وجود الأنا بين الحرية الحقيقية والمسئولية الفاعلة
«قراءة في مفهوم الليبرالية عند إشعيا برلين»

د. شعبان عبدالله محمد

أستاذ الفلسفة السياسية المساعد بآداب بني سويف

يبدو أن أدق وأصعب ما يواجه الباحث في مجال العلوم الإنسانية هو تحديد ماهية المصطلحات، حيث ترتسم معالم الإطار الفكري بشكل عام في هذا الإطار المفاهيمي. فإذا كانت الدراسات الإنسانية من بين المعارف هي أصعبها تناولًا وامتناعًا عن التحديد، فإن مفهوم الحرية- دون إغراق في التبسيط أو التسطيح - هو من أكثر إشكاليات العلوم الإنسانية التباسًا وغموضًا، بل هروبًا من الإطارات والتحديدات، إلا أن ذلك حافز للدخول في معترك هذا اللبس والغموض، ومحاولة فض بعض اشتباكاته وإيضاح بعض غوامضه. فالحرية مشكلة تائهة، أوراق اعتمادها شائعة. فأية حرية من ألف ألف حرية تلك التي لا نخجل من أن نطلقها هكذا غير موسومة ولا مقترنة بفيلسوف أو مدرسة. أليست هي حرية الفنان في مقابل الخضوع للأنماط والمعايير، وفي الوقت نفسه حرية القانون العلمي مقابل حتميته؟. وماذا عن حرية العالم الرياضي في اختيار بديهيات نسقه، وحرية المؤرخ في رؤيته لوقائع التاريخ؟ ومدى حرية العالم في خلق الفروض، وحرية الفيلسوف في انتقاء مسلمات فلسفته؟. أهي حرية ميتافيزيقية أنطولوجية أم وجودية عينية؟ أم اجتماعية شخصية، أم أكاديمية فكرية؟. والحرية الدينية: هل الإنسان مسير أو مخير، ثم الحرية الدينية الوضعية بمعنى هل هو مجبر على الدين المتوارث، أم حر في اختيار ما يقنعه من أديان؟. هل هو حر في اتباع ملة من ملل الدين الواحد المتعددة؟. هل هي حرية الفعل أو القبول وإبداء الرأي والتعبير عنه نظريًا وعمليًا مقابل الخضوع لرأي الآخرين في تحديد الاختيارات المستقبلية؟. وماذا بشأن الحريات الجزئية ذات النطاق المحدود: حرية العمل، التنقل، الإقامة، التصرف في الأموال...إلخ؟.

وجود الأنا بين الحرية الحقيقية والمسئولية الفاعلة «قراءة في مفهوم الليبرالية عند إشعيا برلين»، المجلد الثاني، العدد ٢، ٢٠١٣، ص١٣ – ٤٤ .

كل هذه الحريات وغيرها تُشكل في مجموعها الصورة الكلية لمقولة الحرية، التي تعني كل هذا وأكثر. وفي بحثنا هذا نقف مع أحد المفكرين المعاصرين المعنيين والمهمومين بهذه الإشكالية، وهو إشعيا برلين Isaiah Berlin (١٩٠٩ - ١٩٩٧)، ونتساءل معه حول مفهومه للحرية. وبعبارة أخرى ماذا يعني القول بأن الإنسان حر عند برلين؟ وما أهم متطلبات هذه الحرية؟ وما الذي يحول بيننا وبينها؟. إن محاولة الإجابة عن هذا التساؤل تستلزم البدء بالإجابة عن تساؤل آخر يدور حول من برلين؟*١ وما أهم اهتماماته؟ أكان سياسيًا أم أخلاقيًا أم تنويريًا أم من أنصارعلم تاريخ الأفكار؟.

إن أول اهتمامات برلين تمثلت في وقوفه في وجه ذلك التوجه الرافض للتنوير المرادف للفكر الإنساني، ومن ثم وقف في وجه ذلك الاتجاه الذي نظر للتفكير الإنساني باعتباره لغة أو استخدامًا للرموز[١]. إن التنوير الذي يتحدث عنه برلين تنوير معرفي يقوم **على خطوات ثلاث:**

- يجب أن تكون هناك إجابة صحيحة لكل التساؤلات التي تحوي معنى.
- الإجابات الصحيحة تُصاغ في قالب معرفي واحد.
- الإجابات المتغايرة لا يمكن أن تكون في حالة صراع؛ لأن الافتراض الحقيقي يجب أن يتكامل مع الافتراضات الحقيقية الأخرى[٢].

وكذلك عُني برلين بتحليله للحركة الرومانسية، التي يسمها بأنها مرحلة فارقة في الفكر الغربي[٣]. وفي حقيقة الأمر إن عناية برلين بدراسة الحركة الرومانسية، وخاصة الرومانسية الألمانية حظيت بمكانة واضحة في فلسفته، حيث قدم العديد من المقالات والمحاضرات المهمة حول هذا الموضوع. تلك الأعمال التي جُمعت في ما بعد في كتاب من جزأين، نُشر الجزء الأول ما بين عامي ١٩٩٦-١٩٩٧، ونُشر الجزء الثاني عام ١٩٩٩ تحت عنوان مراحل الرومانسية. ويرى برلين أن الأب الفعلي للحركة الرومانسية ليس كانط Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ولكنه فيختيه Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) لأنه من قال أنا أتوقع ما تفعله الطبيعة لأنني أريد ذلك[٤].

كما عُني برلين بالحديث عن النظرية السياسية، الأمر الذي يبرهن عليه من خلال طرحه لتساؤل دائر حول: هل ما زالت النظرية السياسية مستمرة؟. هذا التساؤل الذي طرحه في مرحلة قال فيها بعض المفكرين بموت النظرية السياسية. وخلص إلى القول بوجود النظرية السياسية، ولكن هذا الوجود أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم، ومرد ذلك لأن اهتمامها يوجه صوب المجتمع

الإنساني وأهدافه وغاياته، وعلى حد قوله «... إن موضوع النظرية السياسية يتمثل في المجتمع الإنساني وأهدافه وغاياته. ولا يتسنى النظر إلى هذا الموضوع باعتباره وقائع تجريبية شبيهة بالعلوم الطبيعية هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى لا يمكن النظر إليه بوصفه قضايا صورية أو تحليلية كقضايا المنطق والرياضيات، الأمر الذي يترتب عليه أن القول بانزواء النظرية السياسية تحت لواء العلم أمر مستحيل، وستظل موضوعاتها فلسفية، ما دامت الفلسفة هي ما تسعى إلى ما ينبغي أن يكون»[٥].

وتُعد التفرقة بين ما أسماه بالرؤية الأحادية والرؤية التعددية هي النقطة الفارقة في فلسفته. فيرى أن المفكر الأحادي يحاول أن يفرض على الظواهر تفسيرًا علميًا واحديًا بحيث يمكن التوفيق بين كل الاختلافات وحسم كل الصراعات وإخضاع كل الأهداف والغايات الفردية كهدف اجتماعي واحد ونهائي. لذلك فإن التناقض بين الحرية والمساواة، والمنفعة والعدالة، ومصالح الجماعة وحقوق الفرد يتم إزالته تمامًا باسم قيمة واحدة. أما الرؤية التعددية فتنظر إلى العالم باعتباره مجموعة من المصالح والأهداف المختلفة، على أساس أن عالم الأخلاق والسياسة توجد فيه مجموعة من القيم المتصارعة في حالة عدم اتساق دائم، ولا يمكن بأي حال التوفيق بينها تحت مبدأ ما، فكل شيء هو الشيء ولا شيء سواه. فالحرية هي الحرية وليست المساواة، أو العدالة أو الحضارة أو السعادة الإنسانية، فكلها أهداف متباينة وليست متسقة، بل لا يمكن الحوار العقلاني بشأنها. فالحوار السياسي يفترض وجودها وليس أسبقيتها وتتم إدارة الحوار السياسي من منظورها. وعلى هذا فبرلين يؤمن بالتعددية ويرى أنها أمر أساسي لاستمرار الحضارة والمدنية وللحفاظ على هذه القيم والمؤسسات التي ساعدت في إسعاد الإنسان. فجوهر الإنسان هو عقلانيته، واستقلاله، وحريته، وإن أنكرنا عليه فرصة الاختيار بين القيم والأهداف كما تفعل الفلسفات الأحادية[٦]. وبعبارة أخرى إن القيم عند برلين صنع إنساني وليست نتاجًا للطبيعة، ولذلك فهي قد تتساوى في صحتها دون أن تتوافق، ومن ثم فقد تتصارع وتتصادم دون أن يعني هذا أن إحداها تفوق الأخرى أهمية، لذلك فالصراع بين القيم هو جوهر القيم ذاتها[٧]. إن القيم وعلى حد تعبير الكاتب الفرنسي مارشال كوهين Marshall Cohen تعيدنا إلى مغالطة سقراط المتمثلة في القول بوجوب وصولنا لكل أنماط الخير ولو لم تكن متطابقة[٨]. ويذهب الكاتب الأمريكي اكسل هونث Axel Honneth إلى القول بأن تعددية القيم عند برلين أمر لا يمكن تحاشيه لأنها ما تُمكن الإنسان من أن يختار في وضع معين ما بين هذه القيم المتباينة[٩].

