

## منظومة القيم وسؤال النهضة في الارتباط بين الحرية والتنمية

■ عبد السلام طويل

### مدخل:

من الخلاصات المعرفية الكبرى لفلسفة التاريخ أن **م** الفعالية التاريخية والحضارية للأمم تتحدد - أول ما تتحدد - بمدى تماسك وفاعلية وحيوية منظومة قيمها. وبغض النظر عن التراتبية المعيارية للقيم ضمن هذه المنظومة؛ فإن لقيمة الحرية مكانة محورية ضمنها؛ وهي المكانة التي يتحدد بها أصل الفعل التاريخي والحضاري، وترتسم بها آفاقه وممكناته. ومع أن الحرية تظل شديدة الارتباط عضوياً ووظيفياً بباقي القيم - وبوجه خاص قيمتي العدل، والمساواة - فإنها تعدُّ أكثر القيم صلة بتحقيق وتفسير فعل التنمية بمفهومها الشامل.

### - I -

وهو الارتباط الذي تعززه الأدبيات الفكرية المعاصرة، التي تنطلق من أن المسار التاريخي لتحقيق التنمية والتقدم - عبر التغلب على حالة التخبط والضعف وهدر الوقت - هو مسار استئناف مشروع

■ باحث مغربي، ورئيس تحرير مجلة «الإحياء».

النهضة العربية الإسلامية - الذي توقف أو كاد منذ أواسط القرن الماضي - استئنافاً أكثر قوة وأشد تفهماً لمقتضيات العقل والحداثة والمشاركة في المسار الحضاري الكوني، من منطلق أن مفتاح هذه النهضة العربية الثانية إنما هو الحرية<sup>1</sup>؛ ذلك أن الشعوب العربية الإسلامية موضوعة بفعل العولمة «على المفترق الكبير: إما طريق الحرية، فالجهد الخلاق، فالنهضة، وإما طريق التبعية، فالعبودية فالقمع والقهر، فالتخلف المتزايد»<sup>2</sup>.

ومن هنا تتبع ضرورة وحيوية التفكير في الحرية، وفي أكثر أشكالها تلاؤماً مع خصائص المجتمعات العربية وتطلعاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية، على خلفية أن الليبرالية - كنظام اجتماعي قائم على مبدأ الحرية الفردية - لا تنحصر ولا ينبغي أن تنحصر في الأشكال التي عرفتها في المجتمعات الغربية في اللحظة المعاصرة، ومن ثم يحق للمجتمعات العربية والإسلامية أن تعمل على نحت وتبني الشكل الذي تراه أنجع من غيره لتعزيز الحرية انطلاقاً من خبرتها التاريخية وتجربتها الحضارية وموقعها الجيوستراتيجي.

وهو ما يبرر الدعوة لإعادة بناء الليبرالية من خلال «استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان»، يتم فيه «الربط بين العقل والعدل والسلطة»<sup>3</sup> عبر السعي لتجاوز ما اسماه ناصيف نصار بـ«الليبرالية الفردانية المتولمة»، والتوجه إلى بناء فلسفة تنهض على «ليبرالية اجتماعية» يفضل نعتها بـ«الليبرالية التكافلية» القائمة على العقل الاجتماعي والعدل الاجتماعي، وسلطة سياسية ديمقراطية تحمي الحرية وتصونها.

وفي كنف هذه «الليبرالية التكافلية» وفي إطارها يمكن «إعادة بناء قضايا الوحدة والتعددية والاستقرار والعمل والثروة الاجتماعية والنظام

1- ناصيف نصار، «باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2003، ص 9.

2- المرجع السابق، ص 148-149.

3- تقرير «التممية الإنسانية العربية للعام 2004»، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، ص 57.

السياسي والمعرفة والإيمان والتربية، وما يستلزمه ذلك من مؤسسات وتنظيمات» بشكل أكثر فاعلية.

وقد سبق لعبد الله العروي أن رصد - في الإطار نفسه - العلاقة بين الحرية والنهضة بقصد مقارنته لمفهوم الحرية في ظل التنظيمات، معتبرا أن لدعوة الحرية صفة عملية بفعل ارتباطها بالإصلاح في إطار نشاط جماعي؛ لأنها متجهة بطبعها إلى إرساء أسس حركة إصلاحية سعيا لإلغاء قوانين أو محو عادات أو تغيير سلوك اجتماعي. فالحرية في هذه الأحوال تمثل نداء ينتهي بحركة تحرير تكمن قيمتها الحقيقية في فاعليتها الإصلاحية لتعزيز مسار التنمية الشاملة بغض النظر عن عمقها الفكري<sup>1</sup>.

**يقول علال الفاسي: كل فكرة لا تعمل على توجيه الأمة صوب التطور والتقدم إلى الأمام فهي - بالنسبة لصاحب «النقد الذاتي» - فكرة عقيمة يجب رفضها ومحاربتها**

والحاصل أن هذا الربط بين منظومة القيم - التي تقع الحرية في قلبها - والتنمية الشاملة - بما هي تحقق تاريخي للنهضة - يجد أصوله الحديثة في الفكر النهضوي العربي، كما يجد حضوره في أدبيات الإصلاحية الإسلامية الحديثة، وبوجه خاص لدى علال الفاسي الذي عده فهمي جدعان - بحق - «أدق وأعمق من أي مفكر مسلم آخر عالج مسألة الحرية وبرع في التنظير لها»<sup>2</sup>.

