

مشكلات

فلسفية

١

مشكلات الفلسفة



تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقى (الفجالة)

مشكلات فلسفية

(١)

مشكلات فلسفية

تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

الناشر
مكتبة تصدير
٣ شارع كامل صدقي - البغالة

مقدمة الطبعة الثالثة

حينما ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٥٧ ، كانت أعلام الوجودية ما تزال ترفرف على كل واد ، وكان فلاسفة المدرسة الوجودية الفرنسية بصفة خاصة ما يزالون يشغلون مكان الصدارة بين أعلام الفكر الفلسفى المعاصر ، وكان هذا وحده في نظر الكثيرون مبرراً كافياً لتقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية ، نظراً لأنّ أهل الوجودية كانوا قد اتخذوا من الحرية نواة مركبة لكل تفكيرهم الفلسفى . واليوم — ونحن نكتب هذه الكلمة بعد مرور خمسة عشر عاماً على ظهور الطبعة الأولى من هذا الكتاب — قد يتادر إلى ذهن القارئ أن مشكلة الحرية لم تعد تحتل مكانة مرموقة بين المشكلات الفكر المعاصر ، خصوصاً وأن الوجودية قد أصبحت في خبر كان إن لم نقل إنها قد اندثرت أو كادت من سوء الفكر الفلسفى المعاصر . ولكن الحقيقة أن مشكلة الحرية لم تكن في يوم من الأيام وقفا على مذهب بعينه دون سواه من مذاهب الفكر الفلسفى ، فضلاً عن أنها لم تكن حكراً استأثر به فلاسفة الوجودية دون غيرهم من مفكري البشرية ، ولعل هنا ما فطن إليه أحد النقاد العرب الذين تعرضوا للدراسة كتابنا هذا منذ ظهور طبعته الأولى ، فقد كتب يقول عام ١٩٦٢ أي منذ عشر سنوات : ما تزال مشكلة الحرية تتبوأ عرش المشكلات الفلسفية التي يعالجها الفكر الإنساني منذ القدم ، وهي إن كانت موضع جدال وبحث في العصور الماضية ، فهي اليوم تأتي في مقدمة المسائل الفلسفية التي تدرج تحت أفق الفكر الفلسفى الشمولي الذى يتعرض إلى أعنف المشكلات الفلسفية الوجودية . والواقع أن « مشكلة الحرية » — حتى بعد أفال نجم الوجودية — ما تزال مشكلة ميتافيزيقية ملحة تواجه الإنسان المعاصر كما واجهت أجداده من قبل في كل زمان ومكان ، ولكن الإنسان المعاصر قد أصبح أقدر من غيره على تعرف علاقة الحرية والواقع الاجتماعي وصلتها بالتاريخ السياسي ، ومن ثم فإنه لم يعد يفصل مشكلة الحرية بطابعها

الميتافيزيقي عن مشكلة الحرية بطبعها السياسي ولعل هذا ما حدا بنا إلى إضافة تذليل جديد لهذا الكتاب — في طبعته الثالثة — تحت عنوان « مشكلة الحرية السياسية » وقد حاولنا في التذليل الجديد أن نقدم للقاريء العربي صورة صادقة لتطور مشكلة الحرية السياسية في الفكر الحديث ، ، آملين من وراء ذلك أن نعين القاريء على تكوين فكرة صحيحة من مفهوم الحرية السياسية دون الدخول في تفاصيل الصراع الفلسفى المعاصر بين المذاهب الأيديولوجية المتعارضة .

ولا بد لنا من أن نشير إشارة عابرة إلى بعض ما استهدف له كتابنا هذا من نقد في طبعته السابقة ، فقد أخذ علينا مثلاً أحد النقاد أننا قد اقتصرنا في دراستنا على العرض المدرسي المختصر بدليل قوله : « لقد بحث الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه مشكلة الحرية هذه المسألة فتعرض إلى أصولها وذلك على مستوى فلسفى محض ، بطريقة أشبه ما تكون بالطريقة المدرسية من حيث التقسيم والتعداد والانتقال المبني على « إذن » متناولاً نظريات الفلاسفة في الحرية ، مورداً النقد والرد عليه ». ونحن نعرف بأننا التزمنا في هذا الكتاب منهاجاً أكاديمياً دقيقاً حرصنا من ورائه على عرض آراء الفلاسفة ونقدوها كل في موضعه ، ولكننا لم نكن نرى أى غضاضة في ذلك لأننا كنا نقدم للقاريء العربي لأول مرة في تاريخ التأليف العربى تعريفاً فلسفياً دقيقاً بهذه المشكلة الميتافيزيقية الخطيرة التي لم يكن قد سبق لأى باحث فلسفى عربى التعرض لها بمثل هذا التفصيل .

وقد عاد هذا الناقد إلى تقديم مأخذ آخر أخذناه على كتابنا فكتب يقول : « إن هذا الكتاب هو عرض ومناقشة لنظريات الفلاسفة في الحرية ، وما التبوب الذى أحدهه الكاتب إلا وسيلة إلى إدراجه آراء الفلاسفة المتقاربة والمتفقة حول مفهوم الحرية ، كل في فصل خاص ». ومثل هذا النقد قد يوحى إلى القاريء لأول وهلة بأنه ليس للكاتب أية وجهة نظر خاصة ، تعرض من زاويتها لنقد مذاهب الفلاسفة المختلفين في الحرية ، في حين أن أية نظرية فاحصة يلقىها القاريء على كتابنا قد تكون هي الكافية بإظهاره على الموقف الفلسفى الخاص الذى اتخذهناه منذ البداية في عرضنا لأراء الفلسفة ونقدها للمذاهب المختلفة في الحرية . ونحن ترك للقاريء مهمة الانتداء إلى هذا الموقف الفلسفى الخاص ،

دون أن نعمد إلى إبرازه منذ البداية في هذه المقدمة التمهيدية الموجزة ، ولكننا نشكر للناقد الفاضل تعليقه النهائي على كتابنا حين راح يقول : إننا لا نشك في قيمة الكتاب من حيث هو مجهد جد كبير في عرض مشكلة الحرية العرض الفلسفى الدقيق ، الذى يتاسب وعلوها وقيمتها فى عالم الفكر والفلسفة^(١) .

كذلك لا يفوتنا أن نشير إلى العرض الدقيق الذى قدمته لكتابنا مجلة « الأدب » التى كان يصدرها أستاذنا الكبير المغفور له أمين الخولي (عدد يونيو ١٩٥٨) وفيه يشيد بكتابنا قائلاً : « إنه عرض فلسفى دقيق لمشكلة الحرية ، بما هى مشكلة فلسفية ، يوفيها حقها من جميع جوانبها ». وأملنا أن يجد القارئ العرى عام ١٩٧٢ ، في هذه الطبعة الثالثة المعدلة من كتابنا ، ما يعينه على تفهم مشكلة الحرية ، وتعرف أصولها ، والوقوف على مختلف جوانب الإشكال فيها ، والله ولي التوفيق .

(١) محمد ولد فستق : « كتاب الشهر « مشكلة الحرية » ، مجلة « المعارف » ، بيروت ، شباط (فبراير) ١٩٦٢ — ص ٤٩ — ص ٥٤ .

مقدمة الطبعة الثانية

لم أكن أصدق ما قاله أبو حيان التوحيدي من أن « إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترقيق القديم »^(١) ، حتى طلب إلى تنقية كتابي « مشكلة الحرية » لإعادة طبعه ، فإذا بي أجد نفسي عاجزاً تماماً عن تعديل ما كتب ، وكأني أهم بتعقب أمر بدأ به غيري ، على حد تعبير أبي حيان ! وليس مرد هذا العجز إلى أن العهد قد تقادم بتحرير هذا المؤلف ، أو أن المشاكلة قد انقطعت بين المبتدئ وبين المتعقب ، بل ربما كان مرد ذلك إلى اتساق الكتاب مع نفسه ، بحيث إن كل إضافة جديدة إليه قد تبدو بصورة الرتق أو التلقيق أو الترقيع ! ومن هنا فقد كان لا بد لنا من المحافظة على « الحدس الأصلي » الذي صدرت عنه هذه الدراسة ، كما كان لا بد لنا أيضاً من الإبقاء على الكثير من التأملات الوجودية التي اقتربت بتفكيرنا في تلك المشكلة . ولكن كنا قد أضفنا إلى هذه الطبعة الجديدة فصلاً بأكمله تحت عنوان « من الضرورة إلى الحرية » ، إلا أنها لم نرد من وراء هذه الإضافة سوى استكمال دراسة العلاقات الديالكتيكية القائمة بين الحرية والضرورة ، دون إخلال بالروح العامة للكتاب ، وأما فيما عدا ذلك ؛ فقد قمنا بمراجعة كل فصول الكتاب مراجعة دقيقة ، ولم نجد بدا من إدخال بعض التعديلات أو التقيحات هنا وهناك ، خصوصاً في بعض الفصول الأولى من الكتاب .

ولا بد من أن يكون القاريء قد لاحظ أن اهتماماً بمشكلة الحرية لم يتوقف عند هذا الكتاب ، فقد عدنا إلى هذه المشكلة في كتابنا « مشكلة الإنسان » ، كما تطرقنا للدراستها أيضاً في مؤلف متاخر هو « تأملات وجودية » . ولكن الفكرة الأساسية التي بقيت بارزة في كل ما كتبناه عن الحرية هي أن تحرير

(١) التوحيدي « المقابسات » طبعة حسن السنلوبي ، ١٩٢٩ ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

الحرية لا يعني إثبات شيء قد منع لنا ، بل هو تأكيد لعنة علينا أن نضطط بها . فليست الحرية في نظرنا منحة أو هبة ، بل هي كسب أو تحصيل . ولكن كان القاريء قد يأخذ علينا أننا عملنا بنصيحة بوسويه ، فأمسكنا بطرف السلسلة ، دون أن نتمكن من الوقوف على وسط تلك السلسلة ، حيث يتحقق الاتصال بين الحلقات المختلفة ، إلا أن الأمانة الفكرية هي وحدها التي اضطررتنا إلى اتخاذ هذا المسلك ، لأننا لم نستطيع أن نتبين بوضوح على أي نحو يتم الالتحام بين الحرية والضرورة في عالم الإنسان ! وإذا كانت الحرية — عند البعض — هي المبدأ الأوحد للتفسير ، فإنها قد بقيت في نظرنا أخرج البلديء جمِيعاً إلى تفسير ! فليست الحرية عندنا حلاً أو جواباً ، بل هي إشكال أو تساؤل . وعلى الرغم من أننا قد سلمنا مع الفلاسفة الميتافيزيقيين بأن الأصل في الحرية هو سر هيئات لنا أن نزيع النقاب عنه ، إلا أننا لم نجد مانعاً من أن نهبط بالحرية إلى عالمنا البشري الواقعى الاجتماعى ، لكي نقول مع أنصار التزعة العيبية الجدلية إنها عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها في حركة التاريخ .

تصدير

ليس في لغات البشر كلمة تتحقق لها القلوب قدر ما تتحقق لكلمة « الحرية » ولكن ليس بين مشاكل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت مشكلة الحرية . وإن الإنسان هو في الأصل « موجود طبيعي » ، ولكنه بين كائنات الطبيعة جيئاً أشدّها حينياً إلى التخلص من جبرية الظواهر ، وأقواها نزوعاً نحو (التحرر) من أسر الضرورة . وعلى الرغم من أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يشعر بأنه حر ، فإنه الموجود الوحيد الذي لا يكاد يكف عن تكذيب شهادة شعوره ، واضعاً وجوده نفسه موضع التساؤل ! ومن هنا فإننا ما نكاد نتحدث عن مشكلة الحرية ، حتى يتملّكتنا دوار عقلي عنيف ، فإننا نعرف أن هذه المشكلة هي مشكلة (الإنسان) في صراعه مع الطبيعة ، والمجتمع ، والماضي ، والله نفسه ! وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء (الأغيار) حتى يثبت لنفسه أنه حر ! فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً لا تستند حريته إلى شيء ! ثم يخجل إليه أن لديه من الإرادة ما يستطيع معه أن يرهن عملياً على حريته . فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء التي هي قضاء على كل إرادة . وهل كان الانتحار دليلاً على الحرية ، وهو الذي لا يمحو الماضي إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل ؟

وإذن فكيف لا تكون (الحرية) مشكلة المشاكل ، وهي سر الوجود الإنساني الذي هو في صميمه تأرجح بين العدم والوجود ، وأحتجة هذا الكائن العجيب الذي لا هو بالجماد ولا هو بالحيوان ، ولا هو بـالله ؟! أليست الحرية هي التي أوحت إلى الموجود البشري بأنه (نصف إله) ؟ ولكن إنسان العصر الحديث لم يرتض لنفسه ألا يكون إلا إلهاً كاملاً ، فنادي بموت الله على لسان كل من شترنر ونيتشه وسارتر ، وادعى لنفسه تلك الحرية المطلقة التي طالما نسبها ديكارت وأمثاله إلى الجوهر الإلهي ! وهكذا أصبحت مشكلة الحرية هي

مشكلة الإنسان في صراعه مع الله ؛ بعد أن كانت مجرد حوار بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الإنسان والمجتمع ، أو بين الإنسان والحيوان الباطن فيه ! ولكن ماذا عسى أن تكون هذه (الحرية) التي أراد الإنسان أن يجعل منها (بداية مطلقة) أو خلقاً من العدم ؟ تكون هذه القدرة البشرية الفائقة مجرد تعبير عن نزوع الإنسان نحو الألوهية ، ورغبته في استلام الله نفسه طابع (المطلق) ؟ أم هل تكون الحرية هي مجرد صدى عقلي لذلك النزوع الوجودي الذي يدفع بالإنسان — طفلاً — إلى أن ينشد القدرة المطلقة ؟ فيبحث عن السبيل إلى امتلاك قوة الشياطين والجن والأبطال الخرافيين ؟ أم هل نقول إن الحرية هي منحة خبيثة تجود بها علينا جنية شريرة ، فتوقعنـا في الشر وتهوى بنا إلى حماة الخطيئة ، دون أن يكونـ في وسعنا يوماً أن نتنازل عن تلك المنحة اللعينة ؟ كل ذلك أسئلة ليس يكفي حلها أن نقول إن الحرية وهم من الأوهام ، أو حلم من أحـلام ذلك الموجود العجيب الذي اعتاد أن يتبعـد لما يخلقـ من أصنام ... فلنحاول إذن أن نستعمل حريةـنا في التساؤل عن معنى الحرية ولتكن كتابـنا هذا أول خطوة في سـبيل التحرر .

ذكرـيا إبراهيم

مقدمة الطبعة الأولى

مشكلة الحرية هي بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها ، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان ، وما برحت تؤرق مفكري اليوم كما أرقت من قبل فلاسفة اليونان . حقا إن هذه المشكلة — كما قال الفيلسوف الإنجليزي بين Bain — هي قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصداً من كل جانب ، ولكنها قد اكتسبت أهمية جديدة في الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن نعدها (مفتاح) المشكلات الفلسفية جميعاً . ولن يكون في وسعنا أن نقدم في هذا المؤلف خلاصة تاريخية وافية لسائر الحلول التي تقدم بها الباحثون على مر الزمان من أجل حل تلك المشكلة العصيبة حلاً مرضياً مقيناً ، وإنما سنعمد إلى دراسة المشكلة مباشرة ، محاولين أن نقف على معناها ومضمونها وما يتربّط عليها من المشاكل ، مع الإشارة هنا وهنالك إلى آراء الفلاسفة الذين عرضوا لها بالبحث كلما وجدنا ضرورة لذلك . ولعل من نافلة القول أن نشير في هذه المقدمة إلى تعقد المشكلات الفلسفية وتشابكها ، فإننا نعلم جميعاً أن من يتطرق للدراسة مشكلة ميتافيزيقية كائنة ما كانت لا بد أن يجد نفسه مضطراً إلى إثارة الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، حتى يتضمن له أن يضع المشكلة التي هو بإزارها وضعاً فلسفياً صحيحاً . الواقع أن مشكلة الحرية بالذات هي من أكثر المسائل الفلسفية اتصالاً بالعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة ، فضلاً عن صفتها الواضحة بمشاكل ما بعد الطبيعة ، ولكننا نبادر فنطمئن القارئ إلى أننا سنقتصر على دراسة الحرية من الوجهة الفلسفية المختصة ، أعني من حيث هي مشكلة ميتافيزيقية تعبّر عما سمّاه فلاسفة الإسلام بالجبر والاختيار . ولو كان علينا أن نعرض للدراسة الحرية من حيث هي مشكلة اجتماعية وثيقة الصلة بمسائل القانون والسياسة ، للزم أن نبين شروط الحرية وحدودها ، وأن نبحث معنى

المسؤولية وما يترتب عليها من نتائج ، وأن نتناول بالبحث ضروب الحريرات وما بينها من صلات ... إلخ . وهنا قد تتحول المشكلة التي نحن بصددها من مشكلة إلى مشكلات ، فلا يصبح موضوعها هو الحرية بل الحريرات ، أعني أنها قد تفقد طابعها المطلق العام لكي تصبح مشكلة واقعية تتعلق بحريرات معينة ، في زمان معين ، وفي مكان معين .

حقاً إن الباحث الفلسفي لا بد أن يعرض للدراسة المضمون الأخلاقي لمفهوم (الحرية) ، لأنه من المؤكد أن هذا المضمون لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة ، ولكننا لن نستطيع أن نختزل في هذا المضمون الأخلاقي وحده ، فإن موضوع الحرية عندنا لا يقتصر على تحديد مسؤولية الإنسان ، سواء من الناحية الأخلاقية أم من الناحية القانونية ، كما أن غايته عندنا لا تقف عند تقرير شرعية التكليف أو تثبيت دعائم العقاب والثواب .

وبعبارة أخرى فإن الحرية التي سنعرض لها بالبحث ليست مجرد مفهوم أخلاقي ، بل هي حقيقة ميتافيزيقية لا سبيل إلى فهمها إلا في نطاق الوجود الإنساني بأكمله . أجل إن نقطة البداية عندنا ، كما هو الحال أيضاً عند علماء الأخلاق ، هي التجربة النفسية التي فيها تشعر الذات بوجودها وحريتها ، ولكننا سنشعر أفق بحثنا ، بحيث نمتد إلى دراسة معانى الضرورة والإمكان والصدفة والقضاء والقدر والختمية في شتى صورها ... إلخ . وكل هذه مفاهيم ميتافيزيقية تتطلب دراسة فلسفية شاملة لسائل مختلف مثل مسألة العلية ، ومشكلة الزمان ، ومشكلة الصلة بين العقل والإرادة ... إلخ .

وفضلاً عن ذلك ، فإن مسألة الحرية اليوم هي من أخطر المسائل التي يعرض للدراساتها العلماء أنفسهم ، إذ قد أدى تطور العلم إلى معاودة النظر في مبدأ **الختمية** *Déterminisme* مما أدى إلى قيام نزعات احتالية في نطاق العلم نفسه تعبّر عن إمكان قيام حرية ميتافيزيقية شاملة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض المفكرين المعاصرين يوحّدون بين الحرية والوجود الإنساني بصفة عامة ، أمكننا أن نفهم إلى أي حد اتسع نطاق المشكلة التي نحن بصددها ، ما دامت دراسة

الحرية قد أصبحت اليوم بمثابة دراسة شاملة للوجود الإنساني بأسره . وهذا لافل Lavelle يقرر أن وجود الذات لا يمكن أن يعرف إلا بأنه وجود حرية ، ما دامت ذاتنا ليست سوى قدرتنا ، وما دام وجودنا هو وجود إمكانيتنا الخاصة . وهذا هو المذهب الوجودي يؤكد أن الوجود عندنا يسبق الماهية ، فيقرر بذلك أن وجودنا إن هو إلا قدرتنا على خلق ماهيتها^(١) .

هنا قد يعرض البعض بقوله إننا نقدم حلًا للمشكلة قبل أن نشرع في وضعها وضعاً فلسفياً صحيحاً ، ولكننا نبادر فنقول إن هذه الإشارة العابرة إلى الصلة الوثيقة بين الوجود والحرية ليست بمثابة حلٍّ نهائٍ للمشكلة ، بل هي نظرة مبدئية تزيد بها أن نصل على ضرورة تقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية . فليست الحرية عندنا هي مجرد إشكال نظري يثير العقل الإنساني الراغب في المعرفة ، على سبيل حب الاستطلاع ، حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجرراً ، وإنما هي مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ، من حيث إن الوجود الإنساني إن هو إلا وجود « حرية » تضع نفسها موضع التساؤل . فالحرية وحدها هي التي تستطيع أن تتساءل عن الحرية ؛ ونحن لن نستطيع أن نكشف عن الحرية إلا في صميم ذلك التساؤل نفسه . ولكن إذا كان ثمة موضع لإثارة مثل هذا التساؤل ، فذلك لأن الحرية (كما سنرى في تضاعيف هذا البحث) ليست واقعة موضوعية . ومن جهة أخرى ، فإن الحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل ، بل هي مشكلة عملية متضمنة في صميم وجودنا ، وهذا فإنه لم الأهمية يمكن أن نبين الصلة الوثيقة بين مشكلة الحرية ومشكلة الفعل . ألسنا ننتقل باستمرار من حالة الإمكان إلى حالة الوجود ، إذ تنفذ أفعالنا دائماً إلى صميم الواقع ، فنتنقل بنا من دائرة الوجود الضمني إلى دائرة الوجود الفعلى ؟ وهذا الانتقال نفسه ، أليس من شأنه دائماً أن يولد فينا الشعور بأننا نحقق بفعلنا عهداً حاسماً أمام ذواتنا وأمام الآخرين ، إن

لم نقل أمام الكون نفسه ؟ — إن الوجود الإنساني في الحقيقة ذو طابع خاص يجعل من كل فرد منا موجوداً حراً قد قذف به وحيداً في هذا العالم ، وسط إمكاناته الخاصة . فليس وجودي سوى قدرني على اكتشاف إمكاناتي ، وتحقيق ذاتي ، والتعبير عن حرتي . وإنما الوجود الإنساني إنما ينحصر في ذلك « الفعل » الذي به آخذ على عاتقى وجوداً هو وجودي الخاص ، متحملًا مسئولية خاصة أمام نفسي وأمام كل موجود آخر — ومن هنا فإن فلسفة الحرية لا بد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل ، بدليل أن سائر الفلسفه المعاصرة الذين بالغوا في تقرير حرية الإنسان (وفي مقدمتهم سارتر) قد انتهوا إلى القول بأن فلسفتهم ليست سوى فلسفة فعلية . ومعنى هذا أن فلسفة الحرية ليست فلسفة ركود ، بل هي فلسفة فعل ؛ لأنه لا رجاء للوجود الإنساني إلا بالعمل وفي العمل . بل ربما كان في وسعنا أن نقول إن الذي يسمح للمرء بأن يحيا (على حد تعبير سارتر) إنما هو الفعل ^(١) .

مشكلة الحرية إذن هي مشكلة الوجود الإنساني بأسره ، وهي لهذا مشكلة المشاكل . فليس من عجب أن نقدمها على غيرها من مشاكل الفلسفة ، ما دام فهمنا لمعنى الحرية هو الذي سيكشف لنا عن معنى القيم ، ومعنى الفعل ، ومعنى « القلق ^(٢) » ومعنى الوجود الإنساني بأسره . ولكننا لن نساير الوجوديين حتى النهاية ، في فهمنا لمعنى تلك الحرية الوجودية ، بل سنتهي في خاتمة

cf.J.P. Sartre : "L'Existentialisme est un humanisme.", Paris. (١)

Nagel, 1946, pp. 62-63.

(٢) الكلمة « القلق » هي التعبير الذي جرى على أقلام الكتاب لترجمة لفظ « *angoisse* » المشتق من الكلمة اللاتينية « *angusti* » ومعناها الطريق المحصور أو المكان الضيق ، وقد استعمل اللفظ اللاتيني للتعبير عن الانحصار والشدبة والضيق *Resserment* ، ثم جاء الوجوديون المعاصرون من بعد فاستعملوه (مقتفيز في ذلك أثر الفيلسوف الدنماركي كيركجارد *Kierkegaard* للدلالة على ذلك الدوار النفسي الذي يتاتينا عند الفعل ، حينما نجد أنفسنا بإزاء « مكبات » متعددة لا بد من اختيار واحد فقط من بينها .

المطاف إلى أن تقرير الحرية لا يعني إثبات شيء قد منع لنا ، بل هو تقرير لمهمة علينا أن نعمل على تحقيقها . فليست الحرية « واقعة » تتقبلها على الرغم منا ، أو حقيقة ضرورية لا تملك إلا أن تخضع لها ، بل هي « عملية روحية » تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذاتنا . وإذا كان من الحق أن الناس لا يطربون لشيء بقدر ما يطربون للقول بأنهم أحراز ، فإن من الحق أيضاً أنه ليس أشق على الناس من أن يتحرروا بالفعل^(١) . ولو أنها نظرنا إلى تاريخ الحرية منذ عهد سقراط حتى اليوم ، لوجدنا أن الخصم الحقيقي للحرية ليس هو مذهب الختنية ، بل هو بالأحرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية . فلو أن إرادتنا كانت مطلقة ، لما كان ثمة شيء يفعل ، ولكن يمكن أن نريد الشيء حتى يتحقق !

ولكنتنا نحيا في عالم مليء بالعواائق ، ولا بد للحرية من أن تصطدم « بالعائق » obstacle حتى تستحيل إلى « قيمة » Valeur . وقد يتصور البعض أن الحرية هي « منحة » قد جادت بها علينا الطبيعة ، ولكنها في الحقيقة « كسب » لا بد لنا من أن نعمل على إحراره . وحياناً تضاف في أنفسنا معانٍ الوجود ، فإننا سرعان ما نهيب بالوراثة والبيئة والمجتمع والقدر والقضاء الإلهي ، لتفسير أفعالنا وتبرير مظاهر ضعفنا . ولكن عيناً نحاول أن نقتل في أنفسنا روح الحرية ، أو أن نلقى عن ظهورنا عباء المسؤولية ، فقد كتب علينا أن تكون « أحرازاً » ، وربما كانت حريتنا — كما يقول ساتر — هي الشيء الوحيد الذي ليس لنا « الحرية » في أن نتخلى عنه ! أستغفر الله ، بل إن حريتنا تمتد إلى ما لا نهاية ، فتريد لنفسها الانتحار حينما يرغب المرء في التنازل عن كل اختيار ! ولكن هيبات للموجود الحر أن يستحيل إلى جماد لا يثاب ولا يدان ! .. وقف متهم يوماً أمام القاضى يدافع عن نفسه فقال : « إنني أنتس البراءة ، فقد وقعت تحت تأثير ميول وراثية خبيثة تتغنى بها كل مسئولية ! » وهنا رد القاضى قائلاً : « وأنا أيضاً أنتس المعنة إذا أدنتك ، فإبني لا أملك سوى أن أحكم بما لدى من قوانين » .

وفات هذا المتهم أننا لسنا مجرد الأعيب في يد الظروف تحركنا كيفما شاءت ، وإنما نحن نسهم — إلى حد غير قليل — في التأثير على ما يعمل فينا من قوى ، والتغيير مما يضغط علينا من مؤثرات خارجية ، بحيث أننا لتحكم — نوعا ما — في شتي العوامل الداخلية والخارجية التي تؤثر فينا . ولكن كان مثل الإنسان كمثل غيره من المخلوقات الأخرى ، من حيث إنه يتضمن مجموعة من القوى التي تحدد سلوكه ، إلا أنه المخلوق الوحيد الذي يستطيع أن يفهم تلك القوى ، وبالتالي فإنه الموجود الوحيد الذي يقوى على التدخل في مجرى تلك العوامل ، بحيث يضاعف من تأثير قوى الخير أو الشر في صنيع وجوده . وأما القاضي الذي قال إنه لا يملك سوى إصدار حكمه وفقاً لما بين يديه من قوانين ، فقد نسي أو تناهى أنه هو الذي يفسر القانون ، وأنه هو الذي يقرر أحكامه ، فليست إدانته للمتهم مجرد نتيجة طبيعية حتمية للفعل الذي ارتكبه المجرم ، بل هي تصريح عقلي صدر عن تدبر أو فهم للملابسات القضية ، أو هي فعل حر قد حققه « موجود عاقل » يزن البواعث ويقدر الظروف ... وسيكون علينا فيما يلى أن نحاول إلقاء بعض الأضواء السريعة على مفهوم « الحرية » من خلال تلك العلاقة الديالكتيكية التي تجمع بينه وبين مفهوم « الضرورة » ...

الباب الأول

الحرية بين الإثبات والنفي

الفصل الأول

معنى الحرية

١ — قد يكون مفهوم « الحرية » من أغني المفاهيم الفلسفية عن التعريف فإننا نعني بالحرية في العادة تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو ، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه . فالحرية بحسب معناها الاشتراق هي عبارة عن انعدام القسر الخارجي ، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً . ومن هنا فقد اصطلاح التقليد الفلسفى على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده . ييد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة « الحرية » تحمل من المعانى ما لا حصر له ، بحيث قد يكون من المستحيل أن تتقبل تعريفاً واحداً باعتباره تعريفاً عاماً يصدق على سائر صور الحرية . وهذا معجم لالاند Lalande (مثلاً) ينسب إلى الحرية من المعانى ما يزيد عن ستة أو سبعة ، فينص على معناها السياسى والاجتماعى ، ثم يشير إلى معناها النفسي والخلقى ، كما يورد معانى أخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها الآخر يتصل بالميتافيزيقا ... إلخ^(٢) . ولسنا نريد هنا أن نستقرئ سائر هذه المعانى (فذلك ما سنعود إليه في أكثر من موضع من هذا البحث) ، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن مفهوم « الحرية » يتوقف كثيراً على الحد المقابل الذى تثبو في أذهاننا هذه الكلمة ؛ إذ قد نضع في مقابل كلمة « الحرية » كلمات عديدة مثل كلمة « الضرورة » nécessité أو كلمة « الحتمية » Déterminisme أو كلمة « القضاء والقدر » Fatalisme أو كلمة « الطبيعة » nature ... إلخ .

cf. A. Lalande : "Vocabulaire Technique et Critique de la(١) Philosophie." , 5 éd, Paris, F. U. F., 1947, Art, Liberté pp. 542-551.

ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية : حرية التنفيذ la la liberté de décision أو ملكة الاختيار la Faculté de choisir . والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على العمل (أو الامتناع عن العمل) دون الخضوع لأى ضغط خارجي ، أعني دون الواقع تحت تأثير قوى أجنبية . فتحن هنا بإزاء حرية طبيعية (أو فزيائية) تعبّر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتي ، وهذا هو المعنى الذي ينسبه القانون عادة إلى كلمة « الحرية » . والحرية بهذا المعنى هي عبارة عن القدرة على المبادأة initiative ، مع انعدام كل قسر خارجي . وأما حرية التصميم فهي عبارة عن ملكة الاختيار ، أعني القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنية ، سواء أكانت تلك القوى ذات طابع عقلي كالبواعث motifs ، والمبررات ، أم ذات طابع وجداً كالدوافع mobiles والأهواء فتحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبّر عن انعدام كل ضرورة باطنية وامتناع كل قسر سيكولوجي ، سواء أكان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراكات ... إلخ . فالحرية السيكولوجية هي القدرة على الاختيار ، حينما تكون بإزاء فعلين مختلفين ، أو حينما يكون في وسعنا أن نفعل أو أن نمتنع عن الفعل . والاختيار — كما عرفه بعض مفكري الإسلام — هو « إرادة تقدمتها رؤية مع تمييز »^(١) ، وأما « الفعل فهو — على حد تعبير الغزالى — « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، بينما الفاعل هو « من يصدر منه الفعل مع الإرادة لل فعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد »^(٢) . أما إذا رجعنا إلى نظريات الفلسفه المختلفين في الحرية ، فقد يكون في وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة لخصها بعض المؤلفين كالتالي : —

(١) « المقابسات » لأبي حيان التوحيدي ، طبعة السندي ، ١٩٢٩ ص ٣١٤ — ٣١٥ (وقد ورد في نص السندي — لفظ « رؤية » بدلاً من « رؤية » ولكننا وجدنا هذا اللفظ الأنجیر أقرب إلى المراد) .

(٢) « عهافت الفلسفه » لأبي حامد الغزالى ، طبعة الأب بوج بويج Bouyges بيروت سنة ١٩٣٧ ، ص ٩٩ .

أولاً : حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، أو حرية استواء الطرفين ؟ وهذا النوع من الحرية هو ما يتبارى إلى أذهاننا جميعاً حينما نتصور أنفسنا أحرازاً فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن في وسعنا أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن وبمجرد أننا نريد هذا الشيء أو ذاك ، على هذا النحو أو ذاك ، ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو بوسعيه Bossuet الذي يقول :

«إنني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني إلى العمل ، فإننيأشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالى سوى حرتي ، ومن ثم فإننيأشعر بوضوح بأن حرتي إنما تتحضر في مثل هذا الاختيار^(١)». فالإرادة الحرة هنا هي عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة ، لأننا هنا بقصد حرية تعمل بطريقة تعسفية محبطة ، غير مشروطة في فعلها بأى شيء كائنا ما كان . وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي أيضاً فيلسوف فرنسي آخر هو رنوفييه Renouvier الذي قال إن سوابق الفعل لا تكفى لتعيينه ، إذ أنها نشعر جميعاً بأن حررتنا تتحضر في تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو لظروف خارجية . فالقول بأن الفعل حر إنما يعني أن هذا الفعل غير محدد بأى شرط سابق كائنا ما كان ، أعني أنه مستقل تماماً ، لا عن كل قوة خارجية فحسب ، بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة أيضاً ، بما في ذلك التصورات والعواطف والميل ... إلخ . وإذا فهمنا «الحرية» على هذا النحو ، فإن مفهوم هذه الكلمة لا بد أن يكون وثيق الصلة في نظرنا بمفهومات أخرى مثل مفهوم «اللامتحدة» Indétermination ومفهوم «الإمكان» أو «العرضية» Contingence ... إلخ . وعندئذ لا بد أن نفهم من الفعل الإرادي أنه الفعل الذي لا يخضع لأية حتمية : إذ قد كان من الممكن ألا يحدث ، أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر . وهنا تظهر فكرة «الاختيار» على اعتبار أن الحرية إن هي إلا المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عن فعله . ومثل هذا التصور لا بد أن يقودنا إلى فكرة «عدم الاكترات» indifférence أو «استواء الطرفين» ، بمعنى أنه ليس في الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الآخر . فالحرية هنا هي ملكة الاختيار من

دون أدنى باعث ، إذ في هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية وإرادة .

ثانياً : الحرية الأخلاقية ، أو حرية الاستقلال الذاتي (*autonomie*) وهذا النوع من الحرية هو ذلك الذي فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية ، بحيث تجيء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل . فنحن لا نشعر بأننا أحجار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال ، وحينما نتصرف كموجودات غير مسئولة ، بل نحن نشعر بتجربتنا حقا حينما نعرف ما نريد ، ولماذا نريده ؛ أعني حينما نعمل وفقاً لمبادئ أخلاقية يقرها عقلنا وتقبلها إرادتنا . فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبر (*l'acte délibéré*) . وإذا كنا قد أطلقنا على هذا النوع من الحرية اسم « الحرية الأخلاقية » ، فذلك لأنه وثيق الصلة بما سماه كانت بالاستقلال الخلقي ، وهو تلك الحالة التي يتتصف بها الفاعل الأخلاقى حينما يضع لنفسه قاعدة فعله .

ثالثاً : حرية الحكم « *liberté du sage* » أو حرية الكمال *perfection* ؛ وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق ، ولكنه ذو طابع معياري مثالى يجعله أكثر سماً وشرفاً . وحرية الكمال هي الصفة التي تميز ذلك الحكم الذى استطاع أن يتحرر من كل شر ، ومن كل كراهيـة ، ومن كل رغبة ، أعني حرية الفيلسوف الذى قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء ، والغرائز ، والجهل . ولا يفترض هذا النوع من الحرية حالة اللاتحديد أو اللاتعين *indétermination* بل هو يفترض استحالة فعل الشر . ومن هنا فقد استطاع ليبيتس أن يقول : « إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معانى الحرية ؛ وأما الموجودات الخلوقية فهى ليست حرّة إلا بقدر ما تسمو ب نفسها فوق الأهواء ^(١) .

وسنرى فيما بعد أن معظم الفلاسفة الذين أخذوا بهذا النوع من الحرية ، مثل الرواقين ، واسپينوزا ، وليبيتس ، قد انتهوا إلى القول بضرر من الجبرية أو الحتمية .

Leibniz : "Nouveaux Essais sur l'entendement humain." liv.(1)
11., ch, XVI.

رابعاً : العلية السيكولوجية أو النفسية « Causalité psychique » ؟ وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة حيوية معينة ، واستمرار نفسي معين ، وقدرة خالفة يتصف بها الشعور . وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا ، منبعاً من أعمق أعماق ذاتنا . وهذا يذهب بعض أنصار هذا الرأي (مثل برجسون وفوييه Fouilée) إلى أن فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية . فنحن هنا لسنا بإذاء حرية سلبية تحصر في تحقيق هذا الفعل أو الامتناع عن تحقيقه من غير أدنى اكترات ، بل نحن بصدق حرية إيجابية فيها بصدر الفعل عن « ذاتنا العميقة » (على حد تعبير برجسون) وهذا تكون الحرية بمثابة « تلقائية روحية » (لا بiological) تعبير عن قدرتنا على الخلق أو الإبداع . وسنرى فيما بعد عند عرضنا لنظرية برجسون في الحرية إلى أي حد يمكننا قبول هذه النظرية التي تقول بأن الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا . وحسبنا أن نقر أن الحرية التي يدعو إليها أنصار هذا الرأي هي بمثابة العلامة المميزة للروح ، لأن المرء لا يكون حراً إلا حينها تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها ، وحياناً يكون بينها وبين تلك الشخصية من التمايل ما بين العمل الفني وصاحبه^(١) .

٢ — يمكننا الآن أن نتساءل عما إذا كان في استطاعتنا أن نجد تعريفاً واحداً مكافئاً يصدق على كل تلك الأنواع المختلفة من الحرية ، ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعاً لتأمل عقل ، بحيث يصبح لنا أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع خارجي نلاحظه ونحكم عليه؟! نعم إن الحرية واقعة Fait (كما يقول برجسون) ، إن لم تكن أكثر الواقع الملموسة وضوها وجلاء ، ولكن الإنسان كثيراً ما يحاول أن يقبض عليها « في حالة تلبيس » (إن صدح هذا التعبير) ، وهذا نزاه يسعى جاهداً في سبيل أن يلمسها كما يلمس أي موضوع محدد أو أي شيء خارجي ، محاولاً في الوقت نفسه أن يثبت وجودها كأنما هي مجرد نظرية هندسية ، أو آملاً على الأقل أن يرهن بالدليل على أن ثمة حرية في العالم ، ولكن عيناً يحاول المرء أن يرهن على وجود الحرية ، فما الحرية بشيء يمكن تحديد

cf. H. Bergson : “Essai sur les données immédiates de la(١) conscience.”, p. 132.

وجوده ، بل هي في الحقيقة إثبات للشخصية وتقرير لوجود الإنسان ، فهي ليست « موضوعاً » يعاين بل هي حياة تعاني . وربما كان مثل الحرية كمثل الحركة ، فإن كلاً منها واقعة بيته ذاتها ، وليس في وسع الفكر المجرد أن يفهمها أو أن يجد لها تفسيراً منطقياً معقولاً ، حقاً لقد حاول زيدون الإلي أن يرهن على بطalan الحركة ، منكراً بذلك واقعة ملموسة تشهد بصحتها التجربة ذاتها ، ولكن ذيوجانس سرعان ما أبان عن تهافت حجته ، لا بالبرهان العقلي ، بل بالرجوع إلى التجربة ذاتها ، فأثبتت بذلك أنه ليس على الواقع أن تخضع للبرهان ، بل إن على البرهان نفسه أن يخضع لمنطق الواقع .

وقد يكون برجسون محقاً في قوله بأن كل تعريف للحرية لا بد أن ينتهي إلى تقوية حجة أنصار الجبرية ؛ ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلي التصورى ، فإننا لا بد أن ننتهي إلى إنكار وجودها ، وهذا هو السبب في أن « الحرية » كثيراً ما تصبح « قضية خاصة » حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يرهنوا على وجودها بالدليل المنطقي ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، إذ يتوصلون في نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التي توصل إليها خصوم الحرية^(١) ! الواقع أن ما نسميه بالحرية هو كما يقول برجسون مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذي تتحقق . وإذا كانت هذه العلاقة هي مما لا سيل إلى تعريفه ، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحجار فعلاً ، وما يقبل التحديد لا بد أن يكون شيئاً أو موضوعاً ، لا حركة أو تقدماً (*progrès*) ، كما أن ما يقبل القسمة لا بد أن يكون امتداداً أو مكاناً ، لا دواماً وزماناً . فنحن إذن لا نستطيع أن ننكر الحرية إلا إذا جعلنا الزمان والمكان شيئاً واحداً ، ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذي كثيراً ما يحاول أن يجد للحرية موضعاً ثابتاً في عالم الأشياء ! ولكن لماذا يعجز العقل عن إدراك كنه الحرية ؟ ولماذا لا يمكن البرهنة على وجود الحرية ؟ هنا يقول أنصار هذا الرأي إن العقل قد جعل

H. Bergson : “Essai sur les données immédiates de la conscience.” , p. 167 (cf. J Wahl “Traité de Métaphysique” , Payot, Paris, 1953, p. 531.).

لقياس كل ما هو « ضروري » ، وهذا فقد اصطدم معارضو الحرية بهذه القضية المنطقية الهامة ألا وهي : « أن الفعل الحر غير معقول ، ومن ثم فهو غير ممكن ، وإن فائه غير موجود ! » وحجتهم في هذا القول أن الحرية تتطوى على تناقض واضح مع « مبدأ السبب الكاف » كما يظهر من قياس الإحراج التالي : إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف ، أو لا يكون له مثل هذا السبب ، فإن كان له سبب كاف كان محدداً بهذا السبب وبالتالي لم يكن حرا ، وإن لم يكن له سبب كاف لم يكن فعلاً إرادياً ، وبالتالي لم يكن فعلاً حرا ، ما دامت الحرية هي خاصية الإرادة ، والإرادة هي العمل وفقاً لأسباب أو مبررات *raisons* ، ولكن ربما كان في استطاعة أنصار الحرية أن يردوا على هذا الاعتراض بقولهم إن العقل قد أُلف أن يقوم باستخلاص النتائج ، وهذا فإنه عاجز عن فهم « الحرية » التي هي في جوهرها قدرة مستمرة على « المبادأة » أو الابتداء^(١) .

ييد أننا لسنا في حاجة إلى فهم « مضمون » الحرية من أجل الشعور بها ، فإن فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر ، وربما كان تقريرنا للحرية (كما قال مين دي بيران) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعية الأولية التي يقدمها لنا الحس الباطن ، ألا وهي الشعور بالجهد *le sentiment de l'effort* وماذا عن أن تكون الحرية في الحقيقة إن لم تكن هي الشعور بقدرتنا على الفعل ، والإحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ إن الفلسفه العقليين ليطلبون أدلة نقييم على أساسها تصوّرنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة قد لا تقل (في نظر دي بيران) بداهة عن الكوجيتو الديكارتي نفسه . الواقع أن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب مين دي بيران بأكمله هي أن الحقيقة الأولى ليست شيئاً آخر سوى الذات باعتبارها مريدة فاعلة ، فما يكون جوهر الوجود الإنساني إنما هو الإرادة ، ما دام الشعور بفاعليتها أو بقدرتنا على العمل هو الذي يخلق فيما ما يمكن تسميته بالجهد المركب للأنا « *l'effort constitutif du moi* » . وإذا كان الإنسان يدرك ذاته ،

فإنه لا يدرك هذه الذات إلا باعتبارها علة ، وقوه ، وإرادة ، وجهدا ، وفعلا ، وحرية ، وتبعاً لذلك فإن الواقعية الأولية عند دى بيران ليست هي « الفكرة » بالمعنى الذي قصد إليه ديكارت ، بل هي « الجهد » الذي يقوم عليه إدراك الذات لنفسها ، من حيث هي قوة حرمة ، تعمل وتشرع في الحركة بإرادتها الخاصة ، وهذا يستبدل مبنى دى بيران بعبارة ديكارت المعروفة : « أنا أفكّر فأنا إذن موجود » عبارته الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا إذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسي باعتباري علة حرمة ، فأنا إذن علة موجودة بالفعل » . وفي موضع آخر يجده يصحح عبارة ديكارت فيقول : « إذا كان ديكارت قد توهّم أنه اهتدى إلى المبدأ الأول لكل علم حين قال : « أنا أفكّر ، فأنا إذن شيء موجود ، أو جوهر مفكّر » ، فإن في استطاعتنا أن نقول — تصويباً لهذه المقالة — مستتدلين في الوقت نفسه إلى شهادة الحس الباطن التي لا ترد : « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل في ذاتي ، فأنا إذن أدرك نفسي كعلة ، وبالتالي فأنا إذن موجود ، أو أنا كائن باعتباري علة أو قوة » ^(١) .

نعم إن « الانفعال *passivité* » موجود لدى الإنسان إلى جوار « الفعل *activité* » ، ولكن شعورنا بالانفعال ليس شعوراً أولياً مباشراً ، بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية قد تعارضنا أحياناً عند الفعل ، وكما أننا ماكنا لفهم معنى الظلمة لو لم تكن لدينا فكرة عن النور ، فكذلك نحن ما كنا لندرك حقاً أننا متغدون في كثير من الأحيان ، لو لم نكن نشعر أحياناً على الأقل بأننا فاعلون ^(٢) . وينذهب مبنى دى بيران إلى أن التجربة السيكولوجية التي فيها يشعر المرء بقدراته على التأثير في جسمه ، والتحكم في أهوائه وانفعالاته ، هي بمثابة التجربة الأساسية التي فيها ندرك حريتنا ، ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية

(١) زكريا إبراهيم : « مبنى دى بيران » مقال نشر بمجلة « الرسالة » العدد ٦٤٦ (١٩٤٥) نوفمبر سنة ١٩٤٥) ص ١٢٦٧ — ١٢٦٨ .

cf. Maine de Biran : “*Essai sur les Fondement de la Psychologie*”, 1812. éd. Tisserand, O. U. F. pp. 249 ’ 259.

الصحيحة إنما تبدأ حيث تنتهي الحياة الحيوانية ، أى حيث يبدأ الشعور بالذات ، أو التجربة الباطنة التي فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة وإرادة حرة ، ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة إلا بقدر ما يتحرر من الضرورة العمياء التي فيها يغلب الانفعال على الفعل ، ومن ينكر حرية إنسانيته ، إن لم نقل وجوده نفسه^(١) . والخلاصة أن مين دى يبران يجعل من الحرية أساسا للشعور بالذات أو الإلية ، وإن كنا نراه يخلط بين الحرية وبين فكرة الحرية ، فيجعل الخدش الموجود لدينا عن الحرية مكافأة لفهم الحرية ، كأن ليس ثمة أدنى فارق بين شعورنا الوجداني بالحرية وبين المضمنون العقلي (أو التصور) الذي نسبه في العادة إلى الحرية^(٢) .

ولكن مهما يكن من شيء ، فإن كثيرا من الفلاسفة المعاصرین ، وفي مقدمتهم يسبرز Jaspers ، ولافل ، وجبريل مارسل Gabriel Marcel ميليون إلى القول باستحالة تعريف الحرية ، باعتبار أن الحرية لا يمكن أن تكون « موضعا » . أما عند يسبرز فإن وجود الحرية لا يندرج مطلقا تحت نطاق النظام العقلي الموضوعي ، وهذا هو السبب في فشل معظم نظريات الفلاسفة عن الحرية . حقا إننا قد اعتدنا أن نضع مشكلة الحرية على الصورة النظرية التالية : « أجبر أم اختيار؟ » ، ولكن الحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفي في نطاق الموضوعية الصرف ، لأنها ليس للحرية مكان في عالم الموضوعات . وإذا كان جل قصد الفلاسفة أن يلاحظوا ويشتتوا وجود الحرية (أو عدم وجودها) ، فإن من واجبنا ، على العكس من ذلك ، أن نرفض منذ البداية كل نظرية

(١) ارجع إلى مقالنا السابق الذكر . pp. 249 - 264 .

cf. A. Cuvillier "Manuel de Philosophie" , tome 1. Psychologie (٢)
-, Paris, 1935 p. 634.

يلاحظ هنا أن أنصار الحمية لا يجدون في الشعور بالحرية علامه على وجود حرية حقيقة ، بل هم يرون فيه مجرد ظاهرة سيكولوجية لا تخرج عن « شبكة » الظواهر الأخرى . ييدأن محاولة مين دى يبران في الحقيقة إن هي إلا طريقة منهجمة يراد بها اكتشاف « واقعة » الحرية في باطن الشعور نفسه ، بحيث يكون من الممكن اعتبار الشعور بالحرية بمثابة تجربة للحرية .

موضوعية للحرية، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة أو انعدام القسر (وهو التعريف القائم على الدليل الكوني Cosmologique لإثبات الحرية) كاً نطرح تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكولوجي لإثبات الحرية) .

ولكن ياسبرز يدعونا إلى تذكر ذلك النرس الهام الذي تعلمناه من كانت وهو أنه لا سبيل إلى البحث عن الحرية في نطاق الظواهر^(١) . فهل يكون معنى هذا أن تخلى عن بحث مشكلة الحرية بخناً ميتافيزيقياً ؟ هنا يقول ياسبرز إن البحث عن الحرية ، والشك في الحرية ، وإليقان بالحرية ، هي ما يدخل في صميم وجود الحرية . وذلك لأنني حينما أبحث عن الحرية ، فإن هذا لا يعني أن في ذهني مفهوماً أبحث عن مقابل له في العالم الخارجي ، بل الواقع أن مشكلة الحرية إنما هي أولاً وأخيراً مشكلة في تلك الذات الإنسانية التي تريد أن يكون ثمة حرية . فتحن هنا بازاء ذات مهمومة بوجودها ، ولذا فهي تضع نفسها موضع السؤال ، متسائلة عن إمكانية حريتها . أما هذا التساؤل فليس بمعنه مجرد حب الاستطلاع ، كما هو الحال مثلاً حينما تريد أن تعرف ما إذا كان في المربع سكان أم لا ، وإنما نحن بصدق تساؤل بمعنه الذات ، وموضوعه الذات ؛ والذات تريد باستمرار أن تبدي ظلمات وجودها أو أن تكشف عن معنى وجودها . فالحرية إذن ليست (في نظر ياسبرز) مجرد « مفهوم أولي » من مفهومات الفلسفة ، بل هي العلامة الأولى لإشراق وجودنا . وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية ، بل « الكشف عن الذات » . فالسؤال عن الحرية ليس بمعنه إرادة الحرية ، أعني تلك الإرادة التي تبغى أن تكون حرة . أما الشك في وجود الحرية فإن معنه ضعف يقين الموجود الحر وشكه في ذاته ، مما يجعله يتسم بيقيناً خارجياً أو ضماناً موضوعياً لحريته ؛ وهذا هو الأصل في سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية . والواقع أن الحرية ليست مشكلة إلا لأن الإنسان عرضة في كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته ، أعني أنه في

خشية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية . فأنما لست حراً بالطبيعة أو على الرغم مني ، بل أنا حر فقط في اللحظة التي أدرك فيها أنه من الممكن ألا تكون حرًا أو أن أفقد ذاتي ، أي في اللحظة التي أواجه فيها بشعور واضح تمام هذا الخطر المميت الذي يتهددنا باستمرار ، خطر الجبرية الصارمة .

إن الإنسان ليحيا إبان الطفولة حياة آمنة سياجها الوالدون ، والتقاليد ، والله ، بعيداً عن كل ما من شأنه أن يضع حريته موضع السؤال . ولكن سرعان ماتنتب في ذهنه فكرة المسئولية ، حينها يتمزق من حوله ذلك المغطف الوقائي الذي كان يغطيه ، فيجد نفسه وحيداً قد تخلّى بينه وبين نفسه ، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة ، وينظر إلى ما حوله فإذا بالكل يتطاير من حوله ورياح الحرية تعصف به من كل صوب . ييد أنه قد يحدث عندئذ أن يشك المرء في حقيقة الحرية أو أن يوهم نفسه بأن المسئولية ليست سوى مجرد وهم كاذب ؛ ولكن إمكانية عدم وجود الحرية ، بدلًا من أن تعبه الطمأنينة المطلوبة والسلام المنشود ، كثيراً ما تزيد من هوله ورعبه ، بل كثيراً ما تهزُّ أركان وجوده . ولذا نراه يعمد إلى البحث عن برهان أو دليل ، محاولاً أن يجد سندًا عقليًا يمكن أن يطمئن إليه . ولكن فشل كل دليل عقلي سرعان ما يرده إلى ذلك اليقين الأوحد عن الحرية ، وهو اليقين الذي لا يستند إلى أي عيان عقلي ، بل إلى الفعل نفسه . وهذا ما يعبر عنه يسبرز بقوله إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوي هو نفسه على فاعلية تتحقق في نطاقها الحرية . فالحرية لا توجد إلا حيث أوجد أنا نفسي ، ووجودي الأصلي شيء لا يمكن أن يرق إلى أي دليل سيكولوجي . ومعنى هذا أن يسبرز يقر وجود هوية (*identité*) بين الوجود والحرية ، وهو لهذا يؤكد استحالة إثبات الحرية ، ما دام الوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً لبرهان عقلي . وسنرى عند الحديث عن الحرية الوجودية عند يسبرز كيف يمكن فهم الوجود نفسه على أساس الحرية باعتبار أن وجودي إنما هو اختياري لذاتي (١) .

cf. K. Jaspers : “Philosophie”, vol., II., Springer, Berlin, 1932,(1)
pp. 187-191.

(cf. également. M Dufrenne & P. Ricoeur : “Karl Jaspers et la Philosophie de l’ Existence”, Seuil, Paris - 1947, pp. 141 - 152.)

أما عند الفيلسوف الفرنسي لافل ، فإن الحرية ليست ظاهرة ، ولا واقعة ، ولا خاصية ، ولا كيفية . حقاً إننا كثيراً ما نتساءل عن ماهية الحرية ، ولكن الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان ، وهى بالتالى ليست جزءاً من طبيعتنا أو شيئاً يدخل في تركيبنا ، إن خصوم الحرية يحاولون دائماً أن يعرفوا الحرية كما يعرف الموضوع ، ولكن الحرية ليست موضوعاً ، وهى لهذا تند دائماً عن سائر الجهود التى تبذل من أجل معرفتها . الواقع أن المعرفة تفترض دائماً وجود حد متحقق من ذى قبل ، تحاول أن تضعه وسط غيم من الحدود ، لكن تبين العلة التى يستند إليها أو يتوقف عليها . ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هي دائماً بداية أولى **un premier commencement** ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون موضوعاً نتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط ، وهذا هو السبب فى أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو ، لا بد أن ينتهى به الأمر إلى إنكارها والقضاء عليها : ذلك لأن كل من التمس البرهنة ، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية .

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ، ولا تحدد ، ولا يمكن اعتبارها جزءاً من الطبيعة الإنسانية ، فعن أي سبيل إذن يمكن الكشف عنها والوقوف على حقيقتها ؟ هنا يقول لاقل إن الحرية ليست شيئاً قبل أن نشرع في استعمالها ، بل في خلقها . فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذي به تتحقق وتمارس ذاتها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا بالفعل الذي تتحقق بمقتضاه ؛ وطبعاً لذلك فإنه لا موضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية ، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شيء واحد .

فالحرية إذن ليست حالة *un état* ، بل هي « فعل » *acte* ؛ وهي لهذا تصاحب دائمًا كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، إن لم تكن هي وجودنا بأمسه ، من حيث إن هذا الوجود متوقف علينا ، أو من حيث إنه مجموع القوى التي نحاول بها أن نتحرر من عبودية المادة ، وهذا هو السبب في أن الحرية لا تنفصل مطلقاً عن المسؤولية التي تستشعرها يائزة ذواتنا ، إذ بمجرد ما يهين

نشاطنا أو يضعف انتباها فإن الضرورة سرعان ما ترين علينا ، وب مجرد ما يكفل المرأة عن مطالبة حريتها بالوسائل الالزمة لتحريره ، فسرعان ما تصبح حريتها هي نفسها أداة أسر وعبودية . الواقع أن الإنسان يشعر أحياناً بأنه حرّ ، وأحياناً أخرى بأنه أسير ، وفي كلتا الحالتين إنما يملك الإنسان من الحرية على قدر ما يستحق^(١) .

ولسنا نريد هنا أن نعرض بالتفصيل لنظرية لافل في الحرية ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى رأيه في استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية ، نظراً لأن كل معرفة نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذي يريد أن يعرفه ، في حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا في صميم الفعل الذي به تمارس وجودها . فالحرية إذن ليست شيئاً باطننا فيها ، بل هي عين وجودنا ، وهي التي تسمح لنا بأن نخلق ذواتنا ، فتحقق بذلك مصيرنا^(٢) .

ولكن لافل يقرر في موضع آخر أن وجود الذات نفسه ليس مجرد قدرة على الوجود « *un pouvoir* » ، أي مجرد قدرة بمقتضاها يكتسب وجودنا ماهية . فلا سبيل إلى تعريف وجودنا إلا بالحرية ، لأن الحرية هي التي تحدد وجودي وتحدد إمكانياتي . وهكذا يتنهى لافل إلى الخلط بين الحرية ولا نهاية الإمكانيات فيقول إن خير تعريف للحرية هو أنها إمكانية سائر الإمكانيات^(٣) . وسترى فيما بعد ماذا يقصد لافل بقوله إن الحرية هي الإمكانية اللانهائية .

أما جبريل مارسل *Cabriel Marcel* فإنه متافق مع بسيز ولافل (بل ومع سارتر أيضاً) في أن حريتها هي عين وجودنا ، وهو يقول إنه إذا كانت حريتها كثيراً ما تبدو لنا شيئاً منيناً بعيد المنال ، فذلك لأنها ليست شيئاً آخر سوى

L. Lavelle : “Les Puissances du Moi”, Flammarion, Paris,(١)

1948, pp. 139-141.

L. Lavelle : “De l’Acte”, Aubier, pp. 190-191.(٢)

L. Lavelle : “Introduction à L’Ontologie”, P. 35 & “Traité des(٣)
Valeurs”, P.U.F., vol. I., 1951, p. 420.

وجودنا نفسه ، أو هي على حد تعبيره ، « روح روحنا »^(١) . وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نتأمل حريتنا أو أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع أو إلى شيء نملكه *un avoir* . حقا إن مارسل يقرر في مذكراته الميتافيزيقية أن الفعل الذي به أتعقل الحرية هو بعينه الفعل الذي به تكون الحرية ، مما يدل على الصلة الوثيقة في نظره بين العقل والحرية^(٢) ، ولكنه يعود فيقرر في مؤلفه الأخير عن « سر الوجود » إن الحرية لا يمكن أن تكون مجرد شيءلاحظه وأتأمله ، بل هي شيء أفضل فيه وحدى وأقر وجوده بذاته ، فليس في وسعى أن أصف الحرية كما أصف موضوعا خارجيا ، بل إن تقريري لحريتي مرتبط كل الارتباط بشعوري بذاته ، وقولي « إننى حر » إنما يكافئ في النهاية قوله : « إننى موجود »^(٣) . وإذا كان مارسل يربط بين الحرية والشعور بالذات ، فذلك لأنه يرى (مع ياسبرز) أننا لا نشعر بحريتنا شعوراً حقيقياً إلا حيننا نقف على ما يتطلبه منا الآخرون^(٤) .

فهناك التزامات علينا أن نقبلها أو أن نرفضها ، وهذه الالتزامات هي التي تشعرنا بأن علينا أن نفصل في بعض الأمور ، بل في وجودنا ذاته ، مما يتربّط عليه شعورنا بالمسؤولية . وكل من يحاول أن ينكر وجود هذه المسؤولية بالنسبة إليه ، فسيجد بالضرورة أنه من المستحيل أن يتطلب أي شيء من الآخرين . وفضلا عن ذلك ، فإن مارسل يطرح كل نظرية تحاول أن تفهم الحرية على ضوء فكرة العلية ، لأنه يرى أن أدنى خطأ يمكن أن يقع فيه الفلاسفة الباحثون في الحرية ، إنما هو ذلك التقابل (أو التعارض) الذي يضعونه بين الحرية والجبرية ، في حين

(١) نص عبارته بالفرنسية : *la liberté est en quelque sorte l'âme de notre* : *àme* » (Gabriel Marcel) : « *De Refus à l'Invocation* » . 1940, p. 73.

Gabriel Marcel : « *Journal Métaphysique* », Gsllimard, 1927, (٢) p. 115.

G. Marcel : « *Le Mystère de l' Etre* », vol 2 Aubier 1951, (٣) p. 115.

K. Jaspers : « *Initiation à la Philosophie* », pp. 91 - 92 (cité par) (٤) G. Marcel : *Ibid*, p. 14).

أن الحرية تندفع تحت نطاق آخر غير نطاق العلية والجبرية ، والواقع أننا لو نظرنا إلى الحرية من وجهة نظر المبدأ الحتمي فلن يكون لها أدنى معنى عندنا ، كما أنه ليس ثمة معنى لأن نبحث عن علاقة « علة ومعلول » بين النغمات المتعاقبة التي يتألف منها لحن من الألحان^(١) .

٢ — رأينا مما تقدم صعوبة تعريف الحرية ، واستحالة فهمها فهماً عقلياً مجرداً ، فهل نستنتج من ذلك أن الحرية ليست سوى وهم أو خداع؟، كما قال لدانتك Le Dantec (مثلاً)^(٢)؟. أم هل ننسب للحرية طابعاً سلبياً محضاً فنقول إنها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها أو حصرها أو إداماجها في أية صورة من صور الوجود المعروفة؟ إذا سلمنا بهذا الرأي الأخير فستقول مع شوبنهور إن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة ، أعني انعدام كل رابطة بين المبدأ وت نتيجه ، وفقاً لقانون السبب الكاف ؛ وبالتالي فإن مفهوم « الحرية » سيكون ذا طابع سلبي محض ، ولكن أليس في هذا إنكار لمعنى الحرية ، كما يظهر من نظرية شوبنهور نفسه؟ الواقع أن المرء حينما لا يجد للحرية موضعاً في عالم الأشياء ، فإنه سرعان ما يجد نفسه مضطراً إلى البحث عنها في نطاق السلب أو النفي negation الشاملة ... إلخ . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية مجرد ثغرة في الطبيعة ، أو مجرد « عدم » في نطاق الوجود العام ، أو مجرد تصدع صغير في حائط الحتمية الكونية ، كما يزعم بعض المفكرين المعاصرین ؟ .

لسنا نريد الآن أن نعرض لنقد التصورات المختلفة للحرية ، فإننا سنعرض فيما بعد للدراسة النزعة اللاحتمية الجديدة ، كما سنعمد إلى نقد مبدأ الحتمية العلمية ؛ ولكننا الآن بمعرض البحث عن الأصل في فكرة الحرية والأساس الذي يستند إليه شعورنا بالحرية . وهنا نلاحظ أن التجربة تشهد بأن لدينا شعوراً

G. Marcel : “ Le Mystère de l’Etre ” , vol. 2. pp. 114 - 115. (١)

cf. le Dantec : “ Le Confit ” P. 188 . (٢)

مباشراً بحرية إرادتنا ، فالحرية ليست في حاجة إلى إثبات ، ما دام مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى على الحرية : « حاول أن تثبت حرية الإنسان (كما تقول مدام ستائل) فستجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها ، ولكن ضع يدك على قلبك ، فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تشك في وجودها »^(١) .

حقاً إن أنصار الجبرية كثيراً ما يشككوننا في قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن إنكارهم للحرية يستند إلى فرض عقل أو مصادرة عقلية ، لا إلى التجربة ذاتها . أما إذا رجعنا إلى الحياة العملية فستجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحجار ؛ إذ حتى المفكرون الذين ينادون — نظرياً — بالجبرية المطلقة يتصرفون في حياتهم العملية كأنصار الحرية سواء بسواء .

ولكن ما هو الأصل في هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولماذا يعتقد المرء أن في وسعه حقاً أن يختار بين الفعل والامتناع عن الفعل ، أو بين فعلين مختلفين كل الاختلاف ؟ هل يكون الإنسان مجرد فريسة لوهם خداع ، كما زعم بعض الفلاسفة مثل اسيينوزا ، Bayle ، وهوبز ، ولدانتك ؟ الواقع أننا قبل أن نقدم على تحقيق أي فعل من الأفعال نشعر في قرارة نفوسنا بأن التصميم الذي سنتخذنه متوقف علينا ، وأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وهذا الشعور السيكلولوجي هو دليلنا الأول على وجود الحرية ، حقاً إننا كثيراً ما نخاول أن نهرب من أفعالنا ، خصوصاً حينما تكون موضع انتقاد أو اتهام من الآخرين ، فتتعمل بأننا لم نكن متبيئن ، أو ندعى أننا قد وقعن تحت تأثير هوئي عنيف أو عاطفة غلابة ، وهذا معناه أن قوة مستقلة عن إرادتنا هي التي تسببت في فعلنا ، وعليها وحدها تقع مسئولية ذلك الفعل ، ولكننا في العادة نتقبل مدعي الناس وإطراءهم حينما ينسبون إلينا الفضل فيما حققنا من أعمال ، دون أن نسب هذا الفضل إلى قوى غريبة عنا ، بل دون أن يخطر على بالنا أن نرجعه إلى عوامل خارجية وقعت تحت تأثيرها ، عند الفعل .

وأما فيما يتعلق بالأخرين فإننا قد اعتقدنا في معظم الحالات أن ننسب إليهم أفعالهم — بما فيها من خير وشر — ومن ثم فإننا نتدحهم أو نذمهم ، ونشيئهم أو نعاقبهم ، دون أن ينطر على بالنا أنهم قد يكونون مجرد اللاعب في أيدي قوى غريبة غاشمة !

ييد أن ستيوارت مل يعترض على هذا الدليل فيقول : إننا لا يمكن أن نشعر إلا بالظواهر الواقعية ، ولكن الفعل الحر لا ينطوى إلا على فعل واحد حقيقي ، وهو الطرف الذي اختراه بالفعل ، فالطرف الآخر إذن لم يكن سوى شيء ممكناً .

ولكن ردنا على هذا الاعتراض أن القدرة على الاختيار هي نفسها ليست مجرد إمكانية ، بل هي شيء واقعى حقيقي . وهنا يعود أنصار الجبرية إلى الاعتراض فيقولون إنه إذا وجدت فعلاً تلك القدرة على الاختيار ، فإنها لا بد أن تكون واقعية ، ولكن ليس في وسعنا أن نزعم بأننا نمتلك فعلاً مثل هذه القدرة : ذلك لأننا لا يمكن أن نعرف أية قوة من القوى إلا عند الفعل . فنحن لا نستطيع أن نشعر بقدرتنا على الاختيار إلا عند الاختيار بالفعل . فإذا ما افترضنا الآن أنه بعد لحظة تدبر وترو ، ترددنا فيها بين اختيار (أ) أو (ب) ، ثم انتهينا فعلاً إلى اختيار (أ) ، فقد كان في وسعنا حقاً أن نختار (ب) ، فإننا في هذه الحالة نفترض شيئاً لا أساس له ولا دليل عليه .

ولكن في وسعنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إن الترسو أو التدبر (*délibération*) ينطوى دائماً على محاولات تصميم مختلفة ، أعني أن الإرادة تشعر بما يوجد أمامها من اتجاهات متعددة ، وتترددها معناه أنها تشعر ليس فقط بقدرتها على التحرك في هذا الاتجاه أو ذاك ، بل بما تتخذه من تصميمات متعاقبة في اتجاهات مختلفة^(١) ، ولكن قد يعترض البعض بأن شعورنا المزعوم بجريتنا ليس سوى مجرد جهل بالبواعث التي تدفعنا إلى العمل . وهنا يقول اسينيوزا : « إن الناس ليخطئون إذ يظنون أنفسهم أحرازاً . ولكن ما منشأ هذا الظن ؟ إن مرجعه أنَّ الناس يشعرون بأفعالهم ، وإن كانوا يجهلون العلل التي تدفعهم إلى العمل » ، ولكن هل الجهل بالعلل والشعور بالحرية أمران متلازمان دائماً أمبدأ ؟ إننى حينما أمشي دائماً مبتداً بالرجل اليمنى — لا اليسرى — دون أن أعرف لذلك سبباً ، فإننى لا أنساب إلى نفسى حرية حقيقية مجرد جهل بهذا السبب ، كما أنتي لا أشعر بمسؤوليتى عن هذا الفعل .

حقاً إن التلقائية كثيراً ما تختلط علينا بالحرية ، ولكن الجهل بالبواعث ليس

هو الأصل في شعورنا بأننا أحجار ، بل إن الإنسان إنما يعتقد في نفسه أنه حينما يكون لديه شعور واضح ببواطن أفعاله ، فأنما لا يعتقد في نفسى أننى حر حينما أعمل بدون أدنى باعث ، ودون علم بالأسباب التي تحفزنى إلى العمل ، بل الصحيح أننىأشعر بأننى أتصرف فعلاً بحرية حينما يكون سلوكى مصحوباً ببواطن معروفة ، وإذا فإن إسپينوزا لم يدحض سوى حرية الصدفة « *liberté de hasard* » أعني تلك الحرية التي تنحصر في العمل بدون أدنى باعث . ولكن المشكلة الحقيقية إنما تنحصر في معرفة ما إذا كان من الممكن (أم لا) أن أعمل وفقاً لبواطن وأسباب معقولة ، مع شعورى في الوقت نفسه بأننى علة فعلى^(١) . وسنرى فيما بعد أن الفعل الإرادي ليس هو تعسفي ، أو واقعة مفتعلة قوامها الصدفة المحسنة ، بل كلما كان الفعل مسبباً ومشعوراً به ، كان طابعه الإرادي أقوى وأظاهر .

ولكن خصوم الحرية لا يعدون حجة أخرى للرد على هذا الاعتراض ، وهم لذلك ينادون إلى القول بأن منظر السكينيين والانفعاليين والعاشقين هو وحده كفيل بأن يثبت لنا أن الإنسان عبد لقوى غريبة تسيطر عليه وتتحكم فيه ، ييد أنه من الواجب أن نلاحظ أننا هنا بإزاء حالات مرضية لا يصح أن تتحذى معياراً للحكم على الحالات السوية ، وآية ذلك أن الرجل الغضوب نفسه حينما يعود إلى امتلاكه زمام نفسه بعد ثورة غضب حادة ، فإنه لا بد أن يتحقق من أنه لم يكن مالكا لشعوره ، وبالتالي فإنه يستطع أن يقارن بين حالاته المتعددة ، محدداً تلك الحالات التي كان فيها حرراً حقاً . وفضلاً عن ذلك فإن الحرية ليست ممكناً إلا لأننا نشعر بأن البواطن التي تحفزنا إلى الفعل ليست قوى ملزمة لا بد أن يترتب عليها الفعل بالضرورة ، وإنما هي قوى جاذبة تحركنا إلى الفعل بلغة القيم *Valeurs* لا بلغة العلل *Causes* ، فالبواطن ليس علة منطقية تستبعها بالضرورة نتائج مختومة ، وفقاً لتعريف هندسى محكم ، بل هو قوة مؤثرة قوامها الجاذبية لا الإلزام ، وماهيتها القيمة المرغوبة لا الفكرة الجردية أو المعرفة النظرية^(٢) .

cf. A. Fouilliée : " *Histoire de la Philosophie* ", Paris Delagrave, (١) 1916, p. 292.

O. Lemarié : " *Essai sur la Personne* ", pp. 107 - 108. (٢)

٤ — رأينا حتى الآن أن الأصل في إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكولوجي ، أعني شعورنا بأن الأفعال التي نتحققها متوقفة علينا ، وأن سلوكنا بأكمله قد أودع بين أيدينا ، ولكن الشعور السيكولوجي لا ينفصل عن الشعور الخلقي (أو الضمير) ، أعني شعورنا بالالتزام وبما يترب على أفعالنا من زيادة ونقص في قيمتنا الخلقية . والواقع أن الشعور الخلقي إذ يفرض علينا التزامات معينة ، إنما يجبرنا بذلك على أن نتحمّل مسؤولية أخلاقية بإزاء ذواتنا ، ونحن لا نكون ملزمين أخلاقياً إلا إذا كانت أفعالنا متوقفة علينا ، وهذا معناه أنها أحجار فعلاً . فالحرية وثيقة الصلة بالأخلاق ، والدليل الخلقي (كما يقول كانت) هو الدليل الأوحد على وجود الحرية .

و هنا يتحقق لنا أن نتوقف قليلاً عند نظرية كانت في الحرية ، لكن نعرض بالبحث لما قد يكون أكثر المتناقضات **Antinomics** الكنتية أهمية وخطورة ، ونعنى به ذلك التناقض الموجود بين الحرية والختمية . إننا هنا بإزاء شكل قد لا يكون من السهل حلّه ، ولكن كانت تجربة أن يحمله بالرجوع إلى تفرقته المشهورة بين « الظواهر » الخاضعة للزمان والمكان ، وبين « الحقائق » التي هي خارجة على الزمان والمكان . فالحياة الإنسانية — في نظر كانت — مزدوجة : لأن هناك أولاً وجودنا الحسي الذي يتمثل في سلسلة من الأفعال الخارجية ، وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهي لهذا متراقبة كسائر الظواهر ، ومتسلسلة وفقاً لقوانين الختمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة ، ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبّر عن خلقنا الباطن ، أي عن « ذاتنا » الحقيقية ، وهذه الذات أو الأنّا ليست باطنة في الزمان ، بل هي عالية عليه ، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة في جانبينا الذي ينبع للزمان ، ويتحقق في عالم التجربة ، ولذلك فإنّ أفعالنا مرتبطة ارتباطاً ضروريّاً بما تقدمها ، أعني بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث إنه لو تمكّن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا ، لاستطاع أن يحسب سلوكنا في المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر .

فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحجراً على الإطلاق ؟ هنا يجب كانت بقوله : إنه لا ينبغي أن نظرف هكذا من نطاق إلى نطاق ، بل ينبغي أن نفهم أنه لا يكفي من

أجل تفسير حياة أى إنسان أن نبين أن كل ظاهرة من الظواهر التى تتألف منها حياة محددة ضرورة بما سبقها من ظواهر ، إذ الواقع أنه سيكون علينا بعد ذلك أن نفترس الكل ، أعني حياة ذلك الإنسان في مجتمعها ، والطابع الخلقى الذى تعبّر عنه سلسلة أفعاله المرئية في الزمان . وليس من شك في أننا حيناً نكون بصدق تفسير كهذا ، فإننا لا نستطيع أن نقتصر على الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة ، لأننا لستنا هنا بصدق ظواهر محسوسة ، بل بصدق حقائق معقولة . وإذا فإن في وسعنا أن نفترس أننا أحراز في طابعنا الخلقى ، حسناً كان أم رديعاً ، ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقى بفعل حر عال على الزمان . بل قد تكون ذاتنا الحقيقة ، أعني تلك الذات المعقولة اللامرئية ، وهى التي تريد أن تكون خيراً أو شريرة بفعل لازماني ، ثم تجىء حياتنا الزمانية ف تكون بمثابة تعبير مرئي عن ذلك الاختيار الأصلى الذى حققه الذات في نطاق عال على الزمان . وهكذا يقرر « كانت » أنها أحراز ومجبرون معاً : فحن أحراز إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان . ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التي تتحقق في الزمان . ولكن الضرورة التي تسود في نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن « الذات » المعقولة ليست حرة .

ييد أننا نعود فتساءل : كيف نعرف أن تلك الحرية التى ينسبها كانت إلى ذاتنا المعقولة موجودة حقاً؟ هنا يجب كانت فيقول : إننا لا نستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة السيكولوجية ، كما أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقى . أما التجربة السيكولوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة تلك الحرية ، لأن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا بالقياس إلى ما يتعاقب و يتسلسل ضرورة ، ولهذا فإن المرء حينما يعود إلى ذاته مستتبطاً ، فإنه يجد دائمًا باعث دوافع قد تسببت في تحقيق فعله الحاضر . وأما إذا أردنا ، من جهة أخرى ، أن ثبت وجود الحرية بأدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما نتبين عهافت مثل هذه الأدلة ، لأن الحرية إذا اندرجت في أقيمة ، وبالتالي إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشيء آخر ، فقد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق .

فما السبيل إذن إلى الخروج من هذا المأزق؟ هنا يجب كانت بالأخلاق ، لأن الأخلاق هي وحدتها التي تستطيع أن تحل هذا الإشكال ، خصوصاً بعد أن فشل كل

من المنهج المنطقى والمنهج السىكولوجى فى إيجاد حل له . والواقع أن لدينا جمياً شعوراً بالواجب *Devoir* ؛ والواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون^(١) ، ولو أتنا كنا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث إلا عما كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعني عن الظواهر الماضية والخاصة والمستقبلة فقط ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو أن تتصور ما يجب أن يكون .. ولكننا نتصور فعلاً ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك .. ومهما حاول الناس أن يبرروا أمامنا حدثاً سيئاً قد وقع بقولهم مثلاً إن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة في حلوله ، أو بقولهم إن شيئاً ما بعينه كان لا بد أن يفضي حتى إلى وقوع هذا الحدث السيء ، وليكن مثلاً كذبة قيلت ، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا يمكن أن تقنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغى أن تحدث ، بل هي لا يجب مطلقاً أن تكون .

وهكذا نرى أن « كدت » قد حول أنظارنا إلى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدّ وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا في مجال أخلاقي قوامه فكرة « الواجب ». أجل ، فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدتها هي حياتنا الحقيقية ، إذ أن « ذاتنا » الحقيقية إنما تمثل في حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذى يجب اعتباره يقينياً مباشراً مطلقاً ، إنما هو الواجب ، والواجب — في نظر كدت — يتصل بأنه صوري محض ، طابعه النزاهة المضرة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأى شيء آخر^(٢) . إن كل ما عدا الواجب قد يجرّبه الشك وقد يحصل النقاش لأنه « شرطى » *Hypothétique* وأما الواجب فهو وحده الذى يتصل بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذى لا يقبل جدالاً ولا نقاشاً . إن الشر لا ينبغى أن يكون ، بعض النظر عما إذا كان موجوداً بالفعل ، أو ما إذا كان قد وجد ، أو ما إذا كان من المعken أن يوجد في المستقبل ، تلك هي صرخة العقل ،

1. Kant : " Fondement de la Métaphysique des Mœurs. " trad (1) franç. (Barni), p. 100.

1. Kant : " Critique de la Raison Pratique. " trad franç. par. (1) Picavet. Alcan , pp. 51 – 52.

والعقل هو في الحقيقة صميم وجودنا ، إن لم يكن جوهر ذاتنا المتعالية .

والآن ما هي نتيجة ذلك الواجب المطلق الذي يعليه العقل ؟ يقول « كنت » إن نتيجة الواجب هي القدرة أو الاستطاعة « Le pouvoir » : « إنك ل تستطيع ، لأنك ملزم » : « Du Kannst , denn du sollst » ، إن الشر لا يجب أن يكون ، فمن الممكن إذن ألا يكون ؛ كان ينبغي ألا تكذب ؛ إذن فقد كان من الممكن ألا تكذب . حقاً لقد كان لدى هذا ال باعث أو ذاك ، أو هذا الدافع أو ذاك ، مما ترتب عليه بالضرورة تفوهى بتلك الكذبة ، ولكن هذا لا يصدق إلا على المجال الزمني . وأما من وجهة نظر العقل ، فإن الحق أنه كان ينبغي ألا تكذب ، وكذب وليد حرية معينة ، حرية ليست خاضعة للزمان ، ولكنها حقيقة واقعية . وحتى إذا لم يفهم الإنسان طبيعة تلك الحرية ، فإنه لا بد أن ينسب إلى نفسه مبدأ حراً يفسر به ما عليه من التزامات خلقية ، ولكن الحرية التي يتحدث عنها « كانت » هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة خاضعة للضرورة العلية ، بل هي حرية « متعلالية » تعبر عن قدرة حقيقة على توجيه ذاتنا ، في استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية ، والواقع أن طابع الـ « Inconditionné » يفترض تلقائية لا مشروطة لدى الموجود الذي ... من هذا الواجب ، وإن فان علينا أن نسلم بوجود ثنائية باطنية في الإنسان ، ما دامت أفعالنا تندرج من ناحية في سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها تجريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير ، وتندمن ناحية أخرى عن الزمان من حيث إنها تعبر عن اختيار أصلي لا زمانى ، طابعه معقول ، فتخليع على الإنسان صفة الحرية وتجعل منه موجوداً مسئولاً^(١) ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن كل فعل أخلاقي يفترض لدى الإنسان . حرية أصلية هي الشرط المطلق الذي بدونه لن يكون للشعور الأخلاقى أى وجود . وهذا نرى أن « كانت » ينتهي إلى القول بأن الإيمان بالحرية ، تلك الحرية التي بدونها لن يكون ثمة واجب ، هو في حد ذاته واجب ، إن لم يكن أول الواجبات .

ولكن إلى أى حد استطاع كانت أن يفسر لنا معنى الحرية ؟ وماذا عسى أن تكون

R. Le Senne : "Traité de Morale Générale".

(١)

P. U. F., 3e éd., 1949, p. 251.

قيمة تلك « الحرية المتعالية » التي لا يملكونها إلا الإنسان إلا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج في عالم الشيء في ذاته ؟ أليست هذه الحرية أقرب ما تكون إلى حرية صوفية لا معقوله « *inintelligible* » مجرد أن كانت يجعلها خارجة عن الزمان وكائن في عالم أبدى هو عالم المعقولات ؟ وهذه المعقولات نفسها « *nouménés* » ما جلوها ، ولماذا يحرص كانت على استباقها وهو الذي ثار على جواهر « *substances* » الفلسفة القدماء ؟ بل حتى الواجب نفسه ، ألسنا نرى أن كانت يضفي عليه طابعاً صوفياً يجعل منه قانوناً مطلقاً ، بدلاً من أن ينسب إليه مجرد طابع إقتصاعي « *persuasif* » ؟ الواقع أن كل فلسفة « كانت » الأخلاقية إنما تقوم على فكرة التعلّل أو المفارقة « *transcendance* » وهذا هو السبب في أن الحرية التي يصفها لنا ليست حرية مثالية موهومة ، وفضلاً عن ذلك فإن فكرة كانت عن الحرية لا تسمح لنا بفهم ما يطأ على الشخصية من تغيرات ، ما دامت تلحق الحرية بعض الحقائق الثابتة غير الخاضعة للزمان . فليس من سبيل إلى فهم معنى الانقلاب أو التحول الشامل « *conversion* » إذا سلمنا بهذه النظرية الكتبية في الحرية ، اللهم إلا إذا سلمنا مع دلبوس « *Delbos* » بفكرة إمكان حدوث تغيرات في نطاق الأبدية ذاتها ، وهذه فكرة صوفية تقرب رأى « كانت » من بعض أفكار الصوفيين الأنوار . ومهما يكن من شيء ، فالظاهر أننا لا يمكن مطلقاً أن نمر بتجربة كهذه في حياتنا الزمنية نفسها ، مما يحقق لنا معه أن نقول إن الحرية التي تنسبها إلينا النظرية الكتبية هي في الحقيقة حرية مجهلة لدينا تماماً^(١) .

٥. — يتبيّن لنا مما تقدم أنه لا بد لنا من أن نتخطى كانت لأنه إذا كان كانت قد نصب الحرية في عالم « الشيء ذاته » ، فإن علينا الآن أن نبحث عنها في نطاق الوجود الواقعي ، بل في نطاق المجتمع نفسه . وهنا نجد أنفسنا بإزاء ما يمكن تسميته بالدليل الاجتماعي على وجود الحرية ، وهو الدليل القائم على القوانين والجزاءات . ولسنا في حاجة إلى أن نذهب في شرح هذا الدليل ، فإننا نعلم جميعاً أن ممارسة العقود بين الناس ،

ووجود الشرائع والقوانين ، وعلى الأخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات ؟ كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله وبالتالي أنه مسئول . حفأً إن فكرة المسؤولية قد تكون من أكثر الأفكار غموضاً والتباساً ، فإنها كثيراً ما تختلط علينا بالخوف من العقاب ، كما هو الحال عند الطفل الذي قد لا يملك إلا مسؤولية موهومة قوامها خشية العقاب ، ولكن من المؤكد أن مسؤولية الإنسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته هي صناعة يده *son oeuvre* ، وأنه الأصل في أفعاله المحمودة والمذمومة معاً . وهنا يصبح أن يثار اعتراض على هذا الدليل ، فيقال إن الحيوان ليس حراً ولا مسؤولاً ، ولكننا مع ذلك كثيراً ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات . وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان يعاقب الحيوانات لكي يدررها ويقومها ، كما أن عدداً كبيراً من الجزاءات التي تقع على الأطفال (مثلاً) ، ليس المقصود به سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم . بل ليس من المستحيل أن نتصور تشيّعاً قوامه الاعتقاد بالجبرية المطلقة ، مع تضمنه لقانون جنائي مماثل لقانوننا . ولكن الواقع أن القوانين الحالية التي تحكم في الإنسانية قائمة فعلاً على الإيمان بالجبرية والاعتقاد بالمسؤولية ؛ بدليل أنه حينما يتسبب فرد ما في إلحاق أذى بغيره دون أن يكون قد أراده فعلاً ؛ فإنه قد يلزم بدفع تعويض ، ولكنه لن يكون موضع عقاب . ولما كانت المسؤولية تفترض المعرفة ؛ فإن كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لا بد أن يُخفَّف من مسؤوليتنا . وهذا فإن انعدام الانتباه أو عدم التبصر *imprévision* يعتبر عاماً مخفقاً ، في حين أن سبق العمد يضاعف من خطورة الجريمة ، وإن كان عدم التبصر قد يستبع أحياناً ضرراً من الجزاء .

ييد أنه ربما كان في وسعنا أن نقول إن الدليل الاجتماعي على وجود الحرية — مثله في ذلك كمثل الدليل الأخلاقى الذى وضعه كانت — هو مجرد دليل فرعى يرتد في النهاية إلى الحجة القائمة على الشعور السيكولوجي . والواقع أن الدليل الأخلاقى لا يمكن أن يعد برهاناً عقلياً ، لأننا لا تستنتج الحرية من الإلزام ، بل نحن ندرك ذواتنا كأحرار ولزمين في وقت واحد ، ثم يجيء التحليل العقلى فيفصل الحرية عن الإلزام ، لكنه يدرس كلامهما على حدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الدليل الاجتماعي ، لأنه يرتد في النهاية إلى الدليل السيكولوجي ، من حيث إنه يظهرنا على أن سائر أفراد الجماعة التي

نها في وسطها قد اختبروا الحرية فشعروا بمعنى المسؤولية . وإنـ فإنـ الأصلـ فيـ إيمـانـاـ بالـ حرـيـةـ إنـماـ هوـ شـعـورـناـ التـقـسـيـ باـسـتـقـلـالـناـ فـالـفـعـلـ ،ـ وـشـعـورـناـ الـأـخـلـاقـ بـتـحـمـلـناـ لـمـسـؤـلـيـةـ أـفـعـالـناـ ،ـ أـعـنىـ بـزـيـادـةـ أـوـ نـقـصـ قـيـمـتـاـ الـأـخـلـاقـيـةـ بـعـدـ الفـعـلـ .

٦ — وأخيراً يمكنـناـ أنـ تـحدـثـ عـمـاـ اـصـطـلـحـ الـبعـضـ عـلـىـ تـسـمـيـتـهـ بـالـدـلـيلـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـىـ عـلـىـ وـجـودـ الـحـرـيـةـ ؛ـ وـهـوـ دـلـيلـ يـقـومـ عـلـىـ فـهـمـنـاـ لـعـنـيـ الإـرـادـةـ وـتـحـلـيلـنـاـ لـمـضـمـونـ الـفـعـلـ الإـرـادـىـ .ـ وـهـنـاـ نـجـدـ أـنـ الإـرـادـةـ تـنـجـهـ فـيـ الـعـادـةـ نـحـوـ الـمـوـضـوعـاتـ الـمـخـلـفـةـ بـقـدرـ ماـ تـبـدـوـ لـهـ تـلـكـ لـمـوـضـوعـاتـ حـسـنـةـ أـوـ مـرـغـوبـاـ فـيـهاـ .ـ فـحـيـنـاـ تـبـدـوـ لـنـاـ بـعـضـ الـمـوـضـوعـاتـ مـرـغـبـةـ إـلـىـ أـقـصـىـ حـدـ ؛ـ فـإـنـ الإـرـادـةـ تـنـزـعـ نـحـوـهـاـ نـزـوـعـاـ ضـرـورـيـاـ ،ـ وـحـيـنـاـ نـحـكـمـ عـلـىـ مـوـضـوعـاتـ أـخـرـىـ بـأـنـهـاـ مـرـغـوبـةـ نـسـيـاـ —ـ أـعـنىـ مـنـ وـجـهـ نـظـرـ مـعـيـنـةـ —ـ فـإـنـ الـعـقـلـ قـدـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـنـظـرـ إـلـيـهـاـ مـنـ وـجـهـاتـ نـظـرـ أـخـرـىـ فـيـضـعـ فـيـ طـرـيقـ الـفـعـلـ مـوـانـعـ وـعـقـبـاتـ .ـ وـلـكـنـ الـمـوـضـوعـاتـ الـخـلـفـةـ الـتـيـ يـجـبـ عـلـيـنـاـ أـنـ خـتـارـ فـيـمـاـ يـبـدـوـ لـنـاـ —ـ تـبـعـاـ لـاـخـتـالـفـ وـجـهـاتـ النـظـرـ —ـ مـطـابـقـةـ لـعـضـ الرـغـبـاتـ ،ـ وـمـعـارـضـةـ لـعـضـ الـآخـرـ .ـ وـإـنـ فـنـحنـ لـاـ تـنـجـهـ نـحـوـهـاـ اـجـاهـاـ ضـرـورـيـاـ ،ـ بـلـ نـحـنـ أـحـرـارـ بـإـرـائـهـاـ ،ـ مـاـ دـمـنـاـ نـسـتـطـعـ أـنـ يـنـظـرـ إـلـيـهـاـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ أـوـ ذـاكـ ،ـ فـتـقـبـلـ عـلـيـهـاـ أـوـ نـتـصـرـفـ عـنـهـاـ .

