سلسلة التربية المدنية | 5

الحرية

ماهر مسعود

بيت المواطن
للنشر والتوزيع

الحرية

ماهر مسعود

الحرية

من سماء الفلسفة إلى أرض السياسة

سلسلة التربية المدنية -5- الحرية
ماهر مسعود

يشرف على هذه السلسلة د. حسان عباس
وتصدر بدعم من المنظمة الأورو ـ متوسطية
لدعم المدافعين عن حقوق الإنسان

الإخراج الفني: فايز علام
تصميم الغلاف: فادي العساف

الطبعة الأولى ـ 2015
ISBN: 978-9953-583-56-3

جميع الحقوق محفوظة للناشر. لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأية طريقة سواء أكانت إلكترونية، أم ميكانيكية، أو بالتصوير، أو بالتسجيل، أو خلاف ذلك إلا بموافقة كتابية مسبقة من الناشر ومقدماً.

الناشر:
بيت المواطن للنشر والتوزيع
دمشق ـ الجمهورية العربية السورية
هاتف: 78840213 961+
بريد إلكتروني:
baitelmouwaten@gmail.com

التوزيع:
أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي
شارع الحمرا ـ بناء رسامني
ص.ب: 6435 / 113 بيروت ـ لبنان
هاتف: 750054 1 961 +
فاكس: 750053 1 961 +
بريد إلكتروني:
atlasbooks@gmail.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن آراء الناشر.

المحتويات

مقدمة _____ 7

المحور الأول: في مفهوم الحرية _____ 9

1. معنى الحرية وتعيّنات المعنى _____ 11

2. الحرية ومشكلة الوعي _____ 25

3. الحرية والفردية _____ 33

المحور الثاني: أرض الحرية _____ 49

1. الحرية والسياسة _____ 51

2. الحرية، السياسة والدولة _____ 63

3. الحرية والدين _____ 79

مراجع البحث _____ 93

مقدمة

«لا وجود للعظَمة إلا في الحرية التي يبني بها
الإنسان لنفسه ـ في صراع وقلق ـ مصيراً جديراً به».

فريدريك نيتشه

ما الذي يعنيه الكلام عن الحرية في ظل الظروف المأساوية التي تعيشها بلادنا «سورية»، وفي ظل المأزق التاريخي الذي تعيشه شعوب «الربيع العربي»، والنقلة التاريخية التي لم تتحدد ملامح جديدها في منطقتنا بعد؟ وكيف يمكننا تلمّس معنى الحرية المجردة؛ بل معانيها، ومعاينتها، ضمن هذا النص وفي إطار الواقع «واقعنا»؟ بل قبل هذا وذاك وبعدهما، ما الحرية؟ كيف نفهم ونتفهّم التطلع إلى الحرية والوعي بضرورتها عند شعوبنا؟ وكيف نقدّر في الوقت ذاته «الخوف من الحرية»، الذي يصل أحياناً إلى درجة الرعب، ومن ثم إرادة الهرب نحو الأمان الزائف للاستبداد؟ هل وعي الحرية هو طريق حرية الوعي؟ وهل تتناسب درجة الوعي الاجتماعي السياسي طرداً مع مستوى التحرر، أم أن نسبة الوعي إلى الحرية هي بالأصل نسبة خاطئة معرفياً ومضلِّلة أيديولوجياً؟ هل الإنسان؛ بما هو إنسان، هو كائن خاضع لحتميات بيولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية وسيكولوجية وسيسيولوجية تقلّص من فاعليته وتلغي حريته، أم أنه كائن قادر على صنع مصيره وتغيير قدره وامتلاك زمام أمره

وخلق فرديته؟ هل يمكن اختصار الحرية في الفوضى؟ وهل تعني الحرية تسيّباً وانفلاتاً من كل الضوابط، أم أن الخضوع للقوانين والشرائع التي نضعها بملء إرادتنا هو الحرية عينها؟ وإذا كانت الحرية مُقوّماً للعقل النظري، والعقل العملي، والحكم الأخلاقي والجمالي، فكيف نوفّق بين الحرية والمسؤولية، بحيث لا تنبني العلاقة بينهما على الإلغاء أو الحذف المتبادل؟ هل الحرية مفهوم سياسي ومقوّم للسياسة؟ وكيف يستقيم الحديث عن الحرية ضمن إطار «الدولة» القائمة تعريفاً على احتكار العنف والإكراه؟ وإضافة إلى كل ما سبق، كيف يستقيم لنا الحديث عن الحرية بعيداً عن الوقوع في فخ الأيديولوجيا وأقنعتها الزائفة، وبعيداً عن قداسة المفهوم أو دناسته، وبعيداً في الوقت ذاته عن أصنام الثقافة والفكر المتمذهبة والمكتملة والمغلقة؟ ثم كيف نتحرر من ثقل الماضي؛ الذي يقاوم المُضيّ بكل ما لديه من أسلحة وخيالات وأوهام حاضرة بقوة، وذلك دون السقوط في تقديس الحاضر أو الخضوع لضغط المستقبل كما نتخيّله مستقبلاً، على أنه «مستقبلنا»؟ وهل يمكن للوعي النقدي بالحرية أن يقينا الوقوع في حبائل استبداد جديد، أو صناعة أوهام جديدة وهزائم أخرى تضاف إلى سجلّنا الطويل في الهزائم؟ وهل «استقلالنا التاريخي التام» (على ما كان يسميه **الجابري**)، يأتينا عبر صناعة الدولة الديمقراطية العلمانية وحكم القانون، أم أن حلم الاستقلال الذي سرقه الاستعمار والاحتلال أولاً، ثم سرقته أنظمة الحكم المستبدة تالياً، قد يتشظى ويتفتت من جديد تحت مطرقة العولمة الخارقة لكل استقلال غير مُؤسّس من جهة، وسندان الأصوليات الدينية الما فوق دولتية وما دون وطنية من جهة أخرى؟.. تلك الأسئلة وأخرى غيرها هي ما كان موجِّهنا في التفكير والتأمل والتفسير، وهي ما شغلنا ويشغلنا ضمن هذا الكتاب، وهي ما حاولنا نقاشه ضمن المحاور التي اعتمدناها في النص، آملين فتح طاقات المعنى والكلام الحر.. في الحرية.

المحور الأول

في مفهوم الحرية

1. معنى الحرية وتعيّنات المعنى

عندما نختار الحديث عن معنى الحرية، بوصفه بداية لهذا المبحث، فذلك ليس بغرض الدخول في المجردات والتعقيد المجرد الذي يبدو للوهلة الأولى بعداً عن الواقع، أو هرباً منه نحو سماء المفاهيم المجردة، بل إن العكس هو مبتغانا، فالواقع «واقعنا» هو ما يطرح علينا، أفراداً وجماعات، مشكلة الحرية والتحرر بأقصى الصور وأقسى الأثمان، كما أن افتقارنا الثقافي الجمعي لثقافة الحرية والتحرر بتعيّناتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والجنسية.. والفلسفية، يمكن إضافته إلى مساهمة نُظم العبودية في العالم العربي، ونظام الجمهورية الوراثي في سورية، ليشكّلا معاً حاجة واقعية وثقافية إلى تبيُّن معنى الحرية، أو معانيها المتعددة، وإعادة انتاجها، على اعتبار أن تلك المعاني المُنتَجة هي الأساس النظري الذي يوجّه العمل، ويرفع الالتباس القائم في الثقافة وفي المجتمع حول معنى الحرية، وحول «ما هي الحرية التي نريدها» ونحتاج إليها، ونسعى للحصول عليها.

إذاً، وانطلاقاً من المبدأ القائل إن الوضوح النظري، يقود ويسهّل ويقوّي البناء العملي، لا بدّ من التوقف عند معنى الحرية، بوصفها مفهوماً نظرياً غنيّاً وملتبساً، وحاجة واقعية متعينة، لا يمكن لبلادنا ومجتمعاتنا أن

تتطور دون التماهي بها، وتحويلها إلى فعل يومي ومظلة للفعل في الوقت ذاته، ودون أيضاً أن يخرج علينا مرة أخرى نظام طغموي كالنظام السوري ليسألنا مستنكراً: «هاي هيِّ الحرية اللي بدكن ياها؟!».

يقول **عبد الله العروي** في كتابه «مفهوم الحرية»: «إن التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدرتنا على تمثّل الحرية. حينما نعي حق الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث أن الكلمات تجسّم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب، والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع»[1].

ونحن، إذ نحاول التعريف بالمعنى الفلسفي المجرد للحرية، نقول: إنها أولاً، مفهوم مثالي مطلق. وككل مطلق، لا يمكن أن يُحدَّ إلا بالنسبي، أي بفعل التحرر المنسوب إلى شيء بعينه. هو إذاً مفهوم يشير إلى عدد لا نهائي من ممكنات التحرر والانفلات من القيود، كالتحرر، على سبيل المثال، من القيود التي تفرضها الطبيعة، أو المجتمع، أو الدين، أو السلطة السياسية.

وهي ثانياً، مفهوم تاريخي، أي أنها مفهوم يتطور عبر التاريخ، ويتحدد بمعطيات التاريخ والوضع البشري في حالة تاريخية معينة وزمان معيّن، فلكل عصر أنواع من القيود التي تقتضي أشكالاً من التحرر، وبالتالي يختلف الأساسي والهامشي من ضروب التحرر والحاجة إلى الحرية، تبعاً لأنواع القيود التي يفرضها الزمن المحدد، من عصر إلى عصر آخر.

والحرية ثالثاً، هي مفهوم إنساني، مرتبط بوجود الإنسان وحاجات الإنسان، ولا معنى للمفهوم ذاته خارج الوجود الإنساني الذي يمنحه القيمة

1- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي ـ بيروت، الطبعة الخامسة 1993، ص7.

والمعنى والأهمية، ويقوم بإسقاطه نحو الموجودات الأخرى التي تشارك الإنسان الوجود والحياة فوق هذا الكوكب. يقول **جان بول سارتر**: «الإنسان هو وحده حامل الحرية في الكون، بلا حرية لا وجود للإنسان، وبلا إنسان لا وجود للحرية في الطبيعة»[2].

إلا أن ما يكمل مفهوم الحرية قياساً بكونه مفهوماً مطلقاً، (أي حائزاً على مجمل التناقضات في داخله من حيث كماله ومثاليته)، هو استبطانه للضرورة واستدماجه للضرورات المتنوعة في التاريخ داخله، وعمليات الدمج والاستبطان هذه تنقل المفهوم من حيّز سلبي ذي اتجاه واحد، هو «التحرر من» القيود والانفلات من غلّ الضرورات، إلى حيّز إيجابي معاكس للاتجاه الأول ومكمل له في آن، هو «التحرير لـ»، أي الانتقال مما تفرضه تلك القيود والضرورات على الحياة والفعل الإنساني، إلى ما يفرضه هو بإرادته الحرة على تلك الضرورات من فعل تحريري جديد ومضاد لطبيعتها. وهنا تصبح الحرية فعلاً مسؤولاً أكمل انفلاته من قيد الضرورة بإنتاج معنى لذلك الانفلات وللضرورة عينها، وإنتاج قيمة للفعل التحرري تضبطه وتنضبط به بوصفها قيمة عليا تحريرية.

ولتدعيم الفكرة بالمثال نقدّم المثال التالي: لنفترض أننا استطعنا الانفلات من قبضة الاستبداد الذي نرزح تحت قيوده منذ عقود، فإن حريتنا هنا لا تعدو كونها فعلاً سلبياً أولياً هو التخلص من الاستبداد كضرورة خارجية، إلا أن القدرة على خلق المعاني المضادة للاستبداد وخلق القيم البديلة عن قيم الاستبداد هو ما يكمل فعل التحرر وينقله نحو الإيجابية والمسؤولية المضادة للعبث والعدمية ـ بمعناها السلبي ـ والفوضى التي قد تصبح هي البديل المحقق عن الاستبداد، في حال الاكتفاء بفعل التحرر الأولي.

2- المرجع ذاته، ص69.

الحرية في الحالة الأولى هي فعل هام وضروري بكل الأحوال، إلا أن الحرية في الحالة الثانية هي ما يضبط فعل التحرر الأولي ويوجهه نحو غايات إنسانية نبيلة وأهداف وطنية أيضاً، تصبّ في مصلحة الجميع وتخدم تطورهم ورقيّهم الإنساني.

يعبّر **ألبير كامو** بطريقة لمّاحة في «الإنسان المتمرد» عن تكامل الطرحين الماركسي والنيتشوي في ما يخص الحرية، ذلك أن الإنسان عند **ماركس** عليه أن يُخضع الطبيعة ويَخضع هو للتاريخ، بينما هو يَخضع للطبيعة ويُخضِع التاريخ، عند **نيتشه**. يعبّر طرح **ماركس** عن أهمية العلوم والاقتصاد في تطور الإنسان والسيطرة على الطبيعة، ومن ثم التحرر من أغلالها وضروراتها، بينما يعبّر الطرح النيتشوي عن أهمية الإرادة في صناعة التاريخ وصناعة معنى الحرية البشرية وقيمتها.

نجد مقاربات اجتماعية وسياسية قريبة إلى ما نقصده في تقرير التنمية الإنسانية العربية الصادر عام 2004، تحت عنوان «نحو الحرية في الوطن العربي»، حيث يتفاوت نطاق مفهوم الحرية بين حدّين: «الأول ضيق يقصرها على الحقوق والحريات المدنية والسياسية، والثاني شامل يضيف إلى الحريات المدنية والسياسية ـ بمعنى التحرر من القهر ـ التحرر من جميع أشكال الحطّ من الكرامة الإنسانية، مثل الجوع والمرض والجهل والفقر والخوف»[3]. ويضيف التقرير أنه «بلغة منظومة حقوق الإنسان، يتسع مفهوم الحرية لكامل محتوى منظومة حقوق الإنسان، أي للحريات المدنية والسياسية إضافة إلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والبيئية. إلا أن الحرية من الطيبات الإنسانية الخواتيم التي تحتاج إلى بنى وعمليات مجتمعية تفضي إليها وتصونها، وتضمن اطّرادها وترقيتها. ولا

3- تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، **نحو الحرية في الوطن العربي**، المكتب الإقليمي للدول العربية، المطبعة الوطنية عمّان، المملكة الأردنية الهاشمية، 2005، ص8.

مراء في أن الحرية شرط ضروري وحيوي، وإن لم يكن الوحيد، لقيام نهضة عربية جديدة. كما أن قدرة العالم العربي على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية مرهونة بمدى انحسار الاستبداد وبمدى تقدم قضية الحقوق والحريات الأساسية»[4].

من التعيّنات الأكثر راهنية لمشكلة الحرية ضمن إطارها المفهومي وإطارها الواقعي معاً، هو ما حصل في النقاش و«البلبلة» الجماعية والنخبوية التي أثارتها الثورة السورية، عندما خرج الشعب السوري مطالباً بالحرية، والرد المشكِّك من قبل النظام السوري وأجهزته الأمنية والإعلامية عبر «التعفيس» أولاً، ثم السؤال ثانياً: (شو هيِّ الحرية اللي بدكن ياها؟!) وهو سؤال استنكاري، أكثر من كونه استفهامياً، يستنكر على الشعب «الجاهل والمتخلف» أن يعلم ما هي الحرية أولاً، ثم ما هي الحرية التي يريدها ثانياً. لكن السؤال الاستنكاري جاء تأكيداً ضمنياً لفكرة أن النظام السوري «العلماني» هو نظام الحرية، بعد تقليص معنى الحرية واختزالها إلى بعدها «الأخلاقي» والاجتماعي، وإزاحة البعد السياسي عن مشهد السؤال.

فكيف لامرأة منقّبة أن تطلب الحرية؟ وكيف لشيخ ملتحٍّ أن يطلب الحرية؟ وكيف لعامل جاهل لا يقرأ ولا يكتب أن يطلب الحرية؟ كيف لطبقة مهمشة ومحافظة وترفض أدنى أشكال التحرر الاجتماعي والديني أن تطلب الحرية؟! تلك الأسئلة المشكّكة في طلب السوريين للحرية عمّت ثقافة النخبة وثقافة العامة، في سياق ردّهم الهازئ والساخر على طالبي الحرية في سورية.

ربما لم يكن أيٌّ من هؤلاء يعرف تماماً ما يريد، أو ربما لديه تصورات عامة عمّا يريده، ولكنه كان حتماً يعرف ما لا يريد، فهو لا يريد الظلم والأبدية والوراثة و«استمرار النهج»، التي مثّلها النظام السوري، ولا يريد

4- المرجع ذاته، ص8-9.

الأمن «الوطني» الذي عاث في الوطن خراباً وأفقد أفراده أمنهم وأمانهم واستباح خصوصياتهم وغرف نومهم، ولا يريد الخوف الذي عمّ قلوب السوريين من «أمنهم» ومن بعضهم ومن أنفسهم الأمّارة بالكلام والتعبير الحر عن الرفض، ولا يريد القهر والقمع والفساد والمحسوبية والاستزلام و«الحزب الحاكم للدولة والمجتمع».

كان كلٌّ ممن سبق ذكرهم أعلاه يريد الحرية إذاً، دون أن يعلم بالضرورة «ما هي الحرية». يريد العدل والمساواة أمام القانون، دون أن يعلم بالضرورة «ما هو قانون الطوارئ»؛ أو بالأحرى حالة الطوارئ التي باتت قانوناً في سورية. كانوا جميعاً يريدون إسقاط النظام، لأن الصورة الكلية للنظام في حيواتهم، هي صورة مضادة للحرية ومانعة للعدل، وممثّلة للقهر الشخصي والعام، اليومي والتاريخي، في خيالهم وذاكرتهم وحاضرهم المرّ.

إن مطلب الحرية هو أمر مرتبط بوجود الإنسان ذاته في كل مكان، إذ «يطرح الشعار كمسلّمة لا تحتاج إلى تبرير أو تأصيل، يقول الفرد: أنا حر، ويعني أنه حر حيث يريد الحرية؛ يكفي التعبير عن إرادته ليكون حراً بالفعل، تقول الطبقة أو الجماعة أو الأمة: أنا حرة، وتعني لا بدّ أن أكون حرة لأحقق أهدافي وأؤكد هويتي. لا محل في هذا المستوى للمطالبة بالتبرير. التبرير هو التقرير والتأكيد. إن الحرية هنا وسيلة لتحقيق هدف معيّن: تطور أمة، إثراء طبقة، ازدهار شخصية. يوجد إذاً دافع للمطالبة بالحرية، وهذا الدافع هو المبرر للمطالبة»[5].

وإذا كان صحيحاً أن «كل من يطالب بالحرية لا يقف عند المطالبة ويلجأ إلى مبررات دينية، فلسفية، تاريخية، علمية. لكن من الخطأ أن نقبل تلك المبررات على ظاهرها. إنها تستعمل فقط لإثبات المطلب المتوخى من

5- العروي، مرجع سابق، ص5.

الحرية، أو بعبارة أخرى، لتحقيق الصورة التي تكتسبها الحرية في ذهن من يطالب بها. إذا سمعنا شخصاً يطالب بالحرية، يجب ألّا نسأله: ما هي الحرية؟ بل: كيف تتصورها الآن؟ إذا قال: الحرية هي أن أفعل كذا وكذا. فذلك هو السبب الحقيقي، وذلك هو المبرر الفعلي لرفعه شعار الحرية»[6].

يتحدد إذاً المعنى العياني للحرية في أشكال لا نهائية من ضروب التحرر وطلب الحرية، «فيرفع الفرد شعار الحرية داخل أسرته، والمرأة في وجه زوجها، والطفل إزاء أبيه، والأقلية في مقاومة الأغلبية، والأمة في مصارعة أعدائها. ويخفي الشعار أهدافاً متباينة أشد التباين: يفهم الفرد من الحرية الانفلاتَ من العادات، والمرأةُ الاستقلالَ بإرثها وأجرتها، والعائلةُ القروية تحريرَ الأرض المملوكة من حقوق العشيرة، والطبقةُ التجارية التخفيفَ من الضرائب وإلغاء تقنين المعاملات، والأمةُ إنهاءَ عهد الفقر والجهل والمرض والبطالة... إذا تعلّمتُ القراءة والكتابة ازدادت قدرتي على التعامل مع الغير، وإذا مرضت وعجزت عن أداء ثمن الدواء نقصت حريتي، إذا عاد في مقدوري أن أرشح نفسي لعضوية البرلمان، بعد أن كان لي الحق في التصويت فقط، ارتفع قدر مشاركتي في التنظيم السياسي، وإذا سُحب مني حقُّ المبادرة وعاد يطلب مني فقط أن أقول نعم أو لا، أثناء استفتاءات متلاحقة، انخفض مقدار حريتي السياسية. هكذا يعيش كل واحد منا تجربته اليومية. كل منا يعادل الحرية بمجموع الحقوق المخوّلة له، ويفهم من التحرر انخفاض عدد الممنوعات وارتفاع عدد المباحات»[7].

لكن كيف يعمل شعار الحرية في أذهان الأشخاص؟ «إن الشخص يشعر بحدود موضوعة على تصرفاته، ممثلة في عادة أو أمر طارئ أو قانون أو عجز مفروض. والمسؤول عنها (أي الحدود) هو الأب أو الزوج أو

6- المرجع ذاته، ص6.

7- المرجع ذاته، ص7-8.

المعلم أو النقيب أو الشيخ أو الحاكم.. إلخ. يرمز شعار الحرية إلى نقيض تلك الحدود، وتجربة الحرية هي أساساً تجربة الحدّ من الحرية، تجربة شيء غائب، منفيّ. إن الشخص الذي يرفع شعار الحرية يحتاج إلى أمرين: الأول إثبات الحرية، بصفتها حقاً أصلياً ضرورياً بديهياً لا يقبل النقاش أو المنازعة، والثاني هدف تتعيّن فيه الحرية المجردة المطلقة»[8].

نلاحظ أن هناك نوعاً من التضاد الشكلي الذي يبدو بين المعنى المجرد والمعنى التجريبي للحرية، فالأصل في الأشياء هو الإباحة والإتاحة والسماح وليس المنع، ذلك أن المنع يأتي تالياً، تبعاً لقانون أو شرع أو عُرف أو ضرورة، فالحرية المجردة تقوم إذاً على فكرة أن الإنسان يولد حراً دون أن يحدَّ سلوكَه أو تفكيره شيء، كما في المثل الشائع والمنسوب للخليفة **عمر بن الخطاب**، الذي يقول: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!». لكننا نجد في التجربة؛ بغضّ النظر عن المعنى السياسي الإيجابي لهذا المثل، أن العكس هو ما يحصل حقيقة، أي أن الإنسان يولد عبداً لشرطه البيولوجي والغريزي، وشرط ضعفه تجاه الخارج والمحيط الموضوعي، أي أنه يولد وهو محاط بأسوار من الموانع الذاتية والموضوعية، يولد وهو مفتقد لأهم شروط الحرية أي الإرادة والقدرة على الاختيار. ثم تنمو حريته تجريبياً مع كل حاجز يكسره في ذاته وفي عالمه الطبيعي والاجتماعي والسياسي.

