بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 26 مايو 2016

مفهوم الحريّة في الإسلام وفي الفكر الغربي: رؤية بانورامية

عزيز العرباوي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

إنّ الحرية قرينة الإبداع والخلق، ولعل مؤشر قمع الحرية داخل المجتمع يكون سبباً واضحاً في تكييف الإبداع بكل مجالاته سواء قبل ممارسته أو بعدها مباشرة، بمعنى أنّ المبدع عندما يعرف بحكم خبرته ومعرفته وتجربته الخاصة أنّ إبداعه وعمله سوف يلاقي منعاً ما أو موقفاً معادياً، فإنّه يمارس على نفسه نوعاً من الرقابة الذاتية ويمنع نفسه من ممارسة حريته الكاملة في إبداع يتأثر بمؤشر القمع والمنع فيخرج ناقصاً وضعيف البنية. ولذلك فإننا نجد في مجتمعاتنا العربية عامّة انتشار مؤشرات القمع والمنع والحظر والمصادرة في التعاطي مع الإبداع بكلّ تجلياته .

إنّ التطور الحضاري لمجتمع ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطور العلمي والسياسي والفكري على السواء. وإنّ قياس مستويات هذا التطور يكون بمدى الإحساس بهامش الحرية في ممارسة الإبداع والتعبير. فتقليص هامش الحرية يحول دون هذا التطور ويقف حجر عثرة أمام النمو الفكري لأفراد المجتمع ويحارب الفكر الحواري والمثمر، وبالتالي الزيادة في معدل الأميّة والتخلف والجريمة والجهل والصراع الطبقي والديني والقيمي والثقافي.

وإذا حاولنا إيجاز الوظائف الواضحة للحرية التي نستهدفها في هذا الكتاب وجدنا من أبرزها إحداث نقلة معرفية حاسمة في المجتمع وتوعيته بحقوقه وواجباته وحفاظه على قيمه المتميزة التي لا تنافي القيم الإنسانية المتوارثة على مر العصور، وبالتالي الحفاظ على التماسك الاجتماعي والإنساني بين جميع البشر في العالم، وتتجلى أيضاً في القدرة على تحقيق التوازن الثقافي والاجتماعي داخل المنظومة الإنسانية، لأنّ أغلب المفاهيم الراهنة حول ممارسة الحرية في المجتمعات العالمية تختلف اختلافاً جذرياً بحسب القناعات الفكرية والسياسية والدينية التي تتنوع بين أهل الأرض. وبذلك نعترف بأنّ هناك شرخاً كبيراً قد أحدثته المفاهيم المغلوطة عند أغلب شعوب العالم حول الحرية ورفعت من حدة الصراع بين هذه الشعوب وحكوماتها، فخلخلت التماسك البشري الذي جاءت به سنة الله من خلال رسالات سماوية إلى بني البشر.

إنّ الجمع بين التوافقات المشتركة بين سكان العالم على الحرية ضمن مفهوم الاحترام والاحترام المتبادل لخصوصيات كل شعب وكل فئة بشرية على حدة، يمثل منظومة متجانسة تقع في دائرة الاعتداد بالتعايش السلمي والتشارك الفعلي بين جميع الشعوب. ولعل إعادة تفسير القراءة لمفهوم الحرية وإمكانية تأويله حسب الخصوصيات المختلفة لدى كل الشعوب ستكون عملية مهمة ومفيدة تعالج كل الإشكاليات المطروحة اليوم بين الناس، فمثلاً، الاختلاف بين الشعوب العربية والإسلامية والشعوب الغربية حول مقاربة الأديان بالسب والشتم والنقد الجارح والذي يرفع من حدة الصراع بين هذه الشعوب يمكن له أن ينتفي إن اتفقت جميع الأطراف على عدم المساس بمقدسات كل عقيدة دينية عند الآخر، وبالتالي الخروج باتفاق يحمي الدين ومقدساته ويعاقب كل مسيء من طرفه إلى دين من هذه الأديان.

فلا يحق البتة أن يدعو المختلف للآخر في الدين والقيم إلى استئصاله ومحاربته باسم الدين أو باسم قيم إنسانية جديدة تنافي الأعراف الإلهية وتنحو نحو تأليه الإنسان والآلة والعقل دون الله. فهذا أمر مرفوض تماماً في عرفنا ولا يمكننا قبوله تحت أي طائلة أو تحت أي عنوان فكري أو سياسي. لأنه من خلال تكريس ثقافة تأليه العقل والآلة والإنسان معاً تدفع إلى استبعاد الدين ورفع راية الاستعباد الذي ينافي كل الديانات السماوية والعقائد الإلهية. وهنا تصبح الحرية لاغية وغير مستساغة لأنها تضرب معتقدات البشر (مسلمين، مسيحيين، يهوداً، ....) التي لا يحتمل أي طرف من هؤلاء المساس بها أو التعرض لها بالنقد الجارح والشتم.

إنّ الحرية هي التي تتجسد فيها أعلى مراتب الجمال في الحياة والفن والفكر والعلم، والتي لا تناقض النظام، فالحرية هي أن تختار ضمن نظام متميز، والفوضى هي أن تفقد كل اختيار ضمن منظومة فاسدة. فالحرية تصبح مقبولة ضمن مقاييس ثابتة تتجاوز الزمان والمكان، ولا تعبث بها أمواج الحياة المتقلبة، وأذواق الناس المتضاربة وأزياؤهم المتبدلة، وهي تمثل ما هو مشترك بين الأفراد والأمم في جميع العصور والأمكنة وهي حاجات أساسية، منها الحاجة إلى الإفصاح عمّا ينتاب الإنسان من عوامل نفسية وانفعالات وتأثيرات مختلفة، والحاجة إلى الحقيقة قولاً وفعلاً، والحاجة إلى الشعور بالجمال المطلق والتعبير عنه بشتى وسائل التعبير الممكنة، وغيرها من الحاجات الإنسانية التي تجعل ممارسة الحرية مضبوطة ضمن قانون إنساني أسمى.

لا شك أنّ الحرية كفكر قد فرضت نفسها على الفكر العربي المعاصر والحديث بطريقة أو بأخرى في السنين الأخيرة، وأصبح لها خصوصيتها وآثارها اللافتة في مجال العلوم الإنسانية المختلفة، ولكن رغم الحماس الذي يصل بين أنصار الحرية شبه المطلقة وخصومها في الوطن العربي، ورغم كثرة ما كُتِب عنها، بل رغم تحول الحرية كسلوك إلى موضة تذكر في كل مناسبة وبغير مناسبة فليس هناك اتفاق واضح ومتوافق حوله لمفهوم الحرية كفكر وسلوك مما يجعلنا أمام أزمة تحديد لهذا المفهوم، وأمام أزمة إنتاج وعي مستقبل يجعل منها نوعاً من القناعة الشخصية التي تتعارض مع القناعة الجمعية. وبالتالي يمكن الحديث عن التماهي الفكري عند العديد من الناس مع مفهوم الحرية المشترك بين الجميع في العالم.

إنّ الحرية لا يفهمها إلا أصحاب النفوس الكبيرة الذين يرون الحياة حرية وكرامة، وأنّ دماءهم رهن لحرية أمتهم وسيادتها. فالحرية ليست حرية العدم والتشرذم، بل هي حرية الوجود. والوجود حركة صراع العقائد في سبيل تحقيق مجتمع أفضل. وكل أمّة تريد أن تحيا حياة حرة مستقلة تبلغ فيها المثل العليا يجب أن تكون ذات وحدة روحية. الحرية هي قضية الإنسان منذ بدء وعيه وهي من طبيعته وصراعه في الحياة متحدياً ومناضلاً في كل المحاولات الفاعلة لمصيره. يتناوب فيها أو يتلاعب بها، دون أن يمارسها كما يجب أن تكون ويرتد عنها مطالباً بها في إطار أسبابها الموجبة باسم القيم الإنسانية، كذلك كان التاريخ حافلاً بالتناقض في هذا الصراع بين الإنسان بفرديته وبين واقعه الاجتماعي محاولاً كشف الحقيقة بفهم الوجود بين ذاتيته ومجتمعه.

وترتبط الحرية بالحياة اليومية وبالمجال السياسي العمومي، ذلك أنّ اعتبار الحرية حقاً يشترك فيه جميع الناس، يفترض توفر نظام سياسي وقوانين تنظم هذه الحرية، وتحدد مجال تعايش الحريات. حيث يرى مونتسكيو أنّ الحرية تنطوي على العديد من المعاني والدلالات، وتقترن بأشكال مختلفة من الممارسات السياسية. فالحرية في نظره ليست هي الإرادة المطلقة، وإنما الحق في فعل يخوله القانون دون المساس بحرية الآخرين.

1- مفهوم الحرية:

1-1- مدخل إلى فهم الحرية:

تعني الحرية قدرة الإنسان على فعل الشيء أو تركه بإرادته الذاتية، وهي ملكة خاصة يتمتع بها كل إنسان عاقل ويصدر بها أفعاله بعيداً عن سيطرة الآخرين، لأنه ليس مملوكاً لأحد لا في نفسه ولا في بلده ولا في قومه ولا في أمته. والمقصود بها أن يكون الإنسان قادراً على التصرف في شؤون نفسه، وفي كل ما يتعلق بذاته، آمناً من الاعتداء عليه، في نفسه وعرضه وماله، على ألا يكون في تصرفه عدوان على غيره.

يقول الكاتب الفرنسي الراحل ألبير كامو في موضوع الحرية إنّها: «كل محاولة للعصيان تتضمن نزوعاً وحنيناً للبراءة الإنسانية وتعبيراً عن الكينونة». و«إنّ الطريقة الوحيدة التي يمكن لها أن تعيش في عالم لا يتمتع بالحرية هي أن تكون حراً تماماً حتى يكون وجودك هو حالة من التمرد». فالأشخاص حسب كامو الذين يعانون من القهر والكبت والتقييد حين يحاولون كسر تلك القيود، أو مكامن كبتهم، قد تبدو محاولتهم للتعبير عن حريتهم أحياناً فيها لون من الحدة بكل ما قد يعنيه ذلك من ابتذال أحياناً، أو فجاجة، أو استعراضية وهستيرية، لكنّ الإنسان بطبيعته أيضاً يميل للتوازن تدريجياً، وبالتالي فكلما قلّ إحساسه بالقيد والمنع مالَ إلى التوازن والإحساس بالحرية كقيمة وكينونة وقدرة على الاختيار.

فهل الرغبة في أن يصبح إنسان ثرياً هي تعبير حقيقي عن رغبته في الثراء؟ أم أنها مجرد تمثل لوسيط يريد الشخص أن يحاكيه فيصبح مثله ويفعل ما يحب أن يفعله؟ وهل وقوع شخص في حب امرأة، أو تقع هي في حب رجل، هو تعبير حقيقي عن رغبة عاطفية أصيلة أم أنه استلهام رغبات آخرين في الارتباط بنموذج شكلاني لامرأة أو رجل عن طريق وسيط آخر ربما يكون ممثلاً في السينما أو شخصية روائية أو حتى موضوعاً لرغبة شخص آخر يحكي عنها بشكل ما فيتعلق الشخص بما يسمع ويقرأ؟.

1-2- تعريف الحرية:

يقول جون بول سارتر في الحرية: «إنّ الإنسان ليس إنساناً إلا بحريته، فالحرية يصح اعتبارها تعريفاً للإنسان. وإننا نريد أن نجعل حريتنا هدفاً نسعى إليه لا يسعنا إلا أن نعتبر حرية الآخرين هدفاً هو أيضاً نسعى إليه»[1]. ويعرفها سارتر أيضاً بأنها هدف يسعى الإنسان إليه: «وأننا إذ نريد أن نجعل حريتنا هدفاً نسعى إليه فعلينا أن نعتبر حرية الآخرين هدفاً هو أيضاً نسعى إليه...، فإذا اعتبرنا أنّ الفرد لا يستطيع في مختلف مراحل حياته وكافة مواقفه إلا أن يختار حريته سبيلاً، إذا صحَ بالتالي أن أعتبر أنّ الإنسان لا

1- جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، دار الطليعة، ط.1، 2003، ص 177

يستطيع إلا أن يختار حرية الغير»[2]. ويتناولها جاك روبير من زاوية أخرى، حيث يقول: «الحرية تلتقي إذن بضمانة حيز خاص لكل فرد لأن يكون سيد نفسه»[3].

أمّا هيغل فيرى أنّ «الحرية هي العنصر المكون لمفهوم الإنسان، إنّ الوعي بهذه الحقيقة قد عمل عبر التاريخ كغريزة مدة قرون وقرون، وحققت تلك الغريزة تغيرات عظيمة، لكنّ القول إنّ الإنسان حر بطبعه لا يعني بمقتضى كيانه الملموس بل يعني بمقتضى ما تعنيه ومفهومه»[4]. ويعرفها هارولد لاسكي في رسالته عن الحرية في كتابه «الحرية في الدولة الحديثة» بما يلي: «أنا أعني بالحرية انعدام أية قيود على وجود تلك الظروف الاجتماعية التي تمثل في المدينة الحديثة الضمانات الضرورية للسعادة الفردية»[5]. وفي الإطار نفسه يحددها جون ستيوارت ميل من خلال الإطار المناسب لتطورها، فيقول: «إنّ النطاق المناسب للحرية الإنسانية هو حرية الضمير بأشمل معانيها وحرية الفكر والشعور وحرية الرأي والوجدان المطلقة في كل الموضوعات سواء كانت عملية أم تأملية أم أخلاقية أم لاهوتية»[6].

