

Contemporary Arab Philosophy in the Orbit of Freedom

Frank Darwiche*

Abstract

This article investigates the evolution of the concept of freedom in contemporary Arab philosophy, tracing its trajectory across different intellectual frameworks, from traditional juridical, mystical, and ethical references to modern and postcolonial reformulations. The central research problem lies in the persistent ambiguity of the notion of freedom: caught between Western liberal categories and the potential for indigenous grounding within Arab thought. The concept oscillates between aspirations for individual emancipation and the weight of social and religious constraints. Methodologically, the study adopts a phenomenological-analytical approach, combining a critical historical reading of classical sources with a deconstructive engagement with contemporary philosophical and political debates. The results point to three major stages: a juridical stage, where freedom is framed within the logic of legality and moral duty; a mystical and ethical stage, in which freedom is lived as an inner existential experience; and a contemporary postcolonial stage, characterized by oscillation between uncritical Western importation and attempts at local philosophical rooting. The study argues that overcoming this impasse requires a renewed philosophical vision that conceives freedom as a dual structure (*al-muthannā*), realized only through its relational dynamics with the other, temporality, and language. It concludes with the recommendation to liberate the concept of freedom from narrow ideological uses and to open it toward an existential, dialogical, and practical horizon that reconnects thought with action and society, thereby enabling the emergence of a renewed Arab horizon of freedom.

Keywords: freedom, Contemporary Arab Philosophy, Fiqh, Sufism, Postcolonialism, Phenomenology, Duality (*al-muthannā*).

* Ph.D., Department of Theology, College of Humanities, University of Lorraine, France. frank.darwiche@univ-lorraine.fr

Submitted: 3/7/2025, Revised: 30/9/2025, Accepted: 5/10/2025.

To cite: p.252

الفلسفة العربية المعاصرة في محيط الحرية

فرانك درويش*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة تطوّر مفهوم الحرية في الفلسفة العربية المعاصرة من خلال تتبع تحولاته عبر المرجعيات المختلفة، الفقهية منها والصوفية والأخلاقية التقليدية، وصولاً إلى الصيغ الحديثة وما بعد الاستعمارية. تنبع مشكلة البحث من الالتباس القائم حول مفهوم الحرية بين دلالاته الوافدة من الفلسفة الليبرالية الغربية، وبين إمكاناته التأصيلية في الفكر العربي، وهو ما أفضى إلى جدل مستمر بين مطلب التحرر الفردي والقيود الاجتماعية والدينية. اعتمدت الدراسة منهجاً (فينومينولوجياً) تحليلياً يقوم على قراءة تاريخية نقدية للنصوص المرجعية، مقرونة بمقاربة تفكيكية للحوار الفلسفي والسياسي المعاصر. أظهرت النتائج أنّ معالجة الحرية في الفكر العربي يمكن أن تُلخّص في ثلاث لحظات أساسية: لحظة فقهية توطّر الفعل الفردي ضمن منطق المشروعية والواجب، ولحظة صوفية وأخلاقية تجعل من الحرية تجربة وجودية داخلية، ثم لحظة معاصرة تتأرجح بين الاستعارة غير النقدية للنموذج الغربي، ومحاولات التأصيل المحلي. وتكشف الدراسة أنّ تجاوز هذا التباين يتطلب رؤية فلسفية جديدة تعدّ الحرية بنية مثناة لا تتحقّق إلّا في جدلها مع الآخر والزمن واللغة. وتوصي الورقة بضرورة تحرير مفهوم الحرية من التوظيفات (الأيدولوجية) الضيقة، والانفتاح على مقاربة حوارية ووجودية تُعيد وصل الفكر بالفعل والمجتمع؛ بما يسمح بصياغة أفق عربي متجدد لمفهوم الحرية.

الكلمات المفتاحية: الحرية، الفلسفة العربية المعاصرة، الفقه، التصوّف، ما بعد الاستعمار، (الفينومينولوجيا)، المثني.

* دكتوراه، قسم لاهوت، كلية العلوم الإنسانية، جامعة لورين، فرنسا. frank.darwiche@univ-lorraine.fr

الاستلام: 2025/7/3، التعديل النهائي: 2025/9/30، إجازة النشر: 2025/10/5

المقدمة

كتب الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (1905-1993)، عام (1986):

ما تاريخنا الفكري الحديث والمعاصر، إلا سلسلة من جهودٍ بذلت للمطالبة بالحرّيات المختلفة... فكلّما تحقّق للناس جانب من جوانب الحرية، أو تحقّق لهم نوع من أنواعها، بقدرٍ قليل أو بقدرٍ أكثر من القليل، طالب قادة الفكر بجانب آخر، أو بنوع آخر، وبقدر أكبر ممّا قد ظفّر به المواطنون⁽¹⁾.

تتقاطع هذه الملاحظة مع ما بيّنه (ألبرت حوراني 1915-1993) (Albert Hourani) في دراسته المرجعية عن الفكر العربي في عصر النهضة⁽²⁾؛ حيث أوضح كيف ارتبطت الحرية بمسار التحرر من الاستبداد العثماني أولاً، ثم من التسلّط الاستعماري لاحقاً. وتكشف أعمال أنور عبد الملك (1924-2012)⁽³⁾، وطبيب تيزيني (1934-2019)⁽⁴⁾ عن استمرار هذا التوتر في مشروع التحديث العربي، بين مقتضيات التحرر ومازق الاستتباع.

فكأن الحرية قد استفاقت، وانتقلت من العقل إلى الوجود والمجتمع في مختلف الأبعاد الفكرية، كما حملت وما تزال تحمل تعدّداً نوعياً يجعلها تدخل في مختلف مجالات حياة الإنسان العربي، مع كلّ ما يرافق ذلك من تساؤلات وغموض في تحديد ماهيتها. هذا الالتباس دفع عبد الله العروي (1933-) إلى القول: "يخفي الشعار أهدافاً متباينة أشد التباين... يُطرح الشعار بوصفه مسلّمة لا تحتاج إلى تسويق أو تأصيل"⁽⁵⁾، وهو ما يدعونا إلى تفكيك استعمالات مفهوم الحرية، والتميز بين بنيته الغربية الليبرالية، وإمكانياته التأصيلية في الفكر العربي ذاته.

لقد هبطت الليبرالية على الفضاء العربي كصاعقة، فأثرت بعمق في العديد من المفكرين، بدءاً من محمد عبده (1849-1905) الذي حاول تكييفها إسلامياً⁽⁶⁾، ومروراً بفرح أنطون (1874-1922) الذي دافع عن نسختها العلمانية⁽⁷⁾، ووصولاً إلى دعاة الإصلاح المعاصرين أمثال نصر حامد أبو زيد (1943-2010)⁽⁸⁾ وعبد الله النعيم (1946-)⁽⁹⁾. غير أنّ هذا التبني الحماسي جاء، في كثير من الأحيان، دون مساءلة عميقة لأصولها وسياقاتها التاريخية. وهنا يصف العروي هذه الظاهرة قائلاً: "خصوصية الليبرالي العربي أنّه يعبد الحرّية باندفاع لم يعد يحسّ به زميله الأوروبي. والسبب في ذلك هو حال مجتمعه الذي لم يتحقّق فيه بعد أيّ صورة من صور الحرّية"⁽¹⁰⁾.

لكن المراجعة النقدية لهذا المفهوم لم تتوقف عند حدود التلقي الليبرالي. فقد ظهرت في السنوات الأخيرة محاولات فلسفية لتأصيل مفهوم الحرية خارج الثنائية المألوفة بين النقل عن الغرب والانكفاء على التراث. ويبرز في هذا السياق كل من محمد عابد الجابري (1935-2010) في تحليله لبنية العقل السياسي العربي؛ حيث تظهر الحرية بوصفها مفهوماً غائباً خلف ثلاثية الغنيمة والعقيدة والعشيرة⁽¹¹⁾، ومحمد أركون (1928-2010) الذي دعا إلى تحرير العقل الإسلامي من "الدوغماتيات التراثية" و"الأنظمة المغلقة للمعنى"⁽¹²⁾، وحسن حنفي (1935-2021) في مسعاه لبناء يسار إسلامي يرى في الحرية شرطاً للتحرير، لا مجرد قيمة مجردة⁽¹³⁾.

كما يلفت النظر تصاعد اهتمام الجيل الجديد من الباحثين بمفاهيم (الفضاء العمومي)، و(الحرية الرقمية)، و(التحرر من الاستبداد البنيوي)، كما يظهر في أعمال (ميريام أوراغ (Miriya Aouragh) (1972-))⁽¹⁴⁾؛ حيث تتشابك مفاهيم الحرية السياسية والتعبيرية مع (ديناميكيات) ما بعد الثورات العربية والرقابة الجديدة عبر (التكنولوجيا). ويدفع ذلك نحو إعادة طرح سؤال الحرية في الفكر العربي المعاصر، لا فقط بوصفه مفهوماً وافداً، بل بوصفه أفقاً مفتوحاً على جدلية التحرر والانتماء والاعتراف.

كما تكشف دراسات مثل تلك التي قدّمها هشام شرابي (1927-2005)⁽¹⁵⁾ أو (مالكولم كير (Malcolm Kerr) (1931-1984)⁽¹⁶⁾ عن الإصلاح الإسلامي، عن مفارقة جوهرية: فالحرية تُطرح في الفكر العربي الحديث إما باستيراد قسري أو باستعادة طوباوية، دون بناء فلسفي دقيق لها. من هنا، تأتي أهمية إعادة طرح سؤال الحرية طرحاً فلسفياً متكاملًا، ضمن بنيات الفكر العربي نفسه، دون الوقوع في نمط الاستشراق الداخلي كما حلّله إبراهيم أبو لغد (1929-2001)⁽¹⁷⁾.

يفهم القارئ عند هذا الحد اختيارنا لمصطلح (المحيط)؛ إذ تشير هذه الكلمة إلى دائرة الحرية، وإلى التنقل حولها، كما تشير إلى ضرورة الغوص في أعماقها المخيفة والمثمرة. كثيرون داروا حول هذا البحر الهادئ الظاهر، الممتلئ بالزواجر في العمق، وقلة هم من غاص فيه ليرصد جوهره.

هدف بحثنا مزدوج: العودة أولاً إلى بنية العقل العربي، وفهمها وتجديدها؛ بما يتيح لنا، ثانياً، إعادة التفكير في سؤال الحرية ضمن منهج فلسفي متكامل. من هنا، فإننا نتبنّى

مقاربة (فينومينولوجية)، ننتقل فيها من أصول المفهوم كما تَشَكَّل في سياقه العربي، ونتتبع تطوراتهِ وتحوُّلاتهِ عبر المراحل المختلفة، سعياً إلى بناء رؤية فلسفية متماسكة حول الحرية، تدمج بين البعدين النظري والتطبيقي، وتسهم في تطوير الفكر العربي المعاصر.

1. تخوم الحرية في الفكر العربي

في المحيط، في دائرة بحر الحرية، ننظر في المعاني المتداولة قبل وصول الليبرالية. نقرأ في لسان العرب: "الْحُرُّ... نَقِيضُ الْعَبْدِ... وَالْحُرَّةُ نَقِيضُ الْأَمَةِ... وَحُرَّةٌ: أَعْتَقَهُ" (18). نرى هنا معنى يرتبط بالقوانين، وبالأخص بفعل تخلص العبد قانونياً من الرق، وهو معنى لا يرتبط عادةً بمهية الفرد بوصفه فرداً، بل بمكانته القانونية.

ونجد معنى مهماً في القرآن الكريم؛ إذ يرتبط النذر بالتحريم: "وقال تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلَ مِنِّي﴾"، قال الزَّجَّاجُ [855-923]: هذا قول امرأة عمران، ومعناه جعلته خادماً يخدم في متعباتك... فكان الرجل يندُر في ولده... (19) السياق هنا لا يشير إلى الاستقلال الفردي، بل إلى خدمة الله؛ أي إلى انتقال من عبودية دنيوية إلى عبودية إلهية.

ثم نلتقي بمعنى أخلاقي بحث: "الْحُرُّ من الناس: أخيارُهُمْ وأفاضلُهُمْ. وَحُرِّيَّةُ الْعَرَبِ: أَشْرَافُهُمْ" (20). فالْحُرُّ هو من يُعَرَف بين الناس بوصفه مثلاً لهم؛ أي من تحرر ممّا لا يجعله أهلاً للتقرب إلى الله. إنّه حرّ بفضل ما يربطه أخلاقياً ودينياً، لا بفضل قطعهِ للروابط.

