Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)
ISSN (E): 2305-9249 ISSN (P): 2305-9494
Publisher: Centre of Excellence for Scientific & Research Journalism, COES&RJ LLC
Online Publication Date: 1st July 2016
Online Issue: Volume 5, Number 3, July 2016
http://centreofexcellence.net/J/JSS/JSS%20Mainpage.htm

The concept of freedom and progress in Arab Renaissance thought

Saqer Ali Moham'd

Abstract:
This study aimed to analyze the basis of the intellectual and historical concepts that governed the orientations of the pioneers of Arab Renaissance thought in their application of freedom and progress ideas, which represent the most important issues of the Renaissance thought. It is also aimed to highlight some of the efforts and attempts of the Renaissance generation in the search for consensual form that get these two concepts (freedom, progress)closer, while trying to integrate them within the Arab society's way of life.

The study concluded that the search in both concepts had formed other concepts to rise, in regards to democratic state and human rights, whether they are derived from the Arab Islamic heritage or from the Western civilization thoughts and believes.

Keywords:
Freedom, progress, Arab renaissance

Citation:
Moham'd, Saqer Ali (2016), The concept of freedom and progress in Arab Renaissance thought; Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), Vol.5, No.3, pp: 444-458.

This work is licensed under **a Creative Commons Attribution 4.0 International License.**

مفهوم الحرية والتقدم في الفكر النهضوي العربي

د. صقر على محمد

ملخص:

سعت هذه الدراسة الى تحليل طبيعة الأسس والمنطلقات الفكرية والتاريخية التي حكمت توجهات رواد الفكر النهضوي العربي، في معالجتهم لفكرتي الحرية والتقدم، واللذان يمثلان أهم اشكاليات فكر النهضة، ومن ثم فقد هدفت الى تسليط الضوء على بعض جهود ومحاولات الجيل النهضوي في البحث عن صيغ توافقية في مقاربة هذين المفهومين ، ومحاولة تأصيلهما في واقع المجتمعات العربية.

وخلصت هذه الدراسة إلى أن كلا من المفهومين من قبيل الدولة الديمقراطية وحقوق الانسان، (الحرية والتقدم) قد بلورا مفاهيم أخرى سواء أكانت مستقاه من داخل التراث العربي الإسلامي أم من داخل فكر الحداثة الغربي الوافد.

الكلمات الدالة:

الحرية ، التقدم، النهضة العربية.

مقدمة:

شهد العالم العربي إرهاصات النهضة في نهاية القرن التاسع عشر عشية تبلور الوعي بقضية النهضة العربية، إنطلاقاً من تلاقي أفكار تيار إصلاحي واسع يدعو طيف منه إلى تجديد الإسلام واعتباره منطلقاً إجباريا للتأسيس لفكرة النهضة, وفي نفس الوقت كانت هناك طيف فكري آخر يحمل في ثناياه مسحة تنويرية، متضمنة في ذلك التيار وتتمايز عنه أحيانا، ولكنها تبقى في المجمل في إطار هذا التيار النهضوي الذي يتبنى الخطاب الإصلاحي العربي الإسلامي. وعند احتكاك العرب بالغرب، وفكره الليبرالي راوحت، كتابات الكثير من المثقفين والمفكرين الرواد بمختلف تياراتهم عند "مساءلة هذا الفكر، واتخاذ مواقف منه تتراوح بين الرفض أو القبول أو التوفيق" فبادر بعضهم نقل النهضة العربية نقلة منهجية كبرى وعمد إلى شكل من أشكال "المطابقة بين مفهوم "الديمقراطية" الأوروبية ومفهوم "الشورى"، وبين أهل الحل والعقد وممثلي الأمة في البرلمان, وبين "العدل" القرآني و"المساواة" في مفهومها الحديث، ومن دون مناقشة مدى استيعابهم لهذا المفهوم أو ذاك".(aarab,ibraheem,1997)

لقد أوضح حسن حنفي بأن فجر النهضة العربية بدأ منذ قرنين من الزمان بثلاث بدايات متمايزة يعتبرها جادة وأصيله.(hanfie,Hasan,2001)

الأولى: الدين الإسلامي، فالأفغاني (1838-1897م) برأيه وضع أسس الأيديولوجية الإسلامية الثورية، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج، والقهر، من الداخل.

الثانية: مسألة الدولة, مدللا بقول الطهطاوي (1801-1873م): " فليكن هذا الوطن مكانا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". وهنا يؤكد حنفي على فكرة دولة حديثه لابُدّ لها أن تقوم على أسس من حرية الفكر، والنظام البرلماني، والتعددية الحزبية، والدستور، والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين.

الثالثة: مسألة الطبيعة والمجتمع أي العلم والمجتمع المدني بلغة العصر. ويرى حنفي في هذا الصدد أن شبلي شميل (1850-1917) أسس التيار العلماني، وفتح رافداً جديداً في الثقافة العربية، ومواجهة القديم بالحديث.

برزت المشكلة الفكرية، لدى الجيل النهضوي العربي الأول عند ظهور حالة الوعي بالفارق الحضاري، حيث نقلت الصدمة الفكرية عبر أول بعثه أوفدها محمد علي باشا إلى فرنسا، وعبر عنها الطهطاوي في كتابه(تخليص الإبريز) الصادر عام 1834, الذي أوضح فيه كيفية صياغة بداية توليفية لشعارات الثورة الفرنسية، من حرية وعدالة وإخاء، مع الإسلام وتقاليده، وكذلك الحال مع مفهوم الوطن. ولذا مثّل الطهطاوي تياراً فكرياً أسس فيه للنهضة الليبرالية. كما ولحق الطهطاوي قادة ومفكرون كبار مثل أديب اسحق (1856-1885) وفرح أنطون (1872-1922م) وشبلي شميل، وعبد الرحمن الكواكبي (1855-1902) وعبد الله النديم (1845 – 1896) وسلامه موسى (1887-1958م)، كما تأثر مفكرون إسلاميون بأفكاره، وأفكار الثورة الفرنسية، أمثال الأفغاني ومحمد عبده (1849-1905). (khurie,raef,1943)

إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث:

برزت فكرة الإصلاح في الفكر العربي الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر بوصفه المرادف لعملية التحديث، أي نقل التكنولوجيا والعلوم الغربية إلى المجتمعات العربية والإسلامية. وظهر أن دعاة الفكر الإصلاحي في القرن التاسع عشر كانوا يؤمنون إيمانًا كبيراً بأن عملية النقل هذه يمكن انجازها بإشراف القوى الطبقية المسيطرة نفسها. ،. (Daheer,Masoud,1980)

بيد أن الفكر الإصلاحي لهذه المرحلة كان عاجزاً عن التصدي للخطر الاستعماري الأوروبي ولذا فقد ارتكز هذا الفكر إلى التخفيف "من مساوئ الاستبداد والفردية التي تميز بها ممثلو القوى الطبقية المسيطرة، وتقليص هيمنة هذه القوى على جماهيرها المنتجة، وإطلاق حرية هذه الجماهير في الدفاع عن مصالحها" . (daheer,masud,1980). وذلك من أجل المساهمة في الكشف عن الجوانب الإنسانية في الممارسات الاجتماعية والاقتصادية ومحاولة رسم صورة جديدة للمستقبل.

