

الفصل الثالث

الحرية...

مفهوم الحرية في فكر التجمع القومي الموحد

تكاد الحرية أن تكون في قلب مقولات التجمع القومي الموحد، الكلمة الأخيرة التي تمثل التميمة السرية لولوج باب المستقبل، بل تكاد أن تكون دالة موضوعية على صحة منهج التقدم، وعلى الانتقال الكيفي من حالة قائمة إلى حالة مرجوة، إنها الجسر الذي تعبر عليه بقية القيم عبوراً، آمناً، ونشطاً، ومحفزاً لكي تسترد معانيها الصافية، وحقيقتها الكونية، وفعلها الإنساني عميق الغور، كامل التأثير.. سياسياً، واجتماعياً وثقافياً...

فإذا لم تشكل الحرية المصاحب اللغوي لكل قيمة عداها، فإنها تتحول إلى تجريد وتسطيح، وقول بغير فعل، أو فعل بغير عائد...

في البدء، لم تكن الكلمة، هنا، وإنما كانت الحرية. وفي المنتهى ستكون الحرية أيضاً، فردوس الإنسانية الذي تنقطع الطرق وصولاً إليه، ولكنه في الوقت

نفسه، الحارس القيميّ لكل القوافل المجتمعية، إذا أرادت أن تظل موصولة
بمخارطة طريق صحيحة نحو المستقبل....

في البدء كانت الحرية، نقية كندى البحر، صافية كميّاه البحر، مبذولة كفيض
المطر الدائم من سماوات الله اللاهائية، موفورة كالهواء الصافي الذي يخرج لتوه
من ثغور أوراق النباتات الخضراء، طليقة كأجنحة العصافير.

في البدء، لم تكن الكلمة، وإنما الحرية. فالكلمة، نفسها، لم تنضج حروفا
ومعاني ودلالات، الا فوق شفة الحرية، ولم تنتقل، من فم، إلى آخر، إلا
بوسائط حرة، ولم تمتلك المقدرة على أن تترجم نفسها إلى فعل، إلا عندما
امتلكت القدرة على أن تمارس الحرية... عندما حملت الحرية حرّيتها،
وأنضجت رؤية، أنجبت فعلا، وأنجزت تغييرا، وامتلكت عقلانية، وأسست
منهجها، واتخذت سبيلا....

بل إن مرمى القصد في ذلك، أن كلمة الحرية، تكاد أن تشكل المعلم الأكثر
عمقا في العقل والوجدان العربيين. ليس فقط لأنها تشكل قيمة حاضرة عليا في
الإسلام، عقيدة ورسالة، وإنما، أيضا، لأن غيابها كان كبيرا، وواضحا،
ومؤثرا، على النقيض مما تقول به النصوص على امتداد عمق تاريخ عربي
طويل.

بل يمكن أن يتم استحضار الحرية من مبنى ومعنى هذه المقولات، باعتبارها تشكل جانبا جوهريا في الوعي التاريخي العربي.

فإذا كان "ديكارت" قد عبر عن القيمة العليا في الوعي التاريخي الفرنسي، بقوله "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فإن التعبير عن القيمة العليا في الوعي التاريخي العربي، ربما يمكن صياغته على النحو التالي: "أنا حر إذن أنا موجود". وهذا هو المعنى الخبيء في جوف مقولة:

{ ليس من الصعب رسم سقف للحرية، ولكن من الصعب والمستحيل معايرة ذلك السقف وتحديد أبعاده }.

فإذا كانت الحرية هي الوجود، لا الحضور فحسب، فهل يمكن معايرة هذا الوجود وتحديد أبعاده، إذا كان لا يخضع لوحدة قياس متعارف عليها، وإذا كانت هذه الوحدة ذاتها غير قابلة للتحديد.

لهذا يأتي التأكيد :

{ .. وحسبك أن الحرية صدق وجمال وإيمان بالله وبالآدمية القومية }.

وتعبير الصدق، وهو أول النعوت التي دمجتها المقولة في الحرية، يعبر، بدوره، كتعبير الحرية، ذاته، عن خصوصية عربية، تكاد، بدورها، أن تعكس جانبا من صورة الوعي القومي العربي. ذلك أن الصدق، عربيا، إنما يعني الفعل، كما

يعني العمل والانتماء والمسؤولية. انه ليس مجرد مطابقة القول على الموصوف، وليس مجرد إدراك حسي، وليس قيمة نفعية، كما تقول به المدارس الفكرية الغربية . فكلمة الصدق، في المصطلح العربي، ذات دلالة مختلفة، حتى في سياق اللغة ذاتها.

فعندما تقول صادق الحكم القلب يعني أنه مخلص فيه بلا هوى، أو صادق الإيمان يعني عامر القلب به، أو تقول صدق في القتال، أي أقبل عليه في قوة وبأس، فالصدق في فقه اللغة العربية، لا يعني فقط انطباق التعبير عما هو معبر عنه، أو صحة التقدير على ما هو مقدر، وإنما يعني إضافة إلى ذلك التحقيق والاجتهاد. وكما يعني الإدراك السليم والتقدير الصحيح والالتزام، فالصدق عند المناطقة يعني إدراك الحكم، أو النسبة بين طرفي القضية. إضافة إلى أنه يشكل قيمة أشمل وأعم من حدود الذات، تنطوي بدورها على قيم فكرية وأخلاقية وإنسانية، ذات مردود إنساني واجتماعي. فتوصيف الحرية بأنها صدق، يعني أنها إدراك، والتزام، وتحقيق، وتقدير وفعل مسؤول.

ثم إن إضافة صفة الجمال إلى الحرية بعد الصدق، يقيم مركبا جديدا منهما معا. وهو مركب يضع فاصلا كبيرا بين الفلسفة العربية الإسلامية وبين الفلسفة الغربية بكافة تياراتها ومدارسها، وهذا الفاصل لا يتعلق فحسب بمعنى القيمة، ولكنه موصول بما هو فردي وما هو جمعي، ما هو شخصي، وما هو اجتماعي، ما هو ذاتي، وما هو إنساني.

إن "هايدغر" نفسه هو الذي يقرر أن الفلسفة الغربية منذ بدايتها لم تر إلا الفرد في ذاتيته، دون أن تتعرف عليه في علاقته مع الآخرين. فقد ظل الفرد غاية في ذاته، بينما تتحدث المقولات عن حرية صادقة، فاعلة مدركة، مؤمنة، ذات خصوصية، ليست مرتكزة على الفرد، وليست مستبعدة له في الوقت ذاته، ولكنها تصوغ علاقة متوازنة مع الحقيقة والوجود في وحدة لا تقبل انفصاما. إنها تنكر العدمية، والذاتية، الموغلة في الفردية، كما إنها لا تعبر عن توفيقية فكرية، وإنما عن استيعاب نقدي، وتجاوز دائم، لأنها ليست مقيدة بالعدم، وليست مقيدة بالآخر، الذي تعتبره شرا مزمنا، كما الحال في الوجودية. وهي حرية لا تقوم على ثنائية الصراع بين العقل والإيمان، أو الفكر والحياة، أو الوجود والعدم، ولكنها حرية الوحدة والاندماج، وحدة الفرد والجماعة، القومية والإنسانية، السماء والأرض، الماضي والمستقبل، وهي حرية مسؤولة وفاعلة ومدركة، وقودها العقل، وشعلتها الفؤاد، وغايتها الصدق، والجمال، والإيمان، والقومية، في إطار وحدة الوجود والإنسانية.