نذكر أخيراً معنى يحمل في طياته ما سوف يتحوّل لاحقاً إلى وجهٍ عربيٍّ من التجاوب مع الحرية الليبرالية. فكلمة حرّ ومشتقاتها مرتبطة أيضاً بكلمة حرّ: "الْحَرُّ ضِدُّ الْبَرْدِ... وَالْحَرُورُ الرِّيحُ الْحَارَّةُ...." (21) وجود هذا المصطلح إلى جانب حرّ ليس عرضياً. بل يدعونا إلى التفكير في هذا التوازي الخفي؛ إذ نكتشف أنّ في الحرية والتحرر طاقةً داخليةً تغذي الاندفاع، ولا يحصل أو يبقى أي تحرر - أي ربط بالخدمة الإلهية أو بالحياة الصالحة الاجتماعية - دونها.

تحمل الحرية في طياتها -وعليها أن نقبى ذلك في صلب وعينا- ضرورة الفعل في الفضاء العام والخاص والديني. لا تحرر دون عمل دائم؛ أي دون عقلٍ عمليٍّ فاعلٍ.

بقي أن نلاحظ من ناحية أن هذا المجال المنحصر لمفهوم الحرية يفسّر عدم تداوله في الماضي؛ أي قبل القرن التاسع عشر بالأخص، في المجال الخطابي والنقاشي-الفلسفي، ومن ناحية أخرى أن معناه كما ظهر لنا جعله يرتبط بالمجال الفقهي للعقل العربي خصوصاً، فبقي غريباً عن المعنى الذي دخل العالم العربي في القرن الثامن عشر، وامتدّ في التاسع عشر، أي معنى الحرية الفردية الليبرالية. وفي هذا السياق، يلفت وائل حلاق (1955-) النظر إلى أن الفرد، كما تشكّل في السياق الإسلامي قبل الحداثة، لم يكن يُفهم بوصفه ذاتاً مستقلة عن النظام الأخلاقي والاجتماعي، بل بوصفه كائناً مندمجاً في شبكة من العلاقات، في صلة مستمرة بالله والأسرة والمجتمع والشريعة، لا بوصفه كياناً مستقلاً أو منقطعاً⁽²²⁾.

1.1. الحرية في الفكر الفقهي

يتناول الفقه الحرية في أبواب معينة، هي: الرق، والحجر، وكفالة المرأة والطفل؛ وإذا فعل ذلك، نجده "يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة"⁽²³⁾. لا يسأل الفقه عن الفرد بوصفه أساساً لصفات كونية منطلقها الحرية، قبل أيّ مجتمع وفي داخله، ملتصقة بطبيعته. بل يسعى إلى تحديد قانوني واضح للعلاقات وكيفية إدارتها، فالمعايير موجودة، والمطلوب تحقيقها وتطبيقها تطبيقاً مناسباً.

وما (المناسب)؟ المناسب هنا هو ما يتفق مع تحقّق المروءة وترتيبها. والمروءة درجات يعكسها ويحددها الفقه. نقرأ عند العروبي ملخصاً: "توجد المرأة المستترقة في الدرجة السفلى، ويوجد في الدرجة العليا الحاكم، وهو بالضرورة ذكر حرّ بالغ عاقل. هذا سلّم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية، وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعاً، وفي الوقت نفسه من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلاً"⁽²⁴⁾. المرأة والطفل أقلّ حرية، وهناك أسفل منهما الرقيق؛ حيث تنعدم الحرية.

ولا يشكّل هذا التوجّه الفقهي مجرد وجه من أوجه الفكر والعلم العربيين، بل هو أساسيّ فيهما، كما سعى محمد عابد الجابري (1935-2010) إلى إثباته في عودته إلى عصر التدوين؛ ليستنتج أن "الحضارة العربية حضارة فقه"⁽²⁵⁾. ثمّ يتوسّع ويذكر:

الفقه الإسلامي إنتاج عربي إسلامي محض... لقد كان المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والسلفيون منتشرين داخل المذاهب الفقهية انتشاراً جعل المذهب

الفقهي يعلو على كل المذاهب الأخرى. وهكذا فأمام كثرة المذاهب والفِرَق الكلامية والسياسية نجد الفقه يعيد توزيع الشخصيات العلمية؛ ممّا يجعلها تجد نفسها تلتقي على صعيد المذهب الفقهي رغم كل ما يفرّق بينها على الصعيد العقائدي والسياسي والفلسفي⁽²⁶⁾.

لا يمكن، إذاً، التغاضي عن الفقه عندما ندخل في تفسير الحرّية وفهمها، بما أنّه لا يمكن التفكير بتصور ما، مهما كان نوعه ومجال عمله، إلّا انطلاقاً من العقل بصفته عقلاً فقهيّاً.

يأخذ الجابري الشافعي (767-820) هنا نموذجاً، بصفته "المشرّع الأكبر للعقل العربي":

لقد وجّه الشافعي العقل العربي أفقيّاً إلى ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل (=القياس)، وعمودياً إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية، تماماً كما هو الشأن في الدراسات اللغوية والكلامية. هكذا وجد العقل العربي ما يشع فضوله في التحرك بين هذين المحورين، فكان وما زال عقلاً فقهيّاً؛ أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يُقاس عليه⁽²⁷⁾.

يتحرّك العقل العربيّ ويتطوّر في إطارٍ مشرّع/ مشرّع، يقوم على الترابط بين كل جزء وجزء لتركيب نسقٍ منظمٍ في مفاهيمه، وعلى الاشتقاقات المتتالية انطلاقاً من وحدة أولى؛ أي على إقامة التعدّد من وحدة لغويّة تقوم قبل غيرها، كيفما حدّدت هذه القبلية.

غير أنّ هذا التصوّر الفقهي، كما بيّنه الجابري، ما زال يشكّل مجالاً حيويّاً في النقاشات الراهنة حول شروط الحرّية في المجتمعات العربيّة. فقد أشار طلال أسد (1932-) إلى أنّ الفقه الإسلاميّ يُنتج الذوات لا من خلال ضمان حريّات مفردة ومجرّدة، بل من خلال انتظام الممارسات داخل جماعةٍ تُشكّل أخلاقياً⁽²⁸⁾. كما بيّن باحثون معاصرون أنّ إمكانيّات الإصلاح الفقهي تصطدم غالباً بالبنية التراتبيّة للعقل الموروث؛ حيث يُستقّ المفهوم من الأصل، لا من الحاجات المتغيّرة للفرد المعاصر. وهذا ما يدفع بعض المفكرين إلى مساءلة قدرة هذا النسق على استيعاب تحولات الحرّية بوصفها فعلاً شخصياً وجماعياً، يتجاوز مجرد التقنين والانضباط.

2.1. الحرية في الفكر الأخلاقي-الاجتماعي

إذا كان العقل العربي فقهياً بامتياز في أصوله، فهو كذلك أيضاً في تطبيق هذا التشريع وتأويله على المجتمع، وبالتالي على الأخلاق. يتّجه العقل العربي-الفقهي، بفعله التطبيقي، إلى ما يقوم أو يجب أن يقوم به من تطبيق مشرّع؛ أي إلى النفس البشرية، فيكون الفرد- النفس دائماً في حكم هذا العقل.

هذا ما فهمه العروي جيداً؛ إذ استخرج مسألة الحرية من زاويتين (ميتافيزيقيتين) متكاملتين:

(أولاً) زاوية علاقة العقل بالنفس، ويصاغ السؤال هكذا: هل يستطيع العقل أن يتغلّب على النفس ويغيّر ميولها الطبيعية؟ (ثانياً) زاوية علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية ويصاغ السؤال هكذا: هل يمكن أن تعارض الأولى الثانية؟ تتعدّد الأجوبة عن هذين السؤالين بتعدّد المدارس والآراء، غير أن أغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطأً وسطاً عبّرت عنه بكلّ وضوح المدرسة الأشعرية. [يجيب الغزالي (1058-1111) على السؤال الثاني]: "الاختيار أيضاً من خلق الله تعالى، والعبد مضطر في الاختيار الذي له" (29).

معنى ذلك أنّ الشخص الحرّ هو الذي ينصاع لعقله. ومن ينصاع لعقله هو من يطيع الشرع والأخلاق المشرّعة، لدرجة أنّه يتغلّب على ميول نفسه. قد يبدو ذلك قريباً من الأخلاق (الكانطية)؛ حيث يتغلّب الإنسان على ميوله عندما يطيع صيغ الضرورة الحتمية⁽³⁰⁾، أو من النموذج (الأفلاطوني)؛ حيث يتصارع (اللوغوس) والأهواء، لكن الأمر يختلف في العقل العربي، نظراً لطبيعته الفقهية، ولاّ اتصاله بإله مشرّع ومتدخل في العالم. فالحرّ، وفقاً لهذا الفهم، هو الذي يخضع لشرع هو تعبير عن مشيئة الله. أن تكون اختيارات الإنسان الحرّ متوافقة مع تلك المشيئة، فهذا شرط أن يكون حرّاً في العمق، بغضّ النظر عن مدى (اختيارية) الفعل من منظور فلسفي خالص. وقد حاول بعض المفكرين المعاصرين، أمثال عبد الله النعيم (1947-)، إعادة التفكير في هذا الارتباط بين الحرية والمشروعية الإلهية؛ وذلك عبر مسألة إمكانية تطوير خطابٍ حقوقي وأخلاقي من داخل التقاليد الإسلامية، دون إلغاء مرجعيّتها أو تكرار بنياتها السلطوية⁽³¹⁾.

نفهم، عند هذا الحدّ، عمق الصدمة التي أحدثتها الحرّية الحديثة، ذات الجذور الفردانيّة والعقلانيّة، عندما دخلت المجال العربيّ مع النهضة في القرن التاسع عشر. يبقى أن ننظر إلى هوامش المجتمع والعقل، أو إلى الفائض عنهما، ونجد عندها مصطلح الحرّية في التصوّف.

3.1. الحرّية في التصوّف

تبرز أهميّة التصوّف هنا من كونه تجربةً فرديّةً، يمكن أن تُفهم بوصفها وجهًا من أوجه الحرّية على الصعيد الشخصي. وقد يدفعنا ذلك إلى مقارنتها بالحرّية الفرديّة كما تتجلّى في الفكر الليبرالي أو الوجودي. غير أنّه، في حقيقة الأمر، يظهر التصوّف، فيما يتعلّق بالحرّية، ومهما قيل في مديحه الفردي والاجتماعي، بوصفه نوعًا من التسليم بسيطرة العقل الفقهي والاجتماعي والانسحاب منه بدلًا من مواجهته أو السعي إلى تغييره. والانسحاب هذا يجري إلى حيث لا سلطة إلا سلطة الداخل: الذات.

نوافق هنا على الوصف الجلي الذي يقدّمه العروي:

إنّ التصوّف تجربة فردية ذهنية تتلخّص في تمثّل الحرّية المطلقة بعد الانسلاخ عن المؤثرات الخارجية كلّها؛ الطبيعية، والاجتماعية، والنفسانية.

... وإذا هجر المجتمع أبطل مفعول القوانين... وتنتحي حتمًا عملية التجريد هذه بالتماهي الكلّي مع فكرة الحرّية.

... التجربة الصوفيّة هي التي تمكّن الفرد من أن يتمثّل الحرّية بالمعنى المجرد المطلق. وبعد هذا التمثّل يستطيع أن يعي ثقل الاستبداد، بل أن يراه ويحكم عليه⁽³²⁾.

التصوّف لا يغيّر هذا العالم ولا يسعى إلى تفكيك بنياته السلطوية، بل ينسحب منه إلى باطن، ويتّسع للمطلق ويُقيم فيه. لكن لهذا الانسحاب وجهان مترابطان:

- الأول: انكفاء وانعزال، يعيد إنتاج غياب الحرّية في الواقع الاجتماعي بدل أن يسعى إلى تغييره.

- الثاني: قدرة نقديّة ناتجة عن وعي هذه الحرّية المطلقة؛ بحيث يتمكّن المتصوّف، بعد انسحابه، من الحكم على المجتمع ومحدوديّته. فإمّا أن ينغلق أكثر في تجربة الداخل، وإمّا أن يعود إلى المجتمع مدفوعًا بروح إصلاحية أو حتى ثورية.