إن اهتمامات برلين لم تقف عند هذا الحد، بل نجد له موقفًا من الحتمية التاريخية، حيث قدم لنا مقالة حملت عنوان الحتمية التاريخية، وكتابين ناقشا الحتمية بشكل عام هما: فيكو وهردر، وضد التيار. إن غاية برلين من دراسة الحتمية التاريخية هي القول بعدم الوقوف عند القراءة التقريرية للتاريخ، ذلك لأن للتاريخ العديد من الجوانب المختلفة مثل الجانب النفسي، والاقتصادي، والسياسي، وليس مجرد سرد للأحداث التاريخية بعبارات متقنة[١٠]. كما احتل علم تاريخ الأفكار مكانة بارزة في فكر برلين، الأمر الذي يتضح في تسطيره للفكر الروسي. إن اهتمامه بعلم تاريخ الأفكار مترتب على تأثره بكولنجود Collingwood (١٨٨٩-١٩٤٣)، الذي ترك أثرًا بارزًا على برلين في مرحلة تعلمه، بل يكاد يكون من أكثر الأساتذة تأثيرًا عليه، الأمر الذي سنكتشفه في الصفحات التالية، وخاصة في رفض برلين للافتراضات المطلقة، التي قال عنها كولنجود إنها ضرب من ضروب الميتافيزيقا[١١]. كما أنه لا يتسنى لنا بشكل ما أو بآخر أن نغفل البعد الجمالي في فلسفة برلين، فلقد حوت فلسفته السياسية والأخلاقية بعدًا جماليًا كان بمثابة الإطار الذي صاغ من خلاله فلسفته السياسية والأخلاقية[١٢].

وعلى الرغم من هذه المحاور المتعددة لفكر برلين إلا أن الإنسان مثل قلب فكره لأن أي تساؤل في أي مجال من المجالات لا يحمل معنى إلا إذا ما كانت إجابته موظفة لخدمة الإنسان. فما الفائدة التي تترتب على التساؤل حول الصواب والخطأ، الجميل والقبيح، المشروعية واللامشروعية، إذا لم تُوظف لخدمة الإنسان، لذلك يتسنى لنا القول بأن برلين من أنصار النزعة الإنسانية[١٣].

هكذا يتضح لنا أن فكر برلين اتسم بالتنوع[١٤]. وإذا ما أردنا أن نُقدم تفسيرًا لهذا التنوع لتسنى لنا القول بأن برلين جاء في حقبة تاريخية تموج بالصراع بين الباحثين عن الحرية الفردية، وبين التصور الماركسي للحرية. كما أن الثورة العلمية التي شهدها القرن العشرون لعبت دورًا بارزًا في تشكيل فكره. فمع وجود هذه الثورة العلمية وثورة المعلومات لم يعد الانغلاق ممكنًا، بل الانفتاح المفروض قسرًا هو الواقع الحتمي الذي يجب التعايش معه. كما أن هذه المرحلة بلغ فيها الحديث عن حقوق الإنسان ذروته. فلم تعد الحقوق قاصرة على احترام آدمية الإنسان والذود عن كرامته ودفع ما يصيبه من أذى مادي أو معنوي، ولكنها امتدت لتشمل حاجاته الأساسية من مأكل ومشرب وملبس وصحة وتعليم... إلخ. أضحت هذه الحقوق أساسية في مرحلة شهدت صراعًا بين أنسنة العلم من ناحية وتحضر الإنسان وبربريته من الناحية الأخرى، هذا وقد عبر برلين عن هذا الصراع

عندما ذهب إلى القول بأن القرن التاسع عشر حمل بين ثناياه حركتين كبيرتين: حملت الأولى منهما النزعة الفردية، وحملت الثانية النزعة الرومانتيكية. إن ما ترتب عليهما وفق ما يرى هو وقوعنا بين اتجاهين كلاهما سلبي.

هذا وقد قام برلين بدراسة كل من الليبرالية والماركسية، فقدم تحليلات مستفيضة لليبرالية ونقودًا لاذعة للماركسية، ومرد ذلك لأن الليبرالية والماركسية تحولتا من منظومات فكرية إلى منظومات سياسية واقتصادية تتجسد في إرهاب الدولة. ومن ثم فلا عجب أن يرى أهم الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين إريك بوم E.H.Baom (١٩١٧) أن القرن العشرين يبدأ عام ١٩١٧ مع نجاح ثورة أكتوبر وينتهي مع سقوط الاتحاد السوفيتي عام ١٩٩١، حيث تحول روسيا إلى ليبرالية السوق[١٥].

هذا وقد بدأت علاقة برلين بالماركسية مبكرًا حيث أولى كتاباته عام ١٩٣٩ حمل عنوان كارل ماركس، حيث يذهب برلين إلى القول بأنه لا يوجد بين مفكري القرن التاسع عشر من ترك أثرًا مباشرًا على الجنس البشري مثل كارل ماركس، فلقد كان له نفوذ على أتباعه في حياته وبعد موته، نفوذ قوي لا يماثله نفوذ آخر حتى في ذلك العصر الذهبي، عصر القومية الديمقراطية، الذي شهد ظهور أبطال وشهداء شعبيين وشخصيات رومانسية[١٦].

ويذهب برلين إلى أن ماركس سار على خط فكري واحد من البداية إلى النهاية، وهو الربط بين القيمة والواقع، الأمر الذي يعبر عنه قائلًا «... آمن ماركس معارضًا بذلك أغلب النظريات في عصره بأن القيم لا يمكن التفكير فيها بمعزل عن الوقائع ولكنها تعتمد بالضرورة على الطريقة التي يُنظر بها إلى الوقائع. فالبصيرة الصادقة إذا أُعملت في طبيعة التطور التاريخي وقوانينه فإنها تكتفي بذاتها من غير الالتجاء إلى المستويات الأخلاقية المنعزلة لكي توضح لأي مخلوق عاقل الخطوات السليمة التي ينبغي عليه اتخاذها، أي الطريق الذي يتفق أكثر ما يكون مع مقتضيات النظام الذي ينتمي إليه»[١٧].