وفي نوع من التتويج لمعاني هذه الخصوصية كلها، تقول المقولة :

{ تتسامى إبداعات الحرية، إنما ترسم مشهدا قيميا يصلنا بالله والقومية }.

لقد اختارت المقولة بدقة أن تبدأ بكلمة التسامي، بما تنطوي عليه من معاني أقرب إلى لغة الصوفية. فالتصوف ذاته هو التسامي في الروحانية، أي الارتفاع فوق مظاهر الوجود المادي إلى آفاق أبعد وأعمق في عالم الروح، وهو عالم حافل، كما يقول المتصوفون، بمعاني الجمال والحب. فالتسامي هو انتقال من حال إلى حال، من فضاء إلى فضاء، من قشرة الأرض إلى أعماق السماء. إنه اقتراب من عالم الحقيقة، أو قل علم الحقيقة، كأنه أقرب إلى قول "الشيرازي": "عشق الجمال قنطرة إلى عشق واجب الوجود".

هكذا كما تقول المقولة، عندما تتسابق مرتبة ومكانة وعلوا، صيغ التعبير عن الحرية الإنسانية، عندما تصبح ممارسة الحرية فعلا مبدعا، محلقا في آفاق أعلى وأرحب، عندما يأخذ الإبداع صيغا جديدة، ومبتكرة، موصولة بالمعنى الحقيقي لهذه الحرية الإنسانية، التي هي بغير ضفاف، فإنها تشكل في عمق الزمان والمكان، حالة إنسانية حية من الاستقامة والتوازن والعدل، لا بد أن تكون موصولة، وملتزمة، وندمجة، في الحقيقة الأولى، المطلقة، وهي الله، التي شكلت الانتماء البشري كله إلى النطفة الأولى، وكذلك في الحقيقة، الموضوعية، الثانية، التي شكلت الانتماء القومي، باعتباره الرحم أو الحاضنة لهذه النطفة، كما استوت في طبيعتها، واستقلت بمكوناتها وخصوصيتها.

وجوه الاغتراب:

ما هو نقيض الحرية؟، إنه الاغتراب. لكن تعبير الاغتراب متعدد الوجوه على نحو فريد، بعض صورته ذاتية بحتة، ولكنها لا تخلو من دلالة اجتماعية، وبعضها

اجتماعي بحت، لكنه لا يخلو، بدوره، من دلالة فردية. فالقطع بين الفكر والواقع هو اغتراب، سواء تجلى على نحو فردي أو جماعي، في شعب أو طبقة، أو جماعة سياسية أو اجتماعية. والانفصال بين المنهج والموضوع، هو بدوره اغتراب. وامتلاك معايير الحقيقة. وليست الحقيقة ذاتها وجهها من وجوه الاغتراب، وكما تنتج أيديولوجية الهيمنة اغترابا، فإن نزعة التسلط تصنع المتوج ذاته، ولكن على نحو تراكمي.

إن الإغتراب متعدد الوجوه كما قلنا، ولهذا يجدر التقاط بعض وجوهه:

يمكننا أن نلتقط اغتراب المثقف الذي يمثله وجه "هاملت" من مسرحية شكسبير الشهيرة التي تحمل الاسم ذاته. إنه يقول شيئا ويفعل شيئا آخر، إنه يقتل فارا بدلا من أن يقتل مغتصب عرشه وأمه. الوجه المتردد بين القول والفعل، المتأرجح بين الحقيقة والوهم، المنقسم على ذاته، المتبعد المقرب من كل الخيارات المستحيلة، غير قادر على الاختيار، أو على الحسم، أو على المواجهة، رغم أنه في الوقت ذاته، غير قابل للشفاء من داء عقله.

ويمكننا أن نلتقط وجهها آخر قد يمثله بطل رواية "ألبير كامي"، "الغريب"، الذي يندفع إلى ارتكاب جريمة قتل، تعبيرا محمدا عن إيمانه بأن المعنى الأساسي للحياة هو عبثي خالص، فعندما يتفاعل في رأسه ماء البحر المالح، بشواظ الشمس الحارقة، بأحلامه الإنسانية المجهضة، يجد نفسه مندفعاً إلى فعل عدائي، يصل إلى مرتبة القتل، وإزهاق روح عابر سبيل برئ، لكنه عندما يذهب إلى قفص المحاكمة غير عابئ بالحياة والموت، يجد نفسه على مشارف النهاية،

متمردا على غربته، وعندما يتسلل إلى وجدانه خيط من النور، يفتح فيه كوة على معنى الحياة ذاتها، وعلى أنها تستحق أن تعاش، فيصرخ في أعماقه، متمردا على ذاته، واغترابه، ومؤلفه، وسياقه الدرامي: أريد أن أعيش.

ويمكننا أن نلتقط وجها آخر للاغتراب، في تلافيف عامر رواية "جون بول سارتر"، " الغثيان"، عندما تحاول مجموعة من القساوسة أن يفرضوا على زنديق محتضر أن يتناول من بين أيديهم الغفران الأخير، لكنه يأبى ويصر على زندقته، وعندما يمر بهم زنديق آخر، يطلب منهم أن يحاول بعد فشلهم، أن يرد الزنديق المحتضر إلى حظيرة الإيمان، وعندما ينجح في ذلك وسط دهشتهم، يخاطبونه قائلين : لا بد أن حجتك أكثر قوة، وقدرتك على إقناعه بالإيمان أشد تأثيرا.

غير أنه يرد عليهم قائلا: إنني لم أقنعه بالإيمان، فكل ما فعلته هو أنني أخفته من الجحيم، الا يكون الخوف بهذا المعنى، وهو نقيض اليقين، أحد وجوه الاغتراب.

إن الوجوه السابقة للاغتراب، ليست منفصلة عن صياغته، وتحديد معالمه في المنتج الفلسفي الغربي بشكل عام، رغم تنوع الصياغات والمعالم. فـ " هربرت ماركيزوز " الذي يعتبر ممثلا معتمدا، لمدرسة فرانكفورت الواقعية، يحدد أحد وجوه الاغتراب في سيادة التزعة الاستهلاكية نفسها، التي يرى أنها إنما تنمي وعيا زائفا، ولكنه محصن ضد زيفه، ذلك إنه يشعرك بالحيرة، في الوقت الذي يحذر من التفكير العميق. ولهذا يمكن بواسطته، أو بواسطة ما

يمكن أن نطلق عليه بالمصطلح الحديث "تكنولوجيا صناعة الوهم" استيعاب الجموع المهمشة والمستلبة في إطار سياسي واجتماعي واقتصادي، هي غير راضية عنه، وغير موافقة عليه، ولكنها مندمجة فيه، حد فقدانها القدرة والفاعلية على تغييره. إنها مغتربة في الواقع، رغم أن هذا الواقع لا يكف عن التأكيد لها انها منتمية إليه، ورغم أن عرى هذا الانتماء تكاد أن تكون مفككة، بل وغير قائمة في الواقع.