هنا تُطرح إشكالية الحرية في التصوّف بصفته "تمثلاً داخلياً" لا يترجم بالضرورة إلى مشروع تحرّري جماعي. وقد عبّر حسن حنفي (1935-2021)، عن هذا التوجّه، وإن من زاوية مختلفة، في كتاباته في (اليسار الإسلامي)؛ حيث يحاول الجمع بين الباطن الصوفي والنضال الاجتماعي، كما عند علال الفاسي (1910-1974). غير أنّ هذا المزج يبقى، كما لاحظت دراسات عديدة، مضطرب المعالم، ولا يخلو من مفارقة مفهومية⁽³³⁾. وإن سعت بعض القراءات المعاصرة للتصوّف، مثل تلك التي نجدها عند (أبو العلا عفيفي) (1897-1966)، إلى تأكيد قيمته الأخلاقية والروحية في بناء فرد حرّ ذاتياً، إلّا أنّها لم تطوّره تطويراً فعلياً لبعْد تحرّري جماعي واضح، بل بقيت غالباً في إطار أخلاقيّ محافظ أو إصلاحيّ⁽³⁴⁾.

يبقى، في كلّ الأحوال، أنّ سؤال مدى قدرة التصوّف على التحوّل إلى قوّة تغيير اجتماعي وسياسي ما زال مفتوحاً حتى اليوم.

2. تبدّلات مجالات الحرية العربية

لا يكفي أن نشير إلى التكوين الفقهي للعقل العربي في تعامله مع المجتمع وسعيه للسيادة عليه؛ بل لا بدّ أيضاً من استحضار أصول عربية أخرى كان لها دور فعلي أو رمزي في تفاعلات مفهوم الحرية، وإن ظلّت هذه التفاعلات ضمنية على امتداد قرون؛ إذ يتبيّن أنّ التفكير في أصول الحرية لا يمكن أن يحدث دون العودة إلى وضعين متكاملين بيّن العروبي أهميتهما، وقد أغفلا في الغالب أو هُمّشا بفعل الهيمنة الفقهية.

البداءة والعشيرة

أولاً، هناك الحقيقة النبوية للبداءة والعشيرة، وقد شكّلتا مرجعيتين رمزيتين وفعليتين في الثقافة العربية. فالبداءة، كما يبيّن العروبي، كانت حاضرة في الواقع وفي المخيلة على السواء:

لا يخلو أي مجتمع عربي، في أيّ زمن من أزمنته، من جزء بدوي قد يكون الأغلبية فيه أو الأقلية، لكن في الأحوال كلّها يمثّل الرجل البدوي المثل الأعلى... ويمتاز عن سواه بكونه لا يخضع لقوانين إنسانية إصطلاحية. فالبداءة بوصفها رمزاً في ذهن الحضري تدلّ على فضّ جميع القيود المبتدعة.⁽³⁵⁾

وأما العشيرة، فهي بنية اجتماعية تُخضع الفرد لعادات موروثة، ولكنها، في الوقت ذاته، تحميه من السلطة المطلقة للسلطان. يقول العروي:

إنَّ العشيرة تجسّد العادات، والعادات مفروضة على الفرد مُلزمة له... لكنها في الوقت نفسه تعارضُ أوامر السلطان التعسّفية، وتضمن للفرد حقوقاً معروفة ثابتة. إنَّ الفرد في نطاق المجتمع العربي التقليدي يفضّل الخضوع للعادة الموروثة على اتّباع الأمر السلطاني⁽³⁶⁾.

نجد هنا ثنائية الحرّية المقيّدة داخل الجماعة، مقابل الحماية من الاستبداد المركزي.

التوازن التقليدي

ثانيًا، يشير العروي إلى شكلٍ من أشكال التوازن الذي ساد في البنية العربية التقليدية:

كان المجتمع العربي التقليدي يميّز بشكلٍ من أشكال التوازن، إن صح التعبير، بين البداوة والعشيرة والدولة والفرد. تمثّل البداوة حرية الأصل، السابقة للدولة، وتمثّل العشيرة المحافظة على بعض حرّية التصرف داخل الدولة، ويستطيع الفرد أن يلجأ إلى التصوّف الذي يُخرجه نهائيًا عن مجال السلطان⁽³⁷⁾.

عناصر العالم العربي كانت متكاملة في توازنٍ سمح له بالتكيف مع التغيّرات التاريخية والحدودية، لكنّ هذا التوازن تزعزع مع قدوم التأثيرات الليبرالية الحديثة. منذ القرن الثامن عشر، تغيّر نمط الاحتكاك مع الغرب من تماسٍ حدودي قابلٍ للاستيعاب إلى تداخلٍ مباشر داخل النسيج العربي، أدّى إلى انهيار تدريجي للتوازنات القديمة⁽³⁸⁾.

التفكّك التدريجي

نسجّل على هذا الأساس تحولاتٍ أساسيّة عدّة: توسّع الدولة على حساب العشيرة، وتراجع البداوة من حيّز الواقع إلى حيّز الرمز، وانحسار التصوّف بوصفه مجالاً للحرّية الداخلية. وأدّى هذا إلى تضيق فضاء الفعل الفردي، وإلى تحولات عميقة في أنماط التفكير بالحرّية، مازالت آثارها حاضرة في الوعي العربي المعاصر.

وقد تناول عدد من المفكرين العرب المعاصرين هذا التمزّق في مجالات الحرّية التقليدية، محاولين قراءة تأثيراته في الحاضر. يرى عزمي بشارة (1956-) مثلاً أنّ غياب

الوسائط التقليدية، كالعشيرة والتصوّف، وعدم قيام بدائل مدنيّة فعّالة، أدّى إلى هشاشة العلاقة بين الفرد والدولة، وولادة تصوّرات للحرية إمّا فردانية نخبويّة أو شعاراتيّة جماعيّة دون محتوى تحليلي دقيق⁽³⁹⁾. كما نبّه فواز طرابلسي (1941-) إلى أن الحداثة العربيّة لم تنجح في إنتاج "جهاز مفهوميّ" مستقرّ للحرية، بل تراوحت بين الاستعارة الغربيّة والحنين إلى الموروث الرمزي⁽⁴⁰⁾.

3. الحرية: تحديد سالب

1.3. التحرّر من (خلال) الماركسيّة

هناك بُعدان للماركسيّة لا يمكن تفاديتهما، وقد اعتنقتهما الماركسيّون العرب، هما بالطبع: البُعد الاقتصادي، والبُعد العلمي.

يمكن، على هذا الأساس، عدّ الماركسيّة تحرّراً سلبياً، بمعنى أنّها تحرّرت من الاستبداد الرأسمالي، ولا سيّما من سيطرة الرأسمال الاستعماري وما بعد الاستعماري الغربي على العالم الشرقي.

ويعدّ العلم، كما هو معروف أيضاً، من أهمّ أدوات هذا التحرّر؛ إذ تخرج (البروليتاريا) بفضلها من الماضي إلى المستقبل، ومن التقليد والطرائق التقليدية إلى البحث العلمي والطرائق الصناعية الحديثة، مكتملاً تحرّره الثوري من الرأسماليين بتحرّر علمي يُدخله الحداثة، ويهيئه لحياة أفضل في بلادٍ تتجه نحو الشيوعيّة.

نسأل الآن عن إيجابيات هذا التحرّر وسلبيّاته، بحسب طرائق اعتناق الماركسيّة و"تعريبها".

قد نشأ فريقان في العالم العربي والإسلامي. الأوّل أراد ووضع يساراً إسلامياً، باء في نهاية المطاف بالفشل. كان أهمّ ممثليه حسن حنفي في مصر، وقد وضع حنفي طريقه في ثلاثية جمع فيها بين الإسلام و(الفينومينولوجيا)؛ حيث استخدم منهج (هوسرل Husserl) (1859-1938)؛ لكي يعيد تركيب الفلسفة العربيّة وتأسيسها، وينقد الوعي الفلسفي والفكري الأوروبي⁽⁴¹⁾. ثمّ أدّى تأثيره بالماركسيّة إلى وضع يساريّة إسلاميّة واعتناقها⁽⁴²⁾.

بقي دائماً، في مواجهته ومواجهة من اتّبعه، وحاول القيام بهذا التوفيق، الذي يعود في الحقيقة إلى بداية القرن العشرين عند محمّد عبده (1849-1905) - نقول بقي دائماً، بل وقد انتصر مؤخّراً، تيار الإسلاميين، الذين بقوا مقتنعين بأنّ الماركسيّة، في صلبها، إلحاد.

يذكرنا صادق جلال العظم (1934-2016)، مثلاً، بجواب الشيخ متولي الشعراوي (1911-1998) النموذجي في هذا السياق:

من المفيد التذكير... بما كان قد أعلنه الشيخ متولي الشعراوي في تلفاز القاهرة في برنامج (من الألف إلى الياء)... من أنه "سجد لله ركعتين" فور علمه بالهزيمة العربية الكبرى في حرب حزيران (يونيو) 1967؛ "لأننا لم نتصر". ولما سأله ابنه: "كيف تشكر الله على هزيمة الوطن؟" أجاب الشيخ الوطني الجليل: "لو كنّا انتصرنا يا ولدي لكنّا قد فُتِنّا في ديننا من الشيوعية"⁽⁴³⁾.

باتت المواجهة معروفة، وباتت نتيجتها معروفة أكثر: فقد اختفى اختفاءً شبه كامل التوفيق بين الإسلام والماركسية، وبقي الإسلام السلفي والتقليدي. لماذا حصل ذلك؟ يعود السبب إلى منظومة سياسية-اجتماعية ضربت، ولا تزال، بكل ما يمكنه أن يززع البناء التقليدي الموجود. نجد السبب جلياً في تحليل الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود:

في بلدنا... فئات أعطت نفسها حق (الفيثو) فإذا قالت: لا، وجب على الشعب كله أن يردّ وراءها: لا، وبهذا تنتفي حرية التفكير.

... بيننا من يصادف فكرة تعجبه عند مفكر غربي، لكنه في الوقت نفسه يراها تتضمن بعض الجوانب التي قد يمارس عليها أصحاب الحق في (الفيثو) حقهم في الرفض، فماذا يصنع؟ إنه بدل أن يترك الفكرة برمتها نراه وقد لجأ إلى حذف أجزائها غير المرغوب فيها... ومن الأمثلة العامة التي ترد الآن على خاطري (الميثاق) الذي أصدرناه سنة 1962... فقد بُني الميثاق على مذهب الاشتراكية العلمية... من زاوية الفلسفة المادية الجدلية والأساس في تلك الفلسفة هو ألا شيء وراء الطبيعة المادية... لكن واضح الميثاق -أو واضعيه- كما لو كانوا قد تذكروا فجأة أننا شعب مؤمن بالله، ومن مقتضى الإيمان بالله أن يكون إطار الرؤية العامة قائماً على أساس أسبقية الفكرة على المادة... فأضاف واضح الميثاق فصلاً أخيراً، يعلن فيه أننا مؤمنون بالله آخذون بما يقضي به دين الله⁽⁴⁴⁾.

الوضع جلي: لم يأت الفكر الماركسي من أرضية عربية أو شرقية، بل من أرض غربية عرف فضاؤها التقدم الصناعي والرأسمالية المتوسّعة في سيادتها على الإنتاج والإنسان.

من السهل عندها عدّه إنتاجاً أجنبياً وانتقاءً ما يناسب الفضاء العربي الإسلامي منه. هذا ممكن، بل وقد يُثمر فكراً جيّداً يسهم في تجديد العقل العربي وتحوّله. ولكن، يصبح ذلك خطراً ما إن نحذف من الفكر (الديالكتيكي) المادّي أيّ أساسٍ من أسسه، فيتزعزع وينهار، تاركاً جسداً هامداً لا فعل له ولا تماسك منهجياً، بل وهماً فوقه وهم. يبقى أساس الفلسفة المادّية في بنيتها الجدليّة الماركسيّة هو حذف (الميتافيزيقا)، والكشف عن عدميّة كلّ فكرٍ يقول بالماورائيات، مهما كان نوعها: إلهياً كان أم روحياً. وبالتالي، ما إن يُوضّع أيّ شخص أو أي فكرة (ميتافيزيقيّة) -الله أو غيره- قبل الجدليّة المادّية أنطولوجياً وعقليّاً، حتّى تسقط الجدليّة برمّتها. من هنا ضعف اليسار الإسلامي.

