مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر
حسام محيي الدين الآلوسي أنموذجا

الدكتور أياد كريم الصلاحي
جامعة واسط – كلية الآداب

حين يخلص مفكر مثل ا حسام الآلوسي على مستوى النظر بعد عمر ليس بالقص ر في مجال ألممارسة الفلسفيا – تدريساً و بحذ _ إلى انه لا حياة لثقافة من دون عقل ولا عقل من دون حرية فكر وتسامح فكري وان مظهر كل هذا حرية الجدل والنقد الصريح بلا لبس ولا رمز) ليأتي بعد ذلك وعلى مستوى ألممارسة العملية والتطبيق الفعلي ليكتب في موضوعة الحرية بكل حرية أو بأكثر أشكال الحرية تجليا وكشفاً فيقول في مطلع بحثه عن حرية اللا حرية في الوطن العربي) (ليس هذا بحثاً أكاديمياً تأسره – هنا ينبغي ملاحظة إن استخدام اللا أسر ، أو التحرر من الأسر ، سواء كان بقصد وهو المرجح عندي او لا بقصر ، يعني فيما يعنيه ليس الرغبة في ممارسة الحرية فحسب بل الانتقال الى مستوى ممارسة الحرية ممارسة واعية – النصوص والمرجعيات بالدرجة الأولى بل هو رأي ومنظور يراه الباحث وعايشه فكراً وتأملاً، ورصده واقعاً وتاريخاً عبر عصور الإسلام وتجمعت إبعاده ومشكلاته وحلولها عبر عمر طويل ومحاولات في كل ما كتبه او فكر فيه أو اهتم به . وهذ – إن دل على شيء – إنما يدل على إن الآلوسي متسق مع نفسه ، وهذه الصف – الاتساق او التطابق بين الفكر والقول وبالتالي التطبيق – هي ما تِ عل هذا الإنسان مفكرا وذاك ليس سوى مجعجع بلا طحين ، لان البداهة تشير إلى ضرورة تماهي المفكر مع أفكاره وترجمته لها إلى مفردات سلوك يومي وألا وقع في مهاوي النفاق . وذلك يؤكد إن الفكر الحر لا يوجد ألا متضمناً في وجود، في إنسانيا ، في عالم) على إن هذا يثير سؤالاً مفاد هل كان الآلوسي قبل ذلك غير ذلك ؟ الجواب كلا ، طالما كان الآلوسي صادقاً في التعبير عن أرائه وفق المنهج الذي يعتمده في بحوثه ومحاضراتا .. بل حتى سلوكه، والذي يحذّر من التعامل التجزيئي للنص أولاً ، ويحذّر من الأسلوب الانتقائي ثانيا . وهذا ما يوقع على كاهل القارئ مسؤولية مضاعفة تمليها عليه ضرورة قراءة ما بين السطور، ذلك القارئ الذي يحسن الآلوسي الظن با ، فأراد إن يقدم له فلسفة جرعة بعد جرعة).

ذلك ما يخلص اليه الآلوسي وفق مقدمتنا الموجزة هذه ، أما الحرية . وهي الحلم الجميل الذي يلازم الحق في الحياة ، والكرامة الإنسانية ، بل ويتشابك مع بقية حقوق الإنسان في الاستقلال والمساواة والعدل ، والعلم ، والسلام ، والاستقرار ، وتنمية العقل ، وتنوير الرأي، واثبات الذات في المجتمع على أساس من ذاتية الحق ، والاحترام الحقيقي ، وسمو الوجدان ، ونقاوة الضمير ، وحرية التعبير، وطمأنينة العيش ، وذوبان – بل إلغاء – التميز العنصري .

في العصر الحديث ، زاد الاهتمام بالحرية الإنسانية ، الى الحد الذي صارت معه هي الفيصل) الذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات ، وفي الوقت نفسه ، فان الحرية لم تعد تطرح طرحاً ميتافيزيقياً فحسب، وهو السمة الغالبة على طروحاته السابقة ، لقد تشظت الحرية إلى حريات كثيرة ، تنحصر اغلبها في مجالي السياسة والاجتماع ، وتشكل الأخلاق إطارها العام[١] .

وعلى هذا الأساس يمكن إن نقسم – لأغراض منهجية – البحث الى مبحثين رئيسين هما المفهوم الفلسفي والمفهوم السياسي

أولاً: المفهوم الفلسفي للحرية عند الدكتور حسام الآلوسي: الجبر والاختيار:

تتضمن مسالة الجبر والاختيار دراسة وجهين او مسارين :

١ – الصلة بين أرادة الله العامة الشامل ، والإرادة الإنسانية .

– الصلة بين القدرة الإلهية العامة المطلقة ، والقدرة الإنسانية وكلا الوجهين يعبران عن السؤال التالي : هل أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أم هي من خلقهم واختراعهم ؟

ابتدأت المسالة في الإسلام مع الجهم بن صفوان ت ٢٨ هـ) الذي نفى الفعل حقيقة عن الإنسان ، وإضافته إلى الله، وليس للإنسان قدرة أصلا ، فقال إن الإنسان لا يقدر على فعل أصلاً فلا قدرة له ولا استطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، وان الله هو الذي يخلق الأفعال للإنسان مجاز ، كما تنسب الى الجمادات والحيوانات ، فيقال : جرى الماء ، وتحرك الحجر ، وأثمرت الشجر .. فلا فعل في الحقيقة ألا لله وحده ، وانه هو الفاعل ، وان الناس إنما تنسب أليهم أفعالهم على المجاز[٢] .