من الممكن النظر إلى الأفكار الإصلاحية، في الفكر العربي في عصر النهضة بوصفها عملية تغيير شملت أساليب التفكير والسلوك والقيم ونظام الحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم والتأكيد على دور الفرد في المجتمع, وكلها أمور انعكست بدرجات متفاوتة في كتابات المفكرين التنويريين العرب, ابتداء من الطهطاوي، حتى محمد عبده والكواكبي وفرح أنطون وأديب إسحق وغيرهم، ما يعني أن التنوير لم يكن مجرد عملية تغيّر ثقافي أو اجتماعي جزئي، وإنما هو عملية تغيير شامل ينبعث من الرغبة الواعية في الإفادة من الثقافة الغربية لتعديل الأوضاع القائمة, والخروج من حاله التخلف والركود التي سيطرت على الفكر العربي والمجتمعات العربية، واللحاق بالعالم الغربي لتحقيق النموذج/ الحلم المثالي الذي ينبغي الاقتداء به في حدود معينة تأخذ في الاعتبار الثقافة التقليدية.(Abu Zaid,Ahmad,2001)

بات الغرب بوصفه من زاوية ما مثال التقدم، يشكل في بعض تيارات الوعي العربي أنموذجاً ومعياراً ولّد شعوراً حاداً، بالتأخر والانكسار, فقد أحب العرب الغرب وكرهوه في الوقت نفسه، وذلك بقدر حبهم لذاتهم وتعلقهم بتاريخهم وتراثهم وكرههم لأوضاعهم. (جباعي، جاد الكريم، 2003)، والواقع أن جل ما انشغل به النهضويون العلمانيون، والإصلاحيون الإسلاميون، والقوميون الليبراليون، والتقدميون، منذ قرن ونيّف قد تمثل في إشكالية السلطة وتداول شأنها من أجل تسهيل مسار التقدم والتفاعل الحضاري مع الآخر..(mursho,gregwar,1999)

ففي بداية النهضة الأولى (*) كان أول تعرّف للفكر العربي على "مفاهيم الوطن، والوطنية، والقومية، والحدود، والدستور، والسيادة، وما إلى هذا من المفاهيم، كان مع بداية الاتصال بالفكر الغربي في عصر النهضة".(saed,saed bn ,1986)

خلّفت الحملة الفرنسية على مصر، تأثيراً لافتاً على الفكر العربي، عموماً في محاولات عَدّة منها: صعود الحركات الدستورية، بأشكالها المختلفة، والدعوة إلى تقييد سلطة الحاكم، وتنظيم قواعد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فضلا عن انتشار التعليم وحركة الترجمة والتي نقلت إلى الفكر العربي موضوعات وأفكاراً جديدة .(Hilal,Ali al-deen)

(*) وهي المرحلة التاريخية التي اجتازها العرب من حملة نابليون على مصر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وإقامة دولة إسرائيل عام 1948. ولا يختلف المؤرخون حول بدايات هذه النهضة بقدر ما يختلفون حول الحدث التاريخي الذي يصح اعتباره حدا فاصلا بينها وبين ما جاء بعدها. انظر، ناصيف نصار، (2004)، التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية، (ط2) , بيروت : دار الطليعة ، ص 310- 311.

لاقت مبادئ الثورة الفرنسية (حرية، إخاء، مساواة) التي دخلت عبر مختلف القنوات الاجتماعية والسياسية والثقافية، تأييداً قوياً عند المثقفين العرب، الذين حاربوا الظلم والاستبداد، ونادوا بالحرية، وهكذا، فإن أثر الثورة الفرنسية، كما يقول رئيف خوري، كانت من أعظم المجاري التي تسربت خلالها إلى الشرق العربي (1) . من هنا أتيح لصفوة من المفكرين النهضويين أن يقوموا بدور فعال على أساس تحقيق تغييرات في مجتمعاتهم، والخروج على الأوضاع السيئة ورفضها، وهو أمر بدا أنه من غير الممكن تحقيقه إلا بتوافر ثلاثة شروط أو بالأحرى ثلاث قيم إنسانية عليا هي قيم الحرية والعدالة والعقلانية (abu zaid,ahmad,2001).

كما أدرك المثقفون العرب أهمية النهضة الثقافية "لتدارك تخلفهم الحضاري، وشعروا بأن زمام المبادرة لديهم في المجال الثقافي أوسع مما هي في المجالين الاقتصادي والسياسي"..(nassar,Naseef,2004)

من هنا فإن جلّ كتابات النهضويين الأوائل في القرن التاسع عشر أكّدت "أن حل مشكلة المجتمع وتخلفه، وصورة السلطة فيه، ونمو اقتصاده منوطة بإصلاح التربية" . (al-gmale,hafid,1989)

ومع لحظة فرح انطون وشبلي شميل، بدأ السجال يأخذ منحاه الفكري والثقافي، فاتحاً تيار العقلانية في حركة النهضة العربية، ومُطلقاً الأسئلة الجذرية الجديدة التي تخص العلم والدولة والمجتمع..(giead,hisham,1986)

جاءت فكرة التنوير في الفكر النهضوي العربي بوصفها حصيله للاحتكاك الثقافي لأجل الخروج من العزلة الثقافية النسبية التي كان يرزح تحتها الفكر العربي أيام الحكم العثماني وحتمية الانفتاح على العالم الخارجي بأفكاره المستحدثة والتفاعل معها .(abu zaid,ahmad2001)،.

فقد حاول قادة الفكر والسياسة في النهضة العربية الأولى ضمن منظومة فكرية أو انسجاماً مع موقف عملي "أن يتجاوزوا التناقض الذي كان يدفعهم, في شكله الحاد، إلى الانحياز إلى أحد الطرفين: إمّا الشرق، وإمّا الغرب، بحيث نجد في أعمالهم تداخلا شديد التعقيد بين الاقتباس والإحياء، بين التكييف وإعادة التأويل، بين التعريف المحايد والالتزام الشخصي". ،.(Nassar,Naseef,2000)

أما التصورات التي تطلبها الإصلاح، وكما يتصورها الخطاب الإصلاحي العربي الإسلامي، على وجه التحديد, فقد حدّدها (awmlel,Ali,1985)، في كتابه (الإصلاحية العربية) بتصورين:

1- تصور جرى عليه المفكرون قروناً قبل التدخل الأوروبي الحديث في بلاد العرب والمسلمين. اعتبر أن الخلل آت من المجتمع الإسلامي نفسه حيث تتفاقم الهوة بينه وبين الإسلام المعياري، أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع إسلاميا. ولكن هذا التصور الذي سار عليه مفكرو الإسلام طوال قرون، والذي اعتبر الإسلام مكتف بذاته في عملية الإصلاح، تغير مع بداية الضغط الأوروبي الحديث على بلاد المسلمين.

2- وتصور ثانٍ يرى أن منطق الإصلاح الإسلامي قد تغير عن القديم في مسألة أساسية: وهي أنه اتجه إلى الغير في تصوره لعملية الإصلاح.

وبحسب فهمي جدعان، فإن مفكري النهضة العربية ابتداء من القرن التاسع عشر، على وجه التحديد، أخذ يتشكّل لديهم وعي خاص بإمكانية التوفيق أو التركيب بين "التراث الحي" المتبقي من الحضارة العربية الإسلامية،

([1]) حصل رد الفعل على منشور نابليون الأول عندما حضر بجيوشه إلى مصر الذي أذاعه على المصريين عام 1798. فقد ذكر رئيف خوري على لسان الأمير صدر الشهابي تعليقا على هذا المنشور إن أعيان مصر "استغربوا هذا الخطاب المهول والأمر المجهول فقد كان جديداً على الأسماع والإفهام" لما تضمنه من أفكار ومبادئ تتصل بالحرية الإنسانية والحقوق وما إلى ذلك. انظر: رئيف خوري (1943)، الفكر العربي الحديث، بيروت: مطابع الكشاف، ص79.

