

الأسس الفكرية، ومفهوم الحرية والحكم الصالح



تمهيد

يبدأ الفصل بعرض موجز لأهم عناصر موضوعة الحرية في الفكر الغربي موضحاً تحول الاتجاه السائد من أولوية الحرية الفردية إلى التوافق بين الحرية الفردية والترتيبات المجتمعية، للتوفيق بين الحرية الفردية والغايات الإنسانية الأعلى الأخرى في صياغة تقارب مفهوم التقرير للتنمية الإنسانية. ويتحول الفصل بعد ذلك إلى مناقشة مكانة موضوعة الحرية في الثقافة العربية، مبيّناً حضورها في مختلف تيارات الفكر العربي. وبعد التمعن في سمات الفكر العربي والغربي كليهما، ينشئ الفصل مفهوم الحرية المتبنى في التقرير ومحتوى الحكم الصالح الضامن لتحقيقه، والذي يحكم باقي فصول التقرير.

الحرية في الفكر الليبرالي الغربي، الحرية الفردية تؤول إلى التنمية الإنسانية

أولوية الحرية الفردية

انشغل الفكر الغربي، خاصة "النفعيون"، بالبحث عن شكل الحكومة الذي يضمن ألا يعصف أصحاب السلطة فيه بحرية المحكومين. وكان الحل الذي اهتدى إليه "جيمس ميل" هو "الحكومة التمثيلية-النيابية" الذي تتطابق فيه مصالح الحكومة والناس عبر آلية نيابية: يخضع النواب فيها للمساءلة من قبل الناس عبر الانتخابات. في هذه الحالة يمكن أن تكون الحكومة أداة لضمان الحرية بدلا من آلة للقمع.

وهكذا تبلورت المبادئ "الديمقراطية" كوسيلة لحماية حرية الغالبية العظمى من استبداد أي أقلية مسيطرة، سواء كان مصدر قوتها الجاه أو الثروة. فالمبدأ الأساس هنا هو "الشرعية الديمقراطية" بمعنى أن مصدر السلطة المجتمعية هو إرادة الأغلبية.

الإطار 1-1

الحقوق الطبيعية للإنسان

"غاية أي تنظيم سياسي هي الحفاظ على الحقوق الطبيعية وغير القابلة للتصرف للإنسان؛ وهي: الحرية والملكية والأمن ومقاومة اللغيان."

الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن. مقتطف في (هوك، بالإنجليزية، 1987، 8).

وتعد غاية الحرية عند "جون ستيوارت ميل"، هي "السعي وراء منفعتنا، بطريقتنا الخاصة"، وهذه أهم مكونات "السعادة أو الرفاه الإنساني". وعليه، فإن السعادة تكون من نصيب "الفرد القادر على اختيار مسار مستقل ويتمتع بمجال (فضاء) مجتمعي عام يتيح له ممارسة هذه القدرة من خلال امتلاك قدرات الحكم الناقد والاختيار الحر". ومن ثم، فإن الديمقراطية التي تحمي الحرية هي التربة الخصبة للتقدم الاجتماعي واستهداف السعادة الفردية.

ولكن "جون ستيوارت ميل" لم يكن مطمئنا لقيام المجتمع الديمقراطي، تلقائياً، بحماية حرية الأفراد و"الأقليات". وزاد على ذلك خوفاً من أن تُخضع الآلية الديمقراطية جميع نواحي الحياة للضبط من قبل السلطة، منشئةً بذلك "استبداد الأغلبية"، فانبرى للبحث في خصائص الأنشطة المرشحة للإعفاء من الضبط الحكومي. ولكنه لم يقصر تخوفه على الحكومة المؤسسية، فقد تطير أيضاً من "حكومة الرأي العام"، أو الإكراه غير الرسمي الذي يتعرض له من يعتقدون أفكاراً أو أنماط سلوك متفردة.

من حقنا، عند "جون ستيوارت"، أن نناقش، أو نختلف، أو نهاجم أو نرفض، أو حتى ندين بعنف، رأياً ما، ولكن ليس من حقنا على الإطلاق أن نحبس. لأن حبس الرأي يفتك بالفت والسمين على حد سواء، ولا يقل عن انتحار جماعي، فكراً وأخلاقياً. إذ بدون حق الاحتجاج، والقدرة عليه، لا يمكن أن تكون هناك عدالة، ولا غاية تستحق السعي من أجلها. وبدون تمام حرية الرأي والنقاش، لا يمكن للحقيقة أن تتجلى.

"من حقنا، أن نناقش،

أو نرفض، أو حتى أن

ندين بعنف، رأياً ما،

ولكن ليس من حقنا

على الإطلاق أن

نحبسه."

جون ستيوارت ميل

"إذا أجمعت البشرية، ما عدا واحداً، على رأي ما، فليس للبشرية مبرر أقوى لإسكات ذلك الشخص الوحيد عما يكون له هو من مبرر، لو كان في السلطة، لإسكات البشرية جمعاء." المصدر: ميل، بالإنجليزية، 1978، 16.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحكم الديمقراطي يمكن أن ينشئ ضمانات مؤسسية لتفادي صدور قرارات معيبة من أغلبية ديمقراطية. وهكذا تبلور موقف نظري يرى أن بعض الترتيبات المؤسسية يمكن أن تعين الأفراد على تسخير قدراتهم من أجل التقدم وتقلل مدى الضرر الذي يمكن أن ينجم عن تقييد الحرية بالتنظيم. ويتضمن ذلك فرض قيود على قرارات الأغلبية للحد من التشريع غير المقبول مبدئياً، ومحاكم، ومفوضين² عن الناس لهم سلطة التعقيب على قراراتها أو حتى تصحيحها.

فحوى الديمقراطية والتحول الديمقراطي

الديمقراطية، في الجوهر، هي نظام لإدارة التنازع يسمح بالتنافس الحر على القيم والأهداف التي يحرص عليها المواطنون. ومن ثم، فإنه مادامت جماعة لا تلجأ للعنف، ولا تنتهك حقوق مواطنين آخرين، فلها حرية السعي لإعلاء مصالحها في المجتمع المدني والمجتمع السياسي كليهما. وهذا هو باختصار جوهر الترتيبات المؤسسية للديمقراطية (ستيبيان، بالإنجليزية، 2001، 216).

وفي فكر التحول الديمقراطي، تحتل الانتخابات، الحرة والتنافسية، موقعا مركزيا. ويضاف إليها في المجتمعات كبيرة الحجم ترتيبات مؤسسية تكفل صوغ التفضيلات، والتعبير عنها، وأخذها في الاعتبار بشكل ملائم في عملية الحكم (دال، بالإنجليزية، 1971).

وتضم الضمانات المؤسسية الموصى بها (المرجع نفسه) السبع التالية:

- حرية التعبير
- حق التصويت
- حرية تكوين المنظمات والانضمام إليها
- أهلية جميع المواطنين لشغل الوظائف العامة
- حق القادة السياسيين في التنافس على التأييد والأصوات
- توافر مصادر بديلة للمعلومات
- اعتماد مؤسسات صوغ السياسات العامة على نتائج التصويت في انتخابات حرة ونزيهة، وسبل أخرى للتعبير عن تفضيلات الناس.
- ولا يجد منظرون آخرون هذه الضمانات

ولهذا، فلو لم يكن هناك معارضون بحق لتوجب علينا، في نظره، أن نبتدع حججا ضد أنفسنا حتى نبقي في حالة من "اللياقة الفكرية". وهكذا، يربط "جون ستيوارت" وثيقاً بين الحرية، وبخاصة حرية الفكر والنقاش، وبين الإبداع والتقدم الإنساني. فالمحرك الأساسي للتقدم عنده هو تزاوج "الحرية والتنوع" المؤديين إلى الفريدة والابتكار، ضداً للتهافتية، أو الوسطية الرديئة، التي تنجم عن مجرد الاتباع. ولم يستثن من هذا التوجه مسألة الحرية ذاتها، حيث اعتبر أن قضايا الحرية يتعين أن يعاد طرحها على البشرية مجدداً كلما تغيرت ظروف البشر. وها نحن نعيد طرحها هنا في حالة الوطن العربي مجدداً في بدايات الألفية الثالثة.

ولا يعتبر "جون ستيوارت ميل" من مبررات لتقييد الحرية الفردية إلا اثنين: منع الفرد من الإضرار بآخرين، أو من إهدار واجب تجاه آخرين سواء بإتيان فعل أو الامتناع عن فعل. أما فيما يتصل بالفرد، ذاته، فاستقلاله مطلق، حيث "الفرد سيد جسمه وعقله". والفرد لا يخضع لمسألة المجتمع عن أفعاله "ما دامت لا تمس مصالح أحد غيره" إلا ربما في حالة الخطر المحقق، وليس المحتمل.

الحرية الفردية والترتيبات المجتمعية

إن الحرص على الحرية لا ينطوي بالضرورة على موقف مناهض للتنظيم المجتمعي، الذي هو إحدى أهم وسائل التقدم البشري. لكن من المؤكد أن الحرص على الحرية يعني بالضرورة موقفاً مضادا لجميع أشكال التنظيم النخبوية والاحتكارية وتلك التي تلجأ إلى الإكراه، وكلها تمنع من حفز التقدم عبر محاولة استكشاف الجديد.

ومن ثم، فإن التنظيم المجتمعي يكون مفيداً وفعالاً ما دام طوعياً ويقوم في مناخ من الحرية (هايك، بالإنجليزية، 1978، 37).

مادامت جماعة

لا تلجأ للعنف،

ولا تنتهك حقوق

مواطنين آخرين، فلها

حرية السعي لإعلاء

مصالحها في المجتمع

المدني والمجتمع

السياسي كليهما.

1 يتضمن الدستور الأمريكي مثلاً "قائمة الحقوق" Bill of Rights التي تحدد أنشطة يجب ألا تتطرق الحكومة، أو "الكونجرس"، إلى ضبطها. وينص "التعديل الأول" للدستور على أنه "أن يعثر الكونجرس أي تشريع يحد من حرية التعبير"، على الصعيد الاتحادي.

Ombudsmen 2

كافية، وإن كانت لازمة (لينتس و ستيان، بالإنجليزية، 1996). ويرون ضرورة أن يتوفر المجتمع السياسي على صياغة دستور ديمقراطي يحترم الحريات الأساسية بما في ذلك حماية حقوق الأقليات، وضرورة أن تحكم الحكومة المنتخبة ديمقراطياً وفق الدستور وتلتزم بالقانون، وبمنظومة مركبة من المؤسسات الأفقية والرأسية التي تضمن المساءلة.

وتتطوي مجموعة الشروط السابقة على ضرورة قيام مجتمع مدني قوي حيوي وناقد يستطيع مراجعة الدولة وتوليد بدائل لسياساتها. ولكي يمكن لهذه البدائل أن تصنف وتتسق، وفي النهاية تنفذ، يتعين أن تكون علاقات المجتمع السياسي، وبخاصة الأحزاب، بالمجتمع المدني حرة تماماً.

مشكلات الحرية: الليبرالية والديمقراطية، خصائص حكم الأغلبية

تتطوي الديمقراطية، إذن، على عيوب حتى من وجهة نظر الفكر الليبرالي الغربي. وإذا كانت الديمقراطية يمكن أن تعيد الحرية، فإن المجتمع لا يمكن أن يعد حراً إلا بتضافر شرطين:

الأول، ألا تكون هناك سلطات مطلقة، بحيث يبقى لجميع البشر الحق في رفض أي سلوك غير إنساني.