وهكذا يصبح الثواب والعقاب جبر والتكاليف الشرعية أيضا جبر . بينما ذهب أصحاب العدل والتوحيد الى ان من العدل الإلهي أن يكون الإنسان فاعلاً قادراً حراً ، فالله قد نص في محكم تنزيله على التكليف وعلى الحساب ، وهذا لا يكون ألا بإعطاء القدرة على الفاعلية ،

كذلك فان من ا مال الإبداع بالنسبة إلى الله إن يخلق كائناً قادراً مختاراً ، تصدر عنه أفعاله بقدرته مع كونه مخلوقاً لله [١٠] . هكذ ، وعلى العكس من الاشاعر ، جاهد المعتزلة من اجل إثبات قدرة للمخلوق مستقلة عن قدرة الخالق ، فلا يعقل إن يكون الناس مسؤولين عن شيء لا يد لهم فيه ولا طاقه لهم على التأثير عليه سلباً او ايجاب . هذا من ناحية المتكلمين والفرق الإسلامي ، أما الفلاسفة المسلمون فيكاد يتفق معظمهم على الإقرار بان للعباد أفعالا من صنعهم ، ووليدة ارادتهم ، ولكنها لا تخرج عن النظم العامة والسنن الكونية ، فهي خاضعة لما نسميه اليوم حـ مية طبيعية [١١] . فيذهب الكندي ت ٢٥٢ هـ) الى إن الدلالة على وجود مدبر شامل لكل تدبير في نظم هذا العالم وتربيته وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح ، في كون كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير : ومع ا ل تدبير مدبر ، وعلى احكم حكم ، ومع كل حكمة حكيم [١٢] .

أما الفارابي ت ٣٩ هـ) فقد قرر إن الإنسان حر فيما يريد ويفعل الا أن هذه الحرية تخضع لسنن وقوانين الكون فالقضاء من القلم والتقدير من اللوح ، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والتقدير يشتمل على مضـ ون التنزيل بقدر معلو [١٣] .

ولعل نظرة الفار ي هذه تبدو أكثر انسجاماً مع نظريته في الفيض . للتفصيل في نظرية الفيض الفاربية [١٤] . فما دام العالم مقسماً إلى عوالـ ، يخضع الأدنى منها للأعلى خضوعاً تام ، فلا يوجد مبرر للقول بالقدرة الإنسانية . على إن مفهوم الحرية عند الفاراب ي – إذا تركنا المستوى الميتافيزيقي جان – يتخذ بعداً سياسياً يعتبر فريداً في عصر ، يتجلى في وصفه للمدينة الجماعية التي قصد أهلها إن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه شيء أصلا ، فكل واحد من أهل هذه المدينة مطلقاً مخلى بنفسه ، ويـ مل ما يشاء ، ولا يكون لأحد على احد منهم ولا من غيرهم سلطان ، إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم [١٥] .

لعل هذا التحديد الفار ي للحرية هنا يكاد يقترب كثيراً من الفهم الليبرالي الحديث لها حيث : لا يحد حرية إنسان ما إلا المساس بحرية الآخرين [١٦] . أما ابن سينا ت ٤٢٨ هـ) فيقترب كثيراً من الجبرية الخالصة ولولا إن اسم الإجبار ينطبق على معنى مستكر ، لقضيت عليك بأنك مجبر ، فان لم تكن مجبر فكمجبر [١٧] .

أما الغزالي ت ٥٠٥ هـ) فقد أراد بتبنيه لنظرية الكسب الاشعرية [١٨] أن يتخذ موقفاً وسطاً فيما يخص مشكلة حرية الإرادة الإنسانية ، لكنه مع ذلك لم يستطع أن يخفي جبريته تمام ، فهو مهما أكد على مسؤولية الإنسان تجاه أفعاله ، فانه يعود من جهة اخرى ليؤكد إن

كل ما يجري فإنما يجري بقضاء الله وقدرته وبارادته ، أما كسب العبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله [١٦] .

فيما خلص ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) إلى أن لظاهر من مقصد الشرع ، ليس هو تفريق بين الاعتقادين : الجبري ، القدري ، والاختياري المسؤول ، وإنما هو الجمع بينهما على التوسط ، حيث إن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوة نقدر بها إن نكتسب اشياء هي أضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج . وزوال العوائق عنه ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معاً [١٧] وخلاصة رأي ابن رشد في الحرية الإنسانية أنها المحصلة بين شدين : شد داخلي هو التكوين الفيزيولوجي – النفسي – الاجتماعي ، وشد خارجي وهو البيئة والظروف وأحوال المعيشة [١٨] .

يبدأ د. حسام الآلوسي بحثه (أمكان الحرية) المنشور في مجلة مقابسات ، بغداد ، العدد ٢ ، حزيران ٢٠٠٧ ص ١٩٢ فما بعد ، بالصيغة التساؤلية : تعني الحرية عند الأكثرية الإمكانية ألحقة لان يتصرف الإنسان وفق هواه ووفق ارادته ، هل يتعارض هذا مع الواقع؟ هنا ومن خلال السؤال عن التعارض وكأني به يتصادى مع ابن رشد في فهمه (الليبرالي) المتقدم الذي اشرنا إليه أنفاً إلا المساس بحرية الآخرين ، ويستطرد الآلوسي : ويرى آخرون إن الإنسان ريشة في مهب الريح وهي عدم خالص وجبرية خالصة وليس للإنسان دوراً في فعله بحكم الضرورة ، فهل الأمر كذلك هل الحرية هذا أو ذاك أم هي أمكان وقابلية عند الحي العاقل لا تتحقق إلا من خلال الشروط والمحددات بحيث إن الحرية لا توجد ولا تفهم إلا من خلال نقيضها أو معوقاتها .

يعدنا الآلوسي بأنه سينتهي من هذا البحث إلى : نتيجة يراها ، وهي عنده من القناعات المبنية على طول النظر وتقليب للآراء المختلفة والمدارس المتعددة [١٩] . وهنا تبدأ مهمتنا الشاقة والمتعبة معاً في قراءة ما بين سطور الآلوسي من جهة وقراءة اختياراته النصوصية من جهة اخرى لنصل إلى المحصلة التي تمثل راية وقناعة .

