

مفهوم الحرية

في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

ماهر هناندة

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الأردن.

مقدمة

إذا عدنا نظريتي المعرفة والوجود ركيزتين أساسيتين لأية فلسفة إنسانية، فإن ارتباطهما بمفاهيم الحق والخير والجمال، والحرية والعدالة والمساواة، هو ما يخرجهما من طبيعتها السكونية إلى أبعادها الإنسانية حيث الحركة والاتصال. فالحرية بما تفترضه من الروية والمسؤولية، والاختيار والتنفيذ هو ما ينتقل بالفلسفة إلى أبعادها الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهي ميزة الإنسان من سائر المخلوقات.

وإذا كانت الحرية هي جوهر أو وسيلة أو غاية الإنسان كما تقول المذاهب الفلسفية المختلفة، فإن ذلك يفسر لنا سبب تعدد الإجابات المختلفة عن هذا المفهوم، والتي عبرت عنه تعيناته من خلال تطور الفكر والفلسفة الإنسانية، وهو إذا ارتبط بنظريتي المعرفة والوجود الإنساني ومقولاتهما الكلية جعله يبدو محايداً هنا ولا يبدو كذلك هناك. فارتباطه بالوجود الإنساني على وجه الخصوص جعله يرتقي إلى واحد من أهم المفاهيم الأيديولوجية إلى جانب كونه من المفاهيم الفلسفية والمعرفية الإنسانية التي تطلب لذاتها تارة، أو يصير مفهوماً وسليلاً، غائباً، يسقط في معمعة المفاهيم النفعية الغائبة تارة أخرى، وهو الأمر الذي يفسر كونه المعادل الموضوعي بين الفوضى والاستبداد. فالحرية هي ما ينقلنا من حالة الفوضى في الطبيعة، ويقينا في المقابل من حالة الاستبداد، كما يذهب إلى ذلك فلاسفة العقد الاجتماعي، حين يتم الانتقال إلى الحرية المدنية في الاجتماع الإنساني، بل أصبحت محور هذا الاجتماع، والضمانة الرئيسية لوجوده واستقراره. فإذا كانت الحرية (الفوضى)، هي ما تنازل عنه الفرد للمجتمع أو السلطة مقابل ضمان وجوده الفسيولوجي والمعنوي، فإنها في رأيي مصدر تكون أو تطور أو انحلال أي تكوين من المجتمعات، إذ لا أرى فعالية لعصبية ابن خلدون دون أفراد أحرار، كما لا أرى أي قانون أو نظام أو تجربة تصوف أو انعزال دون فعل تحريري عند اليونان، وهي الفرضية التي تفسر تأكيد المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة عليها، فهي وعي

الضرورة عند سبينوزا والماركسيين، وغاية التاريخ عند هيجل، والاجتماع الإنساني عند ماركس، وهي جوهر الإنسان ومبدأ فاعليته عند الوجوديين، كما أصبحت المبدأ والمنتهى في الشخصية.

إن الحرية بهذه المعاني أخذت مكان الصدارة في الفكر الإنساني، منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا، وهي باعتبارها فعالية الإنسان بشكل عام فإنها لم تكن يوماً ميزة أمة أو حضارة على أخرى، وإن كانت مقتضيات السبق الحضاري التاريخية تقدم هذا المفهوم أو ذاك عند هذه الأمة أو الحضارة أو تلك. فالدعوة والنضال من أجلهما لم يكن أمراً جديداً في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، بل دعوة مبكرة عرفت الحضارات القديمة، وبشرت بها رسالات السماء، وجسدها الفاروق بدعوته المدوية عندما قال «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟». وقد حفلت الحضارة العربية الإسلامية بكوكبة من المدافعين والمناضلين من أجلها، فالحرية كانت وما زالت من أمهات الفلسفات الاجتماعية التي تتخلل كل تجربة إنسانية. هذه الرؤيا التي نؤكددها، تجعلنا نتحرر من أية رؤيا ماهوية (انثروبولوجية)، واستشرافية، قد تنتفي معها الغاية من هذا البحث، وهو بيان مدى الحاجة الماسة التي استشعرها فلاسفتنا المعاصرون والمعاناة التي نعانيتها من غياب هذا المفهوم، وأهم من هذا المفهوم، وأهم من ذلك الإيمان بإمكانية تحقيقها في الواقع العربي بفعل الممارسة أولاً والإفادة من الإنجازات العربية التراثية القديمة والوسيلة والإنجازات التي قدمتها الحضارات الأخرى، وبشكل خاص الحضارة الغربية.

وإذا كانت مقتضيات البحث المنهجية والبحثية والتخصصية في أي عمل علمي أكاديمي تقتضي تحليل مفهوم الحرية، وتناول الدلالات اللغوية، ثم الدلالات الحضارية التي قدمتها الحضارات القديمة وصولاً إلى تعيناتها الغربية الحديثة والمعاصرة ممثلة بالليبرالية والماركسية والوجودية الشخصية وغيرها من التيارات الممتدة إلى يومنا هذا، والتي وجدت ترجماتها العربية عند مفكرينا المعاصرين، فإن المجال هنا لا يتسع لعرض إلا الخصائص العامة لبدايات وعينا الحديث والذي جسده مفكرو عصر النهضة على اختلاف تلويناتهم المعرفية الأيديولوجية والعملية ولا سيما في موضوع الحرية، والتي تميزت باهتماماتهم المبكرة بها ومحاولة مقاربتها مع واقعنا العربي آنذاك وإمكانية الإفادة من الإنجاز الغربي لهذا الموضوع.

مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث

إذا كان مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر هو غاية هذا البحث، مستهدفاً بيان مدى استجابته للواقع العربي الراهن، أولاً، وعلاقته بالمفاهيم الغربية الوافدة ومدى وإمكانية مقاربتها مع واقعنا ومتطلبات حياتنا الراهنة ثانياً، فإن ذلك يقتضي العودة إلى الأطروحات التي قدمها مفكرو عصر النهضة العربية، والتي شكلت تجاوزاً جديداً للأطروحات التراثية المحافظة (التراثية الكلامية) في حضارتنا، إذ بدأ الاهتمام النسبي بالبعدين الاجتماعي والسياسي للحرية، وإن اختلفا في المناهج والأسس والاهداف، والظروف الموضوعية والذاتية، غير أنهما لم يكونا بعيدين عن تأثير

الاتجاهات والمذاهب والفلسفات الغربية، وهو الأمر الذي وسم فكرنا الحديث والمعاصر بطابع التأثر والانفعال والتبعية، وكان وراء الاغتراب الزمني والمكاني أحياناً، بسبب اتساع دائرة النفوذ الثقافي، في مقابل جمود البنى الاجتماعية والاقتصادية، مما عمّق الفجوة، بين الفكر والواقع من جانب، وبين المجتمع العربي والمجتمع الغربي من جانب آخر، وتركنا أمام أنماط اقتصادية واجتماعية وثقافية هجينة ومشوهة.

