The concept of freedom in Christian and Islamic theology

Asst. Prof. Ali Falih Ali, PHD
University of Baghdad – College of Arts
Email: alifalih@coart.uobaghdad.edu.iq

DOI: 10.31973/aj.v1i140.1718

Abstract:

One of the most important basic concepts associating with the human being is the concept of freedom. Especially in contemporary philosophy, famous trends in the twentieth century established their bases on this concept such as existentialism philosophy, beside to huge number of inquiries presented by the rest of the philosophical doctrines and personalities. Despite this concept has been clarified clearly at the present time, however, it did not reach what it is now without going through turns and visions adopted by many previous philosophical developments. Religious field is not excluded from that, as the religions represented by their sacred texts and the visions of their believers are not devoid of addressing the issue of freedom. Of course, in the Christian and Islamic religions, the concept of freedom was not absent, and this is what we will discuss in the course of this research which is titled by 'The concept of freedom in Christian and Islamic theology.'

Keywords: philosophy, intermediate philosophy, Islamic philosophy, Christian theology, theology.

مفهوم الحرية في اللاهوتين المسيحي والإسلامي

أ.م.د. علي فالح علي
قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة بغداد

(مُلَخَّصُ البَحث)

من أهم المفاهيم الأساسية التي ارتبطت بالإنسان هو مفهوم الحرية، لا سيما في الفلسفة المعاصرة، إذ قامت مدارس مشهورة في القرن العشرين بتأسيس ابجدياتها على هذا المفهوم، كالفلسفة الوجودية، ناهيك عن المعالجات الأخرى التي طرحتها باقي المذاهب والشخصيات الفلسفية، وعلى الرغم من تبلور هذا المفهوم بصورة واضحة في الوقت الحاضر، إلا أنه لم يصل إلى ما هو عليه الآن دون أن يمر بمنعطفات ورؤى تبنتها العديد من المجالات الفلسفية السابقة، ولا يُستثنى من ذلك المجال الديني، إذ لم تخلو الأديان المتمثلة بنصوصها المقدسة وبرؤى رجالاتها، من معالجة موضوع الحرية، وبطبيعة الحال لم يغب هذا الامر عن الدينين المسيحي والإسلامي، وهو ما سنبحثه في مطاوي بحثنا هذا الموسوم بـ(مفهوم الحرية في اللاهوتين المسيحي والإسلامي).

الكلمات المفتاحية: فلسفة، فلسفة وسيطة، فلسفة اسلامية، لاهوت مسيحي، علم الكلام.

المقدمة:

من أهم المفاهيم الاساسية التي ارتبطت بالإنسان هو مفهوم الحرية، ولا سيما في الفلسفة المعاصرة، إذ قامت مدارس مشهورة في القرن العشرين بتأسيس ابجدياتها على هذا المفهوم، كالفلسفة الوجودية، ناهيك عن المعالجات الأخرى التي طرحتها باقي المذاهب والشخصيات الفلسفية، وعلى الرغم من تبلور هذا المفهوم بصورة واضحة في الوقت الحاضر، إلا أنه لم يصل الى ما هو عليه الآن دون أن يمر بمنعطفات ورؤى تبنتها العديد من المجالات الفلسفية السابقة ، ولا يُستثنى من ذلك المجال الديني، إذ لم تخلو الاديان المتمثلة بنصوصها المقدسة وبرؤى رجالاتها، من معالجة موضوع الحرية ، وبطبيعة الحال لم يغب هذا الامر عن الدينين المسيحي والاسلامي، وهو ما سنبحثه في ثنايا بحثنا هذا الموسوم بمفهوم الحرية في اللاهوت المسيحي والاسلامي، وقبل الشروع في تبيان الطرح المسيحي والاسلامي له، قمنا بإطلالة بسيطة لتسليط الضوء على بعض المسارات الخاصة بالحرية ناهيك عن أهم التعريفات التي صِيغت بشأنها، لنعرّج بعدها على المنابع الاولى في الدين المسيحي والتي تشكلت بسرديات النص المقدس وما تمخض عنه من رؤى الشخصيات المنتمية للرعيل الأول لهذا الدين مروراً بأهم الآراء التي طرحها رجال اللاهوت في القرون الوسطى في أوربا، لنختم بحثنا هذا بالرؤية الإسلامية متمثلة بالمدرسة الاعتزالية حصراً، مسبوقةً بطبيعة الحال على المنابع الأولى التي استقت منها هذه المدرسة رؤاها ، وأقصد بذلك بعض الذوات التي تركت بصمة واضحة في سماء الحرية، متمنياً أن ينال بحثي المتواضع هذا قبول القارئ الكريم.

أولاً. الحرية بوصفها مفهوماً:

ليس هناك تعريفاً ثابتاً لهذا المفهوم الحيوي في تاريخ الفلسفة، بل من المعهود أيضاً، أنه ليس هناك اتفاق تام على معنى الحرية، فهو من المفاهيم المرنة التي تنساق تبعاً للقاعدة الفكرية والايديولوجية التي ينطلق منها واضع التعريف، إذ كان هناك تعريفات عديدة، صاغ من خلالها الفلاسفة انطباعاتهم عنها بما يتوافق مع البيئة الفكرية التي عاشوا في ظلها، أو انعكاساً للرؤية الفلسفية والآيديولوجية التي ينتمون اليها، فالحياة العامة وما تفرزها من تصورات، لها من الأثر ما يدعو الفلاسفة، وأصحاب الشأن، لوضع تعريف يتماشى مع تلك التصورات، فحضارة المجتمع وثقافته العامة تُحتّم على الفيلسوف الانسياق وراء تحديد المفهوم تحديداً منطقياً مُنساباً مع المدركات التي يفرزها الجو العام لهذا المجتمع او ذاك، فهو – أي الفيلسوف – يكون، بطبيعة الحال ، وليد عصره وبيئته، و من ثم يصبو الى وضع تعريف يتفق مع الرؤية الكائنة، أو ما ينبغي أن تكون عليه الحرية.

وقبل الشروع في تبيان هذا المفهوم في سيرورته التاريخية ، لا بد من القول إن الحرية بمعناها العام، لا ترتبط بالفلسفة في ضوء نشوئها التاريخي ، فالحرية بوصفها ممارسة تطبيقية ، أو فعلاً عملياً، كانت أسبق من الفلسفة ، من جهة ظهورها الرسمي في بلاد الأغريق ، في القرن السادس قبل الميلاد علي يد الفيلسوف الآيوني طاليس الملطي ومن بعده فلاسفة آيونيا الطبيعيين كانت للحضارات الشرقية القديمة، ممارسات نستطيع من خلالها تسليط الضوء على بعض المظاهر التي ترتبط بالحرية التي تمتع بها الانسان في تلك المجتمعات، ويأتي ذلك من طريق العلاقة التي تربط الإنسان أو المجتمع بالسلطة، فالسلطة كانت هي الواهبة الوحيدة لتلك الممارسات التي نالت بعضاً من مجتمعات تلك الحضارات، نصيباً يمكن أن يُسمى حرية، إذ أخذت الحرية مساحة لا بأس بها في تلك الأصقاع من المعمورة ، ولكنها بالنتيجة تبقى في طور الولادة التي لا ترقى لأن تُحدد بمفهوم مستقل، له سياقاته الفلسفية داخل أروقة المنظومة الفكرية آنذاك، ومن بين تلك المظاهر، ما نجده في الحضارة البابلية في عصرها الذهبي، وأقصد بذلك في عهد الملك حمورابي ، ومسلته الشهيرة خير ما يمثل ذلك، فقد تضمنت تلك المسلة العديد من القوانين التي تضمن حق الفرد (المواطن البابلي) في أدق تفاصيل الحياة في ذلك العصر المتقدم من تاريخ نشوء الحضارات (كلينكل، ١٩٩٠).