الخطوة المنهجية الأولى تبدأ بتوضيحه معنى الضرورة والصدفة ، وأنواع الضرورة وكيف تفهم [٢٠] . قد يفهم الضروري في مقابل الممكن أو العرضي ، وقد يفهم الضروري في مقابل الفعل المختار . قد تكون الضرورة إلهية أو ميتافيزيقية مذهب الجبرية الدينية مثلاً عند الجبرية [٢١] ، أو تكون بمعنى الضرورة الطبيعية ، الأسباب الطبيعية ، وفي هذا الحال، المصطلح يكون الحتمية . هنا يلزم الباحث قدراً من الفطنة كالذي عند استأذنا الآلوسي لكي يجلي

الموضوع بالكلام عن ارتباط الضرورة بالصدفة . فبالنسبة للصدفة والضرورة فان الروابط المتطابقة بالنسبة للطبيعة الميتة والحية على السواء . للفكر والمجتمع على السواء ، لكن الأمر يختلف حين ندرس الضرورة في علاقاتها بالحرية وما دمنا نفهم الحرية كحرية إنسانية ، فان الضرورة بدورها تتخذ طابعاً إنساني ، سواء أردنا أم لم نرد ، ثم لابد إن نقدم إجابة على مسألة ما إذا كان الإنسان عرفها وسيطر عليه ، فحينما تكون الضرورة مجهولة تسمى عموماً ضرورة عمياء أي أنها غير متوقعة وحتمية في فعلها والضرورة المدركة هي بداية الانتقال من الضرورة إلى الحرية وهذه الأخيرة هي المسيطر عليها بعد معرفتها .

الفكر اليوناني لم يميز بين الإنسان والحيوان على أساس حرية الإرادة للأول والغريزة للثاني ، إما ميزة الإنسان انه بفضل اللغة يحوز معرفة الكليات والأشياء الخالدة ومعرفة الإله في النهاية . تلك المعرفة التي مجّدها أرسطو بقوله عنها أنها يمكن إن تدرك الحقيقة في أي مكان يكون فيه الإنسان على ظهر الأرض .

في الماركسية ترتبط مفاهيم الضرورة والصدفة والحرية ، فالضرورة ليست ما يوجد ويمكن إن لا يوجد وإنما هي ما يجب إن يوجد حتماً لان أسباباً وعلاقات عميقة سببته ولهذا فانه ينشا من الطبيعة الداخلية للظاهرة وجوهرها .

بينما يرى الميتافيزيقيون إن الضرورة والمصادفة ينفي احدهما الأخر ، إما المادية الميتافيزيقية فتتميز بنفي المصادفة بالاعتراف بسيطرة الضرورة المطلقة في الطبيعة والمجتمع .

أما ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون فقد اعتبروا المصادفة مقولة ذاتية ، وكل شيء في الطبيعة والمجتمع والتفكير الإنساني خاضع للضرورة المطلق ،

إما الوضعيون المعاصرون فينكرون وجود ضرورة في الطبيعة و المجتمع . وإذا أردنا إن نعرف معنى الضرورة عند هيجل فعلينا إن نميز قبل ذلك بين ما هو ضروري وأخر حيوي ، أما عند ماركس فالضرورة ثلاثية : الفردية والاجتماعية والحسية بينما هي عند هيجل الفردية والكلية .

الخطوة الثانية على طريق الوصول إلى رأى وقناعة الآلوسي هي عرض وجهة نظر القائلين بالجبرية القدرية) من جهة ووجهة نظر القائلين بالحتمية من جهة اخرى . فالجبرية على العموم سبب الهي أو قوة علية ، وإما الحتمية فباختصار فمرجعها العلل الطبيعية .

فأما الجبرية الكلامية فقد قدمناها باختصار ، وأما الحتمية فسنرجيء البحث فيها إلى حين ، حيث سنلقي ضوءاً يكشف عن موقف المتصوفة ورأي الآلوسي منه استناداً على احمد محمود صبحي [٦] وتلخيصاً له يقدم الآلوسي فكرته عن جبرية الصوفية ، ومفهومهم عن الحرية ، ونحن بدورنا نلخص تعامل الآلوسي هذ ا سيما ان الآلوسي لا يكتفي – كدأبه – بالتلخيص ، بل يتعداه إلى ب يث يدلي بدلوه الخاص .

يجمع الصوفية في مشكلة الجبر والاختيار على إن الله تعالى خالق أفعال العباد كلها ، ولو كانت أفعال الناس غير مخلوقة لما كان الله خالق كل شيء .. وهم في هذا أصرح في الجبر من الاشاعر ، حيث أنهم لا يثبتون للعبد كسباً من حيث إن أول مقامات الطر يق أن يكون المريد بلا إرادة ومن حيث أن لا فاعل إلا الله . وإذا أخذنا ابن عربي ونظريته في وحدة الوجود أنموذج ، فانه يميز بين ما يسميه الأمر التكويني والأمر ألتكليفي ويجعل الثاني تابعاً للأول ، أي إن كل أفعال العباد متفقة مع الإرادة الإلهية طاعة أم معصية ، شراً أم خيراً ، و وواضح إن سياق هذا الجبر المطلق والتسوية بين الخير والشر إسقاط الثواب والعقاب والوعد والوعيد أو تأويلهم ، وبالتالي فأن من شأن هذه النظرية أن تقوض الشرائع وتعبث بالقيم والأخلاق ، ولا تدع مجالاً للأخلاق ، ومن الطريف الممتع وجود القضية ونقيضها ومرك ها عند الصوفي :

القضيا = الجبر

نقيض القضية = المجاهدات في الطريق الصوفي ، والتناقض يأتي من أنهم آمنوا بالجبر إلى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة في يد المقادير ومع ذلك في سلوكهم هم أصحاب جهاد أكبر لا يفتر ولا يكل .

