

الفصل (الساوس)

العرب وسؤال الحرية

تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر (*)

عبد القادر بوعرفة (**)

يبدو أنه ليس من المفيد الرجوع إلى الإشكاليات التليدة في الفكر الفلسفي، المؤسسة على سؤال: هل الحرية وهم أم حقيقة؟ لأن الفكر الفلسفي أحدث قطيعة إيبستيمية مع تلك الثنائيات التي قلّصت من حظوظ تقدمه مقارنة بالعلوم التطبيقية. وبالتالي نحن منذ البداية لا نريد أن ننخرط في مسائل الميتافيزيقا وعلم الكلام القديمة، خاصة تلك الأسئلة التليدة: هل الإنسان حرّ أم مجبر؟ هل الحرية فعلاً موجودة؟ وقس على ذلك. فنحن ننطلق فرضاً من قاعدة افتراضية تتمثل في كون الحرية حقيقة نظرية وممارسة عملية في آن واحد، وذلك لأجل فكّ التعارض التاريخي بين الحتمية والحرية. فالمسألة من حيث البعد الإنساني لا ينبغي أن تُبنى على أن إحدى القضيتين يجب أن تُفند الأخرى. إن مشكلة الحرية من خلال تصورات الوعي الزائف قُدمت كقضية أنطولوجية يفرض إثبات وجودها نفي الحتمية. ولعل الفيلسوف هنري برغسون قد نبّه العقل البشري إلى ضرورة إعادة تأمل مسألة الحرية ضمن أفق توجيه العلاقة نحو التناغم والتناسق بين الحتمية والحرية. ولذلك حاول أول الأمر بناء التأمل الذاتي على ملاحظة الذات من خلال عملية استبطان الذات لذاتها، وبعد نجاح عملية التأمل يتأسس الواجب الفلسفي الذي يتجه نحو فهم الحرية خارج لعبة الوهم: «واجب الفلسفة يظهر لنا من خلال الشروط العامة

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «فلسفة الحرية» في: المستقبل العربي، السنة ٣١، العدد ٣٥٩

(كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩)، ص ١٦٠ - ١٧٧.

(**) أستاذ محاضر ورئيس قسم الفلسفة، جامعة وهران - الجزائر.

للملاحظة المباشرة والآنية، للذات كما هي، أن هذه الملاحظة الباطنية غير صائبة لأنها مشوّهة بالعادات المدججة، وأن الفساد الرئيس حصل بدون شك من مشكلة الحرية - الحرية الوهمية - وليس من اللبس بين الديمومة والمدة»^(١).

إن فكرة الديمومة لا تلغي الحرية، بل الذي يلغيها هو تلك العادات التي أدمجت في حياتنا، وأصبحت تشكّل عقداً مبرماً بين الذات والعالم الخارجي. هذا الأخير يقدمه المخيال كقاهر للذات يفرض قوانينه عليها فرضاً. ولعل هذا الاعتقاد هو الذي دفع التفكير الفلسفي في عمومته إلى القول بالخطمية، ومحاولة تقديمها على أساس كونها البرهان القاطع على عدم وجود الحرية أصلاً. فلو تناظر شخصان حول موضوع الحرية، فالحجة الدامغة عادة تكون لنصير الخطمية في أغلب الأحيان: «لنسمع نقاشاً بين فيلسوفين، أحدهما يؤمن بالخطمية، والثاني بالحرية، يظهر دائماً أن نصير الخطمية على صواب، ويبدو دوماً أن الثاني مجرد مبتدئ، وأن خصمه خبير»^(٢)، لأن قوة حجة الأول تكمن في سلسلة الوقائع والشروط التي تتجه صوب تنفيذ حرية الذات، بينما حجج نصير الحرية تتجه صوب الأحوال الشعورية، وبالتالي لا تخرج هذه الأخيرة عن الفعل البشري المشروط بحتميات متنوعة: «الحرية قدمت لنا دوماً كفعل، وفي المقابل أثبتت الخطمية الكونية من قبل العلماء على أنها قاعدة المنهج، وفي العموم قُبلت من لدن الفلاسفة كعقيدة علمية لا غير»^(٣).

إن وهم الحرية والجبر وليد التوهم الشعوري لحظة الانغماس في تأملات الأنا السطحي، وهذا ما يفرزه واقع الوطن العربي اليوم من خلال كرونولوجيا سؤال الحرية، إذ إن أناه السطحي هو المحدد لمسألتي الحرية والخطمية، فأنصار الخطمية في واقعنا المعاصر أكثر من أنصار الحرية، لأن هناك عقداً لاشعورياً مبرماً بينهم وبين المعتقدات والعادات التي تتسم بطابع التوكّل والتسليم وتغليب القدرة المتعالية على كل أحوال الإنسان، سواء كانت أحوالاً روحية أو أحوالاً مادية. لقد أصبحت الخطمية في حياتنا كالمسطرة تماماً، فكل خروج عن القواعد المسطرة يعتبر كفراً أو جهلاً على مستوى العقيدة، وعصياناً وتمرداً على مستوى السياسة. وفي المقابل، إن توهم الحرية هو نفسه ينبثق من تجليات الأنا السطحي، فالمرآنة على مقولة الأحوال والأفعال الإرادية تصدم بظواهر الموت والعجز والهرم، أو بظاهرة

Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant: Essais et conférences*, bibliothèque de philosophie (١) contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 16.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

الحظ والفشل. والفكر العربي المعاصر حين ينخرط في تأمل الحتمية العلمية ينتج حتمية للسلوك البشري تنعكس سلباً على المجتمع العربي.

لقد زادت الحتمية العلمية إيمان المواطن بالقضاء والقدر وسلطة المكتوب والله غالب على أمره، بينما كان من الأفضل أن يتجه الفكر العربي عند دراسة الحتمية العلمية على أنها ملزمة للحرية لا نافية لها، وأن ليس هناك تناقض بين ما يفرضه الفعل البشري من اختيار، وما يفرضه الحدث الفيزيائي من جبر وانقياد للقانون أو الشرط. ونحن نساند وجهة نظر فتحي التريكي حين حاول أن يُعقلن مسألة الحرية والحتمية: «ولا بد أن نشير هنا إلى أن الحتمية العلمية المفتدة لوجود الحرية يجب أن لا نخلطها بالجبرية على المستوى الديني، وإن كانت الجبرية قد تجدد ضالتها في الحتمية، أي أن الحتمية تصبّ حتماً في الجبرية، حسب قول أحد الفلاسفة، عندما اعتبر أن كانط أعطى لنظريته في الحرية التي تريد أن تكون كوسمولوجية اتجاهها ثيولوجياً»^(٤).

ونحن في الوطن العربي لا يمكن أن نتخطى تلك الجدلية القديمة إلا إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة تركيبية بحثة، أي أن نحلّ إشكال التعارض الموهوم بين الحرية والحتمية. ومن ناحية أخرى لا بد من أن نستفيد من الدرس الأشعري القديم حين فكّ التعارض بين الحرية والجبر من خلال نظرية الكسب، ولكن قد نستفيد أيضاً من تجربة هنري برغسون حين فكّ التعارض الحاصل بين الحتمية والحرية على أساس المماثلة التقليدية: «العلاقة القائمة بين الروح والجسم»^(٥). فالجسم يشير إلى الحتمية، والروح إلى الحرية، وبالتالي لا يمكن القول إن الحرية منافية للحتمية أو العكس، مثلما لا نستطيع أن نفصل بين الجسد والروح. فنحن نعلم جيداً أن الروح لا يمكن أن تبقى دون الجسد الذي يوفّر لها المكان، والجسد لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا خضع للقواعد والقوانين التي تسطرها الحتمية (البيولوجية، الفيزيولوجية).

لقد استطاع برغسون أن يوجّه الفكر الفلسفي إلى نقطة جوهرية تتعلق بعدم طرح مسألة التناقض بين الحرية والحتمية كمشكلة فلسفية، لأن التفكير الفلسفي المبني على الحدس والاستبطان حسم الأمر على أنهما متناسقان تناسقاً كاملاً، أو يمكن القول إنهما يعيشان حالة تناغم.

(٤) فتحي التريكي، العقل والحرية: دراسة في العقلية (تونس: دار تبار الزمان، ١٩٩٨)، ص ٩٠.