يبقى أن نسأل: ما جدوى هذه الجدليّة في نهاية المطاف؟ وهل علينا أن نتخلّص من الماركسيّة بالكامل؟

يمكننا هنا تبني ما يقوله صادق جلال العظم بكلّ بساطة ووضوح، فيما يخصّ مهمّة (الديالكتيكية) المادّية عند (إنجلز Engels): هي "تحذير دائم ضدّ الانغلاق ضمن إطار التجريدات الكلّية الساكنة، والانشغال بها وكأنّها الحقائق الواقعة، ودعوة مستمرة للعودة إلى الواقع المادّي المتحرّك، والتمعّن فيه بعدّه البداية التي تنطلق منها المعرفة"⁽⁴⁵⁾. المادّية هي إذاً المادّية الحركيّة، وليست المادّية الساكنة التي رفضها (وايتهد Whitehead) (1861-1947)⁽⁴⁶⁾.

ثمّ إنّ الماركسيّة، كما يذكّرنا زكي نجيب محمود في نهاية عرضه لوضع الفكر العربي، أضحت وجوداً لا يمكن إنكاره: "والماركسيّة... هي فلسفة تغيّر وتطوّر، وهي بهذا تعبّر عن روح عصرنا... الذي يجعل الخطوة اللاحقّة "أعلى" من الخطوة السابقة"⁽⁴⁷⁾.

وقد نبّه مفكّرون عرب معاصرون، أمثال فواز طرابلسي (1941-)، وياسين الحاج صالح (1961-)⁽⁴⁸⁾، إلى ضرورة تجديد اليسار العربي على أسس تتجاوز الجمود العقائدي والمواجهة التقليديّة مع الدين، نحو رؤية أكثر تركيبيّاً للحرّيّة تجمع بين العدل الاجتماعي والاعتناق الفردي.

الماركسيّة، إذاً، مواكبة للعصر وداعية إلى سؤال الذات الفرديّة-الاقتصاديّة-الاجتماعيّة، مهما أدخل هذا التساؤل من تلاقٍ للأضداد يجب الاعتراف بحضوره،

والسعي، بوسائل فكرية جديدة، لتخطيه؛ لكيلا نقع في التوقع؛ التوقع نفسه الذي دخلت فيه الماركسيّة عندما وضعت الجبريّة التاريخيّة، فشلت من هذه الناحية⁽⁴⁹⁾، أو عندما اعتقدت -في قفزة نوعيّة فاشلة- أنّ تغيير أوضاع الإنسان الاقتصاديّة والاجتماعيّة كفيلاً بتغيير نظرتة إلى الذات والحياة والعالم، فغرقت في "وهم" كبير⁽⁵⁰⁾.

2.3. التحرّر من الاستشراق

لا حاجة لتقديم كتاب (إدوارد سعيد Edward Saïd) وعرضه⁽⁵¹⁾، وهو الذي أضحى من بدايات الكتب في العلوم الإنسانيّة. يهّمنا هنا أن نذكر ما ضمّنه هذا الكتاب من أبعادٍ خفيّة، فوجب كشفه للتحرّر منه.

يقول سعيد: "إذا كانت ماهيّة الاستشراق هي التمييز الجذري الثابت بين فوقيّة الغرب ودونيّة الشرق؛ علينا أن نلاحظ عندها كيف أنّه قد عمّق، بل وحجّر هذا التمييز في تطوّره وتاريخه اللاحق"⁽⁵²⁾. تظهر هنا، وفي أساس مشروع سعيد، ماهيّة صلبة تردّ الغرب، ثمّ (إذا ما اعتمدنا هذه المنهجية) الشرق أيضاً، إلى طبيعة وجوهر لا يقبلان التحوّل؛ وإن قبّلاه، يخسر مكانته وكيّنونه. هذا ما لاحظته صادق جلال العظم بدقّة، حين نبّه إلى أنّ فكرة سعيد تؤدّي إلى عودة أسطورة الطوائف الثابتة "من الباب الخلفي"؛ إذ يرجع سعيد "أصول الإستشراق وبداياته، عبر إسقاط تاريخي هائل إلى الخلف، إلى (هومبروس)، و(اسكيلوس)، و(يوربيديس)، و(دانتي Dante)، بدلاً من عصر النهضة"⁽⁵³⁾؛ وذلك بهدف التأكيد على ماهيّة متواصلة لا تعرف، ولا يمكن أن تعرف، التغيّر. وإذا كان الغرب هو كذلك في "طبيعته"، فمن الممكن عدّه محقّقاً في اتباعه لها فكراً وفعلاً. الواضح في كلّ حال هو التحجّر الماهوي الكامن وراء تصوّر سعيد.

وما يزيد الطين بلّة هو ما يقوله سعيد في شأن الثقافات. فهو يؤكّد عدم إمكان معرفة أيّ ثقافة معرفة حقيقيّة وصحيحة:

... الإشكال الحقيقي هنا يخصّ ما إذا كان من الممكن بالفعل وجود تمثّل أيّ شيء، وما إذا كان بالأحرى كلّ تمثّل، بصفته تمثّل، هو مغروس أولاً في لغة المتمثّل، ثمّ في ثقافته ومؤسساته وجوّه السياسي. إذا كان الأخير هو الصحيح (على ما أعتقد)؛ علينا إذاً أن نسلّم بأنّ كلّ تمثّل مهما كان ينتمي ضمناً، ويتربط وينغرس ويتشابك مع أشياء كثيرة أخرى غير "الحقيقة"، التي هي بدورها تمثّل⁽⁵⁴⁾.

إذا كان ذلك صحيحًا بالفعل، أي إذا كان محكومًا على كل باحث أن يبقى في سجن "طبيعته"، فلا موجب للحكم على فعله، طالما أن فعله يبقى مخلصًا لما تُمليه عليه هذه الطبيعة، فيكون تمثله للآخر، مهما بلغ من تشويهه، انعكاسًا ضروريًا لطبيعته الماهوية. وهنا يوافق العظم:

استنادًا إلى هذه الاعتبارات لا بد لنا من استنتاج مهم. إذا كان صحيحًا أن الشرق الذي يدرسه الاستشراق ليس إلا صورة مشوّهة في خيال الغرب وتصوّرًا مزيّفًا في عقله، كما يكرّر إدوارد سعيد مرارًا في شجب صاحب الصورة والتصور ولومه وتقريعه، أو ليس صحيحًا كذلك أن الغرب يكون بفعله هذا قد سلك مسلكًا طبيعيًا وسويًا وفقًا للمبدأ العام الذي يقول لنا إدوارد بأنه يتحكّم بالية تلقي ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة عنها⁽⁵⁵⁾؟

لا مفرّ إذاً من الاستشراق، طالما أن الغرب حاول أن "يفهم" الشرق. ولا مفرّ من كون هذا الفهم سلبياً بمعنى أنه تمثّل غير صحيح أو مبتور بالضرورة. وهنا ينتفي، من منظور سعيد نفسه، إمكان توجيه اللوم؛ إذ يصبح التشويه نتيجة محتومة لطبيعة التمثيل.

يقع المشروع السعدي في فخّ التناقض بين الماهوية والنسبية، ولا يجد له مخرجًا، رابضًا في أكاديميته التي هي أصله، وبدايته ونهايته.

وبعد التحرّر من فكر سعيد، يبقى أن نشير إلى إمكان التحرّر أيضًا من الفكر الاستشراقي والاستعماري الذي يرافقه. في الحقيقة، وقع سعيد في الفخّ الذي وقع فيه عدد كبير من المستشرقين أنفسهم، أي فخّ الماهية الثابتة للثقافات. هذا ما يجب التحرّر منه، مع الاحتفاظ بما هو صائب في تحليلات بعض المستشرقين وملاحظاتهم.

يمكن أخذ (دانكن مكدونالد Duncan MacDonald) (1883-1943) و(هاميلتون جيب Hamilton Gibb) (1895-1971)، اللذين تناولهما سعيد نفسه، مثالًا على ذلك. يعلّق العظم قائلاً: "المشكلة الحقيقية في التأكيدات التي أطلقها (مكدونالد) و(جيب) لا تكمن في مقدار ابتعادها عن الواقع أو مدى سوء تصوّرها له؛ إذ يبدو لي واضحًا أن هذه التأكيدات تظلّ صادقة بمعنى معيّن وضمن حدودٍ ضيقة"⁽⁵⁶⁾. المشكلة ليست في الوقائع المذكورة بل تعود إلى أنها "توحي... بأسلوب طرحها وصياغتها، بأن الغيب كان على الدوام وسيظل إلى ما لانهاية أكثر حضورًا وقربًا بكثير عند الشرقي ممّا هو عند الشعوب

الغربية". وهذا الحكم ينطبق أيضًا على عدّ "فكرة النظام الطبيعي العام الذي يجري وفق قوانين ثابتة كانت وما زالت وستبقى أكثر رسوخًا في العقل الغربي". وحصيلة ذلك أنّ "تأكيدات (ماكدونالد MacDonald) و(جيب Gibb) تستند، في التحليل الأخير، إلى أسطورة الطبائع الثابتة"⁽⁵⁷⁾.

الدرس هنا واضح: لا يجوز الوقوع في فخّ الماهويّة، بل يجب الخروج من الاستشراق بالخروج من القول بالطبيعة الثابتة للمجتمعات والثقافات، والانفتاح على دراسة حركتها وتحولاتها وتشابكاتها التاريخية.

من هنا تنبع ضرورة التحرّر من (الغزو الثقافي)، كما يعرفه العظم:

هو تكوّن بنية ثقافيّة... فاعلة في المجتمع المغزو تعمل على المديّن المتوسط والبعيد في خدمة المصالح الحيوية للمجتمع الغازي وعلى حساب مصالح المجتمع الأضعف وحياته ومستقبله... [و] عرقلة امتلاك المجتمع الخاضع للغزو للمقوّمات الماديّة والفكرية والعلميّة والثقافيّة التي تسمح له بالنهوض والتصديّ بنجاح للمهمّات التاريخيّة المطروحة عليه⁽⁵⁸⁾.

هذه البنية الاستعمارية تعود إلى الذهنيّة نفسها التي تقول بثبات طبيعة الثقافات. وهي تتجاهل تعدّد الأصوات داخل المجتمعات العربيّة وتعقيد قضاياها، فتفرض عليها استعمارًا مزدوجًا: ماديًا ومفاهيميًا. وهنا تقع على عاتق المفكّر مهمّة إعادة التفكير في العلاقات بين الثقافات من خلال ما سمّاه العظم تحرّرًا نظريًا وعمليًا من التبعية. وقد ظهرت محاولات عربيّة حديثة، ولا سيّما عند أمينة رشيد (1938-2021)⁽⁵⁹⁾، تسعى إلى تجاوز مأزق الاستشراق والنقد الثقافي، من خلال تحليل علاقات القوّة والهيمنة من منظور تاريخيّ نقديّ، دون الوقوع في فخّ الماهويّات أو التكرار الانفعالي لأطروحات سعيد.

4. الحرّيّة في فضاء القلق

1.4. الحرّيّة الوجوديّة

يمكننا أن نبدأ من منطلق أنّ لا حرّيّة للإنسان دون قلق يرافقها، بل وتقوم عليه. قبول الحرية أو السعي باتجاهها يفتح آفاقًا غير متناهية لا بدّ للإنسان المتناهي أن يقف أحيانًا

كثيرة قلّقاً أمامها ومتسائلاً عن قراراته وصعوبة تحديد تداعياتها على نفسه وعلى مجتمعه. وقد جعلت مدرسة الوجودية من هذا القلق مركز تفكيرها وبنائها الفلسفي.

يعود دخول الوجودية في الفضاء العربي إلى كتاب الزمان الوجودي⁽⁶⁰⁾ للفيلسوف المصري عبد الرحمن بدوي (1917-2002) في عام 1943. نجد في هذا الكتاب جلّ اهتمامات بدوي وطريقه إلى الوجودية انطلاقاً من الزمان. يصبّ كلّ ما يحلّله بدوي في تحرير الفرد في مجتمعه، مع التشديد على وجدانه الذي يكتسب في العربية معنى أعمق من الألمانية التي توازيه عند (هايدغر Heidegger) (1889-1976) في مصطلح (Befindlichkeit)⁽⁶¹⁾. يشير الوجدان إلى الوجود العيني، إلى الفردية في عالم معيّن وإلى منبع المشاعر والتفكير قبل العقلي. وكلّ ذلك في تجربة يضع فيها الفرد مشروع نفسه، ممتدّاً في الآن نحو المستقبل، مقيماً في وجدانه الذي يؤسس لكلّ مشاعره، آخذاً العالم على عاتقه وقائماً بقراراته انطلاقاً من ذلك ومن العدم الذي يُقيم ذاته عليه. يصل الوجدان العربي إلى أعلى معانيه وفعله في الوجودية فيكون موقع الحرية والتحرّر الفردي.