ويكاد تعبير "هيمنة الجاذبية" الذي صاغه واحد من مؤسسي علم الاجتماع الغربي، هو "ماكس فيبر"، أن يكون مدخلا، صحيحا، إلى "تكنولوجيا صناعة الوهم" التي تطورت مع العولمة، أي صناعة الأيديولوجية الزائفة، التي تخلق عالما من الصور، توهمك بأنك تعيش في عصر آخر، أو تنتمي إلى مجتمع لا تعيش فيه بالفعل. فصناعة الوهم أو تكنولوجيا الإيهام، تخلق روابط معنوية كاذبة بين المسيطر والمسيطر عليه، الحاكم والمحكوم، القوي والضعيف، المستبد والضحية، فالشمولية ليست فقط عملية ربط سياسي إرهابي للمجتمع بوسائل قمعية تسلطية، وإنما هي أيضا عملية ربط تقني اقتصادي، يعمل من خلال التلاعب المتقن بحاجات الناس.

إن "إريك فروم" هو الذي يقول انه كلما تدهور المجتمع سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، كلما عظمت الفروق في البنية النفسية بين مختلف طبقاته، أي أن الفروق الواسعة، في البيئة الاجتماعية، بين الناس، لا تخلق شروخا اجتماعية واقتصادية، ومن ثم تخلق شقوقا مادية في بنية المجتمع، وبالتالي، تصدعات، ولكنها تخلق شقوقا نفسية، بين مختلف الطبقات الاجتماعية، هي نفسها التي

تشكل المعاول الأكثر فاعلية في هدم الأبنية السياسية والاجتماعية، معبرة عن حالة أكثر تطورا من الاغتراب، وهو الاغتراب الجمعي أو الجماعي.

لقد عبر "ألير كامبي" عن ذلك في رواية ينضح اسمها بهذا المعنى، وهو "الممثل"، الكائن الاجتماعي، الذي يحوله النظام السياسي الاجتماعي إلى أداة طيعة، تعبر بشكل تلقائي عن الانصياع، تحت سطوة الأيديولوجية الزائفة، التي لا يستطيع الخروج منها أو عنها. هذه الأيديولوجية الزائفة التي تستخدم صناعة الوهم، لكي تخلق أنماطا من البشر على شاكلة شخصيات "كافكا"؛ شخصيات غير فاعلة، غير مقاومة، تعبر عن خدر عقلي، وهبوط وجداني، وامتنال سلبي، وكأنها تعيش تحت بصر الحاكم في بيوت من زجاج. إنها الصورة ذاتها التي شكلت رواية الكاتب الإنجليزي الشهير "جورج أوريل" عن شعبه، الذي يعيش تحت بصر الحاكم في بيوت زجاجية، تتيح له أن يرى ويسمع كل ما يفعله، بل وما يجيش في خاطره، وهو يتصرف في كافة تفاصيل حياته اليومية، على أنه مرئي ومسموع. إنه النموذج الذي يتدثر بورقة الليبرالية، والذي ينتهي في مدرسة "فرانكفورت" إلى أنه، إنما يشكل نوعا من "الشمولية المقيدة"، حيث ترى "أن أي مجتمع قائم على النموذج الغربي، بصرف النظر عن أيديولوجيته أو شخصية حكامه، إنما يتقدم حتما نحو نوع من الشمولية الواضحة". ولعل الأمر يبدو جوهريا بغض النظر عن ان المنتج الفلسفي النهائي، أقرب إلى فكرة "هيجل" عن الاغتراب الإنساني، الذي رأى دالته الأساسية في اغترابه، في علاقاته بالدولة، التي تدفعه إلى إنتاج تراثه الخاص، من خلال تأويل يسمح له بذلك، رغم أنه ظل يعرف الدولة بأنها "مكون أخلاقي يعي ذاته".

الأيدولوجية الزائفة والدولة الوهمية:

إن كل الوجوه التي التقطناها تعبيرا عن ظاهرة الاغتراب، يتبدى فيها المعنى المناقض للحرية، التي هي في جوهرها نفي للاغتراب، فهذه الوجوه كلها لا تعكس إلا ما يمكن أن نطلق عليه "انحطاط الحرية". وهو نقيض تساميتها كما تقول المقولة السابقة، نقيض إبداعاتها، وهو ما يعني أن يفرض المسيطرون والمستبدون، سواء على المستوى الوطني، أو الإقليمي، أو الدولي على الناس، نماذج إدراك تتماثل مع نزوع السيطرة والاستبداد، وسعيها الدائم إلى خلق الانصياع والامتثال، أي نزع أسلحة المقاومة من عقول الناس، قبل نزعها من أيديهم، لبدو الاستبداد كأنه الحرية، والفقر كأنه الوفرة، ولهذا، أيضا، لم تكن "المدينة الفاضلة" أو "اليوتوبيا" عند "أفلاطون" أو "الفارابي" أو غيرهما، مع اختلاف الأسس والمعايير.. خيالا مضللا للذات، حيث تنطوي المدينة نفسها، على عملية تعرية يقوم بها العقل النقدي، لنظام سياسي واجتماعي قابل للاحتضار، أو قل إنها إحدى آليات هذا العقل، لمحاولة نفي الاغتراب، ما الذي يترتب على خلق صورة ذهنية وهمية للحرية، صورة زائفة لها، يتم إنتاجها وتوزيعها، حد غمر العقل الجمعي بمفرداتها. ان الأمر لا يتوقف في هذه الحالة عند حدود منح هذه الصورة الوهمية الزائفة مشروعية، بحكم سطوتها وسيادتها، وإحلالها في العقل الجمعي، وإنما تحولها إلى مصدر تغذية دائم لقيم وسلوك المجتمع، حيث يعم المشروع الفردي، ويسود العقل الأداتي

النفعي، وترسخ أنماط التمركز على الذات، حتى على مستوى القوى السياسية ذاتها، فينتشر وهم امتلاك الحقيقة في الخطابات السياسية المختلفة، بل ويصبح _ وهو الأهم والأخطر _ معيار الحقيقة ذاتيا بحتا، نفعا خالصا، وتصبح السيادة معقودة لمنطق الاستبعاد، على النحو الذي تلخصه هذه المقولة:

{ من أحسن حالات الديكتاتورية، تحويل الدولة الوطنية إلى دولة وهمية }.

