن من النادر جدا على الأسس الملائمة أن يختم على سوء التمثيل على أنه جدير باللوم من الناحية الأخلاقية، أما القانون فإنه ما زال بوسعه أن يتدخل بهذا النوع من سوء التصرف المثير للجدل[1]. أما بالنسبة لما يقصد بالمناقشة غير المعتدلة، وهي على وجه الدقة الإهانة، التهكم، الشخصية، وما إلى ذلك، إن استنكار هذه الأسلحة سيستحق المزيد من التعاطف إذا ما اقترح تحريمها على الطرفين وبشكل متساوٍ، ولكنه مطلوب أيضا لتحديد استخدامها ضد الرأي السائد: أما ضد الرأي غير السائد، فإنها قد لا تستخدم دون رفض عام، ولكن سيكون من المحتمل أن يحصل الذي يستخدمها على مديح الحماس النبيل والغضب التقي. مع ذلك، فأي أذى ينجم عن استخدامها، فإنه سيكون أكبر عندما يتم استخدامها ضد الأشخاص العزل نسبيا، ومهما كانت الفائدة غير عادلة التي يمكن لأي أن يستمدها ويحصل عليها من هذا النمط من أنماط تأكيدها فإنها ستتكدس لدى الآراء المستلمة بشكل حصري. إن أسوأ إساءة ممكنة من هذا النوع يمكن ارتكابها من قبل المجادل الانفعالي هي أن يسم الذين يحملون رأي مغاير على أنهم سيئين وغير خلوقين، هؤلاء الذين يحملون أية آراء غير شائعات يكونون معرضين لإفتراءات من هذا النوع، لأنهم قليلون وغير مؤثرين بشكل عام، ولا يستطيع أي شخص سواهم أن يشعر بأنه مهتم كثيرا برؤيتهم يعاملون بعدالة، ولكن هذا السلاح محرم، بطبيعة الحال على هؤلاء الذين يهاجمون الرأي السائد: فهم لا يستطيعون استخدامه بأمان على أنفسهم، ولا هو يفعلوا أي شيء لهم لو استطاعوا استخدامه، سوى الارتداد على قضيتهم وبشكل عام، فإن الآراء المعاكسة للآراء المستلمة بشكل شاسع يمكنها أن تحصل على فرصة استماع لها فقط من خلال الاعتدال المدروس للغة، والتجنب الأكثر حذرا للإساءة غير الضرورية، التي قلما يستطيعون الانحراف عنها، حتى بأقل درجة ممكنة دون فقدان الأرضية، فبينما يقوم السب والشتم غير المحسوب من جانب الرأي السائد بمنع الناس فعلا من إتباع الآراء المعاكسة، ومن الإصغاء لهؤلاء الذين يحملونها، لذلك فلأجل مصلحة الحقيقة والعدالة[2]، ومن المهم جدا أن نقيد هذا الاستخدام للغة الشتم أكثر من تقييد أكثر من

[1] المصدر السابق، ص64.
[2] - المصدر السابق، ص65.

تقييدها للغة الأخرى، ولو كان ضروريا أن نختار على سبيل المثال، ستكون هناك حاجة لتثبيط الهجمات المسيئة على الكفر أكبر بكثير من الهجمات على الدين. على كل حال إنه لمن الواضح أن القانون والسلطة ليس لهما علاقة بفرض القيود على أي منهما، بينما على الرأي في كل لحظة، أن يحدد قراره على أساس ظروف القضية المعينة، فيشجب على كل شخص، وفي أي جانب من جانبي الجدل وضع نفسه، لتظهر في نمط تأييده هذا الافتقار إلى الصدق، أو الخبث، أو التعصب أو عدم التسامح مع العواطف، ولكن لا يستنتج تلك الرذائل من الجانب الذي يأخذه الشخص، حتى لو كان طرفا معاكسا من القضية بالنسبة لنا: ويعطي احتراما مستحقا لكل فرد، مهما كان الرأي الذي يحمله، فرد يمتلك هدوء لكي يرى، وشرفا ونزاهة ليذكر ماهية خصومه وآرائهم كما هي في الواقع، ولا يبالغ بأي شيء ضد مصلحتهم، ولا يخفى شيئا يمكن أن يقول أو يمكن الافتراض بأنه يقول ما هو لصالحهم، هذه هي الأخلاقيات الحقيقية للمناقشة العامة: وإذا ما انتهكت كثيرا، فيسعدني أن أعتقد بأنه هناك العديد من الجدليين يراقبونه إلى حد بعيد، وما زال هناك العديد من الذين يناضلون لأجله بضمير[1].

حول الفردية، بوصفها إحدى عوامل الرفاه:

لما كانت الأسباب التي تجعل من أولوية الضرورات أن يكون البشر أحرارا في تكوين الآراء وفي التعبير عن آرائهم دون تحفظ على هذا النحو، ولما كانت التبعات المدمرة للمثقف، ومن خلاله للطبيعة الأخلاقية للإنسان، ما لم يعترف بحريته، أو يتم تأكيدها بالرغم من المنع على هذا النحو أيضا، دعونا إذن نتفحص ما إذا كانت الأسباب نفسها لا تتطلب أن يكون الناس أحرارا في أن يتصرفوا وفقا لآرائهم، أي أن ينفذوا هذه الآراء في حياتهم، دون إعاقة جسدية، كانت أم أخلاقية، من أبناء جلدتهم، طالما كان ذلك على مسؤوليتهم الخاصة ومجازفتهم. إن هذا الشرط الأخير هو بلا شك شرط حتمي لا غنى عنه، لا يزعم أحد أن الأفعال يجب أن تكون حرة شأنها شأن الآراء الحرة، على العكس، حتى الآراء تفقد حصانتها، عندما تكون الظروف التي يعتبر فيها تلك الآراء على نحو يشكل فيه التعبير عنها تحريضا إيجابيا لبعض الأعمال الفوضوية الضارة[2].

بعد أن قلنا إن الفردية هي والتطور شيء واحد، وإن تهذيب الفردية وحده أفضل أو أكثر وهو الذي ينتج أو يستطيع إنتاج البشر المطورين جيدا. ربما أنهي الجدل هنا: فأي شيء يمكن أن يقال عن أية حالة من الشؤون البشرية، أفضل وأكثر من أنها تجعل البشر أنفسهم

[1] - المصدر السابق، ص66.
[2]- المصدر السابق، ص67.

أقرب من أفضل شيء يمكن أن يكونوه وأي شيء يمكن أن يقال بحق أية إعاقة للخير أسوأ من أنها منعت ذلك؟ على كل حال، لا شك أن تلك الاعتبارات أن تكون كافية لإقناع هؤلاء الذين يحتاجون إلى الإقناع أكثر من غيرهم. ومن الضروري أيضا أن نبين أن هؤلاء البشر متطورين لكي يشيروا لهؤلاء الذين لا يرغبون بالحرية، ولا ينتفعون منها بأنهم يمكن أن يجزون وعلى نحو واضح، لسماحهم للآخرين بالاستفادة منها دون إعاقة[1].

يمكن السعي للحرية وتحقيقها وصونها بوصفها "حقوق المواطنة" في إطار الدولة وحسب فحسب، ومنها الحرية الشخصية التي يصبو إليها الفرد، وكي يختار نمط حياته ومهنته ومكان إقامته وعقيدته الدينية..... وغيرها، وحقه في حماية حريته هذه، وكذلك الحريات المدنية المتمثلة في الاتحاد والاجتماع وحرية التعبير، والحرية السياسية التي تبدأ بالحريات المدنية وتنتهي بحقوق المشاركة السياسية في صنع القرارات المتعلقة بمصيره ومصير مجتمعه[2].

يكتسب الإنسان الحرية مع نمو الوعي والإرادة، وبموازاة اكتسابه القدرة على الوقوف على قدميه، والمشي والتحرك في المكان، يعي حاجته إلى الحركة أيضا، فالحرية في تكوينها الإنساني ضرورة تبدأ باكتساب القدرات العقلية والإرادة. وشرط التحرر هو وعي الحاجة إلى الحرية، أي وعي نقصها فعل شيء من أجل تحقيقها. إذا كانت الحرية حاجة إنسانية، فإن الإنسان يشعر بألم في غيابها في مجال معين من حياته، ويحولها ذلك قيمة يصبو إليها الإنسان بشكل عام، إنه يعتبر فقدان الآخرين لها ظلما، وأن من حقهم أن يكونوا أحرارا، ينطبق هذا على التحرر كشرط الحرية اجتماعيا وسياسيا عبر التغلب على القمع أو تجاوز الحالة التي تقمع فيها حرية البشر كبداية المسعى لتأسيس شروط جديدة لحياة تحترم فيها قيمة الحرية[3].

الطعام حاجة. والإنسان يعد الحرمان منه ظلما أيضا، وكذلك حرمان الآخرين منه. لكن الأكل خلاف للحرية، لا يتطلب تغييرا في بنيتنا الذهنية والنفسية. أما التحرر فيبدأ بعملية ذهنية وعقلية تجعل الحرية في مجال في مجال ما حاجة يتوق الإنسان إلى تحقيقها، ويدفع الإنسان أن يكون مستعدا لفعل شيء من أجل تحقيقها.

هذا ما يحول الحرية عند من يتوقون إلى الحرية، فمن يعتبر الحرية قيمة إنما يشعر بداية بالحاجة إلى حرية الاختيار في شأن معين، شخصي مثلا، لكن اقتناعه أن هذا "ما يجب أن

---

[1] - المرجع نفسه، ص 77.

[2] - عزمي بشارة، مقالة في الحرية، المركز العربي للدراسات والأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، (بيروت، تموز / يوليو2016)، ص18.

[3] - المرجع نفسه، ص 31.

يكونought to "، هو ما يجعل إتاحتها خيرا ومنها شرا، إنه شعور الإنسان بذلك التوتر بين ما هو قائم، وما يجب أن يكون، ما يسبب له نوعا من القلق وعدم الراحة، وفي مجالات ممارستها ودرجتها عبر التاريخ أنها لم تكن تعني الأمر ذاته دائما. كما أنه موقف الناس منها بوصفها قيمة تغيير باستمرار، فتعريف الحرية بمجال ما كقيمة وتعريف نفيها كشر ومتغير عبر التاريخ أيضا.

لكن الحرية تبقى مشروطة بالوعي والإرادة والقدرة على تحمل مسؤولية القرار المستقل في مجال ما، كي يكون للاختيار علاقة بهذا المجال، إذ لا معنى للحرية في مجال ما إذا لم يكن للخيارات علاقة به. ولتوضيح ما نقصده، نطرحه خيارا متطرفا لا يواجهه الإنسان في حياته بهذه الحدة: ما هي الحرية التي نقصدها حين نتحدث عن الحرية في مواجهة العبودية ذاتها التي تحرمه من أي حق على نفسه[1]؟.