ويؤكد عبد الله العروي في مسألة التشبث بالحرية عند الفرد داخل المجتمع، أنه يحتاج إلى أمرين اثنين: «الأول إثبات الحرية كحق أصلي ضروري بديهي لا يقبل النقاش أو المنازعة، والثاني هدف تتعين فيه الحرية المجردة المطلقة. وهذان الأمران متوفران لدى الشخص من خلال تجربته اليومية، لا حاجة إلى التدليل على أنّ الحرية حق طبيعي مادامت الحياة تستلزمها وتحتمها»[7]. فالعروي يرى أنّ ما يجعل الفرد شخصاً وإنساناً قائم الذات هو الشعور بأنّ الحرية بديهية ومتوفرة.

ويرى الدكتور زكريا إبراهيم أنّ الحرية هي: «الملكة الخاصة التي تميز الإنسان من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو لا إرادة أخرى غريبة عنه...، فهي مشكلة الوجود الإنساني، مادام فهمنا لمعنى الحرية هو الذي يكشف لنا معنى القيم، ومعنى القلق، ...»[8]. والحرية حسب زهير الخويلدي، هي خلوص واختيار وروية وانقطاع حق الغير عن المرء ويقابلها الرق والعبودية والجبر والحتمية، وبالتالي فهي لها عدة معانٍ وفيها السلبي والإيجابي وتدل على الفعل الإرادي والقيام بمبادرات عقلانية ومشاريع هادفة وإتيان أفعال مسؤولة، وتشير إلى النظرة الإبداعية التي يعامل بها المرء نفسه وغيره والمحيط المادي الذي يوجد حوله، وتشمل مجال التفكير والتعبير والإعلام والمعتقد والرأي. إنّ الحرية المسؤولة هي تلك التي تسبق فعل الخير على ارتكاب الشر وتجعل وجود الإنسان ثمرة معركة مستمرة مع كل أشكال الاستلاب

2- جان بول سارتر، مرجع سابق، ص ص 82 - 83

3- Jacques Robert; Libertés publiques; Ed. Montchrestien; Paris; troisième Ed.1982. P. 17.

4- هيغل، دروس في تاريخ الفلسفة، باريس غاليمار، 1964، ص 63

5- هارولد لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، ط.2، باريس، 1978، ص 27

6- انظر، عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، 1998، ص ص 11-12

7- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط.6، الدار البيضاء، 2002، ص 17

8- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، 1971، ص ص 10- 13- 18

والاستعباد والاستغلال وتفقد حرية الاستواء التي تزعم أنّ المرء قادر في الوقت نفسه على فعل الشيء والامتناع عنه، وتعتبر أنّ الحرية الكاملة هي وجود الإنسان الذي يتجلى في عالم من التواصل الأصيل بين كائنات عاقلة وحرة، ومثلما أكد كارل ياسبرس: «بقدر ما تكون حريتي بقدر ما يكون وجودي. وذاتي لا تكون ذاتاً أصيلة إلا إذا انفتحت على غيرها من الذوات الأصيلة»[9].

1-3- الحرية الفردية وحرية الإرادة:

ويمكن التأكيد على إشكالية المفهوم للحرية المرتبطة بطبيعة الإنسان «الحرية الذاتية» وكذلك وجود الكائن الإنساني في الكون «باعتباره جزءاً من الطبيعة ومدى إمكان انطباق القوانين الطبيعية على كيانه وعلى أفعاله بصفة أخص أو أن تطلق الكلمة المفردة على حرية الإنسان فرداً ومجموعاً في نطاق علاقاته بالبشر الآخرين أفراداً وجماعات»[10]. وهنا يمكن إدخال الحريات الشخصية بكل أجناسها والحريات السياسية بأنواعها والحريات الدينية والمهنية والفنية والتي نطلق عليها الحريات الاجتماعية، بحكم أنها تتحقق في داخل المجتمع، وإزاء الآخر وتنتهي بالضرورة إلى اتخاذ مظهر يتمثل في فعل قد يكون قولاً أو حركةً من نوع ما. لكن الحرية الذاتية، حرية الإرادة يمكن نظرياً أن تبقى على مستوى الذات الفردية وألا تظهر في مظهر خارجي لأنّ تداول الفكر والمبادئ والغايات والأهداف وتلمس النوايا والموازنة بين مناسبة أفعال مختلفة لم تحصل بعد. كل هذا الأمر قد يتم في صمت الضمير، وفي داخلية الذات الفردية[11].

إنّ الإشكالية الكبرى للحرية تبرز من خلال ارتباطها بسابقاتها، وهي صراعها الدائم ما بين بعديها الفردي والاجتماعي، فإذا كان الفرد هو محور الحرية الأساسي، فإنه لا يستطيع العيش إلا في مجتمع، والحرية الفردية لا تكون كذلك إلا في إطار الجماعة.

إنّ حرية الإرادة لها معانٍ مختلفة في كل فروع المعرفة المختلفة، فعلى سبيل المثال، في مجال الفكر الديني، تعني أنّ الله يترك للفرد سلطة على قراراته واختياراته دون تدخل منه، وهو سؤال شهد الكثير من النقاش بين الفقهاء. وفي الأخلاق، تعني أنّ الفرد مسؤول ومقيد أخلاقياً عن تصرفاته. أمّا في الحقول العلمية المختلفة، فإنها تعني أنّ تصرفات الجسد بما فيه الدماغ، ليست تماماً تحددها الأسباب المادية. وفي كل حقل من هذه الحقول كانت مسألة الإرادة الحرة مركزية منذ بداية الفكر الفلسفي. وبشكل عام تعكس فكرة اختبار الفرد لحريته مواجهة الفرد للعديد من العوامل المقيدة لإرادته في التعبير عن رغباته سواء تمثلت تلك القيود في السلطة أم القوانين أم التقاليد الاجتماعية أو العقيدية أو سواها.

9- زهير الخويلدي، (المسؤولية بين إكراهات القانون ومستلزمات الحرية) مجلة الأزمنة الحديثة، عدد5، 2012، ص 91

10- عزت قرني، (إشكالية الحرية)، عالم الفكر، العدد 2، 1993، ص 177

11- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان، مرجع مذكور، ص ص 11- 12

والحرية تعني الإرادة. وهذا أمر واضح في الكلمة ذاتها. إلا أنّ هذه الإرادة لا تستطيع أن تعمل إلا حين يكون هناك دافع. فإذا لم يكنْ هناك دافع لا تكون هناك إرادة. ثم إنّ الدافع ينشأ عن الاعتقاد. إذ أنك لن تفعل شيئاً ما لم تعتقدْ بأنه ممكن وذو معنى، ويجب أن يكون هذا الاعتقاد اعتقاداً بوجود شيء. أي أنّ هذا الاعتقاد يُعنى بما هو حقيقي، وعليه فإنّ الحرية تعتمد على ما هو حقيقي[12].

ويوضح الباحث المغربي العياشي أدراوي، أنّ مؤدى كلام كولن ولسون هو أنّ الحرية ليست هي الانعتاق من القمع السياسي أو الاجتماعي أو غيرهما، فحسب، لربما هذا الضرب من الحرية يأتي تابعاً أو نتيجة للصنف الثاني الأهم وهو التحرر من «الأنا العبثية»، من الشعور بانعدام تيمة الذات، والإحساس بالاستصغار والدونية، وتحويل ذلك إلى اعتزاز بالنفس، وتقدير للذات، لأنّ قيمة كل إنسان بقدر إيمانه بذاته، وتبعاً لهذا تبدأ الإرادة الإنسانية بالخروج من كهف عزلتها متوقدة ومتجهة نحو ما تعتقد أنّه حقيقة يمكن الوصول إليها[13].

وبالتالي، فالحرية حسب علي حرب: «ليست مجرد انفلات من القوالب والآليات والشبكات العقائدية أو السلطوية أو الاجتماعية أو الإعلامية، بقدر ما هي قيادة الذات وصناعة الحياة، عبر خلق الوقائع وإنتاج الحقائق في مجال من المجالات المعرفية أو الجمالية أو التقنية أو الاقتصادية أو السياسية، تلك هي المسألة، أن نمارس حريتنا هو أن نعمل على تفكيك آليات العجز لتغيير قواعد اللعبة، بتشكيل عوالم ومجالات أو خلق أساليب وفرص تحدث تحولاً في الفكر، وتسهم في تغيير الواقع، بقدر ما تمتلك هي نفسها وقائعيتها»[14].

1-4- مفهوم الحرية في النظرية الإسلامية:

إنّ الحرية في النظرية الإسلامية الحديثة تكون في مفهومها إلهية، أي أن يكون الإنسان حراً يعني أن يكون على صورة الله، أي أن يريد الحرية التي أرادها له الله في حكمته، تلك الحكمة التي بينها لنا الشرع، الإيمان هو التحرر التام المطلق، والرفض هو الاسترقاق والخضوع للنفس وللغير وللدهر. ويرى عبد الله العروي أنّ الشرع في هذه النظرية إلهي في أصوله وفروعه. أي أن ينقد الإنسان الحر الأصنام لكي يحافظ على الشرع الإلهي[15].

1-5- ضرورة الحرية:

ويعرفها هيغل بأنها: «هي المطلق والمطلق هو العقل المجسد في التاريخ وفي الدولة. أن يكون الإنسان حراً هو أن يقبل ضرورة الحرية، أي أن يستوعب منطق التاريخ ويتماهى مع هدف الدولة. أما أن يريد عدم

12- كولن ولسن، اللامنتمي: دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن 20، ترجمة أنيس زكي حسن، طبعة بيروت، دار الآداب، 1982، ص 42

13- العياشي أدراوي، (سؤال الحرية، نحو فهم مغاير)، الأزمنة الحديثة، مرجع مذكور، ص 123

14- علي حرب (مسألة الحرية، مساحة اللعبة وازدواج الكينونة)، عالم الفكر، عدد، يناير، مارس، 2005، ص 13

15- العروي، مرجع مذكور، ص 85

الارتباط فيعني ذلك الخضوع إلى البحث والاتفاق». ويشرح العروي هذا التعريف بأنّ الدولة عند هيغل معقولة بالتعريف، فإذا انتقلنا من التصور إلى الواقع، فيجب عند هيغل، افتراض أنّ الإنسان ما يزال ينقد الدولة القائمة حتى تصبح معقولة[16].

ويمكن تعريف تجربة الحرية الأولى التي يتعرف عليها أي فرد من الأفراد داخل المجتمع الإنساني بأنها تجربة الإمكان. بالمعنى المادي أي القدرة على القيام بفعل يرغب فيه، وبالمعنى القانوني أي السماح له بذلك مع عدم التعرض له بعقاب ما إذا فعل ما يريد. فنخلص هنا، إلى أنّ الحرية في هذه التجربة الأولى هي مجموع الحقوق المعترف بها للفرد ومجموع القدرات التي يتمتع بها. وذلك بتحديد القوانين والأعراف والأوامر التي تؤلف الأفق الاجتماعي للفرد والوسائل التي يملكها داخل مجتمعه وعصره وحياته[17].

2- الحرية في الإســـلام:

لقد أتى الإسلام بمبدأ المساواة بين الناس، وهو مبدأ أساسي للحقوق الإنسانية، فكل الناس ينحدرون من آدم والله هو مرجعهم. وفي ذلك نجد الحديث النبوي الشريف، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أيها الناس إنّ ربكم واحد وإنّ أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب». وبالتالي، فإنّ المساواة كانت قائمة بين الناس أمام القضاء، وأمام أحكام الشريعة، والأعباء العامة وفي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بلا تفرقة من خلال اللون أو العرق أو الجنس أو اللغة. وقد كان مصدر هذه المساواة هو القرآن الكريم، قال الله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم) سورة الحجرات، الآية 13. وقول الله عز من قائل أيضاً: (إنّما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) سورة الحجرات، الآية 10. وبهذه المساواة كان الناس ومازالوا سواسية في المنظور الإسلامي، قال النبي الكريم صلى الله عليه وسلم: «الناس سواسية كأسنان المشط لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى». وقد كانت الدولة الإسلامية بعد الرسول زمن الخلفاء الراشدين تكرس مبدأ المساواة بين الناس دون زيادة أو نقصان.

الحرية التي أعطاها الله للإنسان أعطاه إياها ليختار ما يشاء من هذه المباحات، فيأكل ما يشاء، ويلبس ما يشاء، ويتنقل حيث يشاء، ويمتهن ما يشاء من المهن، ويعمل ما يشاء من الأعمال، وكذلك يبيع ما يشاء، ويشتري ما يشاء، ويستأجر ما يشاء، ويؤجر ما يشاء، من سائر التصرفات، وهذه الحرية، وهذا الاختيار أيضاً نجده للذكر والأنثى: فالإنسان يتزوج من يشاء، وكذلك المرأة ترضى بمن تشاء، فمن شاءت وافقت على الزواج منه، ومن شاءت أن تأبى الزواج منه أبت، ولها الحرية في ذلك، قال عليه الصلاة والسلام: (لا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: كيف أذنها؟ قال: أن تسكت)، وقال سبحانه: (وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ

16- المرجع نفسه، ص 85

17- المرجع نفسه، ص 91

مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) سورة النساء، الآية 19، وهذه الحريات التي أعطاها الله للبشر ثابتة، ومقررة وهي من العيش الكريم، وغصب الإنسان على أكلة لا يريدها أو زيجة لا يريدها ظلم، وجاء الإسلام بحرية الابتكار، فهذا الإنسان مسموح له أن يكتشف، وأن يخترع، وأن يركب، وأن يصنع، إنها أشياء مفتوحة بحرية للناس، إنه حر أن يتكلم بما في نفسه، وأن يعبر عن رأيه، وهكذا وجوه الحرية كثيرة واضحة.