وبين ما يمكن تسميته بـ(الحداثة الذرائعية) التي وجهت أساليب عيش الغرب الحديث وطرائقه.(Gdaan,Fahmie,1996)

إن مشتركات قيم النهضة، عند المفكرين العرب، تمحورت حول أربع أفكار تم تداولها بأشكال مختلفة طوال قرابة القرن من الزمان . من آخر الثلث الأول للقرن التاسع عشر، إلى آخر الثلث الأول من القرن العشرين وهي (al-saed-rdwan,1998) :

إن علاقة أوروبا بالمسلمين قائمة على الغلبة، وعلّة هذه الغلبة التقدم الأوروبي، وتخلف المسلمين.

1- إن السبيل إلى تعديل الموازين في الصراع هو التعلم من الغرب ومنافسته، بنفس الطرق والأساليب التي اتبعوها هم، إذ لا مفهوم للتقدم غير ما سنّه أولئك الأوروبيون.
2- أنه لا تناقض بين الإسلام والتقدم، بل إن ذلك هو مقتضى الإسلام، والمقصد العام لشريعته.

أ- النهضة العربية وأطاريحها: التقدم والحرية.

من الواضح أن فكر النهضة العربية كان قائماً على بنية مجتمع عربي كان قد أخذ، للتوّ، يتجزأ ويتفكّك، وذلك بعد بدء الإرهاصات الأولى لسقوط "الدولة العثمانية، وتحول فكر النهضة إلى فكر استقلالي كفاحي، وحتى جذري، لقد خرج فكر عصر النهضة من تقاطع الثقافة الإسلامية مع الثقافة الغربية، وفي لحظة سقوط الدولة الإسلامية الجامعة، فتحولت العلاقة مع الغرب إلى سؤال حول عوامل السقوط"..(Al-musale,Ahmad,2001)

برزت، في تلك الفترة، إشكالية الفكر النهضوي التنويري مع المفاهيم الغربية, فقد كان الفكر النهضوي منذ رفاعه الطهطاوي، وحتى جيل ما بين الحربين، فكراً نقدياً مشبعاً بروحٍ نضالية، يتعامل مع حداثة الغرب، من منظور الطموح بتبيئتها محلياً، فقد كانت وظيفة الخطاب النهضوي تنطوي على ثقة كبرى بالتقدم الإنساني, فالفكر النهضوي لم يجد بأساً ولا ضيراً في أن يقتبس من الثقافة الغربية في أشد لحظات إبداعها, فلا غرابة أن معظم مفكري تلك المرحلة كانوا ربما يحملون في وعيهم أو حتى لا وعيهم أنهم بسلوكهم هذا فإنما يستعيدون بدورهم التنويري، ما كان المنورون الأوربيون الأوائل قد نهضوا به من دور في بلدانهم. (Eid,Abd al-razaq,1997)

إثر اكتشاف مثقف التنوير العربي أن الغرب بات مركزاً للتمدن في العصر الحديث، ووضع يده على الأسباب التي ضمنت للأوروبين تقدمهم، وجد أن عليه أن يسوّغ عملية اقتباس هذه الاسباب بما يضمن نقل مجتمعه من حالة التأخر إلى حالة التقدم. وفي هذا الصدد طرح عدداً من المبادئ، ومن أبرزها شيوع المدنية، ومبدأ توحد العالم في العصر الحديث، ومبدأ الاعتماد المتبادل بين أممه، ومبدأ انتشار التمدن الأوروبي في العالم،-(Al-shreef,Maher,2000)

التقدم

سبق لرواد الإصلاح العربي أن قصدوا أوروبا للكشف عن سر تقدمها، ونهوضها، والتدبر في أمر ما يمكن أخذه عنها، بما يساعد الأمة الإسلامية على النهوض, ومواكبة العصر الحديث الذي جلبت الحملة الفرنسية بعض مظاهره. ويشير ألبرت حوراني، بهذا الخصوص، إلى أن محمد علي باشا انطلاقاً من المشروع النهضوي الخاص به "كان ذا نظرة خاصة إلى أوروبا الحديثة، كمجتمع نشيط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استناداً إلى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة".،(Huranie,Albert,1968)

بيد أن حضور فكرة التنوير في فكر رواد النهضة العربية لا يعني أبداً أن جهود هؤلاء المفكرين كانت مجرد محاكاة، ومماثلة لفكر التنوير, بقدر بيّنت رغبة هذه النخبة في إيجاد مرجعية مقارنة لتسمح لهم بتشريع ما كانوا يرونه

ضرورياً ألا وهو أعادة قراءة الدين قراءة تحررية، ليكون باعثا أساسيا على هذا التطوير وعلى هذا الاجتهاد..(bl-rashed,mohammad,2009)

إن إشكالية النهضة والنهضويين تمخضت عن ازدواجية في النظر، لكن النموذج، وهو الغرب، بنظرهم "كان ولا يزال يفرض نفسه كمثال في سياق المساءلة في عصر الاحتكاك، والتعارف والتماس أسباب نجاح ذلك "المثال" على مستوى "الداخل" قبل مستوى علاقة دولته وسياستها بخارجه"..(kawthraie,wageh,2002)

يرى علي محافظة أن المفكرين العرب في عصر النهضة قد "انقسموا إلى فريقين في تحليل أسباب تخلف أمتهم: فريق السلفيين الذين أرجعوا هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن الدين القويم، وفريق الليبراليين الذين حاولوا الغوص في تراث الماضي وأوضاع الحاضر، وتحري التطورات السياسية والقيم الاجتماعية والاوضاع الاقتصادية التي أدت إلى هذا التخلف، فخرجوا بتحليل علمي سليم لواقعهم، ووضعوا أصابعهم على الأمراض الحقيقية التي تنهش مجتمعهم".

(Muhafah,Ali,1975) .

إن مفكري الإصلاح من العرب المحدثين، وهم يعزون التخلف الحاصل، في مجتمعاتهم، وأوطانهم، إلى بنية المؤسسة السياسية، ورأوا بضرورة القيام بالتحولات الاجتماعية والسياسية الضرورية لتحويل "السلطة المطلقة إلى سلطة مقيدة بالقانون عند فريق، وبأصول العدل الإسلامي عند فريق آخر، فإنهم يتفقون بذلك جميعا على جعل جوهر المشكل سياسيا بالأساس" ، (awmlel,ali,1985P.24)، الأمر الذي صرف اهتمامهم إلى معالجة القضايا التي تتصل بالدولة والمجتمع وتنظيمهما.