المغزى من هذا الطرح هو أن الحرية بمعناها المجرد ليست قالباً جاهزاً يمكن تطبيقه خارج شروطه الموضوعية وخارج الزمان والمكان، بل هي نوع من التراكم الكمي والنوعي لتجربة الحرية والتحرر على المستويين الفردي والجماعي، ونمو لطاقات الأفراد العيانيين، وتنمية لقدراتهم وإراداتهم في مواجهة المعيقات والصعوبات المتنوعة في الحياة. ولذلك

8- المرجع ذاته، ص35.

أيضاً فإن التحرر هو فعل ناقص دائماً ويسعى سعياً مستمراً نحو الكمال دون أن يصل.

هذا النقص الجوهري الملازم للحرية وفعل التحرر في الواقع التجريبي والعياني، استخدم بلا كلل من قبل النظام السوري ومثقفيه ومنظّريه، لإشاعة نوع من النسبية التي تبرر الخضوع، وتخلق جواً من اليأس إزاء أي تغيير ممكن، فعلى اعتبار أن كل شيء نسبي، يصبح لا فرق بين حرية الصحافة في بلادنا وحريتها في الغرب، صحيفة «البعث» مثل «الواشنطن بوست» أو «الأندبندنت»، والنظام الرئاسي السوري هو قرين النظام الرئاسي الأمريكي، والبرلمان السوري ليس بعيداً عن البرلمان الفرنسي. لدينا مثلما لديهم، الفقر موجود هنا وهناك، والفساد والرشوة أيضاً، الظلم والانفتاح والسوق الحر والبنوك والجامعات والنقابات و«المجتمع المدني» والمخابرات ومراقبة الاتصالات... إلخ، كلها موجودة عندنا وعندهم، المسألة برمتها نسبية، إذاً فما الحاجة إلى التغيير؟ وما الحاجة إلى الثورة؟!

كان **إلياس مرقص** يقول: من ليس لديه مطلق يحوّل نسبيَّه إلى مطلق. وهذا ما حصل ويحصل في سورية، والعالم العربي أيضاً، فحالة الطوارئ الاستثنائية والخاصة بظروف محددة، تصبح قاعدة عامة وقانوناً دائماً مستقلاً عن الظروف الموضوعية؛ كما هو الحال في سورية أو مصر أو السودان، ورئيس الجمهورية «المنتخب» يصبح قائداً أبدياً ويورث ابنه السلطة دون أدنى اعتبار لصفة الجمهورية في الدولة، فما دامت الأمور نسبية فلمَ لا يصبح الرئيس أبدياً، ويحوّل وضعه وصلاحياته النسبية إلى صلاحيات مطلقة؟! ليس هناك، في عين ذاته وعين نظامه، ما يمنعه. ولذلك كله لم تكن مسألة صعبة ملاحظة غياب الأسس العمومية عن حياة السوريين اليومية والواقعية التي تُقاس عليها شؤونهم في دنياهم، وحلول

الأسس والأحوال النسبية والخاصة محلّها بعد تحويلها إلى مطلقات، فالعدل والمساواة أمام القانون مثلاً، التي يفترض أن تكون أساساً عاماً (جامعاً مانعاً) للسوريين، كانت أموراً نسبية تابعة للنفوذ الأمني والثروة والرشوة وغيرها.

وفي ظل التركيبة التي نتحدث عنها لم تكن لتجد سجيناً واحداً في سورية؛ بغضّ النظر عن طبيعة جرمه أو ظروف سجنه، يملك شعوراً بعدالة سجنه أو عدالة حكمه (رغم العدالة الحقّة للأحكام القضائية في بعض الحالات، ولا سيما الجنائية منها)، لكن غياب الشعور العام بالعدالة، وعدم الثقة الكلية بالقانون والقضاء والعدل، عند مجمل الشعب السوري، لا يحفز إلا الشعور بالظلم حتى لو كان الحكم عادلاً. كل ذلك ليس سوى نتيجة محتمة للاستثناء والامتياز اللذين جعلهما النظام السوري قاعدة عامة، وحوّل ما يُفترض أن يكون قاعدة عامة، وهو في مثالنا العدالة، إلى حالة استثنائية غير قابلة للتعميم.

ليس بعيداً عن هذا التشويه لفكرة النسبية، ما تفعله جميع الدول العربية؛ ومن بينها سورية، عندما تتحفظ على عدة بنود أو مواد من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والاتفاقات والمواثيق الدولية المبرمة على هذا الأساس، إذ تتذرع دائماً بالخصوصية العربية والخصوصية الإسلامية، لترفض تطبيق تلك البنود والمواد أو تتحفظ على العديد منها. والتفكير النسبي غير السياقي هنا هو دافع القول بتلك الخصوصية، إذ يصبح الإنسان العربي أو المسلم، ضمن معيار الخصوصية، إنساناً مختلفاً بالجوهر عن الإنسان الأوروبي أو الأمريكي، مع أن مجموعة حقوق الإنسان المسجلة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كان أهم ما جعلها عامة منذ عصر التنوير؛ ولا سيما بعد أن تم تبنيدها وتعديلها عام 1905، ثم عام 1948، هو كونها حقوقاً انبنت على الرؤية الفلسفية الخلاقة والمفكَّر بها

للإنسان، لجوهره الفردي، أي بعد فصله عن كل صفاته المرتبطة بالأصل الطبقي أو الإثني أو القومي أو الديني، وبغضّ النظر عن لغته وعاداته أو نظامه السياسي. أي وبالمختصر كونها انبنت على فكرة الإنسان بوصفه إنساناً دون خصوصية أو نسبية، فمع أن ظروفاً سياسية تاريخية وزمنية «نسبية» هي ما أدت إلى صياغة تلك الحقوق، إلا أن اعتمادها ركيزةً نظرية وقانونية لم يتوقف عند تلك الظروف ولم يلتزم بنسبيتها، بل كان أساساً نظرياً لما نسميه اليوم علوم الإنسان أو العلوم الإنسانية، مثلما كان بناءً متيناً يحدد ما يجوز وما لا يجوز في حق ذاك الإنسان بالمعنيين القانوني والأخلاقي، ودون التمييز بين البشر على تلك الأسس.

«إن قانون التاريخ الإنساني هو أن يحافظ الفرد داخل المجتمع على الحقوق التي كان يتمتع بها كفرد قبل تأسيس المجتمع. يملك الفرد بالبديهة سلطاناً مطلقاً على ذاته، أي على جسمه وذهنه وحركته. له إذاً حقوق كاملة ودائمة تتعلق بالاعتقاد والرأي وبالكسب والملكية. إن التعبير عن الرأي بحرية من مستتبعات سلطان الفرد على ذهنه، وامتلاك ثمرات الكسب من مستتبعات سلطان الفرد على جسمه ونشاطه. هذه الحقوق التي لا تقبل التفويت إطلاقاً تسمى حريات شخصية أو إنسانية: كلما مُسَّت فقدَ المجتمع صفته الإنسانية، لأنه أصبح يناقض الطبع والعقل، فهو إذاً باطل وغير شرعي»[9].

ومن الأمثلة التي تدعم طرحنا في سياقه هو مثال حقوق المرأة المعتمدة في ديباجة حقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية المبرمة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، والتي يتضح قياسها على المرأة بوصفها إنساناً، لا على المرأة السورية أو المصرية أو الفرنسية، ولا على المرأة المسلمة أو المسيحية أو البوذية.. إلخ. كذلك الأمر في ما يخص

9- المرجع ذاته، ص48.

الاتفاقيات والحقوق الأخرى، كالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية؛ والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ واتفاقية حقوق الطفل؛ واتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة؛ والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، إذ يتضح فيها أن حق الحياة أو التعليم أو الصحة، والحق في الحرية، أو الحريات المدنية والسياسية (ومنها حرية الاعتقاد والتفكير والرأي)، هي حقوق عالمية وكونية وإنسانية، وهي أساسات عامة ومحرزات حضارية، كل انتقاص منها، بذريعة الخصوصية أو النسبية أو المعايير المختلفة، هو انتقاص من كرامة الإنسان ومن حقوقه الأولية والمبدئية، وتبرير فجّ، في الوقت ذاته، للاستبداد والطغيان واستعباد الناس باسم تلك الخصوصية.

إن التذرع بالنسبية والخصوصية هو من أهم أدوات الديكتاتورية في السيطرة والتسلط هنا، وفي كل مكان. فإضافة إلى كونه هدراً لكل قاعدة عامة أو مبدأ مشترك جامع للناس ومساوٍ قانوني وحقوقي بينهم، هو تغييب قسري لأي ناظم ينظم العلاقة بين الحاكم والشعب، كتلك النواظم الموجودة في الديمقراطيات الحديثة، ولذلك كانت الديمقراطية، التي هي قاعدة الحكم الرشيد في الدولة الحديثة، أمراً مؤجلاً لجيل أو جيلين قادمين، من وجهة نظر الرئيس السوري، كما صرّح في إحدى مقابلاته الصحفية قبل اندلاع الثورة بوقت قصير، بعد أن كانت شعاراً فارغاً من المعنى كلياً في عهد والده.

إضافة إلى ما سبق نجد أن للنسبية في سورية تاريخاً خاصاً، ووضعاً قيمياً مختلفاً، بناه الفكر البعثي أولاً عند اندماجه بالعقل الفلاحي للعسكرتاريا التي حكمت سورية وأزاحت أعيان المدن عن الواجهة السياسية للحكم، ثم طوّره ورفده **حافظ الأسد** منذ سبعينيات القرن الماضي ليصبح فكراً إيديولوجياً مفرغاً من المعنى، ومتجاوزاً وضعية الإيديولوجيا من

كونها قناعاً ووعياً زائفاً، إلى وضعية الإيديولوجيا بوصفها حقيقة قائمة وواقعاً مفروضاً بالقوة على حياة السوريين.

هذا الواقع القيمي المؤسَّس على النسبية ترك السوريين في حال من انعدام الثقة في ما بينهم، وفقدان الثقة عندهم بالقانون أو بالأخلاق أو بأي من الفضائل السياسية والاجتماعية المعروفة، وذلك نتيجة أن الخوف هو ما كان قابعاً خلف أفكارهم ومعتقداتهم وتصرفاتهم، إضافة إلى أن غياب القواعد القانونية العامة للجميع، هو ما كان سائداً ضمن إطار «دولتهم». يكتب **ياسين الحاج صالح** ما يعبّر عن هذا الواقع فيقول: «يعتمد الطغيان السوري على ثالوث قِيَمي يتكون من الخوف الذي جعله **مونتسكيو** «فضيلة» الطغيان، ومن الكذب الذي لا يترك مجالاً لقول الحقيقة في ما خصّ الشؤون العامة، ومن السينيكية (الكلبية) أي التشكك والاستهزاء العام، واعتبار الجميع أنانيين، تحركهم مصالحهم الضيقة، وهو ما يبيح الأنانية والانتفاع الشخصي غير المقيّد، ويؤسس للامبالاة العامة التي تمثّل ضرورة حياة للطغيان». ثم يضيف شارحاً، إن «الخوف يكسر عيون الناس ويردعهم عن مواجهة النظام، والكذب العام يفقدهم القدرة على التحكم العقلي بأوضاعهم والتوجه السليم في العالم، والسينيكية واللامبالاة المترتبة عليها تؤلب المحكومين ضد أنفسهم وتضعف الثقة بينهم، وتنال من إمكانية تشكّل بدائل ذات صدقية». ومن ذلك يصل إلى أن «الأثر المتعاضد لهذا الثالوث القيمي يقوّض الثقة العامة والخاصة. ترويع الناس وإذلالهم يفقدهم الثقة بأنفسهم، وخوفهم من بعضهم يحطم الثقة في ما بينهم، والسينيكية تقوض ثقتهم بالإنسان والعالم من حولهم. وهذه سمة جوهرية للطغيان على نحو ما عرفناه في بلداننا العربية وفي روسيا وبلدان أوروبا الشرقية»[10].

10- ياسين الحاج صالح، الطغيان والأخلاق في ـ سورية الأسد ـ، *الحوار المتمدن*، 2011/12/9، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=286775.

إلا أن تلك السمة العامة التي تسم الأنظمة الشمولية تلغي كل معنى مشترك للحق والحقيقة، وتؤسس عوضاً عنها نوعاً من «تسييس الحقيقة وإلغاء استقلاليتها. فليس هناك في بلدنا وأشباهه مؤسسة عامة، معنية بتوفير المعارف والمعلومات الصحيحة للعموم، لا الجامعات ولا الإعلام ولا أية هيئات ثقافية. والتفكير الناقد لا سند عاماً له، سياسياً أو مؤسسياً أو اجتماعياً، ويقع على المسؤولية الشخصية لممارسيه... كما أن زوال الحقيقة عبر التسييس والحظر يفتت وحدة المجتمع (لكلٍّ حقيقته) ويشوّش مدارك الناس وينال من قدرتهم على التحكم العقلي بشروط حياتهم، فيدفعهم إلى مزيد من الانعزال عن بعضهم والارتياب ببعضهم، ويخفض في المحصلة من الحواجز الفكرية والأخلاقية التي تحمي حياتهم. الحقيقة ليست مسألة معرفة فقط. إن لها وجهاً عملياً يحيل إلى التحكم بالواقع وحسن التوجه في العالم، ووجهاً أخلاقياً يحيل إلى التماثل الجوهري للناس ووحدة العقل الإنساني»[11].

إن جملة الشروط والظروف التي عرضناها سالفاً تحيل إلى افتقادنا، بوصفنا مجتمعات ودولاً قائمة، الحرية بمعنيَيها المفهومي والعياني، كما تحيل إلى وقوف الأنظمة السياسية القائمة في بلداننا، سداً منيعاً ضد أي جهود فردية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو غيرها، تحاول النهوض من حال التخلف المقيم الذي ترزح تحت ثقله مجتمعاتنا ودولنا. وعليه فإن المهمة الأصعب التي افتتحتها الثورات، وتغلقها الأنظمة بمساعدة القوى الدولية الفاعلة في وجه شعوبنا، هي ما نجد لزاماً علينا الاستمرار فيها بشتى الوسائل الفكرية والعملية والقانونية والأخلاقية، إن أردنا حياة قابلة للحياة، وأجيالاً قادرة على التحرر والبناء، في منطقتنا ومجتمعاتنا المنكوبة بأنظمتها.

11- المرجع ذاته.

2. الحرية ومشكلة الوعي

فلسفياً. يعُدُّ **هيغل** تاريخ التطور البشري هو تاريخ تطور الوعي بالحرية، وأن الحرية هي هدف التاريخ وهدف الوعي في آن، كما ربط **ماركس** بين تحرر الشعوب ووعي شروط قهرهم واستغلالهم، حيث إنه «بالقضاء على المِلكية يتحرر الإنسان من تحكّم أخيه الإنسان، وبامتلاك العلوم يتحرر من تحكم قوى الطبيعة»[12]. ثم عرّف **إنجلز** الحرية؛ نقلاً عن **اسبينوزا**، بأنها «وعي الضرورة»، ولذلك «لا تعني الحرية حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة، بل تعني الاختيار في نطاق معرفة تلك القوانين.. ولا تعني الإرادة سوى القدرة على الاختيار مع معرفة الأسباب. كلما كان حكم المرء حراً في قضية ما كانت كبيرةً الضرورة الطبيعية التي تعين مضمون ذلك الحكم: فالحرية هي إذاً التحكم في أنفسنا وفي الطبيعة المحيطة بنا تحكّماً يرتكز على إدراك ضروريات الطبيعة، وبالتالي هي نتيجة التطور التاريخي»[13]. من جهة أخرى جاء التحليل النفسي الفرويدي ليؤكد أن وعي اللاشعور يدفع إلى التحرر من قهره، وذلك الوعي هو الخطوة الأولى لتحرير الإنسان من الحتمية الغريزية، وتحرر الفرد من ضغط المكبوت في لا شعوره.

12- المرجع ذاته، ص67.

13- المرجع ذاته، ص67-68.

لكننا نلاحظ أن علاقة الوعي بالحرية هي علاقة مركبة وخادعة في آن، فليس وعي الحرية القبْلي والسابق للتجربة هو ما يجلب الحرية والتحرر، بل إن وعي غياب الحرية، ووعي القهر والعبودية والقيود، هو ما يدفع الإنسان لطلب الحرية والعمل للتحرر من تلك القيود، كما أن وعي الحرية الذي يصح اعتباره وعياً بالنفي، أو وعياً بما هو ليس، (أي انتفاء الحرية وما هو ليس حرية)، هو أصل الوعي الإيجابي بضرورة الحرية وضرورة تحرر طاقات الإنسان، وبضمنها وعيه ذاته، أي وعيه بصفته إنساناً.

ليست الحرية قالباً جاهزاً وصورياً يعيه الإنسان ليبدأ بعد ذلك تحرره بالقياس إلى الصورة والمثال الجاهز الذي وعاه، بل إن صورة الحرية تتعيّن من خلال التجربة ذاتها، وتتخذ ملامحها وحدودها عبر تجربة التحرر الإنسانية المعيشة وضمن سياقها.

من جهة أخرى نرى ارتباطاً وثيقاً بين وعي الحرية ونقيضه المباشر والمتمم، أي حرية الوعي، فبقدر ما يحرر الإنسان وعيه فإنه يعي حريته. ولكن.. إذا كان وعي الحرية شرطاً ذاتياً ـ غير كاف ـ للتحرر، فإن تحرير الوعي هو الشرط الموضوعي للحرية. ولذلك أيضاً فإن أول ما يفعله الطغيان هو منع الشرط الموضوعي للحرية، أي منع تحرير الوعي عبر منع موضوعاته/ها الأساسية، وغالباً ما نرى أن الطاغية يفسح المجال أمام الحرية الدينية وممارسة الشعائر والطقوس المختلفة للتعدد الديني والمذهبي في الدولة، لكنه في مجال موضوعات الحرية الحقيقية، أي حرية الرأي والاجتماع والاعتقاد والصحافة وكل ما هو جوهري، بالمعنى الحديث والعصري للتحرر، يصبح متصلباً إلى حد التطرف، لمنع مظاهر الحرية التي تحمل هذا المعنى.

كما يتجلى هذا المنع بوضع القيود والعقبات، لا في وجه حرية الرأي والمعتقد والتفكير وباقي الحريات المدنية المختلفة فحسب، بل في وجه

التحرير السياسي والاقتصادي للوعي، وذلك ما يتأتى له بالإفقار السياسي والاقتصادي للناس عبر منع التعدد السياسي، ومنع النشاط السياسي المعارض، فيصبح الحزب الحاكم هو الفاعل السياسي الوحيد في الدولة وفي المجتمع، إنه «الحزب القائد للدولة والمجتمع».

هذا الفقر السياسي بطبيعة الحال يترك بصماته على وعي الاختلاف والاعتراف بالاختلاف في المجتمع، ويضع كل العقبات أمام التعبير الحر عن الذات، الذي يُعتبر الشرط الشارط لوعي الذات، بانفصالها واختلافها، وتشابهها أيضاً، مع الآخر من حيث هو آخر سياسي واجتماعي مختلف، لكنه مشارك لنا في الحياة والقيمة والوجود والحقوق ضمن إطار الدولة، تلك الدولة التي يُفترض أن تكون حيادية تجاه الجميع.

أما التحرير الاقتصادي للوعي فإنه يفعل ما يفعله الاقتصاد دائماً بوصفه بنية تحتية يُبنى عليها كل ما عداها، فالاقتصاد الرّيعي والخدمي والبيروقراطي وغير الإنتاجي المميز للطغيان في بلادنا، يمكن أن يُضاف إلى سيطرة الدولة على مفاصل الاقتصاد والثروة تحت مُسمى «الاقتصاد الاشتراكي» أو رأسمالية الدولة، ثم سيطرة السلطة بمركبها الأمني/السياسي، على الدولة ذاتها. لتصبح «دولة السلطة» هي المُسيِّرة لاقتصاد البلاد وهي الممسكة به، والمتمتعة بثرواته؛ ثرواتها، دون غيرها.

ذلك المركَّب الذي يصبح بطبيعة الحال، مركباً اقتصادياً، أمنياً، وسياسياً في آن واحد، يؤدي بالضرورة إلى حالة من الفقر العام، واحتياز القلة القليلة جداً على النفوذ والثروة والسلطة. إلا أن ما يهمنا هنا هو أهمية الشرط الاقتصادي لتحرير الوعي، فإضافة إلى أن سوء التعليم كماً ونوعاً هو ما يتركه هذا الإفقار الاقتصادي، فإن الحرمان المادي يتغذى بأسوأ أنواع الوعي الاقتصادي، وهو الوعي بالثروة، بصفتها هبة سياسية لا تحتاج إلى أكثر من الولاء والانتهازية واستغلال الفرص والمناصب العامة، بعيداً

عن العمل المنتج الجدّي والإبداعي، وبعيداً عن الحق والاستحقاق الناتج عن العمل. ولا غرو في أن هذا النوع من الوعي الاقتصادي بالثروة هو من أحطّ أنواع الوعي، ومن أكثر صنوفه وضاعة وفقداناً للقيمة وإفقاداً للمعنى، إضافة إلى كونه يقف حائلاً وسداً منيعاً أمام التحرير الاقتصادي للوعي ذاته، عندما يصبغ الوعي بصبغته الوضيعة وطرائقه غير الأمينة للوصول إلى الثروة.

كما أن توزيع الثروة و«تقسيم العمل» الذي عدّه **ابن خلدون** قبل **ماركس** بقرون، على أنه أساس البناء الحضري والحضاري، يتحول من ضرورة كونه تقسيماً للعمل على أساس الكفاءة والقدرة والمهنية، إلى واقع تقسيم للعمل على أساس الولاء أو الرشوة أو المحسوبية أو الموقع الحزبي، وفي سورية مثلاً، كثيرة هي الحالات التي تجد فيها خريجاً جامعياً من إحدى الكليات أو المعاهد، يعمل في وزارة أو مؤسسة لا تخص اختصاصه وتعليمه لا من قريب ولا من بعيد، كثيرة هي حالات وجود المدراء العامين في المؤسسات أو رؤساء الأقسام في الجامعات وغيرها، ممن كانوا أسوأ الطلاب تحصيلاً وأكثرهم غباء في اختصاصاتهم، إلا أنهم الأفضل وشاية بزملائهم والأكثر عمالة لفروع الأمن المختلفة.

أمر آخر مرتبط بمسألة الوعي والحرية لا بدّ من نقاشه ضمن هذا الباب، وهو جدل نخبوي وشعبي حول استحقاق شعوبنا للحرية انتشر بقوة بعد «الربيع العربي» ورؤية ما آلت إليه الثورات من عنف وأسلمة في سورية وليبيا، أو من صعود الإسلاميين إلى الحكم في مصر، ثم انقلاب العسكر عليهم وعودة الديكتاتورية بصيغة جديدة.