ولـنـأخذـ عـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ مـوـقـفـ الطـفـلـ الـذـىـ يـفـكـرـ فـيـ طـرـيقـ الـاستـفـادـةـ مـنـ قـطـعةـ نـقـودـ أـعـطـيـتـ لـهـ :ـ هـنـاـ نـجـدـ أـنـ هـذـاـ الطـفـلـ شـوـ ،ـ وـلـكـنـهـ أـيـضاـ مـعـجـبـ بـنـفـسـهـ ،ـ مـحـبـ لـلـآخـرـينـ ،ـ ذـوـ حـيـطةـ وـتـبـصـرـ .ـ فـهـوـ لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـنـفـقـ نـقـودـهـ لـإـرـضـاءـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الـمـيـوـلـ ،ـ دـوـنـ أـنـ يـعـارـضـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ مـاـ لـدـيـهـ مـنـ مـيـوـلـ أـخـرـىـ .ـ وـهـكـذـاـ الـحـالـ أـيـضاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الشـخـصـ الـبـالـغـ الـذـىـ يـنـسـاقـ لـسـحـرـ اللـذـةـ فـيـسـيرـ فـيـ طـرـيقـ الـغـوـاـيـةـ ،ـ ثـمـ لـاـ يـلـبـثـ أـنـ يـشـعـرـ بـعـذـابـ أـخـلـاقـ شـدـيدـ ،ـ إـذـ يـشـعـرـ بـأـنـهـ قـدـ نـأـيـ بـنـفـسـهـ عـنـ مـئـلـهـ الـأـعـلـىـ الـذـىـ طـلـلـاـ وـدـ لـوـ اـقـرـبـ مـنـهـ .ـ وـلـكـنـهـ لـوـ اـنـتـصـرـ لـهـذـاـ الـمـثـلـ الـأـعـلـىـ ،ـ وـنـاـصـبـ أـهـوـاءـهـ الـعـدـاءـ ،ـ فـإـنـهـ لـاـ بـدـ أـنـ يـشـعـرـ بـإـغـرـاءـ الـلـذـاتـ الـتـيـ يـنـصـرـفـ عـنـهـاـ .ـ وـإـنـ فـإـنـ الـفـعـلـ الـحـرـ موجودـ حـقـاـ ،ـ بـدـلـيلـ أـنـ الإـرـادـةـ تـشـعـرـ فـعـلاـ بـأـنـ عـلـيـهـاـ أـنـ تـوـجـهـ ذـائـتهاـ ،ـ مـضـحـيـةـ بـعـضـ مـيـوـلـهـاـ فـيـ سـبـيلـ تـحـقـيقـ مـيـوـلـ أـخـرـىـ ،ـ وـحـقـقـةـ بـذـلـكـ اـخـتـيـارـاـ مـعـقـولاـ هـوـ مـنـ الـفـعـلـ الـحـرـ بـمـنـزلـةـ الـروحـ الـحـيـةـ الـتـيـ تـشـيـعـ الـحـيـاةـ فـيـ الـجـسـدـ الـهـامـدـ .

يد أن هذا الدليل الأخير يفترض نظرية ميتافيزيقية خاصة في الحرية ، لأنه يستلزم أن تكون الحرية وثيقة الصلة بالاختيار « *Le choix* » . وال اختيار هنا لا يقوم إلا على أسباب معقولة . ولسنا نريد أن نعرض لمناقشة هذه النظرية ، فذلك ما سنعود إليه مراراً في فصول قادمة من بحثنا هذا ، ولكن حسينا أن نقرر هنا ما يذهب إليه أنصار هذا الرأي من أنه لا يمكن أن توجد حرية إلا حينما نعمل وفقاً لأسباب معقولة ومسوغات مقبولة ، لا بمقتضى قوى خارجية أو علل أجنبية . « إن الحرية لتقتضي — كما يقول رسول — أن تكون إرادةنا وليدة رغباتنا ، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا إلى أن نعمل ما لسنا نريد أن نفعله »^(١) . فالطفل الذي يعمل خوفاً من العقاب لا يمكن اعتباره حراً بمعنى الكلمة ، وإنما هو يصبح حراً حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية ، أي حينما يعمل بوعي أفكار أو بواسعث معقولة كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال . وسنرى فيما يلى كيف أن الحرية هي أبعد ما تكون عن الجهل ببواusث أفعالنا ، لأننا لا نكون أحراراً حقاً إلا حينما نعمل وفقاً لأسباب عقلية أو ببواusث معقولة نختارها ونحرص على مطابقتها والعمل وفقاً لها^(٢) .

B. Sussell : “Our Knowledge of the External World.”, London, G.(1)
Allen, revised edition, 1926, p. 239.

يقول رسول أيضاً في موضع آخر إن الحرية الحقيقة لا تتعارض مطلقاً مع المعرفة بمعناها الصحيح .

P. Foulquié : “La Volonté”, P.U.F., 1949, pp. 50-53.(2)

الفصل الثاني

معنى الضرورة

٧ — رأينا فيما تقدم أن مفهوم « الحرية » لا يتحدد إلا على ضوء مفهومات أخرى تتضمن معانٍ الضرورة أو الحتمية أو الجبرية . الواقع أن الحرية لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء نقيضها^(١) ، لأنها لو كانت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئاً ولا تدل على أي شيء : « إن الحرية المطلقة ، كما يقول « يسبرز » ، هي في النهاية أمر لا معنى له ، فإن الحرية تصبح خاوية إذا لم يكن ثمة شيء يصادها .. »^(٢) حقيقة إن بعض الفلاسفة يأتى أن ينسب إلى الحرية مفهوماً سلبياً ، لأنه لا يريد أن تكون الحرية مجرد إنكار للضرورة ، ولكن من المؤكد أن فهم معنى « الضرورة » قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية . ولكن كلمة « الضرورة » قد تؤخذ بمعنىين : فإن الضروري من جهة هو ما يقابل الممكن *le contingent* أو العرضي *accidentel* ، وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر *libre* أو المختار . ييد أن الضروري — في كلتا الحالتين — هو ما لا يمكن ألا يكون ، أعني ما يتصف بصفة الحتمية أو الوجوب . وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة « القدر » *le destin* ، فترددت في المأساة اليونانية فكرة القدر *moire* باعتباره تلك الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن يخضع لها . ولكن اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين ، فقالوا أولاً بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير

(١) نقيض الحرية هو بلا شك اللاحرية « non-liberté » وهذا التعبير لا يرادف كلمة الحتمية ، (*déterminisme*) ولكنه مستعمل عند بعض الفلاسفة مثل ياسبرز *Jaspers* وهيدجر *Heidegger* وغيرها .

K. Jaspers : “Philosophie”, t. II, p195 (cité par P. Ricoeur : “Gabriel Marcel, et Karl Jaspers”, p. 257.)

الحياة بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبار الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضاً بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقى ، باعتبار أن ثمة نظاماً أخلاقياً ينبغي أن يخضع له المرء حتى يسير في حياته سيراً مستقيماً ، وهنا تتمثل الضرورة في صورة قانون كل عام يجب أن تسير الحياة الإنسانية وفقاً له .

إذا ما نظرنا إلى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس Leucippus الذي قال بوجود قانون يسبب انقسام النرات من الخلط الأول Parménides والحدارها إلى الكون من أجل تكوين الأشياء ، كما ظهرت عند برميدس الذي جعل من الضرورة إلهة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضاً عند أفلاطون في أسطورة الإر Er التي تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة ، ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكري اليونان ، حينما ناصر الأبيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب النزى الذى نادى به من قبل ديموقريطس ، من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، إلى مذهب ميكانيكى (أيضاً) قوامه الصدفة *Le hasard*^(١) . والصدفة هنا تعبر عن قدرة النرات على الانحراف *clinamen* بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة الحالية ، فهي مبدأ ديناميكى يخرج بالنرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب إليها ديموقريطس من أجل تفسير

(١) ظهرت فكرة « الصدفة » في الفلسفة الحديثة عند الفيلسوف الأمريكي بييرس Peirce صاحب المذهب المعروف باسم « Tychism » (وهذه التسمية مأخوذة عن اللفظ اليوناني « Tuché » ومعناه صدفة) . وقد شرح بييرس مذهبة هذا في بحث له كتبه في مجلة The Monist (أبريل سنة ١٨٩٢) تحت عنوان : « عرض ودراسة لمذهب الضرورة » doctrine of Necessity examined « وهذا يقول بييرس إن في الكون اتفاقاً مطلقاً لا سبيل إلى اعتباره مجرد ظاهر لجهلنا بالعلل ، وإنما هو ثغرة حقيقة أو هوة موضوعية في صميم نظام الضرورات الكونية . وهذه الهوة (أو الثغرة) تمثل بصفة خاصة في ثمو الكائنات الحية وتخصصها النوعي وقد وجد مذهب الصدفة أصداءً أخرى في الفكر الحديث عند القائلين بالإمكان Contingence أو بالالاتجاه Indétermination مما يدلنا على وجود شبه صلة بين فكرة الحرية وفكرة الاتفاق أو الصدفة « Le hasard » .

نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال إنها ذرة دقيقة تحمل مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلي ، وبالتالي فقد نسب إليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلة ، منحرفة عن الخليط الخارجي الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا إلى القول بحرية خاصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتتراث « *indifférence* » .

والواقع — كما يقول الأبيقوريون — أنه لا فائدة من أن نقضي على الخوف من الآلة إذا كنا سنستبدل بإرادتها الآلة التي لا تفهر إرادة أخرى أشد هولا وأصلب عوداً ، إلا وهي القدر نفسه .

ولكن الإرادة على حد تعبير أبيقور نفسه ، تفلت من طائلة القضاء والقدر : « *fatis avulsa voluntas* ». فالحرية إذن حقيقة لا سبيل إلى الشك في صحتها ، وإن كان الأبيقوريون يخلطون في النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فإنهم يأخذون بنظرية سقراط في أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، بمعنى أن الإنسان إذا رأى بوضوح ما ينبغي أن يفعله فهو لا بد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له . فالحكيم في نظر الرواقين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق إرادته تلك القوانين . والرواقيون ينسبون إلى الفرد حرية باطنية هي التي تنقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة وتقلبات الناس — والإرادة عندهم هي مبدأ هذه الحرية الباطنية ، من حيث إن الإرادة هي القدرة على التحكم في الذات والسيطرة على النفس والاستقلال عن كل قوة خارجية . وعلى هذا الأساس وضع ابكتاتوس Epictetus تفرقته المشهورة بين نوعين من الأشياء : ما يتوقف علينا وما لا يتوقف علينا . أما الأشياء التي تتوقف علينا فهي آراؤنا ، وميلونا ، ورغائبنا ، ونوازعنا ، وبصفة عامة أفعالنا ؛ وهذه كلها حرية بالطبيعة ؛ نظراً لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يعوقها أو أن يقول دونها . وأما الأشياء التي لا تتوقف علينا ، فهي الجسم ، والخيرات ، والسمعة ، والكرامة ، والشرف ؛ وبالإجمال كل ما يخرج عن نطاق أفعالنا ؛ وهذه كلها ضرورية ، نظراً لأنها محتممة

وخاضعة لكافة الموانع الخارجية ، فضلاً عن أنها غريبة عن الإنسان نفسه . وهكذا نصب الرواية الإرادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الإنسان بذاته وقدرته على التحكم في نفسه . وبعد أن كانت الفلسفة اليونانية تجعل الماء باطنًا في « موضوعات » عقلية ، ومرتبطة تماماً بالعقل الأسمى ، أصبح الخير عند الرواقين باطنًا في الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت « الإرادة » ذاتها هي المبدأ الأول ... يقول ابكتاتوس صراحة « إن خيراً وشرناً لا وجود لهما إلا في إرادتنا ذاتها » . فالخير الحقيقي إنما يوجد حيث توجد الإرادة الحية .

ولكن ماذا تعنى « الحرية » في نظر الرواقين ؟ أهي استقلال الإرادة حقاً ، بحيث لا يكون ثمة حرية إلا إذا تمكنت الإرادة من أن تفصل في وجودها بذاتها ؟ الظاهر أن هذه ليست بنظرية الرواقين ، فإن الإنسان عندهم لا يملك قط أن يغير شيئاً من مصيره ، والقدر في نظرهم هو القانون الكلي الشامل . فما السبيل إذن للإفلات من ضرورة الأشياء ؟

هنا يحيي الرواقيون بقولهم إن سبيل الخلاص الأوحد إنما ينحصر في مطابقة الإرادة للضرورة . وإذا فإن الضرورة تظل قسراً وعبودية طالما بقيت خارجة عن العقل ، أعني ما دام العقل لم يستطع بعد أن يتقبلها . وأما إذا توصل الحكم إلى فهم قانون الأشياء ، أو الضرورة الكامنة في الطبيعة ، وإذا استطاعت إرادتها أن تندمج في تلك الإرادة الكلية التي تحدث كل شيء ، فإنه لن يكون عندئذ مجرد عبد أسير ، بل سيكون له دور فعال في مملكة الطبيعة ، لأنه سيصبح عندئذ حراً كالله نفسه . وإذا فإن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الضرورة نفسها مفهومه ومرادة .

وهكذا يمكننا أن نقول إن الرواقين قد حاولوا أن يوفقاً بين الحرية والضرورة ، ولكنهم انتهوا إلى جعل الضرورة أصلاً للأشياء ، بدلاً من أن يخضعوا الضرورة نفسها للحرية . ولكن ، أليست الحرية الحقيقة إنما هي تلك التي تأتي أن تنصاع للقدر وتقبل المصير ، محاولة دائماً أن تعمل على تغييره والتتعديل منه ، بدلاً من أن تكتفي بالخصوص

له والعمل على مطابقته^(١)؟ ومن جهة أخرى ، ألا تفترض فكرة الضرورة فكرة الحرية نفسها ، ما دام المرء لا يمكن أن يشعر بوجود عائق أو ضرورة ، عائق القدر الذي يهيمن عليه ، وضرورة المصير الذي يتهدده ، إن لم يكن يشعر في قراءة نفسه بالرغبة في الحرية ، بل بالحرية ذاتها ؟ ... الواقع أن فكرة القضاء والقدر أو الجبرية **Le fatalisme** هي نفسها ، كما لاحظ **Jean Wahl** ، تفترض إلى حد ما فكرة الحرية^(٢) .

ولكن يجب أن نشير هنا إلى أن كلمة « الضرورة » قد تكون أعم من كلمة « القدر » ، فإن القائلين بالضرورة إما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية **Déterminisme** أو من أصحاب مذهب القضاء والقدر أو الجبرية **Fatalisme** ^(٣) والفارق بين المذهبين أن القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هي التي تتحقق إرادتها الخاصة ، بغض النظر عن إرادة الإنسان ومشيئته ، بينما يذهب القائلون بالحتمية إلى أن كل فعل إنساني محدد بما سبقه من أحداث ، وما تقدمه من أفعال ، فسيولوجية كانت أم سيكولوجية .

وإذا رأينا هذه التفرقة فقد يكون من المعken أن نسب إلى اسپينوزا فلسفة واحدة تقول « جبرية » منطقية ، بينما يصح أن نسب إلى ليبيتس فلسفة تعددية تقول بحتمية أخلاقية^(٤) .

يقول اسپينوزا في الكتاب الثاني من مؤلفه المسمى بالأخلاق : « إن النفس لا تنطوي على أية إرادة حرة أو مطلقة ، بل هي مجبرة على أن تزيد هذا أو ذاك بمقتضى

A. Fouillée : “**Histoire de la Philosophie**”, Paris, Delagrave, nouvelle^(١) édition, pp. 149 – 150.

Jean Wahl : “**Traité de Métaphysique**”, p. 528. ^(٢)

(٣) يستعمل البعض كلمة « جبرية » ترجمة للفظ **déterminisme** ، ولكننا آثروا هنا أن نستعمل كلمة « حتمية » للدلالة على هذه الحقيقة وهي أن « معرفتنا لجميع الشروط التي تعين ظهور ظاهرة تمكننا من التنبؤ بما سيحدث حتماً » (انظر مقدمة الدكتور يوسف مراد للترجمة العربية لكتاب « مدخل إلى دراسة الطب التجربى » لكلودير نار ، ١٩٤٤ ، ص « ف ») .

cf, Janet & Séailles : “**Histoire de la Philosophie**”, p. 350. ^(٤)

علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية ^(١) . فكل ما يحدث في الوجود يرجع في نهاية الأمر إلى تلك العلة الأولى التي تحقق كل شيء بضرورة أزلية وكالأسى ^(٢) .

وبعبارة أخرى يقول اسبينيوزا إن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وإن كان كل شيء يصدر عنه وفقاً لما في طبيعته من ضرورة . فما يحدث في الوجود إنما يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية . ييد أن اسبينيوزا يقول في موضع آخر إن الإنسان الحر إنما هو ذلك الذي يعمل وفقاً لنصائح العقل ، فلا يكون سلوكه ناجحاً عن الخوف من الموت ، بل يكون مبعثه الرغبة في الخير رغبة مباشرة ^(٣) . ومعنى هنا أن اسبينيوزا يقول أيضاً بنوع من الحبرية الأخلاقية ما دام يؤمن بوجود باعث عقلية خلقية تدفعنا إلى العمل .

والواقع أننا نجد عند اسبينيوزا ، ومن بعده عند هيجل ، أصداء هامة لنظرية الرواقين في الحرية ، لأن كلاً من هذين الفيلسوفين قد ذهب إلى أن ثمة هوية *identité* بين الحرية وبين القدرة الذاتية على العمل وفقاً لمقتضيات العقل .

ولسنا نريد أن نتبع بانتظام سائر المذاهب الفلسفية التي قالت بالضرورة في العصر الحديث ، ولكن حسبنا أن نشير إلى كل من هوبرز في القرن السابع عشر ، وهويم في القرن الثامن عشر ، واستيوارت مل وتين M. Taine وهوبرت سبنسر في القرن التاسع عشر . أما هوبرز فإنه يعرف الإرادة بأنها أقوى رغبة ، معنى أنها تلك الرغبة التي تتغلب على غيرها من الرغبات فتؤدي إلى الفعل . وتبعاً لذلك فإن هوبرز يقول إن ما نسميه بالحرية الأخلاقية ، يعني تلك القدرة على الإرادة أو عدمها ، ليست إلا وهماً كاذباً لا أساس له . وهكذا يتبنى هوبرز إلى القول بأننا لا نملك سوى حرية طبيعية أو فزيائية ، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة ، أي أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لا تظهر .

Spinoza : "Ethique", II., prop. 48.

(١)

Ibid., première partie, prop. XXXVI, Appendice.

(٢)

Ibid., VI prop. LXVII.

(٣)

(مشكلة الحرية)

أما عند هيوم فإن الضرورة تتحكم في الأفعال الإنسانية ، كما تتحكم في الأحداث الطبيعية ، بدليل أن هناك اطراضاً uniformity في سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواطننا وأفعالنا .

حقاً إن أفعالنا قد تبدو وليدة نزوات عارضة وأهواء عابرة لا سبيل إلى تحديدها ، ولكن ثمة ضرورة من الالتحاد بين البواعث والأفعال هو من الثبات بحيث قد يكون من الممكن أن نحدد نوع الضرورة التي تتحكم في أفعالنا . وعلى الرغم من أننا نتوهم في أنفسنا أنها أحجار فلا ، فإن المتأمل في سلوكنا قد يستطيع أن يتباين بأفعالنا ، مستخلصاً نوع أرجاعنا وفقاً لمعرفته ببواطننا وطبعنا^(١) . وإذان فإن هيوم لا يؤمن بوجود إرادة حرة ، بل هو يعتقد أنه إذا وجدت بواطن معينة فلا بد أن تستبعها بالضرورة أفعال معينة . فليس في النفس الإنسانية سوى مجرد تعاقب بين الظواهر ، ولا مجال للحديث بالتأليل عن جوهر مرید أو عن علة محددة . وهذا بعينه هو الرأي الذي ذهب إليه ستيفورات مل ، على الرغم من أنه قد دافع عن الحرية في المجال العملي دفاعاً مجيداً : فمن ناحية نجد أن مل قد أنكر وجود « الفعل الحر » بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة ، ومن ناحية أخرى نجد أنه قد انتصر للحرية في المجال الاجتماعي والسياسي .

وهذه ظاهرة لا نعد لها مثيلاً عند غيره من المفكرين ، إذ نجد أن فولتير مثلاً قد دافع عن الحرية دفاعاً مجيداً في المجال العملي ، دون أن يؤمن بالحرية في المجال النظري ، أي من الناحية الميتافيزيقية . حقاً إن فولتير قد ذهب حيناً إلى أنَّ ثمة حرية ، متصوراً هذه الحرية على أنها محدودة ومتغيرة ، وأن أعلى صورها هي تلك الطاعة الضرورية لقوانين العقل وأنظمته^(٢) ، ولكننا لا نجد عند فولتير دفاعاً حقيقياً عن حرية الإرادة ، على الرغم من أنه كثيراً ما يقول إن الحرية هي من الحياة الإنسانية منزلة الصحة العقلية . ونحن نرى فولتير مع ذلك يقرر في موضع آخر أنه مما يُكَفِّرُ المذهب الذي نعتنقه ، فإننا نعمل دائماً كالمأمور ، والحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة بقدر ما هي مبدأ ضروري لل فعل أو مصادرة Postulat هامة من مصادرات الحياة العملية : « إننا

D. Hume : "A Treatise on Human Nature", London, vol II. p. 121.(١)

Voltaire : "Pensées sur le gouvernement", VII., (٢)

عجلات في آلة كبيرة ، وعقولنا تفكك كلاماً لو كانت حرة ، لأن هذا الشعور بالحرية هو نفسه عجلة في تلك الآلة ». ويعد فولتير مرة أخرى يقرر أن من الممكن اعتبار أفعالنا حرية ، وأما إرادتنا فإنها لا يمكن أن تعد حرية على الإطلاق . وأخيراً نراه يدنسو من الجبرية المطلقة فيقول إنه من التناقض أن نقرر بأن ما سوف يحدث قد يكون من الممكن ألا يحدث . ومعنى هذا في نظر فولتير أن الرأي المعارض لمذهب الضرورة هو رأى مخالف للصواب ، إن لم يكن رأياً محلاً غير معقول . وهكذا يتنتي فولتير نفسه يشعر بأن الحرية ليست سوى معلول معروف لعلة مجهولة . وأية ذلك أن فولتير نفسه يشعر بأنه مجرّر على أن يكتب ما يكتب ، مع علمه في الوقت نفسه بأن القاضي الذي سيدينه مجرّر هو الآخر على أن يدينه !^(١) .

أما عند تين *Taine* فإن مذهب الضرورة يتمثل في صورة ميكانيكية تجعل من الإنسان مجرد حيوان هو من الناحية الفيزيائية كالآلة ، ومن الناحية العقلية كالنظريّة الهندسية *Un théorème* ؛ وهذا يقول تين « إن الفضيلة والرذيلة هي مجرد منتجات *Produits* ، مثلها كمثل الزاج *Vitriol* والسكر ». فالإنسان إذن خاضع لمؤثرات خارجية وعوامل نفسية ينبغي تحليلها حتى توصل إلى فهم طبيعته . وتين يؤمن بأنه من الممكن أن تكون جبريين مع ليبيتس دون أن تذكر من أجل هذا مسؤولية الإنسان ، بمعنى أنها نظل نعتقد بأن الخير جدير بالمدح والاحترام والثواب ، والشرير لا يستحق إلا اللوم والاحتقار والعقاب . وقد وقف تين بمحنة بأكمله على نظريته في الضرورة الشاملة *Nécessitarisme* ، محاولاً أن يفسر حرمتنا على أساس فكرته عن الحتمية . وهنا نراه يقول إن الميول والحوافر التي تحرك الإرادة إلى الفعل إنما هي ميولنا وحوافرنا نحن ، فحيينا نعمل وفقاً لها ، فنحن إنما نعمل بقوتنا الخاصة ، وتلقائتنا الذاتية ، وحرمتنا التامة ، ومسؤوليتنا الكاملة . وهذا معناه أنه لما كانت الضرورة باطنة فيها ، فكأننا أحجار في الحقيقة . وردنا على هذا إنما لا يمكن أن نضفي صفة الحرية على كل ما هو تلقائي ، وإلا لكان نومي العميق الذي فيه تستسلم كل قواي للنعاس ، بدون أدنى مقاومة ، نوماً حراً مسئولاً ! وعلى كل حال فإن مذهب تين يعبر عن حتمية سيكلولوجية لا تخلي من نزعة هندسية مستمدّة من اسينيوزا ، مما يقرب فلسفته من المذاهب الجبرية القائلة

بالقضاء والقدر ، فضلاً عما يظهر فيها من نزعة طبيعية صرفة^(١) .

أما عند هيربرت اس宾سر فإننا نجد محاولة سيكولوجية للتوفيق بين الضرورة وشعورنا بالحرية : فمن جهة نرى أن سبنسر يطرح القول بحرية الإرادة ، لأنه لا يسلم بأن في وسعنا أن نخرج على العلية الكونية الشاملة ، ولكننا نراه يقرر من جهة أخرى أن لدينا شعوراً بحرية إرادتنا ، وهذا الشعور ليس من الوهم في شيء . ييد أن سبنسر يضيف إلى ذلك أن رغباتنا وأهواءنا هي في جمري التجربة ذاتها بمثابة الأدوات أو الوسائل التي تتحذّلها الطبيعة لتحقيق مقاصدها فيما وينا . و « إذا ما عتبنا بالحرية أنها نعمل كما نحب ، فإن من المؤكد أنها أحجار ، لأننا نعمل دائماً كما نحب ؛ ولكن الواقع أنها لا تملك أن تعمل أي شيء آخر ، لأننا لا نستطيع أن نحب كما نحب ! »^(٢) . فالطبيعة إذن هي التي تحدد لنا ما نحب ، وهي بهذا تعين لنا نوع السلوك الذي ينبغي أن نتحذّل ، وتفرض علينا نفس العمل الذي يجب أن نتحفظه . وهكذا يخلص سبنسر إلى أن جمري حياتنا الذهنية لا يتعارض في شيء مع سلسلة العلل التي يقع تحت تأثيرها جهازنا العصبي ، وبالتالي كياننا العضوي ، بل نحن مجبون على السير في الطريق الذي رسمته لنا الطبيعة .

٩ — أما عند فيلسوف مثل شوبنهاور ، فإن الضرورة لا يمكن أن تكون طبيعية ، لأن من العبث أن نبحث في الطبيعة نفسها عن أسس الحرية أو الضرورة . يقول شوبنهاور إن الحرية ذات طابع ميتافيزيقي ، لأنها مستحيلة في نطاق العالم الطبيعي ، كما أثبتت كانت . ولكنه لا ينسب الحرية إلى أفعالنا ، بل إلى خلقنا أو طباعنا *Caractère* فيقول إن خلق كل منا هو فعله الحر : « إن كلامنا إنما هو من ، لأنه قد أراد بذلك مرة واحدة وإلى الأبد ». أما الإرادة فهي عند شوبنهاور مبدأ أولى يكون جوهر الفرد ، ويتمثل في كل فرد ، ولكنها مستقلة عن كل معرفة ، من حيث أنها سابقة على كل معرفة . والإرادة لا تستمد من

cf. A. Fouillée : “La Liberté et le Déterminisme.”

(١)

7 éd., Paris Alcan, VI.

— Hommay : “L’idée de nécessité dans la philosophie de M. Taine.”, in “Revue Philosophique” 1889, XXIV.

H. Spencer : “Principles of Psychology”, vol II. quoted by W. (٢)

Hocking : “Science, Value and Religion”, 1942. p. 200

المعرفة إلا البواعث التي تتطور على أساسها وتتصبّع شيئاً محسوساً ؛ وأما في ذاتها فإنها ثابتة غير متغيرة ، نظراً لأنّها تقع خارج الزمان . وإذاً فإن الحرية التي يدعوا إليها شوبنهاور إنما تنحصر في الوجود *L'etre* لا في الفعل : (١)

من هذا نرى أن نظرية شوبنهاور في الحرية متأثرة إلى حد كبير بنظرية كافيت . ولكن بينما ينسب كافيت إلى الإرادة القدرة على التغيير بالتربيّة أو بالالتزام بعض القواعد والوصايا ، نجد أن شوبنهاور يطرح كل قدرة على التغيير ، لأنّه ينسب إلى الحرية طابعاً مطلقاً بمقتضاه تكون كل إرادة قد كونت نفسها مرة واحدة وإلى الأبد . وهكذا يظل كل منا مرتبطاً بخلقه الأصلي ، أسيراً لطبعه الخاص ، دون أن يتمكّن من الخروج عليه أو التحرر منه ؛ بل دون أن يملك تغييره تغييراً أساسياً شاملـاً . « إن في استطاعتنا (كما يقول شوبنهاور) أن نبين للرجل الأناني أنه لو تخلى عن مصلحة ضعيفة عاجلة ، فقد يستطيع أن يحصل على مصلحة أكبر آجلاً ، وفي استطاعتنا كذلك أن نبين للرجل الشرير أنه إذا أراد أن يلحق بالآخرين أذى أكبر ، فقد يلزمـه أن يتحمل ألمـاً أقسى وأمضـى ، ولكن ليس في استطاعتنا كذلك بأي حال أن ندحض الأنانية في ذاتها والشر في ذاته ، كما أنه ليس في وسعنا مطلقاً أن ثبت للقطـأنه يختـطـىء إذ يهـوـي الفـئـران ! » (٢) وهكذا نرى أن فعل الجرم — في نظر شوبنهاور — لا يفسـر إلا تفسـيراً ظاهريـاً سطحيـاً ، حينـا يقتـصر على الرجـوع إلى أفعـالـه السـابـقة ، أو إلى البيـئةـ التي عـاشـ فيها ، أو إلى التـربـيـةـ التي تـلـقـاهـا . وأما إذا أردـنا أن نـفـسـرـهـ تـفـسـيراًـ حـقـيقـياًـ مـعـنـعاًـ ، فإـنـ عـلـيـناـ أنـ نـرـجـعـ إلىـ ذـلـكـ الفـعـلـ الـأـوـحـدـ الـذـيـ بـمـقـضـاهـ اـخـتـارـ الجـرمـ خـلـقـهـ المـعـقـولـ *caractère* . *intelligible*

ولكن أليس معنى هذا أن الإنسان يستطيع أن يعمل ما يريد ، ولكنه لا يستطيع أن يريد كما يريد ؟ الواقع أن هذه النظرية تفترض أن خلق الإنسان غير قابل للتغيير ، كأنّه ضرورة باطنـةـ قد فـرـضـتـ عليناـ إـلـىـ الأـبـدـ ، دونـ أنـ يـكـونـ فـيـ وـسـعـنـاـ بـأـيـ حـالـ أنـ

cf. A. Schopenhauer : “*Traité du Libre Arbitre*” trad. Franç., vol., (١)
(G. Baillièrè.)

A. Schopenhauer : “*Fondement de la Morale*” (٢)
trad. franç. (Burdeau) F. Alcan. p. 172.

نعمل على تغييرها أو التعديل منها . ولكن ألا يحدث أحياناً أن نرى الرجل الأناني يتذكر لأنانيته ، مقدماً على تضحيه شاقة ما كان له بها عهد ؟ ألا يحدث أحياناً أن يتخلى الجبان عن جبنته لكي يواجه الموت في شجاعة نادرة ، مؤثراً الموت على حياة الذلة والهوان ؟ قد يقال إن مثل هذه التغيرات المفاجئة نادرة الوقع ، ولكن إذا صرحت أنها مما يمكن حدوثه ، فقد استحال أن يكون الخلق ثابتاً مطلقاً ، كما يزعم شوبنور . وفضلاً عن ذلك ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عما إذا كان شوبنور نفسه قد التقى فعلاً بأناس خلقهم هو من الثبات بحيث يمكن اعتبارهم أنانين أنانية مطلقة ، من أول حياتهم إلى آخرها . أليس الأدنى إلى الصواب أن ننظر إلى الخلق أو الطياع كشيء حتى يقبل التمو والتغير والتطور ، بدلاً من أن ننظر إليه كشيء جامد غير متغير ، أو كوحدة متجانسة قوامها التماسك المطلق والهوية الثابتة ؟^(١) .

ولكن مهما يكن من شيء ، فقد كان لنظرية شوبنور في الحرية أثر لا يتجاهل في إثارة مشكلة الصلة بين الإرادة والطبيعة ، مما حفز الكثيرين إلى البحث في مشكلة العلية السيكولوجية ، والاهتمام بدراسة أمراض الإرادة .. إلخ .

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى تأثير العالم الرياضي الكبير أينشتين بنظرية شوبنور في الحرية ، كما يدلنا على ذلك كتابه المعروف الذي سماه « العالم أراه ». ففي هذا الكتاب يقول إينشتين إنه لا سبيل إلى الإيمان بالحرية ، على نحو ما يفهمها الفلاسفة ، لأن كل فرد منا إنما يعمل ، لا تحت تأثير ضغط خارجي فحسب ، بل وفقاً لضرورة باطنية أيضاً . وهذا الاعتقاد الذي يعترف إينشتين بأنه يدين به لشوبنور ، ليس مصدر عزم مستمر ومبعد صير قوى أمام مصاعب الحياة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يخفف من حدة شعورنا بالمسؤولية ، ذلك الشعور الذي كثيراً ما يشل نشاطنا ويحد من تلقائيتنا ، وفضلاً عن ذلك فإن الإيمان بالضرورة قد يمنعنا من أن ننظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين بشكل جدي مبالغ فيه ، بل قد يقودنا إلى أن ننظر إلى الحياة

J. Payot : "L'Education de la Volonté", P.U.F. 74 e éd., 1947. pp. 16 (١)

بعين ملؤها التسامح ، ورائدها حب الفكاهة **humour**^(١) .

١٠ — أما عند نيشه فإن فكرة الضرورة التي وجدناها عند شوبنهاور سوف تأخذ صورة جديدة هي ما عبر عنه نيشه باسم « حب المصير » *amor fati* . حقاً إن فكرة « المصير » كانت قد ترددت عند بعض الشعراء الألمان في القرن التاسع عشر (والأخص عند هيلدرلن *Hölderlin*) ، ولكن نيشه هو أول من ربط فكرة المصير بفكرة العود الأبدي *« le retour éternel »* ، فجعل من حب المصير شيئاً أكثر من مجرد الخضوع السلبي للضرورة^(٢) ، فحب المصير إذن يتضمن التزوع إلى تحقيق ضرب من « التكافؤ » بين إرادتنا وبين الضرورة ، ولكن قد يقال هنا إن هذا التكافؤ يعود بنا إلى نظرية الرواقين في ضرورة مطابقة الإرادة للقانون الشامل أو للطبيعة ، ولكن الواقع أن نيشه لا يقول بمصير معقول ، بل المصير عنده هو اللامعقولة المضرة . — وهذه الفكرة تردد اليوم عند ياسبرز *Jaspers* الذي يجعل من المصير « ضرورة وجودية » لاتتفصل عن فكرته عن الحرية ، حقاً إن ياسبرز يجعل من الحرية مرادفاً للوجود الإنساني ، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لا يتجرأ من الحرية الوجودية^(١) . فالإنسان من جهة هو الموجود الذي يختار ، والذى باختياره يفصل في وجوده الخاص ، وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شيء واحد ؛ ولكن الحرية من جهة أخرى لا تفهم إلا بمعارضتها للضرورة ، والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من الضرورة . إن للحرية حدوداً هي بعينها شروطها ، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة : فهناك

A. Einstein “ The World as I see It. ”, London,

(١)

Watts & Co. 1948, p. 2.

(٢) ارجع في هذا الصدد إلى تحليل فكرة المصير عند نيشه ودلناي وزمل أشنجلر في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدلوى عن « أشنجلر » (الطبعة الأولى) ص ٥٨ — ٦٠ .

(٣) من المعروف أن فلسفة ياسبرز الوجودية متأثرة إلى حد ما بفلسفة كيركجارد ، ونحن نجد عند كيركجارد أن الحرية ليست اختياراً كاملاً مطلقاً ، بل هي متصلة اتصالاً وثيقاً بالضرورة ، هنا إلى أن كيركجارد يرى أن ثمة هوة بين العقل وفكرة الحرية ، لأننا لا نستطيع مطلقاً أن نتعقل الفعل الحر .

(cf. Jean Wahl : “ Etudes Kierkegaardiennes ”, Vrin, 2e éd ” 1949 , pp. 227

الضرورة الجسمية والضرورة الطبيعية ، وضرورة المبادئ العقلية ، وهذه كلها عقبات لا بد للإرادة من أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها ، بل حتى تتحقق بالفعل هذه الحرية ، ييد أن ثمة ضرورة أخرى هي من الوجود الإنساني بمثابة قانونه الباطن ، وتلك هي الضرورة التي تعبّر عن طراز (أو أسلوب *style*) الوجود الإنساني ، من حيث هو وجود خاصٌ للزمان ، والتردد ، والصراع ، والأزمات . فالحرية الإنسانية ليست حرية مطلقة ، بل هي حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض ، حتى تصل إلى مرحلة « الوجود الضروري » *l'être nécessaire* التي فيها يصبح اختيارها لذاتها مجرد تعبير زمني عن حقيقتها الأزلية الأبدية . وهكذا يقرّ ياسبرز أن ثمة « ضرورة باطنية » لا بد أن يحياها المرء حينما يشعر بأنه قد أصبح مرتبطاً بأصله متراكماً مع صميم وجوده . وليس فكرة المصير سوى مجرد تعبير فلسفى عن تلك الضرورة الوجودية التي لا تفصل عن حريتها ، فالمصير هو أولاً وقبل كل شيء ذلك الموقف *situation* الذي أجده نفسي مرتبطاً به ومندجاً فيه ، فلا أثبت أن أتقبله إلى أبعد حد ، ، إذ لا أعود أتصور أن يكون من الممكن أن أوجد في عالم آخر أو أن أكون موجوداً آخر . والمصير أيضاً هو حاصل « اختياري » ، حينما لا يكون كل اختيار أقوم به مجرد تصميم تعسفي هو وليد ظروف عابرة ، بل حينما يحيي ، معتبراً حقيقة عن القانون الباطن لوجودي ذاته . وهكذا تستحيل الإرادة إلى « مصير » فلا تعود هناك عقبات تصطدم بها ، بل تصبح حريتها بمثابة المركز الذي تبعث منه أفعالٍ بشكل شبيه تلقائي ، نتيجة لإخلاصي المزدوج للعالم الذي أتقبله من جهة ، ولذاته التي أخلقها بإرادتي المتواتلة في تعاقب وانسجام من جهة أخرى . فالحرية الحقيقة لا تفصل عن شعورنا بالإخلاص *fidélité* لذواتنا ، إذ نشعر بتلك الضرورة الوجودية ، التي تربين على ذاتنا : تلك الذات التي لا يمكن أن تكون غير ما هي عليه ، فتحن هنا بإزياء ضرورة خاصة لا تمت بصلة إلى الضرورات المنطقية أو المادية أو الأخلاقية ، وتبعداً لهذا فإن ياسبرز يسميه بالضرورة الوجودية^(١) .

ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الاختيار » هنا ، إذا كان ثمة ضرورة لا بد أن تقوى نحو « الوجود » الذى على في النهاية أن أكونه ؟ يجىء ياسبرز فيقول : إن الاختيار الحقيقى إنما هو ذلك الاختيار الضرورى الذى تتحقق ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية *sui authentique* وهذه الضرورة الخاصة هي المعيار (الذى لا سيل إلى التحقق منه موضوعياً) لصحة اختيارنا أو مدى شرعيته . والاختيار الحقيقى ليس هو ذلك الذى تكون فيه الذات بإزاء أطراف متعددة ، بل إنما توجد لأطراف *alternatives* حيث توجد ذات تتساءل عن نفسها ، بدلًا من أن توجد حقا وتحيا هذا الوجود (إن صع هذا التعبير) ، أما بالنسبة لمن يشعر بصمم وجوده ، أو من يحس فعلا بأصله الوجودى ، فليس ثمة وجهات نظر ، وليس ثمة تردد ، بل كل اختيار لا بد أن ينبع تلقائيا من قراة وجوده ، ومعنى هذا أن اختيار الحرية الوجودية لا يشبه في شيء ذلك الاختيار الذى يتصوره العقل ، لأن اختيار قوامه ضرورة باطنية هي التي تحرك إرادتى إلى الفعل ، ولا سيل إلى فهم هذا الاختيار إلا إذا فهمنا المعانى التالية التي قد تبدو منفصلة متعارضة : « أنا اختار » ، « أنا أريد » ، « أنا ملزم » ، « أنا موجود » . وهذا معناه بعبارة أخرى أنه « ليس ثمة اختيار بدون تصميم ، ولا تصميم بدون إرادة ، ولا إرادة بغير إلزام ، ولا إلزام بغير وجود »^(١) — فهل يمكن معنى هذا في نهاية الأمر أن الحرية القصوى والضرورة القصوى شيء واحد ؟ هذا ما يجىء عليه ياسبرز بالتفى ، فإن الضرورة هي نفسها مصنوعة من نسيج الحرية ، وبالتالي فإنه لا سيل إلى إدراكها موضوعياً ، وعلى ذلك فإن كل اختيار لا يمكن أن يتحقق بدون مخاطرة أو مجازفة ، لأننى لا أعرف مطلقاً من أنا على سبيل اليقين ، وإنذن فإن إخلاص المرء لذاته ينطوى دائمًا على عنصر مخاطرة ، ما دام كل تصميم تتخذه لا يخلو من مجازفة ، ولا يمكن تبیره تبیراً مطلقاً . وعلى كل حال ، فإن الحرية الوجودية (على نحو ما يتصورها ياسبرز) ليست حقيقة إلا لأنها تستند إلى الضرورة . ولكن هذه الحرية محدودة لأنها تصطدم بضرورة خفية باطنية في وجود الذات الحرة نفسها ،

K. Jaspers : "Philosophie", II., p. 139 (cité par M. (1)

Dufrenne & P. Ricoeur : "Karl Jaspers Philosophie de l'Existence." 150

حقاً أنتي أختار الموجود الذي أريد أن أكونه ، ولكن لا يجب أن تنسى أنتي أيضاً أختار الموجود الذي أنا كائنه ، أعني ذلك الموجود الذي هو وليد أصل « *Mon origine* » وسائر اختياري *mes choix* السابقة ، فهل نقول إن هذا « *المصير* » الذي يعارض الحرية هو نفسه من خلق الحرية ، بحيث تكون الحرية قادرة على كل شيء ، حتى على معارضة الضرورة ؟ يبدو هنا أن ياسبرز يريد أن يمضي إلى حد أبعد من هذا ، فإنه يذهب إلى أن الذات (أو الأنا) الأصلية تتبوى على شيء لا يقع تحت طائلها ، كما يظهر من الكلمة « *الأصل* » نفسها . فالذات لم تخلق نفسها ، وحريتها هي شيء قد وُهب لها ، دون أن يكون في وسعها أن تخلقه ، وهذا هو معنى عبارة ياسبرز « إنتي لا أكفر عن خلق نفسك ، ولكنني مع ذلك لست خالق وجودي » . ففي وجودي شيء ليس من خلقي ؛ وحيث أوجد حقاً ، أى حيث أوجد بأكملي ، فأنا لست مجرد ذاتي . وهكذا ينتهي ياسبرز إلى القول بأنني قد أعطيت للذاتي (إن صح هذا التعبير) لأن حريتها قد منحت لي من الخارج ، فأنا لا أوجد إلا بذلك « الآخر » *l'autre* الذي هو أصل وجودي وصيم ذاتي ؛ والذى هو مني بمناسبة المبدأ المتعالى *ma transcendance* ، وليس للحرية من غاية في النهاية سوى أن تفني في تلك الحقيقة المتعالية (التي تكشف عن حدود الحرية ، وعن كيانها الغامض) ^(١) .

١١ — يمكننا الآن أن نشير إلى نظرية لافل في الحرية ، من حيث صلتها بالضرورة ، وهنا نجد أن لافل — مثله في ذلك كمثل ياسبرز — ينكر أن تكون الحرية مطلقة ، لأنه لما كانت الحرية الإنسانية مجرد مشاركة *participation* ، فإن ما في العالم من ضرورة *nécessité* لا بد أن تكون بمناسبة حدود *limites* لا تستطيع الحرية أن تعلوها . أما الذين ينكرون وجود الحرية أصلاً فهم في نظر لافل أولئك الذين يشتهون أن تكون قدرتنا مطلقة ؛ وتبعاً لذلك فإن إنكارهم للحرية ليس إلا شكاً مبعثها أنها لا تملك قدرة لا حد لها . ييد أن هؤلاء ينسون أن حريتها إنما تقوم على أساس من الضرورة نفسها ، لأن النشاط الإنساني لا يمكن أن يتحقق إلا في عالم محدود ، علينا أن

Ibid. pp. 151 – 152. (cf. également P. Ricoeur : ouvr. cité (١)
“ Trancendance et Liberté ” pp. 256 – 261.)

أن نغالب عوائقه ، وأن ننتصر على ما فيه من عقبات ، فالفعل الإنساني يفترض دائمًا مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ، ومقاومة تجتهد في أن تتغلب عليها ، ولو لا ذلك لما كان للحرية الإنسانية أي معنى . حقاً إنه لا سبيل إلى استخلاص الحرية من الضرورة ذاتها ، ولكن نشاط الحرية إنما يبدأ حينما تأخذ من الضرورة نقطة بدء تستند إليها في فعلها . ييد أن الحرية الحقيقية لا تثبت أن تمضي قدماً نحو مشاركة الفعل الحضري *l'Acte pur* ، فتخلف وراء ظهرها تلك الضرورة ، كأن هذه مجرد أثر تركه الإرادة الحرية خلفها ، أو مجرد تاريخ يروي لنا قصة نفائصها وسقوطاتها^(١) .

ويضى لافل إلى حد أبعد من ذلك فيقول في موضع آخر : إن الضرورة والحرية ليستا حدين متعارضين ، بل هما حدان متلاصكان يعبران عن حقيقة واحدة ، ذلك لأن العالم (في نظر لافل) كل متلاصك ، أجزاؤه لا تستطيع أن تنهض بذاتها لو أن تكتفى بنفسها ، ولكنها تتمتع باستقلال حقيقي حينما تجيء فتحاذد مكانتها في الكل الشامل . ومعنى هذا أن الجزء الواحد يعالي ، من حيث هو جزء ، ضغط سائر الأجزاء الأخرى ، ولكنه يشارك في استقلال الكل حينما يعمد إلى الاتحاد به . وإذا فإن الحرية والحرية إنما هما الوجه المادي والوجه الروحي للاستقلال الذاتي *autonomie* ، الذي يميز الكل^(٢) .

أما إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظرنا الإنسانية فسترى أن الحرية ليست مجرد اختيار *choix* ؛ لأنها كانت الحرية في أعلى صورها مجرد تعبير عن ضرورة باطنية تحقق فعلها في سهولة ويسر ، ولكن يجب أن نخترق من الخلط بين هذه الضرورة وبين الضرورة العلية ، أو ضرورة الطبيعة ، لأننا هنا بصدد ضرورة باطنية تخلق فيها الفاعلية أسباب نشاطها وميراثاتها دون أن نكتفى بتقبيلها من الخارج أو الوقوع تحت تأثيرها بشكل سلبي ، وهذا الخلق الباطن ليواكب أفعالنا هو بلا شك أكمل صورة من صور

L. Lavelle " De l' Acte " p. 198.

(١)

L. Lavelle : " La Presence Totale " Aubier, Paris,
1934, p. 225.

(٢)

ال فعل الحر ، فإن من المؤكد أن المرء لا يكون عبداً إلا إذا كان مضطراً لأن يعمل بمقتضى علل خارجية تقهقه على الفعل . وهذا هو السبب في أن الشر ينحصر دائماً عندنا في خضوع الإرادة للرغبة ، وهو ما نعبر عنه بقولنا إن الإرادة قد أصبحت أسرة للطبيعة . وإن إذن فإن من الممكن اعتبار الاختيار بمثابة دلالة على نقص الحرية وكالمها في الآن نفسه : فهو يدل على كالمها حينما نتصور الحرية على أنها معارضة للقسر الخارجي ، وهو يدل على نقصها حينما ننظر إلى ما في الاختيار من تردد بين المكانتين المختلفةتين التي لم يستطع بعد واحد منها أن يستأثر بالقيمة « Valeur » ، ييد أن الاختيار هو الشرط الضروري لتلك الحرية الإنسانية التي لا بد أن تلزم نفسها في نطاق العالم ، فإن حرمتنا في منتصف الطريق بين ضرورة « الأحسن » الذي تنزع إليه ، والتي لا بد أن تمحو في الله كل ما لها من استقلال ذاتي ، وبين ضرورة « الواقع » التي لا بد لها أن تعمل على معارضتها والدفاع عن نفسها بإيزانها ، حتى لا يمحى استقلالها الذاتي في باطن الطبيعة . وإن إذن ما يميز الحرية الإنسانية (في نظر لافل) إنما هو أنها تبدو لنا دائماً كاختيار بين ضرورتين ، وهذا الاختيار نفسه رهن بقبولنا أو رفضنا للقيمة التي هي سر الحرية^(١) — ييد أن على الحرية في النهاية أن تنزع نحو شيء يمثل قيمة مطلقة غير مشروطة ؛ وعندئذ لن يكون ثمة اختيار بين أطراف متعددة ، بل تendum فكرة الاختيار ، وتصبح الحرية — على حد تعبير لافل — هي القيمة الفاعلة ذاتها La valeur agissante .

والواقع أن الفعل الحر ليس دائماً وليد اختيار إرادى مقصود ، بل نحن نشعر أحياناً بأن علينا أن نتخبط في مجال الاختيار لكن ننفذ إلى عالم الحرية بمعنى الكلمة حيث يكون الفعل الحر إنما هو ذلك الذي لا نستطيع أن نفعل سواه ، أعني ذلك الفعل الذي يعبر تعبيراً جوهرياً عن حقيقتنا الباطنة . فالفعل الحر بهذا المعنى لا يفهم على ضوء فكرة الإمكانية possibilité ، بل بالأحرى على ضوء فكرة الضرورة . ولكن الضرورة هنا ليست ضرورة عقلية ، بل هي ضرورة حية ، أو ضرورة وجودية .

ولعل هذا هو السر في أن كثيراً من الشخصيات الكبيرة العاملة (كما لاحظ وليم جيمز^(١)) كانت تؤمن بالقضاء والقدر ، فكانت تربط حريتها بمصير محظوظ ، ولا تتصور وجودها إلا على أساس من الضرورة ، وقد يكون في وسعنا أن نقرب من هذه النزعة ما ذهب إليه جبريل مارسل من أن الحرية ليست مجرد اختيار ، فإن الأفعال الإرادية ليست دائماً تلك الأفعال التي تتحققها بصعوبة أو التي تصطدم بعائق باطنية يلزم التغلب عليها ، بل الفعل الإرادي حقاً إنما هو ذلك الذي يتحقق في سهولة ويسر^(٢) .

فهل يكون معنى هذا أن الحرية تختلط في نهاية الأمر بالضرورة ؟ هذا ما يجيب عليه الفيلسوف الروسي برديف Berdiaeff بقوله : إن من الواجب أن نفرق بين صورتين مختلفتين من الحرية : حرية قاصرة *mineure* لامعقولة ، وحرية راشدة *majeure* معقولة . والإنسان في نظر برديف موزع بين حرية سيئة هي تلك الحرية القاصرة التي يمكن تسميتها بالحرية الصغرى ، وبين ضرورة حسنة هي بعينها تلك الحرية الكبرى التي سميיתה بالحرية الراشدة . حقاً إن الفلسفه قد دأبوا على أن يخلطا بين الحرية وبين الخضوع للعقل — أي الضرورة — ولكن الحرية إذا استحالت إلى مجرد خضوع للعقل أصبحت حرية سيئة . فموقف الإنسان إذن ينحصر في اختيار واحد من أمرتين : فإما حرية سيئة ، وإما ضرورة حسنة . والحرية الأولى قد تقودنا إلى الخضوع للأهواء خضوعاً أعمى ، بينما تفضي بما الحرية الأخرى إلى الواقع تحت نير العقل ؟ فتحن بإذاء حرفيين من شأنهما في النهاية أن تفضيا بما إلى إنكار الحرية .

والإنسان الطبيعي ينتقل من الحرية الأولى إلى الثانية ، ثم يعود فينتقل من الثانية إلى الأولى ، دون أن يدرى أن في كلتا الحريتين سُلْطاناً باطناً هو الذي يختنق الحرية في هذه وتلك فالحرية إذن تنطوى على علة هلاكها . وليس من سهل الإنقاذه إلا إذا كان ثمة حرية أخرى تستطيع أن توقف بين الحرية السيئة والضرورة الحسنة ، وهذه الحرية

(١) يخص وليم جيمز بالذكر هنا حمدانياً ونابليون ، لأنهما في نظره أقوى شخصيتين آمنتا بالقدر واعتقدتا بالمصير .

CF. J. Wahl. : " *Traité de Métaphysique* " , p. 547.

(٢)

المجديدة — في نظر برديف — هي « الحرية المتعالية » التي يقدمها لنا الدين ، والتي توصلنا إليها الحياة الروحية الصحيحة^(١) .

١٢ — من كل ما تقدم يمكننا أن نحكم بأن الحرية تأرجح بين العدم والوجود ، لأنها تنطوي في صميم وجودها على مبدأ هام قد يكون من شأنه في النهاية أن يقضى عليها . وهذا هو السبب في أن فيلسوفا مثل يسبرز قد ذهب إلى أنه من المستحبيل للحرية أن تتحقق تماماً أو أن تدعم وجودها على أساس قوية ثابتة . ونحن نجد عند هيجل أيضاً فكرة مماثلة ، إذ نراه يقرر أن الحرية المطلقة سلب ماض ، أعني أنها عدم وموت . فالحرية في نظره لا يمكن أن تكون شيئاً إلا بذلك الوجود الذي تصونه وتحافظ عليه ، منكراً إياها في الآن نفسه^(٢) . وهكذا ينتهي كثير من الفلاسفة إلى القول بأن فكرة الحرية ليست سوى فكرة سلبية تقوم على جدل ملتبس قوامه الإثبات والنفي ، مما يجعل من الصعوبة بمكان أن نحاول تعريف الحرية أو أن نحدد صلتها بالضرورة .

ولكن هل تعني الحرية دائماً إنكار الضرورة ، كما توهم كثير من فلاسفة الحرية ؟ إن نظرة سطحية إلى الواقع قد تقودنا إلى الاعتقاد بأن ثمة تعارضًا مطلقاً بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان في استطاعتنا أن ندخل في نطاق علم النفس فكرة بور عن التكامل (أو التكميل) *Complémentarité* ، بمعنى إمكان تكوين « مركب » *Synthèse* واحد من النظرية التموجية والنظرية الجسيمية للمادة ، فتحاول أن تطبق هذه الفكرة على الشاطئ الإنساني نفسه ، بقصد الوصول إلى مركب مماثل تألف في الحرية والجبرية .

حقاً إن الحرية والجبرية في الظاهر على طرف نقيض ، ولكن كلاً منها تقترض الأخرى ، بحيث إن إنكار الواحدة منها لا بد أن يؤدي إلى إنكار الأخرى ، فنحن

Ibid, pp. 545 – 546. (N. Berdiaeff : “ De L’Ésclavage et de la Liberté de l’Homme ”.).

(١)

cf Kojéve : “ Introduction à la lecture de Hegel ”,

(١)

Gallimard, 1947, P. 556; (cité par J. Wahl ; ouvr. cité, p. 546).

نلاحظ أولاً أن الجبرية شرط أساسى لممارسة الحرية لأنه لن يكون في وسعنا أن نتدخل في مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شيء كائنا ما كان ، وكلنا يعرف أنه من الأيسر للمرء أن يمضى حيالاً شاء راكباً سيارة كل حركاتها محددة ، من أن يمكنه جواضاً عليه أن يخشى نزواته وأن يعمل حساباً لتلقائيته .

ولكن يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسى لوجود الجبرية ، فإن فكرة الجبرية ليست من معطيات *données* التجربة المباشرة ، بدليل أننا لا نلتقي في مستوى تجربتنا العادلة إلا بالصدفة والإمكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد في أن نتحكم في الطبيعة ، وهذا فإننا نعمل على اكتشاف الروابط الثابتة التي تتكون منها القوانين حتى نتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة ، وإذا فإننا ما كنا نكتشف قوانين العالم المادى لو أننا لم نكن أحرازاً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبان في الحقيقة عن مظاهر متساكن من مظاهر النشاط الإنساني ، لأن كلاً منها تكمل الأخرى .

إن كثيراً من الفلاسفة ليتوهون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا سنرى في نهاية هذا البحث أن الحرية الإنسانية لا تفصل عن تحقيقنا لنواتنا ؛ وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعياً متواصلاً ، فنحن لا نتصور الحرية على أنها منحة أو هبة فحسب ، بل هي عندنا أيضاً فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز في داخل تلك الحركة الصاعدة التي يمقتضها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كإنسان حر بمعنى الكلمة ، مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة التحرر *libération* ، ومرحلة الحرية *liberté* . فهناك إذن نوعان من الحرية : حرية سالكة ، وحرية واسلة ، أو على حد تعبير برادين *M. Pradines* « إرادة حررة » *volonté Libérante* ، و « إرادة حرة » *volonté libre* ^(١) .

cf. M. Pradines : " *Traité de Psychologie Générale* "

(١)

P. U. F., Paris, 1947. t. 11., p. 395.

فإذا ما رجعنا الآن إلى التاريخ التكوفي للحرية ، وجدنا أن حياة الطفل تخضع في بدايتها للجبرية التي تحكم في الحيوان ، لأن مبدأ اللذة هو الذي يقود سلوك الطفل ؛ حتى إذا ما تفتح ذهن الطفل يوماً لاعتبارات أخرى غير اعتبار اللذة الشخصية المباشرة ، فاستطاع أن يقول « لا » لميله الديني ، كانت هذه هي لحظة « الحرية » في تاريخ نموه النفسي والخلقي ، على اعتبار أن الحرية هنا هي اللاحتمية أو انعدام الجبر *indeterminism* ، فالطفل الذي كان حتى الآن مأخوذًا بسحر المحسوس ، يجد نفسه منذ تلك اللحظة قادرًا على اختيار بعض القيم الروحية ؛ وهكذا نراه يتحرر تدريجيًا من عبوديته الأولى عن طريق تصميماته المتعاقبة التي تحييء وليدة لاعتبارات عقلية .

وإذن فإن النشاط الإنساني في هذه المرحلة لا يكون حرًا إلا إذا كان محررًا ؛ والعبد الحقيقي في هذه الحالة إنما هو ذلك الذي يوثر أن يظل رازحًا تحت نير عبوديته ! ولكن الحرية هنا ليست « حرية وائلة » (إن صاح استعمال هذا التعبير الصوف) بل هي بالأخرى « حرية سالكة » .

ولهذا فإن وظيفة الحرية في هذه المرحلة أن تعمل على تحرير الفردية ، وهو ما يتطلب في العادة صراعاً مستمراً وجهاداً شاقاً ضد الذات نفسها^(١) .

يد أن الصراع من أجل التحرر يفضي في نهاية المطاف إلى حرية حقيقة ، أي إلى « حرية وائلة » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحًا أو عقلاً خالصاً . وفي هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو اللاحتمية ، إذ أن أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق . ييد أن هذه الضرورة لا تنطوي على أي قسر *contrainte* ، لأن العقل لا ينزع إلى شيء بقليل ما ينزع إلى تحقيق نشاط عقل .

وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضي في النهاية إلى تحقيق ضرب من الهوية *identité* بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة ،

ولكن الملاحظ أننا نظل دائماً بعيدين عن هذا المثل الأعلى (الذي هو أقصى حد للحرية) لأن حررتنا تنطوي دائماً على شيء من اللاتحد أو اللاحتمية ؛ فليس في استطاعتنا إذن أن نصل إلى مرحلة الحرية الكاملة ، بل لا بد لنا باستمرار من أن نعمل على تحرير ذاتنا ، دون أن يكون في وسعنا أن نفرغ نهائياً من عملية التحرر ، ولكن الإنسان الذي يقطع شوطاً في هذا السبيل ، لا بد أن يشعر بأنه قد تحرر جزئياً وهذا الشعور نفسه هو الذي يسمح له بأن يختبر تلك الحالة النفسية التي فيها تشعر الذات المتحركة بأنها لم تعد مقيدة ، مع شعورها في الوقت نفسه بأنها تعمل وفقاً لضرورة عقلية .

ومهكنا نرى أن الحرية لا تنحصر في مجرد الاختيار بين الأثرة وحب الغير ، بل قد تنحصر حرية الكائن العاقل في شعوره بأن ليس في وسعه أن يختار سوى حل واحد لتلك المشكلة الرياضية التي يجب عليه أن يحلها ، ولكننا في كلتا الحالتين نشعر بأننا أحجار ، وشعورنا بالحرية يتاسب تماماً طردياً مع شعورنا بأننا نعمل وفقاً لضرورة عقلية . ييد أن الحرية الأولى هي في الحقيقة حرية شاقة ، متعددة ، غير واثقة من نفسها ، بينما الحرية الثانية لا تنطوي على أي جهد ، أو تردد ، أو صراع . وحياتنا النفسية ليست سوى سعي متواصل للانتقال من هذه الحرية إلى تلك ..

وعلى كل حال ، فإن في وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة تعارض مطلقاً بين الحرية والجبيبة ، كما قد تنوهم لأول وهلة . وحتى لو سلمنا بأن الحرية مطلقة (كما يقول بعض الوجوديين من أنصار الحرية) فسيكون علينا أن نبين معنى تلك الحرية التي لا تعرف ارتباطاً ، ولا تقبل تحديداً ، ولا تعمل في نطاق ! وعندئذ سنرى أن الحرية لا يمكن أن تتحقق على غير ما أساس ، بل لا بد لها من مجال تعمل فيه ، وأسس تقوم عليها . حقاً إن أنصار الحرية المطلقة يريدون بين الحرية واللامعقول ، ولكننا سنرى (عند نقد هذه النظرية فيما بعد) أن الفعل الحر ليس فعلاً تعسفياً أو واقعاً لا معقوله *absurde* بل هو أولاً وبالذات فعل معقول . فهل يكون معنى هذا أن الإنسان يخضع لجبيتين مختلفتين : جببية العلل *causes* (من حيث هو جسم) وجببية الأسباب المعقولة *les raisons* (من حيث هو روح) ؟ هل نقول بأن الحرية ليست سوى الخضوع لضرورة مشكلة الحرية)

العقل ، مع العمل على التحرر من جبرية العقل ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين الذين يريدون أن يمحوا كل تعارض بين الحرية والجبرية ، على أساس أن كلاً منها تكمل الأخرى ، كما تكمل الروح الجسد . فالروح في البدء خاضعة لسيطرة الجسم ، ولكنها إنما تتحرر حينما تفلت من جبرية المادة ، وتخرج على حتميةقوى الطبيعية . يد أن الروح لا تكاد تهرب من هذه الجبرية حتى تقع في جبرية أخرى ، وتلك هي جبريتها الخاصة ، جبرية البواعث . وتبعداً لذلك فإن الحرية لا تعنى انعدام كل حتمية ، بل هي تحصر في الاستعاضة عن جبرية بجبرية أخرى ، تحقيقاً لسيطرة العقل على المادة ، وضماناً لانتصار الروح على الجسد^(١)

ولكن أليس معنى هذا أن الجبرية شاملة ، ما دامت الحرية نفسها ليست سوى ضرب آخر من الحتمية ؟ وهل يكفى لفهم الحرية أن نقول إنها جبرية البواعث ، بينما تحكم حتمية العقل شتى الموجودات الطبيعية ؟ الواقع أن القائلين بالجبر يفترضون بطريقة أولية (سلفاً) أنه لا يمكن أن يحدث في الوجود شيء دون أن يكون ضرورياً ، ولهذا فإنهم يستنتاجون أن الفعل الإرادى نفسه ليس إلا فعلاً محتوماً ، وإن كانت آيته غير ظاهرة . ولكن التجربة نفسها لا تكشف لنا عن هذا المبدأ الحتمي ، بل نحن هنا بيازاء تعميم لا يبرر له ، إذ نجعل من منهجنا الرياضى في النظر إلى الأشياء مبدأً عاماً نخاله أن نطاقه على كل شيء ، فنعتمد إلى استعمال منطق المبادئ والتائج في مجال لا تصدق عليه تلك الآلة الرياضية . حقاً إن العلماء قد دأبوا على أن ينظروا إلى الطبيعة بروح عالم الفلك الذى يعرف أن للأجرام السماوية قوانين صارمة لا تقبل تحولاً ولا تخلفاً ، ولكن كيف نحكم بأن القانون الذى يتحكم في العالم قانون رياضى ، لا قانون أخلاقي ؟ إنه لم السهل أن ننظر إلى الطبيعة على أنها مجرد آلة كثيرة ، ولكن نظرة فاحصة إلى الكون قد تظهرنا على أن الطبيعة تاريخ ينطوى على محاولات وأخطاء ، ويكتشف عن « دراما » أيام قوامها الجهد المستمر نحو حياة أسمى وأفضل . وهكذا نجد أن كل من يحاول أن يتجاهل وجود الإرادة ، بدعاوى أنها لا تدخل في نطاق الرياضيات

الكونية الشاملة ، فلن يكون في وسعه أن يفهم من حركات الطبيعة شيئاً^(١) . وفضلاً عن ذلك ، فإن الطبيعة ليست حقيقة غفلاً لا قبل لنا بالتأثير عليها أو التحكم فيها ، بل هي واقعة ديناميكية مرنة تتشكل بطابعنا ، وتستجيب لنشاطنا . وحياناً يمارس الإنسان نشاطه في الطبيعة الخارجية ، فإنه يغير من بيئته الاجتماعية ، ويعدل في الوقت نفسه من طبيعته الإنسانية . وليس صراع الإنسان ضد الطبيعة سوى المظاهر الواقعي لتلك الحرية البشرية الفعالة التي تريد أن تستند إلى الضرورة ، لكن تحرر البشر من أسر الجبرية الطبيعية ... ومن هنا فإن العمل أو الإنتاج هو الكفيل وحله بتوطيد مملكة الإنسان في الطبيعة ، والانتقال بنا من الضرورة إلى الحرية .

الفصل الثالث

من الضرورة إلى الحرية

١٣ — رأينا أن التعارض المزعوم بين الحرية والضرورة إنما ينطوي على فهم خاطئ لمعنى «الحرية» . والحق أن الحرية الإنسانية ليست خلقاً من العدم ، أو قدرة إبداعية مطلقة ، بل هي — كما قلنا — اختيار عقلي يقوم على تقدير البواعث وفهم طبيعة المؤثرات . وإذا كان البعض قد توهם أن الأفعال الحرة أفعال عفوية لا ضابط لها ، ولا نظام يحكمها ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن هذه الأفعال أعمال معقولة تستند إلى مبررات ، وتهدف إلى غايات ، وترتبط ماضي الشخصية بحاضرها ومستقبلها . وما دام في استطاعة الإنسان — بوصفه كائناً ناطقاً — أن يفهم حقيقة أمر تلك القوى التي توثر على سلوكه ، فإن في وسعه — إلى حد كبير — التحكم في مجرب العوامل الخارجية والداخلية التي تحمله مصيره . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الحرية الحقيقة إنما تمثل نضع الشخصية ، وتكامل القدرات الذاتية ، وتوافق الإنسان مع بيته الداخلية وبيته الخارجية على السواء .

ولا يمكن أن تتحقق الحرية بصورةها المتكاملة ، اللهم إلا في ظل فهم حقيقي للمواقف البشرية ، وإدراك واع لنمذج السلوك البشري . وهذا هو السبب في أن الحرية لا تتعارض مع المحاولات العلمية التي يضطلع بها أهل الدراسات الإنسانية ، وإنما هي في حاجة ماسة إلى كل جهد علمي مخلص قد ينزل في سبيل الكشف عن بعض خبايا المشكلة الإنسانية . ولن يتأنى للإنسان أن يتحرر من شتى مظاهر عبوديته ، سواء أكانت أمراضًا نفسية ، أم جرائم ، أم اضطرابات ، أم حروبًا ، أم غير ذلك من مظاهر الشقاء ، اللهم إلا إذا نجح في الوقوف على أسبابها بطريقة علمية منظمة^(١) .

(١) زكيها إبراهيم : « الثقافة الاجتماعية » وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦١ ، ص ٩٩ .

ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نلحق الظاهرة النفسية بالعالم الطبيعي ، وكأن الحرية مجرد وهم من الأوهام التي سرعان ما يقضى عليها العلم ! وذلك لأن الواقعية السيكولوجية ليست مجرد قطاع في الطبيعة الفيزيائية ، بل هي تطوى في صبيحها على عنصر « مبادأة » ومسئولة أخلاقية . وآية ذلك أن الغضب أو الخوف لا يحدثان في شعوري كما تحدث آية ظاهرة جوية في السماء ؛ وكذلك الجبن أو الشجاعة لا يتسجلان في طبيعتي مرة واحدة وإلى الأبد على نحو ما يدخل الوزن النوعي مثلاً في تعريف الجسم الكيماوي . وإنما يتوقف على — وفقاً لخبراتي الماضية ، وبيئتي الخاصة وما إلى ذلك — أن أستسلم للواعي الإباحية والعربية ، أو أن أسمو بنفسي إلى مستوى الشهامة والبطولة .

وال فكرة الموجودة لدينا عن أنفسنا تؤثر على مستقبلنا تأثيراً عميقاً ، للدرجة أنها لا نستطيع أن نحكم على أنفسنا دون أن نغير من أنفسنا . فانا إذا تصورت نفسى (مثلاً) جياباً بطبعى ، فإني عندئذ إنما أعمد إلى تغيير شتى أفعالى الدينية سلفاً ، وكأننى أمهد الطريق لنفسى من أجل ارتكاب ما أريد من الأعمال الخسيسة . وأنا حين أتصور نفسى غضوباً بطبعى ، فإني أغلق السبيل أمامى من أجل التحكم فى أعصابى أو تملك زمام نفسى . وكأننى أستسلم منذ البداية لنزواتى ، وأبرر سلفاً شتى مظاهر خرق واندفاعى .

وبناءً على ذلك فإن كل معرفة — في ميدان علم النفس — إنما هي منذ البداية فعل أو عمل . وهذا هو السبب في أننى لا أستطيع أن أدرس ذاتى ، أو أن أحجد طبيعى ، دون أن أغير ما بنفسي ، أو دون أن أدفع بمستقبلى في هذا الاتجاه أو ذاك ، سواء أكان ذلك من أجل التخلص من المسئولية ، أم من أجل الحيلولة بينها وبين اختلاف المعاذير سلفاً . ولعل هذا ما عناه هو سل حينا قال إن علاقة الشعور بموضوعه — في العلوم الإنسانية — ليست علاقة واقعة خارجية بواقعة أخرى خارجية مثلها ، أو علاقة حقيقة موضوعية مستقلة بحقيقة أخرى موضوعية مستقلة مثلها ، بل ربما كان القانون الأسمى الذى يحكم شتى الملاحظات في مضمار الدراسات السيكولوجية هو أن المعرفة ليست واقعة ، بل فعلاً . ومعنى هذا أن المعرفة السيكولوجية لا يمكن أن تدع موضوعها كما هو ، دون أن تقرره ، أو أن تمسه ، بل هي لا بد من أن تعدله وتحور منه^(١)

cf R Garaudy : "Perspectives de L'Homme.", P.U.F.

(١)

ومهما يكن من شيء ، فإن الفعل الحر ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذي يصدر عن تعسف أو اندفاع أو هوى أو إرادة هوجاء ، بل هو هذا الفعل الوعي المستثير الذي يصدر عن فهم ، وتدبر ، وتعقل للأمور . وكثيراً ما يكون السلوك الحر ثمرة لوعي مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء . ويكيف تصرفاته مع الضرورات الخارجية . وليس يكفي أن نقول إن الحرية الصحيحة تفترض دائماً ضرباً من التنظيم العقلي ، وتقوم باستمرار على فهم حقيقي لبواطن السلوك ، بل ينبغي أن نضيف إلى هذا أيضاً أن الحرية الصحيحة هي حلقة التفكير الصائب والتقدير السليم . ولعل هذا ما عبر عنه جون ديوى حينما كتب يقول : « إن الطبيب أو المهندس لا يكون حرّاً في أفكاره أو تصرفاته اللهم إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدده . وربما كان في وسعنا هنا أن نعثر على المفتاح الوحيد لكل حرية كائنة ما كانت » . فالصلة وثيقة بين الحرية والتفكير — كما سترى فيما بعد — لأنّه على قدر ما يفكر الإنسان يكون حظه من الحرية .

١٤ — الواقع أن الحرية الحقيقة لا تتحصر في حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، وإنما هي تنحصر في معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة ، بطريقة منهجية مرسومة . ولم يتحرر الإنسان من أسر الضرورات الخارجية ، إلا حينما زادت معرفته بقوانين الطبيعة . وبعد أن كان الإنسان في مستهل التاريخ الكوني مجرد آلوبة في أيدي القوى الطبيعية الفاشمة ، أصبح الإنسان الحديث (أو كاد) سيداً للكون كله . واليوم ، أصبحنا نحازى إنسان القرن العشرين يستخدم معرفته للحتمية الكونية في تحرير ذاته ، وصرنا نشهد البشر يستغلون قوانين الطبيعة لتدعم مملكة الإنسان ، ويتخلون من « الضرورة الكونية » أداة لتحريرهم . وليس من شك في أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية ، وقدراته الفنية ، واحتراعته الآلية ، فأصبحنا نراه اليوم يحيط « الواقع » نفسها إلى « وسائله » بالاتجاه إلى بعض الأساليب التكنيكية الفعالة . ومعنى هذا أن تحرر الإنسان لا يستلزم معجزات تقضي على قوانين الطبيعة ، أو تلغى نظام الأشياء ، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة ، من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان .

ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن السفينة الشراعية التي تريد أن تتفادى التيار ، تتحايل على الرياح المضادة ، فتتقدم في اتجاه لوبى ، مستخدمة قوى الرياح من أجل السير في اتجاه مضاد لتلك الرياح . ومن هنا فإن البحر الذى يريد أن يتقدم بسفينته ليس في حاجة إلى معجزة حتى يُغيّر من اتجاه الرياح ، وإنما حسبه أن يستخدم القوانين الطبيعية بوعي وبصر ، لكي يتمنى له أن يشق طريقه في الاتجاه الذى يريد له . ولا يمكن أن توافر لنا الحرية ، اللهم إلا إذا تأنى لنا أن نسيطر على أنفسنا ، وأن نتحكم في العالم الخارجي . ومثل هذه السيادة الإنسانية لا بد من أن تحيي على أعقاب معرفة دقيقة بقوانين الطبيعة الضرورية . ولو أن العالم الطبيعي كان حالياً تماماً من كل حتمية ، أو لو أنه كان مسرحاً دائماً لسلسلة مستمرة من المعجزات ، لما وجد الفعل البشري نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكننا نحن البشر مجرد عبيد تحت رحمة تقلبات الكون وزرواته !

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعاً بلا قوانين ، لن يكون مجتمعاً حراً ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعاً فوضوياً يسحق قوياً ضعيفه . وما دام في المجتمع قوى وضعيف ، فستكون الحرية دائماً أداة للجهور والطغيان ، وسيكون القانون دائماً أداة للتحرير والتنظيم . وربما كان الأصل في شتى التصورات الخاطئة للحرية هو هذا الخلط المستمر بين الحرية والفوضى ، وكأن الإنسان الحر إنما هو ذلك الموجود الآخر الذي يتصرف دون أدنى باعث على الإطلاق ! ولكننا إذا عرفنا أن الإنسان موجود تاريخي يعمل في صميم الواقع ، وأنه يستخدم كل ما لديه من معارف في سبيل التأثير على الطبيعة ، أمكننا أن نربط الحرية بالتفكير ، فنقول إن الإنسان حر لأن لديه القدرة على التحكم في الطبيعة ، والسيطرة على تاريخه الخاص ، وتوجيه فعله بالاستناد إلى فكرة « الكل » أو « المجموع » ولعل هذا ما عنده هيجل حينما قال « إن الحرية هي معرفة الضرورة » .

ولكن الحرية لا تقف عند هذا الحد ، بل هي أيضاً عملية الخلق التي تقوم على تلك المعرفة . الواقع أنه إذا لم تظهر الحرية محمولة على أعناق الضرورة ، وكأنها هي الزهرة التي يحملها الساق ، فإنها لن تكون إلا حرية تعسفية لا قيمة لها . وقد عبر هيجل مرة

أخرى عن هذه الحقيقة حينما كتب يقول : « إن الحرية قد توجد أيضاً على صورة حرية مجرد لا أثر للضرورة فيها ، ولكن هذه الحرية الكاذبة إنما هي التعسف بعينه ، ومن ثم فإنها — على وجه التحديد — مناقضة لذاتها تماماً ، لأنها بثباتة تسلسل لا شعوري ، أو مجرد صورة وهمة من صور الحرية أو هي بالأخرى مجرد حرية صورية محضة^(١) . ولكن كان كثير من فلاسفة الحرية قد تحدثوا عن الفعل ، والاختيار ، والمشروع ، projet ، إلا أن الفعل الحر قد يبقى عندهم « فعلاً تعسفياً » يقوم على مجموعة من المظاهر الخارجية والأوهام الفردية ، دون علاقة مباشرة بالقوانين الدفينة الباطنة في صميم التطور البشري . وليس من شك في أن كل حرية تزيد أن تتحدد خارج نطاق التاريخ ، لا بد بالضرورة من أن تبقى عاجزة ، فيكون الفشل حليفها في النهاية .

١٥ — وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفه قصيرة عند نظرية الماركسية في الحرية : فإن هذه النظرية تربط الحرية بالضرورة ، وتأتي إقامة أيّة تفرقة بين الحرية الميتافيزيقية ، والحرية السياسية ، وتتصور أنه لا يمكن أن تكون ثمة حرية انعزالية على الإطلاق . وليست الحرية الحقيقة — في نظر الماركسيين — هي ذلك الحلم الذي طالما راود البشر بأن تتحيى أفعائم مستقلة عن قوانين الطبيعة ، بل هي عبارة عن معرفة تلك القوانين ، مع نشاط فعال من أجل الاستفادة من تلك القوانين عن طريق استخدامها لتحقيق بعض الأهداف المعينة . ولا تصدق هذه الحقيقة على قوانين العالم الخارجي فحسب ، بل هي تصدق أيضاً على تلك القوانين التي تحكم في حياتنا الجسمية والعقلية على السواء . وحينما يتحدث بعض فلاسفة الماركسية عن حرية الإرادة فإنهم لا يعنون بهذا المصطلح سوى عملية اتخاذ تصميمات تكون وليدة دراية حقيقة بالموضوع . وتبعداً لذلك ، فإن الحرية ليست سوى القدرة على التحكم في أنفسنا ، وفي الطبيعة الخارجية ، وهي تلك القدرة التي تقوم على معرفة بالضرورة الطبيعية^(١) . ولا يؤمن دعاة الماركسية بوجود تعارض جوهري بين «الحرية» و «الضرورة» ، بل هم يقولون مع هيجل إن الحرية إنما

Hegel : "Science de la Logique" t. 11., p. 563. (1)

F. Engels : "M Duhring boulverse La Science." t. I.

(1)

Bracke, 1946, p. 171.

تعنى في صميمها الشعور بالضرورة . وهذا هو السبب في أن مؤرخى الماركسية قد اعتادوا القول بأن «المادية الجدلية» مذهب حتمي يؤمن بالضرورة المطلقة ، في حين أن دعاء الماركسية أنفسهم يصررون على القول بأنهم يؤمنون بالحرية ، ولكنهم يؤكدون أن الحرية عندهم إنما تعبّر عن تلك الإمكانية التي نستطيع بمقتضاها أن نجعل قوانين الطبيعة فعالة مثمرة . ولكن كان الإنسان — في رأيهما — محكوماً بقوانينه الخاصة ، إلا أن لديه شعوراً بتلك القوانين ، وهذا الشعور نفسه هو المظاهر الحقيقي للحرية البشرية على نحو ما ينبغي أن نفهمها .

ولهذا يقرّ الماركسيون أنه ليس أمعن في الخطأ من أن تتصور الحرية على أنها خرق لقوانين الطبيعة وانفصالٌ تام عن الضرورة الكونية ، فإن مثل هذه الحرية المزعومة إن هي إلا وهم من أوهام أولئك الميتافيزيقيين الحالين الذين لا يعترفون بالعلم ، ولا يقيمون وزناً للعلاقة الوثيقة التي تجمع بين الإنسان والطبيعة .

«أما الماركسية — فيما يقول ستالين — فإنها تنظر إلى قوانين العلم ، سواءً كانت قوانين العلم الطبيعي ، أم قوانين الاقتصاد السياسي ، باعتبارها انعكاساً لعمليات موضوعية تتحقق في استقلال عن إرادة الإنسان . وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف تلك القوانين ، أو أن يتوصل إلى معرفتها ، أو أن يقوم بدراساتها ، أو أن يعتمد عليها في نشاطه العملي ، مستخدماً إياها لتحقيق مصالح المجتمع ، ولكنه لن يستطيع أن يلغيها أو أن يحور منها»^(١) . ومعنى هذا أن الإنسان — في رأى دعاء الماركسية — لا يحيا بمغزل عن الطبيعة أو في استقلال عنها ، بل هو كائن طبيعي بشري يخضع لقوانين الطبيعية والاجتماعية ، ويتأثر بكل ما يترتب عليها من نتائج ضرورية حتمية . وحرية البشر إنما توقف على مدى معرفتهم بتلك القوانين ، ودرجة علمهم بما يترتب عليها من نتائج . وقد نتّفهم أن الحرية البشرية هي في صميمها استقلال عن دائرة العلية ، وتخلص من سطوة الضرورة ، ولو لم تكن الأشياء خاضعة لقوانين ، بل لو لم تكن هناك ضرورة موضوعية في الطبيعة والمجتمع على السواء ، لما كان في وسعنا أن نتخذ تصريحات معينة ، أو أن نحقق أفعالاً محددة ... وإن ذُقليس يكفي أن نقول إن

الضرورة الكونية هي الشرط الأول لكل حرية بشرية ، بل لا بد لنا أيضاً من أن نضيف إلى ذلك أن درجة حريتها تتناسب طردياً مع درجة معرفتنا بتلك الضرورة^(١) .

إن الكثيرين ليتصورون الحرية من وجهة نظر فردية صرف ، فيقولون إنها مطلقة ، وكأنما هي لا بد من أن تكون كل شيء ، وإنما فإنها لن تكون شيئاً على الإطلاق ! وأما دعاء الماركسي ، فإنهم يقولون إن للحرية درجات : إذ قد يكون فعلنا قائماً على معرفة تجريبية بالصدف التي ييلو في الظاهر أنها سائدة على سطح التاريخ ، أو قد يكون فعلنا قائماً على معرفة بالضرورة الباطنة العميقه التي ليست « الصدفة » منها سوى مجرد تعبير سطحي . وبين هذين القطبين من المعرفة توجد ضروب لا حصر لها من المعارف المختلفة ، وبالتالي فإن هناك ما لا نهاية له من درجات المسؤولية . ولكن المهم أنه ليس هناك — في نظر الماركسي — صدفة بحتة ، كما أنه ليس ثمة « معقولة » ثابتة متحجرة ذات بداهة هندسية ، بل هناك قانون ذو اتجاه عام ، نقترب منه كثيراً أو قليلاً ؛ فتتحدد درجة مسؤوليتنا وفقاً لمدى اقترابنا منه . ومعنى هذا أن المسؤولية البشرية إنما تتجلى عبر تلك الطرق المتواترة المعقدة التي تمضي من قطب الواقع « في ذاته » ، إلى قطب الحقيقة الموجودة « من أجلنا » .

يد أن الماركسيين لا يؤمنون بأن المعرفة هي السبيل إلى تحقيق الحرية البشرية فحسب ، بل هم يقولون أيضاً إنه لا بد للنشاط البشري من العمل على تضييق دائرة الصدفة أو الاتفاق ، وذلك بتوسيع دائرة معرفته بالقوانين الضرورية التي تحكم في الفاعالية البشرية من جهة ، وفي الطبيعة الخارجية من جهة أخرى . حقاً إنه ليس في استطاعتنا أن نقضى على الضرورة ، ولكن ربما كان في استطاعتنا أن نقضى على « الصدفة » ، وحينما يكون علينا أن نحقق مهمة عملية ، فإن من واجبنا ألا ندع شيئاً نهياً للصدفة أو رهناً بالظروف ، بل لا بد لنا من أن نجعل نجاح تلك المهمة رهناً بالمعرفة العلمية الصحيحة لشتى العلل التي يتوقف عليها تحقق مثل هذا المشروع . وليس العمل البشري في جوهره سوى تلك الفاعالية المستبصرة التي يتحقق الإنسان عن

طريقها سيطرته على الطبيعة ، بالاستناد إلى معرفته بالضرورة ، واستبعاده لعناصر الصدفة أو الاتفاق . ولا يكفي أن نقيم أحکامنا هنا على العلم بالقوانين الضرورية ، بل لا بد أيضاً من أن نقيم وزناً لما تطوى عليه الأحداث من احتفالت . والسبب في ذلك أنه كلما زادت معرفتنا بالاحتفالت الباطنة في الأحداث ، وكلما زادت قدرتنا على تكوين أحکام احتمال صحيحة ، زادت وبالتالي قدرتنا على التحكم في شتي العوامل التي تعمل عملها في هذا الموقف أو ذاك ، بما في ذلك العوامل العرضية ، وعندئذ يصبح في وسعنا أن نوجه الموقف بأكمله نحو غاية محددة . وصفة القول إن الضرورة لا تبقى عمياً — كما قال هيجل — اللهم إلا إذا بقيت مجھولة . ولكن ، بمجرد ما تصبح لدينا سيادة شعورية على الأحداث ، أعني بمجرد ما نقف على قوانين الضرورة ، فإننا عندئذ نستطيع أن نوجه مجرى الأحداث توجيهها واعياً نعمل فيه حساباً لما تطوى عليه من ضرورة وصدفة واحتمال وإمكان ... إلخ .

وليست الحرية في نظر الماركسيين هبة فطرية أو ملکة موروثة ، بل هي ثمرة من ثمار التطور التاريخي ، وعملية مستمرة يتحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية ، وتمرده على العبودية الاجتماعية . ومن هنا فإن الحرية في رأيهem ليست على النقيض من الحتمية أو الضرورة ، بل هي على النقيض من العبودية أو الاسترافق ، وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مسألة باطنية محضة تخص الذات وحدها ، بل هي مسألة اجتماعية واقعية تخص الحياة العينية للإنسان باعتبارها دراما حية تنشأ بين الفرد والعالم المحيط به . وليس من شك في أن الإنسان الأول — كما قال إنجلز — لم يكن يتميز عن الحيوان ، فإن سيطرته على نفسه وعلى الطبيعة لم تكن بعد قد تحققت ، وبالتالي فإن حظه من الحرية لم يكن يزيد عن حظ الحيوان منها . ولكن من المؤكد أن كل خطوة خطتها الإنسان في سبيل الحضارة لم تكن سوى مرحلة من مراحل تحرره^(١) . وإذا كان روسو قد ذهب في كتابه « العقد الاجتماعي » إلى أن الإنسان قد ولد حراً ،

فإن الماركسيين يقرُّون — على العكس من ذلك — أن الإنسان قد ولد مستبدًا مقيداً بشتي الظروف الخارجية عن إرادته . وأصحاب الماركسية يؤكّدون أن فلسفتهم فلسفة واقعية عينية *concrete* بعيدة كل البعد عن التجريد ، فهم لا يهتمون — كالوجوديين مثلاً — بوصف الوجود البشري أو تحليل وجود الفرد ، بل هم يهتمون — على وجه الخصوص — بالعمل على وضع حد لعبديته واغترابه عن ذاته ، وتباعاً لذلك فإن للإنسان — في رأي الماركسيين — مهمة محددة لا بد من أن يضطلع بها ، وتلك هي أن يتحرر ؛ لأنَّه ليس بطبيعته حراً ، أو هو على الأصح لا يتمتع بأية حرية في البداية ومن تلقاء نفسه . ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعمل على اكتساب وجوده الموضوعي ، وأن يسعى في سبيل الوصول إلى المستوى « الإنساني » الحق ، بكل ما هذه الكلمة من معان ، ولما كانت الحرية عند الماركسيين معرفة وسيطرة معاً ، فإن مهمة الإنسان إنما تحصر في القيام بعملية إبداعية مستمرة ، ألا وهي عملية التحرر . ولن يتمنى للإنسان أن يبلغ مرحلة الوعي والحرية ، اللهم إلا إذا عمل جاهداً في سبيل « استئناس » الطبيعة و « روحتها » ، وإن كان هذا الجهد نفسه يتوقف إلى حد كبير على المقاومة التي تبديها الطبيعة نفسها .

ولا يقبل الماركسيون تلك التفرقة التي يقيّمها الفلاسفة الميتافيزيقيون في العادة بين مشكلة حرية الإرادة من جهة ، ومشكلة حرّيات الأفراد السياسية والاقتصادية من جهة أخرى ، بل هم يرون أن هاتين المشكلتين تمثلان وجهين مختلفين لمسألة واحدة ، ألا وهي مسألة الصراع الإنساني من أجل الحرية . والواقع أن اكتساب الحرية لا يمكن أن يجيء إلا ثمرة لجهاد عنيف في سبيل التحرر من نير المظاهر المختلفة للاستغلال والاستعباد والاسترقاق ، وإذا كان الرقيق المستكين إن هو إلا عبد ذليل ، فإن الرقيق التمرد هو إنسان حر ، حتى ولو كان لا يزال يرزح تحت وطأة القيود والسلسل ! . وإنْ فإن لمفهوم « الحرية » عند الماركسيين معنى طبقياً ، لأنَّ الحرية البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصراع الطبقي . وحينما يقول الماركسيون إن للإنسان غاية محددة هي التحرر أو التخلص من شتى ضروب الاستعباد ، فإنهم يعنون أن علينا الآن أن نكشف للإنسان عن السبيل الذي يمكن أن يقتاده إلى الحرية الحقيقة . ومعنى هذا

أن كل هم الماركسية هو أن تعيد إلى الإنسان إنسانيته وحريته وكرامته . ولن يتمنى لنا أن نحقق هذه الغاية — فيما يقول الماركسيون — اللهم إلا إذا حلوانا أن نشعر بالإنسان بحقيقة وضعه في الوجود ، وأن نمده بالحس اللازم لإدراك الحركة التاريخية التي يتنسب إليها ، وأن نبين له طريق الإنسانية العسير المليء بالتزامات العمل : وهو ذلك الطريق الذي لا يتقدم فيه الإنسان إلا ومعه الإنسانية قاطبة ، وكأنما هي وحدة عضوية متكاملة ، وهكذا يخلص دعوة الماركسية إلى أن « التحرر » لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار « العمل الاجتماعي » القائم على الجهد المشترك ، وحيثما يتيسر للبشرية القضاء على آخر أثر من آثار الاستبعاد والاسترقاق (بما في ذلك خضوع البشر لوسائلهم في الإنتاج ، ولنتائجهم نفسها) ، فسيكون في وسع الإنسان عندئذ أن يحقق تلك الوثبة الهائلة من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية^(١) .

١٦ — ولو كان لنا أن نحكم على هذه النظرية الماركسية في الانتقال من الضرورة إلى الحرية ، لكان علينا أولاً وقبل كل شيء أن نشير إلى الطابع الاجتماعي الذي تفترس به الحرية في نظر دعاة المادية الجدلية ، فالماركسيون يرفضون كل فهم فردي للحرية ، وهم يقرون منذ البداية أنه ليس ثمة موضع للفصل بين الحرية السياسية والحرية الميتافيزيقية ، ما دام بيت القصيد — بالنسبة إلى الإنسان — هو أن نحرره من العبودية ، لا من الختمية ، وإذا كان بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « تجربة الحرية » أو عن « الشعور بالحرية » ، فإن الماركسيين يصررون على القول بأن الحرية ليست تجربة باطنية ، أو شعوراً نفسياً ، أو أمراً ذاتياً يختص « الأنا » على حلة ، بل هي تجربة اجتماعية ، أو حركة تاريخية ، أو مشكلة عينية تهم الإنسان في علاقته بالعالم والآخرين ، فليست « الحرية » — في نظر الماركسيين — معجزة ، أو بداية مطلقة ، أو خلقاً من العدم — كما كان يتوهم بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين — بل هي حركة اجتماعية يشارك المرء من خلالها بطريقة ثورية في صنع التاريخ .