ومن قبله رسم السومريون أروع صور الحرية، كتلك التي نجدها عند الملك اوركاجينا فقد أسهمت إصلاحات هذا الملك السومري – بشكل كبير– بإعادة الحرية والعدالة الاجتماعية إلى المواطنين وإزالة المظالم والاستغلال عنهم، إذ ساهمت بصنع نظام ليبرالي يسمح للناس بالعيش ، والتنقل لأي مكان ومنع سطوة اللصوص والأغنياء على الفقراء والمحتاجين ، الذين كانوا يأخذون أطفال الفقراء عبيداً لهم لسد ديونهم ، و تمثلت هذه الإصلاحات بإعفاء الناس من الضرائب، وإرجاع الأولاد إلى أمهاتهم ، و التعهد بعدم السماح بوقوع الحيف والظلم والاستبداد على الناس (السامرائي ، ٢٠١٥ ، ١٢١) .

لكن الحرية، بوصفها (مفهوماً) تداولياً في أروقة الدراسات الفلسفية، لم يظهر إلا بعد أن قطعت الفلسفة أشواطاً عديدة ، لتبرز الحرية بمعناها الاصطلاحي واللغوي في الساحة الفكرية، لها دُعاتها وأنصارها.

ومما مهّد لظهور الحرية، بوصفها مفهوماً فلسفياً، هو الأرضية الخصبة التي ساعدت على ذلك، فلبلاد الاغريق يرجع الفضل في تطور هذا المفهوم، ويأتي ذلك من خلال النظام السياسي القائم هناك في القرون الأولى من الألفية التي سبقت الميلاد، إذ حوت اليونان نظاماً سياسياً متطوراً بالمقارنة مع النظم السياسية التي كانت قائمة في تلك الحقبة ، وتعدُّ الديمقراطية الاثينية وما تضمنته من قوانين سياسية واجتماعية ودينية من أوائل النظم

السياسية التي ألهمت فيما بعد العديد من الدول على اتخاذها مرجعاً لرسم السياسة القائمة فيها، وليس أدّل على ذلك، من التعددية الحزبية ونظام الانتخابات الذي كان قائماً في اليونان. والفلسفة في بواكيرها الأولى لم تُعنَ بالمفاهيم المرتبطة بالإنسان، ومن ضمنها الحرية، بقدر الاهتمام الكبير الذي حازته المباحث الأخرى، الّا حينما استقر المفهوم، ووجد حيّزه في النتاجات الكبيرة للفلسفة اليونانية، أبان العصر الذهبي لها، ولاسيما عند أفلاطون، ومن بعده أرسطو، واللذيَن عالجا الحرية من خلال الطرح السياسي.

وعلى الرغم من كون حرية الفرد، عند أفلاطون، ليست بالمستوى الذي نجده في الأبجديات المتأخرة للفكر الفلسفي، إلا أنه عالجها بوصفها حالة يتمتع بها الإنسان ، كونه فرداً تتشكل من خلال مجموعه ، الدولة أو الجمهورية المنشودة ، بمعنى أن الحرية لم تكن عنده معدومة بقدر ما كانت حرية تُمارَس ضمن نطاق المسؤوليات المترتبة على كل فئة – طبقة – من فئات المجتمع التي تتألف منها الدولة ، أما تلميذه أرسطو فقد أخذ مفهوم الحرية مساحة أكبر من تلك التي عند أستاذه ((فبعد أن كان افلاطون ينظر إلى الفرد بوصفه خلية حقيقية في كائن عضوي هو الدولة ، فيما نجد أرسطو على العكس من ذلك ، يجعل للفرد استقلالاً وشيئاً من الحرية من أجل تحقيق أغراضه الخاصة بإزاء الدولة)) (بدوي، ١٤٢٧ ، ١٢٥). ليأخذ المفهوم مجراه في أروقة الدراسات الفلسفية .

ذلك أن المباحث الفلسفية الكبرى التي اشتملت عليها الفلسفة ، كان لها من الأهمية، ما تستبعد أو تزيح أية دراسة غير مرتبطة بهذه المباحث ، كمبحث الوجود الذي تصدّر في بداية ظهور الفلسفة، باقي الدراسات الأخرى، فالوجود، بما هو موجود، كان اللغز الأكبر الذي كان على الفلاسفة الطبيعيين فهمه وتفسيره ، وكل شيء جزئي ، كالإنسان وما يرتبط به من مفاهيم، فهو بالنتيجة يكون منضوياً في هذا السر الكبير الذي يسمى وجوداً، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ((إن المفهوم الفلسفي للحرية، لم يلعب الا دوراً عظيم الضآلة في الفكر اليوناني، عكس ما هو عليه في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ذلك أن الفكر اليوناني لم يُميّز الإنسان عن الحيوان تمييزاً جوهرياً، بأن الأول يتمتع بحرية إرادة لا يمكن أن تُنتزع منه بينما سلوك الحيوان يكون بالغريزة))(الآلوسي ، ٢٠١٧ ، ص٨).

والحرية من المفاهيم التي لا تُعرف إلّا بالضد منها ، فلا يمكن استيعاب هذه الفكرة إذا لم يكن هناك معرفة بما يقابلها ، ذلك ((أن مفهوم الحرية يتوقف كثيراً على الحد المقابل الذي تثيره في أذهاننا هذه الكلمة ، إذ نضع في مقابل كلمة حرية كلمات عديدة مثل كلمة (الضرورة) أو كلمة (الحتمية) أو كلمة (القضاء والقدر) أو كلمة (الطبيعة) (إبراهيم، بت، ص١٨).

لذلك فإن الحرية، وعندما تناولتها المذاهب والتيارات الفلسفية، تناولتها من الزاوية التي عولجت فيها هذا المفردة من جهة ما يقابلها، ويصدق ذلك على المدارس الدينية المتعددة، التي كانت الحرية ضمن نطاق أبحاثها والتي سنتناولها لاحقاً.

وعلى أية حال، تُعرّف الحرية، بمعناها العام، بأنها ((غياب القيود والتحديدات، ويكون الأفراد أحراراً حين لا يوقفهم أحد عن متابعة أهدافهم أو القيام بما يرغبون في القيامبه)) (بينيت، غروسبيرغ، موريس، ٢٠١٠، ص٢٩١) . فهي بحسب تعبير جون لوك ((تكمن في قدرتنا على أن نتصرف أو لا نتصرف، بحسب ما نختاره أو نريده)) (بينيت، غروسبيرغ، موريس، ٢٠١٠، ص٢٩١). فالحرية ((تعني، عند الأكثرية، الإمكانية الحقّة لأن يتصرّف الإنسان على وفق هواه وعلى وفق إرادته)) (الآلوسي، ٢٠١٧، ص٧). ومن هذه التصورات نستطيع أن نلمس الجوهر الذي منه انطلقت الحرية، لتنوجد في صميم الفعل البشري، معبراً عن الشعور بالوجود في هذا العالم، وتمايزه عن باقي الموجودات الأخرى.

ولسنا هنا في معرض الحديث عن الفضاءات التي أخذت الحرية بالتحليق فيها، بقدر ما نريد أن نوطّئ الحديث للولوج لموضوع الحرية في منظومة دينية تمثلت في الدين المسيحي، وكذلك في الدين الاسلامي، ممثلاً بجماعة كلامية عُدَّ هذا المفهوم من أهم القضايا التي نادوا بها، فالحرية التي أقصدها في بحثي هذا، هي تلك الفكرة التي كانت متداولة في كل من الفكرين المسيحي والإسلامي، وفي مجمل الفكر القروسطي، فهي ليست كالحرية التي نقرأُها في دعوات فلاسفة التنوير من أمثال روسو وكانت، وكذلك في كتابات برتراند رسل وجون ستيوارت مل و سارتر.

والحرية المقصودة في الصفحات اللاحقة هي تلك الرؤى التي لا تتجاوز مفهوم المقدس في الفكر المسيحي والفكر الإسلامي، فالحرية المطلقة في هذين الفكرين هي لله وحده، وهو القوة الوحيدة الواهبة لهذه الفكرة، فهي حرية لا تتجاوز الحدود الأخلاقية والاجتماعية والدينية وغيرها من المجالات، كالمجال السياسي الذي أضحى الميدان الواسع لفكرة الحرية.

ثانياً. مفهوم الحرية في اللاهوت المسيحي:

كباقي المفاهيم الفلسفية الأخرى، لم تَشُذ الحرية عن تلك المنظومة المحكمة التي سارت عليها الدراسات الفلسفية في الحقبة المدرسية، وأقصد بذلك أن اللاهوت المسيحي كان مسيطراً تماماً على الأفكار الفلسفية، محاولاً التوفيق فيما بينها وبين التعاليم المسيحية، مع إعطاء الأولية للاهوت، فيما إذا كان هناك تعارض فيما بينهما، فكما هو معروف ((استُخدمت الفلسفة أداةً للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها)) (الطويل ، ١٩٦٨ ، ص٣٧).

