بحث الشهر

الحرية

دراسة فلسفية نقدية لمفهوم الحرية

بقلم جان قال

ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

إن اول ما ظهر في تاريخ الانسان * – اذا ما نظرنا الى الامر في ضوء مشكلة الحرية والضرورة – هو فكرة الضرورة أو القدر التي تكوّن مضمون التراجيديا اليونانية . ولكن ، يمكننا ان نتساءل عما اذا كانت فكرة الضرورة قد سبقتها فكرة الحرية . كيف يشعر الانسان – كمائق – بالقدرية المعلقة في عنقه ان لم يشعر ايضاً في داخله برغبة في الحرية ، إن لم يكن في الحرية نفسها ؟ ومع هذا ، طبقاً لما قاله شعراء التراجيديا الاغريقيون، فان الافعال التي ظهرت على انها من نتاج الارادة الانسانية ، قد دبرتها – في الحقيقة – قوة إلهية .

وهذه مشكلة القدرية Fatalism اكثر من كونها مشكلة الجبرية Determinism ، لان ما هو قدري عبارة عن علة مطلقة تفرض إرادتها الكلية على الانسان . وعلى العكس نجد ان ما هو جبري إن هو إلا كل فعل انساني تحدده الحادثات الجزئية وهذه الحادثات يمكن ان تكون سيكولوجية او فسيولوجية . فالجبري يمكن ان يقيم تركيبه على اعتبارات مستمدة من الفيزيقا كالمبدأ القائل بأن لا شيء في الانسان يقبل التأويل الا في حدود المعطيات الخارجية External data ، او في حدود الاقتصاد كما فعل كارك ماركس ، أو في حدود الايديولوجية كما فعل اوغست كونت عندما قال بأن العالم تدبره الافكار . ولكن – والامر كما قال برجسون – كل صيغة للجبرية قد قامت على اساس الجبرية السيكولوجية ما لم يكن الذي يؤمن بالجبرية يبني نظريته على اساس مذهب ما فوق الظاهرية Epiphenomenalism ، ويقول بأن الظاهرة السيكولوجية ليس لها اي تأثير على الظاهرة الفيزيقية .

ولهذا لن نهتم بمناقشة الاختلافات المتباينة للجبرية اكثر من مناقشتنا للجبرية السيكولوجية ، فقد انتقدت الاراء التي قيلت عنها نقداً مريراً ، قام بهذا بوترو Boutroux وجيمس وارد James Ward وبرجسون . إن الجبرية تفترض قابلية النتائج لكل شيء في العالم ، ولا تدخل في حسابها الافتراضات المسبقة للعالم نفسه ، تلك التي تدخلت في تكوين قوانينه ، ولذا كان من غير الضروري – لكي نبقي على الحرية – ان نرجع الى الاكتشافات الحديثة في الفيزيقا ، وان نحيي مذهب ابيقور ولوكرتيس Lucretius اللذين قرنا حركات الارادة الانسانية بالذرات .

وهكذا يتبين لنا ان كل ما تبقي لكي نناقشه إن هو إلا الجبرية السيكولوجية ، كما تتبدى مثلاً عند هوبز ومل Mill وتين Taine وسبنسر . وسوف نؤجل هذه المناقشة قليلاً حتى ننظر في معنى الحرية .

يمكننا أن نقول بأن هناك أساساً مشتركاً للتحديدات والتصورات الممكنة عن الحرية ، فمن حرية معتبرة على انها تحديد متفق مع العقل ، إلى حرية معتبرة كالصدفة المحضة . فنجد المفهوم السقراطي والرواقي Stoic في جانب ، والمفهوم الابيقوري Epicurean في الجانب الآخر . ولا توجد الحرية في واحد من هذين المذهبين فحسب ، ولكنها توجد ايضاً بينهما أو خارجاً عنهما . وهذا ما سوف نستبينه .

يعرّف سقراط الفضيلة بأنها العلم ، وهذا يعني ان الشر جهل ، أي أنه إذا استطاع فرد ما أن يرى بوضوح ما يجب ان يفعله ، فيجب ان يفعله بالضرورة ، لأن هذا هو ضغط فكرة الخير التي لا نستطيع أن نعرفها ما لم نزاولها بالتطابق معها . وهذه أيضاً هي عين نظرية افلاطون ، على الأقل في محاوراته الأولى – لأنه يذكر في محاورة « الجمهورية » ان الانسان يختار قدره الخاص ، والانسان يتحلل من ربقة الله على أساس أنه يأخذ على عاتقه مسئولية أخطائه .

وهذه الفكرة القائلة بتماثل الحرية مع تصميم الذات العام

* هذا هو الفصل الثامن من كتاب : The Philosopher's Way الذي كتبه الاستاذ جان قال ، الفيلسوف الوجودي الكبير ، والكتاب عبارة عن مجموعة محاضرات اهداها الى تلامذته من السوربون .
Oxford University Press - New york - 1948

طبقاً للعقل ، نجدها عند كلٍ من الرواقيين وعنـــد سبينوزا وهجل .