مركب القضية = مفهوم الحرية في التصوف ليس الاخ يار الحر دون اكتراث بين فعلين ، وإنما هو تحرر النفس من الهوى ومن الدنيا ذاتها، ومعنى الحرية لا ينفصل هنا عن معنى العبودي . قد يبدو أن ها هنا أمكان للحرية مطلق طالما إن الإنسان الصوفي يتحرر من أسرار الخلائق والأسباب والهوى ، ولكن حقيقة الأمر انه تحرر من هذه لدخول في عبودية مطلقة لله ، يتضح الطرفان المتناقضان لمفهوم الحرية عند الصوفي : أرادة قوية للتحرر من كل رق من جانب وإلقاء بالنفس في العبودية لله مسلمة بالجبر المطلق من جانب أخر . هنا يتضح موقف الآلوسي في عدم أمكان قبول عقلي للقول بحرية إرادة وحرية إنسانية حق قية مع القول بالجبرية الإلهية او التقدير الأزلي . اللهم الا ان يهمل القائل بالحرية هذا الأساس الوجودي ،

ويراعي الجانب الأخلاقي ، أي تقديم تبرير للمسؤولية والعقاب والثواب، ولقيام الأخلاق . واصل هذه الإشكالية ان الحرية عند المعتزلة مشكلة أخلاقية وليست ميتافيزيقية . بينما هي مشكلة وجودية تتعلق بالله وإيجاده للعالم ولنا عند المجبرة . هنا يقرر الآلوسي انه لايمكن تقديم حل تتوفر فيه حرية إرادة حقيقية . بشرية مع القول بالجبرية اللاهوتية ، لكنه ليس صحيحاً ما يقوله زكريا إبراهيم [١] من ان القول بالحرية يستتبع حتماً إلاّ يكون الإنسان مجبوراً من جهة أي نظام خارجي ، ذلك إننا – والكلام للألوسي – نفرق بين سببيتين ، سببية طبيعية او ضرورة غير عاقلة هي القوانين التي تحكم الأشياء وخصائصها الذاتية ، وهو ما اصطلحنا على تسميته بالحتمية ، وبين السببية الإلهية او الضرورة الإلهية . الأولى قوانين ويمكن بفهمها تفاديها . والثانية لا يمكن فعل شيء إزاءها فهي مقدرة ازلاً ، وحتى لو عرفناها لا نستطيع عمل شيء إزاءها او ضدها او حتى تعديلها .

الحتمية واللاحتمية وعلاقتها بالحرية:

تتفق وجهات النظر بشكل عام على ان الضرورة هي الشيء الذي يتميز بأنه واجب الحدوث ، او ممتنع الحدوث ، ويحدث او لا يحدث طبقاً لشروط معينة تحتم حدوثه ، وتقابلها المصادفة التي ليست لها جذور في جوهر الظاهرة ، ولكن في التأثير على الظواهر الأخرى ، فالمصادفة هي التي تحدث او لا تحدث . هنا سؤال يفرض نفسه : هل الحرية امكان وله محددات وعوائق ، وهي ليست جاهزة ، بل تتجهز من خلال الظروف المحيطة ومن خلال الفاعل وبيئته الداخلية . وهذا الموقف الأخير لا يستلزم القول بالحتمية او اللاحتمية ، بحدودها المطلق ، بل يقوم على ان الحرية علاقة جدلية بين الذات وبين شروط الفعل وهي شروط داخلية وخارجية ، بمعنى انه سواء كانت الأمور تجري على سبب وحتمية بالمعنى الكلاسيكي او على اساس من اللاحتمية المنطقية . فان الحرية ليست معطى او شيئاً موجوداً بالفعل ، بل هي شيء يعطى او يتكون ويتحقق من القوة الى الفعل بشروط قبوله للحتمية .

القول بالحرية المطلقة بلا شروط:

وربما كان (كانت) والوجوديون أحسن ممثل لهذا الأتجاه – والكلام لأستاذنا الألوسي ، الى ان نصل الى رأيه الخاص حيث سنشير لذلك – حيث يعتبر (كانت) من اقوى الفلاسفة تأكيداً على حريتنا وضرورتها لإقامة الحياة الحقيقية وتبريرها ، كيف وفق (كانت) بين الحتمية التي تلحق بالظواهر " بوجودنا الخاضع للزمان والمكان والذي يخضع لقوانين الضرورة ، ويتحقق في عالم التجربة بأفعال مرتبطة بما تقدمها وبالبواعث والدوافع السابقة عليها ، وبين

عالم الحقائق الخارج على الزمان والمكان ، الذي يمثل حياة الأنسان في مجموعها حيث - مع هذ - لا نستطيع ان نقتصر على الرجوع الى الظاهرة الخاضعة لضرور ، لأننا هنا لسنا بصدد ظواهر محسوسة ، بل بصدد حقائق معقولة ، ونحن في وسعنا ان نقرر إننا أحرار في طبعنا الخلقي . والشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقيناً مباشراً مطلقاً هو الواجب في نظر كانت) صوري محض طابعه النزاهة والتعبير كما صوت العقل دون خضوع لأي شيء آخ ر . اما الممثل الآخر لمفهوم الحرية المطلقة، غير المشروطة هم الوجوديون ، وسارتر على وجه التحديد . الوجودية تنكر بحكم تشاؤمها وإيمانها بان الله غير موجود - كل غاية ومنطق وخطة في الكون ، الوجود عارض ، وإنا وأنت كذلك والإنسان المفرد مقياس الأشياء ، والمسؤولية تقع ع لى عاتقنا وحدنا . وفي هذا حرية مطلقة للفرد في صنع ذاته وماهيته الفردية ، اذ لاوجود لماهية الجنس البشري . والوجود عند سارتر سابق على الماهية ، فالإنسان يوجد أولاً ثم يعرف فيما بعد . ويجب البدء من الذاتية لأجل دراسة الأنسان فينظر اليه كما هو موجود في بيئة معينة وا ي كل فرد على حدة دون اعتبار للمعنى الكلي الذي يقال انه يمثل الماهية ، ومتى كان الوجود سابقاً على الماهية لم يبق في الإنسان شيء يحدد سلوكه وحريته بل كان حراً كل الحرية يعمل ما يشاء ولا يتقيد بشيء .