لا مفرّ بالطبع من النقد الذي وُجّه إلى الوجودية من جهات عديدة، يمكن تلخيصها في حكم العروى عليه، وبالتحديد على (سارتر Sartre) (1905-1980)، من وجهة نظر العروى التاريخية والماركسيّة: "الوجدان يكون في أعين الوجوديين المعطى الوحيد الذي لا جدال فيه". يقول (سارتر): "إنّا لا ندرك ذاتنا إلّا من خلال اختياراتنا، وليست الحرية سوى كون اختياراتنا دائماً غير مشروطة". بنفيه الشرط ينفي (سارتر) دفعةً واحدة الطبيعة والنفس والثقافة والمجتمع والتاريخ⁽⁶²⁾. بل ويضيف العروى ما لا نوافقه تماماً فيه، إذ يؤكّد أنّ "الوجودية، كما عبّر عنها (سارتر Sartre)، لا تعدو كونها تأليهاً تامّاً ومطلقاً للذات الإنسانية... [هي] عملية قلب (الإلهياء) إلى (إنسياء)، تلك العملية التي ما انفكّ يدعو إليها (فيورباخ Feuerbach)"⁽⁶³⁾. الحكم غير دقيق؛ لأنّه لا يدخل في صلب تحديد تصوّر الألوهية مع ما يرافقها (كوسمولوجياً) ولاهوتياً. يبقى أنّه يشير إلى نجاح تغلغل الوجودية في الفكر العربي. والأفضل أن نفسر هذا النجاح.

وهنا نعتقد أنّ قول زكي نجيب محمود العام - وإن لم يكن محمود وجودياً في مذهبه-، ثمّ المحدّد في نطاق المجتمع العربي، صحيحاً. يقول أولاً إنّ الإنسان عموماً يتفرد وإنّ ذلك "ينمّ من أعماقه عن شيء من (حرية)... فهل يجوز لأسرة من البشر أن

تصبّ أبناءها في قوالب من حديد؟" (64) الملاحظة تخصّ الإنسان عمومًا، وتقول بالحرية بوصفها أساسًا للإنسانية، مهما يكن تعريفنا بهذه الإنسانية. بل ويمكن الربط بين حرية الإنسان وانتمائه إلى العالم الحيوي؛ حيث إنّ كلّ فرد يتفرّد، أي هو فريد - ونحن نتذكّر مبدأ (لايبنتس 1646-1716) هنا في تطابق الأشياء غير المتميزة- (65) ويجمع في كيانه الحي بين حريته بوصفه فردًا في تحركاته وحلّجاته وفردية انتمائه إلى طبيعته الجسدية الحية. قد يكون الفرد في مجتمع يعطيه حرية أكبر أو أقلّ من غير مجتمعات، يبقى أنّ الحرية كامنة دائمًا في ماهية الفرد، وفي رغبته التعبير، مع التزامه في الوقت نفسه حدود كيانه - وهنا يكمن "سرّ الكائنات" (66). وجب من هذا المنطلق ترقّب وجود هذه الحرية في المجتمع العربي، بالإمكان وبالفعل. الترقّب يبيّن قلة هذا الوجود الفعلي والتعطّش له، والمطلوب من الفرد العربي عندها أن يتحلّى بالشجاعة، على أنّها "الجانب الوجداني من الإنسان" (67). في صلب الوجودية إذاً، إذا ما اتخذنا الوجدان بمعناه الدقيق فيها - أي بوصفه إمكانًا بحثًا قائمًا على العدم والإمكان غير المتناهي، بوصفه أساسًا لكلّ شعور لاحق، وعالمًا معيّنًا يؤدّي الفرد فيه في صلب الحياة البشرية وشروطها - مطلب الشجاعة الذي ينقل الحرية الوجودية من الإمكان إلى الفعل، مع كلّ مخاطره. وفي عودتنا إلى الإنسان العربي الفردي، نفهم نجاح الوجودية النسبي كما يسوّغه العروي، وإن كنّا لا نحصره بالطبقة المثقفة: "... الحرية الوجودية ... هي القدرة على الإعدام. فهذه عبارة توافق تمامًا المطلب الأوّل للمجتمع كما يشعر به المثقف العربي الثائر. إن الواقع العربي في عين المثقف واقع مرفوض، يجب أن تُسلب منه شرعيّته" (68). نضيف أنّ في صميم الحرية الوجودية ضرورة تأتي من الوجدان كما وصفناه، وهي تبغي تحرير الفرد الموجود من الواقع الذي يحده، مهما كانت صورته السياسية والاجتماعية. يبغي الوجدان نفسه، مع هذا التحرير، الوجود في واقع متحرّر فيدفع إلى تحرّر الواقع ومن فيه، فيحمل معه مشروعًا شخصيًا - اجتماعيًا تتوجّه الحرية وتبقى علته الأخيرة.

2.4. في خضمّ القلق العربي

تشارك الفلسفة الوجودية في جوّ عام سمّته القلق. فوجب أن ننظر فيه، فنحدّد أصوله وفعله في العالم العربي. نتقل إلى زمن حاسم هو زمن ما بين الحربين العالميتين. نقرأ عند زكي نجيب محمود قوله: "لقد تميّزت مدة ما بين الحربين بكثير من القلق الفكري، الناتج

عن إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانا وما يزالان يبدوان وكأنهما نقيضان لا يجتمعان؛ وهما: الثقافة التقليدية الموروثة من جهة، والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى⁽⁶⁹⁾. كان الوضع وضع مجتمع صدمته من ناحية العلوم والصناعة الأوروبيتان في توسعتهما وامتدادهما السريعين، مع التساؤل عن قدراتهما التدميرية بعد الحرب العالمية الأولى، وتساءل من ناحية أخرى عن كيفية استيعابهما مع الحفاظ على وضع خُلقي، بما أنهما قد بدتا وكأنهما لم تستطعا أن تحافظا على صلات تؤسس لسلام كوني، كما قد أملت أجيال التنوير الأوروبي وجيل النهضة العربية في نهاية القرن التاسع عشر. القلق الصادر عن هذا الوضع وعن الفكر الساعي إلى استيعابه وترسيخ حقيقة له تحتفظ بالجديد الأوروبي مع الحفاظ على تراثٍ عربيٍّ يرافقه جنباً إلى جنب - نقول هذا القلق بقي دون توتر كبير بين الحربين، كما نجد في نصوص مفكرٍ ذلك الزمن. يشير زكي محمود إلى ثلاث فئاتٍ في ذلك الزمن:

هناك إجابة على الوضع الجديد يتمسك بها أصحابها بالقديم الموروث فكراً وأسلوباً، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي (1880-1937)، وإجابة يريد بها أصحابها القضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية - علماً وأدباً وأسلوب كتابة وطريقة حياة - أخذاً مطلقاً غير مشروط...، ومن هؤلاء: سلامة موسى (1887-1958)، وإجابة ثالثة يحاول بها أصحابها أن يجدوا موقفاً وسطاً يجمع بين الطرفين... من حسن الطالع أنه وقعت في هذه الطائفة جمهرة الأعلام من رجال الفكر والأدب: العقّاد (1889-1964)، وطه حسين (1889-1973)، وهيك (1888-1956)، والمازني (1889-1949)... وغيرهم، فلهؤلاء جميعاً كُتِبَ يكفي أن تطالع أي كتاب منها، لتجد ثقافة الغرب قد جاورت ثقافة العرب الأقدمين في تألف وانسجام⁽⁷⁰⁾.

ما يهمنّا هو أنّ القلق هنا لم يؤدِّ إلى توتر وصل إلى درجة حاجته إلى فعل سالبٍ يسمح بالتحالي من خلال عملٍ فكريٍ جذلي. بقيت الانفعالات الثلاثة في أطرٍ واضحة، بين انفعالية متراجعة متوقعة في التقليد، وأخرى منفتحة انفتاحاً كبيراً، ومتجاهلة للتقليد نفسه، ثم -وهنا بيت القصيد- فئة سعت إلى التوفيق. نقول "هنا بيت القصيد"؛ لأنّ هذه الفئة، وهي الأكبر، وبالتالي الأهم في وقتها، أبقت على الاثنين، وعلى (الطرفين)، متجاوزين، قائمين (في تألف وانسجام). هذا يعني وجود وضعين، يمكن أن يبقيا معاً

ليعطيا تفاسير وابتكارات جديدة، أو أن يدخلوا في توتر جدليّ يتبعه ارتفاع من خلال سلب يؤلف لوضع جديد. على أيّ حال، يمكن القول إنّ قد غاب عن القلق في تلك الفترة الجدلية المحوّلة لصيرورة الفكر وأفعاله في المجتمع.

أما أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، فلم يحصل مثل هذا التوتر بما أدّى إلى جدلية سالبة وتأليف جديد. بل "انطوى الكتاب على أنفسهم، لكن انطواءهم هذه المرّة كان معناه العودة إلى ماضي الأمة العربيّة يجترونها، ويحيون أبطالها، وقد يقيم أمام الجيل الصاعد صورة مجدهم الذي لم يكن ينبغي لفيضان الثقافة الغربية أن يطغى عليه"⁽⁷¹⁾. كلمة (انطواء) هي الأنسب هنا؛ لأننا ما فتئنا نعيشها اليوم، وإن لأسباب أكثر تعقيداً. على أيّ حال يمكن القول دون تردد إنّ الجدلية لم تحدث أثناء الحرب العالمية الثانية، ولم تحدث بعدها.

3.4. في المتناهي

نجد عند هذا الحد فكراً قد قبل تحدّي المتناهي دون الولوج إلى المادّية البحتة، الماركسيّة أو الجدلية التاريخية.

يصنّف الخوري الحرّية إلى نوعين: حرّية كلّية مطلقة كاملة، وحرية داخل مواقف (située). نقرأ في مأزقة: ما أعرفه؟:

إذا كانت الحرّية كاملة، فلا يمكنها إلّا أن تكون المنبع الأقصى، والأصل المبدئي، والأساس الأخير أو البداية الأولى. وبالتالي، حيث تكون الحرّية لا يكون هناك معايير عليا للخير والشر، ولا إلزامات ومحظورات. يعني ذلك أنّ الحرّية تؤسّس الخاصيّة (الإتيقية (Éthicité) وتزيلها معاً... حيث توجد الحرّية لا توجد أخلاق (Morale)، وحيث لا توجد الحرّية الكاملة لا توجد أي أخلاق. بمعنى آخر، وبشكل انعكاسي، تزيل الخاصيّة (الإتيقية) الحرّية في اللحظة التي تجد أساسها في الحرّية، والمعيارية (Normativité)؛ إذ تسعى إلى تمكين وجود الحرّيات معاً، وتلغي الحرّية وتضع لها حداً؛ لأنّها تضاعف عددها وتقسمها. نميل عندها إلى القول بأنّ الحرّية تضع الإنسان خارج سيطرة كلّ سلطان، متجاوزاً المُلزم والمحظور، والخير والشر⁽⁷²⁾.

يمتاز الإنسان إذاً بـ"الانشطار". هو ما ليس هو، وذلك بامتياز فيما يخص الحرية. ولعل أهم تلاقي للأضداد بمعنى وحدة الضدين عند (نقولا الكوزاني Nicolas de Cues) (1401-1464) هو في شأن الحرية، ويشكل أفضل تعبير عنها⁽⁷³⁾. ولكن علينا أن نرى هذه الوحدة هنا كما يراها الوجوديون، وكما يدرسها أهم الوجوديين العرب، عبد الرحمن بدوي الآنف الذكر، أي على أنها تؤثر لقطبين⁽⁷⁴⁾: الإمكان والفعل، مع إضافة كون الإنسان وجوداً متناهيًا يصبو إلى حرية دون حدود؛ أي يرنو إلى غير المتناهي. الحرية الكاملة هي توجه ضروري لا مفر منه في صميم ذات الإنسان. يعني ذلك أنه أساس يقوم عليه الفرد الموجود، فيشكل مبدأ وجوده الذاتي في العالم. من هنا فإن الحرية سابقة لكل تحديد، ومنه لكل أشكال الأخلاق. ما إن يظهر الشخص على الساحة الاجتماعية وفي العالم حتى يظهر كل ما يحد هذه الحرية، وكل ما يشكل مع هذه الحدود علاقة الإنسان المعيارية مع الآخر، أي (الإنقيّة) على أشكالها ودرجاتها. الحرية تواجه حريات أخرى، تواجه ذاتها في الآخر فيحدّها ذلك، وتصبح غير ذاتها، أي لا-حرية. هذه اللا حرية لا تقوم إلا على أساس الحرية، فتبقى معها في تؤثر يشكل انشطاراً ميزته أنه طيبة وجودية، وحدة في ثنائية، تلك الحرية التي تجد معناها في فلسفة المثني كما وضعت أسسها مؤخرًا⁽⁷⁵⁾.