ولا يقصر الأمر على الفلسفة وحسب، بل هذا الأمر يشتمل على جميع المجالات الأخرى، ولا سيما العلمية منها ، حتى أن توما الاكويني، وهو من اشهر ممثلي الفلسفة في القرون الوسطى، ذهب مذهباً متطرفاً في إيمانه بأن الفلسفة يجب أن تتجه اتجاهاً كلياً إلى معرفة الله، بوصفه الغاية القصوى، التي هي الغاية النهائية لكل معرفة بشرية (كوبلستون، ٢٠١٠ ، ص٣٠).

لكن هذا لا يعني انه ليس لمفهوم الحرية حضور في الدراسات اللاهوتية عند المسيحية، بل إن المسيحية في بواكيرها الأولى استخدمت الحرية أداةً للدعوة الدينية من جهة كونها منحة إلهية للتخلص من نير التسلّط الوثني الروماني، الذي أمسى هماً جاثماً على صدور الشعوب الهلنستية في شرق المتوسط، وغيرها من الاصقاع الخاضعة للحكم الامبراطوري فيقول بولس الرسول ، وهو من أهم الشخصيات التي أسهمت في نشر الدين المسيحي، مخاطباً المؤمنين في احدى رسائله ((فإنما إلى الحرية قد دُعيتم، أيها الأخوة)) (الرسالة إلى أهل غلاطية ، ٥ : ١٣)

ويمكن أن نلمس أولى بذرات الحرية في الدين المسيحي، بوصفها ممارسة، فيما قررته المجمعات المسكونية المنعقدة في بداية النصف الثاني من القرن الأول الميلادي، حيث سُمِح للمؤمنين – من غير اليهود الذين تنصّروا – أن يمارسوا بعض العادات التي درجوا على اتباعها، قبل دخولهم في الدين الجديد، والحقيقة أن هكذا مقررات لم تكن من جوهر العقيدة، بقدر ما كانت وسيلة ناجعة لانضمام العديد من الناس في الدين الجديد، فلكي يقوم الدين الجديد بكسب العناصر الغريبة، لا بدّ أن يتحلى ببعض المرونة ليتمكن من تحقيق هذا الكسب، ومما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن الدين المسيحي يعد من أبرز الأديان المتسامحة والمتغاضية عن بعض الممارسات المعمول بها سابقاً من قبل المنضوين الجُدُد ((فقد أُبيحت فيها – المجمعات المسكونية – الخمر ولحم الخنزير والربا ، مع أنها محرمة في التوراة)) (المغلوث ، ٢٠٠٧ ، ص١٧٥).

ومن قبل هذا أقرّ الدين المسيحي ، في نصوصه المقدسة ، هذه التصورات في التعامل مع الآخرين، ويبدو ذلك جلياً في فيما ورد على لسان المسيح في العهد الجديد إذ يقول: ((وسمعتم أنهُ قيل : عينٌ بعينٍ وسنٌ بسنٍ . أما أنا فأقولُ لكم : لا تُقاوموا الشرَّ بمثلهِ ، بل من لطمكَ على خدّكَ الأيمن ، فأدر له الخد الآخر، ومن أرادَ محاكمتكَ ليأخذَ ثوبكَ ، فاترك له رداءكَ أيضاً)) (انجيل متى، ٥ : ٣٨ – ٤١) وهذا ما يُميّزه عن الدين الذي سبقه (اليهودي) ، من جهة أن اليهودية لم يُقدّر لها الاتساع بحكم التشدد والتّزمّت الموجود في متون أدبياته الدينية، التي بدت وكأنها حكراً على فئة معينة من الناس، وتتبع نظاماً صارماً عليهم.

وهذا ما أفادت منه المسيحية في بداية ظهورها ، وورد في العهد الجديد نصوصاً تذهب إلى ذلك، فقد عَمِد أحد الحواريين (فيلبس) إلى كسب وزيرٍ حبشيٍ – جاء إلى أورشليم لغرض الحج – من خلال تعريفه بكنه الإيمان القائم على الحرية ، وعدم الانصياع إلى التعاليم المتزمتة التي تُحتّم عليهم المضي على وفق مساراتها ، من دون السماح لهم بتفسير نصوصها، واستناداً إلى الرؤية المسيحية التي ترى أن المسيح ما جاء إلّا لكي يخلّص العالم من الشرور والآثام التي ملأت الأرض ، إنه جاء ليُحرر العالم من ربقة العبودية التي لحقت بالإنسانية ، ويأخذ بيدها إلى فضاء الحرية لتنعم بها في ملكوت الأرض قبل ملكوت السماء، ((إنَّ المسيح قد حررنا وأطلقنا في سبيل الحرية ، فاثبتوا إذن ، ولا تعودوا الى الارتباك بنير العبودية)) (الرسالة إلى مؤمني غلاطية، ٥ : ١) وقد تجسّد ذلك في طريق الآلام الذي سلكه المسيح، قبل صلبه ، فقد كان ((كنعجةٍ سيق إلى الذبح ، كحملٍ صامتٍ بين يدي من يجزه هكذا لا يفتحُ فمه)) (اعمال الرسل ، ٨ : ٣٢) فكأنما يشير النص إلى حالة الناس قبل ظهور المسيح، والمعاناة التي كانوا في ظلها قبل مجيئه، الحرية هنا إذن لا يمكن أن تُمنح ، بطريق مُعبّد، وإنما بطريق وعر مملوء بالتضحيات ، فهي هبة عظيمة لا تُنال إلا بفداء عظيم.

أود الاشارة هنا، إلى أن الحرية التي كان المؤمنون ينشدونها، قبل أن يستتب الأمر لهم، بعدّها جبلّة من جبلّات الانسان الطبيعية، لم يُنظر إليها فيما بعد على هذا الأساس من جهة الكثير من المؤمنين ، سواء أكان ذلك في المسيحية أم في الإسلام، فما أن أصبحت النصرانية الدين الرسمي للإمبراطورية البيزنطية حتى قام الأباطرة، بدءاً من قسطانطيوس (ابن قسطنطين العظيم) بإغلاق جميع المعابد الوثنية ، وبدأ المسيحيون بتخريب المعابد والنصب التي تعود للوثنيين ، وقد يكون هذا العمل من قبيل التعارض ما بين الدعوة إلى عبادة الإله الواحد وتعدد الآلهة ، بعدّه ديناً توحيدياً ، لكن الأمر تعدى إلى إغلاق جميع المدارس الفلسفية التي تعود للحقبة الهلينستية على يد الإمبراطور (جوستنيان) في القرن السادس الميلادي، والتي على أثرها انتهى عصر الاكاديمية ، وارتحال الفكر الأفلاطوني المحدث إلى كنف الدولة الفارسية أيام كسرى، وكما أشرنا فإن هذا النوع من الاضطهاد الفكري لا يتعلق بالمسيحية وحسب، إذ نجد أن المعتزلة، وهم أبرز فرقة كلامية رفعت شعار الحرية، مارست نوعاً من الاضطهاد الفكري ضد المعارضين لنظرياتهم الكلامية ، وهذا ما حصل في أثناء تولي (المأمون) الخلافة العباسية، الذي تبنى العقيدة المعتزلية ولا سيما في موضوع (خلق القرآن) ، وما تبعها من الحادثة المعروفة بـ (محنة ابن حنبل) حتى وصف ذلك الجو الثقافي بأنه ((جحيماً فكرياً لا يُطاق)) (ابو ريان ، ١٩٧٣ ، ٩٩).

