

العدالة والحرية في الفكر العربي الحديث، سياق واحد أم سياقات متعددة

أحمد محمد سالم *

-1-

وللإجابة عن التساؤلات السابقة لابد أن نبدأ من اللغة، لأن اللغة هي وعاء الفكر، وهي المرآة العاكسة لكيفية توظيف أصحاب الألسنة المختلفة للمفاهيم والمصطلحات، وقد يتكشف البحث عن مفاهيم العدالة والحرية داخل السياق اللغوي القاموسي عن الدلالات المتباينة لهما عند العرب والمسلمين، وهو ما ينعكس بدوره على الاستخدامات السياسية والاجتماعية المختلفة لهما.

فقد جاء في تعريف العدل في معجم (لسان العرب) أن العدل: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور، وعدل الحاكم في الحكم يعدل عدلاً، ومن أسماء الله سبحانه وتعالى:- العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، ويحمل العدل في الاستخدام القاموسي معنى التسوية، والتوازن، الاستقامة، والإنصاف، والقيمة.

وقد ورد في المعجم نفسه كيفية استخدام مصطلح العدل في السياق الشرعي الديني، فالعدل على أربعة أنحاء: فالعدل في الحكم، قال الله -تعالى-: (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) (النساء 58)، والعدل في القول لقوله -تعالى-: (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا) (الأنعام 152)، والعدل بمعنى الفدية لقول الله -عز وجل-: (وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ) (البقرة 123)، والعدل في الإشراف لقول الله -تعالى-: (ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ) (الأنعام 1) أي يشركون، وأما قوله -تعالى-: (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ) (النساء 129) أي في الحب والجماع، وعدل الموازين والمكاييل أي تسويتها).

وقد جاء في السنة العديد من الأحاديث التي تتكلم عن العدل مثل (الإمام العادل يظله الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله)، و(أحب الخلق إلى الله إمام عادل، وأبغضهم إليه إمام جائر) والعديد من الأحاديث التي لا حصر لها، والتي تحت على العدل باعتباره قيمة مركزية في الشرع.

وإذا انتقلنا إلى مصطلح الحر، والحرية في (لسان العرب)، فالحر نقيض العبد، والحرية نقيضة الأمة، والعبودية قد تكون للأشياء الدنيوية من المال والشهوة وغيرهما، فأشار النبي: (تعس عبد الدرهم تعس عبد الدينار)، وقيل: (عبد الشهوة أذل من عبد الرق)،

والحر من كل شيء: أعتقه، والحر: الفعل الحسن، والحر: سحابة بكر كثيرة المطر، والحر من الناس: أختيارهم وأفاضلهم، الملاحظ أن الاستخدام اللغوي الإصلاحي التقليدي لحر وحرية مفهوماً ذو دلالة شرعية في الإسلام، والمصطلح العربي (حر) و(حرية) بمشتقاته ومرادفاته يشير إلى الرجل الحر كنقيض للعبد، بينما في بعض الفترات التاريخية وبعض الأماكن كانت الكلمات تشير إلى الرجل الحر كما ينطبق على جماعات متميزة بعينها والتي كانت تعفى من الجزية أو الضرائب أو الأعباء الأخرى التي كانت تفرض على عامة الناس، وبالتالي فإن مصطلح حر يشير إلى معنى اجتماعي مرتبط بالرق في تلك الفترة التاريخية، ولم يحمل دلالة سياسية بالمعنى الحديث.

-2-

حين نحلل حضور العدالة والحرية في السياق الشرعي السياسي الإسلامي، نجد أن العدل كان القيمة المحورية في (السياسة الشرعية) سواء في نظرية الإمام أو في (الآداب السلطانية) أو ما يسمى بمرايا الملوك، أو نصائح الملوك، ففي حديث معظم المصنفات العقائدية عن الإمام نجد أن العديد منها يشترط العدل كأحد شروط الإمامة فيرى البغدادي أن الشرط الثاني للإمام (العدل والورع، وأقل ما يجب له في هذه الخصلة أن يكون ممن يجوز قبول شهادته تحملاً وقبولاً)(1) ورأى الماوردي أن الشرط للإمامة الأول(العدالة على شروطها الجامعة)(2).

في الآداب السلطانية أو مرايا الملوك عدّد الكتاب مزايا العدل وأهميته للملك، وكشفوا عن مثالب الظلم على الملك والعمران (فبالعدل استقامت السموات والأرض، وهو عند كافة أهل الملل والنحل وأصحاب الدول من العرب والعجم قوام الدين، وعمدة الملك، وأس السياسة، بل هو السياسة الكبرى، والفضيلة العظمى)(3)، وكان الكتاب ينصحون الملوك ويقولون (بالراعي تصلح الرعية، وبالعدل تمتلك البرية، ومن عدل في سلطانه استغنى عن أعوانه، والظلم مثلبة النعم، ومجلبة النقم، وأقرب الأشياء سرعة المظلوم، وأنفذ السهام دعوة المظلوم)(4) وكذلك كشفت الآداب السلطانية عن الآثار الإيجابية لسيادة العدل نظام الملك (فالعدل أكثر استدراراً للأموال من الجور الذي يؤدي إلى محققها، ويسد أبواب ارتفاعها، وما أحسن ما قال يحيى بن خالد (الخراج عمود الملك، وما استغزر بمثل العدل، ولا استندر بمثل الجور)(5) وكان مفهوم السياسة الشرعية للعدل مقيد بتنفيذ حكم الله في الناس وفقاً لما جاءت به الشريعة الإسلامية، ولكن كان هناك فجوة كبيرة بين الدعوة إلى العدل على المستوى النظري، وممارسة العدل في نظام الخلافة المتجسد في الواقع باستثناء بعض الفترات القصيرة في التاريخ الإسلامي.