لقد شهد عصر النهضة بدايات تشكل وعينا النهضة المعاصر، بانعطافاته الحادة في مفاهيمه وأطروحاته المنفعلة وقضاياها المتناقضة، مع سابقاتها في الحضارة العربية. فمنذ سقوط بغداد (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) حتى انهيار الدولة العثمانية، اصطبغ واقعنا العربي بفترة اتسمت بانحسار الثقافة العقلانية، مقابل شيوع الثقافة الغيبية السلفية المتحجرة والأسطورية، فضلاً عن اتساع دائرة «اللاأدرية» «والتقليد» واللامفكر به أو «المسكوت عنه»، وشيوع ظاهرة الجمود الفكري والعقدي، والذي كان نتيجة لسلسلة من الأزمات، ولا سيما أزمة الحرية، وهذا ما نشاهده عند عرض أهم الاتجاهات الفكرية وخصائصها المميزة، والتي بدأت تتشكل في الوطن العربي، منذ حملة نابليون على مصر وشمال أفريقيا عام ١٧٩٨م، حيث أخذ الوعي العربي يستيقظ على أيدي عدد من السياسيين والمفكرين والمعلمين الذين وقفوا على الحضارة الغربية، واطلعوا على إنجازاتها

في مختلف المجالات. وقد بدا هذا التأثير واضحاً في كتاباتهم التي عبرت عن مواقفهم، وأطروحاتهم تجاه الفلسفات الغربية بالرضا أو الرفض. وقد شكلت هذه الأطروحات قطباً جدلياً أسهم في استثارة العقل العربي، وتحدياً للأجوبة التراثية الجامدة، والتي حافظت على حضورها رداً من الزمن. وقد أجم هذا التأثير صراعاً ثنائياً ما يزال قائماً إلى يومنا هذا تحت عناوين كبيرة وأهمها الأصالة والمعاصرة،

أهم ما أجمع عليه مفكرو النهضة هو تأكيد أهمية الحرية من حيث كونها مبدأ تفسيرياً لجملة المقولات والمفاهيم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية، وركناً أساسياً في الإصلاح السياسي.

في نواحي الحياة كافة. وقد تباينت آراء هؤلاء المفكرين تبعاً لمرجعياتهم المعرفية، ومواقفهم الوجودية أو الايديولوجية في تبني مشاريع النهضة، أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وأديب اسحق^(١)... وآخرين، الذين طالبوا بسيادة القانون ونبذ الظلم والاستبداد، ودعوا إلى الأخذ من مدنية الغرب بقدر حاجة النهضة العربية إليه، وقد أثبتت التجربة نفعه، ولا يخالف الشريعة، مثل العلم والتكنولوجيا والنظم السياسية الديمقراطية، وتأكيد أهمية الحرية بمعانيها القانونية والسياسية والاجتماعية، وأمثال جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وقد نادوا بتحسين العقلية العربية تجاه الغرب، وتحرير الدين من البدع والمستحدثات التي لا تتفق مع

(١) ماهر هناندة، «مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، إشراف علي حسين الجابري (أطروحة

دكتوراه، جامعة بغداد، ٢٠٠٠)، ص ٤.

طبيعته، بالإصلاح والعودة إلى منابع الدين الأصلية، والأخذ بشروط التقدم الحديثة، ثم شبلي الشميل، وجميل صدقي الزهاوي، وفرح انطون. وقد مثل الأول والثاني، الاتجاه العلمي (الدارويني) وتبعهما الثالث في نشر التيار العلماني. وقد كان لهذا الاتجاه دور كبير في نشأة تيار التغريب الليبرالي أولاً، ثم التيار الماركسي والاشتراكي ثانياً، والتي كانت من المسارات الرئيسية في الفكر العربي المعاصر.

ولعل أهم ما أجمع عليه هؤلاء المفكرون هو تأكيد أهمية الحرية من حيث كونها مبدأ تفسيريّاً لجملة المقولات والمفاهيم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية، وركناً أساسياً في الإصلاح السياسي والاجتماعي والقيمي، حين ركزوا على علاقة الفرد بالسلطة، والحرية بالمساواة، والاستبداد بالتخلف، والاستقلال بالاستعمار، وتهديد الهوية القومية، وأهمية تحرير المرأة بخاصة، والإنسان العربي بعامة، وضرورة الأخذ بمبدأ التسامح ونبد التعصب. وقد اتسعت الدوائر المفاهيمية بعد دخول إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب وثنائياتها، وما أججته من الوعي على مخاطر الظاهرة الاستعمارية بأبعادها المختلفة، كما يبدو من المساجلات الفكرية التي دارت آنئذٍ، وامتدت إلى عصرنا الراهن فإن جل ما نتج منها جملة الثنائيات مثل الأصالة والمعاصرة، والدين والعلمانية، والتخلف والتقدم، والجهل والعلم، والاستبداد والحرية، والتقليد والاجتهاد.

