

هناك ما يدعوننا للاعتقاد بأن مفهوم الحرية في مذهب الجبر الهين يشكل القاعدة الميتافيزيقية التي يستند إليها المفهوم الليبرالي . لذا يتمخص البحث الحالي عن فائدة فلسفية تتمثل في بيان الصلة غير المنقطعة بين الفلسفة السياسية - الاجتماعية من جهة ، والميتافيزيقية من جهة أخرى . كما أن هناك فائدة أخرى تنبع من حقيقة أن المفهوم الليبرالي للحرية هو أحد المفاهيم التي حظيت (ولا تزال تحظى) باهتمام الكثيرين من المفكرين العرب منذ عصر النهضة الحديثة . وعليه فإن كل من شأنه أن يععمق من استيعابنا لهذا المفهوم هو أمر جدير بالمحاولة .

1 - مقدمة

أثارت فكرة الحرية جدالاً واسعاً بين الفلاسفة والمفكرين على مر العصور والأزمان . ولا تختلف الحقبة الحديثة عن الحقب السالفة في هذا الشأن ؛ فالنقاشات حول معنى الحرية (أو معانيها المختلفة) والشروط اللازمة لتحقيقها ، ومبررات الانتصار لها ، لا تزال مستمرة ، وليس هناك ما يشير إلى تساؤل الاهتمام بها .

لا تخلو النقاشات والأبحاث المتعلقة بفكرة الحرية من إحدى هاتين الصفتين . فإما أنها ذات طابع عملي ذي علاقة وثيقة بالحياة الاجتماعية والسياسية ، حيث يُنظر إلى الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً ، أو أنها ذات طابع نظري مجرد ، حيث يجري النظر إلى الإنسان لا بوصفه كائناً اجتماعياً ، بل على أنه جزء من الطبيعة ، أي كائن «طبيعي» ، له وجود سابق على السياسة والاجتماع . في الحالة الأولى يعد مبحث الحرية جزءاً من الفلسفة السياسية - الاجتماعية . أما في الحالة الثانية فيُنظر إلى مبحث الحرية كأحد مباحث الميتافيزيقا .

تعالج الفلسفة السياسية - الاجتماعية موضوعات كثيرة ، يعينها منها في السياق الحالي المجتمع بوصفه كيانا اجتماعياً يتكون من أفراد ذوي غايات وأهداف مختلفة ، وغير متوافقة بالضرورة . يرتبط الأفراد بعضهم ببعض ، ويتفاعلون من خلال شبكة من العلاقات المتنوعة والمعقدة . والفرد الذي يكون فاعلاً في وقت من الأوقات يغدو موضوعاً للفعل في أوقات أخرى ، وأحياناً في الوقت نفسه . تقودنا هذه الأمور بشكل طبيعي إلى التساؤل عن معنى حرية الفرد في سياق الحياة الاجتماعية المشتركة وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ؛ وما إذا كانت الحرية خيراً مطلقاً ينبغي توافره للجميع دون قيود ، أو ما إذا كان يتوجب علينا الموازنة بينها وبين أمور أخرى .

أما في مجال الميتافيزيقا ؛ فالحديث عن الحرية يتمحور بشكل أساسي حول المشكلة التقليدية التي تعرف أحياناً باسم «مشكلة حرية الإرادة» ، والتي تتطلب الإجابة على تساؤلات مثل : هل الإنسان مخير في أفعاله أم مسير؟ وهل

تحتّم العوامل الوراثية وعوامل البيئة والتربية علينا جميع أفعالنا ، أم أننا أحرار إلى حد ما في ما نفعله؟ وللأجوبة التي يتم تقديمها على هذه التساؤلات تبعات كثيرة ، منها ما يتعلق بمسؤولية الإنسان الأخلاقية عن أفعاله ، وقدرته على تقرير مصيره ، ومنها ما يتعلق بعدل الخالق ، وسابق علمه ، وأمور لاهوتية أخرى .

ثمة العديد من الفروق بين الحديث عن الحرية في إطار الفلسفة السياسية - الاجتماعية من جهة ، وإطار الميتافيزيقا من جهة أخرى . ولعل أهم هذه الفروق يتعلق بالدور الذي يقوم به مفهوم المجتمع ، أو الجماعة ، في كل من هذين الإطارين . فمفهوم المجتمع لا يقوم بدور أساسي في إطار البحث الميتافيزيقي ، (هذا على الرغم من أنه ليس مغيبا طوال الوقت) . ذلك أن أفعال الإنسان لا تتطلب منا على الدوام الإشارة إلى الجانب الاجتماعي من حياة الفرد من أجل فهمها . فمثلا ، يرفع فلان يده بكوب من الماء لكي يشربه ، ونسأل بدورنا ما إذا فلان «مُخيراً» في هذا الفعل أم لا ، أو ما إذا كان يتصرف بحرية (بإرادة حرة) أم لا . ومثل هذه التساؤلات مشروعة بغض النظر عما إذا كان هذا الفرد يعيش في إطار مجتمع معين ، أو ما إذا كان يعيش في جزيرة نائية منعزلة . وبالطريقة نفسها قد نتساءل عما إذا كان قابيل مخير أو مسير في قتل هابيل ، وهذا على الرغم من أنه ليس بوسعنا القول إن العائلة البشرية الصغيرة التي وقعت فيها هذه الجريمة كانت تُشكل مجتمعا بالمعنى الجاد الذي تحمله هذه الكلمة . إذن لا يستتبع الحديث عن الحرية الإرادة بالضرورة الحديث عن المجتمع .

يختلف الأمر كثيراً عند بحث موضوع الحرية من زاوية الفلسفة السياسية الاجتماعية . فلا يكاد مفهوم المجتمع يغيب عن الذهن لحظة واحدة في سياق البحث السياسي الاجتماعي . ليس فقط لأن فلاسفة السياسة والاجتماع يتناولون بالدرس مفاهيم «الاختيار الحر للأغلبية» ، أو «حرية الأقليات» ، أو «الإرادة العامة» ، أو «سيادة الشعب» وغيرها من المفاهيم التي تتجاوز نطاق الحياة الفردية ، بل أيضاً لأنهم ينظرون إلى الفعل الفردي (فعل الفرد) من منظور العلاقة القائمة بين الفرد الفاعل والأفراد الآخرين ، أو بين الفرد من جهة ، والمجتمع ككل من جهة أخرى . وعندما يدور الحديث في سياق سياسي

اجتماعي عما إذا كان الفرد حراً في هذا المجال أو ذاك فإن الأمر لا يتعلق بالقضاء والقدر ، ولا يتعلق بالعوامل الوراثية أو عوامل البيئة ، بقدر ما يتعلق بالقيود الاجتماعية والسياسية على حرية الاختيار والتعبير والعمل ، والتي قد ترسمها التشريعات والقوانين والتقاليد وغيرها من الممارسات الاجتماعية .

لهذه الأسباب نجد كثيراً من الفلاسفة يميزون تمييزاً حاداً بين الحديث عن الحرية بصفاتها مفهوماً سياسياً - اجتماعياً ، والحرية بصفاتها مفهوماً ميتافيزيقياً . نذكر منهم على سبيل المثال جون ستيورات مل (John Stuart Mill) في كتابه المشهور في الحرية ؛ حيث يصرح في بداية الكتاب أنه «لا ينوي الخوض في مسألة حرية الإرادة ، وإنما في مسألة الحرية المدنية أو الاجتماعية»⁽¹⁾ . ومثله عبدالله العروي ، الذي يميز في كتابه «مفهوم الحرية» ، بين «حرية نفسانية ميتافيزيقية يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل ، وحرية سياسية - اجتماعية ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته»⁽²⁾ .

ولكن هل يتوجب علينا القول بوجود نوعين من الحرية : حرية بالمعنى الميتافيزيقي (حرية نفسية - ميتافيزيقية ، كما يقول العروي) وحرية بالمعنى السياسي - الاجتماعي (حرية مدنية ، كما يقول مل)؟ كيف نفسر استخدام كلمة «حرية» في كلا الإطارين؟ هل هذا الأمر قابل للفهم ، أم أن كلمة «الحرية» تتسم بالغموض وتعدد المعاني؟ وإذا كان للكلمة أكثر من معنى ، فهل يوجد ما يربط بين المعاني المختلفة؟

هناك مذاهب ومدارس فكرية كثيرة ، سياسية واجتماعية ، تتناول موضوع الحرية بالبحث . فلا أفكار كانط في هذا المجال تتوافق مع أفكار ماركس ، ولا أفكار هذا الأخير تتوافق مع أفكار مل . وينطبق هذا أيضاً على النقاشات الميتافيزيقية المتعلقة بحرية الإرادة . فهناك من ينكرون حرية الإرادة ، وهناك من يدافعون عنها . وبالطبع ، تقدم المدارس والمذاهب الأخرى المختلفة عدداً كبيراً من التعريفات والشروح لمفهوم الحرية . لهذه الأسباب يصعب على الدارس أن يجيب بصورة نهائية على الأسئلة التي أوردنا للتو . ولا أظن أننا نعرف جواباً واحداً يصدق في جميع الأحوال .

مع ذلك ، لا يوجد ما يحول دون الالتفات إلى «أزواج» محددة من مذاهب الحرية في كل من مجالي الفلسفة السياسية - الاجتماعية والميتافيزيقا ، بغرض البحث عن صلة أو صلات ممكنة بين الخطاب السياسي - الاجتماعي والخطاب الميتافيزيقي المتعلق بالحرية . من هذا المنطلق ، يهدف البحث الحالي إلى تقصي العلاقة بين مفهوم سياسي - اجتماعي معين للحرية ، ألا وهو المفهوم الليبرالي ، ومذهب ميتافيزيقي محدد ، يدعى أحياناً بمذهب «الجبر الهين» (Soft Determinism) .

ذلك أن هناك ما يدعونا للاعتقاد بأن هذا الأخير هو بمثابة القاعدة الميتافيزيقية التي يستند إليها المفهوم الليبرالي . لذا يتمخض البحث الحالي عن فائدة فلسفية تتمثل في تبيان الصلة غير المنقطعة بين الفلسفة السياسية - الاجتماعية من جهة ، والميتافيزيقا من جهة أخرى . كما أن هناك فائدة أخرى تنبع من أن المفهوم الليبرالي للحرية هو أحد المفاهيم التي حظيت (ولانزال تحظى) باهتمام الكثيرين من المفكرين العرب منذ عصر النهضة الحديثة . وعليه فإن كل ما من شأنه أن يعمق من استيعابنا لهذا المفهوم وهو أمر جدير بالمحاولة .