وتنظر الثقافة الإسلامية إلى مبدأ العدالة على أنه جوهر القيم السياسية، (وأن الفقه السياسي الإسلامي يجعل من مبدأ العدالة القيمة العليا في تحديد أهداف الوجود والممارسة السياسية، وهو المبدأ الأصيل الذي يشكل ويتحكم في جميع المبادئ السياسية الأخرى، وبكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة، فمبدأ العدالة ظل دائماً المحور الأصيل في نظام

ولا- ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أنه عندما ثار جدل بين الكُتاب المسلمين حول مشكلات الحكومة الصالحة والسيئة، أشاروا إلى الحكومة السيئة بالطغيان، وكانوا يميزون بين العدل والظلم في الحكم، وبين الحكم الشرعي والحكم المتسلط في الحكومة العادلة، والعدل ذاته واجب منوط بالحاكم، وليس حقا للمحكوم الذي كان سبيله الوحيد في مواجهة الظلم هو الصبر والصلاة، وربما إبداء النصيح، ولم يكن نقيض الحاكم الظالم هو البحث عن الحرية بل عن العدل(7). وهذا يثبت فرضية أن العدالة كانت القيمة المحورية في الفقه السياسي، وبالمقابل نجد أن الحرية قد توارت في نسق السياسة الشرعية عامة، ومع ذلك نجد أن البعض يذهب إلى أن (العدالة قيمة جماعية، في حين أن الحرية هي قيمة فردية، وليس معنى إعلاء قيمة على أخرى إلغاء تلك القيمة، ولكن الدلالة الوحيدة هي أن ذلك المبدأ الآخر يتشكل بالقيمة صاحبة الأولوية، فحيث نفضل مبدأ العدالة على سبيل المال تصير الحرية وقد تشكلت بمفهوم العدالة)(8).

وعلى الرغم من هذه المحاولة في القول بأن مركزية العدالة في النسق السياسي لا يلغي الحرية فإننا نرى أن الفقه السياسي الإسلامي لم يشمل أي معالجة لقضية الحرية، بل إن حديث الآداب السلطانية عن الجزية، والموالي، والغلمان يوضح لنا أن توظيف الفقه السياسي الإسلامي لمعنى الحر بما يقابله في اللغة بمعنى العبد، وهو المعنى الاجتماعي الموجود في الدلالة اللغوية، ولا نجد في السياق السياسي الشرعي أي حديث عن الحرية أو الحريات بالمعنى السياسي الحديث لها.

ومن جانب آخر نقول بأن حديث الثقافة الإسلامية القديمة عن الحرية جاء من منظور إنطولوجي ميتافيزيقي، حين ناقش علماء الكلام قضية الحرية والجبرية، وفيها يتكلمون عن مدى حرية الإرادة الإنسانية في مقابل قدرة الله، وفي ذلك انقسموا مذاهب وفرقا متعددة، والمفارقة الغربية أن دعاة المذهب الجبري (الجهمية) كانوا يثورون على الحكام طلبا للعدل، في حين أن دعاة الحرية (المعتزلة) احتموا بالسلطة، ولم يطرح علم العقائد أي دلالة للحرية بالمعنى السياسي الحديث.

-3-

السياق الشرعي / الحديث (العدل / الحرية):

إن السياق الشرعي المرتكز على قيمة (العدل) كان هو المسيطر على تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلادي حين ظهر مصطلح الحرية بالمعنى السياسي في زمن الإمبراطورية العثمانية، ويعود أصلها إلى التأثير الأوروبي على الإمبراطورية العثمانية(9)، فطرحت علينا الثقافة الغربية تراثها السياسي الذي يتمحور حول (الحرية)، وهنا عرف العرب والمسلمون -عبر البعثات- ثقافة تعكس رؤية مغايرة لما هم عليه، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن كيف

استفاد المفكرون العرب المحدثون من النسق السياسي الغربي (للحرية)؟ أو كيف تمثلوا النسق الغربي (للحرية) وهم وارثون لنسق تقليدي يتمحور حول (العدالة)؟ وهل حلت الحرية بديلاً للعدالة أم تم احتواء الحرية كامتداد للعدالة؟.

يمكن القول أنه لم يكن من الممكن أن يتخلى رواد الفكر العربي عن تراث الفقه السياسي الإسلامي أثناء نظرهم إلى الحرية، فنجد أن القيمة المحورية في تراث رفاة الطهطاوي (1801-1873م) هي قيمة العدالة الشرعية حيث يرى الطهطاوي (أن الشريعة الإسلامية سوت بين الجميع في العدل والإنصاف، ولهذا أصبحت الشريعة هي مصدر المملكة والسياسة، وميزان السلطنة؛ لأن الحكم بهذا معناه الفوز بسلامة الدنيا والآخرة، وتحقيق قسطاس العدل في صيانة النفس والمال والعرض(10).