والحرية في الإسلام أصل عام يمتد إلى كل مجالات الحياة البشرية، فالحق في الحياة من الحقوق الضرورية أولاه الإسلام عناية واضحة وأهمية خاصة باعتبار الإنسان كائناً حياً أراد الله له الحياة، واستحق التكريم. (ولقد كرمنا بني آدم) سورة الإسراء، الآية 70. كما أنّ الإسلام حرم القتل، واعتبر قتل أي إنسان قتلاً للبشرية كلها، والحفاظ على روح أي إنسان بمثابة حماية أرواح جميع الناس، (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً) سورة المائدة، الآية 32. وقد حافظ الإسلام كذلك على حق الأمن الإنساني في كفالة سلامته، وماله، وعرضه، ونفسه، وحرم تحقيره وتعذيبه وتعريضه للأذى سواء من طرف الأفراد أم من طرف الدولة. (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) سورة الإسراء، الآية 15. (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) سورة النحل، الآية 126.

كما أنّ الإسلام يحمي الحياة الخاصة للفرد وعدم التعرض لسمعته وشرفه وكرامته، ويمنع التعذيب والتنكيل بالناس تحت أي ذريعة كانت، ويكفل حق الملكية الخاصة وحرية التصرف فيها واحترام حقوق الآخرين...، وغيرها من الحقوق الأساسية التي تحمي الفرد داخل الجماعة، وبها يتم الحفاظ على حقوق الجماعة، لأنّ حق الفرد من حق الجماعة.

وما يثير الانتباه هو أنّ الإسلام قد كفل حرية العقيدة والرأي، وذلك بإقراره لكل إنسان الحق في اختيار العقيدة التي يريد دون إكراه، ثم بيّنَ له سوء عاقبة اختياره الخاطئ بعد أن أرسل رسله ليبلغوا رسالة التوحيد والاعتقاد الصحيح، يقول عز من قائل: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) سورة البقرة، الآية 256. (فذكّرْ إنّما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر) سورة الغاشية، الآية 22-21. (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) سورة يونس، الآية 99.

2-1- الحرية الفردية في الإسلام:

إنّ الفرد الذي يقام له وزن في الإسلام إنّما هو الفرد العارف بالله. فالإسلام جعل كل فرد غاية في ذاته، وإن كان أحمق، لأنّه ذاته العارف بالله، وستحصل منه هذه المعرفة في المستقبل. وبذلك نجد الإسلام قد أنهى التعارض الواضح بين حاجة الفرد وحاجة الجماعة، وأن ينسق هاتين الحاجتين في رؤية واحدة، تكون فيه حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة، امتداداً لحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة. والنتيجة هي

أنّ الإسلام استطاع أن يجعل تنظيم الجماعة وسيلة إلى الحرية، وهو بعد إنما استطاع أن ينظم هذا التنسيق بفضل التوحيد الإلهي القائمة شريعته على مستويين اثنين: مستوى الجماعة، ومستوى الفرد[18].

ويرى محمود محمد طه أنّ التوحيد يقرر أنّ الوجود كله مصدره واحد، وطريقة واحدة، ومصيره النهائي واحد... «من الله صدر وإلى الله يعود، وإنّما نعود فرادى، (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرّة). وليست العودة إلى الله بقطع المسافات، وإنما بتقريب الصفات من الصفات. بتقريب صفات المحدود، من صفات المطلق، وإنّما تكون عودة الفرد إلى الله تعالى بوسائل العودة إليه، ومنها وسيلة الإسلام، ووسيلة القرآن، ووسيلة الجماعة...، والجماعة لها حرية، وهي بمثابة قاعدة الهرم حين تكون حرية الفرد هي قمته. أو قلْ إنّ حرية الجماعة هي الشجرة وحرية الفرد هي الثمرة. ومن ثمّ، ومن هذه النظرة الشاملة، لا يجد الإسلام تعارضاً، ولا تناقضاً، بين الفرد والجماعة»[19].

والإسلام يرى أنّ الأصل في الحرية الإطلاق، وأننا حين نتحدث عن الحرية، من حيث هي، وفي أي مستوى كانت، إنما نتحدث عن الإطلاق، من حيث لا ندري، ذلك أنّ الحرية المقيدة إنما هي نفحة من نفحات الإطلاق تضوعت على أهل الأرض بقدر طاقتهم على احتمالها، فكأنّ القيد ليس أصلاً، وإنما الأصل الإطلاق، وما القيد إلا لازمة مرحلية تصاحب تطور الفرد من المحدود إلى المطلق. فالحرية في الإسلام مطلقة، وهي حق يقابله واجب وهو حسن التصرف في هذه الحرية. فلا تصبح محدودة إلا حين يصبح هذا الفرد الحر غير قادر على الالتزام بواجبها، حينها تصادر الحرية بقوانين دستورية...، وهذه الأخيرة في الإسلام هي القوانين التي تملك القدرة على التوفيق بين حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة، وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة[20].

ومن هنا، نجد أنّ الحرية في الإسلام تكون على مستويين: مستوى الحرية المقيدة بقوانين دستورية، والتي تمت الإشارة إليها، ومستوى الحرية المطلقة. والحرّ في المستوى الأول، هو الذي يفكر كما يريد، ويقول كما يحس ويستشعر، ويعمل كما يقول، شريطة ألا تتجاوز ممارسته حريته في القول والتعبير والعمل على حريات الآخرين في الجماعة، فإن تجاوز ذلك تعرضت حريته للمصادرة تبعاً لقوانين دستورية محددة تحديداً واضحاً. وأمّا الحر في المستوى الثاني فهو الذي يفكر كما يريد، ويقول كما يفكر، ويعمل كما يقول، لكن لا تكون نتيجة ممارسته إلا خيراً، ونفعاً للناس[21].

18- محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت ودار قرطاس الكويت، 2002، ص 93

19- محمود محمد طه، مرجع مذكور، ص 100

20- نفسه، ص 101

21- نفسه، ص 103

ويرى محمود طه أنّ الإنسان مسير من البعد إلى القرب، ومن الجهل إلى المعرفة، ومن التعدد إلى الجمعية، ومن الشر إلى الخير، ومن المحدود إلى المطلق، ومن القيد إلى الحرية. والتسيير من بدايته، هو رحمة في صورة عدل، وهو أكبر من العدل، والتسيير حرية، لأنه يقوم على ممارسة العمل بحرية مدركة في مستوى معين، فإذا أحسن الفرد التصرف زِيدَ له في حريته، فارتفع مستواه بالتجربة والمرانة، وإن لم يحسن التصرف تحمل مسؤوليته بقانون حكيم يستهدف زيادة مقدرته على حسن التصرف، وهكذا، فكأنّ الإنسان مسير من التسيير إلى التخيير، لأنّ الإنسان مخير فيما يحسن التصرف فيه، مسير فيما لا يحسن التصرف فيه، من مستويات القول والعمل والفكر[22].

ولا يمكن أن يبلغ الفرد حريته الفردية المطلقة وهو منقسم على نفسه، وبعضه يخاصم بعض. بل لا بدّ له من إعادة الوحدة إلى بنيته، حتى يكون في سلام مع نفسه، قبل أن يكون في سلام مع الآخرين، فإنّ فاقد الشيء لا يعطيه، كما يقال. وهو إنما يكون في سلام مع نفسه حين لا يكون العقل الواعي لديه في تضاد، وتعارض مع العقل الباطن، ويومئذٍ تتحقق سلامة القلب، وصفاء الفكر، وبالتالي تتحقق حياة الفكر، وحياة الشعور. وهما تقودان إلى الحياة التامة...، وتوحيد القوى الكامنة في بنية الفرد إنما يكون بقدرة الإنسان على التفكير بحرية، والقول المطابق لتفكيره، والعمل بأقواله، وهذا هو مطلب القرآن الكريم إلى المؤمنين، يقول الله تعالى في ذلك: (يا أيها الذين آمنوا لمَ تقولون ما لا تفعلون؟ كبُر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون)[23].

2-2- الجبرية الخالصة والمعتدلة:

يرتبط ظهور الجبرية الخالصة بمسألة الإرجاء، التي تعني الفصل بين الإيمان، باعتباره نطقاً بالشهادة وتصديقاً قلبياً، وبين العمل باعتباره نشاطاً يترجم الإيمان في الواقع العملي. ويعتبر الدكتور علي الإدريسي أنّ موقف الجبرية الخالصة من نفي القدرة عن الإنسان لفعل شيء بإرادته الحرة، هو موقف أملته ظروف اجتماعية وسياسية، ظهرت في عهد الدولة الأموية، بعد الإقدام على العديد من السلوكات والأفعال التي تخالف سيرة الخلفاء الراشدين، فساد في عهد ملوك هذه الدولة الظلم والجور والتنكيل بآل البيت وإباحة المحرمات وسن سنة لعن الإمام علي كرم الله وجهه على منابر المساجد، فكان لا بد أن يجدوا لهم مسوغاً ومبرراً لأفعالهم، فوظفوا الجبر كمبرر لسياساتهم وسلوكاتهم كقضاء وقدر إلهي، ولا مسؤولية لهم في ذلك...، وقد سوغوا للجبرية صحتها ووجوبها انطلاقاً من بعض آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) سورة الأنفال، الآية 17، أو قوله عز وجل: (إنّ ربك فعال لما يريد) سورة هود، الآية 107. وغيرها من الآيات التي يوحي ظاهرها بالجبر. وهكذا يعتبر الأستاذ الإدريسي أنّ الدولة

22- المرجع السابق نفسه، ص 133

23- نفسه، ص 137

الأموية هي من أسست لعقيدتي الجبرية والإرجاء لتبرير نقلها الخلافة إلى الملك الوراثي، من أجل الإفلات من المعارضة لها، وإضفاء الشرعية الدينية على نتائج أفعالها[24].

لكنّ ظهور الجبرية المعتدلة التي قامت على مسألة أنّ الإنسان له قدرة ما على فعله، فاصطلح عليها بالاكتساب. وقد أخذت شكلاً جديداً مع أبي الحسن الأشعري (ت. 330 هـ)، الذي يعتبر أنّ الفاعل الحقيقي للفعل هو الله، وأنّ دور الإنسان هو أن يكون محلاً للفعل، ورغم أنّ مفهوم الكسب/الاكتساب عند الأشعري يظهر عليه بعض الغموض، فإنّ خلفاءه كأبي بكر الباقلاني (ت. 453 هـ) حاول أن يتخطى الأشعري، واعتبر أنّ «الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا، أوجد، وبين قولنا، صلى وصام، وقعد وقام...، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى، جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى، فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة، يُسمى ذلك كسباً، وذلك هو أثر القدرة الحادثة»[25].

2-3- الاختيار:

والاختيار كمبدأ أو مبحث في حرية الإنسان، لم يظهر إلا مع تشكل المعتزلة، وبداية ملامح مذهبهم وتحصينه، والذي ارتبط اسمهم مع مفهوم الحرية في الإسلام. وقد ناقشوه من منطلق مبدأ العدل، المبدأ الثاني في مذهبهم الذي يعتمد على التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي إطار العدل يقرر المعتزلة أنّ الجور والفساد والظلم بكل أنواعه لا يكون من العدل الإلهي. ويعتبرون أنّ الإنسان في كونه مسيراً يعني أنّ الكفر والإيمان متساويان وكذلك الصلاح والفساد، وهذا غير ممكن. ومن هنا، تصبح حرية الإرادة ركناً مهماً في مذهب المعتزلة، لأنه يستحيل الجبر مع تكليف الإنسان ثم محاسبته ومعاقبته ونفاذ وعد الله ووعيده كما يرى بعضهم[26]. فالله تعالى يقول: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) سورة الزلزلة، الآية 7و8.

وقد أسس المعتزلة نظاماً استدلالياً على حرية الإرادة عند الإنسان، انطلاقاً من القرآن الكريم، فاستحضروا العديد من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) سورة النساء، الآية 58. وقوله عز وجل أيضاً: (وإنما توفون أجوركم يوم القيامة) سورة آل عمران، الآية 185. وقوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) سورة الكهف، الآية 29. كل هذه الآيات، وأخرى كثيرة استدل بها المعتزلة على حرية الإرادة، فالعدل، والعفو والعقاب والحساب والرشد، ... كلها أفعال بشرية يتحمل الإنسان وحده عواقبها إيجاباً أو سلباً...، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «اتفق أهل العدل على

24- علي الإدريسي، قضايا في الفكر الإسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص ص 86-87

25- نفسه، ص 88

26- المرجع السابق، ص ص 95-96

أنّ أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة عن جهتهم، وأنّ الله تعالى أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأنّ من قال إنّ الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظُم خطأه». فالإرادة الحرة عند المعتزلة لا يختلف تصورها الفكري عندهم كثيراً مع التصورات الحديثة والمعاصرة لها، لأنها عندهم سابقة عن الفعل المراد، فيرون أنه إذا كان الفعل مصاحباً لتصوره في الحال واللحظة فإنّ حرية الاختيار تنتفي حينئذٍ[27].

بينما يرى الخوارج أنّ فعل الإنسان هو من صنعه على سبيل الحقيقة، وليس على سبيل المجاز، ولذلك فمسؤوليته قائمة على أفعاله، وتقاطعوا مع المعتزلة في مسألة حرية الإرادة عند الإنسان، ودافعوا عنها حتى وصل بهم الأمر إلى محاربة الأمويين، والعباسيين من بعدهم.