2 - المفهوم الليبرالي للحرية

(أ) الجذور التاريخية للمفهوم الليبرالي

يعود المفهوم الليبرالي للحرية بوصفها مفهوماً سياسياً واجتماعياً إلى الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية المتمثلة في أرسطو وأفلاطون ، شأنه في ذلك شأن الكثير من المفاهيم السياسية - الاجتماعية الأخرى . ذلك أننا نجد عند هذين الفيلسوفين محاولة للجمع بين الديمقراطية والحرية من خلال القول بأن الدولة الديمقراطية هي الدولة التي يكون أهلها «أحراراً» يفعلون ما يريدون . يقول أفلاطون واصفاً حال الناس في الدولة الديمقراطية : «يكون الناس قبل كل شيء أحراراً يتمتعون بحرية الكلام في كل مكان ، ويفعل الواحد منهم ما يريد»⁽³⁾ . أما أرسطو فيقول واصفاً الدولة الديمقراطية : «تقوم الدولة الديمقراطية على أساس الحرية . . . وأحد مبادئ الحرية أن يكون الإنسان تارة حاكماً وتارة محكوماً»⁽⁴⁾ .

وغني عن التبيان أن أرسطو وأفلاطون لم يريا خيرا في الدولة الديمقراطية ، بل كانا يعتبرانها فسادا وانحطاطاً لأشكال حكم أخرى يتولى فيها الأمور أناس يتميزون عن عامة الناس بالحكمة أو الفضيلة أو المركز الاجتماعي الرفيع⁽⁵⁾ . وربما كان هذا أمراً لا يدعو إلى الدهشة ، وذلك بالنظر إلى طبيعة المجتمع السياسي اليوناني الذي قامت فيه العبودية بدور مهم . أما القرون اللاحقة فقد شهدت اندثار المدينة - الدولة ، ونشوء الإمبراطوريات التي خلقت نوعاً من التسوية بين الأفراد من بيئات مختلفة ، بحيث غدا الفرد يحس بإنسانيته على الرغم من الفوارق الاجتماعية والثقافية . ثم جاءت المسيحية وعززت فكرة تساوي الأفراد ، على الأقل أمام الله ، إن لم يكن على أرض الواقع⁽⁶⁾ . وأخيراً بدأ نظام الإقطاع بالتفكك ، وظهرت بدايات الحياة الصناعية يحمل لواءها الفرد الرأسمالي النشط صاحب المبادرة ، والرفض للامتيازات التقليدية .

كان من شأن هذه العوامل مجتمعة أن تجعل الفكرة الديمقراطية (مع ما يقترن بها من حريات على نحو ما كان معروفاً لدى أفلاطون وأرسطو) فكرة مقبولة ، بل إنها تقابل بالترحاب . وهكذا أخذ يتبلور فكر فلسفي واجتماعي ينادي بالحرية حسب مفهوم محدد ، هو ما يعنيه بالحديث عن المفهوم الليبرالي للحرية .

ما المضمون الذي يشتمل عليه هذا المفهوم؟ إن أول ما يخطر على بال الدارس الذي يريد تتبع الموقف الليبرالي من بداياته هو ارتباط هذا الموقف بمذهب اقتصادي معين ، أعني بذلك مذهب الليسيه - فير (laissez-faire) . ولهذا التعبير وارتباطه بالمذهب الاقتصادي المشار إليه قصة يوردها عالم الاقتصاد كينز (J. M. Keynes) ، لعلها تعبر عن روح الموقف الليبرالي كما تبدت في ذلك الوقت حيال «الإنسان الاقتصادي» والحرية التي يحق له التمتع بها . تتلخص القصة في أن التاجر (Legendre) سئل ذات مرة : «ماذا يتوجب عمله من أجل مساعدتكم؟» فما كان من التاجر إلا أن قال : «أن تدعنا نعمل (Nous laissons faire) . أي بعبارة أخرى ، أن تتركنا وشأننا⁽⁷⁾ .

في البداية ، وعبر ما يعرف أحياناً بالفترة الكلاسيكية للموقف الليبرالي ، ناصر الليبراليون الموقف الداعي لعدم تدخل الدولة أو الحكومة في السوق ، حيث يلتقي العامل وصاحب رأس المال . ويظهر هذا الموقف بقسوة شديدة في فكر هربرت سبنسر (Herbert Spencer) ، الذي ربما كان آخر الليبراليين الكلاسيكيين . فهو يشن حملة شعواء ضد تدخل الحكومة من أجل مساعدة الفقراء ، أو القيام بأية مهام اجتماعية ، مدعياً بأن السوق هو ساحة طبيعية للصراع ؛ حيث البقاء للأصلح ، وحيث يكون تضور بعض الناس جوعاً شتياً طبيعياً ، مثل موت حيوانات الغاب الضعيفة التي لا تقوى على الدفاع عن نفسها⁽⁸⁾ .

ولكن ، وكما هو معروف ، لم يبق الموقف الليبرالي على حاله بالنسبة لموضوع الاقتصاد . فمنذ عهد كينز وربما قبله ، غدا الليبراليون لا يمانعون في تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية ، إلى درجة أن كلمة «ليبرالي» اكتسبت كثيراً من الإيحاءات الاشتراكية في القاموس السياسي الأمريكي⁽⁹⁾ .

ويعتقد البعض أن التغير الذي لحق بالموقف الليبرالي في حقل الفكر الاقتصادي ذو مغزى كبير . ولكن هناك أيضاً من يعتقد أنه لا يمثل شيئاً مهماً . يقول أحد الكتاب : «تنادي الليبرالية ، قديمة كانت أم حديثة ، بتحديد السلطة ، سواء ظهرت هذه في السياسة أو في الاقتصاد»⁽¹⁰⁾ . فهو إذن لا يعتقد أن الموقف الليبرالي قد تغير في الحقيقة . ما حصل هو أن «أعداء الحرية» ، أي أصحاب السلطة والنفوذ ، قد تغيروا . فقد كان هؤلاء في البداية دولة قوية ذات سلطان واسع يشكل تهديداً للحرية . ولكن عندما صار رأس المال يشكل قوة اجتماعية ذات نفوذ غير محدود ، لم يعد بوسع الليبراليين إلا أن يحثوا الدولة على التدخل للحد من سلطة رأس المال ، جرياً على عاداتهم في الدفاع عن مبدأ الحرية⁽¹¹⁾ .

أما الموقف الليبرالي بخصوص الجوانب غير الاقتصادية فإننا نجد تعبيراً قوياً عنه عند مل في كتاب «في الحرية» حيث يقول :

«تتضمن الحرية الإنسانية أولاً على المجال الداخلي للشعور ، متطلبة حرية الضمير بأوسع معانها ، وحرية التفكير والإحساس والحرية المطلقة في الرأي والتعاطف حول جميع الموضوعات ، عملية كانت أم نظرية ، علمية كانت أم أخلاقية أو لاهوتية . وقد يظن بعض الناس أن حرية التعبير ونشر الآراء تقع تحت نطاق مبدأ آخر ، حيث إنها تتعلق بسلوك الفرد الذي قد يؤثر على الآخرين . ولكن أهمية حرية التعبير تكاد توازي أهمية حرية الفكر نفسها ، وهي تركز جزئياً على الأسس نفسها ، تلك التي تركز عليها حرية الفكر . لهذه الأسباب يستحيل عملياً فصل حرية التعبير والنشر عن حرية الفكر . ثانياً ، هناك حرية الأذواق والمسااعي الحياتية التي تجيز لكل فرد أن يرسم خطة حياته . . متحملاً كل ما يترتب على ذلك من نتائج ، دون إعاقة من أقرانه البشر ، حتى لو بدا لهم سلوكه أحمق أو ضالاً . ثالثاً ينبع من هذا كله ، وضمن الحدود نفسها ، حرية الاجتماع من أجل أي غرض لا يضر بالآخرين ، بشرط أن يكون المجتمعون أشخاصاً بالغين ، غير مكرهين وغير مخدوعين»⁽¹²⁾ .

وأخيراً ، ومن أجل أن تكتمل الصورة التي يرسمها الموقف الليبرالي في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة ، نذكر مايقوله لوك (John Locke) حول علاقة الأفراد مع الدولة : «تكمن حرية الناس الذين يعيشون في دولة ما في وجود قانون دائم يعيشون بموجبه وينطبق عليهم جميعاً ، ويكون مشرعاً من قبل السلطة التشريعية في المجتمع . يتصرف كل واحد منهم حسب إرادته في جميع الأمور التي لا يمنعها القانون ، ولا يكون خاضعاً لإرادة الآخرين الاعتبارية»⁽¹³⁾ .

(ب) الحريات الليبرالية والمفهوم الليبرالي للحرية

الآن ، وبعد أن عرضنا لبعض عناصر الموقف الليبرالي ، وتعرفنا إلى بعض جوانب الحرية التي ينادي بها ، يتوجب علينا ، وبهدف إدراك الصلة بين التصور الليبرالي للحرية والقاعدة الميتافيزيقية التي يقوم عليها ، يتوجب علينا التمييز بين أمرين يسهل الخلط بينهما : الحريات الليبرالية من جهة ، والمفهوم الليبرالي للحرية من جهة أخرى .

تتسم الحريات الليبرالية بكثرتها وتنوعها . وعلى الرغم من وجود بعض وجوه الخلاف بين المفكرين الليبراليين أنفسهم حول عددها ، وطريقة تعدادها ، فمن السهل تفسيرها بالإشارة إلى الأمثلة . فهي في أغلب الأحوال تشتمل على الحرية الاقتصادية ، وحرية التفكير والتعبير ، والحرية السياسية ، والحرية الشخصية ، على نحو ما ذكرنا عندما كنا بصدد الحديث عن الموقف الليبرالي عند كل من سبنسر ولوك ومل .

أما المفهوم الليبرالي للحرية ؛ أي المعنى المشترك الذي يظهر من خلال مايقوله الليبراليون عن الحرية الاقتصادية ، والحرية الفكرية ، والحرية السياسية وغيرها من الحريات ، فيبدو واضحاً أنه يكمن في عدم وجود عوائق أمام الفعل⁽¹⁴⁾ . نعم ، قد يظهر للوهلة الأولى ، واستناداً إلى الاقتباسات التي أوردناها ، أن هذا الاستنتاج غير مُحَقَّق . فليس هناك من ينادي بحرية مطلقة للفرد ، بل يتعرض الحديث لحرية الفرد في نطاق معين ، يتحدد قانونياً (بالإشارة إلى التشريعات الاجتماعية) أو عقلياً ، (بالإشارة إلى «قانون الطبيعة» أو «قانون العقل» الذي ينص على عدم جواز التعدي على حقوق الآخرين) . فالحرية إذن محدودة بحدود . وما عسى أن تكون الحدود سوى عوائق أمام الفعل؟

يمثل هذا الاعتراض في الواقع خلطاً بين الاعتقاد بأن الحرية تكمن في غياب العوائق من أمام الفعل ، وبين الاعتقاد بأن للفرد حقاً في أن تكون طريقة خالية من العوائق ، سواء في مجال معين ، أو في جميع المجالات . تكمن حرية المساعي والأذواق حسب قول مل في بقاء الفرد حراً يحدد طريق حياته بالطريقة التي يريد بها «بدون إعاقة من أقرانه البشر . . . حتى لو بدا لهم سلوكه أحق أو ضالاً» . وهكذا يُفهم كلام لوك عن «اتباع الإنسان لإرادته» ، وعدم الخضوع لإرادة الآخر الاعتبارية . ولكن هذا كله شيء ، والقول بأنه يحق للفرد أن يتمتع بحرية مطلقة غير محدودة ، شيء آخر . وهو في الحقيقة مطلب غير معقول ، ندر أن يطلبه أحد ، سواء الليبراليون أو غيرهم . وليس هناك علاقة ضرورية بين مناصرة المفهوم الليبرالي للحرية من جهة ، والدعوة إلى إطلاق الحريات بشكل غير محدود ، من جهة أخرى .