ومن منطلق مركزية العدالة عند الطهطاوي جاء نظره إلى (الحرية) الغربية فاتبع الطهطاوي آلية القياس والمماثلة في نقل الوافد الغربي إلى ثقافتنا، فيرى (أن ما يسمونه عندهم الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور حاكم على إنسان بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة(11) فالطهطاوي ينظر إلى الحرية عندهم كمعادل للعدالة والإنصاف عندنا، ولم يستطع أن يتخلص من عمادته بترائها الشرعي، وهذا ما يرد على لسانه حين تحدث عن الحرية وتعريفها فقد سيطرت عليه اللغة الشرعية المدونة في الفقه الإسلامي (فالحرية هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح)(12). ولا يمكن النظر إلى الحرية عند الطهطاوي إلا في سياق شرعي مؤسس على العدل والشريعة فهو يقول: (إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الممالك، وإسعاد أهلها في بلادهم، وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم، وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعاً، وألا يكرهوا على فعل المحظور شرعاً)(13).

وقد لجأ الطهطاوي إلى تسكين المكتسب الليبرالي الغربي داخل النسق الشرعي التقليدي ولا نجد لديه برنامجاً واضحاً عن كيفية الاستفادة من نسق الحرية الغربي، فقد تحدث عن بعض الحريات المدنية السائدة في فرنسا مثل حرية المعتقد، وحرية النشر والصحافة، وكأنها صور مقتطعة من المشهد الليبرالي الغربي دون أن يبين لنا كيف يتم الاستفادة منها في مجتمعنا.

وإذا كان هذا هو نظر الطهطاوي رجل دين فإن خير الدين التونسي (1822-1873م) رجل الدولة ينهج نفس النهج في النظر إلى الحرية كامتداد للعدالة، فالعدالة لديه هي حب الإنصاف، ويستشهد في تأصيلها بكلام من السياسة الشرعية من قبيل (العدل عز الدين، وبه صلاح السلطان، وقوة الخاص والعام، وبه أمن الرعية)(14). ورأى أن تقدم المسلمين في سالف الدهر كان نتيجة للعدل (فما كان للأمة الإسلامية من نحو العمران، وسعة الترقى، والقوة الحربية ناشئة عن العدل واجتماع الكلمة)(15) وبالتالي فإن ما آلت

إليه الأمة الإسلامية من تخلف نتاج ضياع العدل وظهور الجور والاستبداد وأن (ما يشاهد في ممالك الإسلام من اختلاف تصرفات الحكام، وسوء حال الرعية، وهذا ونحوه من مضار تقصير الأمراء في حماية الشريعة - شريعة العدل - واستبدادهم بالتصرف بمقتضى شهواتهم مع إغفال ما أهلهم الله له) (16).

ومفهوم العدل عند التونسي هو مفهوم أوسع من الحرية، فالعدل ينتمي إلى مجال العمران وهو أشمل من السياسة، والعدل عنده أساس كل التنظيمات والمؤسسات والحرية من نتائجها، ولا عجب إذا تحدث التونسي عن كمال الحرية المؤسسة على العدل (17). ولهذا كان إعجاب التونسي بالتنظيمات السياسية الغربية، ورأى أنها أساس التقدم، ورأى أننا لن نتقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعائمي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنها ملاك الاستقامة في جميع الممالك (18). وهنا نلاحظ أن التونسي قد عطف الحرية على العدل، وقام بتأصيل كليهما من خلال الشرع، ليؤكد على أن الحديث عن الحرية لا بد أن ينطلق من سياق الشرع (فالشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن والعمران) (19).

وحيث يتحدث التونسي عن الحرية فيقول: (إن لفظ الحرية في عرفهم على معنيين الحرية الشخصية: في إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه، ثم الحرية السياسية: وهي تطلب من الرعايا التدخل في السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو أصلح للمملكة) (20)، وهنا نلاحظ أن التونسي حين حاول أن يعرف الحرية يقول في عرفهم، ولم يقل في عرفنا، في حين أنه حين تحدث عن العدل اقتبس من السياسة الشرعية الإسلامية، وحاول أن يؤسس الحرية بمواقف من التاريخ الإسلامي مثل ما أشار إليه عمر بن الخطاب (من رأى منكم اعوجاجاً في فليقومني)، وهو كلام مرتبط بالعدل أكثر من ارتباطه بالحرية، مما يعني أن الحرية لديه امتداد للعدالة، وذلك رغم قوله أن (الحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولى على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إراكمهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة) (21).

والواضح أن التونسي في دعوته إلى الحرية يعطفها على العدل، ويربط الاثنين بالشرع ويبرر قبول التنظيمات الليبرالية الحديثة من منظور شرعي خالص، وهو بهذا يتفق مع الطهطاوي رجل الدين، ولا شك أن وحدة النظر لدى رجل الدولة (التونسي) ورجل الدين (الطهطاوي) هو نتاج أن كليهما ينطلق من قاعدة ثقافية واحدة لا تميز بين ما هو ديني وما هو سياسي فالسياسي هو الفقيه بدون عمامة، والفقيه يتخلى عن عمامته متى وجبت مصلحة السياسي.