ويعتبر أبو حامد الغزالي (وهو أشعري) «الاختيار أيضاً من خلق الله تعالى والعبد مضطر في الاختيار الذي له. فإنّ الله إذا خلق اليد الصحيحة وخلق الطعام اللذيذ والشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بأنّ هذا الطعام يسكن الشهوة وخلق الخواطر المتعارضة في أنّ 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 يُسمى اختياراً، ولا بد من حصوله عند تمام أسبابه...»[28]. فالغزالي ـ حسب العروي- يرى أنّ الإنسان عندما يشاور نفسه قبل العمل على ممارسة حريته من خلال شعوره الشخصي بصدق هذا العمل، سواء كان بالتقدم فيه أو الرجوع عنه، لا يمكن أبداً أن يعارض ما قدر الخالق له بترتيب معلوم عند الله. هذا الترتيب المحكم وعدم تولد الأشياء يضمنان في الوقت نفسه العلم والقدرة للخالق والشعور بالحرية للمخلوق[29].

إنّ الاختلاف بين الحرية كمفهوم حديث وبين مفهوم الدولة في المجتمع العربي الإسلامي القديم واضح وجلي. ويرى العروي أنّ هذا الاختلاف يكمن في أنه كلما اتسع مجال الدولة ضاق مجال الحرية. حيث إنّ الدولة كانت مستبدة ومحاربة للحرية الفردية، رغم ضعفها وضيق مجالها، عكس الدولة الليبرالية التي كان تأثيرها خفيفاً على الفرد في أوروبا مثلاً، حيث كانت تمس جميع مجالات الحياة لدى الفرد. ويوضح العروي أنّ الرؤية البسيطة لمفهوم الدولة الإسلامية والدولة الليبرالية ستكون سلبية ينتج عنها تصور خاطئ أنّ الأولى تعارض حرية الفرد، لكن الرؤية التاريخية الحصيفة، ستمنحها مجالات واسعة تنفلت من وطأتها، بحيث أنّ الفرد داخل تلك المجالات يحافظ على حرية أصلية[30].

27- نفسه، ص ص 96-97

28- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص 44، باب: قبول الأخلاق للتغيير.

29- العروي، مرجع مذكور، ص 17

30- نفسه، ص ص 23-24

2-4- الحرية في الفكر الإسلامي:

الحرية منحة إلهية وهبة فطرية جبل الله عليها الإنسان منذ اللحظة الأولى لولادته، وهي أصل من أصول الإسلام ومقتضيات الإيمان، فإذا كان الإسلام دين الفطرة كما وصفه الله تعالى بقوله: (فطرة الله التي فطر الناس عليها) سورة الروم، الآية 30. ما هو من الفطرة فهو من شُعَب الإسلام ما لم يمنعه مانع ما. وهذه الحرية تقتضي كرامة الإنسان في جميع مناحي الحياة وكافة مجالاتها الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وقد منح الإسلام الحرية لأفراد المجتمع الإسلامي بإقرارها منهجاً وسبيلاً يسلكه بتبليغها كرسالة إلهية على يد رسله وتطبيقها في الحياة وتوضيحها، يقول الله عز وجل: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) سورة البقرة، الآية 256.

وما يمكن استنتاجه هو أنّ الحرية في الإسلام هي حرية مسؤولة. فبها يصبح الإنسان مسؤولاً ومحاسباً على أقواله وأفعاله تجاه مجتمعه وذاته. وهذه الحرية المسؤولة إنما بدأت مع رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم التي ترشد الإنسان لضوابط هذه الحرية الجالبة للنفع والدافعة للضرر. بينما الحرية الفردية لا يمكن ممارستها فعلياً إلا بعد التكليف الشرعي لكل فرد لأنه مسؤول عن أفعاله وتصرفاته. وفي هذا الصدد يقول علال الفاسي: «الإنسان ما كان ليصل لإدراك حريته على الوجه الذي أراده الإسلام لولا نزول الوحي، ولولا الرشد الديني الذي جاء به القرآن... إن الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به، وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين. وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطورة في حريته»[31].

ويرى الإمام الطاهر بن عاشور أنّه: «جاء لفظ الحرية في كلام العرب مطلقاً على معنيين، أحدهما ناشئٌ عن الآخر. فالمعنى الأول: ضد العبودية. وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر... والمعنى الثاني: ناشئٌ عن الأول بطريقة المجاز في للاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض»[32].

ويرى الطاهر بن عاشور أيضاً أنّ الإسلام لم يدعُ إلى الحرية على الإطلاق أو على الإجمال، لأنّ هناك حدوداً دقيقة بعضها نافع وبعضها مذموم. والحرية أكبر ما تهشّ لسماعه الآذان، فمفهومها يعرف تسيباً كبيراً، ذلك أنّ مستعمليه يحملونه على محامل ذاتية ضيقة، فالواقع مثلاً يحسب الوقاحة حرية، والجريء يجد ذلك مبرراً لجرأته، والثائر يستعمل الحرية أداة مسوغة لفعله، والمفتون في اعتقاده يدعي حرية العقيدة.

31- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط.5، 1993، ص 248

32- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط.2 الأردن، 2001، ص 390

وبالتالي فالحرية عند ابن عاشور في النهاية هي «السلامة من الاستسلام إلى الغير بقدر ما تسمح به الشريعة والأخلاق الفاضلة»[33].

ويعتبر الدكتور يوسف القرضاوي أنّ مبدأ الحرية لم يكن «قد جاء نتيجة تطور في المجتمع، أو ثورة طالبت به، أو نضج وصل إليه الناس، وإنّما كان مبدأ أعلى من المجتمع في ذلك الحين...، جاء مبدأ من السماء، ليرتفع به أهل الأرض، جاء الإسلام ليرقى بالبشرية، بتقرير هذا المبدأ، مبدأ حرية الاعتقاد، وحرية التدين، ولكنّ هذا المبدأ الذي أقرّه الإسلام مشروط ومقيد أيضاً بألّا يصبح الدين ألعوبة في أيدي الناس.. كما قال اليهود: (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون)، آل عمران، الآية 72، آمنوا في الصبح وفي آخر النهار تولوا: لقد وجدنا دين محمد صفته كذا وكذا فتركناه. أو آمنوا اليوم واكفروا غداً .. أو بعد أسبوع... شنّعوا على هذا الدين الجديد...، أراد الله سبحانه ألا يكون هذا الدين ألعوبة، فمن دخل في الإسلام بعد اقتناع وبعد وعي وبصيرة فليلزمه، وإلا تعرض لعقوبة الردّة. فالحرية الأولى حرية التدين والاعتقاد»[34].

بينما يرى الدكتور محمد همام أنّ الإمام ابن عاشور ينطلق في تعريفه للحرية من قوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) سورة الأعراف، الآية 157. فيعتبرها أصلاً من أصول الإسلام، فالإصر والأغلال هي التكاليف الشاقة والقيود التي كانت تلغي حريتهم ممّا يفرضه السدنة والقادة على عموم الناس. والإسلام عند ابن عاشور، هو بذل للأمّة من الحرية أوسع ما يمكن بذله في شريعة جامعة بين أنواع المصالح، بحيث بلغ بها حداً لا يمكن تجاوزه وإلا انهدم البناء الاجتماعي برمّته[35].

إنّ الحرية والاحترام عند ابن عاشور شيئان متلازمان، فالحرية لا يحسّ بها المرء حقيقة إلا عند شعوره بوجوب مساواته مع غيره فيها. بحيث ظلّ ابن عاشور مسكوناً بهاجس تقنين الحرية والحديث عن حدودها وسقفها، لأنّ الإسلام لم يتجاوزْ حرية الاعتقاد خارج دائرة الإيمان والإسلام المُفسّرَين في حديث جبريل الشهير. وبذلك عمل على دفع كل ما من شأنه أن يقدح في أصل حرية الاعتقاد وأصل الحرية الذي دعا إليه وتحمّس له. واعتبر أنّ الداخل في الإسلام دخل بحرية في اعتقاده، وبذلك أصبح غير حرٍ في الخروج منه، لأنّ الردة تؤذن بسوء طوية المرتد من قبل...[36]. بينما يرى ابن عاشور لحرية التعبير والقول أنّها أصل من الأصول في الدين، شريطة ربطها بحرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد جعل هذا النوع من

33- الطاهر بن عاشور، مرجع مذكور، ص 55.

34- عن موقع الدكتور يوسف القرضاوي: http://www.qaradawi.net.

35- محمد همام (نقد مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي)، مجلة الأزمنة الحديثة، مرجع مذكور، ص ص 59-61

36- نفسه، ص ص 60-61

الحرية يستوعب حرية العلم والتعليم من خلال بثّ العلم ونشره قدر الاستطاعة، فحرية القول عنده مجال آخر، وهو إتاحة الفرصة لأهل العلم والمعارف لنشر آرائهم ومذاهبهم وتعليمها للناس بحرية رغم اختلافهم في وجوه العلم، واحتجاج كلّ فريق لرأيه ومذهبه[37].

3- الحرية والتجربة الغربية الحديثة:

ممّا لامناص منه أنّ مفهوم الحرية من المفاهيم الفلسفية الأكثر جمالية ووجدانية، فلهذا السبب اتخذت دائماً شعاراً للحركات التحررية والثورية ومختلف المنظمات الحقوقية في العالم، باعتبارها قيمة إنسانية سامية تنطوي على مسوغات أخلاقية واجتماعية وأخرى وجدانية وجمالية. إلا أنها تعد من المفاهيم الفلسفية الأكثر جدلاً واستشكالاً.

بالنظر إلى تاريخ المجتمع الإنساني، مروراً بكلّ مراحله، نجد أنّ حرية الفرد تتعارض مع مصلحة الجماعة، بل كانت الجماعة لا يقوم نظامها ولا تصون مصالحها إلا على حساب تقييد حرية الفرد، لأنّ الفرد البشري قد ارتقى من مستوى الحيوان المفترس إلى مستوى الإنسان.

3-1- الحرية والديمقراطية عند الإغريق:

يربط أرسطو الحرية بالاختيار فيقول: «الاختيار ليس عن المعرفة وحدها، بل أيضاً عن الإرادة...، والاختيار اجتماع العقل والإرادة معاً». بينما الحرية عند سقراط تعني فعل الأفضل، وهذا يفترض معرفة ما هو الأحسن، فاتخذت الحرية معنى التصميم الأخلاقي وفقاً لمعايير الخير. وأمّا عند أفلاطون، فتعني الحرية وجود الخير، والخير هو الفضيلة، والخير محض، ويراد لذاته، ولا يحتاج إلى شيء آخر، والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير[38].

إنّ ظهور الفلسفة داخل الديمقراطية الأثينية لم يكن ظهوراً طبيعياً وسلبياً، وإنّما كان ظهوراً متوتراً وملتبساً تعتوره ظروف خاصة، وكانت تجربة «سقراط» شاهدة على ذلك التوتر والتنافر بين الفلسفة والديمقراطية، بالرغم من أنّ سقراط كان يجسد دوماً المواطن النموذجي، ويشكل بدوره الصورة الحقيقية لما ينبغي أن يكون عليه الفرد داخل المدينة. إنّ هذا الحدث التاريخي يبينُ أنّ هامش الحرية الذي كان يسمح به الفضاء الديمقراطي الأثيني لم يكن يتلاءم ومقدار الحرية التي يتطلبها التفكير الفلسفي. لهذا وضعت حدوداً للفلسفة، وأدانت كلّ من تجرأ على تجاوز تلك الحدود. لقد عارضت الديمقراطية اليونانية سقراط وحاكمته، لأنّه تجرأ على وضع المبدأ المؤسس لها موضع تساؤل ونقد وشك، وذلك بتساؤله عن الغاية الحقيقية من

37- محمد همام، مرجع مذكور، ص 63

38- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1984، ص 458

الفعل السياسي داخل النظام الديمقراطي، وهل يجب أن يتأسس هذا الفعل على الرغبة؟ وهل تستطيع السياسة الديمقراطية أن تؤديَ إلى إشباع الرغبة الإنسانية في الحياة؟[39].

فالديمقراطية الأثينية لم تستطع أن تستوعب الفيلسوف سقراط، وترويَ عطشه للحرية، لأنّها أسيرة لتناقضات لم تستطع أن تصعدها عبر عقد مصالحة بين قطبيها، بل انتهت إلى تغليب طرف على طرف آخر، فحفرت قبرها بيدها لتنتهيَ فيه مقبورة. ويتعلق الأمر بالتناقض بين «مطلب الجسد» و«مطلب الروح»، بين «الرغبة» و«الخير»، بين «المصلحة الخاصة» و«المصلحة العامة». بين «السفسطة» و«الفلسفة». وهذا التوتر بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، هو الذي سيكون في أساس الإشكال السياسي الملهم للتجربة الديمقراطية في العصر الحديث[40].

ويعبر جون جاك شوفالييه عن الحرية في المدن اليونانية بأنّها «ذات الطابع الخاص تمارس ضمن حدود الاحترام الواجب للحكام والقوانين: لاسيما تلك التي تؤمّن الدفاع عن المضطهدين والتي بالرغم من عدم تدوينها، تلحق بالذي يخرقها احتقاراً كليّاً. أمّا الحرية السياسية فإنها ليست مجرد قدرة على الفعل. إنّ ممارستها الفعلية إلزامية، أخلاقياً على الأقل: إنّ الأثينيين هم الوحيدون الذين يعتبرون من لا يهتم بشؤون المدينة ليس مجرد شخص كسول وعديم الطموح، وإنّما هو شخص غير نافع وغير جدير بلقب مواطن نبيل[41].

ويُعتبر أرسطو أول من ميز بين وجهي الحرية، عندما حدد ذلك في كتابه «السياسة»: «الحرية ذات وجهين: الوجه الأول أن نكون بالتناوب حكاماً ومحكومين، والوجه الآخر أن يكون لكل فرد حرية التصرف كما يشاء، وقد تجلت فكرة الحرية في التعبير، عن الحق الطبيعي الذي صوره الشاعر المسرحي سوفوكل (494-406 ق.م) في إحدى مسرحياته على لسان إنتيغون Antigone التي قامت بدفن شقيقها القتيل، رغم منع الملك الطاغية «كريون» Créon بسبب خيانته في ساحة القتال، بقولها: لم أكن أعلم أنّ كائناً مثلك له القوة الكافية لمخالفة التعاليم السماوية المكتوبة، والتي لن تتغير، فهي لم توجدْ لا اليوم ولا الأمس، وليس لأحد أن يعلم متى كانت، فهي خالدة لا تموت أبداً»؟[42].