ولو نظرنا إلى هوبز (Hobbes) على سبيل المثال ، لوجدناه نصيراً للحكم المطلق . فهو يقول : «تنحصر حرية الرعية في الأمور التي يسمح بها الحاكم الذي يُنظم أمورهم» . هذا إذاً هو النطاق ، أو المجال الذي يكون الناس فيه أحراراً . ولكن هوبز لا يضمن فهما مختلفاً لما تعنيه «الحرية» في النطاق المسموح به . يقول هوبز موضحاً رأيه في نطاق الحرية ومعناها في الوقت نفسه :

«تنحصر حرية الرعية في الأمور التي يسمح بها الحاكم الذي ينظم أمورهم ، مثل حرية الشراء والبيع ، والتعاقد واختيار مكان العيش ، والأكل ، والمهنة وتربية الأطفال كما يروونه مناسباً»⁽¹⁵⁾ .

«كما يروونه مناسباً» : تنحصر حرية الأفراد في نطاق مايسمح به الحاكم ، ولكن طبيعتها ، على الرغم من هذا الانحصار ، تبقى قدرة الفرد على فعل مايريد فعله . هذا هو المعنى الذي يقرنه الليبراليون بكلمة «الحرية» ، وهو أمر يتوجب تمييزه في جميع الحالات عن الحريات الليبرالية ذاتها .

أما العلاقة بين هذه وتلك فهي علاقة بسيطة نوعاً ما . بوسعنا القول بأن الحريات الليبرالية بالنسبة إلى هذا المفكر الليبرالي أو ذاك تنحصر في المجالات التي يعتقد ذلك المفكر أن للفرد حقاً في العمل فيها «كما يراه مناسباً» . فإذا كان المفكر يعتقد أن للأفراد الحق في التعبير عن الرأي ، كان مجال التعبير عن الرأي حرية ليبرالية بالنسبة له . وإذا كان يعتقد بأن للأفراد الحق في تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية ، كانت حرية الاجتماع حرية ليبرالية بالنسبة له . وهكذا شأن المجالات الأخرى ، التي قد تختلف بين مفكر وآخر . أما الحرية نفسها فتبقى دوماً هي الشيء نفسه : قدرة الإنسان على فعل «ما يراه مناسباً» .

يمكننا الآن ، وبعد أن ميزنا بين الحريات الليبرالية من جهة ، والمعنى العام الذي يقرنه الليبراليون بكلمة «الحرية» في استعمالها السياسي - الاجتماعي من جهة أخرى ، أن نترك هذا المجال جانباً من أجل إلقاء نظرة على التصور الميتافيزيقي للحرية الذي ينادي به أصحاب مذهب «الجبر الهين» . ينمو هذا التصور في تربة ميتافيزيقية بحت ، ليس لها صلة وثيقة بالأمور السياسية أو



الاجتماعية . ولكنه يشكل ، كما سنرى ، القاعدة الفلسفية التي يستند إليها المفهوم الليبرالي للحرية في التحليل الأخير .

3 - الحرية في مذهب الجبر الهين

(أ) الجذور التاريخية لمذهب الجبر الهين

يزخر تاريخ مشكلة الإرادة ، وهو تاريخ طويل ، بالكثير من المفاهيم والمواقف والحجج التي تتشعب ذاهبة في اتجاهات مختلفة . يعنينا من هذه المفاهيم مفهوم واحد لـ «حرية الإرادة» ، يطلق عليه اسم «مذهب الجبر الهين» (Soft Determinism) . لا يذكرنا هذا المفهوم للوهلة الأولى بالحرريات الليبرالية المشار إليها سابقاً ، كالحرية الاقتصادية ، وحرية الفكر والتعبير ، وغيرها . ولكن الحريات الليبرالية (كما يتبين لاحقاً) ليست سوى حالات خاصة من هذا المفهوم ، ترتبط به كما يرتبط الخاص بالعام .

لنتمعن بداية فيما يقوله أرسطو بقصد التمييز بين الفعل الإرادي والفعل اللاإرادي ، وذلك في سياق بحث ميتافيزيقي - أخلاقي صرف ، يسعى إلى الوقوف على العلاقة السببية بين الفاعل وفعله ، وبمسؤولية الإنسان عن أفعاله . يخلو النقاش من أي بعد سياسي - اجتماعي أساسي ، كما هو متوقع في سياق النقاشات الميتافيزيقية البحث . يقول أرسطو :

«تعد الأفعال التي تقع قسراً أو بسبب الجهل أفعالاً لا إرادية . أما الفعل القسري فيكون مبدؤه المحرك خارجياً ، لا يسهم فيه الشخص الفاعل (agent) أو المفعول به (patient) بأي شيء . مثال ذلك أن يُحمل الإنسان إلى مكان ما بواسطة الريح ، أو بواسطة رجال لهم عليه سلطان قاهر»⁽¹⁶⁾ .

أما الفعل الإرادي فينبع من مبدأ محرك «داخلي» ، على خلاف المحرك الخارجي الذي يتسبب في الفعل اللاإرادي . يتضح هذا من خلال الأمثلة التي يذكرها أرسطو بعد ذلك بقليل . فهناك مثل القبطان الذي يُلقى بحمولة السفينة في البحر أثناء العاصفة ، والإنسان الذي يفعل أمراً مكروهاً تجنباً لأمر أكثر

يتحدث هوبز عن غياب العوائق من أمام الفعل الحر ، في حين يعرف أرسطو الفعل الإرادي بالإشارة إلى صدور الفعل عن مبدأ محرك داخلي . من الواضح أن الكلام هنا يُكمل بعضه بعضاً . فما العوائق؟ كل ما يعترض طريق

من يريد شيئاً معيناً فهو عائق بالنسبة له . أريد قطع الشارع مثلاً ، ولكن يعوقني وجود هذه الشاحنة في طريقي . ولو لم أكن أريد قطع الشارع لما كان وجود الشاحنة في الحقيقة «عائقاً» . يعتبر هوبز إذن بالقول بأن الحرية هي فعالية إرادة الشخص ، بمعنى قدرته على فعل ما يريد فعله . أو قل بعبارة أخرى ، إن فعالية الإرادة تستلزم عدم وجود عوائق أمام الشخص . ومما لاشك فيه أن تحقق إرادة الفاعل يعني صدور الفعل عن مبدأ داخلي ، على نحو ما يقوله أرسطو⁽¹⁹⁾ .

ولكن هوبز يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، قائلاً إن العوائق التي تتنافى مع وجود الحرية (أي تلك العوائق التي يتطلب تحقق الحرية غيابها) هي العوائق «غير المحتواة في طبيعة الفاعل» . يقصد هوبز أن وجود عوائق طبيعية أمام قدرتي على الطيران كالنسور لايشكل تحديداً لحرיתי ، وذلك لأن هذه «العوائق» (إن صحت هذه التسمية) جزء من طبيعتي . فأنا «بطبيعتي» غير قادر على الطيران كالنسور ، نظراً لوزني بالمقارنة مع قوة الدفع الضعيفة التي يولدها تحريك الذراعين . أما إذا كنت مقيد اليدين والرجلين ، ومن ثم غير قادر على تحقيق رغبتني في مغادرة هذا المكان ، فهذا يعد تقييداً لحرיתי ، لأنني لست بطبيعتي كائناً مقيد اليدين والرجلين .

لا يوجد تعارض بين الحتمية وحرية الإنسان ولا بين مبدأ السببية الشامل⁽²⁰⁾ وحرية الإنسان أيضاً . ولايشكل ذلك النظام الكوني الشاسع الذي نسير حسب قوانينه مثلما تسير الحجارة والأفلاك تهديداً لحريتنا . ذلك أن السير حسب هذه القوانين هو جزء من طبيعتنا . أما العوائق التي تشكل تهديداً لحريتنا ، فهي عوائق غير طبيعية مثل المرض ، أو ما هو أهم من ذلك ، القيود السياسية والاجتماعية والشخصية التي قد يفرضها علينا الآخرون .

نأتي الآن إلى هيوم ، الذي يكتب متسائلاً عن معنى كلمة «الحرية» :

«ماذا نعني بكلمة «الحرية» في سياق الحديث عن الأفعال الإرادية؟ من الثابت أننا لانقصد القول بأن ليس للأفعال ارتباط بالدوافع والميول والظروف ، أو أن الواحد منها لايتبع الآخر بدرجة معينة من الانتظام . فهذه حقائق واضحة

ومعترف بها . ليس بوسعنا إذن أن نعني بالحرية سوى القدرة على الفعل ، أو عدم الفعل وذلك حسب تحدد إرادتنا ، أي أننا إذا اخترنا السكون سكناً ، وإذا اخترنا التحرك تحركنا . وهذه الحرية الفرضية (hypothetical liberty) ، كما يدرك الجميع ، هي في متناول كل إنسان ليس سجيناً رازحاً تحت الأغلال»⁽²¹⁾ .

ينبغي هنا الالتفات إلى أمرين اثنين ؛ أولهما تعريف هيوم للحرية . فهي تكمن في الإتيان بالفعل حسب تحدد الإرادة أو الرغبة . ليس في هذا ما يختلف عما نجده عند أرسطو وهوبز ، فالفعل الذي أقوم به حسب إرادتي هو فعل ذو مبدأ داخلي ، وهو أيضاً فعل قد خلت من طريقه العوائق . أما الأمر الآخر فهو تأكيد هيوم أن الحرية لاتعني في أي حال من الأحوال عدم انتظام الأفعال أو عدم ارتباط الأفعال بالدوافع والميول . وهذا يعني (إذا تجاهلنا في هذا الموقف شكوك هيوم حول السببية ، وهي شكوك ليس لها أي اتصال خاص بالعلاقة بين الدوافع والأفعال) أن هيوم لا يرى في الحرية مايتعارض مع النظام العام للأسباب والمسببات . من الواضح أن هذا الموقف يتفق مع ماذكره هوبز عن العوائق التي تحدد الحرية ، والعواقب التي لاتحدد الحرية . فالأخير يرى أن العوائق التي لا تنبع من طبيعة الفرد (كالمرض والسجن ، مثلاً) هي التي تشكل تحديداً لحيته . وأما هيوم ، من جهته ، فهو لا يرى أي خطر على الحرية في تلك الميول والدوافع التي توجد في الفرد بشكل طبيعي ، والتي تحكم سلوكه ، حتى لو كانت هذه الميول والدوافع (كما كان هيوم يعرف بلا ريب) مرتبطة بعوامل ليس للفرد أي سلطة عليها ، مثل التربية الاجتماعية مثلاً . وعليه بوسعنا القول بأن هيوم يتم ما يقوله هوبز . وليس من الغريب أن يتطرق هيوم في نهاية الاقتباس الذي أوردناه للتو إلى تلك العوائق التي لا تنبع من طبيعة الفرد (السجون والأغلال) .