إنها أولا رفض العبودية، يتبعها حرية الاختيار بين الرضوخ للعبودية (مع الاحتفاظ بحكم الحرية أو من دونه)، أو البحث عن وسائل للتحرر (مع البحث في واقعيتها أو من دونه)، أو التمرد المباشر ولو عنى الموت، أي المفاضلة بين الموت أو العبودية، أو الهرب.... أو غيرها من الخيارات، لكن خيار العبد أن يصبح مغنيا جيدا، وأن يطرب سيده وهو يلمع حذاءه، بدلا من أن يؤدي وظيفته بوجود وصمت، لا يمكن أن يعتبر ممارسة لخيار حر فيما يتعلق بالعبودية ذاته، بل هو "خيار" في كيف يعيش كعبد. إذا طلب منه أن يتملق سيده يوميا، فالخيار هو بين أن يرفضه ويدفع ثمن ذلك أو يقبل، هذا هو الخيار، أما أن يتملق بتقبيل اليد أو الانحناء أو الركوع أو الزحف على البطن، فهذه ليست خيارات متعلقة بالتملق بل بأسلوبه[2].

تكمن الإشكالية الفلسفية المفيدة في العلاقة بين محددات الإرادة وحرية الإرادة، والخيارات التي تقارب الإنسان من ممارسة حريته، وحق محاسبته الإنسان أخلاقيا باعتباره مسؤولا عن أفعاله. لكن هذه الإشكالية الأخيرة أشبعت بحثاً وتمحيصاً، ولا يعثر الباحث على فرق جوهري بين مناقشة هذه المسألة فلسفيا ومناقشتها كلاميا (في الفقه وعلم اللاهوت) إلا في مسألتين: الأولى، نوع القوى التي تتحكم بالإرادة وتنفي حرية الاختيار (إلهية أم دنيوية، الحساب والعقاب أرضي أم إلهي) والثانية، إذا كان ممكنا معرفة هذه القوة وإدراكها أم لا،

[1] - المرجع نفسه، ص 32.
[2] - المرجع نفسه، ص 33.

وإذا تابعنا النقاش نجده لم يتغير كثير عبر التاريخ. الحجج ذاتها والحجج المضادة المتشابهة[1].

ماذا بالنسبة للإنسان إلى حرية شخصية مثل حق الإنسان في اختيار عقيدته الدينية أو تركها؟ هذا الأمر يخصه هو، ويدخل ضمن حرياته الشخصية، فعقيدته هي اقتناعه، وتشكل من ثمَّ جزءا من شخصيته المستقلة التي تعتبر قيمة. لا يفترض أن يؤثر هذا في حرية أحد، ولا في مشاعره. وتثار المسألة من المشاعر هذه، عادة في حالة سلوك معين يعتبر غير مقبول (مثل الإفطار في رمضان مثلا)، أو عند التعبير عن رأي في الدين أو الايديولوجيا السائدة عموما، ويعتبره بعضهم مثل مشاعره. لكن لا يفترض أن يعتبر الرأي أو السلوك الشخصي الخاص (مثل أن يأكل أو يأكل) مسا بمشاعر أحد. فهذا تعريف فضفاض للمشاعر ومسها، إذ أن مس المشاعر سلوك موجه بشكل واضح بهدف إهانة شخص بالتعرض لعقيدته ومقدساته وإذلاله. ويمكن تخيل وجود قانون يمنع ذلك حتى في مجتمع ديمقراطي، مثلما تمنع قوانين بعض الدول التحريض العنصري وغيره من التعبيرات التي ربما يعتبرها بعضهم مسألة حرية (أي يفترض ألا تقيد. لكن يمكن أن يوسع المرء نطاق مشاعره وما يمسها مثلما توسع دول حدودها وتعريفها أمنها الوطني حيث يعتبر التنفس بغير إذنها أمرا يمسها، إن توسيع "المشاعر" ومسها هذا في الواقع، هو اعتداء على حرية الآخرين في اختيار نمط حياتهم والتعبير عن أنفسهم، يفترض أن يأخذ الإنسان العاقل والذكي عاطفيا مشاعر الآخرين الذين يعيش معهم في المجتمع نفسه في الاعتبار في تصرفاته وسلوكه، لكن هذه ليست مسألة إكراه، إنه في حد ذاته خيار أخلاقي[2].

[1] المرجع نفسه، ص 85.
[2] - المرجع نفسه، ص 123-124.

المبحث الثاني: مفهوم الحرية في النظرية الإسلامية

الإسلام دين الرحمة والحرية والمساواة، قامت دعوته على الحق وانتشرت فكانت قوية في غير عنف، ولينة في غير ضعف، ومن أجل ذلك كانت سريعة النفوذ إلى القلوب، والتغلغل في أعماق النفوس، ودين هذه طبيعته لابد أن يؤثر السلام على الحرب، لأنه دين الحق والخير ودين الفطرة الإنسانية.

ولكن الحاقدين على الإسلام، وعلى النبي صلى الله عليه وسلم يقولون، إنه دين حروب وإرهاب وإكراه، وأنه لم ينتشر بتلك السرعة الخارقة التي أدهشت العالم، إلا لأنه يعبد الطريق أمامه بالسيف، ويقولون عنه هذا دون أن يبحثوا في مبادئه وأهدافه، وأنى للجاهل بالشيء أن يعرف حقيقته؟.

ولماذا عارضه أصحاب المصالح الشخصية والأنانية الفردية، الأرستقراطيون والإقطاعيون من سادات قريش ورؤساء القبائل العربية والملوك والأمراء، لأنهم عرفوا أنه جاء لتحقيق الكفاية والعدل وكرامة الإنسان، وفرض شريعة الحرية والمساواة في المجتمع البشري، وقد بين القرآن الكريم في آيات كثيرة، الأوضاع الفاسدة التي كان عليها العرب في الجاهلية، ومن أبرزها الحياة الاقتصادية، والاقتصاد -كما نعلم- هو أساس بناء المجتمع البشري[1].

والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكن فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها، بالإذن التكويني المستقر في الخلقة.

[1] - مهداوي محمد، الإسلاك دعوة إلى السلم والحرية، دار الغرب للنشر والتوزيع. ب، ط، ب، ت، ص24-25.

ولما كان أفراد البشر سواء في هذا الإذن التكويني كل حسب استطاعته كان إذا توارد عدد من الناس على عمل يبتغونه ولم يتضايق عمل أحدهم مراد غيره بقيت حرية كل خالصة سالمة عن المعارض فاستوفى ما يريد كالذي يقيم مفردا في مكان، ولكن إذا تساكن الناس وتعاشروا وتعاملوا طرأ بينهم تزاحم الرغبات فلم يكن لأحد بذهن أن يقصر في استعمال حريته رعيا لمقتضيات حرية الغير أما بداعي الإنصاف من نفسه وأما بتقدم غيره آلية. برغبة أو رهبة. بأن يكف من بعض عمل يريده. لا جرم نشأ في المجتمع البشري شعور بداعي التقصير من الحرية، ومن شأن ذلك الشعور أن تحدث في تطبيقه حق التطبيق تنازع وتغالب وتهارج.

على أن قصور التفكير والغرور والجهالة المفكر بعواقب عمله تقتضي أن للحرية حدودا لا يتجاوزونها في الاسترسال على الأعمال إن لم يكن فيها منازع يله متى نازع غيره او غالبه.

فقيض الله للناس مرشدين من رسل بشرائع وأنبياء بمواعظ وحكماء بنصائح ليكبتوا من غلواء الناس في تهافتهم على ابتغاء على ما يصبون إليه تجنبا لما ينطوي عليه من الأضرار فسنوا لهم الشرائع والقوانين والنظم وحملوهم على اتباعها ليهنأ عيشهم ويزول عيثهم، فطرأت من ذلك الشرائع والعوائد والآداب والأخلاق، وصارت الحريات محدودة بحسب الجمع بين مصالح الجماعات بأن لا يلحق المتصرف بتصرفه يضر بغيره، وأم لا يعود تصرفه عليه بوخامة العقبى[1].

وهي بما يجاوز ذلك باقية حقا لكل واحد لا يكبله عن تصرفه فيه غاصب ولا متطاول.وكثيرا ما تحدد الحرية باختيار صاحبها بما يلتزم به من الالتزامات والعقود والوعود ونحوها، مما يلجأ إلى تقييد حرية أقواله أو أعماله أو كسبت حرية تفكيره وإخفائه على حسب التزامه، وبمقدار وفرة الحقوق التي يلتزم أحد القيام بها يشتد تضايق حرية الملتزم، فلذلك كان ولاة الأمور الملزمين برعاية مصالح من لنظرهم أضيق الناس حرية لأنه محمولون على أن تجري أعمالهم للمصلحة وهم معزولون عن التصرف بدونها كما أفصح عنه الشهاب القرافي ولذلك سمي شق من أعضاء البرلمان البريطاني شق الأحرار لأنه غير مقيد بما تقيد به الشق المقابل المسمى شق المحافظين.

[1] - فضيلة، الشيخ الطاهر، ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الطبعة الثانية، الشركة التونسية للتوزيع **تونس** ب، ت ص 169.

فالحرية حلية الإنسان وزينة المدنية فيها تنمي القوى وتنطلق المواهب، وبصوبها تنبت فضائل الصدق والشجاعة والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار وتورق أفنان العلوم.

تنقسم الحرية إلى حرية اعتقاد، وحرية تفكير، وحرية قول، وحرية فعل. وكل هذه الحريات الأربع محدودة في نظام الاجتماع الإسلامي بما حدد بشريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلامية في تصرفاتهم الفردية والجماعية في داخل البلاد ومع الأمم المجاورة والمتعاملة من جلب مصلحة المسلمين ودرء المفسدة عنهم، وترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة أن تعذر الجمع بين الأمرين. ومن سلوك أمثل الطرق السياسية لتأمين الأمة من غوائل العدو، ومكر من يتربص بهم الدوائر[1].

وحرية القول في النصح للمسلمين قال النبي صلى الله عليه وسلم: " الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم."

وقال جرير بن عبد البجلي: بايعت رسول الله الإسلام وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة فشرط على والنصح لكل مسلم.

ولما قام النبي صلى الله عليه وسلم ليصلي على عبد الله بن أبي بن سلول أخذ عمر بن الخطاب بردائه، وقال له: إن الله على أن تستغفر للمنافقين، فقال له النبي: خيرني ربي فقال استغفر لهم أولا تستغفر لهم الحديث وذلك قبل نزول آية "لا تصل على أحد منهم مات أبدا."

وأما حرية العمل فإن شواهد الفطرة تدل على أن هذه الحرية أصل أصيل في الإنسان، فإن الله تعالى لما خلق للإنسان العقل، وجعل له مشاعر تأتمر بما يأمرها العقل أن تعمله وميز له بين النافع والضار بأنواع الأدلة، كما أذن قد أمكنه بأن يعمل ما يريد مما لا يحجمه عنه توقع ضر يلحقه، وقد ألهمه الله[2] تعالى من بدء النشأة أن يتصرف فيما يجده بما تخرجه الأرض، وقال الله تعالى "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا"، فكانت حرية العمل والفعل أصلا فطريا، لكن توارد الناس على ما يتوجهون لرغبة تناوله والتصرف فيه، من شأنه أن يفضي إلى تعذر أو تعسر التصرف بكامل الحرية، فإن لفظ "لكم" من قوله "خلق لكم" يفيد حق الجميع في جميع ما في الأرض، فتعين أن يصار في تأهل البعض لبعض ما في الأرض، وفي توزيع ذلك وتقسيمه إلى نظم وقوانين، وبذلك جاءت شرائع المعاملات بين الناس فيما على الأرض دفعا لحدوث التهارج بينهم.