ويعتبر بركليس أعظم الخطباء المتكلمين باسم الديمقراطية الأثينية، وفي خطابه المعروف باسم خطبة إسبرطة عام 430 ق.م، قال في تصوير هذه الديمقراطية: «إنّما تُسمى حكومتنا ديمقراطية لأنّها في أيدي الكثرة دون القلة، وإنّ قوانيننا لتكفل المساواة في العدالة للجميع، في منازعاتهم الخاصة، كما أنّ الرأي

39- محمد أندلسي، الأزمنة الحديثة، عدد5، (نحو إعادة استشكال فلسفي لمفهوم الحرية في ضوء الثورات الربيعية)، ص 97

40- نفسه، ص 98

41- جون جاك شوفالييه، أمهات الكتب السياسية، من مكيافيلي حتى أيامنا، آرمان كولان، باريس، ط.4، 1954، ص 23

42- عيسى بيرم، الحريات العامة...، مرجع مذكور، ص ص 76-77

العام عندنا يرحب بالموهبة ويكرمها في كل عمل يتحقق، لا لأي سبب طائفي، ولكن على أسس من التفوق فحسب، ثم إننا نتيح فرصة مطلقة للجميع في حياتنا العامة، فنحن نعمل بالروح ذاتها في علاقاتنا اليومية فيما بيننا. ولا يوعزنا ضد جارنا أن يفعل ما يحلو له ولا نوجه إليه نظرات محنقة، قد لا تضر، ولكنها غير مستحبة. ونحن نلتزم بحدود القانون أشد التزام في تصرفاتنا العامة، وإن كنا صرحاء ودودين في علاقاتنا الخاصة. فنحن ندرك قيود التوقير: نطيع رجال الحكم والقوانين، لاسيما تلك القوانين التي تحمي المظلوم، والقوانين غير المكتوبة التي يجلب انتهاكها عاراً غير منكور. ومع ذلك فإنّ مدينتنا لا تفرض علينا العمل وحده طيلة اليوم. فما من مدينة أخرى توفره من أسباب الترويح للنفس، من مباريات وقرابين على مدار السنة، ومن جمال في بيئتنا العامة، يشرح الصدر، ويسر العين، يوماً بعد يوم، وفوق هذا فإنّ هذه المدينة من الكبر والقوة بحيث تتدفق عليها ثروة العالم بأسره، ومن ثم فإنّ منتجاتنا المحلية لم تعدْ مألوفة لدينا أكثر من منتجات الدول الأخرى.

وإذا كانت قلة منا هم الذين يرسمون أية سياسة، فإنّنا جميعاً قضاة صالحون على هذه السياسة. وفي رأينا أنّ أكبر معوق للعمل هو نقص المعلومات الوافية، وليس النقاش ذاته». ويستخلص الأستاذ محمود محمد طه من خطبة بركليس هذه المبادئ التالية التي وصلت إليها الديمقراطية الحديثة فكراً وتصوراً، وهي:

- الاعتراف بالمساواة الأساسية بين الناس.

- قيمة الفرد فوق قيمة الدولة.

- الحكومة خادمة الشعب.

- حكم القوانين.

- الاسترشاد بالعقل، والتجربة، والخبرة.

- حكم الأغلبية، مع تقديس حقوق الأقلية.

- الإجراءات أو الوسائل الديمقراطية تُستخدم لتحقيق الغايات في الدولة الديمقراطية[43].

3-2- علاقة الحرية بالسلطة:

مادام الإنسان جزءاً من مجتمع فقضيته هنا هي قضية الالتزام بهذا المجتمع والجماعة والمكونة له، كنتيجة حتمية للعلاقة التي تربطه بها، لأنّ الإنسان ليس حيواناً اجتماعياً ومفكراً فحسب، بل لديه أهواء

43- المرجع السابق، ص 179

وحاجيات ورغبات جامحة، ولديه كما يقول كانط مزاج اجتماعي يدفعه إلى الرغبة في توجيه كلّ شيء على هواه[44]. فالحياة الإنسانية في حاجة إلى النظام والتنظيم، وافتراض الحرية المطلقة للجميع معاً افتراض خارج عن التصور والتفكير، لأنّ نتائجه ستقود إلى الفوضى المطبقة وانتشار الشر...، وبذلك لا يمكن للحرية أن تتوفر إلا في ظلّ النظام، ولا يمكن إقامة نظام بدون سلطة. فالسلطة السياسية هي الملجأ الذي يقبل الجميع اللجوء إليه والمشاركة في بنائه وتشييده.

3-2-1- تعريف السلطة:

السلطة حسب جيرهارد ليبهولز: «القدرة على فرض ـ المرء ذاته ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، على كائنات بشرية»، بينما يعرفها جان مينو: «السلطة هي القدرة على التنظيم في ضوء الأوامر المصدرة». وهي بالتالي نوع من النفوذ الذي يمارسه فرد أو مجموعة من الأفراد على غيرهم داخل الجماعة. فيلجأ البعض منهم إلى استخدام مفاهيم متنوعة للسلطة، كالقدرة والقوة والتأثير، والسيطرة والنفوذ، وبالتالي كلها تؤدي إلى المدلول نفسه[45].

ويخلص عيسى بيرم إلى أنّ السلطة هي القدرة على السيطرة، وفي تنوعها تشمل العلاقات القائمة داخل الجماعات التي يتكون منها المجتمع الكلي (السلطة الاجتماعية، السلطة الدينية، السلطة الاقتصادية...)، إلى جانب السلطة الأساس، وهي السلطة السياسية[46].

ويعرّف جان مينو السلطة السياسية بأنّها: «أرفع السلطات الاجتماعية التي تحكم المجتمعات الخاصة في المجتمع المدني. فالسلطة السياسية هي التي تدير المجتمع المدني بأكمله، وتتدبر تنظيم العلاقات بين الجماعات العديدة والمتنوعة التي تؤلفه، بشكل يكفل لها بقاءها مندمجة بالمجموع الكلي، ويوفر لها الطواعية اللازمة لمواجهة التحولات الداخلية والخارجية. والاعتراف بهذا الدور للسلطة السياسية يعني تأكيد سيادة هذه السلطة...، أي استقلال السلطة السياسية إزاء أيّة سلطة اجتماعية خارجة عن نطاق المجتمع المدني، وأولويتها على كلّ سلطة داخل هذا المجتمع، في آنٍ واحد»[47]. ويستنتج عيسى بيرم من هذا التعريف أنّ السلطة تكون شرعية إذا ما كانت قائمة على رضا المحكومين أو الخاضعين لها، أمّا إذا كان مصدر السلطة هو القوة والسيطرة فيُقال إنّ السلطة فعلية، ولا تكون الدولة بدون هذه السلطة القسرية التي يدعوها ابن خلدون الحكم بالقهر[48].

44- جان وليم لابيار، السلطة السياسية، ترجمة: إلياس حنا إلياس، منشورات عويدات، باريس، ط.3، 1983، ص 8

45- عن: عيسى بيرم، مرجع سابق، ص 57

46- المرجع السابق، ص 57

47- جان وليم لابيار، مرجع سابق، ص 89-90

48- عيسى بيرم، مرجع سابق، ص 57

3-2-2- ما بين الحرية والسلطة:

يرى هيغل أنّ الدولة هي المكان الحقيقي لازدهار الحرية الحقيقية وليس المجردة، ليقول: «كون الإنسان في ذاته ولذاته لم يوجد ليستعبدَ، هذه حقيقة ندركها كضرورة عقلية فقط، ولكي نكف عن إدراكها كمثل مجرد علينا أن نعترف بأنّ فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة». ويستخلص عيسى بيرم من كلام هيغل وفلسفته أنّه يوقف بين هدف الفرد وهدف الدولة ويضع الحرية في نطاق الدولة لتصبح في صيرورة المجتمع والتاريخ، وحتى لا تتعارض مع مصالح الأفراد يجب أن تكون في طور النضج لتحافظ على الحرية الشخصية ولا تلغيها[49].

بينما هارولد لاسكي يرى أنّه لا يمكن أن يتحقق التوازن بين الحرية والسلطة إلا بالحد من السلطة المطلقة، فيقول: «وواجبنا هو أن نحقق التوازن بين الحرية التي نحتاجها والسلطة التي لا غنى عنها. ذلك التوازن الذي يبعث لدى الرجل المتوسط إحساساً واضحاً بأنّ لديه مجالاً فسيحاً للتعبير المستمر عن شخصيته»[50].

ويرى الباحث مصطفى أبو زيد فهمي أنّ العلاقة بين الحرية والسلطة تكمن في حل التناقض بينهما، وذلك بتغليب كفة الحرية، يقول: «إنّ حل قضية التناقض بين السلطة والحرية يقوم على أنّ الغلبة دائماً للحرية، وذلك لأنّ الفرد يعتبر دائماً أنه الغاية من وجود السلطة والمحافظة على حقوقه الطبيعية هو أهم واجبات الدولة... ويجب على السلطة أن تكون محايدة وغير مستبدة، إذ لا يعقل أن يخضع الإنسان لإرادة مستبدة». وبدورها تناقش الدكتورة سعاد الشرقاوي هذه العلاقة في قولها «إنّ الحرية والسلطة ليستا متناقضتين وإنما متكاملتان، وبدون نظام لا توجد حرية. والحرية يجب أن تتعايش مع القانون والنظام، وهذا التعايش يتسم بالجدلية»[51].

3-2-3- الصراع بين السلطة والحرية:

إنّ الصراع بين الحرية والسلطة هو السمة الأوضح لهذه العصور التاريخية التي ألفناها منذ القدم، منذ عصر اليونان وروما القديمة، ولاسيما إنجلترا. ولكنّ النزاع قديماً كان مواجهة بين صاحب السيادة ورعاياه أو بعض الطبقات من رعاياه. لقد كنا نفهم من كلمة حرية معنى الحماية من طغيان أصحاب السيادة. كان الحكام والمحكومون يتخذون مواقع عدائية ضرورة، وسواء كان الحكم بيد فرد واحد أو بيد قبيلة أو فرقة، فإنّهم جميعاً قد اكتسبوا سلطتهم إمّا بالوراثة أو بالغزو، ولكنّهم لا يستمدونها أبداً من الشعب، وما كان أحد يجرؤ، وربما حتى يرغب، في منازعتهم سلطتهم مهما تكن الاحتياطات التي توجب أخذها ضدّ الممارسة

49- عيسى بيرم، مرجع سابق، ص 60

50- هارولد لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، ط.2، باريس، 1978، ص 27

51- عيسى بيرم، مرجع سابق، ص 61

التعسفية التي أتوها سابقاً. كانت سلطة الحكام تستشعر ضرورة وغاية في الخطورة في الآن نفسه: مثل سلاح يمكن أن يرتدّ بسهولة على رعاياهم أو على أعدائهم في الخارج[52].

ويعتبر جون ستيوارت ميل أنّ للحرية حدوداً يمكن تحقيقها عبر سبيلين: أولاً: «الحصول على الاعتراف ببعض الامتيازات التي تُسمّى حريات أو حقوقاً سياسية، والتي لا يمكن للحاكم انتهاكها دون أن يخلف بواجبه ويثير مقاومة خاصة أو عصياناً عاماً يكون حينئذٍ مبرراً تبريراً تاماً». وثانياً: «ضرورة إقامة وسائل الردع الدستورية. إنّ اتفاق المجموعة ـ أو أيّ جسم اجتماعي قادر على تمثيل مصالحها- يصبح هو الشرط الضروري لبعض الأفعال ذات الأهمية القصوى لوجود الحكامة». ويضيف ستيوارت ميل أنّه «يأتي على الناس حينٌ من الدهر يكفون فيه عن الاقتناع بأنّ قانوناً طبيعياً يمكن أن يخول للحكام سلطة مستقلة مناقضة لمصالحهم الذاتية، ووجب على مختلف قضاة الدولة أن يتخذوا منافحين عن الناس وممثلين لهم يمكن خلعهم متى شاؤوا. ويبدو أنّ ذلك كان هو الطريقة الوحيدة للتوقي الكامل من تجاوزات السلطة الحاكمة. وشيئاً فشيئاً أضحى هذا الاستحقاق ـ هذه الحاجة الجديدة لحكام منتخبين ووقتيين- أضحى الموضوع الرئيس لجهود الحزب الديمقراطي في كل مكان، حيث يوجد مثل هذا الحزب، وأخذ يعوض بشكل واسع المجهود القديم في الحد من سلطة الحكام. وبينما كنا نناضل من أجل وضع سلطة الحكام تحت وصاية المحكومين، ذهب بعضهم إلى أننا أعرنا اهتماماً أكثر من اللازم لموضوع الحد من السلطة نفسها. وكانت تلك حيلة فقط حين صارت مصالح الساسة متعارضة مع مصالح الشعب...»[53].