لقد شكّل رهان النهضة في صلته العضوية بسؤال التنمية محور اهتمام الفاسي، لدرجة أنه من اليسير قراءة مجمل مشروعه الفكري كبث موصول عن مختلف المعوقات التي تحول دون تحقيق هذه النهضة، وسعي دائم للبحث عن الشروط اللازمة لإنجازها؛ فكل «فكرة لا تعمل على توجيه الأمة صوب التطور والتقدم إلى الأمام هي - بالنسبة لصاحب «النقد الذاتي» - فكرة عقيمة يجب رفضها ومحاربتها»<sup>3</sup>.

1- عبد الله العروي، «مفهوم الحرية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ص 36.  
2- فهمي جدعان، «المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 94.  
3- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مؤسسة علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1993، ص 103.



فبعد أن ذكر أن من معوقات النهضة العربية الإسلامية ضمور الفاعلية التاريخية للأمة من خلال استشرى شتى مظاهر «العجز والكسل والتقليد» - التي تمثل «أعظم مساس بكرامتنا الوطنية كأمة ذات تاريخ عقلي وحضارة روحية..» - عاد ليؤكد أن الحرية القائمة على موقف عقلي وفكري راسخ تعدُّ شرطاً أساسياً من شروط نهضة الأمة وتقدمها؛ إذ «إن حياة بغير حرية لَهَي الموت المحض، وإن وجوداً من غير فكر حر لهو العدم، وإن مدنية لا تقوم على التحرر والتبصر لَهَي الوحشية ولو كانت في أحدث طراز»<sup>1</sup>.

إن الفاسي ها هنا لا يتحدث عن الحياة والموت وعن الوجود والعدم بالمعنى الطبيعي المباشر، وإنما بالمعنى التاريخي والفلسفي، وإلا فإن الحياة في ظل العبودية موت، والوجود في ظل الجهل ظلام؛ فكما أن الانتقال من حالة الموت والموت إلى حالة الفاعلية والحياة لا يتحققان من غير حرية ومن غير اختيار وفعل حر، فإن الانتقال من العدم إلى الوجود لا يتم إلا بفكر حر. أما المدنية الحقيقية فلا قوام لها بغير تحرر متسلح بالحرية، وتبصر قائم على الفكر الحر.. ليغدو «طابع الفكر الحر طابعاً إنسانياً لا تتحقق آدمية الإنسان بدونه»<sup>2</sup>، ولا يتحقق تقدمه وتنميته إلا من خلاله.

كما أن الفاسي لا يتصور أية نهضة حضارية من غير استلهاً لمثل أعلى، من منطلق أن «الاعتقاد في الخالق والاعتداد به كمثل أعلى ضروري لنا إذا كنا نريد السير في الطريق الذي نرمي قطع مراحلها في طمأنينة وأمان...»، والتجرد عن هذه «المثالية الصحيحة» معناه الانحطاط بالإنسان وبالشعوب إلى أسفل الدركات»، خاصة وأن «الذين بذلوا الجهود الجبارة ليقظة أوروبا وأمريكا لم يكونوا - خلافاً للرأي الشائع - بعيدين عن الله ولا متجردين من مثاليته».

1- علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوثيق، بيروت، القاهرة، بغداد، 1966، ص 98-99.

2- المرجع السابق، ص 81.

وتفسير ذلك - من وجهة نظره - أن «المثالية الإلهية وحدها هي التي يمكن أن تسيطر على سلوكنا، وتراقب ضميرنا، وتقلل من أغراضنا وأهواءنا... والتفكير بها هو الذي يجعلنا نعشق التقدم دائماً والعمل باستمرار... والتفكير بالمثل الإلهي هو الذي يربط مستقبلنا بحاضرنا وبماضينا القومي والإنساني»<sup>1</sup>.

وبعد أن يشدد على شمولية الإسلام؛ نافياً وجود أمر «يمثل الطبيعة في شمولها وسريانها مثل الدين...» يؤكد - تبعاً لذلك - أن الأمة لا يمكنها إلا أن «تختار في حياتها الخاصة والعامة أحد أمرين؛ إما الإلحاد وعدم الاعتداد بتعاليم الدين، وإما التدين، «يعود ليُجعل من الدين شرطاً محدداً لكل تنمية حقيقية ولكل تقدم، ومن الإلحاد عاملاً منتجاً ومصاحباً لكل تقهقر ونكوص: «إنه ما سرى الإلحاد وعدم الاعتداد بالدين في أمة إلا رجعت القهقري، وآلت بعد عزتها ومجدها إلى الانحلال، وما حافظت في شؤونها على مراعاة المثل الأعلى الإلهي إلا احتفظت بحياتها وفخرها ومكانتها»<sup>2</sup>.

وتأكيداً لهذه القاعدة/ القانون يرى الفاسي أن أعظم طابع يميز الديانة الإسلامية هو «بناؤها على أصول متينة تجعلها قابلة للتطور والسير دائماً إلى الأمام، وتعهدا لكي تكون صالحة لكل الطبقات ولكل العصور ومختلف البقاع»، وهو ما جعلها تشكل تاريخياً «ثورة عقلية وروحية واجتماعية على الوثنية العربية ونظام الأرسطراطية التجارية».

كما يذهب إلى أن وظيفة الفكر الإسلامي تتمثل في إصلاح حال الأمة وتحريرها من الخرافات والأوهام والتقاليد البالية» التي تحول دون تقدمها ورفيها، وتحول بين عقلها والتفتح لأسرار الكون ومعالم الإيمان، وتمنعها من تغيير ذهنيها التي تكونت تدريجياً في عصور الانحطاط الأخير»<sup>3</sup>.

1- المرجع السابق، ص 113.