ومن هذا نستشف أن الله هو واهب الحرية والإنسان إذا ما أراد أن يكون حراً فليس له إلّا طريق الإيمان لكي يكون كذلك، ولكن هذه الرؤية الايمانية ستصطدم بالحرية بمعناها العام والإنسان سيكون، مجبراً، على حرية وحيدة، هي تلك التي رسمتها السماء له، و من ثم سينتقل من عبودية الواقع المرير إلى عبودية الإيمان، أو بمعنى آخر أنه لا مكان لحرية مطلقة يعيشها الإنسان حتى وإن انعتق من غِل العبودية، وهذا ما حاول الفلاسفة المسيحيون في الحقبة الوسيطة معالجته في مؤلفاتهم وعملوا جاهدين، تبعاً للطابع العام لفلسفتهم، على موائمة ومُلاقحة الأُسس الإيمانية مع الضروريات العقلية ولا سيما أن ((المفكرين المسيحيين الأوائل كانوا على استعداد للتسليم في الحال بفكرة العناية الإلهية بوصفها إحدى السمات الأساسية للتصور الجديد للعالم ، فقد كانوا يشعرون بحق أنهم في عالم جديد وانتهى المصير الرواقي القديم، كما انتهى أيضاً الإذعان والاستسلام الرواقي الذي كان يتسم بالسلبية حتى في أعلى دوراته)) (جلسون ، ٢٠١١ ، ١٩٦).

لقد أشارت كتابات القديسين ، سواء أكانوا واقعيين أم اسميين، إلى أنّ الحرية الإنسانية لا يمكن أن تخرج عن الإرادة الإلهية ، فهي لكي تكون صحيحة ما لها سبيل إلا المضي على وفق الضرورة السماوية، كونها الأصلح، والإنسان حُر مختار، ما دام منضوياً تحت عباءة الإيمان ، ذلك ان الايمان سيرشُدهُ للحق وللخير، فهو ((عاجز بذاته عن تحقيق الخير نظراً لفساد طبيعته وانصرافه إلى الشر لولا لُطف الله وعنايته))(إبراهيم ، ب ت ، ١٣٠). وبالنتيجة سيكون هذا الاختيار – الحق – ما هو إلا اختيار لله المنعم على المؤمنين الذين اهتدوا إلى طريق الإيمان، ف((حصول الإنسان على اللطف الإلهي شرط ضروري لنجاته))(بدوي ، ١٩٨٤، ٢٥٢).

وعلى ذلك سينعُم المؤمنون بالإيمان الحقيقي، ذلك الإيمان الذي يضم هؤلاء الأحرار في المدينة الإلهية التي أسماها أوغسطين بـ (مدينة الله)، إذ يشير هذا القدّيس إلى أن المواطن، المؤمن بتعاليم المسيحية ، يتمتع بتلك الحرية ما دامت تحت مملكة الرب، وبوصفه مواطناً في الدولة الدنيوية، التي يحكمها البشر، فمن الضروري الإذعان لقوانينها الأرضية، مع احتفاظه بتلك النفحة الإيمانية التي تربطه بالقوانين السماوية، وتطويع الأمور كافة التي يرزح تحتها في الدولة المدنية، بِعدِّها انعكاساً أو تمظهراً من مظاهر الحياة الروحية ((إنّ خضوعه – الإنسان المؤمن – للقوانين يجد حداً لا يمكن تجاوزه في متطلبات إيمانه ، فهو لا يُطيع قيصر إلّا بمقدار ما يُطيع قيصر الله))(فريس، ب ت، ص٧٣).

ولكن هذا الامتياز الممنوح للإنسان لا يفسّر وجود الشر الحاصل في العالم، فالله على وفق الرؤية السابقة منبع للخير فقط ، لأن الله لا يفعل الشر ولا يأمر به؛ لذلك وجب إيجاد تفسيرٍ منطقيٍ لأصل الأفعال الشريرة في هذا العالم ، وهنا يعطي القديس أوغسطين مساحة لا بأس بها للإرادة الإنسانية الحرة، فهو لكي يُنّزه الله من أفعال الشر، ذهب إلى أن الله قد وهب الإرادة الحرة للإنسان؛ لتمضي لفعل الخير والأعمال الصالحة وحسب، لكن الإنسان قد انحرف بمسار الخير نحو المسار الخاطئ، وهو ما يُفسّر اقترافه للآثام، النابعة من الطبيعة الإنسانية المشتملة على الشهوة والجهل، ذلك ((أن حرية الإرادة إذا نظرنا إليها في ذاتها، أمرٌ حسن، إنما سوء استعمال هذه الحرية هو الذي يُحيلها إلى الشر)) (بدوي، ١٩٨٤، ٢٥٢).

فهو من أوائل الفلاسفة الذين أسسوا لمفهوم الحرية انطلاقاً من الرؤية المسيحية، ويعود هذا التصور الذي طرحه القديس اوغسطين لموضوع الحرية إلى المعتقد السابق الذي اعتنقه قبل دخوله في الدين الجديد، ذلك أن اوغسطين قبل تنصّره كان يُدين بدين المانوية، تلك الديانة التي كانت منتشرة على نطاق واسع في الشمال الأفريقي، والتي ترى أن للعالم أصلين أو مبدأين متباينين هما النور والظلمة أو الخير والشر، وأنهما – النور والظلمة – قديمان ومتباينان منذ الأزل (صبحي، ١٩٨٥، ص٦٥).

ولكن هذه النظرة لم تسر بوتيرة واحدة عند باقي فلاسفة العصر الوسيط ، وإن كان الإطار الإيماني هو الضامن لتلك الطروحات ، فنجد التباين في الآراء واضحاً في نظريات القديسين في تلك الحقبة ، وهذا الأمر يُعد من مستلزمات الفلسفة الحقة التي لا تتوانى عن إظهار الرأي حتى وإن خالف المعهود، وأرى أن هذا الأمر من جملة الأمور التي يمكن إظهارها في الدفاع عن تلك الحقبة التي اتُهمت فيه الفلسفة الوسيطة بالخنوع والتجافي عن الفلسفة لصالح الوحي، صحيح أن السمة الرئيسة، كما أشرنا سابقاً، في الفلسفة الوسيطة، هو محاولة التوفيق ما بين العقل والإيمان ومحاولة جر العقل لحدود الغيبيات، من جهة ((أن الإيمان ضروري للعقل وشرط لصحة تفكيره)) (الطويل ، ١٩٦٨، ٢٦).

إلّا أنه في ذات الوقت لا يمكن التنكّر لتلك المحاولات التي استحقت الإشادة والتقدير على الصعيد الفلسفي، فقد شيّد فلاسفة ذلك العصر، مع انصهارهم في المسيحية، منظومة فكرية، ألقت بظلالها على الكثير من الدراسات في الحقبة التي أعقبتها فـ((الفلسفة الوسيطة غنية ببعض الأفكار، ومُحركة ومُغذية لحركات فلسفية مُعاصرة تمتاز بالتدّين أو بالمحافظة على الروحاني وبالرغبة في احتضان مستمر لتصورات معينة عن العقل والإلوهية ، عن الإنسان وقيمه))(جونو وبوجوان، ١٩٩٣، ٩). ونحاول فيما يلي تسليط الضوء على بعض الطروحات التي جاء بها بعض فلاسفة ذلك العصر.

وقبل الحديث عن الآراء التي جاء بها جملة من فلاسفة ذلك العصر، لا بد من الإشارة إلى شخصية فرنسية تعد من أشهر الشخصيات التي مارست حياتها مستندةً على هذه الهبة الربانية، وأقصد هنا القديس بطرس ابيلارد الذي عبّر تعبيراً حقيقياً عن تلك الإرادة الإنسانية التي تتطلع لإظهار الحقيقة مهما كان ثمنها حتى عُدّ ، عند البعض ،((رائداً لحرية الفكر في أوربا)) (بدوي ، ١٩٨٤، ٩٢). ويأتي هذا الانطباع للنزعة العقلية التي ارتبطت بالمسار الفكري لمذهبه اللاهوتي ، إذ لم يتوان هذا القديس من إيراد الحجج التي تعارض الآراء الكنسية إلى توجها بمؤلفه الشهير (نعم و لا).

وعلى صعيد التنظير كان لآباء الكنيسة باعاً طويلاً في موضوع الحرية ، ظهرت بوادرها وبقوة حينما وجه بعض الأساقفة رسالة – استفتاء – إلى القدّيس (سكوت اريجينا) بشأن موضوع الجبر والاختيار والمصير المحتوم ، ويذكرنا هذا الأمر بالبذرة الأولى التي منها انطلق علم الكلام ليأخذ تلك المساحة الكبيرة في الفكر الإسلامي، إذ يبدو الأمر أن موضوع المخير والمسير كان طاغياً على الدراسات اللاهوتية في بدايات العصر الوسيط ، وهو ما كان ماثلاً حينما أراد المسلمون معرفة المصير الذي ينتظر فاعل الكبيرة ، وما تلاها من بروز الرأي الذي تبناه واصل بن عطاء عندما كان حاضراً في حلقة شيخه (الحسن البصري) في الحادثة المشهورة .