إن منطق الاستبعاد لا يعني أنك تؤمن بأنك تمتلك الحقيقة وحدك، ولكن أن تمتلك إضافة إلى ذلك معيار الحقيقة، وهو بالتالي منطق مأزوم، يعبر عن حالة اغتراب، هو ليس اغتراب المواطن الفرد في علاقته بوطنه، ولكن اغتراب التيار السياسي الأوسع في علاقته بواقعه. وهي حالة تدفعه إلى أن يعبر عن نفسه في شكل جديد من أشكال الهيمنة، وكأنها انعكاس لخطاب الهيمنة على المستوى الدولي، وهنا يكتمل انفصال الفكر عن الواقع، والثقافة السياسية عن الممارسة السياسية، ويسود المشروع الذاتي، الفردي، النفعي، المغلق على ذاته، باسم الليبرالية الجديدة. وبقدر ما تتسع وتعدد الواجهات الليبرالية الجديدة، بقدر ما تنحط الحرية في الوقت ذاته، ويجد المجتمع نفسه في مواجهة نزعتين فكريتين سياسيتين سائدتين: إما إعادة إنتاج الماضي، وإما إعادة إنتاج الآخر، لتنفصل الذات الوطنية عن واقعها وعن خصوصيتها الثقافية الحضارية التاريخية.

ولهذا يطرح "ماركيوز" صاحب كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" السؤال التالي : ألا يعتبر الفرد الذي يعمل بشكل عادي وكاف وصحيح، كمواطن في مجتمع مريض، شخصا مريضا ؟

ولهذا _ أيضا _ تؤكد هذه المقولة أنه:

{ لا وطن بغير الحرية، ولا حرية مع الديكتاتورية }.

بمعنى، أن الوطن لا يكون صحيحا ومعافى، وممارسا لوظائفه الأساسية الحيوية، بغير أن تمتلئ رثته بهواء الحرية. كما أن هذه الحرية، يستحيل أن تتواجد مع نقيضها، أي الاغتراب، الذي يشكل المنتج الأكبر والأعظم للاستبداد.

ولهذا يصبح استبدال ممارسة الحرية، فعلا بالاستبداد، إثما عظيما، أو بصياغة أكثر دقة :

{ وما استبدال ممارسة الحرية غير فاحشة كبرى وإثم عظيم }.

الوعي التاريخي العربي بطبيعة الإستبداد :

ولكن ما هو الاستبداد؟، وما هي ملامحه، وخصائصه، وسماته؟ في سياق هذه المقولات، التي تعكس أبعادها في تداخلها وتكاملها وتفاعلها، أهم هذه السمات.

ان هذه السمات رغم انطباقها على واقع الحال المعاش، تتطابق مع تراث الوعي التاريخي العربي، بطبيعة الاستبداد، على النحو الذي استخلصه مفكر وناظر عربي، هو الشيخ "عبد الرحمن الكواكبي"، الأمر الذي يستحق وقفة وإطالة أكثر تعمقا وتأنيا.

ولد "الكواكبي" في حلب، عام 1849 وفق أدق المراجع، وظل على حاله، رائدا من رواد التجديد في الفكر العربي الإسلامي، وداعيا من دعاة التحرر والإصلاح والتحديث. يقف في الصف الأول بغير منازع، من رواد إيقاظ الشعور القومي، واليقظة العربية. حين اشتد عليه حصار أنصار السلطان التركي عبد الحميد، حمل مخطوط كتابه "أم القرى" وهاجر به متخفيا إلى مصر، حيث أخرجته إلى النور، ثم ألف في مصر كتابه "طبائع الاستبداد"، قبل أن يلقي ربه دون ان يبلغ الخمسين عاما، حيث دفن بالقاهرة، وحفر على قبره بيتان من الشعر، كتبهما في نعيه شاعر النيل حافظ إبراهيم، هما :

هنا رجل الدنيا، هنا مهبط التقى

هنا خير مظلوم، هنا خير كاتب

قفوا واقرأوا أم الكتاب وسلموا

عليه، فهذا القبر قبر الكواكبي.

يقول الكواكبي في مقدمة كتابه "طبائع الاستبداد": " انني في سنة ثماني عشر وثلثمائة وألف هجرية، هجرت ديارى سرحا في الشرق، فزرت مصر واتخذتها لي مركزا أرجع إليه مغتتما عهد الحرية فيها". وقد نشر كتابه فصولا في صحيفة "المؤيد"، وسرعان ما أضاء كالمشهاب الساطع في سماء السياسة والفكر. لقد اختار لكتابه عنوان : "طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد"، ثم عرفه بما يلي : "هي كلمات حق، وصيحة في واد، إن ذهبت اليوم مع الريح لقد تذهب غدا بالأوتاد". وفي مقدمته للكتاب يحدد الأسئلة الجوهرية التي يتوق بحثه أو يلزمه، أن يجيب عليها : ما هو الاستبداد، وما سببه، وما أعراضه، وما سيره، وما إنذاره، وما دوائه؟ ... ما هي طبائع الاستبداد؟ ولماذا يكون المستبد شديد الخوف؟ ولماذا يملك الرعب قلوب رعيته؟ وما تأثير الاستبداد على الدين، والعلم، والمال والأخلاق، والترقي، والتربية؟ ومن هم أعوان المستبد؟ وكيف يكون التخلص من المستبد؟ وبماذا ينبغي استبداله؟

وقبل أن يعرف الإستبداد بالوصف، يعرفه بمترادفات اللغة: التسلط، والاستبعاد، والإعتساف، ويعرف صاحبه بالجبار، والطاغية، والحاكم المطلق، ثم ينتهي إلي أن الاستبداد هو :

"صفة للحكومة المطلقة العنان، فعلا أو حكما، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء، بلا خشية حساب، ولا عقاب محققين". وبعد أن يصف أشكال الحكومة المستبدة، سواء أكانت شخصا واحدا أو جماعة، يمضي في الإحاطة بالمستبد سلوكا وإنتاجا، وتأثيرا فيما يحيط به من دوائر: "المستبد عدو الحق،

عدو الحرية، وقاتلهما، والحق أبو البشر، والحرية أهمهم، والعوام صبية أيتام لا يعلمون شيئاً، والعلماء هم إخوتهم الراشدون، إن أيقظوهم هبوا، وإن دعوهم لبوا، والا فيتصل نومهم بالموت".

".. الاستبداد أعظم بلاء، لأنه وباء دائم بالفتن، وجذب مستمر بتعطيل الأعمال، وحريق متواصل بالسلب والغصب، وسيل جارف لل عمران، وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار، وألم لا يفتر، وصائل لا يرحم، وقصة سوء لا تنتهي..".