والثاني، أن يكون هناك نطاق مستقر من الحقوق والحريات لا يمكن فيه انتهاك آدمية البشر (برلين، بالإنجليزية، 1969، 165). من حيث المبدأ، إذن، الديمقراطية أداة وليست غاية في حد ذاتها. وعليه، يتعين الحكم عليها بما تفلح في تحقيقه، بالغاية التي نشأت لتحقيقها، والتي تتلخص في "الحرية، والإقدام والحيوية الناجمين عنها" ("جون كالبيير" - القرن 17، مقتطف في: هايك، بالإنجليزية، 1978، 107).

خطر استبداد الأغلبية

يرى الديمقراطيون المتزمتون ضرورة حسم أكبر عدد ممكن من القضايا وفقاً لرأي الأغلبية، حيث تعني السيادة للشعب عندهم أن سلطة الأغلبية غير محدودة ولا يجب تقييدها. لكن من ناحية أخرى، يعتقد أنصار الحرية

الخلص في ضرورة وضع حدود على المسائل التي يمكن أن تحسم برأي الأغلبية. بل إنه يجب تقييد سلطة أي أغلبية وقتية بمبادئ يتعين أن تسود في الأجل الطويل. فقرارات الأغلبية تعبر عن ما يريده الناس، ممثلين بالأغلبية، في حقبة زمنية معينة، ولكنها لا تحدد ما يحقق مصالحهم لو كانوا أوسع معرفة (كما يحدث عادة بمرور الزمن). كما أن قرارات الأغلبية لا تتبع بالضرورة من حكمة رصينة، فهي عادة نتاج مساومة وأنصاف حلول قد لا ترضي أحداً بالكامل. بل قد تكون أقل قيمة من قرار أحكم أعضاء المجتمع بعد تمحيصهم لجميع الآراء.

والمؤكد أنه ليس هناك أي مبرر أخلاقي لتمنح أي أغلبية ميزات لأعضائها، مميزة بذلك ضد من لا ينتمون إليها. كما أن التقدم عادة ما يتمثل في اقتناع الأكثرية برأي أقلية.

ولذلك فإن نجاح المجتمع في ضمان الحرية وصيانتها، بما في ذلك حمايتها من استبداد الأغلبية، يقتضي وجود مجال عام فسيح ومستقل عن سيطرة الأغلبية تتكون فيه آراء الأفراد، ويمكنهم التعبير عنها. ومن هنا تتأكد الصلة العضوية بين الحرية، بالمعنى الشامل، والحريات المفتاح للرأي والتعبير والتنظيم. حيث تضمن حرية الرأي أن يكون الإنسان موقفاً تجاه القضايا المجتمعية، بينما تضمن حرية التعبير إمكان إفصاح الإنسان عن هذه المواقف بما يؤدي لإذكاء النقاش حول القضايا. وتشكل حرية التنظيم ضماناً انتظام الناس في مؤسسات تتبنى المواقف وتعمل من أجلها في المجال العام للمجتمع. والمؤكد، في جميع الأحوال، أن مزايا الديمقراطية، بل والحرية ذاتها، لا تتأكد إلا في الأجل الطويل.

توتر بين الحرية والديمقراطية؟ أو ديمقراطية بلا حرية؟

تتطوي الديمقراطية الليبرالية، كما أشرنا، على عيوب محتملة. ولعل أهم هذه العيوب، في منظور الحرية، هو أن ترتيبات "ديمقراطية" يمكن أن تتعايش مع انتهاكات جوهرية للحرية بمعناها الشامل. فيمكن أن يتفشى الفقر، أي كان مفهومه، في سياق ديمقراطي سياسياً ودون انتهاك حقوق الملكية مثلاً. وإن كان "سن" ينفي أن تكون قد قامت مجاعة ضخمة في ظل حكم ديمقراطي، فإنه يلاحظ أن مجاعات كبيرة قد قامت في

لا يمكن أن يعد

المجتمع حراً إلا

بتضافر شرطين:

• ألا تكون هناك

سلطات مطلقة،

بحيث يبقى لجميع

البشر الحق في

رفض أي سلوك غير

إنساني.

• أن يكون هناك

نطاق مستقر من

الحقوق والحريات

الثانية وعجزا في الأولى، بل إن "الديمقراطية" يمكن أن تستخدم لتقنين تقييد الحرية (زكريا، بالإنجليزية، 2003). بعبارة أخرى، الحرية تفضي إلى الديمقراطية (ففي إنجلترا والولايات المتحدة، سبق التمتع بالحرية قيام الديمقراطية في القرن التاسع عشر)، ولكن العكس ليس بالضرورة صحيحا.

الحرية والغايات الإنسانية الأسمى الأخرى

ليست الحرية الغاية الإنسانية الأسمى الوحيدة، فالحرية ليست العدالة أو المساواة أو الجمال مثلا. بل قد تتعارض الحرية مع غايات إنسانية أسمى أخريات، حتى يرى بعض المفكرين أن كمال التحقق الإنساني مقولة تتلوي على تناقض جوهري.

ويعني ذلك أن الوجود الإنساني الراقى والمُغني قد يتطلب أحيانا المفاضلة، أو التوفيق، بين الحرية من ناحية، وغايات إنسانية سامية أخرى، من ناحية ثانية.

ولعل هذا التضارب المحتمل بين الغايات الإنسانية الأسمى هو أحد الأسباب الجوهرية لتصميم البشر على إعلاء قيمة حرية الاختيار. فلو أمكن في مجتمع فاضل تحقق الغايات الإنسانية الأسمى جميعا لانفتحت الحاجة إلى معاناة الاختيار.

وليست الحرية نعمة مجانية، فالحرية والمسؤولية صنوان. إن الحرية لا تعني مجرد تمتع الفرد بالفرص، ولا تتطلب فقط أن يتحمل الفرد عبء الاختيار، ولكنها أيضا تعني أن يتحمل عواقب قراره.

ومن هنا فإن الاتصال من المسؤولية يعني، في الحقيقة، التفريط في الحرية.

ولعل المساواة أمام قواعد القانون والسلوك العام هي صنف المساواة الوحيد الذي يمكن ضمانه إن أردنا الحفاظ على الحرية. وعلى هذا فإن الحرية قد تتلوي، نهاية، على انعدام المساواة في مجالات عديدة.

وبينما تتطلب العدالة أن تُتاح ظروف الحياة، أي الفرص التي تحددها الحكومة، للجميع على حد سواء، فإنه يمكن أن يتمخض عن الحرية قلة مساواة في النتائج. فالمساواة أمام القانون وفي الفرص يمكن أن تتعايش مع صنوف من الشقاء الإنساني مثل معاناة الجوع أو المرض أو العاقبة.

سياق من احترام الحقوق المدنية والسياسية بما في ذلك حق الملكية (سن، بالإنجليزية، 1999، 16 و66).

إلا أن الأخطر، أو ربما الأغر، أن تتعايش الترتيبات الديمقراطية مع انتهاك واسع للحرية بالمعنى الضيق، أي الحريات المدنية والسياسية. ولكن هذا التفارق يقوم في العالم المعاصر، ليس في بلدان نامية حديثة العهد بالحرية والديمقراطية فحسب (حيث تقوم حكومات منتخبة أحيانا بتقييد حرية قطاعات أخرى في المجتمع مثل القضاء والمجتمعات المحلية ووسائل الإعلام ومنظمات المجتمع المدني)، ولكن حتى في بلدان عريقة في الحرية والديمقراطية كليهما، في الغرب المصنع. بل إن بعض الكتاب المعاصرين يرون ضرورة التفرقة بين الحرية والديمقراطية بحيث أننا إذا ربطنا بينهما، فقد نجد فائضا في

التنصل من المسؤولية

يعني، في الحقيقة،

التفريط في الحرية

الإطار 3-1

أحمد كمال أبو المجد: حول مبدأ المساواة

واستقر القضاء على أن المساواة تعني توحيد الحكم القانوني عند التعامل مع أصحاب المراكز القانونية المتماثلة، وأن اختلاف المعاملة لشاغلي المراكز القانونية المتماثلة هو تمييز خبيث يمنعه الدستور. أما حين يكون اختلاف المعاملة قائما على أساس موضوعي من اختلاف المراكز القانونية أو الواقعية، فإن اختلاف المعاملة لا يعد تمييزا محظورا، وإنما يعد تصنيفا أو تقسيما جائزا.

ولا يزال ضبط الخيط الرفيع بين التمييز والتصنيف من أدق المسائل التي تواجه القضاء. والميار الذي استقر عنده القضاء، خصوصا قضاء المحاكم الدستورية، أن اختلاف المعاملة يعد تمييزا يمنعه الدستور إذا لم تكن هناك علاقة سببية منطقية بين أساس التمييز وبين النتيجة التي ترتبت عليه، كأن يقرر للمرأة العاملة أجر أقل من أجر الرجل الذي يؤدي عملا مماثلا تماما. أما إذا قامت علاقة سببية بين أساس التمييز والنتيجة التي رتبها القانون عليه، فإن الأمر يكون تقسيما جائزا. ومثاله أن ينص قانون الخدمة المدنية مثلا على أن كل سنة يقضيها الموظف في أحد الأماكن النائية، تحسب عند حساب الأقدمية المؤهلة للترقية سنتين لا سنة واحدة.

وثمة مسألة أخرى هامة ودقيقة هي تفرقة القضاء بين ما يسمونه التمييز الحميد، وما يسمونه التمييز الخبيث. والتمييز الحميد جائز مؤقتا، والفرص منه تدارك الأثار المتركمة لتمييز خبيث سابق. ومن أمثلته إجازة نظام الحصص للمرأة، أو للملونين (في الولايات المتحدة).

مبدأ المساواة من المبادئ التي لا يكاد يخلو من النص عليها دستور معاصر. حتى اعتبرته المحاكم الدستورية ومحاكم القضاء الإداري من "المبادئ القانونية العامة" وهي، بتعبير مجلس الدولة "مستقرة في الضمير العام ولا تحتاج إلى نص يقرها".

وعند نشأة هذا المبدأ في الفقه والقضاء في أوروبا، كانت المساواة تصرف إلى أمرين أساسيين يرتبطان بتاريخ الصراع بين الملوك والشعوب منذ العصور الوسطى:

الأول: المساواة أمام التكاليف المالية (الضرائب).

الثاني: المساواة أمام القضاء.

أكثر نصوص الدساتير الحديثة تستعمل عبارة "المواطنون أمام القانون، أو لدى القانون" سواء، وهما تعبيران شاملان لكل صور المساواة. ولا تغفلان أبدا عند حدود المساواة أمام القضاء.

وأكثر النصوص الدستورية تضيف بعد عبارة "أمام القانون سواء" أو لدى القانون سواء أمرين، أحدهما أو كليهما:

• النص على أنه "لا تمييز بينهم (أي بين المواطنين) على أساس اللون أو الجنس أو العقيدة".

• النص على مبدأ آخر متمم لفكرة المساواة، هو مبدأ تكافؤ الفرص.

ومؤدى هذه النصوص أنه يتمتع على السلطة التشريعية أن تسن قانونا ينطوي (في موضوعه) على إخلال بالمساواة إخلالا يعوم على التمييز المبني على الأصل أو اللون أو العقيدة أو الجنس (النوع).

في هذا الإطار، بكل صيغه وتعبيراته القانونية الواردة في الدساتير، أجمع الفقه

الحرية صنو التنمية الإنسانية؛ تكامل الحرية الفردية والترتيبات المؤسسية

تصل فكرة التكامل بين الحرية الفردية والتعليم المجتمعي خدمةً للتقدم الإنساني مرحلةً النضج في كتابات "أمارتيا سن" عن التنمية الإنسانية، متوجهةً في "التنمية باعتبارها الحرية" (1999). تتكون التنمية عنده من إزالة القيود على الحرية أو توسيع نطاق الحرية الإنسانية.