ولعل أخطر ما أسفرت عنه هذه الثنائيات الناتجة من الفهم الماهوي للأشياء، في أذهاننا هو ارتباط القطب الأول من كل منها بـ «الاستبداد» كونه ميزة الشرق والحضارة الشرقية، وارتباط القطب الثاني من كل منها بالحرية كونه ميزة الحضارة الغربية. ومن هنا أمكن تلخيص هذه الثنائيات جميعاً (الاستبداد مقابل الحرية) كما فعل هيغل، وماركس، ورينان وغيرهم، وهو الأمر ذاته الذي وإن حاول بعض المفكرين المحافظين إنكاره، فقد بدا واضحاً عند تيار التغريب الذي بدأ في الربع الأخير من القرن الماضي، وما يزال أنصاره حتى يومنا هذا، يتنكرون إلى كل ما يمت منه بصلة إلى الحضارة العربية الإسلامية واجتهدوا في محاكاة حضارة الغرب، ودعوا إلى تبني مدنيته، بعدها حضارة كونية إنسانية فريدة، قادرة على التجدد والإبداع، ولا يمكن للعرب النهوض إلا بالسير في ركابها. وقد بقيت هذه الأطروحة قوية إلى أن انتهت تداعيات الدولة العثمانية، وبدأ تشكيل الدولة القطرية، وتطور النفوذ الاستعماري. وحين كشفت الدولة الغربية عن مضامين أطروحاتها في التحرر والتقدم الإنساني، تحول ما سمي آنذاك بعلاقة الشرق بالغرب إلى علاقة المستعمر بالمستعمر (السيد والعبد)، والقوي والضعيف، والمضطهد والمضطهد... وهكذا، وهي ظاهرة كانت موجّهة إلى معظم مفكرينا المعاصرين، كما كانت عند دعاة عصر النهضة، والتي كان لها تأثير في سياقات هذا المفهوم، ولا سيما أن جل هؤلاء المفكرين قد تأثروا بالمفاهيم الغربية وفهمها الخاص لطبيعة الشرق، وبشكل خاص مفهوم الاستبداد، فإذا كان الاستبداد هو سمة الانظمة كما استقر في الذهن الأوروبي، وكما عبر عنه مونتسكيو، وهيغل وماركس وإرنست رينان، فقد كانت ردود الطهطاوي والتونسي والأفغاني وعبد، والمعاصرين أمثال عبد الله العروي ومحمود أمين العالم، فيما بعد، خير دليل على تأثير تلك الأطروحات في مفكري عصر النهضة، ولكن يبدو أن هذه المحاولات الدفاعية لم تقوَ على الوقوف أمام قوة تقدم الغرب، وتفوقه المدني (العلمي والتقني)، الأمر الذي أوجد من تبني هذه الادعاءات ودافع عنها متناسياً أو

عاجزاً عن إدراك المضمون الأيديولوجي لهذا الادعاء والوقوف على نزعات التعصب والاستعلاء والاستغلال التي تحملها الحضارة الغربية الرأسمالية، فأصبح الغرب العنصر الإيجابي في الثنائيات الأنف ذكرها، والشرق هو المعطى السلبي فيها. فكان الاستبداد العنصر التفسيري لمظاهر التخلف والتأخر الشرقي، وقد عزز هذا التفسير، معاناة الشرق العربي من استبداد الحكام والولاة، وتحكم العادات والتقاليد البالية في حياة الناس، فضلاً عن غياب القانون والحريات، والحقوق العامة، وهي مسائل عُدّ مدى توافرها في المجتمعات الغربية دليلاً كافياً على فعاليتها، فأصبحنا أمام معادلة (الحرية - التقدم) مقابل (الاستبداد - التأخر) تناظر معادلة (الغرب مقابل الشرق).

كانت الحرية بتعييناتها الحديثة محور اهتمام معظم المفكرين الآخرين الذين لا يسمح المجال بالإسهاب في ذكر آرائهم، وهو اهتمام بدأ مبكراً عند هؤلاء المفكرين على اختلاف مرجعياتهم، وقد كان ذلك استجابة فعلية لأساس مرجعي اجتماعي ملموس، وكانت الحرية الوسيلة الأنجح في الخروج من أزمة الاستبداد والانطلاق إلى عالم أفضل، وهذا ما استمر ويبدو جلياً من خلال قراءتنا للفكر العربي المعاصر، بعد عرض أهم الخصائص المميزة لفكر دعاة النهضة العربية^(٢).

أولاً: يبدو أن عصر النهضة العربية قد شهد فتحاً جديداً في دلالات ومعاني مفهوم الحرية في المبنى والمعنى، وهو تأثير حصل من دون شك بفعل التأثير المباشر بالثقافة الغربية، والظروف الموضوعية والذاتية التي أسهمت في الاستجابة للمفهوم الجديد، وأدى إلى الخروج عن المفهوم الإسلامي التقليدي في بعث ظاهرة الحرية، فانتقلنا من مفهوم الحرية الكلامي كعناوين الجبر والاختيار والقضاء والقدر، والفعل الإنساني في سياق علاقة الإنسان بالخالق، وهي من دون شك علاقة محدودة قبلياً على الصعيدين: الوجودي والعقدي، تناولتها الفرق الإسلامية من معتزلة وأشاعرة وغيرهما، كما تناولها الفلاسفة الفيضيون والعقلانيون والأخلاقيون. وهي بحوث لم تأخذ بالحسبان المعاني الاجتماعية والسياسية (باستثناء مسائل العبودية، وكالة اليتيم... الخ)، وهي المعاني التي بدأت مع طلائع مفكري عصر النهضة ممثلة برفاعة الطهطاوي والتونسي... ومن تلاهما إلى يومنا هذا، إذ شكل هذا المفهوم بعداً محورياً في كتابات هؤلاء، وهذا ما بدا لنا في الأعمال الفكرية التي قدموها، والتي تؤكد:

- ربط الحرية بمفاهيم العدالة الاجتماعية، والمساواة والتقدم، والحق، وإعطاء كل منها مضامين اجتماعية اقتصادية وسياسية، وهو التغير الذي يعزوه عزت قرني رغبة في معارضة سلطات قائمة فقط، كما أكد الأفغاني مفهوم الشورى، وحق الأمة من أجل الحد من سلطة الحاكم واستبداده، كما أكد مفهوم الاجتهاد في الدين، من أجل معارضة جمود أصحاب التقليد، وهدم سلطتهم التي بنيت على الخوف والإرهاب^(٣).

- غياب مفهوم الحرية القبلي والانتقال إلى مفهوم التحرر بارتباط الثاني بالفعل

(٢) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٦٢.

(٣) عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة: ٢٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١.

الإنساني العلائقي، ومفاهيم التغير والتقدم، وارتباط التحرر من قيود الطبيعة بوحي قوانينها والتحكم فيها، فضلاً عن تعدد مجالات الحرية فيها تبعاً لحاجات طالبها، وموقعهم الاجتماعي والفكري.

ثانياً: لم يتجاوز هؤلاء المفكرون مفهوم الحرية «الفكرة» إلى مفهوم الحرية «التجربة»، وهذا ما يبدو من خلال تمسكهم بالمفهوم الليبرالي الأيديولوجي للحرية، وتبنيه من دون نقد وتحليل أو بمحاولة تنظير، بسبب غياب الأبعاد والرؤى الفلسفية لدى هؤلاء المفكرين، بالمقارنة مع أقرانهم الغربيين، فقد اكتفى هؤلاء بالإحالات على الحضارة العربية الإسلامية في نزعة تأصيل لهم فيها، فضلاً عن وصفها، وبيان فوائدها وضروبها، دون الإشارة إلى ضمانات تحقيقها وتوظيفها أو العلاقة الجدلية بين أنواعها، ولا إلى الطبيعة القيمية أو العملية لها، ولا حدودها. إنهم كما يقول العروي: «لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي، ولا يبحثون عن أصلها ومداه، وإنما يكتفون بوضعها والمطالبة بها»^(٤).