2- المرجع السابق، ص 114.

3- المرجع السابق، ص 124.



وهي الذهنية التي طالما دعا الفاسي إلى دراستها، بل وإلى «التفكير في وسائل تبديلها» ضمن «ثورة شاملة في الأفكار والذهنيات»<sup>1</sup>؛ لأنها ما دامت على حالها فإن «كل نهوض شعبي سيظل بطيئاً ومشكوكاً في صموده إزاء هذه الآفات النفسية الكبرى»<sup>2</sup>.

ومن شروط النهضة تمثل قيمة الانفتاح والاستلهام من التجارب الحضارية المختلفة، والتأسيس على التراث الحضاري للأمة وعلى التراث الإنساني «فواجبنا - يقول الفاسي - أن نعمل على تجديد أحوالنا مستمدين من تراثنا ومن تراث غيرنا ومن حاضر الأمم الراقية وتجاربهما ما يكون لنا عصر انبعاث حقيقي، ويقظة نشيطة، واستئناف لمواصلة السير نحو المثل الأعلى الذي يملأ قلوبنا»<sup>3</sup>.

كما أن النقد التاريخي يغدو من المقومات الأساسية لأي مشروع تجديدي ولأي تنمية شاملة: «إن النقد التاريخي لهما ينقص النهضة العربية عموماً والمغربية بالأخص، ومن دونه لا يتسنى لنا أن نبني مستقبلنا على الأسس الصالحة المفيدة».

ومن شروط التنمية الشاملة ما عبر عنه الفاسي بقيمة «التفكير بالواجب»، حيث يعتقد أن «أداءه في وقته من الأسس الضرورية للقدرة على المواظبة والخلق، وأنه ما دام لم يتسرب في نفوسنا فنحن لا نستطيع أن نأتي بالأعمال إلا مبعثرة وغير خاضعة لترتيب مضبوط»<sup>4</sup>. أكثر من ذلك فإن تعميم هذا التفكير في الأمة يغدو «سبيل نهوضها وتحريها»<sup>5</sup>، شريطة إشاعة حرية التعبير عن الرأي؛ لأن «الوسط الذي يمنع المفكرين من أن يظهرُوا بأرائهم يظل دائم الجمود غير قابل للتطور ولا للارتقاء»<sup>6</sup>.

1- المرجع السابق، ص 150.

2- المرجع السابق، ص 33.

3- المرجع السابق، ص 128.

4- المرجع السابق، ص 43.

5- المرجع السابق، ص 55.

6- المرجع السابق، ص 63.

كما يرى أن أية أمة لا يمكنها أن تنهض من وهدة التخلف التي وقعت فيها إلا إذا «تدربت على أن تفكر اجتماعياً»<sup>1</sup> من خلال «التربية على التفكير الشامل» والتفكير المستقبلي وتجاوز الارتجال.

**تحتل الحرية مكانةً متميزةً في البناء الفكري لعلال الفاسي؛ فهي بالنسبة إليه ليست مجرد حق طبيعي، وإنما هي أكثر من ذلك، حق عقلي**

إلى هذا المستوى نخلص إلى أن الحرية تحتل مكانة متميزة في البناء الفكري لعلال الفاسي؛ فهي - بالنسبة إليه - ليست مجرد حق طبيعي؛ وإنما هي أكثر من ذلك، حق عقلي، ولذلك نجده ينبه على أن الاقتصار في الاستدلال على الحرية بكونها محض حق طبيعي يشكل خطراً على الحرية من حيث هي؛ إذ «لو

وضعنا حرية التفكير في عداد الحقوق الطبيعية لكان من المتيسر أن نقول بإمكانية تحديدها بمختلف القيود التي تحد بها الحقوق الطبيعية»؛ والحال أن هناك فرقاً جوهرياً بين الحقيين؛ فحماية الذات تسري على الجميع؛ بينما تقتصر حماية التفكير على نخبة النخبة ممن يخرجون عن الآراء السائدة، ويأتون بأفكار جديدة بالنسبة للمجتمع الذي يعيشون فيه.

كما ترتبط الحرية - لدى الفاسي - ارتباطاً وثيقاً بالمسؤولية والعقلانية؛ «فلا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير»<sup>2</sup>، مثلما ترتبط بمدى تمثل قيمة النقد ومدى الإيمان بالاختلاف؛ فما ضيقنا بنقد الآخرين لنا واختلافهم معنا إلا دليلٌ على الاضطهاد العظيم الذي وجدته الحرية في بلادنا سواء من ذوي الأمر المنتسبين للدين، أو من ذوي الثروة والجاه؛ لأن الذين يألفون رؤية المناظر البشعة يعتادونها فلا تنكرها أبصارهم؛ بل ربما طلبوها عند فقدها، كذلك الذين يتعودون النفاق ينتهون بنسيان نفاقهم؛ أي يصبح ما يتظاهرون به جزءاً من أفكارهم ومبادئهم»<sup>3</sup>.

1- المرجع السابق، ص 17.

2- المرجع السابق، ص 73-74.

3- المرجع السابق، ص 59.



فالحرية لا تتحقق إلا بمعرفة الذات والانفتاح على تجارب «الأخر»؛ أي «لا تتحقق إلا إذا عرف الشعب حقيقة نفسه، وأدرك مراميها، ثم اختار من بين التجارب الإنسانية ما يساعده على الاحتفاظ بنجاح تجربته هو ككائن حي مستقل وليس صورة مكررة لغيره»<sup>1</sup>.