وفي الفصل الثاني من كتابه الذي يتحدث فيه عن الاستبداد والدين، يسوق "الكواكبي" ما يقيم الأدلة على أن الإسلام مناهض للاستبداد، فقد جاء مؤسساً على الحكمة والعزم، هادماً للتشريك، محكماً بقواعد الحرية السياسية، مع تأسيسه على الشورى. ولكنه لا ينفي ان الفساد قد أدخل عليه، بطائفة من العلماء المضللين الممالئين للاستبداد، الذين حرفوا الكلم عن موضعه، وطمسوا على القبول، وجعلوا الناس ينسون عزة الحرية.

ويربط الكواكبي بين صفات المستبد في الفصل الثاني في إيضاح العلاقة بين الاستبداد والعلم، ذلك ان المستبد حسب تقديره العميق، يدرك أن غشاوة الجهالة، وظلام التيه العقلي، هو الذي يمنح الاستبداد طاقة الاستمرار، وسند الإستقواء، وزاد الاستمرار. ولهذا، فإن المستبد لا تعتريه الخشية من علوم اللغة والأدب، ولا من علوم الدين التي تختص بالعبادات والميعاد، بل يراها وسيلة لكي تتلهى بها أدواته ودعاته. ولكنه يرتعد من العلماء والعلم، الذي يجري في محيط الحكمة النظرية والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم، وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية، ونحوها من العلوم التي تساعد على التفكير

المستقيم، فتضئ الحقول وتعرف بالحقوق، ولهذا يخشى المستبد من العلماء المستنيرين، الذين يسعون إلى تنوير العقول، بينما جل سعيه أن يطفئها. وهو يرى أنه إذا أضيئت العقول، وزادت المعارف، وانحسر الجهل، زال الخوف، فلا يستطيع الاستبداد الاستمرار على نهجه، فإما أن ينصح ويعتدل، وإما أن ينعزل فيعتزل.

ويرى "الكواكبي" ان اللغة العربية ذاتها، دليل على حضارة الأمة، إذ أن ألفاظها تندر فيها عبارات التفخيم والخضوع. ولهذا فإن تأخر المسلمين عن العلم، هو نتيجة للاستبداد الذي يناهض من بين ما يناهض، جوهر الإسلام في دعوته، وأمره بالتقدم والعلم.

في الفصل الرابع، يقيم الكواكبي مقاربة لغوية، ليفرق بين "المجد" و "التمجد"، لأن الاستبداد عنده يغالب المجد فيفسده، وي طرح مكانه "التمجد"، وذلك بعد أن يفسد العلم ويفسد العقل، ويلعب بالدين. فالجد هو تحقيق المرء لمقام حب واحترام في القلوب، لا ينال إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة، أما التمجيد فهو إثارة القربى من المستبد، والعمل له. والتمجد هو الذي يعين المستبد على الاستبداد والظلم، لأنه أداة التغيرير بالأمة، ثم يرسم سلما لصعود المتمجدين، حيث يكون أسفلهم خلقا، أعلاهم وظيفة وأكثرهم قربي، توافقا يصل إلى حد هذه المقولة :

{ وتجدهم في متحف السلطان أصناما، تكاد تحسبهم بشرا، يميزهم لون الكفر والمروق، وبين أيديهم مواطنون، لا دولة لهم، ولا وطن لهم، ومثقفون كتبة، هم أسوأ دورا من ثلوث الفردية، والجهل، والإحتلال، وثلوث القهر، والظلم، والإغتصاب }

قبل أن يمضي الكواكبي ليلتقط قانونا سياسيا واجتماعيا عاما، ينتهي إلى فهم السياسة على أنها عملية كلية، حين يرى بنفاذ رؤية، أن الحكومة المستبدة، إنما يحضر استبدادها، في كل فروعها اتساعا وارتفاعا.

ويبدو "الكواكبي" نسيجاً فكرياً بالغ الخصوصية، وهو يربط بين معارك العالم العربي والإسلامي في عصره، وبين طبيعتها المستمرة في أنها من البداية إلى النهاية، محض مغالبات علم ومال. فالقدرة الوطنية، بعد العلم، هي الأساس في صد المحاربة وصيانة الاستقلال. وأحد خواص الاستبداد، أنه يسعى إلى سلب الثروة العامة للدولة، التي يرى "الكواكبي" أنها ثروة الشعب. وهو لا يستلب نفسه، وإنما يعين على خلق جماعة (التمولين) الذين يسهل لهم الاستيلاء على الثروة، بالتعدي على الحقوق العامة، وعلى السرقة من الثروة العامة، واغتصاب ما لدى الضعفاء. هؤلاء الذين يتقربون للمستبد بالوشاية والتملق، وشهادة الزور. ولذلك لا تبدو الحرية عند "الكواكبي"، مجرد تعبير عن رفض الاستبداد، وإنما هي سعي لنفيه، وتعديل لموازن القوى الاجتماعية. فالحرية ليست حق القول أو الفعل، وإنما هي لا تكون نباتاً صالحاً يجرد الأرض من أشواك الاستبداد، إذا لم تقم على العدل الاجتماعي. فأهم وظائف الحكومة العادلة عنده، أنها تعمل على إزالة الفوارق بين الطبقات، ذلك أنه حين يطل

على الأوضاع الاجتماعية في بيئته، يرى بحسابه الذاتي إن أقل من خمسة في المائة من الناس، ينتزعون لأنفسهم، أكثر من نصف عوائد المجتمع كله. وهو يرى ان ذلك دالة أخرى على الاستبداد ومعين له على البقاء، والسيطرة، والتحكم، شأنه شأن نشر الجهل وخنق المعرفة، معبرا عن انحياز اجتماعي كامل، معتبرا إياه بعدا أساسيا من أبعاد معنى الحرية، أو على نحو آخر، أحد ضرورات معنى الاستبداد. ولهذا فهو يتطلع في بداية القرن إلى الصين، قائلا: " وحكومة الصين المختلة النظام في نظر المتمدنين لا تجيز قوانينها أن يمتلك الشخص أكثر من مقدار معين من الأرض لا يتجاوز العشرين كيلو مترا مربعا، أي نحو خمسة أفدنة مصرية أو ثلاثة عشر دونما عثمانيا.."، مطالبًا حكومات الشرق بأن تضع قوانين ملكية الأراضي الزراعية، وإلا فإن الشرق لن يجد من يلتمس له الرحمة. وهكذا في الفصل الخاص بالاستبداد والمال يقول "الكواكي": "المال عند الاقتصاديين ما ينتفع به الإنسان، وعند الحقوقيين ما يجري فيه المنع والبدل، وعند السياسيين ما تستعاض به القوة، وعند الأخلاقيين ما تحفظ به الحياة الشريفة. المال يستمد من الفيض الذي أودعه الله في الطبيعة ونواميسها، ولا يملك إلا يعمل فيه أو في مقابله".