ويرى "سن" أن المؤسسات المجتمعية تلعب دوراً جوهرياً في ضمان أو تحديد حرية الأفراد، منظوراً إليهم كفاعلين نشطين، وليس كمتلقين سلبيين للمنافع (المرجع نفسه، المقدمة).

وتتنوع المؤسسات الاجتماعية المهمة في هذا الصدد؛ فهناك الأسواق (الحرية)، والإدارة الحكومية، والمجالس التشريعية، والأحزاب السياسية، والقضاء، والمنظمات غير الحكومية، ووسائل الإعلام. وهي تسهم في عملية التنمية بالضبط من خلال أثرها في تعزيز الحريات الفردية وصيانتها (المرجع نفسه، 297).

ويعرف "سن" خمسة أنواع من الحريات الواسائية: الحريات السياسية، والتسهيلات الاقتصادية، والفرص الاجتماعية، وضمانات الشغافية، والأمن الحمائي، التي يتكامل بعضها مع بعض، وتؤدي إلى تمكين الناس من اكتساب القدرات البشرية وتوظيفها في تحقيق الحياة التي يريدون.

وعلى حين يؤكد "سن" على أن الحريات المدنية والسياسية مطلوبة لذاتها، ففيما يتصل بالتسهيلات الاقتصادية، ليس الدخل والثروة مطلوبين عنده لذاتهما، ولكن لما يمتكئان منه من حرية لنعيش الحياة التي نريد. فالأشخاص الذين يتمتعون بتسهيلات اقتصادية ولكنهم محرومون من الحريات المدنية والسياسية يعانون حرماناً جوهرياً من الاختيار الحر لنوع الحياة التي يريدون، ومن المشاركة في صوغ قرارات مجتمعية مصيرية تؤثر جوهرياً على رفاههم (المرجع نفسه، 16).

يضاف إلى ذلك أن ممارسة الحقوق السياسية الأساسية تضمن أن تحترم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. ولهذا، فإن بناء نظام حكم ديمقراطي وتقويته يعد مكوناً محورياً لعملية التنمية.

ويسهم توافر الفرص الاجتماعية، خاصة للتعليم والرعاية الصحية، مباشرة في تعزيز

القدرات البشرية وترقية نوعية الحياة. ويفرق "سن" بين الفرص التي تتيحها الحرية والعمليات التي تمكن من الحرية. فالإقتصار على الفرص يختص بما يمكن أن يسمى الخواتيم أو النتائج النهائية، بينما اعتبار العمليات، إضافة للفرص، يعرف ما يسميه "سن" النتائج الشاملة. وعنده أن فهم التنمية باعتبارها الحرية ينطوي على أهمية العمليات والإجراءات التي يتعين احترامها دون الإقتصار على الغايات والأهداف. لذلك، تنهض بالتوازي مع الحريات المتعددة والمتداخلة حاجة إلى عديد من المؤسسات المجتمعية التي تتقاطع مع عمليات تدعيم وتعزيز الحرية، منها الترتيبات الديمقراطية والرعاية الصحية ووسائل التواصل بين الناس والمؤسسات.

وفي النهاية يرى "سن" أن المبدأ الناظم للتنمية، باعتبارها الحرية، هو السعي الدائب لدعم الحريات الفردية والالتزام المجتمعي بحمايتها الذي يتبلور في مؤسسات وعمليات مجتمعية تقضي إليها وتصونها ("سن"، بالإنجليزية، 1999، 298).

وفي مجال الاقتصاد على وجه التحديد، ينقلنا هذا التزاوج بين الحرية الفردية والترتيبات المؤسسية لتحقيق الصالح العام، من التحليل الاقتصادي الوحدي الذي يعنى بدراسة السلوك الاقتصادي على مستوى الوحدة الاقتصادية (الفرد أو المشروع) إلى مستوى الاقتصاد السياسي الذي يعنى بالسلوك الجمعي في مجالات تخصيص الموارد، وتوزيع الفائض الاقتصادي (بين مختلف الفئات الاجتماعية) وتوظيفه على مستوى المجتمع (خاصة بين الاستهلاك والاستثمار). وينطوي هذا، بالإضافة لضمان حق الملكية وحرية النشاط الاقتصادي على المستوى الفردي، على ضرورة قيام مؤسسات مجتمعية رشيدة اقتصادياً تستهدف صيانة الحرية بالمعنى المتبنى هنا. ويتم ذلك عبر تعبئة الموارد وتشجيع الاستثمار في المجالات الإنتاجية وترقية الإنتاجية (الذي ينطوي على ضرورة الكفاءة ومن أهم شروطها حماية التنافسية ومكافحة الاحتكار) باطراد، وضمان عدالة توزيع الفائض الاقتصادي بين الفئات المجتمعية.

الأشخاص الذين
يتمتعون بتسهيلات
اقتصادية ولكنهم
محرومون من
الحريات المدنية
والسياسية يعانون
حرماناً جوهرياً من
الاختيار الحر لنوع
الحياة التي يريدون

حكم مشروعات قطاع الأعمال والتنمية الإنسانية

يعد حكم مشروعات قطاع الأعمال بعداً أساسياً في تدعيم مساهمة القطاع في الإدارة الاقتصادية الرشيدة المؤازرة للتنمية الإنسانية.

ويحدد تعريف عام حكم مشروعات قطاع الأعمال ليشمل "المؤسسات الاجتماعية، العامة والخاصة، بما فيها القوانين والإجراءات وقواعد التعامل المستقرة، التي تحكم العلاقة، في اقتصاد سوق، بين أصحاب المشروعات والمديرين (الداخليين) من ناحية، وبين المستثمرين في المشروع من ناحية أخرى، سواء أمدوا المشروع بموارد مالية أو أي أصول ملموسة أو غير ملموسة" (أومان، بالإنجليزية، 2001).

ويضمن الحكم الرشيد لمشروعات قطاع الأعمال أن يتسم نشاطها بالشفافية ويخضع للمساءلة من قبل جميع أصحاب المصالح في المشروع ويستجيب لمطالبهم. وتضمن هذه المبادئ أطراف نمو الإنتاجية وكفاءة النشاط الاقتصادي، خاصة في البلدان النامية، مما يصب في دعم التنمية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحكم الرشيد لمشروعات قطاع الأعمال يقوي المسؤولية الاجتماعية للمشروعات حيث يضمن معاملة عادلة لأصحاب المصالح، داخل المشروعات وخارجها، والمساواة فيما بينهم. ويمكن تطبيق مبادئ الحكم الرشيد لمشروعات قطاع الأعمال أصحاب المصالح من فهم قرارات الإدارة والمساهمة فيها من خلال التوصل للمعلومات وزيادة شفافية قرارات أصحاب الأعمال والمديرين ومسئولتهم. ولكي تتحقق هذه المنافع، يتعين إقامة أطر ومؤسسات تنظم الإرشادات والضوابط الكفيلة بأن تحترم الأسواق والمشروعات مبادئ الحكم الرشيد للمشروعات.

الحرية في الثقافة العربية

الحرية في التاريخ العربي

يعرض التاريخ العربي والإسلامي في التجربة الواقعية والممارسة العملية وجوهاً ذات دلالة خاصة لواقعة الحرية ونقيضها. ففي مجالات الفقه والأخلاق وعلم الكلام والتصوف، فضلاً عن الفضاء الاجتماعي - فضاء البداوة والعشيرة - تهض دلائل قوية على حضور مفهوم الحرية

في التجربة العربية الإسلامية التاريخية. فالفقه يؤسس أهلية التصرف على الحرية، والأخلاق وعلم الكلام يربطان التكليف الشرعي بالمسؤولية وبحرية الإرادة الفردية والاختيار الإنساني بإزاء المشيئة الإلهية، على تفاوت في تحديد هذه العلاقة وتصورها (جدليات الجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة). وأحوال "البداوة"، بما هي رمز، تدل على فض جميع القيود المبتدعة وترمز إلى "الحياة المعلقة" وإلى "سعة العيش" و"فسحة في التصرف". والتصوف تجربة روحية شخصية يُعَلِّت فيها المتصوف من الحدود والضعف الخارجي - الطبيعية والمجتمع والدولة والشرع - ويتمثل الحرية المطلقة خارج النواميس الطبيعية والاصطناعية وخارج الاستبداد والعبودية (عبد الله العروي، 1993، 15-22).

ويتعلق بواقعة الحرية في التاريخ العربي المبكر ما نشهده من بروز مقولة الإيديولوجيا الجبرية الأموية إذ حاولت توظيف النص الديني توظيفاً سياسياً مكشوفاً لتجريد الإنسان من قدرته على الاختيار وللزعم بأن كل ما يجري على أيدي خلفاء بني أمية من مظالم إنما هو بقضاء الله وقدره، وأنهم يسوسون الناس بسُلطان الله. وقد كان من نتائج هذه الإيديولوجيا بروز المقولة المناقضة التي دافعت عنها مدرسة الحسن البصري والخطاب التنويري الجديد الذي يؤكد، استناداً إلى النص وإلى العقل، أن الناس مخيرون وأنهم مسؤولون عن أفعالهم. وقد عزز المعتزلة هذا التيار التنويري إذ أعطوا مفهوم الحرية الأنطولوجي بعداً سياسياً صريحاً فأسهموا بذلك إسهاماً بارزاً في تقنين مقولة الإيديولوجيا الجبرية وفي تأسيس الحرية السياسية في الفكر الديني السياسي العربي على دعائم راسخة (الحبيب الجنحاني، ورقة خلفية للتقرير).

وفي نظرة إجمالية، يمكن القول إن الحرية قد عبرت عن نفسها في التاريخ العربي تعبيراً جلياً في جملة القطاعات "الأساسية"، تعني: المجال الديني والعقدي، والمجال السياسي، والمجال الاجتماعي والأخلاقي، والمجال الاقتصادي. وتم ذلك بأليات سلمية أحياناً، وبأخرى غير سلمية أحياناً أخرى.

الحرية الدينية

شدد (النص) الديني نفسه على أنه "لا إكراه في الدين" (البقرة: 256)، وأنه "لكم دينكم

حاولت الإيديولوجيا

الجبرية الأموية

توظيف النص الديني

توظيفاً سياسياً

مكشوفاً لتجريد

الإنسان من قدرته

على الاختيار وللزعم

بأن كل ما يجري على

أيدي خلفاء بني أمية

من مظالم إنما هو

بقضاء الله وقدره

ولي دين" (الكافرون: 6). فأذن ذلك بممارسة الحرية الدينية والاعتقادية لأتباع الديانات التي كانت سائدة في موطن الوحي، وبخاصة اليهود والنصارى والصابئة. وإذا كانت بعض الممارسات الفقهية أو السياسية قد جنحت إلى عدم الالتزام دوماً بهذا التوجيه، فذلك ليس إلا وجهاً من مفارقة "الممارسة" في الواقع التاريخي لـ "الفكر" في المبدأ والأصل، أي للوحي. ومع ذلك، فإن مجال "الحرية الدينية" في الدولتين الأموية والعباسية قد اتسع اتساعاً عظيماً حتى كانت (المجالس) الأدبية والثقافية حافلة بالمنظرات الدينية والعقيدية الحرة لا بين المسلمين والنصارى على وجه الخصوص، فحسب، وإنما بين جميع المذاهب والنحل والديانات والفرق غير الإسلامية. وأدبيات هذه الظاهرة لا يكاد يكون لها حصر. ويتعذر من ناحية أخرى الكلام على "اضطهاد ديني" أو "عقدي" حقيقي، إذ إن جملة الحالات التي نسبت إلى هذا الضرب من الاضطهاد³ كانت دوماً تخفي بواطن سياسية. ومع ذلك، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن بعض الفرق "المذهبية" لم تتردد في تكفير أو تضليل أو تزييع "المخالفين" من أتباع الديانات الأخرى فضلاً عن المخالفين من أتباع الفرق الإسلامية نفسها. وبالطبع، كانت هذه المواقف تلقي بظلالها على حال الحرية ومصيرها.