[1] - المرجع السابق، ص170.
[2] - المرجع السابق، ص 177.

المبحث الثالث: ضرورة الحرية

للحرية ضرورة وأهمية وبالغة وذلك من خلال:

أولا: التشريع لتحرير الفكر: جاءت تعاليم الدين تشرع لتحرير الفكر من المكبلات التي من شأنها أن تعوق حركته عن التعامل الموضوعي مع موضوع البحث، فتوجه إلى نتائج مرسومة مسبقا لتكون له معتقداً، فإذا هذه المصادرة لحرية التفكير تنتهي إلى معتقدات كأنما هي مفروضة على معتنقها من خارج المقتضيات المنطقية لعقله، إذ هو لم يحصلها بمحض تفكيره وفق تلك المقتضيات، وذلك ما يفضي إلى الضلال في المعتقد مع ما يفضي إليه من آثار سلبية في سيرورة مجمل الحياة[1].

ثانيا: العدل: أراني في غنى عن الإطناب في مكانة العدل من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام فحسبي قوله تعالى "إن الله يأمر بالعدل" مؤكدا هذا الخبر التشريعي بحرف إن ومفتتحا باسم الجلالة الذي يلقى الحرمة على هذا الخبر ويقوي دواعي الأمة لتلقيه والعمل به. مخبرا عن الاسم بالجملة الفعلية المفيدة يجد تجدد الأمر وتكرره، ونظيره في هذا المعنى وفي خصوصياته قوله تعالى "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل". وحسبنا أيضا اتفاق البشر كلهم في جميع الأعصار على مدح العدل وتمجيده والمطالبة بنشره على الإجمال ويختلفون في جزئياته وعند تطبيقه[2].

ثالثا: حرية الاعتقاد: المقصود بالاعتقاد هو الإيمان بجملة من المفاهيم والأفكار على أنها حق أو هي الحق، وبخاصة منها تلك التي تفسر الوجود والكون والحياة، ويتشعب منها كل ما يتعلق بشؤون الإنسان الفردية والجماعية. وقد ينطبق هذا المعنى بدلالة أعمق على ما يتعلق من هذه المفاهيم والأفكار بما هو مصبوغ بصبغة دينية، إذ الإيمان بها يكون في الغالب أحكم في النفوس وأقوى تأثير عليها، وقد يلحق به ما هو مصبوغ بصبغة فلسفية، إذ هو يكون أيضا على قدر من اليقينية والرسوخ.

وحرية الاعتقاد تعني حرية الاختيار في أن يتبنى الإنسان من المفاهيم والأفكار ما ينتهي إليه بالتفكير أو ما يصل إليه بأي وسيلة أخرى من وسائل البلاغ، فتصبح معتقدات له يؤمن بها على أنها الحق ويكيف حياتها النظرية والسلوكية وفقها، دون أن يتعرض بسبب ذلك

[1] - عبد المجيد النجار، حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم: الأبعاد والحدود، ب.ط،ب.ت ص 5.
[2] - فضيلة العلامة سماحة، الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام الطبعة الثانية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ب.ت ص 185.

للاضطهاد أو التمييز أو التحقير، ودون أن يكره بأي طريقة من طرق الإكراه على ترك معتقداته أو تبني معتقدات أخرى مخالفة لها.

وبما أن الاعتقاد لا تتم حقيقته بالنسبة للمعتقد إلا إذا توافق فيه باطن التصديق القلبي بحقية المعتقد مع ظاهر التكييف للحياة الفكرية السلوكية وفقه، فإن حرية الاعتقاد لا يكون لها معنى إلا إذا اجتمعت فيه جملة من العناصر التي تضمن الجمع بين ذلك الباطن من المعتقد وبين الظاهر منه، وإلا فإن هذه الحرية إذا ما اقتصرت مثلا على مجرد التصديق القلبي فإنها قد لا يكون لها معنى، إذ مجرد التصديق أمر خفي لا يرد عليه بحال أي ضرب من ضروب المنع أو الاضطهاد، وعليه فإن الحديث عن الحرية في شأنه يصبح أمرا غير ذي موضوع، وذلك باعتبار أنها من الحاصل الذي لا يمكن منعه.

وبالإضافة إلى العنصر الأساسي في حرية الاعتقاد المتمثل في التصديق بالمعتقد على أنه حق، فإن العنصر الثاني من عناصرها هو الإعلان عن ذلك المعتقد، والتعبير عنه: بيانا لحقيقته، وشرحا لمفهومه، واستدلالا عليه، ومنافحة عنه، ومن عناصرها أيضا حرية الممارسة السلوكية للمقتضيات الاعتقادية من قيام بالشعائر التعبدية، وإقامة للاحتفال بالمناسبات والأعياد الدينية، وتكييف الحياة الفردية والأسرية والاجتماعية بما تتطلبه المعتقدات النظرية، وما إلى ذلك من مظاهر التطبيق السلوكي[1].

ولعل من أهم عناصر حرية المعتقد الحرية في الدعوة إليه، والسعي في نشره بين الناس ليصبح معتقدا لهم، مع ما يقتضيه ذلك من حرية إعلامية بوسائلها المختلفة في البلاغ والنشر، ومن حرية في تجمع الناس وتجميعهم من أجل تبليغ المعتقد إليهم وشرحه لهم، وحرية تجميع الأنصار للتداول في شأن معتقدهم المشترك، وتدبير أمور سيرورته وانتشاره، وحرية التنظم فيها هيئات ومؤسسات وجمعيات وأحزاب من أجل التناصر على يسر السيرورة والانتشار. إن هذه العناصر المكونة لحرية الاعتقاد إذا ما اجتمعت اكتملت بها تلك الحرية، وأيما خلل في واحد منها يفضي إلى نقصان بها حتى ينتهي أمرها إلى الزوال.

التشريع الإسلامي لحرية التفكير والاعتقاد:

حينما نستجلي الموقف الإسلامي من حرية التفكير والاعتقاد، فإننا نظفر بموقف يشرع لتلك الحرية، ويجعل من ذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التي تحكم حياة الفرد وحياة المجتمع على حد سواء. فقد تواترت النصوص من القرآن والسنة مشرعة لذلك المبدأ، استجماعا

[1] - المرجع السابق ، ص 4.

للعناصر التي تكتمل بها الحرية. وبالرغم من أن التاريخ الإسلامي شهد خروقا كثيرة في وضع هذا المبدأ موضع التطبيق الأمثل، فإنه شهد أيضا فصولا هامة من العمل به، وتحكيمه في حياة المجتمع، بحيث يمكن من التنظير الشرعي ومن العمل التطبيقي رسم الصورة عبر للموقف الإسلامي من حرية التفكير والمعتقد، ويمكن أن نعرض من مظاهر تلك الصورة ما يلي:

التشريع وهي تحرير الفكر:

وجاءت تعاليم الدين تشرع لتحرير الفكر من المكبلات التي من شأنها أن تعوق حركته عن التعامل الموضوعي مع موضوع البحث، فتوجهه إلى نتائج مرسومة مسبقا لتكون له معتقدا، فإذا هذه المصادرة لحرية التفكير تنتهي إلى معتقدات كأنما هي مفروضة على معتنقها من خارج المقتضيات المنطقية لعقله، إذ هو لم يحصلها بمحض تفكيره وفق المقتضيات، وذلك ما يفضي إلى الضلال في المعتقد مع ما يفضي إليه من آثار سلبية في سيرورة مجمل الحياة.

ومن أمثلة التشريعات المحررة للتفكير من العوائق الخارجية الحائلة دون حريته في الحركة من أجل الاعتقاد الصحيح النهي عن الخضوع للعادات والتقاليد المنحدرة من الآباء والأجداد، لمجرد كونها إرثا أبويا، فإن من شأن هذا الخضوع أن يصادر حرية العقل إذ يجعله منساقا إلى ما تقتضيه[1] تلك العادات والتقاليد، بقطع النظر عن نسبتها من الحق في ذاتها، وذلك ما جاء في مثل قوله تعالى:"وإذا قيل اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيء ولا يهتدون"(البقرة170)،فاتباع الآباء تقليدا لمجرد كونهم آباء جاء في هذه الآية في سياق التخطئة والإنكار والتوبيخ، وكما يشير إليه ورود الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على جميع المنبع بينهما،وتوجيها إلى وجوب أن يتحرر العقل في تفكيره من حكم التقليد للآباء، ويسلك مسلك النظر الاستدلالي الحر.

ومن أمثلة التشريعات المحررة للتفكير من العوائق الداخلية القائمة بنفس الدورفي الإعاقة عن التفكير الحر النهي عن الخضوع للهوى بشعبه المختلفة، سواء تمثل في الميل إلى شهوات النفس، أو في متابعة العواطف الحب والكره، فيما تسوق إليه من جور، أو التعصب الأعمى لفكرة أو لنحلة أو لعرق، فكل ذلك مما من شأنه أن يكبل حركة الفكري في بحثه عن الحقيقة، ويهدر منهجه المنطقي في ذلك البحث، ويوجهه في وجهة ما رسمه

[1] - المرجع السابق ، ص 5.

الهوى من مشرب، ليصدر منه معتقدات تناسبه هو وإن كانت ضالة بذاتها، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: "فاحكم بين الناس بالعدل ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله"(ص26) وقوله تعالى: "فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا"(النساء135). ففي الآيتين وإضرابهما تشريع وجوب تحرير الفكر من سيطرة الهوى ليتعامل مع القضايا المبحوث فيها بموضوعيته توصل إلى الحق وتعصم الضلال[1].

تكافؤ الفرص:

إذا كان يجوز في المجتمع الإسلامي من حيث المبدأ لكل صاحب معتقد أن يعرض معتقده ويدعو إليه بمقتضى ما شرع من الحرية في ذلك، فإن من القواعد التي تضبط تلك الحرية أن يكون بين الفرقاء العارضين لمعتقداتهم والداعين إليها تكافؤ في فرص عرضهم ودعوتهم، بحيث يتساوى الجميع في الإمكانيات الممكنة من ذلك، من كان عارضا منهم ومن كان منهم ومن كان معترضا، وكان محتجا، ومن كان ناقدا للحجج[2].