والتي كانت ردّ فعل على ما كان يُشاع من أن الله قد انتخب، سلفاً، أصحاب الجنة وأصحاب النار ، فأثار هذا الأمر في حينه ضجة في الأوساط اللاهوتية، ليضطلع القديس اريجينا بتبيان ما للعقل من أثر في إثبات عكس هذا التصور، ولتتصدر الحرية بوصفها مفهوماً لاهوتياً باقي المفاهيم في القرن التاسع الميلادي، وبصرف النظر عن الدليل الأخلاقي الذي يرى أنه لا ذنب الإنسان الذي يصدر عنه الشر ما دام الامر قد أُعدَّ سلفاً، فان اريجينا يرى ، بالدليل العقلي، ((أن علة واحدة بعينها لا تُحدث معلولين متقابلين ، فلا يمكن أن نضيف لله إرادة للخير وأخرى للشر)) (كرم ، ب ت ، ٧٢).

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أن الوجود خيرُ محض والشر عَدمُ محض،((فلا يمكن أن يكون الله إلا علة للوجود أي للخير)) (كرم ، ب ت ، ٧٢) .

من هذا يتبين أن الحرية ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بموضوع الإرادة الإنسانية ، ذلك ((أن الارادة الحرة – كما يرى القديس انسلم – هي باستمرار في موقف يجعلها تُريد الخير أو تُريد الشر)) (جلسون ، ٢٠١١ ، ٣٦٠). ومن ثم فإنها إرادة مستقلة بذاتها ، لا تتصل بالإرادة الإلهية إلا من جهة الخلق.

هذا وقد تصدّى أوكام ، صاحب النصل ، لهذا الموضوع فيرى ((أن حرية الإرادة هي الأساس في الإنسان بل وأكثر تمييزاً له عن الفكر)) (بدوي ، ١٩٨٤ ، ٢٥٥). ولكن المشكلة الأبدية ظلت باقية حتى مع الطرح الاوكامي، وهي مشكلة العلاقة بين الإرادة الحرة لدى الإنسان وبين الإرادة المطلقة لله التي تعلم المستقبل والتي بمشيئتها يسير العالم ، وهنا تنبري المسحة الإيمانية التي يحاول عن طريقها، أوكام حل المعضلة، إذ يصرح بأنه لا يمكن فهم هذه العلاقة؛ لأن العقل البشري عاجز عن معرفة وتفسير كيفية الانسجام الحاصل بين حرية الإرادة وبين معرفة الله بجميع الأحداث المقبلة (بدوي ، ١٩٨٤ ، ٢٥٥).

أما القديس بونافنتورا ، فلا يبتعد كثيراً عن هذا التصور ، ولكنه في ذات الوقت لم يجعل من تلك الإرادة الحرة، منظومة مستقلة بذاتها استقلالاً كلياً، بل يُحيل ما يصدر من افعال خيّرة إلى ذات أعظم منها، فالإنسان حينما يبحث عن الوسائل لتحقيق الخير ((فهو حاصل بالضرورة عن معنى الخير الأعظم – الله –)) (كرم ، ب ت ، ١٤٥). بمعنى أن حضور الله، الخير، في ذات الانسان تُمكنه من سلوك السبيل الأسمى الذي يؤدي إلى السعادة، وهذا الحضور لم يكن ليوجد في أعماق النفس لولا النعمة الإلهية التي منّ بها الله على الانسان، إذ يقول ((واللطف الإلهي إذا نزل بالنفس تملّك جوهرها، وقواها معاً، إنه ينزل على حرية الإرادة وعلى الأفعال المتوقفة على حرية الإرادة، ومتى استولى عليها رتبها على الوجه الأتم)) (بدوي ، ١٩٨٤ ، ٣٨٦).

وإلى مثل هذا يذهب القديس توما الاكويني، فعلى الرغم من كونه ممثل العقلية في الفلسفة المسيحية، لم يجعل من الإرادة الإنسانية منظومة مستقلة بذاتها بعيداً عن التسديد الإلهي، فهي وإن كانت ملكة تُميّز الإنسان عن باقي الموجودات، بقيت تدور في فلك النسق الرباني الموجه نحو طريق الخير، ولكنه في ذات الوقت يجعل من الإرادة ذات طابعٍ عقليٍ ، بخلاف الرأي الذي تبناه سكوت عندما استقلّ بالإرادة بعيداً عن العقل ، إذ ذهب هذا الأخير إلى أن ((العقل لا يمكن أن يكون لا في أي حالة ولا بأي معنى سبباً للفعل الحر)) (جلسون ، ٢٠١١ ، ٣٥٤).

بينما يرى الاكويني عكس هذا، إذ يقول ، وحسب المسار العقلي لفلسفته ((وأما الإرادة فيجب إضافتها أيضاً الى الله ، إذ أن الإرادة تتبع العقل من حيث أنها الميل إلى الخير المعقول ، ومحبة هذا الخير متى حصل، فالله يريد ذاته على أنه خير وغاية، والله يريد غيره، فإن من شأن الخير أن يُشرك غيره في خيره)) (كرم، ب ت ، ١٨١). لترتبط الإرادة بناءً على هذا التصور بالإرادة الإلهية الخيّرة التي بموجبها الإنسان يكون حُراً في اختيار مصيره، والحقيقة أن هذا الرأي لم يكن جديداً في الساحة الفلسفية، إذ نجد مثل هذا في الطروحات الأرسطية الخاصة بالأخلاق ، وبكونه فيلسوفاً عقلياً تبنّى توما الاكويني هذا

المذهب الذي جاء موافقاً للسياق العام لفلسفته الذي يسميه بـ(القانون الأزلي) والذي مفاده ((أن شرائع الأخلاق والقانون، إنما تقوم على أساس عقل الله الذي تخضع له كل الإرادات البشرية)) (المحمداوي، ٢٠١٥ ، ٨٣). وبتوما الاكويني، نختم الحديث عن مفهوم الحرية في المسيحية، التي كانت، على من الرغم تفاوتها، منصبة نحو اتجاه مُعين، وموجهة توجيهاً محدداً ولكنها في ذات الوقت، لا تخلو من أصالة، وإن صدرت ضمن مضمار لاهوتي يُحسب على منظومة مُغلقة ترى في المُقدّس ملاذاً نهائياً .

ثالثاً. مفهوم الحرية في الاسلام:

لا تختلف الرؤية العامة لموضوع الحرية في الفكر الإسلامي عن الفكر الديني الذي سبقه، وهو المسيحي، ولكن الأمر قد يكون أكثر وضوحاً والصورة جلية إلى حدٍ ما، عن التجربة المسيحية ، ذلك أن الفرق الكلامية التي ظهرت، ومنذ القرن الأول الهجري، أخذت تتعاطى مع موضوع الحرية، بوصفه موضوعاً حيوياً يتعلق بصميم الذات الإنسانية في مقابل ذاتٍ عُظمى ترزح تحتها جميع النظم الكونية، وهذا ما يولد شعوراً بأن الفكر الإسلامي ومنذ بداية ظهور الدين في الجزيرة العربية وما جاورها من أقاليم، كان على مستوى عالٍ من النضوج، حتى قبل أن تتسرب إليه الفلسفة اليونانية وتسري في أروقة نتاجاته في نهايات القرن الثاني، فالآراء التي طرحتها بعض الشخصيات، في بواكير الفكر الإسلامي، والمتعلقة بالحرية، وغيرها من الموضوعات، كانت جديرة بأن تكون رائدة للفكر، ولاسيما إذا ما علمنا أن أصرارها على تبني نظرية جريئة تُخالف المعهود، قد أدت إلى مصير مروع كما سنرى لاحقاً، ولكن وكما نوهنا في السابق ، فإن هذه الطروحات لم تخرج من بوتقة الدين إلى مساحات أخرى، فالدين ظل الراعي والمورد الوحيد الذي استقى منه المفكرون آرائهم في موضوع الحرية، وغيره من موضوعات الفلسفة.