ويضيف ستيوارت ميل في شأن استغناء الشعوب عن الحد من سلطتها على نفسها: «غير أنّه في إطار النظريات السياسية والفلسفية وحتى في نطاق الأفراد قد يكشف النجاح من أخطاء وآفات كان قد حجبها الفشل عن العيان. ففكرة استغناء الشعوب عن الحد من سلطتها على نفسها يمكن أن تبدو بديهيّة عندما لا يكون لحكومة ديمقراطية وجود بَعدُ إلا في أحلامنا وفي كتب الحكايات. لكنّ هذه الفكرة لا يمكن، نتيجة لذلك، أن نقلل من شأنها بسبب الانحرافات العارضة للثورة الفرنسية التي من أخطرها فعل أقلية مغتصبة لا تجد شرعية في المؤسسات الديمقراطية، وإنّما في تفجرات ثورة مفاجئة، وهو جاء ضد الاستبداد». ويضيف قائلاً أيضاً: «ليس أبناء الشعب الذين يمارسون السلطة هم دائماً أنفسهم الذين تمارس عليهم السلطة. والاستقلال الذاتي السياسي، موضوع النقاش، ليس هو حكم كل فرد بنفسه، ولكنّه حكم كل فرد بواسطة كل الآخرين. وأكثر من ذلك، فإنّ إدارة الشعب تعني عملياً إرادة الأغلبية أو أولئك الذين يستطيعون أن يفرضوا أنفسهم كأغلبية. فمن المحتمل إذن أن ينزع أبناء الشعب إلى قهر جزء من ذلك الشعب. أليس هذا أيضاً إسرافاً في استعمال السلطة يجب التوقي منه بالطريقة نفسها التي نتوقى بها من الإسراف الآخر؟ لهذا السبب يصبح

52- جون ستيوارت ميل، في الحرية، ترجمة: محمد بن محمد الخراط، ص 6

53- نفسه، ص 7

من المتأكد أن نجد من سلطة الحكومة على الأفراد حتى في حال كان من يبسط يده على الحكم محل مساءلة دائمة أمام المجموعة، يعني أمام الحزب الأقوى»[54].

ويقول ميل أيضاً: «إنّ الاحتماء من استبداد الحكام لا يكفي، وإنّما يجب أن نحتميَ أيضاً من استبداد الرأي والشعور الطاغي وميْل المجتمع إلى أن يفرض ـ بوسائل أخرى غير العقوبات الجزائية- أفكاره الخاصة وممارساته الخاصة باعتبارها قواعد سلوك على أولئك الذين يخالفونه الرأي أن يتبعوها، ويجب أن نحتميَ أيضاً من جنوح المجتمع إلى عرقلة التطور في كل فردية ـ أو على الأقل منعه لتشكلها- لا تتواءم مع عاداته وأن نحتميَ من تكييفه لكل الخصائص وفق نموذج مشكّل سلفاً»[55].

ويحاول نعوم تشومسكي أن يقارب السلطة من خلال نقد السلطة التقليدية فيقول: «إننا نعيش من جديد في عصر مماثل، حيث تهب ريح ثورية تعصف بالعالم الثالث المزعوم، وتوقظ من غفلتها كتلاً هائلة من الأفراد وتحررها من تبعيتها وولائها للسلطات التقليدية. يميل البعض إلى الاعتقاد بأنّ المجتمعات الصناعية قد أضحت هي الأخرى مهيأة لتعيش هذا التحول الثوري. يؤدي خطر حصول تحولات ثورية إلى تحرك آلة القمع والاضطهاد. والمؤشرات الدالة على ذلك بديهية وتظهر في صور مختلفة، كما هو الحال في فرنسا والاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة...، لذا من الطبيعي جداً أن نفرغ الجهد من أجل تجريد النظر في مشكل الحرية الإنسانية، والتوجه باهتمام وعناية شديدين صوب فكر عصر سابق حيث خضعت مؤسسات اجتماعية قديمة لتحليلٍ نقدي وتعرضت لهجمات متكررة...، سيظل هذا الأمر طبيعياً ومناسباً متى حرصنا على استحضار التنبيه القوي الذي أطلقه شلينغ: «لم يُخلق الإنسان للتأمل فحسب وإنّما للعمل أيضاً»[56].

ويؤكد تشومسكي في ذهابه مع فيلهيلم فون هومبلدت (Wilhelm Von Homboldt) إلى أنّه لا شيء يجعل الإنسان ناضجاً للحرية وتقبلها سوى الحرية نفسها، وخاصة إذا ما كان الاعتراف بهذه الحقيقة بعيداً عن الذين يوظفون مقولة غياب النضج كذريعة لتبرير القمع والاضطهاد ضد الناس بلا حدود. يقول تشومسكي: «عدم الأهلية للحرية لا يمكن أن تنتج إلا عن نقص في القوة الأخلاقية والفكرية، والزيادة في هذه القوة تُعَدُّ الوسيلة الوحيدة لتجاوز هذا النقص، بيد أنّ هذا يفترض استعمال هذه القوة، وهذا الاستعمال يفترض الحرية التي توقظ الفعالية التلقائية. صحيح أنّه إذا ما قمنا بفك قيود شخص لا يشعر إطلاقاً بأنّه مقيد، فمن البديهي أنّه لا أحد سيسمي هذا الفعل عملاً تحررياً. لكن لا يوجد إنسان في العالم ـ مهما بلغت درجة إهماله من طرف الطبيعة وكيفما كانت نسبة الانحطاط التي أوقعته فيها الظروف- يكون هذا صحيحاً بالنسبة إليه حُيال كل القيود التي تكبله وتأسره. فلنهرعْ إلى تكسيرها الواحدة تلو الأخرى كلما استيقظ الإحساس بالحرية في قلوب الناس، وسنعجل بمجيء التقدم في كل مرحلة. إنّ أولئك الذين لا يدركون هذا الأمر يمكن

54- ستيوارت ميل، مرجع سابق، ص 8

55- نفسه، ص 8

56- نعوم تشومسكي، (الحرية واللغة، ترجمة حسن العمراني)، الأزمنة الحديثة، عدد5، ص 11

أن يُتَهموا، وبحق، بأنّهم لا يفقهون شيئاً في الطبيعة الإنسانية، وأنّ نفوسهم تهفو إلى تحويل البشر إلى آلات»[57].

ويتصور تشومسكي أنّ الإنسان الحالي أدرك مرحلة من التاريخ يصير فيها من الممكن تخيل مجتمع تحلّ فيه روابط اجتماعية مقبولة بصورة حرة محل قيود المؤسسات الاستبدادية. فرؤية النظام الاجتماعي يجب أن تنبنيَ ـ حسب تشومسكي- على تصور معيّن للطبيعة الإنسانية. «فلو كان الناس حقيقة كائنات قابلة للتطويع والتشكيل التامين، لو كانت عقولهم تفتقر لبنيات فطرية وليست لهم حاجات ثاوية من طبيعة ثقافية أو اجتماعية، فإنهم سيكونون حينئذٍ موضوعات ملائمة للتنميط السلوكي الذي تنتهجه الدولة الاستبدادية، وربّ المقاولة، والتكنوقراطي أو الهيئة المركزية». وإنّ الذين مازالت لديهم ثقة في النوع الإنساني الحقيقي مازالوا يرجون أن تتغير الأحوال، ويتقدم الوعي الأخلاقي، وتتحقق الذات الفردية عبر الثقافة، التي تساهم في بناء مجتمع حر وديمقراطي[58].

فلن يستقيم الأمر إذن إلا بقيام دولة الحق والقانون التي يرأسها زعيم لا يفعل إلا ما تقرّ به الشرائع والقوانين. فهذه الدولة هي عبارة عن فكرة ورؤية يجب على كل المواطنين الإقرار بها والعمل على تحقيق أهدافها والمساهمة في بلورتها، من خلال امتلاك مفاهيم واضحة عن طبيعة النظام السياسي العادل الذي يقر الحرية والأمن الاجتماعي، ومن خلال معرفة واسعة بطبيعة الإنسان وتجارب الشعوب المجاورة، وكذلك من خلال وجود إرادات حقيقية تروم الخير ومستعدة لقبول النظام السياسي المعقول والعادل والعمل على تحقيقه في الوجود.

إنّ الأمر الوحيد الذي يمكن للحرية أن تجد ذاتها فيه هو الفعل السياسي ومجال السياسة عامة، لأنّها لا تُختزَل في أنظمة أو قرارات أو أشخاص أو أحزاب أو مواقف...، بل تتجلى في الأفعال اليومية التي يقوم بها الأفراد وفي الأقوال والمواقف المتسارعة في كل حين. وذلك ضمن انخراط لمجموع الناس في حيز معين أو في كل الأرض. وبذلك يمكن الجزم بأنّ هذا هو المكان الملائم لفعل الحرية، وبالتالي للفعل السياسي.

وما يثيره ويليام بلوم (William Blum) في كتابه الذي يفضح فيه ما تمارسه أمريكا من انتهاكات صريحة لحقوق الإنسان وللحرية باسم المبادئ التي تعلنها مراراً وتكراراً، هو بمثابة دراسة حالة معبرة عن التناقض المميز للدولة عامة وللدولة الحديثة خاصة[59]، «فليست دولة الحق الغربية دولة مثالية كاملة في مستوى الرهانات الإجرائية التي طرحتها. فلم يؤَدِ طموحها إلى حماية الحرية من السلطة إلى كل نتائجه المأمولة. وقد يدرك ذلك من ملاحظة بعض هذه النتائج، فما قيام الدكتاتوريين الفاشية والنازية من قلب

57- نفسه، ص 15

58- تشومسكي، مرجع سابق، ص 18

59- William Blum; l'état voyou; trad. Marco Martella, Luc Mohler, Anna De Voto, Céres éditions, Tunis; 2002.

الإجراء الديمقراطي نفسه، والحروب التي جرتا إليها المعمورة، بأقل دلالة على قصورها عن تحقيق مطالب الديمقراطية من التلاعب الذي يُمارس في سياق الديمقراطية نفسها بالإرادة العامة، عبر آليات المنافسة السياسية على السلطة، لاسيما في الحملات الانتخابية، فلم يبقَ خفياً أنّ المال السياسي صار أبرز المحددات لإرادة الأمّة في انتخاب ممثليها[60].

ففلاسفة الدولة الغربية يصفون حالة الطبيعة بأنّها حالة حرية مطلقة، ونجد هذا عند كل فلاسفة الحق الطبيعي: هوبس (توفي 1588م)، وجان لوك (توفي 1704م)، وبالتحديد جون جاك روسو (توفي 1778م). فهم يتخيلون شرط الانتقال إلى حالة الاجتماع السياسي حماية الحرية الأصلية. ويسعفهم في ذلك الأمر مفهوم العقد بمختلف تلويناته ومجالاته بحل مثالي، إذ يؤكد أنّ تثبيت الحرية بتوثيقها بحرية الآخرين. ونجده عند بودان في تقديمه لمفهوم السيادة، فرغم كونه مثّلَ أداة نظرية لتكريس السلطة الملكية، فإنّ حرية الأفراد كانت من شروط هذه السيادة، مضمونة بالقوانين العليا للمملكة. وهي قوانين مستمدة من الحق الطبيعي. ونجده في مفهوم الإرادة العامة عند روسو الذي يعتبره عملية تأليف بين الإرادات الفردية لحماية الحرية الطبيعية[61].

3-3- الحرية في ظلّ الليبرالية:

بالرغم من أنّ جوهر النقد الموجه اليوم إلى الديمقراطية الليبرالية السائدة في المجتمع الغربي والأمريكي يتمثل في القول بفشل تلك الديمقراطية في تحقيق الجمع بين المبدأين الأساسيين اللذين يوجدان في أساس نشأتهما، وهما: مبدأ «إشباع الرغبة»، ومبدأ «تحقيق الاعتراف المتبادل» بين الأنا والغير، وذلك بحكم أنّ هذه الديمقراطية هي رأسمالية ليبرالية، تقوم على «لا مساواة اقتصادية» تستلزم بالضرورة اعترافاً ناقصاً، أي اعترافاً غيرَ متساوٍ[62]. وخلاصة القول، لقد ظلّ مفهوم الحرية إشكالياً ومعاقاً في ظل الديمقراطية الليبرالية، بما هي شكل التنظيم السياسي السائد اليوم في الغرب، ولم يتحقق منه سوى الجانب المتعلق بإشباع الرغبة والتحرر من إكراه الطبيعة. وهذا يعني أنّ الديمقراطية الليبرالية ديمقراطية ناقصة، لأنّها لم تؤدِ إلى تحقيق إنسانية الإنسان وماهيته. ولهذا لا يمكن اعتبارها تجسيداً لمملكة الحرية التي كان ماركس يحلم بها، وأنّها بحكم ذلك تشكل نهاية للتاريخ على نحو ما يذهب إليه فوكوياما حين يعلن أنّ الديمقراطية الليبرالية الأمريكية قد حققت المجتمع الخالي من الطبقات الذي تحدث عنه ماركس. لقد وصلت إلى تحقيق مملكة الحرية، وذلك بالقضاء فعلياً على الحاجة الطبيعية، وتمكين الناس من تملك ما شاءت إراداتهم، مقابل كمية ضئيلة من الشغل[63].

60- أنس الطريقي، (القرضاوي والدولة المدنية) مجلة الأزمنة الحديثة، مرجع مذكور، ص 68

61- نفسه، ص 82. وانظر أيضاً: Ellul Jaques; histoire des institutions politiques; (16eme-18eme) P.U.F; 10eme édit, Paris, 1989, p.235-248.