لكن هذا الجدل بقي دون أن تتحقق مناقشته ومعالجته بشكل واف، مع أنه يضمر؛ بل يعلن في كثير من الأحيان، استنتاجاً بعدم أهلية مجتمعاتنا للحرية، لأنها مجتمعات جاهلة وغير واعية، ويطرح سؤالاً علينا مفاده: هل من الضروري أن يكون الشعب واعياً حتى يستحق الحرية؟

يجدر بنا بداية توضيح مسألة، وهي أن تناول «الوعي» ضمن تلك الاستنتاجات هو تناول سطحي غائم وغير محدد، يجمع؛ دون أن يدرك في مقصوده، عدة معانٍ «للوعي» الجمعي بالحرية، إلا أنها معانٍ غير متجانسة أو ليست من طبيعة واحدة، كالرشد الاجتماعي، والأخلاقيات الشكلية، والتربية الحسنة، والتحصيل العلمي العالي، والرقي الحضاري، إضافة إلى نزعة مضمرة تضيف إلى كل ما سبق، الوضع المادي والاقتصادي الجيد، التي تؤهل المرء أن يكون «واعياً» وراقياً ومتحضراً. فكيف يمكن، بعد هذا التقدير، لمجتمع جُلّه من الفقراء «الغوغاء والحثالة» (كما كان يسمّيهم ضيوف الإعلام السوري وأبواقه) أن يكون مجتمعاً واعياً ويستحق الحرية؟

نلاحظ ثانياً، واستكمالاً لما سبق، أن ذلك الجانب المضمر في الحديث عن «الوعي» الاجتماعي، بصفته ضرورة لاستحقاق الحرية، هو جانب نفسي مشبع بعقد النقص الحضارية والشخصية، ومليء بإدانة الذات الجمعية واعتبارها ذاتاً متخلفة جوهرياً ولا تستأهل الحرية ولا هي جديرة بها. وغالباً ما تجد القائلين والمهتمين بهذا النوع من ضرورة الوعي المسبقة لاستحقاق الحرية هم من أرباب الحداثة الغربية والمعتصمين بها، سواء كانوا من النخبة أم من العامة، لكن الملاحظ أيضاً أن هؤلاء بالجمع وبالمجمل ليسوا ممن يستبطنون الحداثة بالفعل والقول والسلوك الشخصي، بقدر ما هو استبطان لمظاهرها وشكلياتها، وليسوا ممن هم متماهون في العمق مع مبادئها المكوِّنة، ولا حتى من العارفين الجيدين بتاريخها وصراعاتها، بقدر ما هم من المتماهين بها كما يتماهى ضحية السلطة بالمتسلط، أو كما يتماهى العبد بالسيد لتصبح أخلاق السيد مثله الأعلى. «إنها الطريقة التي يتصور بها العبد أو العاجز المقدرة، الفكرة التي يكونها عنها. يحدث أن مريضاً يقول: آه، لوكنت في صحة جيدة، لكنت فعلت كذا ـ وربما فعل ذلك ـ لكن مشاريعه وتصوراته هي أيضاً

تلك الخاصة بمريض، وفقط بمريض»[14]. لكن الحداثة والحضارة الغربية بالمجمل تصبح بالنسبة لـ«مريض» بمثابة الصحيح المتسلط، أي الأقوى والأعرف والأهم والأجمل... إلخ، بينما نحن الأضعف والأخس والأبشع والأكثر تخلفاً، نحن رعاعهم.

ولا يفعل أولئك الحداثويون (وأؤكد مرة أخرى أنهم من النخبة المثقفة والسياسية ومن العامة في الوقت ذاته)، لا يفعلون إذاً سوى الهروب النفسي، وأحياناً الفعلي، إلى هذا الغرب، أي الهروب من تخلفنا نحو حداثتهم، الهروب نحو الأقوى والانتساب إليه. وكما يَفتَرِض الأضعف أن الأقوى والمتسلط ينظر إليه، كذلك ينظر إلى نفسه. ولهذا سيجد أنه نكرة وضعيف عندما يرى ذاته بعين الأقوى، فيستبطن شعور الضعف ويدين نفسه بناءً على ذلك، لكنه لا يلبث أن ينسحب من هذا الشعور الذي لا يطاق نحو التماهي بالأقوى، وبالتالي يشعر شعوراً كاذباً بالقوة التي ليست ملكه. وضمن هذه الآلية نجد أن من يرى نفسه على هذا الشكل، عوضاً أن يعمل على تقوية ذاته وتمتين ثقته بنفسه، يهرب منها دون أن يواجهها، ودون أن يدرك أن وقوفه مع الأقوى لا يجعل منه قوياً بأي شكل كان.

لذلك كله نقول: إن شيوع فكرة ربط مطلب الحرية بمطلب أن يكون المجتمع واعياً ومؤهلاً لتلك الحرية في ثقافتنا، لا يعبّر في شيوعه إلا عن الرغبة بتأبيد الواقع الراهن ومعاداة التغيير ومعاداة الثورات، مع إسباغ التخلف سمةً جوهرية لمجتمعاتنا لا فكاك منها، ولذلك لم يبخل مثقف وشاعر كبير كأدونيس، على سبيل المثال لا الحصر، بالقول إنه علينا تغيير المجتمع والنظام الاجتماعي قبل تغيير النظام السياسي.

لكن تحليلنا المعتمد على الأسس الواردة أعلاه لم يفنّد إلا جانباً داخلياً

14- جيل دولوز، **نيتشه**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص30.

واحداً من جوانب ظاهرة ربط الحرية بوعي المجتمع، أما الجانب الآخر لتلك الظاهرة فيبدو في أن المتحدثين بها من النخبة أو العامة، هم غالباً أناس بارانوئيون (من بارانويا)، أي محكومون بثنائية الاضطهاد والتعالي، الشعور العميق بالاضطهاد المقترن بشعور مواز ومصاحب بالتفوق، لكن شعور الاضطهاد هو شعور زائف مبني على كره الذات ونفيها وعدم تقبّلها، أما التعالي فهو تعالي الوضيع، على ما سمّاه **محمود درويش**، في لمحة نثرية ثاقبة.

غالباً ما يظهر هؤلاء بمظهر المتواضع والمحب للضعفاء والمحرومين والبسطاء، لكن ذلك التواضع قادم في العمق من الوضاعة لا من الامتلاء والقوة والفيض، وتلك المحبة ممزوجة غالباً بالاحتقار والاضطغان، فيكفي أن يتحول أحد أولئك البسطاء والمحرومين إلى ثائر ومتمرد أو يرفع صوته عالياً ضد حرمانه ذاته، كي يظهر التعالي ويبرز الاحتقار، وكي يتحول تواضع المتعالي إلى وضاعة في السلوك وانحطاط في التعامل.

بالعودة إلى سؤالنا السابق حول ضرورة اقتران الوعي بالحرية، وهل فعلاً هناك اقتران منطقي وضروري بين الوعي والحرية؟ أو هل فعلاً يتحتم على المجتمع أن يكون مجتمعاً «واعياً» لكي يستحق الحرية من السلطة التي تفرض قيودها عليه؟

نزعم إن دعاة الوعي الاجتماعي والجمعي بالحرية، يقلبون الصورة رأساً على عقب من حيث الأولويات، فعندما يعلنون عن أسبقية التغيير والتحرير الاجتماعي على تغيير السلطة، والتحرر من أغلالها، فهم يضعون العربة أمام الحصان، ثم يطلبون منها السير على سكة التاريخ، وهذا هو بالضبط الطلب المستحيل في حالتنا وحالة شعوبنا.

فمن دون تحرير السلطة من سلطتها المطلقة على الشعوب، ومن دون تغييرها وإزالتها، إن اقتضى الأمر (وقد اقتضى)، بوصفها العائق الأول

والأعقد والأهم أمام التحرر المجتمعي وحرية المجتمعات، لن تتمكن تلك المجتمعات من السير على سكة التاريخ. وما دامت المجتمعات لا تملك خياراتها في تحديد السلطة، أي وضعها وإزالتها وتغييرها وتحديد صلاحياتها بما تراه مناسباً، فإنها لن تستطيع تطوير ذاتها أو تحرير وعيها العام بالحرية، إلا على طريقة أصحاب نظرية الوعي.

ليس بالضرورة إذاً أن يكون المجتمع واعياً كي يستحق الحرية، بل إن الحرية هي الشرط «الطبيعي» والأساسي لوعيه، فلا وعيَ اجتماعياً ناضجاً دون حرية، ذلك أن الحرية هي المناخ الأنسب لنمو الوعي الفردي والاجتماعي وتطوره عبر التاريخ.

وتكفي نظرة متبصرة في التاريخ الغربي مثلاً؛ منذ العصر الإغريقي إلى اليوم، لترى كيف تنتقل الحضارة من مكان إلى مكان، ومن أمة إلى أخرى، تبعاً لشرط الحرية وحضورها في تلك الحضارة، فمن أثينا إلى روما الإيطالية، ومن هولندا إلى بريطانيا، ثم من فرنسا إلى ألمانيا وصولاً إلى أمريكا، تمت هجرة الإبداع والوعي والتطور البشري مسافراً خلف مناخ الحرية، ومنتقلاً مع انتقالها من مكان إلى آخر. فالانحطاط السياسي لأي أمة في التاريخ، كان مرافقاً ومؤسِّساً للانحطاط الثقافي، بينما الازدهار الثقافي والعلمي والأدبي والفني والفلسفي لم يتولد كظاهرة إلا في أمة مزدهرة سياسياً ومجال الحرية فيها واسع وغير مقيّد بقيود السياسة وديكتاتورية الساسة واستبدادهم، كما لم تحافظ أمة على ازدهارها وبقائها عظيمة في التاريخ دون إطلاقها للحريات العامة والخاصة، السياسية والمدنية والثقافية، ولا تدوم قوة أية حضارة مهما كانت من القوة والجبروت، بعد وضعها الأغلال في أيدي مجتمعاتها، وفي وجه ثقافتها ومثقفيها ومفكريها وفلاسفتها وعلمائها.

3. الحرية والفردية

«إن أي شعب يمكن أن يكون تقدمياً لفترة معينة
من الزمن، ومن ثم يتوقف عن ذلك.
متى يتوقف؟ عندما يكف عن امتلاك الفردية».

جون ستيوارت ميل

تبعاً للمسار والنهج الذي اخترناه مُوجِّهاً لهذا الكتاب، سنناقش بدايةً فكرة الفردية فلسفياً ومسألة ارتباطها بالحرية، على اعتبار أن الحرية هي المجال الذي تتحرك ضمنه الفردية، ثم نتابع نقاشنا في التخصيص والتأصيل وتقديم الشواهد والأمثلة من عالمنا السياسي، وفضائنا الاجتماعي والثقافي الذي نتحرك ضمنه، ونحتكم إليه بطريقة أو بأخرى.

من المعروف والمتداول ثقافياً وفلسفياً أن هناك نزعة فردية تتمثّل في الدفاع عن حرية الفرد الواعي بذاته والقادر على اتخاذ قراراته وخياراته المختلفة في الحياة. ومن السائد أيضاً أن تُصنّف المجتمعات الغربية عموماً على أنها مجتمعات ذرّية قائمة على الفرد بوصفه اللبنة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، في مقابل المجتمعات التي تقوم على فكرة الجماعة، كمجتمعنا العربي، حيث يذوب الفرد في جماعات أكبر منه وأوسع، كالأسرة أو القبيلة أو العشيرة أو المذهب الديني، (مع بقاء الأسرة

هي الخلية الأولى في المجتمع وليس الفرد)، وعادة ما يكون الفرد ضمن تلك الترتيبة خاضعاً لاعتبارات الجماعة، فكرياً وعقائدياً وحتى سياسياً.

لكن دعونا نفحص ونناقش تلك التمييزات والتصنيفات العامة؛ التي تُقدَّم على أنها بدهيات أولية في عمليات التحليل الاجتماعي المقارن، ونضعها تحت مشرحة النقد.

يخلص **هربرت ماركيوز** في كتابه الشهير «الإنسان ذو البعد الواحد»[15] إلى أن الفرد في العالم الغربي الصناعي المتقدّم يعيش خاضعاً لنظام اجتماعي سياسي اقتصادي قائم على الاستهلاك، يلغي حرية الفرد ويجعله تابعاً شعورياً ولا شعورياً لآليات الاقتصاد الاستهلاكي الرأسمالي الحاكمة، وهذا ما يسمّيه «الجانب اللاعقلانيّ للعقلانية المعاصرة»، لكن ذلك الجانب اللاعقلاني لعقلانية الإنسان ذي البعد الواحد هو ما دفع **ماركيوز** في نهاية التحليل إلى أن يضع رهانه الفلسفي على الفنانين والملوّنين والسود والمهمّشين للقيام بالثورة التي تعيد للفرد حريته المُنتزعة باسم العقلانية، تلك العقلانية اللاعقلانية التي تعطي الأفراد شعوراً مزيّفاً بحرّيتهم وسيطرتهم على حياتهم، في الوقت الذي تسيطر هي فيه على تلك الحياة وتمسح الفردية والاختلاف والتنوع منها.

وإذا كنا نتفق، في بعض النقاط، مع تلك النظرة النقدية التي يقدّمها **ماركيوز**، إلا أننا سنتناول الموضوع من زاوية مختلفة.

إذا كانت النظافة والنظام (أي الانضباط تحت سيادة القانون) كما ناقشهما **فرويد** في كتابه «قلق في الحضارة» هما من أهم محدّدات التحضر، فإن الحضارة الغربية تتبنى اليوم فعلاً على تلك المحددات، ولكن النقاش الفلسفي لفكرة النظام جعلها تصطدم حتماً بالفردية وحرية

15- انظر مقالنا المنشور في موقع *الأوان الإلكتروني* بتاريخ 2010/4/3، تحت عنوان «الفردية والآنتي فردية»، تجده على الرابط: http://www.alawan.org/article7202.html.

الفرد. فالمجتمع الغربي هو مجتمع مؤسسات؛ مؤسسات تصنع الأفراد، ولا أهمية كبيرة للفرد خارج المؤسسة، فالمؤسسات التعليمية تصنع العلماء، والدينية تصنع اللاهوتيين، والأحزاب تصنع القادة، والمؤسسات التجارية تصنع المستهلك، لا شيء خارج المؤسسة والمنظمة والجمعية والحزب والمدرسة في كلا المجتمعين المدني والسياسي، أي لا شيء خارج ما هو منظّم ومُهيكل ومقولب. ولذلك استحقت ظواهر المهمشين والمجانين والمنبوذين، ومن في حكمهم، اهتمام عدد غير قليل من الفلاسفة، ودراستهم، بل ولعهم، بوصفها ظواهر هي ـ إذا صحّ التعبير ـ «خارج النظام»، على هامش الحضارة، وربما فضيحتها. وبكون التقدّم يقوم فعلاً على الحرمان، فإن **فرويد** في كتابه المذكور آنفاً لم يحسم أمره بشأن الحضارة، ولكنه لاحظ تلك الملاحظة الثاقبة بأن الشعور بالذنب نتيجة الخصاء الحضاري والحرمان الفردي سيكون لصيقاً بالحضارة، ربما أيضاً لعنتها.

وبالمقابل فإن مجتمعاتنا التي لا ترتكز على النظافة ولا النظام، بالمعنى الفرويدي؛ مع أن النظافة من الإيمان، وفي الوقت الذي نُصنَّف فيه بأننا مجتمع جماعوي «آنتي فردي»، أي مضاد للفردية، حيث لا صوت لدينا للأفراد ولا حرية لهم، ولا حقوق محمية بالقانون لتصون الكرامة وتصون الحياة، فإننا، في الوقت ذاته، من أكثر المجتمعات فردية في العالم، فابتداء من الله وانتهاء بأكثر المهمّشين إقصاءً، ليس هناك سوى الفرد والفردية، فلا أحزاب تفرز قادة، ولا مؤسسات علمية تفرز علماء، ولا قوانين حقوق إنسان مرعية لتُعنى بمن ضاعت حقوقهم، ولا جمعيات أو منظمات مدنية تنمّي روح التعاون الجماعي، كل شيء فردي حتى ضمن تلك المؤسسات الشكلية إن وجدت، تبدو مجتمعاتنا من عاليها إلى سافلها مجتمعاتٍ من المهمّشين بالقياس إلى الأفكار السابقة، فالقرارات تصدر ابتداءً من أصغر قرار شخصي حتى أكبر قرار حكومي، ليس فقط بشكل

فردي، بل إنه في أغلب الأحيان اعتباطي، وليست في إطار العقل أو اللا عقل ـ كجزء سالب للعقل ـ بل هي خارج إطار العقل إطلاقاً، هي وحي يوحى، مشاعر وعواطف ومخاوف وضربات حظّ، إشارات ربّانية وتوفيقات من الله، وأحياناً إشارات رئاسية.. وغالباً توجيهات أمنية.

إن نقاش فكرة الفردية فلسفياً يحيلنا إلى نقاش فكرة الحرية بالقياس إليها على اعتبار أن الحرية هي الفضاء الذي تتحرّك فيه الفردية، ومن موقفنا من الحرية تنبثق أفكارنا حول الفردية.

يقول **إريك فروم**: «إن تكوين المجتمع الحديث يؤثر في الإنسان بطريقتين في آن واحد: إنه يصبح أكثر استقلالاً وأكثر اعتماداً على النفس وأكثر انتقاداً، وهو يصبح أكثر عزلة وأكثر وحدة وأكثر خوفاً. وإن فهم المشكلة الكلية للحرية متوقف على القدرة على النظر في كلا جانبي العملية، وليس في أثر جانب منهما واقتفاء الجانب الآخر»[16].

إنه وبالرغم من أن الإنسان يحاول قدر المستطاع التخلص من أعداء الحرية القدماء؛ وهو قد فعل ذلك إلى حد بعيد في المجتمعات المعاصرة، إلا أن أعداء جدداً من طبيعة مختلفة لا يكفّون عن الظهور؛ وهؤلاء الأعداء ليسوا قيوداً خارجية أساساً، بل هم عوامل باطنية تغلق الباب أمام التحقق الكامل لحرية الشخصية. فمثلاً، إننا نؤمن بأن حرية العبادة تشكّل انتصاراً من الانتصارات الأخيرة للحرية. ونحن لا نتبين بما فيه الكفاية أنه بينما تعد هذه الحرية انتصاراً ضد قوى الدين والدولة تلك التي لا تسمح للإنسان بالعبادة وفق ضميره، أو التصرف على هواه، فإن الفرد الحديث والمتحرر قد فقد ـ إلى حد كبير ـ القدرة الباطنية على الإيمان بأي شيء لا تجري البرهنة عليه منهجياً ومادياً وعلمياً. أو، إننا نشعر أحياناً بأن حرية

16- إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الأول 1972، ص90.

الحديث والكلام والرأي والمعتقد هي الخطوة الأخيرة في مسيرة انتصار الحرية؛ ولكننا ننسى أنه بالرغم من أن حرية الكلام تشكّل انتصاراً هاماً في المعركة ضد المحظورات القديمة، فإن الإنسان الحديث هو في وضع يبدو فيه الكثير مما يفكر فيه ويقوله مسائل يفكر فيها ويقول بها كل شخص آخر؛ وأنه لم يحرز القدرة على التفكير بأصالة ـ أي لنفسه ـ وهذه القدرة وحدها هي التي تعطي معنى لزعمه بأنه ما من أحد بقادر على التدخل في التعبير عن أفكاره مرة أخرى.

كما أننا غالباً ما نكون فخورين بأن الإنسان في سلوكه في الحياة قد أصبح حراً من السلطات الخارجية التي تقول له ما يفعله وما لا يفعله، ونحن نهمل دور السلطات المجهولة مثل الرأي العام و«الحس المشترك»، وهي قوية للغاية بسبب استعدادنا العميق لأن نتطابق مع توقعات كل إنسان عن أنفسنا، وكذلك بالمثل خوفنا العميق من أن نكون مختلفين. بتعبير آخر، إننا مسحورون بنمو الحرية من القوى التي هي «خارج» أنفسنا، ونحن عميان عن المحظورات والضغوط والمخاوف الباطنية التي تميل إلى تقويض معنى الانتصارات التي تحرزها الحرية ضد أعدائها التقليديين. لهذا فنحن ميالون إلى الاعتقاد بأن مشكلة الحرية هي تماماً مشكلة الحصول على مزيد من الحرية من النوع الذي أحرزناه خلال سير التاريخ، وإلى الاعتقاد أن الدفاع عن الحرية ضد مثل تلك القوى التي تنكر هذه الحرية هو كل المطلوب. ونحن ننسى؛ بالرغم من أن كل تحرر تم اكتسابه يجب الدفاع عنه بكل قوة، بأن مشكلة الحرية ليست مشكلة كمية، بل هي مشكلة كيفية؛ وأن الأمر عندنا يجب ألا يقتصر على الحفاظ على الحرية التقليدية، وزيادتها، بل يجب أيضاً أن نحرز نوعاً جديداً من الحرية، نوعاً يمكّننا من تحقيق ذاتنا الفردية، ويمكننا من أن تكون لدينا ثقة بهذه النفس وبالحياة[17].

17- انظر نقاش إريك فروم، المرجع السابق ذاته، ص92 وما بعدها.

ربما يجدر بنا السؤال؛ عندما نحاول إيصال الأمور إلى نهايتها: هل الحرية في الخلف أم في الأمام؟ هل هي كما انتهت إليها فلسفة **هايدغر** بمرجعها النيتشوي، أم كما عبّر عنها **ماركس** وخطّه الهيغلي؟

إن الجنّة التي ينتظر دخولها المؤمنون، وكما وصفتها الديانات، هي في الخلف لا في الأعالي ولا في الأمام، هي خلف الكائن البشري وقبل أن يأكل من شجرة المعرفة ويغترب عن عالمه الأصلي، العالم الحيواني، عالم الغابة بجنانها ومياهها وخضرتها، هناك حيث الحرية بعدم المعرفة، وحيث كان يعيش **أنكيدو** قبل أن يتركه صديقه **جلجامش** مدركاً انفصاله الذي لا رجعة عنه عن الطبيعة، تلك الطبيعة التي «يتغزّل» **إريك فروم** بالعودة إليها «عن طريق الحبّ» بعد انفصال الإنسان العاقل عنها مرّة وإلى الأبد.

إذا كانت فلسفة **ماركس** أبرزت أن الحرية هي وعي الضرورة وتجاوزها في حركة تاريخية نحو الأمام ومساوِقة لاتجاه الزمان، فإن فلسفة **هايدغر**، تَشِي، على العكس، بأن الحرية هي في عدم وعي الضرورة. «ما حاجتي للمعرفة؟!» يصرخ **أوديب**، وما الذي أضافه الوعي سوى الشقاء والانفصال والاغتراب. يُفصح أستاذ **نيتشه** «**شوبنهاور**» عن هذه الفكرة ببساطة، فـ «كلما ازددتُ علماً ازددتُ ألماً». إن فلسفة **هايدغر**، وبشكل أعمق **نيتشه**، هي إن صحّ التعبير فلسفة شخصية «للأشخاص»، في حين فلسفة **ماركس** و**هيغل** هي فلسفة للعموم وللتاريخ، ولذلك فإن الوعي الفلسفي الغربي المعاصر هو وعي من أُشبع من التاريخ والضرورة والعقل والعلم، وتفرّغ لميتافيزيقا الذات، الذات المتعالية أمام العالم، وهي ذاتٌ فقدت الأمل من غوغائية البروليتاريا وإيديولوجيا الجموع، وباتت تتفلسف للشخص، بعد أن صار شخصاً، فالإنسان لا يولد إنساناً كما يعبّر **هايدغر**، بل يصبح إنساناً. وفي قمة الوعي الفلسفي عند **نيتشه** يتحوّل الفيلسوف إلى طفل أو إله ـ لا فرق ـ لأن كليهما يلعب «لعبة زوس» خارج الزمان وفي مواجهته.