لقد كان للتيارات الأوروبية الرائجة آنذاك أثرها في تكوين آراء تقدمية لدى المفكرين، العرب وبالأخص السوريين منهم، كما يتبين من كتابات محمد كرد علي، وعبد الرحمن الكواكبي، وحقي بك العظم وأديب إسحق وفرح أنطون وغيرهم، فنرى مثلا في كتاب (أصول النواميس والشرائع) لمونتسكيو انعكاسا واضحاً في كتاب (طبائع الاستبداد) للكواكبي، فقد نادى الكواكبي برفع الاستبداد وبحرية التعبير عن الآراء الرامية إلى إصلاح المجتمع. ودور حقي بك العظم في طلب الحرية والمساواة والإخاء والإصلاح المادي والمعنوي كما يتبين في كتابه (الجامعة العثمانية) وبرز للإمام محمد رشيد رضا تأثير فعال في الجمع بين آراء السلف وروّاد الانبعاث في التفكير والعمل على دعم المسؤولية الذاتية في حركة الإصلاح عامة..(Farah,Caesar,1990)

ومنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، والفكر العربي، بتياراته كافة كان يدور حول إشكالية كبرى عامة هي إشكالية التقدم، "الإشكالية الأم في الوعي العربي منذ ميلاده الحديث"، على أن ثمة إشكاليتين فرعيتين انبثقتا من إشكالية التقدم هما: إشكالية الإصلاح وإشكالية النهضة، والمسافة بينهما ليست كبيرة على صعيد الفكرة الجامعة، فإشكالية الإصلاح متواصلة مع الموروث أكثر، وتبدو إشكالية النهضة متواصلة مع الوافد (الأوروبي) أكثر، كما أن فكرة النهضة لا تمثل قطيعة مع فكرة الإصلاح إلاّ أن الفكرتين معاً ما خرجتا عن نطاق فكرة التقدم وسؤالها الإشكالي المرجعي، وهو كيف نتقدم؟.. (bl-qazez,abd al-illah,2009)

وحول الصراع على فكرة التقدم والعلاقة ما بين التراث والتنوير، فقد قال سلامة موسى: "لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية مالم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون"..(Musa,salamh,1974)

ومن هنا فقد دارت كل الأسئلة لتعبر عن هاجس التقدم وجملة الأسئلة التي يطرحها على الذات: ماذا نأخذ من الآخر، وما الذي نحافظ عليه من الموروث؟ هل الطريق إلى النهضة يمر عبر الثورة على الاستبداد، أم عبر

الإصلاح الاجتماعي، أم عبر الإصلاح الديني؟ ما دور الدولة في عملية الإصلاح، وما دور المثقفين في التنوير. (bl-qazez,abd al-ilah,2009)

كان واضحاً أن أطروحة التقدم قد هيمنت على أفكار مفكري تلك الحقبة الأصلاحية فقد أصبح، كما يذهب غليون، " الهدف المرتجى للمجتمع الإنساني كلّه, وبضمنه المجتمع العربي, "فأصبحت التقدمية دين النخبة الحديثة المتعلمة... وأصبح التقدم مطلبا عاما، تقوم من أجله الثورات وتبرر به الحكومات إجراءاتها السياسية والاقتصادية, وصار مصدر مشروعية الكلام والعمل معا.(Gleoun,Burhan,1985)

والناظر في فكر الطهطاوي يجد أن همّه الأكبر هو تحصيل "التمدن"، من خلال إنتاج الفنون الموجبة لتقدمه، معنوياً ومادياً، وذلك بترقية الآداب والفنون وبالتقدم في المنافع العمومية – المادية – التي تدور على العمل وصناعة اليد"..(Gadaan,Fahmie,1996)

وبالمثل جاء خير الدين التونسي، و"استكمل, في مشروعة التمدني، منظومة الحداثة الغربية بأن أضاف إلى ما قرره رفاعة أعني التقدم المستند إلى العقلانية الذرائعية، ثلاثة مفاهيم أساسية أخرى هي العدل والحرية والتنظيمات الدنيوية الإدارية، وهي مفاهيم جوهرية في مركب الحداثة".

ويجد رضوان ال(Gadaan,Fahmie,1996) سيد أن مفهوم التقدم، عند خير الدين التونسي، وبالمثل عند الجمهور الأكبر من مثقفي الفكر النهضوي جاء لكي يقرر أمرين حاسمين وهما: أن التمدن هو المسألة التي تتأسس عليها علاقات الغلبة بين الغرب الأوروبي، وعالم الإسلام، وأنه لا مفهوم آخر لهذا التمدن غير المفهوم الأوروبي.. (al-saed,Rudwan,1998)

من هنا فإن الطريق الناجع أمام البلاد العربية الإسلامية لتعزيز قوتها، وإنجاز تقدمها، هو أن تسعى إلى اقتباس هذا التمدن.

لقد انطلق كل من الأفغاني ومحمد عبده من فكرة الإصلاح الديني، أما الطهطاوي وخير الدين التونسي، فقد انطلقا من فكرة الإصلاح السياسي لبناء الدولة الحديثة، وشبلي شميل وفرح انطون من إعادة بناء الموقف من الطبيعة على أساس علمي. (Hanafi,Hasan,2001)وهذه المنطلقات جميعها يمكنها بنظر هؤلاء تحقيق التقدم الذي ينشده الجميع.

لكن عبد الإله بلقزيز يرى أن معنى التقدم، ومعنى الحداثة في الفكر النهضوي العربي توزع بين مفهومين، وبالتالي، بين خيارين. فقد عنى، عند بعضهم، نقد القديم بما هو نظام يملك سلطانا على الأفكار والقيم والعلاقات. وفي هذا الخصوص، دشن أحمد فارس الشدياق هذا النقد، في منتصف القرن التاسع عشر، وأوصله طه حسين إلى ذروته في منتصف القرن العشرين، كما أنه عنى، عند بعض، استلهام النموذج الأوروبي، والتبشير به، فقد فعل ذلك بتفاوت شبلي شميل وأنطون سعادة وأحمد لطفي السيد وسلامة موسى وعباس العقاد، وقد يحدث أن يتجاوز المعنيان معا (نقد القديم والتبشير بالفكر الحديث) لدى المفكر الواحد، ومن هؤلاء مثلاً حال طه حسين وعباس العقاد..(Blkazez,Abd al-elaah,2007)

هكذا يتبين أن الأساس الفكري عند التنويريين العرب يتمحور حول فكرة التقدم، ونقد الاستبداد، وطلب الحضارة، وهو ما كان يميز الجانب الدنيوي من الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر.

وعليه، فقد بذل التنويريون العرب جهوداً كبيرة للتعريف بالأسس التي تستند إليها: "الحداثة المجتمعية بعد أن حددوها في: الحرية، والعدل، والمساواة, والمواطنة، والعلم، وحب العمل. وجاءت الحرية في صدارة هذه الأسس(al-shareef,maheer,2000)

من هنا برزت مسألة حقوق الإنسان في فكر النهضة في إطار المجال السياسي الذي كان يشغل مفكري النهضة، آنذاك، ولم تطرح بصورة مباشرة، ولكنها كشفت عند هؤلاء بعض ملامح الطرح الأيديولوجي الذي ميّز توجهات، الفكر النهضوي سواء من الزاوية الإصلاحية التراثية أو التقليدية المدافعة عن الأصالة والهوية الثقافية أو من زاوية موقف التحديث الذي يتطلع إلى استلهام التجربة الغربية وينظر إليها بوصفها مرجعاً فيما يتعلق بالإنسان وقيمه ووجوده . احميدة،.(al-nefer,ihmadah al-wqidi Mohammad,2002)

إن رواد الفكر العربي الذين أولوا عناية خاصة المفاهيم التي تتعلق بحقوق الإنسان الحديثة، قد تأثروا، بصورة مباشرة، بكل من الحداثة وأفكار التنوير التي سادت في أوربا، وكانت الحرية، في هذا الخصوص، تحتل مركز الاهتمام الرئيس لرواد الفكر العربي . (al-madinie,tawfiq,2002.

ويبدو أن ما ميّز هذه المفاهيم هو أنها فصلت بين نسقين مهمين للفكر. ويلخص كمال عمران أوجه التباين بين النسق التقليدي والنسق الحداثي كما يلي (awmran,kamal,2001) :

أ- للنسق التقليدي مرجعية غيبية ودينية، وللنسق الحداثي مرجعية إنسوية دنيوية.