وفي الحقيقة ، يمكننا ان نعتبر هذه النظرية عن الحريـــة إنكاراً للحرية .

فاذن ، إذا نحن انتقلنا إلى التيار الآخر ، نجد نظريـــة الابيقوريين الذين قـــالوا بأن الحرية تشبه تساقط الذرات في أمكنة ولحظات غير معينة ، وذلك على اساس الخط الطويل الذي افترضوه والذي يفضي الى الخلاء اللامتناهي ، وهـــذا — كما هو بَيّنٌ — مذهب الصدفة العمياء . ويمكننا أن نقارنه بما يسمى بحرية اللامبالاة Freedom of indifference التي يختـــار الانسان — على أساسها — دون أي باعث — بين فعلـــين . ولكن هذه الفكرة عن الحرية والتي أشير اليها خلال فترات من العصور الوسطى والتي وُجِدَ عنها شيء كثير عند بوسوية Bossuet ، هذه الفكرة غير مقنعة بدهيّاً ، لأننـــا لا نتصرف بهذه الطريقة إلا في الأحداث ذات الأهمية الثانويـــة ، ومن الصعب أن نجد دائماً باعثاً لفعل عن آخر . ويمكننـــا أيضاً أن نقارن بين هاتين النظريتين وبـــين نظرية رينوفييه Renouvier الذي يقول بأن الانسان يمكنه أن يبدأ سلسلتين من الاحداث دون ما شروط محددة مسبّقاً . ولكن نظريـــة رينوفييه تفترض لا استمرارية في الزمان تكون موضع تساؤلنا .

ومن الواضح ان النظرية الأبيقورية عن الحرية وكذلك الفلسفات التي تتبع نفس التيار هي نظرية عن الصدفة . ونجد تأكيدات لنظرية الصدفـــة لدى فلاسفة الذرة . فلوكريتس يؤكد لا تجددية اللحظات والامكنة التي تترسب فيها الذرات في دوراتها لكي تتلاقى .

ولكن فلاسفة الذرة لا يتبعون تحليلاً دقيقاً لمفهوم الصدفة . ربما كان توكيد الصدفة يمنع من تحليلها ، تحليلها يمنع من توكيدها .

وهناك تحليلان من خير التحليلات لمذهب الصدفة يمكن ان نجدهمـــا عند ارسطو وعند كورنو Cournot ، ولن ندقق في التمييزات التي قام بها أرسطو في هذه النقطة ، وهو يحدد الصدفة على أنها نتاج للعلل الميكانيكية الخاصة رغماً عن أن لها مظهراً يبدو فيه القصد والارادة . وإنا لنتحدث عن الصدفة وعن الحظ الحسن والسيء ، وعن شيء يحدث يكون معلولاً لعلل كافية دون ان يكون لها نهاية بالرغم من أنها تبدو وكأنها مقصودة . ويرجع كورنو فكرة الصدفة إلى أنها تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل ، وكل من هاتين السلسلتين محددة بل ان تلاقيهما ذاته محـــدد ، إلا أن مظهرهما الكيفي يبدو وكأنه شيء جديد يعـــلو على السلسلتين . فاذا أنا قابلت شخصا في الطريق ، فان سيري وسيره محددان ، وعلى هذا تكون المقابلة محددة أيضاً ويكون التقابل حدثاً ذا كيف جديد .

وقد كان لنظرية الاحتمال تأثير على تطور نظرية الصدفـــة في القرن التاسع عشر ، وعلينـــا أن نرجع إلى بسكال وليبنتز وأصدقائهما وتلامذتهما لتبين مصدر هذه النظرية . ولكن تأثيرها لم يستشعر إلا في منتصف ونهاية القرن التاسع عشر ، وقد استنتج بعض العلماء أن القوانين التي نكتشفها في الطبيعة تنشأ نتيجة لتقابل عدد كبير جـــداً من حركات الذرات دون أي قانون . ونجد هذه الفكرة عند بوانكاريه Poincaré ، وكذلك في فلسفة بوترو . ويمكننا أن نجد في التطور الحديث للعلوم الفيزيقية تطوراً متشابهاً مع هذه التصورات والذي يبين نظام الطبيعة على انه نتيجة لعدم وجـــود أنظمة متقابلة ومتوازنة .

وفي الوقت الذي طوّر فيـــه بوترو نظريته ، نجـــد ان الفيلسوف الأمريكي بيرس Peirce كون منهجـــاً أطلق عليه عدة أسماء ، منهـــا Zychism ، ويعني به أن عنصر الصدفة موجود في باطن الأشياء . وقد قدم هذه النظرية — في شكل مغاير — بلود Blood وأخيراً جيمس James الذي قال بـــأن الحرية لن تكون ممكنة في العالم من غير عنصر الصدفة . وكما ذكرنا من قبل ، يمكننا ان نؤكد وجود الصدفـــة ، ولكن اذا نحن حللناها فانها تتلاشى ، فلأن نشرحها هو ان نلاشيها ، وإذن فعلينا أن نختار بين تأكيد الصدفة وبين تحليلها .