وأخيراً نأتي إلى مور (Moore) الذي يدخل معه النقاش الفلسفي لمسألة الحرية فترة جديدة تتميز بالنقاش التحليلي . تأخذ مشكلة الحرية عند مور مظهراً يرتكز حول تحليل فكرة مهمة ، ألا وهي فكرة «الإمكان» (possibility) ؛ ذلك أن الرأي الشائع يفيد أن الشخص الذي يفعل فعلاً معيناً بحرية ، هو شخص بإمكانه أن يمتنع عن الفعل الذي يقوم به . أما إذا فعل الشخص فعلاً لم يكن

بوسعه الامتناع عنه ، فإنه يكون (بموجب هذا الرأي) غير حر في تصرفه . إذا قلنا إن الحرية تستلزم إمكانية الفعل الذي يقوم به . ولكن إذا قلنا إن الحرية تستلزم إمكانية الفعل وإمكانية الامتناع⁽²²⁾ ، ألا يشكل لك نوعاً من عدم التحدد (indeterminism) في الطبيعة؟ إذا كانت أفعالنا مرتبطة بدوافعنا وميولنا والظروف المحيطة بنا (كما يقول هيوم) فإن ذلك يعني أن ظروفنا معينة تستتبع دوماً أفعالاً معينة . ولكن إذا كان بإمكان الشخص أن يفعل غير ما يفعله (وفي الظروف نفسها) ، أفلا يعني هذا أن ظروفه لا تتحدد أفعاله؟

لم يكن مور مستعداً للتضحية بمبدأ السببية على مذهب حرية الإرادة . لذا فهو يقدم تحليلاً «شرطياً» (يتضح معناه في الحال) لفكرة الإمكان من شأنه أن يزيل التعارض الظاهر بين تعدد الإمكانيات من جهة ، ومبدأ السببية الشامل ، من جهة أخرى . بعبارة أخرى ، فإن مور يشارك هيوم الاعتقاد بأن الحرية التي تفترض تعدد الإمكانيات لا تتعارض مع مبدأ السببية الشامل . لننظر إلى ما يقوله مور عن فكرة الإمكان :

«مامعنى عبارة «كان يمكنني» ، والتي ترد في سياق القول ، إنه «كان يمكنني فعل ذلك الأمر الذي لم أقم بفعله»؟ على سبيل المثال ، ما معنى قلتي أنه كان بإمكانني أن أمشي ميلاً واحداً في عشرين دقيقة هذا الصباح ، مع أنني لم أفعل شيئاً من ذلك في الواقع؟ . . . إن ما أعنيه بالذات هو : «كان يمكنني لو أنني اخترت» ، أو «كنت فعلت ذلك لو أنني اخترت» .

بعبارة أخرى ، أعتقد أن كثيراً ما نستخدم عبارة «كان يمكنني» اختصاراً للقول «كنت فعلت لو اخترت الفعل»⁽²³⁾ .

(ب) العلاقة بين مذهب الجبر الهين والتصور الليبرالي للحرية

بوسعنا الآن أن نستجمع أقوال كل من أرسطو وهوبز وهيوم ومور في الأطروحات التالية التي تشكل مجموعها ذلك التصور الميتافيزيقي لحرية الإرادة المتضمن في مذهب الجبر الهين ، والذي نحن بصدد تبياناه .

أولاً، هناك أطروحة مفادها أن الفعل الذي يقوم به شخص ما بمحض حريته هو نتيجة تترتب على سبب هو (أو على أسباب من ضمنها) إرادة فاعل الفعل. نجد هذه الأطروحة في ثنايا تفريق أرسطو بين الفعل الإرادي والفعل اللاإرادي، كما نجدتها عند هوبز وهيوم بشكل ضمني أو صريح. وعليه لا يوجد تعارض بين السببية والحرية، حسب هذه الأطروحة. بل على العكس من ذلك، قد يقول أصحاب هذا الرأي إن الفعل «الحر» نفسه هو مثل نموذجي على حدث يحدث نتيجة أسباب محددة، هي دوافع الشخص وميوله وظروفه (كما يقول هيوم).

ثانياً، هناك أطروحة تفيد أن ما يتعارض مع الحرية هو كل ما يخرج عن طبيعة الفاعل، مثل المرض أو مثل تدخل الآخرين في شؤون الفاعل، ومنعهم إياه من تحقيق ما يريده.

ثالثاً، هناك الأطروحة التحليلية التي تشكل لب التصور الذي نحن بصدد، والتي تفيد أن قضية «يتمتع فلان بالحرية بخصوص فعل كذا» تعني بالضبط «إذا أراد فلان أن يفعل كذا، فإنه يفعل كذا، وإذا أراد فلان أن لا يفعل كذا، فإنه لا يفعل كذا».

أعطى الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس (William James) هذا التصور للحرية اسماً قُصد به أن يكون اسم سخريّة، ولكنه علق بهذا التصور، ولا يزال عالقاً به حتى الآن، على الرغم من أن إحياءاته السلبية تكاد تكون غير موجودة. هذا الاسم هو «الجبر الهين» (soft determinism) تميزاً له عن «الجبر الصعب» (hard determinism) ⁽²⁴⁾ وأما وجه التمييز بين هذين النوعين من الجبر فهو أن أصحاب مذهب الجبر الصعب يعتقدون بوجود مثل هذا التعارض، ومن ثمة يرفضون الاعتقاد بوجود الحرية (مفضلين التمسك بمبدأ الحتمية أو السببية الشامل).

ما الصلة بين مذهب الجبر الهين والتصور الليبرالي للحرية؟ يبدو جلياً أن هذه الصلة هي صلة العام بالخاص: ذلك أن الحرية السياسية والاقتصادية

والفكرية والشخصية . . الخ ، كما يراها الليبراليون ، هي مجرد حالات خاصة ،
لا تختلف عن الحرية (بمفهومها العام) سوى في كونها متعلقة بالأمور السياسية أو
الاقتصادية أو الفكرية أو الشخصية . . . الخ .

بوسعنا تبين هذا الأمر والتأكد من صحته بطريقتين . أولاً ، إذا ألقينا نظرة
على مجمل الحريات الليبرالية التي سبق ذكرها ، وسألنا عن الشروط اللازمة
لتحقق هذه الحريات ، فماذا يكون الجواب؟ لكي تتحقق الحرية الاقتصادية (حرية
«دعه يعمل») بالنسبة للمستثمر الرأسمالي مثلاً ، يتوجب أن لا يكون هناك تدخل
في «الأفعال الاقتصادية» التي يقوم بها المستثمر . وماذا يعني عدم التدخل (أو
غياب القيود ، كما يقول هوبز)؟ إنه يعني ، ببساطة ، صدق القول : «إذا أراد
الفرد أن يفعل هذا الفعل الاقتصادي المحدد (بناء مصنع ، أو خفض الأجور) فإنه
يفعل ، وإن أراد الامتناع عن هذا الفعل ، فإنه يمتنع» . وأما تمتع الفرد بحرية
التعبير فإنه يعني عدم وجود قيود اجتماعية أو سياسية على حرية الكلام والكتابة
والتعبير . وغياب القيود عن حرية التعبير لا يعني أكثر من صدق القول : «إذا أراد
الفرد أن يدلي برأيه حول الموضوع الفلاني ، فإنه يفعل ذلك ، وإن أراد الامتناع
عن الإدلاء بالرأي ، فإنه يمتنع» . وهكذا بوسعنا أن نفهم الحريات الليبرالية
الأخرى .

ثانياً ، ليست الشقة التي تفصل ما بين الأطروحة التحليلية العامة السابق
ذكرها حول معنى «الحرية» من جهة ، والحريات الليبرالية المختلفة من جهة
أخرى ، كبيرة . وبوسعنا أن نقصر الشقة بين طرفي الموضوع إذا قبلنا بما أظنه
تأويلاً مقبولاً لعبارات : «يتمتع فلان بحرية اقتصادية» ، و«يتمتع فلان بحرية
التعبير» ، وغير ذلك من العبارات المتعلقة بالأنواع المختلفة من الحريات .

نقول ، وبمقتضى التأويل المقترح ، إن عبارة : «يتمتع فلان بحرية اقتصادية»
لا تعني أكثر أو أقل من عبارة : «يتمتع فلان بالحرية في أفعاله الاقتصادية» .
وهذه الأخيرة ، بدورها ، قابلة للفهم والتحليل من خلال عبارة : «إذا كان كذا
فعلاً اقتصادياً محدداً ، فإن فلان يتمتع بالحرية في فعل ذلك الفعل» . وأما تحليل

عبارة : «إذا كان كذا فعلا اقتصاديا معنا ، فإن «فلان» يتمتع بالحرية في فعل ذلك الفعل» ، فإنه لا يأتي بجديد . وما علينا إلا أن نستبدل بلاحق الجملة الشرطية («فلان يتمتع بالحرية في فعل ذلك الفعل») التحليل الذي تنص عليه الأطروحة التحليلية التي سبق ذكرها ، مما ينتج عنه آخر المطاف عبارة تقول : «إذا كان كذا فعلا اقتصاديا معنا ، فإنه إذا أراد فلان أن يفعل ذلك الفعل ، فإنه يفعله ، وإذا أراد فلان أن لا يفعل ذلك الفعل فإنه لا يفعله» .

وهذا هو (بعد القيام بالاستبدال المناسب) ما يقوله الليبراليون عن الحرية السياسية والاجتماعية وغيرها من أنواع الحريات . جوهر الحرية في كلا المذهبين ، أي مذهب الجبر الهين ، والمذهب الليبرالي ، واحد . ليس الفرق بين أصحاب الميتافيزيقا (من يأخذون بمذهب الجبر الهين) والمفكرين السياسيين أو الاجتماعيين (من يأخذون الليبرالية) سوى الفرق بين من لهم اهتمامات عامة بما هو إنسان ، وبالكون ككل ، ومن لهم اهتمامات خاصة بالإنسان بوصفه كائنا اجتماعياً يعيش في مجتمع سياسي . ولذا نرى هوبز يتكلم عن غياب القيود عامة بلسان المفكر الميتافيزيقي ، بينما يتكلم هوبز بلسان المفكر السياسي عن نطاق الحريات الموجودة خارج القيود التي تفرضها سلطة الحاكم . لاشتمل قيود هوبز الميتافيزيقية فقط على القيود (السياسية والاجتماعية والاقتصادية . . الخ) التي يفرضها الإنسان على الإنسان ، وإنما أيضاً على القيود التي قد يفرضها علينا المرض (وهو شيء فسيولوجي بحث ليس له علاقة لازمة بالأمور الاجتماعية) أو الطبيعة البشرية نفسها (التي تمنعنا من الطيران كالنسر أو السباحة عبر المحيطات كالخيتان) . أما المفكر السياسي أو الاجتماعي ، فلا يخطر بباله مفهوم للقيود بمثل هذه الشمولية أو الاتساع .