وحملت أفكار الأفغاني اضطراباً واضحاً لأنه كان يبحث عن زعامة سياسية أكثر من بحثه عن بناء نسق فكري إصلاحية، ولا شك أن اقتراجه من الملوك والسلاطين كان له

أثره السلبي الواضح على أفكاره فقد اتخذ الأفغاني موقفاً سلبياً من قضية الحرية، وكان ينظر إليها على أنها نهج غربي خالص، وكانت الحرية لديه تعني أحياناً الإباحية ووجود الدين، وبدا المفهوم الإيجابي للحرية هو الاستقلال فيقول: (إن صح أن من الأشياء ما ليس يوهب فأهم هذه الأشياء (الحرية) و(الاستقلال) لأن الحرية الحقيقية لا- يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك بل هاتان نعمتان إنما حصلت، وتحصل عليها الأمم أخذاً بقوة واقتداراً)(22).

ورأى الأفغاني أن النظام الجمهوري لا يصلح للشرق اليوم ولا لأهله، والدليل على ذلك لديه انتقاده لنظام الأحزاب في الشرق فيقول: (الأحزاب السياسية نعم الدواء، ولكنها في الشرق تتقلب غالباً إلى شر الداء، يتألف الحزب في الشرق، ويعلم على الأمة غايات ومطالب شريفة فيناصرونه، ويكون الكل أصدقاء في البداية ثم تظهر الأثرة والأنانية، وحب الذات فينفرط عقد الحزب، ويصير الكل له أعداء في النهاية)(23).

وإذا كان الأفغاني قد اتخذ موقفاً سلبياً من مفهوم الحرية فقد تحدث بإيجابية كبرى عن العدالة، ورأى أنها قوام الاجتماع الإنساني وبها حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال(24) وقد انتهت دعوة الأفغاني للعدالة إلى ترويجها لفكرة (المستبد العادل) وأن ذلك ما يحتاجه الشرق فيقول: (لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا- إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً- يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان لأن بالقوة المطلقة يكون الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة)(25).

ومن الواضح أن الأفغاني الذي تردد كثيراً على أبواب السلاطين والملوك كان يميل إلى نسق السياسة الشرعية التقليدي الذي يركز على العدل، ومن هذا المنطلق كانت دعوته إلى مستبد عادل، وبالمقابل كانت نظريته سلبية إلى مفهوم الحرية بالمعنى الحديث، ونظم الحكم الليبرالية، ويمكن القول أن الأفغاني قد عاد بالفكر العربي خطوة إلى الوراء بمعارضته نهج الطهطاوي والتونسي في النظر إلى العدالة كامتداد للحرية.

وقد اتخذ عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م) موقفاً سلبياً من خلافة الدولة العثمانية والاستبداد السائد فيها، ولهذا اهتم بنقد الاستبداد كمرادف لنقد الجور في السياسة الذي هو مقابل للعدل، ولا يعنى نقد الاستبداد لديه التركيز على المعنى الحديث للحرية وهو انعدام القسر، فنهج الكواكبي كان أميل للنمط الشرعي أيضاً، فالاستبداد لديه هو حكم فرد أو جماعة في حقوق الناس بلا خوف ولا تبعه، (فالمستبد يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدى فيضع كعب رجليه على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق)(26).

وقد تناول الكواكبي كيف أن الاستبداد ينتهي بالأمة إلى طلب التسفل والموت، وأن الاستبداد يوظف كل الأدوات، وأشد أنواع الاستبداد هو الاستبداد السياسي المقنع بسلطة دينية فيقول: (ما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة القدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقاما ذي علاقة مع الله، ولا أقل من أن يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على

ظلم الناس باسم الدين)(27) وانتقد الكواكبي فقهاء السلطان الذين يبررون الاستبداد، فيتكلم بوضوح عن المنطق الشرعي المؤسس على العدل فيقول: (ولا ندرى من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية، حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا، وعدوا كل معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين)(28).

وإذا كان الكواكبي ينتقد الاستبداد -الذي هو مرادف للجور- من أجل السعي إلى تحقيق العدالة أكثر من كونه دعوة فهل ينسب إلى الإسلام مشايعة الاستبداد؟ يرى الكواكبي أن الإسلام (ديانة مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم وبأمرها بالعدل والمساواة، والقسط، والإخاء، وبحضها على الإحسان والتحابب، وقد جعلت أصول حكومتها الشورى الأرسنقراطية أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم)(29) ويشيد الكواكبي بنظام حكم الخلفاء الراشدين ومدى العدل الذي تحقق على أيديهم، ويشيد بنظام الخلافة الإسلامية الصحيح، ويعتبره نظام حكم مدني، والدليل على ذلك أنه في كتابه (أم القرى) قد دعا إلى خلافة كونفدرالية إسلامية، يجتمع تحت غطائها كل أجناس المسلمين، ومن ثم لا يمكن أن نعتبر أن نقد الكواكبي للاستبداد هو رفض لنظام الخلافة بقدر ما هو نقد لاستبداد السلاطين والملوك، ورغبة في عودة العدالة إلى نظام الخلافة.