لم يشأ القرن الأول في الإسلام أن ينقضي، إلّا وقد أُتخمَ بكمٍ هائلٍ من الآراء والتصورات والشكوك التي مثّلت انعكاساً للحالة العامة والجو المُلبّد بالصراعات والثورات التي عصفت بالساحة الإسلامية، فتلك الوقعات الحربية وما رافقها من حيثيات ، شكّلت إلى حدٍ بعيد منظومة فكرية تُعد، وبحق، منظومة مستقلة عن أي رافد خارجي يمكن أن يكون سبباً في رسم ملامحها ، ولا يخفى على أحدٍ، أن تكون السلطة بوجهٍ عام هي المغذي الرئيس لولادة الكثير من النظريات والطروحات التي تُشرعن تارةً ، وتعارض تارةً أخرى نوع الحكم، أو القائمين عليه ، وإلى جانب هذه المماحكات ظهرت العديد من النظريات التي تتعلق بصميم الذات الإنسانية وموقعها من هذا الوجود وعلاقتها بالذوات الاخرى، وهذا ما جعل من مفهوم الحرية يأخذ مساحة كبيرة في الفضاء الفكري الإسلامي، تجاوز بكثير ذلك الموجود في اللاهوت المسيحي ، وللدلالة على ادعائي هذا، أُذكّر بأن الدين المسيحي ومنذ نشوئه

لم تكن السلطة – الخلافة – الشغل الشاغل لدعاته الاوائل، بقدر ما كان التبشير وتصدير التجربة إلى باقي الامم الهدف الأول لهم، وهذا ما لا نراه في التجربة الإسلامية، التي أمست السلطة، مع الانتشار الكبير للإسلام بفعل الفتوحات العسكرية، المحور الاساس للصراع، مما ولد لدى الاتباع نزوعاً حراً وفكراً مجرداً يبغي فهم العلاقة بين الإنسان ومرؤوسه ، والذي سحبه هذا النزوع الى مساحات من التفكير في مجمل الحيثيات المرتبطة بهذا الكيان – السلطة – المقدّس.

في حديثنا عن الحرية في المسيحية ، تطرقنا في بداية البحث إلى بعض المواضع التي ترتبط بالحرية في متون النصوص المقدسة ، ولم يختفِ هذا الأمر في الدين الإسلامي، ذلك أننا نجد أن النص المقدس في الإسلام، يشير في العديد من آياته إلى ذلك، منها الآيات التي تدعو النبي إلى أخذ رأي المسلمين في بعض الموضوعات كقوله تعالى ((وشاورهم في الأمر)) (آل عمران، ١٥٩) وكذلك عندما يصف المؤمنين ، فهو يصفهم بأنهم يتشاورون في أمورهم ((وأمرهم شورى بينهم)) (الشورى، ٣٨).

كذلك يشير القرآن إلى أن الأقوام السابقين للإسلام في الجزيرة العربية لم تغب الحرية عن بعض الممارسات التي تصدر عن الحاكم، فقد ورد في موضع قرآني ، كيف أن حاكمة الدولة في جنوب الجزيرة العربية – سبأ – لم تكن تقطع أمراً يخص شؤون الدولة ، إلّا بعد أن تتداوله مع الملأ (النمل، ٣٢). وغيرها من النصوص التي تمت لهذا الأمر بصلة. وعلى صعيد التطبيق ، فقد كانت لدولة المدينة التي تأسست بعد قدوم النبي (ص) إليها، مهاجراً من مكة، دستورٌ يتضمن العديد من التشريعات، ومن ضمنها تلك التي تحدد حقوق المواطنين المنتمين لهذه الدولة (لويس ، ٢٠٠٣ ،٣٩٦). وكذلك التشريعات التي ترتبط بالأقليات الدينية المنضوية في كنف هذه الدولة الفتية، إذ كفلت الدولة لليهود والنصارى ممارسة طقوسهم وشعائرهم بكل حرية (بن دوبه ، ٢٠١٩ ، ١٦٥).

أما الحرية، بوصفها مفهوماً فكرياً يرتبط بصميم الحياة العقائدية للمسلمين، فقد أرخت بظلالها على التصورات المتعلقة بطبيعة الفعل الانساني، وتصدّر موضوع الجبر والاختيار، الذي تمخض عن تلك التصورات، الساحة الفكرية في الإسلام، وبزرت على إثر ذلك النظريات التي تؤيد الحرية المطلقة للإنسان، بوصفه ذاتاً وله أفعاله المسؤول عنها أمام الآخرين، وكذلك النظريات المخالفة التي ترى في الإنسان مخلوقاً لا يمتلك القدرة على توجيه أفعاله أو التحكم بها.

والذي يهمنا من هذا الانشقاق ، هو الفريق الأول الذي سلك مسلكاً متطرفاً ، وذهب إلى أن الإنسان مركز له الحرية التامة في اختيار أفعاله ، بعيداً عن أية قوة خارج كيانه، ونحن في معرض الحديث عن مفهوم الحرية في الإسلام ، نؤكد أن التجربة هذه لم تبغِ الثورة على

الدين بقدر ما كانت ترى أن التصورات الدينية قد أخذت مسلكاً خاطئاً وجب تصحيحها ، والحقيقة أن هذا الأمر لبس في بداية ظهوره ثوباً سياسياً، ليغدو بعد ذلك حالة عامة ترتبط بالفعل الإنساني في مجمل حالاته.

في معقل الأمويين، دمشق، ظهرت حركة فكرية نادت بالقدر، والقدر هنا لا يُقصد به القدر الإلهي، بل القدرة الإنسانية على الفعل ، أو بمعنى آخر، إمكان الحرية الشخصية في توجيه الفعل الإنساني في مقابل العقيدة الرسمية المتبناة من الدولة، وهي عقيدة الجبر، وقد ظهرت في أول الأمر في البصرة، مدينة الثقافة في ذلك الوقت، على يد شخصية مغمورة تدعى بـ (معبد الجهني) الذي عرف أتباعه فيما بعد باسم (القدرية) تلك الجماعة التي أخذت على عاتقها بلورة مفهوم الحرية، إذ يرى معبدٌ هذا أن الإنسان خالق لأفعاله بمعزل عن أي تدخل خارجي ، وبذلك يكون مسؤولاً أمام الله عن أي فعل يصدر منه، فالإرادة هنا ، إرادة حرة منساقة تبعاً للمصلحة التي يرتأيها الإنسان نفسه، فـ((المرئ حر الإرادة ويعمل ما يشاء ولا سبيل لمسؤوليته إلا إذا تحققت حريته)) (مدكور، ب ت ، ج).

وعلى الرغم من أن هذا الرأي قد خالف الجو العام والعقيدة المتبناة من قبل السلطة، فان معبد الجهني ظل متمسكاً برأيه هذا، حتى لو أدى الأمر الى نهاية حياته، وهو ما كان، حيث أمر الخليفة الأموي (عبد الملك بن مروان) بصلبه بداعي المروق عن الدين، وذات المصير لاقاه مُشيّد المذهب (غيلان الدمشقي) الذي تبنى هو الآخر عقيدة القدر (حرية الإرادة)، التي أدت إلى قتله، بأمرٍ من الخليفة (هشام بن عبد الملك) حتى بعد أن قُطّعت أطرافه – رغبةً منهم في استتابته –. وبغض النظر عن كون هؤلاء (الشهداء)، إن جاز لنا التعبير في وصفهم، قد تبنوا هذا الرأي من منطلق ديني، إلّا أن الفكرة التي حملوها، لا تخلو من رؤية فكرية جديرة بأن تحمل من الأصالة ما يمكن أن تُعد من بواكير التفكير الفلسفي في الإسلام ، صحيح أن هذا الأمر لم يكن غائباً في أروقة التعاليم الدينية، فهم لم يستقوا تلك الأفكار من لا شيء، إلّا أن مفهوم الحرية سلك على يدهما مسلكاً فتح الطريق لأن تكون للحرية مجالٌ وفضاءٌ أوسع من المنظومة التي خرجت منها. كان الامويين في حاجة ماسة لتبرير الأفعال التي صدرت منهم إبان سيطرتهم على مقاليد الحكم، فلكي تضيف السلطة الشرعية الدينية على تلك الأفعال، كان لا بد من تبني عقيدة تسوغها ، وإشاعة ثقافة الأمر الواقع ، فوجدت ضالتها في عقيدة الجبر، التي تذهب إلى أن الله قدر أن تسري الأحداث على وفق إرادته المحتومة، و ((نفي الفعل حقيقةً عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى)) (الشهرستاني ، ٢٠١٣ ، ١٦١). ومن ثم فإن الإنسان لا يمتلك القدرة على رسم طريقه والتحكم في مصيره ، وعليه فإن الأحداث التي أدت إلى تسلمهم مقاليد الحكم ، ما هي إلا خطة موضوعة من الآله ، لا دخل للإنسان بها، وكذلك الوقعات المريعة التي