وحين يطرح "الكواكي"، في آخر فصول كتابه، سؤالا، عن كيفية التخلص من الاستبداد، يعقد أكثر من مقارنة بين الأمة وحالها في الاستبداد، وحالها بدونه، وبين دور الحكومة المستبدة ووظيفتها الطبيعية، وبين الحقوق الأصلية للأمة، والحقوق المطلوبة لحكامها. انه يتساءل عن الأمة قائلا: "هل هي مخلوقات نامية، أو جمعية عبيد لمالك متغلب وظيفتهم الطاعة والانقياد ولو كرها، أم هي جمع بينهم روابط دين، أو جنس، أو لغة، ووطن، وحقوق

مشتركة، وجامعة سياسية اختيارية، لكل فرد إشهار رأيه فيها". ويتساءل عن الحكومة قائلاً: "هل هي سلطة امتلاك فرد لجمع يتصرف في رقبهم، ويتبع بأعمالهم، ويفعل فيهم بإرادته ما يشاء؟ أم هي وكالة تقام بإرادة الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العامة؟"

ثم يتساءل عن الحقوق العمومية: هل "هي حقوق أحد الملوك ولكنها تضاف للأمم مجازاً، أم هي حقوق جموع الأمم وتضاف للملوك مجازاً، وهم عليها ولاية الامانة والنظارة"؟.

وفي هذا السياق يواصل فكر "الكواكبي" كشف أعماق الظواهر المحيطة بالسلطات، كالسعي في رفع الاستبداد، والسعي في العمران، والرقابة على الحكومة، والتساوي في الحقوق، والترقي في العلوم والمعارف، والتقسيم بين السلطات.

الحرية عند "الكواكبي"، أو قل في الموروث الحي للثقافة العربية الإسلامية، هي نقيض الاستبداد وهي نفي صفاته، وطبائعه، وأمراضه التي يخلعها على المجتمع. فيصبح المجتمع نفسه صورة أكبر للاستبداد، تأخذ كل ملامحه وقسماته، وهو فهم يعبر عن نفسه في مفهوم أكثر نضجاً، واتساعاً، وعمقاً لمفهوم الحرية ذاته. فهي في إطار تشريحه لظاهرة الاستبداد عنده ليست مجرد تعبير عن رفض الاستبداد، وإنما هي سعي لنفيه.

ذلك أنها مفهوم مركب من قيم العدل، والعلم، والخصوصية، والتحديث، والدين، والأخلاق، والجماعية، وصيانة مقدرات الأمة وتنميتها، بل هي تكاد أن تقترب من أنضج مفاهيم الأمن القومي.

تطوير نظرية "العقد الاجتماعي في الفكر الغربي":

كانت الثورة التجارية في الغرب هي التي سعت إلى القضاء على النظام الإقطاعي، وتبنت فكرة الدولة القومية، وبقيامها، تم تغيير مفهوم الشرعية، وكذلك حق الاستبداد.

فردا على ادعاء الكنيسة أنها المصدر الإلهي للسلطة، صيغت نظرية الحق الإلهي للملوك، كما صيغت نظرية سلطة الملك المطلقة على أراضيه، في مواجهة سلطة الإقطاع، ثم تم دمج الحق الإلهي للملوك، في سلطة الملك المطلقة على أراضيه، لتقوم نظرية سياسية غربية جديدة للسلطة، الملك المطلق الإرادة، العادل بطبعه، والحريص على مصالح شعبه. إنها نظرية السلطة المطلقة، التي منحت المشروعية للاستبداد، بالحق الطبيعي بعد الحق الإلهي. ولقد كانت فكرة "العقد الاجتماعي" قائمة في قلب التشريع اليوناني، الذي رأى أن الشعب يحول سلطته إلى الإمبراطور ليحكم مختارا بموجبها. ثم تحولت فكرة العقد الاجتماعي، التي ترجع أصل السلطة إلى الشعب، ثم بالتفويض إلى الحاكم، أن تسود في الفكر السياسي الغربي، حتى نشوب الثورة الفرنسية، حيث أصبح الاستبداد مقبولا، شرط أن يكون مستنيرا. وهكذا رأى مفكرون كبار مثل "فولتير" و"ديدرو"، أن حكم ملوك مطلقي السلطة، على غرار

كاترين الثانية في أسبانيا، وجوزيف الثاني في النمسا، وفردريك الأكبر في روسيا، أكثر صلاحا من الحكم الدستوري في إنجلترا.

لقد أدخلت تغييرات على نظرية "العقد الاجتماعي" مع "روسو" مثلا، الذي تحول بالعقد الاجتماعي عن تعبيره عن الإرادة العامة، إلى التعبير عن إرادة الأكثرية، ثم مع الفيزيوقراطيين إلى التعبير عن قوانين الطبيعة، التي هي ليست من صنع البشر، والتي تتلخص في ثلاثة مبادئ أساسية: الملكية، الحرية، الأمن، حيث لا تخرج وظيفة السلطة عن تحقيق هذه المبادئ، حماية الملكية، وصيانة الأمن، أي الدولة، من العدوان الخارجي، ورعاية الحرية، خاصة في التجارة، التي ينبغي أن لا تخضع لشيء غير المنافسة الطبيعية.

ثم لحقت بالنظرية نفسها تغييرات أخرى، تقوم على أساس مبدأ المنفعة، الذي تتحقق به السعادة لأكثر عدد من الناس، ليصبح مقياس المنفعة هو تحقيق اللذة، ومقياس الضرر هو تحقيق الألم. ثم قدر لنظرية العقد الاجتماعي، أن تأخذ أهم صور صياغتها تعبيرا عن التطور في الفكر الأوروبي، على يد "جون ستيوارت ميل"، بعد أن وصل إعلاء الفردية إلى منتهاه وأصبحت نظرية العقد الاجتماعي، في خدمة الشرائح العليا من الرأسمالية الصاعدة. فقد انتهت تجربة الثورة الفرنسية بعد أن انتهى نابليون نفسه، وعادت إلى حكم البوربون. وانتهى مؤتمر (فيينا) إلى تأسيس نظام أوروبي، يحول دون أن تعود الثورة من جديد. ولكن الجديد في قلب الثورة الصناعية كان يطرق الأبواب بقوة، متسلحا بالترعة الفردية في إطار نظام اقتصاد حر ونظام برلماني، منح كبار الممولين الأثرياء احتلال مقاعد البرلمان.

غير أن منتصف القرن التاسع عشر كان يبلور بسبب عوائد الاستبداد المتراكمة، ومغارمه، الاجتماعية، وفشل الديمقراطية الفرنسية بعد ثورة 1848، جنوحا إلى مبدأ العدل الاجتماعي، ليأخذ منحى أكثر وضوحا للتعبير عن مبدأ فكرة الاشتراكية، التي تمتعت بعدد من الصيغ والصياغات. إضافة إلى أن جاذبيتها غدت أكثر حرارة في كثير من متون الفكر السياسي، لتتطوي أسس البحث في الفكر السياسي الجديد، على التفتيش في صيغة تحفظ التوازن بين حرية الفرد وحرية المجتمع. ورغم تعدد هذه الصيغ، في الفكر السياسي الغربي، في المرحلة التالية، إلا أن هذا التوازن ظل قلقا وملتبسا، ويكاد أن يشكل انحيازا دائما ومستمرا لصالح الفرد، وعلى حساب المجتمع. إن هذا التصور يشكل نقطة فارقة جوهرية في صلب التوجهين الفكريين الغربي والعربي. فقاعدة التوازن الموضوعي، التي تتشكل من مجمل المصالح العامة للأمم، هي رمانة الميزان في الحدود بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، في الفلسفة العربية الإسلامية. لكن هذه القاعدة للتوازن في الفلسفة الغربية على وجه العموم، إنما تركز على خصوصية الفرد، وعلى المفهوم الذاتي لحرية الشخصية.