4 - نقد الليبرالية والجبر الهين

لا يُستدل على العلاقة الوثيقة بين المفهوم الليبرالي للحرية ، ومذهب الجبر الهين فقط من خلال الترابط بين الحجج والمفاهيم والتفسيرات التي يقدمها أنصار المذهبين كل على حدة ، ودون «تنسيق مسبق» ، كما رأينا في الصفحات

السابقة . بل إن الصلة الوثيقة تظهر أيضاً من خلال الانتقادات التي يتعرض لها كلا هذين المذهبين ، كما سنرى في الحال .

(أ) نقد هكسلي

نبدأ بانتقاد يجمع بشكل مؤثر بين البعد السياسي - الاقتصادي لمفهوم الحرية والبعد الميتافيزيقي . من المناسب تسمية هذا الانتقاد ، ولأسباب سوف تتضح في الحال ، «اعتراض هكسلي» ، وذلك بالإشارة إلى الروائي الدوس هكسلي (Aldous Huxley) ، مؤلف الرواية المشهورة العالم الجديد الشجاع (Brave New World) .

ينطلق هذا النقد من محاولات الربط بين إرادة الإنسان (ورغباته وأفكاره . . الخ) والظروف الاجتماعية التي يعيش في ظلها ، ويتأثر بها على الدوام . وينتهي الأمر بالانتقاد إلى التشكيك في مقبولية تعريف الحرية الذي ينادي به الليبراليون ودعاة الجبر الهين .

من أجل توضيح الفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الانتقاد ، لتخيل مجتمعاً يتمتع الفرد فيه بالحرية الليبرالية المعهودة . إذا أراد أن ينتخب هذا السياسي أو ذاك فَعَلْ ، وإذا أراد أن ينضم إلى هذه الجماعة السياسية أو تلك فَعَلْ ، وإذا أراد أن يعبر عن رأيه في هذا الأمر أو ذاك فَعَلْ . ولكن هل يحق لنا أن نستنتج من هذا كله أننا بصدد الحديث عن مجتمع يتمتع الأفراد فيه بالحرية؟ إذا نظرنا إليه عن قرب وجدنا أن الفرد فيه لا يريد إلا مايراد له أن يريد . فهناك طبقة حاكمة توظف حشوداً من الدعاثيين ، والعاملين في المؤسسات الثقافية ووسائل الإعلام ومراكز البحث ، وغيرها ، وذلك بغية «توجيه» الرأي العام⁽²⁵⁾ . بوسع هؤلاء أن يخرجوا بعض الأشياء من دائرة الاختيار المتاح للفرد ، وذلك عن طريق تجاهلها أو إحاطتها بستار من الكتمان ، كما أن بوسعهم توجيه الفرد إلى الخيار الذي يريدونه ، بإبرازه في صورة جذابة . صحيح أنهم لا يجبرون الفرد على فعل مايريدونه بالقوة ، ولكنهم يتلاعبون به بالفعالية نفسها ، وذلك عن طريق التحكم في رغباته التي هي منبع أفعاله .

إذا أردنا أن نسلك هذه الطريق إلى نهايتها المنطقية ، فسوف نجد في رواية هكسلي الأنفة الذكر خير مثال على ما يمكن تخيله من السيطرة على الفرد . في هذه الرواية يصف هكسلي مجتمعاً ينتج أفرادُه إنتاجاً ، مثلما ينتج الأحذية مثلاً ، أي بصورة لاعاطفية تماماً ، وحسب مواصفات معينة ، ومن أجل خدمة أغراض محددة . فالأطفال أطفال أنابيب يجري التحكم بهم فسيولوجياً وسيكولوجياً ، بحيث يكتسب الفرد منهم بنية جسمية ونفسية وقدرات عقلية تناسب المهمة التي ستوكل إليه مستقبلاً . فهناك مثلاً من تقرر لم العمل مرافقن في المصاعد : يعالج الواحد من هؤلاء فسيولوجياً في مرحلة مبكرة بحيث يصبح متخلفاً عقلياً ، ثم يغدو ، نتيجة لتدريب إشرطي (Conditioning) ، لا يجد متعة كالوصول إلى أعلى المبنى بمصعده . وهناك العمال الذين يراد لهم العمل في المناطق الاستوائية : يعالج الواحد من هؤلاء بطريقة تجعل العمل في المناطق الحارة متعة خالصة . وهكذا حال بقية أفراد المجتمع - ماعدا أولئك الذين قُدر لهم العمل في إدارة شؤون المجتمع ، فهؤلاء ينشئون بصورة «طبيعية» .

يسمح مجتمع العالم الجديد الشجاع للفرد بفعل كل ما يريد فعله ، والفرد فيه سعيد لا يحس بأية إحباطات أو عوائق تقف في طريق رغباته . فلقد صُممت رغباته تصميمًا ، بحيث إنه لا يرغب إلا بما يُسمح بالحصول عليه . يقول مصطفى موند ، أحد «حكام العالم» حسب الرواية :

«الناس سعداء ، يحصلون على كل ما يريدون ، ولا يرغبون أبداً في أي شيء لا يستطيعون الحصول عليه . حالتهم المادية جيدة ، وهم في أمان . لا يمرضون ولا يعانون من الخوف من الموت ، ولهم في الجهل بأمور العواطف والشيخوخة نعمة كبيرة . وقد جرى إشرطتهم بحيث إنه يستحيل عليهم عملياً أن يتصرفوا إلا كما يجب عليهم أن يتصرفوا»⁽²⁶⁾ .

أليس صحيحاً القول إنه إذا أراد الفرد أن يفعل شيئاً في مثل هذا المجتمع فإنه يفعله ، وأنه إذا أراد الامتناع عن فعل الشيء فإنه يمتنع؟ نعم . ولكن من الصعوبة الادعاء بحرية الفرد في مجتمع كهذا . أفلا يدل هذا على خطأ الفهم

الليبرالي للحرية على أساس أنها قدرة الإنسان على الفعل والامتناع ، وذلك حسب تحدد الإرادة أو الرغبة؟

(ب) المفكرون العرب والمفهوم الليبرالي للحرية

وجد هذا الانتقاد الذي عرضناه لتونا الكثير من المؤيدين بين المفكرين العرب الذي يعنيههم أمر الحريات والتحرر السياسية . فمثلا ، يقول إسماعيل صبري عبدالله في معرض نقده للحريات السائدة في الأنظمة الغربية الليبرالية :

«إن سلطة رأس المال لا زالت غالبة وقوية وهي لا تحتاج إلا هامشيا لإجراءات قمعية ، لأن لديها من الوسائل التي أتاحها التكنولوجيا الحديثة ما يجعل استخدام المال من خلال هذه التكنولوجيا يشكل رأى المواطنين ، بحيث يصوت المواطن بما يعتقد أنه الصواب ولكنه قبل أن يفكر وأن يحدد الصواب لنفسه ، تكون الإذاعة والصحافة والتلفزيون والسينما قد غمرته بآراء معدة سلفاً»⁽²⁷⁾ .

ويأخذ حسن حنفي رأيا مماثلاً حين يلفت النظر إلى مايفيد فكرنا وإرادتنا ورغباتنا من «تراكمات حضارية موروثية» . فهو يكتب قائلاً :

«أعني بالتاريخ التصورات الموروثة من هذه العلوم كلها (علوم الدين والطبيعة والفلسفة) والتي ما زالت تسري في أذهاننا وتعمل في نفوسنا ، نتلقاها في المدارس والجامعات وتنتشر في أجهزة الإعلام ، تحرك رجل الشارع دون أن يدري ، مثل القضاء والقدر والطاعة لأولي الأمر والصبر والتوكل والرضا»⁽²⁸⁾ .

ما يقوله حسن حنفي وإسماعيل صبري عبدالله ، ومانجده في رواية العالم الجديد الشجاع ، يصب في مجرى واحد . فالمعنى في جميع الأحوال هو : لا يكفي من أجل تحقق الحرية أن يكون بوسع الفرد الفعل أو الامتناع حسب تحدد الرغبة . فقد تكون إرادة الفعل أو الامتناع هي نفسها واقعة في أسر المؤثرات الخارجية ، مثل الدعاية والتقاليد الاجتماعية والتاريخ ونحوهما .

يفيد التعريف الليبرالي (تعريف الجبر الهين) أن الأفراد الذين يفعلون ويمتنعون عن الفعل حسب تحدد الإرادة هم أحرار . ولكن إذا أخذنا بالأفكار المشار إليها سلفا فإننا نستطيع صياغة حجة تمثل - في حال كانت جميع مقدماتها صادقة - نقضا جليا للتعريف الليبرالي للحرية :

1 - إذا كان التعريف الليبرالي للحرية سليما ، فإن قضية : «يتمتع فلان بالحرية» (س) تكافئ (equivalent) قضية : «إذا أراد فلان الفعل فَعَل ، وإذا أراد الامتناع ، امتنع» (ص) .

2 - إذا كانت (س) تكافئ (ص) فإن كل ما ينطبق على (ص) ينطبق على (س) .

3 - ولكن هناك ما ينطبق على (ص) ولا ينطبق على (س) : ذلك أن (ص) تتسق منطقياً (logically consistent) مع تحدد الفعل بالكامل نتيجة لظروف سابقة في حين أن قضية (س) لا تتسق .

4 - إذن ، قضية (س) لا تكافئ قضية (ص) .

5 - إذن ، التعريف الليبرالي للحرية غير سليم .

تشكل القضية (3) لب الموضوع في إطار هذه الحجة . وهي تفيد أمرين اثنين ليسا على درجة واحدة من الوضوح . أولهما ، أنه من الممكن منطقياً أن يكون بإمكانك (مثلاً) مغادرة هذه القاعة أو الامتناع عن ذلك ، مع أن ظروفك النفسية أو الوراثية أو غيرها قد حتمت عليك المغادرة (أو عدم المغادرة) . أما الأمر الثاني فهو أن تحدد الفعل على هذه الصورة (الاحتمية) يتنافى مع القول بالحرية . هذه هي أساسا الفكرة التي نستشفها من حسن حنفي وإسماعيل صبري عبدالله ؛ فالأفراد يفعلون ما يريدون ؛ يصوتون في الانتخابات حسب رغبتهم ، ويربون أولادهم كما يريدون . ولكنهم مع هذا كله ليسوا في الحقيقة أحراراً . ولم يشفع لهم صدور أفعالهم نتيجة إرادتهم إياها ، فلقد كانت هذه الإرادة نفسها «محكومة» بعوامل لم تدع لهم مفراً من إرادة ما أرادوه بالفعل . لا مكان للحرية في وضع يكون فيه حصول الفعل محتماً .