وربما كان من بعض أفضال الماركسيين على الفكر الفلسفى الحديث أنهم قد لفتو

E. Engeles : " Socialisme Scientifique et Socialisme Utopique. "; (١)
Ch. III.

الأنوار إلى ضرورة ربط النظر بالعمل ، فيبيوا أن حل المشكلات النظرية لا يكون ممكناً إلا بطريقة عملية ، أعني عن طريق التغيير الواقعي للنظام الاجتماعي الذي أوجد العبودية والاستغلال والاسترقاق ، وتبعداً لذلك فإن مهمته الفيلسوف لا تنحصر في تحرير الإنسان من « الحتمية » — كما وقع في ظن فلاسفة الحرية من أمثال لكييه Lequier وبرجسون — وإنما هي تنحصر في تحريره من « العبودية » وإذا كان برجسون قد توهם أن الفعل الحر هو مجرد ناتج إلى بعض الحالات الباطنية ، أو هو مجرد نشاط خارجي يصدر عن الذات كاً تنفصل الثمرة الناضجة عن الشجرة ، فإن بعض الماركسيين المعاصرين قد وجدوا في هذه النظرية الصورية الخالصة (التي لا تغير أى اهتمام للمضمون الحقيقي للفعل) مجرد فهم خاطئ للحرية ، وكأن الحرية عند برجسون لا تخرج عن كونها « شيئاً » أو نتيجة تترتب على بعض الأحداث السابقة ، ولسنا نريد أن نناقش فهم برجسون للحرية في هذا الموضوع ، فذلك ما سندع إليه في فصل تال عند الحديث عن الحتمية السيكولوجية ، وإنما حسبنا أن نقول إن جماعة الماركسيين المعاصرين قد أخذوا على نظرية برجسون في الحرية أنها مجرد علاقة بين الفعل من جهة ، والشخص الذي يتحققه من جهة أخرى ، ولا شك أن برجسون حينما قال إن حظتنا من الحرية يزيد بقدر ما نزيد درجة انعكاس ماضينا على أفعالنا ، وبقدر ما يزيد التقابل بين أفعالنا وما نحن عليه في الحاضر ، فإنه قد صرف النظر عن مضمون الفعل الحر من أجل التوقف عند علاقته الصورية بالذات ، وأما في نظر الماركسيين فإن الدعوة إلى الحرية لا تعني أن نطالب الناس بأن يظلوا على ما هم عليه ، أو بأن يستسلموا لما صدّر لهم وحاضرهم ، وإنما هي تعني أن نهيب بهم العمل على تغيير العالم ، والتحرر من أسر الضرورات الطبيعية والاجتماعية ، ولعل هذا ما عنده الكاتب الماركسي الفرنسي جورج بوليتزر حينما كتب يقول : « إن برجسون يتوهם أن العبد يزداد حرية كلما زداد عبودية ، أعني بقدر ما يكون خضوعه باطنياً عميقاً ، فالأسير في نظره لا يتحرر حينما يهرب من أسره ، بل حينما يتحول إلى أسير إرادى يقبل لنفسه الأسر عن طواعية و اختيار . ونحن لا ننشر دعوة الحرية حينما ننادي بالثورة والتمرد ، بل حينما ننادي بالخضوع والاستكانة . ولن تسود الحرية — فـ زعم برجسون — اللهم إلى حين يكون العبيد قد أصبحوا يمتلكون نفوس عبيد »^(١) .

يد أن الماركسيين حين يضعون « الحرية » في مقابل « العبودية » ، فإنهم يتناسون أن الأصل في مشكلة الحرية إنما هو تسؤال الإنسان عن علاقته بالطبيعة ورغبته في التعرف على مدى استقلاله عن النظام الكوني ، وإذا كان كثير من الفلاسفة قد ذهبا إلى أن الأصل في الحرية هو شعورنا التلقائي بما لدينا من حرية فذلك لأنهم قد لاحظوا منذ البداية أن الإنسان يمثل في الكون موجوداً فريداً نوعه ، أو مخلوقاً مستقلاً قائماً على حدة ، وكأنه يمثل « مملكة صغرى في داخل المملكة الكبرى ». حقاً إن قوانين العالم تحكمه ، ولكنه قد يرى مع ذلك على إضافة ضرورة من « الجلبة المطلقة » إلى هذا العالم ، عن طريق ما يبدع من أفعال ، وما يتحقق من أحداث ، وما يحدث من تغيرات ... إلخ . فليس بدعاً إذن أن يكون ظهور مشكلة الحرية قد ارتبط بموقف الإنسان من الحتمية الكونية ، وليس بدعاً أيضاً أن يكون تسائل الميتافيزيقيين عن الحرية قد تمثل على صورة قياس الإبراج المعروف : « أجير أم اختيار؟ ». وسترى فيما بعد أن برجسون لم يجنب الصواب حينما فسر الحرية على أنها إبداع وابتكار ما دامت الحتمية هي مجرد إعادة أو تكرار . وهل ينكر الماركسيون أن قدرة الإنسان على الابتكار هي المظهر الأول للحرية البشرية؟ فلماذا يأبى فلاسفة الماركسية إلا أن يضعوا الحرية في مقابل العبودية ، في حين أن نشاط الإنسان الحر لم يتحدد منذ البداية إلا في علاقته بالعالم ، ومعارضته للطبيعة ، وثورته على الموضوع؟ أليس في وسعى أن أقول : « إننى حر » لأن لدى من القدرة ما أستطيع معه أن انترع نفسي من « الموضوع » وأن أعلق حكمى عليه ، وأن أنكره؟ وماذا عسى أن يكون معنى حرىتي ، إن لم يكن هو أولاً وقبل كل شيء مقدري على أن أقول : « لا »؟ أفلأ يحق لنا إذن أن نقول إن « الحرية » إنما تبدأ عندنا من « الكوجيتو » أو الفكر نفسه؟

١٧ — إن الماركسيين ليحملون بشدة على كل فلسفة تتخذ نقطة بدايتها من « الكوجيتو » ولكن « فلسفة الحرية » هي أولاً وقبل كل شيء « فلسفة الذاتية ». وإذا كان الشك الديكارتى هو الأصل في كل فلسفة ذاتية ، فذلك لأنه يمثل أعمق تجربة من تجارب الحرية . وأية ذلك أن الشك الديكارتى مظهر من مظاهر تلك الحرية الذاتية التي لا تزيد أن تستسلم للموضوع ، بل تزيد أن تعلق حكمها عليه ؛ فهي تواجه العالم

بكلمة « لا » ، وكأنما هي ت يريد أن تسيطر عليه عن طريق هذه الفاعلية السلبية التي تتجلّى في فعل « الرفض ». ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلسفه المعاصرین حيناً كتب يقول : « إن الشك هو أعمق تعبير عن حرية الفكر ، أو هو — على حد عبارة القديس أو غسطين — الحرية بعينها »^(١) وعلى حين أن واحداً من فلاسفه الماركسيه المعاصرین قد ذهب إلى أنه لا معنى للحديث عن « حرية الفكر » ، فإن الفكر لا يمكن أن يكون حراً في عالم ليس بحراً ، نجد أن بعض خصوم الماركسيه يؤكدون أن الحرية الفكرية هي أعلى صورة من صور الحرية ، وأن القدرة على « الرفض » هي أعمق معنى من معنى الحرية . وبهذا المعنى قد يكون في وسعنا أن نقول إن العبد الحقيقي إنما هو ذلك الإنساني الذي لا يرى قيوده ، أو هو على الأصح ذلك المخلوق الذليل الذي لا يفكر في عبوديته !

وعلى الرغم من أن الماركسيين قد رفضوا كل « حرية روحية » بدعوى أنه ليس ثمة حياة باطنية ، إلا أن تجربة باطنية تكشف فيها « الحرية » للذات وتلك هي تجربة « الشك » . الواقع أن الإنسان لا يؤمن بالحرية ، اللهم إلا على قدر ما يمارسها ، وهو لا يمارسها إلا حين يواجه العالم الخارجي بما لديه من قدرة على الرفض أو التفوي أو الإنكار . وهذا هو السبب في تأكيد هيجل لقدرة الإنسان على (السلب) *Négativité* . ولكن التجربة في حاجة أيضاً إلى مواجهة أعدائها الباطنيين بما لديها من مقدرة على « السلب » ، فهي ترتد إلى ذاتها في بعض الأحيان ، لكي تواجه ما في باطنها من عادات متصلة ، وأنماط سلوكية متحجرة .. إلخ . ولا شك أن هذه العملية الروحية الشاقة التي تحاول فيها الذات إنكار ماضيها ، أو التحرر من بعض روابطه العميقه المتراءكة ، إنما هي مظاهر تلك الحرية الباطنية التي لا يعبرها الماركسيون أدنى اهتمام . ولكن كان الماركسيون على حق حين يقولون إن حياتنا الباطنية ليست مستقلة عن العالم الخارجي ، طبيعياً كان أم اجتماعياً ، إلا أنهم قد جانبوا

الصواب بلا ريب حيناً أغفلوا ذلك الخصم الباطني الذي ينخر في أعماق الذات كما تنخر الدودة في باطن الثمرة ، ألا وهو « العادة » أو « الطبيعة الثانية ». حيناً قال نি�تشه إنه لا بد للإنسان من أن يحنو حنون الشعبان الذي يغير جلده حيناً بعد آخر ، فإنه كان يعني أنه لا بد للموجود البشري من أن يتذكر لنفسه لحظة بعد أخرى ، حتى لا يصبح عبداً لذاته ، أو حتى لا يقع فريسة سهلة بين براثن ماضيه الشخصي !

والواقع أن حياتنا البشرية إنما هي في صميمها انتقال مستمر من الضرورة إلى الحرية : فإننا لا نكف عن التحرر من ضرورات كثيرة تربينا كل يوم ، وتلك هي الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية .. إلخ . وإذا كان البعض قد توهם أن مشكلة الحرية إنما هي مشكلة ميتافيزيقية محضة تثار على مستوى مطلق عال على الزمان ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن هذه المشكلة لا تثار إلا في صميم الحياة اليومية العادلة . وليس من شأن الصراع العنيف الذي تقوم به الذات من أجل بلوغ مستوى الحياة الروحية ، أن يتحقق في أبراج باطنية نائية ، وكأن على الذات أن تعتصم ببعض الكهوف الذاتية العميق ، حتى تبلغ مرتبة التحرر ، وإنما المشاهد أن الحرية الواقعية هي على اتصال مباشر بالحياة العينية ، أو هي في مسامعات مستمرة مع الواقع الحى ، من أجل تحقيق عملية « اختيار الذات » التي لا بد من أن تتجدد دائماً أبداً وباستمرار . وحينما يتحدث الفيلسوف عن « الحرية » فهو لا يعني سوى تلك العملية المستمرة التي تقوم بها « الذات » حينما تصارع نفسها ، والعالم الخارجي ، من أجل بلوغ مرتبة الحياة الروحية . ولا بد لنا من أن نفهم هذا الصراع على أنه مخاطرة غير مضمونة سلفاً : لأنه ليس في عملية التحرر شيء يُكتسب دون أن يكون في الإمكان فقدانه من بعد ، كما أنه ليس ثمة شيء يُخسر دون أن يكون في الإمكان استرداده أو كسبه من بعد . ولكن كان الإنسان مضطراً دائماً إلى تقبل الأحداث ، وتحمل الضرورات ، إلا أن عليه دائماً أن يعطي الأحداث دلالاتها ، وأن يجعل الضرورات نفسها إلى وسائل للحرية . وبيت القصيد في الحياة الإنسانية أن التحرر لا يمكن أن يكون مفناً نظفر به مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو واجب يومي يحتم علينا أن نعي كل قوانا في سبيل العمل على الظفر به حيناً بعد آخر ...

حقاً إنه حينما تضعف في نفوسنا معانى الذاتية والفاعلية والمبادرة ، فإننا قد نؤثر « الأمان » أو « الطمأنينة » على « الحرية » أو « اختيار الذات » ، حتى لقد ينتهي بما (مشكلة الحرية)

الأمر أحياناً إلى التضحية بالحرية في سبيل السعادة ؛ ولكننا سرعان ما تتحقق من أن أية طمأنينة رخيصة نبتاعها على حساب حررتنا ، لن تكون إلا صورة أخرى من صور العبودية . ومهما كان من أمر العوائق الكثيرة التي لا بد للحرية من أن تصطدم بها في طريقها إلى تحقيق ذاتها فإن من المؤكد أن هذه العوائق أحب إلى نفسها من أية سعادة تفرض عليها فرضاً ، لأن السعادة إذا جاءت منحة — لا كسباً — فإنها تفقد الجانب الأكبر من قيمتها ! وليس إيمان الذات بالحرية بمثابة تقرير لواقعة مائلة ، أو إثبات لوجود شيء ، بل هو تأكيد لهمه لا بد من العمل على تحقيقها . ومعنى هذا أن الإيمان بالحرية هو ثقة في المستقبل ، وتفاؤل بقدرة الذات على حل متقاضيات حياتها ، ومواجهة شتى عوائقها . ولكن كانت معركة الحرية لا تعرف نهاية ، إلا أنها معركة إنسانية تكمن من ورائها الثقة في المستقبل . وليس البشر مجرد ورثة يحملون أثقال ماضיהם ويضيّعون ببركة أسلافهم ، بل هم أيضاً بنور المستقبل . وما أصدق أراجون Aragon حين يقول إنه : « ليس ثمة مجرم هو من الخلقة أو السواد بحيث إنما لا يستطيع أن نثر لديه على بعض الأنوار الخفية أو الكامنة ، كما أنه ليس ثمة مصير قد تحدد سلفاً بحيث لا يكون لدينا أدنى أمل في أن نرى بعض المتقاضيات تثور في داخل معطياته ذاتها ... »^(١) .

الباب الثاني

ضروب الحتمية المختلفة

الفصل الرابع

الختمية العلمية

١٨ — الختمية هي المذهب الذي يعتقد بأن كل ما يقع في الكون من أحداث ، بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق من الأحداث . فالعالم في نظر القائلين بالختمية مجموعة عضوية تربط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة ، وهو لهذا يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله ، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة . ومعنى هذا أن العالم دائرة مغلقة يتصل بعضها بعض اتصالاً علمياً بحثاً ، بحيث أن في استطاعتنا باستقصاء الظواهر الحاضرة أن نتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبؤاً يقيناً مطلقاً . وهذا هو ما عناه لابلاس بعبارته المشهورة : « إن في وسعنا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون على أنها نتيجة للماضى وعلة للمستقبل . فالعقل الذي يستطيع أن يعرف في لحظة معينة كل القوى السارية في الطبيعة ، وأوضاع الكائنات الموجودة فيها بعضها بالنسبة إلى بعض ، إذ بلغ من السعة حدأً يستطيع معه أن يخضع كل هذه المعطيات للتحليل ، فلا بد أن يضم في صيغة واحدة شاملة حركة أكبر الأجسام في الكون وحركة أصغر ذرة فيه ؛ وعندئذ لن يكون شيئاً مجهولاً بالنسبة إليه ، بل سيكون المستقبل حاضراً أمام عينيه كالماضى سواء (١) » فالختمية تقوم على إمكان التنبؤ « *prévisibilité* » بالأحداث الكونية ، نظراً لوجود تعاقب حتمي مطرد بين الظواهر الطبيعية . ونحن نستعمل في الفلسفة كلمة الختمية كمرادف للضرورة الموضوعية ، وأما في العلم فإن الختمية تعنى إمكانية التنبؤ بالحالة المستقبلية للعالم الطبيعي بالاستناد إلى الحالة الحاضرة (٢) .

Laplace : “ *Essai sur le calcul des probabilités* ”.

(١)

cf. Lalande : “ *Vocabulaire Technique et Critique* ”

(٢)

de la Philosophie, 5e. éd., 1947.; Art.. “ *Déterminisme* . pp. 212 – 213.

ولكن ما هو الأصل في فكرة الحتمية؟ أهي ولادة التجربة ذاتها ، أم هي مجرد فرض عقلي أو مصادرة عقلية؟ هنا يقول بوانكاريه إن علم الفلك هو الذي علم الإنسان أن ثمة قوانين^(١) . فالأصل في نشأة المبدأ الحتمي (أو الحتمية) هو déterminisme ملاحظتنا لسير الكواكب وحركات الأجرام السماوية ، الواقع أن القدرة على التنبؤ بأوضاع الكواكب وحركاتها في المستقبل هي في علم الفلك نتيجة طبيعية تترتب على معرفتنا بالوضع الراهن لكل كوكب من الكواكب في اللحظة الحاضرة ، وهذا ما أيدته تجارب العالم الفرنسي ليفيريه Leverrier الذي استطاع أن يكشف عن وجود الكوكب نبتون بمحاجنته بعض الاضطرابات في مسار الكوكب أورانوس . ييد أن العلماء لم يلبثوا أن عمموا تلك الحتمية التي شاهدوها في نطاق الميكانيكا السماوية ، فطبقوا العلية الميكانيكية على العالم الطبيعي كله ، ثم على الظواهر الحية ، وأخيراً على الإنسان نفسه . وهكذا انتهى البعض إلى القول بأن الظواهر النفسية ليست سوى مجرد أحداث كونية يمكن تحديدها وتفسيرها والتنبؤ بها إذا عرفنا شروطها وأسبابها وعللها القريبة والبعيدة .

ولكن تقدم العلم في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد زعزع من قيمة المبدأ الحتمي ، إذ جاء النجاح الذي أحرزته الميكانيكا الموجية mécanique ondulatoire بمثابة ضربة قاضية على الفزياء القديمة . وبعد أن كان العلماء متصرفين إلى دراسة ظواهر الكون الكبيرة l'infiniment grand أخذوا يتوجهون إلى دراسة ظواهر الكون الصغرى l'infiniment petit فجاءت نتائج بحوثهم معارضة لمبدأ الحتمية ، بخلاف الحال عند العلماء المؤثرين بدراسة الفلك أو علم الأجرام السماوية ، وهكذا ظهر مبدأ لا حتمي نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية quanto وانتشرت بين علماء الفزياء الجديدة (أو الميكرو — فزياء microphysique) نزعة احتمالية مؤداها أن ليس في عالم المادة سوى قوانين إحصائية . فالقوانين الطبيعية لا تفترق عن القوانين الاجتماعية في أنها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلة إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن

من الحالات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الجبرية التي نشاهدتها في مستوانا à notre échelle ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة ، la loi des grands nombres ؛ فهي إذن وليدة قوانين احتمالية أولية ، وليس وليدة عملية حتمية صارمة . وهكذا نرى أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى حالة فردية أو إلى جزء أولى ، فسيكون من المستحيل أن نتبأّ بيقين عن سلوكه في المستقبل ، لأن التنبؤات العلمية في الفزياء الجديدة لا تقدّرنا إلا إلى مجرد احتمالات Probabilités . يقول ريشنباخ « إن الصيغة الكونية ليست محددة تحديداً سابقاً صارماً ، كما تزعم الاحتمالية التي تشبه مجرى الأشياء (تشبيهاً خاطئاً) بحركة ساعة دقيقة مُحكمة ، في حين أن الصيغة الكونية أقرب ما تكون في حركتها إلى زهر النرد jeu de dés الذي يقذف به قذفاً مستمراً غير منقطع »^(١) .

لقد كان فلاسفة يتوهمون أن النرة هي مجرد جسم corpuscle بسيط غير قابل للقسمة أو التجزئة ؛ ولكن العلم قد أظهرنا على أن النرة تحتوى على بناء مركب أو بنية معقدة قد يكون في وسعنا أن ن شبّهها بمجموعة شمسية غاية في الصغر ، وهذه تضم من العناصر ما يقبل الزيادة والنقصان ، وهي تنقص على الخصوص في الأجسام ذات النشاط الإشعاعي ، بفعل الطرد المنتظم للجزيئات ، فإذا ما حاولنا أن نطبق على هذه المجموعة الشمسية المتاهية في الصغر قوانين الميكانيكا القديمة الناتجة من ملاحظة الأجرام السماوية ، فإننا لا بد أن نفشل في هذه المحاولة فشلاً ذريعاً ، لأن حركة أي جسم لا يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً محكماً إلا إذا عملنا حساباً لانتشار الموجات ، والواقع أنه لو كان من الممكن تطبيق الميكانيكا القديمة على عناصر النرة ، لكن يكفي أن نعرف بالضبط أوضاع تلك العناصر وسرعاتها في لحظة معينة ، لكن نتمكن - كما قال لابلاس - من أن نتبأّ بسلوكها في المستقبل ، ولكن تلك المعرفة قد ثبت فعلاً أنها مستحيلة ، إذ لا يمكن بأي حال أن نعرف الوضع والسرعة معاً في وقت واحد .

وهيئنا نرى أنه بعد أن كانت الحتمية الميكانيكية القديمة تفترض أن من الممكن تحديد وضع أي جسم ونوع حركته تحديداً دقيقاً محكماً بلاحظة حالته في لحظة معينة ، جاء هيزنبرج Heisenberg فأثبتت استحالة قياس وضع أي جسم وسرعته في وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً ، ذلك لأنه كلما كان قياس الوضع دقيقاً محكماً ، كان تحديد الحركة بعيداً عن الدقة ، والعكس بالعكس^(١) ، وهذه الملاحظة القائمة على وجود لا تحدد في نطاق الجسم ، بالنظر إلى استحالة تحديد وضعه وسرعته في آن واحد ، هي التي عبر عنها العلماء « ثابت \hbar » $\langle\text{constant}\rangle$ وهو المعروف باسم مكتشفه بلانك Planck . وقد عبر العالم الإنجليزي إدجتون Eddington عن هذه الحقيقة بأسلوبه التحكمي الساخر فقال : « إننا نشبه إلى حد ما ذلك المثل الهزل الذي يجمع طروداً ، فلا يكاد يتقطط طرداً ، حتى يقع منه آخر ! »^(٢) .. وأما العالم الفرنسي لويس دي برووي Louis de Broglie فقد عبر عن هذه الحقيقة بأسلوب آخر فقال : إنه لم تعد في العلم قوانين علية ، بل مجرد قوانين احتيالية . حقاً إن ثمة جبرية في المستوى الماكروسكوني macroscopique (وهو مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة) ، وأما في المستوى микروسكوني (مستوى الأشياء المرئية بالمجهر) فليس ثمة إلا احتيال ، ما دام من غير الممكن أن نصف الجسيمات ونحددها في نطاق المكان والزمان معاً . إن الحتمية لا تكون ممكناً إلا إذا كان في الإمكان تحديد الحركات والأوضاع في آن واحد ، ولكن بما أنه يستحيل تحديد الاثنين معاً وفقاً لقوانين الطبيعة ، فإن الحتمية المطلقة إذن أمر لا سبيل إلى تقريره . وإذا فإن النتيجة الدقيق مستحيل في مستوى العنصر النري ، لأن « اللاتعين » الذي أظهرتنا عليه الفرياء الجديدة لا بد أن يفضي بنا إلى قوانين احتيالية^(٣) .

cf. L. de Broglie : "Matière et Lumière". Albin Michel, Paris, 1937, p. 271.

A. Eddington, "Sur le Problème du Déterminisme". trad, franç. p. 21.

cf. Louis de Broglie. "Physique et Microphysique", = 1947, Paris 217.

(١)

(٢)

(٣)

١٩ — ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت النرة عند الكيميائيين غير قابلة للقسمة « *insécable* » فإن أصحاب الفزياء الجديدة قد لاحظوا ظاهرة تؤيد ما ذهب إليه الفلاسفة النريون : ذلك لأن الوحدات الأولية التي يتركب منها العالم الواقعى هي أقرب ما تكون إلى جرات صغيرة غير قابلة للقسمة ، وهي تكون كـ « *quantum* » غير قابل للتجزئة ، قد يكون من المستحيل أحياناً أن تنتباً بسلوكه ، ونضرب بذلك مثلاً فنقول إنه إذا سقط شعاع ضوئي على لوح من الزجاج المسطح المصقول ، بحيث تكون زاوية وقوعه مما يسمح لربع الضوء بأن ينعكس ولثلاثة أرباعه الأخرى بأن تنكسر ، فإن عالم الطبيعة لا بد أن يلاحظ في هذه الحالة وجود حتمية صارمة ، نظراً لوجود عدد ضخم من الفوتونات « *photons* » ، ولكن هب أننا اقتصرنا على توجيه فوتون واحد فوق القطعة الزجاجية ، فسنجد عندئذ أنه من المستحيل أن تنتباً تماماً بما سوف يحدث ، إذ أن الفوتون الذي يمثل كـ « *molécule* » إذ أن هنا يتعرض البعض فيقول إن الحال هنا كالحال في مستوى الجزيء *molécule* إذ أن ما يسلو من لاتعين إنما هو ذاتي لا موضوعي . فتحسن بإزاء « لا حتمية » *indéterminisme* ذاتية تعبير عن استحالة تحديد أو تعين الأوضاع المتعاقبة لعنصر فزيائي (هو الفوتون مثلاً) ، ولكن هذه الاستحالة لا تعني أن الفوتون يتحرك اعتباطاً ، كأنما هو مستقل في واقع الأمر عن سائر العلل التي تؤثر فيه ، أو كأنما هو يتمتع بملكة الاختيار ، وحتى لو سلمنا بأن من المستحيل أن تتحقق موضوعياً من وجود حتمية صارمة عن طريق أية تجربة وضعية ، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن هذه الحتمية

= يمكننا أيضاً أن نشير هنا إلى عبارة للعالم الإنجليزي السير جيمز جينز يقول فيها : « إن الأستاذ هيزنبرج قد أوضح أن ما يصوره نظرية الكم الحديثة ينطوي على ما يسميه هو قاعدة عدم قابلية التحديد » ، ولقد ظللنا من قبله زمناً طويلاً نعتقد أن أعمال الطبيعة هي غاية ما يمكن الوصول إليه من الدقة والإحكام ، ومع أننا نعلم أن الآلات التي يصطنعها الإنسان بعيدة عن الدقة والكمال ، فقد كنا نصر على الاعتقاد بأن أعمال النرة الداخلية هي المثل الأعلى للدقة والإحكام ، ثم جاء هيزنبرج فأوضح الآن أن أكثر ما تمقته الطبيعة هو الدقة والإحكام . (الكون الغامض) الترجمة العربية ، للأستاذ عبد الحميد موسى طبعة القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٢٧ .

لا يمكن أن تكون معلومة فعلاً . ذلك لأنه من الخطأ الجسيم أن يخلط بين الظواهر أو العمليات الطبيعية نفسها وبين معاييرنا وطريقتنا في ملاحظتها وقياسها — فالقول بانعدام الثبات أو الاطراد في كل حالة فردية على حدة لا يعني مطلقاً أن كل ظاهرة قائمة بذاتها ، أو أن كل مسار لأية ذرة من النرات لا يقبل تحديداً ولا يترتب على ما سببه من شروط ، كأن النرة تنطوي على قدرة ذاتية بمقتضاه تحدد سلوكها وتعين اتجاهها^(١) . وإذا فإن اللاحتمية التي يتحدثون عنها ليست باطنة في الأشياء ، بل هي متوقفة علينا نحن ، لأنها لا تعني شيئاً آخر سوى عدم قدرتنا على معرفة المستقبل بدقة ، نظراً لعدم كفاية آلات الملاحظة والقياس التي نستعملها ، مما يترتب عليه استحالة تحديد معطيات المشكلة تحديداً دقيقاً محكماً . وهكذا نجد أنه لما كانت نقطة بدايتها بعيدة عن الدقة ، فليس بدعاً إذن أن نصل إلى نتيجة غير يقينية ، في حين أنه لو كان لدينا منذ البداية معطيات دقيقة محددة ، لوصلنا قطعاً إلى نتائج دقيقة يقينية .
ييد أن كثيراً من علماء الفيزياء الجديدة لا يثرون مطلقاً في إمكان الوصول إلى مثل هذا اليقين . فهذا لويس دى بروى (مثلاً) يقول في هجة ملؤها الاحتراس والتريث : « إن الظاهر أنه قد يكون من المستحيل أن نتجيء إلى إدخال بعض التغيرات « الخفية من أجل إرجاع اللاحتمية الكمية إلى حتمية مستردة . » . فالقوانين الاحتمالية التي قادتنا إليها الميكانيكا الموجية والكمية فيما يتعلق بالظواهر الأولية — وهي قوانين قد تم التتحقق من صحتها فعلاً عن طريق التجربة نفسها — لا يمكن تأويلها في صورتها الحالية بأن نقول إنها ترجع إلى جعلنا بالقيم الحقيقة أو المعايير المضبوطة لبعض التغيرات الخفية .

وإذن فإن السبيل الذي كان يبدو أنه لا زال مفتوحاً أمامنا في هذا الاتجاه ، أعني الاتجاه إلى إعادة بناء الاحتمانية في المستوى النزلى نفسه — يظهر الآن أنه قد أغلق نهائياً أمام وجوهنا^(٢) . ويستطرد لويس دى بروى فيقول : إننا لو نظرنا إلى الظواهر الأولية ،

cf. D. Parodi : “En quête d'une Philosophie”.

(١)

P. U. F., Paris, 1941, pp. 36 – 38 (note).

Louis de Broglie, “Physique et Mictrophysique”

(٢)

pp. 221 – 222.

فسنجد أنها تخضع لاحتلال محض ، أو على حد التعبير الفلسفى ، لإمكان مطلق *contingence absolue*^(١) ويعبر عن هذه الحقيقة عالم فرنسي آخر هو فرنسيس بران ، *Perrin* يقول : « إن الكشف الذى حققته الفيزياء الكمية هو بمثابة تحرير حقيقى للإنسان ... فلم يعد الإنسان مرتبطاً في تفسيره للكون بعلية صارمة ، بل أصبح في وسعنا بفضل هذا الكشف أن نتصور وجود دور فعال يقوم به الشعور الإنساني ، في وسط الكون المادى ، دون أن يكون في هذا التصور أى تناقض مع العلم ». ^(٢)

ويذهب عالم آخر هو دتوش *Jean - Louis Destouches* إلى حد أبعد من ذلك فيقول في لمحجة توكيدية حاسمة إن اللاحتمية النزية هي واقعة أكيدة لا تقبل جدالا ولا نقاشا . « الواقع أن قيمة الرأى القائل بوجود حتمية صارمة في نطاق الظواهر الخاضعة للميكروفيزياء *Microphysique* قد لا تزيد عن قيمة الرأى القائل بأن الحركة معلومة أو بأن الأرض منبسطة ! » ^(٣) وأما إذن جنون فإنه يقرر أن الحتمية قد اختفت تدريجياً من الفiziاء النظرية ؛ ثم يستطرد فيقول بأسلوبه التهكمي الساخر : « إن نصيب الفرض القائل بالاحتمية من الصحة قد لا يزيد عن نصيب الفرض « الروكفورى » *l'hypothèse roqueforiste* أعني الفرض القائل بأن القمر مصنوع من جبن الروكفور ! » ^(٤) وفي حديث له عن « العلم والدين » أذاعه يوم ٢٣ مارس سنة ١٩٢٠

(١) قرل لوى دي بروى في حديث هام له أدلى به يوم ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٣ أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة أنه لا بد من معاودة النظر من جديد في قضية اللاحتمية في المجال الميكرو-فiziائى . قال في هذا الصدد بصرخ العبارة : « إننى أريد أن أقطع بأنه قد يكون من الممكن إقامة تصور حتى للميكانيكا التوجيهية ، ولكننى أرى أنه بالنظر إلى آرائى السابقة في هذا الموضوع ، فإنه قد يحسن بنا أن نعيد وضع المشكلة من جديد ، لكنى نعاود فحصها بكل دقة ... » .

cf. " *La Pensée Française de Montaigne à Louis de Broglie* ", p. 92.

M. Lachin : " *La Physique Moderne concilie le spiritualisme et le matérialisme* ", in " *France. Orient* " Vol. 5, No. 47. Mars 1945. p. 21.

Jean-Louis. Destouches, *Physique Moderne et Philosophie*". ^(٣)
Hermann & Co. Paris, 1939, p. 38.

A. Eddington, " *Sur le Problème du Déterminisme* ", trad. franç. p. 3 & ^(٤)
p. 18.

نراه يقول : « إن المدى الذي استطعنا أن نذهب إليه في سبر أغوار الكون المادى يدلنا على أنه ليس ثمة ذرة من اليقين تؤيد القول بالختمية . فلم يعد هناك ما يدعى إلى الشك في شعورنا الوجوداني بحريتنا . وحيثما تبعث من القلب الإنسانى الذى يؤمن به سر الوجود ، صرخة مدوية تقول : « فيم كل هذا ، وماذا عسى أن تكون جدواه؟ » فليس من الصواب أن نخيب على هذا التساؤل بالرجوع إلى ذلك الجانب الضئيل من تجربتنا الذى يرد إلينا عن طريق بعض الأعضاء الحسية فنقول إن كل ما هنالك ذرات وعماء ، وعالم مهوش يسوده قضاء صارم »^(١) .

٢٠ — يمكننا الآن أن نتساءل عن الصلة بين تقرير مبدأ لا حتمى وبين القول بحرية الإرادة ، فإن كثيراً من العلماء قد سارعوا إلى القول بأن الإيمان بالحرية نتيجة طبيعية لما أظهرتنا عليه الفيزياء الجديدة من انعدام الخاتمية الصارمة . ولكن هل يعني التسليم بأن الضرورة العلية لم تعد سائدة في مستوى العنصر النزلى ، أو أن قوانين الطبيعة هي مجرد قوانين احتتمالية ، أو أن الترابط الزمانى في الميكانيكا التموجية هو مجرد ترابط احتتمالى تترتب عليه قوانين إحصائية فقط ؟ هل يعني هذا كله أننا قد اكتشفنا في مجال المادة نفسها ظاهرة الحرية ، أو أننا قد عثينا (على الأقل) على واقعة تؤيد الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار ، وترتبط الروح بالطبيعة ربطاً وثيقاً ؟ هنا نجد أن بعض العلماء المعاصرين — وفي مقدمتهم جوى Guye وديراك Dirac وإن كانوا لا ينسبون صراحة إلى الجسم النزلى حرية اختيار — لا يجعلون غضاضة في أن ينسبوا إلى الطبيعة قدرة معينة على الاختيار . ولكن الغالبية العظمى من أنصار اللاحتمية الجديدة يكتفون بتقرير تلك النظرية دون أن يتجاوزوا نطاق المعطيات المباشرة . ييد أنه على الرغم من هذا التردد (أو الاحتراس) من جانب بعض العلماء ، فإن من المؤكد أنه إذا صحت نظريةهم ، فإن الخاتمية العلمية (المتعلقة بالمادة) ، ومن باب أولى ، الجريمة المطلقة (التي تنطبق على الروح أيضاً) لن يتزعزع كيانها تماماً . الواقع أن هذه النظرية تقرر

أن الحتمية لا تسود إلا في مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة au niveau macros-*copique* ولكن الظاهرة المرئية بالعين المجردة ليست سوى « ظاهرة » : *phénomène* ، بالمعنى الاشتقاقى للكلمة ، أعني مجرد شيء ظاهري (أو ظاهرة) ، حتى إذا نظرنا إليها في المستوى العادى نفسه l'échelle ordinaire . وهذا ما يعبر عنه لويس دى بروى بقوله : « إن معظم علماء الفيزياء الكمية في الوقت الحاضر يذهبون إلى أن « حتمية » الظواهر المرئية بالعين المجردة ليست سوى مجرد وهم منشأه حساب المتوسطات ، فهى مجرد مظاهر إحصائى صرف » (١) وإنما النشاط الانساني لا يشد عن كل ما في الطبيعة ، لأنها تخضع لسائر العمليات الطبيعية الأخرى لقوانين إحصائية ليس لها من الحتمية إلا المظاهر ، وهكذا ننتهي إلى القول بأن العلم لا يرى أية استحالة أو أى تناقض في القول بحرية الإنسان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد يكون في استطاعتنا عن هذا السبيل أن نخل مشكلة رئيسية من مشاكل الحرية ، وتلك هي المشكلة التي كثيراً ما يثيرها الفلاسفة حينما يقولون إن الحرية مضادة لمبدأ السبب الكاف le principe de raison suffisante والواقع أننا نستخلص مبادئنا من التجربة ، ولكن تجربتنا العادية لا تنصب إلا على ظواهر مرئية بالعين المجردة (ظواهر ماكروسโคبية phénomènes macroscopiques) أي على مجرد « مظاهر » ؟ وهذا فإن المبادئ التي نتزعها من تلك التجربة لا تنطوى على قيمة مطلقة كهذه التي نسبها إليها . والحق أن تلك المبادئ قد نجمت عن عادة تكونت في مستوى معين من مستويات الواقع ، فمن الطبيعي إذن أن نراها لا تتطابق على مستوى آخر ؛ وإن كان من الممكن حينما يألف الإنسان مستوى النزرة لمدة طويلة أن يتکيف ذهنه مع هذا المستوى الجديد التكيف الضروري اللازم . وهذا ما لاحظه بالفعل لويس دى بروى إذ نراه يقول : « إن كثيراً من العقول الممتازة لا تزال تتردد في أن تتخذ وجهة النظر الجديدة كائناً هى تخشى أن تعطى حق المواطن في مملكة العلم لمفهومات كمفهوم الصدفة المحسنة أو مفهوم الإمكان الحالى . بل لقد ذهب البعض

إلى أنه ليس في الإمكان التسليم بمثل هذا الموقف لأنه في رأيهم يتعارض مع مبدأ السبب الكاف . ولكن ربما كان مرجع هذا كله في نهاية الأمر إلى بعض عادات ذهنية معينة قد سلطت على العقول وتأصلت فيها ، بدليل أن علماء الفيزياء من الشباب ، نظراً لأنهم قد اعتادوا منذ بداية دراساتهم أن ينظروا إلى الأشياء على طريقة الفيزياء الجديدة ، هم بعيدون فيما يظهر عن أن يجعلوا في وجهة النظر الجديدة كل تلك المشاكل التي يصطدم بها غيرهم من المتقدمين في السن .. ^(١)

وهكذا نرى أن الحرية قد نفذت إلى مملكة العلم حينما تتصدع بناء الحتمية القديمة ، حتى لقد قال العالم الإنجليزي السير جيمس جينز Sir James Jeans : « إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججاً قاطعة لا سبيل إلى تفتيتها ضد شعورنا الفطري بحرية إرادتنا » ^(٢) . الواقع أنه إذا كانت الحتمية لم تعد مطلقة حتى في نطاق المادة نفسها ، فقد تكون على حق في أن نتفق في الشعور الموجود لدينا عن حرية السيكولوجية ، وبالتالي فإنه لا بد أن يسقط كل اعتراض على نشاطنا الروحي ، بدوعى أنه خاضع لجاذبية الجسم ، ما دام يتطلب دائمًا مساهمة جهازنا العضوي . ومعنى هذا أن تتصعد الجاذبية الطبيعية ببيع للروح المتجلسة أن تتمتع بضرب من الحرية ، ما دامت الطبيعة نفسها لم تعد خاضعة لعملية صارمة . ويدلّ على ذلك العالم الفرنسي بران إلى حد بعيد من هذا فيقول : « إن قانون الأعداد الكبيرة قد يقودنا في مجال المادة اللاعضوية إلى ضرب من الجاذبية ، ولكن هذا القانون لا ينطبق على المادة العضوية التي تكون منها الكائنات الحية ، لأن قانون الأعداد الكبيرة يفترض استقلال العناصر الذرية ، في حين أنها نلاحظ لدى الكائن الحي ، نظراً لأن لديه بنية structure قد تصل إلى المستوى الذري ، وجود حالة من الالاتجاه تمتد إلى مستوىانا نحن . فالإنسان يمثل مركباً غاية في الدقة من كل هذه العناصر ، وهذا ما يسمح لنا بأن نقرر أنها لستنا مضطرين إلى أن

L. de Broglie; "Physique et Microphysique" pp. 224 – 225

(١)

(cf. Foulquié ; "La Volonté" , p. 65)

cf. H. Levy; "The Universe of Science" , pp. 166 – 167.

(٢)

سلم بخضوع الكائنات الحية العليا لجبرية صارمة أو الختمية مطلقة^(١).

ولكن كيف نتصور تلك الحرية التي يميل بعض العلماء إلى نسبتها بطريقة علمية إلى الإنسان؟ هنا نجد أن إد涅ختون يحاول أن يكون عدة فروض علمية لتفسير الحرية ، لعل أخصبها تلك المحاولة التي نراها فيها يعود إلى نظرية ديكارت في تأثير الغدة الصنوبرية على الأرواح الحيوانية ، فيقول : « إن في مركز ما من مراكز المخ طريقاً سوف تتخذه بعض النرات أو بعض عناصر العالم الطبيعي ، وهذا الطريق محمد تحديداً مباشراً بواسطة التصميم الذهني »^(٢) . ويعود العالم الإنجليزي فيفترض أن عدداً صغيراً من النرات (أو على الأقل ذرة واحدة فقط) تملك القدرة على الإتصال اتصالاً مباشراً بالتصميم الشعوري وأن هذا العدد الصغير هو الذي يقوم بدور الإبرة *aiguille* التي تشق هذا الطريق أو ذاك ، أي التي تحفر هذا المسلك أو ذاك ، فتعين السلوك الذي لا بد أن تتخذه باق النرات . ولكن إد涅ختون يميل إلى التسليم بفرض ثالث أكثر احتفالاً ، ألا وهو أن الإرادة تؤثر على عدد كبير من النرات ، فتتجمع هذه النرات تحت تأثيرها على شكل مجموعة خاصة لا يتفق نظامها مع قوانين الفيزياء الجديدة ، ومن هنا فإننا ننظر إليها على أنها بعيدة كل البعد عن الاحتمال . وإذان فإن الفعل الحر ، في نظر إد涅ختون . . . هو ذلك الذي ينحصر في العمل بمقتضى الاحتمال الأضعف^(٣) :

. probabilité)

لإيضاح هذه الفكرة يمكننا أن نورد مثالاً معروفاً هو مثال الكرات الصغيرة ذات الألوان المختلفة ، ففترض وجود وعاء زجاجي يحتوى على عشرة آلاف حبة بيضاء ، وعشرون ألف حبة سوداء . والآن فإننا إذا عدنا إلى تقليل هذا الخليط من الحبات

M. Lachin; "La physique moderne, etc.,"; article in (1)

"France - Orient", vol., No. 47, Mars 1945, p. 22.

A. Eddington; "The Nature of the Physical World", (2)

p. 312. (cf. trad. franc., pp. 310 – 311).

(٢) لنقد هذه النظرية من وجهة نظر علمية ، ارجع إلى كتاب الأستاذ لييفي عن « مملكة العلم » أو « الكون كما يتصوره العلم » : —

• (H. Levy; "The Universe of Science" pp. 165 – 190

ملة طويلة ، فإننا سنرى أن لون الوعاء من بعيد لن يكون أبيض ولا أسود ، بل سيكون أقرب ما يكون إلى اللون الرمادى . فإذا حاولنا أن نحسب عدد الحبات الصغيرة في كل من القسم الأيمن والقسم الأيسر من هذا الوعاء ، لاحظنا أن في كل منها حوالي خمسة آلاف حبة بيضاء ، وخمسة آلاف حبة سوداء ، ولكن لما كان من الممكن بالنسبة لكل حبة على حدة أن توجد في القسم الأيمن أو في القسم الأيسر من الوعاء ، فإنه من المختل — على الأقل نظرياً — أن تجتمع كل الحبات البيضاء في جانب ، وكل الحبات السود في جانب آخر . ييد أن تتحقق هذه الإمكانية مستبعد جداً للدرجة أنها نعده عملياً أقرب ما يمكن إلى المستحيل . الواقع أن قوانين الصدفة لا تحتمل مثل هذا التفاوت الشاسع في توزيع تلك الكرات الصغيرة . وأما إذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية — على ضوء هذا المثال — فإننا نلاحظ أنها تتحصر في قوة الإرادة على تحقيق إمكانيات هي في الواقع أقل احتمالاً من غيرها . حقاً إن هذه القررة كائنة لدىسائر القوى الحية التي لا ينحصر وجودها في نطاق المادة وحدها ، بمعنى أنها تميز الحياة العضوية كما تميز الروح . ولكن أكثر هذه القوى روحية إنما تقوم على إرادة الحياة التي هي إرادة جوهرية في كل كائن حي . والحياة في جوهرها انعدام الصدفة ومعارضة الاتفاق antihazard . أما الإرادة فإنها ليست سوى توجيه العناصر ذات السلوك غير المحدد ، أو ذات التوازن الثابت ، نحو غایيات شعورية . وإذا فإن الشرط الأساسي للحرية ليس فقط وجود اتجاه نحو غایية ، بل وجود اختيار بين غایيات مختلفة^(١) .

٢١ —رأينا مما تقدم كيف أفضت التزاعات الاحتمالية الحديثة في الفيزياء الجديدة إلى زعزعة فكرة الحتمية الصارمة ، والعودة إلى شعورنا التلقائي بحرية إرادتنا . وقد عبر إدجنبتون عن هذه الحقيقة فقال إنه قد أصبح من المتعذر علينا الآن أن نسلم بنظرية تجعل الحياة والروح أكثر آلية من الذرة نفسها . ولكن الملاحظ أن الفلسفه لا زالوا متددرين في قبول هذا الدفاع العلمي عن الحرية ، وكأنما هم يأبون أن تكون الحرية مجرد منحة يجود بها علينا العلم ، أو مجرد صدقة تستجديها من الفيزياء الحديثة . ولكن السر في هذا التردد قد يكون مرجمه إلى أن العلماء أنفسهم ليسوا متفقين على فهم اللاحتمية الجديدة ، إذ لا زال بعض العلماء يرفضون الرأى الذي ينسب استواءً مطلقاً أو عدم اكتراث تام إلى العنصر النزري حينما يكون بإزاره ضروب مختلفة من السلوك . فهذا

— cf. Foulquier; “La Volonté”, p. 94.

(١)

ماكس بلانك Max Planck (مثلاً) يقرر بصرامة « أن الاحتمالية التي تسود الفيزياء الكمية لا تقل صرامة عن حتمية الفiziاء القديمية ، والفارق الوحيد بينهما إنما يرجع إلى اختلاف الحساب والرموز في كل منهما »^(١) . وهذا إينشتين نفسه يعلن أن « الالاتين » indétermination الذي تظهرنا عليه القوانين الحالية لا يعني مطلقاً استحالة الوصول إلى قوانين دقيقة محكمة ، فإن مشكلة العلية التجريبية لا تنطوي بالضرورة على هدم لمبدأ العلية النظرية . ومعنى هذا أننا يمكن أن ننكر أولياً (أو قبلها) إمكان الوصول إلى قوانين علمية دقيقة فيها تترتب الحالات المستقبلة على الحالات الراهنة ، دون أن تخرب بذلك على الروح العلمية نفسها . ومن جهة أخرى فإنه ربما تكون المشكلة التي يعبر عنها مبدأ الالاتين راجعة إلى نقص معين في طريقتنا الخاصة في النظر إلى الأشياء ، مما يتربّع عليه ضرورة إدخال تعديل شامل على طريقتنا في البناء النظري كما حدث مثلاً بالنسبة إلى الكيمياء النظرية قبل إدخال الترموديناميكا وقبل اكتشاف قواعد جبز Gibbs « . وينهض عالم آخر هو لأنجفان Langevin إلى حد أبعد من ذلك ، فيعارض بشدة تلك « الإباحية العقلية » (على حد تعبيره) التي انساق إليها بعض العلماء ، مستدين إلى مبدأ الالاتين الذي اكتشفه هيزنبرج ، من أجل نسبة إرادة إلى حرية الجسيمات corpuscles والقول بوجود حرية اختيار في الطبيعة ذاتها^(٢) .

يد أن علماء آخرين — مثل دتوش Destouches — مثل يؤكّلون أن خصوم الاحتمالية الكمية (quantique) إنما يعارضون هذه النظرية الجديدة لأسباب أخرى لا تمت بصلة إلى العلم نفسه . وهو لاء الخصم — بدورهم — يوجهون إلى أنصار المبدأ الاحتمي الجديد نفس المأخذ فيقولون « إن علماء الفيزياء الذين ظنوا وسعهم أن يستخلصوا نتيجة لاحتمالية (تقضى على كل جزئيه علمية) من التقدم الذي أحرزته النظريات الكمية ، كأن هذه النتيجة وليلة التجربة نفسها أو كأنها تستند حقاً إلى العلم القائم على التجربة إنما هم في الحقيقة قد وقعوا تحت تأثير بواعث فلسفية سبق تأكيدها والسعى إلى إثباتها ماراً قبل أن تظهر الفيزياء الكمية إلى حيز الوجود »^(٣) . ولكن مهما يكن من أمر هذا النزاع العلمي حول قيمة مبدأ الاحتمالية ومدى ما يتربّع

— Max Planck : “*Initiation à la Physique*”, p. 241. (١)
& (cf. Foulquié; Ibid p. 95).

Langevin : “*La Notion de corpuscules et d’atomes*”, p. 33. (٢)
F. Enriques : *Causalité et Déterminisme dans la Philosophie et l’histoire des Sciences* Paris : Hermann & Co, 1941, pp. 112 – 113 (٣)

عليه من نتائج ، فإن الفلسفة أنفسهم لم يرجعوا كثيراً بتلك الحجة الجديدة التي تقدم بها العلماء لتغيير إيماننا بالحرية . ذلك لأن الفلسفة لاحظوا أولاً أن الحرية الصحيحة لا يمكن أن تكون مجرد « باق » resté في عملية الكون الحسائية . كما أنها لا يمكن أن تعد مجرد تعبير عن انعدام الانظام أو الاطراد في الكون . حقاً إن من شأن هذه اللاحتمية الجديدة أن تقضي على ادعاءات الوضعيين ، ولكنها لا تقيينا كثيراً في إثبات حرية الإنسان . الواقع أن القول بوجود ضرب من اللاتعين في نطاق الظواهر الكمية لا يمكن بأى حال أن يكون مساوياً لإثبات الحرية . هذا إلى أن كلمة « لاحتمية » indeterminisme قد تكون هي نفسها من أكثر الكلمات غموضاً والتباساً ، لأنها تحتمل معنين مختلفين كثيراً ما يتنتقل المرء من تقرير الواحد منها إلى تقرير الآخر دون أن يشعر بالطفرة التي يقوم بها ؛ فما هو « لاحتمى » أولاً هو العنصر الذي لا يقبل تحديداً أو الظاهرة التي لا سبيل إلى تعينها ، أى هو ما لا يقبل قياساً ولا تمييزاً ، كالجسم (مثلاً) حينما تكون سرعته غير محددة في اللحظة التي تتوصل فيها إلى تحديد وضعه . وتبعداً لذلك فإن « اللاحتمية » ترافق « استحالة التنبؤ » imprévisibilité ، ما دام تعريف الاحتمة (كما يقول لويس دي بروى) هو إمكانية التنبؤ بالظواهر تنبؤاً دقيقاً محكماً^(١) .

ولكن لما كانت كلمة « لا حتمية » هي نقىض كلمة « حتمية » فإنها تنطوى أيضاً على شيء أكثر من مجرد القول باستحالة التنبؤ أو امتناع القياس . ذلك لأن الاحتمة هي النظرية التي تقرر أن كل الأحداث تتوقف على ما سبقها من ظواهر ، بحيث إن كل موقف واقعى خاص لا يحتمل سوى نتيجة واحدة (هي وحدتها المكتنة) . وليس اللاحتمية إلا تلك النظرية التي تطرح هذه القضية ، فهى — كما يقول إدنجتون — لا تنطوى على أية قضية إيجابية^(٢) . ولكن على أي أساس يقرر إدنجتون

L. de Broglie : “Continu et Discontinu”, p. 59.

(١)

A. Eddington :: Sur le Problème du Déterminisme,

(٢)

trad. frانçe. p. 18... (cté. par foulquié : La Volonté. p. 66.)

(مشكلة الحرية)

في هذا الصدد أن الاحتمانية فرض لا موجب مطلقاً للأخذ به؟ ولماذا يقول إن اللاحتمانية هي فكرة سلبية خالصة؟ الحق أن اصطلاح « اللاحتمانية » إذا كان ينطوي على التسليم بأن الأحداث الطبيعية الأولية ليست خاضعة لضرورة صارمة ، فإنه ينطوي أيضاً على القول بأن للاختيار موضعًا في هذا المستوى النزي ، بمعنى أن الجسم نفسه يتمتع بشيء من الحرية .

يد أن ثمة مغالطة خفية كثيرة ما يقع فيها عالم الفيزياء حينما ينسب إلى الجسيمات مثل هذه الحرية : لأنه إذا كان كل ما يحدث أمامنا قد يوحى بأن الجسم حر ، فإن هذا لا يعني أنه حر بالفعل ، إذ قد يكون مقيداً بعلل لا سبيل إلى تمييزها أو الوقوف عليها في المرحلة الحاضرة من مراحل التقدم العلمي . ولكن أنصار اللاحتمانية الجديدة لا يعدمون حجة للرد على هذا الاعتراض ، فإن اللاتعين الذي يتحدثون عنه ليس عارضاً بل هو « جوهري » وهذا هو الرأي الذي يذهب إليه لويس دى بروي حينما يقول : « لقد ثبت فعلاً أن القوانين الاحتمالية التي توصلت إليها الميكانيكا التموجية والكمية الجديدة ، فيما يتعلق بالظواهر الأولية ، وهي قوانين قد تم التتحقق من صحتها عن طريق التجربة نفسها ، لا يمكن تأويلها في صورتها الحالية بإرجاعها إلى جهلنا بالقيم الحقيقة لبعض التغيرات الجهمولة^(١) .

ولكن لويس دى بروي نفسه قد تراجع عن هذه الفكرة في أبحاثه العلمية المتأخرة ، فتنازل عن تمسكه بالمبادئ اللاحتمى .

فهل يكون معنى هذا أن علينا الآن أن نسلم بوجود « بدايات مطلقة » *commencements absolus* مما يتربّب عليه بالضرورة أن نراجع مبادئ العقل نفسه؟ هنا ما يذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين فيقولون إن عقلنا قد تكون بفعل احتكاكه المستمر واتصاله المباشر بالظواهر الكونية في مستوى العين المجردة :)
l'échelle macroscopique : (ولكن عليه الآن أن يسلم بالواقع التي يكتشفها في

cf. L. de Broglie, " Physique & Microphysique ",
pp. 221 – 222.

(1)

مستوى الجهر : (١) . ييد أن ثمة علماء آخرين يؤثرون أن يعدلوا من مفهوم تلك الظاهرة الأولية التي يصف لنا علماء الفزياء الجديدة سلوكها العجيب ، وهم لذلك يقررون أن الجسم المزعوم (على حد تعبير لانجفان Langevin) لا يعبر عن فردية نقطة فيزيائية يمكن تمثيلها بنقطة مادية ، وإنما الواقع (كما يقول هنري مينور Henri Mineur) إن « الموجة » هي الشيء الحقيقي (الواقعى) ، لا تأويلها الجسيمي (٢) . وعلى كل حال ، فإننا لن نستطيع أن نقطع بشيء في هذا الصدد ، ولكننا نقتصر على القول بأنه لم يثبت علمياً حتى الآن أن مبدأ الجبرية لم يعد سارياً في العالم المادى ، أو أن الختامية قد نقدت كل قيمتها العلمية كمبرأ نظري يسمح لنا بفهم الطواهر الطبيعية .

٢٢ — ولكن حتى لو افترضنا أن ختامية المادة ليست مطلقة ، فإننا لن نصل عن هذا الطريق إلى فهم الحرية بمعناها الصحيح لأن الحرية الحقيقية هي إلى حد ما منافسة لذلك الالاعن (أو اللاتحدد) الذي ينسبونه إلى الجسيمات المادية . فيينا نرى أن تلك الجسيمات تحرك من غير علة وتنقل بدون أدنى سبب ، نجد على العكس أن الحرية تقترض وجود العقل الذي يفصل في العلل والأسباب . ومعنى هذا أن الفعل الحر لا ينشق من لا شيء ، وإنما هو ناتج عن أسباب معقولة لولاها لما كان ثمة موضوع للتحدث عن وجود « حرية » بل عن « آلية ذاتية » *automatisme* فحسب .

ولكن هب أننا اطرحنا كل نظرية تحاول أن تقيم نوعاً من التكافؤ بين الحرية واللاتختمية ، مع قبولنا في الوقت نفسه لمبدأ لاختمية العلل الفاعلية ، أفن يكون في وسعنا عندئذ أن نفسر فعل العلل الغائبة ، وعلى الأخص فعل تلك العلل الغائبة في نطاق النشاط الإنساني الحر حيث تتخذ صورة أسباب معقولة أو بواسعه عقلية مراده ! ألن يكون في وسعنا أن نقول (خصوصاً إذا كانت لاختمية الجسيمات موضع شك حتى الآن من قبل بعض العلماء) إنه لما كان العنصر المادى غير مجرر على أن يأخذ هنا

cf. J. L. Destouches : *Principes Fondamentaux* pp.

(١)

143 – 144.

cf. E. Enriques : “ *Causalité et Déter minisme dans la philosophie et l'histoire des sciences*. 1941., p. 110.

(٢)

الاتجاه أو ذاك ، فإنّه تحت تأثير الصورة « *forme* » ، أو « الفكريّة الموجّهة » : (*Idée directrice*) يأخذ بالفعل هذا الاتجاه أو ذاك ؟ — ولكننا سنصطدم هنا من جديد بمشكلة الصلة بين الروح والجسد ، إذ كيف يمكن أن تؤثّر حقيقة روحية في المادة ، أو كيف يمكن للعقل أن يتزعّم المادة من لاتحدّها الأصلّي أو يخرجها عن حالّتها الأولى من الالاتّعين ؟ الواقع أنه لا سبييل إلى الخروج من هذا المأزق إلا إذا اطّرحتا الشائنة الديكارتية بين المادة والروح ، لكنّي نأخذ بنظرية ميتافيزيقيّة جديدة في الصلة بين الإنسان والعالم . وهنا قد يكون في وسعنا أن نهيب بفكرة إدّنجلتون في تأثير التصميم الإلّادى على عناصر الذرة ، فنقول مع العالم الإنجليزي الكبير بأن « نسيج الكون هو من نسيج الروح »^(١) وهذا ننتهي إلى القول بأنّ في الإمكان أن تتصور طبيعة الكون على أنها ليست غريبة على الإطلاق عما يحس به شعورنا أو يستشعره ضميرنا .

ومهما يكن من شيء فإنّنا نعتقد أنه من الخطأ أن نربط مصير الحرية بمشكلة اللاحتمية الطبيعية (أو الالاتّعين الفزيائي) لأنّه حتى لو صحت تلك اللاحتمية الفزيائية ، فإنّها لن تعطينا فكرة واضحة عن الحرية بمعناها الحقيقي . وفضلاً عن ذلك فإنّ الاحتميّة الطبيعية لا تفضي بالضرورة إلى حتميّة سيكولوجية ، لأنّه حتى لو كانت المادة خاضعة لحتميّة طويلة ، فإنّ في وسعنا أن نتحرّر من هذه الاحتميّة عن طريق الفكر نفسه ، لأنّنا حينما نعرف الآثار الضروريّة التي تترتب على علل معينة ، فإنّنا قد لا نستطيع أن نعمل على إحداث شيء يمكن به مواجهة تلك العلل بطريقه منهجهية ، أو قد نستطيع أن نتوصل إلى تحاشيّها وعدم الوقوع تحت طائلتها ، وبذلك نتمكن من السيطرة على الحقيقة الماديّة ، والتحكم في ذاتنا . ومن جهة أخرى ، فإنّه لو لا تلك الاحتميّة ، لما استطاع الإنسان أن يجد سندًا حقيقياً أو دعامة قوية لنشاطه الحر نفسه ، لأنّه كلّما اعترف الإنسان بالضرورة *nécessité* السائدة في الطبيعة زادت قدرته على اكتشاف وسائل جديدة للاستفادة من الطبيعة واستغلال تلك الضرورة نفسها .

لصلحته هو^(١) .

والواقع أن الطبيعة تكشف لنا عن استعداد بطيء مستمر من شأنه أن يمهد الطريق أمام الحرية نفسها . حقا إن لا حتمية (أو لاتعين) الجزء المادي ليست هي الحرية ، ولكنها تكشف عن طبيعة احتمالية لا تعرف الجمود والصرامة ، وهذه الطبيعة تؤذن بعالم الحرية . وإذا كان الجسم الحي هو نفسه ليس من الحرية في شيء ، فإن تجمع الطاقة الانسجارية لا يعني في نهاية الأمر سوى ازدياد الإمكانيات وتمهيد السبيل لظهور مراكز اختيار ، وفضلاً عن ذلك فإن اكتساب العالم الحيوي لصفة الاستقلال الذاتي تغذيه ، وحرارته ، وحركته ، وعملياته التبادلية ، هذا كلّه قد لا يمكن تسميته بالحرية ، ولكنه يمهد السبيل لاستقلال جسمى هو الأداة الأولى لتحقيق الاستقلال الروحي الذي تميّز به الحرية الحقيقة .

ييد أن الحرية لا يمكن أن تخرج من هذه المراحل التمهيدية كنتيجة طبيعية ضرورية ، لأن من الخطأ أن نتصور الحرية على أنها ثمرة تخرج من زهرة الطبيعة ، أو مركب صناعي يتم إنتاجه في معمل الطبيعة . حقا إن الحرية لا بد أن تتحلى بالقوى الطبيعية التي تصلطم بها كل حياة جسمية تتحقق في الزمان والمكان ، ولكنها تعبر أولاً وقبل كل شيء عن ذلك النشاط الإنساني الذي تقوم به شخصية حية تزيد أن تحقق وجودها في عالم روحي يختلف من ذوات حرمة موجودات فاعلة . فالحرية ظهر لصراع إنساني مستمر فيه يحاول المرء أن ينتصر على كثير من العوائق التي قد تخنق فيه انبات الشخصية ، وهذا فإننا نلاحظ أن الحرية وثيقة الصلة دائمًا بعملية تكوين الشخصية أو اختيار الذات . وإذن فإن الشخصية هي التي تجعل من نفسها موجوداً حراً ، بعد أن تكون اختارت نفسها أن تكون حرة . وهذا معناه أنها لا تجد الحرية في مكان ما ، كشيء مكون أو معد من ذي قبل ، بل لا بد لها من أن تعمل بنفسها على اكتساب تلك الحرية ، وليس في العالم شيء يمكن أن يضمن لها أن تظل حرة ، اللهم إلا إذا عملت هي نفسها

على أن تجاذف بوجودها محققته «تجربة الحرية»، وهي تجربة ألمة قد لا تخلو من صراع وضاحية وسعي مستمر^(١).

وعلى كل حال ، فإن دراستنا لفكرة الحتمية العلمية قد قادتنا إلى اعتاب فكرة الحرية (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) ، وربما كان من فضل العلم الحديث على العالم أنه قد بصره بزوال التناقض المطلق بين العلم والشعور الإنساني ، مما ترتب عليه التقرير بين وجهات النظر المتبااعدة ... يقول العالم الإنجليزي المعروف جيمس جينز : « إن السبيبية الصارمة ليس لها الآن مكان في صورة الكون التي يعرضها علينا علم الطبيعة الحديث . وقد نتاج من ذلك أن صار في هذه الصورة أكثر مما كان في صورة الكون الآلية القديمة ، متسع للحياة والشعور يقومان فيه مع الصفات الأخرى التي نقرنها عادة بهما مثلا الإرادة الحرة والمقدرة على تغيير الكون إلى حد ما بوجودنا فيه ... »^(٢) . ولكن أنصار الحتمية العلمية لا يريدون أن يتراجعوا أمام هذه الحقائق الجديدة التي كشف عنها العلم الحديث . وهذا نراهم يعملون إلى دراسة الحرية الإنسانية نفسها لكي يبينوا لنا أنها تناقض مع مبادئ هامين من مبادئ العلم هما مبدأ العلية ، ومبدأ بقاء الطاقة . أما عن مجموع الطاقة فإن من المؤكد أنه لن يزيد أو ينقص لوجود ظاهرة الحرية ، لأن الفعل الحر إنما يغير فقط من مجرى الطاقة ، أعني أنها ستكون خاضعة في اتجاهها لحركة (أو تأثير) التصورات العقلية التي تتطلب بالضرورة طاقة فيزيائية ، وأما عن مبدأ العلية فإنه قد لا يتفق مع القول بحرية عدم اكتراض *indifférence* ولكنه يتفق مع الحرية العقلية التي ينادي بها بعض الفلسفه ، وإن كانت هذه الحرية قد تستحيل أحيانا إلى مجرد حتمية سيكولوجية .

E. Mounier : "Le Personnalisme P. U. F. 1950, p. 74

(١)

(٢) « الكون الغامض » سير جيمس جينز (ترجمة عبد الحميد حمدى مرسى) القاهرة سنة

الفصل الخامس

الختمية السيكولوجية

٢٣ — رأينا فيما تقدم أن الختمية العلمية قد حاولت أن تطبق على العالم السيكولوجي مبدأ الختمية السائد في العالم الطبيعي ، بدعوى أن الإنسان مجرد جزء من أجزاء الطبيعة ، فمن الممكن أن نتبناً بسلوكه على نحو ما نتبناً بما سيقع من الأحداث في الطبيعة^(١) ، ولكننا قد رأينا أيضاً كيف تعرض مبدأ الختمية نفسه لنقد شديد من قبل العلماء المحدثين ، مما حدا بالكتيين إلى التردد في تعميم مبدأ التفسير الآلي وتطبيق العلية الميكانيكية على الإنسان نفسه ، ولكن رفض فكرة «الضرورة الخارجية» لا يعني إنكار «الختمية» في شتي صورها ، فإن الضرورة قد تتخذ صورة باطننة فتصبح «الختمية سيكولوجية» déterminisme Psychologique مؤداها أن كل نشاطنا الإرادي متوقف بالضرورة على حالاتنا النفسية السابقة ، سواء أكانت وجданية كالرغبات والأهواء ، أم إدراكية كالمتصورات والأفكار ، والواقع أن سائر ضروب الختمية (كما لاحظ برجسون) ، يستوي في ذلك أن تكون فيزيائية أو فسيولوجية أو اقتصادية (كختمية كارل ماركس مثلاً) ، إنما ترجع في نهاية الأمر إلى الختمية السيكولوجية^(٢) . وقد شاهدنا في فصل سابق بعض صور الختمية على نحو ما تمثل عند هوبر ، ومل ، وتين ، وسبنسن ، ولكننا نريد هنا أن نعرض للدراسة الختمية السيكولوجية على ضوء نقدنا لفكرة حرية الاستواء أو اللامبالاة أو عدم الاكتراث . Liberté d'indifférence..

(١) يلاحظ هنا أن الختمية العلمية تأخذ صورة فسيولوجية ، ما دامت كل حياتنا النفسية ستكون خاضعة للضرورة المضوية التي هي مظهر آخر للختمية الطبيعية .

cf. J. Wahl: "Traité de Métaphysique" p. 529.

(٢)

وهنا نجد أن ديكارت هو أول فيلسوف بين المحدثين اهتم بدراسة حرية عدم الاكتراط ، إن لم يكن أول فيلسوف عنى بتحديد معنى الحرية على الإطلاق . ولسنا نعني أن أحداً لم يهتم بهذه المشكلة من قبله ، ولكننا نعني أنها نجد عند ديكارت لأول مرة في تاريخ الفلسفة دراسة ميتافيزيقية حقيقة لمشكلة الحرية . ولكن ماذا يعني ديكارت بالحرية ؟ نحن نعلم أن الروح عند ديكارت ليست منفعلة *Passif* فقط ، بل هي فاعلة أيضا . ولكن إذا كان العقل *l'entendement* عنده شيئاً محدداً مقيداً ، نظراً لما في أفكارنا من تسلسل ضروري ، فإن الإرادة عنده حرّة ، نظراً لأنها تعلو على العقل وعلى قوانينه الضرورية ، فالأفكار طابع متناه ، في حين أن للإرادة طابعاً لا متناهياً . وأما الحرية فإنها عند ديكارت أقرب ما تكون إلى « معجزة » *Miracle* ، لأن مثلها كمثل الخلق من العدم . ويعرف ديكارت الحرية بأنها « القدرة على فعل هذا الشيء أو الامتناع عن فعله »^(١) ، ولكن هذه القدرة عنده بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد حالة استواء أو عدم اكتراط أو حياد مطلق . يقول ديكارت نفسه : « إن عدم الاكتراط » الذي أشعر به حيناً لا أكون مدفوعاً إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك تحت تأثير أية قوة مسببة (أو أى مبرر عقلى) هو أدنى درجة من درجات الحرية »^(٢) . حقاً إن الإرادة قبل الفعل « حرّة » دائماً ، لأن لديها القدرة على الاختيار فيما بين شئين متعارضين ، ولكنها ليست دائماً في حالة استواء أو عدم مبالاة . الواقع أن المشكلة لا تتحصر في معرفة ما إذا كنا أحرازاً حيناً نريد بدون أدنى باعث ، وهو في الحقيقة ما لا قيمة له ، بل المهم أن نعرف ما إذا كنا أحرازاً حين نعمل تحت تأثير بعض البواعث ، كما هو الحال حيناً نكون بقصد أفعال حسنة أو سيئة . والرأي الذي يذهب إليه ديكارت في هذا الصدد هو أن البواعث قلماً تقضي على الإرادة ، حتى لقد يكون في وسعنا أن نقول إنه كلما كانت البواعث حاسمة ومعقولة ، كانت الإرادة حرّة بكل معنى الكلمة ، وإن استحال عندئذ أن تكون في حالة استواء أو عدم اكتراط ، بل لهذا السبب عينه وهو أنها ليست في حالة استواء أو عدم اكتراط . والحق أنه لما كان من الممكن أحياناً ألا يتبع الإنسان انتباها تماماً إلى الأشياء التي يجب عليه أن يتحققها ، فإنه لأمر طيب أن

Descartes : *Méditations*, I ve.

(١) « التأملات الفلسفية » ٤

Descartes : *Ibid*

(٢)

يتوفر لديه مثل هذا الانتباه ، وأن تنقاد إرادته وبالتالي لنور العقل ، فلا تظل في حالة استواء أو عدم مبالاة^(١) . وإن فإن كل نقص في مدى عدم اكتراثنا لا يعني أى نقص في حرمتنا ، بل الصحيح عند ديكارت أن الحرية لا يمكن أن تتحصر في هذا الحياد العقلى أو تلك اللامبالاة .

ييد أن الكلمة استواء (*indifférence*) تحتمل في نظر ديكارت معنيين مختلفين : ففى تأملاته الرابعة نراه يقول : « إن حرية الاستواء (أو عدم الاكتراش) هي أدنى درجة من درجات الحرية ، وهى بهذا المعنى تعبر عن نقص فى المعرفة أكثر مما تعبر عن كمال فى الإرادة » فتحن هنا بصدق تلك الحالة التى تجد الإرادة نفسها بإيزائتها حينا لا يكون لديها من المعرفة الكافية عما هو حق أو ما هو حسن ، ما يدفعها إلى اختيار هذا أو ذاك . ولكن ديكارت يعود فيقرر أنه رىما يقصد البعض بكلمة « استواء » *indifférence* تلك الملكة الوضعية أو القدرة الإيجابية الموجودة لدينا والتي يمتنعها نستطيع أن نختار هذا أو ذاك ؛ ومثل هذه القدرة لا تمثل في حالة الاختيار التعسفي فحسب ، بل حتى في الحالات التي يكون فيها لدينا مبرر واضح للفعل ، مما لا يدع مجالا لأى تردد^(٢) . وهذا نرى ديكارت يستعمل كلمة « استواء » (أو حياد عقلى) كمرادف لكلمة « حرية » بمعناها الواسع . ولكن رىما كان هذا الاستعمال راجعا إلى اشتداد حدة الخلافات الدينية في سنة ١٦٤٤ حول هذا المصطلح ، مما حدا بديكارت إلى استعمال هذه الكلمة ترضية لخصومه ، خصوصاً من بين اليهوديين^(٣) .

والواقع أن ديكارت قد فرق تفرقة واضحة بين نوعين من الحرية : حرية تقوم على لا تحديد الإرادة (وتلك هي حرية الاستواء) وحرية تقوم على تحديد الإرادة (وتلك هي حرية المعقولة التي تقترب إلى حد ما من نظرية سقراط والرواقيين في الحرية) وهذا النوعان من الحرية يختلفان درجة وقيمة ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أم

Descartes : Letter 47.

(1)

Résumé d'une Lettre à Mersenne, du 26 Mai 1641 :

(۲)

Adam & Tannery, tome III. pp. 873 – 881.

cf. E. Gilson : "Le Doctrine Cartésienne de la liberté et la(?) Théologie", 2e partie, ch. IV.

بالنسبة إلى الله . فعند الموجود اللالهاني (أو الله) نجد أن الحرية تقوم على لا تحدد الإرادة (*indétermination absolue*) لأن الله لا يمكن أن يخضع لأية بواعث خارجية ، ما دامت الحقائق الأبدية هي نفسها تتوقف عليه . فالحرية الإلهية هي حرية استواء أو عدم اكتراث ، وما يعد أدنى درجة من درجات الحرية عند الإنسان هو بعينه جوهر الحرية الإلهية . ولكن ديكارت يعود فيجعل من هاتين الحريتين المختلفتين لحظتين متعاقبتين أو مرحلتين مختلفتين من مراحل الفعل الإرادي ، أو الفعل الحر (ما دام ثمة هوية بين الإرادة والحرية) . وهنا تقلب اللحظة السفلى فتصبح مجرد لحظة سابقة أو مرحلة أولية ، إذ في اللحظة التي يدرك فيها الإنسان أن عليه أن يتخذ تصميما ، تكون حريته في حالة استواء ، ما دام لم يفحص بعد سائر مبررات الفعل ، ولكن الأفكار سرعان ما تتضاع شيشاً فشيئاً ، فإذا ما ازداد النور العقلي الذي تعمل الإرادة على هديه ، انبثق الميل الإرادى بشكل أظهر وأوضح ، وعندئذ لا تثبت الحرية السفلى الأولى أن تفسح الطريق شيشاً فشيئاً أمام تلك الحرية العليا المتأخرة ، وهي الحرية القائمة على تحديد الإرادة . فحرية الاستواء عند ديكارت هي حرية دنيا سابقة ، بينما حرية العقل هي حرية عليا لاحقة^(١) .

أما فيما يتعلق بقدرتنا على فعل الشر ، فإن الأصل فيها لا يرجع إلى ماهية الحرية لأن الحرية لا تستبع بالضرورة (عند ديكارت) القدرة على السقوط ، بل إن القدرة على السقوط إنما ترجع إلى نقص حريتنا ، من حيث إنها مشوبة دائماً بعدم اكتراث . وهذه الحالة ، بدورها ، ناجمة عن النقص الذي يتسم به عقلكنا . وإذا فإن الخطيئة ليست جهلاً محضاً – كما كان يتوهم سقراط – ولكن الجهل مع ذلك شرط من شروطها . وتبعاً لذلك فإن الجهل وعدم الاكتراث هما شرطاً الخطيئة ، ولكنهما ليسا بالضرورة شرطى الحرية ، لأن الحرية لا تتحصر في تلك الحالة السلبية التي نسميها بالاستواء أو عدم الاكتراث ، بل هي في الحقيقة عبارة عن قدرة واقعية إيجابية على أن تحد ذواتنا ونفصل في وجودنا . أما هذه القدرة فإننا لا نعرفها إلا عن طريق شعورنا

المباشر بها في عين اللحظة التي ثمارتها فعلاً . « فالحرية تعرف بدون برهان أو دليل ، وذلك بالتجربة التي لدينا عنها لا بشيء آخر . »^(١) . ولكن على الرغم من أن الحرية تتكشف لنا بطريق ، فإنها لا تخلي من طابع مستغلق يجعل منها شيئاً لا سبيل إلى فهمه ، وذلك لأنها كما قلنا لا متناهية ، والمتناهی وحده هو الذي يمكن أن يكون موضوعاً لإدراك أو فهم عقل .

٢٤ — رأينا مما تقدم أن ديكارت لم يأخذ بنظرية القائلين بحرية الستواء أو عدم الاكتراط ، لأنه أى أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد اختيار تعسفي محض بين فعلين مختلفين دون ما أدنى مسوغ أو مبرر . ولكن هذا الرأي الذي انتصر له بعض اللاهوتيين في العصور الوسطى لم يعد نصيراً في العصر الحديث في شخص بوسويه « Thomas Reid » (وتوماس ريد فيما بعد) . وهنا نجد أن أنصار هذا الرأي يضخرون بالعقل على مذبح الحرية ، إذ يقولون : بأن الإرادة مستقلة في فعلها عن سائر البواعث . وهذا ما يعبر عنه بوسويه بقوله « كلما بحثت في ذاتي عن المبرر الذي يحفزني إلى العمل ، زاد شعوري بأن ليس ثمة علة لفعل سوي إرادتي وحدها : وبالتالي فإني أشعر بحربي شعوراً واضحاً ؛ تلك الحرية التي تحصر في هذا الاختيار ذاته ، وهذا ما يجعلني أدرك أنني قد خلقت على صورة الله ومثاله ، إذ لم يكن في المادة شيء يدفع بالله إلى أن يحركها بدلاً من أن يدعها غارقة في الكون ، بل لم يكن فيها ثمة شيء يدفعه إلى أن يحركها في هذا الاتجاه أو ذاك ، وإنما كانت إرادة الله وحده هي علة لهذا الفعل [أي خلق الله للعالم] ، وهذا السبب فإن الله يبلو لي حرّاً بأرفع معانى الحرية . »^(٢) ولكن القول باستقلال الإرادة عن البواعث يتحمل معندين : فاما أن يكون مرجع الستواء (أو عدم الاكتراط) إلى أن البواعث غير مختلفة (أو غير متناسبة) ، بمعنى أنه ليس ثمة باعث للفعل أو للامتناع عن الفعل ، أو أن البواعث نفسها متكافئة ، وفي هذه الحالة لن يكون ثمة حرية ، إلا في الحالات المشتبهة ، أى حيث لا يوجد تمايز أو اختلاف ؛ وإنما أن تكون الحرية باطنة في الإرادة ذاتها ، على اعتبار

Descartes: "Principes de la philosophie", 1., 39

(١)

Bossuet : "Traité du Libre - Arbitre". ch.II.

(٢)

أن في وسع الإرادة أن تأخذ بأضعف البواعث أو بأقواها حسبما يرتئي لها .

ولكن على أي أساس يقرر أنصار هذا الرأي أن الإرادة تملك مثل هذه القدرة على الاختيار ، بدون باعث ، أو وفقاً للباعث الضعيف أحياناً؟ هنا يقول أصحاب حرية عدم الاكتئاب : إن التجربة نفسها تدلنا على أن في وسعنا أن نحرك يدنا أو أن ندعها ساكنة ، وتحريكها أو تركها ساكنة ليس له من مبرر سوى إرادتنا ذاتها ، ولكننا لو رجعنا إلى حياتنا العملية لوجدنا أن مثل هذه الحرية لا تكاد تظهر إلا في الحالات التي تكون فيها بصددها أفعال لا قيمة لها ؛ وحتى في مثل هذه الأحوال فقد لا يكون من العسير أن نعثر على باعث يفسر لنا لماذا اخترنا أن نحقق هذا الفعل المعين دون غيره . حقاً إن القائلين بحرية الاستواء يتوهمن أن المرء قد يجد نفسه أحياناً في موقف « حمار بوريدان » *L'âne de Buridan* الذي لولا تمعنه بحرية عدم الاكتئاب ملأ جوعاً دون أن يجد مبرراً لاختيار واحدة من حزمتي العلف المتكافأتين) ولكن الواقع أن الإنسان لا يعرف مثل هذه الحالة المطلقة من الاستواء بل الصحيح أن حرية عدم المبالاة هي تقرير لحرية مطلقة بمقتضاهما لن تكون شيئاً ، ولنزيد شيئاً ، ولن فعل شيئاً ، لأنه حيث توجد لاجبية مطلقة فلا بد أن توجد أيضاً نزعة « لا تحدد شامل » *Indétermination totale* . وإذا كان بعض الأحرار والفوضويين « anarchistes » لا زالوا يتصورون حرية الفكر والفعل على هذا النطء ، فإن في وسعنا أن نرد عليهم بأن نقول إن الإنسان لا يعرف مطلقاً مثل هذه الحالة من التوازن ، وحينما نحاول أن ندخل في روع الإنسان أن هذا التوازن المطلق ممكن فعلاً ، فإننا بذلك إنما نعميه عن حقيقة تصميماته الإرادية المتعاقبة ، أو قد ندفع به إلى عشق تلك الحالة النفسية السيئة ، حالة اللامبالاة أو عدم الاكتئاب ^(١) ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا (كما سبق أن لاحظنا) لا نشعر في أنفسنا بأننا أحرار حينما لا تكون لدينا أية باعث تدفعنا إلى الفعل ، بل (على العكس) نحن لا نشعر بحرقانا إلا حينما يكون لدينا شعور واضح بتلك البواعث . حقاً إنه قد يكون من العسير أحياناً أن نتوصل إلى تحديد الباущ الحقيقي الذي يدفعنا

إلى الفعل الإرادى هو مجرد فعل تعسفي أو هو تحكمى مطلق ، ولو كان الأمر كذلك ، ل كانت الحرية (كما لاحظ ليبيتس) هي الملكة التى تنزل بنا إلى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحيوانات نفسها^(١) .

ييد أن بعض المفكرين المحدثين — وعلى الأخص لافل Lavelle — يذهبون إلى أنه من الأهمية بمكان أن نحفظ حرية عدم الاكتراش بنموها الفعال في صييم النشاط الإنساني . حقاً أن هذه الحرية ليست سوى قوة مخضبة « une simple puissance » ولكنها تنطوى على كسب سلبى قوامه تحرر فاعليتنا من سائر الموضوعات وكافة الرغبات ، فهي بذلك شرط أساسى لا بد منه لكل نشاط إنسانى حر . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن حرية الاستواء تتضمن عودة الذات المريدة من مرحلة الاختيار نفسها إلى إمكانية كل اختيار ، فهي رجعه من « التحديد » *détermination* إلى إمكانية التحديد ، أو من النشاط الجزئى إلى الإمكان ككل^(٢) وإذا كانت الحرية كثيراً ما تبدو كأنما هى مجرد عدم أو لا شيء فذلك لأنها عود مستمر إلى الصفر : « incessant retour à zéro » ، ولكننا هنا بإزاء « صفر » فاعل خلاق ، لأننا بإزاء إمكانية على الفعل أو القدرة على الخلق ، منظوراً إليها في طابعها المطلق الحالى . الواقع أن للحرية طابعاً سلبياً يجعل منها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها ، إذ من المستحيل أن ندجها في إحدى صور الوجود التى سبق تحقيقها . ولهذا فإن الحرية كثيراً ما تقطع صلتها بالماضى ، كأنما هى تزيد أن تكون بداية مطلقة — لا مجرد نتيجة لاحقة — وعندئذ يحاول الموجود الحر أن يطرح عنده العادة والذاكرة لكي يعود إلى الأصل الأول للوجود الذى يريد أن يكونه ، وكان كل حياته السابقة ليست سوى سلسلة يريد أن يتحرر من أسرها ، أو قد يكفى أن ينساها لكي يتخلص منها . وكل الوسائل المتتبعة للوصول إلى التطهير *Purification* ليست سوى وسائل يقصد بها

Leibiz : "Nouveaux Essais", liv. II. ch. 21. & 16.

(١)

cf. L. Lavelle : "Traité des Valeurs", t. I., p. 457.

(٢)

العودة بنا إلى نشاطنا الحر الأولى ، أى إلى تلك الممارسة الأولى للحرية *exercice de la liberté* لأن وجودنا الذاتي أى ما ينبع من هذه الممارسة نفسها . وليس شعورنا بالحرية عند ممارستنا لنشاطنا الذاتي أو لفاعليتنا الخاصة ، سوى شعور بالفعل الخالق نفسه ، من حيث أنها نقبل أن نشارك فيه . وهكذا ينتهي « لافل » إلى القول بأن الحرية هي عود إلى صفر القوة الحضرة التي تأخذ على عاتقها في كل لحظة مسؤولية الخلق . وليس ثمة إنسان لا يستيقظ في الصباح مستعدا لأن يستدعي من جديد حياته كلها بدلا من أن يكتفى بمواصلتها . ولكن هذا حلم كاذب لو أنها نسياناً علينا أيضاً أن نواصل حياتنا ، وأن نقبل شروط المشاركة . وهذه المشاركة هي التي تضع بين أيدينا مصير الكون بأسره ، وكأنما هو شيء خاضع لسيطرتنا ، قابل للتغير تحت إمكانياتنا^(١) ، والخلاصة إن الحرية في أصلها إمكانية الامكانيات ، فهي لا تنفصل . إذن عن تلك القدرة الحضرة التي يتصورها القائلون بحرية الاختيار على صورة الالتجاه أو عدم الاكتئاث .

٢٥ — يمكننا الآن أن نعمد إلى دراسة التجربة السيكولوجية ، خصوصاً وأن القائلين بهذه التجربة (وفي مقدمتهم ليبيتس) قد شاعوا أن يعارضوا بها نظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتئاث . وهنا نجد أن التجربة السيكولوجية تقوم أولاً وبالذات على أساس القول بأن الإرادة مشروطة بالبواطن أو أن البواطن هي التي تحركنا إلى العمل ، وإن كانت لا تدفعنا إليه دفعاً . فالإرادة — في نظر أصحاب هذا الرأي — أقرب ما تكون إلى ميزان ترجع فيه بالضرورة الكفة الثقيلة ، والبواطن القوى هو ذلك الثقل الكبير الذي لولاه لظلت الكفتان في تذبذب مستمر دون أن ترجع واحدة منها . وتبعداً لذلك ، فإن الحرية لا يمكن أن تتحصر في انعدام البواطن ، وكان في وسع الإرادة أن تعمل بدون أدنى مسوغ أو مبرر . « إن عدم الاكتئاث — كما يقول ليبيتس — هو وليد الجهل ، فكلما كان المرء حكيناً ، كان فعله أكمل تحديداً وأكثر جبرية .. الواقع أن كل أفعالنا ذات طابع حتى ، ولا أثر فيها لطابع الاستواء أو العياد التام ، إذ أن ثمة دائماً مبرراً فينا أو مسوغاً يحركنا إلى العمل . وإذا فلا شيء يمكن أن يتحقق بدون سبب ؟ وبالتالي فإن

حرية عدم الافتراض مستحيلة ، وهي لا توجد حتى لدى الله نفسه^(١) .

وهنا قد يعرض أنصار الحرية المطلقة بقولهم إن الإرادة تميز بقدرة تسمح لها بأن تعمل في استقلال تام عن البواعث ، ولكن ليبيتس يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه لا وجود لتلك القوة السحرية المزعومة التي هي أقرب ما تكون إلى القوى الحضرة أو الكيفيات الغيبية *occultes* قوة الإرادة التي لا تعرف عقلا ولا نظاما^(٢) وإذا كانت الحرية موجودة حقا ، فإن وجودها إنما يتمثل في اللحظة التي نعمل فيها وفقا لبواعث . ومعنى هذا أن البواعث لا تقتضي على كيان الحرية ، بل هي السند الذي ترتكز إليه وتقوم على دعámته . وأماماً الترابط الموجود بين البواعث ، أعني ارتباط العلل بالمعلمات ، فليس من شأنه في نظر ليبيتس أن يولد قضاء صارما لا يتحمل ، بل هو يمدنا بالوسيلة اللازمـة لإعلاء حرمتنا والتسامي بها ، وهذه الوسيلة تتحققـ في إمداد الكائنـ الحر بمعرفـة أسبـاب أفعالـه ، وهـى المـعرفـة الـلازمـة لـتحقيقـ الفـعلـ الإـرادـى . والـواقعـ أنهـ لـكـى يـصـحـ أنـ نـطـلـقـ عـلـىـ الأـفـعـالـ صـفـةـ الـحرـيةـ ، يـبـغـىـ لـتـلـكـ الأـفـعـالـ أـنـ تـكـوـنـ فـيـ آـنـ وـاحـدـ تـلـقـائـيـ وـوـليـدـةـ تـأـمـلـ أـوـ تـدـيرـ عـقـلـ «ـ فـالـحرـيةـ عـنـدـ لـيـبـيـتسـ هـىـ «ـ تـلـقـائـيـ الـكـائـنـ النـاطـقـ (أـوـ الـعـاقـلـ)ـ »ـ (٣)ـ وـبـعـارـةـ أـخـرـ ، فـإـنـ الـعـقـلـ هـوـ رـوحـ الـحرـيةـ ، لـأـنـ الـفـعـلـ لـاـ يـصـبـحـ حـراـ إلاـ إـذـاـ اـنـضـافـ الطـابـعـ الـعـقـلـ إـلـىـ النـشـاطـ التـلـقـائـيـ .

ثم يعود ليبيتس فيتسائل قائلا : لأن إرادة الكائن العاقل مطابقة دائما لمجموعة من البواعث ، هل يصح لنا أن نقول تبعاً لذلك إن تلك الإرادة ليست حرّة ؟ كلا لا ريب فإن البواعث التي تحفزني إلى العمل هي بواطنـي أنا ، وحيـنـا أـعـملـ وـفقـاـ هـاـ فإـنـماـ أـنـصـتـ لـصـوتـ نـفـسـيـ وـأـعـمـلـ مـاـ تـمـلـيـهـ عـلـىـ إـرـادـقـ ، وـلـيـسـ الـحرـيةـ أـوـ آخرـاـ سـوـىـ توـقـيـ عـلـىـ ذـاـقـ وـاسـتـنـادـيـ إـلـىـ نـفـسـيـ — وـلـكـنـ إـذـاـ كـانـ بـواـطـنـيـ مجـدـ أـهـوـاءـ *passions* فـهـلـ يـكـفـيـ أـنـ أـعـرـفـ تـلـكـ الـأـهـوـاءـ لـكـىـ تـصـبـحـ هـىـ نـشـاطـيـ الخـاصـ وـفـاعـلـيـتـيـ

Leibniz : « Théodicée », 148 § 149.

(١)

Leibniz : « Nouveaux Essais » liv. II., ch 12, p. 47.

(٢)

Leibniz « Nouveaux Essais » 21., 9., p. 234

(٣)

الذاتية؟ يجيب ليبيتس هنا بالتفى ، لأنه ينبغي أن تكون بواعث أفعالى ، إذا أردنا لها أن تحيى مطابقة حريرى متفقة معها بحيث تكون حقاً أفعالى أنا *miens* ، نقول إنه ينبغي لتلك البواعث أن تختلط بي ومتزوج بصميم وجودى ، إذ هنالك فقط يكون استنادى إلى تلك البواعث بمثابة استناد إلى ذاتي حقاً . فإذا ما تساءلنا عن نوع البواعث التي يمكن أن تمتزج بذاتي وتحتفلط بطبيعتى ، وجدنا أن البواعث العقلية هي وحدها البواعث المطابقة لطبيعتى ، لأن العقل هو مني بمنزلة الماهية ، وما أنا بموجود ناطق إلا لأننى أعمل وفقاً لبواعث معقولة . فأنا لا أكون حراً إلا في اللحظة التي أعمل فيها وفقاً لعقلى .

يقول ليبيتس : « إن النفس لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تتحقق من أفعال إرادية قوامها الأفكار المتمايزة ورائدها الاستئثار بصوت العقل . وأما الإدراكات المختلطة التي تستند إلى الجسم وحده ، فهي وليدة إدراكات مختلطة سابقة ، دون أن يكون من الضروري أن تريدها النفس أو أن تتباين بها ». فالفعل الحر هو الفعل المعمول الذي فيه تعمل الإرادة على مطابقة باعث خير أدركه العقل ، يعكس ما يتوهם البعض حينما يتصور الفعل الحر على أنه انحراف *dinanamen* للإرادة انحرافاً معقولاً ، كأنما نحن بإزاء فعل قوامه الصدفة الباطنة *hasard intérieur* . وعلى ذلك فإن « الله وحده هو الموجود الحر بأكمل معانى الحرية في حين أن الأرواح المخلوقة لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تستطيع أن تعلو على أهوائها ». وهكذا يخلص ليبيتس إلى أن الحرية تختلفت على قدر تفاوت الحكمة نفسها ، لأنه كلما زادت درجة الإنسان من الحكمة والفضيلة ، زاد قدره من الحرية ، فمن كان مالكاً لزمام عقله ، كان أقدر على امتلاك زمام نفسه ، وبالتالي كان أقدر على العمل بنفسه .