والمقصود بتكافؤ الفرص في هذا الشأن أن يتساوى جميع المشاركين به متوفرين على ذات الشروط الممكنة من المشاركة فيه مما هو داخل في مجال الشروط الخارجية التي لا تتعلق بالإتقان في العرض أو البراعة في الاحتجاج أو القدرة على الإقناع أو ما شابه ذلك مما هو عائد إلى قدرات مكتسبة من قبل أصحاب المعتقدات مجهودهم. ومما يمكن أن يعد من تلك الشروط التي يطلب في سبيل الحرية المعتقد أن تكون محل تكافؤ تمكن الجميع من قدر مشترك من وسائل التبليغ التي تتوقف على ترخيص من منابر إعلامية وتنظيمات ثقافية ومؤسسات تعليمية حينما يكون ذلك موقوفا على الترخيص، وتمكنهم من قدر مشترك من التمويل أو أسبابه حينما يكون ذلك متوقفا على منح خارجي، وتمكنهم من ظروف متشابهة تجري فيها من تجري فيها نشطهم المعرفة بمعتقداتهم والداعية إليها. وأما إذا وقع حيف بأي سبب من الأسباب في تكافؤ هذه الفرص، بأن وفرت أو توفرت للبعض دون البعض، فإن ذلك يكون خطأ تقف دونه حرية المعتقد في بعدها الدعوي، وذلك لما يفضي إليه هذا الحيف من خلل في تدافع الآراء، ومن فرصة للمقارنة بينهما، واختيار ما يقع به الاقتناع منها، فحينما يتاح لصاحب معتقد ما مال يقوى به على الحركة من أجل عرض معتقده وأبواق دعائية ينشر بها ذلك المعتقد وتنظيمات ينظم من خلالها دعوته إليها، ولا يتوفر من ذلك شيء من أصحاب المعتقدات المغايرة، فإن ذلك أن السامعين من أفراد المجتمع لا يستمعون إلا إلى دعوة واحدة لعلو صوتها، ويحرمون من الأصوات التي

[1] - المرجع السابق ، ص 6.
[2] - المرجع السابق ، ص 16.

تنقدها وتعرض المخالف لها، وذلك ضرب من التغرير الذي تقف عنده حرية المعتقد، إذ فيه تسويق للرأي الواحد وحجب لغيره مما من شأنه أن يهدر إمكان التمييز والحكم والاختيار.

ومما يجري به الحال اليوم أن بعض المعتقدات يمكن أصحابها دون غيرهم من الوسائل المختلفة لعرضها والإقناع بها، وقد يكون ذلك بتخطيط من شبكات عالمية تتخذ لها وكلاء في مختلف البلاد بما فيها البلاد الإسلامية، فتزودهم بقدرات مالية هائلة، وبوسائلإعلامية فاعلة، وتسهل لهم أعمالهم بتسخير تنظيمات ومؤسسات مختلفة، فإذا هم في نشر معتقداتهم يصولون ويجولون وغيرهم مغلول الأيادي لا يقدر من ذلك على شيء في ما يتعلق بالتعريف بمعتقد المخالف لما يدعون إليه من معتقدات، وذلك بفعل سدود وقيود ومواضع مباشرة وغير مباشرة تقام في وجهه إمابالمؤامرات والدسائس، أو بقوة القانون، أو بالبطش والاستبداد أو بالحرمان من وسائل العمل الدعوي[1].

[1] - المرجع السابق ، ص 17.

الفصل الرابع:

الحرية الفردية في الإسلام

البحث الأول: الحرية الخالصة والمعتدلة.

المبحث الثاني: الحرية والاختيار.

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإسلامي.

المبحث الأول: الجبرية الخالصة والمعتدلة

أ) الدلالات اللغوية لمفهوم الجبرية:

المفهوم اللغوي للجبرية:

المفاهيم اللغوية للجبرية وما يتصل بها من ألفاظ تترادف معها في معاينها، نوردها فيمايلي:

فالجبرية تشتق من لفظة جبر.

والجبار: هو الله سبحانه وتعالى عز اسمه القاهر فوق عباده وخلقه على ما أراد من أمر ونهى.

والحق تبارك وتعالى يقول: "ولم يكن جبارا عصيا (14)" {مريم}.

وقول عيسى عليه السلام: "ولم يجعلني جبارا سقيا (14)"{مريم}.

أي متكبرا عن عبادة الله تعالى، والجبار هو القلب الذي لا تدخله الرحمة والله تعالى يقول: "وما أنت عليهم بجبار (45)" {ق} أي بمسلط فتقهرهم على الإسلام.

وما قيل موسى في التنزيل العزيز: "إن تريد إلا أن تكون جبارا في الأرض" {19القصص}، أي قتالا في غير الحق، وكل هذا راجع إلى معنى التكبر.

والجبار: بمعنى العظيم القوي الطويل.

والله تعالى يقول:"إن فيها قوما جبارين"(22، المائدة).

وجابرة: اسم مدينة النبي صلى عليه وسلم. وكأنها جبرة الإيمان.

وسمي النبي صلى الله عليه وسلم المدينة بعدة أسماء منها الجابرة والمجبورة. والمعنى الذي نقصده في هذه الدراسة من اشتقاق ما يأتي:

جبر الرجل على الأمر جبرا أو جبورا، وأجبره بمعنى أكرهه، والمعنى الأخير أعلى.

والجبر: تثبيت وقوع القضاء والقدر[1].

[1] - الأستاذ الدكتور، عبد المجيد سيد أحمد منصور، الأستاذ الدكتور، زكريا أحمد الشربيني، السلوك الإنساني بين الجبرية والإرادية، ومنظور علم النفس المعاصر المشيئة والاختيار، دار الفكر العربي، (الطبعة الأولى 1421هـ / 2001م)، ص75.

والإجبار في الحكم يقال: أجبر القاضي الرجل على الحكم إذا أكرهه عليه، أي أن الإجبار فيه إكراه.

والجُبار: يوم الثلاثاء.

وفي حديث الدعاء:وأجبرني واهدني أي أغنني، ومن جبر الله مصيبته جبر الله مصيبته أي رد عليه ما ذهب منه أو عوضه عنه،وأصله من جبر الكسر.

والجبرية لها مرادفات لفظية تقترب منها في المعنى نورد كما يلي:

الجبر والقسر:

والجبر بمعنى القسر والقهر في اللغة بمعنى القهرعلى الكره .

وقسره على الأمر قسرا بمعنى أكرهه عليه وقسره بمعنى غلبهوقهره.

والإقتسار افتعال من القسر وهو القسر والغلبة. والقهر في اللغة بمعنى الغلبة والأخذ من فوق.

والقهار من صفات الله عز وجل.

فالله تعالى القاهرالقهار، قهر خلقه بسلطانه وقدرته وصرفهم على ما أراده تعالى طوعا وكرها.

وقهر يقهره بمعنى غلبه. ويقال أخذت فلانا قُهرة بالضم، أي اضطرارا.

الجبر والحتم:

والجبر من مرادفاته أيضا الحتم.

والحتم بمعنى اللازم الواجب الذي لابد من فعله.

وحتم الله الأمر يحتمه: قضاه.

والحتم: إحكام الأمر والإستمساك به.

الجبر والإستمساك، والاستمساك من المصدر: مسك بالشيء وأمسك به وتمسك وتماسك واستمسك ومسك، وكل هذا بمعنى احتبس.

وفي التنزيل: "والذين يمسكون بالكتاب" (الأعراف)

وهنا بمعنى يؤمنون به ويحكمون بما فيه[1].

والجوهر يقول: أمسكت بالشيء وتمسكت به.

وفي التنزيل: "فقد استمسك بالعروة الوثقى206 " البقرة.

وأمسك عن الكلام بمعنى سكت.

وأمسك الشيء بمعنى حبسه.

الحتمية والخشوع والخضوع:

والجبرية والحتمية كلاهما مترادفان وفق ما سبق، والحتمية تتسم بالخشوع والخضوع، وخشع بمعنى خشع يخشع خشوعا أي رمى ببصره نحو الأرض وغضه وخفض صوته وقيل: الخشوع قريب من الخضوع، إلا أن الخضوع في البدن، وهو الإقرار بالاستخذاء.

والخشوع في البدن والصوت والبصر كقوله تعالى: "خاشعة أبصارهم (43)"{القلم} "وخشعت الأصوات للرحمان (108)" {طه}.

وخشعت الأصوات للرحمان، أي سكنت وكل ساكن خاضع خاشع.

والخشوع في الصوت والبصر كالخضوع في البدن.

والخشوع بمعنى الخضوع.

والخضوع: فيه انقياد ومطاوعة أي فيه جبر وحتم.

والخضوع بمعنى التواضع والتطامن.

وخضع أخضع خضوعاً. واختضع بمعنى ذل.

ورجل أخضع وامرأة خضعاء: وهما الراضيات بالذل.

وأخضعتني إليك الحاجة

والخضوع بالقول يطمع الذي في قلبه مرض.

والله تعالى يقول: "فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض (32)" {الأحزاب}[2].

[1] - المرجع نفسه، ص 76.
[2] - المرجع نفسه، ص 77.

الخضوع والاستكانة:

والانقياد فيه استكانة وخضوع وذل.

والاستكانة مصدرها سكن.

وسكن من السكون ضد الحركة، وشكن الشيء يسكن سكونا إذا اذهبت حركته، وقيل سكن بمعنى سكت.

والسكينة: الوداعة والوقار، قال تعال: "فما استكانوا لربهم 76" {المؤمنون}، أي فما خضعوا.

ويقال: سكن وأسكن واستكن وتمسكن واستكان أي خضع وذل

والذل: الذل نقيض العز.

وتذلل له أي خضع له.

ومن أسماء الله تعالى: المذل وهو الذي يلحق الذل بمن يشاء من عباده وينفى عنه أنواع العز جميعها.

والذل: الرفق والرحمة.

في التنزيل العزيز في صفة المؤمنين: "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين (54)" {المائدة}.

أي رحماء وفقاء على المؤمنين.

الجبر والجعل: والجبر يرادف الجعل. وجعل بمعنى جعل الشيء يجعله جعلا ومَجْعَلا. واجتعله: وضعه وجَعلَ يفعل كذا: أقبل وأخذ.

وجعل: عمِل وهيأ.

ويقال جعلته أحذق الناس بعمله أي صِرته.

وقوله تعالى: "وجعلنا من الماء كل شيء حي (30)" {الأنبياء} أي خلقنا وجعله بمعنى صيره[1].

[1] - المرجع نفسه، ص78.

والمعنى الأخير للجبرية هي أن هنا مذهبا يسمى الجبرية وهم الذين يقولون أجبر الله العباد على الذنوب أي أكرههم ومعاذ الله أن يكره الله تعالى أحداً على معيشة.

والجبر: خلاف القدر، والجبرية خلاف القدرية، ولذلك عند التحدث عن الجبر يمكن إيضاح القضاء والقدر.

الجبر والكره والإكراه:

والجبرية تتسم بالكره والإكراه والتنزيل: "وهو كره لكم (216)" {البقرة}. وورد أيضا في الذكر: "حملته أمه كُرهاً (15)" {الأحقاف}.

وورد أيضا: "لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً(216)"{النساء}.

والكره ما أكرهك غيرك عليه.

وفي الذكر الحكيم: "وله أسلم من في السماوات والأرض طوْعاً وكرهاً وإليه يرجعون83" {آل عمران}.

وأكرهته بمعنى حملته على أمر هو له كاره[1].