ومن خلال تحليل النماذج السابقة للمفكرين نجد أن نسق السياسة الشرعية كان هو الحاكم في نظرة المفكرين العرب في النظر إلى الحرية -بالمعنى الحدائي- من خلال العدالة، أو كامتداد للعدالة بالمعنى الشرعي- وهو ما نجده في آراء الطهطاوي والتونسي والكواكبي، وإن كان الأفغاني أكثر قرباً إلى النسق الشرعي من أي مفكر آخر، وبالجملة فإن الطابع التوفيقي بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم الليبرالية الغربية كان هو النمط السائد في القرن التاسع عشر، ولكن مع ذلك فإن هناك مفكر مسيحي عربي وهو أديب إسحاق (1856 - 1884م) تبنى الدعوة إلى منظومة أفكار النسق الغربي الخالص الذي يركز على الدعوة إلى الحرية دون الالتفات الواضح للعدالة (فقضية الحرية كانت في قلب اهتمامات أديب إسحاق بل كانت مركز فكره وعمله معاً وكان تمجيدها والدعوة إليها هي الرسالة التي وهب حياته لها)(30).

وكان أديب إسحاق يروج لنمط الحرية الغربي على النسق الفرنسي متأثراً في ذلك بأفكار مونتسكيو وروسو وغيرهم من رواد التنوير الفرنسي، فرأى أن الحرية هي المقدره على فعل كل ما يتعلق بذاتي (والحرية - لديه - ثالثاً موحد بالذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلانق الجامعة فيسمى الحرية السياسية)(31) وكذلك نادى أديب إسحاق بحرية المطابع، والمجامع، والرأي، وكافة الحريات المدنية بالمعنى الحديث.

وبخلاف نقد الكواكبي للاستبداد كمرادف للجور يرى أديب إسحاق أن الحرية هي التي ستبدد الاستبداد الشرقي، ولا بديل للشرق عن تبنى المنظومة الحديثة للحرية فيقول: (إما

أن يبدد الشرق بأنوار الحرية ظلمات التعصب، ويقطع بسيوف العزم علائق الاستبداد، وإما أن يستمر على حاله بوجود يشبه العدم، وبقاء يحاكي الفناء، فيمحو الغرب ما لم يفن من آثار قوته)(32).

والواقع أن دعوة أديب إسحاق لتبني المنظومة الحديثة للحريات الليبرالية لم تترك أثراً واضحاً في الفكر العربي بسبب سيادة النسق الفكري المنطلق من السياق الشرعي عند المصلحين المسلمين، ويحاول احتواء المفاهيم الحداثية الليبرالية بداخله، وكذلك بسبب قصر عمره حيث مات وهو لم يتجاوز الثامنة والعشرين عاماً، وقضى معظم حياته متنقلاً بين بيروت، والقاهرة، وباريس، ولم يكن له من التلاميذ من يحملون أفكاره، ويروجون لها.

-4-

السياق الحديث (الحرية):

إذا كان السياق الشرعي هو الحاكم في رؤية الحرية في القرن التاسع عشر فإنه مع مطلع القرن العشرين بدأ تبني الحرية بالمعنى الحديث من قبل العديد من أقطاب النخب العربية، ولكن قبل أن نخوض في عرض السياق الحديث (للحرية) لا بد أن نعرف كيف انفصل هذا السياق عن السياق الشرعي؟

يمثل الإمام محمد عبده (1849 – 1905م) الشخصية المفصلية في تاريخ الفكر العربي، فقد بدأ الإمام تلميذاً للأفغاني، وذا توجهات سياسية واضحة، وبهزيمة الثورة العراقية عام (1882م) نفي الإمام خارج مصر متنقلاً بين بيروت وفرنسا، وفي عام (1888م) ساعده اللورد كرومر على العودة من منفاه لأنه كان يرى في الإمام وتلاميذه (الخلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي)(33)، وبعد عودته حاول الإمام تغيير مسار خطابه من السياسة إلى التربية والفقهاء، وكان الإمام في تلك الفترة يرى أن الشعوب الإسلامية لم ترتق بعد لتطبيق النظام الجمهوري فيقول: (إننا قد نستحسن حالة الجمهورية في أمريكا بسبب مزايا الحريات والحقوق، ولكن لا نستحسن أن تكون تلك الحالة في أفغانستان لأنها قائمة على نظام ملكي مستبد)(34) ولا بد من وجهة نظره تربية الشعوب الإسلامية من أجل قبول هذه النظم وذلك لأن هذه النظم جاءت في أوروبا كمطلب شعوب (وأن انتقال فرنسا من ملكية مطلقة إلى مقيدة ثم إلى جمهورية لم يكن بإرادة أهل الحل والعقد فقط بل المساعد الأقوى حالة الأهالي وارتفاع أفكارهم، وتنبه إحساسهم لطلب الترقى، فتغلبوا على كل القوى التي تحول بينهم وبين هدفهم)(35) ولهذا كان خيار الإمام هو التربية أولاً.

ولكن ازدهار خطاب العلماني على يد مسيحيي الشام كان له أثره الواضح على تعرض خطاب الإصلاح الديني لدى محمد عبده إلى ضغوط كثيرة، فقد كشفت محاورات فرح أنطون

مع الإمام حول الدولة الدينية والدولة المدنية، إلى عودة الإمام للانشغال بالسياسة مرة

أخرى، فقد اتهم فرح أنطون الأديان بأنها تضطهد العلم والعلماء، وانتقد الدولة الدينية مما دعي الإمام إلى الرد عليه بأن سلطة الخليفة في الإسلام سلطة مدنية (فالإسلام هدم بناء السلطة الدينية، ومحا أثرها)(36).