وأخيراً يقرر ليبيتس أنه حينما يعمل الإنسان بمقتضى عقله وحريرته فإنه لا بد أن يجد نفسه في انسجام أكمل وأتم مع العالم كله والله نفسه . فالشاطع العقلى ليس هو جوهر الفردية الذاتية فحسب ، بل هو يمثل « المطلق » ويغير عن « الكل » أيضاً ، أعني أن

العقل هو مرآة العالم والله معاً . ولهذا فإن الأفعال الحرة لا بد أن تجيء موافقة لما في الكون من عنابة شاملة ، وهكذا يحاول ليبيتس أن يوفق بين الحرية والعنابة الإلهية ، عن طريق التوفيق بين عالم الأخلاق وعالم الطبيعة ، حتى يتسمى له في النهاية أن يوفق بين الفاعلية الفردية والجبرية الكونية . فإذا ما تساءلنا بعد هذا عن مصدر الشر الخلقي ، أجاب Peccatum ab *errore* فالخير وحده هو الذي يمكن أن نعده حراً ، وأما الشر فإنه لا يمكن أن يتصف بصفة الحرية^(١) .

فإذا عاودنا النظر الآن إلى نظرية ليبيتس في الحرية وجدنا أن الميزة الأولى لهذه النظرية هي أنها ترفض كل قول باللاتحد أو بالاتزان المطلق ، لأنها ترى أنه من المستحيل على الإنسان أن يميل بقدر واحد إلى سائر الأطراف المتعددة التي تعرض له عند الاختيار^(٢) . حقاً إن ليبيتس يسلم في بعض الموضع بوجود حرية عدم اكتساح يسميها هو باسم « حرية الإمكانيات » « *liberté de contingence* » ، ولكنه يفهم « عدم الاكتساح » هنا بمعنى أنه ليس ثمة شيء يلزمنا باختيار هذا الطرف أو ذاك ، فهو لا يقول إذن بوجود توازن محايده تماماً ، كأن ثمة استواء مطلقاً فيه يصبح كل شيء مساوياً لأى شيء آخر دون أن يكون ثمة ميل أو انعطاف نحو هذا الطرف أو ذاك^(٣) ولكن ليبيتس لا يشترط للحرية الإمكاني فقط ، بل هو يشترط لها أيضاً التلقائية والعقل والتلقائية في نظره تعبر عن كون البواعث تتبع من قرار وجودنا نفسه ، بينما العقل يشير إلى أهمية مبدأ السبب الكافي ، وإن كان ليبيتس يتأنى لهذا المبدأ هنا فيقول إن البواعث تحركنا إلى العمل ، دون أن تدفعنا إليه دفعاً ، فهي ليست ملزمة محتمة . ييد أن كل هذه المحاولات قد باءت بالفشل في نهاية الأمر ، لأن تعريف ليبيتس للتلقائية

A. Fouillée: « *Histoire de la Philosophie* » nouvelle édition, pp. 324 – 325.

(١)

Cf, Leibniz: *Théodicée* », 35, 46. 232 - (& « *Nouveaux Essais* », II, XXI, § 8., § 47)

(٢)

Cf. Leibniz : « *Théodicée* », I., 46.
(مشكلة الحرية)

(٣)

لا ينطبق على الكائنات الحية فحسب ، بل هو ينطبق أيضاً على سائر الموجودات التي يتكون منها العالم ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نجد لدى سائر النرات الروحية التي يتتألف منها الكون هذا الطابع الذي تميّز به الحريّة ، وبالتالي فإن الحريّة لن تصبح صفة مميزة للإنسان وحده . ومن جهة أخرى ، فإن هذه التلقائية التي يتحدث عنها ليبيتس هي في الحقيقة تلقائية كاذبة ، لأن كل ما يحدث لأية ذرة روحية محمد ب曩ى تلك النّرّة ، وتبعاً لمبادئه ليبيتس نفسه ، كل ما يحدث للذات من الذوات متضمن في مفهوم تلك الذات (١) .

أما عن نظرية ليبيتس في « البواعث » : motifs ، فإن خطأها ينحصر في أنها تتصور البواعث تصوراً مادياً ، كأنما هي قوى مستقلة تتصف بدرجة معينة من « الشدة الباطنة » intensité intrinséque ، في حين أن القيمة المحددة لكل باعث من البواعث إنما تتوقف بشكل مباشر على الشخصية ذاتها (٢) ، وحتى إذا سلمنا بوجود بواعث قوية (في ذاتها) ، فإن الملاحظ أن الباущ الأقوى لا يتغلب دائماً وبالضرورة على سائر البواعث الأخرى ، بدليل أن هناك لحظات تردد وتدبر فيها نشعر أولياً بأن ثمة طرفاً كل البواعث تبلو مؤيدة له ، ولكننا مع ذلك لا نتخد تصميمًا نفعل فيه بمقتضى ذلك الطرف . فلدي الحرية إذن قدرة على الاختيار فيما بين التصميم أو عدمه (على الأقل) ، وفضلاً عن ذلك ، فإن الباущ الأقوى لا يكون قوياً إلا بالنسبة إلى وجهة نظر معينة ، وحينما نغير من وجهة نظرنا فإن نظرتنا إلى البواعث تختلف . حقاً إن ثمة أفكاراً تأتي إلينا من تلقاء ذاتها ، ولكن عقلنا حينما يلمع صورة تعاوده ، قد يستطيع أن يأمرها بالوقوف فيحول بينها وبين التقدم (٣) .

٢٦ — الواقع — كما لاحظ سارتر — أن الفعل لا يصدر عن الباущ أو الدافع كما يصدر المعلول عن العلة ، لأن الدوافع والبواعث لا يمكن أن تؤخذ على أنها « أشياء » طبيعتها الثبات والاستقرار . فليس للبواعث والدوافع « ماهية ثابتة » ، بل أنا الذي

Jean Wahl: « *Traité de Métaphysique* », p. 534.

(١)

Gabriel Marcel: « *Le Mystère de L'Etre* », II, Aubier.

(٢)

Paris, 1952, p. 117.

Leibniz: « *Théodicée* », No. 288.

(٣)

أخلع على تلك الدوافع والبواعث ما لها من معنى ، وهذا المعنى قابل للتتحول والتغير ؟ لأن المدلول النفسي الذي أنسبه إليه قابل للتتحول والتغير . حقا إن البواعث قد تبلو ذات طابع موضوعي ، ولكننا كثيراً ما ننسى أن العالم لا يقدم لنا نصائح إلا بقدره ما نستجوه ، ونحن لا نستجوه إلا لغرض خاص أو غاية معينة ، فليس الباعث هو الذي يعين الفعل ، كما قد ييلو لأول وهلة ، بل الصحيح أن الباعث لا يظهر إلا حيث يوجد « مشروع فعل » *projet d'une action* ^(١) والحق أن الذات التي تستخرج من مجموع العالم بواعثها الخاصة هي ذات لها بنيتها الخاصة وتركيبها المعين . فهي ذات قد عينت أغراضها ، وحددت غايتها ، وزرعت فعلاً نحو تحقيق إمكانياتها ، ومن ثم فإنها حينما تختار بواعثها إنما تختار في الحقيقة وجودها نفسه . وسنرى فيما بعد أن الوجود الإنساني عند سارتر ينحصر في اختيار الذات لنفسها ، وهذا الاختيار وحده هو الذي يحدد بواعث أفعالنا . ولكن سارتر يربط بين فكرة الحرية وفكرة الحال أو الامقoul « L'absurde » فينسب إلى ظاهرة الحرية صفة الامقoul ، ويقول إنها لا تقبل تفسيره بأى حال . وهكذا نرى أن ليتنس يجعل الصلة وثيقة بين العقل والحرية في حين أن سارتر (على العكس من ذلك تماماً) يجعل قدرة الإنسان على الاختيار مطلقة وغير مشروطة ، فيقول إن اختيارنا للواتنا يتم على غير ما أساس يستند إليه ، بمعنى أنه هو الذي يمل على نفسه بواعثه ، وهذه فإنه قد ييلو لا معقولاً ، إن لم يكن كذلك بالفعل . والواقع أنه إذا كان هذا الاختيار أقرب ما يمكن إلى الامقoul فذلك لأن الشيء الوحيد الذي تظاهر بمقتضاه كافة الأسباب وتستند إلى سائر الأسس ، حتى إن فكرة الامقoul نفسها إنما تصبح ذات معنى ابتداء من هنا الاختيار نفسه . وهكذا يخلص سارتر (كما سنرى بالتفصيل فيما بعد) إلى أن ما ييلو لنا « لا معقولاً » إنما ييلو لنا كذلك لأن ثمة حرية تخلق نفسها القيم والمعايير ، باختيار حر مطلق ، دون أن يكون ثمة باعث عقلى تستند إليه ، فتضيع بذلك نفسها أسس سائر المعايير وكافة الأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أى معنى ؟ وقبل هذا الاختيار ، ليس للقيم أى معنى

في ذاتها^(١).

٢٧ —رأينا ما تقدم أن وجود البواعث لا يتناقض مع وجود الحرية ، لأن قوة البواعث مستمدّة منا في الحقيقة . ولكن كيف تخلّع الذات على البواعث تلك القوة التي بمقتضاهَا تنتصر هذه على غيرها من البواعث ؟ بعبارة أخرى يمكننا أن نتساءل عن الصّلة الخفية الموجودة بين الباущ والفعل الحر ، فنقول : كيف نعرف أن الباущ الذي تحقّق هو فعلاً الباущ الأقوى ؟ هنا يمكننا أن نهيب بنظرية برجسون في الحرية ، فإن هذه النظرية قد تساعدنا على فهم حقيقة الفعل الحر في صلته بالباущ النفسي . الواقع أن برجسون قد أوضح لنا بنظريته في الحرية أن الحرية السيكولوجية إنما تقوم على نظرة ترابطية *vue associationniste* أو تحليلية للنفس ، كأن حياتنا العقلية هي مجرد تعاقب بين لحظات ، كل منها نتيجة معلولة لما تتمدّها من لحظات ، وعلة لما يلحقها من لحظات ، ومن جهة أخرى فإن أنصار الجبرية يتّهمون أن من الممكن تحليل الفعل في كل لحظة من لحظات تطورو ، بحيث قد نستطيع أن نرجعه في النهاية إلى مجموعة من البواعث . وإذا ما عرّفنا هذه البواعث (في لحظة معينة من لحظات حياتنا) فقد يكون في وسعنا أن نتبّأ بما سيستتبعها من أفعال ؛ لأن الباущ الأقوى (كما يقولون) هو دائمًا الباущ الذي تكون له الغلبة في نهاية الأمر .

ولكن يجب أن نلاحظ أولاً أننا حينما نقول إن الباущ الأقوى هو الذي انتصر ، فإننا لا نستطيع أن نقرّر ذلك إلا لأننا قد أقمنا نوعاً من التكافؤ بين الباущ الذي تحقق والباущ الأقوى . فنحن لا نستطيع أن نقول بقوّة ذلك الباущ إلا لأنّه قد انتصر فعلاً ، وهذا معناه أننا نقول بأن الباущ الذي انتصر على غيره من البواعث هو الباущ الذي تحقق ، وهذا مجرد تحصيل حاصل . ومن جهة أخرى فإن تحليل الحياة العقلية إلى لحظات منفصلة ، وتحليل هذه اللحظات إلى أفكار مختلفة ، وبواعث متباعدة ، هو في الحقيقة تحليل بعيد كل البعد عن واقع الأمر : ذلك لأنّه من العبث أن نبحث في حياتنا النفسية عن لحظة مستقلة عن باقى اللحظات ، أو عن فكرة منفصلة

عن باق الأفكار ، لأن الحياة النفسية تكون وحدة لا يمكن تقسيمها إلى لحظات . فليس في حياتنا النفسية شيء يمكن عزله عن سائر الأشياء الأخرى ، بل هناك مجرى مستمر ، واتصال غير منقطع ، وديومة » *durée* « لا تعرف انفصلا . وهنا قد يعرض أنصار الجبية فيقولون إننا لو عرفنا سائر البواعث ، لأمكننا أن نتبأ بما سيستبعها من أفعال ، ولكن كيف يمكننا أن نعرف البواعت الدفينة التي تعمل في باطن نفس غريبة عنا ؟ إن مثل هذه البواعت هي بلا ريب موسمة بطابع صاحبها ، فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً لا انفصام له بشخصية حية لها تاريخها ووحدتها وكينانها المستقل . فإذا أردنا حقاً أن نعرف تلك البواعت كان علينا أن ننفذ إلى تلك الشخصية ، حتى نعرف ما يعتورها من دوافع وبواعث وما يدور في قراة وجودها من انفعالات وتصسيمات ، فإذا عرفنا أن تلك الشخصية نفسها تحمل مقدماً نوع الفعل الذي ستحققه ، وأئنا لذلك تتأمل وتتدبر ، أمكنا أن نفهم كيف أنه لا سبيل إلى معرفة الفعل الذي ستحققه في نهاية الأمر . وهكذا نرى أنه لا سبيل إلى التنبؤ بأفعال الآخرين ، سواء نظرنا إلى الآخرين من الخارج ، أم افترضنا بطريقة غير محتملة إمكان النفاد إلى باطن نفوسهم .

حقاً إننا لو بحثنا — بعد حدوث الفعل — عن البواعت التي يمكن أن نفسّره ، فإننا لا نعد ميررات تحدد معنى الفعل وتعين معنى مضمونه ومراته ، وبالتالي فإن الفعل سيبدو لنا محدداً بغيرها ، ولكننا لو نفذنا إلى تيار الزمن نفسه ، وفي نفس اللحظة التي وقع فيها الفعل ، فسنجد أنفسنا مضطربين إلى أن نعرف بأن التصميم الذي اتخذناه في لحظة معينة ليس له من باعث سوى طبيعتنا نفسها . وبعبارة أخرى فإن المستقبل هو مما لا يمكن التنبؤ به *imprévisible* ، ومن ثم فإن الجوية تخطيء إذ تتصور المستقبل على غرار الماضي . حقاً إننا لو نظرنا إلى الوراء فسنجد أن كل شيء لا بد أن يبدو لنا محدداً ، ولكننا إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل غير محدد ، أو هو كما قال جيمز ، أفق مفتوح لا نهاية له . لقد كان أرسطو يقول إن كل حكم نصلوه على المستقبل هو منطقياً مما لا يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً ، وأما برجسون فإنه لا يكتفى بذلك بل هو يذهب إلى أنه من المستحيل أن يكون ثمة حكم على

المستقبل ، لأن كل حكم نصدره على المستقبل لا بد أن يحيله إلى ماض ، وبالتالي فإنه سيتضمن إنكاراً له كمستقبل^(١) .

والواقع أن الفعل الحر — كما يتصوره برجسون — هو أولا وبالذات فعل مرتبط ارتباطا جوهريا بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البعد الزماني الذي نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متضمنا بطاقة الخلق أو الإبداع ، كان التأثير به أكثر صعوبة . فالحرية ترتبط في نظر برجسون بفكرة الخلق أو الإبداع *création* ، لأن الإنسان هو ذلك الموجود الذي تتحصر حريته في خلقه لنفسه . ولكن كيف يخلق الإنسان نفسه ؟ لا شك أنه لا سبيل إلى فهم هذه العملية إذا طبقنا على الحياة والشعور قوانين المادة الجامدة . وأما إذا حاولنا أن نفهم طبيعة تلك الحرية التي لا سبيل إلى الشعور بها إلا من الباطن ، فقد نتوصل عن هذا الطريق إلى فهم معنى الإرادة الحرة . إن الكثيرون ليت勇ون أن الإنسان هو من خلق عوامل خارجية كالوراثة أو الطابع الفسيولوجي أو الجنس أو البيئة أو المجتمع ، ولكن برجسون يقرر أن كل هذه العوامل ليست سوى « مواد » ستخلق منها الإرادة الحاكمة ذاتها الخاصة أو شخصيتها الفريدة . وإذا كانت فكرة الحرية هي في نظر برجسون واقعة تدخل ضمن معطيات الشعور المباشر ، فذلك لأن لدينا شعورا بأننا نحن الذين نخلق نياتنا ومقاصدنا وأفعالنا وعاداتنا وخلقنا ، أعني شخصيتنا بأكملها . فالإنسان ليس صانع حياته فحسب ، وإنما هو الفنان الذي يشكل تلك الحياة كما يشاء ، عملا على الاستفادة من تلك المادة التي يمده بها ماضيه وحاضره ، بل وراثته وظروفه ، لكي يخلق من كل هذه صورة فريدة أصيلة ، يكون هو منها بمنزلة المثال الذي يصوغ من الصلة عالما جديدا لم يسبق له مثيل : إننا أحجار (على حد تعبير برجسون) حينما تصلر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها ، فتجيء معبة عنها ، ويكون بينها وبين شخصيتنا من التمايز ما بين الفنان نفسه وإنتاجه الفني ^(٢) .

ويذهب برجسون في موضع آخر إلى أن الصلة بين الذات والفعل الحر كثيراً ما تكون

Cf. Jean Wahl: « *Traité de Métaphysique* », p. 531.

(١)

H. Bergson. « *Essai sur les Données Immédiates de la*

(٢)

Conscience. », P. 231. (cf. également « *La Pensée et le Mouvant* ».)

شيبيه بذلك الصلة التي لا سيل إلى تعريفها بين الآباء وأبنائهم . ولكن المهم عنده أن الإنسان يستعين بالختمية نفسها لكي يخلق لنفسه ختمية أسمى ، قد يصح أن نطلق عليها اسم الختمية المرادة . فالإنسان يستغل تكوينه الطبيعي وتركيبه العضوي لكي يخلق منه طابعاً أخلاقياً أصيلاً ، فيصبح بذلك كما يريد أن يكون^(١) .

وحسيناً أن ننظر إلى ظاهرة « الديمومة » لكي نتحقق من أن الختمية لا تسود حياتنا الإنسانية . ذلك لأن الفرض القائل بأن الختمية شاملة ومطلقة هو في الحقيقة فرض لا مبرر له ، إن لم يكن مناقضاً لظاهرة الحياة نفسها . حقاً إن نفس العلل تتبع دائمًا نفس المعلولات ، ولكن هذا لا يصدق إلا في المجال الرياضي اللازمني ، حيث تكون بصدق حقيقة جامدة لا حياة فيها — . وأما في المجال الحيوي حيث تسود الحركة والديمومة « la durée » فلا وجود مطلقاً لنفس العلة اليوم وغداً : ذلك لأن الفاعل الذي يحيا في الزمان دائم التغير ، فهو ليس اليوم كما كان بالأمس . فالحرية إذن ظاهرة مصاحبة *coextensive* للحياة بصفة عامة — « حقاً إن الختمية قد تكون متصلة في المادة الجامدة ، ولكنها لا تثبت أن تخلى السبيل أمام لا ختمية جزئية بمجرد ما تظهر الحياة والشعور ... وهكذا قد لا يجد المرء صعوبة في أن يتميز هنا وهناك « مناطق لا تحدد » *zones d'indétermination* حيثما وجدت كائنات حية »^(٢) .

يدأن الحرية التي نشعر بها نحن هي من طراز آخر في الحقيقة ، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية في آن واحد . فالحرية في أعلى صورها هي عند برجسون « تلقائية روحية خالصة » . والفعل الحر إنما هو ذلك الذي يخلق فيه الإنسان نفسه بنفسه ، كأنما هو « عمل فني » *œuvre d'art* حققه روح مبتكرة أصيلة . وبهذا المعنى فإن الحرية تعبر عن الشخصية ، وتأكيد للوجود الذائي ، إن لم تكن بمثابة كشف فيه يقف الكائن الحر الفاعل على حقيقة ذاته الباطنة . وبشبه برجسون الفاعل الحر بالفنان الحقيقي حين يتصور أولاً فكرة العمل الفني الذي يريد تحقيقه ، ثم يعمد

Cf. A. Bermond. « Réflexions sur l'homme dans la

(١)

Philosophie de Bergson »: article dans les « Archives de philosophie »., vol. XVII, Cahier I., 1947, pp. 127 – 129.

« Bulletin de la Société Française de Philosophie »., P. 101

(٢)

إلى التعبير عن نفسه تعبيراً صادقاً في ذلك العمل ، لكي يسعى من بعد إلى تنفيذه بكل ما لديه من مهارة فنية ، دون أن ينتهي به الأمر إلى أن يصبح مجرد عبد أسير لهذا العمل الفني الذي حققه . فالفنان الصحيح إنما هو ذلك الذي يريد أن يحقق شيئاً آخر غير ما تقضي به المهنة ، لأنه يشعر بأن ثمة حقيقة جديدة هو وحده الذي يستطيع أن يكشف عنها ؛ وهذا الكشف لن يكون في البداية للآخرين بل له هو أولاً وبالذات .

أما « مادة » العمل الفني في « الفعل الحر » فهي الإنسان نفسه ، في هذه اللحظة المعينة من تاريخ حياته ، بما لديه من عادات وطبعات وأخلاق وأساليب خاصة في المعيشة ... إلخ . ومن هذا الفعل لا بد أن ينبثق إنسان جديد يشعر بموقفه الجديد ومصيره الذي لا سبيل إلى التنبؤ به . الواقع أننا لو وضعنا أنصار الختمية أمام فاعلية إنسانية بقصد البحث عن الفعل الذي تود أن تتحققه ، لما كان في وسعهم أن يتبنّوا بهذا الفعل تنبؤاً صحيحاً ، خصوصاً إذا كان ثمة عوامل كثيرة تحكم في الشخصية التي ستتصدر هذا الفعل . فالفعل الحر ليس مجرد ظاهرة عارضة أو مجرد تصميم تعسفي تصدره إرادة تتصرف بدون اكتراث ، مختارة واحداً من الطرفين اللذين يعرضان لها دون تمييز ، كما يختار الطفل هذه القطعة من النقود أو تلك ، بل هو قبل كل شيء تعبير أصيل لا سبيل إلى التنبؤ به عن اختيار باطني فيه تكتشف أمام الشعور الواضح المتميز تلك « الذات الباطنة » التي فيها يقف المرء على حقيقة مطالبه الباطنة ورغباته الدفينة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفعل الحر هو الذي يكشف لنا عن تلك « الأنما العميق » التي تظل في العادة كامنة في طوابيا حياتنا اليومية المألوفة . فلو أننا عدّلنا عن وجهة النظر الخارجية التي كثيراً ما تجعلنا نرى الأشياء كوقائع ثابتة ومحددة ، لكي ننفذ إلى أعماقنا ، حتى نقف — إذا أمكن — على ينبوع وجودنا ، فهناك سنجد أن الحرية قوة لا نهاية ، وأن لدينا شعوراً بهذه القوة في كل مرة نعمل فيها حقاً^(١) . وإذا فإن الفعل الحر إنما ينبع من الشخصية بأكملها ، والتصميم

إنما ينبعق من أعماق النفس في جملتها . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن درجة كل فعل من الحرية تزيد بقدر نزوع السلسلة الديناميكية التي يرتبط بها إلى الاتصال بالذات الباطنة التي تكون صحيحاً وجودنا . وهذا يقول برجسون إن الإنسان في الفعل الحر يؤكد ذاته ، كما هو في حقيقة الأمر ، بل كما يريد أن يكون . ولكن تأكيد الذات هنا مرادف للخلق ، وهذا هو سر تلك الديمومة النفسية التي يتميز بها الإنسان . وإذا ما نظرنا إلى الفعل الحر ، من حيث ثراوة الذات وجلتها الأصلية ، في هذه اللحظة المعينة من لحظات ديمومته النفسية ، فسنلاحظ أنه يند عن كل مقارنة وينخرج على كل قاعدة . فالفعل الحر (كما قلنا) يتحدى كل حتمية ، لأن الحتمية لا معنى لها بالقياس إليه . وكل محاولة لإرجاعه إلى مجموعة من العوامل أو الروابط السابقة لا يمكن أن تصدق عليه ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى تقسيمه وتجزئته ، ولكن هذه التجزئة تذهب بوحده وتقضى على مضمونه ، لأن لكل فعل حر طابعه الخاص الذي لم يوجد قط من قبل ، ولن يوجد مجال من بعد^(١) .

وأخيراً يقول برجسون : إن مثل هذه الأفعال — أعني الأفعال الحرة التي هي أقرب ما تكون إلى الإبداع الفني — نادرة في حياتنا النفسية ، فهناك أناس يعيشون ويعيشون دون أن يكونوا قد حققوا فعلاً واحداً من هذا القبيل ، أى دون أن يكونوا قد عرفوا معنى الحرية الحقيقية^(٢) . وإذا كانت الحرية الحقيقة نادرة الوجود فذلك لأنها خلق إبداعي ، وتلقائية روحية ، واستقلال ذاتي ، في آن واحد . وهكذا ينتهي برجسون إلى القول باستحالة تعريف الحرية ، لأن هذا الخلق الإبداعي الذي يتحدث عنه هو مما لا يخضع لأى تصور عقلي . فنحن بإزاء حقيقة ديناميكية قوامها التغير والصيورة ، ونسيجها الزمان والديمومة . وليس من سبيل إلى فهم الحرية إلا عن طريق الوجدان ، أعني بالرجوع إلى شعورنا المباشر بما في حياتنا النفسية من تلقائية ، وأصالحة ، وجدة . ٢٧ — ولكن هل استطاع برجسون حقاً أن يدحض الحتمية السيكولوجية ،

Cf. R. Le Senne « *Introduction à la Philosophie* », 3e éd., 1949. P. U.(1)
F., pp. 197 – 198

H. Bergson : « *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* » (2)
p. 128.

أو أن يقدم لنا فكرة واضحة متميزة عن الحرية هنا ينبغي أن نقر أولاً أن لنظرية برجسون في الحرية الفضل الأكبر في إظهارنا على طابع الاستمرار *continuité* الذي تميز به حياتنا النفسية ، مما يدلنا على وجود صلة وثيقة بين الحرية والزمان . الواقع كما لاحظ برجسون أن كل الغموض الذي اكتنف مشكلة الحرية إنما يرجع إلى أنها قد اعتدنا أن تصور التأمل العقلي ، أو التدبر *délibération* على أنه تذبذب في المكان ، على حين أنه عبارة عن تقدم ديناميكي فيه تكون الذات والبواطن نفسها في صورة مستمرة ، مثلها كمثل موجودات حية حقيقة^(١) . فالذات التي تدبّر وتتزوّى ليست ذاتاً جامدة ثابتة تجد نفسها عند مفترق الطرق ، وكأنما هي بإزاء سبل مرسومة من ذي قبل ، أو كأنما هي تنزع إلى غایيات متعارضة سبق تصورها بوضوح وتميز ، وإنما هي في الحقيقة تتغير وتختضن للزمان حتى في لحظة تدبرها ، فتصيمها لن يكون نتيجة لفحص عقل للبواطن ، بل سيكون تعبيراً عن ذاتها (على نحو ما هي في الآن الذي يتقرر فيه فعلها) . ومعنى هذا أن البواطن لا تعمل من تلقاء ذاتها ، كأنما هي قوى خارجة عن الشخصية ، بل هي تندفع في الحقيقة الديناميكية أو الواقع المتحرك الذي يكون صميم وجودنا الذاتي . وحتى الإمكانيات نفسها لا يمكن اعتبارها سابقة على اختيارنا ، لأن فكرة الإمكان *possibilité* تتضمن إسقاط الماضي على المستقبل ، إذ بعد أن نكون قد حققنا الفعل نعود فنقول إن المسألة تحتمل أكثر من حل ، وإننا قد اخترنا واحداً من حللين . ولكننا حينما نكون بإزاء تصسيمات هامة حقاً ، فإننا قد لا نشعر بأن ثمة ممكنتان علينا أن نختارها فيما بينها . وعلى كل حال ، فإننا بفعلنا نخلق ما يمكن اعتباره فيما بعد إمكانية فعلنا^(٢) .

ييد أن برجسون كثيراً ما يُشبّه صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة اليائعة من الشجرة ، مما قد يوحى بأن عملية خلق النفس بالنفس (التي ترافق في نظره

. Ibid., p. 140

(١)

Cf. H. Bergson: « La Pensée et le Mouvant » , pp. 26 – 33.

(٢)

من المعروف أن نقد برجسون لفكرة « الممكن » يقوم على أساس أن الممكن لا يسبق الواقع ، بل يجيء بعده .

معنى الحرية) تنطوي على شيء من الحتمية أو التحدّد **détermination** . فتحن (في نظر برجسون) نشبه إلى حد كبير ذلك الشخص الذي اعتاد أن يصل متأخراً ، وفي كل مرة يحاول أن يختلف من المعاذير ما يبرر تأخره ؛ فهو تارة يتعلّل بأنه ظل مستغرقاً في نوم عميق إلى ساعة متأخرة ، وتارة يزعم أن القطار قد فاته ، وتارة يدعى أنه كان قد نسي ساعته ، بينما السبب الوحيد في تأخره المستمر إنما يرجع إلى أن التأخير من طبيعته ، أعني أنه لا يكاد ينفصل عن تكوينه الخلقي . فما يسميه برجسون بالحرية هو في نهاية الأمر سلوك الإنسان وفقاً لطبيعته الروحية ، وإنماه لأفعال لا يكون ثمة سبيل لتفسيرها إلا بالرجوع إلى طبيعته الخاصة^(١) والواقع أن برجسون يضحي بالحرية في سبيل تلك « الذات العميقة » التي يقرر أنها هي وحدها التي تفصل في وجودها وتحدد ذاتها . فالذات هي وحدها الحرة ، لأنها تخلق من نفسها لحنا *mélodie* ، وحدهه تعبّر عن وحدة تلك الشخصية الحرة التي تحقق نفسها في الزمان . وينذهب البعض في نقد نظرية برجسون إلى حد أبعد من ذلك فيقرّر أن الحرية التي ينادي بها تختلط في نهاية الأمر بالتلقائية ، في حين أن الإرادة تمثل على وجه الخصوص على صورة « كف » أو منع « inhibiton » ، بمعنى أنها تنطوي على إيقاف للسورة التلقائية التي تتولّد عن التصورات والرغبات^(٢) ومن جهة أخرى فإن برجسون لا يعترف بوجود « الاختيار » لأنه يرى أنه إذا كان في إمكاننا قبل الفعل أن نتصور عدة اتجاهات ممكنة ، فإن الملاحظ بعد حدوث الفعل أن الاتجاه المتبّع يسلو ضروريًا . ولكن ردنا على ذلك أننا نشعر فعلاً بأن في وسعنا أن نختار وأننا قد حققنا بفعلنا مثل هذا الاختيار . والظاهر أن نظرية برجسون في الحرية تتعارض صارخاً مع مقتضيات الضمير (أو الشعور الخلقي) ، لأن هذا الشعور لا يتطلب منا فقط أن نتحرر من سيطرة الآليات المألوفة وأساليب الحياة الرايبة والبيئة نفسها لكنّي نكون ما نحن عليه في قراءة الأمر ، بل هو يتطلّب منا أحياناً أن نعمل على مجاهدة بعض الميل المتّصلة بـينا ، بحيث تتخلى عن ذواتنا ، ونقطع صلتنا بنزعات تغلغلت في صميم وجودنا . فالحرية الأخلاقية لا تتفق مع

Cf. André - Maurois « Etudes Littéraires », t. I., 1941., p. 162

(١)

Cf. P. Foulquié: « Précis de Philosophie », t. I., p. 309.

(٢)

ما يقوله برجسون من أن الحرية هي الاستقلال الذاتي والعمل وفقاً لما تقتضي به الذات ، كأن كل ما على الشخصية الإنسانية أن تفعله إنما هو أن تعمل على مطابقة ذاتها الباطنية العميقـة^(١) .

ولكن ماذا عسى أن تكون تلك « الذات الباطنة » التي ينسب إليها برجسون صميم حريتها ؟ الواقع — كما لاحظ سارتر — أن تلك الذات تكمن وراء أفعالـى كأنما هي ماهية ثابتة ينبغي أن يجيء كل فعل من أفعالـى مطابقاً لها . وتبعاً لذلك فإن أي فعل من أفعالـى لا يمكن أن يوصف بأنه حر إلا بقدر ما يعكس من ماهيتها . ومعنى هذا أن وجودـى ليس حراً ، بل ذاتـى هي وحدها الشيءـ الحر ؛ ومن ثم فإن حريتها هنا لا تكشفـ لي إلا باعتبارـها حريةـ الغير ، أعني حريةـ تلكـ الذاتـ الدفينةـ التي تكمنـ فيـ باطنـ وجودـى . وهكذا تصبحـ « ذاتـى » هي مصدرـ أفعالـى ، كما أنـ الغيرـ مصدرـ أفعالـه ، وكأنـ تلكـ الذاتـ شخصـ كاملـ التكوينـ ، أوـ كأنـماـ هيـ حقيقةـ مكونـةـ منـ ذـىـ قـبـلـ . حقـاًـ إنـ تلكـ الذـاتـ تـحـيـاـ وـتـغـيـرـ ، كماـ أنـ كلـ فعلـ منـ أفعالـهاـ يـسـاـهمـ فـ التعـديـلـ مـنـهـ ، ولكنـ ماـ يـطـرـأـ عـلـيـهاـ مـنـ تـغـيـراتـ يـبـدوـ مـتـجـانـساـ مـنـسـجـماـ ، لأنـهاـ تـغـيـراتـ حـيـوـيـةـ ذاتـ طـابـعـ سـيـكـيـوـلـوـجـيـ ، فـهـيـ تـشـبـهـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ تلكـ التـغـيـراتـ التيـ أـلـاحـظـهـاـ عـلـىـ صـدـيقـيـ زـيدـ أوـ عـمـروـ حـيـنـاـ أـلـقـيـ بـهـ بـعـدـ غـيـابـ طـوـيلـ ، كـماـ يـظـهـرـ مـنـ وـصـفـ بـرـجـسـونـ لـذـاتـ الدـفـينـةـ « le Moi profond » « بـأـنـهاـ خـاصـصـةـ لـدـيمـوـمـةـ مـسـتـمـرـةـ وـقـادـرـةـ عـلـىـ أـنـ تـنـظـمـ ذـاتـهـ تـنـظـيـمـاـ عـضـوـيـاـ ، كـأنـماـ هيـ مـنـ أـفـاعـلـهـ بـثـابـةـ الـوالـدـ مـنـ أـبـانـاهـ .

حقـاًـ إنـ الفـعلـ — عندـ بـرـجـسـونـ — لاـ يـصـدرـ عـنـ المـاهـيـةـ صـلـوـرـاـ ضـرـورـيـاـ ، كـأنـماـ هوـ نـيـجـةـ حـتـمـيـةـ صـارـمـةـ ، فـضـلـاـ عـنـ أـنـهـ مـاـ لـيـكـنـ التـبـؤـ بـهـ ، وـلـكـنـ هـنـاكـ شـبـهـ عـائـلـياـ « une ressemblance familiale » « بـيـنـهـ وـبـيـنـ الذـاتـ ، لأنـناـ تـعـرـفـ عـلـىـ ذـواتـناـ فـيـهـ ، كـماـ يـعـرـفـ الـأـبـ عـلـىـ نـفـسـهـ فـيـ شـخـصـ وـلـدـهـ الذـيـ يـسـرـ عـلـىـ خـطاـهـ ، وـيـتمـ مـاـ كـانـ بـدـأـهـ . وـهـكـذـاـ نـرـىـ أـنـ بـرـجـسـونـ قدـ عـدـ مـدـ إلىـ إـسـقـاطـ الـحـرـيـةـ التـيـ نـشـعـرـ بـهـ فـيـ قـرـارـةـ نـفـوسـنـاـ عـلـىـ مـوـضـوـعـ سـيـكـيـوـلـوـجـيـ هوـ الـأـنـاـ أوـ الذـاتـ ، فـجـاءـ وـصـفـهـ لـلـحـرـيـةـ مـجـرـدـ وـصـفـ لـحـرـيـةـ

Cf. A. Lalande « Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie », 5 éd., Art. Liberté p 545 (١)

لحرية الغير ، لا لحررتنا نفسها على نحو ما تكتشف لذاتها وتبدو أمام نفسها^(١) . الواقع أن برجسون قد تصور وجودنا على أنه وحدة طبيعية يرتبط ماضيها بحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها ، دون أن يكون هناك أى موضع لفارقة أو « تعال » : transcendance في صميم وجودنا . ولكن القول بأن الإنسان يتمتع بحقيقة وضعية مطلقة ، وكأنما هو مجرد موضوع يمكن تعريفه بما هو عليه بالفعل ، ليس في نهاية الأمر سوى مجرد تقرير للجبرية . فإذا ذهينا إلى نهاية الشوط مع منطق برجسون في الحرية كان علينا أن نسلم بأنني لست شيئا آخر سوى ماهيتي ، وبالتالي فإن وجودي هو وجود الموضوع الفارق في ذاته ، والذي لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه « في ذاته » . وهكذا نرى في النهاية أن نقد برجسون للحتمية قد اقتادنا من جديد إلى فكرة الحتمية ، مما يؤيد نظريته هو في استحالة تعريف الحرية . وإذا كان من بعض أفضال نظرية برجسون أنها قد قضت نهائيا على مزاعم القائلين بالترابط أو التداعى ، فإن من عيوبها أيضا أنها لم تنجح تماما في أن تظهرنا على أن الحرية حقيقة سيكولوجية نشعر بها « من الباطن » ، ولا يمكن تصورها من الخارج . وكيف يمكن أن نتصور الحرية من الخارج ، كأنما نحن بصدق شيء من الأشياء ، في حين أن الحرية هي عين وجودنا ؟

الفصل السادس

الختمية اللاهوتية (أو الجبرية)

٢٨ — تحدثنا في الفصلين السابقين عن ضررين من الختمية : أحدهما يقول بضرورة موضوعية تعبر عن خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة ، والآخر يقول بضرورة ذاتية تعبر عن خضوع الإنسان لنفسه . ولكن ثمة خاتمة أخرى لا يمكن إرجاعها إلى الختمية العلمية أو إلى الختمية السيكولوجية ، وتلك هي الختمية اللاهوتية التي تقول بضرورة متعللة تعبر عن خضوع الإنسان للإرادة الإلهية وقد يكون من نافلة القول أن نقرر أن هذه الختمية اللاهوتية قد نبعت في أحضان الدين ، وتطورت على يد المفكرين المؤثرين بشتى المذاهب الدينية ، فليس بدعاً أن نراها تحتل مركز الصدارة عند كثير من الفلاسفة المسيحيين ، أو أن نراها تؤرق بال عدد غير قليل من المتكلمين وال فلاسفة المسلمين . والواقع أن القول بالختمية اللاهوتية يفترض أن النشاط الإنساني متوقف تماماً على الله ، بحيث أنه لا بد أن يكون ثمة تعارض بين القول بالقدرة الإلهية والقول بالحرية الإنسانية . وهنا نلاحظ أن « الختمية » كثيراً ما تستحيل إلى « جبرية » تقول بالقضاء والقدر *fatalisme* : إذ أن مجرد وجود الله يستبعده بالضرورة أن يكون مصير الإنسان محدداً تحديداً سابقاً ، بغض النظر عما سوف تتجه إليه إرادة الإنسان . وهذا ما تعبّر عنه الجهمية بقولها : « إن الإنسان ليس يقدر على كل شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كـ تنسـب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغابت ، وتغييت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتـ إلى غير ذلك » (١) .

(١) « الملل والنحل » للشهرستاني (انظر « ضحي الإسلام » لأحمد أمين الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ١٩٤١ ، ص ٤٤ - ٦١) .

ولكن على أي أساس يستند القول بمثل هذه الجبرية المطلقة؟ يجيب أنصار الجبر على هذا التساؤل فيقولون إنه لو افترضنا أن الإنسان موحد لأفعاله ، وحالق لها ، فقد سلمنا بأن ثمة أفعالا لا تجري على مشيئة الله و اختياره ، وبالتالي فقد قلنا بوجود حالق آخر غير الله^(١) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن في نسبة حرية الإرادة إلى الإنسان تحديداً لقدرة الله ؛ بينما تشمل هذه القدرة كل شيء ، فلا يمكن أن يكون الإنسان شريكاً لله في خلق هذا العالم أو التحكم فيه . وهذا ما يعبر عنه ملبرانش بأسلوب آخر فيقول : « إن الإنسان بذاته عدم محض . فهو لا يستطيع بدون الله أن يفكر أو أن يتحرك ... وإذان فإن الله هو خالق أفكارنا ولذاتنا وألامنا^(٢) » — ولكن إذا كان الله هو وحده الموجود القادر على كل شيء ، أفاليس معنى لهذا أن الله هو الكل ، وأن الإنسان ليس بشيء على الإطلاق؟ هذا ما لا يتزدد في قبوله بعض القائلين بالجبرية المطلقة ، خصوصاً من بين المتصوفة ، إذ يذهب البعض منهم إلى أن الله خالق لأفعال العباد ، كـا هو خالق لأعيانهم ، بحيث أن كل ما يفعلونه من خير وشر فهو بقضاء الله وقدره ، أي بإرادته ومشيئته^(٣) . فإنسان (في نظر بعض المتصوفة) لا يتفسّر ، ولا يطرف طرفة ، ولا يتحرك حركة إلا بقوة يحدثها الله فيه ، وباستطاعة يخلقها الله مع أفعاله ، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل إلا بها^(٤) . ومع ذلك فقد تحدث المتصوفة عن الحرية . ولكنهم عرّفوا هذه الحرية بأنها « أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجري عليه سلطان المكونات » . فالحرية عندهم هي التحرر من عبودية غير الله ، حتى يصبح الإنسان عبداً حقيقياً لله ، أو هي على حد تعبير بعضهم « كمال العبودية » ، فإن من صدقت الله تعالى عبوديته ، خلصت عن رق الأغيار حرية^(٥) ، وهكذا نرى أن الحرية الصوفية هي تسليم الإرادة لله ، بالتحرر من

(١) « مناهج الأدلة في عقائد الملة » لإن راشد ، المكتبة الحمودية التجارية ، ١٩٣٥ ، ص

١٣٦

Cf. Malebranche « Méditations Chrétiennes ». 2, 3, 4, (٢)

(٣) « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى ، طبعه الحاخنوى ، ١٩٣٣ ، ص ٢٣.

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥

(٥) « الرسالة » للقشيرى ، ص ١٠٠

عبدية المخلوقات ، والرجل بهذا المعنى هو « الحر عن غير الله ». والعبد في الحقيقة لله ». ولستا في حاجة إلى أن نقول إن تعريف الحرية على هذا النحو ينطوى في الحقيقة على تقرير للجبرية في أعلى صورة من صورها .

ييد أن الحرية الإنسانية لم تعد لها نصيراً بين مفكري الإسلام في شخص المعتزلة الذين ذهبا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله ، وأنه ليس من فعل يفعله إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه . فالمعتزلة يرفضون كل ضرب من ضروب الجبرية ، لأنهم لا يتصورون أن يكون الإنسان مطينا على أفعاله ، بحيث لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كأنما هو مادة جامدة ذات ماهية ثابتة ، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين ، أو كالثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد . وقد فند المعتزلة حجج الجبرية بأدلة فلسفية أشهرها دليلهم السيكولوجي القائم على شعورنا بالحرية . وهنا نراهم يقولون إننا نشعر بحركتنا شعوراً مباشراً ، بدليل أننا نشعر بالفارق بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية ، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركتنا حين نريد أن نحرك يدنا وحركتنا حين نرتعش . فالحركة الاختيارية مراده من الإنسان مقدورة له ، بخلاف الحركة الاضطرارية التي لا دخل له فيها . ومن جهة أخرى فقد استند المعتزلة أيضاً إلى الدليل الخلقي في إثبات الحرية ، فقالوا بأنه إذا لم يكن الإنسان خالقا لأفعاله ، فقد بطل التكليف ، وليس أدل على خطأ القول بالجبر في نظرهم من أنه لو كان الإنسان مجبراً على فعل ما يأبهه من أفعال ، لما كان هناك محل للمدح والذم ، والثواب والعقاب ، بل لما كان هناك معنى لوضع الشرائع والقوانين ، وإرسال الأنبياء والرسل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. الخ ، ولكن خصومهم قد ردوا عليهم بأن مسألة الثواب والعقاب ليست خاضعة لتصورنا للعدل والظلم ، لأن العدل والظلم ونحوها كلمات تطبق على الناس لا على الله ، إذ لا يُسأل الله عما يفعل وهو يسألون^(١) ، وأخيراً نجد أن المعتزلة قد استندوا إلى دليل شبه ميتافيزيقي في إثبات الحرية إذ قالوا بأن الأمور في نفسها ممكنة لا واجبة ، بعكس الجبرية الذين قالوا بأن الأمور كلها ضرورية .

(١) « صحي الإسلام » لأحمد أمين ، ج ٣ ، الطبعة الثانية ، ص ٥٦

ييد أن بعضًا من المتكلمين الفقهاء — مثل أبي حيان التوحيدى — قد حاول التوفيق بين الجبر والاختيار عن طريق التسليم بوجههى نظر مخالفيه إلى المشكلة ، فقال أبو حيان في كتابه « الإمتناع والمؤانسة » : بأن « من لحظ الحوادث ، والكواين والصادر ، والألوان ، من معدن الإلهيات ، أقر بالجبر ، وعري نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف ، لأن هذه كلها وإن كانت ناشئة من ناحية البشر ، فإن منشأها الأول إنما هو من الدواعى والبواطن والصوارف التي تنسب إلى الله الحق .. فاما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات ، من ناحية الكاسين الفاعلين الحدثين اللائدين الملومين المكلفين ، فإنه يعلقها بهم ويصلقها برقبتهم ، ويرى أن أحدا ما أوى إلا من قبل نفسه ، ويسوء اختياره ، وبشدة تقصيه ، وإيشار شقائه ... ». ثم يستطرد التوحيدى فيقول : « إن الملاحوظين صحيحان ، واللاحظون مصييان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلى هذه الغاية ، ولا لكل إنسان اطلاع إلى هذه النهاية ». وهكذا نرى أن أبا حيان قد اعترف بصعوبة حل هذه المشكلة ، فأثر التسليم بكل من الجبر والاختيار ، مع اعترافه في الوقت نفسه بالعجز عن الوصول إلى نقطة التلاقى التي تجمع بينهما . ولما اشتد الخلاف في الإسلام بين أنصار الحرية وخصومها ظهرت محاولات جديدة بقصد التوفيق بين الجبرية والحرية لعمل أشهرها تلك المحاولة التى قام بها ابن رشد من أجل التوفيق بين القول بإرادة حرة والقول بالقضاء والقدر . يقول ابن رشد : إن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي عبارة عن أضداد ؛ ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا إلا بمواتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج ، فالأفعال المساوية إلينا قتم بالأمرتين معاً ، أعني بإرادتنا وبالأسباب الخارجية ، أما هذه الأسباب الخارجية فهي المعبر عنها عادة بقدر الله ، وقد سخرها الله لنا حتى نزيد بمقتضاهما أحد المتقابلين .. « فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج »^(٢).

(١) أبو حيان التوحيدى : « الإمتناع والمؤانسة » ج ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢٣ .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٣٨ .

٢٩ — أما عند فلاسفة المسيحية فقد اخْتَذَت مشكلة الجبر والاختيار صورة أخرى ، إذ حاول كثير من المفكرين المسيحيين أن يوفّقوا بين القول بأن للإنسان حرية اختيارية تترتب عليها مسؤوليته عن محنة الخير أو كراهيته ، وبين القول بأنه عاجز بذاته عن تحقيق الخير نظراً لفساد طبيعته وانصرافه إلى الشر لولا لطف الله وعنايته . فالمشكلة

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٨

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢

التي شغلت بال فلاسفة المسيحية طوال العصور الوسطى هي أولاً وبالذات مشكلة التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرة ، والنعمـة الإلهـية أو اللطف الإلهـي « la grâce divine ». وقد كان من الممكن حل هذه المشكلة حلاً فلسفياً منطبقاً بالتفـيق بين الحب الإنسـاني والحب الإلهـي ، على اعتـبار أن جـنـاـهـ ولـيدـ حـبـ اللهـ لـنـاـ ، مع القـولـ فيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ بـأنـ جـنـاـهـ حرـ ، وـأـنـاـ لاـ نـكـونـ أحـراـ حـقاـ إـلاـ حـيـناـ نـعـملـ عـلـىـ أـنـ تـحـدـرـ إـرـادـتـنـاـ فـعـلـاـ بـإـرـادـةـ اللهـ الحـرـةـ ، وـلـكـنـ ثـمـةـ عـنـصـرـاـ لـاهـوـتـيـاـ قدـ عـمـلـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ عـلـىـ تـعـقـيـدـ هـذـهـ مـشـكـلـةـ ؛ـ وـهـذـاـ عـنـصـرـاـ قدـ تـرـتـبـ عـلـىـ مـشـكـلـةـ أـخـرـىـ سـماـهاـ بـعـضـ فـلـاسـفـةـ الـعـصـورـ الـوـسـطـىـ باـسـمـ «ـ مـشـكـلـةـ الـاـنـتـخـابـ وـالـرـذـلـ »ـ أـمـاـ هـذـهـ مـشـكـلـةـ الـجـدـيـدـةـ فـهـيـ تـقـومـ عـلـىـ القـولـ بـأـنـ اللهـ قـدـ سـبـقـ فـاـخـتـارـ قـوـمـاـ لـمـصـيـرـ أـبـدـيـ سـعـيدـ ،ـ وـسـبـقـ فـاـنـتـبـدـ قـوـمـاـ آـخـرـينـ مـحـدـداـ لـهـ مـصـيـرـ أـبـدـيـاـ شـقـيـاـ .ـ وـلـكـنـ عـلـىـ أـىـ أـسـاسـ يـسـتـنـدـ هـذـاـ التـقـدـيرـ الـأـزـلـىـ الـذـىـ يـتـرـتـبـ عـلـيـهـ مـثـلـ هـذـاـ الـاـخـتـلـافـ الشـاسـعـ بـيـنـ مـصـيـرـيـنـ ؟ـ هـنـاـ نـجـدـ أـنـ بـعـضـ مـفـكـرـيـ الـمـسـيـحـيـةـ قـدـ رـفـضـواـ أـنـ يـفـسـرـواـ هـذـاـ الـاـخـتـلـافـ بـمـاـ لـدـىـ كـلـ مـنـ حـرـيـةـ إـرـادـةـ عـلـىـ اـعـتـارـ أـنـ الـأـصـلـ فـيـهـ هـوـ «ـ اـخـتـيـارـ »ـ اوـ «ـ اـنـتـخـابـ »ـ يـعـقـقـهـ اللهـ بـمـحـضـ إـرـادـتـهـ^(١)ـ فـالـنـعـمـةـ الإـلـهـيـةـ (ـ أوـ اللـطـفـ الإـلـهـيـ)ـ عـلـىـ حـدـ تـعـيـرـ الـقـدـيـسـ أـوـغـسـطـنـيـنـ «ـ Saint Augustinـ »ـ لـيـسـ مـسـبـبـةـ بـأـىـ فـضـلـ خـاصـ مـنـ قـبـلـ الـإـنـسـانـ ،ـ وـإـنـماـ هـىـ قـائـمـةـ عـلـىـ حـرـيـةـ اللهـ أـلـاـ وـأـخـيـراـ ،ـ وـإـذـاـ كـانـ اللهـ كـثـيـراـ مـاـ يـعـمـلـ عـلـىـ «ـ خـلاـصـ »ـ أـوـ «ـ نـجـاةـ »ـ الـإـنـسـانـ فـذـلـكـ لـأـنـهـ يـرـيدـ الـخـلاـصـ مـثـلـ هـذـاـ الـإـنـسـانـ ،ـ وـلـكـنـهـ لـاـ يـنـقـذـ جـمـيعـ النـاسـ^(٢)ـ .ـ فـالـلـهـ يـخـتـارـ قـوـمـاـ يـكـتـبـ لـهـ الـخـلاـصـ أـوـ الـنـجـاةـ les salutـ ،ـ وـهـذـاـ الـاـخـتـيـارـ (ـ أـوـ الـاـنـتـخـابـ)ـ هـوـ مـنـ قـبـلـ اللهـ فـعـلـ أـزـلـىـ ،ـ سـابـقـ عـلـىـ خـلـقـ الـإـنـسـانـ ،ـ وـهـكـنـاـ يـتـبـيـيـ أـنـصـارـ

(١) يقول بولس الرسول في إحدى رسائله ، متحدثاً عن يعقوب وعيسو : « إنـهـ وـهـمـ يـولـدـاـ بـعـدـ وـلـاـ فـعـلـاـ خـيـراـ أـوـ شـرـاـ ،ـ لـكـيـ يـبـثـ قـصـدـ اللهـ حـسـبـ الـاـخـتـيـارـ ،ـ وـلـيـسـ مـنـ الـأـعـمـالـ بـلـ مـنـ الـذـىـ يـدـعـوـ ،ـ قـيلـ لـهـاـ (ـ أـىـ لـرـفـقـةـ أـمـهـماـ)ـ إـنـ الـكـبـيرـ يـسـتـعـدـ الصـغـيرـ »ـ (ـ رـسـالـةـ بـولـسـ إـلـىـ أـهـلـ رـومـيـةـ ٩ـ :ـ ١١ـ ،ـ ١٢ـ)ـ ،ـ وـالـكـتـابـ الـمـقـدـسـ يـنـسـبـ أـيـضاـ إـلـىـ اللهـ عـبـارـةـ يـقـولـ فـيـهاـ مـتـحـدـثـاـ إـلـىـ مـوسـىـ :ـ إـنـ أـصـفـ عـنـ أـصـفـ ،ـ وـأـرـحـ منـ أـرـحـ »ـ .ـ

(٢) حقـاـ إـنـ اللهـ — كـاـ يـقـولـ الـقـدـيـسـ بـطـرـوـسـ — يـرـيدـ أـنـ يـقـبـلـ الـجـمـيعـ إـلـىـ التـوـيـةـ (ـ رـسـالـةـ بـطـرـوـسـ الثـانـيـةـ ٣ـ :ـ ٩ـ)ـ ،ـ وـلـكـنـهـ لـاـ يـبـتـ نـعـمـتـهـ لـلـجـمـيعـ ،ـ وـلـاـ يـفـرـضـ لـطـفـهـ عـلـىـ أـحـدـ ،ـ فـ زـعـمـ الـقـائـلـينـ بـالـاـنـتـخـابـ وـالـرـذـلـ .ـ

هذا الرأى إلى القضاء على الحرية الإنسانية قضاء مبرماً ، فضلاً عن أنهم يقعون في خطأ جسيم إذ يتصورون الحرية (أو الحب الإلهي) ، لا على أنه لطف مجاني gratuit أو نعمة غير مسببة فحسب ، بل على أنه لطف تعسفي arbitraire أو نعمة تحكمية موقفة على عدد محدود من الناس أيضاً .

ولكن هل يمكن اعتبار « اللطف الإلهي » فعالاً بذاته « Per se » ، أعني بعض النظر عن إرادتنا ، أم هو فعال بشيء آخر « per aluid » أعني بواسطة حريرتنا التي يتخذ منها واسطة أو أداة ؟ هذه هي المشكلة التي اهتم بحلها كثير من المدرسین في العصور الوسطى ، محاولين أن ينقذوا الحرية الإنسانية من هوة الجبرية الصارمة أو الضرورة الإلهية الأزلية . وقد نجحت عن هذه المحاولة نظرية أخرى مؤداها أن الحرية الإنسانية يمكن أن تتفق على قدم وساق مع الحرية الإلهية ذاتها ، ولكن على شرط أن نفهم العلاقة بين الله والإنسان على أنها علاقة تضافر ومحبة ، بحيث يظل كل منهما حراً ، على الرغم من هذا الحب المتبادل .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين الحرية الإنسانية والجبرية اللاهوتية ؟ هذا ما يحاول القديس توما الأكويني أن يوضحه بنظريته المسمّاة باسم « نظرية التحديد الأزلي الطبيعى » Prémotion physique ou prédétremination physique :
وخلالص هذه النظرية أن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريد لها على أن تكون بهذا الشكل أو ذاك ، ولكنه يريد لها في الوقت نفسه حرمة ؛ فالله يريد مثلاً أن أحصل على المعنى بمطلق حريرتي ، وتبعاً لذلك فإن فعل مراد من قبل الله كما هو ، ولكنه في الوقت نفسه قد أريد حراً ، فهو حر في الواقع الأمر . وإذا فإن حركاتي قد سبق تحديدها تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جعلت بحيث تكون حررة في الآن نفسه ، فهي مجبورة وحررة في الوقت ذاته . ولكن هذه النظرية في الحقيقة إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد إرادات ضرورية يتحققها الله فيما وينا ، بحيث يتحقق لنا أن نتساءل عن معنى الحرية في هذه الحالة ما دامت الجبرية الإلهية هي التي تتحقق منذ الأزل كل أفعالنا المرادة . أليس في مثل هذا الرأى عود صريح إلى الجبرية اللاهوتية ، وتوضيحية تامة بالجبرية الإنسانية على مذبح القدر الإلهي ؟

ولكن القديس توما الأكويني يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقوله عن الحرية

الإنسانية ، عامداً إلى تحليل مضمون الإرادة . وهنا نجده يقرر أن الشيء الوحيد الذي يلزم الإرادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى : ذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئاً لا بد أن تريده بالضرورة ولا يمكن لها إلا تريده ، وذلك هو الخير المطلق *le bien absolu* الذي من شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية . ولكن لما كان الخير الذي يعرض لها في هذا العالم هو بالضرورة خير نسبي لا يخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التي تفهر الإرادة على الفعل إنما هي السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعني بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وعما أن هذا الخير المطلق لا وجود له في عالمنا الحاضر ، مادامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً في عالم ناقص مليء بالشقاء والشروع ، فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة . وهكذا ترى أن القديس توماً يستنتاج وجود الحرية « هنا » من وجود الضرورة « هناك »^(١) .

ولكن ما هو موقف الإرادة الإنسانية بالنسبة إلى تلك الخيارات الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توماً إلى الإرادة الإنسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد (أو اللاتعين) *liberté d'indétermination* ، فيقول إن الإرادة تجد نفسها في حالة تردّد أمام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه إلا ما فيه من جانب شر فتشور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذلك ، إنما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العمل . فالفعل الحر عند القديس توماً هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً ، لأن كل تصميم إرادى هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العمل (la maîtrise de la volonté sur le jugement) أو *pratique* بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة في مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهي القديس توماً إلى القول بأن حررتنا تحصر في سيطرتنا على أحکامنا ، وسيطرتنا على أحکامنا تحصر في سيطرتنا على انتباها^(٢) .

Jacques Maritain "De Bergson à Thomas d'Aquin.", New-York, (1) 1944, pp. 152-176. (L'idée Thomiste de la Liberté).

Cf. J. Laporte "La liberté et l'attention selon Saint Thomas." (2) article dans la "Revue de Métaphysique et de Moral" 1934, p. 24.

٣٠ — أما في العصور الحديثة فإننا لا نعدم نظيرًا لمذهب القديس توما عند واحد من الديكارتيين الفرنسيين ، ألا وهو مالبرانش Malebranche . وهنا نلاحظ أولاً أن مالبرانش يتصور الله على أنه هو وحده العلة الحقيقة ، وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقات ، فهي لا تستطيع بحال أن تخلق علا حقيقة بمعنى الكلمة ، لأن الإله لا يستطيع أن يخلق آلهة^(٢) . وطبعاً لذلك فإن مالبرانش يقرر أننا لستنا مطلقاً علا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » causes « occasionnelles » — على حد تعبيره — . فهل يكون معنى هذا أننا مجردون من كل فاعلية باطنة ، أو أننا لا نملك أدنى حرية ؟ هذا ما يجيب عليه مالبرانش بالنفي ، وإن كنّا سنرى في نهاية الأمر أنه يسلبنا كل حرية . الواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية إنما هو مجرد تعبير عن قدرة الإرادة على الانصراف إلى اللذات والانقياد للخيرات الجزئية ، بدلاً من أن تنزع بالضرورة إلى الخير الأسمى بصفة عامة ، فالحرية عنده هي إمكانية الانقياد للذلة ، والبعد عن الخير الأعظم ؛ وهذا في الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ؛ وأعلى صورة من صور الاسترقاق ، ولكن مالبرانش يعود فيقدم لنا نظرية أخرى في الحرية تشبه إلى حد كبير نظرية القديس توما ، وهذه النظرية تقوم على أساس فكرته عن « الانتباه » attention . وهنا يقول مالبرانش « إن إرادتنا تتوجه دائمًا نحو ما يليو لها « أفضل » في اللحظة التي يتحقق فيها اختيارها ، وعلى ذلك فإننا لو لم نكن سادة انتباهنا (أعني أحرازاً في توجيه انتباهنا كما نريد) لما كنا أحرازاً على الإطلاق »^(٢) . — ولكن الكلمة الأخيرة في فلسفة مالبرانش إنما هي الله الذي يفعل كل شيء ، والذي هو في الحقيقة خالق لأفكارنا ولذاتنا وألامنا ، أما الإنسان فإنه عنده أقرب ما يكون إلى العدم ، لأنه ليس بعلة حقيقة من جهة ، لأن الله الذي يوجد وحده هو الذي يحقق كل شيء في الوجود من جهة أخرى ، كما يظهر بوضوح من نظرية مالبرانش في وحدة الوجود .

Cf. Fouillé "Histoire de la Philosophie", nouv. éd p. 284 (١)

Malebranche « Entretiens métaphysiques » 12e entretien, (٢)

(cf J. Laporte « La liberté selon Malebranche », article dans la « Revue de Métaphysique et de Morale. », juillet 1938, pp. 363 – 372.

أما عند اسبينوزا فإن مذهب وحدة الوجود يتخذ صورة مطلقة تتعارض كل التعارض مع القول بالحرية ، وهذا فإن اسبينوزا ينكر أوليا *a priori* تلك الحرية باسم طبيعة الله نفسه ، كما ينكرها أيضاً بعدياً *a posteriori* باسم تلك الرياضيات الباطنة التي تحكم عنده في أفعالنا وأهوائنا سواء بسواء . والواقع أن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ؛ ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هي التي تكون صنيع الإرادة الإلهية ؛ فإن من المستحيل إذن أن يكون ثمة شيء « ممكن أو حادث » « contingent » في الطبيعة . وتبعاً لذلك فإن كل ما في الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الإلهية ، وهو لا يمكن إلا أن يوجد بشكل معين ، وأن يحدث بعض الآثار المعينة بطريقة معينة^(١) ، ومن جهة أخرى فإن الإرادة عند اسبينوزا لا يمكن أن تسمى علة حرفة ، بل هي مجرد علة ضرورية ؛ وهذا معناه أن الله لا يحدث معلواته بفعل حرية إرادته ، بل من المستحيل أن تكون إرادة الله مخالفة لما هي عليه ، كما يقضي بذلك الكمال الإلهي . ويشرح اسبينوزا هذه القضية فيقول : إن الله قد خلق الأشياء بكمال مطلق ، ما دامت هذه الأشياء قد صدرت صلوراً ضروريًا عن طبيعة سامية هي أرفع صورة من صور الكمال^(٢) .

حقاً إن البعض يتوهם أن كل شيء يتوقف على إرادة الله المطلقة ، بحيث إنه لو أراد الله أن يجعل من الكمال الحاضر نقصاً مطلقاً لاستطاع بمحض إرادته أن يفعل ذلك ، ولكن مثل هذا الزعم ينطوي على القول بأن الله الذي يملك بالضرورة فكرة واضحة مما يريد أن يفعله ، قد يستطيع بمحض إرادته أن يتصور الأشياء على نحو آخر ، أو أن يغير من فكرته عن الأشياء ، وهذا في الحقيقة محال ، والواقع أن كل ما في الوجود يتوقف على قدرة الله ، فلكي تصبح الأشياء مخالفة لما هي عليه بالفعل ، ينبغي أيضاً أن تصبح إرادة الله مغایرة لما هي عليه بالفعل ، ولكن لما كان من المستحيل أن تغير إرادة الله ، فإن الأشياء لا يمكن أن تصبح مغایرة لما هي عليه ، وأما القول بأن الله يعمل في سبيل تحقيق الخير ، فإنه يفترض وجود حقيقة خارجية يعمل الله على مطابقتها أو السعي إلى

Spinoza : « Ethique » prop. XXIX (Démonstration). (١)

Ibid., prop. XXXVI, appendix. (٢)

تحقيقه ، كأن ثمة مثلاً أعلى منه ينبغي له أن يعمل على حماياته . ومثل هذا الرأي ينتهي إلى القول بخضوع الله لضرب من القدر Destin ، في حين أن الله هو العلة الأولى ، بل العلة الحرة الوحيدة لوجود الأشياء ولماهايتها على حد سواء^(١) .

ولكن إذا كان كل ما في الطبيعة — كما يرى اسبينوزا — إنما يحدث وفقاً لضرورة أزلية وكامل مطلق ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الإنسانية إن هي إلا وهم من الأوهام ؟ هذه هي النتيجة المنطقية التي يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبة ، فيجعل الإنسانية مجرد ظواهر آلية تسير وفقاً لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية سواء . ولكن إذا كان الله هو كل شيء ، أو إذا كان ثمة ضرورة إلهية شاملة ، فهل يكون الإنسان مجرد « حجر ملقي لا يملك في نفسه اختياراً » ؟ ألا تشهد التجربة بأننا نتغير ، وأنه ليس ثمة ضرورة مطلقة باطننة فيها ؟ وفضلاً عن ذلك ، فما الذي يمنعنا من أن نفترض أن الله قد أراد فعلًا أن تكون هناك مخلوقات حرّة فاعلة ، أعني إرادات أخرى غير إراداته الخاصة ؟ بل لماذا لا نقول إنه لما كان من المستحيل أن تكون الأشياء مخالفات لما يريد الله ، فإنه لا بد أن تكون لدى الله قدرة على خلق موجودات حرّة ؟ حقاً إن مثل هذه القدرة المستقلة التي يبها الله بمحض إرادته لإرادات أخرى قد تبدو للبعض بمثابة نقصان « diminution » في القدرة الإلهية ، ولكن أليس في وسعنا أن نقول إن قدرة الله المطلقة تمثل في صورة أسمى ، وتظهر بشكل أوضح ، حينما تخلق موجودات قادرة حقاً ، بدلاً من أن تخلق موجودات عاجزة لا تملك قدرة ذاتية ولا تقوى على توجيه نفسها ؟ والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك القدرة الإلهية ، إذا كان كل ما تستطيع أن تفعله إنما هو أن تخلق أشباه موجودات ؟ أليس مثل هذا الخلق بعيداً كل البعد عما نتصوره عن قدرة الله المطلقة ؟ وإذا فلماذا لا نقول إنه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطاً حقيقياً ، كانت قدرته أكمل وأظاهر ، لأن عظم المنحة يكشف عن

(١) Ibid., prop. XXXIII Scolie 111. يرى اسبينوزا أن الله هو « العلة الحرة الوحيدة » لأن فعله قائم على قوانين طبيعته وحدتها ، دون أن يكون الله خاضعاً لأية قوة خارجية ، ولكن اسبينوزا لا ينسب إلى الله حرية إرادة ، لأنه يرى أن ليس ثمة إرادة أو عقل في الله ، وإلا لكان من الممكن للأشياء أن تكون مختلفة عما هي عليه الآن . وهذا معناه أنه قد كان يمكن أن تكون الله طبيعة أخرى مختلفة عما له الآن ، وبالتالي فإن الله (في هذه الحالة) لن يكون كاملاً بأرفع معانٍ للكمال .

عظمة المانع ، وحربتنا هي في الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة ؟

الواقع أن الجبرية اللاهوتية ليست سوى نتيجة منطقية لذهب وحدة الوجود ، لأن القول بأنه ليس ثمة سوى موجود واحد ضروري ، لا بد أن يستتبعه بالضرورة ألا يكون الإنسان حراً على الإطلاق ، فإذا أردنا أن نزد للإنسان حرية المفقودة ، كان علينا أن نرفض ذلك المذهب الذي يجعل منه مجرد كائن متنه يتربأ ضرورياً على وجود «واجب الوجود» الذي هو كائن مطلق ضروري — وهذا ما يعبر عنه أحد فلاسفة الحرية (في القرن التاسع عشر) ألا وهو سكرتان *Secrétan* بقوله : « حينابداً من الضروري (أو واجب الوجود) ، فإننا لا يمكن مطلقاً أن نصل إلى الممكن .. » وتبعاً لذلك فإن سكرتان يذهب (على العكس من اسبينوزا) إلى أن الله هو الحرية المطلقة . وهذا نرى سكرتان يستعمل عبارات قوية تذكرنا بعض أقوال مشهورة لأفلاطون ، فيقول إن الله حر حتى بإزاء حريته نفسها . فهو ليس إلا ما يريد أن يكون ، بل هو كل ما يريد أن يكون ، لأنه يريد أن يكونه ، وأما فكرة الموجود الكامل بطبيعته فهي في نظر سكرتان فكرة متناقضة ، لأن مثل هذا الكائن الكامل سيكون أقل كلاماً من ذلك الذي يهب نفسه مثل هذا الكمال بمحض حريته^(١) . فالموجود المطلق لا يملك طبيعة قد فرضت عليه فرضاً كائناً هي فضاء *Fatum* يعانيه ويختضع له ، بل هو علة كماله ، وأصل روحيته ، أعني أنه حرية مطلقة^(٢) .

ويضى سكرتان في مذهبة الميتافيزيقي القائم على فكرة الحرية ، فيحاول أن يفسر الخلق على أنه إنتاج حر يقوم على تلك الإرادة الإلهية التي تتحققه ؛ ولكنه يأتي أن يقول إن الله يتجسد في خليقه ، وهذا تراه يقول إن ما في «الخلق» من معجزة إنما ينحصر في الاستقلال الذاتي الذي يمنحه الله لل الخليقة ، والله لا يخلق حباً في مجد ، أو رغبة في إظهار جلاله وعظمته ، أو طمعاً في أية غاية من الغايات ، لأن الخلق عندئذ

· Cf. Secrétan « La Philosophie de la Liberté », II., 16.

(١)

Cf. E. Boutroux « Nouvelles Etudes d' Histoire de la Philosophie », Alkan., 1927, p. 324.

(٢)

سيكون فعلاً ضرورياً ، وإنما هو يريد الخلية لذاته هو ؛ أعني أنه يحب الخلية ، فهو يريد لها كفاية وهو يريد لها حرة ، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سر الخلق ينحصر (على حد تعبير برجسون) في إيجاد مخلوقات خالقة . فالموجود الذي يخلقه الله موجود ناقص ، عليه أن يكمل نفسه بنفسه ، أو أن يخلق نفسه بنفسه ، ولكن على الرغم من أن حرمتنا في جوهرها مقدرة إلهية ، فإن الإنسان قد يتمرد بحرنته على الله نفسه ، وهذا هو الأصل في سقطة الإنسان الأولى « la chute » ، الواقع أن الخلية حينما تنزع إلى الاستقلال عن الله ، فهي إنما تريد هلاكها الذاتي وفناها التام ، ما دام الله هو أصل وجودها ومبدأ حياتها ؛ ولكن مثل هذا الفناء مستحيل ، لأن الله يريد لها بإرادته مطلقة ، فلا بد من أن تعود الإنسانية في نهاية الأمر إلى تلك الوحدة الأولية التي صدرت عنها ، لأن لدى الإنسانية من القدرة على إصلاح ذاتها ما قد يسمح لها خلال تاريخها الطويل بأن تسير في الطريق المؤدى إلى الحب الإلهي ، فتعود في خاتمة المطاف إلى الحرية المطلقة ، ولكن لا بد من أن تخفيء العناية الإلهية فتب الخلية من نعمتها (أو لطفها) grace ما يسمح لهذه الخلية الساقطة بأن تصلح من ذاتها ، حتى يتها لها أن تعود إلى الوحدة الإلهية الشاملة^(١) .

أما عند الفيلسوف الفرنسي لكبيه Lequier ، فإن الحرية هي عبارة عن خلقنا لنواتنا : « أن تكون حراً : هذا معناه أن تعمل ، لا أن تخضع للصورة ، ولكن عليك أن تعمل بحيث تخلق ذاتك »^(٢) ، فإذا ما تساءلنا عن السبيل إلى التوفيق بين هذه

Cf. E. Bréhier « Histoire de la Philosophie , t. II.

(١)

fasc. IV ., Alcan., 1932, p. 964.

Jules Lequier « La Recherche d'une Première Vérité »

(٢)

éd. Dugas. 1925, p. 143.

يلاحظ أن سارتر قد أخذ هذه العبارة عن لكبيه ، فأصبحت عنده مبدأ هاماً من المبادئ « faire, et en faisant sa faire. »
الوجودية القائلة بخلق الذات

(cf. J. P. Sartre « Le Etre et le Néant », p. 636).

ولكن سارتر يضيف إلى هذه العبارة الجملة الآتية :

« et n'être rien que ce qu'il s'est fait.

فالإنسان في نظر سارتر ليس شيئاً آخر سوى ما يخلق من نفسه .

الحرية وبين القدرة الإلهية ، أجابنا لكيه بأن عظم المقصود الإلهي يتجلّى بشكل واضح في خلق الله لوجود مستقل ، موجود حر بكل معنى الكلمة ، أعني شخصية حقيقة تستطيع شيئاً بدون الله نفسه ، فإذاً الإنسان (كموجود حر) هو بلا شك تحفة الخليقة ، وأعظم روائع الفن الإلهي . ولكن لكيه يرى في سر الخليقة لغزاً غامضاً لا سهل إلى تفسيره ، لأنّه إذا كانت الحرية الإنسانية واقعة حقيقة ، فإن الزمان لا يقل واقعية عن الأبدية ، بل هو يتمتع بوجود متباين عن وجود الأبدية نفسها . وهكذا يقول لكيه بأن التعاقب الزمني موجود فعلاً ، حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، وكان الله يتضرر قراراناً وتصميماتنا ، أو كأنما هو يرى الظواهر تتبع في الوجود الزمني واحدة بعد أخرى^(١) ، ومعنى هذا أن لكيه ينسب إلى الله ضرراً من التغير ، كما سي فعل من بعد تحت تأثيره كلّ من رنوفيه ولويم جيمز .

ولكن على الرغم من دفاع لكيه الحاز عن الحرية الإنسانية ، فإننا نجده يعود فيصطدم بمشكلة التحديد الأرلي أو التقدير الإلهي السابق Prédestination كما اصطدم بها من قبل كل القائلين بالجبرية اللاهوتية . وهنا نرى لكيه يعجز عن التوفيق بين قدرة الله وحرية أفعالنا ، حتى إنه ليس له حرية الإنسانية كل شعور بذاتها ونتائج أفعالها ، لكي يخضع للإنسان في النهاية لحكم الله المطلق . وهكذا نراه يقول « إن الله ليعرف قلب الإنسان خيراً مما يعرفه هو نفسه ... وما الأصل في تواضتنا سوى شعورنا بالجهل ، لأننا لا نستطيع أن نميز أى الأفعال حر وأيها ليس بحر » ويضيف لكيه إلى ذلك قوله إن كل إنسان يسجل في تاريخ العالم بفعله الحر شيئاً لا يمكن أن يمحى أو يزول . حقاً إن الإنسان نفسه – وهو صاحب هذا الفعل – قد ينساه ، وأمام الله فإنه قد رأه وهو يحفظه ويعلم على بقائه . « وماذا عسانا نعرف عن ذلك الأنف الواسع الذي سوف يفتح أو يغلق في المستقبل أمام كل فعل من أفعالنا ، حتى ولو كان فعلاً صغيراً ضئيلاً القدر ... إن وجودنا الخاص ليفلت منا باستمرار ، وهو ينذرُّ علينا على

(١) يقول لكيه : « إن تعاقب الأشياء يلقى ظله حتى على الله » ، وهذا نص عبارته بالفرنسية :

« La succession des choses porte son ombre jusque sur Dieu. ».

الخصوص حينما تسع دائرته ويمتد نطاقه ^(١) ، وهكذا نرى في النهاية أن فلسفة لكيه في الحرية تدعنا في جهالة تامة بنواتنا ومصيرنا ، على العكس من فلسفة فيشة مثلاً .

٣١ — لقد رأينا حتى الآن كيف أن الجبرية اللاهوتية قد استندت إلى القدرة الإلهية المطلقة لإنكار وجود حرية لدى الإنسان ، بدعوى أنه لو كان الإنسان حراً ، لكان مستقلاً عن الله ، وهذا محال ، ولكننا رأينا أيضاً كيف حاول كثير من فلاسفة الحرية أن يردوا على هذا الزعم بقولهم إن هذا القياس فاسد ، لأن الإنسان إنما يستمد ذلك الاستقلال من الله نفسه ، ييد أن أنصار الجبرية اللاهوتية يعودون فيؤكّدون استحالة الحرية ، لأن علم الله السابق يفترض أن كل التنبؤات الإلهية لا بد بالضرورة أن تتحقق ، فكل ما نفعله إذن مجبور محتوم ، أعني أن حياتنا بأسرها مقدرة بقضاء إلهي سابق ، والواقع أن القول بالاختيار قد يبدو متعارضاً مع العلم الإلهي الأولي ، وهذه مشكلة هامة اصطدم بها المتكلمون وال فلاسفة من قديم الزمان ، وعبر عنها عمر ابن الخطاب بقوله :

علم الله قبل خلقى أنى أشرب الخمر ثم لا أتخلى
إذا ما منعت نفسي منها كان بي علم الله من قبل جهلا

ولكن هل يتتبأ الله حقاً بأفعالنا الحرة ، كما يتوهّم الذين ينسبون إلى الله بصيرة ك بصيرتنا ؟ الواقع أن الله خارج عن الزمان ، فهو لا يتتبأ بأفعالنا ، وإنما هو يراها فقط ، لأن كل لحظات الزمن حاضرة أمام أزليته الخلقة ^(٢) . وإذا فإن في وسعنا أن نرد على عمر بن الخطاب بقولنا : إن علم الله ليس « علة » لشريك الخمر ، وإنما شريك للخمر هو « علة » لعلم الله . والسبب في ذلك أنه ليس ثمة زمان بالنسبة إلى الله ، فكل ما يفعله الإنسان بمطلق حريته و اختياره ماثل أمام الله ، ومعلوم لديه قبل خلقه الإنسان نفسه . وفي استطاعتنا أن نقول — مع شيء من التجاوز — إن الله لم يعلم أن

Lequier « La Recherche d'une première vérité.

(١)

p. 148 & 298 (cité par E. Bréhier).

« Histoire de la Philosophie », t. II., fas IV p. 969).

J. Maritain De Bergson à Thomas d'Aquin " p. 165.

(٢)

هذا الإنسان سيشرب الخمر (أولاً يشربها) ، إلا لأن الإنسان نفسه بمحض إرادته سوف ي يريد ذلك أو لا يريده . فالعلة هي فعل الإنسان ، والمعلول هو علم الله . حقاً إن المعلول في هذه الحالة متقدم على العلة ، لأن علم الله سبق لفعل الإنسان ، ولكن لا يجب أن ننسى أن العلية لا وجود لها بالقياس إلى الله ، فضلاً عن أن الله في حاضر مستمر ، أو بالأحرى في أبدية دائمة لا تعرف زماناً ولا صيورة . هذا إلى أن علم الله السابق بحالة الإنسان ليس معناه أنه قد أراد له هذه الحالة : فإن ثمة فارقاً بين علم الله وإرادته ، وهذا الفارق يتمثل في أن الله عالم دائمًا ولكنه ليس مريداً دائمًا ، كما قال بعض كبار اللاهوتين . وليس علم العالم سبباً في فعل الفاعل ، لأن علم الله السابق بالحوادث لا يغير شيئاً من صفاتها ولا يؤثر في اتجاه مجريها . وعلى ذلك فإنه لا يصح أن يُقال : « إذا كان الله قد رأى سابق علمه أني سأفعل هذا الفعل أو ذاك ، فإني لا محالة مُتمم لهذا الفعل تحقيقاً لذلك العلم » ، بل يجب أن يقال : « إذا كنت مزمعاً أن أفعل هذا الفعل أو ذاك ، فإن الله تعالى قد عرف ذلك بسابق علمه » .

يبدأ البعض قد يتعرض بقوله إنه إذا كان الله يعلم كل شيء ، ولا يخفى عليه أمر مقبل أو مدبّر ، فلماذا خلق الشرير مع عليه بشروء؟ لماذا يدفع الله بإنسان شرير إلى عالم الوجود ، وهو عالم بما سيكون من أمره؟ هنا يجيب بعض اللاهوترين على هذا الاعتراض فيقولون « إن الله لم يخلق أحداً للهلاك : لأن علة الميلاد شيء ، وعلة الهملاك شيء آخر . فإن علة الميلاد إحسان الخالق ، وعلة الهملاك استحقاق المخالفة ، فالله حينما خلق الشرير قد جاد عليه بنعمة الوجود ، ولا شك أن الوجود خير من العدم . وليس على الله جناح إذا أساء الإنسان استعمال إرادته ، فإن الحرية خير في ذاتها ، ولكنها لا توجد إلا حيث تكون القدرة على الخير والشر معاً . يبدأ فيلسوفاً مثل بيل Bayle قد يتعذر من جديد على هذا الرد فيقول : « إنك إذا أعطيت خصمك خيطاً من الحرير ، وكانت تعلم علم اليقين أنه سيستخدمه بمطلق حرفيته في خنق نفسه ، فإنك بذلك تكون قد أزهقت روحه » . ومعنى هذا — في نظر بيل — أن الله مسئول فعلاً عما نقترفه من شرور ، لأنه هو الأصل في كل ما تجلبه علينا الإرادة الحرة من شرور ، مادام لديه من العلم السابق ما يكشف له سلفاً عن النحو الذي سيستخدم عليه الإنسان تلك الإرادة . ولكن ليتنس يرد على هذه الموجة

فيقول : إن من الخطأ أن تفصل صفات الله بعضها عن بعض ، فتعزل حكمه الله عن قدرته ، لكن نزعم من بعد أن على الله أن يهبنا السعادة ، دون أن يحملنا على أن ندفع الثمن غاليا ، بتلك التجارب التي يُرْجُ بنا في غمارها ، عالماً سلفاً أن الكثيرين سيزحفون تحتها . الحق أن مثل هذا القول ينطوي على نظرية تشبيهية تتصور الله على غرار الإنسان ، وتلزم الله بأن يراعي الإنسان وحده ، بدلاً من أن يراعي الكون بأكمله . وهكذا نرى أنها حينما نعمد إلى تحرير الأشياء بأن تفصل الأجزاء عن الكل ، والجنس البشري عن الكون ، فإننا قد نستطيع أن نقول إن في وسع الله أن يجعل من الفضيلة حقيقة خالصة توجد في العالم بدون أدنى شائبة من شوائب الرذيلة . ولكن مادام الله قد سمح بوجود الرذيلة ، فلا بد إذن أن يكون نظام الكون هو الذي قد تطلب ذلك ؛ وما قد يلدو لنا اضطراباً في الجزء ، ربما كان نظاماً في الكل^(١) .

وإذن فإن علم الله السابق بما سيترتب على الحرية من شرور لا يستبعط مطلقاً أن يكون الله هو خالق تلك الشرور . حقاً إن العقل الإلهي يرى دفعة واحدة سياق النظام الكوني ، كما أنه يرى العالم بأسره في كل جزء من أجزائه ، لما بين الأشياء من ترابط وثيق ، ولكن هذا لا يعني بحال أن يكون في علم الله السابق تحديد لحريتنا أو إلزام لنا بارتكاب ما نرتكب من شرور . الواقع أننا لو نظرنا إلى الإرادة الإنسانية — في حد ذاتها — لرأينا أنها لا تستطيع مطلقاً أن تجحد ذاتها أو تنكر نفسها . حقاً إن الكائنات الحادثة تتقبل وجودها قبل أن تسلم حريتها (وهي تلك الحرية الصادرة عن هذا الوجود نفسه) ، ولكن ليس ثمة شيء فيما لديها من قوى وقدرات ، بل حتى في مظاهر نقصها وضعفها ، يمكن أن يدحض ذلك الخير الأصلي الذي تنطوي عليه دعوتها إلى الوجود . وإن إذ فإنه لم الخطأ أن يؤخذ على الصلاح الإلهي أو الخير المطلق أنه دعا تلك الموجودات الحادثة إلى الوجود ، إذ اللوم إنما يقع عليها هي إذا أساءت استعمال تلك القدرة التي منحت لها ، والتي هي بلا رب خير لا عيب فيه ، ونعمـة كبرى لا يرق إليها أى شك أو إنكار أو جحود^(٢) .

cf. Leibniz : "Théodicée" pp. 128 – 129.

: (١)

Maurice Blondel "L'Action" t. II. p. 355.

(٢)

وهنا قد يعترض بعض أنصار الجبر بقولهم إنه قد كان من الأفضل للإنسان أن يكون خاضعاً لـ ميكانيكية راتبة تكفل له السعادة من أن يجد نفسه مالكاً لـ الحرية أبداً لا يجني من ورائها سوى المتابع والآلام؛ ولكن هؤلاء ينسون أن الإنسان لا يمكن أن يستمتع بسعادة يشعر أنها قد فرضت عليه فرضاً، أو أنها ليست ثمرة لجهوده الخاصة. فالحرية هي الوسيلة الوحيدة لاكتساب سعادة يشعر المرء جقاً بأنه أهل لها، مادام قد اجتنابها بسعيه المتواصل وجهوده المتواترة. ولماذا لا نقول إن الحرية نفسها هي إحدى هذه النعم التي يكتسبها الإنسان (إلى حد ما) بما يبذله من جهود في سبيل تحرير ذاته؟ لقد سبق أن رأينا أن الحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية، وقدرتنا الذاتية على خلق ذاتنا، فلماذا لا نقول مع «مارسل» إن الذات نفسها ليست واقعة، بل كسباً لحقيقة، وهدفاً نسعى إليه^(١)؟ لا ريب أن الحرية هبة منحت لنا، ولكن علينا أن تتقبل تلك الهبة، وأن نعمل على ممارستها واستخدامها حتى تصبح ملكاً لنا. وهكذا تحول الحرية من هبة أو منحة، إلى كسب أو نصر.

حرية الإرادة وإرادة الحرية

الفصل السابع

بين الفكر والإرادة

٣٢ — حينما نتحدث عن « الإرادة » فإننا نعني المبدأ الحقيقى لل فعل ، والفعل هو الجسر الوحيد الذى به نعبر الم鸿ة الموجودة بين الفكر والوجود . الواقع أن الإرادة لا يمكن أن تظل محصورة في دائرة « النية » أو « التصور » أو « الفكر » ، وإن كانت الفكرة لازمة للإرادة حتى تستطيع أن تحدد نيتها وتعين مقصدها . فالإرادة تفترض غاية تسعى إلى تحقيقها ، وفكرة تعمل على تنفيذها ، ومادة تسعى إلى بعث الروح فيها ؛ وهى بهذا المعنى عبارة عن حلقة الاتصال بين الذات والموضوع . وإذا تأملنا الحياة الإنسانية بصفة عامة ، فإننا نلاحظ أن هناك بوناً أو مسافة معنوية بين النية والغاية ، أو بين الإرادة والاستطاعة ، لأن الطبيعة تعمل دائمًا على إيجاد هوة بين الرغبة وإشباعها . ولهذا فإن الإرادة تتعدد بالمسافة المعنوية التي تفصل النية intention عن الغاية fin . وإذا كانت الإرادة تفترض الحرية ، فذلك لأنها ليست سوى تحقيق للفاعلية الإنسانية ، فالإرادة تعبر دائمًا عن طابع « الخلق » creation الذى يتسم به الشاطئ الإنساني ، لأن من شأنها أن تستحدث أعمالاً مرئية تعمل على تحقيقها في العالم المادى ، وهذه الأعمال سرعان ما تصبح حقائق في نظر الآخرين ، فلا تصبح موجودة فقط بالنسبة إلينا ، بل تتولد عنها مسئولية تردد إلينا ، وأصداء خارجية تمتد أيضًا إلى الآخرين . ولستنا نريد أن نشهد في تحليل الإرادة ، ولكننا سنقتصر على القول بأن الإرادة تتطلب دائمًا جهداً يتحقق ، ومقاومة تقهق ، وغاية تحصل . وما يتحقق في الخارج بفعل الإرادة من شأنه دائمًا أن يغير من ذاتي ، كما أنه يغير دائمًا من شكل العالم^(١) .

لقد جعل ديكارت من « الفكر » حقيقة يقينية أولية ، حاول أن يقيم على أساسها سائر الحقائق الأنطولوجية (أو الوجودية) ، فقال بأن الذات عبارة عن وجود كل ماهيته التفكير . ولكن ماذا عسى أن يكون هذا التفكير ؟ وهل نحن بصدده ماهية حقيقة ، أم

نحن بصدق مجرد إمكانية؟ الواقع أن الفكر إنما ينحصر في تلك الفاعلية التي يتوقف علينا نحن أن نمارسها ، فهو ليس شيئاً إلا بهذه الممارسة التي هي صميم وجوده ، أو هو بالأحرى وجود لا بد من أن يتحقق حتى يكتسب لنفسه ماهية . وإذا كانت الصفة المميزة للأشياء هي أنها موجودات متحققة من ذي قبل ، أعني وقائع حقيقة ماهيتها هي الأساس الذي يقوم عليه وجودها ، فإن الصفة المميزة للأشخاص هي أنهم موجودات ليست متحققة أو كائنات ليست متحدة . فالوجود المعطى لنا ليس وجوداً محدداً من ذي قبل ، بل هو عبارة عن وجود إمكانية خاصة : l'existence de notre propre possibilité

هو وجود غامض تلتبيس به عدة إمكانيات يتوقف علينا نحن أن نختار فيما بينها . وعلى ذلك فإن الذات (كما سبق لنا القول) ليست سوى القدرة على تكوين الذات ، أو هي عبارة عن خلق النفس نفسها ، وهكذا نستطيع أن نقول مع بعض الوجوديين بأن الوجود عندنا يسبق الماهية ، أعني أن وجودنا هو قدرتنا على خلق ما هيتنا . ومعنى هذا أننا حينما ننظر إلى الذات أو الأنا ، فإننا نلاحظ أن الوجود عندها هو الشرط الأول لتحصيل الماهية ، في حين أن الوجود الذي تتمتع به الأشياء يتحقق في الظاهر ماهية سابقة ، فهو وجود يدرك على صورة متحققة ، لا على أنه فعل يتحقق نفسه . والواقع أن طابع الوجود الإنساني هو الذي يجعل من كل فرد منا موجوداً قد قذف به وحيداً في هذا العالم ، ووسط إمكانيات خاصة عليه هو وحده أن يكتشف عنها ويعمل على تحقيقها بفعله . وربما كان الوجود الإنساني هو ذلك الفعل الذي به آخذ على عاتقي وجوداً معيناً هو وجودي الخاص ، فأتحمل مسئولية واقعية أمام نفسي وأمام كل موجود آخر . وطالما أنني لم أعبر بعد عن هذا الوجود في الخارج ، فإن وجودي لا بد أن يظل وجوداً ممكناً ، لأن هذا التعبير هو وحده الذي يكشف عن حقيقة وجودي ، محققاً بذلك ما لدى من إمكانيات^(١) .