ثالثاً: التحرر التدريجي من الرجعية الثيوقراطية أو التراثية، بشكل خاص المتعلقة بمفهوم السلطة المطلقة، وتبني مفهوم السلطة المقيدة بالقوانين. وهذا يعبر عن تأثر هؤلاء المفكرين بأعلام التنوير الغربي، أمثال مونتسكيو، وفولتير، وروسو، ولوك، وهيوم، ثم جون ستيوارت مل، ونتائج

الثورتين الفرنسية والأمريكية، وغيرها من الدعاوى التي أسقطت جل دعاوى السلطة المطلقة، مع أن هذه الدعوات لم ترتق إلى تبني العقل الثوري الانقلابي، إذ استمرت الثقة بالأنظمة الإقطاعية التقليدية (الاتوقراطية)، والزعامات التقليدية، الأمر الذي جعلها دعوات إصلاحية، أجهز عليها فيما بعد، ولا سيما أنه لم ترافقها إصلاحات اقتصادية وسياسية، إذ لم تحقق قدراً كافياً من التنمية الاقتصادية للموارد يتناسب إنتاجها مع تزايد عدد السكان، ولم

.. على أن هؤلاء المفكرين لم يتجاوزوا مفهوم الحرية «الفكرة» إلى مفهوم الحرية «التجربة». لقد اكتفوا بالإحالات على الحضارة العربية الإسلامية في نزعة تأصيل لهم فيها. دون الإشارة إلى ضمانات تحقيقها أو إلى العلاقة الجدلية بين أنواعها.

تحدث تغيرات جوهرية في بنية النظام السياسي العربي، ليسمح بالمشاركة الشعبية. وهذا ما يبدو من تأخر دور الأحزاب السياسية في الحياة العامة إلى الربع الثاني من القرن العشرين، وقد بقي دور الأحزاب بعيداً عن وعي وممارسة الفئات الاجتماعية، إلى أن أصبح مطلباً ضرورياً في ما بعد، بل عنواناً للمشاركة السياسية، وإن كنا نجد الكثير من الجمعيات الثقافية والسياسية النوعية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر تعبر عن إشكاليات جديدة بدأت تعانيتها الدولة العثمانية.

رابعاً: لم يتصدر الخطاب القومي النهضوي لغياب الأطروحة القومية في الإجابة

(٤) عبد الله العروي، مفهوم الحرية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢).

(٥) رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ مج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ - ١٩٨١)، ص ١٠٣.

عن سؤال الهوية، وإن كنا نجد لدى الكواكبي تأكيداً على العروبة في مؤتمر «أم القرى»، إذ لم يجد الطهطاوي في قيام الكيان العربي تحدياً حقيقياً، ووجدنا محمد عبده وغيره، يتحدثون عن القومية المصرية، فمصر «الحفيدة الشرعية لأرض الفراعنة»^(٥)، وهي أول وطن من أوطان الدنيا يستحق أن تميل إليه قلوب بنيها، وأنه أحق أن تميل له نفوس مفارقيه من ذويه^(٦).

خامساً: الدعوة إلى تبني المدنية الغربية وفلسفاتها، القائمة على العمل والعقلانية، وفصل الدين عن الدولة، والحديث عن قيم التطور الاجتماعي، ورفض استغلال الدين، وأطروحاته في القضاء والقدر، وأن يستثمره المستبدون من حكام ورجال دين في ممارسة الاستبداد والدعوة إلى الانتقال من فلسفة القضاء والقدر إلى فلسفة السبب والضرورة.

سادساً: الانتباه إلى المضمون الاجتماعي للحرية والاقتصاد والسياسة في تفجير الوعي النهضوي العربي المتمثل في الإشارات الواضحة ومقدمات الفكر الاشتراكي كما رأينا عند الطهطاوي سابقاً في كتابه **مناهج الألباب المصرية**، إذ قدم تحليلاً ماركسياً للعمل كونه جهداً إنسانياً غائياً، يهدف إلى إنتاج الخيرات المادية، ومصدراً للقيمة، وكيف ينقلب إلى مصدر «الشقاء للإنسان واستغلاله ودوره في تعاقب التشكيلات الاجتماعية». فهو يبرز دور العامل في عملية الإنتاج، كما يبرز مدى الاستغلال الذي يتعرض له العامل من جراء التوزيع غير العادل للثروة، غير أن الطهطاوي يلجأ إلى الحل الديني الأخلاقي لهذه المسألة، كما نجد عند الأفغاني حديثاً عن العدالة الاجتماعية، والاشتراكية قبل الإسلام، وهي من الأطروحات التي هاجمها في رسالته الشهيرة رسالة الرد على الدهريين.

إذا كانت الحرية كما أسلفنا من الإشكاليات التي ظهرت مبكراً في عصر النهضة، وتبلورت في معادلة «الحرية والاستبداد»، يعد القطب الأول منها منبع التقدم ومتجسداً في الغرب، والثاني سبباً للتأخر ومتجسداً بالشرق، فإن هذه المقولة كانت النقطة الرئيسية عند تيار التغريب، وقد شكلت حيزاً من أعمال أعلامه الذين تبنوا الفلسفة الوضعية والداروينية، والحركات العلمية والأدبية في الغرب، أمثال سلامة موسى، وجميل صدقي الزهاوي، وإسماعيل مظهر، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، تبنوا مفاهيم الحرية الغربية والتقدم والمنفعة... إلخ.