62- محمد أندلسي، مجلة الأزمنة الحديثة، مرجع سابق، ص 100

63- محمد أندلسي، المرجع السابق، ص 100

وقد ركز جون ستيوارت ميل تحليلاته في كتابه «في الحرية» حول خطر هيمنة الدولة على الأفراد مدافعاً بحرارة عن مبادرة الفرد وحقه في فكِ الإجماع. يقول: «إنّ مشكلة الحرية تطرح بإلحاح داخل الدولة الديمقراطية...، بقدر ما تزداد الحكومة ديمقراطية بقدر ما ينقص ضمان الحرية الفردية». ويقول أيضاً في حكمه على المجتمع الأوروبي والأنجلوساكسوني: «لقد رجحت كفة المجتمع على كفة الفرد والخطر المحدق الآن بالبشرية ليس في فرط الميول الشخصية بل بالعكس في قلتها». ويشرح عبد الله العروي هذه المقولات في أنّ «ميل» يعيد إلى الأذهان أنّ واجب الدولة في كل نظام سياسي سليم هو أن تضمن للفرد القدرة على الدفاع عن نفسه وتتركه حراً وشأنه، لا أن تدافع عنه هي. وهذا لا يعني أنّ ميل كان يدافع عن الحرية الفردية غير المنضبطة، بل يقرّ في هذه النقطة بمبدأ أساسي وهو: «كلما تعين ضرر، واقع أو محتمل، إمّا للفرد وإمّا للعموم، ينزع الفعل الذي قد يتسبب في الضرر من حيز الحرية ليلحق بحيز الأخلاق أو بحيز القانون»[64].

وتكون الليبرالية في مفهومها المبسط في جعل الفرد هو أصل المجتمع، وأنّ الحرية حقه البديهي والطبيعي. فهي لا تطرح الحرية كإشكالية، بل هي في منظورها ظاهرة طبيعية تابعة لوجود هذا الفرد على الأرض. ولذلك فالحرية تخرج من المساجلات الفلسفية لتدخل غمار السياسة الاقتصادية، وبالتالي في نطاق التاريخ والتطور. فالتعبير عن الرأي بكلّ حرية من مستتبعات سلطان الفرد على عقله، وكلما تمَ المساس بمثل هذه الحريات والحقوق فقَدَ المجتمع، الذي ينتمي إليه الفرد، صفته الإنسانية لأنّه صار يعارض العقل والطبيعة.

ويرى العروي أنّ الليبرالية، وهي بالمعنى الدقيق أدلوجة الحرية أو الدعوة إليها، لا تحمل نظرية الحرية كما الوضعانية (الدعوة إلى استيعاب قوانين الطبيعة) لا تحمل نظرية الحقيقة. فالليبرالية تنشأ على أساس نفي كل محاولة مجردة لتبرير الحرية، لأنّ هذه الأخيرة في رأيها ظاهرة تاريخية تسجل فقط. بوجودها تبدأ الإنسانية الحقة والتاريخ الحق والعقلانية الحقة. فمن الشطط ـ حسب العروي ـ اعتبار الليبرالية نظرية من نظريات الحرية حيث إنها لا ترى في الحرية مشكلة...، وحتى تلك المفارقات التي ساقها ستيوارت ميل، فإنّ الليبرالية لا تبحث عن أسبابها وأصولها بقدر ما تتأسف لظهورها، بسبب كون الإنسان الفرد يتخلى مراراً عن العقل الذي يميزه عن الحيوانات الأخرى[65].

لقد قامت الليبرالية على افتراض أساسي وهو المبادرة الفردية وحرية الاختيار بين السلع المتنافسة وفقاً لقوانين العرض والطلب، فقامت بنقل مفهوم الحرية من مجال الاقتصاد إلى مجال السياسة، لتدفع المواطن على المشاركة بالسلطة بعدما كان فرداً سلبياً في مجتمع يسوده حكم مطلق واستبدادي.

64- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص ص 43-44

65- العروي، مرجع سابق، ص 60

تتميز الليبرالية بمفهوم الديمقراطية السياسية التي كانت أهم خصائصها إيمانها المطلق بحرية الإنسان، فالحرية اللازمة للطبيعة البشرية ومهما وُجِدت عوائق اجتماعية في طريق هذه الحرية فلن تستطيع انتزاعها من الإنسان. كما أنّها تقوم على الفردية. فالفرد في الليبرالية السياسية يمثل المحور الأساس، وهي تتمسك بكل ما يضمن وجود حياة فردية متكاملة تحقق للفرد حقوقه الأساسية الممنوحة له من طرف الطبيعة. وذلك بالحد من عدم تدخل الدولة في شؤونه، ومنحه حرية العمل وفق إرادته. وتتمّ ممارسة الحرية من خلال الاقتراع العام والحر وفصل السلطات. وبعد الحرب العالمية الثانية، كان لا بدّ من تحول الليبرالية السياسية إلى ليبرالية اقتصادية واجتماعية للتوفيق بين متطلبات الفرد والجماعة وتؤمن الضمانات المختلفة للأفراد، وذلك بتدخل الدولة لحماية الحريات والحقوق المختلفة[66].

3-4- الحرية في ظلّ النظريات الفكرية الغربية:

لقد اعتبر الكثير من المفكرين الغربيين أنّ الحرية مرتبطة بالوجود، من خلال تلك العلاقة الجدلية التي تربط بينهما، ونجد منهم ديكارت وهيدغر وياسبرز ولافال ومارسيل وج. بول سارتر، الذي اعتبر الحرية هي الشيء الوحيد الذي ليس للإنسان الحرية في التخلي عنه. أي أنّها الحق الذي لا يملك الفرد في التفريط فيه تحت أي ظرف من الظروف...، لأنّ الفرد الإنسان مقدر عليه أن يُولد حراً، ويعيش حراً، ويموت كذلك حراً. والحرية عند سارتر هي نمط وجود الإنسان وكيانه.

لا يحق لأي كان، وكيفما كان، ومهما كان، وأينما كان، سلب الإنسان حريته التي هي حق طبيعي قبل أن تكون حقاً اجتماعياً أو سياسياً أو مدنياً أو أخلاقياً. فمن حق الناس جميعاً، إذا كانوا أحراراً حقاً، وفي مجتمع حر، أن يفكروا بحرية تامة، وأن يعبروا عن حريتهم تلك بدون قيد أو شرط، مع تحملهم مسؤولية تلك الحرية. فالإنسان الحر مسؤول عن أفعاله وأقواله وأفكاره ومبادئه، وإجمالاً إنه مسؤول عن إرادته باعتبار الإرادة هي القدرة على الاختيار. وهو وحده يتحمل مسؤولية هذه الحرية على مستوى القانون الوضعي أو القانون الأخلاقي الذي يبيح للإنسان التمتع بحريته ويمنعه من حرمان الآخرين منها، بحيث يجعل حرية الإنسان تقف حين المس بحرية الآخر. فالحرية هي انعدام العنف والقوة والجبر، وهو ما عبر عنه برتراند راسل بقوله: «إنّ الحرية تقتضي أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا وليس وليدة قوى ملزمة تضطرنا إلى أن نفعل ما لا نريد فعله». أو كانط الذي يعتبر الكائن الحر هو الذي يخضع للقوانين العملية التي وضعها عقله الخالص، بمعنى أنّ الحرية لا تدخل في نطاق العقل النظري بل في نطاق العقل العملي، فهي ليست مجالاً للتأمل والتنظير بقدر ما هي مجال للتجربة والممارسة[67].

66- عيسى بيرم، مرجع سابق، ص ص 121-122

67- عمر أوكان، الفضيحة: نهاية الكتابة أم نهاية الأخلاق، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط.1، 2008، ص ص 171-172

ويعتبر كتاب «العقد الاجتماعي» لجون جاك روسو ملهماً للثورة الفرنسية، يحدد فيه أسس السلطة السياسية من خلال مفهوم إرادة الشعب أو الإرادة العامة. فالمبدأ الذي يقوم عليه التعاقد الاجتماعي هو مبدأ الحرية، وكلُّ مساس به إفساد لهذا التعاقد وإلغاء له. ويذهب أبعد من ذلك، حينما يعتبر أنّ الحكم المطلق لا يتوافق مع طبيعة المجتمع المدني. لقد عبّر خطاب روسو عن ثوريته من خلال جعل الإنسان سيد نفسه ومصيره، حيث أنتج فكراً منظورياً: تضمن منظوراً ليبرالياً في استبداله سلطة الإنسان على الإنسان بسلطة القوانين، ومنظوراً ديمقراطياً في جعل الشعب هو مبدأ السيادة، ثم منظوراً جمهورياً لأنّ المواطن لا يتحدد إلا بواسطة الفعل العمومي السياسي، وكذلك منظوراً اشتراكياً باعتبار أنّ القوانين تكون في صالح الأغنياء وليس الفقراء[68].

إنّ الفلسفة الاجتماعية، عبر العصور وإلى أن انتهت بالشيوعية المعاصرة، فشلت في إدراك العلاقة بين الفرد والجماعة، فقد ظنت أنّ الفرد إذا وجد الفرصة لممارسة حريته فإنّ نشاطه سيكون ضد مصلحة الجماعة، ولمّا كانت الجماعة أكثر من الفرد، فإنّ مصلحتها أولى بالرعاية من مصلحته، ومن ثمّ أهدرت حرية الفرد، في سبيل مصلحة الجماعة، متى ظهر أنهما تتعارضان[69].

3-4-1- نظرية العقد الاجتماعي:

تقوم هذه النظرية على فكرة تطوير الحالة الطبيعية التي كان يعيش فيها الإنسان وسط ظروف لا تؤمن له السلام والاستقرار ولا تحمي حقوقه، رغم أنّ هذه الأخيرة بديهية. وذلك من خلال إعادة النظر في الظروف التي انطلق فيها الإنسان من حاجته لقوة تستطيع أن تضمن له الحماية والسلام، بحيث أصبحت هذه القوة نواة للسلطة. ومن هنا ظهرت فكرة العقد القائم على اتفاق الجماعة لإقامة نوع من النظام يضمن لها الأمن والاستقرار والسلام. ولم تبرز نظرية العقد الاجتماعي إلا في القرن السابع عشر والثامن عشر مع بروز الأفكار الليبرالية في أوروبا[70].

ومن بين الفلاسفة الذين اعتنقوا هذه النظرية ودافعوا عنها حسب اتجاهاتهم الفكرية، كل من توماس هوبز Thomas Hobbes وجون لوك Jhon Locke وجون جاك روسو J.J.Rousseau، حيث اتفقت نظرياتهم على إرجاع نشأة الدولة إلى فكرة العقد، مع الاختلاف فيما بينهم حول الفطرة السابقة على العقد، وأطراف العقد، والنتائج المترتبة على عملية العقد.

وينطلق هوبز (1588-1679) في نظريته من حالة الإنسان الطبيعية، ليصور الإنسان أنّه فاسد بطبعه، أناني، ذئب على أخيه الإنسان. والفرد لا يعيش منعزلاً، وكل فرد يجد في كل فرد آخر منافساً له، وعدواً له،

68- حسن الحريري، (نصوص ثرية غيرت العالم) المجلة العربية، عدد 429، شتنبر 2012، ص 86

69- محمود محمد طه، مرجع سابق، ص 93

70- عيسى بيرم، مرجع سابق، ص 101

وهو في حالة حرب افتراضية على الأقل مع كل فرد. وهكذا يصبح الكل في حالة حرب، وذلك نظراً لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم. وفي مثل هذه القضية لا يكون هناك من قانون غير قانون قوة الحيلة. فيسود في هذه الحالة الخوف والخطر الدائم بحدوث موت عنيف. ولهذا فإنّ حياة الإنسان تتميز بالعزلة وتكون شبه حيوانية وقصيرة. وهكذا لا بد للإنسان من الخروج من هذه الحالة. فيؤكد هوبز أنّ الإنسان لديه القدرة على الخروج من هذه الحالة، لأنّ غرائزه تدفعه لطلب السلام خوفاً من الموت. وعقله يوحي له بقواعد ملائمة لاتفاق سلمي، تتجلى في القوانين الطبيعية التي يمكن لجميع الأفراد أن يتفاهموا حولها. بينما الحاكم مستبعد من الخضوع للعقد والاتفاق ـ الذي عقد بين الأفراد الذين قبلوا بالتنازل عن حرياتهم وحقوقهم والاتفاق فيما بينهم بواسطة عقد اجتماعي- لأنّه ليس طرفاً فيه، وبالتالي فإنّه لا يلتزم بشيء تجاه الأفراد الذين تنازلوا عن حريتهم طوعاً واختياراً منهم[71].

بينما نجد جون لوك (1632-1704)، قد وافق هوبز في وجود حالة طبيعية للأفراد سبقت وجود العقد، واتفق معه في نقطة البداية، وهي وجود عقد انتقل بمقتضاه الأفراد من حالة الطبيعة إلى حياة المجتمع المنظم. إلا أنّه اختلف معه في تصوره لحالة الأفراد في حياتهم الطبيعية وكذلك في تحديد أطراف العقد ومضمونه وما سيترتب عليه من نتائج وآثار. فالحالة الطبيعية عند لوك هي حالة حرية ومساواة، وليست حالة حرب محتملة للكل ضد الكل. إنّها ليست إباحية لأنّها محكومة بحق طبيعي يفرض نفسه على الجميع. ويرى أنّ الإنسان كائن واعٍ وحر يعيش في جو يسوده حسن النية والسلام والطمأنينة، يقوم بأعماله ويتصرف بأملاكه كما يريد، والبشر متساوون ضمن سنّة الطبيعة وحدها، والعقل هو المرجح لتلك السنّة التي تجعل الناس جميعاً متساوين وأحراراً داخل المجتمع. ومن هنا، ينتقل البشر من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية، وذلك عن طريق العقد، ففي سبيل الانتقال إلى الحياة الأفضل المرغوبة يتعاقد الأفراد أو الشعب مع الشخص الذي اختاروه ليتولى مهمة الحكم في الجماعة، ويتم التنازل له بمقتضى هذا العقد عن جزء من حرياتهم وحقوقهم من أجل قيامه بأعباء الحكم وحماية حقوق الجميع. وبالتالي، تبقى السيادة للشعب كله، والإرادة هي الإرادة العامة التي يجب أن يطيعها الجميع شعباً وحكومة، فالسلطان يمارس مهامه ووظيفته طبقاً للقانون، مراعياً في ذلك الحقوق الطبيعية للأفراد التي يضمنها العقد، وإذا أخلّ الحاكم بواجباته فمن حق الشعب الثورة عليه وعزله عن الحكم[72].