وفي هذا السياق بالإمكان أن نرصد توجهاً متنامياً في الثقافة العربية الإسلامية يربط - بشكل وثيق - بين مقومات الحرية والعدل والتنمية الاجتماعية والاقتصادية، على تفاوت نسبي في ترتيب الأولويات بينها. وهو ما من شأنه أن يقود إلى إرساء أسس نظام في الحكم الصالح ذي نزعة إنسانية قوامها الحرية والإبداع والعدل والرفاهية، والكرامة والنزاهة والخير العام» يتجاوز المفهوم الليبرالي الضيق المرتبط بالتجربة الغربية، الذي يقصر الحرية على الحقوق والحريات المدنية والسياسية، ويربطها بفكرة المواطنة والديمقراطية، ويتبنى مفهوماً أشمل للحرية؛ يضيف إلى الحريات المدنية والسياسية - بمعنى التحرر من القهر - التحرر من جميع أشكال الحط من الكرامة الإنسانية مثل الجوع والمرض والجهل والفقر والخوف. «ليتسع لكامل محتوى منظومة حقوق الإنسان؛ أي للحريات المدنية والسياسية بالإضافة إلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية والبيئية».

وانسجاماً مع هذا التصور الأشمل للحرية تغدو هذه الأخيرة من الغايات والقيم الإنسانية الأعلى التي تُقدّر في حد ذاتها وتستهدف لذاتها؛ لتغدو بذلك محركاً من محركات الفاعلية التاريخية بحيث «يُسعى إليها دائماً، ولا تُدرك أبداً». ونظراً لحيويتها التاريخية واستهدافها المستمر ستحتاج إلى بنى وعمليات مجتمعة تفضي إليها وتصورها، وتضمن اطرادها وترقيتها. وتتلخص هذه البنى والعمليات المجتمعية الضامنة للحرية في نسق الحكم الصالح المتجسد في تضافر الدولة والمجتمع المدني والقطاع الخاص»<sup>2</sup>.

1- المرجع السابق، ص 104.

2- تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، مرجع سابق، ص 58، الدولة بسلطانها الثلاث: التنفيذية والتشريعية، والقضائية، والمجتمع المدني بمفهومه الواسع الشامل للمجتمعين المدني والسياسي بحيث يضم المنظمات غير الحكومية والاتحادات المهنية والنقابات ووسائل الإعلام =

على أن تحترم هذه القطاعات الحرية وحقوق الإنسان، وتعمل على تكريس البنية القانونية الحامية لها. وتلتزم بمبادئ الإدارة العامة الرشيدة عبر العمل على اعتماد بنى مؤسسية مستقرة تحول دون التسلط الفردي، من خلال الاحتكام لمعايير الكفاءة، وفصل السلطات، والشفافية والإفصاح والمساءلة<sup>1</sup>.

ومن العناصر المميزة للمقاربة التي اعتمدها التقارير المتخصصة ذات الصلة للحرية في علاقتها بالحكم الصالح: احترامه لخصوصية المجتمعات في تمثيل وإبداع نموذج الحكم الصالح الذي يناسبها، وينسجم مع شروطها السوسولوجية والتاريخية وطبيعة شخصيتها الحضارية. وكذا ربطها الجدلي العميق بين الحرية الفردية والمجتمعية والوطنية، بحيث «لا يكون الفرد حراً تماماً إلا في مجتمع / وطن حر»<sup>2</sup>.

## - 2 -

بعد أن اخترنا الوقوف على نموذجين دالين دلالة قوية على ارتباط الحرية بالتنمية والنهضة من داخل الثقافة العربية الإسلامية - يتعلق الأمر في النموذج الأول بكل من ناصيف نصار وعبد الله العروي، ويتعلق الأمر في النموذج الثاني بعلال الفاسي - سوف نعمل على استحضار نموذجين دالين على هذا الارتباط من خارج الثقافة العربية؛ يتعلق الأمر بـ «جون ستيوارت ميل» (J. Stuart Mill) في مقارنته بكارل ماركس وهيغل، وأمارتيا صن (Amartya Sen)، علماً أن معيار الاختيار هو حضور اجتهاداتهما النوعي والكمي القوي في تأسيس البنية الفكرية لمفهوم الحرية في تقرير التنمية الإنسانية العربية لسنة 2004، وهو التقرير الذي تمحور حول واقع الحرية في الوطن العربي كمقوم من مقومات التنمية الحضارية الشاملة، وأصبحت له سلطة مرجعية لا غبار عليها.

= والأحزاب السياسية، والقطاع الخاص الهادف إلى الربح، على أن يتميز القضاء بالإنصاف، والتمثيل النيابي بفعالية التشريع والرقابة والمساءلة، والحكومة بالاختيار الشعبي للقيادات وإمكانية مساءلتها بواسطة الناس، والقطاع الخاص بالابتكار والكفاءة والمسؤولية المجتمعية، والمجتمع المدني بالفعالية والاستمرارية الذاتية والمسؤولية المجتمعية (ص: 59 من التقرير).

1- المرجع السابق، ص 59.

2- المرجع السابق، ص 60.



رغم أن جون ستيوارت ميل يشدد على التمييز ما بين التقدم والحرية، من منطلق أن التقدم لا يفضي بالضرورة إلى الحرية، ومع أن الاكتشافات العلمية والمنجزات التقنية وتحسين مستوى العيش قد تشكل تقدماً مادياً أكيداً، إلا أن هذا التقدم لا يسير بالضرورة في اتجاه الحرية، ما دامت «روح التقدمية ليست دائماً روحاً تحريرية»؛ إلا أنه يعود ليؤكد أن «ينبوع التقدم الذي لا ينضب هو الحرية؛ إذ بفضلها يمكن أن توجد بؤر تقدم بعدد الأفراد».