حدثت في ظل حكمهم ما هي الا بقضاء وقدر الاله ، فالإنسان على وفق هذه الرؤية يكون مجبوراً على أفعاله ، فهو مُسير وليس مُخيّر في الأفعال التي يُقدِم عليها، وقد يذهب المعتزلة من بعد أن هذا الأمر أول ما بدأ مع مؤسس الدولة الأموية ((رأوا أن لهذه الأفكار الجبرية أبعاداً سياسية في المجتمع، بل أتهموا معاوية بن أبي سفيان بأنه أول من أشاع هذا اللون من الفكر، حتى يدعم سلطته وسلطانه ويوهم الناس إن انتقال الخلافة إليه والى أهل بيته إنما هو قدر الله وقدره الذي يجب التسليم به والرضى عنه)) (عمارة ، ١٩٧٢، ١٦٧-١٦٨).

كذلك ما ذهب إليه الخليفة الأموي (عبد الملك بن مروان) حينما أُتي إليه بأحد الخوارج فقال له، مُعنّفاً، ((الدنيا والآخرة لله، وقد سلّطنا الله في الدنيا، ومكّن لنا فيها ، واراك لست تُجيبنا إلى ما نقول)) (المعتزلي، ٢٠٠٩ ، ٥٣). يرى الجُهني أن الفعل الإنساني لا يصدر إلا من الإنسان نفسه، بمنأى عن الله ، الذي لا يُعد مسؤولاً عنده حتى عن المشيئة التي تسير على وفقها سرائر الأمور، ففي رده على الحجاج الثقفي، الذي كان محبوساً عنده، عندما سأله عن قضاء الله الذي قضى بتقييد يده، أجاب بأنه لا أحد قيدني بتلك القيود غيرك يا حجاج، ليُحيل الفعل برمته الى الإنسان بمعزل عن أية قوة خارجية قضت بذلك (القاضي، ٢٠١٧، ٣٤٥).

وإلى ذات الشيء يذهب وريثه في المذهب ، فحينما سأله الخليفة الأموي ، عن رأيه بصنع الله فيه ، بعد قطع أطرافه ، رد بقوله ((لعن الله من فعل هذا)) (القاضي ، ٢٠١٧ ، ٢٠٠). مؤكداً حقيقة الفعل الذي لا يُنسب إلا للإنسان نفسه .وقد عدّت هذه الآراء الشذرات الأولى التي استقت منها جماعة المعتزلة، علاوةً على الآيات القرآنية، لبناء المنظومة الشاملة لمدرستهم الكلامية، حتى لقد صنفهم – الجهني والدمشقي – القاضي عبد الجبار من الطبقات الأولى للاعتزال ، لا لشيء سوى أنهم من القائلين بالقدر، أو الحرية. و لنأتِ الآن الى الطرح المعتزلي لهذا المفهوم، ف((الإنسان عندهم فاعل محدث، ومخترع ومُنشئ، على الحقيقة لا على المجاز))(الاشعري ، ب ت ، ٥٤٢).

بهذه العبارة يصف المعتزلة أشد المعارضين لهم ، ومنها يمكننا أن نفهم الرؤية المعتزلية لمفهوم الحرية، هذا المفهوم الذي ما فتئ يُذكر في محافل الأبحاث الإسلامية، إلّا ويُذكر الاعتزال معه ، والحقيقة أن هذه العلاقة – الطردية – ما بين الاعتزال والحرية، لم تأتِ من فراغ ، ذلك أن الحرية لم يُعرف لها حضورٌ لافت في أروقة الثقافة الإسلامية إلّا مع هذه الجماعة.

فاذا كان كل من الجُهني وغيلان الدمشقي قد أسسا لمفهوم الحرية من منطلق محدد، فان المعتزلة قد أخذوا بالحرية الى مرامٍ أبعد بكثير من زاويته المحصورة بالدين ، فقد شرعت هذه الفرقة الكلامية إلى إبراز الحرية في ميادين عِدّة ، يأتي في مقدمتها أصل العدل، ذلك الأصل الذي يفضّل المعتزلة تسميتهم به وبالتوحيد، حتى سموا بأهل العدل والتوحيد، لينبثق التصور القائل بأن ((أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة عن جهتهم، وأن الله – فقط – أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم)) (الشهرستاني، ٢٠١٣، ١٢٤). وعلى الرغم من كون المنابع اللاهوتية هي المنطلق الذي منه أورد هؤلاء رؤيتهم للحرية ، إلا أنه لا يمكن إغفال الركيزة الأساسية التي أسسوا عليها مذهبهم ، وأقصد به (العقل)

ولكي يتخلص المعتزلة من طائلة الإذعان الحرفي للنص، فرقوا ما بين الشرع والعقل باعتبار ان لكل حيّز أدلته التي تؤكده، مع الأخذ بالحسبان أن الاثنين يلتقيان في كثير من الموارد ، ذلك أن ((الأشياء المعلومة بالدليل أما أن يصح أن تُعلم بالعقل فقط ، وأما بالشرع فقط ، وأما بالشرع والعقل)) (سرحان ، ٢٠١٢ ، ٣١).

هذا ما سهّل التبرير الشرعي لما ذهبوا إليه في مدارات البحث المتشعّبة، والتي كان الدين المرجع المعتمد في مجملها، فراح الاعتزال يشدو واثقاً بالعقل الذي أمسى مع أدبياتهم مرجعاً متسيّداً لكثير من الطروحات التي كانت تدور في فضاءات خارجة عن نطاقه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى وجد المعتزلة تنزيه الله عن أفعال العباد، معولاً يدافعون به عن الحرية، فاذا كان الله مسؤولاً عن تلك الأفعال لما استحقَّ ثواب ولا عقاب، ومن ثم سيكون الظالم – على سبيل المثال – في حلٍّ مما اقترفه من فعل، إذا كان الفاعل الحقيقي هو الله، وهنا تنبري المسؤولية الحرة للإنسان الذي سيكون مسؤولاً تاماً عما يصدر منه من أفعال. إذ يروج أغلب منظري الاعتزال المتأخرين إلى أن مذهبهم ما هو الا امتداد متصل للفكر الكلامي للإمام علي بن ابي طالب، وفي هذه النقطة نجد هناك صلة بين ما ذهب إليه المعتزلة من قولهم بحرية الإرادة، وبين محاورة حصلت بين الإمام علي وأحد أتباعه حينما سأله عن مسيرهم لقتال جيش الشام فيما إذا كان بقضاء الله وقدره، ليُجيبه الإمام علي ((لعلّك ظننت قضاءً لازماً وقدراً محتوماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، ولم تأت لائمة لمُذنب ولا محمدة لمُحسن)) (جرداق، ١٩٧٠ ، ١٧٠).

ففي مقدمة كتابه (شرح نهج البلاغة) يشير ابن أبي الحديد ، وهو أحد رجالات المعتزلة المتأخرين ، إلى أن مذهبهم ما هو الا سلسلة متصلة بالإمام علي فيقول ((فإن المعتزلة الذين هم أهل العدل والتوحيد، ومنهم تعلّم الناس هذا الفن ، لأن كبيرهم واصل بن

عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأبو هاشم تلميذ أبوه وأبوه تلميذه – أي تلميذ الإمام علي)) (المعتزلي، ٢٠٠٩، ٢٣).