لذلك لا يمكن أن توجد الفردية، إن كانت بمعناها الماركسي/ الهيغلي الذي يحيل إلى فكرة (المواطن الفرد)، أم بمعناها النيتشوي الذي يحيل إلى الشخص الحر المتفوق، والمتحرر من ضرورات الطبيعة والتاريخ والدولة، ومن ضرورات الأخلاق الاجتماعية السائدة.. لا يمكن أن توجد الفردية إذاً إلا ضمن إطار الحرية ومن صلبها. ولذلك أيضاً نجد أن الفردية لدينا بقيت غائبة أو زائفة أو عدمية ما دامت الحرية؛ التي تمثّل حقل اشتغال الفردية، مغيَّبة ومأسورة في سجون السياسة والأنظمة السياسية.

بعد هذا النقاش العام والفلسفي لفكرة الفردية، نتجه إلى نقاش الفردية ضمن اعتبارات الوضع القائم في سورية، وما أفرزته وكشفته الثورة السورية من عيوب ونواقص وأقنعة، كنا نرتديها بالمعنى الفردي والجمعي دون أن ندركها أحياناً، أو ندركها ونختبئ خلفها؛ على مبدأ التقية، أحياناً أخرى. وربما أيضاً لانعدام الجرأة في طرح الأسئلة أمام أنفسنا، وأمام مجتمعاتنا وثقافتنا، تلك الثقافة التي قام نظامنا القمعي بإغلاقها إغلاقاً محكماً، وأحاط هو؛ أو جعلنا نحيط نحن، ونعيق «بالضبط الذاتي»، ما يعبّر عنها في حياتنا الروحية والفكرية والاجتماعية والسياسية. ذلك أنه أوصد الأبواب أمام الرأي الحر، أو الاجتماع أو التنظيم غير المراقب، أو الصحافة والكتابة والنشر الحر، تاركاً في نفس كل فرد فينا عنصر مخابرات يستجوب ويمنع ويحاسب الفكرة قبل خروجها الشفاهي أو المكتوب إلى العلن.

لم يكن النظام السوري نظاماً فردياً؛ بالمعنى السيئ والسلبي لكلمة فردي، فحسب، بل إنه؛ عبر طول إقامته المفروضة فرضاً على حياتنا، طبع ثقافتنا واجتماعنا وأنواتنا، بطابعه الفردي الطغموي.

وإذا تركنا؛ مؤقتاً، الأصل الاجتماعي والثقافي للطغيان، وتناولنا

الجانب النفسي له، سنجد أن أصوله قادمة من الخوف. الخوف من غدر الآخر، ومن غدر الطبيعة وغدر الحياة، انعدام الثقة الأصيلة بكل شيء، وبأي أحد. فالعالم مليء بالمؤامرات والخيانة، والناس محكومون بالأنانية والذئبية والحسد. لذلك لا بدّ من الحفاظ على المنصب والمكانة والكرسي، وذلك باستباق الأذى واحتكار الظلم قدر المستطاع.

بالنظر إلى التاريخ السياسي للأسد الأب، سنجد أنه، مذ كان وزيراً للدفاع إبان الانقلاب البعثي الثاني عام 1966، بدأ بتصفية منافسيه من كل الجهات. تلك التصفية التي ابتدأت بتصفية الضباط السنّة، ثم الدروز، ثم الإسماعيليين، ثم العلويين أنفسهم؛ وعلى رأسهم **محمد عمران** و**صلاح جديد**، وانتهت بتصفية أخيه **رفعت**، أو الأصح، إزاحته واستبعاده عام 1983، بعد نهاية أحداث الثمانينيات؛ التي كان لـ**رفعت** دور ريادي في مجازرها، ونزوع هذا الأخير الواضح لاستلام السلطة، عندما مرض أخوه **حافظ** ووصل إلى حد الموت، ثم عاد.

السمة الفردية بمعناها السلبي ـ التي جعلت من **الأسد** الأب يترك شعار «سورية الأسد» خمسة عشر يوماً على مكتبه؛ حسب **باتريك سيل**، قبل إقراره واستكماله بـ«صانع سورية الحديثة» أو «بطل الحرب والسلام» وصولاً إلى «الأسد أو نحرق البلد» مع الثورة السورية ونظام الابن ـ هي سمة الأنا المطلقة الطاغية التي وصفها الفيلسوف الألماني **فيخته**، وهي سمة (الطفل المُفسَد) الذي لا يرى غير أناه بوصفها مركزاً للعالم، والذي يرى كل شيء ملكه وتحت تصرفه في الوقت ذاته. الآخرون ليسوا جحيماً سارترياً بالمعنى الفلسفي، بل أدوات وأشياء لا قيمة لها بعين الطاغية، إلا بمعناها الوظيفي في خدمته، لكن أيضاً بإضفاء المعنى الهوبزي على تلك «الأدوات» البشرية، بوصفها مستعدة دائماً للانقضاض على سيدها ومالكها وتشليحه السلطة التي يملك.

لقد دعَّم نظام الأب ذاته بأسس (الفردية المنحطّة)، كما سنسميها،

وساهم بشكل مباشر وغير مباشر في نشرها في سورية خلال الثلاثين عاماً لحكمه المتواصل، فبعد أن سيطر بالقوة العسكرية (وقد كان يقود ما يسمى الجناح العسكري لحزب البعث بوصفه وزيراً للدفاع)، على الجناح السياسي لحزب البعث في ما سمّاه لاحقاً بالحركة التصحيحية عام 1970، ووضع الرئيس **نور الدين الأتاسي** إضافة إلى الصديق القديم **صلاح جديد**؛ الممثل السياسي لحزب البعث، في السجن، لم يعد هناك من معنى للسياسة داخل سورية، بل أصبحت القوة العسكرية والأمنية المحضة هي صانعة السلطة والدولة السورية. وقد عبّر **مصطفى طلاس** أثناء ربيع دمشق بالحرف الواحد عن هذه الحقيقة عندما قال في إحدى لقاءاته المتلفزة: نحن أخذنا السلطة بالقوة، ولن نتركها إلا بالقوة؛ والكلام موجه للشعب، وبشكل خاص للمعارضة التي مثلتها قوى ربيع دمشق في ذلك الوقت.

القضاء على السياسة الذي دشّنه نظام الأب، جعل كل شيء في سورية سياسياً ومُسيّساً ما عدا السياسة ذاتها، فبعد أن ضمّ الأحزاب الموجودة تحت سقف الحزب القائد للدولة والمجتمع، أي حزب البعث، ولاحق الأحزاب الرافضة لتلك المظلة بالعنف والقتل والتعذيب والتهجير وصولاً إلى السحق المطلق، كما تجلى في مجازر سجن تدمر 1981 وحماة 1982، وما بعدها، تفرغ لبناء «سورية الأسد» على هواه، أي بنائها على تعويم أسس الفردية المنحطة.

فعندما تصبح قيمة الولاء للحزب والقائد هي القيمة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية العليا في الدولة والمجتمع، تصبح مؤسسات الدولة عبارة عن تجمعات بيروقراطية للتسابق الفردي على امتيازات الولاء، وليست مؤسسات للعمل الجماعي والإنتاج الجماعي، بل إن كل جماعة مُتَّسقة أو منظمة أو مستقلة ضمن تلك المؤسسات خارج إطار الحزب

هي خطر على أمن المؤسسة التي يجب أن يبقى فيها الأفراد بحالة خوف متواصل من بعضهم ومن مديريهم، والمديرون من مديريهم الأعلى، وهؤلاء من الأعلى منهم. وسواء كان الأعلى وزيراً أو حتى رئيس وزراء، يبقى خوف الجميع مصدره عنصر الأمن وضابط الأمن؛ الوحيد الذي يملك حصانة قضائية تبعاً لحالة الطوارئ المستمرة منذ استلام البعث للسلطة عام 1963. وليس خفياً أن هذا التذرير الفردي للمؤسسات العامة على تنويعاتها العسكرية والمدنية، النقابات أو دور الأيتام ودور العجزة، القضاء أو التعليم العالي، مؤسسة المياه أو وزارة التربية.. إلخ، يجعل من تلك المؤسسات، غير المستقلة، مكاناً لأحط أنواع الفردية والفردانية المتسلقة والمتزلفة.

يكتب **ياسين الحاج صالح** ما يفيد فكرتنا ضمن هذا الباب، إذ يقول: «ليس السجن السياسي والاعتقال على الرأي مؤسسة قائمة دائمة في «سورية الأسد» إلا كي يكون كل السوريين خائفين. لا يلزم من أجل ذلك حبسهم جميعاً، يكفي أن يكون الحبس مؤسسة مقيمة... وإذا وضعنا في البال أن عدد من مروا بتجربة أمنية من نوع ما في سورية يكاد يشمل السوريين البالغين جميعاً، بمن فيهم عموم البعثيين وعموم الموالين، وأن من الروتيني أن تجري مساومة هؤلاء على «التعاون» مع الأجهزة الأمنية، أي العمل وشاةً و«كتبة تقارير»، تبدّى لنا القول إننا حيال تدريب وطني على الخيانة. من يخن جواره ورفاقه، لن يصعب عليه أن يخون بلده... وليس معنى استناد النظام على الأجهزة الأمنية، وهي رهيبة ومرهوبة في سورية، وإرهابية أيضاً، غير غرس رجل أمن في رأس كل مواطن، على ما يقوله عموم المشتغلين في الشأن العام في سورية فعلاً. أي أن يشعر بأنه سجين مراقب طوال الوقت»[18].

أما اجتماعياً فقد أدى بناء «سورية الحديثة» على الأسس الفردية التي

18- ياسين الحاج صالح، الطغيان والأخلاق في ـ سورية الأسد ـ، مرجع مذكور سابقاً.

نقوم بشرحها، إلى تخلي المجتمع رويداً رويداً عن عصبيته وعشائريته أو قبليته التي كانت تحميه من تغوّل الدولة في وقت سابق. تلك العناصر يجملها **عبد الله العروي** بـ «البداوة والعشيرة والتقوى والتصوف» ويجعل منها إثباتاً على وجود الحرية في التاريخ العربي والإسلامي، ومجالات مفتوحة للتحرر الفردي من استبداد السلطان وسيطرة الدولة السلطانية. فيقول مثلاً في ما يخص العشيرة: «إن قانون العشيرة يعارض قانون الدولة في المجتمع الإسلامي. وبقدر ما يناقض قانون الدولة حرية الفرد، بقدر ما يعين قانون العشيرة، في عين الفرد، على تحقيق الحرية بالمحافظة على الحقوق المكتسبة والامتيازات الموروثة». ثم يردف بأنه على الرغم مما يقوله **هيغل** من أن «الدولة في الشرق تتميز بحرية مطلقة لفرد واحد وعبودية مطلقة لمن سواه. لكن إذا اعتبرنا الحياة اليومية التي يعيشها الفرد العربي نرى أن هذا الفرد لا يواجه الحاكم المستبد وحيداً ضعيفاً أعزل، بل لا يواجهه أبداً، حيث يعيش حياته وراء متاريس تعزله عزلاً تاماً عن الحكم المطلق ـ لو كان الفرد يواجه السلطان خارج حمى العشيرة لكان بالفعل ضعيفاً مستعبداً. لكن السلطان، رغم إطلاق سلطته القانونية، لا يدرك الفرد أبداً، وهذا هو سبب لجوء السلطان إلى الكفاف، أي المسؤولية الجماعية رغم معارضتها لصريح الشرع. كلما استظل الفرد بالعشيرة ازداد قوة وطمأنينة، وكلما استقل بذاته ضعف واستعبد»[19].

لكننا نجد أن الفرد في «سورية الحديثة» لم يستقل بذاته، بالمعنى الاجتماعي، عن قوى العشيرة والبداوة أو الدين أو المذهب، بل «استقل سياسياً» بين هلالين، ووظيفياً عن تلك القوى. بمعنى، إنه من الممكن؛ بل السائد، أن يكون عضواً في العشيرة، وعضواً في حزب البعث في الوقت ذاته، بل إن عضويته في حزب البعث غالباً ما تمنحه امتيازات في عشيرته أو جماعته ذاتها، وبالتالي ليس غريباً أن يصبح مخبراً على أفراد العشيرة

19- العروي، **مفهوم الحرية**، مرجع سابق، ص20.

ذاتهم، أو رئيساً للعشيرة وعضواً في مجلس الشعب معاً، وهي علاقة متبادلة بين الوظيفتين، مثال **ذياب الماشي** الذي صوّره المخرج السينمائي **عمر أميرلاي** في فيلمه «الطوفان» هو صورة هزلية ومأساوية في الوقت ذاته عن تلك النماذج، وذلك الاستقلال.

لقد ساد نوع من التبادل المتوازن بين العصبيات القائمة والسلطة الشمولية المحدثة، تقوم تلك العملية على «مقايضة تنازل اجتماعي من النظام للعصبيات بتنازل سياسي منها للنظام عبر الولاء لمرجعية عليا مشخصنة، والاقتران التاريخي ثابت بين التخلي عن أية أفكار تغييرية و«ثورية» في كل من سورية والعراق، وتصاعد خارق لشخصنة السلطة بدءاً من أواسط السبعينيات... [لكن للطغيان في الدولة الشمولية المحدثة صفات حديثة أيضاً تميزه عن غيره من أنواع الطغيان القديمة، بحيث إنه..] ما كان للطغيان أن يتحول نظاماً إلا في العصر الحديث، رغم أنه وُجد على الدوام طغاة حكّموا القسوة و«الهوى» في رعاياهم وشؤون ممالكهم وانتهكوا أية حصانة أو استقلالية في مجتمعاتهم. ولا تعود حداثة نظام الطغيان إلى حقيقة أن وسائل الإكراه والاستنفاد والعمومية والرقابة الشاملة أتيحت في هذا العصر فقط، ولكن لأنه برزت في هذا العصر وحده فكرة صدور السلطة عن الشعب أو وحدة الشعب (صاحب السيادة) والسلطة السياسية. وعن هذه الوحدة تفرعت صورتان للاجتماع السياسي. أولاهما هي الحكم التمثيلي حيث السلطة تفويض مؤقت، وحيث رأس السلطة هو «المواطن الأول» أو «الأول بين متساويين»، وحيث الحكم خدمة عامة. وفي هذه الصورة تحتل هيئات المجتمع المدني من أحزاب ونقابات وصحافة وجامعات مستقلة وتنظيمات مدنية موقع الوسيط بين السلطة والشعب. أما الصورة الأخرى فتقوم بالضبط على إلغاء الوساطة، وإحلال وحدة مباشرة و«حلولية» بين السلطة والشعب محلها. وإذ تتمثل سلطة الأجسام الوسيطة في منع السلطة من السقوط سقوطاً حراً على

رؤوس الناس، فإن من البدهي أن الافتقار إلى هذه الأجسام أو المؤسسات يضع الناس تحت قصف مستمر من السلطة الحرة. ولهذا على كل حال فإن ما سنسميها الطغيانية المحدثة هي في الواقع سيادة شعبية مقلوبة، أعني حالة عبودية سياسية معممة أو مساواة في العبودية السياسية. وهي تترتب بصورة مباشرة على التوحيد المباشر وغير المتوسط للسلطة والشعب. فغياب التوسط، أي المؤسسات والتمثيل التي تقوم بدور مفاصل في الجسم السياسي، يسهِّل التحول من انحلال السلطة في الشعب إلى انحلال الشعب في السلطة»[20].

ما يهم موضوعنا في كل ما سبق، هو التركيز على أثر الطغيان في المجتمع الأهلي والمجتمع المدني والمجتمع السياسي السوري، وإبراز كيف أن الطغيان قد فرَّد المجتمع وذرَّره. لكن بروز الفردية المنحطة وانتشارها بدلاً من الفردية الأصيلة؛ الناضجة والمسؤولة والحرة والمستقلة، إن كان بالمعنى الماركسي أو بالمعنى النيتشوي اللذين تحدثنا عنهما سابقاً، جعل الوعي الفردي مبنياً على أسس الهوية العمودية، دون أن يفارقها نحو بناء الهويات الأفقية المختارة والأكثر نضجاً وتعبيراً عن المجتمع العصري المتماسك. والمقصود بالهويات العمودية هي تلك الهويات العشائرية والمذهبية والدينية والقومية التي ينتمي إليها الفرد من حيث الولادة، بينما الهوية الأفقية هي تلك التي يختارها الفرد الراشد بقراره الحر، والتي تعبّر عن اتجاهاته السياسية وانتماءاته الفكرية بصورة أفضل، من حيث هي انتماء تابع للقرار الفردي الحر والراشد والمسؤول.

مغزى القول إن إفراغ سورية من السياسة، كما تجلى في سورية الحديثة، جعل من كلا الهويتين العمودية والأفقية غير مختارتين، ما دامت

20- ياسين الحاج صالح، الاستبداد والطغيان.. تأملات سياسية، *الحوار المتمدن*، 2003/11/11. تجده على الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=11578

حرية الاجتماع والاعتقاد والرأي، الموجودة في الدستور الشكلي، غير مصونة، بل مشبوهة ومتابعة وملاحقة.

ذلك التاريخ، الذي أصبح ثقافة عامة، مؤسسة على الفردية المنحطة، أدى إلى عدة كوارث متلازمة ظهرت نتائجها بشكل واضح خلال الثورة السورية، نجملها كما يلي:

أولاً ـ فقدان التضامن الإنساني والاجتماعي بين النخب بجميع أشكالها عندما تعلق الأمر بالعلاقة مع السلطة، فما دامت الهويات الأفقية التي تعبّر عنها الأحزاب والنقابات والاتحادات مفقودة، أو هي موجودة بطريقة شكلية ومخترقة وتابعة وبلا معنى، فإن التضامن مستحيل، حيث لا غطاء حزبياً أو نقابياً يدافع عن الأفراد والأعضاء المنتمين إليه في مواجهة السلطة، وهذا ما جعل أي انشقاق فردي عن تلك المؤسسات أثناء الثورة بلا معنى مؤثر، حتى لو كان المنشق هو رئيس مجلس الوزراء أو رئيس الأركان.

ثانياً ـ فقدان التضامن الاجتماعي والإنساني بين الناس عموماً، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بمذهب أو قومية أو طائفة أو حتى منطقة، غير المذهب والقومية والمنطقة التي ينتمي إليها الفرد، وهذا إن دلَّ على شيء فهو بقاء ورسوخ الهويات العامودية رغم كل الكلام الفارغ عن «الوحدة الوطنية» التي رعاها النظام عبر تاريخه. فما حصل للأكراد عام 2004 تحمّل عاقبته الأكراد وحدهم دون أن يشعر أو يتمكن أحد في سورية من التضامن معهم، بل إننا كثيراً ما كنا نسمع أن الأكراد يجب مسحهم وسحقهم وغير ذلك من عبارات التشفي والتخوين التي سمعناها كثيراً أثناء الثورة السورية، وما حصل في السويداء عام 2000، كان له النتيجة ذاتها. لكن كل ذلك كان مبنياً أيضاً على تاريخ من انعدام التضامن الفعلي والعلني، فما حصل لحماة عام 1982 من تدمير شامل، دفع ثمنه الحمويون وحدهم بشكل رئيس، دون تمييز بين الإخواني منهم والمدني العادي،

وأيضاً دون تضامن معلن من بقية المحافظات «السنّية». ومن نتائج ذلك الخراب المديد أن ما حصل للأكثرية السنية في سورية خلال الثورة، ليس فقط لم يجد تضامناً من باقي المكونات الأقلية، بل أيضاً من السنّة ذاتهم، لكن تبعاً للمناطقية هذه المرة، ومعروف اليوم أن سنّة دمشق وحلب لم يتضامنوا مع الثورة السورية في مرحلتها السلمية رغم كونهم من الأكثرية ذاتها، ولم تدخل حلب ضمن معمعان الثورة إلا بالقوة بمعنى ما، وبعد تحوّل الثورة باتجاه العسكرة.

هذا بالمجمل هو إحدى نتائج الفردية المنحطة التي نتكلم عنها، فالانتماء إلى الهوية العمودية لم يكن مختلفاً بالجوهر عن الانتماء إلى الهوية الأفقية، ما دامت الفردية المنحطة هي الحاكمة في الحالتين، ولم يكن الانتماء إلى إحدى الهويتين أو إلى كليهما أكثر من انتماء شكلي غير أصيل ولا معنى له، كما أنه غير قادر على الظهور حتى في الأزمات، والدليل على ذلك أنه لو تحركت الطائفة السنية بوصفها «طائفة» أكثرية في مرحلة الثورة السلمية، لسقط النظام في ذلك الوقت. لكن السنّة لم يكونوا أفضل أو أسوأ حالاً من غيرهم في سورية من حيث احتكامهم مثل مجمل «الشعب» السوري لعناصر وتاريخ الفردية المنحطة التي صنعتها سياسة النظام بتاريخه المديد.

الكارثة الثالثة المتولدة عن ظاهرة الفردية المنحطة، تمثَّلت في المعارضة السورية، فقد وقفت الأنا الفردية المنتشرة في جميع أجسام المعارضة السياسية والعسكرية سداً منيعاً في وجه أي تمثيل حقيقي للشعب السوري مختلفاً بالجوهر عن تمثيل النظام السوري ذاته، بل إن الفردية المنحطة كانت عاملاً هاماً؛ من بين عدة عوامل أخرى، أدت إلى تشرذم، لا يني يزداد تشرذماً وتفريقاً لأي تشكيل معارض مهما كان حجمه ونوعه، فمنذ ولادة المجلس الوطني أو الجيش السوري الحر، هيئة التنسيق الوطنية أو هيئة قيادة الأركان في الائتلاف، المنبر الديمقراطي أو الجبهة

الإسلامية... إلخ. لم ينجُ من مساوئ الأنا الفردية المنحطة سوى الكتل الصلبة المتطرفة التي ظهرت متأخرة، والتي لا معنى فيها لأي فردية من أي نوع كانت، مثلما هو حال جبهة النصرة أو الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش»، أو ما يقابلها من ميليشيات شيعية متطرفة جاءتنا علناً من خارج الحدود لتساند النظام السوري في حربه ضد الشعب، وهي ميليشيات حزب الله اللبناني وميليشيا بدر وأبو الفضل العباس العراقية، أو الحرس الثوري الشيعي الإيراني.