وقد كان من الطبيعي أن تكون الحرية الليبرالية من المفاهيم التي صبغت الفكر العربي المعاصر المبكر في هذا القرن، امتداداً إلى عصر النهضة، بفعل ازدياد التأثير الغربي بفضل وسائل التعليم والاتصال، فقد أصبحت تعرض بقوة وجراً أكبر، إذ لم تعد الحكومات التقليدية والتيارات الدينية تقف في وجهها، بل أصبحت تتبناها نتيجة ازدياد تبعيتها للغرب من جهة، فضلاً عن حاجتها لها، للوقوف أمام الأفكار المادية الأكثر تطرفاً، ولا سيما الحركات الأممية والقومية التي لم تعد تعترف بأية مرجعية

تراثية أو ماورائية لهذه الحكومات، كما أنها لا تعترف بأية وصاية أو انتداب، وتبنيها لمفهوم التحرر القومي إلى جانب الحريات الأخرى، وهو الأمر الذي بدأ معه كثير من مفكري التغريب في التراجع عن الثقة بالأنطولوجيات الغربية، نتيجة ظهور وزيادة وعيهم للمفارقات الثاوية فيها، ولا سيما في مفاهيم الحرية والتحرر الاجتماعي والمساواة والتقدم وحقوق الإنسان. هذه المفارقات التي لم يعها مفكرو عصر النهضة، ومن تلاهم من مفكري تيار التغريب، لغياب النظرة النقدية الفاحصة عندهم، وهي مفارقات كشفتها تجارب هذه المرحلة. وفي ظل الواقع الاستعماري الحديث، وفي ظل الوعي الحضاري الجديد الذي بدأ يهدد الوجود والهوية العربية المعاصرة، وقد أصبحت الظروف مناسبة لظهور عدد من المفكرين والسياسيين العرب الذين استجابوا لمتطلبات الواقع الجديد، فكان أن انكبوا على دراسة المذاهب الفكرية والفلسفية في الحياة المعاصرة، على الصعيد الفكري والسياسي. وقد أدى هؤلاء دوراً تاريخياً لا على صعيد الترجمات المختلفة للمدارس الفكرية والفلسفية العالمية، ومدى استجابتها للواقع العربي المعاش، وتأصيلها في التراث العربي الإسلامي المعاصر فحسب، بل على صعيد الممارسة العملية في رؤى ومؤسسات ثقافية وسياسية، تمثلت بدعاوى وأحزاب سياسية وأيديولوجية شكلت أدوات لهذه الدعاوى.

ففي حين استمرت الدعاوى الليبرالية في أطر ومذاهب جديدة كالوضعية المنطقية والوجودية الشخصانية، كانت الماركسية امتداداً للنزعات الوضعية العلمية المادية كما بدأت مع الشميل وآخرين، وكما كانت التيارات السلفية امتداداً للوهابية والمهدية وغيرهما من التيارات السلفية التي بدأت قبل عصر النهضة. وقد شهدت أيضاً نشاطاً ملحوظاً للرؤى الفلسفية المعاصرة، وهو نشاط بدأ متواضعاً في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن مع التيار العلمي الوضعي، غير أنه تنامي في الربع الثاني من هذا القرن، بظهور دراسات فلسفية جادة على يد أعلام، أمثال زكي نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوي، ومحمد عزيز الحبابي، ويوسف كرم، وعزمي إسلام، وعثمان أمين، وعبد الله العروي، وحسام الدين الألوسي، وعلي حسين الجابري، ومحمود أمين العالم... عبر بعضهم عن تيارات فلسفية عالمية كالوضعية المنطقية، والوجودية، والشخصانية والماركسية والتيارات الروحية، بالإضافة إلى رؤى محلية مثل التكاملية والعقلانية النقدية عند الألوسي وعلي الجابري. وهكذا أثمرت جهود هؤلاء عن ازدهار للفلسفة العربية، نتيجة التطور الاجتماعي والاقتصادي من جهة، والانفتاح على الفكر الغربي من جهة ثانية، عبرت بمحصلتها عن وعي فلسفي عربي متنام، تجسد في محاولتهم توظيف كل فهم ورؤية توظيفاً واقعياً أو تراثياً متمسكاً بمناهجها ومقولاتها، ولا سيما مفهوم الحرية، حيث يعتبر علي الجابري الحرية قد أصبحت: «مبحثاً فلسفياً.. مثلما هي غاية من غايات النضال القومي، وحاجة من حاجات الشعب الأساسية»^(٧).

لقد عبر الفكر الفلسفي العربي المعاصر كما يبدو، عن لوحة فسيفسائية، قدّدت

(٧) علي حسن الجابري، «البعد الاجتماعي لموضوع الحرية»، ورقة قدمت إلى: المؤتمر الفلسفي العربي

الخامس المنعقد في الجامعة الأردنية بتنظيم من الجمعية الفلسفية العربية، ١٩٩٨، ص ٦.

الوانها من تنوع التجربة الإنسانية المعاصرة، وانعكاساتها الانطولوجية والمعرفية والسلوكية، وهو ما يبدو جلياً في مفهوم الحرية الذي يشكل جداراً خلفياً ضبابياً يتدلى خلفها، ويحدد معالمها ويبرز فاعلية الإنسان وانفعالاته في صياغة أهدافها وتحديد مساراتها. وهي لوحة من خلال تأملها أمكننا تقديم الملاحظات التالية:

١ - إن مفهوم الحرية من المفاهيم التاريخية التي تزداد ثراءً واتساعاً، فكراً وممارسة، يوماً بعد يوم، وقد عبرت هذه الحقيقة عن تعييناته المختلفة من خلال مسيرة الفكر والتجربة الإنسانية، وتعدد جهات الإنسان وامتداداته الطبيعية والصناعية والإلهية المفارقة، والقيود التي يواجهها ويقبل بها بفعل فاعليته وانفعالاته تجاه هذه الجهات، فكانت المعاني القانونية والاجتماعية والاخلاقية والسياسية... الخ، قد عبرت عن ميزة العصر والنظام الاجتماعي أو الفئة الاجتماعية السائدة، والسياسة التي تصدر عنها، وهي تعيينات وإن ساد بعضها على بعضها الآخر، فإن أيّاً منهما لم يحل مكان الآخر، تبعاً لتعدد فعاليات الإنسان واهتماماته المتنوعة، بل إن مدى وجودها كان دليلاً على ميزة التخصر والتقدم، فقد وضع الإغريقي حريته مقابل بربرية الآخر، كما وضع فقهاء العقد الاجتماعي الحرية المدنية مقابل «الفوضى» و«الوحشية والاستبداد»، من هنا كانت الحرية تعني الخضوع بالمعنى الإيجابي.

٢ - تعبر الحرية ودلالاتها الزمنية عن طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي السائد، والمرجعية المعرفية والايديولوجية له، كما تعبر عن مصالح الفئات المختلفة في المجتمع،

ففي حين كان المفهوم القانوني «الخضوع للقانون» ميزة الحضارات العقلانية القديمة اليونانية والرومانية قبل دخول الكنيسة ديناً رسمياً للدولة، فإن المفهوم الديني والاخلاقي «الخضوع للشرع» كان ميزة الحضارات الدينية قديماً وحديثاً، وكان الخضوع للعرف والعادات الاجتماعية والمنظومة الاخلاقية، ميزة الفرد بعيداً عن الدولة والشرع، وهي جهات تجمعها علاقات جدلية وتكاملية في آن واحد، فيمثل

ومن هنا فإن تحقيق الحرية..
يحتاج إلى جملة من الشروط
المادية والمعنوية التي تجعل من
الفعل الإنساني فعلاً إيجابياً لا
سلبياً منفعلاً.. وهي شروط
يجمع على أهميتها تاريخ الفكر
الإنساني وتعييناته المعاصرة.