(ج) الحرية ، الحتمية ، والعرضية

لا يجد كثير من أنصار المفهوم الليبرالي والجبر الهين (أحدهما أو كليهما) هذه الحجة مقنعة . بوسعنا أن نتدارس مثالا من شأنه توضيح الطريقة التي يتبعها بعض المدافعين عن التعريف الليبرالي للحرية في الرد على هذه الحجة . يخلو هذا المثال من أي بعد سياسي أو اجتماعي ، ولكن ليس هذا أمرا جوهريا . بوسعنا تقديم مثال سياسي أو اجتماعي يؤدي إلى النتيجة نفسها ، ولكنه قد لا يكون بجلاء المثال التالي .

يكشف إنسان عادي يحظى بكامل قواه العقلية والبدنية أنه تناول سما مميتا بطريق الخطأ . يوجد أمامه قارورة فيها سائل يعلم أنه مضاد للسّم . وبما أنه يرغب في المحافظة على حياته فإنه يسارع إلى تناول المضاد . ننظر إليه وهو يمد يده إلى القارورة ونسأل : هل يمكن أن يتمتع هذا الشخص عن الشرب؟

يقول المدافعون عن التعريف الليبرالي للحرية أن السؤال يتسم بالغموض ، ذلك أن الإمكان لايعني شيئا واحداً في جميع الأحوال . فقد يكون الشخص قادراً على الامتناع بمعنى من المعاني ، وغير قادر بمعنى آخر⁽²⁹⁾ . هناك بالأخص معنيان يتوجب التمييز بينهما . هناك أولاً ، الإمكان الخاص بالتحديد السببي ، وهو معنى يمكن إيضاحه بالإشارة إلى القول : «إذا تعرض القطن الجاف إلى نار كثيفة فإنه ليس من الممكن أن لايحترق» . هذا الإمكان الذي يتم نكرانه في هذا المثال هو الإمكان الخاص بالتحديد السببي ، والقصد منه هو القول أن الظروف السابقة ، بالإضافة إلى القوانين الطبيعية التي تحكم هذه الظروف ، قد حتمت نتيجة معينة (احتراق القطن) وجعلت من غير الممكن عدم حصولها . وهذا هو بالضبط حال الشخص الذي يسارع إلى شرب المضاد . فظروفه النفسية والمعرفية (رغبته في الحياة ، ومعرفته بوجود المضاد أمامه) بالإضافة للقوانين الطبيعية (ومن ضمنها قوانين علم النفس وربما علم الحياة - «قانون حب البقاء») قد حتمت نتيجة معينة (شرب المضاد) ، وجعلت من غير الممكن عدم حصولها . فإذا كنا نعني الإمكان الخاص بالتحديد السببي ، فإنه لا يمكن لصاحبنا الامتناع .

ولكن هذا ليس هو المعنى الوحيد الذي يمكننا أن نقرنه بفكرة الإمكان . هناك معنى آخر بوسعنا أن نطلق عليه اسم «الإمكان الخاص بالحرية» . نقول بمقتضى هذا المعنى أن بإمكان الشخص الذي يوشك على تناول المضاد أن يمتنع عن تناوله (أو أن يفعل غير مايفعل) . أما كيف يكون هذا ، فالجواب بسيط : ليس هناك من يقف فوق رأسه مهددا إياه بصنوف العقاب إن لم يتناول المضاد ، ولس هناك من يصب المضاد في فمه عنوة ، وباختصار ليس هناك من يمنعه من ترك القارورة وشأنها . يمكنه الامتناع عن الشرب . فهو إذا اختار الامتناع امتنع . أليس هذه الحرية بعينها؟

لنعد الآن إلى أولئك الأفراد الذين يتكلم عنهم حسن حنفي وإسماعيل صبري عبدالله ، والذين ترتبط إرادتهم سببياً بظروف ثقافية أو اجتماعية أوتاريخية . الخ . إذا أخذنا بالإمكان الخاص بالتحديد السببي بعين الاعتبار وسعنا القول حينها أنه لا يمكن لهؤلاء الأفراد أن يفعلوا ما يفعلون .

فأفعالهم (شأنها شأن كل شيء آخر في الوجود) ترتبط بسلسلة طويلة من الانتظاميات الكونية . ولكن هذا الإمكان (المنفي) ليس هو الإمكان الذي تستلزم الحرية تحقيقه . فالحرية لاتستلزم التنكر لمبدأ السببية الشامل ، حسب ما يرى أنصار التعريف الليبرالي والجبر الهين . والسؤال الذي يتقرر على ضوءه ما إذا كان الأفراد أحراراً أو غير أحرار هو : هل هناك من يُجبرهم على فعل الشيء (أو عدم فعله)؟ هل هناك (مثلا) من يسجنهم أو يعاقبهم ، أو يهددهم بالسجن أو العقاب ، إذا هم حاولوا التصرف بطريقة مختلفة؟ إذا كان الحال هكذا ، فهم ليسوا أحراراً . ولكن إذا لم يكن الحال هكذا ، فبأي حق تنكر وجود الحرية في مثل هذه الظروف؟

يشكل التمييز المقترح بين معنيين من معاني الإمكان مرحلة أولى في الدفاع عن التعريف الليبرالي للحرية . ولكنه ليس حلاً نهائياً . ذلك أن هناك من يدّعون أن التعريف الاشتراطي لما سميناه بـ «الإمكان الخاص بالحرية» ليس كفيلاً بمصالحة الحرية مع الحتمية . يتبين ذلك من خلال المثال التالي .

لنفترض أن هناك منزلاً معروضاً للبيع . يسأل سائل عما إذا يمكن لفلان شراء البيت ، فيقال له :

(1) بإمكان فلان شراء البيت .

وعندما نطلب إيضاحاً (1) يقال لنا :

(2) إذا دفع فلان ثمن البيت ، غدا البيت ملكاً له .

وهذا كلام صحيح ، ويُسجل حقيقة مهمة ، هناك فرق واضح بين وضع الإنسان الذي لا يغدو المنزل ملكاً له حتى لو أنه دفع الثمن المطلوب ، والإنسان الذي يمتلك المنزل عند دفع الثمن . فقد يكون الشخص الأول أجنبياً لا يحق له التملك ، أو قد يكون مواطناً قد خسر حقوقه المدنية فلم يعد بوسعه التملك أو الشراء والبيع . ولكن على الرغم من هذا كله ، هل يحق لنا اعتبار القضية (2) تحليلاً سليماً للقضية (1)؟ يقول خصوم التعريف الاشتراطي لفكرة الإمكان أن (2) لا تؤدي معنى (1) إلا بإضافة قضية أخرى تقول :

(3) بإمكان فلان دفع ثمن المنزل .

وحجتهم في ذلك إنه إذا لم يكن بإمكان فلان دفع ثمن المنزل فليس بإمكانه شراؤه ، حتى لو كان صحيحاً أن دفع الثمن كفيل بإدخال البيت في ملكيته . فإذا كان فلان فقيراً أو معدماً ، فإنه لن يكون بإمكانه شراء البيت ، وهذا ما يدركه جميع الناس .

لنعد الآن ، وفي ذهننا هذا التشبيه ، إلى المثال الذي تدارسناه في معرض إيضاح الفرق بين إمكان الحرية وإمكان التحدد السببي ، أي مثال الشخص الذي يكتشف أنه تناول سمّاً مميتاً بطريق الخطأ . يقول لنا أنصار التعريف الاشتراطي للإمكان أنه

(4) بإمكان فلان الامتناع عن شرب المضاد .

ولكن عندما نسأل عن معنى (4) يقال لنا :

(5) إذا أراد فلان أن يتمتع عن الشرب فإنه يمتنع .

وهذه القضية تشبه قولنا السابق :

(2) إذا دفع فلان ثمن المنزل ، غدا المنزل ملكا له .

يوجد في الحالتين شرط (دفع الثمن ، الإرادة بالامتناع) تترتب عليه نتيجة معينة (تملك البيت ، الامتناع عن الشرب) . ولكن إذا لم يكن بإمكان فلان دفع ثمن البيت فلا معنى للقول بإمكانية الشراء . وكذا الأمر فيما يتعلق بشرب المضاد . ليس كافيا القول : يمكنه الامتناع ، إذ إنه إذا أراد الامتناع امتنع . فالقضية (5) لا تؤدي معنى (4) إلا بإضافة قضية تقول :

(6) بإمكان فلان أن يريد الامتناع عن شرب المضاد .

وهكذا نجد أنفسنا مضطرين لاستعمال فكرة الإمكان في تحليل فكرة الإمكان نفسها ، وتكون مثل من فسر الماء بعد الجهد بالماء .

كيف يمكن الرد على هذا؟ هناك احتمالان لا ثالث لهما : فإما الاعتراف بالحاجة إلى (6) وإما رفض ذلك . لندرس الاحتمال الأول أولاً . إذا قبل أنصار التعريف الاشتراطي بـ(6) توجب عليهم أن يبينوا ما إذا كان «إمكانها» هو الإمكان الخاص بالحرية أم هو الإمكان الخاص بالتحديد السببي . ولا نفع يرتجى من قولهم إنه الإمكان الخاص بالتحديد السببي ، لأن فيه نكراناً لمبدأ السببية الشامل الذي يدعون عدم تعارضه مع الحرية . ذلك أن من يقول أن بإمكان الشخص (سببياً) أن لا يريد تناول المضاد هو بمثابة من يعترف بأن إرادة تناول لم تتحدد حتماً على أساس القوانين الطبيعية والظروف السابقة . وفي هذا ما يتناقض مع مبدأ السببية الشامل الذي نقول بمقتضاه إن أفعال الإنسان ورغباته تحدث بموجب ظروف وقوانين طبيعية تجعل عدم حدوثها أمراً غير ممكن .

وعليه ، إذا قبل أنصار التعريف الاشتراطي بالحاجة إلى (6) فلا مفر من القول : إن «إمكان» (6) هو الإمكان الشرطي الخاص بالحرية . وحيث إن هذا الإمكان قابل للتحليل على نحو (5) ، فإن (6) تستجلب (7) بوصفها تحليلاً خاصاً بها :

(7) إذا أراد فلان أن نريد الامتناع فإنه يريد الامتناع .

ولكن هذا يقودنا إلى تراجع لا نهاية له . إذ ليس هناك ما يمنع القول إن
(7) لا تشكل تحليلاً لـ (6) إلا بإضافة :

(8) بإمكان فلان أن يريد أن يريد أن يمتنع .

وهكذا تبدأ دورة جديدة نقول بمقتضاها أن (8) تؤدي إل :

(9) إذا أراد فلان أن يريد أن يريد أن يمتنع فإنه يريد أن يمتنع .