الحرية السياسية

عبّرت الحرية السياسية عن مطامحها باتخاذ موقف "المعارضة"، وذلك بنبذ مبدأ الطاعة لأولي الأمر وربطه بالنص الذي يقرر أنه "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". وأنفذت الأمر بوسائل مختلفة: النصح، والنقد، والعمل السري، والتقية، والعصيان والمقاتلة أو الثورة. والرموز هنا كثيرة: ثورة القراء، الفتنة الكبرى، حركة الخوارج، حركات الزنج والقرامطة، نشاط (إخوان الصفاء) السري، الانقلاب العباسي. لقد تمثّل خلفاء "المُلك" و"المُلك العضوض" حكم الغلبة والجبروت المطلق، وجعل بعضهم من نفسه "ظل الله وسلطانة على الأرض". لكن هذه الدعوى لم تَصْفُ ولم تَحْلُصْ لهم، وكان ذلك بفضل "الحرية" وبهجر مذهب الفقهاء - "فقهاء السلطان" - الذين زعموا أن "جور دهر خير من ساعة هرج!".

الحرية الاجتماعية

برغم الأحكام الشرعية التي تضبط السلوك الأخلاقي والاجتماعي في الفضاءات العربية الإسلامية، وبرغم القيود والأطر التي تحكم العادات والتقاليد العربية، إلا أن عصور النهضة الكبرى في التاريخ العربي شهدت تجليات ظاهرة للحرية الأخلاقية والاجتماعية والثقافية. وليس سراً أن القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر الميلادي) يمثلان "عصر الليبرالية" في هذا التاريخ. وذلك بين في المضامين الثقافية وفي الممارسات الأخلاقية اليومية التي اتخذت الحرية فيها، في أحيان كثيرة، أشكالاً منافية للقواعد التقليدية.

الحرية الاقتصادية

في الفعاليات الاقتصادية، عبرت الحرية عن نفسها في إقرار وممارسة حق التملك، والتصرف، والتجارة الحرة بالبيع والشراء والكسب والربح. وكان ذلك ب (نص) حيناً، وبقوة منطق آليات النشاط الاقتصادي والحياتي أحياناً أخرى. وتدعم ذلك بتوسع الدولة الإسلامية لتضم بين جناتها أمصاراً مترامية لا سبيل لازدهار علاقاتها الاقتصادية إلا باعتماد مبدأ الحرية. وأفصح هذا المبدأ عن نفسه في تصور الفقه الإسلامي للتنظيم القانوني للمعاملات الذي يركز على الإيجاب الحر والقبول الحر واشتراط ألا تكون الإرادة المتعاقدة معيبة بأي عيب من عيوب الإرادة.

الحرية والحدائث

لقد عبر المصطلح - الحرية - بمعناه الحديث، إلى الفضاء الثقافي العربي غداة اتصال العرب المحدثين بالغرب "الأوروبي"، وبفرنسا على وجه التحديد. وكان المصري رفاعة الطهطاوي (1801-1873) هو الذي نوه قبل غيره بفكرة الحرية، ووحّد بينها وبين مفهوم "العدل والإنصاف" في التراث الإسلامي، ثم اعتبرها شرطاً لتقدم الأمة وتمدينها (رفاعة الطهطاوي، 1840، 73-74 و80)؛ (رفاعة الطهطاوي، 1872، 8 و127). وذلك على الرغم من أن معاصره

3 الجهم بن صفوان ومعبد الجهني، وغيلان دمشقي، والحلاج، ومالك بن أنس، وأحمد بن نصر الخزازي، والامتحان بخلق القرآن، والسهوردي المقتول.

عبّرت الحرية

السياسية عن

مطامحها باتخاذ

موقف "المعارضة"،

وذلك بنبذ مبدأ

الطاعة لأولي الأمر

وربطه بالنص الذي

يقرر أنه "لا طاعة

لمخلوق في معصية

الخالق"

الليبراليين بإطلاق، وذلك بما امتاز به من وضع دقيق لمسألة الحرية والحريات في إطار منظومة ليبرالية شاملة للمجتمع والدولة والاقتصاد. ويمكن لهذه العبارة أن تكون رمزاً لهذه المنظومة وعلماً دالاً عليها: "خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية. فحريتنا هي نحن، هي ذاتنا ومقوم ذاتنا، هي معنى أن الإنسان إنسان. وما حريتنا إلا وجودنا، وما وجودنا إلا الحرية" (أحمد لطفى السيد، 1963، 138)؛ وأيضاً: (يوسف سلامة، 2002، 661).

لقد مثلت الحرية، في الثقافة العربية طوال عقود القرن العشرين رغبة عارمة وحاجة حيوية ومطلباً رئيسياً وشعاراً قوياً يرفعه على وجه الخصوص تيار "الفكر الحر" وتيار الاستقلال الوطني على حد سواء. وبدت قوة الدعوة إليها والتعلق بها كما لو كانت تمثل لدى المطالبين بها - أفراداً وجماعات وأحزاباً - "قطيعة" مع أحوال الماضي التاريخية، و"غاية" منشودة للحياة وللمستقبل.

من الحرية إلى التحرر

في أواسط القرن الماضي اجتاحت الفضائات الثقافية العربية موجة عارمة من الاهتمام الثقافي بفلسفة الحرية المستلهمة من الوجودية. ولم تقف المسألة عند حدود التمثل والاستيعاب والدرس، وإنما تجاوزت ذلك إلى حقل الانتاج في المذهب أو وفقاً للمذهب. وهذا ما أقدم عليه، على سبيل المثال، عبدالرحمن بدوي وزكريا ابراهيم ومطالع صفدي. وهذا لا يقلل من شأن الأعمال الأخرى، ولا يهون من الآثار العميقة التي خلفها على جيل الشباب نقل مسرحيات سارتر وأعمال سيمون دي بوفوار إلى اللغة العربية. إلا أن من أهم الأعمال التي ظهرت في هذا الفضاء كان (من الحريات إلى التحرر) للفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي. ويمكن اختزال التطوير الذي أدخله في هذه العبارة: من الحرية إلى التحرر! وكان ذلك يعني الانتقال من مفهوم للحرية يجعلها تجربة نفسية روحية ميتافيزيقية واستقلالاً خالصاً للذات، إلى تجربة عملية واجتماعية "مناضلة" تتجسد في العالم الخارجي والاجتماعي في التحرر من قيود الطبيعة ومن شتى أصناف القهر والحرمان والاستلاب، وتتحقق في "حريات حقيقية": اجتماعية واقتصادية وسياسية (محمد عزيز الحبابي، 1972، 68، 90-91).

المغربي أحمد بن خالد الناصري (1835-1897) يصرح بأن "هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأساً" (أحمد بن خالد الناصري، 1956، 114:9). ويقرن خير الدين التونسي (1825-1889) الحرية بجملة من الحقوق المتعلقة بها، فينوه بالحرية الشخصية وبالحرية السياسية ومشاركة الرعايا في إدارة شؤون الدولة، وكذلك بـ "حرية المطبعة" أي حرية الرأي والكتابة والنشر التي تعدل عنده المبدأ الإسلامي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والحقيقة أن أصداء الحرية تتردد في أحوال متباينة. فهي مرتبطة حيناً بمقاومة الاستبداد العثماني في عقود المتأخرة، وحيناً بطروف الاحتلال الأوروبي للأقطار العربية الخارجة من إسطار الأباطورية الألفية، وحيناً آخر بضغط سلطنة الماضي والتاريخ والأفكار المسبقة والتقاليد، وحيناً أخيراً باعتبار التقدم الأوروبي والدور الإيجابي الحاسم للحرية في تحقيقه وإنجازه. وإذا كانت طبيعة النظام العثماني الاستبدادي والرغبة في الحرية، هما اللذان ولّدا العمل البار الذي وضعه عبد الرحمن الكواكبي - ونعني بطبيعة الحال (طبائع الاستبداد) - فإن "المثال الليبرالي" الأوروبي هو الذي ألهم في الفترة نفسها طلائع الفكر الاجتماعي الحر الذي تمثّل بوجه خاص في عمل قاسم أمين الفذ: (تحرير المرأة)، وفي جملة الأعمال التي اقتدت به بشكل أو بآخر: أعمال باحثة البادية (1886-1918) والطاهر الحداد (1899-1935) ونظيرة زين الدين وآخرين. كما أن هذا "المثال" نفسه هو الذي ولّد النزعة الليبرالية التي عبّر عنها في الفترة التالية لانسحاب الدولة العثمانية المفكر المصري الرائد أحمد لطفى السيد الذي سيصبح إمام

"وما حريتنا إلا

وجودنا، وما وجودنا

إلا الحرية"

أحمد لطفى السيد

"وأن تعلموا أنكم

خلقتم أحراراً لتموتوا

كراماً"

عبد الرحمن الكواكبي

الإطار 4-1 الكواكبي: الحرية والكرامة

العمل ووباء العمل الفنون، والحياة هي الأمل ووباء الأمل التردد، ويفقه أن القضاء والقدر هما عند الله ما يعلمه ويمضيه وهما عند الناس السعي والعمل، ويوقن أن كل أثر على ظهر الأرض من عمل إخوانه البشر، فلا يتخيل في نفسه عجزاً ولا يتوقع إلا خيراً، وخير الخير أن يعيش حراً أو يموت.

وأن تعلموا أنكم خلقتم أحراراً لتموتوا كراماً، فاجهدوا أن تحيوا تلكم اليومين حياة رضية، يتسنى فيها لكل منكم أن يكون سلطاناً مستقلاً في شؤونه، لا يحكمه غير الحق، وشريكاً أميناً لقومه يقاسمهم ويقاسمونه الشقاء والهناء، وولداً باراً لوطنه لا يبخل عليه بجزء من فكره ووقته وماله، ومحباً للإنسانية يعمل على أن خير الناس أنفعهم للناس؛ يعلم أن الحياة هي

المصدر: عبد الرحمن الكواكبي، 1984، 126.

185-186). وهذا الموقف نفسه سترفده مواقف أخرى ذات نزعات مجتمعية وحضارية يمكن أن يشار من بينها إلى تلك التي عبر عنها المفكر القومي قسطنطين زريق وثلة من المفكرين الاجتماعيين الذين استلهموا الماركسية أو انتسبوا إليها صراحة، لعل أبرزهم محمود أمين العالم وسمير أمين وعبدالله العروي ومهدي عامل وإلياس مرقص والطيب تيزيني.