وإذا كانت الوجودية ترفض دراسة الإنسان المجرد وترفض ربطه بالتاريخ أو الطبيعة ، فان هذا الوضع للإنسان خاطئ في نظر أستاذنا الآلوسي ، لانه بالتالي يؤدي الى الضياع والشرنقة انها رغبة في التحرر بشكل غير طبيعي ، وبالتالي الوقوع في اليأس وصعوبة التجاوزات كما عند هيدغر ويسبرز . فهم حين يقولون الإنسان حر يه ، الإنسان تفرد ، فهذا خاطئ ، لانهم يقيمون ثنائية جديدة تقوم على الفرد مقابل المجتمع ، والفردي مقابل العام والمحسوس مقابل المجرد والذات في مقابل الموضوع ، والفيلسوف هنا متوحد منكفئ على ذاته ، هل هو فعلاً كذلك ؟ وهذه اللازمة الالوسية هل هو فعلاً كذلك) تأتي ا لما أراد أستاذنا ان يقدم رأيه وقناعته الخاصة ، وهي تذكرني بلازمة ابن سينا ولنزد هذا بياناً) التي يرددها كلما أحس بان المعنى يحتاج الى تبسيط يقدم للقارئ . ان حالة الفيلسوف الوجودي حسب رأي أستاذنا الآلوسي - هي نفسها دليل على ارتباطه بأوضاع المجتمع الأوربي وأز مات الإنسان في مجتمعه الرأسمالي ، مجتمع يقوم على الفردية ، بينما كل شيء فيه نشاط مجاميع لا أفراد . كذلك يبدو إن كلام الوجودي ن عن أزمة الإنسان تعني أزمة الإنسان العيني الملموس ولكنه في حقيقة الأمر ليس كذلك ، انه ليس الإنسان الحي العادي ، فهم يقعون في تجريد آخر ، إنسان لا واقعي منسحق ، متوحد ، مهجور ضائع ، أين نجد هذا الإنسان الذي تتحدث عنه روايات سارتر

؟ يواصل أستاذنا الآلوسي نقده لسارتر – وللوجودية من خلاله – من خلال تبيان إن حريتنا ليست خلقاً من عدم على العكس ما يقول سارتر بل نحن نصطدم بالوقائع والموضوعات اليومية وبموجودات نقع تحت تأثيره ، بل هي إبداع يشترك فيه معنا الآخرون والعالم ، وفكرة سارتر عن مسؤوليتنا الشاملة عنا وعن الكون كله لا تقل لا معقولية عن فكرته عن الحرية .

الحرية معرفة الضرورة المتحولة إلى فعل :

إذا كان سارتر والآخرون ممن يرون إن للإنسان حرية إرادة مط لقة وبلا حدود وهذا عين المستحيل إذ لا يمكن إن يعيش المرء في المجتمع وان يكون متحرراً منه هذا من جهة ، ومن جهة أخرى إن الجبرية الحتمية التي تربط تصرفات الناس بالقوى الغيبية ، هي كالقول بالحرية المطلقة فكلاهما مفهومان ميتافيزيقية ن ينشأن من التركيز على جانب واحـ ا . من هذا النقد المزدوج لكلا الاتجاهين أو كلتا النظريتين . ينطلق أستاذنا الآلوسي في بناء موقفه وقناعته التي وعدنا بها في بداية البحث .

إن الإنسان جزء من الطبيعة ليس مستقلاً عن قوانينها ولاعن تأثيراتها ومن هذه الناحية فإننا نرى إن الديترمينتية هي ما يفسر لا س لوك الإنسان فحسب بل وكل ظواهر وحوادث الطبيعة الا ان هذه الديترمينتية لا تستبعد حرية فعل الإنسان ، كما أنها وحدها التي يمكنها إن تعطي التقدير الصحيح لدور الهدف ونشاط الناس المتوجه لنوال هذا الهدف ، وفي الطبيعة تتبادل التأثير قوى طبيعية غير واعية وتتبوى القوانين العامة من خلال التأثير المتبادل لهذه القوى والأهداف التي يضعها الإنسان في نشاطه العملي تتلاءم أو تتعارض مع هذه القوانين الموضوعية وكلما تعرف الإنسان على قوانين الطبيعة والمجتمع تعرفاً أدق استطاع إن يضع أهدافا أكثر صحة وقائمة على أسس علمية . أن معرفة القوانين تنتج للإنسان إمكانية التنبؤ بالنتائج القريبة والبعيدة لتدخل الشروط في سير العملية الطبيعي ، فمع الاعتراف بالطابع الموضوعي المحايد للقوانين الطبيعية ومع القول بسببية الفعل البشري فان هذا لا يعني لا الجبرية بمعنى عجز الإنسان أمام قوى الطبيعة والمجتمع ولا الحرية المطلقة التي تبدو غير مشروطة ذلك إن معرفة الإنسان بهذه القوانين وبأشكال ظهورها تمكنه من تبديل الظروف واستخدام القوانين في حاجاته العملية إلا إن هذا يتطلب معرفة دقيقة بحدود الإمكانية والواقـ . إن ما يمكن إن يكون ومالا يم ن إن يكون لا يتحدد برغبات الن اس وإنما بتلك القوانين والظروف والأسباب الموجودة في الحياة ، فمثلاً يذهب البعض إلى إن للإنسان حرية إن يحقق ما يريد لأنه حرية بل هو الحرية كما رأينا سابقا بينما الواقع غير ذلك إن الحرية

تفهم من خلال الضرورة تلك هي الحقيقة اللامشروطة ويشمل هذا كانت وسارتر وال معتزلة . الـ .