إن الفلسفه ليتحدثون كثيراً عن « الروح » باعتبارها جوهراً منفصلاً ، ولكن الروح ليست سوى « فاعلية » متحدة اتحاداً وثيقاً بما تتحقق من نشاط ، وما تمارس من فعل ، فهي عبارة عن « حرية » ، والجسم منها هو بمثابة الأداة التي تسمح لها بأن تتحقق ذاتها من

حيث هي روح . والواقع أن الموجود الإنساني لا يشعر بوجوده إلا أثناء ممارسته لما لديه من قوى . بل هو لا يشعر بقوته ولا يكتشف قدرته إلا عن طريق الممارسة الفعلية لما لديه من نشاط . وكل فرد منا حينما يشرع في تحقيق ذاته عن طريق الفعل يشبه إلى حد كبير ذلك السجين الذي يحطم سلاسله ، أو تلك الحشرة التي تخرج من الشرنقة . وأما قبل الفعل ، فإن الإنسان يشعر بأن لديه إمكانية محضة لا يعرف مداها ، مادام لم يحوها بعد إلى فعل ولم يقم بتحقيقها في الخارج . ولكنه يعلم مع ذلك أن تحقيق تلك الإمكانية رهن بإرادته ، لأن تلك القوة مودعة بين يديه ، وعلى ذلك فإن الإنسان لا ينفذ إلى ذاته إلا بمحضتي ذلك الفعل نفسه الذي به يخرج من ذاته ، ولا يعود الإنسان إلى ذاته ، إلا في تلك اللحظة عينها التي فيها يخرج من ذاته : وهكذا نراه يحصل في آن واحد وجوداً باطناً خفياً يتوقف عليه وحده ، ووجوداً خارجياً علينا سمح له بأن يأخذ مكانه في العالم . وليس من شك في أن الذات في حاجة دائماً إلى أن تجد لنفسها مكاناً في العالم الخارجي ، لأن حريتها تريد دائماً أن تعبّر عن نفسها في الخارج ، لكي تسجل نفسها في عالم الآخرين . والقول بأن الذات حرة إنما يعني أنها لا تكتف عن خلق نفسها ، لذاتها ، وللآخرين معاً . وحينما تتجلّ الذات في الخارج ، فإنها تتصل اتصالاً مباشراً بالواقع ، وتقبل منه التحديدات المختلفة التي لو لاها لظللت دائماً مفتقرة إلى مضمون(١) .

يمكننا إذن أن نقول إن « الفعل » هو التجربة الأولية التي تمارسها الذات بمجرد وجودها في الكون . وما الفعل — كما لاحظ « لافل » — سوى تعبير عن مشاركة الذات أو الأنا للوجود . والواقع أن كل فرد منا لا بد أن يكون قد أحاس أثناء فعله أنه يتخد موقفاً خاصاً بإزاء العالم ، أو أنه على أقل تقدير يعبر عن ذاته أمام الآخرين . فالرابط المباشر الذي يوجد بين الذات والوجود الخارجي إنما يتحقق بالفعل الذي يخلع على الذات معناها ، ويكشف عن قيمتها ، ويفكّد وجودها . وهكذا نرى في « الفعل » مظهراً لوحدة الفكر والإرادة ، وتعبيراً عن الترابط الوثيق بين الذات والوجود(٢) .

٣٣ — لقد حاولنا حتى الآن أن نحطّى كل تعارض بين الفكر والإرادة ، لكي

L. Lavelle : "Del' Acte", pp. 284, 285, 343.

(١)

L. Lavelle "La Présence Totale", p. 31.

(٢)

نكشف عن وجود « الحرية » في صييم الفعل الذي به تتحقق الذات وجودها ؛ ولكن هذه المحاولة يجب أن تعد خطوة أخيرة في مجال الكشف الوجودي عن معنى الحرية ، لأن الفلسفه قد توقفوا طويلاً عند مشكلة الصلة بين العقل والحرية ، خصوصاً حينما حاولوا أن يتلمسوا دليلاً لإثبات وجود الحرية . وهنا يمكننا أن نشير إلى مذهب لكبيه Lequier في الحرية ، وهو ذلك المذهب الذي يحاول أن يجعل من الحرية نفسها شرطاً ضرورياً للبحث عن الحقيقة ، أعني « شرطاً إيجابياً » positive يجعل منها أداة أو وسيلة للمعرفة . ولكن ماذا عسى أن تكون الحرية في هذه الحالة ؟ يرى لكبيه أن الحرية لا توجد إلا في باطن ذلك التأمل العقلي الذي فيه نبحث عن حقيقه أولية : حقيقة تكون كافية بذاتها وغير قابلة للشك بأى حال . وإن لكبيه ليبدأ من الشك كافعل ديكارت من قبل ، ولكنه سرعان ما يتوصل إلى يقين أولى يتجده في « الحرية » نفسها ، باعتبارها شرطاً ضرورياً للبحث . « إذ كيف أخطو خطوة واحدة في سبيل البحث ، بل كيف أقوم بأدنى محاولة في هذا المضمار ، إن لم يكن ذلك بفعل تلك الحركة الحرة ، حركة فكري نفسه ؟ أجل ، كيف أشرع في البحث ، وكيف أجد لنفسي غاية ، وكيف أتخلى عن سائر عاداتي وأفكارى السابقة ، بل كيف أحاول أن أصل إلى حالة من الاستقلال الفكرى والأمانة العلمية ، إذا كانت أفكارى تتولد من تلقاء ذاتها ، وتعاقب واحدة بعد أخرى ، وفقاً لنظام لا أملك من أمره شيئاً ، وعلى نحو لا سبيل لي إلى تغييره ، مادامت كل فكرة لا بد أن تكون في اللحظة الواحدة بهذا الشكل المعين ، ولا يمكن مطلقاً أن تكون إلا كذلك ؟ »^(١) . الحق أن الحرية ليست شيئاً آخر – في لكبيه – سوى القدرة على التحكم في أفكارنا ، بحيث تخليع على هذه الأفكار نظاماً خاصاً لا يكون من الضرورة الطبيعية في شيء . ييدأن الحرية هي نفسها الحقيقة الأولية ، لأن اليقين الأول الذي نتوصل إليه عن طريق البحث إنما هو تلك المقدرة على التحكم في أفكارنا ، وهذه المقدرة هي كما قلنا عين الحرية . وهكذا نرى أن الكشف عن الحرية إنما يتم وفقاً لعملية تشبه إلى حد كبير ضرباً من التحليل الجبرى ، لأن السؤال عن الحقيقة الأولى سرعان ما يستحيل هو نفسه إلى علم يبحث عن ذاته ، ويولد

بذاهنه الإجابة على نفسه . أعني أنه سرعان ما يصبح علما قد وجد ذاته . والخطأ هنا إنما ينحصر في أننا نريد أن نبحث عن شيء ، أعني أننا نريد أن نعثر على يقين أو بينة ، مما قد يكون من شأنه أن يلزمتنا بتقرير الحقيقة ، في حين أن ما يثبت وجود الحرية إنما هو البحث نفسه من حيث هو فعل الحرية .

وقد تأثر رنوبيه بنظرية لكييه في الحرية فذهب إلى أن حرية الإرادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا ، باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويدرك رنوبيه إلى أن كل تضميّن تتحذه الإرادة هو في حد ذاته حكم jugement ، فهو ينطوي على سبب يبرره أو مسوغ يفسّره ، ولكن رنوبيه (وإن كان يرفض حرية عدم الاتّهارات) يقول أيضاً أننا سادة أحکامنا كما أننا سادة عواطفنا وبوعاشنا ودواجهنا ، بل نحن نستطيع فعلاً أن نضيف إلى سلسلة تلك البواعث بواعث آخر جديدة ، فهل يمكن معنى هذا أن رنوبيه يريد أن يدخل « حرية عدم الاتّهارات » (أو حرية الاستواء) حتى في مجال الحكم نفسه ؟ .. ولكن إذا كان من الواجب أن نرفض هذه الحرية في مجال الإرادة ، أفلًا ينبغي بالأحرى أن نرفضها في مجال الحكم ؟ يقول رنوبيه : « إن الإنسان يعتقد أنه حر ، ولهذا فإنه يعمل على توجيه نشاطه ، كما لو كانت سائر حركات شعوره ، وبالتالي سائر أفعاله المترتبة عليها ، قابلة للتغيير بفعل شيء كامن فيه ، وتبعاً لذلك ، فإنه يعتقد أنه ليس ثمة شيء حتى ولا الحالة التي كان عليها في اللحظة السابقة على الفعل ، يمكن أن يسبب فعله أو أن يؤذن به »^(١) ، ولكن ما السبيل إلى إثبات وجود مثل هذه الحرية ؟ هنا يقول رنوبيه — مستوحياً بلا شك لكييه — إن الحرية مبدأ يثبت ذاته ، فهي الأصل في الأحكام المنصبة على صواب أو خطأ كل المبادئ التي يرق إليها العلم ، وبالتالي فإنها مبدأ المعرفة ، ولكن هنا معناه أن رنوبيه يجعل العلم متوقعاً على الاعتقاد *la croyance* ، والاعتقاد متوقعاً على حكم الإرادة التعسفي ، أعني على تلك « البداية المطلقة » التي تضع أفعالها وضعاً كاً تضع أحکامها بفعل تعسفي مطلق^(٢) ، الواقع أن رنوبيه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة

Cf. Renouvier « Science de la Morale » I, 12.

(١)

Cf. Fouillée « Histoire de la Philosophie » nouvelle édition

(٢)

أو دليل أول يمكن أن ثبت به وجود الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا إلى اختيار هذه دون تلك ، فإذا ما فكرنا في هذه الضرورة نفسها — ضرورة الاختيار — وجدنا أنه إذا قررنا وجود الضرورة ، فإن هذا التقرير لا بد أن يتحمل الصدق أو الكذب ، فإن كان صادقا ، كان اليقين الموجود لدى عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضروري ، فليس ثمة سبيل للاختيار ، مadam المتقدان ضروريين بنفس الدرجة ، فأنا إذن مضطرك إلى أن أعود إلى الشك ، ولكن إذا كان تقريري كاذبا ، فأنا إذن أخطئ إذ أقرره ، وبالتالي فإني لا أملك تبديد هذا الشك ، وأنا إذا قررت وجود الحرية ، فإن هذا التقرير إما أن يكون صادقا أو كاذبا : فإن كان كاذبا فإنه من المؤكد أنني على خطأ ، ولكنني بلا شك أربع الكثير من المزايا العملية ، لأنني أتوصل عن طريقه إلى الاعتقاد بالمسؤولية الأخلاقية ، والثقة في ذلك المستقبل الذي سيتوقف (جزئياً) على اختياري نفسه ، وأما إذا كان تقريري للحرية صادقا ، فستكون الحقيقة في هذه الحالة مسيرة للمنفعة العملية ، وبالتالي فإني مقود في نهاية الأمر — وفقا لهذه البواعث المعقولة — إلى أن أنتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقة ، أي أشخاص حرة ، تستطيع بفكرها أن تفصل في وجودها ، وتملك بمقتضى إرادتها الحرة أن تحدد مقصدها بذاتها^(١) .

٣٤ — هنا قد يعرض البعض على مثل هذه النظريات الميتافيزيقية في الحرية بدعوى أنها تؤى بنا عن صميم المشكلة ، لأن الناس حينما يتحدثون عن « الجبر والاختيار » ، فإنهم يضعون مشكلة واقعية يعبرون بها عن تساؤل الإرادة عن مدى قدرتها على توجيه

cf. E. Bréhier : « Histoire de la Philosophie . » t II. IV.,
pp. 973 - 974.

(١)

وقد عرض رنوفيه للدراسة مشكلة الجبر والاختيار على صورة قياس إخراج « Dilemme » حاول بمقتضاه أن يبين لنا أن الحرية هي مسلمة من المسلمات التي يستعين بها الجبرى نفسه حينما يختار الجبر كمبداً أول ، مناقضا بذلك نفسه ، وقد انتهى رنوفيه (كما فعل لكىيه من قبل) إلى القول بأن الحرية هي الشرط الأول للمعرفة :

(Renouvier : « Les dilemmes de la Métaphysique pure », nouvelle édition, 1927, Paris, Félix Alcan, p. 160).

ذاتها بذاتها ، والواقع أن المشكلة التي نحن بصددها ليست مشكلة نظرية ميتافيزيقية فحسب ، بل هي مشكلة عملية أخلاقية أيضا ، فإن الإنسان لي Zum على تحقيق فعل ما من الأفعال ، ولكن حينما تجيء لحظة الفعل فإنه كثيراً ما يتحقق فعل آخر قد لا يمت أحياناً بأدنى صلة إلى ما اعتبره تحقيقه . وهنا تشك الإرادة في قيمتها الذاتية ، فيتساءل المرء عما إذا كان حراً حقاً ، أو ما إذا كان أسير قوة خارجية توجهه حينما شاءت ، دون أن يكون في وسعه فعلـاً أن يتحقق ما يريد ، ثم يعمل الإنسان فكره فلا يلبث أن يتتساءل قائلاً : « ولكن ما الذي يدربيـني أن ما حققه الإرادة ليس هو في الحقيقة ما اعتزـمـتـ تحقيقـهـ فيـ قـرـارةـ نفسـهاـ ؟ـ » وبعبارة أخرى ما الذي يعنـيـناـ منـ أنـ نـقولـ إنـ رـغـبةـ الإـرـادـةـ الـدـفـيـنـةـ هـيـ التـيـ تـحـقـقـتـ بـالـفـعـلـ ،ـ لأنـ نـيـتهاـ الـحـقـيقـةـ أـقـوىـ منـ كـلـ تـدـبـرـ تـعـسـفـ ،ـ وأـصـدـقـ منـ كـلـ روـيـةـ مـفـتـعلـةـ ؟ـ وـلـكـنـ كـيـفـ السـيـلـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ تـلـكـ الرـغـبةـ الـدـفـيـنـةـ ؟ـ وهـلـ يمكنـ أنـ يـتـحـقـقـ فـعـلـ فـيـ الـخـارـجـ لـكـىـ نـقـولـ عـنـهـ إـنـ أـصـدـقـ تـعـبـيـراـ مـنـ غـيـرـ عنـ رـغـبةـ الإـرـادـةـ ؟ـ بلـ هـلـ مـعـنـيـ الـحـرـيـةـ أـنـ يـفـعـلـ إـلـاـنـسـانـ مـاـ يـرـيدـ ؟ـ أوـ هـلـ كـلـ حـرـيـةـ لـاـ بـدـ أـنـ تكونـ منـصـبـةـ عـلـىـ الـعـمـلـ ؟ـ »

هـنـاـ يـجـبـ فـيـلـوـفـ مـثـلـ جـبـرـيلـ مـارـسـيلـ Gabriel~Marcelـ عـلـىـ هـذـاـ التـسـاؤـلـ فـيـقـولـ :ـ إـنـ ثـمـةـ حـرـيـةـ لـاـ تـنـصـبـ عـلـىـ الـفـعـلـ ،ـ وـإـنـاـ لـنـخـطـىـ إـذـ نـجـعـلـ إـلـاـرـادـةـ لـلـرـغـبةـ ،ـ لأنـ مـشـكـلـةـ الـحـرـيـةـ لـاـ تـنـحـصـرـ فـيـ مـعـرـفـةـ مـاـ إـذـاـ كـانـ إـلـاـنـسـانـ يـفـعـلـ (ـأـمـ لـاـ)ـ كـلـ ماـ يـرـغـبـ فـيـ ،ـ بلـ رـبـماـ كـانـ الـرـوـاـقـيـوـنـ عـلـىـ حـقـ حـيـنـاـ ذـهـبـواـ إـلـىـ أـنـ إـلـاـرـادـةـ تـعـارـضـ تـعـارـضاـ أـسـاسـيـاـ مـعـ الـرـغـبةـ ،ـ فـإـنـ إـلـاـنـسـانـ لـاـ يـكـونـ حـرـاـ بـعـنـيـ الكلـمـةـ إـلـاـ فـيـ الـلـحـظـةـ التـيـ يـتـوـصـلـ فـيـهاـ إـلـىـ أـنـ يـرـيدـ شـيـئـاـ لـاـ تـنـطـلـهـ رـغـبـتـهـ ،ـ بلـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ تـلـكـ الرـغـبةـ ،ـ وـهـكـذاـ نـرـىـ أـنـ إـلـاـرـادـةـ هـيـ أـلـاـ وـبـالـذـاتـ مـعـارـضـةـ أـهـوـاءـ الرـغـبـاتـ ؟ـ وـمـقاـوـمـةـ قـسـرـ تـلـكـ الـأـهـوـاءـ :ـ حـقـاـ إـنـ إـلـاـنـسـانـ كـثـيرـاـ مـاـ يـحـاـولـ تـبـيـئـةـ نـفـسـهـ حـيـنـاـ يـقـعـ تـحـتـ سـيـطـرـةـ تـلـكـ الرـغـبـاتـ بـأـنـ يـزـعـمـ لـنـفـسـهـ أـنـ قـوـةـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ إـرـادـتـهـ هـيـ التـيـ حـقـقـتـ ذـلـكـ الفـعـلـ ،ـ كـأنـ القـوـىـ التـيـ تـسـبـبـتـ فـيـ إـحـدـاـتـ الـفـعـلـ خـارـجـةـ تـامـاـ عـنـ قـلـرـتـهـ ؟ـ وـلـكـنـ مـثـلـ هـذـهـ التـبـيـئـةـ لـاـ تـنـجـحـ فـيـ إـسـقـاطـ مـسـعـلـيـتـاـ فـيـ نـظـرـ أـنـفـسـنـاـ ؟ـ لأنـ ثـمـةـ شـيـئـاـ باـطـنـاـ فـيـ ذـاتـيـ يـأـنـيـ أـنـ يـرـتضـيـ مـثـلـ هـذـاـ الدـفـاعـ ،ـ وـالـوـاقـعـ أـنـيـ حـيـنـاـ أـحـاـولـ تـبـيـئـةـ نـفـسـيـ عـلـىـ هـذـاـ الـوـجـهـ ،ـ فـإـنـيـ أـشـعـرـ فـيـ قـرـارةـ

نفسى بعدم ارتياح ، إذ أحس بأنه ليس في وسعي أن أطرح تماما ذلك الفعل السبئي الذى حققته ، أو أن ألقى ببعته على الظروف الخارجية وحدها ، وإذا كنت لا أرتاح مثل هذه التبرئة ، فذلك لأن ثمة شيئا في قراءة ذاتي يأتى أن ينسب إلى رغباتى نوعا من الانفصال أو ضررا من الاستقلال عن ذاتي ، بمقتضاه يكون في وسعي تلك الرغبات أن تجعل منى مجرد عبد أسير أخضع لسيطرتها وأرژح تحت نير عبوديتها ، وآية ذلك أن قبول مثل هذا الوضع إنما يعني أننى أضع نفسى تحت رحمة تلك الرغبات ، مثل كمثل شخص استسلم مرة أو مرات لمزاعم بعض الأشخاص وتهدياتهم ، فلم يعد في وسعي بعد ذلك أن يتخلص من فخاخهم أو أن ينجو من حبائتهم ، فنحن هنا بإزاء « حالة نفسية » هامة تعبّر عن رفض الذات لكل موقف من شأنه أن يقذف بها إلى مجال اللامسئولية ، ولو كان في ذلك تبرئة موقوتة لذاتها ، ما دامت هذه التبرئة لا تتحقق إلا على حساب حريتها واستقلالها^(١) .

ولكن ماذا عسى أن يكون موقف الإرادة بالقياس إلى العقل ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال هام قد يكون من العسير أن نصل إلى حله بصفة نهائية ؟ هنا يجب سقراط يقول : إن الإرادة إنما تنزع إلى الخير ، فما يدرك العقل أنه موضوع لهذا الخير ، لا بد أن تنزع الإرادة إلى تحقيقه . وينذهب ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن إرادتنا لا تميل إلى طلب شيء أو الفرار منه ، إلا بقدر ما يصوره لها عقلا حسنا أو رديعا ، بحيث إنه يكفى أن يجيد المرء الحكم لكي يجيد العمل ، وأن يحكم على أحسن وجه ، لكي يسارع إلى العمل على أحسن وجه^(٢) . ولكن هل من الحق أن أحكم العقل تلزم الإرادة دائما مثل هذا الإلزام الضروري ؟ وكيف نعمل إذن قيام الرغبات المتعارضة والأهواء المتباعدة في نفس الإنسان حينما يكون بصدد الاختيار ؟ لم نشعر في قراءة نفوستنا أحيانا بأننا لا نقوى على أن نفضل هذا الشيء أو ذاك ، أو أنها لا تستطيع فعلان تحب هذا الشخص أو ذاك ، على الرغم من أنها نعرف أن هذا الشيء جدير بالفضيل ، أو أن ذلك الشخص أهل للحب ، ونجد لو استطعنا في الواقع أن نختصه

G. Marcel : « Le Mystère de l’Etre », vol II pp. 112 - 113.

(١)

Descartes : « Discours de la Méthode », Troisième Partie

(٢)

به ؟ بل ألم يحدث أحياناً أن نجد أنفسنا عاجزين عن توجيه إرادتنا في اتجاه نحن موقفون بصحته ، ولكننا أعجز من أن نخشد كل قوانا ونعيء سائر جهودنا من أجل حمل ذاتنا على ارتياده ، دون الالحاف إلى سبيل آخر قد يكون أكثر يسراً وأشد إغراء لأنه أقرب إلى آهواننا ؟ ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الندم » إن لم يكن هو الشعور بأننا قد سلكنا في ماضينا مسلكاً لا يقبله العقل ولا ترضيه الإرادة ، بحيث إننا نود لو استطعنا أن نقطع من حياتنا ذلك الماضي الأثيم ، أو نتمنى على الأقل لو أنه لم يكن ؟ حقاً إن البعض ليذهب إلى أن الندم مستحيل ، لأنه لا شيء في حياتنا بقابل للإعادة ، ولا سبيل مطلقاً إلى تغيير معنى الماضي ، مادامت حياتنا مجرى متدفعاً تتبع تياراته بدون توقف أو تراجع ، ولكن هؤلاء ينسون أن في قدرة النفس الإنسانية أن تقطع العصب الحيوى للخطيئة التي اقترفتها ، فتضيع بالندم حداً لما يترتب على تلك الخطيئة من نتائج ، وبذلك تقلع الفعل السسىء من جذوره ، وتشرع من بعد في تحقيق أفعال جديدة تشهد بقدرتها على تغيير ذاتها وتحويل اتجاهها^(١) . فالندم يشهد بقدرتنا على تغيير ذواتنا ، لأن ثمة قوى جديدة تكمن دائماً في أعماق نفوسنا ؛ وحيثنا تصح توبة النفس الخاطئة فهناك بعئي الندم فيحررها من أسر الخطيئة ، ويخلصها من جريمة الماضي الذى كان يرثى عليها .

حقاً إن حياتنا النفسية شاهدة بضرورة الاختيار ، وعسر التحول من حال إلى حال ، ولكن لا سبيل إلى الشك في قدرة الإرادة على توجيه ذاتها بصفة عامة : ذلك لأن إرادتنا تتوقف إلى حد كبير على تصوراتنا ، وهذه التصورات ، ليست ثابتة متحجرة كما قد تتوهم ، وإنما هي ذات طابع ديناميكى يسمح لها بأن تتغير . والواقع أننا نستطيع إلى حد كبير أن نفكر فيما نريد ، لأننا نستطيع فعلأً أن تحكم في انتباها فتوجهه إلى هذا الشيء أو ذاك ، حقاً إن توجيه الفكر إلى شيء ما أو صرفه عنه قد يدو شيئاً تافهاً قليل الجدوى ، ولكن أصول الحرية إنما تكمن في هذا الشيء القليل^(٢) . فنحن لسنا أحرازاً على الرغم من أفكارنا ، بل إن حريتنا تنحصر أولاً وقبل كل شيء في اختيارنا لأفكارنا . ومعنى هذا أننا

Max Scheler : "Le Sens de la Souffrance" , Aubier , Paris. (١)
(Repentir et renaissance) pp. 88 - 09

J. Payot "La Conquête du Bonheur" p. 65 (٢)

أحرار بقدر ما نستطيع أن نديم النظر في موضوع ما من الموضوعات ، فنخصه بانتباها ونذكر فيه تفكيرنا . ويذهب بعض المفكرين إلى حد أبعد من ذلك فيوحدون بين الفعل الذي يقتضاه شخص بانتباها باعثاً ما من البواعث ، وبين الفعل الذي يقتضاه شخص جهودنا فعلاً في اتجاه ما من الاتجاهات . وهذا ما ذهب إليه وليم جيمز في نظرته عن الحرية حينما جعل قوة البواعث متوقفة توقفاً مباشراً على الانتباه *attention* ، فالباءث قوي أو ضعيف بحسب المكانة التي تخصه بها في مجرى الشعور ، وبحسب الزمن الذي نسمح له بأن يستغرق في مجال الشعور . وتبعاً لذلك فإن الحرية تنحصر أولاً وأخيراً في فتح الشعور أو إغلاقه أمام بعض الأفكار . وما يسميه وليم جيمز بالـ “*fait*” (أي فعل الأمر الذي يقتضاه نقول كُن) إنما هو قدرة الإرادة على أن تخص بالانتباه تصوراً عسيراً بقصد ثبيته بقوة ونشاط أمام الشعور ^(١) . فالإرادة لا تملك سوى القدرة على الاختيار فيما بين الأفكار المختلفة ، مما تقدمه لها آلية الترابط . ولكن إذا كان في وسع تلك الإرادة أن تعم النظر في بعض تلك الأفكار ، فتؤكدها أو تعمل على تقويتها أو تعمد إلى إطالة أمدها ، حتى ولو كان ذلك خلال نصف ثانية فقط ، فهناك يظهر بوضوح طابع الحرية الذي تتصف به تلك الإرادة ، لأنها بذلك تستطيع أن تقوم بتوجيه مجرى الشعور ، فتشكل وبالتالي في الترابط الذهني الذي سيترتب عليه ، إذ تعمد إلى ربطه بالفكرة الحاضرة التي عملت على تقويتها . وهكذا ترى أن تحديد أفكار الإنسان على هذا الوجه إنما يعني في الوقت نفسه تحديد أفعاله ^(٢) . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إننا نفصل في أفعالنا على قدر ما نفصل في أفكارنا ، لأن توجيهنا لأفكارنا هو إلى حد كبير توجيه لأفعالنا ، كما لاحظ القديس توما الأكويني .

٣٥ — يمكننا الآن أن نحاول فهم معنى الحرية في ضوء فهمنا لتلك الصلة الوثيقة التي تربط الفكر بالإرادة . والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحرية « من الداخل » فسنرى أنها

William James “*Précis de Psychologie*”, trad. franç

(١)

p. 599 (“*Principles of Psychology* ”, 1891 vol II. pp. 558 - 579)

(٢) Ibid p. 364 (معنى هنا أن الظاهرة الأساسية للإرادة إنما تنحصر في مجهد الانتباه) ، أو كما يقول جيمز نفسه :

(This strain of the attention is the fundamental act of will)

لا تفصل مطلقاً عن التفكير أو التأمل العقلي *réflexion* ، كما أنها لا تكاد تتميز عن الشعور بالذات . حقاً إن الجسم قد يبدو مجرّباً من حيث هو لعلية فزيائية تحكم في ردود أفعاله ، ولكن سلوكنا لا يتوقف بشكل جوهري على مجرد قوانين عليه . ولو كان في وسع أي شيء خارجي أن يحدد سلوكى ، لكن مجرد « شيء » أو موضوع . وما أصدق ميرلوبونتى إذ يقول إنه « ليس ثمة علة يمكن أن تؤثر من الخارج على الشعور^(١) . نعم إن للبواطن وجودها ، ولكن الباعث ليس هو الذي يصبح قصدى بطابعه ، بل الصحيح أن قصدى (أو تصميمى) هو الذي يخلع على الباعث كل قوته . وإن إذن فإن من الواجب أن نرفض فكرة العلية ، بل فكرة التسبب بالبواطن على العموم . وهنا ينبغي أن نعلو نطاق النظام الطبيعي لكي ننظر إلى الذات على أنها ظاهرة جديدة في العالم ، بل بداية حقيقة تبعت من إدراك فريد لخير خاص هو من صنعها هي . فليست الذات الإنسانية مجرد « ظاهرة طبيعية » تكفل بتفسيرها قوانين الطبيعة ، بل هي سورة روحية وأمل حتى ينبع من ذلك الوجود الخاص الذي تتمتع به كل نفس إنسانية^(٢) . وإذا كانت الحرية ليست في حاجة إلى إثبات ، فذلك لأن مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى هو نفسه على الحرية ، لأن الذات تعلو دائماً على كل « معطيات » التجربة ، بمجرد تعقلها لتلك المعطيات . وهكذا يمكننا أن نعرف الشعور بأنه تلك المقدرة على تجاوز كل حد ، بمجرد التفكير في ذلك الحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مجرد وجود الذات الشاعرة يفترض أن في استطاعة تلك الذات أن تتصور الواقع على نحو مغاير لما هو عليه بالفعل ؛ فالذات هي في حقيقة الأمر « إمكانية تصور المعطيات الخارجية بشكل مغاير لما هي عليه في الواقع » وهذه الإمكانية تفترض إمكانية أخرى أعم هي قدرة الذات على أن تعلو بالفكر على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيمة لها . فحينما أتصور أنني أسير للذات وشهواني ، يجيء هذا التصور نفسه فيحررني – جزئياً على الأقل – من تلك

M.Merleau - Ponty "Phénoménologie de la Perception" p. 506

(١)

W. E. Hocking "The Self; Its Body and Freedom" pp.

(٢)

اللذات والشهوات وحينما أفكـر في اللذة التي أشعر بها عندما أتنـوـق طعامـا ما من الأطعـمة ، فإنـ هذا التـفكـير نفسه يجعلـنى أـتـخـطـى مرـحـلة الشـراـهـة ، لأنـه في ذاتـه ليس هو اللـذـة ولا هو الطـعـام . — فالـشـعـور نفسه عـبـارـة عن انـفـصال ، ومـفـارـقة ، وحرـية ، لأنـه يـنـطـرـى في صـمـيمـه على حـرـكة مـسـتـمـرة تـنـفـصـلـ فيها الذـاتـ عن الواقع بـفـعلـ تلكـ الحرـية التي هي في جـوـهـرـها قـدـرة مـباـشـة على التـحرـرـ من سـائـرـ الحـدـودـ والـقيـودـ^(١) .

والـواقعـ أنـ لـحظـاتـ التـأـمـلـ العـقـلـيـ هي بمـثـابة تـجـارـبـ باـطـنـةـ فيها تـكـشـفـ الحرـيةـ لـذـاتـهاـ «ـ منـ الدـاخـلـ » (ـ إنـ صـحـ هـذـاـ التـعبـيرـ) . وبـهـذاـ المعـنىـ يـمـكـنـناـ أنـ نـنـظـرـ إـلـىـ التـفـكـيرـ عـلـىـ أـنـهـ تـجـربـةـ روـحـيةـ فـيـهاـ تـأـمـلـ الذـاتـ نـفـسـهاـ ، فـلاـ تـلـبـتـ أـنـ تـدـرـكـ بـنـظـرـتـهاـ الفـاحـصـةـ ذـلـكـ الـبـوـنـ الذـىـ يـفـصـلـ الذـاتـ المـلـاحـظـةـ عـنـ تـلـكـ الذـاتـ التـىـ تـرـيدـ أـنـ تـسـمـوـ إـلـيـهاـ . ولاـ رـبـ أنـ الذـاتـ بـمـجـرـدـ ماـ تـشـرـعـ فـيـ مـلـاحـظـةـ نـفـسـهاـ ، فـإـنـهاـ سـرعـانـ ماـ تـفـصـلـ بـوـجهـ ماـ منـ الـوـجـوهـ عـمـاـ تـلـاحـظـهـ . وـمـعـنىـ هـذـاـ أـنـ كـلـ تـأـمـلـ عـقـلـيـ لـابـدـ أـنـ يـتـرـبـ عـلـيـهـ ضـربـ مـنـ الـاسـتـقـلالـ بـيـنـ الذـاتـ المـلـاحـظـةـ وـالـذـاتـ المـلـاحـظـةـ ، مـاـ يـسـتـبـعـ أـنـ يـكـونـ الـحـكـمـ الذـىـ تـصـدـرـ الذـاتـ عـلـىـ نـفـسـهاـ صـادـقاـ وـكـاذـبـاـ مـعـاـ . فالـرـجـلـ الـكـسـولـ الذـىـ يـلـحـظـ فـيـ نـفـسـهـ صـفـةـ الـكـسـلـ يـصـدـرـ عـلـىـ نـفـسـهـ حـكـماـ صـحـيـحاـ حـيـنـاـ يـعـرـفـ بـأـنـ كـسـولـ . وـلـكـنـهـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ قـدـ تـعـدـىـ مرـحـلةـ الـكـسـلـ التـىـ يـظـنـ أـنـهـ قـدـ تـوقـفـ عـنـدـهـ بـصـفـةـ نـهـائـيـةـ ، لأنـهـ استـطـاعـ بـنـفـسـهـ أـنـ يـتـبـيـنـ كـسـلـهـ وـأـنـ يـأـخـذـ عـلـىـ نـفـسـهـ تـلـكـ الصـفـةـ الـذـمـيـمةـ . فـنـحنـ هـنـاـ بـإـزـاءـ اـنـتـقـادـ ذـاتـ يـشـهـدـ بـأـنـ الـأـفـقـ الـذـهـنـيـ هـذـاـ الشـخـصـ قـدـ اـتـسـعـ ، إـذـ تـخـطـىـ الـحـالـةـ الـراـهـنـةـ ، وـاـمـتـدـ إـلـىـ حـالـةـ أـخـرىـ صـوـرـهـاـ لـهـ أـمـلـهـ الـقـويـ ، مـاـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ ذـاتـهـ قـدـ اـنـفـصـلتـ عـنـ وـاقـعـهـ ، مـنـدـفـعـةـ نـحـوـ مـاـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـكـونـ . وـهـذـاـ هوـ السـبـبـ فـيـ أـنـ لـحظـةـ التـأـمـلـ الـعـقـلـيـ وـالـحـكـمـ عـلـىـ الذـاتـ لـابـدـ أـنـ تـكـوـنـ بـمـثـابةـ انـفـصالـ جـزـئـيـ عـنـ الـمـاضـيـ ، وـتـحـرـرـ جـزـئـيـ منـ الـوـاقـعـ . وـهـكـذـاـ يـمـكـنـناـ أـنـ نـقـولـ — معـ الـفـيلـيـسـوـفـ الـأـمـريـكـيـ هـوـ كـنـجـ — إـنـ التـفـكـيرـ أوـ التـأـمـلـ الـعـقـلـيـ هـوـ نـقـطةـ الـبـداـيـةـ فـيـ الـحـرـيـةـ^(٢) .

Cf. A de Waelhens : "Une Philosophie de l'Ambiguité", p. 311 (١)

cf W. E. Hocking "Science in Its Relation to Value & Religion" in The Rice Institute Pamphlet, April 1945 vol XXIX No. 2 pp 254 – 210 & Cf. "The Self : Its Body & Freedom" p. 125. (٢)

حقاً إن ظاهرة الأزدواج النفسي قد تبدو مثاراً للشك ، ولكن حسبنا أن نعود إلى تعبيرتنا الذاتية لكي نتحقق من أن الذات كثيراً ما تنفصل عن نفسها لكي تحكم على نفسها . وهنا تظهر بوضوح تلك الشائبة النفسية بين الذات التي تحكم ، والذات التي هي موضوع للحكم . وليس من شك في أن الشخص المتأمل (فناناً كان أم طالب متعة) لا بد أن يظل منفصلاً — في إرادته وجوده — عن الشيء الذي يتأمله . ومثل هذا الانفصال هو من الأهمية بمكان ، لأن مجرد تصوري لنفسى باعتبارى محدوداً أو ناقصاً هو الذى يسمح لي أن أختطى في الوقت نفسه هذا التحدى أو ذلك النقص . والحق أنه لا سيل إلى فهم أي موقف ما من المواقف إلا بتخطى ذلك الموقف والامتداد إلى ما وراءه . ولهذا فإن الذات التي تكتشف وجود حد ما ; limite ، سرعان ما تجد نفسها فيما وراء ذلك الحد ، بفعل التأمل العقلى نفسه . ومن هنا فإن ملكرة التأمل العقلى تسطوى في صميمها على إمكانية التغير والقدرة على التزو والتتطور . وأية ذلك أن الذات التي تكشف لنفسها باعتبارها متباينة سرعان ما تجد نفسها على أبواب اللانهاية . والذات التي تعرف أنها معلولة ، لا بد أن تكتف العلية عن استيعاب حقيقتها الشاملة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لا شيء مما أقع تحت تأثيره في نطاق العلية الكونية يندّ تماماً عن تفكيري ، لأنني أستطيع دائماً أن أجعل منه موضوعاً لتأملي العقلى . ولكننى حينما أتحقق من أن ثمة علة تؤثر في ، فإني سرعان ما آخذ حيطة بإزاء تلك العلة ، بحيث أحترس منذ تلك اللحظة من تأثير تلك العلة .

والواقع أن المرء حينما يتوصل إلى الكشف عن سلسلة من الأحداث الطبيعية ، فإنه سرعان ما ينفصل عن تلك السلسلة ، بمجرد أنه استطاع أن يكشف عنها . ولهذا فإني حينما أترين أن جهازى العضوى ليس سوى حلقة أخيرة في سلسلة التطور ، فإن هذه الملاحظة نفسها تخربنى عن نطاق تلك السلسلة ، فلا أعود بمجرد حلقة أخيرة في تلك الدائرة . ولنضرب لذلك مثلاً آخر فنقول : هب أننا نستمع إلى دقات ساعة عند الظهر ، فإن الدقة الثانية عشرة في المجال الفزيائى المحسن لن تكون سوى الدقة الأخيرة (لا أكثر ولا أقل) ، ولكنها بالنسبة لنا — نحن الذين نستمع إلى دقات تلك الساعة — ستكون هي الدقة الثانية عشرة ، لأن سائر الدقات الأخرى محفوظة في أذهاننا إلى جانب تلك الدقة

الأخيرة . فتحن نشعر بالدقائق الأخرى في نفس اللحظة التي نشعر فيها بالدقة الأخيرة ، وإنما يمكن اعتباره صحيحاً بالنسبة إلى الحد الأخير من تلك السلسلة ليس هو « كل » الحقيقة بالنسبة إلينا نحن . وفضلاً عن ذلك ، فإن وصف الإنسان بأنه مجموعة ردود أفعاله لا يليث أن يصبح وصفاً مجازياً للصواب بمجرد ما يتبيّن للإنسان أنه قد وُصفَ على هذا النحو . ذلك لأن كل من يعرف رد الفعل المعين الذي لا بد أن يترتب على مؤثر معين ، سرعان ما يجد في نفسه القدرة على أن يستجيب بشكل آخر لذلك المبني . وهكذا نرى أننا حينما نقرأ في بعض كتب علم النفس التطبيقي أن ثمة مناظر معينة (كمنظر الأم التي تخون على طفلها) ، قد تجذب المشتري وتختفي إلى التأثير بالإعلان فربما تُحدث مثل هذه المناظر في أنفسنا تأثيراً عكسيّاً ، بحيث تصرفنا عن الشراء ، إذ نرى فيها مجرد دعاية كاذبة ليس القصد منها سوى التغريب بنا أو مجرد خداعنا بأساليب الإعلان المضللة ! ولو أن صديقاً أو عالماً نفسياً زعم أنه يستطيع أن يتبنّى بسائر استجابات فرد ما من الأفراد ، فإن هذا الزعم نفسه سرعان ما يصطدم برد فعل جديد ، لو أحبط ذلك الفاعل بمقصد صديقه ، وإذا كان من المستحيل في معظم الأحوال أن تنبأ بكل استجابات أي فرد من الأفراد ، فذلك لأن الإنسان يتحرر عن طريق التأمل العقلاني من كل سلسلة عملية يتوصّل إلى الكشف عنها . وإنما لملاحظ أن الإنسان حينما يتبيّن أنه قد سلك في موقف ما من المواقف سلوك آلة راتبة كل حركاتها مطردة وسائل إيقاعاتها منتظمة ، فإنه سرعان ما يحاول أن يعدل من سلوكه ، لأن لدى المرء خوفاً طبيعياً (أو كراهيّة فطرية) لكل ما من شأنه أن يجعله مشابهاً للألة الجامدة أو الشيء الساكن الذي لا حياة فيه .

حقاً إن محاولة تطبيق المعرفة العلمية على الطبيعة الإنسانية لا تخلو من فائدة ، ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل بمجرد ما يذيع سرها . فلا سبيل إلى « توجيه » الأفراد أو قيادتهم بمجموعة من المنبهات والمؤثرات الخارجية ، اللهم إلا إذا ظل هؤلاء الأفراد على جهل بتلك الحقيقة ، ألا هي أنهم مقودون . وليس ثمة محاولة أفشل — في نظر هوكتنج — من تلك المحاولة التي يقوم بها بعض علماء النفس بمقصد تطبيق ضرب من السيكولوجيا العلية على النشاط الإنساني الحر ، ذلك لأن قواعد علم النفس التطبيقي سرعان ما تقضي إلى نتائج عكسيّة بمجرد ما تصبح قواعد معروفة ، فلا تلبث

أن تدحض نفسها بنفسها . وكما أن أى قانون تاريخي سرعان ما يفقد صحته بمجرد ما يتشر ويعم ، فإن كل قانون مزعم في دائرة السلوك الإنساني سرعان ما يكذب نفسه بنفسه بمجرد ما يذاع أمره وينكشف سره . وهكذا يمكننا أن نقرر أن الحرية الإنسانية تتوقف إلى حد كبير على قدرة الذات على أن تدرك تلك الرابطة العلية التي تسود حياتها الفريائية ، فتصبح — بفضل هذا الشعور نفسه — أكثر « واقعية » من ذلك النظام العلی نفسه^(١) .

٣٦ — والحق أتنا لو نظرنا إلى موقف الذات الإنسانية من الطبيعة ، لوجدنا أن لدى الذات قدرة لا نهاية على أن تصور مكبات أخرى غير ما تقدمه لها الطبيعة . والطبيعة — باعتبارها معروفة للإنسان كموضوع يتعقله بفكرة — لا يمكن بحال أن تجعل من الذات الإنسانية مجرد حلقة صغيرة في سلسلتها العلية . وليس من شك في أن مجرد « التأمل » في مركز الذات في الطبيعة كفيل هو وحده بأن يمد الذات الإنسانية بقدرة جديدة على تحظى سائر القيود العلية وكافة الحدود الطبيعية ، ومعنى هذا أن الذات حرّة بالقياس إلى كل سلسلة علية محددة تنظر إليها على أنها موضوع تأملها ، وهذا فإن كانت على حق حين يقرر أن الذات تشعر دائمًا بسموها وتعالياً على كل مبدأ « طبيعي » فيها (بما في ذلك غرائزها ورغباتها وعاداتها ... إلخ) . ولكن مهمة الذات لا تتحصر في القضاء على كل مبدأ طبيعي فيها ، بل هي تتحصر بالأحرى في استغلاله والعمل على الاستفادة منه . وعلى كل حال ، فإن الشعور بالذات هو الذي يخلع الطبيعة عن عرشها ؛ لكن ينقلها من سيدة آمرة إلى خادمة مطيعة لتلك الذات العاقلة الحرة ، والقدرة على التأمل الناقد هو الشيء الوحيد الذي يقيم فاصلًا كبيرًا بين تاريخ الذهن ، وتاريخ أية قوة آلية صرفة^(٢) .

إذا ما حاولنا الآن أن نلتمس هذه الحقيقة تعبيرًا واقعيًا نستخلصه من التجربة ذاتها ، وجدنا أن الحرية الإنسانية إنما تعنى في نهاية الأمر أن الناس يتحققون في الكون

W. E. Hocking « The self : Its Body and Freedom » , pp. 153 - 153 (١)

W. E. Hocking : « Types of Philosophy » , 2. ed., 1939 p. 338 (٢)

أفعلاً ما كان يمكن أن تحدث لولا إرادتهم المبدعة وتصميماتهم الحرة . فالمستقبل الذي سوف يتحقق لن يكون له وجود إلا بفضل تلك الصورة المحسنة التي كونها الإنسان عنه في خياله . وهو بدون هذا الخيال نفسه ، لن يكون حتى مجرد « إمكان » . فالحرية هي خلق الجدة والعمل على تحقيقها . وليس ثمة مبرر للقضاء على وحدة الكون من أجل إيجاد موضع للحرية فيه ، بل حسبنا أن نقرر أن الحرية « تضييف » إلى ما هو موجود بالفعل ، دون أن تقضي على نسيج الكون ، أو دون أن تخرب على نظامه القائم في واقع الأمر^(١) . وإن فين الحرية لا توجد إلا حيث يكون للإمكانية معنى حقيقي بمقتضاه يستطيع الإنسان بالفعل أن يحقق أموراً ما كان يمكن أن يحلم بها الكون ، بل ما كان يمكن أن تؤذن بها الطبيعة . فالتفكير الإنساني والإرادة الإنسانية إنما هما السبيل الأوحد لظهور أشياء جديدة في العالم . وإذا كان الكون ليس مجرد دائرة مغلقة أو وحدة مطلقة ، بل مجموعة من الموضوعات اللامتجانسة التي تطفو على سطح محيط من المكنات (على حد تعبير وليم جيمز) ، فذلك لأن ثمة إرادة حرة تتضرر دائمًا من المستقبل ألا يكون مجرد تردّد للماضي ، ومعنى هنا أن العالم لا ينطوي على اطراد مطلق ، بل هو قابل لجلدة مستمرة بمعتها إرادتنا الحرة . حقاً إن فيلسوفاً مثل جيمز يُعرف بأن مثل هذا الإيمان بالحرية والجدة ، يستند في النهاية إلى رد فعل وجدياني خاص^(٢) ، ولكن من الممكن أن نكشف عن الأسس الفلسفية التي يستند إليها هذا الإيمان الوجدياني بالحرية . الواقع أن الإيمان بالحرية (في نظر المذهب العملي)

cf. W. E. Hocking (and others) : « Preface to Philosophy (١)

p. 149. p. 485 (cf. Science in its Relation to Value and Religion, p. 201).

(١) يذهب وليم جيمز إلى أن كل نظرية فلسفية تعبّر دائمًا عن مزاج خاص أو طابع وجدياني معين ، وهو هنا يقسم الفلسفة إلى طائفتين : طائفة تتصرّل للحرية والجدة ، وطائفة أخرى تتصرّل للتحتمية والضرورة . ولكن ما يقسم الفلسفة إلى حزبين ليس هو البراهين العقلية والأدلة المنطقية ، بل اختلاف المعتقدات ، وتتنوع المبادئ الفضمية التي يستند إليها كل منهم . « إن ما يجعل منا أنصاراً للوحدة أو للتعدد ، جيدين أو لا جيدين ، إنما هو في صميم الأمر مجرد رد فعل وجدياني خاص » . ويُعرف وليم جيمز نفسه بأن مناصرته للحرية هي ولية مزاجه الخاص ، وإن كان مجدهذه الفلسفى ينحصر بالذات فى بيان صحة ذلك المعتقد الوجدياني الذى هو الأصل فى مذهبه التعلى (القائم على الإيمان بالتفاؤل والحرية واطراد التحسن) .
(مشكلة الحرية)

من شأنه أن يجعلنا نقوى على مواجهة المصاعب ، ونؤمن باطراد التحسن *métiorisme* ، فضلاً عن أنه يمدنا بروح العمل والمحاطرة ، بدلاً من أن يخربنا إلى الركون إلى السكون والدعة . فالإنسان الذي يؤمن بحرية الإرادة لا يخشى في العادة ما يسميه الناس بالمستحيل ، بل هو يرى في المستحيل مجرد شيء يتوقف أمره على التجربة ، بحيث إن ما يسميه الناس بالمستحيل إنما يبدو له مجرد « مفهوم » قابل للمراجعة باستمرار . وإذا كان الإيمان بالحرية إنما يعني في الواقع الأمر أن « الإرادة هي القدرة » ، (كما يقول المثل المعروف) فذلك لأن الإنسان الذي يؤمن بأنه حر الإرادة يعلم تمام العلم أنه حتى إذا بدت بعض المكنات مستحيلة أمام التجربة ، فإن مجرد محاولة تحقيقها قد يفتح أمامنا آفاقاً جديدة ، مما قد يترتب عليه ظهور مكنات جديدة لم تكن في الحسبان . وعلى العكس من ذلك ، يذهب المذهب الجبري إلى أن فكرة « الإمكان » نفسها هي من صنع الجهة الإنسانية ، لأن « الضرورة » هي التي تحكم في مصر العالم^(١) . ولكن نظرة واحدة يلقيها المرء على الطبيعة قد تكون كافية لإقناعنا بأن في الكون تصدراً وصورة ونقشاً ، مما يجعل المستقبل مفتوحاً دائماً أمل تلك الإرادة الحرة المبدعة . فالحرية خلق وجودة ، والإيمان بالحرية إنما يعني الثقة في اطراد التحسن ، والاحتفاد بأن مصر الكون ملء بالوعود . والفلسفة العملية تقرر أن الحرية هي التي تدخل في الكون كل طرافة وجدة ، لأنها هي التي تمنع الأشياء المشابهة من أن تكرر باستمرار ، وهي التي تصحيح مافي الكون من « هوية » مجردة بما تضيف إليه من صور خلقة مجسدة ، فتحصل ذلك من جرى الزمان الكوني نفسه . ومعنى هذا أن الأفعال الإنسانية تدخل في صييم الكون منطرائف ما يعدل من جرى القوانين الكونية الشاملة ، لأن في الطبيعة من الكثوة مما يجعل لكل فعل صدأه في مجرى الكون بأكمله .

والواقع أن تغير حرية الإرادة — عند أصحاب المذهب العمل — إنما يعني أن التغيير حقيقي ، وأن المستقبل مفتوح ، وأن الإمكان فكرة مشروعة ، وأن ثمة فعلاً

مراكيز « لاتعين » centres d'indétermination في الكون . فالحرية التي ينادي بها وليم جيمز إنما هي فرض تؤيده في رأيه نظرية العلاقات الخارجية ، وفكرة الزمان الحقيقي ، ومذهب الكثوة أو التعدد والمنهج التجزئي نفسه . والقول بانعدام الحرية ليس سوى مجرد تعبير عن إيمان وليم جيمز بفكرة إمكانية وجود مراكيز تلقائية مبدعة (أو خلائق) في الكون^(١) . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن مذهب الحرية عند زعيم الفلسفة العملية ليس سوى تبير لفكرة « الجنة الممكنة » : تلك الجنة الواقعية التي تتحققها في الكون بإرادتها الحرة هذه الذات الإنسانية التي لا تأثر جهداً في سبيل تغيير صفة الكون ؛ وهذا فإن وليم جيمز يجعل من الإرادة الإنسانية قوة خلاقة يضارب بها أفكار الأقدمين عن المطلق والعقل الكلي والواحد أو الوحدة ... إلخ . حقاً إن الكون نفسه هو الذي يمل علينا فكرة الحرية ، كما أنه هو الذي يدعم حريتنا ؛ لأنه يسمح لنا بأن نعبر عن اعتقادنا بالحرية على صورة أفعال نلحظ فيما بعد أنها قد أدخلت بعض التغييرات على مجرى الحوادث ، ولكن من الواجب إلا ننسى أن أول فعل من أفعال حريتنا إنما ينحصر على وجه التحديد في تقرير تلك الحرية . ولا يكون تقرير تلك الحرية إلا عن طريق العمل على حشد كل قوانا من أجل تحقيق المهمة الإنسانية التي تقع على عاتقنا في وسط هذا الكون الزاخر بالقوى والإمكانيات . والواقع أن الطبيعة (كما لاحظ بيتس Peirce) هي نفسها التي تهد حريتنا بالوسائل الازمة لإدماج نشاطها في مجرى الحوادث ، وذلك عن طريق المكنات الوفية التي تقدمها لإرادتنا الحرة ، ولكن كل فعل نحققه قد يكون من تأثيره تغير جانب من جوانب الكون ، بما يجيء معه من جلة وطراقة قد لا يكون للطبيعة بما عهد . والأبطال — في نظر جيمز — هم الذين يستطيعون أن يضمنوا لأنفسهم القيام بدور فعال في هنا المضمار ، إذ يأخذون على عاتقهم القيام بالقسط الأوفر من هذه المهمة : مهمة التغيير من صفة الكون ، ولكن كلما منا يستطيع أن ينهض بدوره (مهما كان ضئيلاً) في هذه العملية الكبرى ، لأن حرية الإرادة هبة يتمتع بها الجميع ، ولا بد أن يعمل كل منا على الاستفادة منها على خير

cf. J. Duron « La Pensée de Georges Santayana », Paris,

(١)

Nizet, 1950, pp. 66 - 70.

وجه^(١) ، وإن فليس ثمة فعل ، بل ليس ثمة قصد ، في عالمنا المتأثر هنا ، يمكن اعتباره عديم الأثر تماماً ، لأن إرادة كل منا لا بد أن تندفع دائمًا في محيط هذا الكون الشامل . ونحن بذلك نساهم « أجمعين » في تحقيق ما يجلبه لنا الكون من خير أو شر على حد سواء^(٢) . وسنعود إلى مناقشة هذه القضية في موضع آخر .

cf. G. Maire : « William James et le Pragmatisme

(١)

Religieux De 'Noël, Paris, 1933 pp.25 - 26.

(٢) يلاحظ أن ط임 جيمس يعتبر الحرية هبة لا كسباً ، وإن كان زاه يعلق أهمية كبيرة على طريقة استخدامنا لتلك الهبة .

الفصل الثامن

الحرية والوجود الإنساني

٣٧ — رأينا مما تقدم إلى أى حد يمكن اعتبار الوجود الإنساني فعلا *acte* لا حالة *état* ، مادام هذا الوجود في صميمه عبارة عن انتقال شعوري حر من الإمكانية إلى الواقعية . وقد انتهينا في الفصل السابق إلى أن القول بحرية الإرادة إنما هو تقرير لتلك الإمكانية المائلة التي لولا الفكر الإنساني لما كان في وسع العالم مطلقاً أن يتضمنها بأى حال ، مادام الإنسان وحده هو مصدرها ومادام عليه وحده أن يتحققها في العالم الخارجي . وإنما فإن مذهب الجبرية (كا لاحظ أصحاب الفلسفة العملية) مذهب يائس مثبط للهمة ، لأنه يلغى من الوجود العام تلك الصورة الإنسانية من صور القوة ، ألا وهي تلك الإمكانية النوعية الخاصة التي ما كان يمكن أن توجد لولا أن هناك حرية إنسانية مبدعة . حفنا إن الوجود الإنساني إنما ينشق من ذلك الوجود الطبيعي (*Dasein*) المنوح لنا قبل أى مجهد شخصي ، أعني من ذلك الوجود التجريبي الذي هو مجرد واقعة تعبير عن « الوجود هنا » (في وسط الأشياء أو في غمرة المحيطات الحسية) ولكن وجودنا الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا ينفصل عن فعل الحرية الذي به اختار نفسي وأحد مصيري . فالوجود بالنسبة إلى إنما يعني أن أكون حرّاً ، وأن اختار بنفسى مصيري الخاص ، أى أن اختار نفسي ، وأن أخلق ذاتي بذلك . وهذا ما يجعل فيلسوفاً مثل يسبرز Jaspers يوحد بين الوجود والاختيار ، فيستدل بعبارة ديكارت المعروفة « أنا أفكّر فأنا إذن موجود » ، هذه العبارة الجديدة : « أنا أحترار فأنا إذن موجود » : « *Eligo ergo sum* » . وإنما فإن الوجود هو اختيار الذات ، وهذا اختيار هو وحده الذي يجعلنا نعلو على الوجود الطبيعي فلا نعود نكتفى بتقبيل تأثيرات التجربة تقبلاً سليماً محضاً ، بل نسرى إلى اكتشاف ذواتنا ، مستخلصين تلك الحرية التي فيها تنحصر « شرعة » وجودنا . عاملين في الوقت نفسه على أن نظل مخلصين لنواتنا .

والواقع أن الحرية ليست مجرد ملكرة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم في خلقها وتحقيقها ، بل إن ماهية الحرية تحصر على وجه التحديد في أنها مصدر فعلها وينبع نشاطها . فالإنسان لا يوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية ، عاماً على خلق ذاته . وهذا هو ما يعني بعض الوجوديين حينما يقولون إن الإنسان ثمرة لفعله ، بل هو عين هذا الفعل . ولكن من الخطأ أن نتوهم أنه يكفي لكي « يوجد » الإنسان حقاً أن يختار ما يريد أن يكونه مرة واحدة وإلى الأبد ، كأنَّ في وسع الإنسان أن يختار ما يريد أن يكونه بصورة نهائية لا تقبل المراجعة ، بل ينبغي أن تذكر دائماً أن على الإنسان أن يواصل سلسلة « اختياراته » ، دون أن يتحجر في صورة ثابتة مطلقة . ومعنى هذا أنه لكي « يوجد » المرأة حقاً ، فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الميكنات الخفية التي ينطوي عليها وجوده ، وذلك بـلاحظة « الموجود الجديد » الذي ينبعق من سلسلة أفعاله السابقة ، وعندئذ يكون في وسعه أن يتحقق من بين تلك الميكنات ما يريد أن يكونه . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه ليس في استطاعة الإنسان أن يتحجر في صورة واحدة ثابتة من صور الوجود ، كأنَّ في وسعه أن يجد في تلك الصورة مركزاً ثابتاً أو وضعها نهائياً يمكنه أن يستقر عليه ، بل الصحيح أن الوجود الإنساني في جوهره مفارقة واستعلاءٌ *transecndance* ، لأنَّ المرأة لا يوجد حقا إلا بقدر ما يعمل على تجاوز موقفه الحاضر ، وهكذا دواليك ...

من هنا يتبيَّن لنا أن الوجود الإنساني هو عبارة عن اختيارنا لماهيتنا ، واختيارنا لماهيتنا إنما يعني توصلنا إلى اختيار « الشخصية » التي نريد أن تكونها . وهذا هو معنى قولهم « إن الماهية لاحقة للوجود » : لأنَّ لكي اختيار ، فلا بد أولاً من أن تكون « موجودين » . والوجوديون حينما يقولون « إن الوجود يسبق الماهية » فإنهم يقصدون بذلك أنَّ الإنسان لا يملك بادئ ذي بدء أيَّة ماهية أو طبيعة ، لأنَّ يولد غير مكتمل الصورة ، ثم يصير من بعد ما يجعل من نفسه^(١) . فالإنسان هو في عالم التجربة ذلك الموجود الوحيد الذي ينحصر وجوده في حريته . أما باق الموجودات فإنها خاصة

لجرية صارمة بمقتضاهما تسير أفعالها في نطاق محصور ، وفقاً لقدر سابق أو نظام محروم . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن هذه البنية الصغيرة تنطوي على كل إمكانيات الشجرة الكبيرة لأن هذه وليدة تلك ؛ فإذا تواترت شروط معينة يقتضيها الجو وطبيعة التربية (وما إلى ذلك) ، ترعرعت تلك الشجرة ، وحققت كل ما كانت تنطوي عليه تلك البنية الصغيرة من قوى كامنة . وإذا فإن ما سوف تكون عليه تلك الشجرة (أعني ماهيتها) سابق على ظهورها في عالم الوجود . وكل ما سوف يحدث لتلك الشجرة من تطورات هو مما يمكن التنبؤ به وتحديده تحديداً دقيقاً وفقاً لآلية ضرورية حكمة . وأما بالقياس إلى الإنسان ، فإن الأمر على النقيض من ذلك ، لأن في وسع الإنسان ، حينما يكون بصدور موقف بعينه ، أن يختار واحداً من عدلة فروض ، ولا سبيل إلى معرفة ما اختاره بالفعل إلا بعد هذا الاختيار نفسه ، فهو وحده الذي يفصل في وجوده ويحدد ماهيته بنفسه .

بيد أن البعض قد يتعرض على هذا الرأي بقوله إن وجود الإنسان — هو الآخر — يتوقف على عوامل كثيرة لعل أهمها وراثته وبيئته والتربية التي تلقاها ... إلخ فليس الوجود الإنساني ينبع من النظام الكوني الشامل ، بل نحن خاضعون لتلك الآلية الطبيعية التي تجعل اختيارنا متوقفاً تماماً على طبيعة الشيء المختار نفسه . وهنا يرد أنصار الوجودية فيقولون إنهم لا ينكرون بحال توقف الإنسان على العالم ، خصوصاً وأنهم يشعرون تمام الشعور (مع فيلسوف مثل هسسر Husserl مثلاً) بأن « الوجود في العالم » حقيقة جوهرية هامة بالنسبة إلى الشعور الإنساني . فالوجوديون مجتمعون على أن الوجود الإنساني ليس وجوداً عاماً مطلقاً ، بل هو وجود زماني ؛ تاريفي ، وجود له ظروفه ومواقصه ، وجود متوجه نحو العالم الخارجي ، موتلّف من مجموعة روابط أو علاقات مع هذا العالم بما فيه من ذوات وأشياء . ولكن هذا لا يعنينا من أن نقر أن لدى الإنسان من الحرية ما يفصله عن باق الموجودات ، لأن كل ما عداه هو بالنسبة إليه مجرد « معطيات محضة » ، يستطيع أن يخلع عليها بحرية المعنى الذي يختاره . حقاً إن كون جميل أو دميا ، شرقياً أو غربياً ، من أسرة فقيرة أو غنية : هذا كله يعبر عن واقع لا سبيل إلى محواها أو إلغائها ، ولكنني بلا شك حر في « الموقف » أتخذه بيزاء تلك

الضرورات المختلفة من الوجود . ففي استطاعتي (مثلاً) أن أكون فخوراً بكل تلك الواقائع ؛ أو أنأشعر بخجل شديد بإزائها ، كما أن في استطاعتي أن أقبل موقفى باستسلام ، أو أن أرفضه بإباء ، وأتمرد عليه . وإذا فـإنه على الرغم من أننى لا أختار بنفسي هذه « الظروف » أو تلك الواقائع ، فإنى اختار فعلاً طريقة استجابتي لها ، محدداً موقفى بإزائتها . وهذا معناه أننى أحيلها إلى ذاتى ، وأأخذها على عاتقى ، وأنتحمل بالفعل ما يتربى عليها من مسئوليات .

ويذهب سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول : إنه ليس في حياتنا عوارض أو ظروف خاصة ، لأن أي حدث جمعي يقع في حياتنا لا يمكن اعتباره حدثاً مفاجئاً قد صدر من الخارج ، ثم تلبس بنا مجرد تلبس ، فلم نلتب أن وجدنا أنفسنا قد أخذنا به على غرة : « إن الحرب التي جندت لها (على تعبير سارتر) هي حرف أنا ، فهو على صورى ومثالى ، وهي الحرب التي أستحقها » وهذا ما عبر عنه جيل رومان Jules Romains بقوله : « ليس في الحرب ضحايا بريئة » . فأنا إذن مسئول عن تلك الحرب ، لأننى مادمت لم أختلف عنها فكأننى قد أردتها . وتبعاً لذلك فإن المسئولية التى ينادي بها سارتر تتجاوز ما استطاع المرء أن يختاره بمحض حريته ، بحيث إنه ليس ثمة شيء يخرج عن سطوة تلك المسئولية ، مادامت تتجاوز نشاطنا الباطنى ورغباتنا الشخصية إلى الأحداث الخارجية نفسها . يقول سارتر بصرىح العبارة : « إننى مسئول عن كل شيء ، ومسئوليّتى تمتد حتى إلى تلك الحرب التي اشتراكـت فيها ، كأننى أنا الذى أعلنتها تماماً^(١) ». وهنا قد يعرض البعض فيقول : « ولكننى لم أطلب الوجود ، وما أردت أو أولد ، فكيف أكون مسؤولاً عن مجرد وجودى فى العالم » ؟ هذا ما يرد عليه سارتر بقوله : إن موقف الإنسان من ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود ، يستوى في ذلك أن يخجل المرء من وجوده أو أن يفتخر به أو أن تكون استجابته بمجرد التماشم ... إلخ . فالإنسان يختار — بهذا المعنى — وجوده نفسه ، وهذا هو السبب في أن وجوده لا يبدو له مجرد حدث محض أو واقعة خالصة ، بل يبدو له دائماً حقيقة

ذات معنى ، يسقط عليها هو نفسه ما له من معنى . وفضلاً عن ذلك فإن كل فرد منها يعبر عن « حقيقة مطلقة » تتمتع بتاريخ مطلق ، ولا سبيل إلى تصور وجودها في لحظة أخرى من لحظات التاريخ^(١) .

٣٨ — فإذا ما حاولنا الآن أن ننظر إلى مشكلة الصلة بين الحرية والزمان — على ضوء الملاحظات السابقة — وجدنا أولاً أن اتجاه الزمن — من حيث أنه حركة يتم فيها الانتقال من المستقبل إلى الماضي — هو الذي يجعل الحرية قادرة على ممارسة فعلها . فالتعارض الكائن بين المستقبل والحاضر ، وتحول هذا المستقبل إلى ماض عبر الحاضر ، هما الشرطان الأساسيان اللذان لولاهما لما استطاعت الحرية أن تتحقق نشاطها . وإذا كان المستقبل هو الذي يفتح أمام الحرية أفق الممكنات ، فإن الحاضر هو الذي يسمح لها بأن تتحقق ، والماضي هو الذي يستوعب كل ما حققت من أفعال ، حتى لا يعود شيء يربين عليها أو يستعبدتها . وبهذا المعنى يقول « لافل » إن الحرية ليست سوى المسار الكائن بين « الواقع » *le réel* و « القيمة » *la valeur* ، لأنها هي التي تضع فيما بين هذين الحدين ما يمكن تسميته بالمكان *le possible* ، والممكن هو الذي يضع الواقع موضع السؤال لكي يلزم في النهاية بأن يتطابق أو يتعدد مع القيمة . وعلى ذلك فإن على الحرية أولاً أن تحيل الوجود إلى إمكان ؛ لكنّ تعود فتحيل الإمكان إلى وجود ، وهذه الإحالة المزدوجة تتطلب دائمًا وساطة القيمة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحرية تضطرنا إلى أن نلغى الوجود لحساب الممكن ، لكنّ نعود فتلغي الممكن لحساب الوجود . والحرية بهذا المعنى هي القوة التي تخلق الممكنات ، قبل أن تكون هي القوة التي تختر فيما بين تلك الممكنات ذلك الممكن الذي تريده . وهي لا تستطيع أن تجعل من أي ممكن موضوعاً لتأملها ، إلا لأنّ في استطاعتها أيضاً أن تجعل منه موضوعاً لفعلها باعتباره شيئاً قابلاً للتحقيق^(٢) . وصفة القول إن الصلة وثيقة بين الحرية والزمان ، لأنّ الحرية إمكانية لا نهاية تتطلب الزمان حتى تحقق ذاتها .

cf R Campbell : « Jean - Paul Sartre ou une Littérature Philosophique », P. Ardent, Paris 1947, p. 211 (cf J - P. Sartre « L' Etre et le Néant » p. 640). (١)

L - Lavelle : « Traité des Valeurs », vol I., pp. 420. (٢)

ولكتنا حيناً نتحدث عن مشكلة « الحرية والزمان » ، فإنما نرمي بصفة خاصة إلى معرفة الصلة بين الحرية والماضى . وهنا نجد أن معظم المذاهب الوجودية تميل إلى القول بأن الإنسان ليس أسير ماضيه إلى الحد الذى تصوره : لأنه كما أن في وسع المرء أن يحيى بالذكرى ماضيه ، فيستعيد وجوده ، ويحيى من جديد ، فإن في وسعه أيضاً أن يتذكر له وينصرف عنه ، فلا يعود ذلك الماضى جزءاً حياً من وجوده ، بل يصبح مجرد قطعة ميتة قد انفصلت عن تاريخ حياته ، كأنما هو مجرد عدم محض أو سلب خالص . حقاً إن المرء لا يستطيع أن يمحو ذلك الماضى ، من حيث هو سلسلة من الواقع التى حدثت فعلاً في زمان قد انقضى ، ولكن في وسعه دائماً أن يغير من موقفه بإزاء ذلك الماضى . لقد كنت مثلاً تلميذاً خائباً ، أو شاباً عريضاً مستهتراً ، أو شخصاً فاشلاً فاسداً الخلق ، ولكن في استطاعتي اليوم أن أقبل بذلك الماضى أو أن أثور عليه ، كما أن في استطاعتي أن أحيله إلى وجودى أو أن اقطعه من تاريخنى الحى .

حقاً إن الماضى حاضر بوجه ما من الوجوه ، من حيث أن حاضرى إنما يتقرر ابتداء منه ، ولكن لا شك أن الماضى لا يحدد أفعالنا المستقبلة ، كما تحدد الظواهر السابقة ما يلحقها من ظواهر . ولئن كان سارتر يتافق مع هيجل في أن الكون هو ما كان « *wesen ist was gewesen ist* » ، بمعنى أن ماهية الإنسان تنحصر في ماضيه ، إلا أنه يقرر أيضاً أن وجود الذات لا يمكن أن يظل محصوراً في ماضيها ، لأن ذلك الماضى قد انفصل عنها بوجه ما من الوجوه ، فهو « لا وجود » تركله تلك الذات بقدمها حتى تتجه نحو المستقبل^(١) . ويعنى سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن طبيعة ذلك الماضى نفسه تتوقف على المستقبل ، لأن ما هو كائن بالفعل لا يمكن أن يتعدد معناه إلا إذا تخطيـناه نحو ما سوف يكون . فالحرية (من حيث هي اختيار يقتضى دائمـاً ضربـاً من التغيـر) لا تتحدد إلا بالغاـية التي تقصـد إلـيـها ، أعني بالمستقبل الذى سوف تكونـه . وإنـما الماضـى ضروريـاً لـلـاختـيار الذى سيـمـقـعـ فيـ المـسـتـقـبـلـ ، لأنـهـ هـذـاـ المـاضـىـ نفسـهـ هوـ مـاـ يـنـبـغـىـ تـغـيـرـ . وـالـوـاقـعـ أـنـ تـصـورـيـ لـلـمـاضـىـ مـاتـأـرـ بالـغاـيةـ التـىـ أـقـصـدـ إـلـيـهاـ ،

معنى أن فكرت عن مربطة كل الارتباط بمشروعى الحاضر . حقا إننى لا أستطيع بمحض أهوانى ورغباتى أن أغير ما حدث ، ولكن ما أريد أن أكونه هو الذى يخلع معناه على الماضى الذى كنته . وأنا وحدى الذى أستطيع أن أفصل — في كل لحظة من لحظات حيائى — في « قيمة » ذلك الماضى ، لأننى بحركتى المستمرة نحو المستقبل ، أخلع على ذلك الماضى المعنى الذى اختاره^(١) . فالمستقبل وحده هو الذى يعرفنا ما إذا كان ذلك الماضى حياً أو ميتاً . وقوة الماضى الوحيدة إنما تأتى من المستقبل ، لأن غيابي هى التى تعين موقفى من الماضى . وإذا كان المثل يقول : « إن أحداً لا يمكن أن يعد سعيداً طالما كان على قيد الحياة » ، فذلك لأن حريتنا هي وحدتها التى تفصل فى ماضينا ، مانحة إياه المعنى الذى تريده ، وفقاً لخططها القادمة ومشروعاتها المقبلة وغياراتها البعيدة . وإذا فإن فى وسعنا أن نقول : « إذا أردت أن يكون لك هذا الماضى المعين ، فاعمل بهذا الشكل أو ذاك » . ذلك لأن الماضى لا يندمج في وجود الذات إلا على قدر ما يعمل اختيارها للمستقبل على تحديد قيمة أفعالها السابقة ، وتقبل تأثيرات الماضى جملة في مسوغات أفعالها المستقبلة . وتبعداً لذلك فإن فى وسع المرء أن يتذكر لماضيه ، فينظر إليه على أنه جزء قد انفصل عن وجوده ، أو يشقق على نفسه من هول ما قد كان ، أو يرفض في الوقت نفسه أن ينفذ إلى ذلك الماضى أو أن يدعه ينفذ إليه ، ولكن يجب أن نلاحظ أن الماضى في هذه الحالة لا يكفى عن الوجود ، وإنما يظل موجوداً باعتباره تلك الذات التي لم تعد تُعبّر عن صميم وجودى ، أو تلك « الأنا » التي لم يعد وجودى سوى معارضة مستمرة لها . وقد يحدث (على العكس من ذلك) أن يتذكر المرء للزمان ، وأن يعمل على الاتحاد بماضيه ، مختاراً ذلك الماضى وجوداً حاضراً له ، وعندئذ نرى وجوده ينحصر في الوفاء للماضى والإخلاص له ، وتصبح حياته مجرد انسحاب إلى الماضى وتراجع نحو ما قد كان . ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد (كما لاحظ جبريل مارسل) أن الماضى الذى أتذكر له وأثرور عليه ، لا يمكن بحال أن يكون مساوياً لذلك الماضى الذى أتحد به وأندمج فيه^(٢) .

ويذهب « لافل » إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن كل فعل من أفعال حريتنا

Jean - Paul Sartre : « L'Etre et le Néant » pp. 577 - 685.

(١)

Cabriel Marcel : « Du Refus à l'Invocation » p. 65.

(٢)

يعبر إلى حد ما عن « إعادة نظر » في حياتنا بأكملها . وهكذا نرى أحياناً أن الشيء الوحيد الذي يليو لنا ذا قيمة ، إنما هو ما نتخذه من تصميمات جديدة . وهنا يظهر لنا بوضوح معنى « الانقلاب » أو « التحول » *conversion* ، من حيث هو أعظم مظاهر الحرية الإنسانية ، لأنه يعبر عن فعل تلك الذات التي كانت تشعر بأنها مستعبدة ، ثم استطاعت أن تتحرر . وربما كان تصميم نتخذه منطويًا على مثل هذا الشعور ، لأن كل تصميم يحمل معنى التغيير ، فهو يعبر عن انفصال الذات عن نظام كانت ترزح تحته وتتن تحت إساره . والتحول أو الانقلاب هو في الحقيقة عود إلى الذات ، ولكنه (على حد تعبير لافل) عود فيه تجد الذات نفسها بإزاء ذلك « الموجود » الحاضر باستمرار ، أعني ذلك الموجود الأسمى الذي لا يكفي عن أن يمدّها بالقوة والنور (١) .

ييد أن البعض قد يعترض على هذه النظرية الوجودية إلى الماضي ، بدعوى أن الماضي لا يموت أبداً أو أنه على حد قول مونتييني لا يقبل أن يمضي (٢) ، ولكن سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليس ثمة ماض « في ذاته » ، بل إنما يقوم الماضي بالمعنى الذي أخلقه عليه . ويضرب سارتر لذلك مثلاً فيقول . إن تراث سنة ١٨٨٩ ليس هو الذي يربّى على تاريخ الأمة الفرنسية ، بل ما يربّى عليها بالفعل هو طريقها في تصور ذلك التراث وحمله بشكل معين . حقاً إن البعض قد يتّوهُم أن ماضيه « عقبة » في سبيل تقدمه . ولكن مثل هذا الوهم ينطوي على خطأً بالغ لأنَّه ليس ثمة « عقبة » في ذاتها . فما يليو الماضي « عائقاً » إلا لتلك النفس التي تخذل ذلك بطلق حريتها ، خالعة على ذلك الماضي معنى العائق أو « العقبة » وحينما يعمد الإنسان إلى مطابقة ماضيه تمام المطابقة ، فإنه عندئذ يحاول أن يجعل إلى موجود « قابع في ذاته (en-soi) » . ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل ، لأنَّ الوجود الإنساني حركة مستمرة لا ينقطع فيها الانسحاب من الماضي ، والاتجاه نحو المستقبل ، وهذا هو معنى تلك « المفارقة » التي يجعل منها سارتر صميم الوجود الإنساني .

Louis Lavelle « Les Puissances du Moi » p. 161.

(١)

(٢) « الحرية والماضي » بقلم الدكتور نجيب بلدي ، في « مجلة علم النفس » مجلد ٤ ، عدد ٣ فبراير ١٩٤٩ ص ٤٠٥ .

٣٩ — ولكن ماذا يعني سارتر حينما يقول إن الإنسان حر أو إن الحرية هي صميم الوجود الإنساني نفسه؟ الواقع أن للحرية معنى واسعاً عند سارتر بحيث أنها تستوعب كل مظاهر من مظاهر نشاطنا الحيوى . فالاختيار عند زعيم الوجودية الفرنسية مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامة (*choisir c'est vivre*) . والوسيلة الوحيدة التي يمكنني بها أن أتحقق بذلك الاختيار إنما تنصهر في أن أأخذ لنفسي هذا الموقف المعين بدلاً من ذاك . فإذا ما عرفنا أن ليس للشعور عند سارتر أي مضمون ، أمكننا أن نفهم كيف أن وجوده الحقيقي لن ينحصر إلا في تلك الحركة المستمرة نحو شيء آخر . ففي هذه الحركة وحدها ، بل في ذلك الموقف بعينه يتعدد الشعور الإنساني ليجعل من نفسه هذا الشيء أو ذاك ، ويتخذ له ماهية خاصة . حقاً إن ذاتنا تتوقف على العالم الذي نعيش فيه والذي بدوره لن تكون شيئاً ، ولكن الصورة التي ييلو لنا عليها ذلك العالم تتوقف أولاً وأخيراً علينا نحن . فنحن الذين نخلع على العالم ما له من معنى ، لأن العالم في حد ذاته لا ينطوي على أي معنى . وهذا هو ما يعني الوجوديون حينما يقولون إننا نحن الذين نخلق العالم ، وبخلقنا للعالم نخلق ذاتنا . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الشعور الإنساني لا يختار ذاته إلا باختياره للعالم على نحو ما سييلو له ، فهو يخلق ذاته بخلقه لعامله الخاص (١) :

وحينما يقول سارتر إن الإنسان حر فإنه يعني بذلك أن الإنسان قد قُذف به إلى هنا العالم ، دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه . فالإنسان قد ترك نفسه ، ووجوده قد أودع بين يديه ، وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه و اختيار أسلوبه في الحياة وإنما الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار للذات ، في كل لحظة من لحظات وجودنا . وليس ثمة رجاء في أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة التي قد فرضت عليه فرضاً ، لأن الإنسان ليس حرًا في أن يتخلّى عن حريته . وعلى ذلك فإن قول « أنا موجود » مرادف تماماً لقولي « أنا حر » لأن الحرية هي الشعور بالوجود نفسه . حقاً إن الإنسان قد يخدع نفسه فيوهم ذاته بأنه

cf. P. Foulquié : « L' Existentialisme », P. U. F. 1949, pp. 50 - 51 (١)

أُسير للضرورة ، وعندئذ نراه يعمد إلى التخلّي عن أسلوبه في الحياة ، لكي يجيا حياة الأشياء ، ولكن الإنسان نفسه في هذه الحالة هو الذي يتخذ لنفسه هذا المسلك ، فحريته مسؤولة عن ذلك الأسلوب الخاص الذي تخيّره لذاته والذي ارتفعت نفسها أن تعيش وفقاً له . وحتى حينما يعمد الإنسان إلى الكف عن كل اختيار ، فإنه يتحقق لنفسه ضريباً من الاختيار ، لأن عدم الاختيار هو في حد ذاته نوع من الاختيار . وليس في وسع أحد أن ينهض بممارسة حرية عوضاً عن ، بل أنا مسؤول عن نفسي ، ولا سبيل إلى التماس أية أعذار للتخلّي عن حرية ، لأن تلك الحرية هي وحدها التي تعبّر عن وجودي باعتباري كائناً غريباً قد عزل في عالم لا سبيل له إلى أن يتحدّد به تماماً أو أن يندمج فيه اندماجاً كلياً .

ولكن لماذا يتوهّم الناس في كثير من الأحيان أنهم مجبرون ، أو أن حريةهم ليست سوى وهم من الأوهام ؟ هنا يقول سارتر : إن الحرية كثيرة ما تؤرق أصحابها ، ففراتم هرعون إلى فكرة « الجبرية » ، علهم يجدون فيها قوقة آمنة يلتتجّون إليها حتى ينجوا من هول ذلك القلق « *angoisse* » الذي لا يكاد ينفصل عن الشعور بالحرية . ولكن ماذا يعني سارتر بالقلق هنا ؟ لقد أخذ سارتر هذه الفكرة عن كيركجارد الذي كان يعني بالقلق دوار الحرية ، باعتبار أن القلق وثيق الصلة بالإمكان والزمان والعدم ، بل باعتبار أن القلق لا يكاد ينفصل عن إغراء الخطيئة^(١) . ولكن سارتر خلص هذه الفكرة من كل طابع ديني فجعل من القلق شعوراً عاماً مبعثه ضرورة الاختيار نفسها ؛ ذلك لأن على الإنسان أن يختار ، دون أن يكون لديه أي مبدأ للاختيار ، بل دون أن يكون لديه أي معيار يستطيع بمقتضاه أن يتحقق ما إذا كان قد أحسن أو أساء الاختيار ، فليس القلق هنا عبارة عن خوف من خطر معين ، وإنما هو تعبير عن ذلك الشعور الحاد الذي يغمر الإنسان حينما يتحقق من أنه قد قذف به إلى هذا العالم بدون إرادة ، وأنه قد حكم عليه بأنه يمكنه دون أن يكون في وسعه أن يتبنّى بنتائج أعماله ، بل دون أن يستطيع تبريرها . فالقلق شعور أليم ، وإن كان في الوقت نفسه شعوراً لا يخلو من نبل ، وهو الأصل في شعورنا بما لدينا من حرية شاملة ومسؤولية مطلقة أمام ذاتنا

cf. J. Wahl : « *Etudes Kierkegaardianes* », Vrin 1949, 2e éd,
pp. 219 - 230.

(١)

وأمام الآخرين . وإن سارتر ليربط فكرة المسئولية بفكرة القلق فيقول : إن حررتنا هي مصدر ذلك القلق النفسي الذي يستولي علينا عند الفعل ، فتحن نصنع مثالاً للإنسان حينما نصنع ذاتنا ، لأننا بفعلنا نخلق المثل ونبعد القيم ، لا لأنفسنا فقط ، بل للجميع أيضاً . حقاً إن الإنسان في نظر سارتر يحيا في عزلة شاقة ، لأنه لا يجد في نفسه ولا في العالم الخارجي ، أية قوة يمكن أن يستند إليها في فعله أو أية دعامة قوية يمكن أن يرتكن إليها ، ولكن هذا لا يعنينا من أن نقرر أن الإنسان لا يلزم نفسه فقط حينما يعمل ، وإنما هو يشرع للإنسانية بأسرها ، ويشعر في الوقت نفسه بأن مسئوليته كافية شاملة . ولهذا يقول سارتر : إن الإنسانية تحدق بعينها إلى كل ما يفعله الإنسان ، لكنني تتخد منه نظاماً تسير بهقتضاه وتعمل على هديه ، فعلى كل إنسان أن يسائل نفسه : هل أنا بحق ذلك الموجود الذي يجلد بالإنسانية أن تعمل على هدى أفعاله ؟ وأما إذا حاول المرء أن يتناسى تلك الحقيقة ، فقد أراد أن يكفي نفسه مئونة الشعور بالقلق أو التوتر النفسي . ولكن هذا القلق ضرورة من ضرورات الفعل ، فهو لا يقود إلى السكون والدعة بل هو ضرب من الضيق النفسي الذي تعانيه كل النفوس التي استشعرت المسئولية . ويضرب سارتر لذلك مثلاً فيقول : إن القائد الحربي الذي يأخذ على عاتقه القيام بحملة يدفع فيها بعدد معين من الجنود إلى الهلاك ، يشعر بلا شك أنه هو المسئول عن تلك الحركة ، لأنه قد اختار بنفسه القيام بها ، وصمم بمفرده على تحقيقها . حقاً إن ثمة أوامر عليها أن يطيعها ، ولكن تلك الأوامر في معظم الأحوال هي من السعة بحيث يلزم تأويلها ، وهذا التأويل كثيراً ما يقع على عاتقه هو ، بحيث إن مسؤولية هلاك عشرة رجال أو عشرين رجلاً لا بد أن تقع في النهاية على عاتقه هو ، وهكذا نرى أنه عندما يتخذ مثل هذا القائد تصميماً خطيراً قد يتربّط عليه إيهام عدة أرواح ، فإنه لا بد أن يشعر بقلق نفسي ، ومن من القادة لم يعرف في حياته الحرية مثل هذا القلق ؟ ولكن هذا القلق لم يكن يوماً من الأيام حائلاً بينهم وبين الفعل بل ربما كان هو نفسه شرطاً من شروط فعلهم : لأن القادة الذين يدرسون مجموعة من المكنات (أو الاحتياطات) ، حينما يختارون واحداً من بينها ، فإنهم يعلمون تمام العلم أنه ليس لذلك الاحتمال من قيمة سوى تلك التي يخلعها عليهم اختيارهم . وعلى كل حال ، فإن القلق الذي تصفه الوجودية لا ينفصل عن الشعور بالمسؤولية المباشرة التي تقع على عاتقنا نحو الآخرين ،

فالقلق ليس حائلا دون الفعل ، وإنما هو جزء لا يتجرأ من الفعل نفسه^(١) .

ييد أن الملاحظة أنه حينما يثور في أنفسنا ذلك الشعور بالقلق ، فإننا قد نعمل على إيجاده بأن نحاول تصور أنفسنا « من الخارج » ، وكأننا بقصد الغير ، أو كأننا بإزاء شيء من الأشياء . وهكذا نعمد إلى دراسة ذواتنا ، لكنى نوهم أنفسنا بأننا أسيرو الوراثة أو البيئة أو العادات السابقة ، وكأن هذه كلها أمور قد فرضت على إرادتنا فرضاً دون أن يكون في وسعنا بأى حال أن نثور عليها أو نتذكر لها ، وتبعاً لذلك فإننا نحاول أن نقضى على شعورنا بالحرية ، حتى ننعم بطمأنينة سلبية هي طمانينة الشيء الثابت القار في ذاته (en - soi) — ولكن هل في استطاعتنا حقاً أن نقضى على مثل هذا الشعور بالقلق النفسي ؟ هنا ما يجيب عليه سارتر بالتفى ، لأن وجودنا نفسه هو عين ذلك القلق^(٢) ، وليس من السهولة بمكان أن نقضى على شعورنا بالحرية ، لأن الوجود الإنساني لا يمكن أن يصبح مجرد وجود موضوعي (وجود أشياء قارة في ذاتها) فيه يتم تطابق Tam بيننا وبين ذواتنا ، بحيث لا يعود ثمة موضع لأية مفارقة أو « تعال » في وجودنا . حقاً إن ثمة ضرباً من « خداع النفس » فيه يحاول المرء أن يقضى على شعوره بالقلق ، لكنه يحيل وجوده إلى كينونة ثابتة ، ولكن مثل هذه المحاولة تنطوى دائماً على ضرب من الاستحالات أو التناقض لأن « الوجود لذاته » لا يمكن أن يستحيل تماماً إلى « موجود في ذاته » le pour - soi .

إن الشعور بالحرية كثيراً ما يرثى على الإنسان فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حراً ، ومن ثم نراه يتمى لو استطاع أن يصبح مجرد خلية مجانية لتلك الطبيعة التي يدركها من حوله . وهذا هو الأصل في تلك المذاهب الفلسفية التي تحاول أن تدرج الوجود الإنساني في نطاق الوجود العام (وجود الأشياء) كأن الإنسان مجرد موضوع

Jean - Paul Sartre : « L' Existentialisme est un Humanisme », (١)
Nagel., 1946, pp. 31 - 33.

« Nous sommes angoisse » — هكذا يقول سارتر في كتابه « الوجود والعدم » ص ٨١ ، فالقلق عند سارتر هو الأصل في شعورنا ، مادامت الحرية مرادفة للوجود .

لا يفهم وجوده إلا على ضوء ماهيته . وإذا كان لدى الإنسان حنين مستمر إلى الوجود الموضوعي — وجود الأشياء — فذلك لأنه يرى أن تلك الأشياء كائنة بالفعل ، بينما هو لا يملك سوى حياة متقلبة تتأرجح باستمرار بين الوجود والعدم . فالأشياء هي ماهي في حين أن الإنسان لا يمكن فقط أن يكون ما هو ، لأنه لا يكفي مطلقاً عن أن يختار لنفسه ما يريد أن يكون . وإذا فإن الإنسان لا يمكن أن يتحقق تماماً ، اللهم إلا في لحظة الموت ، ولكنه عندئذ لن يكون شيئاً على وجه التحديد ، وهذا فإن في وسعنا أن نقول إن نوع الوجود الذي يتمتع به الإنسان ليس هو الوجود بمعنى الكينونة Etre بل هو الوجود بمعنى الصيرورة « *devenir* » ، ولكنها صيرورة هي منها بمثابة الحالق . وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة في الوجود أو تصدع في حائط الوجود العام ، لأنه هو الذي يسبب انعدام التجانس في نسيج الكون ، ولو تصورنا الوجود في جملته كثمرة ، لكان الإنسان بمثابة الدودة التي تنخر جوف تلك الشمرة . ولكن لا يجب أن ننسى أن الإنسان دودة لا تملك إلا أن تكون دودة ، بل لا تستطيع في الواقع الأمر سوى أن تتقبل وجودها كدودة^(١) .

فإنما الإنسان هو الموجود الذي يفعله ينفذ العدم إلى الوجود ، وهو ليس حراً إلا لأن وجوده وجود ناقص يتخلله العدم من كل جانب^(٢) . فليست الحرية سوى ذات « العدم » الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته ، وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله إن ما سماه ديكارت (ومن قبله الرواقيون) بالحرية ليس سوى تلك الإمكانية التي يمتنعها يملك الوجود الإنساني أن يفرز عدماً يعزله عن باق الموجودات^(٣) . وإذا فإن ما يفزعنا — في نظر سارتر — ليس هو صمت المكان اللامهاني ، بل هو خواء تلك الحرية التي تشيع في أنفسنا حصاراً مفزعاً أو دواراً نفسياً عنيفاً ، كأنما نحن بصدده هوة سقيقة أو صحراء شاسعة أو ليل أليل لا بارقة من أمل فيه . وما يخيفنا في الحرية

cf R. Campbell : « L'Existentialisme en France depuis la Libération », article dans « L'Activité Philosophique en France et aux Etats Unis », P. U. F. 1950 vol II. p 152. (١)

Jaen - Paul Sartre : « L'Etre et le Néant », p. 516 (٢)

. Ibid, p. 61 (٣)

إنما ذلك الشعور بالقلق ، ولذا فإننا نحاول التهرب من حيرتنا ، ونعد إلى العمل وفقاً ل Maherita ، كأن لدينا — كالأشياء سواء بسواء — ماهية سابقة على وجودنا . وهكذا نجد تلك اللامسؤولية التي تتمتع بها الأشياء ، فتنزع إلى ذلك الوجود الثابت الأزلي ، وجود الأشياء الغارقة في سكون الطمأنينة واليقين ، ونعمل على توكييد دعائم تلك الحالة السلبية بإطاعة قوانين صارمة (محددة تحديداً سابقاً) أو بالاستناد إلى أحكام أناس آخرين نتخد منهن لنا قادة ومعلمين ، أو بابتداع التزامات موهومة نحو الطبيعة أو نحو الله نحاول أن نعمل بمقتضاها .. إلخ ، وهذه كلها — في نظر Sartre — ليست سوى أساليب متنوعة لخداع النفس ، فهي في صميمها مجرد محاولة يقصد بها القضاء على الحرية . وعلى العكس من ذلك نلاحظ أن الإنسان الحر حقاً إنما هو ذلك الذي يجد في نفسه (وفي نفسه فقط) دافع تصميماته ومسوغات أفعاله ، ولذا فإنه يظل قائماً بمفرده ، عاماً دائماً على خلق قيمه وإبداع معاييره ، وهذا ما يعنيه Sartre حينما يقول : « إن حيرتي هي الدعامة الوحيدة للقيم ، فليس ثمة شيء يمكن أن يلزمني بأن أخذ هذه القيمة أو تلك ... »^(١) ، معنى هذا — بعبارة أخرى — أن الحرية هي التي تخلق القيم والمعايير لذاتها بمقتضى اختيار حر مطلق ، وبدون أدنى باعثٍ عقلي ، فتضُع بذلك أسس سائر المعايير والأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواطن العقلية أدنى معنى ، كما أنه قبل هذا الاختيار ، لا يمكن أن يكون للقيم أي معنى في ذاتها . وهكذا يربط Sartre بين فكرة الحرية وفكرة الحال أو اللامعقول L'absurde ، فيقرر أن ظاهرة الحرية لا تقبل أي تفسير . الواقع أن الاختيار الذي يتحدث عنه Sartre اختيار مطلق غير مشروط ، فهو اختيار يتم بدون أساس أو دعامة يستند إليها ، بل هو اختيار يملي على نفسه بواعثه . وتبعداً لذلك فإنه بالضرورة اختيار لا معقول . ولكن هذا الاختيار لا معقول ، لا يعني أنه يخلو من كل مبرر عقلي ، بل يعني أنه هو الذي يخلق سائر الأساس وكافة المبررات ، فهو الأصل في ظهور القيم والمعايير ، وفكرة الحال نفسها

تصبح ذات معنى بمقتضاه هو^(١).