Bergson, Ibid., p. 45.

(٥)

ونحن في الوطن العربي ما أحوجنا إلى القول إنه لا تناقض بين القضاء والقدر وقدرة الإنسان على الاختيار، وإن المكتوب وتقرير المصير يتجهان نحو الغاية ذاتها المحددة ضمن فكرة حكمة الخلق. إن تقرير المصير يجد موضوعه في القضاء، كما إن القضاء يجد موضوعه في الاختيار تماماً كالجوع والأكل، وبالتالي الجسد الروح.

ومن خلال ما سبق، فالسؤال الذي نفترضه كمسألة يتمثل في مقولة: ما مدى ممارسة المواطن العربي للحرية؟ وما مدى تحرره من الأوهام؟ وهل الحرية المعاشة في الشارع والواقع تُعبّر عن ماهية الحرية؟ أم أن العرب لم يضعوا بعد سؤال الحرية ضمن التجربة اليومية؟ أم أن الظروف لم ترق، حتى الآن، بالمواطن العربي إلى أفق فهم مضامين الحرية؟

أولاً: سؤال الحرية والخبث الأيديولوجي

نقرّ بكثرة الأسئلة المرتبطة بمفهوم الحرية ضمن بلازما الثقافة العربية. فالحرية مسألة ارتبطت في المخيال العربي بحركات التحرر والثورات الكبرى التي عرفها الوطن العربي في مطلع القرن العشرين، وبالتالي أصبح مفهوم «الحرية» يرتبط غالباً بمسألة التحرر من العدو الخارجي. فالإكراه الأوحّد، بصورة عامة، يتمثل في إكراهات الآخر، وحتى الثقافة الموجهة من قبل السلطات الرسمية لكثير من البلدان العربية قرنت الحرية بمفاهيم الاستقلال، وأصبح الشارع العربي يربط مفهوم الحرية بالاستقلال فقط. وعليه، كان هذا الفعل الأيديولوجي من أهم الأدوات التي جعلت الحرية لا تتبلور في مضامين الحياة اليومية للمواطن العربي. لقد قتلت الأيديولوجيا العربية كل وعي بالحرية، وأصبح مفهوم «الحرية» مرتبطاً بنتائج العمل الثوري. لا حرية خارج الثورة، ولا حرية خارج السلطة، والحرية مجرد لحظة في التاريخ تتوقف عند طرد الآخر.

إن مرونة مصطلح «الحرية» جعلته حمّال أوجه، يحمل من الدلالات ما لا يمكن حصرها أو تقييدها في المدونات المفاهيمية، ولقد صدق مونتسكيو في كتابه: **روح القوانين** حين قال: «ليس هناك مصطلح تلقى من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقاه مصطلح الحرية». ومن جهة أخرى تعتبر الحرية أكثر المفاهيم انزياحاً نحو الفكرة الكاذبة نتيجة الوهم الناشئ من كثرة التأويلات الدينية لها والممارسات السياسية. وهناك «الفكرة الكاذبة (Pseudo idée) التي تتجه نحو الغموض واللاوضوح، كما يكون اللبس والوهم أبرز مظاهرها، وأغلب

مصادرها الفكر السياسي المؤدلج، والتأويلات الدينية لكثير من النصوص المقدسة^(٦). ومما يزيد في مأساة الوضع أن الفكرة الكاذبة تكون أكثر انتقاماً من معتققيها، ثم أكثر خذلاناً لمروجيها.

تعمل الأيديولوجيا الكاذبة على ترويض الإنسان ترويضاً سياسياً، لا اعتقادها أن من مقتضيات الحكمة العملية أن يُحسن الرعية الطاعة، وأن يمثلوا للمتسلط امتثالاً مطلقاً، لذا طفق بعض المفكرين والساسة يستثمر وهم الحرية العارض بغية صرف الرعية عن كنه الحرية والتحرر، وبالتالي كانت الفكرة الكاذبة تقدم الحرية كشعار متمق باللفظ السحري والعبارات الرنانة ومقولات «الشعب الحر»، بيد أن الممارسة كانت تند إدادة الإنسان تحت عتبات أوهام الوثن السياسي.

ومن جهة أخرى، فالحرية لا يمكن أن نفهمها خارج التجربة الفردية، فكل فرد يتمثل إما الحرية أو نقيضها، وبالتالي فمحاولة فهم الحرية ضمن مجال الجماعة يُفقد مشروعية البحث في مسألة الحرية. إننا نتعامل مع ذوق إنساني ذي طبيعة خاصة، وكما قال باروخ سبينوزا إن فرض الأذواق على الناس عمل اعتباطي ينم عن جهل بطبيعة البشر، فكذلك نقول إن فرض مفهوم ما عن الحرية ينم عن جهل، ليس بطبيعة البشر فحسب، بل ببنية شعور الفرد كذلك.

إن الحرية مسألة فردية ترتقي بالمعيشة والثقافة إلى مسألة مجتمع وأمة، ويلعب الشعور والمخيال الدور المهم في بلورتها كفكرة تنتج منها ممارسات متنوعة، يرتبط بعضها بفكرة ما بعد الموت، والبعض الآخر بلحظة الحياة. لكن لا بد منذ البداية من أن لا ننخرط في مقولة أن الحرية هي أن يفعل الإنسان ما يريد، لأن هذا التعريف مناف للحرية، فهو يحاول أن يُقوّي فكرة الحق الطبيعي على مقولة الحق المدني. ونحن نعلم أن نظرية العقد الاجتماعي، خاصة عند توماس هوبز، اعتبرت الحالة المدنية أفضل من الحالة الطبيعية، ذلك أن الحالة الطبيعية تفرض منق البقاء للأقوى، في حين أن الحالة المدنية تفرض البقاء للأصلح.

انتقد أفلاطون الحرية الديماغوجية واعتبرها من مولّدات الفساد داخل المدينة، لأن فساد الفرد يؤدي إلى فساد الجماعة بالضرورة، ومن جهة أخرى يفقد الفرد كينونته الإنسانية نتيجة انخراطه الكلي في عالم الفوضى: «... وهكذا يقضي كل يوم من أيامه في الخضوع للارغبة التي تعرض له: فهو في يوم يشمل

(٦) عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ (الجزائر: رياض العلوم للنشر، ٢٠٠٦)، ص ١٦.

على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء، ويحاول في غذائه أن يفقد شيئاً من وزنه. وهو تارة يدرّب نفسه تدريباً رياضياً عنيفاً، وتارة أخرى يركن إلى الخمول ولا يفعل شيئاً»^(٧).

إن الشارع العربي من خلال تمثله لمفاهيم الحرية يكاد لا يخرج عن الفهم الساذج للحرية، كما أشار أفلاطون أعلاه، ذلك أن الدعاية الغربية للحرية لم تخرج عن الترويج للحريات الفردية كأحد مقومات الدولة الحداثيّة، والغريب في الأمر أن يكون الترويج لمفهوم الحرية ضمن مشروع «موجة الحرية» (Wave of Freedom) المقدم من قبل الإنتلجنسيا الأمريكية، مبنياً على حرية الغريزة أكثر من أن يكون مبنياً على حرية الإرادة والهمة. ولعل هذا الوضع الراهن هو الذي فرض علينا طرح السؤال التالي: كيف تتمثل الحرية ضمن حركية الوعي العربي وسؤال الحرية؟

ثانياً: الحرية والمخيال العربي

حين نعالج مسألة الحرية لا نريد أن نُأسسها - البناء - على ما نظّر له الفلاسفة والمفكرّون العرب، فبين التنظير والمعيشة مفارقة كبيرة جداً. كما إن الخطاب الفلسفي بعيد بعداً تاماً عما يدور في الشارع العربي. فليس هناك حضور لمفاهيم الحرية بالمعنى الأنواري أو الرأسمالي الحالي، ولا حتى بمعناها الاعتزالي. فالحرية الفلسفية متعالية عن الوعي الجماعي، ولا يمكن أن تُفهم إلا من قبل الخاصة. فالحديث عن الحرية ضمن مقولات الجماعات ومنطق الحياة اليومية يفرض الحديث عن التمثلات والمخيال. والمخيال العربي لم يتحرر بعد من مفاهيم «الحرية» كفعل دموي ينتهي في الأخير إلى تحرّر من طرف ما، وبعدها يدخل المشروع في سكونية الأيديولوجيا الخائفة، بل يذهب الوعي المزيّف إلى اعتبار أن أي تجديد في مقولات اللحظة الثورية هو خروج عن الحرية. فالتغيير والتجديد يصبحان من أضداد الحرية، لأن المخيال العربي يتشبث باللحظة الماضوية، ويرى أن أي خروج عن ذلك الأنموذج هو تضييع لمعنى الحرية، وبالتالي فقدان الحرية. إن ربط الحرية باللحظة الثورية في الوعي العربي ما زال هو الذي يقتل كل تمثّل جديد لمفهوم «الحرية»، فالتغيير مرفوض لأنه في اعتبارات الوعي الزائف حركة تضاد مع الشرعية. ومن هذا المنطلق، لم يستطع الشارع العربي أن يتمثّل مفهوماً جديداً للحرية، وحتى الجماعات المتمردة على وعي اللحظة الثورية لا تنتج تمثلاً

(٧) أفلاطون، الجمهورية، تعريب فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،

٢٠٠٤)، ص ٤٦٢.