هكذا التقى برلين بماركس وهو لقاء المعني بتاريخ الأفكار، لا لقاء المؤمن بنظريته. فلقد نظر برلين نظرة إيجابية إلى ماركس، وكان يراه من المفكرين الذين يفهمون جيدًا أهدافهم، ومن المفكرين المؤمنين بوحدة النظرية والتطبيق «... إن معرفة ما الذي يُحرر الفرد من الخطأ والوهم وإدراكه الدقيق لكل ذلك ككائن حي وفسيولوجي يجعله جادًا في طلب معرفة ذاته، والإحجام عن مثل هذا السلوك يعني أن الفرد ليس في حالته العقلية السليمة، أي لا يكون عقلانيًا ولا يكون على الأرجح مجنونًا على التمام. أنت تعرف كيف تتجزأ أهدافك ولا تحاول أن تفعل ذلك، هذا

يعني أن ثمة تعقل معنى استبق به هؤلاء المفكرين الأقدمين كارل ماركس وهو الاقتناع بوحدة النظرية والتطبيق»[١٨]. وعلى الرغم من إيمان برلين بماركس إلا أنه وجه نقدًا لاذعًا للينين، الذي طالب بالسلطة المطلقة لمجموعة صغيرة من الثوريين المحترفين «... لو كان ماركس وإنجلز على حق لنبعت كل معتقدات الإنسان من موقف طبقته، ولأضحى من المستحيل تغييرها بمقدار ما يتعلق الأمر بالكتلة البشرية على الأقل دون تغيير ذلك الموقف، ولذلك فإن المهمة الحقيقية للثوري تكمن في أن يُبدل الموقف الموضوعي، بمعنى أن يهيأ الطبقة لمهمتها التاريخية في قلب الطبقة المهيمنة حتى تاريخه»[١٩].

هكذا يتضح لنا أن فكر برلين لم ينبع من فراغ، بل هو نتيجة لتلك التقلبات التي شهدها القرن العشرون على كافة المستويات المختلفة. إن هذا التنوع حدا بجون جراى المعني بدراسة برلين إلى القول بأن الكتابة عن برلين تُعد من الصعوبة بمكان، ومرد ذلك لوضوح كتاباته من ناحية، وتنوع الموضوعات التي تناولتها من الناحية الأخرى، التي تركت أثرًا بالغًا في الفكر السياسي[٢٠].

ولكن على الرغم من تنوع محاور فكر برلين إلا أنه يتسنى لنا القول بأن مفهومه للحرية يُعد الفكرة المحورية التي تدور حولها فلسفته بشكل عام. الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: ماذا عن مفهوم الحرية عند برلين؟.

إن نقطة انطلاق برلين في طرح مفهومه للحرية تمثلت في نقده للحتمية، حيث يوضح أنه من التناقض أن نؤكد وجوب أن تكون الأحداث على ما هي عليه بسبب أحداث أخرى هذا من ناحية، ويؤكد من الناحية الأخرى أن البشر يمتلكون القدرة على أن يختاروا بين طريقين – على الأقل – في ما يتعلق بفعل معين، أحرار ليس بمعنى أنهم قادرون على فعل ما اختاروا فحسب، بل إنهم ليسوا مجبرين على اختيار شيء ما بفعل أشياء خارجية لا تقع تحت سيطرتهم[٢١]. من هذا المنطلق يذهب برلين إلى أن الحتمية تسلب الحياة العديد من المعايير الأخلاقية[٢٢]. ويذهب إلى أن دعاة الحتمية عند استخدامهم للغة المدح والذم يشبهون المنافقين الذين يذكرون الله والعشاق الذين يتحدثون عن إخلاصهم المطلق[٢٣]. ويجمل لنا برلين موقفه من الحتمية قائلًا «... إن البراهين على الحتمية ليست قاطعة، وإذا ما قُيد لها أن تكون معتقدًا وأن تدخل البنية العامة للفكر والسلوك فإن معاني واستعمالات عدد من المفاهيم والكلمات الأساسية في الفكر البشري سوف تُلغى أو يجب أن تنقلب رأسًا على عقب»[٢٤]. وبعبارة أخرى إننا عادة ما نسم الأفعال الإنسانية بالخيرة أو الشريرة، وعادة ما نقول

أن هذا الفعل محمود أو مذموم، وعادة ما يعود هذا الحكم على الفرد، ومن ثم فالقول بالحتمية مرادف للقضاء على حرية الاختيار، التي تُمثل جوهر الحرية[٢٥]. وبعبارة أعم إن القول بالحتمية القيمية وفق ما يرى برلين يتنافى مع القيم الأخلاقية من ناحية، ويقضي على الحرية من الناحية الأخرى.

هكذا يتضح لنا أن برلين يرفض الحتمية حفاظًا على الحرية، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل مع برلين: ماذا عساها أن تكون الحرية؟.

على الرغم من إيمان برلين بنسبية مفهوم الحرية وتعدد المعاني التي تُنسب إليها إلا أنه يرى أن للحرية معنيين أحدهما سلبي والآخر إيجابي[٢٦]..

وإذا ما بدأنا مع الحرية بمعناها السلبي فإننا نجد برلين يذهب بداية إلى القول بأنه يُقال عادة إني حر وفق الدرجة التي لا تسمح بتدخل أي فرد أو جماعة في نشاطي وعملي. والحرية السياسية بهذا المعنى تعني وببساطة المجال الذي يستطيع أن يعمل فيه الفرد دون عائق أو قيد يفرضه عليه الآخرون. فأنا لا أكون حرًا إذا اعترضني الآخرون في عمل شيء ما. إذا ما قُلص مجال حريتي إلى أقل من الحد الأدنى. فإذا ما حدث ذلك فإنني أكون حينئذ قد أُكرهت على عمل شيء ما لا أحبه أو استعبدت [٢٧].

ويوضح برلين أن مصطلح الإكراه لا يُفسر كل جانب من جوانب العجز عن العمل. فإذا قلت إنني لا أستطيع أن أقفز في الهواء بعلو يزيد على عشرة أقدام، أو إنني لا أستطيع القراءة لأنني أعمى، أو إنني لا أستطيع فهم صفحات من كتابات هيجل، فمن غير الطبيعي أن أقول إنني مستعبد أو مجبر. ومن ثم يذهب إلى أن الإكراه يتضمن تدخلًا متعمدًا من قبل عدد من الناس ينتمون إلى ذلك المجال الذي أتمتع فيه بحرية العمل. ولذلك فإن الإنسان لا يفقد حريته السياسية أو استقلاله إلا عندما يُمنع من تحقيق هدفه من قبل أناس آخرين، أما عدم قدرته على تحقيق هدف لا يعني بمعنى ما أو بآخر فقدان الحرية السياسية أو الافتقار إليها[٢٨]. وبعبارة أخرى إن برلين يُفرق بين الإكراه المترتب على تدخل الآخر، وبين العجز الطبيعي أو فقدان القدرة على إتيان فعل معين، وبالتالي فالقول بفقدان الحرية بمعناها السلبي مرادف للإكراه أو مترتب عليه، وليس على العجز الطبيعي.

ويذهب برلين إلى أن هذا الموضوع نُوقش بشكل مقنع وجدير بالذكر، فالفقير الذي لا يستطيع الحصول على ما هو غير ممنوع من الناحية القانونية- كرغيف العيش أو السياحة حول العالم، أو رفع دعوى أمام المحاكم التي تمتلك الحرية للحصول عليها- كما لو كان

ممنوعًا بحكم القانون. فإذا كانت حالة الفقر التي أنا عليها حالًا مرضية تمنعني من شراء الخبز، أو دفع نفقات الرحلة حول العالم أو رفع دعوى قضائية أمام المحاكم كما يمنع العجز من السير، فإن هذا العجز لا يعني الافتقار إلى الحرية. وما يجعلني أشعر بأنني ضحية إكراه أو استعباد هو اعتقادي بأن عجزي عن الحصول على شيء ما قائم لأن الآخرين قد قاموا بما يمنعني – أنا وليس غيري – من الحصول على المال اللازم للحصول عليه[٢٩]. وبعبارة أخرى إن عجز الإنسان عن التمتع بالحرية لا يرجع لأسباب طبيعية، وإنما يرجع وبالدرجة الأولى إلى أن يكون الآخر هو السبب المباشر الذي تدخل ليسلبني هذه الحرية، وبتعبير برلين إن استعمال اصطلاح الحرية يعتمد على نظرية اجتماعية واقتصادية معينة تُحدد أسباب فقري وضعفي. فإذا كان السبب عجز في قدراتي العقلية أو الجسمانية فإن ادعائي بأن حريتي سُلبت مني محض افتراء.