بعد ان رأينا هاتين النظريتين عن الحرية: نظرية الرواقيين من جانب، ونظرية الأبيقوريين من الجانب الآخر ، لننظر — باختصار — في ثلاثـــة فلاسفة كونوا افكاراً يمكن ان نجد فيها عناصر مختلفـــة لاتنقض وهم : ديكارت وليبنتز وكانت .

وقد شغف ديكارت بهذه المشكلة ، أولاً لأنه يؤكد في عزم هَوِيّة Identity الارداة مع الحرية ، وثانياً لأن هنـــاك صفحات في كتاباته يؤكد فيها اللاتحددية Indeterminacy التامة للحرية ، وهو يحسسنا بهوية الجبرية مع الحريـــة عن طريق العقل على الطريقة السقراطية والرواقية . لقد كان مدركاً تماماً للمعاني المختلفة التي أعطاها للفظ « الحرية » ورأى بوضوح أن هناك عدة معاني تندرج تحتها الحرية ، فمن حرية اللامبالاة التي هي احط صورة للحرية لدى الانسان ، الى حريـــة الفعل

---

١ يمكننا ان نختار فولتير على انه مثال للفيلسوف الذي تذبذب في آرائه عن الحرية . فأحيانا يؤكد الحرية — وهي حرية مغايرة ومحددة . درجتها القصوى هي الطاعة الضرورية العمياء لاملاءات العقل (متفقاً في هذا مع تعاليم ديكارت وليبنتز) لقد قال فولتير بأن الحرية التي تفهم هكذا هي « حياة للحياة » ، وقال بأن أي منهج نعتنقه ، فلا بد وان نتصرف دائماً كما لو كنا احراراً .

ولكن في النهاية يبدو انه انكر الحرية ، فهو يقول بأن تصرفاتنا حرة ، ولكن إرادتنا ليست حرة ، ويذهب الى ابعد من هذا فيقول عن الجبرية : « من التناقض ان يكون ما يجب ان يكون يمكن الا يكون » ، و « المذهب المتناقض مع مذهب الضرورة هو مذهب باطل absurd ». فالحرية اذن تبدو له على انها المعلول المعروف لعلة غير معروفة. من هذه الركيزة وجد نفسه مضطراً إلى ان يكتب ما كتب رغماً عن انه يعرف ان القاضي الذي عليه ان يحكم عليه ، مضطر الى ان يحكم عليه . ولم يمنعه هذا من ان يعتقد انه مصيب والقاضي مخطيء ، ولم يمنعه ايضاً من تأكيد قيمة الحرية السياسية والتسامح . وعند معظم الفلاسفة في القرن الثامن عشر نجد — في نفس الوقت — انـــكار الحرية الميتافيزيقية والسيكولوجية وتأكيد الحرية السياسية .

الذي ينبثق مما نسميه النور الفطري للوعي. ويجب أن نلاحظ أن ما هو أحط صورة للحرية لدى الانسان ليس هو أحط صور الحرية ، لان الله يحدد نفسه دون ما باعث من غير ان يعبأ بالحقائق الخارجية لانه هو المنبع نفسه الحر لهذه الحقائق ، ولا يمكن أن يتردد بأي طريقة .

وقد حاول ليبنتز أن يتخلص من مذهب وحدة الوجود Pantheism والجبرية عند سبينوزا، فحدد الحرية على انها العفوية الموجودة عند الكائن العاقل. وهو يقول إن البواعث تنحرف دون ما قصد ، ولكن يبدو أن كل مجهوداته كانت عبثاً ، فطبقاً لمذهبه في الذرات الروحية Monadology فان كل شيء يحدث في الذرة الروحية يحدده ماضي الذرة ، ومثل هذا المذهب لا يترك لنا املاً كبيراً في امكانية الحرية .

أما كانت ، فان الحل الذي يذكره يذكّرنا الى حد كبير في جزء منه بالحل الذي قدمه افلاطون في جمهوريته. وركيزة « كانت » هي مقولة العلية ومفادها ان كل افعالنا محددة . والزمان والمكان عنده لا يفسحان مكاناً للاشياء في ذاتها Things - in - themselves . ان الزمان قالب كونته ملكة الفهم Understanding لكي تنظم التجربة . وان صوت الواجب الذي نسمعه من انفسنا يحدثنا بأننا احرار ، لان قراره يخاطب كائناً يستطيع ان يطيع اولا يطيع . والآن، ها نحن أولاء نعرف ان الاشياء في ذاتها خارج الزمان ، وأن كلامنا شيء من ذاته Thing - in - itself ، ولهذا لا توجد اي بواعث محددة لاي من افعالنا حيث انها افعال لشيء في ذاته . والحقيقة عند « كانت » هي ان فعلنا الحالي كأفعالنا الماضية انعكاس ، ويمكننا ان نقول بانه ترديد وترجيع للفعل الذي كونا به وجودنا خارج الزمان ، الزمان الذي اخترنا به وجودنا في اختيار لا متحدد ولا متعين. وهكذا نرى ان كانت وقد الغى الحرية عن عالم الظواهر phenomena أبقى الحرية لعالم الاشياء في ذاتها . ومن هذا نرى أن سلوك المجرم مثلاً يؤول في الظاهر بأفعاله السابقة وبيئته وبتعليمه ، ولكن هذا السلوك يؤول في الحقيقة في الفعل الذي يختار به طبيعته المتعلقة .