وبالمقابل فان خصومهم من القدامى القائلين بالجبرية المطلقة وإنكار قدرة الإنسان على أن يكون حراً هنا أو هناك في هذا الشيء أو ذاك تبدو هي الأخرى ميتافيزيقية وغير واقعية ولابد من الإشارة هنا إلى إن الحرية المسببة أو المشروطة التي أقول بها – والكلا م للآلوسـ – لا يمكن أن تبرر المسؤولية من وجهة نظر دينية وميتافيزيقية ، بمعنى لا يبدو مفيداً لحل مشكلة افتراض وجود اله يعاقب الإنسان على أعماله ويدينه أيضا طالما إن سلوك هذا الإنسان نفسه مشروط ومسبب وواقع في شبكة الحتمية ولكن هذا التفسير يبدو كافياً للمذهب لطبيعي المادي الأحادي بما في ذلك معاقبة الإنسان ومحاكمته وتأديبه لا اعتبار انه حر بإطلاق ، بل على أساس إن العقاب والثواب الدنيوي أو الحكومي البشري هو نفسه جزء من الأسباب المكيفة والموجهة للسلوك البشري وللفاعل المعاقب نفسه ولغيره فيصبح الحال هنا وكأننا سائر ن صوب مجتمع يختفي فيه التعاقب والتعارض بين المطالب الفردية والاجتماعية والذي تفقد فيه الرغبات والمتع طبيعتها الأنانية والذي تصبح فيه النفعية اجتماعية كلية إنسانية، إذن نحن هنا أمام نوع من الحرية والسببية مع ، وربما يمكن التعبير عن هذا الموقف الآلوسي بأنه الوسط أو حتمية معدلة أو قول بحرية بشرية معدلة . تنتج مجتمعاً عقلانياً يحل لغز التاريخ وذلك بصعود الإنسان إلى مملكة الحري .

ثانياً: المفهوم السياسي للحرية عند الدكتور حسام محي الدين الآلوسي:

سنعتمد في هذا المبحث – وبالتساوق – بحثين لأستاذنا الآلوسـ :

الأول : رية اللا حرية في الوطن العربي المسار والواقـ ، والثانـ : نحو ديمقراطية ترتكز على حركة تنويرية وناخب حر واع وسيكون العرض بشكل أساسي من البحث الأول واذ ا استعرنا نصوصاً من المبحث الثاني فسنشير إلى ذلك .

في البحث الأول والذي شارك به في المؤتمر الفلسفي العربي ال خامس ، الأردن ١٩٩٨ . بلمحات عن المسار الذي سلكته الحرية في الغرب منذ مجيء المسيحية عبوراً بالقرون الوسطى الأوربية ووصولاً إلى الجهود الكبيرة التي بذلها المفكرون والمصلحون في أرجاء أوربا انجلتر ، ألمان ، ايطال) وذلك لكي يستشهد بما حصل في أوربا في نقاط كثي رة من معالجته هذ . يستنتج أستاذنا الآلوسي بعد ذلك التمهيد إن الحرية لا يمكن إن تتوفر بدون

الديمقراطية ، فما هي الديمقراطية ؟ إنها عبارة عن إطار لحكومة يتوفر فيها أولاً : إعطاء الناس الشعب) الفرصة لصنع الحكومة التي يعيشون في ظلها [٢] لكن ما الحكومة المثلى ؟ هي حكومة القلة المتنورة أم حكومة الأكثرية؟ وقبل الحديث عن الحكومة لنسأل عن أي شعب نتحدث ؟ وعن أي رأي لذلك الشعب ؟ المقصود في الديمقراطية الحقيقية ليس إعطاء إنسان رأيه بالواسطة ، كأن يعطي شيخ عشيرة رأيه نيابة عن العشيرة . أو أن يعطي المرجع الديني بأي حجم رأيه نيابة عن أنصاره وتابعيه أو عن أبناء الوطن جميعه . أو إن يعطي رئيس قومية أو عرق رأيه نيابة عن قوميته وعرقه ودمه . الديمقراطية الحقيقية لا تقبل أبدا إن يعطي رئيس حزب رأيه نيابة عن أعضاء ومنتسبي حزبه بدون أن يبدون رأيهم . الديمقراطية الحقيقية هي حرية فرد يمارس حقه ويعطي صوته بوعي وبشكل فردي شخصي مباشر ، وبكامل الوعي والمسؤولية . وبالمقارنة بين نظامين انتخابيين ، وهي في الحقيقة مقارنة بين شعبين في النظام الانتخابي البريطاني ، لا ينتخبون الحزب بل فرداً يعرفونه بعينه يمثل المنطقة أو الحي أو القرية ، الانتخاب هنا فردي قوم به فرد لاختيار فرد يعرفه ويراقبه ، على اطلاع كامل بما يريد [٣] ، بينما عندنا – في ظل استفحال الولاء العشائري والديني والطائفي – مثلاً في قرية جاهلة متأخرة حضارياً قد لا يعرف نساؤها ومعظم رجالها الكتابة والقراءة يتنفذ فيها شيخ عشيرة له نفوذ وإتباع ومصالحها مرتبطة به في لحمة العشيرة أو القبيلة ونشأوا على الولاء للعشيرة ونسيجها وقيمها ، لو جاء من خارجها أو حتى منها شخص ليبرالي يرشح نفسه ضد الشيخ أو من يراه الشيخ ، ماذا ستكون النتيجة إن حدث انتخاب أو سمح بانتخاب؟ [٤] .