من هذا المنطلق يفرق برلين بين افتقار الإنسان للحرية لأسباب خاصة به، وبين افتقاره لها نتيجة للاضطهاد، إن الإنسان يُسلب حريته من خلال الاضطهاد، الذي يُعرفه قائلًا «... إن الاضطهاد هو ما يقوم به أناس آخرون بشكل مباشر أو غير مباشر، بقصد أو بدون قصد لإحباط رغباتي. فالاستقلالية إذًا تعني عدم التدخل في شئوني الخاصة من قبل الآخرين، وكلما اتسع هذا المجال – مجال عدم التدخل – كبر مجال حريتي»[٣٠].

ويذهب برلين إلى أن هذا ما قصده فلاسفة السياسة الكلاسيكيون في إنجلترا عند استخدامهم لكلمة الحرية. ويوضح أنهم قد اختلفوا في مدى المجال الذي يتمتع فيه الفرد بحريته. وافترضوا ألا تكون الحرية مطلقة، لأنه لو أُطلق لها العنان، فإنها قد تخلق جوًا يكون فيه الأفراد في حال فوضى وصدام لا حدود له بعضهم مع بعض، مما قد يودي إلى فوضى اجتماعية، لا يستطيع الفرد معها أن يُلبي الحد الأدنى من حاجاته. ويبدأ القوي بما يملك من حرية بقمع واضطهاد حرية الضعيف واستقلاله.*٢

ويوضح برلين أن المفكرين من معتنقي هذه الآراء يدركون أن الغايات والنشاطات لا تنسجم تلقائيًا بعضها مع بعض، ولأنهم – مهما كانت سماتهم العقائدية – يبدون اهتمامًا بالغًا بأهداف أخرى كالعدالة، والرفاهية، والسعادة، والثقافة، والأمان، ودرجات مختلفة من المساواة، فقد كانوا على استعداد لتقليص الحرية من أجل قيم أخرى وربما كانت الحرية نفسها من بينها. لذلك افترض هؤلاء المفكرون ضرورة تحديد مجال العمل الحر بالنسبة إلى الفرد بحكم القانون. شأنه في ذلك شأن لوك J. Lock (١٦٣٢ – ١٧٠٤)،

وجـون سـتيوارت مـل J.S.Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) حيـث افترضـا ضرورة وجـود حـد أدنى مـن المجـال الـذي يـستطيع الفـرد فيـه التمتـع بحريتـه الشخـصية، دون أن تُنتهـك لأي سبب من الأسباب، وإلا فسيجد الفـرد نفسه في مجـال ضـيق لا يـسمح حتـى بالحـد الأدنى من تطوير قدراته الطبيعية. ولعل هذا الطرح الذي يقدمه برلين هو ما حدا بالكاتب الإنجليزي مايكل سـبير Michael Spicer للقول بأن برلين في حديثه عن الحرية الـسلبية عُني بالإجابة عن التساؤل الدائر حـول مـاذا يريد أن يفعل الفرد، وتغافل عن التساؤل عن ماذا يستطيع أن يفعل الفرد؟[٣١].

ويذهب برلين إلى أن هذا وحده يقف حائلًا دون مواصلة البحـث عـن الغايـات المختلفـة، التي هي بالنسبة للفرد مهمـة وتُعـادل مـصالحه ومقدسـاته. فمـن الـضروري إذًا وضـع حـد فاصل بين مجال الحياة الشخصية ومجال الـسلطة العامة. وتعيين هذه الحدود أمر يحتاج إلى نقـاش مـضنٍ ومـساومة، فهنـاك غايـات ورغبـات متشابكة بين الأفراد بشكل عـام، ومـا يقـوم بـه الفرد ليس على درجة من الخصوصية بحيـث لا يؤثر في الآخـرين أو يُحـدد نـشاطاتهم. وحريـة البعض تعني قمع حريـة الآخـرين أو الـضغط عليهـا، فالحريـة بالنـسبة إلى مـدير المدرسـة أو عميد الكلية في جامعـة أكـسفورد شيء يختلـف عما تعنيه الحرية بالنسبة للفلاح المصري[٣٢].

ويوضـح بـرلين أن هـذه المقولـة تـستمد قوتها من مرتكز حقيقي ومهم، غير أنها تظـل عبـارة سياسـية فارغـة. صـحيح أن في مـنح الحقوق السياسية أو منح الحمايـة مـن تـدخل السلطة إلى أفراد نصف عـراة أميـين يـشكون مـن سـوء التغذيـة والأمـراض - شيء مـن الاستهزاء بظروف هـؤلاء الأفـراد المعيـشية، إلا أنهم في حاجة إلى الرعاية الطبية والتعلـيم قبـل أن يُـصبحوا قـادرين عـلى فهـم الحريـة وطريق الإفـادة منهـا. ويتـساءل بـرلين مـاذا تعني الحرية لمثل هولاء؟ وما قيمتهـا بالنـسبة إليهم؟ وما قيمة الحرية إذا لم تتوافر الظـروف الملائمة للاستفادة منها على الوجه الأكمل؟.

يُجيب برلين عن التساؤل السالف الـذكر موضحًا أن هناك أولويات مهمـة، وحـالات كـما يـشير إليهـا أحـد المفكـرين الـروس الراديكاليين، تكون فيهـا الأحذيـة أهـم مـن أعمال شكسبير، فليست الحرية الفردية حاجة أو مطلبًا أساسيًا للأفراد على حد سواء. وهي لا تعني عدم مواجهة الإحباط أو الفشل مـن أي نـوع كـان؛ لأن هـذا قـد يُـضخم معنـى الكلمة بحيث لا تعود تؤدي المعنى الصحيح لها، أي أنها إمـا أن تكـون مفعمـة بالمعـاني أو خاوية منها. ويقرر برلين أن الفـلاح العـاري بحاجـة إلى ملـبس ورعايـة طبيـة أكثـر مـن حاجته إلى الحرية، غـير أن الحـد الأدنـى مـن الحريـة التـي يحتاجهـا اليـوم والحـد الأقـصى

الذي قد يحتاجه غدًا لا يُشير إلى أصناف مختلفة وغريبة عليه، وإنما هي الحرية التي تشبه ما يتمتع به الأساتذة والفنانون وأصحاب الملايين[٣٣].

ويذهب برلين إلى القول بأن ما يقلق ضمائر الليبراليين الغربيين ليس الاعتقاد بأن الحرية التي ينشدها الناس تختلف وفقًا لظروفهم الاجتماعية والاقتصادية، بل إن الأقلية التي تتمتع بها حصلت عليها باستغلال الأكثرية الساحقة التي لا تملكها. إنهم يرون أن الحرية الشخصية هي الهدف الأساسي للناس جميعًا، لذلك يجب أن لا يتمتع بها البعض على حساب البعض الآخر. والمساواة في الحرية تعني أن لا أعامل الآخرين بالشكل الذي لا أرتضيه لنفسي، وأن أدفع ما على من دين لهؤلاء الذين يسروا لي الحصول على حريتي أو رخائي الاقتصادي أو تثقيفي وتنويري، وهذا يعني العدالة بأبسط وأهم معانيها. ويؤكد برلين أن هذه هي أسس المذهب الليبرالي، ويذهب إلى أن الحرية ليست الهدف الوحيد للفرد إذ يقول «... وأستطيع القول كما قال الناقد الروسي «بلينكس» بأنه لو حُرم الآخرون من الحرية – وإذا بقي إخوتي مقيدين وفي حالة فقر وفساد- فلا أريد الحرية لنفسي، أرفضها رفضًا باتًا مفضلًا مقاسمة إخوتي قدرهم إلى ما لا نهاية، ولكن لا فائدة من اختلاط المصطلحات والكلمات، ومن أجل تفادي اللامساواة والتعاسة فإني على استعداد للتضحية بحريتي أو بجزء منها من أجل العدالة والمساواة وبسبب حبي لرفقائي وأبناء جنسي. وعلى أن أشعر بالذنب وعذاب الضمير لو أني لا أبدي استعدادًا لهذه التضحية إذا ما استوجب ذلك»[٣٤].