الدلالات الإصطلاحية لمفهوم الجبرية والإرادية:

وهي الدلالات الإصطلاحية وفق مفاهيم الجبرية والإرادية من كل من الناحيتين الاجتماعية والنفسية.

الجبرية: والدلالات الإصطلاحية لها تتضح من المفاهيم التالية:

الجبر أو الإكراه Compulsion:

استجابة نفسية للقلق، حين يشعر الفرد بأنه مجبر على أداء فعل لامعقول، أو مجموعة أفعال لا يرضى عنها. وقد يكون الفاعل متفهما لفعله، ومصرا على أن هذا الفعل ضروري، أو يكون معترفا بخطورة هذا الفعل، ولكنه غير قادر على تعديل سلوكه هذا. و مفهوم الجبر أو القسر يتصل بمفهوم الحتمية.

الحتمية: Determinism

[1] - المرجع السابق ، ص79.

والحتمية تمثل نظرية أو مذهب أن يفسر السلوك الإنساني في شروط أو حوادث أو حوادث سابقة عليه. وتقول الحتمية على تصور العلة والمعلول: لأن جميع الأحداث، بما فيها ذلك الأفعال الإنسانية، ينظر إليها باعتبارها نتيجة لعلة أو مجموعة علل سابقة عليها. وطالما أن المعلول يتبع العلة، فإن جميع حوادث الطبيعة، تعتبر مجموعة من النتائج المتتابعة، كل منها ينتج عن حادثة سابقة، أو يؤدي إلى حادثة لاحقة.

ويتحدد سلوك الإنسان عن طريق الحوادث التي وقعت في الماضي، وكان لها تأثيرها في وراثة البيولوجية، وبيئته الاجتماعية والثقافية. وترفض الحتمية الإرادة الحرة أو الاختيار الحر.

والحتمية تعتبر كافة الأشياء والأحداث العامة أو ذات الطابع الخاص مثل التي تتعلق بنظام علمي معين، محددة ومحكومة بمعني أنها تتخذ صورتها الراهنة، وتتغير وفقا لبعض القوانين أو القوة الضرورية[1].

الجبرية في السلوك الأخلاقي في الإسلام:

إن الغاية التي يرشد إليها الإسلام من الالتزام بالسلوك الأخلاقي أي القيام به دون تردد من نصوصه القرآنية ومن السنة النبوية المباركة تقوم على عنصرين:

الأول: اكتساب مرضات الله عز وجل... وابتغاء ثوابه وعطائه حبا ورضا. ذلك ما يقتضيه العقل والفطرة... وقد عرضهالقرآن على الإنسان ودعاه إلى اختياره لنفسه... وكرره في غيرموضع من آياته.

ففي الإنفاق يقول سبحانه: "وما تُنفقوا من خير لأنفسكم وما تُنفقون إلاَّ ابتغاء وجه الله (272)" {البقرة}.

ويقول تعالى: "وسيجنبها الأتقى (17) الذي يؤتي ماله يتزكى (18) وما لأحد عنده من نعمة تجزى (19) إلا إبتغاء وجه ربه الأعلى (20) ولسوف يرضى (21)" {الليل}.

كما يقول أيضا: "فآت ذا القربى حقه المسكين وابن السبيل ذلك خير للذين يريدون وجه الله وأولئك هم المفلحون (38) وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون (39)"{الروم}.

وفي الهجرة والنصرة يقول سبحانه:

[1] - المرجع السابق ، ص86.

"للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون (8)" {الحشر}.

وفي الجهاد يقول سبحانه:

"إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص (4)" {الصف}[1].

وفي الصبر يقول سبحانه:

"والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرءون بالحسنة السيئة أولئك كانوا عقبة الدار (12)" {الرعد}.

وقد وجه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ذلك، حيث يبين أن سلوك الإنسان كله يجب أن يكون ابتغاء وجه الله ونيل رضوانه، فيقول صلى الله عليه وسلم: "إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا وابتغى به وجهه".

والعنصر الآخر: تحقيق أقساط من السعادة المستطاعة التحقيق في ظروف الحياة الدنيا للفرد والجماعة... والنجاة من أقساط من الشقاوة التي تجلبها إذا نال الإنسان مرضاة الله. ففي الأمن ومن الطمأنينة يقول سبحانه:

"بل من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (112)" {البقرة}. ويقول "ألا بذكر الله تطمئن القلوب (28)" {الرعد}.

وفي العافية والرخاء، يقول سبحانه:

"ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السماء والأرض (96)" {الأعراف}.

وفي التمكين والسيادة، يقول سبحانه:

"ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون (105)"{الأنبياء}.

وفي الوعد بالأجر، يقول سبحانه:

[1] - المرجع السابق ، ص206.

"لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيما (114)" {النساء}.

وفي السعادة والنجاةالأخروية يقول سبحانه:

"يا أيتها النفس المطمئنة (27) ارجعي إلى ربك راضية مرضية (28) فادخلي في عبادي (29) وادخلي جنتي (30)"{الفجر}.

وقد عبر القرآنعن السعادة بلفظ أشمل وهو "النعيم" قال تعالى:

"إن الأبرار في نعيم (13) وإن الفجارلفي جحيم (14) يصلونها يوم الدين (15)" {الإفطار}.

ذلك أن سعادة الجماعة مرهونة بضوابط سلوك الإنسان... وأهم الضوابط وأقواها مراقبة الله... والإخلاص له سبحانه وتعالى[1].

الاستبداد والترقي:

الاستبداد يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط، ومن التقدم إلى التأخر، ويلازم الأمة ملازمة الغريم الجائر الشحيح، وقد أجمع الحكماء على أن أهم ما يجب عمله على الأخذين بيد الأمم، الذين فيهم نسبة من مروءة وشرارة حمية أن يسعوا فتمزق غيوم الأوهام التي تمطر المخاوف[2].

أسلوب معالجة قضية الاستبداد:

الكواكبي: عالجها بأسلوب يتم على اطلاع على مجريات عصره وأدبياته الغربية منها مع ثقافة إسلامية عميقة، وتمتع فيه بنظرات عميقة تجعله من رواد علم الاجتماع السياسي، فتناول القضية في عمومها وشمولها دون التقيد بمذهب ودون التركيز فقط على الجوانب السياسية دون غيرها، وإن بدا انتماؤه الإسلامي الذي لا لبس فيه[3].

الاستبداد والمجد:

[1] - المرجع السابق ، ص 207-208.
[2] - عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الكتاب المصري (القاهرة-بيروت، ب. ت، ب. ط، ص66.
[3]- المرجع نفسه، ص73.

من الحكم البالغة للمتأخرين قولهم:" الإستبداد أصل فساد"، ومبنى ذلك أن الباحثالمدققفي أحوال البشر وطبائع الاجتماع كشف أن للاستبداد أثرا سيئا في كل واد، وقد سبق أن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدينفيفسده،ويحارب العالم فيفسده، وإني الان ابحثفي أنه كيف يغالب الاستبداد المجد فيفسده، ويقيم مقاومه التمجد.

المجد: هو إحراز المرء مقام حب واحترام في القلوب، وهو مطلب طبيعي شريف لكل إنسان لا يترفع عنه نبي أو زاهد، ولا ينحط عنه دنيء أو خامل، للمجد لذة روحية تقارب لذة العبادة عند الفانين في الله، وتعادل لذة العلم عند الحكماء وتربوعلى لذة امتلاك الأرض مع قمرها عند الأمراء، وتزيد على لذة مفاجأة الإثراء عند الفقراء، ولذا يزاحم المجد في النفوس منزلة الحياة[1].

العدل:

فالعدل إذن التغالب. فاستعباد القاهر المقهور هو أيضا من العدل، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هوأيضا عدل. فهذه كلها من العدل الطبيعي، وهي الفضيلة وأفعالها هي الأفعال الفاضلة، ففي العدل الطبيعي يكون القاهر قاهرا أبداً،والمقهور مقهورا أبدا.

وأحيانا يتقارب الأفراد وتتقارب الجماعات في القوة، فيكون الغلب مرة لفرد أو لقوم ومرة لفرد أو لقوم آخرين، تمل هؤلاء تداول الغلب بينهما لأن ذلك يضيع عليهما جميعا كثيرا من المغانم، عندئذ يصطلح الأفراد والجماعات على شرائط يتعاملون بها في البيع والشراء والأمانة وما إلى ذلك، وبقي بعضهم لبعض بها. فالوفاء مصطلح عليه كل فريق هو العدل الوضعي وهو ناتج عن ضعف وخوف في الفريقين[2].

[1] - المرجع نفسه، ص 136.

[2] - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين (بيروت-لبنان)، الطبعة الأولى 1972، الطبعة الرابعة (أبريل)1985 ، ص365.

المبحث الثاني: الحرية والاختيار

الإرادة والاختيار:

والإرادة من خصائها الإختيار

والخيار: الاسم من الإختيار.

وتخيير الشيء: اختاره.

والاختيار: الاصطفاء والتفضيل.

الإرادة الطوعية:

والإرادة تتسم بالطوعية وهي نقيض الإكراه، والطوع نقيض الإكراه. طاعة بطوعه. وطاوعه والاسم الطواعة والطواعية. ورجل طيع أي طائع.

ويقال ولتفعلنه طوعا أو كرها وطائعاً أوكارها وفي الحديث الشريف: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

والمطاوعة بمعنى الموافقة، وطوعت له نفسه أي انقادت والاستطاعة تعنى الطاقة. والاستطاعة للإنسان خاصة والاطاقة عامة. والاستطاعة بمعنى القدرة على الشيء. وقبل أنها استفعال من المطاوعة.

وفي التنزيل "فمن تطوع خيرا فهو خير له (184)" {البقرة}[1].

طبيعة الإرادة الحرة:

قد ترفض العلوم الاجتماعية والنفسية وجود الإرادة الحرة، ومن منطلق أن الثقافة في رأي بعض الدارسين تقيد حرية الفرد... وتحدد حرية الفعل أو السلوك... من خلال ما تفرضه من قيم دينية وأخلاقية ومعايير وجزاءات وتوقعات اجتماعية للدور. هذا ما يقرره آخرون من أن الثقافة قدر ما تضع من القيود التي تحدد سلوك الأفراد، فإنها تضع بجانب ذلك إطار يتحرك فيه الإنسان بحرية، فالثقافة تزود الإنسان بالمفهوم الدقيق للحرية، إذ أنها من الناحية النفسية تنمي أفكاره وآماله، وهي التي تتيح له الاختيار (الطوعية) عن طريق البدائل الممكنة. وفي عالم الحيوان ينضبط سلوكه عن طريق ميكانيزمات فسيولوجيةanismRhysiologicalmechموروثهHereditarial إذ أنها لا تمتلك إلا قدرا ضئيلا من حرية الاختيار.