ولهذا فإن التعرض لجوهر فكرة الحرية في هذه المقولات، يضيء، على نحو ساطع، هذا العمق الفلسفي، بخصوصيته القومية، في قضية الحرية، ليس باعتبارها نزوعا للتوازن الصحيح بين الجماعة والفرد، أو بين المجتمع وبينه، ولكنها باعتبارها نسقا متعدد الأبعاد للعلاقة بين الفرد والجماعة على جانب، وبينها وبين الجماعة الإنسانية كلها على جانب ثان. وبين هذه المفردات

جميعها الفرد والجماعة الوطنية أو الجماعة القومية، والجماعة الإنسانية، في رحاب كوني موصل بناموس هذا الكون.

هكذا يفصح المعنى عن ذاته في منطوق هذه المقولة:

{ ليست الحرية غير ما نحسه من موضوعية الوجود، ووعي الإرادة، والضدية في الجدل، كخيار مستمر لبحث حقيقة السلام ووحدة الإيمان بالله وعدالة المصير القومي }.

ان الحرية في الفلسفة العربية الإسلامية، هي جوهر حقيقي موصل بالحقيقة والإيمان والعدالة، كما أنه متصل بالإرادة الإنسانية ذاتها، وبالتالي، فإن المفهوم، كما هو في رؤيتنا، مجرد، تماما، من نزعة التمييز، التي تغالب الحرية ذاتها في الأدبيات الأساسية للفلسفة الغربية. وإذا كان كتاب "ستيوارت ميل" يعتبر في هذا السياق، قمة موجة فلسفة الحرية في هذا الفكر، فإنه يستحق وقفة مستقلة، لتباين ملامح الخصوصية على جانب، ونزعة التمييز على الجانب الآخر.

نزعة التمييز وازدواج الرؤية والمعايير:

يبدو الخط العام في نزعة التمييز في مفهوم الحرية، وكأنه دالة موضوعية على العمق التاريخي لازدواجية الرؤية، ومن ثم الموقف الأوروبي، مستندا إلى تراث

عريض من هذه الازدواجية، التي طبعت مدارس كاملة في هذا الفكر، ثم اندفعت تعبر عن نفسها في ازدواجية للمعايير، ما تزال تطبع السلوك الغربي كله.

لقد حاول "ستيوارت ميل" أن يخلق أكثر ممن سبقوه، توازنا بين الفردية والجماعية، ولكنه ظل توازنا قلقا. كما أنه، وهو الأهم، ظل تعبيرا عن انقسام في الرؤية، وازدواج في المعايير. فقد أنكر "ميل" على الأمم التي ما تزال في طور البداية أو التي تتسم بعدم النضج، الحق في الحكم الديمقراطي، بل منح الاستبداد حقا في السيادة والإخضاع، ما دام في تلك الأمم والشعوب الناقصة النضج، ينشد مصلحتها من وصايتها عليها. ولقد كانت تلك هي حجة الاستعمار التقليدي في حكم المستعمرات، وما تزال حجة الإمبريالية في مرحلة انحطاطها، وهي تستخدم أسلحتها الثقيلة ضد الشعوب في آسيا وأفريقيا، باعتبارها راعية للحدثة والديموقراطية.

لقد شبه "ميل" هذه الشعوب بالأطفال والقصر، الذين ينبغي أن تنكر الحرية عليهم، ما داموا في حاجة إلى من يقوم بحمايتهم من أنفسهم، قبل غيرهم. فالأمم والشعوب التي لم تبلغ سن الرشد، ليس لها الحق في حكم نفسها، واستخلاص حريتها، واستقلالها بوجهتها.

أن كتاب الحرية لـ "ميل"، لا يقدم فقط القاعدة الفكرية الأساسية التي يبني عليها الفكر الغربي فهمه لقضية الحرية، ولكنه يضيء عمقا ثريا في هذه الازدواجية المستمرة، والمتصلة، والمزمنة، لمواقفه ومعاييرها.

يرى "ميل" في مقدمة كتابه، ان أخطر ما يتعرض له الفرد هو استبداد المجتمع، وهو يرى أن سلطته يمثلها سيادة العرف، بينما يمثل القانون سلطة الحكومة، وفي ظل هاتين السلطتين، ينتهي إلى أنه لا يجوز التعرض لحرية الفرد إلا لحماية الغير منه، أو لمنعه من الإضرار بغيره، فهما الغاية الوحيدة التي تبرر التعرض لحرية، وتنتفي دونها كل غاية، وإن تعللت بحجة حمايته من الإضرار بنفسه أو ماله، فالإنسان حر التصرف في ذاته، وان كان ذلك عنده لا ينطبق على الشعوب المتأخرة، التي تتساوى مع الطفل والقاصر، في حاجتها إلى يد قوية، ترعاها وتصلحها وتوجهها.

فلا حرية لشعب لا يدرك صالحه، ولا يعرف معنى المساواة وفضيلة الحوار، ومثله عليه أن يخضع لطاعة عاهله المستبد العادل.

غير أن ما يتصل بالفرد ولا يؤثر في الغير، وهو مناط حرية، فيتمثل عنده في حرية الضمير الموصولة بحرية العقيدة والفكر، وحرية الاختيار الذاتي لأسلوب الحياة وفق ما يرضي الفرد، حتى وإن تسبب الاختيار في ضرر لصاحبه، ثم حرية الاجتماع والمناقشة.

ويرى "ميل" أن إطلاق حرية الفكر والمناقشة هو وحده السبيل لحماية الفرد من سطوة سلطة المجتمع وسلطة الحكومة، حيث لا يجوز لكليهما حرمان الفرد من إعلان رأيه، مهما كان مخالفا لما هو محل إجماع، ومهما كان مناقضا لعقيدة المجتمع.

فادعاء العصمة في الإجماع إنما هي إقامة لليقين على باطل.

"أن ادعاء العصمة معناه إجبار الغير على قبول ما نراه في العقيدة دون أن نسمع رأيه فيها، ولا أستطيع أن أدعي العصمة وإن كانت لحماية أعز معتقداتي"، مستبيناً الدليل على ذلك من المجتمع الذي اقم سقراط بإفساد عقول الشباب، ومن حكومة أثينا التي حاكمته وأعدمته، ومن الذين واجهوا المسيحيين الأوائل بالتعذيب. فقد كان الإمبراطور العادل الحكيم "ماركوس اوريليوس" أحد معذبيهم، بل كان "القديس بولس" واحداً من الراجمين لهم.