كل منها جانباً من جوانب الوجود الإنساني، وهي تعبر عن حاجات إنسانية تنزع إلى التحقق المر الذي جعل غيابها يعد شكلاً من أشكال الاستلاب الإنساني ومصدر قلقه وعدم استقراره، ومن هنا فإن تحقيق الحرية لا يتم كما أسلفت لانعدام القيود، وإنما يحتاج إلى جملة من الشروط المادية والمعنوية، التي تجعل من الفعل الإنساني فعلاً إيجابياً لا سلبياً منفعلاً، وهي شروط تمكنني من فهم طبيعة القيود المفروضة وإمكانية تجاوزها، وهي شروط يجمع على أهميتها تاريخ الفكر الإنساني وتعييناته المعاصرة الممتلئة بالليبرالية والاشتراكية، وإن كان يقيم كل منها بعضها على بعضها الآخر.

لقد كانت الحرية مطلباً ومكسباً إنسانياً عند الإغريق والرومان والغرب الحديث والمعاصر، كما كانت كذلك عند ديانات التوحيد الثلاث، وإن اختلفت في بيعتها بين حقبة وحقبة وبين حضارة وحضارة.

وإذا كانت الحريات بمعناها التراثي والكلامي ميزة الحضارة العربية الإسلامية قبل عصر النهضة، فإن الحريات العينية بأشكالها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كانت ميزة العصر الحديث والمعاصر، بسبب ارتباط التجربة الإنسانية بالدولة بشكلها الحديث كأحد التكوينات الاجتماعية المحركة للهيئة الاجتماعية، بالإضافة إلى اتساع الدوائر الثقافية ونشوء فئات اجتماعية واقتصادية تختلف في طبيعتها وآمالها عن سابقتها، وكان لا بد لها من حريات تعبر عن العلاقات الجديدة القديمة، بالدولة والمجتمع والرأي العام، فتمارس الفعاليات الإنسانية لتحقيق إمكانياتها وإخراجها من حالة القوة إلى الفعل، وهي إنجازات كانت غربية بسبب متطلبات سبق والنهوض الحضاري التي تميز بها الغرب عن سائر الحضارات بما فيها الحضارة العربية الإسلامية، وهو الأمر الذي كشفت عنه إرهابات عصر النهضة العربية، فقد تم الاصطدام المباشر بالحضارة الغربية.

٣ - إن الحرية لا تعني إطلاقاً انعدام القيود، لأن ذلك يعني الفوضى، وهي حالة لا مكان فيها لأي نوع من أنواع الحرية، إذ لا مجال للحرية في حالة صراع الكل ضد الكل، والتهديد الدائم للإنسان في وجوده الطبيعي أولاً، ثم وجوده الأخلاقي والإنساني معاً.

٤ - إن الحرية بمعناها المدني قد غدت وسيلة وليست غاية كما جسدها الفكر الإنساني عندما احتلت القيم الإنسانية الخالدة، شأن قيم الحق والخير والجمال العدالة... وغيرها من القيم التي تميز الوجود الإنساني من الوجود العام، فهي وسيلة لإطلاق طاقات الإنسان وقدراته الكامنة، وإخراجها من القوة إلى الفعل، مما جعل توافرها يشكل قيداً على التطور الفردي والإنساني على حد سواء، وهي ميزة الحضارات المكتملة والواعية على وجودها ورسالتها الحضارية، في حين كان الاستبداد ميزة الحضارات غير المكتملة والتي تدور في أفلاك التأخر التاريخي، الأمر الذي يجعل من الحرية المبدأ التفسيري للتقدم والتأخر.

٥ - ارتباط مفهوم الحرية بنظريات الوجود: لقد تميز مفكرون المعاصرون بالمقارنة مع أقرانهم بالاهتمام بتأكيد العلاقة بين الحرية والوجود الإنساني، بوصف الحرية ظاهرة إنسانية أصلاً، وتراجع الاهتمام بعلاقتها بالوجود الإلهي إلا عند الشخصانيين وبعض المذاهب الروحية، فقد بدا هذا الاهتمام بالوجود بشكلين هما:

أ - مباشر كما بدا عند الوجودية والشخصانية، ففي حين مثلت الحرية ماهية أو جوهر الوجود الإنساني، ووسيلة الانتقال من الوجود الماهوي إلى الوجود الآني لتحقيق بعض إمكانياته اللامتناهية، وماهيته اللامتعينة، كانت الحرية وسيلة الفرد (التشخصن) في الانتقال من وجوده الطبيعي (الكائن) إلى وجوده الاجتماعي والسياسي، ثم الوجود الأخلاقي والديني والمتعالى في سياق أنات التشخصن.

ب - غير مباشر، كما تبدى عند محمود والعروي والحبابي، وقد عنوا بعلاقة الوجود الإنساني بالوجود الفيزيقي، شأنهما شأن الفلسفات العلمية التي انطلقت من إمكانية مد فاعلية قوانين العلة والمعلول إلى مجالات الاجتماع الإنساني، وإخضاع الوجود الإنساني إلى فاعلية قوانين الطبيعة والتطور الاجتماعي. وهذا ما يظهر من نزعتهم

العملية والعقلانية، واهتمامهم بالاطروحات التي تربط الحرية واللاحتمية الإنسانية، بطبيعة اليقين والحتمية العلمية، لبيان مدى فاعليتهما على حرية الإنسان أو خضوعه لهما أو إمكانية التوفيق ما بينهما. وهو ما بدا التفسير للتقدم والتأخر.

٦ - لقد كان عصر النهضة العربية نقطة انعطاف في تطور مفهوم الحرية ودلالاتها في الوطن العربي، فقد كانت الحريات المدنية بشكلها الراهن تجاوزاً جديلاً للتعينات التراثية الكلامية التي سادت في الحضارة العربية الإسلامية، وهي تعينات لم تخل منها الحضارة العربية الإسلامية، وقد عبرت عنها الممارسات العلمية منذ بدء الرسالة الإسلامية، أقرتها النصوص الدينية، ولكنها اختفت منذ بدء الإسلام السياسي في حادثة السقيفة إلى يومنا هذا. وقد كانت المطالبة بها محلاً لنضالات مستمرة عبرت عنها التيارات والفرق الإسلامية على اختلافها، ولكنها أخفت بسبب تضافر العاملين السياسي والديني وامتداداتهما المجتمعية من جهة، وتعاقد مصالح دعائها من جهة أخرى، وهو الأمر الذي جنته من ثمار التجربة الغربية بالفصل بينهما، والإنجازات الإنسانية التي جنتها من هذا الفصل في مختلف المجالات، والتي استعان بها مفكرو النهضة العربية، إذ كانت الحريات الليبرالية التي نادى بها هؤلاء تحدياً للقوى التراثية السياسية والدينية والمجتمعية المحافظة، وكان تعدد تيارات القوى المتصارعة من تراثية ومستقبلية ومختلطة، وكان الصراع بين دعاة التثريث وبين دعاة الاستغراب وبين دعاة المزاجية بينهما.