فالتقدم - كتطوير للبنيات الإنتاجية التحتية على المستوى التقني والاقتصادي - لا يكتمل إلا بالحرية التي تضي عليه معنى أي معقولة ومشروعية وجود، وإلا أصبح فاقداً للمعنى ومحدثاً لحالة من الدمار والفوضى الشاملة<sup>1</sup>. وهو ما ينسجم مع إشكالية كتابه المركزي حول الحرية (On Liberty) التي تبحث عن طبيعة وحدود السلطة التي يمكن للمجتمع ممارستها ممارسة مشروعة على الفرد.

تعدُّ الحرية - من وجهة نظر ميل - شرطاً أساسياً من شروط نهضة الأمم وتقدمها، وذلك عبر صلتها بمفهوم الاستقلالية والمسؤولية؛ فالحرية لديه تعني تمتع الفرد بحق استقلالية نسبية عن السلطة الاجتماعية والسياسية، وعلى هاتين السلطتين حماية هذا الحق الطبيعي. غير أن الاستقلالية هنا لا تعني أبداً الانعزال السلبي خارج الحركة الاجتماعية، أو التملص من تحمل المسؤوليات التي يملها الواجب القانوني أو حتى الأخلاقي، وإنما تعني - بشكل أساسي - الوعي بالقيمة الوجودية باعتبارها تحيل إلى مبدأ المشاركة والإبداع.

بحيث إن المشاركة تفيد عضويته واندراجه الفعلي في النسيج السياسي والاجتماعي، وبالتالي وجوب مشاركته المسؤولة في صياغة القرار وبناء المجتمع عبر تنمية ركائزه المعرفية والأخلاقية والاقتصادية. أما الإبداع فيتحقق من خلال تفاني الفرد من أجل إثبات ذاته في خضم التنافس الحر والمفتوح في جميع الميادين الحياتية.

1- رضا الشايبي، «حول مفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل»، مجلة الفكر العربي المعاصر، معهد الإنماء القومي، بيروت، العددان: 96-97، ص 25.

وهو ما يتقاطع بشكل لافت مع مفهوم «هيفل» لـ «الرغبة في نيل الاعتراف»، الذي يشير إلى واقع أن الإنسان - بالإضافة إلى كونه حيواناً بيولوجياً مثل الآخرين - له كرامة إنسانية ودرجة من الاستقلالية والخصوصية في علاقته بالكائنات الأخرى. ففي تصور هيفل فإن جميع ظواهر التاريخ الرئيسة لا تحركها قوة اقتصادية مادية، وإنما يحركها النضال من أجل الاعتراف.

**إن التقدم لا يكتمل إلا بالحرية التي تضي عليه معنى أي معقولة ومشروعية وجود، وإلا أصبح فاقداً للمعنى ومحدثاً لحالة من الدمار والفضوى الشاملة**

فالإنسان يحرص على أن يتم الاعتراف به ككائن إنساني؛ أي كائن مزود بكفاءة وكرامة إنسانيتين، هذه الكرامة ترتبط بشكل أساسي بإرادته في احتمال تعريض حياته للخطر في صراع من أجل الاعتراف به؛ لأن الإنسان هو وحده الذي يقوى على تجاوز غرائزه الحيوانية الخالصة، وفي صدارتها غريزة البقاء من أجل الالتزام بمبادئ وأهداف أسمى وأكثر تجريداً.

فهيفل يرى أن رغبة الاعتراف هي التي قادت أول خصمين متصارعين إلى السعي المتبادل كي يعترف أحدهما بطبيعة الكينونة الإنسانية لخصمه مع تعريض حياتهما للخطر في صراع مميت، وعندما يؤدي الخوف الطبيعي من الموت بأحد المتصارعين للخضوع والاستسلام، تنشأ حينذاك علاقة السيد والعبد.

إن أسباب هذه المعركة الدامية في بدايات التاريخ ليست الغذاء ولا المأوى ولا الأمن، وإنما الهيبة والاعتبار فحسب؛ لأن سبب هذه المعركة لا يتحدد بالبيولوجيا، الأمر الذي جعل «هيفل» يرى فيه بالضبط النور الأول للحرية الإنسانية، ذلك أن النزوع إلى شحن الأنا بقيمة معينة، وإلى طلب الاعتراف بهذه القيمة يتوافق مع ما يسمى «احترام الذات».

غير أن هذا لا يعني صدور كل من هيفل وستيوارت ميل عن نفس المنظور التفسيري ونفس المفهوم للحرية في صلتها الوظيفية بالتنمية

بمفهومها الشامل؛ فعلى خلاف الحتمية المثالية الهيجلية يترك ستيوارت ميل هامشاً مهماً للصدفة في نظريته التفسيرية لحركة التاريخ حينما يرى أن الناس لا يملكون معرفة كافية بجميع الأسباب التي تُسيّر حركة التاريخ. ليغدو التنبؤ - تبعاً لذلك - مستحيلاً؛ إذ يمكن للصدفة أن «تتدخل في كل لحظة» لإدماج معطيات موضوعية جديدة من شأنها أن تكذب تنبؤاتنا.

فالفلسفة المثالية الهيجلية ترى أن الحرية هي نتاج صيرورة جدلية حتمية، وإذا كان للفيلسوف القدرة على فقه مبادئ هذه الحتمية ووصف نتائجها ثم استشراف نهايتها التاريخية؛ فإنه يستحيل عليه خرق «قوانينها» والتحكم في تحويل وجهة ومسار أحداثها وفقاً لما تمليه عليه إرادته وقناعته.