٤٠ — يتبعنا لنا مما تقدم أن نظرية سارتر في الحرية لا تخلو من نزعة لا عقلية ؛ ولكن زعيم الوجودية الفرنسية يأى إلا أن يعد نفسه تلميذاً لديكارت الذي هو في نظره خير من استطاع فهم معنى الحرية ، وإن سارتر ليذكرنا بعبارة ديكارت المشهورة ، وهي تلك التي يقول فيها : « إن حررتنا تُعرف بغير دليل ؛ لأنها لا تقوم إلا على تلك التجربة التي توجد لدينا عنها ». ولكن بينما يقول ديكارت إن العقل الإنساني ذو ماهية إلهية ، وإن الرياضيات ليست حقيقة إلا لأن الله قد أرادها كذلك ، بمعنى أن المعيار الأوحد للحقيقة هو الإرادة الإلهية نفسها ، نرى سارتر يقرر أن الإنسان نفسه هو الذي يفصل في الحقيقة وأن الحرية الإنسانية هي معيار الحق والخير والجمال — فما ينسبة ديكارت إلى الله حينما يجعل منه خالق الحقائق الأولية ومبدع الخير وواضع القيم هو في الحقيقة من أخص خصائص الإنسان . فديكارت حق حينما يوحّد بين الحرية والخلق (أو الإبداع) ، ولكنه يخطئ إذ ينسب تلك الحرية إلى الله لا إلى الإنسان ، ذلك لأن تلك الحرية التي يخلعها ديكارت على الله ليست في الحقيقة سوى تلك الحرية التي يدركها الإنسان في نفسه ويختبرها في ذاته . ففكّرته عنها وليد تجربته الخاصة وديكارت نفسه حينما يصف تلك الحرية إنما يستند إلى مالديه من وجдан أولى عن حريرته هو . ولكن سارتر لا يلوم ديكارت لأنه نسب إلى الله ما هو في الحقيقة من مميزات الإنسان ، وإنما هو يسجل لديكارت أنه كان أول من استطاع أن يتعقّل معنى الحرية في عصر كان للسلطة الدينية فيه شأن كبير ، فسبق بذلك هيدجر في جعله من الحرية الأساس الأوحد للوجود . وعلى كل حال ، فإن سارتر يقرر في صراحة ووضوح أن أسس المبادئ العقلية إنما ينبغي البحث عنها في مجال الحرية الإنسانية ، لا الحرية

(١) Ibid, pp. 558 - 559

لقد هذه الفكرة ، ارجع إلى بحثنا التالي :

Zakaria Ibrahim Boctor : « Sketch of a Philosophy of Joy » : in « The Review of Religion », November 1954, Volume XIX,

(Columbia University Press). pp, 5 - 12.

الإلهية^(٢) . ومعنى هذا أنه ليس ثمة نظام سابق من الحقائق والقيم ينبغي على الحرية الإنسانية أن تعمل على مطابقته أو الخضوع له ، كأنما هي بقصد حقائق أزلية أو مبادئ ضرورية لا بد لها من أن تعمل بمقتضاهما ، بل نحن الذين نخلق القيم ، وكل مما يضع بمحض حريته أساس الحق والخير والجمال . وإذا كان القلق كثيراً ما يأخذ بمجامع نفوسنا ، فذلك لأننا نشعر بفداحة تلك المسؤولية التي تقع على عاتقنا ، حينما ندرك أننا نخلق لذواتنا (وللآخرين أيضاً) معايير القيم الإنسانية^(٢) .

والواقع أن الحرية الإنسانية تنحصر أولاً وبالذات في اختيارنا لغایاتنا ؛ لأن اختيار هذه الغایات هو الذي يصبح بطبعه كل وجودنا ، ولكن لا يجب أن نتوهم أن غایاتنا محددة منذ وصولنا إلى هذا العالم ، بل نحن لا نكف عن اختيار غایاتنا طالما كنا على قيد الحياة ، وكثيراً ما يكون الاختيار الواحد مناسب للعدول عن اختيار سابق أو لتكوين اختيار جديد . ولكن اختيار غایاتنا حر حرية مطلقة ، مادام هذا الاختيار يتم (كما سبق لنا القول) على غير ما أساس ومن دون أي سند . فليس هناك أسباب تبرر الحرية ، بل الحرية هي التي تبرر كل سبب^(٣) ، وتبعاً لذلك فإن حريتها مطلقة ، لأنه ليس ثمة شيء يحدها (اللهم إلا أن تحد هي من نفسها) . حقاً إن الإنسان قد ينظر إلى دوافع أعماله ومبررات أفعاله باعتبارها ملزمة ، كأنما هي علل تستبعها نتائج معلومة ، ولكن مثل هذه النظرة إلى البواعث تجعل منها « معطيات » ثابتة كأنما هي قوى خارجية لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً ، في حين أن الفعل هو الذي يعين غایته دوافعه ، فالفعل هو التعبير الوحيد عن تلك الحرية الإنسانية التي تندفع نحو تحقيق إمكانيتها في حركة واحدة تضم الباعث والدافع والغاية معاً . وأما مانسميه بالروية أو التدبر الإرادي ، فهو في نظر سارتر مجرد خداع للنفس ؛ لأنه كيف يتستّن للإنسان

Jean - Paul Sartre : « *Situation* ». (Introduction à la Lecture de Descartes), p. 334. (١)

cf. Jean - Paul Sartre : dans « *Action* ». 27 décembre, 1944 (٢) (& « *L'Existentialisme est un Humanisme* » p. 26).

. « *L'Etre et le Néant* », p. 567 (٣)

أن يحكم على البواعث والدوافع حكماً صحيحاً ، في حين أنه هو الذي يخلع عليها ما لها من قيمة ، قبل كل تدبر عقلي ، بفعل ذلك الاختيار الأصلي الذي بمقتضاه يخلق ذاته ويحدد وجوده ؟ فليس للبواعث أو الدوافع من قيمة إلا ما يخلعه عليها مقصدي الأول (أو مشروعى الأصلي) ، لأننى أنا الذى أخلق غايتي فأخلق بذلك بواعثى ودوافعى . وهكذا نرى أننا حيناً نتدبر ونتروى ؛ فإننا نكون في الحقيقة فريسة لذلك الوهم الإنساني الذى ينسينا أحياناً أن اختيارنا قد تم منذ البداية ، بمقتضى اختيارنا الأصلى للنواتنا . ومعنى هذا أنه حيناً تتدخل الإرادة ، فإن التصميم (décision) يكون قد اخند من قبل ، بحيث أن قيمة الإرادة لا تعلو مجرد الكشف عنه أو إظهاره بشكل واضح .

حقاً إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الإرادة على أنها المظهر الوحيد الذى تتجلى فيه حريةنا ، ولكن الحرية في الواقع ليست مجرد صفة مميزة للأفعال الإرادية وحدها ، بل إن في استطاعتنا أن نقول عن عواطفنا وأهوائنا وانفعالاتنا إنها « حرّة » من حيث إنها تعبر عن بعض حالات ذاتية بمقتضاهما نحاول أن نبلغ غايات معينة سبق تحديدها وفقاً لحريةنا الوجودية الأصلية . فحريتنا مرادفة لوجودنا ، وهي الأصل في تلك الغايات التي نسعى للبلوغها ، سواء أكان ذلك عن طريق الإرادة أم عن طريق أي جهد عاطفى أو أي هوى انفعالي . وبهذا المعنى يقول سارتر إن الحرية ليست شيئاً آخر سوى « وجود » إرادتنا وأهوائنا^(١) . فليس ثمة ظاهرة نفسية تميز دون غيرها تلك الحرية ، بل إن كل ضروب وجودى تعبر عن حرية بشكل واحد . وهكذا يقول سارتر : « إن خوف حر ، لأنه يعبر عن حرية ، ووجودى يتمثل بأكمله في هذا الخوف من حيث إننى اخترت لنفسى أن أكون متخفقاً في هذا الظرف أو ذاك » فلا يجب إذن أن نحنو حنو ديكارت حينما جعل من الإرادة ظاهرة ممتازة أو فريدة في نوعها بالنسبة إلى الحرية ، بل ينبغي أن نقر أن كل الظواهر النفسية يمكن أن توصف بأنها « حرّة » : ويذهب ميرلوبونتى Merleau - ponty إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه من الواجب ألا نبحث عن الحرية في الفعل الإرادى ، لأن الفعل الإرادى هو في الحقيقة فعل قاصر un acte manqué .

Jean - Paul Sarte : "L'Etre et le Néant" , p. 520.

(١)

فحن لا نتجيئ إلى الفعل الإرادي إلا لكي نعارض تصميمنا الحقيقى ، كأنما نحن نقصد من وراء ذلك إلى أن ثبت لأنفسنا ضعفنا وقصورنا^(١) . ولكن وجودى الحقيقى إنما ينحصر في ذلك الأسلوب الخاص أو تلك الصورة الأصلية التي اخترتها لنفسى ، وهذه تستوعب كل حالات النفسية بما فيها إرادى وأفكارى وأهوانى وعواطفى . فأنما مسئول عن كل تلك الحالات لأننى اخترتها لنفسى باختيارى لنفسى . وهكذا نرى أن سارتر يعمم معنى الحرية إلى الحد الذى يجعل منها ظاهرة عامة مصاحبة لكل حياتنا السيكلوجية . فالحرية الوجودية تخرج عن نطاق الأفعال الإرادية التى تصدر عن بواعث عقلية معينة ، حتى أنها لتقترب في النهاية من ضرورة باطننة تجعل علة أفعالنا كامنة فيها ، بدليل أن سارتر نفسه يقول إننا نعمل على نحو ما نوجد ، بمعنى أن فعلنا ينبعق من وجودنا ويساهم في خلقنا .^(٢) ومعنى هذا عبارة أخرى أن اختيارنا الأصلى لأسلوبنا في الحياة هو الذى يحدد تصميماتنا ويعين أفعالنا في كل لحظة من لحظات حياتنا ، وهذا الاختيار لا يكاد يتفصل عن شعورنا بنواتنا ، فالإنسان حر من حيث هو شعور ، وليس ثمة شيء خارجى يمكن أن يعين اتجاه ذلك الشعور^(٣) .

من هذا نرى أن الحرية التى يتحدث عنها سارتر لا تعنى مطلقاً أن يحصل المرء على كل ما يريد ، بل هي تعنى فقط أن الإنسان يختار بذاته ، وأنه هو الأصل في وجوده . فالحرية تعنى استقلال الاختيار وقيامه بذاته ، وهذا فإنها تمثل في الحياة النفسية بأكملها ، فتظهر في الرغبات والأهواء ، كما تظهر في الإرادة والأفعال الإرادية . ولما كان التصرف الحر ليس عبارة عن فعل معقول صادر عن بواعث ومسوغات ، فإن الحرية التي ينادي بها سارتر لا بد أن تكون هي التي تفرض تلك البواعث بدون سبب (ومن غير علم أحياناً) . وهكذا يصبح الفعل الحر أبعد ما يكون عن الفعل الصادر عن رؤية وتعقل ، إذ تعالىه على سائر البواعث والأسباب العقلية يصبح فعلاً « لا معقولاً » . وعندئذ قد يتحقق لنا أن نقول إن الحرية السارترية وثيقة الصلة بنشاطنا الغرزى

M. Merleau - Ponty : “Phénoménologie de la Perception”, p. 498.

(١)

Jean Paul. Sartre : “L’Etre et le Néant” p. 529.

(٢)

Ibid., p. 530

(٣)

(لا العقل) ، فهي مجرد تعبير عن تلقائية الكائن الحى . ولعل نظرية زعيم الوجودية الفرنسية في الحرية أن تكون في النهاية مجرد تعبير لا دينى عن فكرة « الخطيئة » على نحو ما نجدها عند كيركجارد .

ومن جهة أخرى فإنه إذا كان اختيار الإنسان حرا بصورة مطلقة لا يقيدها شيء ، فلماذا يوجد القلق ؟ إن سارتر ليذهب إلى أنه ليس ثمة معايير حسنة أو سيئة في ذاتها ، مادام الإنسان هو الذي يخلق القيم ويبعد المعايير ، فلماذا تخشى الاختيار السيء ؟ وماذا عسى أن تكون مسوغات القلق في هذه الحالة ؟ بل لماذا نفترض أن اختياري سوف يهم الآخرين ، مادام على كل منا أن يختار لنفسه قيمة الخاصة ، وأخلاقه الخاصة وحقيقةه الخاصة ؟ بل حتى لو نظرنا إلى الإنسان الواحد ، فسنجري أنه لا محيس من القول بأن اختياره الحاضر لا قيمة له إلا في اللحظة الحاضرة ، مادام في وسعه من بعد أن يعدل منه ، بدليل أن سارتر نفسه يقرر في صراحة ووضوح أننا ملزمون بأن نختار ذاتنا باستمرار^(١) .

٤١ — ولكن إذا كانت الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار ، فهل يكون في وسع الإنسان أن يختار ألا يكون حرا ؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالتفى : لأنه يرى أنه قد قضى على الإنسان بأن يكون حرا . « لقد حكم على دائمًا أن أوجد فيما وراء ماهيتي ، بل فيما وراء دوافع فعله وبواعثه : فأنا موجود قد قضى عليه بالحرية . ومعنى هذا أنه ليس في الإمكان أن نجد للحرية حلوداً أخرى غير وجودها ذاته ، أو بعبارة أخرى : نحن لسنا أحبرأ في أن نتخلى عن حريتنا »^(٢) ولكن أليس في القول بأنه قد قضى علينا بالحرية ما يشعر بأن الحرية شر لا بد منه ؟ الواقع أن كل قضاء يفرض على الإنسان فرضًا لا بد أن يكون منطويًا على ضرب من العقاب بمقتضاه يفقد الإنسان شيئاً (كالشرف أو المال أو السمعة ... إلخ) . فالقول بأن الحرية حكم قد صدر على الإنسان يجعل من الحرية نعمة أكيدة أو شرًا لا مفر منه ، ولا شك أن مثل هذه النظرة

Ibid., p. 560

(١)

Jaen - Paul Sartre : "L'Etre et le Néant", p. 515.

(٢)

تفق مع مذهب سارتر في الحرية ، لأن الحرية عنده (مثلها كمثل الشعور نفسه) مظهر من مظاهر نقص الوجود الإنساني^(١) فالحرية التي ينسبها سارتر إلى الإنسان ليست مظهراً من مظاهر خصب الوجود الإنساني أو املاكه ، بل هي تعبير عمّا في ذلك الوجود المتناهٰى من نقص وضعف وخواء . ولعل هذا هو السبب في أن سارتر يربط ربطاً وثيقاً بين الحرية والعدم ، باعتبار أن الحرية هي ذلك « الالجود » الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته . وهكذا تصبح الحرية مجرد قدر يربّى على الإنسان ، أو مجرد عبودية يرزح المرء تحت إسارها ، بدلاً من أن تكون كسباً حقيقياً ومظهراً قوياً من مظاهر عظمة الوجود الإنساني^(٢) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا لم يكن في استطاعة المرء أن يتخلص من حرريته ، فذلك لأن مصيره يقضى بذلك ، كأن الإنسان مجرد عبد لحرريته . ولكن كيف يمكن أن تكون الحرية نفسها ولية ضرورة لا محيد عنها ، ولا سيل إلى الخلاص من أسرها ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال محرج قد لا يكون من السهل أن نجد له حلا ؟ .

هنا يقول بعض النقاد إن نظرية سارتر في الحرية المطلقة ، إذا صيغت على شكل قضية منطقية ، لا بد أن تفضي إلى تناقض . فنحن هنا بإزاء تناقض شبيه بما تنطوي عليه قضية الكذاب الذي يقر أنه كاذب . الواقع أن في استطاعتنا أن نتساءل : هل يكون أعلى ضرب من ضروب الحرية هو ذلك الذي فيه يكون المرء حراف كل شيء ، اللهم إلا في أن يتخلّى عن حرريته ، أم هو ذلك الذي فيه يكون المرء حراف كل شيء حتى في أن يتخلّى عن حرريته ؟ الظاهر (على الرغم مما ذهب إليه سارتر) أنه ليس ثمة سبب منطقي يبرر اختيار واحد من هذين الفرضين دون الآخر ، فإن كلاً منها لا يتعارض مع تعريف سارتر للحرية بأنها ليست محدودة بشيء (اللهم إلا بذاتها فقط) ولكننا سنرى في كلتا الحالتين أن هذه الحرية المطلقة لا تثبت أن تقرز هي نفسها ذلك السم القاتل الذي سرعان ما يقضي عليها . وهكذا نجد أن هذه الحرية

cf. Gabriel Marcel : "L'Existence et la Liberté Humaine (١)
chez Jean - Paul Sartre"; article dans; « Les Grands Appels de l' Homme Contemporain », Temps Présent, 1946; p. 155,

G. Marcel. « Homo Viator », Aubier, 1944., pp, 243 - 244. (٢)

الخالصة التي تحد نفسها بنفسها سرعان ما تجد نفسها في أعماق الماوية كما لو أن علة غريبة هي التي تسببت في الخد منها والقضاء عليها . ولنبدأ بالفرض الذي ذهب إليه سارتر فنقول : إننا هنا بإزاء حد فعال مستمر ، مadam سارتر نفسه يعترف بأن ثمة اختيارا قد حيل بيني وبينه إلى الأبد . وأما في حالة الفرض الثاني ، فقد نتوه عن حرتي ، إلا أنني حد عارض فقط ، لأنه وإن كان في استطاعتي أن أتنازل عن حرتي ، لا أنتني أبسر لا أتنازل عنها فعلا ، بل أنا اختار في كل لحظة أن أكون حرا ، على الرغم من أنني أبسر باستمرار على حافة تلك الماوية السحرية التي أستطيع أن أزلق إليها لو تخليت عن حرتي . ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التي قد قضى عليها دائما بألا تمارس ذاتها ؟ الحق أنه إذا كنت حرا فعلا في أن أتنازل عن حرتي ، فلا بد أن تكون ثمة حالة واحدة على الأقل يمكنني فيها أن أمارس تلك الحرية فعلا . وإذا فإن الحرية محدودة في كلتا الحالتين (أعني في الفرضين الأول والثانى معاً) ، لأنه بمجرد ما تتحدر الحرية إلى هاوية الضرورة ، فلن تكون لها رجعة . وبينما يقول الفرض الأول بأن ثمة اختيارا واحدا قد حيل بيني وبينه (وهو أن اختار التخلص عن حرتي) نجد في الفرض الثاني أنه لو أمكن هذا الاختيار ، فستصبح كل « الاختيارات » ممنوعة أو مستحيلة^(١) . ومهما يكن من شيء ، فإن القول بأن الإنسان حر بالطبيعة إنما يعني أن الوجود الإنساني متدرج تحت مملكة الماهيات ، مadam الإنسان حرا بالضرورة . وإذا لم يكن في استطاعة المرء أن يهرب من حرته ، فلا بد أن يكون مرجع ذلك إلى أن الحرية قضاء ومصير . وهكذا نرى أن الحرية التي ينادي بها سارتر ستكون في النهاية ضريبا من القدر (أو المصير) ، أعني أنها صورة من صور الضرورة^(٢) .

والواقعي أننا لو أنعمنا النظر إلى تلك الحرية التي ينادي بها سارتر لوجدنا أنها تبشق كواقعية محضة ، بحيث إنها لا تكاد تفترق عن مجرد تغرينا للوجود .

Aimé Patri : Remarques sur une nouvelle doctrine de la

(١)

liberté : article dans « Décallion », No. 1, 1946, p. 79

cf. Lucaks : « Existentialisme, ou Marxisme », Nagel.,

(٢)

Paris, p. 106.

فنحن هنا يلزمه طبيعة عمياء أو قدرة خالصة أو قوة مجردة ، بحيث إن تلك الحرية نفسها لا تشير في الذهن فكرة الحتمية أو الضرورة . وربما كان من حقنا أن نتسائل عما يميز فعلاً مثل هذه الحرية عن سورة الحياة المتعسفة أو عن إرادة القوة نفسها . حقاً إن سارتر يجعل من الحرية خلقاً للذات بالذات ، ولكنه سرعان ما ينزلق إلى الذاتية المضطبة فيجعل من الحرية توكيداً مطلقاً للذات ، وكان مجرد وجود الحرية يستتبع بالضرورة أن تكون تلك الحرية شاملة لا يحدوها حد . ولكن الحرية التي لا تعبر عن أية طبيعة سابقة عليها ، ولا تنطوي على أية استجابة لنداء خارجي صادر إليها ، لن تكون حرية على الأطلاق . فحينما يقول سارتر إن الحرية تبدع بواعنها وغاياتها وقيمها والعالم الذي تعيش فيه ، دون أدنى سند خارجي ، أو دون حاجة إلى أي عنون من قبل الآخرين ، فلاشك أنه إنما يصف حرية خيالية هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى أي شيء آخر . حقاً إن فكرة « الطبيعة » (التي يرفضها سارتر) فكرة غامضة ينبغي أن نعمل على إزالتها من لبس ، ولكنها فكرة هامة تظهرنا على أن الوجود ليس مجرد انباث jiaissement أو ظهور أول Ursprung كما يقولون الألمان) بل هو أيضاً « شيء معطى » donné له كافته وسمكه وثقله . فأنا لست فقط ما أخلق من نفسي ، والعالم ليس فقط ما أريده على أن يكون ، بل إنني قد أعطيت لنفسي بوجه من الوجوه ، والعالم سابق علىَّ بمعنى ما من المعانى . وإذاً فإن حرفي ليست قوة خارقة أو معجزة لا تخضع لأى قانون ، بل هي قدرة محدودة تؤثر فيها قوّى بعضها مصادره ذاتيّة نفسها ، وبعضها مصادره وجودي الخاص الذي يجد من دائرة نشاطها ، وبعضها مبعثه العالم الخارجي الذي تعيش فيه ، وبعضها مرجعه إلى الضرورات التي ترين عليها والقيم التي تختذلها أو تدفعها إلى العمل . ومعنى هذا أن للحرية ثقلًا كبيراً يجعل من جاذبيتها جاذبية شاملة بكل معنى الكلمة ، ولو لا ذلك لاستحالات تلك الحرية إلى ظلل من الظلال ، أو فكرة مجردة لا قوام لها ، أو حلم عريض لا أساس له^(١) .

ومن جهة أخرى فإن سارتر (على العكس من كيركجارد الذي يضع الإنسان دائمًا أمام الله) لا يضع الإنسان بإزاء أى شيء من الأشياء حتى ولا بإزاء ضمبيه ، كما فعل أنصار مذهب الأحرار « libéralisme » . فالإنسان الذي يصوّره لنا سارتر ليس مجرد « ذاتية محسنة » فحسب ، وإنما هو (على حد تعبير مونيه) ذاتية متاخرة : « subjectivité volatisée »^(١) . ولكن الواقع أننا نصطدم في تجربتنا اليومية ، بموضوعات تتعلق بها ، ووقائع تتأثر بها ، وموجودات تقع تحت تأثيرها ، فليست حريتنا مجرد « خلق من العدم » ، وإنما هي إبداع يشترك فيه معنا الآخرون والعالم نفسه . ومعنى هذا أنني كثيراً ما أكون من حريري بمنزلة الشاهد لا الفاعل ، كما أنني كثيراً ما أجده نفسي بإزائها في موقف المستمر لا المالك . وعلى ذلك فإن الحرية ليست مجرد قدرة على الخلق والإنتاج فحسب ، وإنما هي أيضاً قدرة على التعديل والتحويل . وأية ذلك أننا لا نكف مطلقاً عن استعمال حريتنا في التعديل من تلك الضرورات الخارجية التي يقدمها لنا العالم . فالحرية الحقيقة التي يتمتع بها الأشخاص في هذا العالم هي حرية إنسانية محدودة تلتقي في غمرة الحياة بموجودات ترين عليها وشخصيات قد تصطدم بها ، فهي حرية مجاهدة تحيى في عالم قوامه التصارع والجهاد والتواصل المستمر . حقاً إن سارتر يحاول أن يخرج الحرية من دائرة الفردية الخالصة بأن يجعل من القلق شعوراً بخطورة الاختيار الذي سنحققه أمام أنفسنا وأمام الآخرين معاً ، ولكنه ينسب إلى الحرية طابعاً ذاتياً خطيراً يمتنع معه كل تواصل حقيقي فيما بين السنوات ، مadam العالم سيسريح عبارة عن مجموعة حريات منفصلة متعارضة . ولكن معنى الحرية لا ينبع في عقولنا إلا في اللحظة التي نفهم فيها معنى حرية الآخرين . « فأنا لا أكون حراً بمعنى الكلمة ، (كما قال بحق باكونين : Bakounine) إلا إذا كانت كل الموجودات الإنسانية المحيطة بي – رجالاً ونساء – حرّة هي الأخرى ... أجل ، فإني لا أصبح حراً إلا بحرية الآخرين . »^(٢) وإذا فإن مذهب سارتر في الحرية يقضي على كل تضاد فيما بين الحريات ، لأنه لا يتصور الحرية إلا في نطاق

cf. E. Mounier "Introduction aux Existentialismes"

(١)

De Noël, Paris, 1947, p. 126.

cité par E. Mounier : "Le Personnalisme" p. 76.

(٢)

الذاتية المضمة ، كما أنه يذهب إلى أنه من المستحيل لأية حرية في العالم أن تتحدد مع غيرها من الحريات ، اللهم إلا أن يكون ذلك باستبعاد تلك الحرية أو بالخصوص لها . وهكذا نرى أن الحرية السارترية قد تأصلت فيها جنوراً ضرورة لدرجة أنها لا يمكن أن تتحقق أى تواصل communication مع الآخرين إلا عن طريق تلك الضرورة نفسها . فحن هنا بإزاء حرية ليس من شأنها على الإطلاق أن تحرر مَنْ تدنو منه ، بل كل ما تستطيع فعله أن تتزعزعه من سباته ، وأن تعصف به في ثنايا دوامتها التي لا تقاوم . ولكننا سنرى فيما بعد أن الحرية الحقيقية (حرية الشخص الإنساني الذي يعيش مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين) من شأنها دائماً أن تشيع الحرية فيما حولها ، فهي تخلق في نفوس الآخرين روح الحرية ، وهي الأصل في تلك الروح الإنسانية التي تسرى بين الأشخاص في سهولة ويسر^(١) .

٤٢ — أما إذا نظرنا إلى مذهب سارتر في المسؤولية ، فسنرى أنه يخلع على المسئولية معنى واسعاً جداً للدرجة أنه يجعل الإنسان مسؤولاً عن نفسه وعن الإنسانية بأسرها ، بل عن العالم بأجمعه . حقاً إن سارتر يفهم المسؤولية على أنها عبارة عن شعور المرء بأنه الفاعل الذي تسبب في حدوث شيء ما أو حدث ما ، ولكنه سرعان ما يوسع من معنى تلك المسؤولية ف يقول إنها عبارة عن شعوري بأنني الفاعل الحقيقي الوحيد لكل ما يقع لي من أحداث . فليس في حياته عوارض أو ظروف خاصة ، وليس ثمة شيء غريب عنى يمكن أن يتسبب فيما أشعر به أو فيما أحياه ، بل كل ما يحدث لي فهو مطبوع بطابعي ، موسوم باسمي ، وأنا وحدى المسئول عنه . فالحرية التي ينادي بها سارتر تستتبع بالضرورة أن تكون مسؤولية الإنسان شاملة ، بحيث إن الإنسان ليحمل فوق كفيه عباء العالم بأسره^(٢) . « إن مسؤوليتنا في الواقع هي أعظم بكثير مما قد نتوهُم لأول وهلة ، فإنه لا تلزمنا نحن فقط ، بل تلزم الإنسانية بأسرها . فلو أنتى كنت عملاً مثلاً ، ثم آثرت أن أنضم إلى نقابة مسيحية ، بدلاً من أن أصبح شيوعياً ، فإنني بانضمامي لهذا أعلن على الملا أن روح التسليم (أي الرضى بقضاء الله والأنقياد

cf. E. Monnier : Le Personnalisme" pp. 76 - 77.

(١)

Jean - Paul Sartre : "L' Etre et le Néant" , p. 639

(٢)

لتدبّر) هي في الواقع الأمر خير حل لمشكلة الإنسان ، وأن مملكة الإنسان ليست أرضية . ومعنى هذا أنني باختياري هذا لا ألزم نفسي فقط ، بل أريد أن يكون الإسلام رائد الجميع ، ومن ثم فإن مسلكى يلزم الإنسانية بأسرها ... وإننى فائنة مسئول أمام نفسي وأمام الآخرين ، وأنا أخلق صورة خاصة للإنسان أخيرها نفسي ، وإذا اختار نفسي فإننى اختار الإنسان «^(١) .

ولكن على أي أساس تستند تلك المسئولية الإنسانية الشاملة ؟ إن سارتر يجعل الإنسان مسؤولاً عن نفسه ، ومسئوليته عن نفسه تقوم أولاً وأخيراً على حرفيته في اختيار ذاته . ولكن هذا الاختيار لأصل الذى يقوم عليه كل نشاطنا الشعورى هو نفسه مجرد فرض ليس له ما يبرره . ذلك لأنه إذا كان هذا الاختيار سابقاً على كل تفكير أو تأمل عقلى ، فلن يكون ثمة سبيل للاحظته أو التتحقق من وجوده ، فافتراض وجوده قائم على غير ما أساس . ييد أن سارتر قد يتعرض على هذه الملاحظة بقوله إننا حقاً لا يمكن أن نتحقق من وجود ذلك الاختيار الأصلى ، ولكن لدينا عنه شعوراً غير مباشر لأن القلق والمسئولية يعبران عن شعورنا بالاختيار . ومعنى هذا أن سارتر يريد أن يقيم دليلاً الحرية على الشعور بالمسئولية (كما فعل كثير من الفلاسفة من قبل) ؛ ولكن هذه الحجة لا تجدى نفعاً إلا إذا افترضنا أن الشعور بالمسئولية ينطوى هو نفسه على شعور ضمني بالحرية ، وهذا الافتراض لا نكاد نجد له أثراً في ثانياً مذهب سارتر . الواقع أن المسئولية التي ينادي بها صاحب كتاب « الوجود والعدم » تعلو كل ما استطاع الإنسان أن يختاره بمحض حرفيته ، فهي كلاماً رأينا تمتداً حتى إلى الأحداث الخارجية التي لم تكن له عليها يدان . ولكن هل يعتقد سارتر حقاً أنه مسئول عن غزو بولندا واحتلال فرنسا وتدمير ستالينجراد ؟ هذا ما لن يعلم له سارتر جواباً إذ سيكون ردّه علينا أن موقفه بإزاء تلك الأحداث كان ولد اختياره ، فهو بتحقيقه لبعض الأفعال الحرة في ذلك العالم المضطرب بنار الحرب ، قد تحمل مسئولية كل ما كان يقع من أحداث في ذلك العالم . وهكذا ترى أن مجرد تحسر سارتر على الحالة التي آلت إليها فرنسا عام ١٩٤٠ دليل على

حرفيته ، لأن موقفه بإزاء تلك الحالة شاهد بوجوده وناطق بحريته . وتبعاً لهذا المنطق فإن في استطاعة أى فرنسي أن يقول : « لقد عاصرت فترة الاستسلام الحرفي عام ١٩٤٠ فأنا إذن قد اخترتها وارتضيتها . إن طبيعتي لم تكن لتقتضي بالضرورة أن أعرف عار الاحتلال الألماني ، فأنا إذن قد أردت ذلك الاحتلال وما ترب عليه من عار ، وأنا مسئول عنهم » وهلم جرا ... وهكذا نرى أن المسئولية التي تتصورها الوجودية السارترية تختلف كل الاختلاف عما اصطلح الناس على فهمه بالمسئولية . فليس ثمة مسئولية (في نظر الناس) إلا حينما يكون علينا أن نعطي حساباً عن شيء ما أمام شخص ما ، وهذا الشخص هو الذي يصدر الحكم ويوقع الجزاء ، يستوى في ذلك أن يكون هو الله أو المجتمع أو الذات المثالية نفسها باعتبارها القاضي الذي يحكم على الذات الواقعة أو التجريبية . وأما عند سارتر فليس من أثر لكل هذا ، لأننا بإزاء مذهب وجودي يطرح كل المسلمات العقلية التي تفسر بمقتضاهما مذاهب الماهية شعورنا بالمسئولية . فتحن بإزاء مسئولية لا معقوله تقوم على أساس تجربة باطنية يعبر عنها سارتر بقوله : « إن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك مسئول عما هو : ذلك هو الواقع »^(١) . ومعنى هذا أننا هنا بقصد واقعة محضة لا تقول تفسيراً ولا تأويلاً بحيث إن المسئولية السارترية لا بد أن تبلو في نهاية الأمر (مثلها كمثل أي شيء آخر) مجرد واقعة لا معقوله *absurde*^(٢) .

- ومن جهة أخرى فإنه من العسير أن نفهم كيف تقع علينا « المسئولية الشاملة لوجودنا » (على حد تعبير سارتر) إذا كانت إرادتنا تتبع بالضرورة مانحن عليه بالفعل . بعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مذهب سارتر في الحرية لا يبين لنا بوضوح على أي أساس تستند تلك المسئولية الشاملة التي بمقتضاهما ينبغي أن نقدم حساباً عن سائر أفعالنا ، بل عن وجودنا نفسه ، بحيث تكون مسئولين في النهاية عن « ماهيتنا » الأخيرة . والواقع أن سارتر حينما يتحدث عن « مشروعنا » *projet* الأصلي ،

J. P. Sartre :: Présentation dans « Temps Modernes », 1 er (١)
Oct. 1945.

cf. P. Foulquié : « Existentialisme », 1949, pp. 67 - 69. (٢)

أعني عن ذلك الأسلوب الأولى من أساليب الحياة الذي تنشق منه سائر أفعالنا ، فإنه يتحدث عن « صورة » لا يمكن أن تكون مسئولاً عنها ، لأنها أقرب ما تكون إلى مركب غامض لا شعوري أجد نفسي بإزائه ، كما يجد المرء نفسه « موجوداً » في هذا العالم بدون إرادته . حقاً إن سارتر يزعم أن هذا المركب الغامض نفسه هو وليد اختياري ، ولكن كيف السبيل إلى فهم ذلك الاختيار الأصلي الذي يبدأ من لا شيء ، في حين أن مثمة « معطيات » لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ؟

وفضلاً عن ذلك ، فكيف يكون الإنسان مسؤولاً عن وجوده ، إن لم تكن « ذاتيته » خاضعة لسيطرته ؟ إن سارتر نفسه ليس له بأن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك لا يتزدد في تقرير مسؤوليته ، فماذا عسى أن يكون معنى تلك المسؤولية التي يمتنعها يقدم المرء حساباً عما هو ، لا عما يفعل ؟ بل مثلاً عسى أن تكون تلك الأفعال ، إذا كانت مجرد أفعال عابرة عارضة ، تنبئ في شبه تلقائية حرمة من اختيارنا الأصلي ، دون أن تكون وليدة أي تدبر عقلي أو آية رؤية إرادية ؟ ألسنا هنا بإزاء مسؤولية غامضة تولد عن حرية مظلمة لا تكاد تعرف نور العقل ؟ الواقع أن المسؤولية لا تقوم إلا حيث يكون المرء « رب أفعاله » ، وأما عند سارتر فإننا بإزاء تلقائية عميماء لا تستمع لنا بأن نقرر أن الإنسان السارترى مسئولٌ فعلاً عن أعماله . وهذا فإن فكرة سارتر عن « المسؤولية » لا تكاد تتطوى على أي مفهوم عقلٍ واضح^(١) .

٤٢ — كل هذه الملاحظات (وببعضها ينطوي على أوجه نقد خطيرة) اقتاتت فيلسوفاً وجودياً آخر قد لا يقل أهمية عن سارتر نفسه ، ألا وهو الفيلسوف الفرنسي الراحل ميرلو بونتي ، إلى أن يعدل من مذهب سارتر في الحرية ، حتى يتلافى أوجه القصور التي تتطوى عليها نظرية سارتر في الحرية المطلقة . والفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب ميرلو بونتي هي أن الحرية التي تظل حرمة بالضرورة لا تفترق بحال عن الجبرية نفسها . فيما يقول سارتر إن الإنسان إما أن يكون حرّاً حرية مطلقة ، وإما أن يكون شيئاً في ذاته ، كل أفعاله مجبرة محددة ، نرى ميرلو بونتي يقرر أنه ليس ثمة حرية

إلا إذا كان هناك شيء تنشق منه وتظهر ابتداء منه . فالقول بأن الإنسان حر حرية مطلقة ينطوي على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقولاً ليس له أدنى معنى ، ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام أو « التعاقد » engagement في هذه الحالة . ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون في حاجة مطلقاً إلى أن تتحقق ، مادامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلة ستحل عليها وهي حرّة كما كانت في الماضي تماماً . فالحرية المطلقة لا تشعر بإزاء الحاضرين والماضي المستقبل ، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ، ولا تخس بضرورة القول . ييد أن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » (أو التعاقد) لأن التصميم الذي تحقق في الحاضر لا بد أن يندرج في المستقبل ، محققاً في الوقت نفسه شيئاً يظل محفوظاً ، فإذا ما جاءت اللحظة القادمة استفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هذه تجذب تلك ، دون أن تكون ملزمة لها إلزاماً .. إن سارتر ليجعل من الحرية حرية عمل أو فعل ، ولكنه ينسى أن ما تتحققه تلك الحرية في اللحظة الواحدة ينبغي ألا تأتي حرية جديدة فتفضي عليه في اللحظة التالية ، ومعنى هذا أنه لا ينبغي أن تكون كل لحظة (على حدة) عالماً مغلفاً في ذاته ، بل ينبغي أن تكون اللحظة الواحدة « مُقيّدة » لغيرها من اللحظات ، بحيث يتولد عن التصميم المتخذ أو الفعل المشروع فيه شيء محصل (un acquis) يكون بمثابة اتجاه نتخذه ونفعل على مواصلة جهودنا على هدفه . وهذا ما يعبر عنه ميرلو بونتي بقوله : إنه من الواجب أن يكون للذهن اخناء « pente » يسمح للحرية بأن تتابع سلسلة أفعالها وفقاً للعهد الذي أخذته على نفسها^(١) .

وأما فيما يتعلق بفكرة سارتر عن « الاختيار » فإن ميرلو بونتي يميل إلى القول بأن كل اختيار لا بد أن يستند إلى التزام سابق engagement préalable ، لأن القول باختيار أصلي أو أولى ينطوي على تناقض . الواقع أن الحرية تقتضي دائماً وجود « مجال » champ ، أعني أنها تستلزم أن يكون ثمة شيء يفصلها عن غياباتها ،

بحيث يكون في وسعها أن تعمل على تحقيق مكانتها بالغلبة على ما يفصله عن تلك المكانت من عقبات . وتبعداً لذلك فإن الحرية لا توجد إلا في «مواقف » situations أو ظروف ؛ وهذه المواقف ليست مجرد حدود فحسب ، وإنما هي الشروط التي تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها . حقاً إن حررتنا عبارة عن اختيارنا لخُلُقنا بأسره ، ولأسلوبينا العام في التصرف بإزاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائماً شيئاً محصلاً سابقاً عليه ، تعمل الحرية على التعديل منه والتصريف فيه ، فالحرية الواقعية الفعلة إنما هي تلك التي تحصر في تحقيق ضرب من « التبادل » échange بينما وبين العالم ، مادامت حررتنا لاتقوم إلا إذا كان ثمة « مجال » . ولكن كان ميرلو بونتي يسلم مع سارتر بأن معنى أي شيء وقيمة أي شيء لا يقومان إلا في ول ، إلا أنه يأى أن يخلع على تلك العبارة معنى كائناً يترب عليه لأن لا يجد الشعور في الأشياء إلا ما سبق له أن وضع فيها من معان . فالنظرة التي يأخذ بها ميرلو بونتي في هذا الصدد تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية المثالية ، لأن الذهن يخضع دائماً لحركة مركبة وحركة طلبدة ، مما يجعل « المعنى » وليد حركة مزدوجة تعبير عن اتجاه الذهن نحو العلم واتجاه العالم نحو الذهن ، حقاً إننا إذا قلنا إن هذه الصخرة لا يمكن عبورها ، فإن هذه الصفة التي يخلعها على تلك الصخرة تعبير عن مشروع إنساني بمقتضاه نظر استحالة عبورها . ومعنى هذا عبارة أخرى أن حررتنا هي التي تكشف عن وجود العقبات ، بحيث إن هذه العقبات لا يمكن أن تعد حدوذاً بقدر ما هي من خلق تلك الحرية نفسها . ولكن حتى لو صرفاً النظر عن كل مقصد إنساني ، أي عن تلك المحاولة الفعلية التي بمقتضاهما تتحقق من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعينة ، فإن حياتنا نفسها (بل مجرد وجودنا في هذا العالم) تنطوى على أبعاد وجودية تحدّد موقف العالم بإزائها . فالإنسان ليس في حاجة إلى أن يحاول فعلاً تسلق جبل من الجبال حتى يتحقق من أنه شاغر ، وهو ليس في حاجة إلى أن يصطدم فعلاً بجدار ما من الجدران حتى يتحقق من أنه صلب ، وإنما تنطوي بنية الوجودية structure existentielle نفسها (أعني جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أي مشروع صريح أو أي مقصد محدد ؛ وهذه الرابط هي التي تحدّد موقعه من « العالم الطبيعي » ، ومعنى وجوده الجسمي المرتبط على ذلك الموقف . ولكن كان ميرلو (م — ١٣ — مشكلة الحرية)

بونتى لا يسلم بوجود « عوائق في ذاتها » ، إلا أنه يأى أن يتصور الذات التي تحمل من العوائق عوائق ، ذاتاً « لا عالمية » *acosmique* (أعني ذاتاً مستقلة لا تمت بأدنى صلة إلى العالم الذي نحيا فيه) . وهنا يظهر تأثير ميرلو بونتى بنظرية الجشطالت ، لأنه يقول بوجود « صور خاصة » تتنظم بشكل معين أمام سائر النوات الإنسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعاً لذلك فإنه يسلم بوجود « نظام كوني » سابق على سائر المقصود الفردية والتقويمات الذاتية ، وهذا النظام هو الذي يحدد لكل موضوع مكانه الخاص في نطاق الوجود الإنساني العام . وهكذا ينتهي ميرلو بونتى إلى القول بأن الحرية الإنسانية تحدد نفسها بإزاء طائفة من « المعانى » التي يقدمها لنا العالم نفسه ، كأنّ ثمة « أحکاماً ضمنية » قد تلبيست بعض موضوعات التجربة بشكل أولى سابق على الوجود الإنساني نفسه^(١) .

وإذن فإنّ معنى الأشياء ليس مجرد معنى مركب مختلف ، وإنما هو (على العكس من ذلك) معنى يقدم نفسه لنا ويحاول أن يفرض نفسه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما كان لدينا أدنى شعور بالتواصل مع الأشياء والاندماج في « صميم » الكون ، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصراً على تصور الكون وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بإزاء العالم ، ولكننا نشعر فعلاً بأننا على ارتباط وثيق مع العالم ، ونحس بأننا مندجون مع ما في هذا العالم من أشياء . فذاتنا إذن ذات طابع كوني سابق على كل شعور شخصي وهذا الطابع يتمثل بوضوح في حقيقتنا الجسمية التي تتجه نحو الأشياء ، فتخلع عليها صورة الأشياء ، وتستخرج منها ما للأشياء من معنى ، وليس في استطاعتنا أن نخلع على الأشياء أي معنى خاص ، اللهم إلا ابتداء من ذلك المعنى الأصل المتضمن فيها ، لأنّ هذا المعنى الأولى وحده هو الذي يسمح لنا بأن نضفي على الأشياء — بمقاصدنا الحرة ومشروعاتنا الشخصية — معنى جديداً يكون مبعثه اختيارنا الذاتي .

cf. A. De Waelhens : « Une Philosophie de l' Ambiguité :

(١)

« L'Existentialisme Maurice Merleau-Ponty. » Louvain, 1951, pp. 317 - 319.

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لا بد أن يقوم على أساس معطيات سابقة أو مواقف معطاة . وقد يتوجه البعض أن فكرة الموقف (أو الظروف) تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلا مستمرا وتدخلا متصلا بين الذات التي تصرف ، وبين الموقف — أو الظروف — التي تجد نفسها بإزائها ، بحيث إنه قد يستحيل أحياناً أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية في كل فعل من الأفعال . فإذا نظرنا إلى مشكلة الحرية في صلتها بالماضي ، على ضوء هذه الفكرة ، وجدنا أنه قد يكون في وسع المرء أن يهرب من ماضيه في أي لحظة من اللحظات ، ولكن ليس في وسعه أن يهرب من ذلك الماضي تماماً في كل لحظة من اللحظات ، ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماض له ثقله الذي يردد به علينا ، بحيث يدفع بنا في اتجاه معين ، محاولاً أن يحملنا على أن نعرف بقيمه . وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك الماضي ، فإن هذا الانتصار لا بد أن يجيء ثمرة لمجاهدة وصراع ، وعلى كل حال فإن مشكلة الحرية إنما تمثل في هذه الحقيقة الهامة التي لا سبيل إلى إنكارها ، ألا وهي أنها لستنا حالي ذوي قدرة مطلقة ، ولكننا أيضا لستنا مجرد عجلات صغيرة في جهاز آلٍ كبير^(١) .

حقاً إن حرية قد تستطيع أن تحول مجرى حيات عن اتجاهه التقليدي ، ولكن مثل هذا التغيير لا بد أن يتم على صورة سلسلة من الانحناءات الصغيرة ، لا على صورة تحول مفاجئ أو خلق مطلق . فليست الحرية الإنسانية حرية مطلقة ، بل هي دائماً أبداً « حرية مجاهدة » : « *liberté militante* » ، ونحن نعلم أن الإنسان يوجد دائماً في « موقف » اجتماعي معين ، ولكن حتى لو استطاع الإنسان بفكرة وإرادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره ، فإن حريته لن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية إلى تلك الشخصية الخيالية التي يريدها . وهكذا فإن الرجل البرجوازي الذي ينضم إلى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا عملاً لأنه لن يستطيع في يوم وليلة أن يتخل عن موقفه السابق ، أو أن يقضى في نفسه نهائياً على أرجاع الطبقة التي كان ينتمي

M. Merleau-Ponty : « Phénoménologie de la Perception », (1)
p. 219. (cf. A. De Waelhens : « Une Philosophie de l' Ambiguïté, p. 321.)

إليها . حقا إننى أنا الذى أخلع على حياتي معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعني بحال أن هذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع أنهما ينشقان من حاضرى ومضى ، وبصفة خاصة من طريقتى في الجمع بين هذا الحاضر وذلك الماضى في وحدة حية ، وقد أستطيع أن أجعل من نفسي رجل ثورة ، على الرغم من تاريخنى الماضى ، بل دون أدنى باعث يبرر في حياتي مثل هذا التحول ، ولكن فعل الحر فى هذه الحالة لن يُعَبِّر إلا عن أسلوبى في الحياة وطريقتى في التصرف بإزاء العالم الطبيعي والاجتماعى ؛ لأن ثورتى ستتجلى على نمط ذلك الموقف العقلى الذى يعبر عنه وجودى نفسه كرجل مفكر .

ويعنى ميرلو بونتى إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن القول بمحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا في التاريخ ، ذلك لأنه لو كانت حررتنا مطلقة ، ولو كنا شعوراً محضاً خالصاً ، لما كان للتاريخ أي اتجاه أو أي معنى بالقياس إلينا ، إذ سيكون من الممكن عندئذ في أية لحظة أن يخرج أي شيء من أي شيء آخر . وتبعاً لذلك فإنه لن يكون من المستحيل أن ينقلب الطاغية إلى داعية من دعاة الحرية ، بدلاً من أن يستمر في طغيانه واستبداده . هذا إلى أن التاريخ نفسه لن يمضى في أي اتجاه ، ولن يكون في الوسع التمييز بين السياسي الحقيقى والرجل الأفاق ، ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جزئياً واتجاههاً ضمنياً هو عبارة عن تلك الخطة الواقعية التى يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك ، فيما قبل كل تصميم فردى ^(١) . حقا إن ميرلو بونتى يسلم بأننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذى يعرض علينا ذلك المعنى ، أو هو الذى يقتربه .

وصفة القول إن الحرية التى ينادي بها ميرلو بونتى لاخلق اختيارها ابتداء من لا شيء ، بل هي تندمج في موقف أصلى تتقبله وتتدخل معه ، فهي لا تمارس نشاطها إلا ابتداء من ذلك الموقف ، وإنما الحرية لا تظل دائمًا بمفردها ، بل هي تستند

إلى العالم وتنشق منه . ومعنى هذا أن الحرية لا تعرف الانفصال المطلق (كما زعم سارتر) ، بل هي تتحدد باندماجها في الأشياء ، فالحرية هي تلاق ، وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ، أو هي بالأحرى حوار متصل ، واتصال مستمر مع الأشياء ومع الآخرين . نعم إن العالم مكون من ذي قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث يمتنع معه كل فعل . ولنكن كثيرون من جهتنا محظوظين بمنشئنا وأصل وجودنا ، إلا أن أمامنا أفقاً مفتوحاً تمثل فيه لانهاية الإمكانيات ، وهكذا نرى أنه ليس ثمة جبرية مطلقة ، وليس ثمة اختيار مطلق ؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يكون شيئاً ، كما أنه لا يمكن أيضاً أن يكون شعوراً محسناً^(١) .

الفصل التاسع

بين الحرية والتحرر

٤٤ — رأينا في الفصل السابق أن الحرية ليست حالة أو واقعة ، وإنما هي فعل أو عملية Opération قد تكون كلمة « تحرر » libération أصدق تعبير عنها . والواقع أن الحرية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالروح ، وهي لهذا لا يمكن أن تكون مجرد حالة . فالحرية لا تظهر إلا عندما ت يريد ذاتها ، وإرادتها لذاتها إنما تعنى إرادتها لقيمتها . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تكون حقيقة إلا حينما تعمل على اكتساب ذاتها والدفاع عن نفسها . وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل لسن Le Senne حينما يقول إن الحرية لا تنفصل عن إرادة الحرية^(١) . بل ربما كان في وسعنا أن نستخلص من مذهب فيلسوف مثالي كفيشته هذه الفكرة نفسها ، خصوصاً حينما يقول هذا الفيلسوف إن الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هي إنتاج تلقائي . فليست الحرية عند فيشته واقعة ، بل هي فعل ، بدليل أنها لا تتجدد في ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن إنما نشعر بجريتنا في اللحظة التي تتحقق فيها تلك الحرية . وإذا فإن الحرية ليست شيئاً مكتملاً قد تم إعداده من ذي قبل ، أعني أنها ليست مجرد موضوع خارجيٍّ حقٍّ من ذي قبل ، بحيث يصبح أن نقول إن الحرية موجودة ، وإنما هي فاعلية تخلق ذاتها ، وتحقق نفسها ؛ وهذا فإن فيشته يقول عنها إنها شيء ينبغي أن يكون . ومن هنا فإن الحرية التي ينادي بها فيشته لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية ، أو عن فكرة الذات الحقيقة . فنحن هنا بإزاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية لا تظهر لنفسها إلا عن طريق العقبات التي تخلقها لنفسها ، أو « اللا أنا » le non - moi التي تضعها أمام ذاتها — وهكذا يوحد فيشته بين الحرية والواجب ، لكنه يجعل من الحرية في خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأوحد . وهذا هو السبب في أن فلسفته المثالية قد اصطدح على تسميتها بفلسفة الحرية .

cf. R. Le Senne : "Traité de Morale Générale", P. U. F.,
1949, 3e éd., p. 57.

(١)

يد أنها لسنا في حاجة إلى أن نسلم مثل هذا المذهب المثالى ، حتى نجعل من الحرية حقيقة روحية ترتبط في كيانتها ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية وقدرتنا على خلق ذاتنا . ولا يزانا في حاجة أيضاً إلى أن نذكر القارئ بما سبق لنا ذكره (في أكثر من موضع) من أن هذه الذات نفسها ليست واقعة ، وإنما هي كسب نسعى إليه وهدف نعمل على بلوغه . الواقع أن الحرية عملية لا تكاد تنفصل عن تحقيقنا للذواتنا ، فلا وجود للحرية إلا حينما توجد تلك البصورة الروحية التي يمتنعها يعلم الموجود الإنساني على خلق ذاته وتحقيق قيمته الخاصة . ولعل هذا هو ما عناه جبريل مارسل حينما قال إن الوجود ، والقيمة *la valeur* والحرية ، أمور مرتبطة لا يمكن إنقاذهما إلا معاً^(١) . فليست الحرية إذن مجرد انشاق للتلقائية ، وإنما هي تعبير حي عن خلق الشخصية ، وتحقيق القيم الذاتية . فأنا لا أكون حراً حينما أكتفى بممارسة تلقائيتي ، بل إنني أصبح حراً بمعنى الكلمة حينما أعمل على توجيه تلك التلقائية في اتجاه « التحرر » الحقيقي . وهنا يتمثل الطابع الإنساني لهذه الحرية الشخصية ، فإننا هنا بإزاء حرية محدودة مشروطة ، وهذه الحرية مقيدة بموقفنا الواقعي وظروفنا الوجودية . وهكذا ينبغي أن نطرح تلك الحرية المطلقة التي نادى بها سارتر ، لكي نقول مع أصحاب المذهب الشخصي بأن الحرية تنحصر في تقبل شروط وجودنا ، حتى تستند إليها في فعلنا . فليس كل شيء ممكنا ، أو ليس في الإمكان تحقيق أي شيء في أي وقت ، كما يزعم أنصار الحرية المطلقة ، وإنما يجب أن نعرف بأن للحرية حدوداً ؛ وهذه الحدود نفسها هي بمثابة القوى التي تستند إليها الحرية في نشاطها التحرري — وقد يكون في وسعنا أن نقول إن الحرية لا تتتطور ولا تنمو (مثلها في ذلك كمثل الجسم نفسه) إلا بالعائق ، والاختيار ، والتضحيه . حقاً إن الإنسان كثيراً ما يوثر التخلى عن حريته ، حتى يتمتع بالأمن والطمأنينة ، ولكن الحرية في صميمها جهاد دائم وصراع مستمر من أجل التحرر . فالحرية الإنسانية حرية مجاهدة *militante* (كما سبق لنا القول) لأنها فاعلية مستمرة ، ونشاط دائم ، وجهد لا ينقطع^(٢) .

G. Marcel : « Aperçus sur la liberté », dans « La Nef »,
Juin 1949, P. 73.

(١)

cf. E. Mounier : « Le Personnalisme », P. U. F., 1950, p. 77.

(٢)

والواقع أن الحرية لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء فهمنا للشخصية الإنسانية من حيث هي فعل و اختيار . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا الفعل وذلك الاختيار لا يمكن أن يقوما إلا على أساس طائفة من المعطيات السابقة التي تحاول الذات ابتداء منها أن تتحقق ذاتها . فللحرية إذن شروط بيولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية يقوم عليها نشاط تلك الذات الإنسانية التي لا تألو جهداً في سبيل تحرير ذاتها من أسر الطبيعة^(١) ولكن حينما تسعى الذات إلى القضاء على ما في عملية « تحقيق الذات » من جهد وألم ومشقة ، فإنها قد تسعى إلى الاندماج في منظمة جماعية تكفل بظهور شخصيتها في بوتقة المجتمع . وعندئذ قد تتورّم الذات أنها قد تحررت فعلاً من قيود تلك الحياة الشخصية الضيقة ، ولكنها لن تثبت أن تجد نفسها أسيمة نظام اجتماعي لا بد أن تختنق في نطاقه كل حرية وكل شخصية . والحق أن الحرية حمل ثقيل كثيراً ما ينوه به الإنسان : لأن تحقيق الذات عملية ألمية ، شاقة ، وهذا فإن المرء قد يوثر أن يتخلّى عن حرية حتى ينعم بحياة هادئة لا يدخللها ألم أو شقاء . ولكننا كثيراً ما ننسى أنه ليس ثمة شخصية إلا حيث توجد الحرية ، لأن تحقيق الشخصية إنما هو العمل على اكتساب تلك الحرية الباطنة التي يتحرر الإنسان معها من كل القيود الخارجية ، ومن سائر الحدود الموضوعية . فالإنسان الذي يحيى سطوة الضرورة ، ويسرّح تحت نير « القسر » ، لم يعرف بعد معنى الحرية . والعبد الحقيقي إنما هو ذلك الذي لا يشعر ب العبوديّة ولا يرى إساره . أما الإنسان الحر فهو ذلك الذي يعلم أن الشخصية لا تكتسب إلا بالصراع والمجاهدة ، وأن تحقيق الذات لا يتم إلا في ألم ومشقة . وإن مأساة الحياة الإنسانية لتنحصر أولاً وبالذات في تلك « الحرية » التي كثيراً ما يود المرء لو تخلى عنها ، حتى يخلع عن وجوده ذلك الطابع الأليم الذي لا يكاد ينفصل عنه . ولكن تحقيق الشخصية إنما يتم بهذا الصراع الإنساني العنيف الذي فيه ترفض الذات كل نفعية سهلة ، وكل سعي رخيص وراء السعادة ، حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال . وعندما تصل الذات إلى التحرر فعلاً من كل عبودية (يستوى في ذلك أن

(١) يجد القارئ — في نهاية هذا الكتاب — تذيلاً جديداً ، تعرضنا فيه للدراسة « الحرية السياسية » .

تكون عبودية الطبيعة ، أو المجتمع ، أو الدولة ، أو الآلة ، أو الطبقات . [إلخ] ، فإنه عندئذ قد تستطيع أن تعلو على نفسها ، وأن تصل وبالتالي إلى درجة الانتصار الروحي . ومعنى هذا أن تحقيق الذات يستلزم العمل على التحرر ، والتحرر هو السبيل الأوحد للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة . وما الحرية في النهاية سوى تلك « الروح » التي تنبثق في الإنسان حينما يصل إلى « التحرر » من قيود الطبيعة^(١) .

٤٥ — ييد أنه قد يكون من الخطأ أن نتومه (كما فعل بعض أنصار الحرية المطلقة) أن الحرية في جوهرها انفصالت عن الطبيعة واستقلال عن الآخرين . حقا إن عملية التحرير (كما لاحظ لسن Le Senne) لا بد أن تمر بمرحلة الاستقلال الذاتي ، فإن هذه المرحلة الأولية التي فيها تؤكد الذات وجودها بإزاء سائر العوامل الخارجية التي تحد من نشاطها هي بدون شك من الأهمية بمكان ، ولكن من الخطأ أن نجعل من الحرية مجرد مرادف للاستقلال الذاتي^(٢) . ومع ذلك فإن بعضًا من المفكرين — مثل فوييه Fouillée — قد جمعوا بين الحرية وفكرة « الاستقلال الخلقي » ، على اعتبار أن الحرية تتحضر في شعورنا بفعل فكرة الاستقلال الخلقي في نفوسنا ، وما يستطيع ذلك من عمل على تحقيق تلك الفكرة تدريجيا في حياتنا الشخصية . فالحرية بهذا المعنى ليستحقيقة واقعة أو صفة قائمة ، أو هبة متوحة للشعور الإنساني ، وإنما هي بالأحرى مثل أعلى ينبغي العمل على بلوغه في تقدم مطرد . وهذا ما يعبر عنه فوييه بقوله : « إن الحرية هي أكبر قسط ممكن من الاستقلال للإرادة ، حينما تحدد تلك الإرادة ذاتها ، بمقتضى ذلك الاستقلال ، بغية الوصول إلى غاية لديها عنها فكرة »^(٣) . ومعنى هذا أن الحرية هي « العلية المعقولة للذات » ، لأن فكرة الحرية تنطوي على الاعتقاد بأن ما سيحدث في المستقبل ليس محدداً أو معلوماً ضرورة ، دون أدنى تدخل من قبل قاعيتنا الخاصة أو علينا الذاتية بما يجيء معها من نشاط غائي . وهذا الاعتقاد أو هذه الفكرة (في نظر

cf. N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l'Existence », (١)
Aubier, 1936, pp. 204 - 5.

cf. René Le Senne : « Obstacle et Valeur », Paris,
Aubier, 1934. p. 208. (٢)

A. Fouillée : « Psychologie des Idées - forces », t. II. p. 290. I. (٣)

فويه) هي نفسها المقوله الأولى لل فعل الإنساني ، أعني أنها الفكرة الموجهة لسائر أفعالنا (وعلى الأخص لأفعالنا الخلقية) ، وهي تتحقق فعلاً كلما اقتنينا تدريجياً من ذلك المثل الأعلى الذي نسعى إليه نتيجة لانعكاس تلك الفكرة على نفسها وتأملها لذاتها .

والحق أننا لو أنعمنا النظر في حياتنا النفسية ، لتحققتنا من أن لإيماننا بالحرية أهمية كبرى في زيادة حرمتنا الفعلية . وأية ذلك أن فكرة الحرية حينما تمثل على صورة رغبة قوية في الاستقلال الخلقي ، فإنها سرعان ما تدخل في حياتنا النفسية — من حيث إننا كائنات عاقلة — كعامل هام يندمج ضمن الأسباب المفسرة لتصميماتنا الإرادية وأفعالنا الحرة . فلفكرة الحرية فعلها الحقيقي في كل تدبر عقلي أو كل تصميم خلقي ، لأنها كثيراً ما تتغلب على سائر أفكارنا الأخرى ، فتعمل بذلك على غلبة الإرادة وانتصار الحرية . ومعنى هذا أن فكرة الحرية تمارس في حياتنا الخلقية دور الفعل الحرّ *action libératrice* ، فتسمح لنا بأن نعارض شتى البواعث والدوافع بفكرتنا عن « الاستقلال الخلقي » ، مما يساعدنا على أن نihil الجبرية القاسية إلى علية غائية معقولة ، فنضع في مقابل القول بالقضاء والقدر ضرباً من الإيمان بالجبرية العلية^(١) . وهكذا يحاول فويه أن يوفق بين مذهب الجبرية ومذهب الحرية الأخلاقية ، أو بين القول بالآلية الطبيعية والإيمان بالنزعة الروحية ، بأن يجعل من « فكرة الحرية » أداة أو واسطة لتحقيق مثل هذا التوافق . وهنا يذهب فويه إلى أن فكرة الحرية تنطوي دائماً على « حب الحرية » ، وهذا الحب نفسه لا يكاد ينفصل عن وجودنا ككائنات شاعرة عاقلة . والواقع أن أنصار الجبر وأنصار الحرية سواء بسواء يملكون « فكرة الحرية » ، وهم يفهمون أن الحرية تعنى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للذات الإنسانية العاقلة . ولكننا كثيراً ما ننسى أن العمل على تحقيق هذا الاستقلال إنما يتولد عن اختبار فكرة الحرية لذاتها في مجال التجربة . فالحرية ليست حقيقة معطاة أو واقعة مبنولة ؛ بقدر ما هي « فكرة عاملة » أو فكرة ذات قوة مؤثرة « *idée force* » . وعلى ذلك فإن الحرية لا تصير حقيقة واقعة إلا إذا آمنا بها . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحرية هي

وليلة اعتقدنا بالحرية ، بدليل أن الشخص الذي يعتقد في نفسه أنه حر مختلف في سلوكه عن الشخص الذي يعتقد في نفسه أنه مجرر^(١) .

وعلى كل حال ، فإن من المؤكد أن الحرية (في المرحلة الأولى من مراحلها) لا بد أن تمثل على صورة استقلال ذاتي ، لأن بداية الشعور بالحرية إنما تكون في اللحظة التي تجد فيها الذات نفسها بإزاء عوائق تضطرها إلى الاستيقاظ من سباتها العميق في غمرة الطبيعة . ومعنى هذا أن سعي الذات للاستقلال عن الآخرين والانفصال عن العالم إنما هو المظهر الأول لشعورها بذاتها وإدراكها لحريتها . ولكن الذات حينما تشعر أنها قد تحررت من كل ضغط خارجي ، فإنها سرعان ما تنصب نفسها أمراً على كل شيء ، إذ يخيل إليها أن حريتها تحصر في تقريرها لذاتها وانفصalam عن غيرها . وهكذا لا تعود الذات تدرك من معانى الحرية سوى تحقيق أفعال فردية ، أصيلة ، ذات طابع شخصي . وهنا سرعان ما تتخذ الحرية صورة سلبية ، بل مظهراً عدوانياً ، كأن تقريرها لوجودها يستلزم حتى أن تعارض وجود الآخرين أو كأن الأفعال الإنسانية لا تكون حرة إلا إذا جاءت محددة لوقفنا بإزاء الآخرين أو مؤكدة لكياننا ضد كيان الآخرين . ييد أن هذا المسلك نفسه سرعان ما يوقعنا في الشرك الذي نصبنا لأنفسنا ، إذ في اللحظة التي نوهم فيها أننا قد أصبحنا نتمتع بحرية مطلقة ، تكون عواطف الآخرين هي مبعث أفعالنا ومصدر تصرفاتنا . ومن ثم فإننا لا نثبت أن نجد أنفسنا في موقف عدائٍ يقتضي منا صراعاً عنيفاً وجهاداً مستمراً ، دون أن يكون ثمة ما ندافع عنه أو ما نعمل على النجود عنه . والواقع أن الإنسان كثيراً ما يسعى إلى التحرر من سائر القيود المنظورة ، لكي يعود فيجد نفسه أسيراً يرزح تحت نير عبودية أشد هولاً وأقسى مرارة ، ألا وهي عبودية الغرائز والشهوات والمطالب الجسدية . ييد أن الإنسان كثيراً ما يقع تحت تأثير وهم خادع يصور له أنه حر فعلاً ، فلا يليث أن يستشعر في نفسه من الكراهة ما يحمله على الترد على سائر القيم التي تنظم حياته . وعندئذ تصبح الحرية مجرد ادعاء فردي ينصب فيه الفرد نفسه مبدأ مطلقاً يضعه في مقابل العالم ، إذ يخيل إليه أن وجود

cf. Jean Wahl : « *Traité de Métaphysique* », 1953. p. 537

(١)

& E. Bréhier : « *Histoire de la Philosophie* », t. II. Iv, p 1090.

العالم نفسه يجد من سيطرته ويناصبه العداء . وهكذا يسعى الفرد للانتقام من الكون بنشاطه المدمر الذى يجد فيه أهمية أكثر من كل ما يعمل على هدمه . ومادام المرء لا يريد أن يخضع لقانون العالم ، فليس عليه إذن سوى أن يعمد إلى فرض قانونه الخاص على العالم نفسه ! وهنا يكون النشاط المدمر خير وسيلة لإيهام النفس بالقوة . والهدم في الحقيقة إنما هو تعبير قوى عن تلك الرغبة الإنسانية في القضاء على كل ما من شأنه أن يقف عائقاً في سبيل حرية الفرد . وكثيراً ما يدخل في روع رجل المدمر أنه أروع وأسمى بكثير من رجل البناء ، لأن المدمر أكثر تعبيراً من البناء عن الحزم والبت والسرعة والتنفيذ .

وبينا نلاحظ أن كل ما هو عظيم أو جليل في حياتنا الإنسانية قد كان ثمرة لجهود صغيرة متواصلة وأفعال بطيئة متلاحقة ؛ نرى أن النشاط المدمر كفيل بأن يقضي على كل هذا في لمح البصر . والواقع أن الرجل الذى يسعى إلى البناء لا بد أن يصطدم بالكثير من العقبات ، فإن المادة تقاوم سيطرة الروح ، ولا بد من القضاء على مقاومة الأشياء تمهدأً لإحالتها إلى وسائل لينة تطاوع سورة الروح ، وتتناغم مع الإلهام الباطن الذى ينطوى عليه العمل الفنى . وهذا يعني ما يسعى الرجل المدمر إلى عموه والقضاء عليه ، فإن ما يوجه إليه ضرباته إنما هو هذا الجهد الروحي الذى يمتنعه استحالت المادة إلى عمل فنى تشيع فيه الحياة . وهكذا نراه يعمد إلى هدم كل هذا في لحظة واحدة ، حتى يثبت حرريته وقوته في نشوء جنونية عارمة ! ومادامت الحرية هنا ليست شيئاً آخر سوى مملكة الفرد ، فليس بدعاً أن نرى الغيرة تستبد بها إلى الحد الذى يجعلها تمنى لو أحبى كل ما تم بناؤه بدونها ، إذ ليس من نصر أجمل عندها من أن تعصى عليه فتزيل معالله إلى الأبد !

ويذهب لأقل في هذا الصدد إلى أن ثمة حرية ترى في كل عمل إيجابي يتعارض معها ضرباً من الإهانة أو الأذلاء ، ومن ثمَّ فإنها تنظر إلى نظرية ملؤها التوجس والارتياح ؛ لكنى تعلم من بعد على توكيده ذاتها بالانتصار عليه والانتقام منه . وليس من شك في أن هذه الحرية قديمة قدم العالم نفسه ، فإن الحرية الشريرة التى تحقد على كل عمل إبداعى هي في البدء حرية الشيطان الذى تمرد على خالقه . وإن الشيطان ليتقم من خليقة الله بتنفيذها إلى باطن الكون على شكل دودة تنخر في عظامه . وأما الإنسان

الشرير (الذي وصفه جوته في حديثه عن مفستوفليس) فإن حريته تنحصر في إنكاره المستمر . ولئن كانت الإرادة خيرة بالفطرة ، من حيث إنها تتجه بالطبيعة نحو الوجود و نحو الخير ، إلا أن الكبـاء « l'orgueil » التي تجعلها تخشى الخضوع هي التي تجيد بها عن غايتها وتصرفها عن مقصدـها^(١) .

والواقع أن الناس كثيراً ما يخلطون بين الحرية والاستقلال ، في حين أن الاستقلال ليس إلا حرية سلبية . فالموجود الذي يجد في الاستقلال الذاتي غناً وكفاية ، إنما يستبدل في معظم الأحوال عبودية بعيدة . وحسبنا أن ننظر إلى ذلك الرجل الذي يتوهـم أن من مستلزمـات أصـالـته ألا يـشاـبه الآخـرين ، فيـسـعـى إـلـى مـعـارـضـتـهم بشـتـى الـطـرـقـ وـكـافـةـ الـوـسـائـلـ ، أوـ إـلـىـ ذـلـكـ الـذـيـ يـأـخـذـ عـلـىـ عـاقـقـهـ أـنـ يـطـرـحـ القـانـونـ العـامـ أوـ أـنـ يـرـفـضـ مـاـ اـصـطـلـعـ عـلـيـ النـاسـ ، فـيـحـرـمـ بـذـلـكـ نـفـسـهـ مـنـ السـعـيـ وـرـاءـ أـحـسـنـ الـخـيـرـاتـ وأـجـلـهـاـ ، أـعـنـىـ تـلـكـ الـخـيـرـاتـ الـتـىـ يـسـتـمـدـ مـنـهـاـ النـاسـ عـنـاصـرـ نـعـومـهـ ، وـأـصـولـ قـوـتـهـ ، وـمـبـادـئـ سـعـادـتـهـ ؛ أوـ إـلـىـ ذـلـكـ الـذـيـ تـصـلـ بـهـ الـفـرـديـةـ إـلـىـ الـحدـ الـذـيـ لـاـ يـسـتـطـعـ مـعـهـ أـنـ يـحـتـمـ شـيـئـاـ أـوـ أـنـ يـعـجـبـ بـشـيءـ ، فـلـاـ يـجـدـ فـيـ أـىـ عـلـمـ تـحـقـقـ بـدـوـنـهـ إـلـاـ مـسـبـةـ لـهـ وـطـعـنـاـ فـيـ قـرـتـهـ ، وـمـنـ ثـمـ يـحـصـرـ كـلـ هـمـ فـيـ الـقـضـاءـ عـلـيـهـ وـالـعـمـلـ عـلـىـ هـدـمـهـ ، إـرـضـاءـ لـغـرـورـهـ وـإـشـبـاعـاـ لـضـغـيـتـهـ ؟ فـقـىـ كـلـ هـذـهـ الـأـعـوـالـ نـرـانـاـ بـإـزـاءـ أـفـرـادـ قـدـ اـسـتـحـالـ «ـ الـاسـتـقـلـالـ »ـ عـنـدـهـمـ إـلـىـ حـرـيةـ سـلـبـيةـ قـوـامـهـاـ الـمـعـارـضـةـ ، وـالـهـدـمـ ، وـالـعـدـوانـ .

يـدـ أـنـ للـحـرـيةـ السـلـبـيةـ معـ ذـلـكـ دـوـرـاـ هـاماـ تـقـومـ بـهـ فـيـ صـمـيمـ حـيـاتـنـاـ الرـوـحـيـةـ (ـ وـإـنـ كـانـ هـذـاـ الدـورـ هوـ مـنـ الـحـرـيةـ بـمـثـابـةـ الـبـداـيـةـ لـاـ النـاهـيـةـ)ـ ، فـإـنـ مـنـ الـواـجـبـ أـنـ يـعـرـفـ المـرـءـ كـيفـ يـقـولـ «ـ لـاـ »ـ ، حتـىـ لـاـ يـظـلـ أـلـهـيـةـ فـيـ يـدـ الـأـحـدـاتـ ، بلـ حتـىـ يـكـسـبـ تـلـكـ الـقـدـرـةـ الـفـاعـلـةـ (ـ قـدـرـةـ الـمـبـادـأـةـ »ـ Initiativeـ »ـ)ـ الـتـىـ لـوـلـاـ لـكـانـ شـيـئـاـ ، لـاـ مـوـجـودـاـ . وـلـيـسـ المـقـصـودـ بـقـوـلـ كـلـمـةـ «ـ لـاـ »ـ بـمـرـدـ الرـفـضـ أـوـ الـمـعـارـضـةـ ، بلـ المـقـصـودـ هوـ الـعـمـلـ عـلـىـ التـيـزـ عـنـ الـآـخـرـينـ ، وـالـسـعـىـ إـلـىـ اـكـتـشـافـ ذـاتـيـتـاـ الـخـاصـةـ ، وـالـاجـهـادـ فـيـ تـعـرـفـ رـسـالتـاـ فـيـ الـحـيـاةـ ، وـمـاـ يـقـعـ عـلـىـ عـاقـقـنـاـ مـنـ وـاجـبـاتـ . وـلـكـنـ هـذـهـ الـحـرـيةـ السـلـبـيةـ لـاـ تـكـفـيـنـاـ

بحال ، فإن أحداً لا يمكن أن يقنع بها وحدها . وإذا كان البعض قد يظن أنه بالتخاذل موقفا سليما خالصا بإزاء كل ما يعرض له من إمكانيات إنما يعبر عن قوته ويرهن على قدرته ، فإن هذا الظن في الحقيقة وهم كاذب وخطأ صراح : ذلك أن هذا الرفض *refus* إنما يخفي وراءه إمكانية أعظم ينبعى علينا أن نعمل على تحقيقها . فهو يفرض علينا مطلباً أكبر ينبعى علينا أن نسعى إلى تحقيقه ، إشباعا لرغبة ملحة قد تكون أكثر أهمية . وليس من شك في أننا إنما نتحقق من قيمة أي موجود في اللحظة التي نرى فيها أن حرية السلبية أو الدافعية قد استحالت إلى حرية إيجابية أو حرية عاملة . وإن إذ فإن في وسعنا أن نقول مع لافل إن الحرية الحقيقية هي دائماً أبداً حرية خالقة أو حرية مبدعة « *créatrice* » (١) .

حقاً إن للنفي أو الإنكار *négation* قيمته ، فإنه هو الحافر الذي يضطرنا إلى البحث عن شيء إيجابي يعبر عن « إثبات » *affirmation* أكمل ، ولكننا حينما نجعل من الإنكار غاية في ذاته ، فإننا نضيع على أنفسنا كل ما يجئ مع الإنكار من فوائد . الواقع أن الذات حين تجد نفسها مضطربة إلى الإنكار والرفض ، فإن نشاطها لا بد أن يتزايد قوة وأمانة ، وتتوتر وحماسة . فليس المقصود بكلمة « لا » مجرد الرفض للرفض ، بل إن هذه الكلمة لتأخذ هنا طابعاً إيجابياً ينحصر دوره في تقرير ما فات الآخرين إثباته ، أو في تكميل ما غفل عنه الآخرون . ومعنى هذا أن كلمة « لا » حينما تفهم على حقيقتها ، فإنها لا يمكن أن تعنى قطع الصلات مع الآخرين ، والنظر إليهم على أنهم أعداء ينبعى السعي إلى القضاء عليهم ، وإنما هي في الحقيقة نداء نوجه إلى الآخرين بقصد حفظهم على البحث ودعوتهم إلى المساهمة في الكشف عن الحقيقة . فنحن هنا بإزاء نقطة البداية في كل تواصل مشترك ، لأن على كل فرد منا أن يخرج عن دائرة الخاصة المحددة ، لكي يجلب للآخرين ثمرة بحثه وخلاصة رسالته ، فيعين بذلك الآخرين على فهم ذلك الجانب الخاص من جوانب الحقيقة الذي انكشف له على حدة . وهكذا يستطيع المرء أن يتجه مع الآخرين نحو ذلك « الامتناهي » الذي لن

يسمح لأى تقرير فردى أو لأى إثبات خاص بأن يقف حائلا دون تقدمه مع الآخرين نحو الحقيقة الكلية الشاملة . حقا إن الحرية السلبية قد يبلو أنها تفصلنا عن العالم ، مادامت هي الأصل في انطواننا على أنفسنا ، ولكن هذا الانفصال نفسه هو الذى يهد لتلك المشاركة الفعالة التى فيها تنفذ إلى أعماق العالم ونقضى على سائر الحدود التى تفصلنا عنه^(١) .

لقد جعل سارتر من « الانفصال » جوهر الحرية ، ولكن الحرية الحقيقية (كما لاحظ ميرلو بونتى وغيره من الفلاسفة المعاصرين) إنما تتحضر في ذلك التواصل المستمر مع الأشياء ومع الآخرين . وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل جبريل مارسل حينما يقول : إن نشاطنا الحر ينحصر في قبولنا للوجود ومشاركتنا فيه^(٢) . وهذه « المشاركة » participation هي في نظر لافل جوهر الحرية الإنسانية ، لأن حررتنا إنما تتحضر في مشاركتنا لل فعل المحسن Acte pur^(٣) ، مadam ليس ثمة سوى موجود واحد يشارك فيه كل ما هو موجود^(٤) . فالحرية الإنسانية إنما تتحضر في فعل « التقبل » Acceptation ، أعني في إجابتنا على الحياة وعلى الوجود بكلمة « نعم » . الواقع أن كلمة « نعم » ليست شيئا آخر سوى الشعور بمشاركةنا في ذلك « الكل » الكبير الذى نسألنا فيه والذى مازلنا نحبها ونسموها فيه . وإننا لستمر في تقبل هذا الوجود والإجابة عليه بكلمة « نعم » ، بقدر ما نعمل على الحافظة على تلك الهبة التى منحت لنا ، وبقدر ما نسعى إلى استثارتها واستخراج ما تنتطوى عليه من معنى وقيمة . وليس من شك في أننا إذا كنا قد دخلنا إلى الوجود بدون إرادتنا ، فإن في وسعنا (كما كان يقول الأقدمون) أن نخرج منه بإرادتنا . وإذا ذكرنا مجرد استمرارنا في الوجود إنما يعني أن الكلمة « نعم » لا زالت باقية في قراة نفوسنا ، حتى ولو أبینا أن نعي عنها في صيغة صريحة واضحة . ييد أن البعض قد يحاول أن يجعل قبولة الوجود وقفًا على ما يتفق مع

L. Lavelle : « Les Puissances du Moi », p. 151

(١)

G. Marcel : « Etre et Avoir », p. 165

(٢)

cf. L. Lavelle : « De l'Acte », ch. XI (La participation et la liberté) pp. 179 – 199.

(٣)

ميوله ورغائبه ، حتى يتمنى له أن يرفض كل ما لا يرتاح إليه أو كل ما لا يرضي به . فهل يكون في مثل هذا الموقف قبول حقيقي « *consentement véritable* » ؟ الواقع أن القبول الحقيقي لا بد أن يكون أعم وأشمل ، فإن الذي يتقبل الحياة لا بد أن يتقبل معها كل ما يرتبط بها من حالات وكل ما تقتضيه من شروط . ومادامت الحياة لا تخلي من مساوىء وشرور ، فلا بد إذن من أن تتقبل كل ما يجيء معها من مصاعب ومشاق ومسئولييات . وليس معنى هذا أن نعمد إلى التواكل والتسليم ، بل المقصود أن نستخرج من شروط الحياة نفسها ما يعيننا على تحقيق مصيرنا ، بحيث تتحذى من مساوىء الحياة وسائل نمونا وتطورنا وتحررنا . فالذي يتقبل الحياة لا بد أن يتقبل الجسد الذي أعطى له بما فيه من مساوىء وعيوب ، والوراثة التي فرضت عليه بما يستبعدها من مظاهر نقص وضعف ، والوسط الذي أجبر على المعيشة فيه بما اكتتبه من شرور ونفائص ، والحالة الاجتماعية التي نشأ فيها بما ترتب عليها من آثار ونتائج ... إلخ . ولكن الحرية إنما تمثل في ذلك القبول الحقيقي الذي يمتنع عليه نأخذ على عاتقنا (في شجاعة مطمئنة متبرصة) مسئولية وجودنا ، فنحاول أن نخلق من مظاهر عبوديتنا وسائل للتحرر ، ونعمل على أن نخلع على حياتنا معنى شخصياً أصيلاً . وإن الناس ليبدون تدميرهم من كل ما يحيق بهم من شرور ومضاعف ، ولكن كل شكاة قد تثور في نفس الإنسان كثيراً ما يكون مردها إلى أنه يقارن نفسه بالآخرين ، وهذا هو أصل الداء . أما الحرية الحقيقة فإنها لا تعرف بهذه المقارنة ، لأنها تعبّر عن الشخصية ، والشخصية هي نسيج وحدتها . فليس من شأن الحرية أن تحسد الآخرين ، أو أن تشتهي التشبه بالآخرين ، لأنها لا تتقبل بحال أن تستبدل بذاتها شخصية غيرها كائناً من كان . وهكذا يمكننا أن نقول في النهاية إن الحرية هي ذلك الفعل الحض الذي يشعر معه كل موجود بأن وجوده لا يكاد ينفصل عن خلقه لذاته وتكونه لصورته^(١) .

٤٦ — أما المرحلة الثانية من مراحل عملية « التحرر » ، فهي مرحلة البحث عن القيم ، والسعى إلى تحقيقها . فالذات التي توصلت إلى اكتشاف استقلالها ، على

cf. Louis Lavelle : « *Les Puissances du Moi* », Flam - marion, 1948, p. 153.

(١)

الرغم من قسر الضرورات وضغط المواقف الخارجية ، لا يمكن أن تقنع بهذا الاستقلال ، لأن في الانفصال نقصاً وضعفاً وافتقاراً . فلا بد للذات من أن تتخطى هذه المرحلة السلبية لكي تصل إلى مرحلة إيجابية تعمل فيها على الاتجاه نحو الماضي عن طريق الاكتشاف ، والاتجاه نحو المستقبل عن طريق الاتخاع . وهكذا تستخرج الذات من ماضيها ما ينطوي عليه من إمكانيات ، لكي تتحقق في مستقبلها ما تنزع إليه من غيارات . وبين تراث الماضي وأمل المستقبل تتحدد نيات تلك الذات ، ويتبعن اتجاه الإرادة التي تدفعها إلى الفعل . فليست الحرية هي مجرد الفعل الذي به يؤكد الموجود ذاته (أو يضع وجوده الخاص) وإنما هي أيضاً ذلك الجهد الذي به يسعى الموجود إلى الطو على ذاته (أو يصل على تحقيق القيم) . الواقع أن الحرية التي تتمتع بها حرية ناقصة ، وشعورها بنقصها هو الذي يحفزها إلى العمل على تحقيق القيم . فليس نشاط الحرية بقادر على تمجيد ذاتها والانطواء على نفسها ، وإنما هو يمتد إلى محاكاة الحرية المثالية والسعى إلى مشاركة الفعل الحمض . وإذا قلنا إن مهمة « القيمة » la valeur تحصر في إقامة ضرب من التوافق (أو التطابق) بين الوجود كـ هو ، والوجود كما ينبغي أن يكون ، فسيكون علينا أن نقول إن الحرية هي التي تتکفل بتحقيق هذا التطابق (۱) .

وربما كان في وسعنا أن نربط فكرة الحرية بفكرة القيمة ، فنقول مع « لافل » إن قيمة كل إنسان تتوقف طردياً على درجة حريته ، وهذه الحرية نفسها ليست سوى بحث عن القيم ، وسعى وراء المكنونات ، وجهد متواصل من أجل العمل على تحقيقها . فالحرية تعبّر عن قدرة البرء على العودة إلى ينبوغ نشاطه ، والرجوع إلى مصدر فاعليته ، وهذا الينبوغ نفسه هو مصدر كل شيء ، لأنه أصل كل ما في الوجود . وإذا كان لأنيو Lagneau يقرر أن القيمة لا تظهر إلا في اللحظة التي تتعقل فيها الذات حريتها الخاصة ، فإنَّ في استطاعتنا أن نقول إن هذا التعقل نفسه (أعني هذا التأمل العقلاني réflexion) تعقل فعال يتسم بطبع الفعل والتحقق . ومن هنا فإنَّ من الواجب أن

R. Le Senne : « Obstacle et Valeur », p. 209. & L.

(۱)

Lavelle : « Traité des Valeurs », t. I. p. 425.

(م ۱۴ — مشكلة الحرية)

تنسب إلى « الشخص » الإنساني قيمة كبيرة ، لأن هذا « الشخص » هو الحرية نفسها ، من حيث إنها تشارك في الروح المطلق ولا تكفي عن تجسيده في ذاتها . ولكن الحرية ليست هي القيمة ذاتها ، لأن في وسع الإنسان أن يحسن استعمالها أو أن يسيء ، فيخلص للقيمة أو يتذكر لها ، ولو لا هذه القدرة لاستحال الحرية إلى طبيعة ، والقيمة إلى شيء . فوظيفة الحرية لا تتحصر في مطابقة القيم ، كأن ثمة ضرورة أخلاقية ينبغي على الإرادة أن تخضع لها خضوعاً أعلى ، وإنما يجب أن نضع الحرية نفسها فوق سائر القيم ، إذا أردنا لها أن تكون قادرة على الخير والشر معاً . وليس للقيمة من معنى في نظر الذات إلا إذا كان في وسعها أن تقبلها أو أن ترفضها . فالقيمة هي سر الحرية (على حد تعبير لأفل) ، ولكن أحداً لا يعرف هذا السر اللهم إلا من يملأه بالفعل ، أعني من يسعى إلى ممارسته وتحقيقه . وأما حيث تخفي الحرية ، فهناك تعلم القدرة ، وعندئذ لا بد أن تصبح الأشياء مجرد أشياء لا أكثر ولا أقل . وإذا ذكرنا من الضروري أن يكون في وسع الحرية أن تتصرّف للقيمة أو أن تتذكر لها ، لأن مثل هذه القدرة هي التي تخلع على الحرية كل ما لها من معنى . وهكذا ينتهي لأفل (على العكس من سارتر) إلى القول بأن لدينا الحرية في أن تكون أحرازاً ، لأن هذا الازدواج نفسه هو من أخص خصائص الواقع الروحية . فهناك « حرية الحرية » ، كما أن هناك « فكر الفكر » ، وهناك « شعور الشعور » ، وهذه كلها واقع روحي تتصف كل واحدة منها بأنها عملية مقلقة على ذاتها . وهذه الخاصية هي التي تحصل من الحرية بداية أولى ، وفعلاً قابلاً للأكتفاء بذاته^(١) .

ييد أن القول بأن لنا الحرية في أن تكون أحرازاً ، يستلزم أن يكون في وسع الإنسان أن يرفض الحرية أو أن يتقبلها . ولكن كيف نفسر هذه القدرة على القبول أو الرفض ، إذا كنا بقصد مبدأ الحرية نفسه ، أي مادام الرفض أو القبول يفترض حرية سابقة ، في حين أنها هنا بإزاء نقطة البدء في كل نشاط حر ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال محرج بحيث قد يلزم لتحديد بداية الحرية أن نقول إنها قد فرضت على الإنسان فرضاً ، فنقرر مع

(١) Ibid. p. 292 – 294 ارجع أيضاً إلى مقال كتبه لأفل تحت عنوان La Liberté comme « Giornale di Metafisica » في المجلة الإيطالية للميتافيزيقا .