ب- القيم في النسق الأول تعود إلى مراعاة حقوق الخالق، والقيم في النسق الثاني ترجع إلى فرض حقوق الإنسان.

ت- الإنسان في النسق الأول محاط بالواجبات، واجبات قدسية إزاء الله. والإنسان في النسق الثاني ينشد الحقوق الفردية كحرية التعبير والاختيار في ظل الحقوق السياسية الناشئة عن النظم والمؤسسات.

وفي هذا الصدد يؤكد توفيق المديني أن النظرة العقلانية والعلمانية في الفكر الليبرالي العربي عبّرت عن نفسها بواسطة فئتين من المثقفين: فئة المسيحيين العلمانيين: البستاني وجرجي زيدان، يعقوب صرّوف وشبلي الشميل، نسيب حداد وفرح انطون، الذين نقلوا أسلوب التفكير الأوروبي الحديث، وفئه المثقفين المسلمين العلمانيين، التي كان من أبرز منظريها قاسم أمين، ولطفي السيد.(Akmadanie,Tawfiq,2002)

الحرية:

شهدت البلاد العربية، في القرن الثامن عشر، تحولات هامة تحت ضغط الغرب، وفي مواجهته، وكانت أبرز هذه التحولات قد بدأت في عهد التنظيمات العثمانية "إذ اتسع نطاق الدولة ومجالها السياسي، فتحولت فكرة الحرية من فكرة مخارجه للدولة وللممارسة السياسية إلى فكرة معارضة للدولة واستبدادها المطلق والشامل".. (Gbaaie,Gaad al-kareem,2003)

وسرعان ما اندلعت الثورات في البلاد العربية تطالب الدولة العثمانية بالحرية والاستقلال، وتدعو إلى حق الإنسان العربي في التعبير عن حرية الرأي، وأصبحت الحرية محوراً رئيسياً تدور عليها كتابات النهضة التي ساهمت في تقليص القوانين التي تحد من حرية الإنسان وسعادته. وبات المثقفون العرب يؤكدون أن الحياة في دولة الظلم والاستعباد، المفتقرة لبنود حقوق الإنسان هي موت وهلاك، وأن الحرية هي التي يحميها قانون عادل يحقق العزة والكرامة.(maliqie,munther,1986)

ظهر أن المحاولات التي جرت في سياق حركة الإصلاح في الدولة العثمانية، وبعد زوال الحكم العثماني، تبيّن، بحسب نصار، "أن قضية الحرية، كانت مطروحة، بشكل أو بآخر، في ثنايا المشروع التحديثي العربي منذ بداياته، وأن التربية الاجتماعية المتفاعلة مع هذا المشروع، تحمل استعدادات عميقة لاحتضان شجرة الحرية وتغذيتها والتغذي من ثمراتها(nassar,naseef,2000)، وليس بعيداً أن يأتي سؤال الحرية تعبيراً عن تطلعات الفئات الواسعة، التي سعت لاقتران مشروعها التحرري القومي بالتحرر الاجتماعي ولذا: "جاء مفهوم الحرية مشكلاً في الغالب ومتواشجاً مع مفاهيم الديمقراطية والعدالة والمساواة، ملتبساً بها" ،.(nbe,srbst,2005)

ففي كثير من الأحيان ظهرت فكرة الحرية، في العالم العربي، وبالأخص لدى المثقفين العرب، ليس باعتبارها نتاجاً لصراعات قوى اجتماعية مختلفة حول المشروع الاجتماعي والسياسي للدولة، ولكنها برزت بوصفها ثورة شاملة ضد التقليد بشكل عام وأحياناً كثيرة ضد التراث. ولذلك، فشلت في فهم المضمون الفكري لفكرة الحرية. (Gleoun,burhaan,1985),

وفي هذا الخصوص يرى علي محافظة أن المفكرين العرب قد دعوا إلى "الحرية بمفهومها الشامل الواسع، فطالبوا بالحريات الفردية مثل حرية التفكير والتعبير والاجتماع، والحريات السياسية مثل الحياة النيابية، ومبدأ الشورى في الحكم. واقتضت الدعوة إلى الحرية محاربة الاستبداد بجميع أشكاله وإبراز مساوئه وشروره". (Muhafadah,ali,1975)

ويُبرز ناصيف نصار أن سؤال الحرية الذي طرحته النهضة العربية الأولى، كان سؤالاً مركزياً، وقد أكد نصار أيضاً في هذا الصدد القول: "أدركت النهضة العربية أنه يستحيل تدارك التخلف الحضاري من دون طرح هذا السؤال بجميع جوانبه...، وتطرقت في أثناء ذلك إلى أسئلة مترابطة مع سؤال الحرية، مثل سؤال الواجب وسؤال التسامح وسؤال النظام، ولكن بالرغم من ذلك، لم تتوصل النهضة العربية الأولى إلى ترسيخ انتصاراتها في الدفاع عن قيمة الحرية، لافي المؤسسات ولا في العقليات".. (nsaar,nassef,2004)

لعل أبرز ما يصادفنا مع بدايات عصر النهضة هو مفهوم الطهطاوي عن الحرية وربطها مع الحقوق، فهو يقول: " فحقوق أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية" (altahatwie,rufah 2010)، ويتوسع الطهطاوي في تقسيم أنواع الحرية ويورد أسماء مثل: الحرية الطبيعية، والحرية السلوكية، والحرية الدينية، والحرية المدنية، والحرية السياسية، ويشرح مفهوم كل نوع من هذه الحريات التي تدور حول الفرد ومقولة الإنسان، ويعرّف الحرية السياسية بأنها " تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية فكأن الحكومة بهذا ضمنت للإنسان أن يسعد فيها مادام مجتنباً لأضرار أخوانه".(nassar,naseef,2004)

حاول الطهطاوي ترسيخ مفهوم الحرية في الدولة الحديثة، وذلك عندما تحدث عن أثر حماية القانون للحرية، يقول: "ثم إن أخوة العبودية التي هي التساوي في الإنسانية عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض التي هي حقوق العباد"..(al-tahtawie,1973)

وأضاف الطهطاوي إلى هذا التعريف حرية العقيدة الدينية، أي حرية المذهب والمعتقد، معتبراً إياها عماد الوحدة الوطنية وحذر من عاقبة التدخل في الحرية الدينية ، (altahtawie,1973)

كما يبيّن الطهطاوي أن العدالة القانونية تهدف إلى رفع الظلم بين الناس في سائر الحقوق، وذلك: "لتعرف كيف قد حكمت عقولهم (يقصد الفرنسيين) بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم, وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبدا، والعدل أساس العمران"..(al-tahtawie,B.t)

وبخصوص تحرير المرأة يؤكد الطهطاوي القول: "فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها، من الفضيلة. وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء".(،)(al-tahtawie,1973

لقد انتهى الطهطاوي إلى القول بأن الحرية عند الأوروبيين "هي ما يسمى في الإسلام بالعدل والإنصاف, كما أنه يربط صراحه بين الحرية والعدل وبين عمارة البلدان، وكثرة المعارف وتراكم الغنى وراحة القلوب، أي الأمن، ويعيد إلى الأذهان عبارة "العدل أساس العمران" (جدعان، فهمي، 1996)، فقد تأكد لديه أن العدالة مقترنة بكافة