ويوضح برلين أن التضحية ليست هي الزيادة في ما ضحيت به، وبصورة خاصة الحرية، فمهما كانت الحاجة المعنوية لها كبيرة، فالأشياء لا تُستبدل بغيرها، فالحرية هي الحرية ولا يمكن أن تعني المساواة أو العدالة أو الحضارة أو السعادة أو الضمير. فإذا كانت حريتي أو حرية طبقتي الاجتماعية أو حرية شعبي تتطلب شقاء الآخرين، فإن النظام الذي يسمح بذلك هو نظام جائر وغير أخلاقي. أما إذا قلصت حريتي أو فقدتها من أجل تقليص اللامساواة، الأمر الذي لا يُمكنني من منح الآخرين حرياتهم الشخصية، فإن النتيجة التي تترتب على ذلك هي الفقدان الكلي للحرية. وإذا كان من الممكن التعويض عن الخسارة بمكسب في العدالة أو السعادة فإن الخسارة مع ذلك تبقى ولا تزول. وبعبارة أخرى إن القول بوجود تعويض على الرغم من خسارة الحرية الاجتماعية أو الاقتصادية لا يُعبر إلا عن الخلط والتشويش في القيم وفق ما يرى

برلين. ولعل ذلك ما يُفسر لنا قوله بتعددية القيم، كما سنرى في الصفحات القادمة.

ويقرر برلين أن الحقيقة واضحة، وتتمثل في أن حرية البعض تستلزم تقليص حرية الآخرين، ولكنه يتساءل بموجب أي مبدأ يتم هذا؟. فإذا كانت الحرية شيئًا مقدسًا ومبدًا لا يمس، فلا يمكن أن يكون هناك ما يبرر التلاعب بها. لذلك يذهب إلى وجوب أن تقدم بعض من هذه المبادئ والقيم المتباينة شيئًا من التنازلات من أجل بلوغ أنظمة وأحكام عامة[٣٥]. ولكن كيف يتم ذلك؟.

يجيب برلين عن هذا التساؤل موضحًا أن الفلاسفة الذين ينظرون نظرة تفاؤلية للطبيعة البشرية ويوقنون بإمكانية الانسجام والتوافق في الأهداف البشرية أمثال لوك وآدم سميث A. Smith (١٧٢٣-١٧٩٠) ومل يعتقدون أن التوافق الاجتماعي والتقدم يتوقفان على حجم ومجال الحرية الفردية الخاصة، الذي يجب ألا تتجاوزه الدولة، أو أن تنتهك حرمته. وعلى الجانب الآخر يرى هوبز T. Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩) والذين يتفقون معه في الرأي من المحافظين والرجعيين بأنه من اللازم لمنع الناس من أن يحطم بعضهم البعض الآخر، ومن أجل عدم تحويل المجتمع إلى غابة، سن قوانين وقائية تؤمن بقاءهم في أماكنهم وتوقفهم عند حدودهم. ومع ذلك ووفق ما يرى برلين فإن كلا الفريقين يتفقان على ضرورة بقاء جوانب من حياة الفرد يعمل فيها باستقلالية تامة خارج نطاق السيطرة الاجتماعية، ويُعد انتهاك هذا المجال مهما كان ضئيلًا ضربًا من الاستبداد. ويدلل برلين على ذلك بعرضه لنماذج من الفلاسفة الذين يؤيدون ذلك. فيوضح أن بنجامين كونستانت B.Constant (١٧٦٧-١٨٣٠) وهو من أكثر المتحمسين للحرية والخصوصية الفردية والمدافعين عنها قد نادى في وقت لم تُنس فيه الديكتاتورية بضرورة ضمان حرية الاعتقاد والرأي وحق التملك من أي انتهاك. وأورد كل من إدموند بيرك E. Burke (١٧٢٩-١٧٩٧)، وتوماس بين T.Paine (١٧٣٧-١٨٠٩)، وتوماس جيفرسون T. Jefferson (١٧٤٣-١٨٢٦) ومل قائمة بأنواع الحريات الشخصية وأشكالها، ومع ذلك فإن النزاع حول إيقاف السلطة عند حدها يبقى كما هو دائمًا من حيث الجوهر عند برلين. فيوضح أنه علينا أن نحافظ على الحد الأدنى من المجال الذي يتمتع فيه الفرد بحريته الشخصية إذا ما أردنا أن نمنع إزلال طبيعتنا أو نكرانها. إذ ليس باستطاعتنا وفق ما يرى أن نكون أحرارًا بشكل كامل وتام، وعلينا في الوقت ذاته التضحية بشيء من حريتنا من أجل الحفاظ على ما تبقى لنا منها[٣٦]. ولعل ذلك أبلغ رد على القائلين بأن الحرية السلبية عند برلين

مرادفة لموت الليبرالية. إن ما ينشد برلين القضاء عليه هو الليبرالية الفردية المطلقة المرادفة لإطلاق العنان للفرد أو الجماعة لفعل ما يريدون دون ضوابط، وبعبارة أخرى أضحت الحرية القيمة المثلى التي نُضحي بأية قيمة من أجلها[٣٧]. إن الليبرالية التي يتحدث عنها برلين بالإيجاب وليس السلب هي التي ترى أن أي وضع مفضل أو غير ذلك يجب أن تكون لدينا القدرة للوصول إليه. يجب أن تكون كل الأبواب مُفتحة، ويجب ألا يمتلك شخص ما القوة ليحجب وصولنا إلى غايتنا[٣٨]، وبالتالي أضحت الليبرالية بهذا المعنى مدافعًا عن التعددية لا عدوًا لها، وهذا ما حدا باكسل هونث إلى القول بأن برلين يمزج بين الليبرالية الفردية والتعددية، وهما فكرتان متكاملتان وليستا متعارضتين[٣٩].

إن الاستسلام الذاتي وفق ما يرى برلين هو انهزام ذاتي، الأمر الذي قاده إلى التساؤل ماذا يجب أن يكون عليه الحد الأدنى من الحرية؟.

ويُجيب موضحًا أنه ما لا يستطيع الفرد أن يتخلى عنه بدون أن يُسيء إلى جوهر الطبيعة البشرية. وهذا ما قاده إلى التساؤل حول ماهية الجوهر؟ وما الخصائص القياسية التي يستلزمها؟. ويجيب بأن هذا الموضوع موضع نقاش لا نهاية له، وسيبقى كذلك دائمًا. ولكن مهما كان المبدأ أو القاعدة التي يتعين بموجبها عدم التدخل سواء كان هذا التدخل من قبل القانون الطبيعي، أو ما تستلزمه الحقوق الطبيعية، أو النفعية، أو قرارات إلزامية مطلقة، أو التزامات اجتماعية، أو فكرة عامة، أو أي مفهوم يستطيع الأفراد بواسطته إيضاح حججهم وأدلتهم وتبريرها- فالحرية تعني التحرر أو غياب التدخل أو تغيير مواقعه إلى الحدود التي مهما تغيرت تظل أمرًا يجب إدراكه والاعتراف به. إن الحرية الوحيدة التي ينطبق عليها معنى الكلمة هي حريتنا في السعى من أجل تحقيق ما نصبو إليه، وما هو صالح لنا وبالطرق والأساليب التي نرتضيها لأنفسنا[٤٠]. ويوضح برلين أن هذا ما قاله أحد المدافعين المشهورين عن الحرية (مل)، الأمر الذي يقود برلين إلى التساؤل مع مل: هل ثمة ما يبرر الإكراه أو الإجبار؟.

ويُجيب برلين موضحًا أن مل لا يرى أي شك في ذلك، فلا بد من الضغوط على الآخرين – بالقوة إن تطلب الأمر- لمنعهم من الاعتداء على حرية أي فرد. ووظيفة القانون هي منع مثل هذه المصادمات، وإلا تكون وظيفة الدولة وسلطتها قد تقلصت وأضحت شبيهة بوظيفة الحارس الليلي أو شرطي المرور.