وهكذا إلى ما لا نهاية . من البين أنه لاخير لأنصار التعريف الشرطي في
تراجع كهذا . أليس من الأفضل إذن رفض الاعتراف بـ (6)؟ ولكن كيف؟ أظن
أن الوسيلة المثلى تتمثل في لفت النظر إلى فرق حاسم بين «تحليل» (1) الذي
يوصلنا إلى (2) وتحليل (4) الذي يؤدي بنا إلى (5) . ذلك أن الشرط المذكور في
(2) يعبر عما يمكن أن نعتبره في الحقيقة فعلاً من الأفعال .

ويحق لنا أن نتساءل عما إذا كان فعلاً حراً أو غير حر . أما شرط الإرادة
المذكور في (5) فهل هو في الحقيقة فعل من الأفعال التي يقوم الإنسان بها؟ هل
إرادة الفعل بحد ذاتها فعل؟ أم أنها عبارة عن حدث يحدث في الإنسان ، تماماً
مثلما يحدث فيه إحساس ما ، مثل الإحساس بالعطش أو الخوف أو الرغبة في
أمر ما ، أو حتى مجرد إحساس بصري (في حالة أنه فتح عينه في ضوء النهار)؟

من المناسب ، بل من المعقول أن نسأل : هل كان يمكنه دفع ثمن المنزل؟
فدفع الثمن فعل («اقتصادي») يفعله الإنسان أو لايفعله ، بحرية أو بغير حرية .
ولكن ما معنى السؤال : هل كان يمكنه أن يريد أن يمتنع؟ إذا كان المقصود هو :
«هل تركت له ظروفه السابقة وقوانين الطبيعة مجالاً لإرادة الامتناع؟» ، فالجواب
هو : لا ، بموجب مبدأ السببية الشامل . أما إذا كان المقصود : «أكان يريد الامتناع
لو أنه أراد أن يريد الامتناع؟» فليس من الواضح أننا نفهم معنى عبارة «أراد أن
يريد» أو «أراد أن يريد أن يريد» . إذا اعتبرنا أن إرادات الإنسان ليست أفعالاً
يفعلها ، وإنما هي أحداث تحدث في الإنسان حدوثاً مثلما تحدث فيه

الإحساسات السمعية والبصرية ، على نحو مايقوله بعض الفلاسفة⁽³⁰⁾ غدونا في حل من التكهن بشأن توافر صفة الحرية فيها أو عدم توافرها .

ولكن حتى لو افترضنا جدلاً أن قوانين الطبيعة والظروف المحيطة بالحدث قد تركت للشخص مجالاً للامتناع عن تناول المضاد ، فما عسى أن تكون الفائدة من السير في هذا الاتجاه؟ أيغدو فعله (أي تناوله للمضاد) حراً بمجرد عدم تحدده سببياً على خلفية الظروف والقوانين؟ لا يبدو هذا جلياً . فنحن نسأل أولاً ، لماذا لم يتمتع الشخص عن الفعل ، مادام ثمة مجال للامتناع؟ هل كان عدم الامتناع أمراً عارضاً؟ في هذه الحالة يكون الفعل نفسه أمراً عارضاً ، ونكون قد ساوينا بين الحرية من جهة والعرضية (الحدوث دون أسباب) من جهة أخرى . هل يعقل أن نقول إن الحرية تكمن في عدم انضواء الأفعال تحت القوانين؟ أليس من شأن هذا أن يجعل من الفعل الحر أمراً لا يمكن تفسيره ولا التنبؤ به؟ ما قيمة الفعل عندما يكون عرضياً ، بل ربما محض فعل اعتباطي عشوائي غير قابل للتفسير؟ ليس من الواضح أن أنصار الحرية سوف يجدون كثيراً من العزاء إن هم سلكوا هذا السبيل .

مع ذلك يبقى عند كثير من الناس حدس قوي يدفعهم إلى القول بأن البشر الذين يصفهم هكسلي في الرواية المشار إليها سابقاً هم غير أحرار . وليس هذا أمراً بسيطاً أو تافهاً أو من صنع خيال . ذلك أن رواية هكسلي تصف ما هو حاصل فعلاً ، أو ما يمكن أن يكون . ونحن هنا لانتقصد فقط الإشارة إلى ما نسمعه أحياناً عن فرق دينية تقوم «ببرمجة» أعضائها بحيث يغدون أدوات طيعة مسلوبة الإرادة ، تقترب أفعالاً مثيرة للفرع ، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك ، فالعالم الذي نولد فيه يعطينا وراثتنا وتاريخنا والثقافة والأفكار ، وهذه جميعها قوالب «تحكمنا» . فلو نظرنا إليها نظرة متعمقة لوجدنا أن الفرق بين هذه القوالب وعالم رواية هكسلي إنما هو فرق في الدرجة⁽³¹⁾ .

على ضوء هذه الاعتبارات يقع على كاهل الليبراليين عبء تقديم تفسير الحدس الذي يشير إلى إمكان انتفاء الحرية في بعض الحالات التي تتم فيها

الأفعال حسب الرغبة والإرادة . فإذا لم يكن انتفاء الحرية في هذه الحالات مرده تحدد الإرادة (والفعل) بشكل حتمي ، كما حاول خصومهم أن يبرهنوا فيما تقدم ، فما عسى أن يكون السبب؟

لايوجد أمام الليبراليين وأصحاب الجبر الهين (ولا أمام الفلاسفة الماديين الذين يؤمنون بالاحتمية ، تاريخية كانت أو غير ذلك) مجال واسع للبحث عن حلول . وربما كان استكشاف الدور الذي تقوم به المعرفة في توسيع الحدود والآفاق الخاصة ، (ومن ثم الحرية) البشرية هو الطريق الوحيد للحفاظ على درجة مقبولة من المصادقية بالنسبة لهذه المذاهب . يتضح هذا من خلال الاعتبارات التالية .

يقول الليبراليون إن الحرية تكمن في القدرة على الفعل حسب تحدد الرغبة والإرادة . ولكن عن أي رغبة نتحدث ، وعن أي إرادة؟ أحياناً تكون الرغبة عمياء وجاهلة . وأحياناً تكون مبصرة ومستنيرة . يوجد لدى الجهلة والأطفال المتخلفين عقلياً رغبات ، كما يوجد لدى المطلعين والعقلاء رغبات . ولكن من الجلي أن الأمور التي تتعلق بها رغبات ، ليست واحدة في جميع الأحوال ، لا من حيث العدد ، ولا من حيث النوعية . فالإنسان لايرغب فيما ليس لديه اطلاع عليه . كما أنه يُعرض عن الشيء الذي يعرف مساوئه . وإذا كانت الرغبة أو الإرادة غير موجودة (وذلك بسبب غياب الاطلاع والمعرفة والفهم) ، فلن يكون هناك مجال لصدق الجملة الشرطية التي تقول «إذا رغب (أراد) فلان فعل كذا ، فإنه يفعل» ، وبذلك يخرج فعل واحد ، أو نطاق معين من الأفعال ، من نطاق الإمكان (الخاص بالحرية) ، فيضيق مجال الحرية تبعاً لذلك .

يمكن توضيح هذا بمثال بسيط : شخصان يواجهان المشكلة نفسها - كلاهما في الطابق العلوي في بناية محترقة . لايرى الأول سوى «مخرج» واحد ، ألا وهو القفز من الطابق المرتفع . وعليه فإن الرغبة تتعلق به (مُكرهة) ، ويتم الفعل على أساسه . أما صاحبه فإنه يرى هذا «المخرج» (أي القفز) وآخر

بالإضافة إليه . فتراه مثلاً يصنع حبلاً من أغشية الفراش ، ويستعمله في النزول إلى الأرض ، وهكذا تعلقت رغبات الشخص الأول في أمر ما ، بينما تعلقت رغبة الثاني في أمر آخر .

وفي كلتا الحالتين تحددت الإرادة بشكل حتمي على ضوء الظروف السابقة . ولكن في حين كانت الإرادة الأولى جاهلة نوعاً ما ، كانت الأخرى مستنيرة ، لأنها تكونت على خلفية أوسع من المعلومات التي تم استيعابها عقلياً . في كلتا الحالتين حصل الفعل حسب تحدّد الإرادة ، ولكن لا يمكن القول بأن هذين الشخصين يتمتعان بالدرجة نفسها من الحرية . ذلك لأن الإمكانيات المتاحة لم تكن واحدة بالنسبة لهذين الشخصين .

لماذا يشعر قارئ العالم الجديد الشجاع بأن الأفراد الذين يعيشون في ذلك العالم غير أحرار؟ ليس لأن الإرادة تحددت حتماً على ضوء الظروف السابقة . فالتحدد بحد ذاته ليس هو المشكلة . إن السبب الذي يجعلنا نحس أن سكان العالم الجديد الشجاع ليسوا أحراراً هو أن أفعالهم تنبع من رغبات وإرادات لا تتبلور على خلفية من المعارف الحقائق ، ومن الوسائل العقلية اللازمة «لهضم» هذه المعارف والحقائق أو معالجتها . فالعالم الذي يعيشونه ضيق جداً ، وهذا راجع إلى الجهل الذي يمنع الفرد من رؤية أية بدائل لما هو واقع أو قائم .

وللأسباب نفسها يراودنا إحساس مماثل بخصوص الشعوب التي تعيش في أوضاع تبقّيها في حالة من الجهل بالحقائق ، وبالأسايب العقلية والعلمية . وسواء ألقينا باللائمة على سلطة رأس المال التي يتحدث عنها إسماعيل صبري عبدالله ، أو التراكمات التاريخية الموروثة التي يتحدث عنها حسن حنفي ، فإن الجهل بالبدايل يضفي على الأفعال طابع الجمود والميكانيكية الذي يذكرنا بالآلة أكثر من الإنسان .

لا يعني وجود المعرفة (والعقل الذي يجيد استخدامها) في أي حال من الأحوال إخلالاً بمبدأ السببية الشامل ، أو نفينا لفكرة تحدد الرغبة بشكل تام بناء على الظروف والقوانين الطبيعية . كما لا يعني أيضاً أن السلوك الذي يقوم به

الإنسان صاحب العقل والاطلاع لا يختلف دائماً عن السلوك الذي يصدر عن الشخص ذي المقدرة العقلية المتواضعة والمعرفة البسيطة . فقد تتجه الرغبة لدى كل منها نحو مهنة النجارة ، ولا يكون بإمكان الواحد منها سوى الشروع في هذه المهنة . (من الواضح أن الإمكان المنفي هنا هو الإمكان الخاص بالتحديد السلبي) . ولكن بوسعنا القول : إذا أراد الأول أن يكون فني تبريد أو تكييف فإنه يشرع في ذلك . (هذا على الرغم من أنه لا يرغب في هذه المهنة ولا يشرع فيها) . ولكننا لانستطيع قول شيء مشابه عن الشخص غير المطلع ، والذي يفترق تماماً إلى مفاهيم مثل مفهوم «تبريد» ، «تكييف» «آلة» ، «كهرباء» ، الخ . ليس صحيحاً أنه إذا أراد أن يكون فني تبريد فإنه يشرع في ذلك . ليس هذا الأمر ممكناً له ، على الأقل إلى حين اكتسابه المفاهيم والمعارف اللازمة لاستيعاب مثل هذا المشروع المهني .