أشكال– الحرية–: الحرية المدنية أو حقوق الناس، والحرية السياسية، والحرية الطبيعية والحرية الدينية، والحرية السلوكية– وهي حريات ينبغي أن تكفلها على دولة القوانين، "وبذلك يصبح ثالوث النهضة عند الطهطاوي، قائما على الحرية والمساواة والعدل.(Gdaan,Fahmie,1996)

ويُلاحظ أن الحرية السياسية عند الطهطاوي، قد عُرفت بالأحكام القانونية التي تصون أمن الدولة وتحمي حق المواطن في التصرف بأملاكه كيفما يشاء، شريطة عدم الإخلال بحرية الآخرين، وعليه فإنها اتسمت بطابع سياسي، واستأثرت بالحياة النيابية الدستورية، وحكمها الديمقراطي الذي جعل المواطنين رقباء على القوانين الإدارية والتشريعات السياسية،.(al–maaliqe,munther,1986)

يرى خير الدين التونسي، كما الطهطاوي، أن الحرية والمساواة عند أهل أوروبا مرادفتان عند المسلمين "للعدل والإنصاف"، فالحرية تطلق عندهم "بإزاء معنيين: أحدهما يسمى الحرية الشخصية، وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم... [أما المعنى] الثاني (فهو) الحرية السياسية وهي تتطلب من الرعايا التدخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة. (Al–tunisie,khar al–deen,1978)

كما أنه يؤكد فكرتي العدل والحرية بوصفهما "دعامتان ضروريتين "للعمران في حين (أن الظلم مؤذن بخراب العمران)". (al–tunisie,khar al–deen,1978)

ويزيد مؤكداً فكرة ازدهار العمران بسبب وثيق من هاتين الدعامتين، "فإذا كان العدل والحرية سببي الازدهار فإن استعباد الشعوب هو سبب التخلف والتأخر" . (al–tinsie,khar al–deen,1978)، وهكذا يتبين لي أن فكرة الحرية مثلت نقطة التقاء وانطلاق عند مفكري عصر النهضة.

من جهته جاء الأفغاني ممُهداً لتيار فكري قطع صعوده التيار العلماني الذي استلهم الفكر الليبرالي الغربي عامة، وأفكار الثورة الفرنسية خاصة، وتتلمذ على الأفغاني محمد عبده الذي أصبح محور جيل كامل من الأدباء أمثال: محمد حسين هيكل، وطه حسين، وأحمد أمين وغيرهم. (Almusale,Ahmad,2001)

إمتاز أسلوب جمال الدين الأفغاني في التعبير عن حقوق الأمة والمواطن والإنسان، بحسب عمارة بأنه تحريضي ونضالي. ومحور التحريض، عنده هو التركيز على تعيين مساوئ الحكم الفردي، المطلق، وإبراز حسنات الحكم الدستوري. فقد كان الأفغاني يؤمن "بالحكم الدستوري الشوري، ونفوره الشديد من الحكم الفردي، وشغفه بخضوع الحاكم للقانون الذي يضعه الشعب ملائما لاحتياجاته ومراحل تطوره".(al–afaganie, without date)

كما كانت فكرة المساواة من الأسس التي ارتكز إليها فكر الأفغاني وموقفه، فقد كان بمثابة الخلفية الفكرية والثقافية التي انبثق منها هذه المساواة". (al–afaganie, without date). وكان رأيه يذهب إلى أن الإنسان : "من أكبر أسرار هذا الكون، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة..." ". (al–afaganie, without date)

أمّا الإمام محمد عبده فقد انطلق تفكيره، كما الأفغاني، من قضية، "الانحطاط الداخلي، والحاجة إلى البعث الذاتي"(al–huranie,albert,1968) ، وذلك بإعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي عبر "تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين"، والنظر في مقتضيات الإسلام تجاه المجتمع الحديث من منظار أن الإسلام الحقيقي صالح لأن يكون الأساس لمجتمع حديث". (al–shareef,maheer,2000)

كانت إحدى غايات محمد عبده الرئيسة تتمثل في أن يُظهر إمكان التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث؛ مؤكداً أهمية العقل للوصول إلى المعرفة الدينية، كما كان يرى أن المجتمع الأمثل هوالذي يذعن لأوامر الله، ويؤولها

تـأويلا عقليـا فـي ضـوء المصـلحة العامـة، علـى اعتبـار أن أوامـر الله هـي أيضـا مبـادئ المجتمـع البشـري.(al-bert,huranie,1968)

وقد اهتم محمد عبده بالإنسان الحر ووضعه في مركز تفكيره. يقول: "لا وطن إلا مع الحرية، بل هما سيان، فإن الحرية إنما هي حق للقيام بالواجب المعلوم، فإن لم توجد فلا وطن، لعدم الحقوق والواجبات السياسية، وإن وجدت فلا بد معها من الواجب والحق" ..(abo,mohammad,1972)

أما الكواكبي، فقد وجه نقداً لاذعاً للحكم الاستبدادي المعادي للحريات، فكان من أكبر دعاه المبادئ الديمقراطية، وقد ربط استبداد الحاكمين بحالة التخلف التي تعيشها البلاد العربية فجاءت أهمية الحرية عند الكواكبي من قوله: " وعندي أن البلية فقدنا الحرية" (al-kawakibi,1995)، ويقول أيضا: "وقد عرف الحرية من عرفها: بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم". (al-kawakibi,1995)،

وكان يرى أن من "فروع الحرية تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة، وبذلك النصيحة, ومنها: حرية التعليم، وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحث العلمية، ومنها العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار مغتال،ومنها الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره".(al-kawakibi,1995)،

وحول نظرته إلى الاستبداد، فهو نظر إلى المستبد وسلوكه بأنه: " يتخذ المتمجدين سماسرة لتعزيز الأمة باسم خدمة الدين، أو حب الوطن"(al-kawakibi,1995)، أما أشد مراتب الاستبداد عنده فهي "حكومة الفرد المطلق(al-kawakibi,1995)،

غير أن المثقف التنويري الذي جعل من الحرية مذهبا له كان، بلا ريب، أحمد لطفي السيد, – أستاذ الجيل – الذي نظر إلى الحرية بوصفها: (المقوم الأول للحياة) وقسّم الحقوق، المرتبطة بها، إلى أولا: حقوق الكافة الأصلية، المتضمنة حق الحرية الشخصية، أي حرية الفكر والاعتقاد وحرية الكلام والكتابة والاجتماع وحرية التربية والتعليم، فضلا عن حق المساواة، بمعنى أن يكون الناس في المعاملة سواء أمام القانون، وحق الملكية، وثانياً حق الأمة في حكم نفسها بنفسها.. (Alshareef,Maher,2000)

أطلق لطفي السيد على مذهبه اسم مذهب الحريّين: (وهو اصطلاح أخذه عن الطهطاوي، ويعني في اللغة السياسية الحديثة: (الليبرالية) (al-kateeb,mohammad kamal,2000). وقد عرّف السيّد الحرية بأنها "غرض الإنسان في الحياة، كانت ولا تزال هواه الذي طالما قدم له القرابين، وانفق في سبيله أعز شيء عليه. أنفق في سبيله المال والجاه والروح". (al-saed,ahmad,1945)

ويضيف، بخصوص أصالة فكرة الحرية"، وما لزوم الحرية للإنسان باقل من لزوم الأرواح للأبدان". (al-saed,ahmad,1945)

ولذا، فإنه يرى بأن أي "إنسان خمدت في صدره نار الحرية، وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع، جدير بأن لا يعتبر إنساناً وأن تسقط عنه تكاليف الحياة".(al-saed,ahmad,1945).