ما نود استخلاصه من جملة النقاشات المرتبطة بالحرية والفردية في هذا الباب، هو أن الفردية، كما ظهرت خلال الثورة وكما صُنعت وانتشرت طوال عقود أربعة، لم تكن، ولن تكون، سوى عقبة أمام الحرية، بل إنها لا تؤدي سوى إلى العبودية المطلقة، أو الفوضى الغامرة، ومن ثم العبثية الفاقدة للمعنى، فالحرية التي تؤدي إليها تلك الفردية كما وصفناها، هي حرية الطاغية، أو حرية العبد، لا فرق، ذلك أن كليهما تابع لـ «سيستم» ذاته بالمعنى الأبستمولوجي، وتؤدي إلى النتائج ذاتها بالمعنى الأنطولوجي (الوجودي)، أي انعدام المسؤولية وانعدام الأخلاق وانعدام الالتزام بأي قواعد إنسانية أو حضارية أو غيرها. بينما تشكّل الحرية الفردية بمعناها الأصيل أساساً معرفياً ووجودياً لتفتّق الطاقات الإنسانية والإبداع والخَلق الإنساني على الصعد الاجتماعية والثقافية والسياسية كافة، وتؤدي إلى تطور المجتمعات والدول بالمعنى القيمي والقانوني، مثلما فعلت وما زالت تفعل في غير مكان من العالم.

يقول **جون ستيوات ميل**: «إن القسم الأكبر من الإنسانية لا يملك تاريخاً بالمعنى الحقيقي لأنه يئن تحت وطأة الاستبداد، فحيثما كان الاستبداد توقف التاريخ والتقدم»[21].

21- جون ستيورات ميل، **عن الحرية**، ترجمة: هيثم كامل الزبيدي، كتاب نسخة إلكترونية pdf، ص42.

المحور الثاني

أرض الحرية

1. الحرية والسياسة

ينبني تحليلنا لعلاقة الحرية بالسياسة على فكرة أن الحرية؛ عبر العصور، تقوم وتتشكّل بناء على وضعية النظم السياسية وإرادتها بالدرجة الأولى، وحتى قبل وجود (النظام السياسي) بالمعنى الحديث والمعاصر للكلمة، فإن الحرية كانت دائماً مرتبطة ارتباطاً أساسياً بسلطة الحكم في الدولة أو المملكة أو الإمارة أو القبيلة أو العشيرة وصولاً إلى المجموعة الطوطمية في بداية تاريخ الإنسان.

وسلطة الحكم التي مرت بمراحل تاريخية متنوعة حتى وصلت إلى أرقى أشكالها حتى الآن في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة، كانت هي الحامل الرئيس للحرية من جهة، والعقبة الأساسية في وجه الحرية أيضاً، من جهة أخرى. فالدين والإيديولوجيا والثقافة والاقتصاد.. إلخ، لم تكن عبر التاريخ إلا محمولات لجوهر واحد هو نظام الحكم السياسي، وتبريرات عرضية وزائفة في الوقت ذاته لاستمرار هذا الحكم أو زواله، كما أن اعتماد تلك المحمولات لتفسير التأخر والتخلف وامتناع الحرية في مكان ما وبلاد معينة، لم يكن إلا انشغالاً وإشغالاً بالعرضي عوضاً عن الجوهري، وإشاحة ـ مقصودة وغير مقصودة ـ للنظر عن مانع الحرية الأساسي، أي النظام السياسي.

هناك من يقول اليوم، ومن كان يقول دائماً ودون توقف، إن الدين مثلاً هو العقبة الأساسية أمام حرية السوريين؛ أو العرب، تبعاً لسمات «جوهرية» في السوريين أو العرب أو في الدين الإسلامي تمنع الحرية وتنقضها وتقف حائلاً في وجهها. وآخر يردّ التخلف وانعدام الحرية إلى الاقتصاد والفقر الاقتصادي المادي الذي يصبح هو المعيق الأساسي أمام حرية الناس، أو من يرد الأمر إلى التخلف الثقافي العام أو سيطرة الإيديولوجيا... إلخ. ونحن أيضاً لا ننكر أهمية التحرر من أَسر النص الديني، أو أهمية الرفاه المادي، أو أية معيقات ثقافية وإيديولوجية أخرى، ولكن تلك العوامل تبقى عوامل درجة ثانية أو عوامل ثانوية، من وجهة نظرنا، بالقياس إلى العامل الأول والأكثر تأثيراً وجوهرية ألا وهو نظام الحكم والسلطة السياسية.

قد تتداخل جميع العوامل السابقة لتنتج مركّباً كاملاً من التخلف وانعدام الحرية، ومن هذا التداخل والعلاقة الجدلية بين العوامل السابقة تم استخدام واستدعاء مقولة حقّة في الظاهر ملتوية ومخادعة في الباطن، تقول: «كما تكونون يولّى عليكم»، لكن لا. فتقاسم المسؤولية بين الجميع، بناءً على تلك المقولة، غير صحيح منطقياً وغير صائب تاريخياً وغير عادل جوهرياً، إضافة إلى كونه طريقاً مضللاً، وظيفته تضييع المسؤولية ذاتها، وتضييع «الطاسة»، كما يُقال، لكي لا يفهم الناس من هو المسؤول الأول عن انعدام الحرية، وواقع كون العامل السياسي هو أصل المشكلة والبلاء. هذا التضليل يقوم أيضاً بوظيفة أخرى هي ألا يتمكن الناس من البناء على أصل واضح يفسر ما عداه، ويضع المعيقات أمام ما يرتبط به من عوامل؛ تبقى هي دونه، رغم كونها عوامل مساعدة لفهم المشكلة بكليّتها.

أثناء ربيع دمشق، وضمن محاضرة في منتدى **جمال الأتاسي**، تكلم الدكتور **عارف دليلة**؛ وهو عميد سابق لكلية الاقتصاد ومن أهم اقتصاديي سورية وقتذاك، عن أن المشكلة الاقتصادية في سورية هي مشكلة سياسية،

وأن لا حل أو إصلاح اقتصادياً يمكن أن ينجح في سورية دون أن يسبقه الإصلاح السياسي، فدخل السجن وحُكم عشر سنوات بتهمة وهن عزيمة الأمة. لكن السلطة السورية التي راوغت وداهنت وضربت كل الأصوات المطالبة بالإصلاح السياسي، قامت بطرح الإصلاح الإداري مرة والإصلاح الاقتصادي مرة أخرى، فوجدت نفسها أمام خراب كل ما ادّعت إرادة إصلاحه، ووصلت إلى نتائج معاكسة تماماً لما تظاهرت برغبة تحقيقه و«تطويره وتحديثه». فمكافحة الفساد أوصلت البلاد إلى فساد بنيوي شامل، ومكافحة البطالة أوصلت البطالة إلى معدلات قياسية في تاريخ سورية.. وأخيراً مكافحة الإرهاب جعلت السلطة نفسها نظاماً للإرهاب وتوزيع الإرهاب على الدول المجاورة وإدارته، إضافة إلى النتائج التي نراها اليوم في استقطاب الإرهاب من جهات الأرض الأربع.

ولكن مرة أخرى، ماذا نعني عندما نقول إن أصل الحرية يكمن في السياسة ونظام الحكم السياسي؟ ليس ما نعنيه هو هامشية الدين والاقتصاد والثقافة قياساً بالسياسة فحسب، كما قلنا سابقاً، بل نقول إن السياسة هي ما يحدد دور الدين والاقتصاد والثقافة في المجتمع. فإما أن تجعل منها أدوات للسيطرة والثروة والنفوذ واحتكار السلطة، أو تجعل منها أدوات لتحرير المجتمع من أوهامه ومن فقره وعوزه ومن تخلفه ومن ضعفه. وغالباً ما تؤكد الملاحظة التاريخية وقراءة التاريخ، أن دور الحاكم ونظام حكمه لم يكن يوماً دوراً ثانوياً في تطور البلاد وتحرر العباد، وأن طبيعة الحكم السياسي كانت دائماً عاملاً حاسماً في نهوض الدول والمجتمعات أو تأخرها وانحطاطها.

يبرز دور السياسة في فتح طاقات البشر الاقتصادية، من خلال أن الثروة والغنى لم تكن يوماً خارج الإنسان ذاته، صانع الثروة وصانع الأدوات، بل إن المواد الأولية والغنى الطبيعي في الثروات (الثروة النفطية،

المعدنية، الحيوانية، النباتية، المائية... إلخ)، لم تكن حائلاً دون التخلف والانحطاط والفقر والتبعية والظلامية الدينية وانتشار الأوبئة والأمراض وغيرها في العديد من الدول، وبالمقابل فإن دولاً فقيرة في ثرواتها الطبيعية وموادها الأولية أصبحت دولاً أولى على سلم الحضارة، لأنها حررت طاقات الإنسان، بتحرير السياسة وقوننة الحكم السياسي. لننظر إلى اليابان أو ماليزيا كتجارب تاريخية وواقعية هامة، فاليابان هي مجموعة جزر زلزالية منفصلة تفتقر إلى العديد من الموارد الطبيعية الموجودة بكثافة في بلادنا، وهي بلد خرج من الحرب العالمية الثانية مدمراً ومهلهلاً، ثم استطاع خلال ثلاثين عاماً فقط أن ينتقل إلى صدارة الدول الصناعية، وأما ماليزيا فقد كان رئيسها يحلم عندما زار سورية في خمسينيات القرن الماضي بأن يجعل بلاده كسورية خلال عشرين عاماً. ولننظر بالمقابل إلى السودان؛ الذي تكفي أراضيه وحدها ـ إن استثمرت ـ لتحقيق الأمن الغذائي العربي من المحيط إلى الخليج، ولننظر إلى الفارق بين الكوريتين، أو نقارن بين وضع الألمانيتين الشرقية والغربية قبل هدم جدار برلين.. إلخ. يمكننا مدّ الموضوع في الزمان والمكان لنصل التاريخ الحديث بالقديم ونصل بين التجارب في مختلف بقاع الأرض، لكن الأمثلة باتت أوضح من أن يُشار إليها.

هدفنا هو تأكيد النقطة الجوهرية التي انطلقنا منها في هذا الباب؛ وهي الأصل السياسي للحرية والتحرير، واستكمال التوضيح الغائب والمغيّب؛ من أن تحرير السياسة والحرية السياسية هما الأصل والفصل في موضوع الحرية على جميع الصعد ومختلف المستويات.

لكن من جهة أخرى، وعلى الرغم من تأكيدنا وتركيزنا على الجانب السياسي لأصل الحرية، ووضعه مدخلاً للتحرر، وعقبة تاريخية قائمة أمام الحرية، كما تجلت في تاريخنا وحاضرنا، إلا أن هناك جانباً آخر للمسألة لا يمكن تجاوزه دون التطرق له وتبيانه من وجهة نظرنا.

ما نود قوله هو أن الأصل السياسي للتحرر بمعناه التاريخي مرتبط بنقيضه مباشرة، بالمعنى الفكري المجرد، أي الحرية من السياسة ذاتها، ذلك ما ينبغي توضيحه عند التأصيل الفكري للحرية. فعلى صعيد الواقع العربي؛ وهو ما يهمنا هنا أكثر من غيره، نحن نفتقد في تاريخنا وتراثنا، وحاضرنا أيضاً، إلى «ميتافيزيقا» وفلسفة[22] عربية مؤسِسة لحرية الإنسان ولمعنى الحرية بإطلاق، وللتفكير بالحرية دون العودة لله أو الدين أو الغيبيات أو السلطة السياسية، ودون حدها بأحد تلك الحدود، وبالتالي نفتقد لميتافيزيقا وفلسفة تؤصل مفهوم الحرية دون الاكتفاء برفع شعار الحرية بناء على تجارب غيرنا ونظرياته، أو البقاء عند التعامل الإيديولوجي مع تلك التجارب والنظريات، بمعنى اختزالها في نتائجها و/أو اصطفاء المناسب لـ«واقعنا» و«ديننا» و«طبائعنا» منها.

والمقصود بالميتافيزيقا العربية المتحررة هنا، هو التفكير الحر بالحرية بعيداً عن ربطها المباشر كما قلنا بفكرة الله والدين، أو بالأدلجة السياسية للبشر في الوقت ذاته، أي التفكير في الحرية بالقياس إلى الحقيقة، وإلى الجوهر الإنساني والطبيعة الإنسانية. وذلك مع إدراكنا بالضبط أن الحقيقة والجوهر والطبيعة الإنسانية هي مصطلحات ميتافيزيقية، لكن لا بمعنى أنها غيبية، بل بمعنى أنها مصطلحات مؤسِسة للتفكير بالأشياء «كما هي»، ضداً للتفكير بالأشياء كما تخدم مصالحنا المتغيّرة، أو كما تخدم الله وعبادته، أو كما تخدم السلطان وسياسته.

للتوضيح أكثر نضرب بعض الأمثلة، فقد طرحت الميتافيزيقا الغربية، في كل عصر من عصورها، عدة مقولات «ميتافيزيقية» أسست للتفكير

22- هناك فارق هام بين الميتافيزيقا والغيبيات، فالميتافيزيقا هي التأمل الفلسفي المجرد بالطبيعة وما ورائها من قوانين ناظمة، والتفكير بحقيقة الأشياء كما هي، ولذلك يسميها أرسطو «الفلسفة الأولى»، فيما الغيبيات هي رد الطبيعة وقوانينها إلى الله وإلى عالم الغيب.

والتنظير والنقاش في كل مرحلة من مراحل التاريخ الغربي، وذلك بالقياس إلى الحقيقة المجردة، دون الاكتفاء بتبرير سياسة بعينها أو الدخول في شكل المنفعة التي تقدمها تلك الحقائق على المستوى المباشر والسياسي العيني. فقد طرحت ميتافيزيقا **أرسطو** قوانين العقل الثلاثة: (الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع)، وعرّفت الإنسان بأنه «حيوان ناطق» وكائن أخلاقي وسياسي، ثم جاء **ديكارت** فأسس ميتافيزيقا الذات، وطرح الأنا المفكرة أساساً لكل ما هو موجود من خلال الكوجيتو: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، ثم جاء **كانط**، فوضع الإنسان مركزاً للكون من خلال ثورته الفكرية التي سُمّيت ثورة كوبرنيكية، كما طرح **كانط** أسساً عامة وميتافيزيقية للعقل النظري والحكم الأخلاقي والقيمة الجمالية، وذلك بطرحه أسئلته الفلسفية؛ ماذا يمكن أن نعرف؟ ماذا علينا أن نعمل؟ ماذا يمكن أن نأمل؟ فأعلى بفلسفته من قيمة الإنسان وجعله غاية في ذاته، ووضع أسساً عقلية وعامة للواجب والحكم الأخلاقي، مثلما نزّه الفن عن الأغراض وأطلق نظرية «الفن للفن». ثم ربط **هيغل** بين الإنسان والحرية، وجعل الحرية غايةً وهدفاً للوجود الإنساني كما يتجلى في التاريخ، وانتهى إلى أن مجال التحقق التاريخي للحرية هو ضمن إطار الدولة التي هي أرقى تحققات الفكرة المطلقة. ثم جاءت الفلسفة المعاصرة، فناقشت فكرة العدالة والحرية والحق والقانون والفوضى والسلطة وحقوق الإنسان وغيرها الكثير من المقولات الأفكار، لكن بوصفها محرزات حضارية عامة يمكن البناء عليها. وبذلك باتت المحرزات الحضارية للغرب تقوم على الأفكار «المثالية» والميتافيزيقية التي أسسها الفلاسفة والمفكرون، بوصفها منطلقاتٍ نظريةً مجردة للعمل والتفكير والعلم، وبناء القوانين الوضعية والإنسانية.

وعندما قدّم الغرب قوانين حقوق الإنسان بعد الثورتين الفرنسية والأمريكية، على سبيل المثال، استند إلى تصورات فلسفية وميتافيزيقية

وضعها مفكرو عصر التنوير للإنسان بوصفه غاية في ذاته، لا بوصفه عبداً من عباد الله، ولا بوصفه عبداً من عبيد السلطان، ولا بوصفه وسيلة لغاية خارجه، وبتلك الحقوق كان يؤسس للمساواة المبدئية بين البشر دون العودة لأصلهم أو فصلهم ودون وضعهم في درجات وامتيازات تبعاً لعرقهم أو قوميتهم أو دينهم أو مذهبهم أو قربهم من الحاكم.

أما ضمن ثقافتنا العربية العالِمة والعامة فقد تميز التفكير بالحرية بأنه تفكير سياسي بالدرجة الأولى، أي أنه تفكير يسعى دائماً للإرضاء والتوفيق والتبرير، إرضاء الله ومن خلفه السلطان أو المجتمع، ثم التوفيق بين الحكمة والشريعة.. أو الدين والدنيا.. أو السلطة الجائرة والمستبد المستنير.. أو القهر السياسي الاجتماعي والجبرية الدينية وأحكام القدر، إضافة أخيراً إلى التبرير، تبرير التخلف وتبرير الظلم وتبرير أحكام الشريعة.. إلخ.

لتأكيد ما نقوله نضرب عدة أمثلة موجزة مما كتبه مفكرون عرب من تيارات مختلفة، إسلامية وماركسية وقومية وعلمانية، إذ يقول **حسن حنفي** مثلاً: «إن الله يصف في كتابه ذاته كإنسان كامل، والإنسان يصف الله كصورة كاملة للإنسان». ثم يزيد فيقول: «إن الله هو الحرية.. وهو كذلك لكي نكسب نحن حريتنا»، ثم يصرح **حنفي**: «إن الله هو المثل الأعلى بالنسبة للإنسان وإن أوصافه إنما هي الأوصاف التي يحتاج إليها الإنسان العربي في مجتمعه الحالي»[23].

بينما عالج **علال الفاسي** ـ وهو مفكر سياسي مغربي ـ مسألة الحرية وبرع في التنظير لها. إذ يرتد مفهوم الحرية عنده ابتداءً إلى الإرادة في التحرير الشامل للشخصية الوطنية من كل قيد، سواء أكان مصدره خارجياً مثل الاستعمار أم داخلياً مثل سيادة علاقات في المجتمع تعمل على سلب

23- العروي، مرجع سابق، ص82.

الحرية، أو استمرار بعض التقاليد التي تمنع حرية الإنسان... لكن الإطار الأخص الذي يطرح فيه **الفاسي** مشكلة الحرية يظل إطاراً دينياً إسلامياً تحكمه مفاهيم الحرية الإلهية المطلقة، والتكليف الإلهي للإنسان بما هو مستخلف في الأرض ومسؤول عن عمارتها وعن تحقيق العدل والحرية فيها... وأن الحرية خلق ذاتي وشخصي للإنسان، إذ لم يُخلق الإنسان حراً وإنما خُلق ليكون حراً، وأن الحرية ليست حقاً فقط وإنما واجبة أيضاً، لكن جماع القول في تصوّر **الفاسي** للحرية أن «الإيمان بالله هو الطريق إلى الحرية، لأن الله هو الحرية المطلقة، أو «الحرية الحرة» التي يكون الإيمان بها طريقاً إلى حرية الإنسان»[24].

وهذا ما نجده أيضاً في كتابات المفكر اللبناني **حسن صعب**. فعنده «إن العقيدة التوحيدية الإسلامية مرادفة لعملية التحرير. والوحدانية «عبودية لله وحده». والعبودية تحرر الإنسان من الحدود الطبيعية والتاريخية والسياسية. إنها تحرره من كل ما ليس الله، وإنها هي التي تطلقه من كون الضرورة إلى ملكوت الحرية، وتنأى به عن كل الإيديولوجيات العصرية التي هي أشكال جديدة للعبودية: الليبرالية الاقتصادية، والشيوعية المادية، والعلمية الطبيعية، والنيتشوية العدمية، والفرويدية الجنسية.. إلخ»[25].

نطرح أيضاً ما استقر عنده مذهب القياديين الإسلاميين **حسن الترابي** و**راشد الغنوشي**. فالحرية عندهما انفكاك وتحرر وعبودية. ينقل **الغنوشي** من محاضرة **للترابي** موضوعها «الحرية والوحدة» ما نصه: «إن الحرية ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله (..) ولئن كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة، فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله. فالواجب على الإنسان أن يتحرر لربه، مخلصاً في اتخاذ رأيه ومواقفه... وهذه الحرية

24- **عن الحرية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص54.

25- المرجع ذاته، ص54.

في التصور الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق. وكلما زاد إخلاصاً في العبودية لله زاد تحرراً من كل مخلوق في الطبيعة، وحقق أقداراً أكبر من درجات الكمال الإنساني»[26].

تنطلق نظرية الحرية الإسلامية عند هؤلاء المفكرين من نقد المفهوم الليبرالي للحرية. فهذا المفهوم يستند، في رأي **يوسف القرضاوي** مثلاً، «إلى جملة من العناصر «الدخيلة» هي: العلمانية، والنزعة الوطنية والقومية، والاقتصاد الرأسمالي، والحرية الشخصية بالمفهوم الغربي: حرية المرأة في التبرج والاختلاط، وإنفاذ القوانين الأجنبية الوضعية، والحياة النيابية. أما عيبها الأكبر فهو خلوها من العنصر الروحي، بل إغفالها له إغفالاً مقصوداً بإعراضها عن الله ورفضها أن تهتدي بهداه»[27].

من الملاحظ إذاً ما بذله هؤلاء المفكرون الإسلاميون من جهود «دفاعية» و«تسويغية» بالغة من أجل التدليل على كفالة الإسلام لحرية الرأي، بينما بقي التفكير في الحرية في ذاتها، وخارج المنطق والمبتدأ الإسلامي لا يعنيهم، فالإسلام هو السقف وهو المنظار الذي يرون من خلاله الحرية، ومن تحت هذا السقف ارتفعت أصواتهم وظلّوا يؤكدون أن «الحرية من الفطرة»، وأن «سيرة الرسل جميعاً تؤكد حرية الرأي»، وأن «القرآن والسنّة يقرران حرية الرأي»، وأن «الحرية السياسية فرع لأصل عام» هو «حرية الإنسان من حيث هو إنسان، المقررة بنصوص قطعية في الكتاب والسنّة». لكن مع التأكيد الدائم على أن «هذه الحرية التي يقررها الإسلام للعقل البشري أو حرية الرأي التي تكفلها آيات القرآن.. يحدّها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة الإسلامية. فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم ـ إعمالاً لهذه الحرية ـ طعناً في الدين أو خروجاً عليه[28].

26- المرجع ذاته، ص54-55.

27- المرجع ذاته، ص54.

28- المرجع ذاته، ص54.

لكن «تسييس» الحرية الذي ارتدى رداءً دينياً مع المفكرين الإسلاميين، ارتدى أقنعة أخرى مع المفكرين القوميين والعلمانيين العرب، إذ نجد أن المفكر القومي **قسطنطين زريق**، يربط بين قضية الحرية وقضية «القدرة الحضارية» أو «التحضر» التي يعتبرها كاشفاً جوهرياً عن التباين بين الأمم تقدماً وتأخراً. وبذلك تكون الأوضاع المتخلفة التي يعاني منها العرب في الأزمنة الحديثة، إنما ترتد إلى اختلال مقاييس التحضر وضعفها العام عندهم. ولتجاوز هذا الاختلال والضعف لا بدّ من ضمان الشروط الجوهرية للتحضر. أما ما هي تلك الشروط الجوهرية، وما هو الضامن الذي يضمنها، فهو ما يبقى مشوشاً ينوس بين السياسة والدين، دون أن يخلو من السمات الجوهرية أيضاً، لشعوبنا، التي تترك خللاً في مقاييسهم للتحضر الذي يجلب حريتهم وقدرتهم الحضارية.