وينطلق روسو (1712-1778) كما فعل هوبز ولوك، من مسألة انتقال الأفراد من حالة الطبيعة إلى حياة الجماعة المنظمة بمقتضى عقد اجتماعي، إنّما يتبع طريقة مختلفة في تصوره. فيرسم روسو صورة رومنطقية لإنسان ما قبل المجتمع السياسي المنظم، فيرى أنه كان يعيش في حالة فطرية مفعمة بالسعادة والبراءة، خيّرٌ بطبعه، تلقائي التصرف حسب رغباته وغرائزه، يؤمن مصالحه الفردية بعفوية مطلقة،

71- عيسى بيرم، مرجع سابق، ص ص 102-104

72- المرجع السابق، ص ص 105-108

فتآمرت عليه مجموعة من الظروف التي حولت حياته من حالة الفطرة الطبيعية إلى حالة الحياة الاجتماعية، ليصير شريراً أنانياً منذ أن صار كائناً اجتماعياً، وأصبح بعدها جشعاً يسعى لتحقيق مطامعه الشخصية بكل الوسائل. لكن روسو يؤكد أنّ حق الملكية يظهر التمايز بين الغني والفقير، وهذا هو العهد الأول للامساواة التي تؤدي إلى الفوضى، ومن هنا يجب البحث عن حل ينقذ الإنسان من الهلاك، ليكون الخلاص بواسطة ميثاق أو عقد يؤسس لسلطة تفرض النظام في المجتمع الجديد. ويؤكد روسو أنّ الإنسان وُلِد حراً طليقاً ومع ذلك فهو مقيد في كل مكان بالسلاسل. وهكذا يجد الحل في سلطة سياسية تحافظ على العمل الذي يمنح الشعب حقوقه، ويكون الفرد يتحلى بحقوقه الإنسانية كاملة. ومن هنا كان روسو بمثابة منظّر لدولة الشعب، القائمة على الحرية والمساواة التي تجسدت بالقوانين والدساتير، لأنّ الشعوب الحرة تحقق حريتها بالقوانين[73].

3-4-2- فلسفة عصر الأنوار:

تأثر فلاسفة ومفكرو الأنوار بالفكر السياسي الإنجليزي، فقد عرفت إنجلترا النظام البرلماني الذي يتأسس على احترام الحرية السياسية وفصل السلطات، حيث كان هذا النظام مميزاً عن الكثير من أنظمة الحكم الأخرى السائدة في أوروبا، وخاصة نظام لويس الرابع عشر في فرنسا الذي كان يسيطر على كل السلطات السياسية والدينية. وهذه المسألة أنتجت الكثير من المفكرين والفلاسفة الذين تأثروا بكتابات جون لوك، وحاولوا مواجهة النظام الاستبدادي والمعتمد على سلطة الكنائس واللاهوت، من أجل التأسيس لفكر جديد وحياة جديدة تتصف بالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية.

ومن الفلاسفة الفرنسيين الذين تصدوا للنظام الاستبدادي: مونتسكيو وفولتير، فقد حاولا تجديد القانون الطبيعي، ومنحه نسقاً جديداً ومتطوراً يعتمد على نور العقل، وبذلك سُمّي العصر الذي ظهر فيه هذان الفيلسوفان (إضافة إلى فلاسفة آخرين في باقي البلدان الأوروبية وأمريكا، كديدرو، وروسو بفرنسا، وديفيد هيوم بإنجلترا، وليسينغ وإيمانويل كانط بألمانيا، وفرانكلين وجيفرسون بأمريكا، ...) سُمّي «عصر الأنوار».

يعتبر مونتسكيو (1689-1755) أنّ القانون هو بصفة عامة «العقل البشري باعتباره يحكم كل شعوب الأرض، والقوانين السياسية والمدنية لكل أمّة لا يجب أن تكون إلا لحالات سُنّت من أجله، بحيث يكون من قبيل المصادفة الكبيرة أن توافق قوانين أمّة ما أمّة أخرى»[74]. فهذه القوانين، بحسب مونتسكيو، ترتبط بطبيعة البلد ومناخه، وبنوعية الأرض وموقعها ومساحتها وبنمط عيش الشعوب. ويتعرض مونتسكيو في كتابه الشهير «روح القوانين» الذي أصدره عام 1748م، لمختلف أشكال الحكم، من جمهوري وملكي واستبدادي. فالحكم الجمهوري عنده إمّا أن يكون ديمقراطياً أو أرستقراطياً. حيث كانت الحرية من أبرز ما

73- نفسه، ص ص 109-111

74- المرجع السابق، ص 113

اهتم به مونتسكيو في ظل مطالبته بحكم ديمقراطي معتدل، الذي كان يمثله في نظره، النظام الإنجليزي الذي يعتبر الحرية السياسية موضوعه المباشر، الحرية المرتبطة بالنظام الديمقراطي المعتدل.

إنّ دفاع مونتسكيو عن الحرية والتمتع بها، كان من خلال جعلها المتنفس الوحيد للمواطن الذي يقول ويكتب كل ما ترفض القوانين الوضعية التصريح به. ومن هنا، يربط بين الحرية والقانون، فالحرية لا تكمن في فعل ما يريد الفرد القيام به، بل في فعل ما يجب أن يريد هذا الفرد، ما يحدد هذا الواجب، هي القوانين. يقول: «إنّ الحرية هي سلطة القوانين لا سلطة الشعب، وسلطة القوانين هي حرية الشعب. إنّ الحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين. وإذا كان بإمكان مواطن ما أن يفعل ما تمنعه، فإنه لن يكون هناك حرية، لأنّ الآخرين ستكون لديهم كذلك هذه القدرة». وللحفاظ على هذه الحرية، يجب إخضاعها لتوزيع السلطات وفصلها وعدم تركيزها في شخص واحد أو جماعة واحدة. وقد قسمها إلى ثلاث سلطات: تشريعية وتنفيذية وقضائية، بحيث لا يجب الجمع بين اثنتين منها أو بين الثلاث[75].

وبدوره استطاع فولتير (1694-1778)، أن يبرز إلى العلن في ظل الحكم الاستبدادي في فرنسا كمواطنه مونتسكيو، فدعا إلى تعليم كل فرد في المجتمع الاستعمال الحر لعقله ضد الجهل المدمر للأديان الوضعية، وتكريس مهمة إنعاش الفكر المستقل والحكم المستقل لدى كل فرد. وطالب بإصلاح الحكم والإرادة بخلق جو من الحرية والمساواة والإنسانية، والتي يتضمنها العقل الإنساني والضمير الاجتماعي في بلاده...، ورغم اقتناعه المطلق بالملكية الأقرب للحكم المطلق المستنير، خلاف مونتسكيو، فإنه نادى بالإصلاح الإداري والمدني، كضمان حرية التعبير، وإلغاء بعض الحقوق الإقطاعية، ومنع التعذيب وتجريمه، وإلغاء عقوبة الإعدام[76]...

3-4-3- نظرية الحرية الاقتصادية:

يمكن الحديث هنا عن الحرية الاقتصادية التي تقوم على المبادرة الفردية وعدم تدخل الدولة وسيطرتها. هذه الحرية أسست لقيام النظام الليبرالي الذي يعتمد على المنافسة وقوانين السوق الحرة. حيث ظهرت على إثرها مدارس اقتصادية، أهمها المدرسة الفيزيوقراطية في فرنسا والمدرسة التقليدية في إنجلترا.

ويعتبر الطبيب فرانسوا كيناي (François Quesnay) الذي نشر كتابه «الجدول الاقتصادي (le tableau économique) عام 1758، من مؤسسي المدرسة الفيزيوقراطية في فرنسا، والذي وضح فيه كيفية توزيع الثروة على الهيئة الاجتماعية مشبهاً ذلك بالدورة الدموية في جسم الإنسان. فعلامات الإنسان في نظره خاضعة لقوانين تشبه القوانين التي تحكم مختلف الظواهر الطبيعية»[77]. «على الناس أن يدرسوا

75- المرجع السابق، ص 115

76- نفسه، ص 117. وانظر أيضاً: خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ص 76

77- نفسه، ص 118

هذا النظام الطبيعي ويتفاعلوا معه. إنّ سعيَ الإنسان نحو شأن خاص يوصله إلى التطابق مع الاهتمام العام تلقائياً. من هنا نفهم الاهتمام الخاص الذي توليه المدرسة الفيزيوقراطية للفرد في المجتمع»[78]. حيث يعتمد أصحاب هذه المدرسة على الأرض كمصدر للثروة الأساسية من خلال الاعتماد على الزراعة. أمّا التجارة والصناعة فتشكلان مصادر ثانوية، ودورهما يكون بتحويل القيم المنتجة من قبل الزراعة[79].

بينما يعتمد الكلاسيكيون في المدرسة التقليدية (آدم سميث، وديفيد ريكاردو، وجون ستيوارت ميل)، على القوانين الطبيعية والاقتصاد الحر، بحيث تأثروا بأصحاب المدرسة الفيزيوقراطية لكنهم توصلوا إلى نتائج مختلفة وخاصة في مسألة ناتج الثروة والقيمة والعمل. فينطلق آدم سميث في كتابه «أبحاث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» من نظام «الحرية الطبيعية والعدالة التامة، والبرهان على أنّ المنافسة والبحث عن المنفعة الشخصية يمكن أن يسمحا بخلق نظام اجتماعي متناسق. فهناك انسجام تام بين مختلف المصالح الفردية وبين المصلحة العامة. ومع أنّ المنتج، كما يقول، لا ينظر إلا إلى ربحه الخاص، فإنّ يداً خفية تدفعه دفعاً، ومن حيث لا يعلم، إلى الهدف الأسمى الذي يتلاءم مع المصلحة العامة»[80]. ويؤكد الدكتور عزمي رجب أنّ آدم سميث يعتبر ثروة الأمم تتكون من حجم الثروات والسلع المنتجة لديها، المتبادلة والقابلة للتصدير. بحيث أنّ سميث كان يؤمن بالحرية الاقتصادية ويعتبرها أساس النظام الرأسمالي والطريق السليم لتحقيق التقدم الاقتصادي. وهذه الحرية الاقتصادية تشمل، حرية التجارة، وحرية التملك، وحرية التعاقد، وحرية ممارسة أيّ مهنة اقتصادية، فيكون ذلك على أساس تقسيم العمل وحرية التبادل[81]. فالتطور الصناعي حسب سميث ما هو إلا نتيجة لقانون طبيعي اسمه قانون تقسيم العمل.

78- إبراهيم مشورب، مبادئ في الاقتصاد السياسي، دار المنهل اللبناني، بيروت، 1997، ص 40

79- عيسى بيرم، مرجع سابق، ص 118

80- نفسه، ص 119

81- محمد سعيد مجذوب، الحريات العامة وحقوق الإنسان، جروس برس، طرابلس، لبنان، ص 31

المصادر والمراجع

المصادر

- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج.3، ص.44، باب: قبول الأخلاق للتغيير.

المراجع باللغة العربية

- إبراهيم مشورب، مبادئ في الاقتصاد السياسي، دار المنهل اللبناني، بيروت، 1997
- جان وليم لابيار، السلطة السياسية، ترجمة: إلياس حنا إلياس، منشورات عويدات، باريس، ط.3، 1983
- جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، دار الطليعة، ط.1، 2003
- جون جاك شوفالييه، أمهات الكتب السياسية، من مكيافيلي حتى أيامنا، آرمان كولان، باريس، ط.4، 1954
- جون ستيوارت ميل، في الحرية، ترجمة: محمد بن محمد الخراط.
- حسن الحريري، (نصوص ثرية غيرت العالم) المجلة العربية، عدد 429، شتنبر 2012
- خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان.
- زهير الخويلدي، (المسؤولية بين إكراهات القانون ومستلزمات الحرية) مجلة الأزمنة الحديثة، عدد5، 2012
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1984
- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط.6، الدار البيضاء، 2002
- عزت قرني، (إشكالية الحرية)، عالم الفكر، العدد 2، 1993
- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط.5، 1993
- علي الإدريسي، قضايا في الفكر الإسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2003
- علي حرب (مسألة الحرية، مساحة اللعبة وازدواج الكينونة)، عالم الفكر، عدد، يناير، مارس، 2005
- عمر أوكان، الفضيحة: نهاية الكتابة أم نهاية الأخلاق، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط.1، 2008
- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، 1998
- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، 1971
- كولن ولسن، اللامنتمي: دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن 20، ترجمة أنيس زكي حسن، طبعة بيروت، دار الآداب، 1982
- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط.2 الأردن، 2001
- محمد سعيد مجذوب، الحريات العامة وحقوق الإنسان، جروس برس، طرابلس، لبنان.
- محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت ودار قرطاس الكويت، 2002
- هارولد لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، ط.2، باريس، 1978
- هيغل، دروس في تاريخ الفلسفة، باريس غاليمار، 1964

المراجع باللغة الأجنبية

- Ellul Jaques; histoire des institutions politiques; (16eme-18eme); P.U.F; 10eme édit, Paris, 1989.
- Jacques Robert; Libertés publiques; Ed. Montchrestien; Paris; troisième Ed. 1982.
- William Blum; l'état voyou; trad. Marco Martella, Luc Mohler, Anna De Voto, Céres éditions, Tunis; 2002.

المواقع الإلكترونية:

- موقع الدكتور يوسف القرضاوي: http://www.qaradawi.net.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016