يحمل الإنسان في طيات تناهيه فشلاً هو علة أفعاله. هو منفصل عن حرّيته الكاملة، ولا يكمل نفسه، وهو لهذا السبب يسعى إلى التجاوز والسّموّ. نحن نستخدم كلمة (فشل) عمداً، لتعبيرها عن تمزّق (ماهوي) وخلاق معاً هو ما يميّز الإنسان عن الموجودات كلّها. هذا التناهي وتلك الحدود القائمة أمام الحرية لكي تواجه حصولها بوصفها حرية في مواقف (située) ونسبية، هذا التناهي يدفع بالإنسان نحو تجاوز نفسه، نفسه بوصفه حرية فاشلة، فيصبو إلى المطلق.

لذلك هناك جانب إيجابي مهمّ هو أن هذا البُعد المطلق الذي لا يعرف تحقّقاً كاملاً، يشكل توق الحرية وفي الوقت عينه هو أساس علاقات الأخوة بين البشر؛ إذ يصبو الإنسان ويرى غيره يصبو إلى المطلق فيجتمع به، ويدمر ذلك صنم الجنس وما ينتج عنه من عنصرية، صنم القوة، وصنم الثقافة، وصنم المال والجاه، وغير ذلك؛ لأنّه يكشف عن طبيعة الإنسان وواقعه على أنّهما "تؤثر يصبو إلى المطلق"⁽⁷⁶⁾. يعني ذلك أن للفشل هذا، وما يتأتى عنه من بعدٍ سياسي بمعنى ضرورة تنظيم الحياة مع الآخر، في ثقافة تقوم

فيها رموز المطلق المشتركة، رموز لكل من تاق إلى المطلق إذ عرف اختبار خيبة الحرّية الكاملة موضوعيًا؛ أي خيبة كل إنسان.

5. الجدلية مع / في الخطاب الديني

يمكن تلخيص الجدل الذي حدث، فيما يخصّ موضوعنا، أي الحرّية، في أزمة حصلت أولًا في القاهرة لدى نشر أطروحة دكتوراه في كتاب في عام 1990 - أزمة وصراع، وامتد الصراع والأزمة إلى مصر كلّها والعالم العربي. نقترح إذا العودة إلى تلك الإشكالية بصفتها إشكالية الخطاب الديني في وجه التحرّر، كما وصف معالمها نصر حامد أبو زيد (1943-2010) في نقد الخطاب الديني⁽⁷⁷⁾.

يعود أبو زيد إلى القدماء فيكتشف خلاف ما يقوله الخطاب الديني: "الخطاب الديني حينما يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ "لا اجتهد فيما فيه نص" إنّما يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الخطاب الديني يقوم بعملية خداع (أيديولوجي)؛ لأنّ ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذي لا يحتمل إلّا معنى واحدًا، والنص بهذا المفهوم في القرآن الكريم نادر. ... وأمّا في الحديث النبوي فهو أندر؛ لأنّ معظم الأحاديث النبوية نُقلت بمعانيها لا بألفاظها..."⁽⁷⁸⁾. ثمّ يكشف لاحقًا حقيقة مهمة مفادها أنه: "لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن والحديث باسم النصوص، كما نفعل في اللغة المعاصرة، بل كانوا في العادة يستخدمون نوالًا أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني، ... وكانوا حين يشيرون إلى (النص) فإنّما كانوا يعنون به جزءًا ضئيلاً من الوحي، أو بعبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدّد المعنى والدلالة بحكم بناءه اللغوي"⁽⁷⁹⁾.

النصوص الدينية من قرآن ومن حديث، لم تكن على صورة المهيمن والمستبدّ بالعقل، الرافض للاجتهد والتأويل، بل كانت قبل كلّ شيء منبعا حيّا للتأمّل في العلم والدين والفقه وغيرها. لم يكن هناك من نصّ بمعنى الثبات الذي لا يقبل التفسير، إلّا ما كان سهل المنال، ولا يحتاج أي دراسة، ولم يكن هناك (لوعوس) واحد، بمعنى المعنى المسيطر على العقل، بل تعدّد كبير قد يفسّر حيوية الإسلام.

يذكر أبو زيد أنّ المسلمين الأوائل كانوا "كثيرًا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكومًا بالوحي أم محكومًا بالخبرة والعقل. وكثيرًا ما كانوا يختلفون معه،

ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة... "وماذا يفعل الخطاب الديني إزاء هذه الحقيقة التي توجد في الكثير ممّا نقله التراث؟ الجواب هو أنّه "رغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مدّ فعالية النصوص الدينية إلى المجالات كلّها، متجاهلاً تلك الفوارق التي صيغت في مبدأ "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" (80). فكأنّ أئمتّه أعلم من النبي والصحابة والرفاق والمتحاورين معه. على أيّ حال، ما فعله الأمويّون قد قطف ثماره العربي الحديث. فهو مزدوج البعد. نقل التحكيم أوّلاً، كما بدأه الأمويّون، "الصراع من مجاله الخاص السياسي الاجتماعي إلى مجالٍ آخر هو مجال الدين والنصوص"، وفي هذا السياق، يرى أبو زيد، ثانياً، أنّه العقل تحوّل "إلى تابع للنص، وتحدّد كلّ مهمّته في استثمار النص لتسويغ الواقع (أيديولوجياً)" (81). من هنا جاء جمود النص، وعدّه مرجعيةً أخيرة لمن يحتكره (أيديولوجياً) ليسود في المجتمع، ويمنع الفكر الآخر فيه، وتموت الحرّية أو تكاد.

يأتي حكم أبي زيد عندها قاطعاً على الخطاب الديني السلفي، على أنّه معادٍ لماهيّة الإسلام: "وهكذا ينتهي الخطاب السلفي إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهمّ أساسياته (العقل)، ويتصوّر أنّه بذلك يؤسّس (النقل)، والواقع أنّه ينفيه بنفي أساسه المعرفي" (82). من هنا أيضاً الحكم الأقسى على الخطاب الديني بصفته يناقض نفسه: "التناقض في الخطاب الديني بين إنكار وجود (كهنوت)، أو (سلطة مقدّسة) في الإسلام - على المستوى النظري والإجرائي - وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة، وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها - على المستوى التطبيقي والفعلي - إنّما يمثّل تناقضاً خطيراً، وهو ما يفهم منه أنّه ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب" (83). تلتقي الأضداد، دون أن تُرفع في تأليفٍ جديد، في هذا الخطاب فهو إذاً فاشل في حقيقته، وقائم على (أيديولوجيته) الخاصّة مهما سعى إلى إنكار ذلك في تعامله مع كلّ خطاب آخر.

ويمكن القول أخيراً إنّ الخروج من مأزق الخطاب الديني لا يمرّ فقط بإعادة تأويل التراث، بل بإعادة صياغة علاقة الفرد بالنص ضمن فضاءٍ حواريّ، ثنائيّ، لا يُختزل فيه المعنى إلى جهة واحدة. وهنا تبرز أهميّة التفكير في الحرّية بوصفها جدليّة ثنائية لا تنفصل عن الآخر، ولا تُختزل في سلطة التأويل الأحادي.

6. الجدلية في الحوار الديني: التحرر من التجلي الكامل

نتقل بمنطقية من الخطاب إلى الحوار، بما أن كل حوار يقوم على خطاب يحمله، أو يتحقق فيه.

هنا يظهر فكر (بولس الخوري)، مقترحًا التحرر من هذا الحوار الذي لا يؤدي إلا إلى تحجّر المواقف ولجوءها إلى خطابها الديني الخاص، لاهوتيًا كان أم فقهيًا.

يذهب الخوري إلى أن ما تفتخر بعض الديانات به، ولا سيما في الشرق العربي، هو فشل وإشارة إلى ضعف جذري. يعني بذلك ما يُدعى بحوار الأديان.

يقول الخوري في هذا: "هناك دليل لا يخطئ على تراجع الديانات التاريخي ووعي السلطات الدينية لذلك، ألا وهو الدعوة إلى حوار الأديان"⁽⁸⁴⁾. ما العبرة هنا؟ هل يضع الخوري نفسه في خانة الهازئين بالحوار بين الأديان؟ في الحقيقة يطالب الخوري بالآتي وهو أنه إذا ما أردنا لأي حوار من هذا النوع أن ينجح، فيجب أن يقوم على أساسين. أولاً، وانطلاقاً من فلسفته للإنسان وحرّيته، يجب أن يكون كل حوار حواراً مع الوجود الفعلي - المادي أي مع الثقافة التي يؤمن بها الدينان. ثم، ثانياً، يجب أن يسبق، أو يرافق أو يتبع كل حوارٍ تنظيراً نقدياً⁽⁸⁵⁾. يمكننا القول إن على الحوار ألا يقتصر على قطبين، بل عليه أن يدخل في ثلاثية يشكّل المجتمع وثقافته فيها قطباً أساسياً. وعليه أيضاً أن يكون مرفقاً دائماً بنقد ذاتي وتجديدي لرموزه وكيفية تموضعها وتطورها في الثقافة. يجب إذاً أن يبقى البُعد والمنهج (الأنثروبولوجي) إطار الفكر والعمل. فالتحرر هنا هو تحرر من (الدوغمائية) كما تقوم على حقائق ونصوص ترفض التأويل والاجتهاد.

هل يقتضي هذا التحول الجذري نحو الثقافة والنقد الداخلي للدين أن نضع الله خارج إطار التساؤل؟ الجواب عند الخوري هو العكس تماماً. يشكّل التحرر (الأنثروبولوجي) تحوُّلاً نحو اختبار الله. يقول بالتحديد: ليس الهدف في أي حوار أن يبقى كل شخص في دينه دون أن يخاف من الآخر، وليس الهدف، من ناحية أخرى، كما قد يعتقد المبشرون على أنواعهم، "أن يتحوّل الناس إلى دين آخر يعتنقونه أو ثقافة أخرى، بل أن يتحوّل الناس إلى الله بصفته معناهم الأخير وحقيقتهم"⁽⁸⁶⁾. يبحث الكلّ عن معنى، وبالتحديد عن ذلك المعنى الذي لن يتحقّق بالكامل في وجود الإنسان؛ أي في تناهيه، فيكون الله

هو ذلك التحقّق الذي يصبو إليه الإنسان في توقّ لا يتوقّف، ممزّقاً في وضعه البشري. الله هو المعنى الأخير، وهو ما يجب التحوّل نحوه في كلّ تساؤل (لاهوتي) وكلّ حوار ديني. يعني ذلك أنّ على الدينين المسيحي والإسلامي أن يغيّرا متطلّباتهما لكي يصلا إلى مسالمة دائمة. يمكننا استنتاج ذلك من عرض مشير عون (1964-) لمعضلة المسيحية والإسلام كما يراها عند الخوري: "معضلة المسيحية والإسلام الأساسية [هي] زعم كلّ منهما أنّ المعنى قد تجلّى تجلياً كاملاً ونهائياً فيه (من ناحية المسيح، ومن الناحية الأخرى كلام الله في القرآن الكريم)..."، ثمّ أيضاً تمادي المؤسسة الدينية "وسيطرتها على البعد الديني في مختلف مجالات الحياة البشريّة"⁽⁸⁷⁾. يمكننا أن نستنتج أنّ في الحقيقة إذا - وهي حقيقة يتجاهلها الدينان أو لا يودّا التحوّل نحوها ورؤيتها - التجربة الدينية فيهما - كما هي بالفعل في سائر الأديان - هي كالإنسان نفسه، أي متناهية، غير كاملة.

وهنا بالتحديد، يمكن استحضار إسهام فهمي جدعان (1939-) الذي وإن لم يتناول حوار الأديان مباشرة، فإنّه طوّر مفهوماً مهماً حول ضرورة نزع القداسة عن الخطاب الديني وإعادة توطينه في الثقافة والعقل النقدي. يدعو جدعان إلى تفكيك أو هام الاكتمال الديني واستبدال عقلانيّة مدنيّة منفتحة بها، حيث لا يُنظر إلى المعنى بوصفه منجزاً مكتملاً، بل بوصفه مساراً حوارياً بين الإنسان ومصيره⁽⁸⁸⁾. إنّ تصوّره عن (العقل العملي)، و(الإيمان الحرّ) يتقاطع مع ما يقترحه الخوري من حوار لا يُؤسّس على ادّعاء التجلّي الكامل، بل على اعتراف متبادل بالنقص والتناهي؛ ما يسمح بتحقّق الحرّيّة بوصفها بنية (أنثروبولوجيّة) مشتركة⁽⁸⁹⁾. والحرّيّة أساسيّة في الشرق.