ويمكن للانسان أن يرى بسهولة الصعوبات القائمة في مثل هذه النظريه ، رغماً عن مظهرها الرائع . فكيف يتسنى للانسان ان يفسر التغيرات في الشخصية الانسانية ؟ علينا ان نعود الى الفكرة التي قدمها بعض الصوفية وهي ان التغيرات تحدث اثناء الحياة الابدية . ولكن الاعتراض الاكثر اهمية هو اننا لا نملك تجربة الحرية في حياتنا . إنه حل أكثر استدلالاً ، قيم بالنسبة لحياتنا الابدية غير المعروفة لنا .

ولهذا لم تكن اي من هذه النظريات الثلاث كافية تماماً : فليبنتز يستبعد الحرية من الناحية العملية ويؤيدها من الناحية النظرية ، ولم يعطنا كانت الحرية في هذا العالم ، ويتصور ديكارت الحرية القصوى المطلقة محددة في ضوء العقل . ورغماً عن ان لهذه النظريات بعض الاهمية ، إلا أنها تصف جزءاً من الواقع ، وحتى نظرية كانت يمكن أن تتصور على أنها رمز للحقيقة الفعلية في تجربتنا ، لهويتنا مع أنفسنا وهي غير معروفة لنا ، وترسم كل فعل من أفعالنا . وأغنى هذه النظريات — على ما يبدو — هي نظرية ديكارت . ولقد أشرنا من قبل الى المعاني المختلفة عند ديكارت . فبين المعنيين المتطرفين اللذين أكدناهما يكاد يوجد تدرج للمعاني بالنسبة للحرية مستمر . فمثلاً يوجد الطبع ، وأوامر الذات وهذه تميز أبطال الشاعر كورني وهو معاصر لديكارت .

إن التمييز الذي أحدثه كانت بين عالم الظاهرة phenomena والشيء في ذاته noumend (أو things - in - themselves) لا يشار اليه من جانب أتباعه ، ويمكننا أن نشير إلى اثنين على وجه الخصوص ونقارن بين مذهبيهما: أولاً هيجل الذي يدرج كل شيء تحت الفكرة التي هي الشيء في ذاته ولذاته ، وثانياً رينوفييه الذي يمكن ان يسمى بالظاهري Phenomenalist والذي انكر الأشياء في ذاتها . والتعارض بين هذين الفيلسوفين يرجع إلى الطريقة التي نظر بها كل منهما الى المتناقضات antinomies ، فبينا هيجل يقول بأن العالم يمكن أن يعتبر نهائياً ولا نهائياً معاً (وكل من هذين المظهرين يعتبر جانباً من جوانب الحقيقة ثم يتوحدان لا نهائياً في مركب الموضوع synthesis) نجد رينوفييه ينكر قيمة فكرة اللانهاية ، فالحرية لا توجد إلا في عالم فيه الاشخاص محدودون ، ومن هنا يمكننا أن نتصور الافعال التي تعتبر بداية حقة لسلسلة من الافعال الجديدة .

وهناك مفكر آخر هو فوييه Fouilleé نذكره لان نظريته تبين الحرج الذي وضع فيه كانت الفلاسفة . فالحرية عنده هي ما يسميه بالفكرة القاهرة idée force وهذا يعني ان الحرية ليست

حقيقة ، ولكن يمكن ان تكون حقيقة اذا اعتقدنا فيها ، انها مصدر الفعل الذي ينبع من إرادتنا في الحرية .

ومن المفهوم ان هناك اذهاناً لا تقنع بالتطور العقلي الذي تصوره هيجل ، ولا بتلك التجليات manifestations التي لا تنقطع للحرية التي اكدها رينوفييه ، ولا استبدال فوييه إرادة الحرية بما نشعر أنه الحقيقة . وهذا هو السبب في انه في الربع الثاني من القرن التاسع عشر — في انجلترا عند جيمس وارد ، وفي فرنسا لدى بوترو — كان هناك تأكيد على عدم توقع قوانين الطبيعة ، بل وحتى قوانين المنطق ، وكذلك في امكانية الافعال الحرة بالنسبة للانسان . وذهب برجسون الى أبعد من هذا في نقد النظريات المألوفة للحرية والجبرية . وقد قادته ملاحظته عن الحياة العقلية الى ان يرفض وجهة نظر رينوفييه الذي كان يؤمن باللاستمرارية discontinuity ، ولم يؤمن برجسون بأن المفهوم الهيجلي يطابق الحقيقة . وقد وجد برجسون ان السبب الذي من اجله قصر كانت الحرية على عالم الاشياء في ذاتها ولا شأها من عالم الظاهرة هو أنه لم يتعمق حقيقة الزمان ، لان الزمان ليس قالباً لملكة الفهم كالمكان المقصود ، وإذا نحن تصورنا الحرية على انها خارج الزمان كما فعل كانت لما كانت هناك حرية ، فهذا تحطيم لها . اذا كانت الحرية توجد على الاطلاق ، فانها توجد في حياتنا الزمانية ، وطبقاً لكلامه نجد ان الحياة هي الزمان اساساً ، الزمان المتعين Concrete — والذي نسميه الديمومة duration — ولذا نجد انفسنا أحراراً .