الملاحظ أن الفلسفة المثالية الهيجلية - رغم تعارضها الجوهري مع التصور الفلسفي الماركسي - تنطلق مثله من «حقائق ومبادئ الواقع الموضوعي» خلافاً لجون ستيوارت ميل الذي يؤسس نظريته للتقدم التاريخي - وبالتالي للتنمية الشاملة - على حقيقة ذاتية تقوم على وعي الفرد، ولذلك لا نكاد نجد في الأطروحتين الماركسية والهيجلية - رغم اختلافهما - أي نظرية في إرادة الحرية بقدر ما نجد وصفاً فينومينولوجياً لتمظهر الحرية في التاريخ بحسب قوانين موضوعية ثابتة.

فبينما يؤسس كارل ماركس نظرية التقدم على الجدلية المادية، نجد ستيوارت ميل يربط التقدم بالوعي الفردي في علاقته بـ «الآراء وطرق التفكير»، الأمر الذي ذهب ببعض الباحثين إلى حد القول بأن ميل قد «أحدث بذلك انقلاباً إستيمياً في الجدلية الماركسية بتقديمه للمادي كتابع بسيط «للذكاء»<sup>1</sup>، من منطلق أن «كل تقدم ذي أهمية في الحضارة المادية كان دائماً مسبقاً بتقدم في العلوم. وعندما يحدث تغير اجتماعي كبير - إما بواسطة النمو التدريجي أو عن طريق الصراع المفاجئ - فلا بد أن يكون قد حدث قبل ذلك تغير مهم في الآراء وطرق التفكير في المجتمع».

1 - المرجع السابق، ص 25.

غير أن هذا لا يمنع صدور ميل هو أيضاً عن المنطق الجدلي نفسه، الذي يأخذ طابعاً مادياً لدى ماركس وطابعاً مثالياً لدى هيغل، مؤكداً أن «مبدأ التقدم - سواء تجلى في صورة حب الحرية أم في صورة حب الإصلاح - لا يفتأ مناظراً لسلطان العادة، أو على الأقل مطالباً بخلع نيرها وصدع أغلالها، ولا يزال النزاع القائم بين هاتين القوتين مصدر الفائدة وبيت القصيد في تاريخ الإنسانية بأجمعه»<sup>1</sup>.

**يستमित جون ستيوارت في الدفاع عن الفردية باعتبارها حرية أساسية وشرطاً لازماً للتقدم، ويدعو للديمقراطية الحقيقية التي تضمن حرية كل الأفراد وتحقق تمثيلية أكبر**

رغم النقد الشديد الذي وجهه «ميل» للتصورات التقليدية التي توازي بين الحرية والفوضى وبين المصلحة والأنانية وبين الفردية واعتزال المجتمع، وعلى الرغم من رفضه للديمقراطية الحديثة التي تكرر «ديكتاتورية الأغلبية» إلا أنه يستमित في الدفاع عن الفردية باعتبارها حرية أساسية وشرطاً لازماً للتقدم، ويدعو للديمقراطية الحقيقية التي تضمن حرية كل الأفراد وتحقق تمثيلية أكبر.

غير أن الفردية التي يؤمن بها ستيوارت ميل ليست هي «الموناد المتوقعة حول ذاتها»، التي ينقدها ماركس، ولا هي الـ «أتركه يعمل» التي ينظر لها الفيزيوقراطيون وأدم سميث؛ إنها تعني أساساً «إبداعية خلقة»، «إنها الخيار الوحيد للتطور التاريخي»، وتبعاً لذلك «فباقتران الحرية بالمسؤولية والاستقلالية بالمشاركة الواعية في الحركة التنموية الاجتماعية، وسعادة الفرد بسعادة المجتمع؛ يكون الفرد الحر في فلسفة ستيوارت ميل السياسية ملتزماً تماماً بخط العلاقة التفاعلي الذي يدمجه في النسيج العلائقي الاجتماعي»؛ لكن من دون أن يمحو خصوصيته وتميزه الشخصي. لتغدو الفردية والحرية التي يصدر عنها ميل حرية وفردية اجتماعية مسؤولة، وليست أنانية ولا إباحية أو عدمية. أكثر من ذلك فميل لا يكتفي

1- جون ستيوارت ميل، «الحرية»، ترجمة طه السباعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1996، ص 108.



بالطرح الأنطولوجي أو الشكلي للحرية والليبرالية؛ وإنما يضع شروطاً موضوعية لضمان التحقق الفعلي لهذه الحرية<sup>1</sup>، من قبيل:

**الشرط الأنثروبولوجي** الذي بمقتضاه يرى أن أي حديث عن الحرية يغدو عديم الجدوى في غياب الثقافة؛ ذلك أن الحرية - كمبدأ - لا يمكن أن نتصور تحققها في ظل حالة (أنثروبولوجية) سابقة للعصر الذي تصبح فيه الإنسانية قادرة على أن تتطور بواسطة النقاش الحر بين أفراد متساوين، وفي غياب الرشد العقلي؛ لأن (نظرية الحرية) لا تنطبق إلا على ذوي الملكات الراشدة من البشر.