أما الإنسان فهو لديه الطريق البديلة والمتاحة من السلوك، ومرجع ذلك طبيعته المرنة، وإلى المصادر المتنوعة لكل ثقافة. يضاف ذلك أن الحياة النفسية والثقافية والاجتماعية بالغة التعقيد لدرجة تعود إلى القيم الدينية والخلقية والمعايير والضوابط الاجتماعية وثباتها واتساقها، مع وجود نماذج وأنماط من بناء الشخصية... كل هذا لا يجعل السلوك الإنساني آليا وبسيطا بالضرورة. أضف إلى ذلك أن خبرة الإنسان وتجارب حياته، بل إن كل فرد من الأفراد يعتبر نمطا فريدا من نوعه، وهذا ما هو متعارف عليه بالفروق الفردية فالذات الفردية هي وحدة لها رغباتها الشخصية وتميزها عن الآخرين.

ومن هذا المنطلق فإن الإرادة الحرة من المنظور النفسي والاجتماعي، هي الامتثال conformity(أي المطابقة أو المجاورة أو الانسياق مع المحيط الاجتماعي، وقبول العادات والمعايير الشائعة)، والامتثال للدوافع الداخلية، ولكن في حدود الاختيار بين البدائل الكثيرة للسلوك والتي تتيح الثقافة[2].

أولا: دور الدولة في الحقوق المدنية:

أ) **مفهوم الحقوق المدنية:** يشكل القرن التاسع عشر بالنسبة للمفكر العربي الإسلامي عصر تبلور المفاهيم السياسية المرتبطة بحياة الفرد والمجتمع، هذه المفاهيم التي شكلت

[1] - الأستاذ الدكتور، عبد المجيد سيد أحمد منصور، الأستاذ الدكتور، زكريا أحمد الشربيني، السلوك الإنساني بين الجبرية والإرادية، ومنظور علم النفس المعاصر والمشيئة والاختيار، دار الفكر العربي، (الطبعة الأولى 1421هـ، 2001م، ص 84-86.

[2] - المرجع السابق ، ص 164-165.

المحاور الأساسية للدول الحديثة، ومن ضمن هذه المفاهيم الحقوق المدنية، التي تنشأ بعد تكون الدولة لأن هناك من الحقوق ما تكون موجودة قبل لتشكل الدولة، وإنني سأعالجها على هذا المستوى "بعد وجود الدولة"، إذن أن هناك حقوقا ضرورية لحياة الإنسان لا يستطيع بدونها تحقيق ذاتيته، وبالتالي فإنها حقوق سابقة لوجود الدولة.

وأن وظيفة الدولة الأساسية هي النهوض بتلك الحقوق لتحقيق تلك الوظيفة، ولكن السؤال الحيوي والجوهري في هذا العصر من بحثنا: هو إذا كان أقطاب الفكر العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر قد أدركوا قيمة تلك المبادئ من الناحية السياسية في حياة الأمم، فمن أين استطاعوا إدراك قيمة تلك المبادئ؟ هل من إدراكهم لواقع الأمة العربية الإسلامية؟ أم نتيجة وقوفهم على حال المجتمعات الأخرى؟، أم نتيجة تأثرهم بأفكار مفكرين آخرين عربا مسلمين أم غيرهم؟، أم أن أفكارهم في هذه المسألة ترجع إلى تأثير ثورة الفرنسيين على مجريات أفكارهم كما يذهب إلى ذلك رئيف خوري؟.

إن هذه التساؤلات هي التي تشكل محور بحثنا في هذه المسألة، وذلك بالتطرق إلى مسألتي الحرية والمساواة وغيرهما باعتبارهما يشكلان المبادئ الأساسية للحقوق للحقوق المدنية في الدولة الحديثة، إذ أن لفظ الحرية يعد من أهم الألفاظ[1] الجديدة في استخدامات الفكر العربي الإسلامي، رغم أنها كانت تستعمل في الفكر الديني الإسلامي من حيث علاقتها بقضيتي الجبر والاختيار وحرية الإنسان من جهة، ومن جهة ثانية كانت متضمنة مبدأ إسلامي عام، وهو مبدأ "العدل" السياسي، أي من حيث دلالتها الاجتماعية والسياسية، وعلاقة الفرد بالسلطة والمجتمع، ومن حيث العلاقة المباشرة بين الأفراد أنفسهم.

أصبح مفهوم الحقوق المدنية يرتبط بالدولة الحديثة أشد الارتباط، وهذا ما دفعنا إلى إبراز تلك العلاقة العضوية بين هذين المبدأين اللذين تشكل الحرية مبدأ الربط الأساس بينهما، ومن ثمة فإن الحرية ومفهومها في القرن التاسع عشر كان من أغنى المفاهيم التي شكلت محور أول الفلسفة السياسية، وأثارت اهتمام الفلاسفة والمفكرين في عصر النهضة العربية الإسلامية، بعدما وقفوا على القيم التي أصبحت تشتمل عليها -أي الحرية- في المجتمعات الغربية المعاصرة لهم، ومن ذلك ركزوا جهودهم في محاولة إظهار قيمة تلك الحقوق التي عمادها الحرية، فمنهم من وقف عليها في تراث الأمة العربية الإسلامية، ومنهم من رأى أنها حديثة وجديدة على عقل الإنسان العربي وعلى واقعة، ولا بد من جلبها من المجتمعات التي صنعتها وجسدتها، لأن الحرية بعد ذلك أصبح تعني تلك الملكة

[1] -د. إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، دراسة فكرية فلسفية، دار الفجر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1999، ص493.

التي تميز الكائن الناطقمن حيث هو موجود عاقل، تصدر في أفعاله عن إرادته هو لا عن أي أية أو إرادة أخرى غريبة عنه[1].

ب) الحقوق المدنية في الدولة الحديثة: وللوقوف على ما توصل إليه العقل العربي الإسلامي في هذه القضية في القرن التاسع عشر لابد من العودة إلى أوائل المفكرين الذين طرقوها في ذلك القرن، وكانت لهم في ذلك مساهمات، ومن هؤلاء: "رفاعة الطهطاوي الذي يعد من رواد المفكرين العرب المسلمين الذين حاولوا تأصيل فكرة الحريات والحقوق العامة في الدولة الحديثة، والمتمثلة أساسا في الحرية والمساواة. أو كما يسميها: "العدل والإنصاف". والحقوق المدنية عنده هي: "حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وهي حقوق أهل العمران بعضهم على بعض لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم ومالهم وما عليهم محافظة ومدافعة ".

يظهر من هذا أن الحقوق المدنية للمواطنين ليست هي العلاقة المادية بين الأفراد والمتمثلة في القوانين فقط، بل تتعدى ذلك إلى أمور معنوية أخلاقية تعبر من جهة عن مفاهيم كالتضامن، ومن جهة أخرى تعبر عن ما تتضمنه العادات العربية الإسلامية كالعرض والتعاهد وغيرهما من السمات العربية الإسلامية. كما تعني الحقوق المدنية عند الطهطاوي أيضا: "حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض،فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة (يعني الدولة) تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفراده ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وأن لا يعارضوه، وأن ينكر جميعاًعلى من يعارضهم في إجراء حريته بشرط ألا يتعدى حدود الأحكام".

ومن هنا تصبح الحقوق المدنية وظيفة من وظائف الدولة، حيث يقول الطهطاوي:"وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعاية بالتسوية في الأحكام والحرية، وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مراعية، فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياها على بموجب القوانين[2]".

الحرية:

لقد ربط الطهطاوي الحقوق المدنية في الأمة بمفاهيم سياسية تبنتها الدولة الحديثة، رغم أنها مألوفة في المفاهيم العربية الإسلامية ومن بين هذه المفاهيم "الحرية" وهذه الأخيرة كانت من استخدامات الفكر السياسي الإسلامي، يعبر عنها في بعض الأحيان بمفهوم أهم وأشمل وهو مفهوم "العدل"، ولا يعني ذلك أنها كانت معدومة من الفكر السياسي العربي

[1] - المرجع السابق ، ص494.
[2] - المرجع السابق ، ص 494، 495.

الإسلامي بتاتا كما يزعم ذلك "مونتغمري وات"، الذي يقول: "ومن الملفت للانتباه أن التفكير السياسي الإسلامي يخلو من ذكر فعلي لحقوق الإنسان أو مفهوم الحرية، ومسألة الحقوق بالطبع هي حالة الأفعال التي ينتظر مسلم ما أن يؤديها إزاء مسلمون آخرون".

فالحرية في المفهوم العربي الإسلامي متضمنة داخل مبدأ إسلامي أشمل وأعم يضمها بين معانيه، وهي تعني الحقوق المتبادلة بين الأفراد في إطار الحرية بمعناها الإنساني العام الذي يقضي بأن تتجسد حرية الفرد عندما تبدأ حرية الآخرين، وليست هي المعنى الذي ادعاه "مونتغمري وات" على أنها لم تظهر في الإسلام نتيجة اعتقاد الإنسان بأنه عبد الله، ولا حرية له خارج القدرة الإلهية، ولذلك افتقدت معناها السياسي وتأثيرها في الآلية السياسية ونظام الفكر[1].

المساواة:

وإلى جانب مبدأ الحرية يؤكد الطهطاوي على مبدأ ثانٍ يراه أساس الحقوق المدنية وهو المتمثل في المساواة، وهذا لا يتحقق إلا مع المبدأ الأول الذي يفرض على الدول التعامل مع جميع رعاياها على قدم المساواة، ولم تكن المساواة عنده هي جعل المواطنين سواء "متساويين" في الملكية المادية و أو القدرة العقلية، وإنما المساواة أمام القانون.

وعلى ذلك يقول الطهطاوي: "فليس للتسوية معنى آخر إلا اشتراكهم في الأحكام بأن يكونوا فيها على حد سواء، فحيث اشتركوا واستووا في الصفات الطبيعية، فلا يمكن أن ترفع هذه التسوية في الأحكام الوضعية.

ومن ثم فإن المساواة هي مساواة الأفراد أمام القانون في الحقوق والواجبات والوظائف الممارسة في الدولة، ولذلك كان الطهطاوي يراها "حقا طبيعياً" للإنسان وليست اكتساباً ممنوحا من الدولة، ومن النظم السياسية، وعليه لا يجوز للقوانين الوضعية أن تسلب المواطن حقه في المساواة القانونية، وإذا حققت الدولة هذه المساواة فإنها تحقق المواطنة الصالحة لمعيشة الإنسان في ظلها، حيث يقول الطهطاوي:"من البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره سيستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس، بعضهم على بعض،لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات[2]".

[1] - المرجع السابق ، ص 496.
[2] - المرجع السابق، ص501-502.

الإرادة والاختيار:

النزوع أو الشوق هو ميل الفرد إلى ماعقله أو إلى بعض ما يجب أن يستنبطه، أو كراهة ذلك، فإذا كان هذا النزوع عن إحساس أو تخيل سمي الإرادة، وكان عاما في الإنسان والحيوان وإذا كان النزوع عن روية تفكيرا فهو الإختيار، وهو خاص بالإنسان[1].

[1] -عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيان ابن خلدون، دار العلم للملايين (بيروت- لبنان)، الطبعة الأولى 1979، الطبعة الرابعة نيسان (أبريل) 1986، ص363.