مع سارتر أنه قد قُضيَ على الإنسان أن يكون حراً؟ ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التي تبع من أعماق الضرورة ، كأنما هي قضاء قد فرضَ علينا أو مصير محتم لا سيل إلى تخاشه؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن تكين الحرية منحة أو هبة يستطيع الإنسان أن يتقبلها أو يرفضها ، بحيث لا يكون الإنسان الحر بأية حال عبداً لحريته؟ هذا ما يذهب إليه فلاسفة معاصرن مثل هوكنج وجبريل مارسل وغيرهما ، وحيثما في ذلك أن الإنسان حر حتى في أن يفصل في درجة حريته . حقاً إن حريتنا هي (وجه ما من الوجوه) صميم وجودنا ، ولكن هذه الحرية ليست موضوعاً جاماً أوحقيقة مطلقة ، بل هي واقعة تقبل الزيادة والنقصان . وهذا المعنى يمكننا أن نقول مع هوكنج إن الإنسان ليس حراً ، وإنما هو بمحض الحرية ، ولا بد له من أن يصبح حراً . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حرية الإنسان لا تمثل إلا فيما يقوم به من نشاط بقصد تحريز ذاته . وإن حريتنا تخضع لموجات من الارتفاع والانخفاض أو المد والجزر في كل يوم . فنحن في العادة أكثر آلية في نهاية يوم مضن حافل بالمتاعب ، مناً في بداية عملنا اليومي الاعتيادي . وإنما لنرتكب الكثير من الأخطاء (سواء في تفكيرنا أو تصرفاتنا) حينما نقع تحت تأثير نوبة من الأحياء والتعب . فليس من شك إذن في أن التعب ، والملوء ، والانتباه المتواصل (وغير ذلك من العوامل) كثيراً ما تحد من مرونتنا ، وتحصر مجالنا البصري ، وتحول بيننا وبين الوصول إلى مقاصدنا البعيدة وغاياتنا الكبيرة . أما إذا أردنا أن نحدد الشروط الالزامية للعمل على تلاف ضعف الحرية ، فقد يكون علينا أن نبحث عن السبل التي تمنع انحدار الإنسان إلى هوة الآلية ، إذ هنالك تهبط حريته إلى درجة الصفر . والرجل الآلي هو ذلك الذي فقد حريته ، إذ لم تعد لديه أية مقدرة على توجيه نفسه توجيهاً شعورياً ، كأنما هو قد أصبح مجرد عجلة تدور بشكل آلي صار ، بفضل مجموعة من العادات الميكانيكية التي لا حياة فيها . وليس بدعاً أن نلتقي في حياتنا العادية بأناس قد فقدوا فعلاً كل صلة بالحياة العقلية ، فأصبحوا مجرد آلات تسير بفعل بعض الغرائز الثابتة ، والأوضاع المحددة ، والمدادات المتحجرة . حقاً إن مثل هؤلاء الأفراد يغترون عن حالات مرآضية لا ينبغي القياس عليها ، ولكن يظهر أننا نمر أحياناً بحالات مماثلة ، وفي مثل هذه الحالات قد تتخلى حريتنا عن الزمام ،

فلا ثبات أن نجد أنفسنا مقودين بنظام آلى قوامه الجبر والأطراط . وحينما نصل إلى هنا المستوى ، فهناك تكون حريرتنا قد هبطت إلى درجة الصفر ، إذ تصبح الذات مغمورة في الطبيعة انغماراً كلياً شاملاً . وحتى ابتسامتنا نفسها ، فإنها قد تصبح مجرد « استجابة آلية » تؤدى وظيفة اجتماعية معينة ، كأنما هي مجرد رد فعل آلى على بعض المنيفات الخارجية ، وبالتالي فإنها لا بد أن تفقد في هذه الحالة معناها الشخصي الوجداني ، مادام معيناها الحقيقي قد نصب . وهكذا نرى أن الحرية قد تختفي لحساب الطبيعة ، فتبطئ الذات إلى مستوى الآلية ، بينما ترتفع العلية إلى أقصى درجة ، وتصبح ردود أفعالنا وليدة تأثيرات خارجية محضة ، والآيات فيزيائية خالصة .

أما إذا استيقظ « الذهن » ونشط الشعور ، فهناك يبدأ « المعنى » meaning في توجيه الأحداث ، وتعلم « الفكرة » على قيادة الذات ، فلا ثبات الأحداث الخارجية أن تعدل من مجراها تحت تأثير ذلك التوجيه الشعوري ، حقا إن المتأمل الذي لا يرى الذات إلا من الخارج لن يتتحقق من أن الذات لم تعد مندجة تماماً في الطبيعة ، ولكن ثمة تغييراً خفياً قد حدث بدون أدنى شك في أعماق تلك الذات ، بل في بناء سلوكياتها الدفينة ، مادامت هذه الذات قد أصبحت تجد أمامها خيراً ذاتياً هو موضوعها الخاص ، غاية ذاتية هي هدفها الخاص ، بدلاً من أن تكتفى بقبول خيارات وخيارات ليست سوى أصوات للطبيعة أو العادة أو الحياة الآلية الراتبة . وإن إذن درجة حريرتنا تناسب تناسباً طردياً مع درجة حيوية الذات ، ومدى نشاطها الغائي في اتجاهها نحو تحقيق مقاصدها الذاتية وقيمتها الخاصة ، وكل ما من شأنه أن يزيد من « أمل » الذات (والأمل هنا هو نسيج الروح ، أو هو منها بمثابة التنفس من الجسد) ، بل كل ما من شأنه أن يجعل من نشاطها الغائي ، لا بد أن يكون سبباً في ازدياد درجة حريرتنا . وبهذا المعنى يمكن اعتبار النظر العقلاني والعبادة الروحية بمثابة منشطات للحرية ، لأن من شأن كل منها أن يجعل العلاقة بين الذات وبين أملها الأصلي ، وأن يقرب المسافة بين الذات وبين مقاصدها الأساسية .

وفضلاً عن ذلك ، فإن حرية الإنسان (كما سبق لنا القول) تمثل بشكل أظهر في هذه الواقعه الهامة ألا وهي أن الإنسان حر حتى في أن يفصل في درجة حريرته .

والواقع أن الجريمة الكبرى التي يمكن أن يقترفها الإنسان في حد ذاته ، أو في حق طبيعته الإنسانية ، إنما تنصهر في ذلك الاختيار الحر الذي بمقتضاه يستسلم الإنسان يائساً لعاداته وموبله ، لكن يصل في نهاية الأمر إلى حالة « عدم اختيار » مطلق . فنحن هنا بإزاء أحطر اختيار ممكن ، لأن الإنسان في هذه الحالة يختار لا يختار ، أعني أنه يوثر التخلّي عن حرية ، والانحدار إلى هوة الطبيعة الجامدة . وبذهب هوكنج في هذا الصدد إلى أن درجات حريتنا تعبّر دائمًا عن درجات واقعية ، لأن الحرية ليست في النهاية سوى نزع الإرادة نحو الواقع ، وقدرة الذات على اكتساب صفة « الواقعية » . فالإنسان لا يكون حراً إلا بقدر ما يتوجه فكره نحو الواقع ، وبقدر ما يتحقق في الخارج رغبة الإرادة في أن تستحيل إلى شيء واقعي ، وهذا ما يعبر عنه هوكنج بقوله : إن إرادة الواقع لا تنفصل عن إرادة الحرية ، بشرط أن نفهم إرادة الواقع على أنها تلك الإرادة التي ترمي إلى الاندماج في الحقيقة المطلقة حتى تسجل نفسها في الواقع ، بمقتضى اختيار أصلي به تشتت الإرادة ذاتها أو تتنكر ذاتها . وهذا يقول هوكنج : إن كل حرية لا بد أن تكون دائماً حرية اختيار ، لأن موقف الإنسان ينحصر في اختيار واحد من أمرين : فإما قبول أو رفض ، وإما وفاء أو خيانة ، وإماأمل أو يأس ، وإما نجاة أو هلاك . فالحرية في جوهرها هي عبارة عن قدرتنا « الأنطولوجية » على أن ثبت ذاتنا أو ننكر ذاتنا ، ونحن لا نملك الحرية ضرورة بل بمقتضى فاعلية معقولة تحرر ذاتها بذاتها ، وتوّكّد حريتها بانفصالها عن النظام العلّي الذي تجد نفسها مغمورة فيه . حقاً إن هوكنج يتحدث عن إرادة الواقع ، ولكنه لا يقصد بذلك الاندماج في الطبيعة ، بل هو يعني الاتحاد بأصل وجودنا ، والرجوع إلى الحقيقة المطلقة التي هي نفسها الواقع The Real . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن المقدرة على الانفصال عن الطبيعة (أعني عن ذلك النظام العلّي الذي تخضع له سائر الظواهر) هي المعيار الذي يمكن أن نقيس به درجة حريتنا أو درجة قدرتنا على التحرر ، في نظر هوكنج . وهكذا ينتهي هذا الفيلسوف الأمريكي المعاصر إلى القول بأن المصير الإنساني رهن بتلك الحرية الفعالة التي تستطيع أن ثبت ذاتها أو أن تذكر ذاتها ، فتخلد نفسها إلى الأبد ، أو تهوي بنفسها إلى طيات العدم . وعلى ذلك فإن حريتنا ليست مجرد منحة أو هبة ، وإنما

هي أيضاً عمل واكتساب ، مادمنا نحن الذين نخلق الحرية في نفوسنا^(١) .

٤٧ — أما المرحلة الأخيرة من مراحل عملية « التحرر » فهي مرحلة الخلق أو الإبداع *création* . وهنا نجد أن الذات قد انتصرت على الطبيعة باستقلالها ، وعلى العوائق الباطنة باتجاهها نحو القيم ، فلم يبق عليها إذن سوى أن تستمتع بوجودها في نشوء الخلق وسورة الإبداع . والواقع أن عملية التحرر لا بد أن تغوص بالذات المنتصرة إلى مرحلة الخصب والامتلاء ، حينما تكشف القيم للذات ، ويتحقق أملها في الظفر بنعمة الحرية . والحرية هنا لا تنفصل عن تلك السعادة الخالصة : سعادة الاتحاد بالقيمة الخلاقية *valeur créatrice* ، والحب اللامتناهـي . ومعنى هذا أن من شأن الحرية أن تتحقق ضرورة من التوافق بين الذات والله ، عن طريق ما يمكن تسميته بمحبة القيمة *l'amour de la valeur* »^(٢) ، وحينما يتحقق هذا التوافق ، فهناك تصل الذات إلى تلك السعادة القصوى التي فيه تسقط سائر العوائق ، وتختفي شتى العقبات ، لكن تتحقق تلك « الوحدة » الحية بين حرمتنا وبين الحب الإلهي نفسه ، ولكن هذه السعادة لا تتحقق بطريقة آلية وكأن الانتصار ضرورة كثبت على كل إرادة حرة ، بل الواقع أن المرء لا يكون حراً إلا إذا استحق فعلاً أن يكون حراً ، فالحرية ليست حـقاً أو واقـعة ، وإنما هي جـزء أو ثواب ، بل هي الجزء الأسـمى : جـزء من استحقـقـة السعادة^(٣) .

ولكن هل في استطاعة الإنسان حقاً أن يصل إلى هذه المرحلة ؟ بعبارة أخرى هل يستطيع الإنسان أن يعلو مرحلة التحرر بما فيها من جهد وصراع ، لكن يصل إلى مرحلة الحرية بما فيها من نشوء وسعادة ؟ إنـنا هنا بلا شك على اعتاب مشكلة عـسـيقـة مـغـلـفةـةـ بالـأـسـارـ وقدـ يـكـونـ منـ الحـكـمةـ أنـ نـلـوـذـ بـالـصـمـتـ . ولـكـنـ الفـلاـسـفـةـ يـأـبـونـ إـلـاـ

W. E. Hocking : « Self : Its Body and Freedom », pp. (١)

167 - 170 & « Types of Philosophy », p. 508.

René Le Senne : « Obstacle et Valeur : » Aubier, Paris (٢)
1934 , pp. 209 - 214.

cf. J. Payot : L' Education de la Volonté », P. U. F., 74e éd., (٣)
1947., p. 21.

أن يمضوا في سبيل الحرية حتى النهاية ، عليهم يعثرون في خاتمة المطاف على تلك « الحرية الحالصة » التي لا يشوبها أثر من جبية أو ضرورة : حرية الموجود المطلق الذي يستمتع بحريته وينعم بسعادة مطلقة . ولكن عينا يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يجدوا لمعركة الحرية خاتمة نهائية ، فإن الموجودات الإنسانية بطبيعتها موجودات تاريخية لا بد أن تحيي في الزمان ، وحرية مثل هذه الموجودات لا يمكن أن تكون حرية أبدية مطلقة ، بل هي تاريخية قوامها السعي إلى التحرر ، والعمل على تحويل التلقائية إلى فاعلية غائية . حقاً إن من واجبنا دائمًا أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية عاملة فحسب ، وإنما هي أيضًا حرية إلهية divine : فإن الحرية تصطدم بقوانين المادة ، ولكنها قد تصل في سوريتها الروحية إلى لحظة خاطفة تعرف فيها نشوء الإبداع وعذوبة الخلق . هنا إلى أن « الناس حينما لا ترق أحلامهم إلى قمم الكاتدرائيات الشاغحة ، فإنهم لن يعرفوا كيف ينتون لأنفسهم مخادع جميلة ومساكن بدعة »^(١) ؛ ولكن من الواجب أيضاً أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية واصلة ، بل هي حرية سالكة قوامها العمل ، ورائدها السعي المستمر . والواقع أن الضرورات المفروضة على الوجود الإنساني هي من الأهمية بحيث قد يستحيل على الإنسان أن يصل فعلاً إلى حالة مطلقة من الاستقلال الذاتي « autonomie » ، وإذا كان من غير الممكن للإنسان أن يصل إلى تحقيق فكرته المثالية عن الحرية ، فذلك لأن طبيعتنا ليست معقوله إلى أكمل حد ، وتواصلنا مع باق الموجودات ليس من الثبات إلى أقصى حد ، وقدرتنا على تحقيق مثنا الأعلى بعيدة كل البعد عن أن تكون مرضية . فنحن موجودات ناقصة لا تصل حياتها مطلقاً إلى تحقيق فكرتها عن ذاتها ، وهذا هو السبب في أنها لا تجد مطلقاً فيما نعمله ، هذا الذي نريد أن نكونه ، أو ذلك الذي نعتقد أننا إيه . وحتى ذلك الانتصار الذي قد تحرزه حريتها كثيراً ما يرثضها ، ويطلب منها صراعاً جديداً ، بحيث أن معركة الحرية لتبدو في الحقيقة معركة مستمرة لا تعرف نهاية ولا يمكن أن تفضي إلى نصر نهائي حاسم .

ومن يخبرنا ، فربما كان الموجود المطلق نفسه أبعد ما يمكن عن تلك السعادة القصوى التي فيها ترثى حريتها إلى ذاتها مستمتعة بانتصارها الأبدى ؟ إن كثيراً من الفلاسفة ليسبون إلى الله حرية مطلقة تترتب عليها سعادته القصوى ، ولكن من يخبرنا ، فربما كانت تلك الحرية الإلهية نفسها حرية مجاهدة قوامها (كما يقول رويس Royce) (١)الجهاد ضد الشر والسعى للوصول إلى الانتصار الروحي ؟ فإذا قلنا مع برديف Berdiaeff بأن الشر لا علة له ولا مير لوجوده ، بل هو إنما يتولد عن الحرية ، كان علينا أن نربط الحرية بالشر ، فنقول إن الشر والألم موجودان في العالم لأنّة حرية ، أما الحرية نفسها ، فإنها توجد بدون علة أو سبب ، إن لم نقل إنها شرط مطلق ، أو لا معقول صرف . وتبعداً لذلك فقد يكون في وسعنا أن نقول إن الله نفسه يتّالم ، لأنّ الحرية موجودة ، ويُضيّ برديف إلى أبعد من ذلك فيقول : إن الحب الإلهي والتضحية الإلهية هما الأصل في سر الحرية الذي تكمن فيه جذور الشر والألم . ولكن الحبة الإلهية والتضحية الإلهية هما أيضاً (في جوهرها) حرية . أما عن الألم فإن برديف يقول إنه لا سبيل إلى فهم معناه بقولنا إنه ضروري أو عادل ، أو إنه القانون الأساسي للحياة ، بل كل ما في استطاعتنا أن نقدره عن الألم هو أن نقول إنه في صنيعه تحرية روحية تخترق فيها حريتها ، فهو الطريق الأوحد للوصول إلى الانتصار الروحي ، أو إلى التحرر الحقيقي (٢) .

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن حرية الموجود الإنساني لا يمكن أن تكون حرية معقولة خالصة ، بل هي بطبيعتها حرية ناقصة يمترج فيها المقول واللامعقول ، وتحتلط فيها سورة الروح بمقاومة المادة . وإذا كان سارتر قد زعم « أن الإنسان لا يمكن أن يكون حراً تارة وعبدًا تارة أخرى ، لأنه إنما أن يكون حراً حرية مطلقة دائمة ، وإنما لا يكون حراً على الإطلاق » (٣) ، فإن في وسعنا أن نرد عليه بأن نقول : إن

cf. G. Marcel : « La Métaphysique de Royce », Aubier, 1945, (١)

ch. V, pp. 93 - 117.

N. Berdiaeff : « Esprit et Réalité », pp. 145 - 149. (٢)

J. P. Sartre : « L'Etre et le Néant », p. 516. (٣)

الوجود الإنساني في صميمه توتر مستمر بين الحتمية والحرية ، وسعى دائم لخلق الحرية على أشلاء الضرورة : فليست الحرية إرادة متعسفة تقول للشيء كن فيكون ، وإنما هي نشاط مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها بالاستناد إلى وسائل المادة وإمكانيات الروح . ولعل في وسعنا أن نقول في النهاية إن الحرية تجربة روحية يحاول فيها الموجود الإنساني (الذي هو مزيج من دم ونور) أن يستخرج من حياته المادية نفسها وسائل نهوض ، ووسائل تحريره ، وأسس سورته الروحية .

خاتمة

٤٨ — رأينا في تضاعيف هذا البحث إلى أي حد تند مشكلة الحرية عن النظر العقلى ، حتى إنها يمكن أن تعد بمثابة النقطة التى يلقى عندها النظر العقلى حتفه (على حد تعبير لافل) ، الواقع أن كل نظر عقلى يفترض ضرورة من الانفصال أو التمايز بين الموجود العارف والموضوع الذى يسعى إلى معرفته ، في حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا في صييم الفعل الذى به تمارس ذاتها وتخلق وجودها . فليس في وسعنا أن نتسائل عما إذا كان من الممكن الشعور بالحرية ، بل يجب أن نقرر أن الحرية والوعي شيء واحد : إذ كيف يمكن أن تكون أحرازاً ، إذا كنا محروميين من الوعي ؟ وعلام يتصب هذا الوعي إن لم يكن على ذلك الوجود الذى يمنحه المرء لنفسه بانفصاله عن العالم ، مع استعانته في الوقت نفسه بقدراته الخاصة على الخلق ، في تكوين صورته والتغيير من صفحة العالم ؟ وإنما من الواجب أن نقول إن نمو الحرية لا يكاد ينفصل عن نمو الشعور ، لأنه على قدر ما يشعر الإنسان بوجوده فإنه بهذا القدر عينه يعمل على خلق ذاته ، ونحن لا نستطيع أن نشعر بالحرية وأن نمتلك زمامها فعلا ، إلا عند تحقيقنا للفعل الحر ، أعني حينما نحاول أن نتعمق ما لدينا من شعور عن أنفسنا في عين اللحظة التي نبدأ فيها وجودنا ، وهي تلك اللحظة التي نشرع عندها في التدخل في الكون .

وقد يبدو لنا لأول وهلة أن ثمة مذاهب فلسفية عديدة لا تؤمن بالحرية ، ولكن الواقع أنه ليس ثمة مذهب يعارض الحرية معارضه مطلقة ، وإنما كل ما هناك أن نظرية المذاهب إلى الحرية تختلف بحسب طبيعة الدور الذى ينسبه كل منها إلى الحرية في صييم وجودنا ، فإذا نظرنا مثلا إلى المذهب المادى ، وجدنا أن الحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها الماديون هي « الموضوع » ، أعني ذلك الواقع الذى يمكن أن نراه ونلمسه . ونحن نعلم أن الماديين يذهبون إلى أن الموضوعات المختلفة تؤثر بعضها على البعض الآخر ، وفقاً لقوانين صارمة محكمة ، ولكن الماديين يريدون أن يعرفوا تلك القوانين وأن يستخدموها

بالفعل ، فهم يؤمنون إذن بأن قوام العلم هو البحث الحر الذى فيه لا يكفى العالم عن خلق الفروض وابتداع النظريات ، عاملًا باستمرار على تصحيح أوضاعه السابقة وتقويم نظراته الماضية ، بفضل مثابته المستمرة وسعيه المتواصل . فالماديون أنفسهم لا يدعون الإنسان إلى الاستسلام للقدر fatalité والخضوع لسلطانه ، بل هم يسلمون بقدرة الإنسان على معرفة الطبيعة ، وهذه القدرة نفسها ظهر من مظاهر حريته ، وأما إذا نظرنا إلى أنصار مذهب وحدة الوجود ، فسنرى أيضًا أنهم لا ينكرون الحرية تمام الإنكار ، على الرغم من قولهم بأنه ليس ثمة غير جوهر واحد نحن منه بمثابة الأعراض ، مما يتربى عليه بالضرورة انعدام كل استقلال ذاتي يمكن أن يتميز به وجودنا الخاص ، وأية ذلك أن من يعرف النظام السائد في العالم ، بل من يتقبل هذا النظام ويريده ، لا بد أن يكون حراماً بأسمى معانى الحرية فلا بد أن تكون ثمة لحظة يستطيع فيها الإنسان أن يختار واحدًا من أمرتين : فإما خضوع وامتثال ، وإما ثورة وتمرد ، وهكذا الحال أيضًا بالنسبة إلى أنصار المذهب العقلى ، فإنهم وإن كانوا يقولون بأن العقل هو معيار الواقع ، وأن ثمة ضرورة عقلية تخلق ضرورة من الترابط بين شتى صور الوجود ، إلا أن مذهبهم يستلزم أن تكون معرفة تلك الضرورة هي مصدر تحركنا . ومعنى هذا أن من واجبنا — بوجه ما من الوجه — أن نعمل على تحصيل تلك المعرفة ، وإلا كنا مسئولين عن جهلنا ، وبالتالي مسئولين عن عبوديتنا . وأما عند القائلين بالوجودية ، فإن الحقيقة لا تكشف لنا عن طريق الموضوع (كما هو الحال في المادية) ، ولا عن طريق « الكل » le Tout (كما هو الحال في وحدة الوجود) ، ولا عن طريق أي نظام منطقى محض (كما هو الحال في المذهب العقلى) ، بل عن طريق الحرية نفسها على اعتبار أن الحرية ماثلة في قلب الوجود مادامت هي عين المبدأ الذى به يمكن ذاته ، والواقع أن الموضوع ليس بالقياس إلينا سوى مجرد ظاهرة ، كما أن « الكل » هو مجرد مثال ، والصورة العقلية مجرد تجريد ، في حين أن العالم يتكون من مجموعة هائلة من مراكز القوة أو النشاط المستقل ، وهذه المراكز تعبّر عن ذوات حرّة تحبّل ذاتها جزئياً على الأقل ، وقد تتصارع فيما بينها أو تتعاون ، ولكن لا بد أن ينشأ من اتحادها معاً « كل » يظل دائمًا في حالة انقسام ، بحيث إن عقولنا ليحاول عبثاً أن يدخل في نطاق ذلك الكل تلك الوحدة التي سرعان ما يكونها الواقع نفسه ، وما أشبه العالم في الحقيقة بمحيط

هائل قد تأثرت به هنا وهناك جزر متباعدة قد انطوى كل منها على سر دفين لا يعرف الآخرون من أمره شيئاً . ولكن لا يجب أن ننسى أن تلك الجزر — وإن بدت مستقلة — هي في الحقيقة مرتبطة فيما بينها بتلك الأرض المتصلة التي تغمرها مياه واحدة ، ويضرب فيها محيط واحد هو منها في آن واحد بمثابة الهرة التي تفصل فيما بينها ، والطريق الذي يعلم على الرابط بينها .

إن الذات الإنسانية لمى ذلك الموجود الذي من شأنه أن يختار نفسه ، فإذا لم يكن الإنسان حرا فقد صار شيئاً أو موضوعاً ، وهذا فإنه ليس ثمة شك في أن الحرية هي الخير الوحيد الذي يتطلبه المرء بشكل مطلق . الواقع أنها حينما نتحدث عن الحرية ، فإنما نعني بذلك « الخير » الذي يعلو سائر الخيرات ، لأنه لن يكون في وسعنا بدون الحرية أن نمتلك أى خير ، أو أن نستمتع بأى خير . حقاً إن من لا يملك سوى حريته قد يشعر بأنه شقى ، خصوصاً إذا لم يكن لديه من الشجاعة القدرة الكافية للنهوض بممارسة تلك الحرية ، ولكن ذلك الذي انتزعته منه تلك الحرية لا بد أن يشعر بأنه قد عدم خيراً يفوق في عظمته سائر الخيرات ، والحق أنه ليس ثمة سبة يمكن أن توجه إلى الإنسان بأعظم من معاملته معاملة العبيد ، إن صبح أن في الوجود بأسره إنساناً واحداً يقبل مثل هذه المعاملة . فالإنسان الذي يتخلّى عن حريته ، إنما يتخلى في الوقت نفسه عن إنسانيته . وهذا هو السبب في أن الكلمة « الحرية » وقعاً بلاغياً في نفوسنا ، حتى إن الحياة نفسها تفقد في نظرنا كل قيمتها بدون الحرية ، وإنما كل الناس يخطئون في تصور طبيعة الحرية ، فإنهم لا يشكّون مطلقاً في قيمتها وشرفها . أما أولئك الذين يحاولون إنكارها ، فإنهم لا بد أن ينتهيوا إلى أقصى حدود التشاؤم ، وإنما نعلم أن قيمة كل موجود في العالم إنما تتناسب تناوباً طردياً مع نوع الحرية التي يريدها لنفسه ، وبالتالي فإنها تتوقف على قدر المسؤولية التي يقبل بمحض إرادته أن يأخذها على عاتقه^(١) .

وفضلاً عن ذلك ، فإنه بدون الحرية لن يكون ثمة فارق بين الخير والشر ، ذلك لأن

الحرية هي التي تدخل «القيمة» في العالم ، وهي لهذا لا بد أن تظل قائمة فيما وراء القيمة نفسها . ولنأخذ على سبيل المثال موقفاً بإزاء اللذة والألم : فنحن نطلب الواحد ونتحاشى الآخر بميل طبيعي ، ولكن أحداً لا يمكن أن يزعم مع ذلك أنه ينظر إليهما باعتبارهما قيمتاً حقيقة ، وإنما الواقع أن كلاً منا يعلم تمام العلم أن كل شيء رهن بطريقة تصرف حريةنا بإزاء كل منها ، لأن في وسع حريةنا أن تحيل الألم إلى خير ، أو اللذة إلى شر . وقد يظن المرء أحياناً أن الخير هو مجرد حالة يعانيها ويقع تحت تأثيرها ، ولكن كل خير حقيقي إنما يتوقف على موقف خاص يتخذه نشاطنا الذاتي ، وعلى استجابة معينة *données* التي نجد أنفسنا مضطرين إلى التصرف فيها . فليس في الذات ولا في العالم شيء لا يقبل أن يكون واسطة لتصريف حسن أو رديء ، بل ليس ثمة شيء يستحيل علينا أن نجعل منه أداة لرفعتنا أو انحطاطنا ، ومعنى هذا أن القدر وحده عاجز عن أن يصنع بمفرده سعادتنا أو شقاءنا ؛ لأن كل شيء رهن بموقف الإرادة مما يقع لنا من أحداث . فليس ثمة خير تام يمكن أن ننعم به بمجرد استسلامنا للواقع وتقبلنا لما يحل بنا ، بل لا بد لحريةنا من أن تساهم في خلق خيرها بذاتها ، لأن سعادتها ليست منحة تهبط عليها من السماء ! فإذا كان الإنسان مُحقّ حين يضع الحرية فوقسائر الخيارات ، لأن وجوده نفسه إنما يمكن حيث تقوم حرية . ولكن كانت الحرية هي الأصل في جميع الشرور ، إلا أنها هي وحدها التي تيسر لنا امتلاك كل ما نستطيع أن نرغبه في الحصول عليه . ولو لا الحرية لانعدمت سائر الخيارات قبل ظهورها إلى عالم النور ، بل لاختفت (على حد تعبير لافل^(١)) في إمكانيتها ذاتها . ومن هنا فإنَّ كلمة الحرية ، حتى في معانها العادلة المبتدلة ، لا بد أن تولد في النفس الإنسانية أصداء عميقة . ولعل هذا هو السبب في أنَّ الإنسان لا يتصور مذلة أقصى من أن يجد نفسه محولاً على تقبل الذات قد فرضت عليه فرضاً ، دون أن يكون في وسعه أن يرفضها أو أن يتقبلها بمحض حرية^(١) .

ييد أن هذه الكلمة — الكلمة القبول *consentement* — تعبّر تعبيراً رائعاً (في نظر لافل) عن ذلك الفعل النوعي الخاص الذي تميّز به الحرية . ذلك لأنَّ الحرية ،

وإن كانت تصرف في كل شيء ، إلا أنها لا تخلق المادة من العدم . فليس في استطاعتنا أن نفصل الحرية عن تلك الرغبة الدائمة أو ذلك الرجاء المستمر الذي بمقتضاه يتطلب كل موجود عن العالم كله ، كأنما يهيب بكل ما حوله أن يهدى إليه يد المعونة ، حتى يمكن من أن يجد لوجوده دعامة يستند إليها أو سندا يرکن إليه . ولكن الحرية هي التي تحب بلا أو نعم على ذلك النداء الذي يهيب بها أن تسعى نحو خير يتوقف عليها هي أن تتقبله — لا أن تخلقه — ، وبهذا التقبل يكون في وسعها أن تجعل منه خيرا خاصا بها . وهكذا نرى أن أسمى فعل من أفعال الحرية قد يهدى في النهاية أبعد ما يمكن عن تلك الأفعال التعسفية التي فيها تستقل الإرادة عن مجموعة الخليقة ، أو تنصب نفسها مبدأ مطلقاً ينحصر نشاطه في معارضته نظام الكون . والواقع أن الفعل الحر يعني الكلمة إنما هو ذلك الفعل السليبي الذي فيه تتقبل الإرادة الوجود ، فتتجعل من خصيّوها له قوة تحررها من قيودها ، وبذلك تتحقق رسالتها الحقيقة التي تتحضر في مشاركة تلك « الفاعلية الأبدية » التي تعلو عن كل مقصد فردي . ولكن يجب أن نلاحظ أن قبول الإرادة الإنسانية لهذه المشاركة لا يمكن أن يكون أمراً محتوماً كأنما نحن بصدق فعل قسري ، بل إن فعل الإرادة الإنسانية ليتحصر أولاً وبالذات في تلك المساهمة الحرة في فعل « الخلق » .

من هذا نرى أنه ليس ثمة شيء يعلو على الخير والشر معاً ، اللهم إلا « الحرية » . وحينما تعمل الحرية فإن الروح سرعان ما تصبح حقيقة واقعة . حقاً إن الحرية بذاتها ليست شيئاً ، لأنها عبارة عن قدرة محضّة لا تملك شيئاً ، ولكن الذات لا تستطيع أن تملك أى شيء إلا بالحرية نفسها . ييد أن كل « امتلاك » قد يكون من شأنه أن يحد من تلك الحرية أو أن يربّن عليها أو أن يقف حجر عثرة في سبيلها ، وهذا فإنها تسعى دائمًا إلى التحرر من كل ما تملّكه ، لكنّها تعمل على إ حالّة كل ما تلمسه إلى خير أو شر تخلق منه صنيع ذاتها . وهكذا نرى أن الذات لا تكتف عن وضع كل ما تملّكه تحت مجلّة التجربة ، حتى تزيد من خصيّتها وتراثها ، فتزيد بذلك من قوة حريتها ذاتها^(١) .

٤٩ — من كل ما تقدم يتبيّن لنا أن الحرية ليست مجرد اختيار بين فعلين ، وإنما هي موقف شامل فيه يختار الموجود بأسوأ ذاته بأكملها . فنحن حينما نجعل الصلة وثيقة بين

الحرية والإرادة (كما فعل يسبرز) ، فإننا لا نعني بالإرادة إرادة هذا الشيء أو ذاك ، أو إرادة هذه الغاية أو تلك ، بل « إرادة الذات » *vouloir desoi* وتبعاً لذلك فإن الحرية هي أولاً وبالذات قوة وجودية تعبّر عما يمكن تسميتها بخلق الذات . والفعل الحر لهذا المعنى إنما هو ذلك الذي أتعرّف فيه على ذاتي ، وأأخذ على عاتقى أن أحّق فيه وبه وجودي نفسه . ولعل هذا هو السبب في أن الموجود الذي يفعل ، لا يمكن تمييزه عن الفعل الذي يتحققه . فالحرية هي التي تجعلنا نعيين (إن صح هذا التعبير) ولادة ذاتنا ؛ وهذه الولادة هي بلا شك سر من الأسرار . ولكن المهم أن الحرية هي التي تجعل منها شخصاً ، لأننا بالحرية نهب أنفسنا الوجود ، بعد أن كنا مجرد أشياء . والوجود هنا هو في الحقيقة تعبير عن نفاذنا إلى ذلك العالم الروحي الذي لا يتحقق فيه شيء مرة واحدة وإلى الأبد ، إذ لا بد فيه من السعي المستمر والعمل المتواصل والخلق الدائم . فالعالم الروحي الذي تعودنا إليه تلك الحرية الإنسانية عالم قوامه الفعل والنشاط ، ورائده الجهاد والصراع ، بحيث إن « الولادة الروحية » لا تكاد تقطع في لحظة واحدة .

حقاً إن من السهل أن يرکن الإنسان إلى الدعة ، وأن يستسلم للطبيعة ، فيرفض بذلك نداء ذلك العالم الروحي ، لكنه يظل قابعاً في تلقائيته الطبيعية (بما فيها من آلية مادية) ، ولكنه عندئذ سرعان ما ينحدر إلى هوة الجريمة المطلقة ، والختمية الصارمة . وليس من شك في أن هذا الانحدار خطير جاثم يتهدّدنا باستمرار ، وكثيراً ما تساهّم بعض المذاهب الاجتماعية الخاطئة في تمجيده والإعلاء من شأنه ؛ ولكن من المؤكد أننا حينما ندعو الإنسان إلى الانغماس في الطبيعة ، والاندماج في النظام الكوني ، فإننا نقضى على صنيع حريته ، لأن هذه الحرية هي التي تضطر وجوده المتأهّل إلى الاعتراف بالسبب الذي يربطه باللامتناهی . فالحرية الإنسانية نشاط محرك يفصلنا عن علية الطبيعة ، ويخرج بنا عن نطاق الآلية الشاملة . وإذا كان البعض قد يدعونا إلى التخلّي عن تلك الحرية في سبيل التّمتع بسعادة رخيصة تحدّر فيها إنسانيتنا إلى هوة المادية المطلقة ، حيث لا تسود سوى طائفة من القيم الاقتصادية ، فإن من واجبنا أن نثور على تلك الدّعوة وأن نرفض كلّ نفعية سهلة لا تتحقّق إلا على أشلاء القيم الإنسانية السامية . فالحرية هي التي تخلّع على وجودنا الإنساني كل ما له من معنى وقيمة ، لأنّ الذات حينما تخلّق « الشخصية » في نفسها فإنها عندئذ تهب الكون معنى وتخلّع على الحياة قيمة . وكلّ محاولة للقضاء على « الشخصية »

هي في الآن نفسه محاولة للقضاء على الحرية ، بقصد إخضاع الذات لضرورة الطبيعة أو لقسر المجتمع (أو الدولة) . حقا إن الإنسان هو موجود طبيعي ، ولكنه (على حد تعبير كارل ماركس) موجود طبيعي إنساني^(١) . فليس الإنسان مجرد فريسة لضرورة الطبيعية ، وإنما هو بمعرفته للكون الذي يحيى فيه يعمل على تغييره والتعديل منه ، وإن كان هو بين الحيوانات العليا أقلها تسلحا وأدنها قدرة . فإذا أضفنا إلى كل هذا أن فكرة الختمية نفسها قد فقدت على يد الحركة العلمية الأخيرة بعض صرامتها القديمة ، أمكننا أن نقول إن مصير الإنسان لم يعد مقيداً بجبرية طبيعية صارمة ، مادامت القوانين العلمية نفسها قد أصبحت مجرد قوانين إحصائية احتالية . أما التعلل بضرورات الطبيعة بقصد إنكار إمكانيات الإنسان ، فقد أصبح مجرد أسطورة ليس القصد منها سوى تبرير الكون إلى الدعة والتواكل . حقا إن من الممكن تفسير الكثير من الظواهر الإنسانية بالرجوع إلى الغريرة (كما فعل فرويد) أو بالرجوع إلى الاقتصاد (كما فعل ماركس) ، ولكن من الواجب أن نتذكر أن أدنى الظواهر الإنسانية لا يمكن أن تفسر تفسيراً ناجحا إلا على ضوء فهمنا للقيم الإنسانية وللغایات الشخصية التي تحكم في أفعال الإنسان في الطبيعة . فإذا كان من واجبنا أن نرفض الروحية المطلقة التي لا تقيم أى وزن للشروط البيولوجية والظروف الاقتصادية التي تحكم في الفرد ، فإن من واجبنا أيضاً أن نرفض المادية المطلقة التي لا تقيم أى وزن للشروط الروحية والقيم الأخلاقية التي تحكم في سلوك الشخص الإنساني . وهنا قد يكون ماركس محقاً في قوله إن المادية المجردة والروحية المجردة تلتقيان في نهاية الأمر ، ولكن المهم ألا نختار هذه دون تلك ، بل أن نختار الحقيقة التي تجمع بينهما ، على الرغم مما بينهما من خلاف^(٢) . الواقع أن العلم والفلسفة يكشفان لنا شيئاً عن عالم لا يمكن أن يستغنى عن الإنسان وعن إنسان لا يمكن أن يستغنى عن العالم.

K. Marx; “Economie politique et philosophie”, trad.
franc. Ed. Coste, p. 68.

(١)

Ibid, p. 76.

(٢)

يد أن الصلة بين الإنسان والطبيعة ليست مجرد صلة خارجية ظاهرية ، وإنما هي صلة باطنية عميقه قوامها التبادل والتصاعد . فالإنسان يرثى على الطبيعة بكل قوته حتى يقهرها ويغلبها على أمرها ، مثله في ذلك كمثل الطائرة التي تعتمد على الجاذبية حتى تخلص من أسر الجاذبية . وهكذا نرى أن فعل الإنسان في الطبيعة سرعان ما يقضى على ما يمكن تسميته بالطبيعة الحضنة ، لكي يفسح المجال أمام طبيعة قد شرعت في أن تأخذ صورة إنسانية . الواقع أن « الإنتاج » ليس مجرد نشاط اقتصادي محض وإنما هو خير مظهر لتلك الفاعلية الإنسانية التي تتحققها ذات قد أشربت حب اللامتناهى . حقا إننا نرى الذات توجه نشاطها الإنتاجي في بداية الأمر نحو تحقيق بعض الغايات المادية بقصد إشباع بعض الحاجات الأولية ، ولكن هذا النشاط سرعان ما تتضاعف سورته حينما يصبح بمثابة فاعلية محركة قوامها العمل على إشباع كل مطالب الإنسان ؛ وعندئذ لا تعود القيم الاقتصادية هي وحدها رائد ذلك النشاط الإنتاجي ، بل تصبح القيم الإنسانية هي مصدر كل خلق ومبعد كل إنتاج . والحق أنه ليس للإنتاج من قيمة إلا بتلك الغاية القصوى أو ذلك المهد الأسمى ، ومعنى به العمل على توسيع دعائم عالم إنساني يمكن أن تحيى فيه شخصيات حقيقية^(١) .

ولكن حذر من أن نوهم أن الصلة بين الإنسان والطبيعة هي صلة توافق مطلقا وانسجام تام ، كما وقع في روع ليستس . ذلك لأن موقف الذات الإنسانية في الكون لا بد بالضرورة أن يكتنفه شيء من القلق ، والتوجس ، والانشغال ، كأنما قد كُتب على الحرية أن تظل في جهاد مستمر وصراع متواصل ، دون أن يكون في وسعها يوما أن تطمئن إلى انتصارها المؤقت . والحق أن العالم الذي تحيى فيه الشخصيات الإنسانية لا يمكن بحال أن يتحقق من الكمال ما يصبح معه عالما منتظمأ قد تحققت فيه الوحدة بصفة نهاية ، وإنما هو عالم من مفتوح دائم التحول ، وليس فيه موضع إلا لحرفيات مجاهدة رائدتها العمل المستمر والسعى المتواصل . وهكذا نرى أن فلسفة الحرية تجعل من الوجود الإنساني « دراما » تفاؤلية يسودها جو من الصراع والمجاهدة ، ولكنه جو لا يخلو من نبل وعظمة وجلال . فالشخصية الإنسانية هي في الحقيقة « داخل » *un dedans* (إن صح هنا :

cf. E. Mounier : "Le Personnalisme". pp. 29-34.

(١)

التعبير) في حاجة إلى « خارج » *un dehors* ؛ ولكنها أيضاً « داخل » في حاجة إلى « فوق » *un dessus* تكتمل به أبعاد ذات لا تكف عن العلو على نفسها ، وعلى الطبيعة الخارجية أيضاً . والحرية الإنسانية لا تتجلى بصورة واضحة إلا حينما تعمل الذات على تحقيق ضرب من التوافق بين أبعادها الثلاثة ، ألا وهي الخارج ، والداخل ، والفوق . وهذا المعنى يمكن تشبيه الحياة الإنسانية بشجرة كبيرة قد تأصلت جذورها في أعماق التربية ، وهذه الشجرة تستمد من تلك الجذور غذاءها الحى الكامن في باطن الأرض ، فيأتي الجذع الكبير وينقل هذا الغذاء إلى الفروع والأغصان حيث تتنفس الشجرة النور والهواء . الواقع أن من شأن « الذات الباطنة » أن تربط الحياة الخارجية التى تستمد منها الوجود والبقاء ، بالحياة العليا التي لا بد أن تفتح فيها وتزهر . وكل محاولة لفصل تلك الذات عن ذلك الوجود الأسمى أو عن تلك الحياة العليا لا بد أن يترتب عليها أن تجف تلك الذات وتذبل ، لكي لا تلبث أن تلف وتفنى . أما إذا تحقق التصالع والتواصل بين تلك الحالات الثلاثة ، فهناك تجربى الحياة حارة دافقة ، وينعم الإنسان بشيء من الاتزان والتوافق^(١) .

وعلى كل حال ، فإن الإنسان الحر إنما هو ذلك الإنسان الذى يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمنة على شكل قوى أو إمكانيات فى ثنايا ذاته ، وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية لا تكاد تفصل عن مشكلة الفعل ، مادام تحويل القوة إلى فعل هو جوهر الحياة الإنسانية ، ومعناها الأوحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن وجود الإنسان ينحصر في حريته ، إذ الحرية ليست سوى القدرة على تحويل إمكانية ذاتية ليس لها معنى إلا بالقياس إلى صاحبها وحده ، إلى وجود موضوعي واقعى من شأنه أن يحدد مصير صاحبه ، ومصير الكون نفسه إلى حد ما^(٢) . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الحياة لا تنطوى أولياً (أو قبلياً *apriori*) على أي معنى ، بل لا بد أن تأتى الحرية فتلخلع عليها ما ترضى من معنى ، وتضفى عليها ما تشاء من قيمة^(٣) . نعم إن الذات لا تستطيع أن تخلق المعنى من العدم ، كما أنها لا تبدع القيم بمحض حريتها ، ولكن « اختيار » الذات هو

J. Chevalier : "La Vie Morale et l'Au-delà", p. 108.

(١)

L. Lavelle : "De l'Acte", p. 367

(٢)

cf. J. P. Sartre : "L'Existentialisme est un Humanisme", p. 89

(٣)

الذى يتحكم فى مصير الكون بالنسبة إليها . وهذا الاختيار وحده هو الذى يخرج الذات من حالة « اللاتعين » (أو اللاتحدد) ، لكي يقذف بها فى عالم واقعى تصبح فيه محدودة بمحضى إمكانيات التى عملت على تحقيقها . وهكذا نرى أن الذات لا بد أن تخلق نفسها بنفسها ، في داخل ذلك النطاق الذى اختارته لنفسها ، متقبلة حريتها الخاصة وما يترتب عليها من نتائج ، متحملاً لمسؤوليتها الخاصة بإزاء نفسها وإزاء الآخرين . وممارسة الذات لحريتها لا بد أن يتضاعف شعورها بمسؤوليتها ، لأن « الفعل » هو الذى يجعلنا نهتم اهتماماً حقيقياً بنتائج أفكارنا وأصداء مقاصدنا وأثار نياتنا . فنحن بالفعل نبلو الواقع ، ونخبر العالم الخارجى ، متناسين ذواتنا ، غافلين عن أنفسنا . وكل فعل يصدر عنا — حتى ولو بدا تافهاً ضئيل القيمة — من شأنه إن عاجلاً أو آجلاً أن يمتد ويتسع ، حتى لقد يترتب عليه ما لم يكن فى الحسبان ، بل قد تمتد آثاره إلى ما لا نهاية . ومهما يكن من شيء فإن التوتر الذى يوجد بين ما قد حقق ، وما لا بد أن يتحقق ، هو القوة المحركة الأولى فى الحياة الإنسانية . فإذا حقق إنسان كل ما لديه من قوى مدخلة ، بحيث لم تعد لديه أية قوة جديدة يمكن أن يتحققها ، فلا بد أن تكون ذاته قد أفرغت ، وإيقاف الذات معناه الموت . ولكن مadam المرء حيا ، فلن يكون فى وسع أحد أن يقول عنه ، ولن يكون فى وسعه هو أن يقول عن نفسه إن شيئاً جديداً لا يمكن أن يتظر منه ! فطالما كانت الذات حية خصبة ، كان لا بد لها أن تزهر وتشرب ! وقد تعرض للذات أحداث بسيطة ف تكون مدعاه لظهور أمور جديدة ، أو إيقاظ أفكار كامنة ، أو تولد معان لم تكن متوقعة . وكثيراً ما تكون إمكانياتنا الكامنة مجهملة لدينا ، فتجيأ أفعالنا مفاجحة لنا وللآخرين . وقد نرغم أن قوانا قد استوعبت ، أو إن إمكانياتنا قد استهلكت ، فإذا بنا نجد أنه من الممكن أن ينبع من أعماق نفوسنا شيء جديد . وهذا فإن من الخطأ البالغ أن نحكم على نفوسنا بأنها ليست أهلاً لهذا العمل أو ذاك ، مادامت التجربة كثيراً ما تظهرنا على أن فى استطاعتنا أن نعمل ما كنا نعتقد أن ليس لنا عليه يدان ... وماذا عسى أن تكون الحرية — في النهاية — إن لم تكن تلك القدرة على الخلق ، خلق الجدة والعمل على تحقيقها ، بل خلق وجود خصب يكون من شأنه أن يجيع نسيج وحده ، وأن يتحقق فى الكون ما لا سبيل إلى تحقيقه بدونه ؟

تذییل

مشكلة الحرية السياسية

لو أننا رجعنا إلى تاريخ التفكير السياسي ، لوجدنا أن مشكلة الحرية قد أثارت اهتمام غالبية العظمى من المفكرين السياسيين المحدثين ، وعلى رأسهم اسبينيوزا ، ولوشك ، ومونتسكيو ، وروسو ، ويتام ، وجون ستيوارت مل ، وغيرهم ، وأما في القرن العشرين فقد اهتم بدراسة هذه المشكلة فلاسفة عديدون مختلفو النزعات ، لعل من أهمهم هبّهوس Hobhouse (في كتاب له مشهور ظهر عام ١٩١١ تحت عنوان مذهب الأحرار Liberalism) ، وجون دوي John Dewey (في كتابه المسمى باسم « الفردية ، قديماً وحديثاً » Individualism old and new الذي ظهر عام ١٩٣٠) ، وهوكتنج W. E. Hocking (في كتابه Lasting Elements of Individualism الذي ظهر عام ١٩٣٧) ، وغيرهم . ولستنا نريد أن نُسبِّب في عرض آراء هؤلاء الفلاسفة السياسيين في مشكلة الحرية ، وإنما نود أن نقتصر على تتبع تاريخ المشكلة بإيجاز ، حتى نتبين من خلال الجدال الفكري الهائل الذي قام بين مؤيدي الحرية ومعارضيها ، سر الأزمة الحضارية الهامة التي أصبحت « مذهب الأحرار » يعانيها في الحقبة الراهنة من حقب التاريخ .

Cf. Liberalism in crisis, article by Rubin Gotesky, in European Ideologies, Philosophical Library New - York 1948, p. 231)

وربما كان في استطاعتنا أن نعد اسبينيوزا أول مبشر بمذهب الأحرار ، لأن سياسة القوة التي كان قد دعا إليها هوبر قد استحالت على يديه إلى سياسة حرية ، كما يظهر من قوله بأن القوة الكبرى في المجتمع إنما هي الحرية الكبرى . وعلى حين أن هوبر كان يدعو إلى تسلیم السلطة بأكملها إلى فرد واحد ، ومن ثم فإن مذهب السياسي قد أصبح علماً على النزعة الاستبدادية المطلقة ، نجد أن اسبينيوزا يقرر — على العكس من ذلك — أنه كلما زاد قدر ما يتمتع به الأفراد في الدولة من حرية ومساواة ، زاد حظ الدولة نفسها من الاتحاد

والقوة . وكلما كان الفرد نفسه أقل ميلا إلى إيداء الآخرين والاعتداء عليهم ، كانت الجماعة أقدر على الاتحاد فيما بينها لمواجهة ما قد يصدر عنه من مخالفات عند الضرورة . فالقوة المدنية الكبرى في رأي اسيينوزا إنما هي الحرية المدنية . وليس الغرض الأساسي للدولة أن تسيطر على الأفراد بالقوة والعنف والإرهاب ، وإنما الغاية القصوى التي ينبغي أن تسعى نحوها وتهدف إليها هي أن تتحقق للفرد أكبر قسط ممكن من الأمن والطمأنينة والحرية . ومعنى هذا أن الدولة (أو المجتمع المنظم) إنما هي وسيلة ضرورية لازمة لبلوغ مرحلة الحرية ، إن لم نقل بأن الدولة نفسها هي حصن منيع ضد الفوضى والظلم والإرهاب . ييد أنه ليس في وسع الفرد أن يدفع ثمنا لهذه الحرية (كما وقع في ظن هوبيز) تنازلا كاملا مطلقا عن كل قوته ، لأنه لا بد للفرد من أن يحتفظ لنفسه بشيء واحد على الأقل ، ألا وهو القدرة على التفكير كيفما شاء . فالفرد لا يخضع خضوعاً مطلقا إلا في دائرة العمل أو التصرف ، وأما في دائرة الرأي أو التفكير فإنه هيئات له أن يتنازل عما لديه من حرية . وعلى حين أن هوبيز لم يكن يتطلب من الدولة سوى أن تتحقق السلم ، نجد أن ما يتطلبه منها اسيينوزا إنما هو الحرية . وهذا يقول اسيينوزا بصرع العبرة « إننا لو أطلقنا اسم « السلم » على العبودية والبربرية والانعزالية ، فلن يكون هناك ما هو أحقر من السلم ... ولكن السلم لا يعني فقط مجرد امتناع حالة الحرب ، وإنما هو يعني أيضا اتحاد العقول وتوافق النفوس » .

والخصم الأكبر للحرية والسلم الحقيقي — في نظر اسيينوزا — إنما هو الملكية *La monarchie* . حقا إن هوبيز قد توهם أن منح جميع السلطات لرجل واحد من شأنه أن يوصلنا إلى حكم قوي ، ولكن الواقع أن إنسانا واحدا — كائنا من كان — لا يمكن أن يقوى على النهوض ببقاعات دولة بأكملها . ومن هنا فإننا نلاحظ أن لكل ملك من الملوك مستشارين يحكمون باسمه ، بحيث أن الحكومة التي قد نظن أنها ملكية مطلقة ، سرعان ما تستحيل إلى حكومة أرستقراطية ، وإن كانت الأرستقراطية هنا لا بد من أن تظل خفية تعمل من وراء الستار ، وهو ما يجعل منهاأسوة ضرب من ضروب الأرستقراطية ! هذا إلى أن الملك الذي نعهد إليه بكلفة السلطات قد يكون مجرد طفل طائش أو مريض قاصر أوشيخ طاعن في السن ، أو هو قد يكون منصفا عن شعور

الحكم إلى البحث عن ملذاته وإرضاء شهواته ؛ وفي مثل هذه الأحوال لا بد بالضرورة من أن تنتقل مقاليد الأمور من يده إلى أيدي حاشيته أو بطانته أو أحد أصفيائه . وحينما يخشى الملك رعيته وتتجدد خففة من حركاتها ، فإنه قد يجد نفسه مضطراً إلى أن ينصب لها الأحابيل ، حتى يضمن لنفسه البقاء في الحكم . وتبعاً لذلك فإنه كلما كانت سلطة النساء كبيرة كانت حالة الرعية أشقي وأتعن ! « وحينما يكون كل شيء رهننا بإرادة رجل واحد طائش متقلب ، فإنه لن يكون ثمة موضع للثبات أو الاستقرار السياسي في حياة الدولة » . ولهذا يقرر اسيينوزا أن خير حكومة إنما هي الحكومة الديمقراطية التي تستند إلى نظام جمهوري تكون فيه إرادة الشعب هي الحاكمة .

وعلى الرغم من أن اسيينوزا قد أنكر الحرية بمعناها الميتافيزيقي ، فإننا نلاحظ أنه قد دافع عنها دفاعاً حاراً في المجال السياسي . ونحن لا نعدم نظيراً لهذه الظاهرة عند غياب من الفلاسفة مثل فولتير وجون استيوارت ميل وغيرهما ، فقد دعا هؤلاء إلى الحرية السياسية ، بينما نراهم قد أنكروا حرية الإرادة لدى الفرد ، فانتصروا من الناحية الميتافيزيقية لمذهب الختمية أو الجبرية . وعلى كل حال ، فإن مؤرخ الفكر الحديث لا بد من أن يسجل لاسيينوزا أنه كان في مقدمة من دعا إلى حرية الفكر ، ونادى بضرورة التسامح الديني . وإذا كان هذا المفهوم السياسي الممتاز قد تأثر بهوبز في القول بأن كيان الدولة إنما يقوم على كفالة السلم والطمأنينة أو الأمان إلا أنه قد افترق عنه حينما دعا إلى التسامح والحرية الفكرية ، وحينما قرر أن الحكومة بوصفها مجتمعاً منظماً إنما هي السبيل الأوحد للبلوغ مرحلة الحرية الفردية وتبعاً لذلك فإنه ليس على الدولة (في نظر اسيينوزا) أن تفرض على أفرادها اعتقاداً أى مذهب من المذاهب ، وإنما كل ما ينبغي لها أن تتطلبه من أفرادها إنما هو العمل بمقتضى أنظمتها ، وتجنب كل ما من شأنه أن يتهدد كيانها الاجتماعي ، ولا تعارض حرية الرأي مع النظام الاجتماعي ، بل الصحيح أنه ليس أخطر على كيان الدولة من أن تبتعد سلطتها إلى العقل والرأي والعقيدة ، وإنذ فلا بد من أن يكون لكل فرد مطلق الحرية في أن يختار لنفسه أنساق عقيدته ، مع العلم بأنه لا سبيل إلى الحكم على أى معتقد ديني إلا بالنظر إلى ثماره ونتائجها ، « فليطبع إذن كل فرد إلهه بمطلق حريته ومن كل قلبه ، ولتكن العدالة والمحبة

ووحدهما موضع تقديس المجتمع » ، ومادام الأفراد يحترمون أنظمة المجتمع وقوانينه ، فليس ما يبرر فرض أية عقيدة ما من العقائد ، أو أى رأى ما من الآراء ، على عقوبهم وأفكارهم ، وذلك لأنه ربما كان من اليسير علينا أن نجبر الأفراد على أن يتصرفوا بطريقة معينة عن طريق الوعد والوعيد ، ولكن ليس من السهل أن نلزمهم بأن يعتقدوا شيئاً هم يؤمنون في قرارة نفوسهم بأنه إفك وتضليل . وهكذا يخلص اسيينوزا إلى القول بأن على الدولة أن تحقق الأمن والسلم ، ولكن دون أن تنكر على الأفراد حقّهم في الحرية الفردية التي هي دعامة كل نظام اجتماعي . ولا شك أن اسيينوزا حين دعا إلى الحرية الفردية ، ونادي بحرية الفكر ، وانتصر لمبدأ التسامح الديني ، فإنه قد سبق معاصريه بنحو قرن من الزمان ، وبذلك كان مؤذنا بمذهب الأحرار في القرن السابع عشر نفسه .

يد أنها نلاحظ أنه على الرغم من أن اسيينوزا كان محقاً في دعوته إلى حرية الرأي والتسامح العقلي عموماً ، إلا أنه لم يفطن مع ذلك إلى صعوبة وضع حد فاصل بين قمع الآراء الخطيرة التي قد تهدد كيان المجتمع ، وتعرض أمنه للخطر الشديد ، وبين فرض نظام سلَفِيٍّ إيجابيٍّ تسوده عقيدة واحدة مطلقة . والواقع أن الباحث السياسي في عصرنا هذا قد يجد نفسه هنا بإزاء مشكلة عسيرة ، لأنه ليس من السهل في كثير من الأحيان أن نضع حداً فاصلاً في المجال العملي بين قمع الآراء الثورية أو الفوضوية ، وبين فرض رأى بعينه أو عقيدة بعينها على أفراد المجتمع جمِيعاً ، وإذا كان اسيينوزا قد قصد بدعوته إلى حرية الرأي ، ففصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية ، فإننا نجد أنفسنا اليوم بإزاء سلطات أخرى تهدد حرية الرأي (غير سلطة الكنيسة أو نفوذ رجال الدين) وتلك هي السلطات السياسية التي تُشَرُّ فيما بين الناس خرافات سياسية تقوم على تعصب جديد وتعتمد على أسباب جديدة في الدعاية والتبيير السياسي .

أما إذا انتقلنا إلى دراسة فلسفة لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، بوصفه أحد مؤسسي مذهب الأحرار في العصر الحديث ، فإننا سنجد أن هذه الفلسفة الجديدة [على نحو ما عَبَرَ عنه صاحبها في كتابه « رسالة في الحكومة المدنية »] إنما تقوم على الإيمان بأن كل حق إن هو إلا حرية ، وأن أولى الحقوق إنما هي الحرية نفسها . ونخمن أن لوك هو صاحب العبارة المشهورة التي يقول فيها : « إن الناس جمِيعاً قد

ولدوا أحراراً ، ولكن لوك نفسه يفسر هذه العبارة بقوله : « إن الإنسان يولد حرّاً كما يولد مزوداً بالعقل ». فالحرية في نظر جون لوك إنما تعبّر عن حالة طبيعية تميّز الوجود الإنساني بصفة عامة ، ولقد أخطأ هوينز حيناً صور الحالة الطبيعية للإنسان بصورة حالة همجية وتوحش يتحكم فيها قانون الأقوى ، ألسنا نلاحظ أن الحالة الطبيعية للإنسان إنما هي تلك التي تقوم فيها بين الأفراد بعضهم وبعض علاقة طبيعية قوامها التعامل الحر ؟ وإذا فلماذا نقول مع هوينز بأن من طبيعة الإنسان أن يكون قوة غاشمة ، في حين نرى أن الوجود البشري بأكمله إنما ينحصر في الحرية ؟ هذا إلى أن العلاقات الطبيعية للبشر فيما بينهم ليست علاقات قوى غاشمة بقوى أخرى غاشمة ، مما يؤدى حتى إلى تقرير حق الأقوى ، وإنما هي علاقات موجودات حرة بموجودات أخرى حرة ، مما يؤدى حتى إلى ضرورة تقرير مبدأ المساواة . وهذه العلاقات الطبيعية لا بد من أن تظل قائمة على الرغم من شتى المواقف الاجتماعية ، لأنها تخلق بين الناس مجتمعًا طبيعياً يسبق المجتمع المدني ، وتمثل في صميم حياتهم قانوناً طبيعياً يسبق أي قانون مدني .

غير أننا قد نجذب الصواب إذا قلنا مع هوينز بأن البشر كانوا يتمتعون في البداية بسائر الحقوق ، لأن الحق الطبيعي الأوحد الذي يتمتع به البشر إنما هو حق الدفاع عن حريةهم والعمل على تعميتها ، مع صيانة كل ما يتربّع عليها أو يصدر عنها . وهنا يدافع لوك دفاعاً مجيداً عن حق الملكية بوصفه دعامة الحقوق الطبيعية جائعاً ، لكنه لا يلبث أن يفيض في الحديث عن حق آخر لا وهو حق الحرية الشخصية . ولا يقتصر لوك في هذا الصدد على مهاجمة نظام الرق ، بوصفه نظاماً مناهضاً لطبيعة الإنسان ، بل إننا نجده ينتصر لمبدأ الحرية السياسية فيقرر أنه لما كان الناس جميعاً قد خلقوا أحراراً وساوية ، فإنه ليس لأحد بالطبيعة سلطان على آخر . وسواء نظرنا إلى السلطة الأبوية ، أم نظرنا إلى السلطة السياسية ؛ فإننا يجب أن نسلم في كلتا الحالتين بأن السلطة لا تعنى السيطرة أو التحكم أو الاستبداد . حقاً إن البعض ليظن أن موقف الآباء من الأب هو أشبه ما يكون بموقف المحكوم من الحكم أو موقف المسود من السيد ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن السلطة التي يتمتع بها الأب لم تُمنع له إلا لكي يضطلع بتربيته وتهذيبه وتنمية شخصيته ، حتى يصبح الآباء إنساناً بمعنى الكلمة ،

أعنى موجوداً حراً . وتبعداً لذلك فإن هذه السلطة مؤقتة ، لأنها تسقط في اليوم الذي يصبح فيه الآباء أهلاً لأن يتحمل تبعته الشخصية ، أعنى حين يكون قد أصبح رجلاً حراً يستطيع أن يوجه نفسه بنفسه . فالسلطة الأبوية هي في نظر لوك واجب أكثر منها سلطة ، بحسب إيمانه إذا تم أداء هذا الواجب ، سقطت بالتالي تلك السلطة .

وهنا يهتم لوك بفحص آراء أولئك الذين يشبهون السلطة السياسية بالسلطة الأبوية ، فيقرر أن مصدر كل منها مختلف ، كما أن موضوع كل منها مغاير تماماً لموضوع الآخر . وآية ذلك أن أصل السلطة الأبوية هي حق طبيعي ، في حين أن أصل السلطة المدنية هو عقد إرادي . هذا إلى أنه ليس بين الأب وأبنائه القصر مساواة في العقل والحرية ، في حين أن ثمة مساواة من هذا القبيل بين الحاكم والمحكومين . فمن الخطأ إذن أن تخالون لهم « الدولة » على غرار « الأسرة » مادامت السلطة السياسية هي أبعد ما تكون عن السلطة الأبوية .

وإن لوك ليأخذ فكرة العقد الاجتماعي ، ولكنه يجعل من الحرية الأصل في نشأة المجتمع . وقد كان كل فرد في الأصل (أي في الحالة الطبيعية السابقة على تكون المجتمع) يمارس حقه في العقوبة أو الاقتصاص ، فكان كلُّ ينصب نفسه قاضياً يケفل لنفسه رعاية حقوقه الخاصة ، ولكن الناس لم يلبثوا أن تتحققوا من أن صاحب الحق ليس هو دائمًا أقوى الناس وأقدرهم على الدفاع عن حقه ، ولذلك فقد صحت عزيمتهم على أن يؤلفوا مجتمعاً مدنياً سياسياً ، بدلاً من أن يستمروا على الحياة في كتف مجتمع طبيعي محض . وهنا يقرر لوك أن هوبير كان محقاً في قوله بأن الأصل في نشأة المجتمع هو « العقد الاجتماعي » ؛ لأن مبدأ كل اجتماع لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى « التراضي المشترك » . ولما كان الأفراد جميعاً في البداية أحرازاً ، فإنهم لا بد أن يكونوا قد ارتضوا التنازل عن جانب من حرياتهم بمحض إرادتهم ، صيانة لحقوقهم الطبيعية . ولولا هذا « التراضي » لظللت حالة الحرب قائمة على قدم وساق ، ولما نشأ المجتمع المدني على الإطلاق . فلا يمكن إذن أن يقوم المجتمع إلا على أساس الحرية .

بيد أن هوبير قد أخطأ حيناً توهماً أن الغرض من العقد الاجتماعي هو حفظ الحقوق الطبيعية جميعاً لمصلحة الحاكم ، في حين أن الهدف الحقيقي لهذا الاجتماع المدني السياسي

هو صيانة الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإنذن فإن التعاقدين لا يتنازلون عن جميع حقوقهم ، بل كل ما يتنازلون عنه إنما هو تلك الحقوق التي قد تتعارض مع هذا الاجتماع ، ومعنى بها استعمالهم الطبيعي لحق الأقصاص (الذى هو في الأصل حق من حقوق كل فرد) ، والواقع أن كل مجتمع يزعم أفراده لأنفسهم الحق في أن يقتضوا من خصومهم وأن ينزلوا العقوبة بغيرهم ، سرعان ما يستحيل إلى مجتمع طبيعي يسوده الصراع والنزاع وال الحرب ، وتبعاً لذلك فإن الحق الوحيد الذي يعهد به الأفراد إلى « المجتمع المدني » أو السياسي ، لكنه يتکفل هو برعايته وحمايته والإشراف على تطبيقه ، إنما هو حق العقاب وتطبيق العدالة ، ومعنى هذا أن لوك يقيم السلطة المدنية والسياسية على فكرة « العدالة الجزائية » (أو العقابية) ، فيجعل السلطة المدنية قضائية في جوهرها ، ولكن المهم أن لوك يرفض نظرية هوبيز في الملكية المطلقة ، لأنه يرى في الحكومة الاستبدادية عوداً إلى الحالة الطبيعية السابقة على كل نظام مدني أو سياسي . فالحكومة الملكية المستبدة ليست شكلًا من أشكال السلطة المدنية ، بل هي رجعة إلى حالة المجتمعية السابقة على كل اجتماع ، وحيثما لا تكون ثمة سلطة قضائية مشتركة يمكن الاحتكام إليها أو التظلم أمامها أو الاحتجاء بعدها ، فهناك يكون الأفراد قد عادوا بالضرورة إلى حالة الطبيعة التي كانوا عليها قبل التعاقد . وهذا هو الحال في الملكية المطلقة حيث يكون الأفراد تحت رحمة ملك مستبد أو أمير طاغية ، فتكون الصلة بينهم وبينه صلة صراع مستمر ونزاع دائم ، إلى أن تنسحب لهم الفرصة للتخلص من نيو وتحرر من استبداده .

ولما كان لوك يرفض مبدأ السلطة السياسية المطلقة ، فإنه يقرر أنَّ لكل سلطة حدوداً ، وأنَّ حد كل سلطة إنما هو الواجب ، والواقع أنه لما كانت السلطة التي يتمتع بها أي فرد قد سُنحت له من أجل تحقيق غاية معينة ، فإنَّ من حق كل فرد أن يستعمل سلطته لتحقيق الغاية التي جعلت من أجله ، لا لتحقيق غاية أخرى تعارض معها تماماً ، وإلا لكان في عمله خرق للتوكيل المنوح له ، ولأنَّه من حق الشعب الذي استأمنه على العهد أن يسحب منه التفويض . والغاية التي ترمي إليها كل حكومة وكل مجتمع مدني هي المحافظة على ما يمتلكه الأفراد من حقوق خاصة ، ومعنى بها حياتهم ،

وحربيهم ، وأموالهم ، أو بعبارة أخرى المحافظة على الملكية بجميع أنواعها ، وإذا كان الأفراد قد قبلوا التنازل عن حقوقهم في الدفاع عن أنفسهم وإلحاد الأذى بالمعتدين عليهم ، فذلك لأنهم قد وجدوا أن من مصلحتهم أن يستبدلوا بهذا الحق ضمانات أكبر يكفلون بها صيانة كافة حقوقهم : وتلك هي غاية كل نظام مدنى ، وتبعاً لذلك فإن كل سلطة مدنية تحرف عن هذه الغاية ، لا بد من أن تجد نفسها بالضرورة في حالة حرب مع المجتمع نفسه ، وبذلك تسبب هي نفسها في العودة بالأفراد إلى حالة الطبيعة التي لم تقم السلطة المدنية في الأصل إلا من أجل القضاء عليها ، وحينما يخنق أحد الطرفين شروط العقد القائم بينهما ، فإن الطرف الآخر يصبح في حل من الالتزام به ، وإنذاً فإن الحد الأساسي لكل سلطة سياسية إنما هو حد الحقوق الطبيعية نفسها ، أعني تلك الحقوق التي قامت هذه السلطة من أجل الدفاع عنها .

ثم يتحدث لوك في كتابه المسمى باسم « رسائل في التسامح » عن ضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية ، فيقول إنه لما كان كل ما يعني السلطة المدنية إنما هو المصالح المدنية والأمور المتعلقة بهذا العالم ، فإنه لا موضع لتدخل السلطة المدنية في شؤونها ، وبالتالي فإنه لا بد لقوانين الدولة من أن تظل مستقلة تماماً عن الإيمان الديني ، ومعنى هذا أنه لا مجال للحديث عن « دولة مسيحية » ، مادام تشريع الدولة ليس مقيداً بالشريعة المسيحية ، أما المبدأ الذي ينبغي أن تقوم عليه الديانة في نظر لوك فهو كفالة جميع الحقوق لجميع الأفراد ، بما في ذلك حرية العقيدة ، وتباعاً لذلك فإن من واجب الدولة أن تجيز كل ضرب من ضروب « العبادة الخارجية » ، دون أن يكون من حقها التدخل لتقييم العقوبة على الأفراد لما يقترفون من آثام ، اللهم إلا إذا كان فيها تعد على حقوق الغير ، وهكذا ينتهي لوك إلى القول بأن الديانة والكنيسة قوتان مستقلتان تماماً ؛ لأن الواحدة منها تمثل ترابطها سياسياً حراً ، في حين تمثل الأخرى ترابطها دينياً حرأً في كنف الترابط السياسي نفسه .

وقد اشار القول أن لوك قد نصب نفسه نصيراً لذهب الأحرار ، فكان لرسالته في الحكومة السياسية (أو المدنية) أثر لا يُجحد على كل من مونتسكيو وروسو . ولكننا سنلاحظ أن مذهب الأحرار الإنجليز سيظل مغايراً في صبغته العامة لذهب الأحرار

الفرنسيين : لأن الأول منها يقوم على اعتبارات نفعية قوامها فكرة المصلحة ، بدليل أن الحق في نظر لوك ليس إلا « حرية عمل » ينبع صيانتها لأنها نافعة للفرد والجماعة على السواء ، بينما يقوم الثاني على اعتبارات أخرى قوامها فكرة « الحق » le droit بالمعنى الصحيح للكلمة ، وفكرة الحصانة المطلقة للحرية l'inviolabilité absolue de la liberté . فالمذهب الحرّي عند المفكرين الإنجليز ذو طابع عمليّ وضعفيّ ، في حين أن له عند المفكرين الفرنسيين طابعاً نظرياً عقلياً واضحاً .

أما إذا انتقلنا الآن إلى مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ، فسنجد أنفسنا بإزاء أول مفكر سياسي نادى بفصل السلطات ، ودعا إلى تدعيم حريات الأفراد ، وقال يوجد قوانين طبيعية تحكم سير المجتمعات . وهنا يدعو مونتسكيو في كتابه « روح القوانين » Esprit des lois إلى تبع تطور المجتمعات المدنية والسياسية لكي تتحقق من أن الشعوب تتنقل في جميع الحالات من نظام استبدادي تذعن فيه لإرادة فرد واحد يتمتع وحده بالقوة ، إلى نظام ملكي تكون فيه سلطة الحاكم مقيدة محدودة ، لكن لا تثبت في خاتمة المطاف أن تصل إلى نظام جمهوري لا تذعن فيه إلا لتلك القوانين التي وضعتها هي نفسها . أما النظام الاستبدادي فهو ذلك النظام السياسي الذي يقوم على « الخوف » أو « الخشية » crainte ، على اعتبار أن ما يحكم الأفراد ليس هو القوانين ، بل هو القوة ، والقدرة الفردية المطلقة التي ليس لها أدنى ضابط أو عاصم . وقد ترجم الحكومة الاستبدادية لنفسها أنها تحقق سلام المجتمع ، ولكنها في الحقيقة إنما تستغل المجتمع أسباب بقائه . ومن هنا فإن الحكم الاستبدادي لا بد من أن ينتهي إلى الانحلال ، تحت تأثير ما يحمل في باطنه من تناقض . حقاً إن حب السلامة قد يدفع بشعب ما إلى التضحية بحريته ، ولكن السلامة مستحبة بدون الأمن ، والأمن هو على النقيض تماماً من الخوف . فالحكومة التي تقوم على الإرهاب إنما تعارض مع الغاية التي قامت من أجلها ، ألا وهي الأمن والسلم .

غير أن الحكومة الاستبدادية التي يسيطر فيها على مقاليد الحكم ملوك لا تسانده قوانين ، لم تثبت أن تحولت بطريقة تدرجية إلى نظام أقل استبداداً ، ألا وهو الملكية العادلة التي يسيطر فيها على مقاليد الحكم ملوك يتصرف بناء على قوانين . وهذا الشكل الثاني من أشكال الحكومة هو مزيج من القانون والقوة ، بحيث قد يصح أن نقول إن الفارق بين

الحكم الاستبدادي والحكم الملكي ليس فارقا في الطبيعة ، وإنما هو مجرد فارق في الدرجة . وقد علق فولتير على رأى مونتسكيو بهذا الخصوص فقال إنَّه ليس ثمة فارق جوهري بين الحكومة الاستبدادية (المجردة من القوانين) والحكومة الملكية المختصة (التي يضع القانون فيها شخص واحد) ، بل نحن هنا بإزاء حكمين متباينين ، كثيراً ما نأخذ الواحد منها على أنه الآخر لفروط ما بين الشقيقين من تشابه ! ثم يستطرد فولتير فيقول « إن هذين النوعين من الحكم قد كانا دائماً أبداً قطْنَ سمينين حاولت الفرمان في كل زمان أن تعلق على رقبتهما الجرس ! ». وليس الجرس هنا سوى القانون الذي من شأنه أن ينبهنا على الأقل إلى الخطير !

أما الحكومة الديموقراطية الصحيحة فهي التي يكون فيها الشعب نفسه هو الحاكم والمحكوم ، فهو حاكم لأنَّه يصوت ويتخَّب ويُعبر عن إرادته ، وهو محکوم لأنَّه يخضع لأولئك الحكام الذين عيَّنَهم هو نفسه . وما يكون جواهر هذا الشكل من أشكال الحكم إنما هو كون الشعب صاحب الحق في وضع القوانين و اختيار الحكم ، مما يدل على أن الشعب هنا هو صاحب السيدتين : التشريعية ، والتنفيذية . والقاعدة العامة في هذا النوع من الحكومات هي أن يقوم الشعب نفسه بعمل كل ما يستطيع أن ينهض بعمله ، وأن يعهد بباقي الأمور الأخرى إلى وزراء يقوم بتعيينهم . ويضيف مونتسكيو إلى ذلك أن الجمهورية الحرة بمعنى الكلمة إنما هي تلك التي يتمتع شعبها بمعرفة صائبة عن كل شؤونه الخاصة ، بحيث لا يخاطئ في اختيار نوابه وممثليه وقادته وحكامه ... إلخ . أما المبدأ الحقيقي الذي تقوم عليه الحكومة الجمهورية فهو احترام الحق المشترك ، ومراعاة المساواة بين الحريات . وعلى حين أن النوعين الأولين من أشكال الحكم هما حكمان قائمان على الامتيازات ، نجد أن هذا النوع الثالث إنما يمثل حكمًا قائمًا على الحقوق ، أعني على الحرية والمساواة .

ولكن على الرغم من أن الشعب — في ظل الحكم الديموقراطي — قد يبدو أنه يفعل ما يريد ، إلا أن الحرية السياسية (فيما يقول مونتسكيو) لا تنحصر مطلقاً في أن يتصرف المرء كيفما شاء . الواقع أن الحرية الوحيدة التي يمكن أن تقوم في الدولة ، أعني في مجتمع تسوده قوانين ، إنما هي تلك التي يستطيع فيها الفرد أن يفعل ما يجب عليه أن

يريده ، والتي لا يكون مجبأً فيها على فعل ما لا يجب عليه أن يريده . فالحرية لا تعنى الاستقلال الفردى المطلق ، وإنما هي تعنى حق التصرف وفقاً لما تقضى به القوانين ، ولو كان من حق الفرد أن يرتكب ما تحرمه القوانين ، لما كان ثمة حرية ، لأن الآخرين عندئذ لن يتعدوا هم أيضاً في استعمال هذا الحق . (١) . وتبعاً لذلك فإن مونتسكيو لا يؤمن بأن قدرة الشعب تساوى حرية الشعب ، وإنما هو يقرر — على العكس من ذلك — أن الشعب الذى يعطيه دستوره الحق فى عمل كل شيء ، لن يكون أكثر حرية من الفرد الذى يترك الحبل على الغارب لأهوائه ، وشهواته ، بمحنة أن هذه هي الحرية ! ومعنى هذا أن الحرية السياسية هي « حق عمل كل ما تسمح به القوانين » ، كما أن الحرية عند كنثت هي في جوهرها القدرة على أداء واجبنا .

وإذا كانت الحكومة الاستبدادية لا بد بالضرورة من أن تتشرع في الحرية ، فإن هذا لا يعني أن تكون الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية ضامتين دائماً أبداً لقيام الحرية . وآية ذلك أن كلاً الشكلين من أشكال الحكم لا يعني بالضرورة أن القوانين سوف تراعي بدقة ، وأن المواطنين سوف يتمتعون حتى بحماية القوانين وبالاستقلال الكامل المتفق مع هذه القوانين نفسها ؛ بل لا بد من مراعاة المخاطر التي تكتفى هذين النظامين ، مما قد يجعل الأفراد يتوهون أنهم أحرار ، دون أن يكونوا أحراراً في الواقع ونفس الأمر . والأمر هنا بالنسبة إلى الشعوب لا يختلف كثيراً عنه بالنسبة إلى الأفراد ، فإن ما يشهد بوجود الحرية ليس هو ذلك الشعور الوهمي الموجود لدى الأفراد (أو الشعوب) عن حريةهم ، وإنما هو بالأحرى احترامهم للقوانين ، وبالتالي احترامهم للأأشخاص « le respect des personnes » .

وقد تفرّع عن هذه النظرة الخاصة إلى الحرية مبدأً جديداً على جانب خطير من الأهمية ، ألا وهو مبدأ فصل السلطات الذي وجد فيه مونتسكيو خيراً سياجاً للمساواة ، وخير عائق يمكن أن يضعه المشرعون في وجه شتى التزعّمات التحكيمية والميل الاستبدادية . وهنا يقول مونتسكيو « إن كل إنسان يملك سلطة لا بد من أن يجد نفسه

(١) “La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu’elles défendent, il n’aurait plus de liberté, parce que les autres sauraient tout de même ce pouvoir” (Esprit des Lois , XI, 3.)

مدفوعاً إلى إساءة استخدامها ، فهو يمضي في هذا السبيل إلى أن يجد حلوداً تقف عوائق في سبيله . وكما أن الاتهار تجرى إلى أن تمتزج بالحوار ، فإن الملكيات لا بد من أن تزول فتحول إلى حكومات استبدادية » . وإذا كان مونتسكيو قد دعا إلى زيادة عدد السلطات وإقامة ضرب من التوازن فيما بينها ، فما ذلك إلا لكي يضمن بقاء شتى السلطات في حدودها المنشورة ، دون أى تعدد أو تجاوز أو تطاول على غيرها من السلطات . ومعنى هنا أن فكرة الفصل بين السلطات لم تنشأ في ذهن مونتسكيو نتيجة لحرصه الشديد على ضمان سلامة التشريع ، بل هي قد بدت له منذ البداية ضرورة سياسية ملحة ، نتيجة لفهمه لذلك الميل الطبيعي الكامن في صميم النفس البشرية نحو إساءة استعمال السلطة . والظاهر أن مبدأ الفصل بين السلطات ليس في نظر مونتسكيو مجرد وسيلة دفاع ضد شتى ضروب الاستغلال والتعدى على القانون ، وإنما هو مبدأ داخل في صميم تكوين « الحرية » نفسها . وأية ذلك أنه بمجرد ما يتمتع شخص واحد (أو هيئة واحدة) بحق تشريع القوانين وحق تنفيذها ، فإنه لا يمكن أن يكون ثمة موضع للمشروعية légalité في صميم الدولة ، مادام التشريع والتنفيذ سوف يكونان أحد هما في خدمة الآخر ، وبالتالي فإنه لن يكون ثمة معيار خارجي للتمييز بين ما هو عدل وما هو ظلم ، وما هو مشروع وما هو غير مشروع .

أما إذا كان الغرض الأسنى للدستور (كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الدستور الإنجليزي) إنما هو الحرية ، فسيكون كيان الحياة السياسية في الدولة قائماً على الفصل بين السلطات ، بحيث لا يكون في وسع أية سلطة منها أن تتجاوز حدودها أو أن تتجاوز على غيرها من السلطات ، بل يقوم بينها جميعاً تعاون وثيق يجعلها تتضامن جميعاً لما فيه حسن سير دولاب العمل في المجتمع وصيانة الحقوق الرئيسية للأفراد والدولة على السواء . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إنه لا بد من أن يكون في وسع السلطة التنفيذية أن توقف السلطة التشريعية عند حدتها ، وإلا تعمدت هذه السلطة الأخيرة في استعمال ما لها من نفوذ ، بحيث تطغى في قوتها وبأسها على السُلطتين الأخريين . ولكن ليس من حق السلطة التشريعية أن تتدخل في سير السلطة التنفيذية أو أن توقفها بأى وجه ما من الوجوه ، مادامت هذه السلطة الأخيرة محدودة بطبيعتها ، نظراً لأنها لا تتمتع بحق التشريع أو سن (م ١٦ — مشكلة الحرية)

القوانين ، وإنما كل ماتستطيع السلطة التشريعية أن تفعله هو أن تقوم بالإشراف على الطريقة التي تنفذ بها تلك القوانين الموضوعة بمعرفتها . وصفوة القول أن السلطة التنفيذية إنما تقوم بتصييبها في التشريع حين تمارس حقها في المنع أو الإعاقة أو عدم التنفيذ ، دون أن يكون من حقها التدخل في وضع القوانين أو تنظيمها أو فرضها .

ويعلق مونتسكيو أهمية كبرى على استقلال السلطة القضائية (على وجه الخصوص) عن السلطتين الآخرين . وهو يقول في ذلك إن هذا الاستقلال ليس مجرد ضرورة تستلزمها صيانة الحرية السياسية للدستور ، وإنما هو ضرورة حيوية يتطلبها حق الفرد أو المواطن في المجتمع بضرب من الأمان أو السلم أو الطمأنينة . الواقع أن « الأمان » la sûreté يستلزم استقلال السلطة القضائية ، وفرض حدود على السلطات المنوحة للقائمين على شؤون التنفيذ . ولو كان من حق الملك أو المجالس النيابية أن تزوج بالأفراد إلى السجون ، بمحضر حريتها ، دون الرجوع إلى قوانين ، لما شعر أى فرد بالأمن أو الطمأنينة ، بل لبقي الناس جميعاً في هم مقيد ، ماداموا معرضين في كل لحظة للوقوع تحت طائلة سخط الحاكمين . ولكن مونتسكيو يقرر أن الدستور وحده لا يكفي لتفادي شتى الاعتداءات التي يمكن أن تستهدف لها الحقوق ، بل هو يرى أنه لا بد لتدعيم هذه الحقوق من تعبئة الرأى العام لاحترامها ، وإدماجها في صميم التقاليد الجماعية ؟ فضلاً عن أنه لا بد أيضاً من إدخال الكثير من التعديلات على القوانين الجنائية نفسها . وهنا ينادي مونتسكيو بضرورة مراعاة مبادئ الإنسانية والطبية والعدالة في معاملة الجرميين ، فإن القوانين الجنائية العادلة هي خير سياج يحمي الحرية الشخصية نفسها . وعلى كل حال ، فإن الحرية السياسية عند مونتسكيو إنما تعنى شعور المواطن بالطمأنينة والأمن في المجتمع السياسي الذي يستظل بهطله . ولن يتبيأ للمواطن الشعور بالطمأنينة والأمن ، إلا إذا عرف أنه لا يمكن لأية قوة أن تزوج به إلى غاية السجون ما لم تكن هناك تهمة معينة توجه إليه بناء على قوانين موضوعة ، وأنه يملك حق الدفاع عن نفسه وإثبات براءته ، وأن هناك قوانين جنائية تترتب فيها العقوبة على الطبيعة الخاصة بكل جريمة على حدة .. إلخ . فالحرية السياسية هي حليفه الشعور بالأمن والطمأنينة ، وهذا الشعور إنما يعني انعدام كل تحكم أو تعسف أو استبداد . وحينما يدرك المواطن أن العقوبة لا تحيط عليه من سماء الحاكم المستبد المتحكم ، وإنما هي تتولد عن طبيعة العمل الذي اقترفه ، فهناك تختفي من ذهنه فكرة تعُّسُفُ الحاكم

في معاملة المحكومين ، وتحل محلها فكرة «الجزاء الطبيعي» .

ولكن على الرغم من الأهمية الكبيرة التي علقها مونتسكيو على الحرية السياسية ، إلا أننا نراه يقرر أنه ليس ما يوجب أن تكون هذه الحرية هي الغرض النهائي أو المدف الأسمى لشئون الدساتير ، وتبعاً لذلك ، فإن مونتسكيو يقرر أن من حق المشرع أن يضعوا نصب أعينهم أهدافاً أخرى غير الحرية السياسية ، بحسب ما تقتضي به ظروف مجتمعاتهم وأحوال عصرهم . ولكن من المؤكّد — فيما يقول مونتسكيو — أن الدستور الإنجليزي هو التموج الذي ينبغي أن يحتذيه كل مشرع يريد أن يجعل من الحرية السياسية هدفاً أسمى ل مجتمعه ، ويكتننا بالاستناد إلى هذا التموج ، أن نقيس مدى الحرية التي يتمتع بها كل مجتمع ، بالنظر إلى درجة تمتع كل سلطة من السلطات الثلاث بالاستقلال في ظل النظام السياسي السائد . وإن مونتسكيو ليُعلّى من شأن الدستور الإنجليزي في هذا الصدد ، بوصفه تموجاً لما ينبغي أن يكون عليه النظام السياسي الذي يكفل لنوبه أهل درجة من درجات الحرية ، ولكنه يعود فيقول إن هذا الدستور ليس بالمثل الأعلى «الكلى» الذي لا بد للدول جميعاً من أن تسير على هديه . وآية ذلك أن الدستور الإنجليزي (مثلاً) فيما يقول مونتسكيو لا يصلح للمجتمع الفرنسي ، لأن مناخ فرنسا غير مناخ إنجلترا ، فضلاً عن أن موقعها يتسم بتلك العزلة التي تلامِم بطبعها روح الحرية .. إلخ . فلا بد لكل مشرع من أن يراعي ظروف مجتمعه ، ونوع مناخه ، وحالة شعبه ، وروح أمه ، عند العمل على وضع دستور لهذا الشعب .

ومهما يكن من شيء ، فإن مونتسكيو يهاجم الحكومة الملكية المطلقة ، ويندد بالأشكال الحكومية التي تقوم على تركيز سائر السلطات في يد رجل واحد (أو حاكم واحد يعاونه بعض المستشارين الضعفاء الذين يأمرن بأمره) ، ولكنه ينادي في الوقت نفسه بضرورة تكيف النظام السياسي مع ظروف كل مجتمع ، حتى لا تنقلب الحرية السياسية فيه إلى ضرب من الفوضى أو الانسار . حقاً إن مونتسكيو يقرر في أحد الموضع أنه لا بد للشعب من أن يتمتع بالسلطة التشريعية (حتى يكون شبيهاً بالفرد الحر الذي يحكم نفسه بنفسه) ، ولكن كل ما كان يرمي إليه من وراء هذه العبارة إنما هو الإشارة إلى حق الشعب في اختيار ممثلين له يكونون قد يُرِّبون على مناقشة أموره ؛ وليس هؤلاء الممثلون سوى

إحدى الهيئات التي تتمتع بضرب من السلطة التشريعية ، وعلى الرغم من أننا نجد عند مونتسكيو إشارات متواترة إلى الرأى القائل بأن الحرية هي عدم الانصياع لغير الذات ، إلا أننا نلاحظ دائماً أنه ينبع هذه الفكرة السائدة عن الحرية لفكرة أخرى أكثر أهمية ألا وهي تعريف الحرية بالتحديد المتبادل للسلطات *Limitation réciproque des pouvoirs* على اعتبار أن هذا التحديد هو الضمان الوحيد لقيام «الشرعية» على نحو ما نرى في الأنظمة الحكومية المعتمدة .

(C. f. Raymond Aron : « L' Homme contre les Tyrans », Emf., New-York, 1944, pp. 343 - 352).

أما عند روسو *Rousseau* (١٧١٢ - ١٧٧٨) فإن دعامة العدالة الاجتماعية إنما هي الإرادة الحرة ، وبصفتها من جهة ماهية الفرد ، ومن جهة أخرى مبدأ المجتمع نفسه . الواقع أن هناك علَّتين تُقرِّبان الناس بعضهم من بعض : الضرورة أو الحاجة من جهة ، والحرية من جهة أخرى ، ولكن الحياة الجماعية الصحيحة لا تقوم بين الناس إلا حينما يتقبلون بمحض حرية تلك الرابطة التي تجمع بينهم . وكما أن العائلة لا تقوم في البدء إلا على الحاجة ، ولكنها لا تستمر بعد ذلك إلا بمحض إرادة أعضائها ، فكذلك القبيلة ، والعشيرة ، والأمة ، إنما تقوم جيغاً على الضرورة ، ولكنها لا تستمر على قيد البقاء إلا بفضل إرادة أفرادها ، وتبعاً لذلك فإن الدولة في رأي روسو إنما هي اشتراك حرًّا يتم بين مجموعة من المواطنين . ولا يهم روسو أن يبحث فيما إذا كانت المجتمعات القائمة بالفعل في عصره هي مجتمعات حرة أم لا ، وإنما كل ما يعنيه هو أن يبيّن لنا كيف يمكن للمجتمع البشري أن يكون ترابطاً حرًّا بمعنى الكلمة ، وهو يشير في هذا الصدد إلى ما حققه مونتسكيو من قبله فيقول : « إن القانون السياسي لم يولد بعد ... والرجل الوحيد بين الحدثين الذي كان في وسعه أن يخلق هذا العلم الكبير الذي لا طائل تحته إنما هو المفكر العظيم مونتسكيو .. ، ولكن هذا الرجل الممتاز لم يهتم بالبحث في مبادئ القانون السياسي ، بل اقتصر على دراسة القانون الوضعي القائم في الحكومات الحالية ، وشتان بين الدراستين . أما ذلك الذي يريد أن يُصدر حكماً صحيحاً على الحكومة القائمة فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى أن يجمع بين هذين المبححين ، لأنه لا بد لنا من أن نعرف ما ينبغي أن يكون حتى نحكم حكماً صحيحاً على ما هو كائن .. ». ومن هنا

فقد انصرف روسو في كتابه « العقد الاجتماعي » Le contrat social (الذي كان في الأصل جزءاً صغيراً من مؤلف ضخم كان روسو يعده عن « النظم السياسية Institutions Politiques » إلى دراسة القانون السياسي ، وحرية المواطن ، وسيادة الشعب ، مستنداً في هذه الدراسة المعايير إلى الكثير من الملاحظات المستمدّة من الحكومات القائمة بالفعل على سبيل التشبيه أو التمثيل أو الإيضاح ، والقانون السياسي في نظر روسو إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة أولية يمكننا أن نضعها على الوجه التالي : كيف يتسمّى لنا أن نردّ إلى الأفراد تلك الحرية الطبيعية التي كانوا يملكونها في الأصل ؟ أو بعبارة أخرى : ما هي الشروط الواجب توافرها حتى تكون الحكومة شرعية ؟ حقاً إن جماعة الوضعين لن يتربدوا في أن يستبعدوا مثل هذه الأسئلة بدعوى أنها مشكلات مجردة لا واقعية عديمة الجدوى ، ولكن روسو يصرّ على اعتبارها جوهرية أساسية ، لأنّه يرى أن مشكلة الحرية إنما هي حجر الزاوية في بناء المجتمع السياسي كلّه ، وسواء نظرنا إلى مسألة القوة ، أم مسألة الحرب ، أم مشكلة الرق وما قد يترتب عليها من حقوق مزعومة ، فإننا نجد دائماً أن لروسو جواباً واحداً على كل هذه المسائل ألا وهو أن جميع هذه الواقائع لا يمكن أن تولد حقاً مشروعاً يترتب عليها . فالسلطة التي تقوم على القوة لا بدّ من أن تزول بزوالها ، والأسير الذي يستمرّق أثناء الحرب ، أو الشعب الذي يُغلب على أمره . لا يمكن أن يصبح متزماً بشيء نحو سيده ، اللهم إلا بأن يظل خاضعاً له طالما كان مجبراً على ذلك بحكم القوة ، أما السلطة المشروعة فإنها لا تولد عن واقعة طبيعية donnée naturelle (لأنّه ليس لأحد حق على غيبو بالولادة) ، كما أنها لا تقوم مطلقاً على صلة قوامها العنف ، وإنما هي تولد أولاً وبالذات عن « التعاقد » أو « الموضعية » أو « التراضي » .