جديداً للحرية، فهي تحاول أن تمارس خلال تمردها تمثلاً للحظة ثورية أخرى تختلف عن المتمرد عنها فقط في البعد الأيديولوجي. فعملية الاستبدال لا تنم عن وعي متقدم، كما يريد الداعون إليه، بل كل استبدال مرهون بفهم مُنعكس من جراء شرط أيديولوجي مخالف. قد يؤدي هذا الاستبدال إلى إحداث تغيير، لكنه في الحقيقة لا يترجم بالضرورة وجود وعي إيجابي لمعنى الحرية. ومن خلال هذه الدائرة نلاحظ أن الحرية تبقى دوماً ضمن نطاق الوعي السلبي والردّ الانفعالي للمواطن العربي، فاستبدال لحظة ثورية بأخرى لا يحل المشكلة، لأن الذات العربية تظلّ دوماً تعيش ضمن الجبر والإكراه. لا نقصد بالجبر مقولات القضاء والقدر، بل نقصد إكراهات الوعي الزائف وببر الأيديولوجيات القائلة.

إذن، ليس هناك حراك ضمن التجربة اليومية للمواطن العربي، فالممارسة باعتبارها قابلة للاستقراء تعكس عدم ممارسة لأي فعل حرّ، فالمواطن العربي من حيث العادات والممارسات يظهر مجرد كتلة من اللحم تسير دون إرادة، فكل ما يقوم به الإنسان العربي هو منعكسات شرطية لإكراهات السلطة الحاكمة، والمتبقي يعود إلى إكراهات البيت والغريزة.

لقد تحوّل الزعماء (الثورة) إلى أصنام معبودة، فالحرية عندئذ مرتبطة بتلك اللحظة التي دشّن فيه الزعيم المحلي حركة التمرد على الآخر، وبالتالي يتوقف نهر الحرية في ذلك المصبّ. إن الارتباط بالأفراد منذ القدم كان ضد الوعي الإيجابي للحرية، ذلك أن الصنمية الذكورية تفقد الذات رؤية العالم بعيون مختلفة، وبما أن الجماعات العربية أغلبها مبني على سلطة الأفراد، فهي لا تنتج تمثلات عن الحرية. ولذا نجد البلدان العربية منذ عصر اليقظة لم تتغير نظرتها إلى العلاقات السياسية، فالعلاقة بين الراعي والرعية لا بد من أن تبقى مرتبطة بمفهوم الطاعة والخنوع، وبالتالي الحرية في المدونة السياسية العربية تعني نهاية السلطة، وتخلي الحاكم عن أهم صفاته، المتمثلة في الطغيان الذي يقوم على نزع الاعتراف بالقوة من الآخر بالتبعية والطاعة. ولذا، نجد ما يبرز ثورة الكواكبي على أنظمة الحكم العربية الحديثة، التي اعتبرها من أكثر الأنظمة سلباً للحرية ومقومات الكرامة الإنسانية، لأنها تعمل مطلقة العنان فعلاً أو حكماً، وتتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب^(٨).

(٨) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٣٧.

إن المخيال الشعبي لا يُجَدِّد ولا يتجدَّد، فالحرية هي ما يراه الزعيم فقط، وبتلك تفقد الذات العربية جاذبية التمرکز وتتجه نحو جاذبية المركز، والفرق بين التمرکز والمركز أن فعل التمرکز يجعل من الذات الموضوع، وتصبح هي التي توجه انفعالاتها نحو ما تريد أن يكون، حتى ولو كان مخالفاً لسلطان العادة والعرف والقانون، أما حالة المركز فهي انجذاب الذات نحو موضوع خارج عنها. إن الأرض في دورانها حول نفسها لا تعتبر عن حركة إرادية، بل هي حركة حتمية تتحكم فيها عوامل كونية. وكذلك الإنسان العربي يعتقد أن دورانه المستمر حول ذاته من باب الفعل الإرادي، ولكنه في الحقيقة دوران قسري، يمكن أن نشبهه بدوران الثور حول الناعورة، أو بعض الدواب لحظة الدرس التقليدي بعد موسم الحصاد.

هل الانتماء الحزبي المخالف دليل على النقيض؟ وهل ظهور الجماعات الإسلامية المتطرفة نقض لما أقول؟ وهل احتقان الشارع العربي صورة مفارقة عما هو كائن؟

إن الذات العربية في عملية الاستبدال لا تخرج عن وعي موجّه، فوجود حزب مخالف لأيدولوجية السلطة لا يعني بالضرورة أن هناك تمثلاً جديداً لمفهوم التحرّر من الأحادية التسلطية، فالانتماء الحزبي نفسه هو تحرك خارج اللعبة المحكّمة، وقد تصبح اللعبة ذاتها من صناعة الوعي القهري، فأغلب الأحزاب المعتمدة في الوطن العربي لا تخرج من حيث المضامين عن أبجديات حزب اللحظة الثورية، فهي مجرد صور مجهرية، تجذب إليها بعض المواطنين نتيجة إكراهات القبيلة والجهة والمصلحة. لكن في الأخير تقع ضمن عبادة الأصنام البشرية والتقيّد بالمضمون الأيدولوجي.

إن الانتماء الحزبي في غالب الأحيان ينتج ذوات مُوجّهة، وكل ذات مُوجّهة تفقد في أنشطتها اليومية معنى الحرية، والدليل على ذلك ارتباط الانخراط الحزبي في الوطن العربي بالولاء أولاً، ثم إن ممارسة الانتماء تتجلّى في لحظات قصيرة أشهرها الحملات الانتخابية.. ثم تنعدم وتركن للبيات الشتوي إلى حين موعد انتخابي آخر.

هل حقاً إن الانتخاب دليل على الحرية؟ وهل الترشح مظهر من مظاهر التحرر؟

إن العقل القهري يحاول من خلال مظاهر اللعبة السياسية أن يبني مقولات الحرية والتحرر، وأن يبرهن للآخر أن الحرية تنعكس من خلال العملية السياسية، ودليله في ذلك المدونة الدعائية المبنية على حق الترشح والانتخاب، وكأن المواطن العربي لا يعانق الحرية إلا حين ينتخب أو يترشح، ولكن الأمر، في كلتا

الحالتين، معكوس، فالترشح مجرد تحريك لأحجار الشطرنج، فالترشح في الوطن العربي مجرد بيدق يتحرك ضمن منطق الولاء والانتماء والإيمان باللحظة الثورية كمرجعية. والناخب العربي مدفوع بالخوف والقهر إلى صندوق الانتخاب، خاصة أن الأنظمة العربية أنظمة وُرقية، وتؤمن بمواطنة المواطن حين تكون ورقة الانتخاب تحمل دلائل الطاعة. ومن جهة أخرى، هو مدفوع إلى الانتخاب نتيجة الجهل والوعي الزائف والإيمان بقدره الأصنام البشرية التي رسمها في مخياله في إمكانية التغيير الإيجابي وإعادة تمكين اللحظة الثورية من التجدد.