7. تحرير العقل والعقل متحرّراً: في الإرادة والفعل

لا تحرير بالطبع دون إرادة ودون انتقال العقل إلى عقل فعّال. وهذا الانتقال ليس اعتباطياً، فكان ولا يزال للفعل والإرادة وجود قوي في العقل العربي، لدرجة أنّهما كامنان في جوهره. من هنا تأتي أهميّة تناولهما في فكر جدّد فيهما هو فكر أسسه الفيلسوف عبد العزيز العيادي في كتابه فلسفة الفعل.

الفعل أساسي-جوهري: "الضروري بالنسبة إلى الإنسان... ليس هو أن يكون وإنّما أن يفعل ليكون بفعله... في أفعاله وليس وراءها؛ إذ هو بتمامه في كلّ منها"⁽⁹⁰⁾. لا وجود إذاً

للإنسان دون فعله، فهو على عكس الحيوان ليس من هو إلا انطلاقاً من فعله. الإنسان فعل وقبلة لا يكون: بالفعل "يتأنسّن الإنسان"، ويصبح "مسؤولاً عن ذاته وعن الآخرين" (91). وإذا كان الإنسان مفكراً، يمتاز بعقله، فلاّنّ العقل فكرٌ وفعل، والاثنان، إذا ما اتبعنا فلسفة المثني، مقترنان يقومان ويقيمان الإنسان: "الفكر والفعل"، يقول العيادي في مستهلّ دراسته، "وإن لم يكونا منصهرين، فإنهما ليسا منفصلين، بل إنّنا لنسأل إن لم تكن العلاقة بينهما متصلة-منفصلة زماناً ومكاناً" (92). نحيل القارئ هنا إلى المقالة المؤسسة لفلسفة المثني (93)، ونؤكد مع العيادي أن الإنسان، بصفته دائماً في صيغة و(أنطولوجيا) المثني، علينا كلّما تناولناه أن نجد جانبين مترافقين مختلفين-مرتبطين، وهذا ما نجده في الفكر والفعل: لا إنسان دونهما، وكلّ واحد منهما لا يكون إلاّ متصلاً بالآخر، وذلك في إتمام كلّ منهما لماهيته ومنها لجوهر الإنسان.

وإذا كان الفعل دائم الاقتران بفكرة وأفكار، فهو في تنقل متواصل بينها وبين حدوثها في الإنسان وخارجها، هو إذاً في صلبه توتر دائم: "إنّه يظلّ [في كلّ تعييناته] توتراً تكوينياً لا يحقّر تقدير الذات لذاتها، ولا يتجاهل في الوقت نفسه مسؤولية الذات إزاء الآخرين" (94). التوتر هنا، وإن لم يسمّه العيادي كذلك، هو توتر وجودي، فيه انطلاقة وتخصّص للوجدان شعورياً وعملياً، في نفسه ومعيته. هو توتر خلاق لا يأخذ الذات مرجعاً فيعزّزها، وهو لذلك بالضبط يحمل مسؤولية التواصل مع الآخر، فإنّ الذات لا تقوم إلاّ بوصفها معية. لهذا السبب، يضيف العيادي أنّ "دلالة التوتر التكويني تخلص الفعل الأصيل وغير المكتمل من النفعية السطحية ومن (البراغماتية) الحسيرة" (95). المعية في صلب التكوين الإنساني، وتقع معه في التوتر الخلاق الذي لا ينضب، بصفة انفتاح الإنسان-المثني الدائم، من خلال فعله وفكره المتصلين، تواصلاً يقوم في تساؤل دائم عن الذات لا يجعلها، في ذاتها وفي معيتها، تقتصر على الحاضر وسطحيته، كما هي حال الحيوان، بل تشترع فعلها وفكرها، أي ذاتها، فلا تكتمل ولا تنضب ولا تقتل، ففي القتل والإساءة إلغاء للمعية ومشروع الذات وللنفس.

الفعل بهذا المعنى يحوّل توجه الذات في دلالاتها؛ أي في ارتباطها بالعالم وإسهامها فيه وفي تغييره وتجديده. يقول العيادي: يحمل الفعل "دلالات العلم، والكلام، والإحداث، والإيجاد... الفعل دالّ على العلم من حيث إنّّه لا فعل يحدث دون وعي... أمّا

دلالة الفعل على الكلام فمن حيث إنّ الكلام ليس حادثاً عرضياً، بل هو صانع أحداث في ارتباطه بصيغة الحياة الإنسانية... التي تظلّ فيها التصرفات مبهمة ما لم تنخرط في الفضاء اللغوي الذي يقولها... والرباط بين الفعل اللغوي والفعل الإحداثي هو الزمن⁽⁹⁶⁾. يدخل في الفعل هنا عنصران آخران هما اللغة والزمن دخولاً ضرورياً، لا مفرّ منه. فلا فعل دون معنى للفعل، وفي المعنى التوجّه؛ أي المستقبل والإحداث فيه.

وليس هناك من معنى خارج مجال الدلالات؛ أي خارج لغة. كما ولا يمكن الانتقال من الدلالة التي تحمل كلّ مشروع إلى الحدث الذي يقيّمه ويقوم فيه هذا المشروع إلّا من خلال الزمن، الذي يصبح عندها زمن الذات، بالمعنى (الكانطي)، وزمن العالم - فيكون الزمن زمناً وجودياً.

وحصول الفعل في العالم هو توسّع للنقطة أو انطلاق من رباط هو النقطة الخلاقة، كما تظهر في قوّتها التشكيلية عند (كلي)⁽⁹⁷⁾. عند نقطة الاتصال يحصل ما يصفه العيادي، عائداً إلى اليونانية: في الفعل "دلالة البدء ودلالة الإنجاز أو الإتمام". ثمّ يكمل: "الفعل في رسم المنفصل في المتّصل، ويدخل المتناهي في غير المحدود؛ إذ بالفعل نخضع لتأثير العالم في الوقت نفسه الذي يمتدّ فيه فعلنا في العالم... بالفعل تدخل الغائية في السببية، وبه تنقلب الغائية لتصبح واعزاً، وذلك الانقلاب هو الذي يمنع الغائية من التأقنم..." هذا هو "التقابل بين الخارج والداخل، وبين الوحدة والكثرة"⁽⁹⁸⁾. نحن في صلب فعل المثنى الإنساني. وانطلاقاً منه، من نقطته الواصلة والديناميكية الخلاقة تحصل كلّ من الوحدة والكثرة حصولاً متذبذباً-متوتراً متواصلاً، ويحصل فعل الرباط بين المتناهي وغير المتناهي، والمنفتح-العائد-إلى-ذاته. وهذا ما نفهمه عندما يؤكّد العيادي لاحقاً أن: "الأساسي في الفعل إذًا، هو حركة التصيّر والترحّل التي لا يتغرّب بها النشاط - حتّى وإن كان نشاط الفكر - ليتوقّف مغترباً، بل ليعود على ذاته غنياً بما غنمه في رحلة الخروج"⁽⁹⁹⁾. والمعية بالضرورة اغتراب في تحقّقها، وبالتالي تحقيقها للذات. وليس الاغتراب (ماركسياً) هنا بل إيجابياً وضرورياً انطلاقاً من الإنسان الفاعل-المتفاعل، الإنسان بوصفه بادئاً أو مريداً في ماهيّته.

لا فعل دون إرادة، ولا فلسفة فعل دون توسّع في ماهية الإرادة. يعود العيادي إذًا إلى أصل الإرادة، فيجده في فعل (راد): "راد أي إذا جاء وذهب ولم يطمئن"، وأراد الشيء بمعنى

"شاء وبمعنى أحبه وعني به... والجرجاني [عرّف الإرادة] بأنها مرادفة للاختيار... وشوق إلى الفعل؛ أي إلى الأحداث والإيجاد من حيث تعلّقهما بما لا يوجد بعد" (100). الإرادة إذًا أصل وشرط لإمكان الفعل، وهي ما يربطه بهدف يقيّمه الفكر، فتكون الإرادة أصل وإمكان للحرية. وتتطلب الإرادة الحرّة قوّة بأس، ففعل الإرادة "ضربٌ من الانقلاع الذي يكسر دائرة المعطي" (101). الإرادة تجعل الفعل تحرّرًا، وتخلق الفارق بين العالم الثابت في قوانينه، والفعل التائق إلى التغيّر والتوسّع الذي يجعل الذات تمتدّ في الفضاء فتقيم مكانها فيه، وتحولّه إلى مكان في أمكنة متشاركة، ويكون ذلك، مع معيّتها، وكلمتها الفاعلة الحرّة.

الخاتمة

لا يهدف هذا البحث إلى إعادة عرض مسار تاريخي أو ترديد مقولات مألوفة عن الحرية في الفلسفة العربيّة، بل إلى بلورة صورة متكاملة لجدليّة الحرية كما تشكّلت في فضاءات مختلفة: الفقهيّة، والأخلاقيّة، والصوفيّة، والماركسيّة، والنقد الاستشراقي، والوجوديّة، وأخيرًا الخطاب والحوار الديني. ومن خلال هذا المسار المتشعب تبين لنا عدد من النتائج الرئيسة:

أولاً، أنّ العقل العربي في جذوره الفقهيّة قد تعامل مع الحرية لا بوصفها قيمة وجوديّة مطلقة، بل بوصفها معطى اجتماعيًا وقانونيًا يتفاوت بتفاوت المراتب والسلطات. لقد ظلّت الحرية مشروطة بالمروءة والشرع، فقيّدتها البنية التراتبيّة للمجتمع؛ ما جعلها مفهومًا نسبيًا يخضع للسلطة أكثر ممّا يفتح أفقًا للتحرّر.

ثانيًا، أنّ الأخلاق والتصوّف نقلوا مفهوم الحرية إلى فضاء النفس والباطن؛ حيث تُمثّل الحرية المطلقة اختبارًا داخليًا، دون أن تتحوّل بالضرورة إلى مشروع تحرّر جماعيّ. وهنا تتجلّى المفارقة: فالتصوّف يكشف عن إمكانيّة نقد الاستبداد من الداخل، لكنه يظلّ عاجزًا عن تغييره في الواقع.

ثالثًا، أنّ لحظة الحداثة وما بعدها أدخلت الحرية في مدار جديد، عبر تبني الماركسيّة، أو عبر مواجهة الاستشراق. وقد كشف تحليلنا أنّ هذين المسارين، رغم أهميّتهما النقديّة، وقعا في تناقضات حدّت من فاعليتهما: الماركسيّة بتعريبها الناقص أو (إسلامتها) الفاشلة، والاستشراق بوقوع نقده نفسه في فخّ (الماهوويّة).

رابعاً، أنّ الوجوديّة في الفكر العربي فتحت أفقاً جديداً حين ربطت الحرّية بالقلق والوجدان والوجود المتناهي. فالحرّية هنا ليست معطى (ميتافيزيقياً) جاهزاً، بل تجربة فردية وجماعية تنبع من القلق وتؤسّس لمسؤوليّة الذات أمام ذاتها وأمام العالم. وقد أظهرنا كيف أنّ هذا البعد الوجودي يجد صدهاء في الفكر العربي، ويتيح مجالاً للتجديد يتجاوز ثنائية النقل عن الغرب، أو الانكفاء على التراث.