وهكذا نلاحظ إن الأسئلة التي تطرح في بحث حرية اللاحريا ، يتم الإجابة عنها في بحث نحو الديمقراطية ، ولكن – ولكي لا نضيع فرصة متابعة أفكار أستاذنا الآلوسي – سنقسم البحث في المفهوم السياسي للحرية عنده إلى مباحث وعناوين فرعية ، وهي بمثابة خطوة منهجية لضبط مسارات البحث من جهة ، ولرصد أفكار أستاذنا الآلوسي شكل دقيق من جهة أخرى . وسنقدم تحت كل عنوان فرعي خلاصة ومن ثم تتبعها وجهة نظره وقناعتي .

الحرية في الوطن العربي:

إذا بدأنا من السؤال الجوهري الذي يطرحه الآلوسي في ص ١٢ من حرية اللاحرية : حرية من ولاحرية من ؟ أو حرية ماذا ولا حرية ماذا ؟ فإننا في الجواب في الصفحة السابقة ص ١١ – ليلاحظ القارئ ضرورة قراءة بحوث أستاذنا الآلوسي بدرجة انتباه ٠٠ ٪ ؛ وهي قراءة تشبه إلى حد كبيرة قيادة سيارة في طريق مزدحم ، فالنظر إلى الأمام مباشرة بالعين ، والنظر في المرآة الأمامية إلى الخلف ، والنظر إلى اليمين واليسار بالمرآتين الجانبيتين ، كل ذلك في وقت واحد – إذا عدنا الى الجواب نجد : إن التساؤل حول الحرية يتعلق أساساً وفي آخر المطاف بالفرد .

والحرية هنا تعني مجموعة الحقوق المعترف بها للفرد والتي تحددها القوانين والأعراف والأوامر التي تؤلف الأفق الاجتماعي للفرد [٥] .

ثم إن دور الدولة ؛ وبالتالي دور الفئة الحاكمة ؛ واضح من خلال :

١ – إهمال ازدهار الشخصية بعرقلة انتشار نتائج العلوم النفسانية السلوكية .

٢ – تداخل القيم الضرورية لنشاط وتطور المجتمع العربي المعاصر : التنمية ، الأصالة ، مع قيم الحرية [٦] .

<u>ظواهر حرية اللا حرية عند الآلوسي :</u>

– هيمنة الدولة و مؤسسة السياسية من خلال :

– محدودية مشاركة المواطن في قرارات السلطة [٧] .

– عدم وجود فصل حقيقي – لا شكلي – يحدد سلطات السلطة التنفيذية .

– لا توجد سلطة قضائية ، أي كمؤسسة مستقلة فاعلة إلا بحدود .

– غياب السلطة الرابعة ، نعم توجد صحف لكنها تحت حماية واختيار بل وتوجيه الحاكم .

ما يعزز النقطتين (ج – د) ما ذكره أستاذنا الآلوسي في نحو الديمقراطية) من إن احد أركان الديمقراطية هو فصل السلطات ، التنفيذية والتشريعية والقضائية [٨] .

٣ – فقدان التعددية السياسية والفكرية ؛ حيث :

أ – سيطرة نظام الحزب الواحد ، ومن ثم إلغاء الحزب واقعياً وتحويله إلى حارس ومنفذ للحاكم الأوحد المطلق . بينما في الديمقراطية الحقيقية ، الحكم للأكثرية أي من خلال المجلس التشريعي أو البرلمان [٩] .

ب - المقارنة غير موجودة أو تظهر صورتها خارج بلدانها .

٤ – هيمنة رجال الدين والشارع والعوام بما يشكل ضغطاً على السياسي نفسا حيث تص بح المشكلة إن أكثر من سبب اليوم يحول بين الجمهور الاعتيادي وبين الوعي الصحيح ، وبذلك يكون لقمة سائغة للأضاليل سواء الحكام أو من المتطرفين . لاسيما القوى والحركات الإسلامية وخصوصاً المنغلق .

مظاهر حرية اللا حرية في المفاهيم والأفكار والتغيرات:

ثم ينتقل أستاذ ا الآلوسي من مستوى المظاهر التي تمس الأشخاص والجماعات إلى مستوى المفاهيم والأفكار ، وتلك هي الصفة الفريدة حقاً في العلم : إن طريقته في السيطرة على العالم الملموس والتغلغل فيه إن يبتعد عنه ويجرده من صفاته العينية المألوفة [١٠] .

١ – الفكر السلفي بشتى مظاهر . وهو في الواقع صوت الماضي في الحاضر .

٢ – الفكر القومي الذي قد لا يكون في أصله سبباً من أسباب حرية اللاحرية كدعوته ضد الأستعمار وبناء كيان وطني أو قومي متطور . لكن هذا الفكر أضاع نفسه في خدمة الحاك الفكر الماركسي العربي) الذي بدأ قوياً ثم تراجع من خلال مرض الطفولة ال يساري الذي تجسد بطلب أما كل شيء أو لاشي .

٣ – الاتجاه الليبرالي في الفكر العربي الذي لم يكتب له نجاح لأسباب أهمها : عدم تطور مجتمعنا تطوراً رأسمالياً كافي ، وعدم وجود حري ، وسيطرة العسكر والعشائر .

من كل ذلك يصل الآلوسي وبمبضع الطبيب الحاذق إلى أهم أسباب حرية اللاحرية ولاحرية الحري :

١ – الجانب السياسي مساراً وواقع .