وعلى هذا الاساس ، ينقد برجسون الجبريين من أمثال تين ومل وسبنسر . وقد ذكرنا من قبل ان كل شكل للجبرية نجده في الجبرية السيكولوجية . والجبرية السيكولوجية مؤسسة على التداعي associationism ، فعلى أساس هذا المذهب ، نجد ان حياتنا الذهنية عبارة عن تتابع اللحظات ، كل منها معلول للعلل السابقة ، وتكون هي علة للمعلولات اللاحقة . وزيادة على ذلك ، فانه في كل من هذه اللحظات يمكن ان يحلل الذهن الى بواعثه المختلفه ، حتى اننا اذا عرفنا البواعث في اية لحظة من حياتنا أمكننا ان نتنبأ بكل الافعال اللاحقة ، لان الباعث الاقوى دائماً ما يسود .

هذا المفهوم الكل قد عارضه تأكيد برجسون للزمان الذي لم يجعله يضاهي مذهب كانت . ولتنظر معي اذا أنا قلت : ان الباعث الاقوى هو الذي يسود ، كأن اقول ان الرغبة في نزهة في لحظة معينة تفوق رغبة العمل لان الباعث الاول اقوى من الاخير . إذا كان هذا هكذا ، فكيف لي ان اعرف انه حقاً الباعث الاقوى ؟ الانه قد ساد فحسب ؟ اني اعرف مداه بتأثيره فقط ، حتى انه ليمكن القول بأن الباعث الاقوى الذي قد ساد يعني ببساطة ان الباعث الذي قد ساد قد ساد . ولكن يمكننا ان نذهب الى ابعد من هذا ، فهل هذا التحليل لحياتنا العقلية للحظات المنفصلة الى افكار وبواعث مختلفة ، هل يمت هذا الى الحقيقة ؟ لا يوجد مثل هذا الفصل بين لحظة واخرى او فصل الافكار والبواعث عن اللحظات والبواعث في ذهننا . هنا نجد ان كل شيء واحد ولا توجد لحظات ، ولكن هناك تدفق الديمومة ، وهكذا نجد ان الزمان الحقيقي يسمح لنا بتأكيد الحرية .

ويمكن للجبري ان يقول بأننا اذا عرفنا البواعث فيمكننا ان نتنبأ بالسلوك ، ولكن كيف اعرف باخلاص تام البواعث التي في ذهن شخص آخر ؟ على الاقل نجد ان هذه البواعث تدوي مع الشخصية الكلية للانسان في الحقيقة كما قلنا ، وهي ليست منفصلة عن البواعث الاخرى واذا كان علي ان اعرف بواعث غيري فعلي ان ادخل ذاتي داخل ذهنه وان اكون الرجل ذاته . ومع هذا ، فهذا الشخص الآخر نفسه لا يعرف ما سيكون عليه السلوك الذي سيؤديه : إنه يتحقق فيه . وهكذا يتبين اننا لن نعرف ماهية السلوك الذي سنؤديه سواء من خارج او من داخل انفسنا .

بمعنى اخر ، إن المستقبل غير مرسوم ، وغلطة المذهب الجبري الرئيسية هي انه يتصور المستقبل على غرار الماضي ، واذا نحن نظرنا الى الوراء ، الى تصرفاتنا الماضية بأعادة التفكير فيها ، فانها تبدو كما لو كانت محددة . ولكن إذا نحن نظرنا الى ابعد من هذا ، او كما يقول جيمس ، بنظرة تفاؤلية ، لوجدنا اللاتحددية التامة للمستقبل .

ومن المؤكد اننا نحاول ان نخفي عن انفسنا هذه اللاتحددية التامة بقولنا إننا نتردد مثلاً بين سلوكين ممكنين ، ولكن هناك تساؤل عن فكرة الامكانية هذه ، انها طريقة لاسقاط الماضي في المستقبل ، وبعدان نتصرف — على الاقل في القرارات الهامة — يمكننا ان نقول بأنه كان هنالك حلان ممكنان . إن الاختيار بين الامكانيات يتميز بقرارات غير هامة ، به نتأمل الامكانيات قبل التصرف ، ولكن في القرارات الهامة ، نخلق الامكانية بتصرفنا ، وفي الحقيقة اننا نخلق أنفسنا بتصرفنا .