أما قسطنطين زريق فربط بين قضية الحرية وبين قضية "القدرة الحضارية" أو "التحضر" التي هي الكاشف الجوهرية عن التباين بين الأمم تقدماً وتأخراً. وعنده أن الأوضاع المتخلفة التي يعاني منها العرب في الأزمنة الحديثة إنما ترد إلى اختلال مقاييس التحضر وضعفها عندهم. لذا ينبغي، لتجاوز هذا الاختلال وذلك الضعف، ضمان الشروط الجوهرية للتحضر، إذ هي وحدها جديده بإدراك التقدم. ويعتقد قسطنطين زريق أن أهم المقاييس الصالحة لتحديد حالة التحضر في مجتمع من المجتمعات ترد إلى ثمانية أساسية هي: "القدرة التقنية، والذخيرة العلمية الخالصة، والقيم الخلقية، والابتكار الفني والأدبي، والحرية الفكرية، ومدى انتشار القدرات والقيم في المجتمع، والنظم والمؤسسات والتقاليد السائدة وما تتضمنه من حريات وحقوق، والأشخاص الذين تتمثل القدرات والقيم في سيرهم وفاعلياتهم" (قسطنطين زريق، 1981، 278). بيد أنه يستجمع هذه المقاييس جميعاً في مقاييس رئيسيين عامين هما الإبداع والتحرر. والحرية الفكرية هي الشرط الذي لا غنى عنه للإبداع وكل شيء موقوف عليها. وأما التحرر فهو الوجه الآخر للتحضر، وهو يجسد مقدار استقلال الإنسان بإزاء الطبيعة، وتحرره من أوهم الذات وأهوائها وتحرره من الغير، سواء أتمثل هذا الغير في فئات أو طبقات مستغلة أم في هيمنة أو سيادة مجتمعات أخرى أم في غير ذلك (المرجع نفسه، 279-281).

وكذلك الحال في التصور الماركسي للمسألة. فالقصد في نهاية الأمر هو التحرر من عسف الإنسان وسيطرة الطبيعة ومن الاستغلال الرأسمالي وسلطة الملكية الفردية والفقر والصراع. ويرجى هذا التصور تحقق الحرية إلى ما بعد تحرير الفرد والمجتمع اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، إذ "إن الحرية الفردية الكاملة لن تتحقق إلا بعد أن تجتمع كل أسبابها الموضوعية في مجتمع حر" (عبد الله العروي، 1993، 76)،

وذلك لن يتم إلا بفضل "حركة" شاملة في التحرر العربي من البورجوازيات العربية ومن الشروط الكولونيالية المحيطة (مهدي عامل).

الحرية من منظور إسلامي معاصر

قد يبدو لأول وهلة أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يأبه كثيراً بمسألة الحرية في مظاهرها العملية، وأنه صرف جل همه واهتمامه إلى الخوض في المسألة القديمة، مسألة الأفعال الإنسانية: هل هي من خلق الله أم من فعل الإنسان؟ لكن الحقيقة هي أنه كان لمسألة حرية الرأي - وهي إحدى "الحريات المجتمعية الخارجية" - مكانة بارزة في الجدليات التي ثارت بين الإسلاميين وبين خصومهم الذين جروا على إثارة "شبهة" حول إقرار الإسلاميين بحرية الرأي لمخالفهم، بل وحول مدى "كفالة" الإسلام نفسه لحرية الرأي والعقيدة لغير المسلمين. وقد وجه هذا المشكل اهتمام المفكرين الإسلاميين إلى أن يبذلوا جهوداً "دفاعية" و "تسوية" بالغة من أجل التذليل على كفالة الإسلام لحرية الرأي، مؤكداً أن "الحرية من الفطرة"، وأن "سيرة الرسل جميعاً تؤكد حرية الرأي"، وأن "القرآن والسنة يقرران حرية الرأي" وأن "الحرية السياسية فرع لأصل عام" هو "حرية الإنسان من حيث هو إنسان، المقررة بنصوص قطعية في الكتاب والسنة" (محمد سليم العوا، 1989، 211-216؛ حسن الترابي، 2003، 162-174). وذلك مع تأكيد القول أيضاً إن "هذه الحرية التي يقرها الإسلام للعقل البشري أو حرية الرأي التي تكفلها آيات القرآن (...) يجدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة الإسلامية. فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبيده المسلم - إعمالاً لهذه الحرية - طعناً في الدين أو خروجاً عليه. فذلك مخالف للنظام العام في الدولة الإسلامية، يحجر لذلك على صاحبه، وقد يجوز - إذا توافرت شروط معينة - أن يعاقب عليه (محمد سليم العوا، 1989، 216).

لا يشتمل هذا الموقف الذي يعبر عن رأي الجبهة في الأدبيات الإسلامية على "نظرية" إسلامية في الحرية. وهو أدخل في باب "حقوق الحرية". بيد أن هذا لا يعني أن نظرية معمقة في "ماهية الحرية" قد كانت غائبة في أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر. فالحقيقة هي أنه قد تم التعبير عن مثل هذه النظرية، وأن ممثلين بارزين

الحرية الفكرية هي

الشرط الذي لا غنى

عنه للإبداع . وأما

التحرر فهو يجسد

مقدار استقلال

الإنسان من أوهم

الذات وأهوائها

وتحرره من الغير،

سواء أتمثل هذا الغير

في فئات أو طبقات

مستغلة أم في هيمنة

أو سيادة مجتمعات

أخرى

قسطنطين زريق

للنزعة الإسلامية من أمثال يوسف القرضاوي وعلال الفاسي وحسن صعب وحسن الترابي وحسن حنفي وراشد الغنوشي قد بلوروا فعلاً على اختلاف طبائعهم وتباين مشاربهم هذه النظرية. وقد يمكن لتعبير "العبودية المتحررة" أن يكون لفظاً دالاً على هذه النظرية عندهم. والمقصود "العبودية لله وحده" والتحرر من أية عبودية لغير الله (رضوان السيد، 2002، 565).

تتعلق نظرية الحرية الإسلامية عند هؤلاء المفكرين من نقد المفهوم الليبرالي للحرية. فهذا المفهوم يستند، في رأي يوسف القرضاوي، إلى جملة من العناصر "الدخيلة" هي: العلمانية، والنزعة الوطنية والقومية، والاقتصاد الرأسمالي، والحرية الشخصية بالمفهوم الغربي: حرية المرأة في التبرج والاختلاط، وإنفاذ القوانين الأجنبية الوضعية، والحياة النيابية. أما عيبها الأكبر فهو خلوها من العنصر الروحي، بل إغفالها له إغفالاً مقصوداً بإعراضها عن الله ورفضها أن تهتدي بهداه (يوسف القرضاوي، 1977، 121).

وعالج علال الفاسي - وهو مفكر وسياسي مغربي - مسألة الحرية وبرع في التنظير لها. يرتد مفهوم الحرية عند علال الفاسي ابتداءً إلى الإرادة في التحرير الشامل للشخصية الوطنية من كل قيد، سواءً أكان مصدره خارجياً مثل الاستعمار، أم داخلياً مثل سيادة علاقات في المجتمع تعمل على سلب الحرية، أو استمرار بعض التقاليد التي تمنع حرية الإنسان، ومضمونها هنا سياسي يهدف إلى تحرير الإنسان من كل أنواع الاغتراب ومستوياتها (محمد وقيدي، 1990، 146-148؛ مصطفى حنفي، 2002، 336-337).

لكن الإطار الأخص الذي يطرح فيه الفاسي مشكلة الحرية يظل إطاراً دينياً إسلامياً تحكمه مفاهيم الحرية الإلهية المطلقة، والتكليف الإلهي للإنسان بما هو مستخلف في الأرض ومسؤول عن عمارتها وعن تحقيق العدل والحرية فيها، وأن الحرية خلق ذاتي وشخصي للإنسان إذ لم يخلق الإنسان حراً وإنما خلق ليكون حراً، وأن الحرية ليست حقاً فقط وإنما هي واجبة أيضاً، وتقديم مصلحة الجماعة (علال الفاسي، 1977، 2-14؛ محمد وقيدي، 1990، 149-161). وجماع القول في تصور الفاسي للحرية أن الإيمان بالله هو الطريق للحرية، لأن الله هو الحرية المطلقة، أو "الحرية الحرة" التي يكون الإيمان بها طريقاً إلى حرية الإنسان.

وهو على وجه التحديد ما نجده في كتابات

المفكر اللبناني حسن صعب. فعنده أن العقيدة التوحيدية الإسلامية مرادفة لعملية التحرير (حسن صعب، 1981، 28). والوحدانية "عبودية لله وحده". والعبودية تحرر الإنسان من الحدود الطبيعية والتاريخية والسياسية. إنها تحرره من كل ما ليس لله، وإنها هي التي تطلقه من كون الضرورة إلى ملكوت الحرية، وتأتى به عن كل الإيديولوجيات العصرية التي هي أشكال جديدة للعبودية: الليبرالية الاقتصادية، والشيعوية المادية، والعلمية الطبيعية، والتنشوية العدمية، والفرويدية الجنسية الخ. (حسن صعب، 1981، 10-11).

وهذا هو ما استقر عنده مذهب القياديين الإسلاميين حسن الترابي وراشد الغنوشي. فالحرية عندهما انفكك وتحرر وعبودية. ينقل الغنوشي من محاضرة للترابي موضوعها (الحرية والوحدة) ما نصه: "إن الحرية ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله (...). ولئن كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة، فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله. فالواجب على الإنسان أن يتحرر لربه، مخلصاً في اتخاذ رأيه ومواقفه... وهذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق. وكلما زاد إخلاصاً في العبودية لله زاد تحرراً من كل مخلوق في الطبيعة... وحقق أقداراً أكبر من درجات الكمال الإنساني" (راشد الغنوشي، 1993، 38).

هكذا تتخذ الحرية في المقالات الإسلامية مسار التعزيز والتأصيل للمفهوم، فتسلم بها كفعل اختياري للإنسان ثم ما تلبث أن تجعلها فعلاً "تحريراً"، موافقةً في ذلك تيار "التحرر"، ثم تفضي بها أخيراً إلى أن تكون مرادفة للعبودية لله، أي تتحول بها من الفضاء الإنساني إلى الأفق الإلهي.

الحرية والتحرير

كانت أواسط القرن الماضي، والخمسينات منه على وجه التحديد، هي الحقبة التي تجسدت فيها الفكرة القومية العربية في حركات ونظم سياسية (البعث في سورية وعدد من الأقطار المجاورة، والناصرية في مصر). وقد جعلت هذه الحركات من الحرية مبدأً أساسياً من مبادئها. فهي أحد أركان المثلث العقائدي في البعث (وحدة، اشتراكية، حرية). وهي مقوم رئيس من مقومات الديمقراطية في الناصرية. بيد أن الطابع

تتخذ الحرية في المقالات الإسلامية مسار التعزيز والتأصيل للمفهوم، فتسلم بها كفعل اختياري للإنسان ثم ما تلبث أن تجعلها فعلاً "تحريراً"، ثم تفضي بها أخيراً إلى أن تكون مرادفة للعبودية لله

"الثوري" لهذه الحركات، وما تتطوي عليه ظروف النضال والصراع المحلية والإقليمية والدولية، وجّه قيادات هذه الحركات إلى أن ترجى أمر إنفاذ مبدأ الحرية وأن تقدم عليه مبادئ أخرى (الوحدة في إيديولوجية حزب البعث، والاشتراكية في الناصرية)، بل وأن تسوّغ بعض الصيغ التي تحد من الحريات إبان "المرحلة الثورية". لكن هذه الرؤية ارتبطت مع ذلك بالدعوة إلى مفهوم التحرير وبالدفء عن الفكرة القائلة إن تحرير الفرد أو الإنسان العربي شرط لا غنى عنه لتأسيس الحرية التامة. فقد أطبق الجميع هنا على أن التحرير المقصود هو تحرير الإنسان العربي من جميع ضروب الاستغلال، والقهر، والفقر، والعوز، والمرض، ومن رأس المال، والإقطاع، ومن كل الأحوال التي تمثل "قيوداً" على أفعال الإنسان ومقاصده وعوائق أمام انطلاق حريته الحقيقية. بتعبير آخر إن التحرير الاقتصادي والتحرير السياسي والتحرير الاجتماعي هي شروط جوهرية للحرية الحقيقية وللشعب وللمواطنين (منيف الرزاز، 1985، 491 و583 و594).