واضطر الإمام تحت ضغوط الخطاب العلماني أن يدين ممارسات السياسة عبر التاريخ الإسلامي ويستعيد بالله من السياسة، وقد أسهمت هذه الضغوط إلى تعدد الدلالة في خطاب الإمام، فقد بدأ مسانداً لنظام الخلافة، ثم انتقل إلى الكشف عن الوجه المدني للحكم في الإسلام، ثم أدان دور السياسة في اضطهاد الفكر، وانتقد السلطان عبد الحميد ووصفه بأنه أكبر مجرم سفاك في هذا العصر، ورأى (أن ما يعقله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على شيء من أوليات العقل، وعرف أن ثقتهم بالحاكم قد بلغت حد التأليه، من حيث ظنوه قادراً على كل شيء بدون عون من أحد، أما الحكام وقد كانوا أقوم الناس على انتشار الأمة مما سقطت فيه، فأصابهم الجهل بما فرض عليهم من أداء وظائفهم، ولا يعرفون من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان، وإذلال النفوس، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم وأهوائهم)(37) ورغم نقد الإمام للاستبداد فإنه يدعو أيضاً إلى مستبد عادل كما فعل أستاذه الأفغاني.

ونخلص من السابق أن الإمام نقد الاستبداد ودعا إلى مستبد عادل، وأكد على أهمية الخلافة وانتقد ممارسات السياسة في التاريخ الإسلامي، وقد خلق هذا التباين في الآراء، نوعاً من تعدد الدلالة أحياناً، واشتباهاً أحياناً أخرى، ولهذا يمكن أن نفسر كيف خرج من عباءة الإمام محمد عبده معظم التيارات الفكرية التي تبدو متناقضة فخرج منه قاسم أمين (1876 – 1908) ولطفي السيد (1872 – 1962) ورشيد رضا (1865 – 1935) وأصبح كل تيار فكري يقرأ في خطاب الإمام ما يوافق توجهه، ويغض عينه عما يتعارض مع هذا التوجه، والكل ينسب نفسه إلى الإمام.

وانتقد قاسم أمين نظام الخلافة الإسلامية -الذي يتمحور حول العدالة- مؤيداً آراء فرح أنطون ورأى أن (نظام الخلافة كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين فكان الحاكم وعماله يجرون في إدارتهم على حسب إرادتهم فإن كانوا صالحين رجعوا إلى أصول العدالة بقدر الإمكان، وإن كانوا غير ذلك خرجوا عن حدود العدالة، وعاملوا الناس بالعسف، ولم يكن في النظام ما يرددهم إلى أصول الشريعة) (38) وقد أدى ذلك عند قاسم أمين إلى نتائج وخيمة (فقد مضت القرون على الأمم الإسلامية، وهي تحت الحكم الاستبدادي المطلق، وأساء حكامها في التصرف، وبالغوا في إتباع أهوائهم، والعبث بشئون الرعية، بل لعبوا بالدين نفسه في أغلب الأزمنة ولا يستثنى منهم إلا عدد قليل لا يكاد يذكر بالنسبة إلى غالبهم)(39).

وكان رفض قاسم أمين لنظام الخلافة يعني عدم قبوله للنسق السياسي الشرعي، كمقدمة للدعوة إلى النسق الليبرالي الحديث للحرية (فالحرية هي قاعدة ترقى النوع الإنساني، ومعراجه إلى السعادة، ولذلك عدتها الأمم التي أدركت سر النجاح من أنفس الحقوق،

والمقصود بالحرية هو استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله(40) وأبرز قاسم أمين أهمية إتباع الحرية وتأصيلها في حياتنا لأنها أصل تقدم الإنسانية في الغرب والعالم وأنها أهم عامل في تفجير طاقات الإنسان للإبداع والرقى، وقد كانت قضية تحرير المرأة هي القضية المحورية في فكر قاسم أمين على مدى عمره القصير، ورغم إيمانه بأن الدعوة للحرية غريبة على مجتمع تحكمه تركة تقليدية ثقيلة، فإنه كان يؤمن بأننا نحتاج فقط إلى الزمن للتمرين على الحرية وترسيخها في مجتمعاتنا.

وكان أحمد لطفي السيد أبرز داعية للنسق الليبرالي الحديث (للحرية) حيث انتقد نظرية (المستبد العادل) السائدة عند الأفغاني وعنده، ورأى أن (نظرية الاستبداد بالأمر على مبادئ العدل نظرية خيالية)(41) ورأى أن حكومة الفرد الواحد هي التي أوصلت الشرق إلى الحالة السيئة وطالب بضرورة (أن نخرج هذا الإحساس العام في الشرق، إحساس أن الأمة رعية، والحاكم راع يتصرف في رعيته على ما يشتهي، إن هذا الإحساس الذي اتخذناه قاعدة لسياستنا بل طريقاً لسلوكنا في حياتنا اليومية هو الذي أبعدنا عن سرعة الأخذ بمبادئ التمدن الحديث)(42) وبالتالي فإن لطفي السيد يرفض بالكلية نمط السياسة الشرعية التقليدي، وقد توارت في كتاباته الترويج لقيمة العدالة.