والعنصر الجوهري في نظرية برجسون هو هذا التوكيد على المستقبل على انه لا يمكن رسمه — وهو ما يسمى بانطلاقية المستقبل ، وقد اكد ارسطو نقطة مشابهة على اسس منطقية عندما قال بأنه لا توجد توكيدات صادقة او كاذبة عن المستقبل ، فمثلاً اذا انا قلت انه ستكون هناك معركة بحرية غداً ، فهذه الجملة ليست صادقة او كاذبة لان المعركة تتوقف على ارادة الادميرال الذي لم يتخذ قراره بعد . ومن هنا كانت الاحكام عن المستقبل غير صادقة او كاذبة . ولكن برجسون يذهب ابعد من هذا فهو لا يقول بأن هذه الأحكام ليست كاذبة او صادقة فحسب ، ولكن لا يمكن ان يكون ثمة حكم معين ، وبالتالي اي حكم على الاطلاق عن المستقبل ، وان كل حكم تصدره يرجع الى الماضي وبالتالي يلعن الحرية .

ويسمح لنا هذا — وهذا حق — بأن نقول ان الحرية الانسانية مستحيل ان نتحدث عنها ، وفي الحقيقة هنا احد استنتاجات برجسون . اذا نحن حاولنا ان نبرهن على الحرية عن طريق التصور فاننا ننكرها . وهكذا ينكر الحرية انصارها تماماً كما ينكرها معارضوها .

ومع هذا فان برجسون يعطي بعض التحديدات للحرية ، فيقول مثلا بان الفعل يكون حراً اذا كانت علاقته بذاتي تضاهي علاقة العمل الفني بمبدعه ، او عندما ينضج في ذاتي كالثمرة . وبمعنى آخر ، هو يؤكد استمرارية حياتنا العقلية ، ولكن تساؤلاً نلقيه هنا تماماً كالتساؤل الذي القيناه بالنسبة لتصور ليبنتز للحرية، انضاج الفعل هذا،وهذا الـ maturation او ما يسميه برجسون خلق أنفسنا بأنفسنا يمكن ان يفهم على انه نوع من الجبرية ، فيمكن للانسان ان يقول بأن برجسون يبرهن واحداً من توكيداته اكثر من رغبته حقاً في ان يبرهنه ، حيث ان تحديداته للحرية تميل الى ان تلاشي فكرة الحرية .

وإذا بدأنا من برجسون ، لامكننا ان نصوغ نظرية تنكر كلا من الحرية والجبرية ، أو اذا تركت للحرية مكاناً فهي حرية مستحيلة التحديد او التصور .

وجدارة برجسون هو أنه فند مذهب التداعي باقتناع تام ليجعلنا نتحقق ان كيفية أفعالنا التي تسمى الحرية يمكن ان يشعر بها من الداخل ولا تتأمل من الخارج ، وهي كيفية ترجع أساساً إلى الزمان ، لهذا التدفق للزمان الذي هو المستقبل .

ويجب أن نذكر ايضاً وليم جيمس الذي أغرم منذ شبابه بمشكلة الحرية ، رأى الحل اولاً عند رينوفييه ، ثم ثانياً عند برجسون ، واخيراً حاول ان يوفق بين هذين الفيلسوفين بحديثه عن لحظات الديمومة المتقطعة مع بعضها كما هو الحال عند رينوفييه ، ولكن لها استمرارية في ذاتها كما هو الحال عند برجسون .

والنظرية الاكثر تأثيراً نجدها عند الفلاسفة المحدثين الذين نظروا في مشكلة الحرية جاعلين ركيزتهم فكر كيركجور Kierkegaard . لقد اصر على حقيقة الامكانية ؛فرجوعاً اليه يقول بأن الفكر الهيجلي تنقصه الامكانية ، ومن الطبيعي ان الانسان الذي يعيش في امكانيات فحسب يكون على مستوى ادنى للوجود كما يقول ، ولكن الانسان الذي يحرم من فكرة الامكانية ، لا يزال في مستوى ادنى من هذا .

والحرية عند كيركجورد ضرورية لكي يكون للفعل الخلقي والديني معناه الكامل . ومفهوم الخطيئة يتضمن اختياراً حراً بين الامكانيات ، يتضمن جذباً نحو الامكانية الشريرة في حالة القلق ، وبالنسبه للفعل الديني ، فرغماً عن انه تحت تأثير الله ، الا انه نقطة التقاء ارادة الانسان المحدودة بأرادة الله .

وقد اكد هيدجر ان الحرية متعلقة بطبيعة الانسان على انه الكائن المرتبط دائماً بالمستقبل والذي يفوق دوماً ذاته كما هي . والوجود الانساني هو هذا الاسقاط للذات Self — projection .