**والشرط الإستمولوجي**؛ حيث يؤسس ميل لـ «إستمولوجية مفتوحة» تقوم على النقاش الحر الملتزم بالنسبية، من منطلق أن مبحث الحقيقة يمر ضرورة عبر مبدأ حرية التفكير؛ إذ من دون النقاش الحر؛ أي الاعتراف بحق الفكرة النقيضة في الوجود تفقد فكرتنا كل معنى وكل «حياة» لتصبح «عقيدة ميتة»، ليغدو الشرط اللازم لحياة هذه العقيدة هو وضعها بصفة جذرية ودائمة محل نقاش وتساؤل، ليس على المستوى النخبوي الضيق؛ وإنما على المستوى الاجتماعي العام بما يسمح بترسيخ قيمة «التسامح» وإقرار واجب الاعتراف المتبادل بين الأنا والآخر.

وهكذا يكتسي مبدأ النقاش - إلى جانب قيمته العلمية - خاصية أخلاقية تتمثل في ما يسمى بـ «أخلاقية النقاش الحر» التي تسهم في تعرية المعرفة الدوغمائية الإطلاكية وفضح الأحكام المسبقة، الأمر الذي يؤدي إلى تجريد كل سلطة سياسية أو اجتماعية أو دينية من الشرعية، التي بواسطتها تستبعد الناس وتمنعهم من حقهم في النقد وحریتهم في الاختلاف<sup>2</sup>.

وكذا الشرط السياسي الاقتصادي؛ عبر محاربة الوجه الاستبدادي للديمقراطية الناتج عن انزلاق السيادة من الشعب إلى الأغلبية، ومن الأغلبية إلى أقلية نشيطة تحتكر النطق باسم الأغلبية وباسم الشعب، وهو ما يقترب

1- رضا الشايبي، «حول مفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل»، مرجع سابق، ص 30-34.

2- جون ستيوارت ميل، «الحرية»، مرجع سابق، ص 27.

إلى حد كبير من النقد الماركسي للديمقراطية البرجوازية، حيث نجد فلسفة ستيوارت ميل تبني على توازن ملحوظ بين مبدئي «العدل و«الحرية». وعبر إدخال قيم أخلاقية كقيمة الحرية والسعادة النفعيتين في ميكانيزمات الاقتصاد السياسي، ومن خلال تمييزه - على المستوى الاقتصادي - بين قوانين الإنتاج (Production Laws) التي تعد من طبيعة مادية.

**إن تهديد الحرية قد  
يجيء من ناحية  
الاستبداد الاجتماعي  
كما قد يجيء من ناحية  
الاستبداد السياسي**

وهي - تبعا لذلك - تتسم بالشمول (Universal)، وقوانين التوزيع (Distribution Laws) ذات الطبيعة الاجتماعية والقابلة، انسجاماً مع ذلك؛ للتكيف مع الأهداف الأخلاقية أو السياسية؛ ليأتي تدخل الدولة متناسباً مع مدى اقتراب أو ابتعاد الحركة الاقتصادية من هذه الأهداف الإنسانية ذات الطابع النفسي والثقافي عموماً.

فضلاً عن الشرط أو الضامن الاجتماعي والتربوي؛ الذي بمقتضاه لا حياة ولا وجود للحرية إلا في ظل مجتمع مفتوح ومناخ اجتماعي، يرفض التعصب والإطلاقية، ويؤسس للتسامح والانفتاح القائم على الحقيقة كتاريخ وكضرورة؛ أي الحقيقة كنتيجة غير مكتملة لمسار طويل من النقد والمراجعات الدائمة؛ إذ من دون هذا المجتمع المفتوح يتعذر تمثل الحرية؛ ذلك أن «تهديد الحرية قد يجيء من ناحية الاستبداد الاجتماعي كما قد يجيء من ناحية الاستبداد السياسي»<sup>1</sup>، وهو المجتمع الذي لن يتحقق إلا بفضل التربية، رافضاً كل أشكال التبرير لواقع عدم المساواة والاستبداد والعبودية سواء بدعوى «الطبيعة الإنسانية» أو بـ«القدر» و«الإرادة الإلهية».

وفي هذا الإطار حارب النظرة الاحتقارية للمرأة كاشفاً أن ما يدعى «الطبيعة الدنيا» للمرأة ما هو إلا نتاج مؤامرة تاريخية اجتماعية - سياسية - يعضدها نظام تربوي قهري ومؤسسات اجتماعية متخلفة، مستخلصاً أن الإنسان ما هو إلا نتاج لتربيته، وهو ما يشكل - بحق - «إقراراً لمبدأ الحرية

1 - المرجع السابق، ص 47.



وتشريعاً أنطولوجياً له»، إذ «بالتربية وحدها يمكن محاربة الأنانية والتعصب والفساد بأوجهه السياسية والاجتماعية والاقتصادية من أجل إحلال قيم المنفعة والانفتاح والغيرية والعدل، والتي لا تزيد كلها عن كونها تعبيرات مختلفة عن مبدأ الحرية». في كنف «ليبرالية إنسانية»<sup>1</sup> تعزز قيم العدالة والمساواة في كنف الحرية.

ومن جهته ربط أمارتيا صن بشكل وثيق بين الحرية والتنمية، منطلقاً من كون التنمية تمثل «عملية متكاملة للتوسع في الحريات الموضوعية والمترابطة معاً»، «الأمر الذي يتناقض مع النظريات التي لا يتردد في وصفها بضيق الأفق، بفعل مطابقتها بين التنمية ونمو مجمل الناتج الوطني، أو زيادة الدخل الشخصية، أو التصنيع، أو التقدم التقني، أو التحديث الاجتماعي.

فمع إقراره أن هذه العناصر تلعب دوراً مهماً في توسيع نطاق الحريات التي يتمتع بها أبناء المجتمع؛ فإنه يشدد على أن الحريات تتوقف كذلك على محددات أخرى من قبيل: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية، والحقوق السياسية والمدنية ما دام الإنجاز التاريخي للتنمية «يتوقف بالكامل على الفعالية الحرة للشعب»<sup>2</sup>.