هذا الصراع الذي امتد إلى يومنا هذا وقد وسم فكرنا العربي الحديث بطابع الهجانة والتشويه، لعدم نضوج إمكانيات الحسم بين هذه الاتجاهات، غير أن ذلك لم يمنع من تحقيق إنجازات متنوعة على صعيد مفهوم الحرية، سواء أكان على صعيد الحرية الشعاع أم على صعيد الحرية المفهوم، وإن بقيت قاصرة على صعيد حرية التجربة إلا في البعد القانوني في أحسن الأحوال، فأصبحت الحرية أساساً أيديولوجياً عند التيارات كافة، كما كانت الحرية موضوعاً لتفسيرات ورؤى فكرية لدى العديد من المفكرين، وقد قدموا التجربة الغربية بحلوا ومرها، غير أن ذلك لم يسهم في تجذيرها في التجربة العربية بالشكل المطلوب، بسبب غياب ثقافة الحرية في مجتمع يعاني قيود الجهل والفقر والمرض، بالإضافة إلى تصاعد عوامل القهر والطغيان، وهي ظروف لا يمكن معها إحداث تغيرات مهمة في شروط تحقيق الحرية بتطوير العاملين الديني والسياسي، والمحددات الحقيقية للحرية.

لقد كان الفكر الفلسفي العربي، امتداداً للفكر الفلسفي الغربي، منهجاً وموضوعاً وغاية، مخترقاً بذلك صدقية العلاقة بين الفكر والواقع، وإن ظهرت محاولات جادة لتجاوزه، ولكنها بطبيعتها التكاملية والتوثيقية افتقدت الرؤيا الوجودية والمعرفية التي تنظم أي عمل فلسفي جاد، فكانت بذلك تعبيراً عن تطلعات واقعية تعبر عن مطلب حياتي نفعي، أفادت في تشكيل مكوناتها من الرؤى الفلسفية العالمية بإنجازاتها الليبرالية والاشتراكية على حد سواء، بالإضافة إلى إنجازات الحضارة العربية والإسلامية، فكان التأكيد على أهمية العقل والعقلانية والمسؤولية والالتزام، علاوة على أهمية توفر الشروط الموضوعية والذاتية لتحقيق الحرية، بالإضافة إلى القيم الأخلاقية المستمدة من الدين

الإسلامي والعادات والتقاليد العربية القديمة.

لقد أجمع كل هؤلاء على أن الحرية بمفهومها المعاصر هي نتاج الحضارة الغربية، على رغم كون الحفريات المعرفية تؤكد أنها ليست خاصية أمة على أمة أو فئة، وإذا كان تعينها بمفهومها الحديث والمعاصر هو نتاج الحضارة الغربية، فإن ذلك لا ينفي تأكيد أهمية الظروف الموضوعية والذاتية التي مر بها الغرب وجعلته مؤهلاً لإنجاز مثل هذه التعينات... وهي إنجازات ما كان لها أن تتحقق لولا التحديات الداخلية والخارجية التي كان يواجهها العالم الغربي، والإفادة الأكيدة من الحضارات الأخرى ولا سيما الحضارة العربية وأطروحات فلاسفتها وتأثير أعلام الحضارة العربية.

زد على ذلك أن هذا النموذج الغربي قد أمسى «النموذج المعياري المقترح» في نزعة تغريبية، كان مقبولاً أن يدعو لها أعلام العصر العربي الحديث لعدم إدراك البنية المضللة لهذا المفهوم والمضامين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الثابتة فيه، غير أن ذلك يعد أمراً غير مقبول بعد الحرب الكونية الأولى والصراع الاستعماري المحموم الذي يعبر عن الطبيعة الاستعلائية لهذا النظام من الداخل، والطبيعة الاستعمارية التي جسدها من خلال آلة الحرب العسكرية وآلية السوق الاقتصادية، التي أفرغت كل الحريات المطلوبة من مضامينها، وظهور الوظيفة الأيديولوجية الزائفة لهذا المفهوم، وهي وظيفة وإن لم تقلل من أهمية هذا المفهوم وقيمة المطالبة به، فقد كان على هؤلاء المفكرين أن يولوا عناية خاصة لهذه القضايا، ولا سيما أنه استدعاء مطلوب في مجتمع لم تكتمل فيه بعد الشروط الموضوعية والذاتية لهذا المفهوم، الذي أشارت إليه الماركسية، ولكنها وإن قدمت نفسها بكونها النقيض الموضوعي للحرية الليبرالية، فقد شكلت قيداً جديداً أبطل الفاعلية الإيجابية لهذا المفهوم في تحقيق إمكانات الفرد والأمة وتميزها وإظهار إمكاناتها وإبداعاتها، وهو الذي حاولت الشخصانية تلافيه، ولكن بحلول أخلاقية غير كافية.

لقد شكلت الانتقادات العربية والدراسات الاستشرافية وموقعها من التراث إحدى الإشكاليات التي وجهت أنظار مفكرينا المعاصرين..

على الرغم من كون المفهوم الغربي للحرية بتعيناته المختلفة والتي عكستها التيارات المختارة من خلال ممثليها المنتخبين قد احتل جل الاهتمام، فقد وجدنا بعض الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي، عن طريق استنطاق بعض مستنباته وروافده المعرفية، كما وجدنا عند محمود وبدوي والعروي والحبابي، غير أن ما يعاب على هؤلاء جميعاً عدم تجاوز التجربة والتاريخ الإسلامي، واللذين لم ترتق الحرية فيهما إلى المستوى النظري المقرر في الكتاب والسنة النبوية ومفاهيمهما الكلامية، والتي وظفت توظيفاً نفعياً أيديولوجياً من قبل السلطات السياسية والمجتمعية المستبدة، في حين لم تحفل هذه التيارات بالتجربة الغنية للحرية عند الحضارات العربية القديمة، الأكاديمية والبابلية والفينيقية... وغيرها، حين أظهرت الحفريات المعرفية أمثلة جادة في ممارسة الحرية بتعيناتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتي عبر عنها ميراثهم العظيم

الدال على إمكانياتهم وطاقاتهم الإبداعية المتحررة.