إننا من خلال دراسة التجارب اليومية للأفراد، نلاحظ غياباً كلياً لأدنى مقومات الوعي الإيجابي حول مضمون الحرية، بل الغرابة في الأمر أن حتى المفاهيم السطحية للحرية لا يمكن أن نستثمرها في الممارسات اليومية، فمقولة أن الحرية هي أن يفعل الإنسان (أنا) ما يشاء غير متبلورة تماماً، فالشارع العربي يعكس مقولة أخرى هي أن يفعل ما يشاء (هو).

ليس الأمر فقط مقترناً بالجانب السياسي، بل الأمر مرتبط بكل الجوانب. فعلاقة المواطن العربي بتاريخه علاقة سحرية، فالتاريخ يصور أنصع البطولات والأبجاء، وبالتالي السلف قمة الوعي الحضاري. وإن تاريخ الأمة العربية تاريخ مشرف، وتلك من مضادات الوعي الإيجابي، لأن الحرية عندئذ تصبح مفهوماً سحرياً يحاول أن يتمثل الماضي كحل لمشكلات عصرنا، في حين أن مفهوم الحرية من حيث هو وعي بالضرورة يفرض التقدم نحو أفق جديد.

يجب اليوم أن نعيد تشكيل المخيال العربي والإسلامي على النماذج المحركة والفعالة في خلق همم الرجال، فعمربن الخطاب (رضي الله عنه) لا بد من أن نستدعيه اليوم في مخيلتنا الاجتماعي لنؤسس جبهة الدفاع عن حقوق الإنسان المحروم من الحرية: «ولا نجد كلمة أكثر دلالة عن روح الديمقراطية المناضلة في التراث الإسلامي أعظم من كلمات الخليفة العظيم عمر بن الخطاب حين قال دفاعاً عن المسحوقين والمعذبين فوق الأرض: «متى استعبدتهم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»»^(٩). واستحضار صورة أبي ذر الغفاري الشائر على جور الولاة وحكم القبيلة ضروري لتحرير المواطن العربي من عقدة الخوف التي ورثها الوعي العربي منذ لحظات الاستبداد الأولى التي

(٩) خالد الناصر، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، في: علي الدين هلال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٩١.

سجلها التاريخ والمخيل، وكانت أعنفها لحظة «سيف الحجاج»، ثم «سيف المعز».

والمخيل لا يقف عند مرحلة تمثل الحرية والدعوة إليها، بل كذلك صور احترام الحرية كمفهوم وتجربة فردية، ونقصد من ذلك أن الحرية ليست فقط تلك التي تتماشى ومصالحنا، بل الحرية كذلك التي تتعارض ومصالحنا، وعندئذ من الحري احترام ما تفرضه الحرية من التزام. وفي هذا المجال، يمكن أن نستشهد بسقراط الحكيم الذي رفض الحرية والنجاة من الإعدام بحجة أن فراره من السجن هو ضد مبدأ الحرية، فخيانة المبادئ تقتل كل القيم، أما احترامها فيقوّي وجودها: «إذن، بناء على هذا، إذا خرجنا من هنا على غير إرادة أهل المدينة، أفلن نفعل سوءاً في حق البعض، في حق هؤلاء أنفسهم. الذين كان من الواجب ألا نفعل في حقهم سوءاً على الإطلاق أم لا؟ وهل سنبقى على ما اتفقنا على أنه عدل أم لا؟»^(١٠).

ثالثاً: الحرية ومقولة التاريخ الكامل

إن مقولات التاريخ الكامل أُرْزمت واقع الذات العربية وجعلت الذات العربية تبني عوالم سحرية، مؤسسة على الشخصيات التاريخية الأكثر تفعيلاً وحضوراً في المخيل، فشخصية صلاح الدين الأيوبي التحررية ترتبط هي الأخرى باللحظة الدّموية فقط، بيد أن صلاح الدين الأيوبي يعتبر درساً في الحرية والتحرر، ليس فقط في بعده التاريخي، بل في بعده الإنساني والاجتماعي. إن هذا التصور لشخصيات التاريخ العربي يقتل معنى الحرية، فكل مواطن عربي يحاول أن يكون شخصية تاريخية ما، لا أن يكون هو الشخصية المحورية.

إن التاريخ كما يُقدم ضمن المدونات المدرسية أولاً، وضمن المدونات الدينية ثانياً، يطمس في الذوات العربية ملامح الشخصية المتحررة، لأن التاريخ يتمحور حول فكرة الكامل، ويصور العظماء في قالب يسوق الذات المتأملة له إلى الاعتقاد باستحالة محاكاته. فالذات المتلقية تشعر بالنقص، والموضوع المُقدّم كامل، وبالتالي كيف يمكن للنقص أن يتمثل الكامل في بؤرة وعي حكومة بالتوجيه القهري؟

إن الشعوب الواعية لفعل التحرر، والممارسة لمفاهيم الحرية تخلق في ذاتها صور البطولة بعيداً عن النماذج التاريخية، فالوعي المتقدم يرسم التاريخ ضمن أطر الممكن والمحتمل، وكذا ضمن أطر النقص والكمال. ليس هناك في التاريخ مثال

(١٠) أفلاطون، محاوراة أقريطون، تعريب عزت قرني، ط ٢ (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٥٩.

كامل، فكل الأمثلة سواء، بل الفرق أن المثال استطاع في لحظة تاريخية محدودة أن يفرض شروط الفعل الحرّ.

والمجتمعات الغربية، لو أخذنا بعضها كمثال عن التمثيل الواعي لمضامين الحرية، نلاحظ أن ذلك التمثيل ليس من نتائج عصر الأنوار فقط، بل هو ناتج من جملة القطاعات التي وضعها العقل الغربي مع كثير من حقول المعرفة والحياة. لا أريد أن أقول إن الحرية ممارسة في الغرب، وأن الشارع الغربي يتنفس الحرية، كما يُصورها الإعلام، بل أقول إن ممارسة الحرية ضيقة في الغرب لكثرة الإكراهات تجاه الأفراد، لكن ممارسة الحرية قد نستشفها من خلال التجربة المؤسساتية. ليس بالضرورة ربط الحرية بالأفراد، لكن من الضروري ربط الحرية بالمؤسسات، وبالتالي نحن أمام ظاهرة صحية في الغرب تنعدم ظواهرها في بلدان الوطن العربي.

إن ربط الحرية كممارسة بالمؤسسة يتيح للدولة تشكيل عقل كلي واع يتجه نحو الغايات الموحدة، في حين أن الحرية عندما ترتبط بالأفراد تشكل عقلاً ذريعاً يتجه نحو تفتيت الغايات الكبرى التي تفرضها المصلحة العامة لمجموع المواطنين.

رابعاً: الحرية ورهانات الفكر الديني

إن أكبر عائق يعيق عملية تمثيل الحرية كمشروع فردي وجماعي في الشارع العربي ما أنتجه الوعي الديني غير المؤسس من تصورات عن الحياة والمصير، ونقص الإسلام الشعبي القائم على فكر الجبر والحتمية، فمنطق: «الله غالب على أمره» منطوق يشد الإنسان نحو العطالة التاريخية والحضارية، وتلك مشكلة لا علاقة للدين بها من حيث هو بنية مؤسسة على النصوص والتأويل التنويري، فالدين جاء ليحرّر الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن عبودية الأجساد وسلطة الأسياد إلى سلطة الأنا والضمير وصوت الحق في ذات كل إنسان. إن الدين يُحرّم على الإنسان السقوط في هاوية الحتمية المُشَلَّة لكل تفكير وفعل.

ونحن كلنا نتفق على أن الحرية من حيث العموم هي حالة التحرر من بعض القيود التي تكبل طاقات الإنسان وإنتاجه، سواء كانت قيوداً مادية أو قيوداً معنوية، كالتخلص من العبودية لشخص أو جماعة أو حزب أو أسرة، أو التخلص من الضغوط والإكراهات المفروضة التي تمنح نحو تعطيل الفعل الإرادي في الإنسان. ونعتقد أن مفهوم «الحرية» يقترن بميلاد الإنسان أصلاً، وتصبح الحرية حقاً من حقوق الإنسان، كما هي قابلة لظاهرة التنوع، كالحريات في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي.