ويتساءل برلين ما الذي جعل حماية الحرية الفردية امرًا مقدسًا عند مل؟.

ويُجيب عن هذا التساؤل موضحًا أن مل صرح بأنه لا مجال لأي تقدم حضاري لو لم يُترك الناس أحرارًا يعيشون كما يحلو لهم بالأسلوب الذي يُناسبهم. ومع ذلك فإن برلين يوضح أنه قد لا تكون هناك فرص للإنجازات المُبدعة والعفوية، ولا عبقرية فكرية أو شجاعة أدبية. إن القدرات العادية الضئيلة تحط من المجتمع ولا تُساعد في التقدم أبدًا، كما أن ثقل الأعراف يسحق كل ما هو قيم ومبدع، وهذا ما ينتج عن الالتزام الدائم بالأعراف والخضوع لها أو الامتثال لأوامرها، وقد لا ينتج عن هذا إلا كائنات بشرية ذات قدرات ضئيلة وطاقات واهنة مقيدة وضيقة الفكر، ويقترب برلين هنا من مفهوم الفيلسوف عند أرسطو Aristotle (٣٨٤-٣٢٢ ق. م) والسوبرمان عند نيتشه F. Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠)، فالمبدع لا يجب أن يُعامل كما يُعامل الأفراد العاديين وذلك لأنه يمتلك قدرات تدفعه إلى التمرد على الأوضاع القائمة بالفعل. وهنا وفق ما يرى برلين تطرح هذه المقولات أن إثبات الذات بالنسبة إلى الوثني مهم كنكران الذات بالنسبة إلى المسيحي. إن الأخطاء التي يرتكبها الإنسان- على الرغم من التحذير والنصح- هي أقل وقعًا عليه من الشر الذي يُصيبه من جراء سماحه للآخرين بالضغط عليه وتوجيهه إلى ما يعتقدون أنه صالح له[٤١].

ويذهب برلين إلى القول بأن الدفاع عن الحرية هو ما تتضمنه الأهداف السلبية لحماية الفرد من التدخل. كما أن تهديد الفرد بالاضطهاد، إلا إذا رضخ لحياة لا حق له فيها في اختيار أهدافه، وليس فيها إلا منفذ واحد مهما كان وراء هذا المنفذ من أشياء مرتقبة واحتمالات ربح ونجاح، ومهما كان الهدف من هذا التحديد نبيلًا - هو خطئية بحق إنسانيته وحقه في حياة يعيشها بالأسلوب الذي يرغب[٤٢].

ويخلص برلين إلى القول بأن هذه هي الحرية كما يفهمها الليبراليون في العالم منذ إرازموس Erasmus (١٤٦٦-١٥٣٦) إلى يومنا هذا. والمطالبة بالحقوق المدنية والحرية الفردية والوقوف في وجه اضطهاد الفرد وإذلاله والتجاوز في حقوقه العامة... إلخ - تنبع كلها من هذا المفهوم الذي يؤكد أهمية الفرد وما يعنيه. وبعبارة أخرى إن المفهوم الليبرالي للحرية هو المرادف للحرية السلبية بمصطلحات برلين لأنه مرادف «للتحرر من» لا «الحرية في»، لذا اتخذ برلين موقفًا نقديًا من الليبرالية الفردية[٤٣].

هذا ويذهب برلين إلى القول بأنه يتسنى له ملاحظة ثلاث حقائق عن الفرد وأهميته.

أولاً: إن مل يخلط بين فكرتين واضحتين ومتميزتين: الأولى أن الإكراه أو الإجبار الذي يؤدي إلى إحباط الرغبات والأهداف أو كبتها،

وإن كانت الغاية منه منع الشرور التي تفوق الإكراه خطورة، عمل سيئ، وفي عدم التدخل- وهو عكس الإكراه - فائدة وإن كانت ذات مردود محدود أو أنها ليست الفائدة الوحيدة، وهذا هو المفهوم السلبي للحرية في شكلها التقليدي. أما الفكرة الثانية فتتمثل في أن على الأفراد محاولة اكتشاف الحقيقة وذلك من خلال اتاحة الفرصة لتطور شخصيات بعينها تحمل صفات ناقدة إبداعية، ومن الممكن إنتاج مثل هذه الشخصيات في ظروف مناسبة من الحرية والاستقلالية. إن هاتين الفكرتين وفق ما يرى برلين ليبراليتان ولكنهما ليستا متشابهتين، ومحاولة الربط بينهما عمل استقرائي في أحسن الحالات، ويحتاج إلى برهان، فليس هناك من يُنكر أن البحث أو حرية الرأي والتعبير عن النفس لا يمكن أن تنمو وتنتعش حيثما تسحق التعاليم الغوغائية حرية الفكر.*٣ غير أن التاريخ وفق ما يرى برلين يكشف أن الاستقامة وحب الحقيقة والفردية المتقدة قد تنمو في مجتمعات ذات نظام استبدادي صارم. فإذا كان الأمر كذلك فإن أطروحات مل التي تُشير إلى أن الحرية شرط للنبوغ ولنمو القدرات البشرية وازدهارها تصبح فاشلة وغير صحيحة، وإذا ما ثبت تعارض هذين الهدفين فقد يواجه مل محنة شديدة[٤٤] وهنا نجد برلين يقع في مغالطة، فالفيلسوف أو العالم أو المبدع الذي يظهر في مجتمعات استبدادية يُشكل بأفكاره ثورة على الأوضاع الموجودة بالفعل.

ثانيًا: إن هذه النظرية حديثة نسبيًا، إذ من النادر كما يبدو وجود أي نقاش عن الحرية الفردية كهدف سياسي في العالم القديم. إن هيمنة هذه الفكرة وسيطرتها حالة استثنائية وليست قاعدة حتى في التاريخ الغربي الحديث. ولم يكن للحرية بهذا المعنى صوت يحث الجماهير البشرية للعمل معًا من أجل كسب حقوق كهذه. إن رغبة الفرد في التمتع بحريته من غير اعتداء الآخرين أو تجاوزهم لها، مؤشر حضاري على الصعيدين الفردي والجماعي. إن الخصوصية في مجال العلاقات الشخصية واعتبارها شيئًا مقدسًا مستمدان من مفهوم الحرية، الذي هو على الرغم من أصوله الدينية، ليس قديمًا بشكله المنظور قدم عصر النهضة أو عصر الإصلاح، ولكن زوالها يعني موتًا حضاريًا للمستقبل الأخلاقي كله[٤٥].

ثالثًا: إن الحرية بهذا المفهوم ذات أهمية كبرى، فهي ليست على خلاف مع الأوتوقراطية ولا غياب الحكم الذاتي، فهي بهذا المعنى تُعنى بمنطقة السيطرة وليس بمصدرها، وكما أن الديمقراطية قد تحرم المواطن من حريات عديدة يُسمح له التمتع بها في ظل نظام آخر، فمن الممكن تصور طاغية ليبرالي يسمح لأبناء شعبه بنسبة عالية

من الحرية الفردية، فالطاغية الذي يسمح لرعاياه بمجال واسع من التمتع بالحرية قد لا يكون عادلًا وقد يكون مشجعًا على اللامساواة المتطرفة ولا يُعير النظام أو الفضيلة أو المعرفة أي أهمية، فإذا فعل ذلك من غير كبت الحرية الفردية أو كان الكبت أقل مما تمارسه الأنظمة الأخرى، فإنه بذلك يطابق مواصفات مل، والحرية بهذا المفهوم لا ترتبط بالديمقراطية أو بالحكم الذاتي.