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإسلامي

المشكلة:

أصل مفهوم الحرية ينبغي البحث عنه في النطاق القانوني وفي عصور ما قبل التاريخ، فالإنسان الحر كان من الوجهة القانونية مختلفا عن العبد الذي كان ملكا له. لذا فإن تعريف الحرية لا يثير أية مشكلات عندما توجد العبودية كمؤسسة،الحرية في هذه الحالة هي كون الإنسان حرا في مقابل أن يكون عبدا. ولقد كان فهم "الحرية" بهذا المعنى واضحا تماما ومقبولا بشكل عام، واحتاج الأمر إلى جهود عقلية كبيرة للابتعاد عنه، ولإعطاء "الحرية" مفهوما جديدا يوسع من معنى المفهوم القديم لها. كان الإغريق - في حدود ما نعرف - أو الناجحين في هذه المهمة، إذ تمكنوا من دفع الحرية على الطريق الذي جعلها إحدى الفكريات التي تتخذ المسار التاريخي للعالم.

إن نظرة إلى الوراء من المنطق التاريخي الذي نقف عنده في الوقت الحاضر، توضح لنا أن مفهوم الحرية كان أهم محرك تاريخي عرفه العالم. وخلال سيرورتها عبر التاريخ، استطاعت "الحرية" أن تُعتِق نفسها من إطار قيود التعريفات، وأن تتطور إلى واحد من المصطلحات المجردة القوية التي ليس لها وجود خارجي يمكن تحديده إلا ما يعطيه لها العقل الإنساني. وفي الوقت الذي خرجت فيه الحرية عن أن تخضع لأي تعريف موضوعي، أصبحت موضوعتعريفات متعددة، وغني عن القول أنها أصبحت أيضا موضوع أدبيات واسعة ورائعة. هذه الجهود لتعريف "حريتنا" كانت من الناحية الفنية غير ناجحة وستبقى كذلك. إنها تحدد عن الشعوب والأزمنة التي أنتجتها أكثر مما تحدثنا عن الحرية ذاتها. مع ذلك كانت هذه التعريفات - وستبقى - شأنها في ذلك شأن الحرية نفسها ذات مغزى عميق وتأثير كبير.

هناك فيما يتصل بالحرية بعض الأمور التي يمكن بكل طمأنينة اعتبارها غير قابلة للنقاش، على الرغم من غياب إجماع بشأن مفهوم الحرية نسبيا، أو كما عبر أحد الفلاسفة المحدثين "فقط لأن هناك تحددا في احترام أحدنا (لنفسه) تقوم حرية الآخر". قضية إيجابية أخرى يمكن أن ترد هنا أيضا. إنها تلك التي تتعلق بالحاجة إلى وضع تمييزات بين ضروب الحرية المختلفة، فالحرية لها "مستويات" متعددة، إذا صح التعبير، هذه المستويات يمكن فصل بعضها عن البعض الآخر، لكن ينبغي أن يكون مفهوما -على أي حال - أن هذا التمايز بين مستويات الحرية ليس نهائيا، بل على العكس من ذلك، فحيثما

كان مفهوم الحرية فاعلا أو مؤثرا "كقوة تاريخية"، كان هناك بالضرورة تفاعل بين مستويات الحرية المختلفة[1].

ويمكن التمييز مبدئيا بين مستويين من مستويات الحرية: الأول هو المستوى الفلسفي الوجودي الذي يضيف إليه الإسلام، والمجتمعات الدولية الدينية الأخرى بعدا كلاميا ميتافيزيقيا، والثاني هو المستوى الاجتماعي، يقيم المسلمون تلقائيا فصلا قاطعا بين هذين المستويين من مستويات الحرية، فمفهوم حرية الإرادة وحرية الاختيار يعبر عنه بمصطلح يختلف عن ذاك الذي يُستخدم للتعبير عن الحرية الاجتماعية، وهو ما سنتعرض له فيما بعد. إن هذا التمايز في المصطلح اللغوي بالغ المغزى[2].

تعريفات الحرية:

تظهر تعريفات الحرية في عدد من المواطن، وتعكس اتجاهات متباينة في عالم الفكر الإسلامي، لكن هذه التعريفات ليست بالتنوع والتردد الذي يأمله الباحث، ذلك أن تتبعها في بعض الأماكن التي يتوقع وجودها فيها يبقى بغير طائل. ففي رسالة "الكندي" حول الحدود على سبيل المثال لا نجد شيئا عن الحرية، كما أن الكلمة لا توجد في قوام التعريفات التي وضعها الفلاسفة المسلمون. أما الفقهاء في كتبهم الأصولية فيوردون قوائم بالتعريفات، إلا أنه ليس من المدهش ألا تكون تعريفات الحرية مضمنة فيها، لأنها لم تكن مصطلحا فنيا أساسيا في هذا المجال[3].

أقدم تعريفات الحرية في الشرق الإسلامي، لم تصدر عن دوائر إسلامية ولم يعبر عنها باللغة العربية. إنها ترد في الأفعال السَريانية حول التعريفات المنسوبة إلى المدعو "ميخائيل أوبازوذ". وقد وُضعت حوالي سنة 800م. عندما نتتبع تعريف "الإرادة" في هذه المجموعة، نجد ما يلي: "الحرية هي القوى غير المحددة للطبائع العاقلة التي تتعلق بالحواس والإدراك العقلي معا". هذا التعريف يمثل - معبراً عنه بطريقة الرديئة - نتائج المناقشات اللاهوتية التي دارت حول حرية الإدارة في أوساط الكنيسة الشرقية، فلقرون عدت خلت كان المفكرون الدينيون الشرقيون يواجهون هذه المشكلة التي اعتبروها بحق حَجَر الزاوية للإنسان الأخلاقي.

---

[1] - فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، دراسات في مشكلات المصطلح وإبعاده في التراث العربي الإسلامي، دار المدار الإسلامي 2007، الطبعة الثانية، ص17-18.

[2] - المرجع نفسه، ص 19.

[3] - المرجع السابق، ص 37.

يصف "أفراييم السوري" الحرية بنشوة بالغة معتبرا "أنها هبة الله" التي قدمها لآدم، باعتبارها عجلون هدية موعودة.

لقد امتدحها قائلا: إنها صورة الله التي بدونها ينهار العالم.

"والطبيعة" التي تعني العبودية هي نقيض الحرية في نظره، أما الحرية فتجد التعبير عنها في الإنسان في شكل عادة. الحرية وُجدت إذن لكي يستطيع الإنسان أن يختارها أو يرفضها. إنها يمكن أن تكون أيضا موضوع قيود ينزلها الله وتحددها الشريعة. وعبثا يحاول الشيطان احتوائها. إن اسمها مجردا يشي بوجود الإنسان الحر غير الرقيق. ويشير إلى قوة الانطلاق إلى الاستعباد إلى الانعتاق لا إلى التقييد إلى الإرادة لا إلى الطبيعة[1].

أما في مجال علم الكلام في الإسلام، فإنه لا يدهشنا أن نواجه تلك الصورة الميتة نفسها لمفهوم "الحرية"، إذا أخذنا بعين الاعتبار الصلات الوثيقة بين الله اللاهوتين المسيحي وعلم الكلام النفسي. إن الحرية تصبح أكثر ضعفا من خلال التجزؤ اللغوي. بدأت المناقشات المسيحية بشأن الحرية بتأكيد قوتها الشاملة وتألقها. أما الجدل الكلامي الإسلامي حول مسألة حرية الإرادة، فلم يكن أكثر من محاولة شكلية لتأكيد وجود حيز منزوٍ للحرية في النسيج العالمي للأشياء هذا الحيز على محدوديته كان ينظر إليه كضرب من التجاوز تجاه القدرة الإلهية المطلقة التي كان يشك أيضا في امتلاك الله نفسه لها. حتى في حقبة صعود المعتزلة كان الاختيار عن المسلمين أكثر تقيدا في تطبيقاته منال"heruta"، ولكي تكون أوجه التشابه والتمايز بين مناقشات المسلمين لاختيار، وتأملات السريان للحرية واضحة تماما، نجد من المناسب هنا إيراد نص موقف من مواقف المسلمين حول الاختيار. هذا النص يعكس تفكير دائرة مشهورة من الفلاسفة والمثقفين المسلمين، حاولوا في نهايات القرن العاشر وبداياتالحادي عشر بطريقة بليغة مؤثرة إيجاد حلول للإشكاليات الفكرية الأساسية هذا الموقف مقتبس هنا بكامله على الرغم من إسهابه الملحوظ، ورغم خطر تأثيره في اتصال السياق، هذا الموقف الذي يمكن وصفه بالليبرالية. سوف يبين -على ما رأى - ان نهج مناقشة مفهوم حرية الإرادة في الإسلام لم يكن يساعد على تسييره في اتجاه الإنماء العام للمفهوم، لكنه لم يكن يؤدي أيضا إلى القضاء عليه. أبو حيان التوحيدي المتوفى بعد سنة 1009م)، استفتى معاصره الأصغر سنا مسكويه (المتوفى سنة 1030م) عن معاني "الخير" و"الاختيار". وهذا هو الجواب الذي تلقاه: "إن الإنسان تصدر عنه حركات وأفعال كثيرة لا يشبه بعضها بعضا، وذلك أنه

[1] - المرجع السابق -38-39-40.

يظهر منه فعل من حيث هو جسم طبيعي، فيناسب فيه الجماد ويظهر منه فعل النبات، ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ذو نفس حساس، فيناسب بذلك الفعل الملائكة، ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات الصادرة عن الإنسان أنواع كثيرة وإليها دواع، ولها أسباب وينظر أيضا فيها من جهات مختلفة، بعضها طبيعية، وبعضها اتفاقية، وبعضها قهرية[1].

المفهوم الأخلاقي للحرية:

الأخلاق هي أحد فروع الفلسفة التي ارتبط بها النقاش حول الحرية بشكل عام.

أم الحرية باعتبارها خاصية وموقفا للفرد، فإنها لا ترتبط بالظروف السياسية والاجتماعية، كما أنها لا تتجزأ فالإنسان. لا يمكن أن يكون نصف حر ونصف عبد في شخصه الأخلاقي.

وإذا حددناها تحديدا فإن الحرية الأخلاقية تعني رغبة الإنسان في أن يكون طيبا: إنها "تقدم الإنسان للخيروانهماكه فيه، وبقدر خدمته له تكون حريته، لأنه من لم يتمسك بالخير فليس بخير...". و"الحر هو الذي لا يضيع حرفا من حروف النفس لشهوة من شهوات الطبيعة". إنها تعني أيضا ضبط النفس، إذ "لا يعد حرا من لا يتمكن من ضبط نفسه..." إن ضبط الإنسان نفسه هو شرط ضروري لسيطرته على غيره. إن الحرية تعطي الإنسان العاقل القدرة على تحرير نفسه من قيود بيئته الطبيعية وعاداتها الرتيبة، بذلك تجعل منه إنسانا حكيما حقا:"وسئل من أحق الناس أن يؤتمن على تدبير المدينة؟، فقال:من كان في تدبير نفسه حسن المذهب... فالحرالنفسالحكيم هو سيد لناموس الطبيعة..."