من هنا نرى أن المشكلة الكبرى في علم السياسة عند روسو إنما هي مشكلة العثور على شكل اجتماعي يكون كفيلاً بحماية الشخص البشري والدفاع عن ممتلكاته ، بكل ما لديه من قوة مشتركة ، بشرط أن يكون في اتجاه الفرد به مجرد خضوع لنفسه ، فيظل بعد التعاقد حراً كما كان قبله ، وحل هذه المشكلة في رأي روسو إنما يكون بالاتجاء إلى فكرة « العقد الاجتماعي » ، فإن الترابط الحقيقي إنما هو ذلك الذي يقوم على تعاقد حرّ بين المترابطين . ومعنى « العقد الاجتماعي » هو أن يوضع كل فرد منا شخصه وقوته في خدمة

الجميع ، أو تحت إشراف الإرادة العامة ، فيقبل المجتمع كل عضو من أعضائه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الكل . فالعقد الاجتماعي في نظر روسو هو من جهة مبدأ شرعية السلطات ، وهو من جهة أخرى مبدأ حرية المواطنين . أما عن شرعية السلطات ، فإن روسو يقرر أن السلطة الشرعية الوحيدة إنما هي تلك التي تستند إلى موافقة (أو رضا) الأفراد . وليس العقد في الحقيقة سوى التصميم الذي اتخذه الجميع (وكل فرد على حدة) بمخصوص تكوين المجتمع وتحمل كل ما يترب على ذلك من مزايا والتزامات . وإن فإن أي نظام سياسي قائم لا يكون مشروعًا إلا بقدر ما تتمسّك الإرادة التي عبرت عن نفسها في العقد الاجتماعي بما في مجتمعها من أنظمة . أما عن حرية المواطنين ، فإن روسو يقول إن الفرد حين يتحد بغريه من الأفراد — في ظل العقد الاجتماعي — فإنه إنما يطبع نفسه وبخضوع لإرادته هو ، مadam قد اتخذ تصميماً إرادياً على أن يصبح متممياً منذ تلك اللحظة إلى الجسم السياسي . وحتى حينما يخضع الفرد لقانون سُنَّة الحاكم ولكنه مخالف لرأيه الخاص ، فإنه إنما يخضع لنفسه ، مadam قد التزم تلقائياً بقبل القانون الذي تحده قاعدة الأخلاقية .

ويأتي روسو إلا أن يؤكد عنصر الحرية في « العقد الاجتماعي » فيقرر أنه يستحيل أن تكون رعاية هذا العقد هي التزول بالأفراد جميعاً إلى مستوى العبيد ، فإن تنازل الفرد عن حريته إنما يعني تنازله عن إنسانيته ، والواقع أن « الحرية » عند روسو (وهي كما تعلم مبدأ الواجب والحق على السواء) ليست شيئاً تعسفياً أو حملاً ثقيلاً يمكن أن تخلص منه ، وإنما هي جزء لا يتجزأ من صميم شخصيتها بوصفنا كائنات بشرية ، وهذا يقول روسو بصرى العبرة : « إن تنازل الإنسان عن حريته إنما يعني تنازله عن صفة الإنسانية ، وحقوق الإنسان ، وواجبات الإنسان نفسها . ومثل هذا التنازل لا يتفق مطلقاً مع طبيعة الإنسان ، فإن في انتزاع الحرية من الإرادة انتزاعاً لكل صبغة أخلاقية في أفعالنا .. ». وإن فلا يمكن أن يكون ثمة عقد ، إن لم يكن هناك تبادل ، وبالتبادل إنما يعني استخدام الحرية في الحصول على ضرب من التراضي المشترك . ولو أمكن أن يتنازل فرد عن كل حقوقه عن طريق العقد ، لحرم نفسه من هذا الطريق من كل حق في التعاقد ، وبالتالي لكان انحلال العقد هو النتيجة الطبيعية لقيامه ! ولكن الفرد حين يستعمل حريته في قبل العقد

الاجتماعي ، فإنه إنما يتنازل تنازلاً تماماً عن حقوقه كفرد ، في سبيل قيام الجماعة كجسم سياسي موحد . « وحين يهبُ الفرد نفسه للجماعة ، فإنه لا يهب نفسه لشخص معين ، وإنما هو يَكْسِبُ لدى كل فرد آخر حقاً كهذا الذي له على نفسه ، وبالتالي فإنه يبني ما يعادل كل ما فقده ، إن لم نُقُلْ بأنه يكسب قوة أعظم من أجل المحافظة على ما يمتلكه » . (*contrat social*, II, VI) . وهكذا نرى أن روسو يبدأ بفكرة الحرية الطبيعية للفرد ، على اعتبار أنها داخلة في صميم ماهيته البشرية ، لكن لا يلبث أن يقضى على كل استقلال فرديّ بمجرى الحياة الاجتماعية ، مادام على الفرد في الدولة المدنية أن يخضع خصوصاً تماماً للجماعة وما يبرر هذا التحول في نظر روسو هو فكرة « الاستقلال الذاتي » *autonomie* أو خضوع الفرد للقانون الذي منحه لنفسه بنفسه .

بيد أن روسو لا يلبث أن يصحح من نظرته إلى العقد الاجتماعي ، فنراه يقرر في موضع آخر أن ما يتنازل عنه كل فرد (بسبب هذا العقد) من قدرته ، ومتلكاته ، وحريرته ، إنما هو جانب ضئيل فقط من كل هذا ، وهو الجانب الذي تهم الجماعة بتنظيمه والإشراف على أساليبنا في استعماله . فليس « التنازل » إذن تنازلاً كلياً ، وإنما هو مجرد تنازل جزئي *alienation partielle* ، ويضفي روسو إلى حد أبعد من ذلك فنراه يكاد ينكسر في خاتمة المطاف فكرة « التنازل » ، كلياً كان أم جزئياً ، بدليل قوله : « إنه لمن الخطأ أن نظن أن العقد الاجتماعي يستلزم من جانب الأفراد أي تنازل حقيقي ، فإن حالتهم بعد العقد هي في الحقيقة أفضل بكثير مما كانت عليه قبل العقد . » ، ومعنى هذا أنه ليس من آثار العقد الاجتماعي أن يتنازل الأفراد عن حرياتهم ، وإنما الذي يتربّع على هذا العقد بالفعل هو تزايد حريات الأفراد . هذا إلى أن من شأن العقد الاجتماعي أيضاً أن يثبت دعائم المساواة كما ثبت دعائم الحرية ، وأية ذلك أن هذا العقد لا يهدّم المساواة الطبيعية ، وإنما هو يستعيض عنها بمساواة أخلاقية شرعية يقيّمها على أنماط ضروب التفاوت الجسماني القائمة بين الناس ، وهكذا يصبح الناس متساوين أمام العُرف والقانون ، وإن كانوا متفاوتين من حيث القوة أو الذكاء .

فإذا ما تساءلنا الآن عن مصير الحرية الفردية بعد قيام العقد الاجتماعي ، كان رد روسو أن الإنسان حرّ في المجتمع ، لأنّه يتمتع بضرب من الاستقلال الفردي ، بل لأن القانون

إنما يعبر عن إرادته الخاصة . فليست الحرية السياسية عند روتو سوي مجرد تعبير عن احترام سيادة الشعب ... وعلى حين أن « السيادة » souveraineté كانت قبل العقد باطننة في الفرد ، بحيث إنها كانت مختلطة تقريبا بمحبته ، نجد أن السيادة قد أصبحت منحصرة بعد العقد في إرادة الجميع ، أو في الإرادة الكلية ، أو في الإرادة العامة : volonté générale (على حد تعبير روتو) . ومعنى هذا أن الشعب (بوصفه ترابطاً حراً لمجموعة من الأفراد) إنما ينتمي لنفسه فقط ، فهو صاحب السيادة على نفسه ، وهو لا بد من أن يحكم نفسه بقوانين يستنثاها هو لنفسه ، ولعل هذا هو ما عبر عنه روتو حيناً كتب يقول : « إن الشعب المحكم بقوانين لا بد من أن يكون هو واضعها ؛ فليس من حق أحد أن ينظم شروط الترابط بين المتعاقدين ، بل لا بد لهم هم أنفسهم من أن يقوموا بهذا التنظيم ». « Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur : il n'appartient qu'à ceux qu's'associent de régler les conditions de l'association » . وهكذا نرى أن سيادة الجميع مختلطة في نظر روتو بالحرية العامة ، والحرية العامة بدورها مختلطة في نظره بالإرادة العامة ، وليس المقصود بالإرادة العامة هو إرادة بعض الأفراد ، أو إرادة الأغلبية ، أو حتى إرادة المجتمع القائم في الحاضر ، بل المقصود بها الإرادة الكلية المطلقة من جميع النواحي ، أعني إرادة المجتمع بأسره ، حاضراً كان أم مقبلاً ، أعني تلك الإرادة التي لا تهدف إلا إلى غرض كلّي ، ألا وهو مصلحة المجتمع بأسره . وحينما يقول روتو إن سيادة الشعب هي سيادة مطلقة لا سبيل إلى التنازل عنها ، فإنه يعني بذلك أن من واجب الإرادة الكلية أو العامة أن تظل دائماً حرمة مالكة لزمام نفسها ، وتبعاً لذلك فإنه ليس في وسع أي شعب أن يتنازل عن سيادته لحاكم يتعهد له بالطاعة في الحاضر والمستقبل ، لأن مجرد خضوع الشعب لمثل هذا الحاكم إنما يعني تنازله عن السيادة ، وبالتالي انحلاله بوصفه هيئة سياسية ، وهذا نرى روتو يدعو إلى القضاء على نظام التوريث الملكي ، كما نراه ينادي بضرورة إلغاء نظام الامتيازات الوراثية التي كان يتمتع بها رجال الطبقة الأرستقراطية .

وعلى الرغم من أن روتو يقرّ أن السيادة هي في ذاتها لا تقبل القسمة « indivisible » أعني أنها تظل دائماً مخصوصة بمتامها في الشعب ، إلا أننا نراه يقرر أنها تتجلّى من الناحية

العملية على شكل قوى أو سلطات منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، كالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية . فليس ما يمنع إذن من أن يتقاسم الحكم أشخاص عديدون أو هيئات عديدة تكون بمثابة القوى الموكّلة بالسيادة العامة ، ولكن هذا لا يعني أن السيادة عندئذ قد توزعت أو انقسمت ، فإن الشعب يظل دائماً أبداً هو صاحب السيادة التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية ، على الرغم من توزّع تلك السلطات بين أفراد عديدين أو هيئات عديدة . هذا إلى أن توزيع السلطات من الناحية العملية قيمة كبرى ، لأنها يحول دون تجمّع سائر القوى في أيدي مجموعة بعينها من الناس ، وبالتالي فإنه يخدم مبدأ الوحدة التي لا تنقسم للسيادة في داخل الجسم السياسي ككل .

والظاهر أن روسو حين يتحدث عن الإرادة العامة أو الإرادة الكلية ، فإنه يعني إرادة خير الجموع من جانب الجموع نفسه ، سواء أكان هذا الجموع حاضراً أم مستقبلاً . وهنا يكاد مفهوم « الإرادة الكلية » يختلط بمفهوم « العقل الكلّي » ، بدليل قول روسو نفسه : « إن الإرادة العامة هي باستمرار إرادة مستقيمة ، كما أنها لا تهدف دائماً إلا إلى المصلحة العامة » ، ولكن هذا لا يعني أن الصواب لا بدّ بالضرورة من أن يخالف كل تصريح يتخذه الشعب ، فإن الشعب يريد مصلحته دائماً ، ولكنه لا يحسن روتها دائماً . ويعود روسو فيفرق بين « إرادة الكل » *la volonté de tous* و « الإرادة العامة » *voloné générale* بدعوى أن الأخيرة منها لا تراعي إلا المصلحة المشتركة ، في حين أن الأولى تتجه نحو المصلحة الخاصة *L'intérêt privé* لأنها في صنيعها ليست سوى جموع الإرادات الجزئية . (*Contrat social*, II., III) ، ولسنا ندرى على وجه التحديد ، ماذا عسى أن يكون مُراد روسو من وراء هذه التفرقة ، وإنما الذي نعلمه أن روسو نفسه قد دخل سواه السبيل من وراء كل هذه التفرقات . فكان ينادي في خاتمة المطاف بمبدأ « تزويه الشعب » (أو معصوميّته من الخطأ) *l'inafaillibilité de la nation* ولا شك أنه إذا كان روسو يعني بذلك أن الشعب لا يمكن أن يخطئ في حق نفسه ، أو في حق أحد أفراده ، فإنه إنما يناصر مبدأ زائفًا خطيرًا وخيم العواقب . وأما إذا كان يعني بذلك (كما سيقول كنت من بعد) أن إرادة الأفراد أو الشعوب حين تكون كثيرة على الاطلاق ، وحين تتجه نحو موضوع كلّي ، فإنها لا بد من أن تكون مستقيمة ، لأنها عندئذ تختلط بالواجب

وتحترج بالحق ، وهو الموضوعان الوحيدان اللذان يتمتعان بصبغة « الكلية المطلقة » ؛
نقول إنه إذا كان هذا هو ما يعنيه روسو ، فإننا لن نجد حرجاً في أن نسلم معه بصحة هذا
المبدأ .

أما « القانون » loi في رأي روسو فهو مجرد تعبير عن هذه الإرادة العامة أو الكلية .
وليس من سبيل للحصول على تعبير دقيق عن هذه الإرادة الكلية إلا باستشارة جميع
أعضاء الجماعة ، والعمل برأى الأغلبية حين يكون ثمة خلاف في الرأي . ولكن على الرغم
من أن قانون الدولة هو الإرادة العامة نفسها في سعيها نحو التعبير عمما يطابق العقل (وفقاً لما
يرتضيه الجميع) ، إلا أن قانون الدولة قد يكون مجرد تفسير خاطئ للعدالة ، وبالتالي فإن
القانون الوضعي ليس بالضرورة قانوناً كاملاً . ومن هنا فإنه لا بد للشعب من أن يحفظ
لنفسه بحق تعديل القوانين أو إلغائها عند الضرورة . وأما الغرض الذي ينبغي أن يهدف إليه
كل قانون فهو تحقيق أكبر خير ممكن للجميع ، أعني تحقيق الحرية والمساوة . ولا بد
للشعب من الحرية ، فإن أي قيود تفرض عليه إنما تعنى استلال الجسم السياسي قدرًا معيناً
من القوة . ولا تقوم الحرية بدون المساواة ، ولكن المساواة هنا لا تعنى انعدام التفاوت نهائياً
في القوة والثراء بين الأفراد ، وإنما هي تعنى تحقيق ضرب من التقارب بين المواطنين ، حتى
لا يكون في المجتمع مواطن هو من الثراء بحيث يستطع أن يبتاع مواطناً آخر ، ولا يكون
هناك مواطن هو من الفقر بحيث يجد نفسه مضطراً إلى أن يبيع نفسه لمواطن آخر . وفي
هذا يقول روسو : « هل تريدون أن تكفلوا للدولة أسباب الثبات والاستقرار ؟ إذن
فعليكم بأن تقربوا بين طرفها المتبعدين بقدر ما في وسعكم ، حتى لا يكون على الدولة
أن تحمل أثرياءها المترفين وفقراءها المُعوزين . والواقع أن هاتين الحالتين
(الاجتماعيتين) ، اللتين هما بطبيعة الحال غير منفصلتين ، إنما تمثلان خطراً داهماً على
المصلحة العامة : لأن من الواحدة منها يخرج الطغاة ، ومن الأخرى يخرج ضحايا
الطغيان ، وبين هاتين الطبقتين إنما تم المتأخر بالحرية العامة : لأن الواحدة منها تبيع ،
والآخر تشتري ... ولما كان من شأن القوة باستمرار أن تنزع نحو هدم المساواة ، فإن من
واجب قوة التشريع أن تجيء فتعمل دائمًا على صيانة تلك المساواة » .

وعلى حين أن المفكرين السياسيين فيما قبل روسو كانوا يخلطون بين سيادة الدولة والحكومة ، نجد أن روسو يقرر أن السيادة للدولة وحدها ، وأن الحكومة ليست سوى مجموعة من الناس الذين يعهد إليهم المجموع بمهمة العمل على تنفيذ الإرادة العامة . فليست الحكومة في نظر روسو سوى هيئة متوسطة تقوم بين الأفراد *sujets* (أو المحكومين) من جهة ، وبين *الحاكم le souverain* (أو الأمة) من جهة أخرى ، أعني أنها مجرد أداة تحقق بينهما التواصل ، وتقوم بتنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية ، مدنية كانت أم سياسية . وتبعد لذلك فإن القائمين على شئون الإدارة الحكومية إنما هم في نظر روسو مجرد « وكلاء عن الشعب » ينوبون عنه في الاضطلاع بمهام الحكم . ولما كان الغرض الرئيسي للحكومة هو أن تستعمل كافة الوسائل من أجل ضمان احترام الإرادة العامة ، فإن المهمة الأولى للحكومة هي استصال شتى العوامل التي قد تؤدي إلى تنازل الشعب عن سيادته ، سواء أكان ذلك بشكل كلي أم جزئي . وكل حكومة لا تكفل للإرادات (الحاضرة أو المستقبلة) أسباب السيادة التامة إنما هي بالضرورة حكومة غير شرعية تقوم على انتهاك الحق المشترك لجميع الأفراد ... وهكذا يخلص روسو إلى القول بأن « كل حكومة شرعية لا بد من أن تكون جمهورية » .

أما فيما يتعلق بأشكال الحكومات ، فإن روسو يقر أن الاختلاف بينها لا يرجع إلى اختلاف في أسلوب تنظيم السلطة التشريعية ، مadam من الضروري أن تظل هذه السلطة في يد الأمة نفسها ، وإنما يرجع الاختلاف بين أشكال الحكومات إلى أسلوب تنظيم السلطة التنفيذية . فهل نعهد بتنفيذ إرادة الجميع إلى الجميع ، أم إلى بعض الأفراد ، أم إلى فرد واحد فقط ؟ تلك هي المشكلة في نظر روسو ، ولكن سواء عهدنا بمهمة التنفيذ إلى واحد أم إلى كثيرين أم إلى الجميع ، فإن القائمين على شئون التنفيذ لا بد أن يكونوا مسئولين أمام الشعب ، بحيث يمكنه في أي وقت أن يسحب منهم التفويض . حقا إن إسناد السلطة التنفيذية إلى الجميع ، وتحميل الشعب بأسره مهمة تنفيذ التصريحات العامة ، هو أمر يكاد يكون أدخل في باب المستحيل منه في أي باب آخر ، ولكن من المؤكد أن هناك خطورة أعظم في أن نعهد بالقوة التنفيذية إلى طائفة قليلة من الأشخاص أو إلى شخص واحد . وربما كان الأصلح للدولة أن تقسم الوظائف ، وأن يتبع في الحكم

نظام مختلط système mixte . وهنا يتوقف روسو قليلاً عند دراسة النظام السياسي الذي أطلق عليه الإنجليز اسم «الحكومة التمثيلية» government representatif فيقول إنه لا بد لنا من أن نسلم مع مونتيسكيو بضرورة توزيع السلطات الحكومية ولكننا لا بد من أن نذكر دائماً أن السيادة هي للأمة أولاً وأخيراً . ثم يعرض روسو للدراسة مبدأ «التمثيل» ، فيقول إن هذا المبدأ يتعارض تعارضاً صارخاً مع مبدأ الحرية الحقيقية . والواقع أن «الممثل» أو «الممثلين» إنما هو فرد أو جماعة من الأفراد تخدمهم الأمة بدلاً منها فيقومون بتمثيلها ومارسون سلطاتها . ولكن مثل هذا النظام إنما يعني أن تكون الأمة حرّة يوم الانتخاب فقط ، فإذا ما انقضى ذلك اليوم أصبحت الأمة تحت رحمة أولئك الممثلين ، وكأننا هنا بيازء تنازل مؤقت عن الحرية الشعبية سرعان ما يستحيل إلى ضرب من العبودية . حقاً إن في استطاعة الشعب أن يختار له عمالء ، ووكلاء ، وموظفين ، يكون لهم تفويض محدد يمكن سحبه منهم في أي وقت ، ويكونون مسئولين أمامه بشكل عملي فعال ، وأما أن تختار الأمة لنفسها ممثلين ينوبون عنها ، فإن معنى هذا أن ضميرهم قد حل محل ضميرها هي ، وأنه قد أصبح من حقهم أن يعملوا كل شيء بدلنا منها ، تحت مسؤوليتهم الخاصة . والواقع أن السيادة لا يمكن أن تمثل ، لأن هذا معناه التنازل عنها ، وإنما تنحصر السيادة أولاً وبالذات في الإرادة العامة ؛ والإرادة العامة لا يمكن أن تمثل ، فإنما إما أن تكون كاملة بتمامها أو لا تكون ، وليس ثمة وسط بين الأمرين . واذن فإنه ليس في وسعنا أن نعد نواب الشعب بمثابة ممثليه ، وإنما هم مجرد وكلاء أو عمالء ... ولما كان القانون هو تعبر عن الإرادة العامة ، فإن من الواضح أنه لا سبيل إلى تمثيل الشعب في مضمون السلطة التشريعية ، بل إنما يكون هذا التمثيل في مضمون السلطة التنفيذية التي هي عبارة عن القوة مطبقة على القانون ... وإذا كان الشعب الإنجليزي يتوهّم أنه حر ، فإنه في الحقيقة إنما يقع في خطأً بالغ ، لأن هذا الشعب ليس حرًا إلا أثناء انتخابه لأعضاء برلمانه ، فإذا ما تم انتخابهم أصبح الشعب مستعبدًا ، ولم يعد له أى كيان حقيقي » (١) . (“Contrat Social” II., XV.)

“Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; (1)
il ne l'est que durant l'élection de ces membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus,
il est esclave il n'est rien.”
(“Contrat Social” II., XV)

روسو — إنما يتخلى عن سيادته التشريعية لمثلثيه ، وبالتالي فإنه يتنازل عن حریته لمدة معينة من السنين . أما المثل الأعلى في رأى روسو فهو أن يتم وضع القانون على يد الجميع بطريقة مباشرة (على قدر الإمكان) ، وأن يعهد بتنفيذ القانون (فقط) إلى ممثلين أو بالأحرى إلى وكلاء .

وهنا يثار اعتراض خطير : إذ كيف يتسمى للمواطنين ، في دولة كبيرة ، أن يمارسوا السلطة التشريعية بطريقة مباشرة ، أو على الأقل عن طريق وكلاء مفوضين يكونون تحت سيطرتهم المباشرة ؟ هذا ما يجبر عليه روسو بقوله إننا هنا ولا شك بإزاء أمر مستحيل ، وهذا فإن الحرية الحقيقة إنما تتطلب دولاً صغيرة ومجتمعات صغيرة يكون من الممكن أن يتحقق فيها كل شيء بطريقة مباشرة على يد أصحاب الأمر أنفسهم ، حتى تسود الحرية الداخلية على الوجه الأكمل . أما إذا قيل في الاعتراض على هذا الرد إن الدول الصغيرة ستقع تحت سطوة الدول الكبرى ، فيكون مصيرها تحت رحمة مطامع تلك الدول ، كان جواب روسو على هذا الاعتراض أن اتحاد الدول الصغيرة فيما بينها هو الكفيل بأن يخلق منها جبهات قوية تقف في وجه أي اعتداء خارجي . ومعنى هذا أن روسو يريد أن يجعل المشكلة بالاتجاه إلى مبدأ التحالف أو الاتحاد الفيدرالي فيما بين الدول الصغرى . وهكذا ينتهي روسو إلى القول بأن الجمهورية الحقيقة إنما هي الجمهورية الفيدرالية confédérative التي يقوم فيها نظام سياسي على غرار النظام القائم في سويسرا (حيث يوجد ترابط بين عشرين مقاطعة تختلف من اتحادها دولة مشتركة) . حقاً إن سويسرا فيما يقول روسو لا زالت جمهورية ضعيفة ضئيلة الشأن ، ولكن ليس ما يمنع من أن تقوم جمهوريات أقوى وأعظم شأنًا تكون من اتحاد دولة صغيرة أكثر عدداً وأوسع رقة .

إذا ما حاولنا الآن أن نحكم على فلسفة روسو السياسية حكمًا عامًا مقتضياً ، وجدنا أن روسو قد وضع مبادئ ممتازة ، ولكنه لم يحسن دائمًا استخلاص ما يتربt عليها من نتائج . وهكذا انتهى روسو إلى المبالغة في تقرير حقوق الدولة ، وكان ينبغي بحكم منطق مذهبـه أن ينتهي إلى تقرير الحرية الفردية . ولكن رـعا كانت الميزة الكبرى لفلسفة روسو السياسية هي أنها أقامت دعائم المجتمع ، لا على المصالح المادية أو العقل مجرد كـما فعل هلسيوس Hélvétius ومونتسكيـو ، بل على الإرادة الواقعية التي تجعل (وحدـها) من الإنسان موجوداً أخلاقياً . وهـكذا كان روسـو (كما قال هيـجل من بعد) أول من نادـى بأنـ

الحرية هي ما يكون صميم ماهية الإنسان ، فمهـد بذلك الطريق لـكـنـتـ الذـى سـيـجـعـلـ منـ الحرـيـة دـعـامـة فـلـسـفـةـ الأخـلاـقـةـ .

ولو أثنا عـمـدـنـاـ الآـنـ إـلـىـ عـقـدـ مـقـارـنـةـ سـرـيـعـةـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ عـنـدـ كـلـ مـنـ مـونـتـسـكـيوـ وـرـوـسـوـ ، لـوـجـدـنـاـ أـنـ رـوـحـ المـذـهـبـ عـنـدـ الـواـحـدـ مـنـهـاـ مـغـاـيـرـةـ تـامـاـلـ روـحـ المـذـهـبـ عـنـدـ الـآـخـرـ ، حـتـىـ لـقـدـ ذـهـبـ بـعـضـ المـؤـرـخـينـ إـلـىـ أـنـهـماـ كـانـاـ يـسـرـانـ فـيـ اـتـجـاهـيـنـ مـتـضـادـيـنـ . وـالـوـاقـعـ أـنـ مـونـتـسـكـيوـ ، نـظـرـأـ تـمـسـكـهـ بـمـبـدـأـ الـحـرـيـةـ ، قـدـ ظـلـ يـنـاصـرـ مـبـدـأـ الـهـيـئـاتـ الـمـوـسـطـعـةـ وـسـائـرـ الـمـنظـمـاتـ الـعـصـرـيـةـ الـتـيـ يـمـكـنـ أـنـ تـحدـدـ مـنـ سـلـطـةـ الـمـلـكـ أـوـ الـحـاـكـمـ . وـلـمـ يـكـنـ مـونـتـسـكـيوـ يـدـعـوـ إـلـىـ الـشـوـرـةـ وـقـلـ الـأـنـظـمـةـ ، بلـ هـوـ كـانـ يـرـىـ أـنـ مـنـ شـأنـ الـحـرـيـاتـ السـيـاسـيـةـ وـالـفـرـدـيـةـ أـنـ تـوـلـدـ عـنـ طـرـيـقـ التـحـولـ التـلـرـيـجـيـ للـنـظـامـ التـقـلـيدـيـ الـقـائـمـ . وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ مـونـتـسـكـيوـ كـانـ يـرـىـ فـيـ الـدـسـتـورـ الإـنـجـلـيـزـيـ نـمـوذـجـاـ لـمـاـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـكـنـ عـلـىـ الـدـسـتـورـ السـيـاسـيـ لـأـىـ بـلـدـ مـنـ الـبـلـدـانـ ، إـلـاـ أـنـهـ كـانـ يـؤـمـنـ بـإـمـكـانـ إـدـخـالـ الـكـثـيرـ مـنـ الـتـعـديـلـاتـ عـلـىـ الـدـسـتـورـ الـفـرـنـسـيـ الـقـائـمـ آـنـذـاكـ ، دونـ عـنـفـ أوـ هـدـمـ أوـ انـقلـابـ . فـلـمـ يـكـنـ مـونـتـسـكـيوـ يـرـىـ أـىـ مـانـعـ مـنـ أـنـ تـحـسـنـ الـأـوضـاعـ السـيـاسـيـةـ فـيـ فـرـنـسـاـ ، وـأـنـ تـزـاـبـدـ الـحـرـيـةـ السـيـاسـيـةـ بـطـرـيـقـ تـلـرـيـجـيـةـ ، بلـ كـانـ يـعـتـقـدـ أـنـ فـيـ اـسـتـطـاعـةـ فـرـنـسـاـ أـنـ تـوـصـلـ بـعـدـ أـمـدـ قـلـيلـ مـنـ الزـمـنـ إـلـىـ تـأـسـيـسـ بـرـلـانـ يـخـتـارـهـ الشـعـبـ لـكـىـ يـدـافـعـ عـنـ حـقـوقـ الـأـمـقـوـيـكـونـ اللـسانـ النـاطـقـ بـاسـهـاـ . وـأـمـاـ رـوـسـوـ ، فـإـنـهـ قـدـ عـلـقـ أـهـمـيـةـ كـبـرىـ عـلـىـ نـظـرـيـتـهـ فـيـ سـيـادـةـ الـأـمـةـ ، وـنـادـىـ بـأـنـ مـنـ حـقـ الشـعـبـ أـنـ يـمـارـسـ بـنـفـسـهـ السـلـطـةـ التـشـرـيعـيـةـ ، كـمـاـ أـعـلـىـ مـنـ شـأنـ الـإـرـادـةـ الـعـامـةـ بـوـصـفـهـاـ وـاضـعـةـ الـقـوـانـينـ وـحـامـيـةـ الـمـساـوـةـ ، فـكـانـ بـذـلـكـ نـبـىـ الـدـيمـوـقـراـطـيـةـ فـيـ الـقـرنـ الثـامـنـ عـشـرـ دـونـ مـنـازـعـ . وـعـلـىـ حـينـ كـانـ اـتـجـاهـ مـونـتـسـكـيوـ يـمـيلـ إـلـىـ تـعـدـيلـ الـدـسـتـورـ الـفـرـنـسـيـ عـنـ طـرـيـقـ تـقوـيـةـ الـمـنظـمـاتـ السـيـاسـيـةـ الـتـىـ كـانـتـ مـوـجـودـةـ قـبـلـ اـزـدـيـادـ السـلـطـةـ الـمـلـكـيـةـ وـتـمـكـزـهاـ فـيـ شـخـصـ الـحـاـكـمـ ، وـهـوـ مـاـ قـدـ يـحـقـقـ لـلـمـجـتمـعـ السـيـاسـيـ الـقـائـمـ مـزـيدـاـ مـنـ الـحـرـيـاتـ بـطـرـيـقـ تـلـرـيـجـيـةـ مـنـظـمـةـ ، نـجـدـ أـنـ اـتـجـاهـ رـوـسـوـ يـمـيلـ إـلـىـ تـحـطـيمـ النـظـامـ الـقـدـيمـ بـاـفـهـ مـنـ مـخـلـفـاتـ الـخـلـرـتـ إـلـىـ مـنـ الـمـهـدـ الـإـقـطـاعـيـ ، وـمـاـ فـيـهـ مـنـ اـمـتـيـازـاتـ مـنـوـحةـ بـعـضـ الـهـيـئـاتـ الـمـوـسـطـعـةـ ، مـنـ أـجـلـ الـاستـعـاضـةـ عـنـ كـلـ هـذـاـ بـسـيـادـةـ شـعـبـيـةـ مـطلـقـةـ تـحـلـ عـلـ السـلـطـةـ الـمـلـكـيـةـ الـتـيـ كـانـتـ تـمـيلـ مـنـذـ نـحـوـ قـرـنـيـنـ مـنـ الزـمـانـ إـلـىـ الـاسـتـبـدـادـ .

أـمـاـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـنـظـامـ الـنـيـانـيـ فـإـنـ مـونـتـسـكـيوـ يـرـيدـ لـلـشـعـبـ أـنـ يـتـخـبـ تـوـابـهـ ، دـونـ أـنـ

على علهم رأياً بعينه ، أو دون أن يعهد إليهم بتفويض آخر مطلق . ومعنى هذا أن نواب الشعب هم مثلوه في رأى مونتسكيو ، فمن حقهم بعد الانتخاب أن يحيثوا شئ الأمور ويفصلوا فيها وفقاً لما تقضى به ضمائيرهم . وأما عند روسو ، فإن الأمر على خلاف ذلك تماماً ، فإن روسو يرفض مبدأ التمثيل ، أو هو على أقل تقدير يربط بالنواب إلى مستوى الوكلاة أو المندوبين . وعلى حين أن مونتسكيو يرى أن السلطة (أياً ما كان مصدرها) لا بد من أن تظل موزعة ومحددة ، نجد أن روسو يقرر أن الشعب هو مصدر كل سلطة ، وأنه ليس في السلطة تقسيم أو توزيع ، كما أنه ليس لها حدود . وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة السائدة عند مونتسكيو هي أن ترکز السلطة في يد واحدة من شأنه حتى أن يؤدي إلى الطغيان ، وأن السيادة المطلقة للشعب قد لا تقل استبداداً عن السيادة المطلقة للملك ؛ وأما عند روسو فإن الفكرة السائدة هي أن الإرادة العامة لا تخضع لأى قانون ولا تتقييد بأية قاعدة ، حتى ولا بتلك القواعد التي سبق لها هي نفسها أن نادت بها ودعت إليها . وعلى حين أن المثل الأعلى للديمقراطية في نظر مونتسكيو هو كفالة الأمن والطمأنينة للمواطن من جهة ، وتحقيق التوازن بين السلطات من جهة أخرى ، ضماناً لتحقيق العدالة واجتناب العَسْف أو الاستبداد ، نجد أن روسو يدعو إلى ديمقراطية مباشرة تقوم على رضى الحاكمين وشعور المواطنين أنفسهم بأنهم هم الذين اختاروا ، وهم الذين يريدون كل يوم من جديد ، ذلك النظام الذي يعيشون في كفه . ولكننا نلاحظ أن مونتسكيو لم ينجح في أن يضع معياراً دقيقاً للحكم على أنواع التشريعات ، فبقى مبدأ احترام الشرعية *l'égalité* عند مبدأ عائماً قد يفضي — في حالة بعض الأنظمة المعبدلة — إلى ضرب من الأنظمة المحافظة المستسلمة . وأما روسو فقد قدم لنا مجموعة من الأوهام التشريعية (كالعقد الاجتماعي ، والسيادة الشعبية والإرادة العامة) التي تقبل الكثير من التحويلات الأسطورية ، فأصبح من السهل على الكثيرين أن يتخلفوا منها أساطير يبررون بها ضرورة جديدة من الطغيان . وقد أثبتت لنا الثورة الفرنسية نفسها من بعد أنه ليس ما يمنع من أن يستغل الشعب مبدأ « السيادة المطلقة » من أجل إقامة حكم استبدادي يقوم على الطغيان ، بحججة أن الإرادة العامة معصومة من الخطأ . ومهما يكن من شيء ، فإن المشكلة السياسية الكبرى اليوم قد أصبحت هي مشكلة التوفيق بين مبدأ روسو في الاستقلال الذاتي أو الحكم الذاتي *autonomie* ومبدأ مونتسكيو في الحرية .

وسيكون على الدساتير الديمقراطية من بعد أن تحاول حلّ هذه المشكلة بالعمل على التأليف بين مبدأ تخفيف السلطات ، ومبدأ سيادة الشعب ؛ مع مراعاة ظروف كل مجتمع وتاريخ كل شعب .

(Cf. Aron : "L'Homme Contre les Tyrans.", EMF., 1944, pp. 362)

مشكلة الحرية عند جون ستيوارت مل :

اهتم مل Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) في كتابه المشهور الموسوم باسم « في الحرية » On Liberty بدراسة العلاقة بين الفرد والمجتمع ، والبحث في الصلة بين الحرية والسلطة ، فقدم لنا آراء سياسية هامة لعلاج سوءات الديمقراطية من ناحية ، وتفادي أخطار النظم الاستبدادية من ناحية أخرى . وقد بدأ جون ستيوارت مل دراسته بقوله إن مشكلة الصراع بين الحرية والسلطة هي من أقدم المشكلات التي عرفها التاريخ السياسي ، بدليل أنها نجدها على أشدّها عند اليونان والرومان وغيرهم من شعوب العالم . وقد اتخذت هذه المشكلة منذ أقدم العهود صورة نزاع حاد بين طبقات الحكمين والحكام ، فأصبحت كلمة « الحرية » إنما تعني حماية الأفراد ضد طغيان الحكام السياسيين . وهكذا كانت الشعوب تنظر إلى حكامها على أنهم طبقة مستبدة كل منها إيقاع الظلم بهم ، وكان « السلطة » سلاح خطير لا بد للحاكم من أن يشهره في وجه حكوميه ! وتبعاً لذلك فقد كان هم الوطنيين من المواطنين هو العمل على وضع حدود لما للحاكم من سلطة على الأفراد ، حتى لا يكون الأفراد تحت رحمة حاكم مستبد يتحكم في مصائرهم ، فلم يكن بد من أن يحاول الأفراد الحصول على بعض ضمانات خاصة (هي ما يسمى الحريات أو الحقوق السياسية) يلتزم الحاكم بمنبدأ احترامها وعدم مخالفتها ، وإلا استهدف مقاومة الحكمين وتمردthem . ولم تثبت هذه الحقوق أن اتخذت صبغة دستورية فأصبح الحاكم ملزماً بالحصول على موافقة الأمة أو نوابها قبل القيام بتنفيذ أي إجراء هام يخص الهيئة السياسية . ولما تقدمت الأحوال البشرية في العصر الحديث فطن الناس إلى أنه ليس ثمة ضرورة طبيعية توجب على الحكام أن يكونوا بمنأى قوة مستقلة تتعارض مصالحها مع مصالح الحكمين . ومن هنا فقد رأى الناس أنه قد يكون من الأفضل لنظام الحكم أن يقوم على أساس اعتبار الحكام نواباً يتصرفون بإذن الشعب ، ويكون من حق الشعب أن يعرضهم من مناصبهم متى

راق له ذلك . ولم تثبت هذه النظرة الجديدة إلى الحكم بوصفهم نواباً مؤقتين يختارهم الشعب أن أصبحت هي المبدأ السياسي الذي اعتقدته سائر الأحزاب الشعبية ، مما أدى إلى قيام مذهب سياسي جديد يوحّد بين مصلحة الحاكم ومصلحة المحكومين ، وينادي بأنه يكفي أن يجعل الحكم مسئولين بالفعل أمام شعوبهم لكي نضمن عدم انحراف السلطة عن الغرض الأساسي الذي جعلت من أجله . ومعنى هذا أن دعوة هذه النظرية أصبحوا يتّهمون أنه لا حاجة بنا إلى حماية الشعب ضد إرادته ، مادامت سلطة الشعب على نفسه هي المظهر الأوحد لسيادة الحكم الديموقراطي الصحيح . ولكن قيام الحكومات الجمهورية الديموقراطية في كثير من بلدان أوروبا لم يثبت أن أظهروا على مساوى هذا النوع من الحكم ، إذ تحقق الكثيرون من أن عبارات « الحكم الذاتي » و « سيادة الأمة » و « سلطة الشعب على نفسه » وما إلى ذلك من عبارات إن هي إلا عبارات جوفاء قد لا تعتبر من الحقيقة في شيء . وآية ذلك أن ما يسمونه باسم « سيادة الشعب » قد يعني أن تحكم طائفة من الشعب في طائفة أخرى ، كما أن ما يطلقون عليه اسم الحكم الذاتي قد لا يعني أن يحكم كل فرد نفسه ، بل أن يكون كل فرد محكوماً بالآخرين ! وهكذا فطن الكثير من الفلاسفة السياسيين إلى أن ما يسمى حكم الأغلبية قد يستحيل في نهاية الأمر إلى « طغيان الأغلبية » حين يظهر حزب قوي ينترع مقاليد الحكم من أيدي الشعب ، لكن لا يثبت أن يستبدل بالحكم على حساب مصالح الشعب . ولو وقف الأمر عند حد هذا الطغيان السياسي الذي قد تمارسه الجماعة على أفرادها هان الخطب ، ولكن ثمة طغياناً آخر قد لا يقل عنه خطراً ، ألا وهو طغيان الرأي العام ، والعرف ، والمعتقدات السائدة في المجتمع .. إلخ . الواقع أن المجتمع كثيراً ما يميل إلى فرض آرائه على الأفراد بطريقة استبدادية غاشمة ، مما قد يؤدي به إلى الحيلولة دون ظهور فديات قوية تميز عن باق الأنماط الجماعية السائدة ، وبذلك يكون الاستبداد الاجتماعي حجر عثة في سبيل حرية الفرد واستقلاله وتقديره . ولكن المشكلة هي على وجه التحديد في معرفة السبيل إلى إقامة ضرب من التوازن بين المصلحة العامة والحرية الفردية ، حتى لا يتفكك النظام الاجتماعي من جهة ، ولا تتجه سلطة المجتمع على حقوق الفرد من جهة أخرى .

و هنا يتساءل جون ستيفارت مل قائلًا : « ما هو الحد المشروع الذي ينبغي أن تتوقف

(م ١٧ — مشكلة الحرية)

عنه سيادة الفرد على نفسه ؟ وأين تبدأ سلطة المجتمع ؟ وما هو القدر الذي ينبغي أن نعهد به إلى الفردية ، والقدر الذي ينبغي أن نعهد به إلى المجتمع ، في صميم حياتنا البشرية ؟ ثم لا يلبث أن يجيب على هذا التساؤل بقوله إنه إذا أردنا أن نعطي لكل من الفرد والمجتمع نصيبه العادل في هذه القسمة ، فلا بد لنا من أن نمنع كلاً منها ما يخصه على وجه التحديد . وتبعداً لذلك فإن علينا أن نمنع الفرد ذلك الجانب الذي يخصه بوصفه شخصاً مستقلاً قائماً بذاته ، كما أن علينا أن نمنع المجتمع ذلك الجانب الذي يهمه بوصفه داخلاً في صميم تكوينه الاجتماعي ، وتبعداً لذلك فإن مل يقرر أن الغاية الوحيدة التي يمكن أن تبرر تدخل الناس (منفردين أو مجتمعين) في شؤون فرد من الأفراد ، أو في حرية فرد من الأفراد ، هي حماية أنفسهم منه ، ومعنى هذا أن الغرض الوحيد الذي يبرر بمحض استخدام القوة مع أي فرد يعيش في جماعة متعددة إنما هو منع هذا الفرد من إلحاق الأذى بغيره من الأفراد ، أما اعتبار مصلحته الخاصة — مادية كانت أم معنوية — فلا يكفي مسوغاً إلى هذا التدخل ، لأنه لا يجوز إكراهه على إتيان فعل أو الامتناع عن عمله بموجة أنه من الأفضل له أن يتصرف على هذا النحو ، أو بدعوى أن هذا يجعله أسعد حالاً ، أو لأن هذا في رأي الناس أقرب إلى الحق أو أدنى إلى الصواب . حقاً إن كل هذه قد تكون مبررات قوية للاحتجاج على تصرفه ، أو مناقشته والتباحث معه ، أو محاولة إيقاعه بخطأ تصرفه ، ولكنها لا تبرر إكراهه أو إلحاق الأذى به إذا هو تصرف على أي نحو آخر . وإذا فإن التدخل في حرية الفرد لا يكون مشروعًا إلا إذا كان السلوك الذي يريد أن نحول بينه وبين إتيانه سلوكاً ضاراً من شأنه أن يلحق الأذى بأي شخص آخر . ومعنى هذا أن التصرف الوحيد الذي يجعل صاحبه مسؤولاً أمام المجتمع إنما هو ذلك الذي يمس الآخرين . أما ماءده من تصرفات لا تتعلق إلا بشخص صاحبها ، فإن للفرد في إتيانها حرية مطلقة لا تحدها حدود . وتبعداً لذلك فإن الفرد سيد مطلق يتحكم في نفسه وجسمه وعقله بما يتراءى له .

ييد أن هذه النظرية (فيما يقول مل) لا تطبق إلا على الراشدين من بني البشر ، لأن الأطفال التصرّ هم في حاجة دائمة إلى رعاية الآخرين ، فلا بد لنا من العمل على حمايتهم أنفسهم ، كما تتحمّ علينا أيضاً حمايتهم من الأذى الذي قد يوقعه بهم الآخرون ، ولهذا

السبب عينه ، يرى مل أن لا بد لنا من أن نستثنى من القاعدة السابقة أيضاً تلك الشعوب المتأخرة التي لا زالت في مرحلة الطفولة (أو تحت الوصاية) . وعلى ذلك فإن الاستبداد في رأي مل وسيلة مشروعة لحكم الشعوب الممجة المتخلفة ، بشرط أن تكون غايته إصلاحهم ، وأن يتسعى تباه هذه الوسيلة بتحقيق تلك الغاية فعلاً ، وإنذن فإنه ليس في الإمكان تطبيق مبدأ الحرية ، اللهم إلا بعد أن يكون الإنسان قد أصبح قادراً على الارتفاع بنفسه عن طريق المناقشة الحرة المبنية على المساواة بين الأفراد . ولكن بمجرد ما تهاها للأمة القدرة على الاتجاه نحو إصلاح شعوبها عن طريق الاقتناع أو الاعتقاد ، فإن القسر أو الإكراه سواء أكان بطريق مباشر أو عن طريق غير مباشر كما هو الحال في العقوبات التي توقع في حالة العصيان) يصبح أمراً غير مشروع كوسيلة لتحقيق مصلحتهم ، ولا يسوغ الاتجاه إليه اللهم إلا لحماية الآخرين من أذى الفرد .

. (J. S. Mill : « On Liberty », Ch. I. Introductory.)

وليس من حق المجتمع — فيما يرى مل — أن يتدخل في المجال الباطني للشعور الفردي ، فإننا هنا بإزاء مجال شخصي بحث لا يجوز للمجتمع أن يقتصر عليه . ولهذا ينادي مل بحرية الفكر والوجدان ، مؤكداً أن للفرد حرية مطلقة في الرأي والعاطفة ، أيًّا ما كان الموضوع الذي هو بصدره ، أعني أن هذه الحرية تمتد إلى شتى المجالات النظرية والعملية والخلقية واللاهوتية .. إلخ . وقد يقع في ظننا أن حرية التعبير عن الآراء والعمل على نشرها تتدرج تحت مبدأ آخر ، نظراً لأنها تتصل بذلك الشطر من سلوك الفرد الذي يمس الآخرين ، ولكن مل يأى أن يفصل حرية التعبير عن حرية التفكير (لما يتبهمما من علاقة وثيقة) ، فهو يترك للفرد مطلق الحرية في ممارسة حقه في التعبير عن آرائه . كذلك ينسب مل إلى الفرد حرية اختيار ما يلام ذوقه وميله ، فيرى أن الفرد حر في أن يشكل حياته على الوجه الذي يتلاءم مع خلقه ، ويقرر أنها أحجار في أن تصرف على النحو الذي نريده ، بشرط ألا يتسبب تصرفنا في إلحاق أى أذى بالآخرين ، . ويضرب مل مثلاً لذلك فيقول إنه لا موجب لعقوبة أحد مجرّد أنه سكر ، ولكن من حق الدولة أن تعاقب الجندي أو الشرطي إذا ضُبط مخموراً أثناء تأديبه لواجبه . ولا يكتفى مل بالإشارة إلى حرية الفرد في التفكير والتصرف ، بل هو يعطيه أيضاً حق الاجتماع بغيره من الأفراد ، مادام الغرض الذي يجتمع من أجله معهم لا ينطوي على إلحاق أى أذى بالآخرين .

ويستطرد مل فيقرر أن أى مجتمع لا يكفل لأفراده كل هذه الحرفيات لا يمكن أن يكون مجتمعا حُراً بمعنى الكلمة ، أياً ما كان شكل الحكومة القائمة فيه . والحرية الوحيدة التي تعدّ جديرة بهذا الاسم إنما هي تلك التي ننشد بمقتضاها مصلحتنا بالطريقة التي نؤثرها ، طالما كنا لا نحاول أن نسلب الآخرين مصالحهم ، أو أن نقف حجر عثة في سبيل حصولهم على تلك المصالح ، أو أن نعرقل جهودهم التي يبذلونها ابتعاد تحقيقها . فكل فرد (على حد تعبير مل) هو الحارس المكلف بالسهر على صحته الخاصة ، جسمية كانت أم عقلية أم روحية ، والإنسانية نفسها إنما تكسب الكثير حين يسمع الناس بعضهم لبعض بأن يعيش كل منهم على النحو الذي يروق له ، في حين أنها لن تفيد شيئا لو أن كل فريق منهم حاول أن يكره الآخر على أن يعيش على النحو الذي يبدو للآخرين خيراً) .

وقد كرس جون ستيوارت مل فصلاً بأكمله من كتابه في الحرية للمحدث عن حرية التفكير والمناقشة ، فقال في تأييده لحرية الفكر : « لو أن إجماع البشرية انعقد على رأي ، وخالفها في هذا الرأي فرد واحد ، لما كان حق البشرية في إسكات هذا الفرد بأعظم من حقه في إسكات البشرية إذا تهافت له القوة التي تمكّنه من ذلك » . ولو كان الرأي هو مجرد « ملكية شخصية » لا فائدة منها للآخرين ، أو لو كان في قمع الرأي مجرد أذى يلحق بصاحب فقط ، لكن هناك فارق كبير بين أن نسكت فرداً أو نسكت عدداً كبيراً من الأفراد ، ولكن الخطورة في قمع الرأي الفردي إنما تحصر على وجه التحديد في أننا بذلك إنما نخرم الجنس البشري نفسه من رأي مما أفادت منه الأجيال اللاحقة ، هذا إلى أننا قد نكون على ثقة من أن الرأي الذي نعممه هو بالضرورة رأي خاطئ ، فإن الأغلبية نفسها قد تكون معصومة من الخطأ . وليس من حق آية أغلبية أن تصدر حكمها للبشرية قاطبة ، مستبعدة سائر الأحكام الأخرى التي قد يصدرها أفراد قلة لهم أيضا الحق في التفكير والتعبير ، وإلا لكان معنى ذلك أنها هي وحدتها التي تحمل الحقيقة المطلقة ، وكأنما هي متزهة معصومة من كل خطأ .

بل إننا حتى لو افترضنا أن الآراء السائدة لدينا هي أصدق تعبير عن الحقيقة النهائية المطلقة ، لكن من واجبنا مع ذلك أن نشجع المفكرين على انتقاد تلك الآراء وتحقيقها وتحديها وإنكارها ، لأن الرأي الذي لا يلقى آية معارضة أو تحدّى سرعان ما يستحيل إلى

فكرة خامدة لا شأن لها ولا طائل تحتها ، وأما حينها تصبح الأفكار الدائمة موضع انتقاد ومثار جدل ، فإنها عندئذ قد تكتسب قوة جديدة تعيد إلى أذهاننا تلك الأساليب الخفية التي تكمن من ورائها ، بعد أن كانت قد قاربت (أو كادت) تدخل في مجال اللاشعور . وتبعاً لذلك فإن المفكر الذي يعتقد رأياً دائعاً أو حقيقة مسلماً بها ، إنما يؤدي إلى ذلك الرأي أو إلى تلك الفكرة خدمة جليلة لأنه يبعث الحياة في أسلوب وجودها ، ويستحضر معانها ومدلولاتها في أذهاننا . وإن ذهابنا أن نشجع الخالفين لنا في الرأي ، بدلاً من أن نقتصر على زجرهم ونهرهم والمحجر على حرباتهم .

هذا إلى أن كل كتب منظم لحرية التفكير والتعبير لا بد من أن يفضي بالضرورة إلى القضاء على دعامة هامة من دعائم الحياة الاجتماعية ، ألا وهي « الشجاعة الأدية » normal courage . حقاً إن مزاج المعارضين أو الخالفين قد ييلوُّ أقرب إلى روح التردد والتهاُر والمقدم منه إلى روح الشجاعة بمعناها الحقيقي ، ولكن من المؤكد أن في معارضة موقف اجتماعي تمسّك به الأغلبية أكبر دليل على ما في المجتمع من حيوية ونشاط وتجدد ، لأنَّه لو لا هذه المعارضه لاستحال المجتمع إلى « قطيع » تقوم حياته على الاتباع والتقليد والموافقة والتسليم المستمر . وعلى كل حال ، فإن المهم في رأيِّي هو ألا يوقع المجتمع أية عقوبة من العقوبات على أي فرد من الأفراد لمجرد أنه أبدى رأياً لا يتفق مع ما يأخذ به هذا المجتمع ، بل يفسح المجال أمام جميع المواطنين للتعبير عن آرائهم ونشرها بكل حرية ، مهما كانت درجة خلافة تلك الآراء لما درجت الجماعة على احترامه وتقديسه من معتقدات .

ولتكنا لسنا نفهم كيف وقع في ظن مل أن مثل هذا المجتمع الحرّ هو وحده الكفيل بزيادة حظ الأفراد من الشجاعة الأدية ، مادام مل قد افترض أن كل خطير يتهدد الفرد من وراء التعبير عن آرائه قد زال تماماً ، في حين أن الشجاعة لا توجد إلّا إذا كان ثمة خطير . هذا إلى أن مل يظن أن الأفكار هي بمثابة حقائق تستطيع أن ندعها تتصارع ، دون أن يكون في ذلك أدنى خطير يمكن أن يمسّ حياة الجماعة ، في حين أن الأفكار تولد دائماً لدى الأفراد مجموعة من العادات الاجتماعية التي قد لا يسهل اقتلاعها بمجرد مهاجمتها أو التعرض لها بالنقد . فليس أيسَر علينا من أن ندافع عن مبادئ التسامح والحرية الفكرية إذا كانت الأفكار عندنا هي مجرد مبادئ نظرية لا أثر لها في توجيه حياتنا أو تنظيم سلوكتنا .

وأما إذا كنا نعلم حق العلم أن « الفكرة » هي صميمها « قوة » power ، وأن الحقيقة لا بد من أن تستحيل إلى مبدأ للتنظيم الاجتماعي ، فإننا عندئذ لن تتردد في أن نعلق أهمية كبيرة على ما يشيع في المجتمع من أفكار ، بدلًا من أن نفسح المجال أمام الأفكار التافهة والزائفة والباطلة لكي تنتشر في أوساط اجتماعية قلما يفكر فيها الرجل العادى . ولا شك أنها حيناً ننادي بأنه لا عقوبة على الأفكار ، فكأننا نقرر أنه لا أهمية للفكرة ، وبالتالي فكأننا لا نعرف قيمة الفكر البشري على الإطلاق . وأما حيناً نعطي جميع الأفراد فرصاً متساوية للكسب آذان المستمعين ، واستالة المعارضين ، فإننا عندئذ إنما نجعل من حق حرية التعبير مناسبة لطالية الأفراد بأكبر قسط ممكن من الأمانة الفكرية والشجاعة الأدبية ، إذ ثُزمهم بأن يتربوا ويتدبّروا ويُمحَصُّوا آراءهم قبل أن يعمدوا إلى إذاعتها بين الناس . وهنا يكون على المفكرين أن يستعملوا لتحمل تبعات الآراء التي يُذلون بها ؛ فإن حرية التعبير لا تعنى أن يقول المرء كل ما يروق له دون أن يثير أى رد فعل ، بل هي تعنى أن يعبر المرء بما هدأ إليه تفكيره بروح ملؤها الجدية والمسؤولية ، وأن يتحمل كل ما قد يترتب على آرائه من نتائج^(١) .

“The right of freedom of speech does not consist in the privilege of (1)
saying anything I please without exciting any reaction. It consists in the right,
and the duty, to express what I have seriously and responsibly thought, and to
take the consequences of that statement.”

(Cf. W. E. Hocking : “The Lasting Elements of Individualism” New Haven, Yale University Press, 1937, pp. 78 – 79.)

مراجع البحث

يجد القارئ فيما يلى أسماء بعض الكتب والمقالات الهامة التي تناولت بالبحث مشكلة الحرية ، سواء من الناحية الميتافيزيقية ، أم من الناحية السيكولوجية . وقد أغفلنا ذكر الكثير من المؤلفات الثانوية التي عرضت للدراسة المشكلة من الناحية الاجتماعية أو السياسية ، دون الاهتمام بدراسة الأسس الفلسفية للحرية بصفة عامة . كذلك لم نشر إلى معظم الكتب الفلسفية التي عرضت لمشكلة الحرية ضمن غيرها من المشاكل الفلسفية العامة . أما المراجع التي ورد ذكرها عرضا في صلب البحث ، فقد أغفلنا ذكرها هنا اكتفاء بالإشارات المفصلة في المقامش .

- 1 — G. Belot : « Une théorie nouvelle de la liberté » ; in « Revue Philosophique », Année 1890, tome II., pp. 363, seq.
- 2 — N. Berdiaeff : « Esprit et Réalité. ». Paris, Aubier. 1943.
- 3 — N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l'existence. ». Paris, Aubier, 1936.
- 4 — N. Berdiaeff : « De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme. » Paris, Aubier.
- 5 — H. Bergson : « Essai sur les données immédiates de la conscience. ». Paris, F. Alcan, 1889.
- 6 — H. Bergson : « Matière et Mémoire. ». Paris, F. Alcan.
- 7 — Bossuet : « Traité du Libre Arbitre. » ;
« La Connaissance de Dieu. »
- 8 — E. Boutroux : « De la Contingence des Lois de la Nature. » Paris, F. Alcan, 1874.
- 9 — L. de Broglie : « Déterminisme et Causalité dans la Physique contemporaine » ; in « Bulletin de la Société française de Philosophie. », séances du 12 Nov. 1929 et du 1er Mars 1930.
- 10 — L. de Broglie : « La Physique Nouvelle et les quanta. », Flammarion, 1937.
- 11 — L. de Broglie : « Matière et Lumière. », Albin Michel, Paris, 1937.

- 12 — L. de Broglie : « Continu et Discontinu en physique moderne. », Paris, Michel. 1941.
- 13 — L. de Broglie : « Les Révélations de la Microphysique » ; in « Deucalion. », No. 1., 1946, pp. 205-239.
- 14 — L. de Broglie : « Physique et Microphysique », Paris, Albin Michel, 1947.
- 15 — L. Brunschwig : « Le progrès de la conscience. », F. Alcan, 1927.
- 16 — L. Brunschwig : « La notion de liberté morale », in « Bulletin de la Société Française de Philosophie. », Séance du 26 Février 1933.
- 17 — J. Chevalier : « La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédecesseurs, particulièrement chez Platon. », Alcan, 1915, Lyon Rey.
- 18 — C. Cohen : « Determinism or Free-Will ? ». London. Pioneer Press.
- 19 — A. Cuvillier : « Manuel de Philosophie », t. I Paris, A. Colin 1935 ; Ch. XX, La Liberté, pp. 633-666.
- 20 — R. Descartes : « Les Principes de Phiosophie. », éd. Boivin, (Riv. I., § 35-43., pp. 89-92.)
- 21 — R. Descartes : « Méditations en philosophie première. », 1641, Ed. Flammarion. (pp 103-104.)
- 22 — I. L. Destouches : « Physique Moderne et Philosophie. », Hermann &Co. 1939.
- 23 — G. Dwelshauvers : « L'Exercice de la Volonté ». Paris, Payot 1936.
- 24 — A. Eddington : « The Nature of the Physical World ». : « Sur le problème du déterminisme. », trad franç.; Paris.
- 25 — F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences. », Paris, Hermann, 1941.
- 26 — M. Fouillée : « La Liberté et le Déterminisme. », Paris, F. Alcan, 1872.
- 27 — M. Fouillée : « Critique des systèmes de morale contemporaine. », Paris, F. Alcan, 1883 (5^e éd., 1906.)
- 28 — P. Foulque : « La Volonté », (Collection « que sais-je ? ». No. 353), Paris P. U. F., 1949.
- 29 — F. Gonseth : (Entretiens présidés par —) : « Déterminisme et libre arbitre ». Editions du Griffou, Paris, 1944.

- 30 — J. Guyau : *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction.*, Paris, F. Alcan. 1885.
- 31 — M. Grene : « *Dreadful Freedom ; A Critique of the Existentialism.* », Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- 32 — M. Heidegger : « *De l'Essence de la Vérité.* », trad. franç., Paris, Vrin, 1948. cf. IV. (« *L'essence de la liberté* » pp. 82-89.)
- 33 — W. E. Hocking : « *The Self ; Its Body and Freedom.* », New Haven, Yale University Press. 1928.
- 34 — W. E. Hocking : « *Science in Its Relation to Value and Religion.* », « *Rice Institute Pamphlet.* », April 1942.
- 35 — Le baron d'Holbach : « *Le Système de la Nature.* », 1770.
- 36 — D. Hume : « *A Treatise on Human Nature.* »; 2 vol., Part III., Section 1., (on Liberty and Necessity.)
- 37 — W. James : « *Principles of Psychology.* » vol. II., « *The Will* », pp. 557-579.
- 38 — W. James : « *Le dilemme du déterminisme* » ; in « *Critique Philosophique.* », 1882, pp. 127-140. 273-280. etc.
- 39 — W. James : « *Pragmatism.* », London. 1907.
- 40 — W. James : « *The Will to Believe.* », London, 1897.
- 41 — W. H. Johnson : « *The Free-Will Problem in Modern Thought.* », New-York, Macmillan, 1908.
- 42 — I. Kant : « *Critique de la Raison Pure.* », trad. franç., par Tremesaygues & Pacaud, Paris, Alcan, 1905.
- 43 — I. Kant : « *Critique de la Raison Pratique.* », trad. franç., par F. Picavet. F. Alcan. Paris, 3^eéd., 1909.
- 44 — I. Kant : « *Fondement de la Métaphysique des moeurs.* »;
- 45 — J. Lachelier : « *Psychologie et Métaphysique.* », Paris, Alcan, 1885.
- 46 — L. Lacombe : « *La Psychologie bergsonienne.* », Paris, Alcan, 1933. (cf. Chapitre VI).
- 47 — J. Laporte : « *La Conscience de la Liberté.* », Paris, Flammarion, 1947.
- 48 — J. Laporte : « *L'Idée de Nécessité.* », Paris, P.U.F., 1941.
- 49 — J. Laporte : « *La liberté et l'attention selon saint Thomas* » ; in « *Revue de Métaphysique et de Morale.* », 1934.
- 50 — J. Laporte : « *La liberté selon Descartes* » ; in *Revue de Métaphysique et de Morale.* », 1937.
- 51 — J. Laporte : « *La liberté selon Malebranche* » ; in « *Revue de Métaphysique & Morale.* », 1938.

- 52 — L. Lavelle : « Le Moi et son Destin », Paris, Aubier, 1936.
- 53 — L. Lavelle : « De l'Acte. », Paris, Aubier, 1946.
- 54 — L. Lavelle : « Introduction à l'Ontologie. », Paris, P.U.F., 1947.
- 55 — L. Lavelle : « Traité des Valeurs. », t. I., Paris P.U.F., 1950.
- 56 — G. Leibniz : « Nonveaux Essais sur l'entendement humain. », publiés par Boutroux, Paris, Delagrave.
- 57 — G. Leibniz : « Oeuvres Philosophiques de Leibniz. », 2 vol., Paul Janet, Paris, Alcan.
- 58 — R. Le Senne : « Le Devoir. », Paris, P.U.F., nouvelle édition, 1950.
- 59 — R. Le Senne : « Introduction à la Philosophie. », 3^e éd., 1949, P.U. F., Paris.
- 60 — J. Lequier : « La Recherche d'une première vérité. », Paris. éd. Dugas, 1925.
- 61 — J. Lequier : « La Liberté. », Paris, Vrin, 1946, textes inédits présentés par Jean Grenier.
- 62 — Maine de Biran : « Essai sur les fondements de la Psychologie. », Ed. Tisserand, Paris, P.U.F., 1813 (pp. 249-264.)
- 63 — G. Marcel : « Du Refus à l'Invocation. », Gallimard, 1940.
- 64 — G. Marcel : « Homo Viator. », Aubier, Paris, 1944.
- 65 — G. Marcel : « Aperçus sur la Liberté », dans « La Nef », Juin 1946.
- 66 — G. Marcel : « Le Mystère de l'Etre », Aubier, 1952 - 53, vol, 2.
- 67 — G. Marcel : « L'Existence et la Liberté Humaine chez J.P. Sartre » ; in « Les Grands Appels de l'Homme Contemporain », Editions du Temp Présent, Paris, 1946, pp. 111-170.
- 68 — H. Maudsley : « Body and Will. » London. K. Paul & Co.
- 69 — M. Merleau-Ponty : « La Phénoménologie de la Perception. » Paris, Gallimard, 1946.
- 70 — E. Mounier : « Liberté sous Conditions. », Paris, Editions du Seuil, 1946.
- 71 — E. Mounier : « Le Personnalisme. » Paris, P.U.F., 1950
- 72 — Nabert : « L'Expérience intérieure de la liberté », Paris, F. Alcan, 1924.
- 73 — J. Payot : « L'Education de la Volonté. », P.U.F., 1947. 74^e éd.

- 74 — J. Payot : « La Conquête du Bonheur », P. U.F., nouvelle éd.
- 75 — A. Patri : « Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté » ; in « Deucalion », 1946, No. 1., pp. 75-92.
- 76 — F. Paulhan : « La Volonté », Paris, 1900.
- 77 — M. Pradines : « Traité de Psychologie Générale. », t. II. Paris, P.U.F., 1947.
- 78 — Th. Reid : « Oeuvres », trad. Jouffroy, t. VI.
- 79 — Ch. Renouvier : « Les dilemmes de la métaphysique pure. », Paris, F. Alcan, 1927, nouvelle édition.
- 80 — B. Russell : « Our Knowledge of the External World. », Allen, 1926, Lecture VIII.
- 81 — J. P. Sartre : « L'Etre et le Néant. », Gallimard, Paris, 1943.
- 82 — J. P. Sartre : « L'Existentialisme est un Humanisme », Paris, Nagel, 1946.
- 83 — J.P. Sartre : Préface aux « Classiques de la Liberté ». reproduite sous le titre « Introduction à la lecture de Descartes ».
- 84 — A. Schopenhauer : « Le Monde comme Volonté et comme Représentation. », 3 vol., trad. franç. par A. Burdeau.
- 85 — A. Schopenhauer : « Essai sur le Libre Arbitre. » tr. par Reimach.
- 86 — A. Schopenhauer : « Le fondement de la morale. », trad. franç. par Burdeau.
- 87 — Ch. Sécretan : « La Philosophie de la Liberté. », Paris. F. Alcan. 1849.
- 88 — B. Spinoza : « L'Ethique. » traduction nouvelle par Ch. Appuhn, 2 vol., Paris, Garnier, 1934.
- 89 — H. Taine : « De l'Intelligence ». 1870.
- 90 — St. Thomas d'Aquin : « Summa Theologica », I., (q. 18.)
- 91 — St. Thomas d'Aquin : « Summa Contra Gentiles », Lib. 1.
- 92 — L. de waehlens : « Une Philosophie de l'Ampiguité ; L'Existentialisme de M. Merleau-Ponty ». Louvain, 1951.
- 93 — J. Wahl : « Etudes Kierkegaardienennes ». Vrin. Paris, 2 éd., 1949.
- 94 — J. Wahl : « The Philosopher's Way. » Oxford Un. Press, N. Y. 1948.
- 95 — J. Wahl : « Traité de Métaphysique ». Payot. Paris, 1953.
- 96 — « La Liberté ». Actes du IV^e Congrès des Sociétés de Langue Française; Neuchâtel, Septembre 1949, Labaconnière, « Etre et Penser ». No 29..

فهرس تحليلي

صفحة

٥ — ٣

مقدمة الطبعة الثالثة :

ارتباط مشكلة الحرية في الفكر المعاصر بالوجودية — لكن مشكلة الحرية قديمة قدم التفكير الفلسفى — وهى أحد تسؤالات الإنسان الأساسية — الكتاب فى رأى بعض النقاد : لماذا التزمنا منهجاً أكاديمياً دقيقاً؟ موقفنا الفلسفى من المشكلة شائع فى نسبيع الكتاب بأكمله — وهو الدعامة التى يستند إليها انتقاونا للمذاهب المعروضة وقبولنا أو رفضنا لما جاء فيها من آراء .

٧ — ٦

مقدمة الطبعة الثانية :

«إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترقيع القديم» — المحافظة على الحدس الأصلى للكتاب — الحرية ليست هبة منحت لنا ، ولكنها مهمة علينا أن نضطلع بها — لماذا تركنا تلك الشائنة القائمة على الحرية والضرورة دون حل؟ — لبست الحرية حلاً أو جواباً ، لكنها أشكال وتساؤل — وهى في عالمنا البشري الواقعى الاجتماعى بمثابة عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها في حركة التاريخ .

٩ — ٨

تصدير :

الحرية أمل إنساني ومشكلة إنسانية — لأنها تعبر عن التناقض القائم في الإنسان بين جبرية الظواهر وأمل الحرية — بل بين الإنسان بوصفه كائناً طبيعياً ، والإنسان بوصفه حرية — الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يشعر بأنه حر ، وهو الموجود الوحيد الذي يكذب شهادة شعوره — ومن ثم فالحرية أصبحت مفتاح الصراع الإنساني ضد الآخرين — لكن الإنسان ما يكاد يحيط بالأغيار حتى يجد نفسه وحيداً في فراغ لا تستند حريته إلى شيء — ما هو منشأ فكرة الحرية — ما في صميم مشكلة الحرية من إشكال فلسفى — الحرية والوعي والتحرر .

١٥ — ١٠

مقدمة الطبعة الأولى :

مكان مشكلة الحرية من الميتافيزيقا — اتصالها بالعلم والأخلاق والمجتمع والسياسة — الالتزام ببحث المشكلة داخل الإطار الفلسفى — ابتداء من الخبرة الإنسانية — دراسة ما تثيره مشكلة الحرية من مسائل تحصل بالأدلة والسياسة والعلم

والاجتماع والوجود الإنساني — علاقة الحرية بالعمل — حدود الحرية والأرضية التي لا بد لها من أن تمارس نشاطها فوقها — الحرية والعائق — الحرية والضرورة .

صفحة

الباب الأول

«الحرية بين الإثبات والنفي»

١٨ — ٤٣

الفصل الأول : معنى الحرية

تعريف الحرية : هل هي انعدام القسر الخارجي ؟ معانى كثيرة وتعريفات مختلفة للحرية — نوعان من الحرية : حرية التنفيذ ، حرية التصميم — أربعة مفهومات مختلفة للحرية « حرية استواء الطرفين — الحرية الأخلاقية — حرية الحكم أو حرية الكمال — الحرية هي ما يحمل الطابع الإلاداعي الكل العيق للشخصية ككل » — ولكن كيف يمكننا أن نعرف الحرية ؟ هل يكون ذلك عن طريق البرهان العقل ؟ هل الحرية واقعة يستطيع الباحث أن يقتصد عليها في « حالة تليس » ؟ الحرية ليست موضوعاً يعيّن لكنها حياة تعانى — عندما تتعارض الواقع مع البرهان العقل يجب الأخذ بالواقع — البرهان على وجود الحرية بالعقل التصورى يقوى حجة أنصار الجبرية — ارتباط الحرية بال موجود الحر الفاعل — الحرية هي الشعور بالقدرة على الفعل — الشعور بالفعل شعور أولى مباشر — عالم الحرية يبدأ حيث تنتهي الحياة الحيوانية — الفعل الحر هو ما يكشف عن الذات — التساؤل عن الحرية تساؤل عن حقيقة الذات — استحالة تعريف الحرية أو البرهنة عليها عند لافل — الحرية تنكشف من خلال الفعل أو العمل الإنساني — الحرية في صميمها واقعة ذاتية — هل تكون الحرية إذن مجرد وهم وخداع — أم أن للحرية طابعاً سلبياً — ارتباط الحرية بمخبرات السلب أو النفي — هل تكون الحرية مجرد ثغرة في الطبيعة — الحرية تستند على دعامة من الشعور المباشر — هل يمكن أن يكون هذا الشعور كاذباً أو وهيا — الحرية والوعي بالباعت — الحرية والتحرر من الانفعالات — الشعور السيكولوجى الذى تستند إليه الحرية لا ينفصل عن الشعور الخلقي — الحرية بالاستناد إلى الواجب عند كانت — نقد فكرة الحرية عند كانت — الدليل الاجتماعى على وجود الحرية — ارتداد

الدللين الأخلاق والاجتماعي إلى أصل سيكولوجي — الدليل الميتافيزيقي على وجود الحرية — ربط الحرية بالاختيار — الحرية والعمل وفقاً للوافع معقولة وبواطن عقلية .

صفحة

٦٧ — ٤٤

الفصل الثاني : معنى الضرورة

نشأة فكرة الضرورة عند اليونان — فكرة الضرورة بمعانها المختلفة في الأدب والفلسفة « ايقور — الرواقيون » الفرق بين الحتمية والقدر — هل تكون الحرية هي القدرة الذاتية على العمل وفقاً لمقتضيات العقل ؟ — المذاهب التي تناولت الضرورة في العصر الحديث « هوبز — هيوم — مل — فولتير — متين — سبنسر » — الحرية لا تقوم في فراغ بل إنها لا تفهم إلا بما يقابلها — الانتقال إلى دراسة المذاهب القائلة بالحرية « شونهاور — نيتشة » نقد تلك النظريات — الحرية البشرية حرية مجاهدة — المصير هل هو حاصل اختياري — الضرورة الوجودية عند ياسبرز ما لها وما عليها — الحرية عند لافل — أساس المذاهب الجوية هو الرغبة في الحرية المطلقة — الضرورة والحرية هنا وجهاً واحداً — الحرية تستند إلى ضرورة باطنية — الحرية عند برديائيف — الحرية عند هيجل وربطها بالسلب والعدم — الحرية والجحود كل منهما تكمل الأخرى — دراسة تكوينية ارتقاء لنشأة الحرية — حررتنا حرية سالكة — الضرورة العقلية لا تنطوي على أي قسر — حررتنا تنطوي على شيء من اللامحدود — شعرتنا بالحرية يتاسب طردياً مع شعرتنا بأننا نعمل وفقاً لضرورة عقلية — الفعل الحر ليس فعل تعسفي أو واقعة لا معقولة — جبية العلل وجبية الأسباب المعقولة — نقد التزععات الجوية : القائلون بالتزععات الجوية يفترضون سلفاً أن كل ما يحدث في العالم لا بد وأن يكون ضرورياً — نقد هذه المسلمة — العالم لا يحكمه قانون رياضي صارم — للطبيعة تاريخ قد يحتوى على تحولات وأخطاء — خطأ تصور كل معرفة على غرار علم الفلك الرياضي — دور العمل الإنساني في الطبيعة — الإنسان هو الطرف الآخر في الديالوج القائم بين الطبيعة بوصفها ضرورة والإنسان بوصفه حرية .

صفحة

٨٢ — ٦٨

الفصل الثالث : من الضرورة إلى الحرية

الحرية نشاط ديناميكي حتى فعال في مواجهة العوامل العلية الخارجية أو الداخلية — الحرية لا يمكن أن تتحققها نهائياً بالعالم الطبيعي شأنها شأن الظاهرة السيكولوجية — دور الحرية بالنسبة لقوانين المجتمع — الحرية هي عملية الخلق التي تقوم على المعرفة — وهي عملية تتم في التاريخ وليس خارج نطاقه — دور المعرفة في الحرية عند الماركسية — درجات الحرية — الجانب الاجتماعي للحرية — الإنسان يولد مستبعداً — الحرية والعمل — الحرية في الماركسية ذات معنى طبقي — نقد نظرية الماركسية للحرية — تمييز الإنسان عن الطبيعة — الديكارتية والقدرة على الرفض — الشك وتعليق الحكم والسلب بوصفها تجربة باطنية تكشف فيها الحرية — الحرية في مخاطرة عينية — الإنسان موجود ناقص يخلق ذاته بما له من حرية .

الباب الثاني

(ضروب الحمية المختلفة)

صفحة

١٠٢ — ٨٤

الفصل الرابع : الحمية العلمية

مفهوم الحمية العلمية — ارتباطها بنجاح علم الفلك — اهتزاز قانون الحمية الصارمة نتيجة لتقدم الميكروفيزياء — القوانين الفيزيائية الحديثة تقوم على فكرة الاهتمام واللامتحن — ورغم ذلك فلا تناقض بين حمية العلم والقول بحرية الإنسان — كما أنه لا تضاد بينها وبين مبدأ السبب الكاف — هل تكون الحرية هي اختيار الاهتمام الأضعف — الحرية اختيار بين غايات ليست اتجاهها نحو غاية — موقف الفلسفة من فكرة اللامتحن في العلم — الفرق بين اللامتحن والحرية — الحرية صفة تكتسب لأن الموجود البشري موجود ناقص يظل دائماً في دور التكوين — زوال التناقض بين الحمية والشعور الإنساني بالحرية .

صفحة

١٠٣ — ١٢٥

الفصل الخامس : الحتمية السيكولوجية

مفهوم الحتمية السيكولوجية — شتى ضروب الحتمية ترتد إلى الحتمية السيكولوجية — الفكر هل يكون أدلة تحرر من رقة المادة — أثارة المشكلة على يدى ديكارت — نوعان من الحرية عند ديكارت : الطابع المطلق للإرادة التي هي فوق العقل ثم حرية أقرب إلى الحرية الرواقية — الحرية لا تعنى الشر والخطيئة — الطابع المستغلق للحرية — حرية استواء الطرفين عند بوسويه — هل يمكن أن تستوى البواعث لدى الإنسان؟ — هل يمكن أن يكون الفعل الإرادى مجرد فعل تعسفي؟ — حرية استواء الطرفين ما لها وما عليها — نظرية ليينتر في أن الإرادة مشروطة بالبواعث — والحرية لا تعنى التحرر من البواعث — ارتباط الحرية بالعقل وبالحكمة — ارتباط الحرية بالعناية الإلهية والقانون العام — الجهل مصدر الشر — ثمة عنصر من حرية عدم الاتكاث هو عنصر حرية الإمكانيون *liberté de contingence* نقد نظرية ليينتر — الفعل لا يصدر عن البواعث كما يصدر المعلوم عن العلة، فإن العالم لا يقدم لنا نصائح إلا بقدر ما نستجوبه — لا يمكن إلغاء الذات لحساب العالم الموضوعي — كما أن السير بالحرية الذاتية حتى النهاية يؤدي بما في النهاية إلى اللامعقول — وهكذا فإن وجود البواعث لا يتناقض مع وجود الحرية — ولكن ما هي الصلة بين البواعث والفعل الحر؟ — استحاللة الإسلام الكامل بالذات « برجسون » — المستقبل لا يمكن التنبؤ به — الإنسان صانع حياته وليس البواعث إلا المواد التي يصنع منها حياته — الإنسان يخلق لنفسه أيضاً حتمية أسمى هي الحتمية الأخلاقية — الحتمية لا تصدق إلا في المجال الزمني — تشابه عملية خلق الذات مع عملية الإبداع الفني عند برجسون — ندرة الأفعال الحرة الإبداعية تجعلنا لا نعرفها إلا عن طريق الوجودان — نقد نظرية برجسون في الحرية — نظرية برجسون وإن قضت على مزاعم القائلين بالتدعى إلا أنها لم تفلح في أن تظهرنا على أن الحرية حقيقة سيكولوجية نشعر بها من « الباطن » :

١٢٦ — ١٤٣

الفصل السادس : الحتمية اللاهوتية (أو التجربة)

الحتمية اللاهوتية هي خضوع الإنسان لله — وإثارة مشكلة الحرية في هذا النطاق

يبدأ من القول بالجبرية الكاملة على نحو ما ذهبت إليه (الجهمية) التي تعرف الحرية في نهاية المطاف بأنها العبودية الكاملة لله — وما يقابلها موقف المعتزلة الذين قدمواماً يشبه الدليل الخلقي على الحرية — محاولات بعض المتكلمين من أمثال ابن حيان التوحيدى في التوفيق بين الرايين — محاولة ابن رشد أيضاً — ولقد اتخذت مشكلة الحرية صورة أخرى مقاربة في البحث فيما يسمى بمشكلة النفعية الإلهية — ثم محاولة توما الأكويني التوفيق بين إرادة الله وبين حرية الإنسان (الله يريد الفعل أن يتم بمحضته) — لجوء القديس توما لفكرة الخير الأقصى ومزجها بفكرة الشوق إلى ذلك الخير — الأسطية من أجل حل مشكلة الحرية — ربط الحرية بالفهم الإنساني ومفهوم الالتحاد — امتداد آخر لموقف القديس توما الأكويني هو موقف ماليانش في العصر الحديث — الإنسان علة مصادفة — إنكار الحرية عند سبينوزا — نقد سبينوزا — سكرثان يتصور الله بوصفه حرية مطلقة تخلق مخلوقات حرة — ابتعاد الإنسان عن الله هلاك له — العناية الإلهية تتدخل لتنقذ المخلوقات — أما عند لكييه فالحرية هي خلقنا لنا ولها — لكنه ينسب إلى الله نوعاً من التغير — التناقض في مذهب لكييه — وهكذا فإن الجبرية الإلهية تستند على علم الله الضروري الواجب الصدق المسبق — لكن علم الله أساسه رؤية للزمان كله في لحظة فليس علم الله علة لأفعالنا بل إن أفعالنا هي علة للعلم الإلهي — لكن هل يستلزم علم الله وجود الشر؟ — الحرية هبة منحت لنا ولكنها هبة علينا أن نمارسها وأن نستخدمها وننميها حتى تصبح ملكاً لنا.

الباب الثالث

« حرية الإرادة وإرادة الحرية »

صفحة

١٤٦ — ١٤٦

الفصل السابع : بين الفكر والإرادة

العلاقة بين الفكرة والإرادة والفعل — في الفعل يتم تغيير العالم وتغيير الذات — الوجود يساوى وجود إمكانياتنا الخاصة — الفعل هو التجربة الأولية التي تمارسها الذات — وهو الحكم الأولى لوجود الحرية في العالم — الكشف عن وجود الحرية في الفعل — الحرية شرط

من شروط البحث عن الحقيقة — كل تصميم تتخذه الحرية هو في صميمه حكم — إثبات الحرية ابتداء من ضرورة الاختيار — الإرادة الحرة هي إرادة شيء ضد الرغبة — الإرادة الحرة والإحساس بالمسؤولية — العلاقة بين الإرادة والمعرفة العقلية — حرية اختيار الفكر — حرية توجيه الانتباه — ليس ثمة علة يمكن أن تؤثر من الخارج على الشعور — بل إن قصدي إنما يصبح الشعور — تجربة تأمل الذات والحرية — الحرية في صميمها إضافة للكون لا ثغرة فيه — نظرة وليم جيمس للشعور بالحرية في ضوء نتائجه العقلية — الإرادة الإنسانية عنصر إيجابي خلاق يضيف إلى الكون الطبيعي وإلى الذات .

صفحة

١٩٧ — ١٦٥

الفصل الثامن : الحرية والوجود الإنساني

الوجود الإنساني هو في صميمه اختيار للذات — الوجود الإنساني هو في صميمه عملية مفارقة — كيف يمكن القول بأن الوجود يسبق الماهية — الوجود الإنساني « موقف » إزاء الوجود المعطى — وجودي يساوى مسئوليتي عن وجودي — العلاقة بين الحرية والزمان — الحرية هي المسار بين الواقع والقيمة — كيف يسير الموجود البشري من الوجود إلى إمكان الوجود — الحرية لا تتحدد إلا بالغاية التي ترمي إليها — النظر إلى الماضي في ضوء المستقبل — ماذا يعني سارتر بقوله أن الحرية هي صميم الوجود الإنساني — الحرية والقلق — القلق والفعل — الأصل في مذاهب الحتمية عند سارتر — والحرية والعدم — الحرية هي التي تبدع القيم — وهي ظاهرة أولية لا تقبل تفسيراً — بين سارتر وديكارت — الاختيار الأصلي والبواطن الحرية تسجل أيضاً في العواطف — نقد سارتر — الكشف عن التناقض القائم في نظرية سارتر عن الحرية — الحرية عند سارتر لا بد أن تقضي إلى نوع من الضرورة — لا يمكن قيام حرية إنسانية مطلقة — الحرية الإنسانية لا يمكن أن تكون خلقاً من العدم — الحرية السارترية لا يمكن أن تعودنا إلى أي تواصل — ثم أن المسؤولية عند سارتر تبدو في نهاية الأمر واقعة لا معقوله — نقد ميرلوبونتي لسارتر سـ دور العالم بإزاء الحرية الإنسانية — لسنا حالمين ذوي قدرة مطلقة ولسنا عجلات في جهاز آلٌ كبير — حررتنا حرية مجاهدة — الحرية

المطلقة وفهم التاريخ — الحرية عند ميلوبونتي ليست اختياراً مطلقاً كـ أنها ليست جبرية مطلقة .

صفحة

٢١٧ — ١٩٨

الفصل التاسع : بين الحرية والتحرر

الحرية ليست حالة أو واقعة ولكنها فعل أو عملية — لا حرية ولكن تحرر — حريتنا حرية مجاهدة — حريتنا حرية مشروطة — التحرر والسعى نحو الكمال — بالتحرر الكامل من القيود الخارجية والداخلية تمتلك روح الحرية الحقيقة — لكن الحرية ليست بالضرورة انفصالاً عن الطبيعة — فكرة الحرية تمارس في حياتنا دور الفعل المحرر — الإنسان بين نوعين من القيود : القيود المنظورة والقيود الداخلية — التخلص من القيود المنظورة فقط دون الاكتثار بالقيود الداخلية يحول حريتنا إلى قوة هدامة — الكبار ياء تحول الحرية إلى « إرادة هدم » — الاستقلال والحرية ما الفرق بينهما ؟ — حرية الرفض والحرية الخالفة — الرفض ليس غاية في ذاته — العناصر الإيجابية للرفض — جوهر الحرية في التواصيل والقبول — الحرية هي خلق وسائل التحرر واحتفاء المعنى — الحرية هي الفعل المحسن — وهي خلق الذات — وهي التحرر — رأينا أن الحرية هي خلق الذات — والمرحلة الثانية في التحرر هي عملية البحث عن القيم — وذلك لتحقيق التطابق بين الوجود بالفعل أو الكائن والذي ينبغي أن يكون أو الواجب — الحرية إمكانية رفض القيم أو قبولها — الإنسان مجهمل للحرية ولكنه يمكنه أن يفقد حريته أو يزيفها وينسيها — اختيار التنازل عن الحرية ممكن — والحرية أيضاً عمل واكتساب — المرحلة الثالثة والأخيرة من عملية التحرر هي مرحلة الإبداع — الحرية جزاء أو ثواب وليس واقعة أو هبة — معركة الحرية لا تتوقف — الربط بين الحرية والترقى والعمل والجهاد وخلق الذات والقيم .

٢٢٧ — ٢١٨

خاتمة

استحالة حل مشكلة الحرية حلاً عقلياً — ارتباط الحرية بالوعي بالحرية — الاختلاف على طبيعة الدور الذي تؤديه الحرية البشرية ومداه — المذاهب المادية تعترف بدور الحرية في البحث الحر — الوجودية نقلت البحث عن الحرية إلى مجال الحقائق الذاتية — وبينت دور الحرية في خلق الذات وإدخال القيمة في العالم — الحرية تعنى القبول Consentement — الحرية لا تخلق من فراغ — الحرية تعلو على الخير والشر معاً — الحرية إرادة الذات — الحرية كسب يمكن أن نفقد — الحرية توازن بين الروحية المطلقة والمادية المطلقة — الحرية بالعمل يمكنها أن تقضى على ما يسمى بالطبيعة الحاضنة — الحرية وعلاقتها بأبعاد الإنسان الثلاثة : الداخل والخارج والفوق — الحرية والفعل — الحرية والقلق — الحرية مهمة إبداعية دائمة .

٢٢٩

تذيل : مشكلة الحرية السياسية .

٢٦٣

مراجع البحث

٢٦٨

فهرس تحليل

٢٧٧

كتب أخرى للمؤلف

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولاً — رسائل جامعية :

- ١ — «فلسفة الفعل عند موريس بلوندل»؛ رسالة ماجستير. جامعة القاهرة، ١٩٤٩.
- ٢ — «ميافيزيقا هوكنج»؛ رسالة أصلية لدكتوراة الدولة، جامعة السوريون. باريس. ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية.
- ٣ — «المشكلة الدينية عند وايتد»؛ رسالة فرعية لدكتوراة الدولة. جامعة السوريون. باريس. ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية.

ثانياً — مجموعة «مشكلات فلسفية» :

- ١ — «مشكلة الحرية»، القاهرة، مكتبة مصر. طبعة ثالثة، ١٩٧٢.
- ٢ — «مشكلة الإنسان»، مكتبة مصر، طبعة ثانية، ١٩٦٧.
- ٣ — «مشكلة الفن»، مكتبة مصر، طبعة ثانية، ١٩٦٧.
- ٤ — «مشكلة الفلسفة»، مكتبة مصر، طبعة ثالثة، ١٩٦٧.
- ٥ — «مشكلة الحب»، مكتبة مصر، طبعة ثانية، ١٩٧٠.
- ٦ — «المشكلة الخلقية»، مكتبة مصر، طبعة أولى، ١٩٦٩.
- ٧ — «مشكلة الحياة»، مكتبة مصر، طبعة أولى، ١٩٧١.
- ٨ — «مشكلة الله»، (تحت الطبع).

ثالثاً — مجموعة «عقربات فلسفية» :

- ١ — كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ١٩٦٣ (نقد ويعاد طبعه الآن).
- ٢ — «هيجل أو المثالية المطلقة»، ١٩٧١ (صدر منه الجزء الأول).
- ٣ — «ماركس أو المادية الجدلية»، (معد للطبع).

رابعاً — دراسات فلسفية متفرقة :

- ١ — «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، الجزء الأول، مكتبة مصر، ١٩٧٨.

- ١ — « برجسون » (مجموعة نواعن الفكر الغربي) ، دار المعرف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ .
- ٣ — « تأملات وجودية » ، بيروت ، الآداب ، ١٩٦٣ (نفذ) .
- ٤ — « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعرف ، ١٩٥٧ (نفذ) .
- ٥ — « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، دار المعرف ، طبعة ثلاثة ، ١٩٧٢ .
- ٦ — « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩ ، دار المعرف ، طبعة ثلاثة ، ١٩٧٢ .
- ٧ — « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .

خامساً — دراسات جمالية :

- ١ — « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦ .
- ٢ — « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية) ، (معدة للطبع)

سادساً — دراسات إسلامية :

- ١ — « أبو حيان التوحيدي » — مجموعة أعلام الفكر العربي — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- ٢ — « ابن حزم الأندلسي » — مجموعة أعلام الفكر العربي — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

سابعاً — دراسات سيكولوجية واجتماعية :

- ١ — « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨ .
- ٢ — « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩ .
- ٣ — « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ .
- ٤ — « الزواج والاستقرار النفسي » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ .

ثامناً - كتب مترجمة :

- ١ - « الفن خبأ » جلون ديوى ، مكتبة النهضة العربية ، (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، القاهرة ، ١٩٦٥
- ٢ - « الرمان والأزل » لستيس ، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، ١٩٦٧

رقم الإيداع ٢٩٣٠

دار مصر للطباعة
سعيد جوده السحار وشركاه