وهكذا نجد عند هيدجر — تماماً كما هو الحال عند برجسون — صلة بين الحرية والزمان، ولكننا نجد اننا لا نستطيع ان نقول إلا القليل عن الحرية وإلا انها انطلاقية المستقبل المتعارضة مع انغلاقية الماضي . ومن صعوبات الموضوع اننا اذا تتبعنا شروحات برجسون، فان فكرة الامكانية تتلاشى . ويجب ان نسأل انفسنا اذا كانت فكرة الحرية لا تختفي بدورها ، لان فكرة الامكانية قد تلاشت هي الاخرى . ويجب أن نظل وعندنا فكرة انكار كل من الحرية والضرورة، وعلينا ان نضع أنفسنا خارج المشكل dilemma الذي عرّى الفكر الفلسفي .

والتوكيد العقلي للحرية هو — اساساً — السلب negation هو سلب للضرورة ، ولكن ما هي الضرورة ؟ انها بدورها سلب — سلب للامكانية . ان ما هو ضروري هو ما لا يمكن الا ان يكون كما قال ارسطو . وما هو الممكن ؟ ان ما هو ممكن على الاقل ما هو ممكن نظرياً — بدوره هو فكرة سابقة . ان مفهوم الامكانية يتضمن أن ما قد تم « كان من الممكن الا يتم » ولكن هذا السلب قائم على اساس فرضية ، اذ كيف لنا ان نعرف ان ما قد تم كان من الممكن الا يتم ، ان ما تم كان من الممكن ألا يتم اذا ... اذا نحن الغينا شرطاً او عدة شروط هي التي جعلت ما تم قد تم ، او ما سوف يتم ، يتم .

وغالباً ما يؤدي الجهل الى هذا الالغاء . فان لم يكن الجهل كان التجريد abstraction ، فلان نجرد هو ان نجهل ، وان نجهل هو ان نجرد .

وهذه الافكار ليست غريبة عن بعض الفلاسفة الميجريين Megarian والرواقيين ويمكن ان توجد ايضاً عند سبينوزا او برجسون . ونتيجة هذا انه لا يوجد — خارج العقل او داخله — الى المدى الذى يميل فيه العقل ان يفكر موضوعياً — لا توجد مقولة الجهة [1] modality تلك التي نستطيع ان نسميها الضرورة. لانه اذا نحن نجحنا تماماً في استبعاد فكرة الامكانية فان نفي هذه الفكرة يكون لا معنى له .

وانا لنلاحظ ايضاً ان الضرورة شيء افتراضي كالامكانية ، فهي تفترض كلمة « اذا » ... اذا وجد شيء ، فان شيئاً آخر يوجد .

توجد مقولة واحدة فحسب بالنسبة لمقولة الجهة ، وهي مقولة الحقيقة reality ، ولنقل تماماً انه لما كانت هناك مقولة

[1] تحتوي مقولة الجهة على مقولات ثلاث هي : الامكانية possibility والحقيقة reality ، والضرورة necessity ، واذا نحن الغينا الامكانية لالغينا مقولة الجهة كلها وهذا ما يحاول جان فال ان يثبته . [المترجم]

واحدة من مقولات الجهة ، فان مقولة الجهة تلغى ايضا .

وهكذا نجد أحكاماً عن الحقيقة فحسب ، ولكن يشعر الذهن الانساني أحياناً بأنه مضطر (من الصعب ان نفسر هذه النظرية دون تقديم مقولات الجهة المختلفة التي استبعدناها) الى ان يخطط او يشكل الحقيقة بتسميتها بالضرورة ، أو أن يغلفها في ضباب الامكانيات .

ما هي النتائج لمفهوم الحرية ؟ الحرية هي السلب المتصور للسلب المتصور للسلب المتصـــور . واذا استبعدنا السلب الاخير (الامكانية) فان السلب الثاني (الضرورة) يلغى وكذلك السلب الاول [أي الحرية] .

وهكذا نرى ان الورقة الاخيرة في هذه اللعبة وهي الحرية تختفي بدورها .

ويستطيع الانسان ان يدرك مقدماً الاعتراضات « الممكنة » لمثل هذا الموضوع : اعتراضات ترتكز على نظرة كانتية ، حيث ان مقولات « الجهة » ذاتية ، وفي هذه الحالة ، فان ما قلناه الان ليس فيه جديد ، وكذلك بارتكازنا على هؤلاء الذين قالوا بأن هنـــاك إمكانيات موضوعية يمكن ان تؤكد انها موجودة في طبيعة الاشياء ومـــن غير شك فان الموضوع المفترض لا يقنع ، ولكن ربما كان هذا راجعاً الى طبيعة الانسان من انه لا يتبع الاستدلال ، وانه يريد ان يشيد أبنية متوهمة ، وهو يبسط الامكانيات فوق الحقيقة ، تلك الامكانيات التي يقيمها قبل وبعد الحقيقة التي هي منبعها وهي سلبها والتي ينفيها ويؤكدها ثانية .