بينما لن تتحقق شروط التحضر والحرية عند المفكر الماركسي **مهدي عامل** إلا بفضل «حركة» شاملة في التحرر العربي من البرجوازيات العربية ومن الشروط الكولونيالية المحيطة. أي أن شروط التحضر اقترنت هذه المرة مع الاقتصاد «الرأسمالي» الذي تمثّله البرجوازية التابعة إيديولوجياً «للإمبريالية» المعادية للنمط الاشتراكي المرغوب عنده، ومع العسكر ورثة الأنماط «الكولونيالية» التابعة، أما حركة التحرر العربي الشاملة برأيه فلا تعني إلا ثورة «بروليتارية» منظمة في رأس المفكر الماركسي أكثر من كونها منظمة ضمن طبقات اجتماعية في الواقع. أما **عبد الله العروي** فيرى أن القصد في نهاية الأمر هو التحرر من عسف الإنسان وسيطرة الطبيعة ومن الاستغلال الرأسمالي وسطوة الملكية الفردية والفقر والصراع. ويرجئ هذا التصوّر تحقق الحرية إلى ما بعد تحرير الفرد والمجتمع اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، إذ إن الحرية الفردية الكاملة لن تتحقق إلا بعد أن تجتمع كل أسبابها الموضوعية في مجتمع حر[29].

29- المرجع ذاته، ص53 وما بعدها.

ما نريده من هذا العرض السريع الذي تناول أمثلة على بعض طروحات المفكرين الإسلاميين والقوميين والماركسيين، هو إبراز التناقض «المُغفَل» المصاحب للتفكير في الحرية ضمن الثقافة العربية، والذي أكدناه في بداية هذه الفقرة، وهو في جانبه التاريخي يبرز الأصل السياسي للتفكير بالحرية والتحرر، وفي جانبه الفكري المجرد يبقى أسير السياسة ذاتها وما تفرضه من تبرير لذاتها أو للنص الديني الذي يغلّفها، أو أسيراً للإيديولوجيا التي تبقى في نهاية الأمر مكتفية بذاتها دون أن تترك مجالاً واسعاً للتفكير خارج إطارها. وبتعبير آخر نجد أن الاختلافات في طرح الحرية عند المفكرين العرب بقيت اختلافات إيديولوجية أكثر من كونها تنويعات فلسفية أصيلة، وتأسيساً لميتافيزيقا عربية خاصة بالحرية.

2. الحرية، السياسة والدولة

لا يستقيم الكلام في السياسة دون تناول الدولة باعتبارها التعيّن الذي تتعيّن به السياسة بشكل رئيس، فكلمة «ريبوبليك» (republic) مُشتقّةٌ من العبارة اللاتينيّة «ريس بوبليكا» (res buplica) وتعني الشأن العام، أو الدولة، أو السياسة، أي أنها لا تنصبُّ على نظام معيّن من أنظمة الحكم»[30]. كما أن «مهمة علم السياسة الحديث كانت ولا تزال تدجين سلطة الدولة، وتنظيم ممارستها في ظل حكم القانون، وتوجيه نشاطاتها نحو أهداف تعتبر شرعية بنظر الشعوب التي تحكمها»[31]. والدولة بقيت أرفع تجليات الفكرة المطلقة عند **هيغل**، ذلك أن الحرية لا تتحقق في أفضل صورها إلا ضمن إطار الدولة ومن خلالها، عنده. إضافة إلى أن تنظيم الفعل البشري والعلاقات البشرية الذي يحققه الكيان السياسي المُسمّى دولة هو ما يفسح المجال أمام الحرية وانطلاق الفاعلية البشرية وتحرير طاقاتها، (وذلك من وجهة نظر إيجابية ومبدئية بالتأكيد). يقول **صموئيل هنتنغتون** في كتابه «النظام السياسي لمجتمعات متغيّرة»: «ليست المشكلة الرئيسية

30- محاضرة لفاروق مردم بك بعنوان: ما هي الجمهورية؟ الجمهورية في المنظور الفرنسي بين الأمس واليوم، قدمها في مركز هامش ومنشورة على موقع الجمهورية، تجدها على الرابط: http://hamisch.org/?p=600.

31- فرانسيس فوكوياما، **بناء الدولة (النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين)**، ترجمة: مجاب الإمام، الرياض، الطبعة الأولى 2007، ص42.

في الحرية بل في إيجاد نظام عام شرعي. قد يحصل الناس بالطبع على النظام من دون الحرية، لكنهم لن يتمكنوا من الحصول على الحرية من دون النظام»[32].

لكن مرة أخرى ما هي الدولة؟.. سواء كانت الدولة هي الكيان العقلاني الذي يحقق روح الحرية وأرفع تجليات الفكرة المطلقة كما عند **هيغل**، أو كانت «اللجنة التنفيذية للبرجوازية»[33] كما في الطرح الماركسي التقليدي، أو هي الكيان المحتكر لشرعية العنف والإكراه كما عند **ماكس فيبر**[34]، فإن الدولة الحديثة؛ منذ نشوء الدول القومية في أوروبا، هي البديل الموضوعي الوحيد الذي أفرزته البشرية، القادر على إدارة علاقات القوة بين الأفراد والجماعات، وتنظيمها، بدلاً من، وخارج إطار، رابط الدين، أو الدم، أو الأصل، أو العرق، أو الإثنية، القديم، وهي الكيان القادر أيضاً على صيانة كرامة الأفراد التابعين لها استناداً إلى مساواتهم أمام القانون الوضعي المتفق عليه بينهم، والمكتوب دستورياً بأياد بشرية منتخبة منهم. ومن ثم فإن الدولة هي؛ حتى إشعار آخر، الدين الأرضي المعاصر. ولكن ذلك ليس لما تحمله من رابط شبه مقدس للبشرية جمعاء؛ تدور السياسة في فلك ثباته وتغيّراته، فحسب، بل لأن الدولة هي الكيان الذي أزاح الدين من مركزيته في احتلال القوة الشرعية والسلطة المركزية والمرجعية التشريعية والتنفيذية والقضائية، بما تتضمنه من فرض أطر الحق والواجب، والممنوع والمسموح، ووضعها تحت سقف الدولة ورعايتها بشكل رئيس. ومن هنا يصبح كلام **فوكوياما** في كتابة «بناء الدولة» مؤيداً للرأي

32- صموئيل هنتنغتون، **النظام السياسي لمجتمعات متغيّرة**، ترجمة: سمية فلوّ العبود، دار الساقي ـ بيروت، ط1، 1993، ص15.

33- المرجع ذاته، ص30.

34- انظر: ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2011، ص261 وما بعدها.

الذي نقدّمه هنا، وإن كان كلامه موضوعاً في سياق آخر، إلا أنه يصبّ في سياق مقارنتنا التي نجريها، ومماثلتنا التي نقوم بها بين الدين والدولة، إذ يقول: إن «احتكار شرعية السلطة التي تمارسها الدول لا يتيح للأفراد تجنّب ما أسماه **هوبز** «حرب كل إنسان ضد كل إنسان آخر» على الصعيد المحلي فحسب، بل يشكّل أيضاً أساس النزاعات والحروب على الصعيد الدولي»[35].

لكن ماذا عن «دولنا»؟!.. التي لم تفلح في النشوء إلا بعد الحرب العالمية الثانية وتصفية الاستعمار، ولم تأخذ من عناصر الدولة الحديثة إلا الاسم؛ مضافاً إليه احتكار شرعية العنف والإكراه، لكن أيضاً بعد سحب قانونية العنف ليصبح عنفاً سلطوياً محضاً وإكراهاً لا عقلانياً للمجتمع وأفراده ضد كل عقد اجتماعي أو دستور سياسي محتمل في الدولة العقلانية الحديثة.

ربما كانت التسمية المُثلى، والوصف الأفضل، للدولة العربية الحديثة هي «دولة الثقب الأسود» التي اعتمدها تقرير التنمية الإنسانية في الوطن العربي عام 2004، واعتباره أن الدولة العربية تجسد إلى حد كبير «التجلي السياسي لظاهرة «الثقب الأسود» الفلكية حيث تشكّل السلطة التنفيذية «ثقباً أسود» يحوّل المجال الاجتماعي المحيط به إلى ساحة لا يتحرك فيها شيء ولا يفلت من إسارها شيء»[36].

إذا كان **جون لوك** قد عبّر تفصيلياً منذ القرن السابع عشر عن أهمية فصل السلطات الثلاث، القضائية والتنفيذية والتشريعية، لكي يأخذ أي دستور معناه، ثم تابعه **مونتسكيو** في «روح الشرائع (القوانين)» على الخُطى ذاتها مدافعاً عن الدستور ومبدأ فصل السلطات، وإلغاء الرق،

35- فوكوياما، **بناء الدولة**، مرجع سابق، ص42.

36- **الحرية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 15.

والمحافظة على الحريات المدنية والقانون، وفكرة أن المؤسسات السياسية يجب أن تعكس المظاهر الاجتماعية والجغرافية للمجتمع... إلخ، فإننا نجد أن الدولة العربية الحديثة قد أخذت في معظمها الكلام الدستوري عن فصل السلطات القديم، إلا أن فصل السلطات بقي شكلياً مثله في ذلك مثل الدستور الشكلي أو الموقوف عن العمل.

يسجّل تقرير التنمية أن: «المركزية المتزايدة في الجهاز التنفيذي مُضمّنة في النصوص الدستورية للدول المعنيَّة (العربية)، التي تمنح رأس الدولة صلاحيات واسعة، باعتباره الرئيس الأعلى للجهاز التنفيذي ولمجلس الوزراء، وللقوات المسلحة، وللقضاء والخدمة العامة... كما أن هناك آليات إضافية تتيح للحاكم مزيداً من تركيز السلطات في يده. وعلى سبيل المثال، فإن ما يسمى بالأحزاب الحاكمة (في حال وجودها، كما في سورية) ما هي في الواقع إلا مؤسسات تابعة للجهاز التنفيذي، حيث يتم تعيين المسؤولين الحزبيين (أو المرشحين في حال الانتخابات) من قبل الرئيس الذي يُعتبر في الوقت نفسه رئيس الحزب. وهذا يعني عملياً أن البرلمان يصبح جهازاً بيروقراطياً يعيّنه الجهاز التنفيذي ولا يمثل الشعب بحق»[37].

يضيف التقرير مصيباً أنه إضافة إلى ذلك، «فإن الجهاز التنفيذي يستخدم القضاء العادي والاستثنائي لإقصاء الخصوم والمنافسين وحتى بعض الأتباع المتمردين، وتحجيمهم. ويقترن هذا بما يسمى «الفساد المسكوت عنه» إذ يسمح للأنصار المقربين باستغلال مناصبهم للإثراء غير المشروع، في حين يظل «تطبيق القانون» عليهم سلاحاً مشهراً لضمان استمرار ولائهم الكامل»[38].

37- المرجع ذاته، ص15.

38- المرجع ذاته، ص15.

لكن كيف يتعزز دور الجهاز التنفيذي في الدولة العربية المعاصرة؟ «يتم ذلك عبر أجهزة المخابرات التي تعتبر هي الآلية الأهم في تعزيز سلطة الجهاز التنفيذي. وهذه الأجهزة ليست مسؤولة أمام الأجهزة التشريعية أو الرأي العام، إذ تخضع مباشرة لهيمنة الرئيس أو الملك، وتملك صلاحيات تفوق صلاحيات أي جهاز آخر... كما يمتلك الجهاز الأمني موارد هائلة، ويتدخل في جميع صلاحيات الجهاز التنفيذي، خاصة فيما يتعلق بقرارات التوظيف وتقنين الجمعيات، حتى أصبح من الشائع إطلاق صفة «دولة المخابرات» على الدولة العربية المعاصرة»[39].

تعاني «دولنا» من أزمة كبرى في شرعية أنظمتها السياسية التي هي غير شرعية في الحقيقة، ذلك أنه «في غياب شرعية تُستمد من إرادة الأغلبية، لجأت معظم الأنظمة إلى الاستناد إلى شرعيات تقليدية (دينية/قبلية) أو ثورية (قومية/تحريرية) أو أبوية تدّعي الوصاية على المجتمع بحكمة «رب العائلة». بيد أن الفشل في التصدي للقضايا الكبرى مثل قضية فلسطين والتعاون العربي، ووقف التدخل الأجنبي، والتنمية الإنسانية، إضافة إلى ضعف تمثيل الدولة العربية للقوى الفاعلة في المجتمع وقيام مواجهة بينها وبين هذه القوى، جعلها تواجه أزمة شرعية مزمنة. فباتت بعض هذه الأنظمة تركز في خطابها للجماهير على شرعية الإنجاز (أو الوعد به) في مجالات محددة، مثل الاقتصاد، أو السلام، أو الرخاء والاستقرار، أو المحافظة على القيم والتقاليد. وكان مجرد الحفاظ على كيان الدولة في مواجهة تهديدات خارجية في بعض الأحيان إنجازاً يكرس الشرعية»[40]. وفي هذا الصدد ربما يذكر جميع السوريين الاحتفالات الدورية الإجبارية بإنجازات «الحركة التصحيحية»، بينما يتابع المصريون

39- المرجع ذاته، ص40.

40- المرجع ذاته، ص15.

اليوم بداية عهد **السيسي** بإنجازات الجيش المصري في اكتشاف وتصنيع الجهاز المضحك للشفاء من مرض الإيدز، أو اكتشاف الماس في مصر. وكل ذلك في تكرار هزلي لأزمة الشرعية، والحالة التعويضية عن فقدانها، في سورية القديمة ومصر الجديدة.

لقد كان أخطر ما كشفه تقرير التنمية منذ وقت مبكر، هو ما استخدمته كل الأنظمة التي تعرضت لثورات الشعوب ضدها، إضافة إلى الأنظمة التي كانت قيد الثورات قبل المآلات المؤلمة القادمة من سورية. نقرأ في التقرير: «تعضد بعض الأنظمة الآن شرعيتها باعتماد صيغة مبسطة وفعالة لتبرير استمرارها، وهي كون النظام بعينه هو أهون الشرين، وخط الدفاع الأخير ضد الاستبداد الأصولي أو ما هو أسوأ، أي الفوضى وانهيار الدولة، وهو ما أسماه البعض «شرعية الابتزاز»»[41]. لكن ما لم يعد خفياً اليوم أن النظام السوري أضاف إلى «شرعية الابتزاز» بعداً جديداً أثناء الثورة السورية ضده، مضيفاً إلى التهديد القديم بالإسلاميين المتطرفين؛ الذي لم يلعبه أحد من الأشقاء الساقطين كما لعبه النظام السوري، وهو التهديد بأمن إسرائيل، ذلك أنه يعرف جيداً أن أكثر ما يعني القوى الكبرى في المنطقة، ولا سيما الولايات المتحدة الأمريكية، هو أمن إسرائيل. فقد بات الابتزاز هذه المرة موجهاً للخارج بعد الداخل، ولسان حاله يقول إن سقوط النظام السوري؛ ويا للمفارقة، هو تهديد لأمن اسرائيل. وذلك ما صرح به السيد **رامي مخلوف** في بداية الثورة للصحافة الأمريكية، ثم أعاد التصريح ذاته ناطق إيراني عن النظام السوري مؤخراً، لكن من طهران هذه المرة.

الآن ما معنى الحرية ضمن إطار الدولة، ما دام احتكار العنف والإكراه هما من الأساسيات المُعرِّفة للدولة؟! ثم ماذا عن الحرية في «دولنا» القائمة؟!

41- المرجع ذاته، ص15.

نقول: إنه إذا كانت الحرية ضمن الإطار الديني هي في الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، فإن الحرية ضمن إطار الدولة هي في الاتفاق مع ما يوحي به القانون والعقل، فالقانون لا ينفي الحرية إلا بالقياس إلى المطلق، والحرية المطلقة إما غير موجودة، أو هي عبارة عن فوضى وعبثية لا تحتمل، ومؤداها الطبيعي هو الطغيان، فليس من أحد قريب من الحرية بهذا المعنى الأخير سوى الطاغية.. والحيوان الأعجم.

يقول **هيغل** بنوع من وضع الحد على المطلق: «الحرية هي المطلق والمطلق هو العقل المجسد في التاريخ وفي الدولة. أن يكون الإنسان حراً هو أن يقبل ضرورة الحرية، أي أن يستوعب منطق التاريخ ويتماهى مع هدف الدولة. أما أن يريد عدم الارتباط فيعني ذلك الخضوع للبخت والاتفاق»[42].

ولذلك لم يوجد تعارض جوهري بين القانون والعقل والحرية في الدولة الحديثة، بل إن معظم الدول المعاصرة اليوم يتوازى فيها تطبيق الحرية الفردية وباقي أنواع الحرية مع تطبيق القانون، حتى أن الملاحظة العيانية تحيل إلى أن القانون والحرية يصعدان معاً أو يهبطان معاً ضمن إطار الدول الديمقراطية الليبرالية. ولذلك أيضاً نجد أن العديد من الفلاسفة والمؤرخين ورجال القانون والسياسة قد وضعوا روابط محكمة بين الحرية والضرورة والمسؤولية، فليست الحرية نعمة مجانية، بل إن الحرية والمسؤولية صنوان. «إن الحرية لا تعني مجرد تمتع الفرد بالفرص، ولا تتطلب فقط أن يتحمل الفرد عبء الاختيار، ولكنها أيضاً تعني أن يتحمل عواقب قراره. ومن هنا فإن التنصل من المسؤولية يعني، في الحقيقة، التفريط في الحرية... ولعل المساواة أمام قواعد القانون والسلوك العام هي صنف المساواة الوحيد الذي يمكن ضمانه إن أردنا الحفاظ على الحرية»[43].

42- العروي، **مفهوم الحرية**، مرجع سابق، ص85.

43- **نحو الحرية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص48.

نظرياً وإجرائياً يمكننا تقسيم الدولة إلى ثلاث مكونات رئيسة هي: المجتمع السياسي، والمجتمع المدني، والمجتمع الأهلي، لا بدّ أن تخضع جميعها للقانون ذي المرجعية الدستورية، إذا أردنا أن نتحدث عن شرط الدولة بمعناها الحديث.

المجتمع السياسي: تمثّله السلطة السياسية المتغيّرة، لكن القائمة على ثوابت الدولة، وهي الجيش (الدفاع) والداخلية، والقضاء، والبرلمان مع ملحقاته الوزارية، ممثلي السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية على التوالي. إضافة للأحزاب السياسية التي يمثّل وجودها وتنافسها على التداول السلمي للسلطة حيوية المجتمع السياسي.

المجتمع المدني: تمثّله مؤسسات الدولة؛ الحكومية وغير الحكومية، المنظمة لكن غير السياسية، بمعنى انفصال حقلها عن حقل السياسة المباشر. ومؤسسات المجتمع المدني بما تعنيه من نقابات وهيئات ومنظمات حقوقية وجامعية وصحافة وإعلام ودور عبادة هي مناهضة بمعنى ما، أو منافسة لمؤسسات المجتمع السياسي، ذلك أن مهمتها الأساسية هي الحدّ من سلطة الدولة، ومراقبة تدخلها وتجاوزاتها بحق المجتمع المدني والمجتمع الأهلي، وكلما كانت مؤسسات المجتمع المدني أقوى وأكثر استقلالية، كان الوضع السياسي أكثر صحة، والنظام السياسي أكثر ديمقراطية.

المجتمع الأهلي: وهو مجمل مكونات الدولة في حالتها «الطبيعية» غير المؤسسة وغير المنظمة، بما يشمله ذلك من مكونات دينية أو مذهبية أو طوائفية أو عرقية أو قومية في حالتها غير السياسية، حيث يكفي أن تصبح تلك المكونات سياسية أو تُرفع إلى حيز السياسة والتنظيم السياسي كي تتحول الدولة ذاتها إلى دولة طائفية أهلية محكومة بالمحاصصة الطائفية أو الصراع الطائفي والأهلي الواضح أو المخبوء. كما يكفي

للنظام السياسي في أي دولة أن يعمل على التمييز والتمايز الطائفي كي يتحول إلى نظام طائفي أقلوي حتى لو كان الحاكم من الأكثرية الثقافية، أي الدينية والاجتماعية، فالأقلية والأكثرية؛ التي تعني أكثرية أو أقلية سياسية في المجتمع السياسي، تصبح أكثرية وأقلية اجتماعية وذات طابع أهلي بطريقة مضادة ومناقضة لمفهوم الشعب، المؤسس للدولة بمعناها الحديث.

ضمن المعاني التي حددناها آنفاً تصبح الحرية في الدولة قائمة على التنظيم المجتمعي، ويصبح البشر ضمن الدولة مواطنين متساوين أمام القانون لهم حقوق وعليهم واجبات، بالمعنى السياسي، وهم أفراد أحرار في الفكر والرأي والعقيدة والتجمع السلمي، بالمعنى المدني، وهم آباء وأمهات وأبناء وبنات وأقرباء... إلخ، بالمعنى الأهلي. ومن هنا فـ«إن الحرص على الحرية لا ينطوي بالضرورة على موقف مناهض للتنظيم المجتمعي، الذي هو إحدى أهم وسائل التقدم البشري. ولكن من المؤكد أن الحرص على الحرية يعني بالضرورة موقفاً مضاداً لجميع أشكال التنظيم النخبوية والاحتكارية وتلك التي تلجأ إلى الإكراه، وكلها تمنع من حفز التقدم عبر محاولة استكشاف الجديد. ومن ثم فإن التنظيم المجتمعي يكون مفيداً وفعالاً ما دام طوعياً ويقوم في مناخ من الحرية»[44].

لقد كانت الديمقراطية في الدولة الحديثة، هي التعبير الأوفى عن التنظيم المجتمعي ضمن إطار الحرية، ذلك أن «الديمقراطية، في الجوهر، هي نظام لإدارة التنازع يسمح بالتنافس الحر على القيم والأهداف التي يحرص عليها المواطنون. ومن ثم، فإنه ما دامت جماعة لا تلجأ للعنف، ولا تنتهك حقوق مواطنين آخرين، فلها حرية السعي لإعلاء مصالحها في المجتمع المدني والمجتمع السياسي كليهما»[45].

44- المرجع ذاته، ص46.

45- المرجع ذاته، ص47.