وبالمقابل فقد تبني لطفي السيد الدعوة إلى الحرية متأثراً بتراث الليبراليين الغربيين في القرن التاسع عشر، ذاهباً إلى أن (مذهب الحرية هو أنفع المذاهب في كل البلاد على العموم، وفي مصرنا على الخصوص)(43) وذلك لأنه يقيد الحكومة من الاستبداد الذي له نتائج وخيمة على الإنسان والمجتمع كما أن (الأضرار التي تتجم عن التطرف في الحرية لا توازي الضرر البليغ الذي تأتي به طبائع الاستبداد)(44) وتناول لطفي السيد الحريات بكل أنواعها فتكلم عن الإيجابيات الكبرى لحرية العمل، وحرية الصحافة، وحرية التربية، وحرية المعتقد، وأثرهم في نمو التقدم والعمران، ويمكن القول أن الحرية عند لطفي السيد قد حلت محل العدالة، و تبني النسق الغربي الليبرالي بديلاً عن النسق السياسي الشرعي لديه.

و تعرض لطفي السيد إلى الهجوم عليه من قبل المحافظين متهمين إياه بأنه يروج لأفكار غريبة خالصة، وتعاليم إفرنجية أخذها من أساتذته الأوروبيين، وكان يرد عليهم (لا تستطيعون أن تتكروا علينا أننا من بني الإنسان، ولنا أيضاً شغف بالحرية، والآمال في استرجاع مركزنا اللائق بنا في صف الأمم التي ليست عناصرها بأدخل في المدنية من العناصر المؤلفة للوحدة المصرية، ولو استطعتم أن تتكروا علينا كل شيء لما استطعتم أن تتكروا علينا حقناً في العيش، وما العيش إلا الحرية)(45).

ولقد أثمرت دعوات قاسم أمين ولطفي السيد إلى تبني النسق الحداثي الليبرالي (للحرية) عن ازدهار الحياة السياسية المصرية، واستطاع لطفي السيد أن يصدر جريدة (الجريدة) عام (1906م) لتعبر عن التيار الليبرالي المصري وأصبحت (الجريدة) هي صحيفة حزب الأمة الذي أسسه لطفي السيد في مصر عام (1907م)، وبازدهار الحياة السياسية

المصرية ثم تدشين دستور (1923م) الذي يشكل علامة بارزة في تاريخ الليبرالية المصرية، ورغم ذلك فإن تراث الحرية الذي بدأ يتشكل على يدي الليبراليين العرب كان ضعيفاً وإنجازاته محدودة لقصر تاريخه إزاء تراث السياسة الشرعية الذي يتمركز حول العدالة، وكذا فإن تراث الحرية الذي بدأ يتشكل في تلك الفترة التاريخية كان تراثاً نخبويًا، كما أن الأحزاب الليبرالية كانت نخبوية أيضاً بسبب سيادة الجهل والامية في مصر، فلم يكن من الممكن تأصيل هذه المفاهيم الليبرالية للحريات وسط شعوب جاهلة مستعمرة بيسير.

وفي ظل ازدهار التراث الليبرالي انحسرت بالمقابل الدعوة إلى السياق السياسي الشرعي، وبدأ يأفل رغم دعوة رشيد رضا إلى أهمية الخلافة عام (1922م) في كتابه (الخلافة أو الإمامة العظمى) فرأى أن (الخلافة هي مناط الوحدة، ومصدر الاشتراع، وسلك النظام، وكفالة تنفيذ الأحكام) (46) وناقش في الكتاب أهمية شرط القرشية، وكان الغرض من هذا النقاش مغازلة الملك عبد العزيز بن سعود حيث كان رشيد رضا ينظر إليه في فترة من حياته على أنه صالح لتولى خلافة المسلمين، وقد كافأه الملك عبد العزيز بطباعة بعض كتبه على نفقته، وخاصة كتابه عن (الحركة الوهابية).

وكان رشيد رضا يهاجم بضراوة الليبراليين ويقول عنهم: (إن ملاحدة المتفرنجين يعتقدون أن الدين لا يتفق في هذا العصر مع السياسة، والعلم، والحضارة، وأن الدولة التي تتقيد بالدين تقييداً فعلياً لا يمكن أن تعز، وتقوى، وتساوى الدولة العزيزة) (47) وقد انتهى خطاب الإصلاح لدى محمد عبده بما يحمله من استنارة إلى محافظة على يد رشيد رضا، وامتد أثره بتتلمذ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين على يديه.

ومما سبق نلاحظ أن ثمة دلالات متعددة ظهرت في البعد السياسي في خطاب الإمام محمد عبده، وترتب على هذا تقديم بعض تلاميذه قراءة مستتيرة له كما هو الحال عند قاسم أمين ولطفي السيد، أو تقديم قراءة سلفية محافظة كما هو الحال عند رشيد رضا، وهو ما يفسر لنا انفصال الدعوة إلى النسق الليبرالي الغربي (الحرية) عن النسق السياسي الشرعي (العدل).