والأمر الغريب في واقعنا المعاصر هو قتل الحرية من قبل بعض الدعاة وأئمة الفكر أصلاً، وذلك عن طريق رفض فكرة التجديد الديني في كل حقوله بفتوى أن الدين كامل، وأن السلف استطاع أن يُقنن ويُفهم كل ما أُشكّل في الدين، وبالتالي أي اجتهاد هو تَجَرُّؤ على السلف والدين. هذا المنطق المُغلق على ذاته لا يُفهم على أنه شكل من أشكال المحافظة على الدين، بل هو شكل من أشكال الوعي الزائف الذي يمارس الجبرية والحتمية، ويرسم حياة الإنسان رسماً رياضياً. فالإتباع في نظره هو المنهج الناجح، بيد أن الإتباع دون وعي هو قتل مشروع الإنسان، لقد كان عمر بن الخطاب يخاطب تلك العقول المتحجرة بقوله: «إن أولادكم خلقوا لعصر غير عصركم». وهذا يعني أن منطق الالتزام منطق مرفوض من حيث إن قاعدة المباح والظني في الإسلام أشمل من دائرة القطعي. وعندئذ يبدأ كل عصر بفرض اجتهادات خاصة تتماشى وقيم العصر. إن فهم السلف مرتبط بثقافتهم التي اكتسبوها من وحي عصرهم، وبالتالي فكل تأويل واجتهاد نابع من ممارسة حرية الفهم. فهل يعقل أن أقيد مصير أمة بالكامل بفهم زيد أو عمرو؟ إن التبعية للسلف تعسف تاريخي وقتل للذات، فهو يصور السابق (السلف) على أنه الكامل، واللاحق (الخلف) على أنه الناقص، وتلك هي الوصاية التاريخية، وكل وصاية ضد مشروع الحرية.

إن الدين عندما يُعزل عن تأويلات السلف، ويُقرأ كنصوص مستقلة، يمدّ الذات بقوة اختراق النصّ وفهمه، وبالتالي يفرض النصّ ذاته على الإنسان تحرير ذاته من الفهم الموجه.

إن حركة التنوير والتثوير الديني في مطلع القرن التاسع عشر كانت تهدف إلى تحرير العقل من الجهل والتقليد. وتلك هي فعلاً بداية الوعي بالحرية كمشروع ديني قبل أن تكون مشروعاً فردياً أو اجتماعياً.

إن الحرية في الواقع المعاصر لا بد من أن تتجلى من خلال تقديم فهم جديد للقرآن والسنة، فهم لا يلغي ما سبق، بل يزيده ويضيف إليه ما استغلق على السلف فهمه، ثم يتجلى في ترقية الاجتهاد الديني وتفعيله على كل المستويات. إن الحرية في الوطن العربي لا يمكن أن يكتب لها النجاح كمشروع، إلا في ظل ثورة دينية كبرى، لأن الحرية من حيث القصد هي نتيجة ثورة ما.

لا يمكن للفلسفة أن تؤسس الوعي بالحرية لدى المواطن العربي، نظراً إلى مكانتها النخبوية، وبالتالي فالفكر الديني هو العامل الرئيسي إذا وجه إلى صالح الأمة. ويمكن أن نستشف ذلك من خلال التاريخ، فلقد ناضل ابن رشد، الفقيه

والفيلسوف، من أجل بناء مدينة تكون الغاية الكبرى فيها هي الإنسان: «إن ابن رشد يبحث عن مدينة الإنسان الكامل والناموس الفاضل، وعن المدينة التي يغيب عنها وحداني التسلط الذي أنك العباد والبلاد، وأفسد النواميس والعقائد. مدينة بلا متكلمة ولا فقهاء العامة، بل بفلاسفة وعلماء دين متنورين، لا يجعلون ظاهر الشرع مقصدهم. إنها مدينة يجد فيها الإنسان نفسه، وتؤمن له الحرية والعدل، والمساواة الاجتماعية»^(١١).

والقول السابق يرجعنا إلى فلسفة المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة قدسوا الحرية من منطق أن السياسة ارتبطت بالحتمية، ولكي نحررها من منطق: «أنا عليكم لأن الله أراد ذلك». كان لا بد من أن يفهم المسلم: «أنت تريد، ونحن نريد، وما يكون إلا ما نريد إذا كنا نعي حقاً معنى الوجود»، وبالتالي تصبح الإرادة جوهرًا صميميًا في الإنسان، كما أن نظرية الكسب عند الأشاعرة تحاول أن تتوسط بين الحرية والجبر.

لقد كان أساطين الفقهاء والعلماء من دعاة الحرية، ومات بعضهم وهو يدافع عن الحرية ويقا تل في سبيل مبدأ سبحانه وتعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ﴾^(١٢).

لقد فهم ابن رشد «الحرية» من خلال دراسته مكونات العقل الإسلامي، وأدرك أن تهافت العقل راجع بالضرورة إلى تراجع الحرية في الوعي. إن الاستبداد والطغيان من أشد أعداء الحرية، وبالتالي فكل مشروع حضاري لا بد من أن يؤسس عتباته الأولى على معنى الحرية.

وابن رشد يربط بين نظرية الفعل ومفهوم الاستطاعة، فما دام الإنسان يستطيع فهو قادر على أن ينخرط في الحرية، وبالتالي ما دام قادراً فهو يريد، وبالتالي فإن إثبات وجود الإرادة هو إثبات حرية الإنسان.

خامساً: ربيع الحرية بين أزمة الوعي وعنقوان الموت

على الرغم من الحالة السكونية لمفهوم الحرية في وعي الشارع العربي، نلاحظ أن الأنظمة العربية ذات الطابع القمعي في مجملها وجدت نفسها أمام مفاهيم براغماتية للحرية، ليس الغرض منها تحرير الشارع العربي من الأنظمة العربية الاستبدادية،

(١١) عبد القادر بوعرفة، السياسة والمدينة من خلال الضروري في السياسة (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٦)، ص ١٧٩.

(١٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

ولكن الغرض الحقيقي هو تفعيل موجة العولمة وأمركة العالم. فلقد أحدثت عملية أمركة العالم أزمة في مفهوم الحرية، إذ أصبح المواطن العربي متأرجحاً بين الحرية الثورية التي أفرزتها النزعات القومية، والحرية الغربية في موجتها الأمريكية الحالية. ولعل الثورة البرتغالية في أوكرانيا وغيرها من الثورات في عدة مناطق، التي خضعت لمنطق المجال الحيوي ضمن مشروع ديمقراطية العالم، جعلت الشارع العربي يهفو إلى ثورة بلاستيكية زمن الربيع تُغير من الواقع المزري للمواطن العربي.

إن مصطلح «الحرية» في واقعنا العربي المعاصر يرتبط الآن أشد الارتباط بالمقولات السياسية ذات التوجّه الليبرالي، فالحرية المتداولة في الشارع العربي تتجه نحو تغليب النظرة الأمريكية التي تحاول تصدير مفاهيم، كرياض الحرية، وموجة الحرية، وثورات الحرية، والحرية وكرامة الإنسان، والحرية وجودة الحياة... ومن أجل ذلك ربط الوعي العربي المستكين بين الحرية وتغيير الأنظمة، بل إن الصراع والصدام القائمين بين العالم الغربي والعالم الإسلامي يندرجان ضمن صراع القيم والأوهام، وخاصة قيمة الحرية، فالمشروع الليبرالي جعل من الحرية حصان طروادة من أجل الولوج بسهولة إلى قلعة القيم العربية بعد أن تعذر ذلك بأسلوب المواجهة. إذن، العولمة والحدائق لا تحملان قيماً إيجابية فحسب، لكنهما تحملان كذلك أوهاماً للآخر. يقول د. فهمي جدعان مبرزاً صراع القيم في زمن العولمة: «والقيمة المقصودة هنا على وجه التحديد الحرية بتجلياتها الأساسية: السياسية والفكرية والاعتقادية والاقتصادية، ومنها اشتقت، أو بها تعلّقت، قيم العقلانية والموضوعية والمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والمنفعة والرفاهية والخير العام... وحقوق الإنسان، وغيرها من القيم التي تمثل اليوم ماهية الثقافة الغربية وروحها»^(١٣). غير أن التجربة العراقية بالخصوص جعلت الوعي العربي المتأزم يكفر بمفاهيم الحرية، كما تحاول أن تصدرها أمريكا، لأن مشروع الحرية الأمريكية في العراق أنتج أسوأ ملامح التغيير المنشود، مما جعل الشارع العربي يفضل بقاء النظام الدكتاتوري على مشروع الحرية الأمريكي. إن ضريبة الحلم العربي توجت بالدم المنهمر والمراق على معابد الطائفية والتدافع القطري. ولقد خرب حصان طروادة الدولة والمدينة، وقتل الإنسان بكل عنجهية ومكر.