هكذا يُبرهن برلين على أن الحرية بمفهومها السلبي التقت بمعنى ما أو بآخر مع المفهوم الذي نسبه الليبراليون المتطرفون للحرية، الذي يقوم على أساس من القول بوجوب منح الحرية الفردية المطلقة للمواطن وعدم تدخل الآخرين من أجل تقليص حريته أو الحد منها. إن هذا الطرح الذي يقدمه برلين للحرية السلبية لا يعني بمعنى ما أو بآخر رفض برلين المطلق لليبرالية، وإنما يرفض ذلك التصور الذي يرى أن الحرية الفردية المطلقة هي الغاية المثلى التي يتسنى لنا أن نُضحي بأية قيمة أخرى مقابل الحفاظ عليها. إنه ينشد شكلًا جديدًا لليبرالية يقوم على احترام حرية الفرد باعتبارها إحدى القيم التي نعيشها، تزيد أهميتها وتنقص بالقياس للموقف الذي نحن بصدده.

إن برلين في طرحه هذا شبيه بمن يُقسم فكره إلى مرحلتين يهدم في الأولى منهما ويحاول إعادة البناء في الثانية. فإذا كان برلين نجح إلى حد ما في هدم هذا المعنى السلبي للحرية فماذا عساه أن يفعل في مرحلة إعادة البناء؟. إن الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا بدورها إلى تساؤل آخر: ماذا عن المفهوم الإيجابي للحرية عند برلين؟.

يذهب برلين إلى القول بأن المفهوم الإيجابي للحرية مشتق من رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه. فأنا أرغب في الاعتماد على نفسي في الحياة وفي اتخاذ القرارات، وليس على قوى خارجية من أي نوع كانت، أرغب في أن أكون الفاعل وليس المفعول، وأن أسير بموجب غايات وأهداف شخصية واعية، لا أن أتحرك بموجب غايات تُفرض على، أرغب في أن أكون صاحب شأن وليس نكرة عديم الشأن والقيمة. أن أُقدر بنفسي ما أرغب في القيام به لا أن أعمل ما يُملى على، أن أكون مُوجِهًا لا موجَهًا من قبل آخرين، وكأنني شيء أو حيوان أو عبد ليس في استطاعته القيام بدور إنساني يدرك أهدافه ويفكر فيها ويختار أساليب ومناهج شخصية يرغب في تحقيقها[٤٦].

ويوضح برلين أن الحرية بهذا المعنى هي ما تجعلني أقول بأنني سليم التفكير عقلاني، هذا ما يميزني كإنسان عن بقية الكائنات في العالم. أرغب قبل كل شيء في أن أكون مدركًا وشاعرًا بوجودي كمخلوق مفكر ونشط

يتحمل مسئولية اختياراته وقادر على شرحها وإيضاحها بالرجوع إلى أفكاره وأهدافه الخاصة التي يرغب في تحقيقها، ويشعر بأنه حر بالدرجة التي تُساعد على الاعتقاد بأن هذه هي الحقيقة، وأنه مستعبد بالدرجة التي تجعله يُدرك أنه في حالة لا تمت للحقيقة بشئ[٤٧]. وبعبارة أخرى إن الحرية الإيجابية عند برلين مرادفة «للحرية» في بدلًا من «التحرر من»، ومن ثم فإن تحققها يستلزم أن يكون الفرد قادرًا على تنمية مهاراته ومواهبه وتوسيع أطر فهمه للوصول إلى الإنجاز والرضا مع إدراكه لها[٤٨]. إن الحرية الإيجابية بهذا المفهوم الذي يطرحه برلين مرادفة للرؤية التعددية التي تقبل تعدد الطرق والوسائل التي تؤدي إلى الحرية على خلاف الطريق الأحادي الذي يرى أن ثمة طريقًا واحدًا للحرية على الجميع أن يسلكوه.

يوضح برلين أن الحرية التي تجعل الفرد سيد نفسه والحرية التي لا تمنع الآخرين من القيام بما أقوم به مفهومان مختلفان ظاهريًا عن بعضهما كما هي الحال مع مفهومه السلبي والإيجابي، ومع ذلك فهما بمثابة تطور تاريخي في اتجاهات معكوسة، ولم يتطورا في خطوط منطقية معقولة مما يؤدي إلى وقوع هذا التصادم. ويذهب برلين إلى أن النشاط المستقل الذي انطلق منه الاصطلاح المجازي للسيادة الذاتية هو من الوسائل التي توضح ذلك، أنا سيد نفسي وأنا لست عبدًا لأحد، ومع ذلك فهو يتساءل ألا يمكن أن أكون عبدًا للطبيعة؟ أو لنزواتي التي لا يمكن السيطرة عليها؟ كما أشار إلى ذلك أفلاطون Plato (٤٢٨-٣٤٧ ق.م) وهيجل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١). أليست هذه أصنافًا من العبودية، فالبعض عبيد للسياسة، والبعض عبيد لقوانين أخلاقية أو روحية؟. أَوَلم يمر الإنسان بتجربة التحرر من الاستعباد الروحي أو الطبيعي واستطاع بهذه التجربة أن يكتشف بأن في داخل ذاته جانبًا مسيطرًا رفيعًاساميًا وجانبًا متدنيًا لابد من كبحه والسيطرة عليه؟[٤٩]. ويوضح أن الذات المسيطرة تشبه من جوانب شتى المنطق والذات الرفيقة للإنسان، وهي الذات التي تُمحص وتُفكر في النتائج وتهدف إلى تحقيق ما يلائمها ويرضيها في المدى البعيد مع الذات الحقيقية أو المثالية أو المستقلة، التي تختلف مع النزوات اللاعقلانية والرغبات الجامحة، وكذلك مع الذات السفلى التي تسعى إلى ملاحقة المتع، والذات التي تخضع للنزوات والعواطف والتي تحتاج إلى تهذيب صارم إذا ما أُريد لها الارتقاء إلى مستوى طبيعتها الحقيقية[٥٠].

ويذهب برلين إلى القول بأنه من الممكن تقديم هاتين الذاتين على أنهما منفصلتان: الذات الحقيقية وهي أكبر وأوسع من الفرد نفسه. فهي كل اجتماعي يكون الفرد فيه عنصرًا أو مظهرًا أو وجهًا من أوجهه: قبيلة

أو سلالة، جنسًا أو عرقًا، كنيسة أو دولة، أو المجتمع الكبير للكائنات الحية والميتة والتي لم تخلق بعد. إن هذا الكيان وفق ما يرى هو الذات الحقيقية التي تستطيع أن تُحقق الحرية لنفسها ولهذه العناصر كلها، إذا ما استطاعت أن تفرض إرادتها الجماعية أو العضوية على العناصر المتمردة.

ويوضح برلين أنه قد أُشير إلى خطورة استعمال الاصطلاحات العضوية مجازًا لتبرير الضغط على بعض الأفراد من قبل البعض الآخر من أجل رفعهم إلى مستوى أفضل. ولكن ما يجعل هذه اللغة المجازية أمرًا مقبولًا من وجهة نظره هو أنها توضح الحالة التي نحن بصددها. فيذهب إلى أنه من الممكن تبرير الضغط على الفرد وإجباره على القيام بعمل من أجل تحقيق أهداف معينة كالعدالة والصحة العامة، وهذا ما يستطيع الأفراد- إذا كانوا على درجة من الثقافة والعلم- القيام به من غير إجبار أو إكراه. ولهذا يمكن إدراك السبب الذي يجعلني أقوم بالضغط على الآخرين أو إجبارهم على القيام بعمل إذا كان هذا الإجبار يعود عليهم بالنفع. وهكذا ادعي أنني أكثر منهم دراية بحاجاتهم الحقيقية، وهذا يؤدي بهولاء إلى الاستسلام وعدم التمرد، وإذا كانوا عقلاء يدركون ما هو صالح لهم كما أدركه أنا، غير أني قد أتجاوز هذه الحدود في الضغط والإجبار، وقد أدعي بأنهم يفعلون- وفي حالة من الجهل- ما لا يرغبون به وهم في وعيهم، لأن حالة الوعي والإدراك قد تكون أحيانًا غامضة ومستترة، وهي الإرادة العقلانية والذات الحقيقية، كما أن الذات الجاهلة لا تعرف شيئًا عن الذات العقلانية الحقيقية، وتُناقض ما تشعر به وما تفعله وما تتكلم عنه علنًا. وهكذا فإن الذات هي الوحيدة التي تستحق رغباتها الاهتمام[٥١].