وبإعلان كمال أتاتورك سقوط الخلافة العثمانية في عام (1924م) انتهى التجلي الواقعي للسياسة الشرعية على مستوى الممارسة، وقد صاحبها معركة على عبد الرازق في (الإسلام وأصول الحكم) عام (1924م)، وبانتهاء التجلي الفعلي للسياسة الشرعية بسقوط الخلافة أصبح تراث السياسة الشرعية ناجزاً ومنتهاياً، وأصبح حلماً يراود الحركات الإسلامية في ضرورة إعادته، ومع ضعف تراث السياسة الشرعية فإن ثمة تساؤل مفتوح: هل استطاع الفكر العربي أن يرسخ تراث الليبرالية (الحرية) في مجتمعاتنا؟! يمكن القول أن سياق (الحرية) بالمعنى الحديث لم يزرع جذوراً عميقة في التربة الاجتماعية والسياسية والثقافية في الوطن العربي، وذلك لأنه تراث هش ذا تاريخ محدود، وأسهمت البنية الاجتماعية القائمة على القبيلة والعشيرة، والاختلافات العرقية والدينية في

إعاقه تأصيل تراث الحرية في مجتمعاتنا، وبدت محاولات الدعوة لليبرالية - في تلك الفترة التاريخية - كجسم غريب عن المجتمع غير ممتد الجذور، ولهذا كانت معظم دعوات الليبراليين للحرية دعوات نخبة حتى على مستوى الممارسة، ومازالت الهوة شاسعة بين أحلام الفكر وعجز الواقع، وبين طموحات الثقافة وممارسات السياسة، ومازلنا إلى الآن نعيد طرح نفس الأسئلة التي طرحها الفكر العربي منذ قرن مضى، ولم نصل إلى موقف حاسم منها على مستوى الفكر والممارسة.

الحواشي

- (* أكاديمي من مصر.
- 1- عبد القاهر البغدادي أصول الدين، نسخة مصورة عن طبعة استانبول، دار المدينة، بيروت، بدون، ص277.
 - 2- الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق عماد زكي البارودي، مكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون، ص18.
 - 3- الثعالبي، آداب الملوك، تحقيق جليل العطية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، ص89، 2005م.
 - 4- ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م، ص66.
 - 5- الثعالبي، المرجع السابق، ص86.
 - 6- حامد ربيع، مقدمته لتحقيق كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك لابن الربيع، دار الشعب، القاهرة، 1980م، ص55-56.
 - 7- برنارد لويس، الإسلام في التاريخ، ص477.
 - 8- حامد ربيع، المرجع السابق، ص199.
 - 9- برنارد لويس، الإسلام في التاريخ، ص478.
 - 10- رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002م، ص99.
 - 11- رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تليخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م، ص86، وأيضاً المرشد الأمين، ص129.
 - 12- رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين، ص128.

- 13- المرجع نفسه، ص128.
- 14- عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، عالم المعرفة، الكويت رقم (30)، 1980م، ص137.
- 15- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، دراسة وتحقيق معن زيادة، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1978م، ص172.
- 16- خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص206.
- 17- عزت قرني، العدالة والحرية، ص135.
- 18- خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص154.
- 19- المرجع نفسه، ص206.
- 20- المرجع نفسه، ص143-144.
- 21- المرجع نفسه، ص247.
- 22- جمال الدين الأفغاني، الخاطرات / الأعمال الكاملة تحقيق سيد هادي خسرو شاهي، دار الشروق الدولية، القاهرة 2002م، ج 6 / ص335.
- 23- المرجع نفسه، ج6 / ص336.
- 24- عزت قرني، العدالة والحرية، ص258.
- 25- الأفغاني، الخاطرات / الأعمال الكاملة، ج 6 / ص38.
- 26- الكواكبي، طبائع الاستبداد الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م، ص26.
- 27- المرجع نفسه، ص13.
- 28- المرجع نفسه، ص35.
- 29- المرجع نفسه، ص37.
- 30- عزت قرني، العدالة والحرية ص183.
- 31- أديب إسحاق، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص84.
- 32- المرجع نفسه، ص189.
- 33- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار نوفل،

بيروت، 1997م، ص177.

34- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام محمد عبده دار المنار، القاهرة، 2000م، ج2، ص123.

35- المرجع نفسه، ج 2 / ص162.

36- محمد عبده، الرد على فرح أنطوان / الأعمال الكاملة دار الشروق القاهرة 1993م، ص304-305.

37- محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية دراسة وتقديم عاطف العراقي، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ص106.

38- قاسم أمين، مقالة ضمن محاورات محمد عبده مع فرح أنطوان، دراسة وتقديم الطيب تيزيني دار الفارابي، بيروت، 1989م، ص33.

39- قاسم أمين، تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص137.

40- قاسم أمين، المرأة الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص25.

41- أحمد لطفي السيد، تأملات، دار المعارف، القاهرة، بدون، ص17.

42- أحمد لطفي السيد، المنتخبات، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون، ج2، ص67.

43- المرجع نفسه، ج2/ ص91.

44- المرجع نفسه، ج2/ ص63.

45- المرجع نفسه، ج2/ ص61.

46- محمد رشيد رضا، الإمامة أو الخلافة العظمى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988م، ص105.

47- المرجع نفسه، ص70-71.