إن حرية الفكر، وحرية المناقشة، والتعبير، تحتل موقعا فريدا في رؤية "ميل" للحرية، بما في ذلك حرية مناقشة العقائد ذاتها، لأن المناقشة ينبغي أن تكون حرة، دون قيود قائمة على فعل العقل وحده. ولأن تحريم مناقشة العقائد، إنما ينقلها إلى طور الجمود، ثم ينقلها إلى الانحطاط، فالأقول، فلا يبقى منها سوى الألفاظ والكلمات، التي تغطي على جوهر العقيدة، فيتآكل ويتلاشى بعد أن يضمحل ويأفل، شأن ذلك شأن الحياة السياسية، التي لا تقوم _عنده_ إلا على رأيين متعارضين، يصبح معهما الرأي العام هو الفيصل والحكم.

غير أن "ميل" يرى بعد ذلك، سلطة المجتمع مجبولة على أن تهدد الفردية وتقضي على استقلالها وعلى نمو دوافعها الفطرية. فالفردية عنده، عنصر أساسي من عناصر الحياة الطبيعية، ولهذا فإن الحد الفاصل بين حقوق الفرد وسلطة المجتمع، هو أن ما يخص الفرد وحده هو من حقوقه، وما يخص المجتمع

فهو حق للمجتمع. فالإنسان حر في كل ما يتصرف به ويتعلق بذاته، ولكنه ليس حراً فيما يصيب الآخرين بضرر. فالذات حرة طالما لم تتجاوز إلى الإضرار بحقوق الغير، وقد يستوجب ذلك العقاب، ولكن العقاب ليس موجهاً إلى التصرف أو الفعل، وإنما إلى ما يترتب عليه من إضرار بالغير.

التحلل الأيديولوجي ونهاية اليوتوبيا:

ان الفلسفة الغربية، في طبعها المثالية، لم تر الفرد إلا في ذاتيته، ولم تر الحرية، بالتالي، إلا في فرديتها. ولهذا فإن مظاهر العدم تبدو في الوعي الأوروبي حقائق ثابتة.

وإذا كانت النظرة الغربية عند فلاسفة القرن الثامن عشر، ظلت نظرة عملية تحدها المنفعة، ويحددها إطلاق نزعة الفرد. وإذا كانت هذه النظرة قد تمخضت عن مدرستين أساسيتين، المادية والمثالية، حيث ولد يقين مؤقت وحتميات غلب عليها الطابع الميكانيكي. فإن جميع فلاسفة القرن العشرين في الغرب يمكن أن يتم تصنيفهم في اتجاهين، إما نقد المثالية كالبرجماتية والوضعية المنطقية، وإما نقد التجريبية كمدرسة فرانكفورت والوجودية، قبل أن تبدأ ظاهرة "موت الايدولوجيا" عند منتصف هذا القرن الأخير، ليصبح التحلل الأيديولوجي ونهاية اليوتوبيا، هما أهم سماتها...

لقد كتب "فوكوياما" قبل سنوات قليلة، فيما يشبه صوت النعي يقول: "ستكون نهاية التاريخ حدثا جد حزين. فالنضال من أجل التميز، والمخاطرة بحياة الفرد من أجل هدف مجرد خالص، والصراع الأيديولوجي على مستوى العالم الذي يستثير الجسارة والشجاعة والمثالية والخيال، ستحل محلها جميعا الحسابات الاقتصادية، والحلول التي لا تنتهي للمشاكل التقنية، والاهتمامات البيئية، وإشباع المطالب المتحدقة للمستهلكين. في حقبة ما بعد التاريخ، لن يكون ثمة شعر ولا فلسفة، فقط الوصاية الدائمة على متحف التاريخ".

أليس إعلان موت الروح بعد إعلان موت الرب؟

على النقيض من ذلك كله، تجيء الحرية في مقولاتنا، حيث لا تبدو الحرية هدفا فرديا أو حتى جماعيا. إنها ليست في حد ذاتها الهدف، ولكنها الشرط الأولي الجوهرى لكي تتقدم الحياة والمجتمعات الإنسانية، نحو أفق أكثر عدلا وإنسانية وسلاما.

"أذنوا للحرية....."، هكذا نقول في واحدة من هذه المقولات، لأن الحرية فعل، إنها آذان، أي إعلان وجهر قوي عن وعي تاريخي مكتمل. ان الشيء الحر في مفردات اللغة العربية، هو الخالص من الشوائب؛ تقول ماء حر أي لا شوائب فيه. فالحرية هنا هي الخلوص من الشوائب، سواء أكانت داخلية أم خارجية، هي الخلوص من الشوائب في الحياة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والفكرية.. أي التخلص من القيود، لكنها التخلص _ أيضا _

من الشوائب الداخلية، أي من قيود الذات ومن نزعة الاستبداد، أو نزعة التحكم والتملك والاستغلال والسيطرة، ولذلك فإن تعبير تحرير الكتاب في العربية إنما يعني تقويمه وليس تدبيجه فحسب.

الحرية إذا، هي نفي الاغتراب، كما هي نفي الاستبداد، إنها البديل والممكن والضرورة. أما الحل الآخر في ظل الأوضاع التي تنفي الحرية في أوطاننا، فقد لخصه الشاعر الألماني الكبير "بروتولد برخت" في قصيدة، ابان هبة السابع عشر من يونيو عام 1953 في ألمانيا الشرقية، حملت العنوان ذاته: "الحل".

يقول نصها :

بعد هبة السابع عشر من يونيو

وجد رئيس اتحاد الكتاب

وريقات توزع في المقر الستاليني

تؤكد أن الناس قد فقدوا

ثقة الحكومة

ويستطيعون أن يستعيدوها

إذا هم بذلوا

جهودا مضاعفة

أليس من الأيسر
بالنسبة للحكومة
في هذه الحالة
ان تقوم بحل الناس
وأن تنتخب ناسا سواهم....

في البدء هنا _ كما قلنا منذ البداية _ لم تكن الكلمة، وإنما كانت الحرية، وفي
المنتهى ستكون الحرية أيضا، فردوس الإنسانية، الذي تتقطع الطرق وصولا
إليه. والحارس القيميّ، لكل قوافلها، في رحلة التقدم والمجد.

إنها، أي الحرية، هنا، نفي حقيقي للاغتراب. الاغتراب العدمي، والذاتي،
والنفعي، والاداتي. فهي صدق، وفعل، ومسؤولية، وانتماء، وإدراك صحيح،
كما أنها التزام وطني، وقومي، وإنساني في إطار وحدة الوجود. تشكل عمقا
ثريا، في صورة الوعي القومي العربي.