ولا يعني هذا ان الانسان ليس لديه شعور وضمي بمـــا هو ممكن (تماماً كما أن هناك شعوراً وضمياً بالضرورة) ، إنه يملك هذا الشعور لان المستقبل يوجد كمستقبل ، ولهذا فهو يختلف عن الحاضر لا رجوعاً الى حقيقة اوزيف الاحكام عن كل منهما فحسب ، كما لاحظ ارسطو ، ولكن طبقاً للتكامل البنائي كما لاحظ برجسون . ولكن هذه مغالطة ، مغالطة في إعادة النظر في الامور الماضية وفي التجريد كما قال برجسون ايضاً ، وهي ان ننقل المستقبل الحي المشعور به – المستقبل الخلاق إن استخدمنا تعبير jankelevitch – إلى تصور .

وبمعنى آخر ، الحرية مشكلة لغوية Etymological وليست مشكلـــة نظرية ولكنها شيء ، نضعه امامنا ، وهي افتراض بالمعني اللغوي ايضاً وليس بالمعنى العادي ، اي انها تعبير عن اندفاعنا élan ، ولكـــن اذا كانت الحرية فرضية ومشكلة فهي لا يمكن ان تكون موضوعاً ولا نظرية ولا تأملا . إن الفعل الحر لا يمكن ان نفكر فيه ، انه بكل بساطة فعل ، ولا نستطيع أن نقول عنه حتى بأنه حرّ ، وربما لا نقول عنه حتى بأنه فعل ، إننا نفعله فقط [1] .

وهكذا نجد ان مشكلة الحرية ترجع الى المشكلة العامة لمقولة « الجهة » وقد وجدنا في هذه المشكلة الاخيرة حلا رغماً عن انه حـل بسيط جداً ، ليس من الجوهري فحسب ان تقسم الطبيعة الانسانيـــة الاشياء في كل لحظة إلى ممكن وضروري وحقيقي ، ولكن الطبيعة البشرية بكونها تمت إلى الطبيعة بوجه عام ، فيجب ان تكون هنـــاك انماط ممكنة وضرورية وحقيقية ، حتى في الطبيعة بمعناها الواسع رغماً عن ان تجلياتها تحتاج الى حضور الانسان .

فدعنا اذن نرجع الى مفهوم الحرية ونرى كيف نحددها واضعين في حسابنا أن التحديد ليس من العدل بالنسبة لطبيعتها الخالصة .

وفي الحقيقة ، كما رأينا ، ليس ما سميناه بالتحديد الرواقي للحرية كما يحددها العقل يلغي امكانية وحقيقة الحرية ، ولكن ايضاً التحديدات الليبنتزية والبرجسونية ولقد توصلنا الى ان الحرية فعل لا يحدد ، ومع هذا ، ونحن نتذكر بعض الافكار التي عبر عنها خاصة نيتشه وكيركجورد ، وابسون ايضـــاً ، يمكننا ان نقول بأن الفعل الحر هو الفعل الذي يؤكد مسئوليتنا بالنسبة لتصرفنا ونتائجه ، كما هو معبر عن أعمق ذاتنـــا [1] وبهذا المعنى يمكننا ان نقول بأن الفعل الحر هو الفعل الذي لم يكن في استطاعتنا الا ان نفعله ، ونجد هنـــا مرة اخرى نقص المقولات حيث ان الفعل الحر الذي يبدو انـــه يفترض الامكانية ، يرجع الى الضرورة [2] .

ولكن لا يمكننا ان نتوقف هنا ، علينا ان نذكر علاقة الحرية بمقولات « الجهة » لكي نبقي على علاقتها بالحقيقة .

فيجب ان نضيف انه احياناً يكون فعل الحريـــة شيئاً جديداً تماماً – شيئاً يشبه ابتداء سلسلة من الافعال جديدة كما وصفها رينوفييه – ولا يتعارض هذا مع ما قلناه ، لانه على الاقل من الركيزة الموضوعية ، هذه السلسلة الجديدة لا تزال عبارة عن استمرارية شيء في داخلنا ولكنه مخفى وراء سلسلات الافعال السابقة . ويمكننا ان نرفض القول بأنه اذا نحن ركنا الى هذا التأويل ، فاننا نكون ضحية الطريقـــة الموضوعية للفكر الذي نقدناه ، وهذا صحيح بمعنى ان الحرية الحقة يمكن ان تزاول من الداخل فحسب ، وفي هذه اللحظة الاخيرة عندما يقدم الفعل الحر ذاته كما هو في داخلنا فيجب ان نكف عن كل تأويل وعن أي كلام . اننا فوق عـــالم المشاكل العقلية ، وبعد اتيان الفعل فحسب ، وباعادة التفكير فيما حدث ، يمكننا أن نصوغ حريتنا وان نبررها .

نقلها عن الانكليزية

القاهرة — **مجاهد عبد المنعم مجاهد**

---

١ يشبه هذا آراء برجسون .

١ لقد قيل إن « الحرية هي الكلية Wholeness » وفي الحقيقة ، فان شخصيتنا الكلية تمركز ذاتها حول الفعل الحر .

٢ لاحظ جيمس ان كثيراً من اعاظم الرجال – مثل محمد ونابليون – كانوا قدريين . فنابليون يؤمن بطالعه .