لقد أصبحت الطائفية اليوم تنخر كيان الأمة الإسلامية، وإن كان الطغيان السياسي أحد أبرز العوامل المُنمّية لبذور الطائفية في كثير من البلدان العربية،

(١٣) فهمي جدعان، «متى تحين لحظة الحوار؟: بحثاً عن الإسلام الحضاري»، العربي،

العدد ٥١٩ (شباط/فبراير ٢٠٠٢)، ص ١٦٣، <http://www.balagh.com/mosoa/fekr/rz0q52c0.htm>.

كلمة لبنان والعراق وغيرها. ونحن نجزم أن ارتباط الدم والموت بالطائفية هو محصلة لشعور الأقليات عبر التاريخ، ذلك الشعور بالظلم والتمييز، وسلب الحقوق الطبيعية والمدنية معاً. وليس للطائفية حل سوى إقرار الحرية كمشروع وطني يهدف إلى مراعاة حقوق الطوائف والأقليات في الوجود المدني والسياسي: «فسح المجال القانوني والاجتماعي، لكي تمارس هذه الأقليات شعائرها الدينية بعيداً عن الضغوطات والتجاوزات. ومن الأهمية أن ندرك جميعاً أن من الحقوق الأساسية لكل إنسان أن يمارس عقائده وشعائره في مناخ من الحرية والاحترام والقانون»^(١٤).

إن ما يحدث في العراق من انتهاك لحقوق الإنسان كان أساسه الأول هو شعور الطوائف المهتمة بالاحتقار السياسي الذي ولد الاحتقان الاجتماعي. فوجدت أمريكا التربة مهيأة لزراعة فلسفة الفوضى الخلاقة، التي حتى الساعة لم تزده المجتمع العراقي إلا توحشاً وامتناً للموت وسلب الحياة من الأخ. إنها القصة نفسها، قصة قابيل وهابيل، تتكرر باستمرار في تاريخ الآدميين.

لقد فشل المشروع الأمريكي في إنتاج نموذج دولة الحرية في الشرق الأوسط، وتحول الحلم الأمريكي في العراق بالخصوص إلى مقبرة للحرية أصلاً، إذ بات من الضروري تجاوز الحرية الأمريكية بمفاهيم يحتضنها المخيال العربي، وتجد في حناياه سكين الإيمان. إن الواقع العربي يتجه صوب إعادة رسكلة المفاهيم الثورية في عصر التحرر العربي، كالناصرية والبعثية والقومية. . . بغية التحرر من القوى الليبرالية. . . لقد أصبح مفهوم الحرية مرتبطاً بالدم والموت. . . إن تفجير الأجساد والعباد يعتبر في ذهن المقاوم أعظم ممارسة لعملية التحرر. . . لا يهم موت الناس، بل المهم إنتاج الرعب في نفس المحتل أو العميل السياسي. إن الحرية أصبحت في كثير من الأحيان مرتبطة بالموت. . . بينما في الغرب الحرية مرتبطة بالحياة. . . من هنا تكمن المفارقة الأخرى بين مفهوم الحرية الفردية المقدسة في الغرب ومفهوم الحرية الشمولية.

إن الوطن العربي لم يستطع أن يوجه وعيه نحو الإيمان بحرية الفرد، فليس هناك حرية للفرد خارج الجماعة أو الأمة، وبالتالي نلاحظ أن المجتمع العربي ما زال يحافظ على المفاهيم التقليدية للحرية المرتبطة بتحرير الأرض وطرد الغازي، وبعدها السكون. . . لقد كانت الحرية في الغرب تعني المعنى نفسه: تحرير مدينة من سلطة غازية، وليس تحرير الفرد من جملة الإكراهات بغية تفتيق قدراته

(١٤) محمد محفوظ، «الأقليات وجدليات الوحدة والحرية»، الكلمة (بيروت)، العدد ٣٣ (٢٠٠٠)،

الفكرية، لكنها تحولت بفعل التطور واتساع مجال حركة الوعي الفردي إلى ممارسة الحرية كتجربة فردية.

ويبقى مع ذلك وعي الحرية في كل المجتمعات التقليدية ذات الطابع البطريكي وعياً جموعياً خالصاً يخضع أرضاً تسمى وطناً، وشعباً يسمى أمة، بينما الفرد مجرد تابع للقبيلة والعشيرة، يتحرك وفق مدارها ويستكين وفق استكانتها.

ونحن نعلم أن الدراسات النفسية كان لها الفضل الكبير في انبلاج مفهوم الحرية الفردية، وبالتالي أصبح الفرد يعي أن ذاته تحتاج إلى حركة تحريرية من أمراض النفس وأشكال الكبت المكبل للقدرات الفردية. لكن الشارع العربي لم تساعده المؤسسة على تطوير مفهوم الحرية الفردية، لأننا لا نمتلك مؤسسات التوعية بقدر ما نمتلك مؤسسات الاستعباد والاستبداد والرقابة والوصاية، فنحن نصنع الموت والخوف أكثر من قدرتنا على صناعة الأمل والحياة.

إن «ربيع الحرية»، كما حاول المشروع الأمريكي تمريره، لم يزد الوعي العربي إلا تراجعاً نحو المفاهيم التقليدية للحرية. لقد أصبح في خلد كل مواطن عربي أن الحرية في أسمى معانيها هي تحرير الأرض والشعب، وأصبحت الحرية الفردية من الكماليات لا غير.

إن الحرية، كحلم، تصطدم بالواقع المر الذي يفرزه الواقع العربي، فالمواطن العربي اليوم لا يشعر بالأمن، فتراه يغلق بابيه ويحكم غلقه، ويضع السياج الحديدي على النوافذ والمداخل، ويتحاشى السفر والنزهة، ويخشى من التعبير أو التذمر، بل يخشى أحياناً أن يحلم بوطن ترفرف عليه راية الحرية. لقد أصبح حالنا، كما عبّر عنه توماس هوبز منذ عهود: «حينما يقوم الإنسان برحلة، يقوم بتسليح نفسه ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه...»^(١٥).

سادساً: أفق الحرية بين المطالب والمقاصد

تفرض المقدمات السابقة طرح هواجس الوعي العربي المشروعة، والمتمثلة في مضامين الأسئلة المترددة في أغلب ما ينتجه المثقف الحركي المتمرد على واقعه

(١٥) نقلاً عن: محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ١٢٨ - ١٢٩.

المرتدي، كسؤال: ماذا نريد؟ ما نهاية سؤال الحرية؟ وكيف تتمثل الحرية وعياً وسلوكاً؟

لا بد من أن ننطلق في فهم مسألة الحرية بعيداً عن كل المقدمات الميتافيزيقية الكبرى، أو التأويلات الغامضة، أو المطالب العويصة في أحاجي الفلسفة الشريفة. فالحرية، كما يقول المفكر الروسي بردياييف^(١٦) مسألة لا يمكن أن نستخلصها من الوجود، أو أن نؤسسها على الوجود. والقصد من ذلك أن الحرية في تجلياتها الأولى تنطلق من الشعور النفسي، وهو شعور غير ثابت، بل شعور ديناميكي متحرر من كل الإكراهات، فهي أقرب ما تكون إلى التوهم الإيجابي، فالذات الشاعرة بالحرية شعوراً نفسياً يمكن أن تتحرر على مستوى الشعور، حتى في ظروف الجبر والإكراه، وتلك هي حقيقة الحرية. ونتفق مع فتحي التريكي حين يعالج مشكلة الحرية والتحرر ضمن مجال التعقل المستنير، وليس التوهم المتكوثر في فضاءات التثوير الاعتباطي، فالحرية والتحرر هما ثقافة ومشروع أمة تريد أن تكون معركتها التاريخية مع كل أشكال التبعية غير المشروعة: «أكاد أجزم أن قضية التعقل والحرية هي أساس كل القضايا المطروحة، لأنها ستنير السبيل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي، وذلك إذا تحرر الإنسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تشده إلى طرح القضية طرْحاً مغلوطاً، فيستمر عدم الانتباه إلى أساس فكرة الحرية في جوهرها، ويتوجّه بالدرس والتنقيب نحو الكيفيات والأنواع والنتائج فقط»^(١٧).