لقد شكلت الانتقادات الغربية والدراسات الاستشراقية، وموقعها من التراث، ولا سيما مشكلة الحرية، إحدى الإشكاليات التي وجهت أنظار مفكرينا المعاصرين على ما يبدو من أطروحاتهم والبحث عنها من خلال حفرياتهم المعرفية، فكان أن وجدها الحبابي في الإسلام المبكر، ولا سيما في القرآن والسنة النبوية ولكن بإطارها النظري، وهي العناصر الفعالة في الشخصية الإسلامية، وهو الأمر الذي لم يجده في الواقع السياسي الإسلامي كما لم يجده في الواقع الفقهي الذي أبطل الاجتهاد، في حين عد التصوف مصدراً غير عربي، كما أنه يعد هروباً ويشكل نوعاً من الحياة الذاتية التي ترفضها الشخصية للعزلة الاجتماعية التي يعيشها الفرد.

أما العروي فيجدها في حالة تخارج مع الدولة الإسلامية، قبل عصر النهضة، وارتباطهما بمفهوم الدولة الحديث، وإن كانت لم تكتسب في وطننا العربي جل تعيناتها، ففي حين وجدها قبل عصر النهضة في ما أسماه طوبى الحرية (البداءة والعشيرة والتقوى والتصوف)، وهي معان لم تعد تتفق مع الواقع المعاصر، فإنه يؤكد أهمية توافر الشروط الموضوعية والذاتية لتحقيقها مستفيداً من الأطروحات الليبرالية والماركسية على حد سواء في منهج تاريخي جدلي كما أسلفنا.

ويتصدى زكي نجيب محمود برؤيته الليبرالية لهذه المعضلة ببعديها: الحرية الاجتماعية والسياسية، بالإضافة إلى أبعادها الانطولوجية والنفسية والسلوكية، فيؤكد حرية الإرادة وفق مفهوم الجبر الذاتي، ليؤكد عدم تجذرهما في التراث الذي أصبح عائقاً من عوائق تقدم حضارتنا، وفق محددات «سيطرة السلف على الخلف» والاعتقاد بإمكانية «تعطيل قوانين الطبيعة» وغيرها من المحددات السابق ذكرها، في حين لا نجد لمعانيها الاجتماعية والسياسية الحديثة أي قدر، ولا سيما المفهوم الليبرالي الذرائعي الحديث الذي يدافع عنه.

وتبدو الحرية عند بدوي شكلاً آخر من بحوث الحرية في الفكر العربي المعاصر محاولاً الإفادة من الوجودية المعاصرة، ومقاربتها مع النزعات الإنسانية القديمة وتبلورها بشكل خاص في ظاهرة التصوف الإسلامي، باعتباره إحدى النزعات المتعلقة بالوجود الإنساني وفعاليته المستمرة.

وعلى الرغم من تاريخية التجربة الغربية فكراً وممارسة، فإن جل هؤلاء المفكرين قد أسبغ عليها طابعاً لا تاريخياً صالحاً كل زمان ومكان، أخذ شكلاً تقديسياً أحياناً تجلى في أيديولوجيات متباينة، تعكس نمطاً إنتاجياً اجتماعياً هجيناً، وهي إشكالية ميزت كل التيارات المدروسة، الأمر الذي يعكس الوظيفة الاجتماعية التي تبتغيها هذه الفئة الاجتماعية أو تلك.

لقد أصبحت الليبرالية وجوهرها الحرية النموذج الأمثل عند محمود، إذ أكد طابعها العلمي الغائي أو الواسيلي، متناسياً الطبيعة الاستغلالية التطبيقية لهذه الدعوة والمضامين الحقيقية لها حين أهملت أهمية الظروف الموضوعية والذاتية لتحقيق الحرية،

واكتفت بالأشكال القانونية والديمقراطية السطحية والشكلية للحرية والمشاركة، وتأكيد حقوق الإنسان.

كما اتخذت الماركسية التاريخية عند العروبي من النموذج الغربي الليبرالي وسيلة للتجارة والخروج من حالة التخلف الحضاري، مخترقة بذلك صدقية العلاقة بين الفكر والواقع، الأمر الذي اكتسب معه ثوباً لاتاريخياً كما وجدناه عند محمود.

في حين شكلت التجربة الوجودية عند بدوي إحدى النزعات الذاتية المعبرة عن الأزمة العربية المعاصرة في الغرب، التي تؤدي إلى الانعزال والانفصال، فإنها أهملت التعينات الاقتصادية والثقافية المعبر الرئيس عن تجربة الحرية المدنية، وحين اكتفت بالتأكيد على الدوافع الذاتية والنفسية والشعورية في النفس الإنسانية، أفعالها وانفعالاتها، قادت إلى نزعة انعزالية، تنفي كل إمكانية للحرية الإنسانية التي تنطلق منها كماهية الإنسان، وهي وإن حاولت التوفيق بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي، فإن لجوءها إلى التحليل والمنطق الوجودي، لا ينص لهذا العرض، لأن الحرية بالمعنى المطلوب (الحديث) ما هي إلا تحديد العقلي الذي يبتدئ في القانون والنظام وليس في النزعات الذاتية الانعزالية التي تتبدى في الطفرة والتعالي والحلول، لأنها تخرج بالحرية من مفهومها المدني. ولعل خير مثال للاقتداء بالنموذج العربي هو ما نجده في الشخصانية الواقعية عند الحبابي، وإن حاولت تأصيلها في التراث من خلال مفهوم الشخصانية الإسلامية (الواقعية)، فإذا كانت الشخصانية في الغرب قد مثلت محاولة تشكيل المركب الثالث لجدل الحرية الغربية ودلالاتها الليبرالية والماركسية ومفاهيم فكر الحداثة من جهة، بالإضافة إلى دلالات الوجودية والروحية المناقضة للأولى من جهة ثانية، فإن تحليلات حبشي والحبابي حاولت إسقاط الأزمة الغربية، بظروفها المختلفة ووقعها على الإنسان العربي، على دلالات ومناهج الحرية في الفكر والواقع العربي الإسلامي والمعاصر، والمختلف كلياً عن عناصر أزمته بالظروف ووقعها على صورة الإنسان. ولكن كيف يمكن تفسير هذه الإشكالية؟ □