سبق لنا الإشارة إلى قول أرسطو إن الأفعال التي تقع قسراً أو بسبب الجهل تعد أفعالاً لا إرادية . يختلف الليبراليون ودعاة الجبر الهين عن أرسطو في إدراكهم لطبيعة الحرية . فهم يكتفون باستيعاب مفهوم الحرية من خلال مفاهيم «غياب العوائق» أو «تحقيق الرغبات» ، ولا يتطرقون إلى عوامل أخرى مثل توافر المعلومات أو المعرفة ، والأساليب والقدرات اللازمة لاستغلالها ، على نحو ما يستفاد من إشارة أرسطو إلى الجهل بصفته عاملاً ينفي عن الفعل صفة الحرية . وعليه لابد لنا من القول : إن هذه الطريقة في التعامل مع الحرية يعثرها بعض القصور .

ولكن مع ذلك ، لا ينبغي أن نقلل من شأن الفكرة الليبرالية القائلة إن الحرية تكمن في غياب العوائق من أمام الفعل ، أو القدرة على تحقيق الرغبات . وهذا أمر يجب علينا التنبيه له في حالة البلدان والمجتمعات التي تزرع تحت نير أنظمة حكم ديكتاتورية تتسم بالعسف وتغييب الحريات الشخصية والمدنية . وقد يكون التوقف طويلاً عند الاعتراضات التي أشرنا إليها انطلاقاً من رواية هكسلي ترفا فكرياً خالصاً في حالة هذه البلدان والمجتمعات . ولا يرجع هذا فقط إلى أن المعاناة من القسر كانت - وسوف تبقى دائماً - أشد وأقسى من المعاناة التي

5 - ملاحظات ختامية واستنتاجات

تجلت هذه العلاقة أمام أعيننا من خلال التحليلات والأمثلة ، كما تجلت من خلال الاعتراضات والردود التي تطرقنا إليها في الصفحات السابقة . وكان أهم هذه الاعتراضات ذلك الذي ينبهنا إلى مخاطر الاكتفاء بالقول : إن الحرية تكمن في القدرة على التصرف حسب الرغبة ، لا أكثر ولا أقل ، ذلك أن الرغبة

(الإرادة) قد تكون محددة ، بل مقيدة بقيود مختلفة ، منها ما نعيه ، ومنها ما لا نعيه ، ومنها ما هو نابع من الجهل ، ومنها ما هو نابع من الحرمان من الفرص . وعليه فإننا نرى أنه من الواجب علينا ، إذا نحن أردنا الركون إلى التعرف الليبرالي للحرية (بوصفه تعريفاً يتسم بالوضوح ، ويفتح بعض آفاق التقدم ، لاسيما في البلدان والمجتمعات التي ترسخ تحت أنماط مختلفة من الاستبداد السياسي والاجتماعي) أن نلتفت إلى أهمية التربية السليمة ، ونشر المعرفة والثقافة والأفكار ، والتصدي لمحاولات التجهيل التي من شأنها أن تحدد مجال الحريات ومداه . كما أنه من المهم أيضاً السعي إلى تحقيق التقدم في مجال المساواة المادية والاقتصادية ، ذلك أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تتسم بالفقر وعدم المساواة من شأنها تضيق مجالات الحرية المتاحة أمام الأفراد .

إذا نحن أخذنا بالمفهوم الليبرالي للحرية وفق هذه الشروط ، نكون قد توصلنا إلى مفهوم سياسي واجتماعي جلي وواضح نسبياً ، يمكننا مقارنته والمفاضلة بينه وبين مفاهيم وتصورات أخرى عن الحرية بمفهومها السياسي والاجتماعي . وفي هذا ما سوف يسهم في إثراء النقاشات الجارية حول مستقبل الحريات في الوطن العربي المعاصر .

الهوامش والمراجع

- (1) Mill, J.S. "On liberty", in **The English philosophers from Bacon to Mill**. New York: The Modern Library, 1939. P. 949.
 - (2) العروي ، عبدالله : مفهوم الحرية : الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1981 ، ص 17 .
 - (3) Plato. **The Republic**. Oxford: Oxford University Press, 1941. P. 274.
 - (4) Aristotle. **The Basic Works of Aristotle**, ed. R. Mekeon. New York: Random House, 1941. P. 131762-3.
 - (5) كان مصطلح «الديمقراطية» ، طوال تاريخ الفكر السياسي الغربي (والإسلامي أيضاً) مرادفاً لحكم «الدهماء» والعامة .
- الترابي ، حسن: قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية ، السعودية : الدار السعودية للنشر والتوزيع . 1987 ، ص 42 ؛ Voll, J & Esposito, J, **Islam and Democracy**, Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 22.

- (6) انظر سيدنتوب وغيره ممن يبحثون عن أصول مسيحية للأفكار الديمقراطية والليبرالية ، Siedentop, L.A. "Liberalism: The Christian Connection", **Times Literary Supplement**, March 24-30, 1989; Taylor, C. "The Politics of Recognition" in **Multiculturalism Examining the Politics of Recognition**, ed. Amy Gutman, Princeton: Princeton University press, 1994.
- (7) Keynes, J.M. "Laissez-faire and communism". reprinted in **Great Political Thinkers**, ed. W.Ebenstein. New York: Holt, Reinhart and Winston Inc., 1969, P. 637.
- (8) Spencer. "Selection from Social Statics". in **Great Political Thinkers**, ed. W. Ebenstein. New York: Holt, Reinhart and Winston Inc., 1969. P.650.
- (9) هذا في حين غدا بعض أنصار الليبرالية الكلاسيكية يعدون من المحافظين . هذا هو حال عالم الاقتصاد الأميركي فريدمان (M.Friedman) الذي يعترض على استبدال تعبير «ليبرالي» بتعبير «محافظ» ذو الإيحاءات السلبية ، لذا تراه يُصر على موقفه المحافظ بصفة الليبرالية ، فريدمان ، ميلتون ، الرأسمالية والحرية ، ترجمة : يوسف عليان ، عمان : مركز الكتب الأردني ، 1987 ، ص ص 5-9 .
- (10) Ebenstein, 1969, P. 644.
- (11) يقول فريدمان في هذا الصدد «أن التغيير في المعنى المرتبط بالمصطلح يقصد «الليبرالية» ملفت للنظر في الأمور الاقتصادية أكثر من الأمور السياسية» فريدمان ، الرأسمالية والحرية ، ص 9.
- (12) Mill, J.S. **On Liberty**, 1939, P. 9580.
- (13) Locke. "Selections from Tow Treatises on Government". in **Great Political Thinkers**, ed.w. Ebenstein. New York: Holt, Reinhart and Winston Inc., 1969. P. 406.
- (14) هذا ما يسميه برلين «المفهوم السلبي للحرية» . انظر : برلين ، آيزيا ، حدود الحرية ، ترجمة : جمانا طالب ، بيروت : دار الساقي ، 1992 .
وعنوان الكتاب في الأصل Two Concepts of Freedom .
- (15) Hobbes. **Leviathan**. Indiana polis: The Bobbs - Merrill Company, Inc., 1958, P. 173.
- (16) Aristotle, 1941, pp 1109635 0 1110a4.
- (17) Aristotle, 1941, PP. 1119a8 - 1110a19.
- (18) Hobbes. "Liberty and Necessity", in **Hobbes: Selections**, ed. F.J.E. Woodbridge. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, P. 207.
- (19) يميز آيزيا برلين (في المرجع المذكور أعلاه) تمييزاً حاداً بين المفهوم السلبي للحرية (غياب العوائق) وبين المفهوم الإيجابي (قدرة الفرد على التصرف على ضوء تحدّد إرادة الفعل) . ولكن من وجهة النظر الحالية يجوز القول إن غياب العوائق وفعالية الإرادة هما وجهان لعملة واحدة .
- (20) يقصد بمبدأ السببية الشامل القول إن «لكل حادث سبباً» . وإذا أضفنا إلى ذلك القول إن توافر الأسباب يحتم حصول النتائج (بمعنى أن عدم حصول النتيجة عند حصول السبب أمر مستحيل) فإن هذا يوصلنا إلى مبدأ الحتمية . ليست العلاقة بين السببية والحتمية أمراً لازماً ، وقد يصدق مبدأ السببية الشاملة دون أن يعني ذلك أن الأحداث تقع بشكل حتمي . انظر

لنقاش هذه المسألة : **Causation and Determinism**, in **Causation and Counterfactuals**, ed. E. Sosa. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Hume. "On liberty and Necessity", in **Determinism, Free Will, and Moral Responsibility**, ed G. Dworkin. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1970, P. 25. (21)

(22) نقصد هنا بالطبع إمكانية الفعل وإمكانية الامتناع ، وليس إمكانية الفعل والامتناع معا وفي الوقت نفسه . فالأمر الأخير محض تناقض منطقي ، ولا يدخل في نطاق الممكن .

Moore, G.E. "Free Will," in **Determinism, Free will and Moral Responsibility**, ed. G. Dworkin. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1970, P.136. (23)

(24) جيمس ، وليم : العقل والدين ، ترجمة : محمود حب الله ، بيروت : دار الحداثة للطباعة والنشر ، 1983 . اتبع محمود حب الله في ترجمة Soft Determinism بتعبير «الجبر الهين» .

(25) تشومسكي ، نعموم : ردع الديمقراطية ، ترجمة : فاضل جتكر ، قبرص : مؤسسة عيال للنشر ، 1992 ، ص ص 348 - 399 .

Huxley, A. **Brave New World**. New York: Bantam Books, 1939, P.149. (26)

(27) عبدالله ، إسماعيل صبري : «المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي» ، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1983 ، ص 112 .

(28) حنفي ، حسن : «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر» ، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1983 ، ص 176 .

(29) انظر : بهلول ، رجا ، «البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام» ، المناظرة ، مج ٢ ، 1991 .

Bahlul, R. "Al-Ash'ari's Theological Determinism and the Senses of 'Can'". **Hamdard Islamicus**, 15, 1992.

يوجد في هذين البحثين نقاش للتمييز المقترح بين نوعين من الإمكان ، وذلك في إطار علم الكلام الذي عالج مشكلة الحرية في شكلها الميتافيزيقي البحث ، علي النمو الذي يشير إليه عبدالله العروي .

Aune, B. "Hypotheticals and 'Can': Another Look", in **Free will**, ed. G. Watson. Oxford: Oxford University Press, 1982, pp.36 - 41; Davidson, D. "Freedom to Act", in **Essays on Freedom of Action**, ed. T. Honnrich. London: Routledge and Kegan Paul, 1973, pp. 139 - 156. (30)

Skinne, B.F. **Beyond Freedom and Dignity**. New York: Bantam Books, 1971, P.79. (31)