إن توهم الحرية ليس ضد الحرية، بل هو من صميم الحرية، فالتوهم بوجودها سيمارس ذلك التوهم، ومن هناك يمكن أن نستشهد بفكرة المراهنة لدى الفيلسوف باسكال في مسألة الرب. وعليه، يمكن القول: لنراهن على أن الحرية موجودة على مستوى الشعور، فإن كانت موجودة فعلاً، فإننا لم نفقد شيئاً، بل اكتسبنا شعوراً فعلاً تكون نتائجه في صالح الذات والجماعة، وأما إذا كانت غير موجودة أصلاً، فنحن على الأقل ربحنا شعوراً بالتحرر من وهم الإكراه. والأمر يعود إلى مبدأ أن الحرية من حيث السؤال هي من المطالب العويصة والضرورية للبشر، وبالتالي فإن المطالب تفرض تحديد المقاصد... لا نريد أن نوجه الحرية إلى منحى فينومينولوجي، ولكن نريد من وراء ذلك أن نربط الحالة النفسية للفرد بالموضوعات التي تقتضي التحرر على مستوى الوجدان.

(١٦) نقولاي ألكسندروفتش بردياييف (١٨٧٤ - ١٩٤٨): فيلسوف روسي.

(١٧) التريكي، العقل والحرية: دراسة في التعقيلية، ص ٨.

إن السؤال العربي عن الحرية لا نريد أن نضعه ضمن المقولات الفلسفية، بل نضعه ضمن الممكنات الحياتية. إنه سؤال بسيط في مضمونه الهاجسي: «أي كيف أعيش حراً؟». ولعله ينطلق من هاجس كانط ذاته حين قال: ليس المهم أن نفهم الحرية، بل المهم كيف نعيش أحراراً. وسأبين ذلك بمثال بسيط هو أن سؤال الحرية لا يختلف عن سؤال السعادة، فالإنسان الذي توهم السعادة في تعذيب الجسد لا يرى اللذة إلا في ممارسة أبشع أنواع التعذيب، وعندئذ لا يمكن أن نفهمه خطأ تصوره، عكس الذي يرى أن السعادة في تحقيق الرغبة واللذة. إننا في موضوع السعادة نتعامل مع شعور خاص وخالص، وكذلك ينبغي أن نتعامل مع موضوع الحرية.

لم يكن الفيلسوف سبينوزا من أنصار الجبرية، كما هو في المقررات الدراسية، بل فهم الحرية على أنها حالة شعورية حدسية، فالإنسان قد يصبح نتيجة حدسه الشعوري حراً أو مجبراً، فالحجر لو امتلك شعوراً عند سقوطه من عل لظن أن سقوطه من ذاته وليس تابعاً لقانون الجاذبية. والمهم في المثال أن الشعور هو الذي يعطي للموضوع وجوده العيني.

إننا فعلاً نحتاج في الوطن العربي اليوم إلى هذا الوهم الخلاق، فلو اعتقد كل مواطن عربي أن أفعاله من ذاته، لكان بالإمكان تغيير كثير من الأشياء بفعل الوهم. يصبح حالنا كحال الفلاح الذي قدمه فولتير في قصصه الرائعة، فلقد زعم أن فلاحاً كانت له مزرعة جميلة، وله ثلاثة أبناء أشداء، غير أن الكسل أخذ منهم حظاً وافراً، فلما دنت ساعته خشي ضياع المزرعة، فقال لبنيه إني دفنت في أصل شجرة من أشجار الحديقة كنزاً ثميناً، فابحثوا عنه. ولما مات طفق الإخوة من طلوع الفجر يبحثون عنه، فلم يجدوا له أثراً، غير أن النتيجة التي توصلوا إليها أن الكنز الثمين هو في ما قاموا به من إصلاح أصول الشجر بالتنقيب ونزع الحشائش الضارة. ونحن ما أحوجنا إلى أن نمثل موضوع الحرية بموضوع الكنز. قد يقول البعض إننا بهذا نمارس جرم طمس الذات والكذب على العقل العمومي، لكننا نقول: أيهما أشد جرماً الوهم الذي تصنعه الطغم أم الوهم الذي تصنعه النخب؟

إن السلطة والأنظمة العربية، عن طريق إعلامها وأبواقها، قد أدخلت في شعور المواطن العربي كونه مواطناً سيذاً وحرّاً وعزيباً، وفي الوقت نفسه ركبت في ذاته الشعور بالخوف من النظام، مما أدى إلى السكون الذي نلاحظه يشلّ المواطن العربي عموماً. فأيهما أمام العدالة السماوية يعدّ مجرماً، المفكر الذي يريد

أن يقوّي الشعور بالحرية، ولو بالتوهم الإيجابي، أم السياسي الذي يريد أن يجعل من شعبه قطعان ماشية تنقاد لرغباته بالقهر؟

لقد أوضح القديس أوغسطين مسألة الشعور بالحرية في ذات آدم (ع) من خلال الأحوال الثلاث قبل وفي أثناء وبعد فعل المعصية. فأدم الإنسان في الحالة الأولى تملكه قبل الخطيئة شعور بالحرية نحو المعصية، وترجمها بالتصميم والعزم على الأكل من الشجرة المنوعة (الشر)، وذلك الشعور هو الذي ظلّ يولد الحرية الميتافيزيقية التي تتجنى بأبناء آدم إلى القول بحرية الإنسان في أن يفعل ما يشاء (الشهوة، الرغبة، اللذة). والحالة الثانية تجسدت في ممارسة فعل الأكل، أما الحالة الثالثة فهي إرادة قبول العقاب والمسؤولية، وتلك هي لحظة الشعور بالحرية الخيرية.

ينبغي أن تكون الحرية ذات فهم مزدوج، فالإنسان يستطيع بفهمه وشعوره أن يجعل من الحرية وسيلة للخير ومساندة الحق، كما يستطيع أن يجعل منها وسيلة لتحقيق الشر. قد لا نتفق مع القديس أوغسطين حين ينسب الحرية الميتافيزيقية إلى قصيدة الشر. لقد كانت حريته الأولى، حسب القرآن، ليس في لحظة المعصية، بل في لحظة تعليمه للملائكة أسماء الأشياء ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾^(١٨)، فلما مارس فعل التعليم كانت آية وحجة على الملائكة ﴿فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾^(١٩). وكانت نتيجة ممارسة الحرية ضمن مجال العلم أن الله زاد من نطاق حريته ﴿وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة﴾^(٢٠)، فأصبح كل ما في الجنة تحت تصرف إرادة آدم، ولم يكن المنع بالأمر إلا في نطاق ضيق ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾. لقد أمر الله آدم أن لا يأكل من تلك الشجرة ولكن لم يجبره أو يقيّد حركته، بل ترك له مبدأ تقرير المصير، فما كان من آدم إلا أن انقاد إلى وهم الخلود والبقاء ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾^(٢١). إن العزم المقصود هو عزم اللحظة الكبرى، فأدم لم يستطع أن يمارس حرية الصبر والامتنال، لكنه في المقابل مارس عزم الوهم واللذة وشهوة البقاء.

ولقد ورثنا عن أبينا آدم التآرجح بين إرادة العزم ووهمه، فنوح وإبراهيم

(١٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣١.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٣٣.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٣٥.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة طه»، الآية ١١٥.

وموسى وعيسى (عليه السلام)، ثم محمد (ﷺ)، حققوا العزم الإلهي الذي أراده الله أن يكون في الإنسان، لكن العزم الشيطاني حققه فرعون وهامان وقارون وغيرهم.