إنما يمتلك الحرية الحقيقية ذلك الذي يمتلكه الذكاء والحقيقة:"فزيادة كلمة في مخاطبة الحر أحب إليه من زيادة جزيل[2] في أجرته... وإحسانك إلى الحر على المكافأة وإحسانك إلى الخسيس يحركه على معاودة المسألة..." إن نذر النفس للحقيقة هو الذي يجعل الإنسان الحرمتميزا عن غيره،"فالفصل بين الحر والعبد أن الحريحرس الحق أبدا حراسة جوهرية وهي حراسة المحبة، والعبد يحرس الحق أبدا حراسة المخافة..."، وبالتالي فإن من شروط العالم والمفكر الحقيقي أن يولد حرا. وقد جعل أبقراط في وصيته المنقولة إلى العربية "الحرية بالمولد" الشرط الأولى لطالب الطب. وإنه لمما يبعث حقا على الاهتمام ملاحظة

[1] - المرجع السابق، ص42. 43.
[2] - المرجع السابق، ص 129-130-130.

أن الطبيب الكبير ابن رضوان تجاهل هذا الشرط عندما عدد الخصائص الضرورية للأطباء، مقتفيا في تعداده خطى أبقراط.

أما إذا نظرنا إلى الحرية من الناحية السلبية، فهي تحرر من عوامل الإرغام، ومن أعباء الحياة اليومية:"فالقنية مخدومة، ومن خدم غير دابة فليس بحر...". و "أولئك الذين يحبون المال ليسوا أحراراً" (هوميروس). و"القناعة كنز لا يفنى".وهي محررة للإنسان (النبي). و "من يطلب إليه الناس شيئا يظل حرا حتى يعد[1]".

نظرات فلسفية في الحرية:

عندما نضع المستوى القانوني والاجتماعي لنظرية الحرية جانبا وننصرف إلى دراسة المستوى الفلسفي والأخلاقي والسياسي والميتافيزيقي للنظرية، فإننا نجد - كما هو متوقع - سيطرة ملحوظة للأفكار اليونانية في هذا المجال. وقد دخلت هذه الأفكار مجال الحضارة الإسلامية إلى درجة لا يستهان بها في صيغة أقوال موجزة ومعبرة. كانت هذه الأقوال سهلة الحفظ من جهة، وكان كل المثقفين المسلمين يرددونها ويقتبسونها مرارا من جهة أخرى. هذه الأفكار التي أعلنت صارت جزءا لا يتجزأ من النسيج العام للفكر الإسلامي، وقد توافقت هذه الأفكار مع بعض الوجوه مع المفهوم العربي القديم للإنسان "الحر". وعلى هذا فإن الرسالة التي كان يقصد أن تؤديها هذه الأقوال كانت مقبولة تماما عند العرب[2].

الحرية في التأملات الميتافيزيقية:

الحرية في الإسلام بمظاهرها الميتافيزيقية والوجودية، تعنى بمصطلحات مثل "اختيار"، و"قدرة ‘‘وكقضائها. ولقد أشرنا قبلا إلى أن جزءا كبيرا من التأملات حول الحرية وحرية الإرادة عند المتكلمين المسلمين قد فشل في إنقاذ التأمل من نطاق النظرية الكلامية الضيق. وهكذا فإننا من خلال هذه النقاشات لا نستطيع الاستفادة كثيرا في قضية الأبعاد الأوسع للحرية. إنها لفكرة بالغة القدم حقا رعاها على الخصوص الغنوصيون في كل أشكالها الممكنة: تلك هي الفكرة القائلة بأن الجسد الإنساني هو سجن للنفس، وأن العالم سجن للإنسان، وأن الموت يعني التحرر من ذلك السجن - وهو إنجاز يرغب فيه بإخلاص كل المؤمنين الحقيقيين. لقيت هذه الفكرة قبولا واسعا عند المسلمين الأتقياء الذين عبروا عنها بأشكال مختلفة وفي أماكن متعددة. وعلاقة هذه الفكرة بالفلسفة الإغريقية واضحة تماما من

[1] - المرجع السابق، ص132. 133.
[2] - المرجع السابق، 129.

خلال الملاحظة المنسوبة إلى فيثاغورس الذي قال عندما رأى رجلا بدينا: "لماذا أنت منشغل إلى هذا الحد برفع جدران سجنك؟". وتقول إحدى اقتباسات ابن مسكويه في جاويدانخرذ:"لن يكون الإنسان حكيما حتى يعلم أن الدنيا تستعبده وأن الموت يحرره". وعندما يتحدث "إخوان الصفا" عن الجسد الإنساني على أنه سجن، فإنه يتحدثون عنه كما يتحدثون عن نفس الشريرة، ويقول شمس الدين الطيبي (1327) - وهو مؤلف إسماعيلي - : "في قبضة الطبيعة يظل الفتى عبدا ويتحرر فقط عندما تزال قيوده".

ولقد وجدت الفكرة القائلة أن الحياة سجن أو قبر مكانا لها في مجموعات الأحاديث المنسوبة إلى النبي، إذ يروى أنه قال:"الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر". وقد تبنى الصوفية هذه الفكرة بحماس طبعا، ففي اليوم الذي توفي فيه داود بن نصير الطائي حلم أحدهم أنه سمعه يقول:"الأن خرجت من السجن". ويعزف المبشرون الأخلاقيون على معزوفة هذا التوجه بأنغام ملائمة. وهكذا يبدو العالم سجنا لأولئك الذين يعشقون الله، يوضعون فيه كي لا يتمكنوا من الاتحاد معه. ونحيبهم أشبه بنحيب السجناء في كل صباح[1].

وأبطل الإسلام الرق، فكل رفيق يدخل في الإسلام يصبح حراً رأسا كما يصبح حرا بالعتق ولكن بما أن الرق كان نظاما شائعا قبل الإسلام متغلغلا في الحياة الاقتصادية، فإن إبطاله مرة واحدة يُفضي إلى تخلخل البيئة الاجتماعية من أجل ذلك بقيت من الرق رواسب ترجع إلى عوامل نفسية واقتصادية بحت[2]

[1] - المرجع السابق، 160. 161.

[2] - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين-(بيروت-لبنان)، الطبعة الأولى 1972. الطبعة الرابعة نيسان (1983)، ص179.

الخاتمة

خلق الله الإنسان في هذه الكون، وألزمه بأوامر ونواهي في هذه الحياة، كما بين له حقوقه وواجباته من خلال التشريع الدين الإسلامي وضوابطه، فالإنسان حق في إبداء الرأي وحق في حرية التعبير، وحق في التطوير من ذاته...الخ، كما أن للإنسان الحرية في كل مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لهذا فإن الحرية باتت مطلبا مهما وأساسيا في حياة الإنسان، فأصبحت الحرية من أهم أولوياته ومتطلباته في سيرورة الحياة. وهذا ما جعل الإنسان يسعى من أجل تحقيق الحرية والنيل بها، وجعله يسعى من أجل الوصول إليها والتنعم، وكسر القيود والأغلال التي تصده عن العيش في سلام وأمان، وعن التمتع بالحرية التامة، وهذا ما اجتهد وسعى إليه العرب، خلال الفترة الحديثة، وبعد حركات التحرر التي ظهرت في العالم العربي، والتي نادت بطرد الاستبداد، والسيطرة، ومطالبة الحرية في كل المجالات، فظهر العديد من أعلام العرب المسلمين أمثال رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وعبد الله العروي....الخ هؤلاء نادوا بتحرير الإنسان من كل شوائب الخضوع، وكل أنواع القيود، لأن الإنسان خلق عزيزا كريما، وحراً طليقاً، وإذا كانت الأخطاء وعوارض أخرى متعددة قد غيرت وتُغير من وضعية الإنسان وتحدُّ من حركته وحريته، فإنها لا يمكن أن تغير من أصله وجوهره، فكرامة الإنسان، وحريته هي أصله، وهي الأصل فيه، وهذا هو المعنى الذي ما فتئ العلماء والمفكرون ينصون عليه ويعبرون عنه، كل بطريقته وعبارته.

الفهرس

مقدمة.....أ-د
الفصل الأول: المدخل الإصطلاحي في مفهوم الحرية 5
المبحث الأول: مفهوم الحرية لغة واصطلاحا:..... 6
المبحث الثاني: مدخل في فهم الحرية:..... 8
المبحث الثالث: تعريف الحرية 14
الفصل الثاني: الحرية عبر العصور 18
المبحث الأول: الحرية عند اليونان 19
المبحث الثاني :الحرية في العصور الوسطى 19
المبحث الثالث :الحرية في العصر الحديث 24
الفصلالثالث:الحرية في الفكر العربي المعاصر 40
المبحث الأول: الحرية الفردية وحرية الإرادة 41
المبحث الثاني: مفهوم الحرية في النظرية الإسلامية..... 48
المبحث الثالث: ضرورة الحرية 51
الفصل الرابع: الحرية الفردية في الإسلام..... 56
المبحث الأول: الجبرية الخالصة والمعتدلة..... 57
المبحث الثاني: الحرية والاختيار 66
المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإسلامي..... 72
الخاتمة 78

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1. أيوبأبودية، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر.
2. إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، دراسة فكرية فلسفية، دار الفجر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1999.
3. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون- الطبعة الأولى 1972 دار العلم للملايين بيروت-لبنان.
4. د. عزت القرني، العدالة والحرية في فجر النهضة الحديثة، عالم المعرفة.
5. علي عبد المعطى محمد، في الفكر الحديث والمعاصر.
6. عزمي بشارة، مقالة في الحرية، المركز العربي للدراسات والأبحاث.
7. عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي.
8. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، دار النشر، المركز الثقافي، (الدار البيضاء، المغرب/ بيروت- لبنان) الطبعة السادسة 2002.

المراجع:

1. أبي الفضل جمال الدين محمد بن المنظور الإفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، ب ت.
2. إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، ب ط.
3. احمد الزيسوني، الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها.
4. جون ستوارتعن الحرية، ب ط، ب ت، متهى مكتبة الإسكندرية.
5. دكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور، د. الأستاذ زكريا أحمد الشربيني، السلوك الإنساني بين الجبرية والإرادية، ومنظور علم النفس المعاصر، المشيئة والاختيار.
6. مهداوي محمد، الإسلام دعوة إلى السلم والحرية، دار العرب للنشر والتوزيع ب ط، ب ت.
7. ناصربن سعيد، بن سيف السيف، أسس الحرية في الفكر العربي.
8. عزيز العرباوي، مفهوم الحرية في الإسلام في الفكر الغربي، مومنون بلا حدود.
9. عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الكتاب المصري (القاهرة، بيروت، ب ت، ب ط.
10. فرانزروزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، دراسات ومشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي.
11. عبد المجيد النجار، حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم.
12. فضيلة الشيخ سماحة الأستاذ الإمام محمد الطاهرابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

13. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، دار الكتاب المصري،، القاهرة، بيروت، ب ط، ب ت.

المعاجم

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، بيروت، دار الكتاب اللبناني.