وفي ذروة العصر الذهبي للثقافة الإسلامية ، يلوح لنا الرأي المعتزلي متمثلاً برأس الاعتزال آنذاك، وأعني به أبو الهُذيل العلّاف الذي هَذب الحرية الانسانية بعيداً عن التصور المتطرف لها كما هو الحال عند الأوليين ، معبدٍ وغيلان ، ولا أقصد بذلك مخالفته لنظرية القدر، بل جعل منها ممارسة تدور في فلك البنية الإنسانية كلها ، فطالما يُحاسب الإنسان على أفعاله في هذه الحياة، الدنيا، فالحرية تكون وفق المجريات التي يعيشها، ولكن العلاف ولكي لا يخلع على الإنسان هذه الصفة بصورة مطلقة ، ولكي لا يسحب هذه المنحة من الواهب الأول لها – الله – جعل من الجبر ، مآلاً حتمياً للإنسان في حياته الثانية – الأخرة – ذلك أن ((حركات أهل الخُلدين ، في الآخرة كلها ضرورية)) (الشهرستاني ، ٢٠١٣ ، ١٣٠). فالضرورة هي السمة الوحيدة في أفعال العباد في ذلك العالم ، وحتى يكون العلّاف أميناً لمذهبه في الحرية ، علل هذه الضرورة بأنها لو لم تكن كذلك ، لكانوا مكلّفين كما هو الحال في دار الدنيا (الشهرستاني، ١٣٠).

أما وريثه وحامل مشعل الاعتزال من بعده ، النظّام ، فعلى الرغم من عدم مخالفته له في الرؤية العامة لموضوع الحرية ، إلا أن معالجته لها جاءت من خلال فلسفته الطبيعية، ذلك اأ النظّام يرى أن حرية الإنسان مرهونة بالجسد الطبيعي الذي ارتبطت به الروح الإنسانية، ولا يعني بذلك انحسار الفعل الإنساني بقدر ما جعل هذا الفعل محكوماً بالهيولي ، فالروح تصبو إلى ما هو أكبر من تلك الكتلة المادية التي سجنت فيها، ولكنها في ذات الوقت حرة في التعاطي مع الفضاء المحيط بهذا الجسد (سالم ، ب ت ، ٤٦ ، ٤٧).

وقد ذهب النظّام الى أبعد الحدود في تبرير الفعل الحر للإنسان وانسياقه للإرادة الفردية، حيث فسّر الإرادة الإلهية بكونها لا تعني ، بالضرورة ، ما يريده الله لكي يقع ، بل هي – الإرادة – لا تعدو عن كونها أوامر إلهية ، أمر العباد بالسير على وفقها ، وبذلك فإن هذه الإرادة قد تقع وقد لا تقع ، فالكافر، على سبيل المثال، كان مأموراً بالإيمان والطاعة وفق الامر الالهي، ولكنه خالفها بجحوده وعدم امتثاله للأمر – الارادة – الإلهي، وبذلك ((كان النظام أكثر تدقيقاً بصدد أمر التكليف، حتى لا يكون الله مريداً لمرادات عباده، ومن ثم يتأتى إلى القول بالجبر)) (داود ، ١٩٩٦، ٢٢).

هكذا بدت لنا النظرة المعتزلية لموضوع الحرية، التي كانت تمثل رؤية فلسفية عكست الطابع العام ، الذي منه انطلقت هذه الجماعة لطرح رؤيتها داخل المنظومة الدينية، وتركت أثراً يعبّر عن نهجٍ عتيدٍ تبنّته، في مقابل رؤى مرهونة بسياق حتمي لا يتقبل طروحات تقفز على ثوابته .

الخاتمة:

مما تقدم من البحث نستخلص النقاط التالية

- لمفهوم الحرية أهمية يُعتدّ بها في الأبجديات الدينية المتمثلة بالدينين المسيحي والإسلامي، فقد تخللت الممارسات التي اضطلع بها الدين في بداية ظهوره ، رؤى عملية ونظرية لها صلة وثيقة بالمفهوم .
- لم يغب هذا المفهوم عن الطروحات اللاهوتية في المسيحية والإسلام، إذ عُولج هذا المفهوم من خلال الطروحات التي جاء بها رجال الفكر في كلا الدينين، و لاسيما الذين عكسوا الصورة الفكرية للدين منهم.
- على الرغم من أن الحرية في الدراسات اللاهوتية كانت تعدّ ضمن المنظومة الدينية ، إلا أنها تجلّت بصور كانت جديرة بأن ترقى لناصية التفلسف العميق وحملت أبعاداً فكرية ذات أهمية كبيرة .
- في نسخته المسيحية وجدنا أن الحرية تغلغلت في أثناء الطروحات اللاهوتية والفلسفة المسيحية ، ولم يُفرد لها حقلاً خاصاً تأولته تلك الطروحات، وهذا ما لم نجده في الطرح الإسلامي من جهة أنه قد خصص لها مباحث ذات عمق فكري أصيل في أروقة الدراسات الفلسفية.
- في نسختها المسيحية ، حاول رجال الفكر، عند تناولهم لمفهوم الحرية ، تجنب الاصطدام مع السلطة ، دينية كانت أم سياسية ، في حين نرى أن المفكرين المسلمين كانوا في مواجهة مباشرة مع السلطة في أثناء تبنيهم للموقف الخاص بهذا المفهوم.

المصادر:

- القرآن الكريم
- العهد الجديد (الانجيل).
- الآلوسي، حسام، في الحرية، منشورات ضفاف، ط١، بيروت، ٢٠١٧
- الاشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، المركز العلمي العراقي، المكتبة الفلسفية، ج٢.
- ابراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، ط٣، القاهرة.
- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٧٣
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج١، ذوي القربى، ط١، قم، ١٤٢٧ هجري.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٤.
- بن دوبه، شريف الدين، المواطنة، المركز الاسلامي، ط١، بيروت، ٢٠١٩.

- جان كلود فريس، القديس اوغسطين، ترجمة عفيف رزق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ب ت.
- جرداق، جورج، علي وحقوق الانسان، ج١، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠.
- جلسون، اتين، روح الفلسفة المسيحية، في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق امام عبد الفتاح امام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١.
- جونو وبوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في اوربا الوسيطية، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣.
- داود، عبد الباري محمود، الارادة عند المعتزلة والاشاعرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية مصر، ١٩٩٦.
- سالم، محمد عزيز نظمي، ابراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الاسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية مصر، ب ت.
- السامرائي، شفيق عبد الرزاق، الفكر والنظام السياسي في العراق القديم، دار المعتز، ط١، عمان، ٢٠١٥.
- سرحان، هيثم، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الامارات، ط١، ابو ظبي، ٢٠١٢.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق وتقديم سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط١، بيروت، بغداد، ٢٠١٣.
- صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ج١، المعتزلة، دار النهضة العربية، ط٥، بيروت، ١٩٨٥.
- طوني بينيت لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط١ ن بيروت، بيروت، ٢٠١٠.
- الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، مكتبة النهضة، ط٤، مصر، ١٩٦٨.
- عبد الجبار، القاضي، المُغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق توفيق الطويل، تقديم ابراهيم مدكور، اشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ب ت.
- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، دار الفارابي، ط١، بيروت، ٢٠١٧.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٢.
- كرم، يوسف، الفلسفة الاوربية في العصور الوسطى، دار المعرفة، ط٣، مصر، ب ت.
- كلينكل، هورست، حمورابي البابلي وعصره، ترجمة محمد وحيد خياطة، دار المنارة للنشر، ط١، دمشق، ١٩٩٠.

- كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني ترجمة امام عبد الفتاح امام واسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠.
- لويس، برنارد، الاسلام في التاريخ، ترجمة مدحت طه، المشروع القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٣.
- المحمداوي، علي عبود، الفلسفة السياسية، دار الروافد الثقافية، ط١، بيروت، ٢٠١٥.
- المعتزلي، عبد الحميد بن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، مجلد ١، تقديم حسين الاعلمي، مؤسسة الاعلمي، ط٣، بيروت، ٢٠٠٩.
- المعتزلي، عبد الحميد بن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، مجلد ٣، تقديم حسين الاعلمي، مؤسسة الاعلمي، ط٣، بيروت، ٢٠٠٩.
- المغلوث، سامي عبد الله، أطلس الاديان، مكتبة العبيكان، ط١، الرياض، ٢٠٠٧.