ولا بد من أن نفهم أن المواطن العربي ليس مجبولاً بالضرورة على الخنوع والخضوع، بل هو مجبول على استقلالية الذات والقدرة على الاختيار، بيد أن الإكراهات الخارجية هي التي حولته إلى كائن سلبي مُستولى عليه، وبالتالي مغلوب على أمره. هذه الظاهرة تشبه ظاهرة استحمار الإنسان للحمير، ومثلما يصبح الحمار مستحمرأً يصبح الإنسان كذلك. ولقد شرح سبينوزا عملية الاستيلاء والاستعباد على النحو التالي: «يستولي شخص على آخر إذا كَبَلَهُ بالسلاسل، أو إذا استحوذ على سلاحه ومنعه من وسائل الدفاع عن نفسه أو اللوذ بالفرار، أو إذا زرع في قلبه الرعب، أو إذا أغراه بحسناته حتى أصبح يستجيب لرغبات مولاه بدلاً من الاستجابة لرغباته الشخصية، ويعيش على مقتضى حكم سيده، لا على مقتضى حكمه الخاص...». أما أن يستولي على غيره بالطريقتين الأولى أو الثانية فإنما هو يستولي على جسمه، لا على عقله، أما الذي يستولي على غيره بالطريقتين الثالثة أو الرابعة فهو يستولي على عقله وجسمه معاً، ويبقى الفرد نفوذه عليهما بقاء الخوف أو الأمل، فإذا زال هذان الشعوران، أصبح المستولى عليه وليّ أمر نفسه» (٢٢).

إننا من خلال هذه القراءة الميسرة نريد أن نثبت أن الحرية ليست ممارسة يومية، بل هي ممارسة تتجلى في لحظات من عمرنا فقط. إنها تلك اللحظات التي يبلغ فيها الوعي قمته والشعور ذروته، هي تماماً، كما قال الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون، الحرية الحقيقية، هي شعور عميق قد يشعر به بعض الذوات في لحظات نادرة (الأنا العميق). أما الشعور المزيف بالحرية، فهو ما يفرزه الشعور السطحي، وهو الأكثر شيوعاً في حياة البشر (الأنا السطحي).

إذن، نحن نريد من خلال وحي الشارع العربي أن نجعل من سؤال الحرية شعوراً عميقاً في لحظات تسمية الأشياء بأسمائها. لا نريد أن يكون الشعور الحرية وليد الأنا السطحي المترع بالشعارات والدعوات. إن الحرية، كما يتمثلها الشارع العربي، ما زالت وليدة الشعور السطحي، سواء من خلال اللحظة الثورية المُمجّدة للدم المراق على معابد أصنام التاريخ، والمستمدة من عزم قابيل على قتل هابيل، أو هي وليدة اللحظة الإغرائية التي تمارسها أمريكا والمؤسسات الغربية. إنها تشبه

(٢٢) باروخ سبينوزا، كتاب السياسة، ترجمة وتقديم جلال الدين سعيد (تونس: دار الجنوب للنشر،

١٩٩٩)، ص ٤٣ - ٤٤.

لحظ الغواية، كما حدث ليوسف (ﷺ) مع امرأة فرعون. فهل يكون الشعب العربي ممتكاً لإرادة الرفض، رافضاً الغواية التاريخية، أم يذهب مع منطق «هيت لك» ويمارس الغواية في أعنى صورها؟

ولا نريد من جهة أخرى أن نعيش في الألفية الثالثة ونحن ندور في الحالة الطبيعية التي طلقها الإنسان منذ عصور خلت، والدليل على سيطرة الحالة الطبيعية هو وجود مظاهر الظلم والقهر وانعدام المشاعر الإنسانية، أو كما وصفها هيغل: «إن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تتروّض والأعمال والمشاعر الإنسانية...» (٢٣).

والحالة المدنية هي عكس الحالة الطبيعية، تسود فيها المشاعر الإنسانية وقيم الحرية والمواطنة، وتُحترم فيها المواطنة وحقوق الإنسان، فما أشقى الإنسان العربي وهو يرى نفسه في عصر التمدن ما زال من حيث قيم العيش يخضع لقوانين الغاب والطبيعة.

إن من جملة المقاصد المرتبطة بمطلب الحرية تمكين الإنسان والجماعة من ممارسة حقهما الشرعي في اتخاذ القرارات داخل الدولة لوحدة المصير والغاية، وليس بالضرورة أن تكون المشاركة في صنع القرار ملزمة لاختلاف وجهات النظر، ولكن التمكين السابق يعطي للمواطن الشعور بالمواطنة، وأنه كائن له حيّز في الوجود. لقد ناضل السفسطائيون قديماً من أجل الحرية، واعتبروا أن الحرية هي جوهر الإنسان، وجعلوا علامة الحكم الراشد هو مدى مشاركة الجميع في صنع القرار عن طريق المداولة: «إن هاجس مدينة كل المواطنين تظهر في فلسفة بروتاغوراس، الذي أكد على ضرورة قيام السياسة على فكرة المواطن السيّد. فالمواطن السيّد لا يعيش إلا في نظام سياسي مشيد على الحرية والمساواة، وما دام يمتلك صفة العقل والغنى فهو مؤهل بالضرورة للحكم ضمن مبدأ المداولة والشورى (Délibération) التي تفرض ضرورة ارتباط القرار السياسي برأي جماعة المواطنين» (٢٤).

والمقصد الآخر هو تحرير الإنسان من أوهام التحرر المعاصر، المرتبط في أغلب الأحيان بالحرية المطلقة للأفراد في أن يفعلوا ما يشاؤون، وتلك هي الحرية

(٢٣) نقلاً عن: إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٢٨.

(٢٤) عبد القادر بوعرفة، مقدمات في السياسة المدنية (الجزائر: رياض العلوم للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٨٧.

الكاذبة التي تسَلَّت إلى فكرنا عن طريق الآخر، وبالتالي نحن أمام حالة تحرّر من ظاهرة تحرّر. إنه صراع بين مفهومين للحرية: مفهوم عبثي قائم على سلطة الذات، وآخر أخلاقي قائم على سلطة الضمير وروح الجماعة. ولقد حاول حسن حنفي أن يستشهد بأفكار الفيلسوف فخته ليوّجه الرأي العام العربي إلى ضرورة فهم الحرية في عمقها: «التحرر المباشر وغير المباشر من السلطة، من غريزة العقل واللامبالاة، تجاه الأشياء في عصر الإباحية والانحلال، وهي حالة الخطيئة المستمرة، وهو ما يعادل الفعل الفلسفي والأخلاق السامية»^(٢٥).

إن الغرب انحرف عن المفاهيم الأصيلة للحرية التي شيّدها عصر الأنوار بالخصوص، وبات من الضروري فهم أن الغرب نفسه يدور في متاهات الحرية. كما لا يجب الاعتقاد بأن الحرية في الغرب وصلت إلى منتهاها، وأن الإنسان الغربي يتمتع بالحرية، كما هو مروج له في الإعلام ووسائل الدعاية. لقد تحوّل الإنسان الغربي في زمن التكنولوجيا والعولمة إلى مجرد رقم في معادلة رياضية، فهو وإن كان تخطى بعض القيود التاريخية، ما زال يبرز تحت قيود خفية. ولنستمع لجون ماري جوينو، وهو يتساءل عن معنى الحرية: «ما هي الحرية في عالم محكوم بالقواعد، وكيف تحدّ السلطة من سلطتها في عالم يخلو من المبادئ؟... منذ قرنين ونحن في أوروبا نربط بين فكرة الديمقراطية وفكرة الحرية، لكن الحرية لها معنيان شديدا الاختلاف: فقد كانت تعني الحق لمجموعة بشرية ما في أن تمسك مصيرها بيدها، وهي أيضاً تعني حق كل إنسان في أن يأمن من سوء استعمال السلطة، بما يضمن ألا تنسحق القلّة تحت وطأة الأغلبية»^(٢٦).

وفي خاتمة المقال، لا يسعنا إلا أن نهيم بالحرية، وعياً وممارسة، وأن نحلم بأن يكون الوطن العربي وطن الحريات والحقوق، وبأن تكون فلسفته المستقبلية هي فلسفة الكرامة وجودة الحرية، لأن الحياة الكريمة لا تُفهم خارج مجال الحرية والتحرّر. فيا أيها الساسة... رجاء، نحن بحاجة إلى قليل من الحرية... فضعوا سياطكم ومسدساتكم وكلماتكم القاتلة في بؤر النسيان.

(٢٥) حسن حنفي، فيشته: فيلسوف المقاومة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٤٧٠.

(٢٦) جون ماري جوينو، نهاية الديمقراطية، تعريب ليلي غانم (بيروت: دار الأزمّة الحديثة،

١٩٩٨)، ص ١٠٧.