وليس يمكن مقارنة قضايا الحرية والتحرير والتحرير بدون التنويه بما أطلق عليه منذ مطالع الخمسينات من القرن الماضي اسم "حركة التحرير العربي". وهذا الاسم يطلق على التنظيمات والأحزاب السياسية "التقدمية" في الساحات العربية، وهي التنظيمات التي كانت تناضل من أجل الحرية والوحدة والتنمية والتقدم. وبرغم نبل الأهداف والشعارات والقيم التي سوغت هذه الحركة بها وجودها - التحرر والوحدة والعدالة والتنمية - إلا أن واقعها كان واقع أزمة وإخفاق مريرين. والتفسير الذي يجنح إليه كمال عبداللطيف وآخرون لا يبعد عن الصواب، وهو "أن الوعي التاريخي الذي صاحب الممارسة التحريرية في حركة التحرير العربي التي وصلت عتبة السلطة، لم يكن قادراً على التعامل بروح تاريخية مع المعطيات الليبرالية التي تحققت في مرحلة ما بين الحربين في المشرق العربي، فتم إغفال كل القيم الفكرية والسياسية التي نشأت في الربع الأول من القرن العشرين، فلم يتأسس المجتمع المدني، ولم تتمكن الدولة من كسب الشرعية القانونية العقلانية، فتلغفت بأردية السلطة الكاريزمية، ومارست الاستبداد المقنع" (كمال عبد اللطيف، 1992، 75).

تولّد التحليلات والعروض السابقة لمفاهيم الحرية والتحرير، والانطباع بأنه لا

مدخل للحرية الأنطولوجية في فعل التحرر أو التحرير، لا بل إن بعض مفكري التحرر عبروا عن نقد صريح للحرية بما هي إرادة ذاتية ووعي فردي مستقل بإزاء الوجود الخارجي. ومع أن جلمهم تنبه إلى أن تحقيق الحرية يتطلب نضالاً وجهداً دووبين، إلا أن أغلب فهمهم في التحرر والتحرير قد دارت حول قضايا الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والاستبداد السياسي. ومع ذلك، فإن تجربة النضال الفلسطينية تقدم للمفكر الفلسطيني سري نسبية مناسبة فلسفية غير عادية مكنته من أن يحقق تركيباً أصيلاً بين الحرية بمعناها الأنطولوجي والتحرر بمعناه السياسي. ما الحرية؟ الحرية هي انعدام القيود أو رفع القيود، أو هي التحرر من القيود (سري نسيبه، 1995، 33 وما بعدها). وهي تعني "القدرة على النمو والتطور نحو الأفضل"، "وسلخ القيود المانعة من هذا النمو والتطور" (المرجع نفسه، 85). وهذه القدرة تتم على صعيد (الذات)، أي على مستوى (الإرادة)، أي على مستوى التفاعل الداخلي في الذات الذي ينشأ عنه قهر السلب بالإيجاب، وذلك التصميم على القيام بفعل ما، أو رفض الانصياع للقيام به. وهذا التفاعل "يتضمن عناصر منها الوعي بالذات، ومنها الوعي بالواقع خارج الذات، وأهمها اصطدام أو تشابك الأول بالثاني، والخروج بهيمنة أو سيادة الذات على الفعل، حتى ينسجم ما يفعل الإنسان مع ما يؤمن به" (المرجع نفسه، 117). ويمثل سري نسيبه لهذا الفهم بحالة المناضل الفلسطيني الأسير الذي يخضع للاستجواب والتعذيب، لكنه، بصلاية إرادته ووعيه لهويته الذاتية وقدرته على التغلب على القيود الداخلية وسيادته على قراره المسجد للإرادة الجماعية، يقدر على التغلب على إرادة خصمه الخارجية المقيدة وتحقيق الحرية والاستقلال الذاتي لنفسه ولشعبه (المرجع نفسه، 118-127).

حقوق الحرية

منذ أن اكتسبت (الحرية) حق المواطنة في جملة القيم الحديثة التي تمّ دمجها في المركب الثقافي العربي الحديث، كان واضحاً أن المقصود ليس هو الأخذ بمفهوم مجرد مطلق للحرية، وإنما إقرار مفهوم ذي وجوه وأشكال عملية، فكرية وسياسية واجتماعية ودينية واقتصادية. صحيح أن هذه الوجوه اعتبرت "أشكالاً" للحرية، لكنها

إن تحرير الفرد

أو الإنسان العربي

من جميع ضروب

الاستغلال، والقهر،

والفقر، والعوز،

والمرض، شرط لا غنى

عنه لتأسيس الحرية

التامة

في حقيقة الأمر كانت أيضاً "حقوقاً" للإنسان الحر. فالحرية لم تعن فقط حرية الفعل والتصرف وارتفاع القيود في حدود أحكام القانون أو الشريعة، وإنما عنت أيضاً أن حق المواطن الحر أن يتمتع بجملة من الحقوق المرتبطة بالحرية ارتباطاً عضوياً. تنبه إلى ذلك رفاة **العلطلوي** حين اعتبر أن الحريات -الطبيعية، والسلوكية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية - هي حقوق للمواطن (وجيه كوثراني، 2002، 427-430). وشدد خير الدين التونسي على حق إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وممتلكاتها - وهي الحرية الشخصية - وعلى حق الرعايا في "التداخل في السياسات الملكية والمباحثة في ما هو الأصلح"، كما أنه نوه بحق الحرية في التعبير أو ما أسماه "حرية المطبعة" (المرجع نفسه، 433). ونهج النهج نفسه جميع مفكري عصر النهضة. وخلال العقود المتطاولة من القرن العشرين انعقد الرأي لدى جميع التيارات السياسية والاجتماعية على "ضرورة الحرية"، شعاراً ومطلباً وقيمة عليا وحقاً. ومع أن الجميع يتبين فيها أنواعاً وأشكالاً: قومية، وسياسية، واجتماعية، واقتصادية، وفكرية (حرية الرأي)، إلا أنهم يؤكدون أنها حقوق إنسانية للمواطن والمجتمع (محمد وقيدى، 1990، 164-165). والحقيقة، كما يلاحظ برهان غليون، أن الإقرار الحاسم بحقوق الفرد وحياته قد ارتبط ببدء الديمقراطية التي أصبحت حقيقة ملموسة على أكثر من صعيد، وباتت "القيمة الأولى في سلم القيم السياسية، والمطلب الأول بين المطالب الاجتماعية العربية" (برهان غليون، 1994، 109). غير أن ذلك قد ارتبط أيضاً في العقود الأخيرة بمطالب النظام العالمي الجديد الذي جعل من مطلب احترام حقوق الإنسان ودفع المجتمعات المتأخرة في طريق الديمقراطية شعاراً له. وطالما أن وظيفة النظام السياسي الديمقراطي هي أن يكفل ممارسة الحريات، وطالما أن هذه تمثل للمواطن مطالب حيوية عليا، فإنها تتحول في نهاية الأمر إلى حقوق، إن لم نقل مع علل الفاسي إلى واجبات.

وفي العقود الأخيرة باتت الحريات الأساسية في الثقافة العربية مقترنة افتراضاً جوهرياً بمسألة حقوق الإنسان وبالشعور الحاد بوطأة الأنظمة السياسية التي تفرض قيوداً صارمة على الحريات السياسية على وجه الخصوص. لذا لم يكن مستغرباً أن يشدد دعاة حقوق الإنسان العرب البارزون على أهمية حقوق الإنسان والحريات

أن ما حدث ويحدث
من مصائب وزلازل
وهزائم عسكرية
وسياسية إنما يرجع
لاستمرار حرمان
المواطن العربي من
حقوقه وحياته
الأساسية
منذر عنبتاوي

الأساسية وأن يؤكد منذر عنبتاوي، الذي كان واحداً من الرواد الناشطين في هذا الحقل، أن ما حدث ويحدث من مصائب وزلازل وهزائم عسكرية وسياسية إنما يرجع "لاستمرار حرمان المواطن العربي من حقوقه وحياته الأساسية"، وأنه قد بات من الضروري أن تسهم النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي، باعتبار ذلك وجهاً من وجوه توفير الشروط الضرورية لتجدد المشروع الوطني العربي ولتجاوز المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يشكو منها المواطن العربي والأقطار العربية (برهان غليون، 2002، 395-397).

والحقيقة أن الدعوة العامة لاحترام حقوق الإنسان وكفالة الحريات الأساسية للإنسان العربي لم يعودا مطلبين لذاتيهما في الفضاءات الثقافية العربية، وإنما لأنهما باتا على وجه الخصوص شرطين ضروريين للنهضة العربية. ثمة إجماع على ذلك لدى القوميين والليبراليين والإسلاميين والماركسيين والمستقلين. وبالطبع، ليس علينا أن نتوقع اتفاقاً لدى هؤلاء جميعاً بشأن حدود هذه الحريات وتلك الحقوق، أو بمدى إطلاقها، أو بأشكالها المشخصة. يلجج أولئك وهؤلاء بضرورة حماية وتعزيز الحرية الشخصية وحرية الاعتقاد، أو بالحريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، لكن فروقاً - جوهرياً أحياناً - تتجم في تصورات هذا الفريق أو ذاك. فبكل تأكيد، مثلاً، لا يتفق الليبرالي والإسلامي في تحديد مجال الحرية الشخصية والأخلاقية برغم ما يمكن أن يتم الاتفاق عليه والقبول به لدهما في مسألة حرية التملك والعمل مثلاً. ويريد الليبرالي والوطني والإسلامي إنفاذاً للحرية لكن الماركسي يقدم الثورة وحسم الصراع مع الرأسمالية وانتصار الاشتراكية قبل تحقيق الحرية الحقيقية. ويأخذ الكثيرون على الليبرالية البورجوازية سطحيته وتفاهتها وزيفها لكنهم أيضاً في جملتهم، يشككون في مدى التزام الإسلاميين بحقوق الإنسان وبالحرريات لمخالفهم من المواطنين في حالة صعودهم إلى سلم الحكم؛ وذلك على الرغم مما يقدمه الإسلاميون من تأكيدات و "تلميحات"، وعلى الرغم من الاجتهادات الحديثة التي قدمها بعضهم لتسويغ حق الاختلاف (فهمني جدعان، 2002) أو ما نصت عليه في العقود الأخيرة المواثيق والإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان.