وكانت نظرته في الحقوق الفردية تنطلق من رؤية أن للجميع حقوقاً طبيعية، لا يجوز للمشّرع أن يمسها لأنها سابقة على حالة الاجتماع الإنساني والعقد الاجتماعي، " للكافة حقوق طبيعية أو كأنها كذلك, "أو هي أركان الاجتماع الإنساني إذا كان الاجتماع الإنساني كما نعتقد عملاً من الأعمال الطبيعية ملازماً للإنسان من يوم وجد ويبقى معه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها" (al-saed,ahmad,1945)

ومن هنا، فإن لطفي السيد يتطلع إلى منح الفرد المواطن قدرا أكبر من الحرية في كل أشكالها وصورها، لأن الحرية الفردية هي ضرورة لنهضة المجتمع والارتقاء به. كما أن للمواطنين حقوقاً هي حقوق طبيعية وأصيلة هي:

حق الحرية الشخصية بمعناها العام وحرية الفكر والاعتقاد والكتابة وحرية التربية والتعليم في حدود لا تضر بالغير . ((al-saed,ahmad,1945

وفي ضوء ما تقدم، يمكن القول إن النهضة العربية الأولى قد طرحت سؤال الحرية من المفكرين العرب من الجيل النهضوي الذين عملوا على استلهام العقلانية الغربية، والانفتاح على الآخر، بهدف الوصول إلى التماثل في التحديث، والتقدم، وإرساء الأسس الثقافية والحضارية لحقوق الإنسان، في المجتمع العربي, وعلى رأسها قضية الحرية، وما يتفرع عنها.

ويبرز عزت قرني أن الحرية عند المفكرين النهضويين لم تكن تنحصر في حقولها العملية، لا سيما في ميدان العلاقات بين الناس، ولكنها تجاوزت إلى البعد الفكري أو العقلي، وانسحبت إلى ميادين مختلفة، من قبيل حرية الاعتقاد وحرية الرأي. وبهذا تشكل أول تعبير واضح في تاريخ الحضارة العربية الحديثة عن حقوق "الشخص" الإنساني من حيث هو كائن مستقل بذاته.. (al-qarnie,izaat,1980)

لقد ذهب بعض رواد النهضة من المفكرين المسلمين إلى تأكيد حرية التعبير، والاعتقاد، وحق اختيار المذهب، ونبذ التعصب سواء بين المسلمين أنفسهم أو بين غيرهم، وألمحوا إلى حق نشر الدعوة عن طريق الإقناع والمجادلة الحسنة، تأكيدا لفكرة ارتباط الحرية بالاختيار في الإسلام. (munher)

وكان مطلب احترام حقوق الإنسان الذي طرحه دعاة الإصلاح العربي الإسلامي مطلباً موجهاً ضد واقع ثقافي حضاري يعتريه الجمود، ودعوةً إلى تغيير هذا الواقع نحو الأفضل، ذلك أن ما طرحوه هؤلاء المفكرون قد خدم حركة التنوير العربي فيما يتعلق بالمطالبة بالحريات الفردية، مثل حرية التفكير، والتعبير والاجتماع، والحريات السياسية، مثل الحياة البرلمانية، ومبدأ الشورى في الحكم (Al-madinie,Tawfiq,2002)

وهكذا ظل سؤال الحرية سؤالاً راهناً، يستمد مسوغاته من غيابه وحضوره معاً: "لأنه ما فتئ ينوء بكلكله على الفكر والواقع العربيين المعاصرين، مثلما كان شاغلا للفكر، أثناء حقبة النهضة والإصلاح.(nbe,srbst,2005)

كما أصبح مفكرو النهضة لا يطالبون بالحرية وحدها، بل جعلوها ملازمة لبقية القضايا التي تهم المجتمع والإنسان، على أساس تحقيق المصالح والمنافع التي ينبغي أن يوفرها الوطن للفرد.

إن المثقفين العرب، في عصر النهضة، من جيل محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي والطهطاوي، وجيل لطفي السيد، والطاهر حداد، وغيرهم ممن واجهوا وتأثروا قليلا أو كثيرا بالمنظومة الليبرالية أو ببعض مفاهيمها، يتميزون بحسب ابراهيم أعراب بخاصيتين (aarab,ibraheem,1997):

أولاً: أن بعضهم لم يكن يهتم بالأصول الفلسفية لهذه المفاهيم فهم مثلاً لم يبحثوا عن الأصل الفلسفي للتسامح أو للحرية أو للديمقراطية أو للحقوق بل اكتفوا بالقول بأن الإسلام لا يتعارض معها، وهو في روحه دعوة إلى الحرية والتسامح.

ثانيا: سعيهم الدائب إلى التأصيل، أي تأصيل تلك المفاهيم داخل المرجعية التراثية والثقافية الإسلامية، مما يعني ضمنياً أن الحرية والحقوق والتسامح والعقلانية وغيرها ليست مقصورة على أوروبا وثقافتها، ولا مشروطة بسياقها التاريخي.

References:

1. Almadine, Tawfiq, (2002), "pluralism at the culture Arabic And rights Human, " within Book: (Human Human at Thought Arab), (edit) Salma Jayyousi, (i 1), Beirut: Center studies Unit Arabic, P . 833.
2. Blrashed, Mohammed, (2009), Enlightenment European: Think the movement Correctional The world Arabi, magazine Writings Contemporary, Volume 71 Issue 18 December II / February, Beirut, p . 100.
3. A reference the previous, P . 101.
4. Gaad , Hisham, (1986), Effect philosophy Enlightenment On has evolved Thought at the world Arabi Islamic, magazine Thought Arabi Contemporary, Issue 37 December the first, Canon Second, Beirut: Center Development National, p . 20.
5. Khatib, Mohammed Full, (2001), formation Renaissance Arabic, 1800- 2000, Damascus: Press Yazigi, P . 97.
6. C Bai, Gad Karim, (2003), op . Cit . , P . 27.
7. The world, Mahmood Amin, (1989), reference former, P . 181.
8. Gbaie, Hisham, (1986), reference Earlier, p . 25.
9. Nsar , Nassif, (2004), reference former, P . 324.
10. Amran, Kamal, (2001), reference former , P . 309.
11. Khaddour, Jamal, (2002), (et al.) Issues Renaissance Enlightenment, Oman: Ministry Culture, p . 169.
12. A Moussalli, Ahmed, (2001), reference former, P . 126.
13. G. Lyon, Burhan, (1998), (dialogue) Ahmed past, The Arabs And challenges Century the one Twenty, (i 1), Amman / Jordan: forum Slave Hamid Shoman Cultural activities , P . 15.
14. Balqiz, Abd al-Ilah, (2009), op. Cit., P. 41.
15. Nassar, Nassif, (2004), Thinking and Migration from Heritage to the Second Arab Revival, op. Cit., P. 319.
16. Nassar, Nassif, (2000), the second Arab renaissance and the challenge of Freedom, reference former, P . 149.
17. Salim, Nabil, (89/1990), Respect for Human Rights and National Commitment, Journal of Unity, No. 63/64, Sixth Year, December, Rabat, p36.
18. Nuehid , Bayan , (2002), "Human Rights in the historical modern Arabic texts", within the book: (Human Rights in the Arab Thought), .. 7 reference former 51.
19. Salamh , Yousef, (2002), the problem of freedom and human rights in modern Islamic Arab Thought "in the book: (Human Rights in the Arab Thought), op . reference former 662.
20. Al_Ansari, Mohammed Jaber, (2000), the composition of the political significance of the Arab and Qatari state, (i 3), Beirut: Center for Arab Unity Studies, p . 55.
21. Nassar, Nassif, (2004), thinking about immigration, op . reference former. 322.
22. Shrabi., Hisham, (1978), Arab and Western Intellectuals, (I 2), Beirut: Dar al-Nahar, p. 85.
23. G. Leon, Burhan, (1981), Politics and Ethics, the Arab Thought Magazine, Issue 22 September October (October) the third year, Beirut, p150-151.
24. A Moussalli, Ahmed, (2001), reference former, P . 125.
25. Blkuziez, Abdul Ilah, (2009), from the Renaissance to modernism, p . 47 (margin).
26. A previous reference, p . 12.
27. G. Leon, Burhan, (1987), the question of democracy and international Alastratejbh, Journal of Contemporary Arab Thought, No. (47) Fall, Beirut, the National Development Center, p . 103.