يقول **عبد الله العروي** مستنداً إلى **جون ستيوارت ميل** أحد أعلام الليبرالية: «من الضروري إذاً أن تقف الدولة عند حدود معلومة، إذا تعدتها تحولت الحرية من مفهوم يعبّر عن واقع إلى كلمة فارغة». ثم يؤكد نقد **ميل** لتوجهات الدولة الديمقراطية الغربية، إذ يرى **ميل** أن الدولة الصناعية الديمقراطية تتجه نحو هذا الاتجاه الخاطئ ويقول: «إذا كانت الطرق والسكك والبنوك ودور التأمين والشركات بالمساهمة والجامعات والجمعيات الخيرية كلها تابعة لإدارة الحكومة، وإذا أصبحت، زيادة على ما سبق، البلديات والجماعات المحلية مع ما يترتب عليها اليوم من مسؤوليات، أقساماً متفرعة عن الإدارة المركزية، إذا كانت الحكومة هي التي تعيّن موظفي تلك المصالح وتكافئهم بحيث يعود أملهم في تحسين معاشهم معقوداً عليها، إذا حصل كل هذا، حينئذ تصبح الحرية اسماً بلا مسمى، رغم المحافظة على حرية الصحافة وعلى انتخاب المجلس التشريعي بالاقتراع العام». هذا النقد اللاذع والمسبق لجميع أنواع التأميمات والتنظيمات الاشتراكية يفسر اهتمام الأوساط الثقافية الأمريكية بكتاب **ميل** في السنوات الأخيرة»[46].

هذا التعريف النقدي بالحرية والدولة، أو بالحرية ضمن إطار الدولة، يحيلنا إلى سؤالنا الآخر الذي ابتدأنا به، وهو عن أحوال الحرية ضمن «دولنا» العربية القائمة.

رغم أننا نملك مجتمعات بشرية قديمة ومتنوعة في منطقتنا العربية، ومرت حضارات وتعاقبت إمبراطوريات على أرضنا، إلا أننا لم نمتلك دولة بالمعنى الحديث إلا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية قبل منتصف القرن الماضي. لكن امتلاكنا للدولة كان شكلياً منذ تأسيسه، واستمر على النحو الاسمي والشكلي حتى يومنا هذا.

46- العروي، مرجع سابق، ص44.

لكن لماذا لم نتمكن من بناء الدولة الحديثة بالمعنى الذي تحدثنا عنه مطولاً أعلاه؟! نعتقد أن ذلك كان نتيجة لعدة أسباب، أهمها: أولاً، أن دولنا تم تشكيلها من فوق، أي أن مجتمعاتنا لم تتطور أو تطوِّر أدواتها وتبني مؤسساتها المدنية كحال انتقال طبيعي أو تدريجي أو وظيفي أو حاجوي، من حالتها الأهلية (القبلية والعشائرية والمناطقية... إلخ)، إلى حالة مدنية متطورة، كما أن بنيتها السياسية كذلك جاءت فوقياً وتركيبياً، بمعنى أن شكل المجتمع السياسي والبنية السياسية جاء جاهزاً من الاستعمار الأوروبي بينما مضمونه العملي جاء من تحت، أي من القبيلة والعشيرة والمجتمع الأهلي ما دون المدني. فتم نقل منظومة البنية الأهلية المتخلفة، كما هي تقريباً، إلى حيز السياسة، مع فارق بسيط لكن جوهري، هو حلول العسكر وضباط الجيش المنحدرين من الطبقات الدنيا في المجتمع؛ ومعظمهم أبناء ريف حيث التقليد وضعف المجتمع المدني لأبعد الحدود، محل الطبقات العليا في المجتمع التقليدي بما يشكّله من إقطاع وآغاوات ومُلّاك وأثرياء وأعيان مدن وغيرهم.. حلولهم قادةً سياسيين للمجتمع السياسي والأنظمة السياسية، وبُناة للدول المشكَّلة حديثاً بعد خروج الاستعمار.

لكن حلول العسكر التقليديين وأبناء الطبقات الدنيا المحافظة، مكان الإقطاع والأعيان؛ التقليديين أيضاً، لم يشمل بداية سوى ثوابت الدولة والمجتمع السياسي، بينما بقي أبناء الطبقات العليا في حيز الاقتصاد والثروة والغنى الوراثي دون أن ينخرطوا في العمق؛ بوصفهم طبقة اجتماعية، في السياسة وبناء الأنظمة السياسية، أو حتى في بناء المجتمع المدني بما يعنيه من مؤسسات ومنظمات مدنية. لكن لم يدم الأمر طويلاً حتى بدأ العسكر، المسيطرون على الجيش والسياسة فعلياً، يشكّلون طبقة جديدة من الأثرياء محدثي النعمة، والحلول الكبير والطاغي محل الطبقات

الثرية الوراثية القديمة، بالمعنيَين السياسي والاقتصادي؛ وبشكل تلقائي وتدريجي، بالمعنى الاجتماعي والوجاهة الاجتماعية.

وفي المحصلة نقل العسكر معهم، أصولهم الأهلية وعقائدهم وطرائق تفكيرهم القبلية والتقليدية، إلى الدولة المُسيطَر عليها من قبل السلطة السياسية/العسكرية التي هم، أي العسكر، قادتها. فأصبحت الدولة هي نظام سياسي عشائري في المضمون، لكنه قائم فوق مؤسسات دولة في الشكل. وما زالت الدولة على هذا النحو حتى يومنا هذا في مجمل الدول العربية تقريباً.

ثانياً، نعتقد هنا أننا خرجنا فعلياً من الاستعمار الخارجي، نحو نوع من الاستعمار الداخلي، وذلك بالضبط منذ استلام العسكر لمقاليد البلاد وقيادة العباد. فالاستعمار يعني في جزء جوهري منه، الاستعباد، ونحن خرجنا من استعباد الاستعمار إلى استعباد الأنظمة العسكرية، كما أن ميكانيزمات الاستعمار الخارجي القائمة على مقولة «فرِّق/ تسُد»، انتقلت كما هي إلى ميكانيزمات مؤسِّسة ودائمة لتلك الأنظمة العسكرية ذاتها.

وأخيراً، نجد أن بناء الدولة العربية المعصرنة الذي قادته الأنظمة السياسية/العسكرية، لم يكن بناءً وطنياً، بما تعنيه عملية بناء الأوطان والدول من تنظيم مجتمعي ومؤسساتي ومدني، على أسس وطنية أو دستورية أو ديمقراطية، بل كان بناءً معادياً للشعوب ـ التي عليها وحدها تقوم الأوطان ـ كما أثبتت الأنظمة خلال ثورات «الربيع العربي». إضافة إلى أن تلك الأنظمة بقيت أنظمة عميلة لخدمة قوى الاستعمار القديم، والدول الكبرى بعدها، ضد مصلحة شعوبها وأوطانها، وبما يخدم بقاءها وتوريثها السلطة لأبنائها، ليس غير.

ربما تطورت أنواع الحرية غير السياسية خلال العقود المنقضية في الدول العربية المعصرنة وصولاً إلى ما قبل الثورات، لكن من المعروف

أيضاً «إن أعلى تحسن في التمتع بعناصر الحرية تحقق في مجال الحريات «الفردية»، مثل المساواة بين النوعين وحرية الزواج والفكر والتحرر من الجهل والمرض، وحرية «الأقليات» في ممارسة ثقافتها وحرية المنظمات الأهلية والتعاونية. هذا على حين أن أشد معدلات التدهور في التمتع بالحرية كانت في مجالات محاربة الفساد، وشفافية الحكم ومساءلته؛ واستقلال القضاء والمساواة أمام القانون، إضافة إلى انتشار الفقر»[47].

لذلك كله فإن الحرية السياسية التي قلنا عنها في بداية هذا الباب، إنها أصل الحريات جميعاً في الدولة المعاصرة، كانت غائبة كلياً عن دولنا ومجتمعاتنا، يقول **العروي**: «لاحظنا تخارجاً بين مفهوم الحرية ومفهوم الدولة في المجتمع العربي الإسلامي التقليدي. كلما اتسع مفهوم الدولة ضاق مجال الحرية، وكانت الدولة مستبدة ومناهضة للحرية الفردية، لكن الدولة كانت ضعيفة وكان مجالها ضيقاً جداً، عكس الدولة الليبرالية التي كانت وطأتها خفيفة على الفرد في أوروبا ولكن كانت تمس تقريباً جميع مجالات الحياة»[48].

وبعد ذلك نجد أن ما صنعه العسكر في معظم الدول العربية هو أنظمة سياسية سمّت نفسها أنظمة علمانية رغم بقاء طابعها «العلماني» مثل طابعها «السياسي»، أي مجرد شعارات فارغة من المعنى الفعلي والمضمون الحقيقي للعلمانية وللسياسة.

يقول **برهان غليون** في وصفه لتلك الأنظمة: «إن كون تلك الأنظمة العلمانية بدت متسامحة مع الأديان وضامنة لحرية الاعتقاد الديني، فلأنها ليست مهددة أبداً على هذا الصعيد، ولكنها على صعيد حرية الاعتقاد الحقيقي، حرية الرأي والصحافة والتنظيم السياسي، تبدو أكثر من أية

47- **حول الحرية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص10-11.

48- العروي، مرجع سابق، ص23.

دولة دينية تعصباً للفكرة التي يتبناها جلاوزتها»[49]. ثم يتابع نقده السياسي فيقول: «لا تبدو الدولة العلمانية في العالم الثالث دولة مساواة بين الأديان إلا لأنها تغطي، بهذه المساواة الشكلية التي لم تعد تلعب أي دور سياسي في تحديد مكانة الجماعات والأفراد اجتماعياً، اللامساواة الحقيقية بين الطبقات والاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم، أي المساواة الفعّالة في المجتمع الحديث والتي يترتب عليها نتائج سياسية مباشرة. وهكذا تبدو العلمانية هنا التي تعاني من تثبيت مرضي على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، إيديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية، ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة. وبقدر ما كانت الاعتقادية العلمانية الأوروبية وسيلة لتحرير العقل وفرض حرية التعبير، جاءت العلمانية العربية لتنقذ الاستبداد العصري، أي جاءت كي تقدّم لمصادرة حرية الرأي والتعبير الاجتماعي والطبقي غطاءً شرعياً من المساواة الشكلية بين الطوائف. من أجل ذلك بقيت عقيدة مستلبة تجاه الدولة، مأخوذة بتقديس السلطة والقوة»[50].

نعتقد إذاً، بعد هذا العرض والتحليل والنقاش، أن علاقة الحرية بالدولة ليست علاقة تنافٍ أو سلب متبادل، وأن الحرية ضمن إطار الدولة ليست أمراً قائماً وضرورياً فحسب، بل هي أمر ممكن وواجب في الوقت ذاته، لكن أنظمتنا السياسية التي توارثت السلطة منذ الاستقلال، جعلت من الدولة عدو المجتمع وعدو الأفراد، مثلما جعلت من الدولة دولة السلطة عندما قلصتها في الجهاز التنفيذي القابع تحت سيطرتها، بل إن هيكل الدولة الذي يفترض أن يكون الثابت أمام تبدلات النظام السياسي المتغيّر

49- برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص11.

50- المرجع ذاته، ص12.

وتحولاته، بات هو المتغيّر أمام ثبات النظام السياسي المتوارث وغير القابل للتغيير، ولذلك نرى اليوم بالعين المجردة، كيف أن انهيار النظام السياسي يؤدي بشكل دراماتيكي إلى انهيار الدولة، ذلك ما رأيناه في العراق سابقاً ونراه اليوم بطريقة مأساوية في سورية وليبيا واليمن، كما أن استعصاء الأنظمة السياسية الذي نراه اليوم لا ينبئ بحال أفضل عند الأنظمة التي لم تطلها رياح التغيير بعد، فاختصار الدولة بنظامها السياسي، واختزال النظام السياسي بشخص الحاكم، ليس أكثر من وصفة مثالية للخراب، خراب الدولة وخراب المجتمع وخراب السياسة، وليس أكثر من صناعة قهرية للانحطاط وطريق معبد بالوضاعة نحو الجحيم، هو كذلك حال انحطاط الأنظمة وحال وضاعتها، ولذلك لا يمكن لشعوبنا أن تتنفس هواء الحرية، أو تصنع دولها القابلة للحياة، أو تجعل من الحرية ممكنة ضمن إطار الدولة، إن لم تغيّر أنظمتها وترميها في مزابل التاريخ، ذلك أن ما فعلته تلك الأنظمة في شعوبها، لا يمكن إدراجه إلا في خانة الجرائم الموصوفة ضد الإنسانية، وضد التاريخ، وضد حياة البشر في بلادنا.

3. الحرية والدين

«إنّ ديناً يعلن الحرب على العقل سوف يصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه».

«الدين في حدود مجرد العقل»،
عمانوئيل كانط

يقوم الدين، أي دين، على فكرة «خطيئة» الحرية الإنسانية، والهروب من تلك الخطيئة، التي أدت إلى فتح باب التحرر الإنساني، لكنها أدت أيضاً إلى الشقاء الإنساني في الوقت ذاته. فقد اختارت الأديان الهروب من الحرية «الخطيئة»، بالتكفير عنها والعودة إلى سلطة الله وسلطانه وعبوديته.

هذا ما تتشارك به، على الأقل، الديانات التوحيدية الثلاث، وذلك من حيث إن اسطورة آدم وحواء هي الأساس «المعرفي» الذي تستند إليه تلك الأديان لتفسير الحياة البشرية على الأرض، أو سقوط الإنسان من ملكوت الإله إلى أرض الشقاء الإنساني.

إن تلك الأسطورة المؤسِّسة تقيم توحيداً بين بداية التاريخ الإنساني وفعل الاختيار، لكنها تضع كل التأكيد والتركيز على خطيئة هذا الفعل الأول

للحرية والمعاناة المترتبة عليه. فقد عاش الرجل والمرأة في جنات عدن في تناغم تام كل منهما مع الآخر ومع الطبيعة، لقد كان هناك سلام ولم تكن هناك ضرورة للعمل، لم يكن هناك اختيار، ولم يكن هناك تفكير، ومن ثم لم تكن هناك حرية. ولذلك فقد كانت عقوبة الله الرئيسة على تلك الحرية؛ بعد إبعاد آدم وحواء عن الجنة، هي الألم والعمل. فقد بات على الإنسان أن يعمل ليحصل على قوته، ويتألم كي يحصل على متعته ورغباته، وتناسله أيضاً، (بالألم تلدين)، بعد أن كانت حياة الجنة المفترضة «المتوحدة مع الطبيعة» هي حياة خالية من الألم والعمل.

في جنة عدن كان محرّماً على الإنسان أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر، لكنه تصرف ضد أمر الرب، وحطم حالة التناغم مع الطبيعة التي هو جزء منها دون أن يتجاوزها، فكان ذلك مصدر الخطيئة ومصدر عصيان سلطة الإله. لكن التصرف ضد أوامر الإله كان يعني في ما يعنيه تحرير الإنسان نفسه من الإكراه، والبزوغ من الوجود اللاواعي للحياة السابقة على الحقبة الإنسانية إلى مستوى الإنسان. إن التصرف ضد الإله وضد سلطته، وبالتالي ارتكاب المعصية، هو في جانبه الإنساني الإيجابي الفعل الأول للحرية، أي هو الفعل الإنساني الواعي الأول.

في الأسطورة تكون الخطيئة في جانبها الصوري هي التصرف ضد أوامر الله، وهي في جانبها المادي الأكل من شجرة المعرفة، لكن فعل المعصية، بوصفه فعلاً للحرية هو بداية العقل، والأسطورة تتحدث بعد ذلك عن نتائج أخرى لفعل الحرية الأول، فقد تحطم التناغم الأصيل بين الإنسان والطبيعة، وأصبح الإنسان منفصلاً عن الطبيعة. لقد اتخذ الإنسان الخطوة الأولى نحو أن يصبح إنساناً بأن يصبح فرداً مستقلاً عندما ارتكب الفعل الأول للحرية. لكن الأسطورة تعود لتؤكد وتركّز على المعاناة الناجمة عن هذا الفعل، ذلك أن الإنسان وهو يتجاوز الطبيعة، ويغترب عنها وعن

البشر الآخرين، يجد نفسه عارياً، خجلاناً، إنه وحيد وحرّ ومع هذا عاجز وخائف، لأن الحرية المكتسبة الجديدة تبدو كلعنة، فهو حرّ من القيد الحلو للفردوس، لكنه مليء بشعور الذنب تجاه الله، بمعنى أنه حر وملعون في الوقت ذاته. ولذلك قامت الأديان التوحيدية على التكفير عن تلك الحرية واللعنة القادمة منها بالعودة إلى عبادة الإله، والتخلي «الطوعي» عن الحرية مقابل رضا الله[51].

لكن بكون الخطيئة والحرية الناتجة عنها قد وقعت بالفعل، ولم يعد ممكناً العودة في خط الزمن للوراء بعد معرفة الخير والشر، وبعد الأكل من شجرة المعرفة، فقد اكتفت الأديان بتغيير معنى الحرية الأصلي بوصفها تحرراً من سلطة الله، لتصبح الحرية هي في حدود خدمته؛ وذلك لاستحصال العودة إلى جنته، وهي في التطبيق الصحيح لأوامره، وفي الاستماع إلى أوامر أنبيائه المرسلين المفترضين ونواهيهم.

من حيث الجوهر والمبدأ تلتزم جميع الشرائع السماوية بحدود التكفير عن الذنب. الحياة البشرية ذاتها على الأرض هي ذنب لا بدّ من التكفير عنه بطقوس الصلاة والصيام وغيرها من العبادات، التي تسترضي الله وتستوجب رحمته وغفرانه عن تلك المعصية التي وقعت. لكن ما هو الذنب المؤسِس لمعرفة الخير والشر؟ إنه الوعي المرتبط مباشرة بالجنس، وعي العُري والخجل منه وستره، هو إعادة اكتشاف الجسد العاري والانشغال بمتعة الجسد وأدرانه. وما هو مصدر متعة الجسد بالنسبة للأديان التوحيدية الذكورية؟ هي المرأة، **حواء**، التي أغوت **آدم** ودفعته ليأكل التفاحة، باستخدام المعنى الرمزي للأفعى، ممثلة المكر والمراوغة، ثم دفعت **قابيل** فيما بعد ليقتل أخيه **هابيل**.

لذلك تجد أن الجنس هو مصدر أول لجميع التشريعات والتحريمات

51- انظر: **الهروب من الحرية**، مرجع سابق، ص34 وما بعدها.

السماوية، باعتباره مصدراً رمزياً للخطيئة الأصلية وللمعرفة في آن، هو انشغال بالجسد وأدرانه أولاً، وانشغال بالمرأة الغاوية التي دفعت آدم نحو المعرفة والمعصية ثانياً. ولذلك أيضاً تجد أن الجسد عموماً، وجسد المرأة خصوصاً، هو المركز الأساسي الذي يجب الخجل منه، وتكبيل حركاته، وتقنين تعبيراته، وتغطيته وعدم الكشف عن ثناياه باعتباره «عورة». وبالمقابل فإن الحرية بالمعنى النفسي، الفردي والجمعي، لا يمكن أن تكتمل دون حرية الجسد من تلك التكبيلات ذاتها التي تركتها التربية الدينية المتوارثة عن فكرة الخطيئة الأصلية.

ولكن ما السر الذي يربط بين الجنس والمرأة والمعرفة؟ إن شجرة الجنة في الأسطورة هي شجرة معرفة، معرفة الخير والشر، والتفاحة هي رمز الشهوة الجنسية، والمرأة هي الدافع لكليهما، هي الغاوية التي تغوي الرجل؛ ضمن دين ذكوري، لارتكاب المعصية المزدوجة، الجنس والمعرفة، أو الجنس/المعرفة.

إن الربط الرمزي بين الجنس والمرأة والمعرفة يستحق التفكير، ويدعونا للتفسير استناداً إلى الدلالة التي حملتها كل من تلك المواضيع منفصلة ومجتمعة في الحضارة القائمة وفي أديانها الرئيسة الثلاثة، فالجنس؛ فرويدياً، هو التعبير الأمثل عن غريزة الحياة والإنتاج والحب والبقاء، هو باب الجسد ومفتاحه الأعمق وحامل رمزيات الروح المتعدد والغني والمظلم، والآخر في الجنس هو مرآة الذات وباب تعرّفها على نفسها، على راحتها ومتعتها وتناقضاتها ومخاوفها العارضة والجوهرية. وأما المرأة، فهي موضوع الجنس والغواية، لكنها حامل للقوة والثبات وخلق الحياة وأمان الوجود، وتلك مواضيع مفتقدة عند الذكور (حسب **بيير داكو**)، حيث الحياة خارجهم، وهم مضطرون للإنجاز والقذف والثقب كي يشعروا بأهمية وجودهم. ذلك الوجود الذي يتجلى، ويصبّ دائماً في

جسد امرأة من حيث هو مركز للمخاوف والأمان الذكوري في الوقت ذاته. ولذلك تجد أن المرأة حملت أكبر التناقضات ضمن الأديان وتم تحميلها صفات المقدس والمدنس معاً، فـ«الجنة تحت أقدام الأمهات» من جهة لكن إحدى أكبر العوائق للدخول إلى الجنة ذاتها هي المرأة الغاوية والماكرة «إن كيدهن لعظيم»!

أما المعرفة، فهي تتصل مباشرة ودون انقطاع في بداياتها بالجنس ثم بالمرأة، و/أو بالجنس مع امرأة، (والكلام غالباً يصح بالتبادل بين المرأة والرجل إلا أن القياس هنا يعود دائماً إلى النسبة لدين ذكوري)، فالمعرفة هي أولاً معرفة الجسد بانفعالاته وعواطفه ومشاعره المبهمة، هي معرفة الذات من خلال امرأة، ومعرفة جسد المرأة كآخر منفصل، ومتفاعل مع الذات، ثم إن المعرفة بمعناها المجرد هي انفتاح على المطلق، هي عدم الرضا بالمعطى الجاهز كما هو؛ إن كان خيراً أم شراً، دون سؤاله واستكشاف خباياه، ولذلك فالمعرفة دائماً كانت مُحرِجة ومخيفة في الوقت ذاته؛ «ما حاجتي للمعرفة؟».. يصرخ أوديب، ولذلك استوجب أكل آدم من شجرة المعرفة إبعاداً له عن جنة الوجود الجاهز والكامل في جنان عدن نحو أرض الشقاء والعمل، مثلما استوجب سؤال إبليس ورفضه الانصياع لربه في السجود لـ آدم البشري استبعاداً له عن وضعيته، بصفته كبير الملائكة المطيع والخيّر، نحو تمثيل الشر والجانب الشرير للوجود المادي والوجود الإنساني كليهما.

لذلك شبّه العديد من الفلاسفة الحقيقة؛ وهي هدف المعرفة، بوصفها امرأة مراوغة، لها ظاهر وباطن وجوهر، لا يملكها الرجال إلا بعد بحث وتعب، ولا يكفّون عن بحثهم الدائب عن كينونتها.

إن الجسد، تبعاً لكل الأديان، هو مصدر الشرور جميعها، وغالباً ما يتلبس الشيطان جسداً لامرأة غاوية، كما هو متداول في ثقافات الشعوب،

ولذلك فإن الشعور بالذنب الملازم للحياة ذاتها منذ نشأة الديانات، هو مصدر الخصاء الحضاري، المرتبط بانتشار الدين، بوصفه أساساً ثقافياً للحضارة التي نعيشها، كما يعبّر **سيغموند فرويد** في مجمل كتبه حول الموضوع، أو كما تعبّر بشكل مادي فجّ، فكرة «الطهور» في الثقافة اليهودية والإسلامية، أو فكرة ختان النساء الإسلامية، التي «تطهّر» أو تمنع النساء من متعة الجسد وغوايته.