ناصر: إعادة بناء الليبرالية

إن قوة الليبرالية متأتية، ليس فقط من كونها ترفع راية الحرية الفردية وتعارض نزعة تذويب الفرد في الجماعة، بل أيضاً من كونها تطالب بالحرية لجميع أفراد البشر، بلا استثناء، رجالاً ونساءً، وبالاعتراف المتبادل بهذه الحرية... ولكن التجربة التاريخية تعلمنا أن تنظيم الحياة الاجتماعية في وجهه ليبرالية عملية بعيدة عن أن تكون مجرد تطبيق لرؤية اجتماعية جاهزة ونهائية أو مجرد نزعة في حقول مليئة بالثمار، والأزهار، والرياحين. إنها عملية كفاحية مفتوحة، تتطلب وعياً نظرياً متنامياً بأبعاد الحرية ومشكلاتها، في ضوء التجربة العينية، وتقتضي ممارسة متطورة على الدوام في جميع الميادين التي تطالها، في ضوء إنجازات الوعي النظري المواكب، ومراجعة نقدية للاتجاه الليبرالي نفسه. ينتج من مبدأ حرية التفكير والاعتقاد أن المجتمع الليبرالي لا يتجه نحو الوحدة الفكرية الشاملة الكاملة، بل نحو التعدد في العقائد، أو نحو التنوع ضمن العقيدة الواحدة في حال احتلال عقيدة واحدة لمجاله الاعتقادي. وهذا الاتجاه، إذا ذهب

المصدر: ناصيف نصار، 2004، 77-78 و 107.

لا يشك أحد من المفكرين العرب اليوم في أن الحرية شرط ضروري وحيوي لحصول نهضة عربية جديدة، وفي أن قدرة العالم العربي على مواجهة مشكلات العولمة ومخاطرها مرهونة بمدى انحسار الاستبداد ومدى تقدم قضية الحقوق والحريات الأساسية.

ليست الحرية هي الشرط الوحيد ولا الشرط الكافي لحصول هذه النهضة، لكنها شرط رئيس لا بد منه. وليس بمجدد أن يثور جدل حقيقي في شأن سلم الأولويات في القيم الضرورية لهذه النهضة: الحرية أم التنمية أم العقلانية أم العدل! فكل هذه القيم ضرورية ولا غنى للنهضة عن أي منها، كما أنها هي أيضاً في جملتها متكاملة مترابطة.

بيد أنه لا بد أيضاً من القول إن قضية الحرية لم تعد قضية تحتمل التأجيل، وأن من الضروري في المدى المباشر التشديد عليها والإلحاح في تحقيق مطالبها وإنفاذ حقوقها، لقهر أحوال التخلف وللحاجة للتعامل مع العولمة تعاملًا إيجابياً مبنياً على فكرة "الجهد الخلاق". ذلك أن "الشعوب العربية موضوعة، بفضل العولمة، على المفترق الكبير: إما طريق الحرية فالجهد الخلاق فالنهضة، وإما طريق التبعية فالعبودية فالقمع والقهر فاللتخلف المتزايد!" (ناصر، 2000، 148-149).

هذا يعني، في الأحوال السائدة في العالم العربي وفي التطورات المستحدثة في العالم، ضرورة التفكير في الحرية وفي الشكل الذي يمكن أن يكون مناسباً لخصائص المجتمعات العربية ولتطلعاتها الاجتماعية والسياسية والأساسية. يجنح ناصيف نصار - وهو يفكر في القضية - إلى الليبرالية بوصفها نظاماً اجتماعياً قائماً على مبدأ الحرية الفردية، لكنه يلاحظ أيضاً أن الليبرالية لا تنحصر في الأشكال التي عرفتها في المجتمعات الغربية حتى اليوم، وأن البلدان الأخرى - ومنها العربية بطبيعة الحال - تستطيع أن تبحث عن "الشكل الذي تراه أفضل من غيره لتعزيز الحرية انطلاقاً من موقعها على خريطة الحضارة، ومن دون إقصاء لتجارب البلدان الغربية من اعتباراتها" (المرجع نفسه، 150-155). وفي اعتقاده أنه ينبغي إعادة بناء الليبرالية، وأن ذلك يستلزم "استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان" يتم فيه الربط بين العقل والعدل والسلطة. وفي هذا

الاتجاه ينبغي إقصاء الليبرالية الفردانية المتعولمة - إذ تهمل حرية الإرادة لمصلحة حرية القدرة الرأسمالية المنغلقة - والتوجه إلى بناء فلسفة تقوم على "ليبرالية اجتماعية" يمكن أن يطلق عليها اسم الليبرالية "التكافلية"، وهي ليبرالية دعائماً العقل الاجتماعي والعدل الاجتماعي وسلطة سياسية تقيم الأطر والتنظيمات التي تحمي الحرية وتضمنها (المرجع نفسه، 158-159). انطلاقاً من هذه "الليبرالية التكافلية" وفي فضاءها، يمكن إعادة بناء قضايا الوحدة والتعددية والاستقرار والعمل والثروة الاجتماعية والنظام السياسي والمعرفة والإيمان والتربية، وما تستلزمه من مؤسسات وتنظيمات، بطريقة لا تقل مرونة ونجاحة عن الطريقة التي تتبعها الدول الأوروبية في انتقالها من أوروبا التي نعرفها إلى أوروبا الجديدة التي ستعطي العولمة وجهاً جديداً (المرجع نفسه، 167). والحرية العظيمة المنشودة تكمن بالتالي في منظومة "الليبرالية التكافلية" وليس في "الليبرالية الجديدة". وظاهر الأمر أن الجمهرة في الثقافة العربية اليوم، وفي قضية النهضة، تذهب في هذا الاتجاه الذي يجمع بين مبدأي الحرية والعدل ويضم

"إما طريق الحرية

فالجهد الخلاق

فالنهضة، وإما طريق

التبعية فالعبودية

فالقمع والقهر

فاللتخلف المتزايد"

ناصر

حدين أقصى، الأول ضيق يقصرها على الحقوق والحريات المدنية والسياسية ويربطها بفكرة المواطنة والديمقراطية ويظهر الليبرالية في الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر الميلادي، والثاني شامل، وهو المقترح اتباعه في هذا التقرير، تمثلا لمفهوم التنمية المتبنى في تقرير "التنمية الإنسانية العربية". وهو يضيف إلى الحريات المدنية والسياسية - بمعنى التحرر من القهر- التحرر من جميع أشكال الحط من الكرامة الإنسانية مثل الجوع والمرض والجهل والفقر والخوف. وبلغت منظومة حقوق الإنسان، يتسع مفهوم الحرية في هذا التقرير لكامل محتوى منظومة حقوق الإنسان، أي للحريات المدنية والسياسية بالإضافة إلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والبيئية.

والحرية في النطاق الأشمل هذا مثل أعلى وهدف دائم الاتساع، بحيث يصح القول بأن الحرية تسعى إليها دائما، ولا تُدرك أبدا. وكما هي الحال بالنسبة للحريات المدنية والسياسية، فإن الحريات "الأخرى" مقدرة في حد ذاتها كغايات إنسانية، فلا يتصور أن من يتمتع بالحريات السياسية والمدنية لا يرغب في تفادي غائلة الجوع أو المرض مثلا. وعلى حين يرى البعض أن معاناة الجوع أو المرض أو افتقار الأمن، قد تؤدي إلى الحد من اهتمام الناس بقضايا حرية التعبير والتنظيم مثلا، إلا أن الحرمان من الحريات "الأخرى" كثيرا ما يكون مبعث المطالبة بالحرية والحكم الصالح. ففي النهاية، تتكامل الحريات "الأخرى" مع الحريات المدنية والسياسية لتشكّل جوهر الرفاه الإنساني- الحرية بمعنى أن غياب إحدى هذه الحريات "الأخرى" ينتقص من قيمة الحريات المدنية والسياسية ذاتها. فما معنى الحق القانوني لشراء متاع الحياة، أي حرية التعامل الاقتصادي، مثلا، لمن يعاني الفاقة؟ بهذا المعنى الشامل تعد الحرية منتهى التنمية الإنسانية وقوامها في آن.

إلا أن الحرية هي من الطيبات الإنسانية الخواتيم التي تحتاج بنى وعملية مجتمعية تقضي إليها وتصونها، وتضمن اطرادها وترقيتها. وتتلخص هذه البنى والعمليات المجتمعية الضامنة للحرية في نسق الحكم الصالح المتجسد في تضافر الدولة والمجتمع المدني والقطاع الخاص والذي يقوم على المحاور التالية (تقرير التنمية الإنسانية العربية، 2002):

• يصون الحرية بما يضمن توسيع خيارات الناس

إليهما مبدأ التنمية الاجتماعية والاقتصادية، على تباين في تحديد المبدأ الذي ينبغي أن يتقدم على الآخر. وهذا الاتجاه لا ينبغي له في نهاية المطاف أن يتعارض مع نظام عربي في الحكم الصالح ذي نزعة إنسانية قوامها الحرية والإبداع والعدل والرفاهية والكرامة والنزاهة والخير العام.

الحرية مطلوبة لذاتها

الإطار 6-1

"لحرية الفرد قيمة تتجاوز ما يحققه من إنجاز. حيث تحظى فرص الفرد وخياراته، من منظور معياري، بقيمة لا تتوقف بحد ذاتها على ما يتمكن من تحقيقه فعلا. ولهذا فإن الحرية تُقدّر ليس فقط لأنها تمكن من إنجاز ما، بل لقيمتها الذاتية التي

المصدر: سن، بالإنجليزية، 1988، 60.

مفهوم الحرية والحكم الصالح المتبنى في التقرير

الحرية من الغايات- القيم الإنسانية الأعلى، ومن ثم فهي مقدّرة في حد ذاتها ومطلوبة لذاتها.

ويتسع مفهوم الحرية لمعنيين: سلبي وإيجابي، يتصل الأول بالنطاق الذي يمكن لفرد أو جماعة فيه أن يكون كما يريد، أو يفعل ما يريد، دون تدخل من آخرين، أي بإسقاط القيود على الفرد؛ بينما يتعلق الثاني بمسألة التدخل أو الضبط لكيونة أو فعل الفرد، أو الجماعة، أو أسلوب ضبط الحرية الفردية تفاديا للفوضى (برلين، بالإنجليزية، 1969).

وتكمن أهمية المعنى الثاني في أن بعض أنواع الحريات تنال في غايات إنسانية عليا. والمثل الذائع على ذلك هو حرية من يعترف بجريمة التعذيب في إيلاء من يعذبه. بالإضافة إلى أن تفشي الحرية بإطلاق ينطوي على خطر امتناع إشباع الحاجات الأساسية لعموم الناس من ناحية، واستبداد الأقوياء بالضعفاء من ناحية أخرى.

غير أن تسليم الفرد بمبدأ ضبط الحرية يفتح الباب لخطر الاستبداد من قبل فرد مسيطر، أو أغلبية مسيطرة. ولذا فإن تلازم الحرية والحكم الصالح، معرفين في سياق مجتمعي معين، هو الموقع الأمثل بين إطلاق الحرية (الفوضى) والاستبداد. ولهذا يتسع التقرير الحالي للمعنيين السلبي والإيجابي كليهما.

كذلك يتفاوت نطلق مفهوم الحرية بين

الحرية من الغايات-
القيم الإنسانية
الأعلى، ومن ثم فهي
مقدّرة في حد ذاتها
ومطلوبة لذاتها

صحيفة المدينة

والأنصار وَاَدَعَ فِيهِ يَهُودَ وَعَاهِدَهُمْ، وَأَقْرَبَهُمْ عَلَى دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ وَشَرَطَ لَهُمْ."

"نص الوثيقة (مقتطفات):-

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدِ النَّبِيِّ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلِحَقِّ بِهِمْ وَجَاهِدْ مَعَهُمْ، إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ، ... وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَعَى مِنْهُمْ أَوْ ابْتَغَى دَسِيعَةً⁴ ظَلَمَ أَوْ إِثْمَ أَوْ عُدْوَانَ أَوْ فُسَادَ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ أَيْدِيَهُمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا وَلَوْ كَانَ وَلَدٌ أَحَدِهِمْ لِلْيَهُودِ دِينَهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينَهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ؛ إِلَّا مَنْ أَظْلَمَ وَأَثَمَ فَإِنَّهُ لَا يُؤْتَى⁵ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ، وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي النَّجَارِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي الْحَرِثِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، ...، وَإِنَّ يَهُودَ الْأَوْسِ مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ عَلَى مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مَعَ الْبِرِّ الْحَسَنِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ."