خامساً، أنّ جدل الحرّية مع الخطاب الديني يظلّ من أعقد القضايا. فبين خطاب سلفي يحتكر النصوص ويعطلّ الاجتهاد، ومحاولات تحديثية تستعيد روح العقل والعدل، تتشكّل أزمة مزدوجة: أزمة العقل المنغلق، وأزمة الحرّية المقموعة. الحلّ لا يكمن في التلخيص أو التوفيق السطحي، بل في بناء فضاء حواريّ جديد يعيد صياغة علاقة الفرد بالنصّ، وينقل الدين من أداة إقصاء إلى إطار حوار عقلائيّ متجذّر في الواقع. من هذه النتائج تتضح لنا جملة من الاستنتاجات والتوصيات:

- 1 - ضرورة تجاوز الفهم الأحادي للحرّية، سواء جاء من التقاليد الفقهية أم من الليبرالية الغربية، عبر بناء مفهوم فلسفي مزدوج يقوم على علاقة الذات بالآخر، وعلى توتر الإمكان والفعل في أفق وجوديّ وتاريخيّ.
- 2 - الحاجة إلى استثمار البعد الوجودي للحرّية - بما يحمله من قلق وشجاعة ومسؤوليّة - في الفكر العربي المعاصر، لتأسيس ثقافة تحرّر لا تنفصل عن الواقع السياسي والاجتماعي.
- 3 - أهمية تطوير نقد الاستشراق نحو مقاربة تاريخية (ديناميكية)، تتعد عن الماهويات الجامدة، وتعيد التفكير في تفاعلات الثقافات وتحولاتها.
- 4 - وجوب الانتقال من الخطاب الديني المهيمن إلى فضاء حواريّ يدمج النص والعقل والواقع؛ بما يتيح إعادة قراءة التراث من داخل اللحظة الحضارية الراهنة.
- 5 - الانفتاح على فلسفة المثنيّ مقترح تأصيليّ جديد، يحرّر الحرّية من ثنائية الفرد والجماعة؛ ليضعها في إطار علاقة حيويّة مع الآخر، واللغة، والزمن.

إنَّ الخاتمة التي نصل إليها لا تعني إغلاق البحث، بل فتحه على إمكانيات جديدة. فالحرية في الفضاء العربي ليست مفهوماً منجزاً ونهائياً، بل هي سيرورة تتغذى من التوتّرات بين الداخل والخارج، بين الذات والآخر، بين الماضي والمستقبل. وما نقترحه هو مسار فلسفيّ يسمح بإعادة تفعيل هذا المفهوم في أفق عربيّ معاصر، يزاوج بين النقد الفلسفي والعمل الاجتماعي، ويحوّل الحرية من شعار إلى مشروع وجودي وتاريخي.

الهوامش والمراجع

- (1) محمود، زكي نجيب: عن الحرية أتحذّر، بيروت: دار الشروق، 1989، ص 8.
- (2) Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- (3) Abdel-Malek, Anouar. *La Pensée arabe contemporaine*. Paris, Seuil, 1970.
- (4) تيزيني، طيب: من التراث إلى الثورة، بيروت: دار ابن خلدون، 1976.
- (5) العروي، عبد الله: مفهوم الحرية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012، ص 6.
- (6) ينظر بهذا الخصوص دراسة (مالكولم كير):
Kerr, Malcolm. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. CA: University of California Press, 1966.
- (7) ينظر
Flores, Alexander. "Reform, Islam, Secularism: Farah Antûn and Muhammad Abduh." *Entre réforme sociale et mouvement national*, edited by Alain Roussillon, Egypt/Sudan: Cedej, 1995, p. 565-576.
- (8) أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، القاهرة: سينا للنشر، 1992.
- (9) An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. N.Y.: Syracuse University Press, 1990.
- (10) مفهوم الحرية، ص 67.
- (11) الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
- (12) أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء، 2006.
- (13) حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: دار التنوير، 1985.
- (14) Aouragh, Miriyam. *Palestine Online: Transnationalism, the Internet and Construction of Identity*. London, Tauris Academic Studies, 2011.
- (15) شرابي، هشام: النقد الحضاري للمجتمع العربي، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1975.
- (16) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*.
- (17) أبو لغد، إبراهيم: الاستشراق والعلم الاجتماعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.
- (18) ابن منظور: لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، 1980، ص 829.
- (19) لسان العرب، ص 829.
- (20) لسان العرب، ص 830.
- (21) لسان العرب، ص 827.

(22) حلاق، وائل: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014، ص 203.

Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013, p. 173.

(23) مفهوم الحرية، ص 18.

(24) مفهوم الحرية، ص 19.

(25) الجابري، محمد عابد: نقد العقل العربي 1: تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، 2009، ص 96.

(26) نقد العقل العربي 1: تكوين العقل العربي، ص 97.

(27) نقد العقل العربي 1: تكوين العقل العربي، ص 105.

(28) Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. CA: Stanford University Press, 2003.

(29) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1970، ص 82، مفهوم الحرية، ص 19-20.

(30) Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. in: *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Berlin: Reimer, 1903, S. 421.

(31) النعيم، عبد الله: الإسلام والعلمانية من منظور مختلف، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، Salem, Idris (dir.): *The Different Aspects of Islamic Culture*. vol. 6, UNESCO, 2011.

(32) مفهوم الحرية، ص 28-29.

(33) ينظر:

Knysh, Alexander: *Islamic Mysticism: A Short History*. Leyde: Brill, 2000.

ينظر أيضًا:

Abdelwahab Meddeb. *La maladie de l'islam*. Paris, Seuil, 2002,

حيث ينقد المؤلف توظيف التصوف من بعض التيارات الإصلاحية، ويرى أن ذلك يؤدي إلى تبييع المفاهيم أو الالتفاف على التحديات البنوية الحقيقية التي يطرحها الواقع السياسي والاجتماعي.

(34) عفيفي، أبو العلا: في التصوف الإسلامي وتاريخه، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2002.

(35) مفهوم الحرية، ص 22.

(36) مفهوم الحرية، ص 25.

(37) مفهوم الحرية، ص 35.

(38) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، 1977.

يدرس حوراني في هذا الكتاب كيف غير توسع النفوذ الأوروبي خلال القرن التاسع عشر طرق التفكير السياسي والاجتماعي لدى النخب العربية، مبيّنًا تحول الاحتكاك الحدودي إلى هيمنة فكرية على الطبيعة المؤسسية العربية.

(39) بشار، عزمي: في الحرية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

(40) طرابلسي، فواز: مواطنون لا رعايا: مقالات في الدولة والحرية، بيروت: دار السافي، 2001.

(41) كان حنفي تلميذ جامعة السوربون، فصدرت ثلاثيته بالفرنسية أولاً:

Hanafi, Hasan. *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension "Ilm Uşul al-fiqh"*. préface: R. Brunschvig, Le Caire, Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, 1965 ; *L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux*, Le Caire, Dar

al-Fikr al-Arabi, 1980; *La phénoménologie de l'exégèse: essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament*, Le Caire, Anglo-Egyptian Bookshop, 1988.

- (42) حنفي، حسن: مقدمات في علم الاستغراب، القاهرة: دار التنوير، 1985، ص 42.
- ينظر أيضًا: حنفي، حسن: من النقل إلى الإبداع، القاهرة: دار قباء، 2000، من النص إلى الواقع، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2004؛ من العقيدة إلى الثورة، القاهرة: مؤسسة هندواوي، 2020.
- (43) العظم، صادق جلال: ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، دمشق: المدى، 1997، ص 188.
- ينظر مجلة الوطن العربي، 3، 1989، ص 17، 22.
- (44) عن الحرّية أتحدث، ص 49-50.
- (45) العظم، صادق جلال: نقد الفكر الديني، بيروت: دار الطليعة، 1970، ص 222.
- (46) نقد الفكر الديني، ص 225-226.
- (47) محمود، زكي نجيب: في حياتنا العقلية، بيروت: دار الشروق، 1989، ص 219.
- (48) فواز طرابلسي، فواز: إعادة تأسيس اليسار العربي، بيروت: دار الساقى، 2008؛ صالح، ياسين الحاج: بالخلاص، يا شباب!، بيروت: دار الآداب، 2012.
- (49) ينظر مثلاً ما يقوله زكي نجيب محمود: "ولعلّ (ماركس) أن يكون من بناة علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة؛ لأنه أراد أن يستخلص القانون الذي بمقتضاه يسير المجتمع في حركة التقدم، دون أن يلجأ في ذلك إلى الميل والهوى، ولا إلى العاطفة والرغبة... لكننا نقف منه موقف الحيران المتسائل، حين نراه يقرن شيئين متناقضين... حين يضمّ هاتين الفكرتين إحداهما إلى الأخرى في سياق واحد، وهما: فكرة التغيّر الذي لا بدّ للمجتمع أن يتطوّر به صاعدًا من أدنى إلى أعلى... وفكرة الجبريّة التي لا بدّ من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ." زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص 220.
- (50) ينظر صادق جلال العظم، ناقلاً قول منح الصلح وموافقاً عليه: العظم، نقد الفكر الديني، ص 10.
- (51) Said, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin, 1977.
- (52) *Orientalism*. p. 42.
- الترجمة لصاحب هذه المقالة.
- (53) ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ص 16.
- (54) *Orientalism*. p. 272.
- (55) ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ص 23-24.
- استعان سعيد كثيرًا بفكر (فوكو Foucault)، فيما يخصّ العلاقة بين المعرفة والسلطة، فاستلهمه كثيرًا، ولكن دون أن يلتزم بنسقه الحفري - ممّا سبب له التناقضات المفهومية حول الحقيقة والتمثيل.
- (56) ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ص 26.
- (57) ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ص 27.
- (58) ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ص 114-115.
- (59) رشيد، أمينة: الاستشراق: دراسة في المفاهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2017؛ El Samadny, Fatima. "Rethinking Orientalism: Beyond Said and After Postcolonialism." *Contemporary Arab Affairs*, vol. 13, no. 2, 2020.
- (60) بدوي، عبد الرحمن: الزمان الوجودي، بيروت: دار الثقافة، 1973.
- (61) Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927, §29, "Das Dasein als Befindlichkeit", p. 134-140.
- (62) مفهوم الحرّية، ص 88.

- (63) مفهوم الحرية، ص 90-91.
- (64) عن الحرّية أتحدّث، ص 13.
- (65) Leibniz, G. W. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765). Paris: Flammarion, 1993, II, XXVII, p. 1-3.
- (66) عن الحرّية أتحدّث، ص 16-17.
- (67) عن الحرية أتحدّث، ص 170.
- (68) مفهوم الحرّية، ص 101.
- (69) في حياتنا العقليّة، ص 13.
- (70) في حياتنا العقليّة، ص 13.
- (71) في حياتنا العقليّة، ص 27.
- (72) Khoury, Paul. *Aporétique ou "Que sçay-je?"* Paris, L'Harmattan, 2016, p. 57-58.
- (73) De Cues, Nicolas. *La docte ignorance*. Paris: Flammarion, 2013.
- (74) الزمان الوجودي، ص 156.
- (75) درويش، فرانك: "في فلسفة المثني - دراسة تأسيسية"، مجلة الآداب، العدد 153، 2025.
- (76) Khoury, Paul. *Le fait et le sens: esquisse d'une philosophie de la déception*. Paris, L'Harmattan, 2007, p. 159.
- (77) نقد الخطاب الديني.
- (78) نقد الخطاب الديني، ص 11.
- (79) نقد الخطاب الديني، ص 121-122.
- (80) نقد الخطاب الديني، ص 78.
- (81) نقد الخطاب الديني، ص 102.
- (82) نقد الخطاب الديني، ص 103.
- (83) نقد الخطاب الديني، ص 80.
- (84) *Islam et christianisme: Dialogue religieux et défi de la modernité*. p. 11.
- (85) *Islam et christianisme: Dialogue religieux et défi de la modernité*. p. 12.
- (86) *Islam et christianisme: Dialogue religieux et défi de la modernité*. p. 41.
- (87) *Une pensée arabe humaniste contemporaine: Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine*. p. 97.
- (88) جدعان، فهمي: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص 222-225.
- (89) أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 241.
- (90) العيادي، عبد العزيز: فلسفة الفعل، صفاقس، تونس: مكتبة علاء الدين، 2007، ص 120.
- (91) فلسفة الفعل، ص 25.
- (92) فلسفة الفعل، ص 8.
- (93) "في فلسفة المثني - دراسة تأسيسية"، ص 347-376.
- (94) فلسفة الفعل، ص 11.
- (95) فلسفة الفعل، ص 11.

- (96) فلسفة الفعل، ص 17.
- (97) درويش، فرانك: "من الأرض إلى السماء: سيزان، كلي وهايدغر"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 164، 2024، ص 119-158.
- (98) فلسفة الفعل، ص 19.
- (99) فلسفة الفعل، ص 29.
- (100) فلسفة الفعل، ص 87.
- (101) فلسفة الفعل، ص 47.

الإشارة المرجعية للبحث:

درويش، فرانك: "الفلسفة العربية المعاصرة في محيط الحرية"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت: المجلد 44، العدد 175، 2026، 217-252.

<https://doi.org/10.34120/ajh.v44i175.3593>

To cite this article: Darwiche, Frank. "Contemporary Arab Philosophy in the Orbit of Freedom." *Arab Journal for the Humanities*, 44, 175, 2026, 217-252.

<https://doi.org/10.34120/ajh.v44i175.3593>