الآن، إن اتخذنا من المعنى الرمزي لأسطورة **آدم وحواء** مرتكزاً للتحليل المجرد، سنجد أن الحرية هي بالأصل حرية من الله ذاته، خروجاً عن قوانينه واعتباره سلطة خارجية بالنسبة للإنسان، الأمر الذي استوجب عقوبته والنفي من جنته. لكن معنى الحرية أصيب بالنكوص، ولم يتخذ هذا المنحى في أي من الأديان السماوية الثلاثة بطبيعة الحال، بل على العكس، فإن معنى الحرية بالنسبة لها كان هو التحرر من مغريات الطبيعة ومغريات الجسد والعودة إلى الله، بدل التحرر من قوانين الله كما توحي بذلك الأسطورة ذاتها. لقد جرى تحوير معنى الوعي، فأصبحت قمة الوعي هي وعي الله ذاته ووعي شروطه بدل وعي الانفصال عنه والتحرر من تلك الشروط. إذاً، ما يصح نتيجةً لتحليلنا هو أن هناك قلباً دينياً لمعنى الحرية، وهو قلب للمعنى الأساسي الذي قامت عليه الحرية منذ بداية الأزمان، ألا وهو التحرر من سلطة الله باعتبارها سلطة خارجية بالنسبة للإنسان، مذ بات إنساناً.

....

في ما يخص الدين الإسلامي، وهو الموروث الثقافي الأساسي المكوّن لثقافتنا العربية، فإن المعضلة الأساسية التي واجهت معنى الحرية إضافة إلى ما هو موجود في الأديان التوحيدية الأخرى، هي مسألة تجريد الله، أو هي وضعية الله المجردة قياساً بوضعيته الأكثر تجسيداً في باقي الديانات

التوحيدية (اليهودية والمسيحية). ومع أن وضعية الله المجردة إسلامياً قد اعتبرت مسألة تقدمية وثورية بالنسبة إلى بعض مفكري ولاهوتيي الديانة المسيحية؛ إذ احتاجت مسألة كمسألة علاقة المسلم المباشرة بربه، إلى ثورة لوثرية وكالفينية عبّرت عنها البروتستانتية في الدين المسيحي، بعد أن كان اللاهوت المسيحي قائماً على وساطة الإكليروس وآباء الكنائس بين الله والإنسان. إلا أن الله المجرّد في الإسلام زاد من صعوبة الحرية في الدين الإسلامي، مثلما سنبرر، عوض أن يفتح آفاق الحرية الدينية على طريقة ما فعلته اللوثرية في الديانة المسيحية، عندما قللت وحذفت أهمية الوساطة بين المؤمن وربه، وجعلت صكوك الغفران؛ التي احتلت دوراً بارزاً في العصور الوسطى المسيحية، بلا قيمة.

لنبدأ بالوصف الهيغلي للإسلام، بأنه «دين التجريد والتعصّب في الوقت ذاته»[52]، في محاولة لتفكيك تلك المقولة وشرحها والبناء عليها. فالإسلام هو دين التجريد لأن الإله الإسلامي هو إله مجرّد ومتعال وبعيد كل البعد عمّا هو محسوس (ليس كمثله شيء)، والدين الإسلامي خالٍ من الصنمية؛ التجسيم والتصوير والتمثيل. ولكن ما الذي تتركه عبادة المجرَّد في الإنسان؟ إنها تتركه ضعيفاً، محاطاً بالصور المجردة والفارغة من التمثيل الحسي المجسد، لكن القابلة للتعبئة بكل أنواع المخاوف والقلق. مثلما تتركه خائر القوى أمام مصيره الذي كُتب عليه دون أن يستطيع بأي شكل تغييره أو التأثير فيه، فالإله الإسلامي «لا يُسأل عمّا يَفعل وهم يُسأَلون» لأن إرادته حرّة حرية مطلقة، وما على العبد الضعيف سوى أن

52- يمكن مراجعة مقالنا السجالي مع الكاتب المغربي سعيد ناشيد حول الموضوع، انظر «من الفلسفة إلى الدين، من الدين إلى الفلسفة» المنشور في *موقع الأوان* في 2010/6/13، تجده على الرابط:
http://www.alawan.org/%D985%%D986-%%D8%A7%D984%%D981%%D984%%D8%B3%D981%%D8%A9-%D8%A5%D984%%D989%.html.

يحمد إلهه في السرَّاء والضرَّاء (الحمد لله الذي لا يُحمد على مكروه سواه). كما أن انعدام التصوير والتجسيم والتمثيل؛ بالقياس إلى ما ساد في الديانة المسيحية، تجعل المسلم البسيط عاجزاً عن تحديد ماهية الله أو فهم طبيعته المجردة، وبالتالي عاجزاً عن نقده ومقاومته، لأنه لا يمكن مقاومة ما ليس موجوداً، بل غائباً ومقدساً ويحكم الوجود. وبكلام آخر ما هو موجود وليس موجوداً في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها. وتلك إحدى نقائض العقل والمنطق السليم، إن اعتمدنا المنطق الأرسطي في عملية التقويم.

لكن القداسة والتجريد ومنع التجسيد والتصوير لم تتوقف عند الله في الإسلام، بل امتدت إلى نبيِّه، ومن ثم فإن الفقه الإسلامي اتجه نحو إضفاء صفات القداسة والتجريد ذاتها على نبي الإسلام، ثم انتقلت الصفات المقدسة ذاتها من كلام الله «القرآن» نحو كلام النبي «أحاديثه وسنّته»، ثم إلى فقهاء الإسلام أنفسهم وفتاويهم الشرعية المستندة إلى تأويلات لا تاريخية للنص، ومن هذه وتلك انبنى التعصب القائم على فكرة وسياسة حاكمية الله «**سيد قطب**» التي لا يمكن ضبطها بقانون بشري واضح، ما دام الناطق بها (الحاكم والفقيه) هو ناطق عن الله مباشرة ومتحدّثٌ باسمه.

إن التعصب هو الناتج المباشر عن تجريد المقدَّس، أو تقديس المجرَّد كما توحي عبارة **هيغل** الآنفة الذكر، لأن المجرَّد بطبيعته يبقى عصيًّاً على الفهم والاحتياز الكامل، وإذا أخذنا تمثيلاً لكلامنا مفهوم الحرية؛ وهو المفهوم المركزي الذي يقوم عليه هذا الكتاب، لوجدنا أنه كغيره من المفاهيم المجردة، هو مفهوم غير موجود حسياً بذاته ولذاته وفي ذاته، ما يوجد فقط هو التحرّر، فالإنسان يتحرّر ولكنه لا يحتاز الحرية كاملة. «إن الحقيقة المطلقة وحدها تضمن الحرية التامة.. يقول الهيغلي: المطلق هو الدولة، ويقول الماركسي: هو الطبقة، ويقول الوجودي: هو الوجدان

الفردي. فترد الكلامية الجديدة: هذه كلها أصنام. المطلق هو كلمة فارغة استُعملت استحياء محل كلمة الله»[53].

لكن إن عاملنا الحرية، بوصفها مطلقاً، ومفهوماً مقدَّساً، ثم جعلنا من فهمنا لها؛ أياً يكن، شريعة مقدَّسة، ستصبح عائقاً أمام كل فعل متحرّر لا يشبه ما فهمناه عنها، وتصبح شعاراً فارغاً من المعنى؛ كما كانت دائماً في شعارات حزب البعث العربي الاشتراكي، وكلما زاد فهمنا وتجريبنا لأشكال التحرر المتعددة، بل واللانهائية، قلَّ تعصّبنا للمفهوم، وزاد قبولنا للآخر، وبالتالي استطعنا إزاحة هالة القداسة عن الشكل الأحادي للمفهوم كما عرفناه في لحظة تاريخية معينة، وبالعكس، كلما احتكرنا فهماً أحادياً وواحدياً للحرية زاد تقديسنا لها وتجريدها وتعصّبنا لها في الوقت نفسه. وإن أردنا التعبير عن المسألة بطريقة المعادلة نقول: كلما قلَّ الفهم زاد التعصّب، وكلما زاد الفهم قلَّ التعصب، وبالتالي فالعلاقة بين التعصب والتجريد ليست علاقة مُفارَقة، كما يبدو للوهلة الأولى، بقدر ما هي علاقة تضايف وتعايش وعلاقة تداخل.

إن كل فكر متعصّب هو فكر مليء بالمجرّدات، مجرّدات يعاملها أصحابها على أنها مقدّسات، لننظر إلى التعصب القومي الشوفيني أو الفكر الديني الأصولي، فسنراه فكراً محكوماً بمجرّدات وأفكار حالمة تريد أن تشرّع نفسها في الحياة، ولكنها ـ الحياة في مكان آخر ـ إن استعرنا لغة **ميلان كونديرا**.

إن أكبر الديكتاتوريين التقليديين في التاريخ هم أكثر الناس تعصباً لأحلامهم التي اتصفت بالإطلاقية والتجريد، **فهتلر** على سبيل المثال، هو بالمحصلة رجل حالم أكسب حلمه بالأمة الألمانية والعرق الآري صفة الإطلاق، ثم حوّل ذلك الحلم إلى فعل سياسي وتشريع شبه ديني، فتحوّل إلى همجيّ بأدوات حضارية.

53- **مفهوم الحرية**، مرجع سابق، ص73.

بالعودة إلى الإسلام، الذي سهّل ارتكازُه على تجريد الله، قدرتَه على الطغيان ـ تماماً مثلما سهّل الطغيان السياسي في سورية عملية تأليه الطاغية ـ نجد أنه مقابل تجريد الله هناك جانب مضاد للتجريد، ومناقض له تماماً، على الرغم من ارتباطه العضوي بنقيضه، وهذا الجانب الواضح في الإسلام دون غيره هو الحسيَّة الشديدة التي تلتفت لكل تفاصيل العمل والسلوك الشخصي والعام، دون أن تترك جانباً واحداً تابعاً لحرية الضمير والوجدان والشعور الشخصي، أو حرية التأويل العقلي وما ينتج عنه من سلوك وأفعال مرتبطة بالقناعة الذاتية. فعلى الرغم من كون الله مجرداً وبعيداً، إلا أنه لا يترك للمسلم الصراطي تفصيلاً واحداً دون تدخل مباشر وحسي ويومي، ابتداءً من الصلوات اليومية الخمس، وليس انتهاءً عند كيفية دخول الحمام بالرجل اليسرى بدل اليمنى، وهذا هو بالضبط ما يفعله الطاغية ضمن إطار السياسة، فهو يراقب عبر أجهزته السلطوية حتى الهواء الذي يتنفسه الناس ويتدخل عبر أمنه ومخابراته في كل صغيرة وكبيرة في حياة الناس المقيّدة بحالة الطوارئ التي لا قانون لها سوى تجاوز القانون والقضاء، ولا سيطرة أو ضبط بالنسبة لها سوى السيطرة بواسطة القوة المحض.

إن التجربة التاريخية للدين لا تدعم قيام الحرية ونهوضها في أي مجتمع من المجتمعات، وذلك نتيجة قيام الديانات عامة؛ في الإسلام كما في غيره، على مفهوم الطاعة، وما يحمله هذا المفهوم من تبعية لا عقلانية للمُطاع، أو من ينبغي طاعته؛ ابتداءً من الإله وليس انتهاءً عند الحاكم المستبد، وذلك دون السؤال عن المبررات والتفسيرات العقلانية التي تستوجب الطاعة. وفي ذلك يستنتج **جون ستوارت مل**، بعد الفحص والتمحيص في أصول الأخلاق الغربية الحديثة، ما هو مضاد للاعتبارات الدينية المعروفة في الدين المسيحي، إذ يقول: «إن الإدراك القليل لفكرة

الالتزام تجاه الجمهور المؤسسة في الأخلاقيات الحديثة، مشتقة من مصادر إغريقية ورومانية، وليس من مصادر مسيحية؛ كما هو الحال مع كل ما هو موجود من شهامة ومبدئية وكرامة شخصية، بل وحتى الشرف، المستمدة من الجزء الإنساني المحض، وليس من الجزء الديني من التعليم، ولم يكن بمقدورها أن تنمو من معيار من الأخلاقيات تكون فيه القيمة الوحيدة، المعترف بها بشكل علني، هي قيمة الطاعة»[54].

....

الآن... وبعد هذا النقاش النظري للحرية والدين، وهو نقاشٌ وَضَع الحرية مقابل الدين، لا بدّ من نقاش الحرية داخل منظومة الدين، وبمعنى آخر، لا بدّ لنا من نقاش الحرية بالقياس إلى ما تقرّه الأديان ذاتها من تحرر، وضمن رؤيتها للحرية، ولا سيما داخل الدين الإسلامي تحديداً. ونحن نعُدّ هذا النقاش نقاشاً ضرورياً تبعاً لكونه سيحاول إبراز التناقضات الداخلية في طرح الحرية دينياً، وقياس الحرية بردّها إلى الطرح الديني ذاته لا خارجه. كما تأتي أهمية النقاش هنا، من أن التحرر مسألة تاريخية، وفي صلب هذه المسألة هناك القسم الأكبر من البشر المؤمنين بعقائد دينية، والذين قد يريدون التحرر، مع الاحتفاظ بتلك العقائد، أو التحرر من التأويل الحرفي للعقائد، أو ربما التحرر من الاستغلال السياسي لعقائدهم والصورة السيئة التي يتلقونها من تسييس العقائد، والاستخدام المتطرف لعقائدهم.

في النقاش السابق أعلاه، ربما كنا نبدو كمتحدثين بلغة أجنبية بالنسبة لقارئ لا يرى العالم إلا من داخل بنية النص الديني، ولذلك لا بدّ من التحدث بلغة واحدة مع هذا النوع من القُراء، أولاً، ثم نقوم بنقد تلك اللغة التي نتحدث بها من صلبها.

54- عن الحرية، مرجع سابق، ص60.

لكن للحديث عن الحرية ضمن إطار النص الديني، لا بدّ من فصل الدين عن السياسة والسيادة وعقدة السلطة، فالدين المحارِب للدفاع عن سلطة حضوره، لا يفقد قداسته فحسب ويصبح حدثاً تاريخياً قابلاً للهزيمة والنصر كأي حدث تاريخي، بل يفقد حريته أيضاً، ويفقد أي كلام ضمنه يتحدث عن الحرية، وذلك ما دام دخول الدين؛ على اعتباره نصاً مقدساً، في السلطة والسيادة يحمل معنى الاستعباد أو القبول بأن يكون هو ذاته مستعبداً، وفي الحالتين هناك إلغاء للحرية، إما للذات أو للآخر. ومن هنا تصبح المقولة الكبيرة للإسلام؛ التي تبدو في وضع نشاز اليوم، بأن «لا إكراه في الدين» مضادة لإدخال الدين إلى حيز السياسة، أما البقاء في ظل سلطة الصراع على الحياة والدخول في المعترك السياسي فهو كلام يضمر في صلبه معنى الفرقة الناجية، أو الحرية لقوم من الناس بالبغي والطغيان على قوم آخرين وإلغاء حريتهم، وإسناد ذلك إلى تفضيل إلهي جوهري وقديم، ولكن من الواضح هنا أن إيصال هذا الكلام إلى نهايته المنطقية يُفقِد الدين أهم نقطة جوهرية فيه وهي صلاحه الإنساني العام من حيث المبدأ.

إن إبقاء الدين ضمن مسارب الصراع السياسي على السلطة ليس له سوى نتيجتين، كما أثبتت التجارب التاريخية القديمة والمعاصرة، فإما البقاء الاختياري ضمن دولة دينية صغرى جداً ومسالمة ورمزية مثل حال الفاتيكان، أو تأسيس دولة دينية تقوم على القهر الديني والاستعباد السياسي كما هو حال إيران والسودان والسعودية، ذلك أن سلطة الدين على الحرية الإنسانية، وحتى على الحرية الدينية ذاتها، تبرز المعنى الحقيقي للدين فيها، وهو إجبار الناس على العبادة بالقوة، وما يكمن خلف تلك الحالة من عبادة للسلطان لا عبادة الله، وأيضاً ما يحمله ذلك من سقوط لمعنى الدين ذاته، بوصفه صلة الإنسان الحرة بخالقه، كما يوحي بذلك المعنى اللغوي والفيلولوجي للدين في أصله وفصله.

«يبدو الخلط بين الدين والدولة بشكل يهدد الحريات العامة على أوضح ما يكون في الدستور السوداني، الذي ينص على أن الحاكمية في الدولة لله خالق البشر، دون أن تحدد المقصود بالحاكمية، مما قد يفهم منها، وقد يؤدي فعلاً، إلى تحصين ممارسات الحكم عن النقد والمعارضة باعتبارها من صنع الله»[55].

أما الاستشهاد بالحروب الأولى للإسلام المحمدي والفتوحات الإسلامية بعد ذلك، لدحض الكلام عن عدم فصل الدين عن السياسة والسيادة والسلطة في الإسلام، والاستدلال بسورتي التوبة والأنفال القرآنيتين، تأكيداً لاستخدام القوة للدعوة الدينية، فيجعلنا نعود إلى البيان الخلدوني (نسبة إلى **ابن خلدون**) حول الموضوع، إذ يفصل **ابن خلدون** بين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، وعندما تكون الآيات المحكمات هي الآيات الخاصة بالخلق والعقيدة والعبادة، أي الواضحة بذاتها ولا تقبل التأويل، يصبح كل ما تبقى من القرآن هو آيات متشابهات قابلة للتأويل البشري. وما دام التأويل البشري هو تأويل لا نهائي، مردّه للعقل العاقل لا للفرض السلطوي اللاعقلاني، فإن التأويل هو علم كلام القرآن، ومجال حرية القول في القرآن ذاته. ولذلك كله فإن النتيجة الحتمية لإدخال الدين في السياسة واستخدام الدين لفرض السيادة عبر تأويل الآيات المتشابهات التي تنسخ كل واحدة منها ما قبلها، هي نتيجة متناقضة ذاتياً بما تحمله من تسييس للقرآن ذاته وجعله مادة بشرية غير مقدسة يستخدمها جماعة الدين السياسي استخداماً نفعياً وانتهازياً للوصول إلى السلطة لا أكثر ولا أقل.

ولذلك أيضاً، فإن الكلام عن حرية داخل النص الديني لا بدّ أن يستوجب قبول التعدد الفكري والبشري اللانهائي في قراءة النص، والقبول

55- **حول الحرية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص14.

بالتعدد، هو مصدر القبول بالآخر بما يحمله ذلك من نفي للتعصب الذي يسبغ مجمل الحركات الإسلامية التي دخلت حيز السياسة، وجعلت من النص الديني نصها، ومن القرآن دستورها، ومن الشريعة الإسلامية فرضها وفريضتها على الناس.

بالعودة إلى الحرب والفتوحات الإسلامية التي حدثت في التاريخ، نقول إن تلك الحروب حملت جوهرها في اسمها ذاته، أي أنها حروب تاريخية، والمعنى المقصود بالتاريخية هنا هو بالضبط أنها تفتقد لسمة الإطلاق والقداسة، حتى لو حصلت تحت مسمى الحروب المقدسة، وواقع تاريخيتها يلغي عنها سمة القداسة، فالمقدس بجوهره منافٍ للتاريخي ومستقل عن التاريخ، وليس استحضار تلك الحروب اليوم، كما هي، من صلب التاريخ باتجاه الحاضر، سوى محاولة يائسة لتثبيت الزمن، وهي محاولة لا تاريخية تريد العيش في التاريخ وتنكر الحاضر، مثلما تنكر مواجهة الشروط التاريخية للحاضر، كما أنها تقيم علاقة عدائية مع الحاضر بكل ما يحمله هذا العداء من عدمية يائسة وارتكاسية. وأفضل ما يقال في هذا العداء هو أنه مضاد للحياة وانسحابي من مواجهتها، ورافع لقيمة الموت فوق قيمة الحياة، إضافة إلى نقضه الصميمي للحرية، حرية الناس أجمعين، وبضمنها حرية القائلين بذلك أنفسهم.

لكي يصحّ الكلام عن الحرية الدينية، أو الحرية ضمن إطار الدين، لا بدّ من الارتكاز والانضباط بمبدأ أن «لا إكراه في الدين»، وقيام التديّن على التقوى والتسامح وانشراح الصدر، وهي مبادئ من صلب الدين لا مبادئ قسرية أو خارجية حياله. دون ذلك يصبح كل كلام عن حرية ضمن إطار الدين بلا قيمة ولا معنى، ويعيدنا إلى الدائرة الأولى، الأوسع حكماً، والتي تضع الحرية مقابل الدين، وتجعل من الدين نقيضاً موضوعياً للحرية والفعل الإنساني الحر.

مراجع البحث

ـ تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، **نحو الحرية في الوطن العربي**، المكتب الإقليمي للدول العربية، المطبعة الوطنية ـ عمّان، المملكة الأردنية الهاشمية، 2005.

ـ دولوز، جيل: **نيتشه**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط1، 1998.

ـ العروي، عبد الله: **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي ـ بيروت، الطبعة الخامسة 1993.

ـ غليون، برهان: **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1979.

ـ فروم، إريك: **الخوف من الحرية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1972.

ـ فوكوياما، فرانسيس: **بناء الدولة (النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين)**، ترجمة: مجاب الإمام، الرياض، الطبعة الأولى 2007.

ـ فيبر، ماكس: **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة: جورج

كتورة، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2011.

ـ ميل، جون ستيورات: **عن الحرية**، ترجمة: هيثم كامل الزبيدي، كتاب نسخة إلكترونية pdf.

ـ هنتنغتون، صموئيل: **النظام السياسي لمجتمعات متغيّرة**، ترجمة: سمية فلوّ العبود، دار الساقي ـ بيروت، ط1، 1993.

صدر من سلسلة «**التربية المدنية**»، بدعم من المنظمة الأورو-متوسطية لدعم المدافعين عن حقوق الإنسان، الكتب التالية:

1. العلمانية، طارق عزيزة.
2. حقوقي في اتفاقية حقوق الطفل، رهادة عبدوش.
3. التنمية بعد الأزمات، عمر ضاحي.
4. الديمقراطية، وائل السواح.
5. الحرية: من سماء الفلسفة إلى أرض السياسة، ماهر مسعود.

هذا الكتاب

ما الحرية؟ كيف يتم تعريفها في أصولها الفلسفية وكيف نفهمها في ظل الواقع المأساوي التي تعيشه بلادنا؟
هذا هو السؤال الأساسي الذي يحاول هذا الكتيب الإجابة عنه من خلال استعراض مفهوم الكلمة في الفلسفة والسياسة والدين، ومقابلتها من ثمّ مع الواقع السوري.
يطرح الباحث في هذا الكتاب عددا من الأسئلة الكبيرة حول الحرية، ثم يقودنا في رحلة بين المقولات النظرية والمعطيات الواقعية، ليس لوضع إجابات على الأسئلة وإنما "لفتح طاقات المعنى والكلام الحر.. في الحرية".

بيت المواطن
للنشر والتوزيع