المصادر: أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري، 1998، وعبد الرحمن أحمد سالم، 1999، محمد سليم العوا، 1989.

من بين أهم ما بدأ به الرسول صلى الله عليه وسلم حياته في المدينة أن كتب كتاباً نظم فيه العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مجتمع المدينة، وأشار إلى هؤلاء جميعاً بأنهم "أهل هذه الصحيفة" أي هذا الكتاب الذي كتبه. وتعد هذه الصحيفة بمثابة دستور الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة. ومن هنا يعلق الكثير من الباحثين المحدثين على هذه الصحيفة - بحق- مصطلح "دستور المدينة" أو "ميثاق المدينة". وقد أقرت "الصحيفة"، منذ قرابة ألفية ونصف، مبادئ المساواة والعدالة (محاربة الظلم)، وحرية الاعتقاد، في وثيقة مكتوبة.

ولعلها من أوائل الوثائق في تاريخ البشرية التي تقيم علاقة الحكم بالناس على أساس المواطنة، وليس على أي أساس تعريفي (الدين في هذه الحالة). قال ابن إسحاق: "كُتِبَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - كتاباً بين المهاجرين

(يحمي جوهر التنمية الإنسانية).

- يبنني على المشاركة الشعبية الفعالة، مع تمثيل شامل لعموم الناس.
- يقوم على المؤسسات بامتياز، تقيضاً للتسلط الفردي. وتعمل مؤسساته بكفاءة وبشفافية كاملة، وتخضع للمساءلة الفعالة، فيما بينها في ظل فصل السلطات والتوازن بينها، ومن قبل الناس مباشرة من خلال الاختيار الدوري، الحر والنزيه.
- يسود القانون، المنصف والحامي للحرية، على الجميع على حد سواء.
- ويسهر على تطبيق القانون قضاء كفاء ونزيه ومستقل تماماً، وتنفيذ أحكامه بكفاءة من قبل السلطة التنفيذية.

ويتطلب مجتمع الحرية - الحكم الصالح بنية مؤسسية تقوم على تضافر قطاعات مجتمعية ثلاثة:

- الدولة، شاملة الحكومة والتتظيم النيابي والقضاء؛
 - والمجتمع المدني - بالمفهوم الواسع، الذي يشمل المجتمعين المدني والسياسي حسب التعريفات المعتادة، ويضم المنظمات غير الحكومية والاتحادات المهنية والنقابات ووسائل الإعلام والأحزاب السياسية؛
 - والقطاع الخاص (الهادف للربح).
- ويتطلب الحكم الصالح أن يتسم كل من هذه القطاعات بالمقومين التاليين:

- احترام الحرية وحقوق الإنسان - وتكريس البنية القانونية الحامية لها.
- التحلي بمبادئ الإدارة العامة الرشيدة: وتعني، إضافة إلى تكريس بنى مؤسسية مستقرة بدلا من التسلط الفردي؛ الالتزام بمعايير الكفاءة وفصل السلطات، خاصة في حالة الدولة؛ والشفافية والإفصاح والمساءلة.

يضاف إلى هذه المعايير العامة في البنية المؤسسية لمجتمع الحرية والحكم الصالح، مستلزمات خاصة بكل واحد من القطاعات الثلاث، على النحو التالي:

- القضاء: الإنصاف
- التمثيل النيابي: فعالية التشريع والرقابة والمساءلة.
- الحكومة: الاختيار الشعبي للقيادات ومساءلتها

تقويم الحاكم المُوَجَّح

عمر بن الخطاب: "من رأى في اعوجاجا سيوفنا".
عمر بن الخطاب: "الحمد لله أن كان في أمة عمر من يقوم اعوجاج عمر بالسيف".
رجل: "لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد

الكواكبي: ضرورة مساءلة الحكم

من أسباب غفلة الأمة أو إغفالها لها إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد وبعد أن تتمكن فيه لا تتركه وفي خدمتها شيء من القوتين الهائلتين المهولتين جهالة الأمة والجنود المنظمة.

وخلاصة ما تقدم أن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تسامح فيها. ومن الأمور المقررة أنه ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذا بسبب

المصدر: عبد الرحمن الكواكبي (الرحالة ك)، د. ت. 8-9.

- بواسطة الناس.
- القطاع الخاص: الابتكار، والكفاءة، والمسؤولية المجتمعية.
- المجتمع المدني: الفعالية، والاستمرارية الذاتية، والمسؤولية المجتمعية.
- ويلاحظ أن البنى المؤسسية الحامية للحرية،

4 الدَّسِيعَةُ: الغلَّةُ، هي ما يخرج من جَلْقِ البعير إذا رغا، فاستغاره هنا للمعلية وأراد به هنا ما ينال منهم من ظلم.
5 وَتَجَّ الرَّجُلُ وَتَنَا: هَلَكَ، وَأَوْتَمَّتْهُ: أَهْلَكَتْهُ.

حكم قطاع الأعمال

الحكم الرشيد لقطاع الأعمال مقوم أساساً للتممية الإنسانية كما أسلفنا. وتضم المبادئ الأساسية للحكم الرشيد لقطاع الأعمال: الشفافية، وشمول أصحاب المصالح والمساءلة، ولا يكفي احترام كل من هذه المبادئ وحده، فالأهم هو أن تحترم جميعها بما لا يسمح بالافتتات على أحدها. وعلى سبيل المثال، ليست الشفافية معلوبة حتى يتمكن المستثمرون من اتخاذ قرارات مالية رشيدة فقط، ولكن لأنها تضمن مساءلة المشروعات التي لا تتأني إلا

إذا كانت المعلومات متاحة للعموم. كما أن حقوق المستثمرين قد تترك غامضة أو لا تحترم عندما تفتقد مساءلة المشروعات أو تفتقد موانع انتهاكها أو سبل التعويض عند انتهاكها.

ويتعين إيلاء اهتمام خاص لحكم أسواق الأوراق المالية باعتبارها أحد أهم روافع النمو الاقتصادي. حيث يضمن الحكم الرشيد كفاءتها وتعظيم مساهمتها في التتمية.

دورا محوريا في التداول الأول للسلطة انتقالا من وضع راهن طارد للحرية إلى نسق الحكم الصالح الموصوف.

وحيث نعتبر نسق الحكم في البلدان العربية في طور إعادة تشكّل، فإننا نسعى لأن تساهم سلسلة "تقرير التتمية الإنسانية" في إرساء دعائم الحكم الصالح في الوطن العربي عبر حفز عملية إبداع تشارك فيها القوى المجتمعية الحية في البلدان العربية، شاملة السلطة القائمة بالطبع.

في ضوء هذا الإمكان، لعل الاعتبار الأهم في تفضيل استخدام مصطلح الحكم الصالح هو أن نموذج الحكم الصالح المقدم هنا يقبل إمكان تمثّل خصوصية مجتمعات بعينها، مما يتيح للبلدان العربية فرصة إبداع تصورها لنسق الحكم الصالح عبر عملية الإبداع المجتمعي المشار إليها. ولا يكون الفرد حراً تماماً إلا في مجتمع/وطن حر.

ومن ثم يجب أن تتلوه المعالجة المتكاملة للحرية إلى حرية الفرد وحرية المجتمع، أو حرية المواطن وحرية المجتمع/الوطن. وتتيح التفرقة بين المجتمع والوطن التعامل مع مستوى وسيط بين الفرد والوطن، مما يسمح باعتبار حقوق وحرية الجماعات - الثقافات الفرعية (الأقليات) - عرقية كانت أو دينية، وضرورة احترام حقوقها.

وفي المنطقة العربية تحديداً، يكتسي بعد حرية الوطن أهمية خاصة بسبب الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وأراض عربية أخرى، الذي ما فتئ يقوض فرص التتمية الإنسانية في الأراضي الفلسطينية ويهدد الأمن والسلام في كامل المنطقة العربية وما وراءها. وقد زاد على الاحتلال الإسرائيلي مؤخرًا الاحتلال الأمريكي - البريطاني للعراق، ناهيك عن تصاعد الوجود العسكري/ النفوذ الأجنبي، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، في كثرة البلدان العربية.

طه حسين: الحرية والاستقلال (من: مستقبل الثقافة في مصر، 1938)

نحن نعيش في عصر من أخص ما يوصف به أن الحرية والاستقلال فيه ليسا غاية تقصد إليها الشعوب وتسعى إليها الأمم، وإنما هما وسيلة إلى أغراض أرقى منهما وأبقى، وأشمل فائدة وأعم نفعاً.

وقد كانت شعوب كثيرة من الناس في أقطار كثيرة من الأرض تعيش حرة مستقلة، فلم تغن عنها الحرية شيئاً، ولم يجد عليها الاستقلال نفعاً، ولم تعصمها الحرية والاستقلال من أن تعتدي عليها شعوب أخرى تستمتع بالحرية والاستقلال، ولكنها لا تكتفي بهما ولا تراهما غايتها القصوى، وإنما تضيف إليهما الحضارة التي تقوم المصدر: طه حسين، 1996، 15 و 41.

نحن نريد أن نكون أحراراً في بلادنا، أحراراً بالقياس إلى الأجنبي بحيث لا يستطيع أن يظلمنا أو يبغينا علينا، وأحراراً بالقياس إلى أنفسنا بحيث لا يستطيع بعضنا أن يظلم بعضاً أو يبغى على بعض. نريد الحرية الداخلية وقوامها النظام الديمقراطي. ونريد الحرية الخارجية وقوامها الاستقلال الصحيح والقوة التي تحوط هذا الاستقلال.

خاصة القانونية والسياسية، تحتل مكان صدارة مستحق، وهي عمود الأساس إن شئنا. ومن المنطقي، من ثم، أن يكون عمودا البنية القانونية والسياسية محل تركيز في التقرير.

في النهاية، وفي ظل نسق الحكم الصالح هذا، يكاد يستحيل اغتيال الحرية، ويتحقق التداول السلمي للسلطة. بينما تظل الحرية مهددة، والحكم استبدادياً، ما بقي بعض أركان الحكم الصالح غائباً أو منقوصاً. ويمكن أن يلعب المجتمع المدني، المتسم بالصفات المبينة أعلاه،

تظل الحرية مهددة،

والحكم استبدادياً،

ما بقي بعض أركان

الحكم الصالح غائباً

أو منقوصاً

والسؤال المحوري الآن هو: هل يحتمل الواقع العربي الراهن مفهوم الحرية والحكم الصالح المقدم؟ هذا هو موضوع الفصل الثاني.

ويشير المفهوم سؤالاً آخر: هل يمكن أن يجيء المستقبل بمسار تاريخي يؤهل الوطن العربي للتمتع بالحرية والحكم الصالح؟ نتلمس بدايات الإجابة على هذا التساؤل التاريخي بحق في الفصل السابع، بعد أن نشخص حال الحرية والحكم سريعاً في الفصل الثالث، ونقدم تفسيراً لحال الحرية والحكم في البلدان العربية من خلال تحليل البنية القانونية والسياسية للحرية (الفصلين الرابع والخامس) وللسياق المجتمعي للحرية في البلدان العربية (الفصل السادس).