لا شك أن النظر إلى التنمية في ضوء التوسع في الحريات الموضوعية من شأنه أن يوجه الأنظار إلى غايات تجعل التنمية حدثاً مهماً بدلاً من مجرد التوجه إلى عدد من الوسائل التي لها - مع غيرها - دور بارز في العملية التنموية، ولذلك تستدعي التنمية إزالة جميع موانع الحرية: من فقر، وطغيان، وشح في الفرص الاقتصادية، إلى جانب الحرمان الاجتماعي المنظم، وكذا عدم التسامح أو المبالغة في حالات القمع.

كما يذهب «صن» إلى أن الحريات ليست الغايات الأساسية للتنمية فحسب؛ وإنما هي - فضلاً عن ذلك - من وسائلها الرئيسية. ولذلك يدعونا

1- رضا الشايبي، «حول مفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل»، مرجع سابق، ص 34.

2- أمارتيا صن، «التنمية حرة»، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، عدد: 2004/303، ص 16.

- إلى جانب الإقرار بالأهمية القيمة للحرية - أن ندرك الرابطة التجريبية التي تربط الحريات على اختلاف أنواعها، وتجعل بعضها يعزز البعض الآخر؛ حيث «تسهم الحريات السياسية في دعم الأمن الاقتصادي، وتسهم الفرص الاجتماعية في تيسير المشاركة الاقتصادية، كما تعمل التسهيلات الاقتصادية على المساعدة على توليد وفرة شخصية وموارد عامة للمرافق الاجتماعية». ومع ذلك يؤكد أمارتيا صن أن «الحرية السياسية والحريات المدنية مهمة بشكل مباشر في ذاتها، وليست بحاجة إلى تبرير غير مباشر في ضوء نتائجها على الاقتصاد»<sup>1</sup>.

ويرى أن هناك سببين متميزين للأهمية الحاسمة للحرية الفردية في مفهوم التنمية؛ أولهما معياري يتم بموجبه تقييم نجاح مجتمع من المجتمعات - بشكل أساسي - بناءً على الحريات الموضوعية التي يتمتع بها أبنائه، وثانيهما كون الحرية تشكل - أكثر من ذلك - المحدد الرئيس للمبادرة الفردية والفعالية الاجتماعية.

ومن المقولات الأساسية في أطروحة صن حول الحرية في علاقتها بالتنمية: الدور العلاجي والتصحيحي الذي من شأنها أن تنهض به في مواجهة شتى الأزمات والاختلالات الاجتماعية. وتفسير ذلك أن الأنظمة غير الديمقراطية - التي عادة ما لا تضار بشكل مباشر من الكوارث الاقتصادية وفي مقدمتها المجاعات - تجنح إلى الحد من الحوافز التي تحث على اتخاذ تدابير وقائية في الوقت المناسب، خلافاً للحكومات الديمقراطية التي يفرض عليها السعي للفوز في الانتخابات فإنها تعمل على تقدير مواقف واعتراضات الجماهير، وبالتالي التوافر على الحافز القوي للنهوض بالتدابير اللازمة لتلافي مثل هذه الأزمات والكوارث استجابة لانتظاراتها، ليغدو السعي لالتقاء الأزمات الكاسحة والمدمرة - بحسب أمارتيا - من صميم الحرية<sup>2</sup>.

1- المرجع السابق، ص 24-25.

2- المرجع السابق، ص 28-29.



وفي المنحى نفسه، يؤكد أن عملية اتقاء المجاعات وغيرها من الأزمات أفادت كثيراً باستخدامها الحريات الأداتية؛ كالتحاور المفتوح والمراجعة العامة من قبل الجمهور، والسياسة المرتكزة على نظام انتخابي، والإعلام الحر من دون رقيب. ومثال ذلك أن سياسة المعارضة المنفتحة في بلد ديمقراطي تتجه إلى إرغام الحكومة على اتخاذ خطوات فعالة في الوقت المناسب من أجل اتقاء المجاعات<sup>1</sup>. ليخلص إلى أن «التاريخ العالمي لم يشهد مجاعة في ظل ديمقراطية حقيقية فاعلة، سواء أكانت ديمقراطية غنية أم فقيرة نسبياً».

ومن النماذج الدالة دلالة واضحة على دور الحرية والديمقراطية وإسهامها في تلافي الأزمات الاقتصادية: الأزمة التي عرفتتها اقتصادات دول شرق وجنوب شرقي آسيا، والتي رأى أمارتيا صن أنها «وقعت جزاءً وفاقاً لنظام الحكم غير الديمقراطي»، «وتحديداً من خلال إهمال نوعين من الحريات الأداتية: «الأمن الوقائي» و«ضمان الشفافية»، وخاصة نقص المشاركة العامة في مراجعة التنظيمات المالية وتنظيمات قطاع العمال. وعلى سبيل المثال فإن «نمط المخاطرة والاستثمارات الخاطئة» كان يمكن أن يكون موضوعاً لدراسة فاحصة أوسع وأهم لو كان في وسع النقاد الديمقراطيون أن يطالبوا بذلك في هذه البلدان. مبرزاً أن الدور الوقائي للديمقراطية يفتقده المجتمع بقوة حين تشتد حاجته إليه وليس حين تسير الأمور رخاء<sup>2</sup>.

1- المرجع السابق، ص 228.

2- المرجع السابق، ص 224 - 225.