28. Abd Al_latef , Kamal, (1997), Arabs, modernity and politics, (i 1), Beirut: Dar Vanguard Printing and Publishing, p . 17.
29. Abd Al_latef, Kamal, (2002), "Human Rights in the Arab World", reference former.p 53.
30. G. Leon, Burhan, (2002), "Human Rights in the Arab contemporary political thought", a book :(Human Rights in the Arab Thought), reference former, P . 383.
31. Rabeh, Mohamed Abdelaziz, (B.t), the other face of the defeat of the Arab, London: Riad Al Rais books and publishing, p . 187.
32. Blk uziez, Abdul Ilah, (2009), from the Renaissance to modernism, op . reference former. 35.
33. Al_sharef,Maher, (2007), " the causes of relapse Project Renaissance and the Enlightenment and the terms of mobilization of Arab reality again , " in the book: (Arab Alntam Crisis and Problems of Renaissance), (i 1), the Arab spread Foundation, p . 79.
34. Ggaan , Fahmi, (1979), the foundations of progress on the thinkers of Islam, (i 1), Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing, p . 322.
35. A Sharif, Maher, (2007), op . Cit . , P . 80.
36. G. Leon, Burhan, (1990), the sectarian system: from the state to the tribe, Beirut: Arab Cultural Center, p . 137.
37. Nade, Serbest, (2005), reference former. , P . 27.
38. A Min, Samir, (1991), some of the future issues, (i 1), Cairo: Madbouly Library, p . 53.
39. Khatib, Mohammed Kamel, (2001), ibid., P. 103.
40. A Tepe, Bassam, (2002), "economic and social reconstruction of democracy", in a book: (The Crisis of Democracy in the Arab world), (i 3), Beirut: Center for Arab Unity Studies, p . 85.
41. Gdaan, Fahmi, (1979), reference former. , P . 327 (margin).
42. Hanfi ,Hassan, (2001), reference former. , P . 79.
43. C whisperings, Fahmi, (1979), reference former. , P . 327 (margin).
44. A Dajani, Ahmed Sidqi, (2002), " the evolution of the concepts of democracy in the modern Arab thought", within the book: (The Crisis of Democracy in the Arab world), op . reference former. 132-133.
45. A Moussalli, Ahmed, (2001), reference former. , P . 133.
46. Abd Al-fatah , Nabil, (2000), "State of independence in the face of civil society", within the book :(renewal of political thought in the framework of democracy and human rights), p . 122.
47. Khatib, Mohammed Kamel, (2000), the composition of the Arab Renaissance 1800, op . Cit . , P . 103.
48. G. Leon, Burhan, (2007), "Crisis of the Arab Systems Inclusive", in the book: (the crisis of the Arab system and the problems of the Renaissance), p40 .
49. A Tepe, Bassam, (2002), "economic and social reconstruction of democracy", in a book: (The Crisis of Democracy in the Arab world), op . reference former. 86.
50. A Laroui, Abdullah, (1973), Arab and historical thought, Beirut: Dar truth, p . 15.
51. Saaed, Mohammed Al-saed , (1997), towards establishing the legitimacy of human rights in the Arab culture, magazine doors, No. (14), Beirut: Dar Al - Saqi, p . 10.
52. Al-aleem, Mahmoud Amin, (1989), the Arab Thought between privacy and cosmic, Cairo: Dar Arab Future, p . 181.
53. Trabaishe, George, (1982), the Qatari state and national theory, (i 1), Beirut: Dar Vanguard, p . 22.
54. Al-rzaz, Munif, (1965), freedom and its problem in underdeveloped countries, Beirut: Dar Ilm, p . 37.

55. A previous reference, p . 37.
56. A previous reference, p . 38.
57. Hurani, birrat, (1968), . reference former. 411.
58. Al-rzaz, Munif, (1965), Freedom and its Problem in Underdeveloped Countries, op. Cit., P. 40.
59. A previous reference, p . 111.
60. Al-rzaz, Munif, (1985), The Complete Works, Part I, (i 1), Dar average, p . 71.
61. The Hanandeh, Maher Mahmoud Shteiwi, (1996), the concept of freedom in thought Munif Razzaz, Master Thesis, supervision: A. Hamad Al Madi, University of Jordan, p . 64.
62. H. Lal, Ali Eddin, (2002), " the concepts of democracy in modern political thought" in a book (The Crisis of Democracy in the Arab world), p . 48.
63. The Najafi, Salem, (2008), "contemporary nation - state crisis", within the book: (contemporary national state and the crisis of integration and dismantling), Beirut: Center for Arab Unity Studies, p . 12-13.
64. Hourani, Albert, (1968), op. Cit., P. 411.
65. Trabaishe, George, (1982), the Qatari state and the theory of nationalism, Beirut: Dar Vanguard, p . 196 (Conclusion).
66. H. Lal, Ali Eddin, (2002), " the concepts of democracy in modern political thought", reference former. , P . 49.
67. A Najafi, Salem, (2008), " the crisis of contemporary nation - state", op . Cit . , P . 15.
68. Nabe, Sarbst, (2005), op. Cit., P. 23.
69. A previous reference, p . 25.
70. G. Leon, Burhan, (2003), Arabs and the Transformations of the World, op. Cit., P. 192.
71. Trabaishe, George, (1982), op . Cit . , P . 20.
72. A Dajani, Ahmed Sidqi, (2002), " the evolution of the concepts of democracy in the modern Arab Thought", reference former. , P . 140.
73. Al-Badoor, Salman, (2010/2011), Third World Identity and Civilization, (I 1), Amman: Dar Majdalawi, p. 87.
74. The Kilani, Shams al- Din, (2002), "concepts of human rights in the Islamic sects", within the book: (Human Rights in contemporary Western thought),. reference former, P . 309.
75. G. Leon, Burhan, (2002), "Human rights in the contemporary Arab political thought", reference former. , P . 202.
76. Awmalil , Ali, (1985), reference former, P . 15.
77. The Marzouki, Ibrahim, (1997), HUMAN RIGHTS in Islam, (translation) Mohamed Morsi, (Review) Advisor Hassan Al-Hafnawi, (i 1),, Abu Dhabi / United Arab Emirates: Publications of the Cultural Foundation,P. 442, 535.
78. The Holy Qur'an, Al - Isra, (verse 7).
79. Ammarh , Mohammed, (1985), Islam and human rights imperatives .. not a series of knowledge world, Kuwait 's rights: the National Council for Culture, Arts and Letters, p . 14.
80. The Marzouki, Ibrahim, (1997), the previous reference, p . 535 (margin).
81. Al-bdour , Salman (2010/2011), the third identity and world civilization, op . reference former. 14.