٢ – الدين أو الخطاب الديني مساراً وواقع .

ثم ينتقل الخطاب من التشخيص إلى الرؤيا العلاجية – إن صح التعبير .

اولا : في المجال السياسي ، ضرورة التفريق بين عالمية الثقافة والحضارة والفكر) والمظهر السياسي أو لوجود السياسي للآخر، إذ لا يمكننا التقدم إلا بتكنولوجيا الغرب ومناهجه العلمية ومكتسباته المعرفية . وعليه ينبغي الكف عن سياسة رمي الطفل مع ماء الغسيل .

ثانيا : في المجال الفكري الثقافي ضرورة فصل الإلهي عن الإنساني ، فصل الدين عن السياسة ، فصل العقيدة وهي مثل وما مال عن السياسي الواقعي وهو نقص وتبدل ومصالح ومن الكذب إن تفهم العلمانية على أنها إلغاء للدين أو محو الدين أو محاربة الدين أو محاربة التدين للقضاء على اتصال الإنسان بربا ، بل وحتى أي مساس بصلة المؤمن بمرجعيته في الأمور الدينية الخاصة بشرط إن لا يجبر غير الم دين على شيء من ذلك . وضرورة إن يعمل المثقفون على خلق حركة تنويرية بطرق متعددة وبحسب الإمكان ، فنحن نكاد اليوم ننسى إن هناك حضارة وأنوار في الطرف الآخر لطول ما أحاط بنا من دخان وضباب وظلمة ، وما صك آذاننا من أصوات مزمجرة ورعد بدون برق ولا مطر [١]

الهوامش:

١) انظر : حميد المطبعي : حسام محي الدين الالوسي، موسوعة الأدباء والمفكرين العراقيين ج ٤ ، ص ٨ – دار الشؤون الثقافية ألعامه – بغداد ١٩٩٣ ص ٧ – ٢٨.

٢) انظر الآلوسي، حرية اللا حرية في الوطن العربي المسار و واقع،مخطوط .

٣) انظر : اندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة رندة بعث، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، لا تاريخ ص ٢١.

٤) انظر : الدكتورعبد الستار الراوي، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، ضمن الفكر الفلسفي العربي المعاصر – اتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات، بيت الحكمة ١٩٩٩ ، ص ٤٧.

٥) انظر : جعفر عليوي الخفاجي، مفهوم الحرية في فكر عصر النهضة العربية، رسالة ماجستير مخطوطة، بأشراف الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد – ١٩٩٠ ، ص ٩ من المقدمة .

٦) انظر : عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٤، ص ٤٦. وانظر : الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤ ص ١١.

٧) انظر : الدكتور سامي نصر لطف، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، د ت ، ص ٣٦

٨) انظر : يمنى طريف الخولي، العلم والاغتراب والحرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧ ، ص ٣٢.

٩) انظر : رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي . مصر ١٩٥٠ م، ص ٢١٥. ويسمى هذا بدليل التدبير، وقد أورده، مفصلاً. حسام محي الين الالوسي في كتابه : فلسفة الكندي، ، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥ ١٣٤ فما بعد .

١٠) الفار ، فصوص الحكم، تحقيق : محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٧٩ ، ص ١٠.

١١) انظر : . حسام الدين الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٩٢ ، ص ١١٤ فما بعد .

١٢) انظر : الفار ، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : ألبير نصري نادر، ألمطبعة الكاثوليكية،بيروت، ١٩٥٩ ، ص ١٠. وللتفصيل في البعد السياسي عند الفاري – انظر : . ناجي التكريتي، الفلسفة الخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافة، بغداد ١٩٨٨ ، ص ٢١١.

١٣) انظر : جعفر عليوي الخفاجي، المصدر السابق، ص ١.

١٤) انظر : ابن سينا، رسالة القدر، ضمن : رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية، طبعة ليدن، ١٨٨٩ ، ص ٣.

١٥) لتفصيل هذه النظرية انظر : . عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الأسلامية ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٦٧ ، ص ٦٣.

١٦) انظر : الغزالي، إحياء علوم الدين، ، مطبعة احمد ألبابي الحلبي، ألقاهره ١٣٧٧ هـ، ص ١٦.

١٧) انظر : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د . محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ، بيروت ١٩٩٨ م، ص ١٨٨.

٨) انظر : ماجد فخري، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠ م، ص ٨٠ .
٩) كل ما أوردناه إلى ألان من نصوص الآلوسي في ص ١٩٢ من المصدر .
١٠) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار لمعارف، مصر ١٩٦٩ .
١١) مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة، ٢ ٩٧٢ ، ص ١٤٧ .
١٢) حرية اللا حرية، ص ٥ .
١٣) نحو الديمقراطية، ص ٧
١٤) نحو ديمقراطية، ص ٨
١٥) انظر : عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ٢ ، دار التنوير،بيروت ٩٨٤ ،ص ١١
١٦) العروي، السابق، ص ٧٠
١٧) العر ي في مفهوم الحريا " يقدم دليلا يعتبره الأوضح على ضعف المشاركة الفردية في التخطيط السياسي هو بالضبط عدم ازدهار علم السياسة داخل الجامعات الوطنية العربية، انظر ص ٥٠ . بينما يعتبر الدكتور زريق المشاركة معياراً للتحضر ويسأل إلى أي مدى يشارك جمهور الشعب في توج ه الحكم وضبطه، انظر : قسطنطين رزيق، في معركة الحضارة، بيروت، دار العلم ١٩٦٤ م، ص ٧٤٠ .
٨ ص ١ .
١٩) نحو الديمقراطية، ص ١ .
٢٠) انظر : الدكتور فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ، الكويت ١٩٨٨ سلسل : عالم المعرف ، ص ٥٠ .
٢١) نحو ديمقراطية، ص ٣٠