ويذهب برلين إلى أن النقاب قد كُشف مرارًا عن هذا التناقض الظاهري، حيث يوضح أن هناك اختلافًا في القول بأنني أعلم ما هو صالح لفلان بينما لا يعرف هو ذلك، وقد أتجاهل رغباته من أجل فائدته، وبين قولي إن فلانًا مارس الاختيار بحكم طبيعته لا بكامل وعيه، ولا كما يبدو في حياته اليومية، بل كذات عقلانية قد لا تعرفها الذات الأخرى التي تعتمد على الملاحظة والتجربة، أو كذات حقيقية تُدرك ما هو صالح ولابد من اختياره[٥٢]. ويؤكد برلين على أن هذا السجن الوحشي الذي يجعل ما يختاره فلان إذا ما أصبح شيئًا يُخالف طبيعته وبين ما ينشده هذا الفلان حقيقة وما يرغب في اختياره هو النواة لكل النظريات السياسية المتعلقة بإدراك الذات، وإذا قلت إنني قد أُجبر على شيء لمصلحتي التي لا أستطيع إدراكها بسبب عجزي، أي إن في هذا الإجبار فائدة لي، فإن هذا القول يختلف تمامًا عن

قولي: لو كان الإجبار في صالحي فلا أكون بذلك مكرهًا لأن ذلك الإكراه تم بوعي أو من غير وعي، وأنا حر حقيقة، حتى عندما يرفض ذلك جسدي الضعيف وعقلي الغبي. أقاوم بشدة الذين يفرضون ذلك الإكراه على مهما كان الغرض من الإجبار أو الإكراه هادفًا إلى النفع العام[٥٣].

هكذا يكون برلين قد قدم لنا طرحه للحرية بمعناها الإيجابي، الذي يمكن أن نُلخصه في ثلاث كلمات «أنا سيد نفسي»، ولكن هذا القول لو تُرك على علاته وأصبح عامًا لأدى إلى نتائج عكسية بصورة تامة، الأمر الذي حدا ببرلين كما رأينا إلى القول بأن من يتسنى له ممارسة الحرية في معناها الإيجابي هو ذلك الإنسان الذي تُحركه الذات الحقيقية الواعية لا الذات الجاهلة. إن الحرية بمعناها الإيجابي مرادفة لخلق الذات الأصيلة الواعية، واتحاد الإنسان مع العالم والآخرين دون أن يفقد استقلاله أو يُضحي بذاته[٥٤]. إن بلوغها يستلزم المعرفة والعقل الناقد لأن المعرفة تُحررنا ليس من خلال توفيرها لنا عددًا لانهائيًا من الاحتمالات التي نستطيع الاختيار بينها فحسب، بل أيضًا من خلال حمايتها لنا من الإحباط المترتب على محاولة المستحيل[٥٥].

وجملة القول أن الحرية الإيجابية مرادفة لذلك الإبداع الذي يخلق صورة جديدة للواقع من خلال عدم الاعتراف بانقطاعه عن الماضي عن طريق اكتشاف ما تنطوي عليه الذات من إمكانيات[٥٦].

وإذا ما تساءلنا مع برلين من هو الإنسان الحر بناء على هذا الطرح؟ لجاءتنا الإجابة قائلة هو من يستمتع بالحرية في كل اختياراته ولا يُعاني من تدخل الاخرين. إنه من يمتلك القدرة على أن يكون سيد نفسه. ومع ذلك فإننا نرى ان قول برلين بغياب التدخل مرادف لغيبة الشر، ولكن هذا الاختفاء مرادف لمولد شرور جديدة كالأنانية[٥٧]. ولنا أن نتساءل أيضًا هل كان للدين دور في تبني برلين لمفهوم الحرية هذا؟.

إن برلين لم يقحم الدين من قريب أو بعيد في مشكلة الحرية، ولكن جل ما فعله هو وسمه للملحدين بأنهم يعيشون حالة من العمى الجمالي، أي لا يدركون الجمال الداخلي للذات الإنسانية وللعالم «... أنا لست متدينًا، لكنني أعطي قيمة عالية لتجربة المؤمنين الدينية... أعتقد أن من لا يفهمون ما يعنيه التدين لا يفهمون ما يحيا به البشر. ولهذا فإن الملحدين هم في نظي عمي وصم عن بعض أشكال الخبرة الأساسية العميقة. ربما تكون الحياة الداخلية»[٥٨].

وهكذا فالدين ليس باعتباره مقدسًا، وإنما باعتباره إحدى الخبرات الموجهة لوجودنا هو ما يلعب دورًا في بلوغ الحرية عند برلين.

إن هذا الطرح الذي يقدمه برلين يجعلنا نُدرك وبوضوح المسحة الوجودية في فلسفته وتأثره بشكل خاص بكل من هيدجر M.Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦)، وسارتر J.P.Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠). ومع ذلك يتسنى لنا القول بأن طرحه للحرية بشكل عام يجعله أقرب إلى الفينومينولوجيين من ناحية، وأقرب إلى أصحاب الخطابات السياسية منه إلى أصحاب المشاريع السياسية من الناحية الأخرى. وعلينا أن نتساءل معه: كيف يتسنى لنا تحقيق هذا التصور للحرية؟ وبصياغة أخرى للتساؤل ما متطلبات الحرية بمعناها الإيجابي عند برلين؟.

يُجيبنا برلين عن هذا التساؤل موضحًا وجوب توافر بعض المتطلبات حتي يتسنى للحرية بمعناها الإيجابي أن تُصبح ملموسة على أرض الواقع، ونُجملها في ما يلي:

- التعددية*٤.
- العقل الناقد.
- المساواة.
- الديمقراطية.

وإذا ما بدأنا مع التعددية لتسنى لنا القول بأن برلين يُنظر إلى فكره بشكل عام باعتباره ثورة التعددية ضد الأحادية في الفكر السياسي والأخلاقي. حيث يرى برلين أن النظرة الأحادية هي عدو الحرية والطريق المؤدي للحكم الشمولي الاستبدادي لإيمانها بأن هناك قيمة واحدة هي التي تتسم بالمشروعية وما عداها غير مشروع، أما التعددية فهي مرادفة لوجود قيم قد تبدو متباينة وتتسم في ذات اللحظة بالمشروعية[٥٩]. ويبالغ البعض ويقولون بأن فكرة التعددية هي جوهر فكر برلين، إلى الحد الذي لا يتسنى للتعددية الثقافية إغفال إسهامه الفلسفي في شتى المجالات المختلفة، وخاصة حل اللغز المتمثل في التباين بين القيم[٦٠]. هذا وقد اقترنت تعددية برلين بالليبرالية إلى الحد الذي يمكن القول معه بأن ليبرالية برلين ليبرالية تعددية[٦١].

يذهب برلين إلى القول بأن التعددية هي ما تجعل الكون يأخذ شكله الفعلي، لأننا لو افترضنا عدم تعايشنا معًا فذلك مرادف لفقدان الحياة، وعلى حد قوله «... لابد أن نتعايش معًا في مكان ما بطريقة ما لأن الأمر إذا لم يكن كذلك فإن العالم لن يكون متناغمًا، كما أن العالم إذا لم يكن كذلك فإن اصطدام القيم يمكن أن يكون عنصرًا جوهريًا لا يمكن إزالته من الحياة البشرية»[٦٢]. كما يُقر برلين بأن التعددية تبدو باعتبارها غاية أكثر صدقًا وإنسانية من غايات أولئك الذين يسعون وراء البناءات الفاشية المنظمة الكبرى، وذلك لاستلزامها قدرًا من الليبرالية «... إنها أصدق لأنها تعترف على

الأقل بحقيقة تعدد الأهداف البشرية، حقيقة عدم قابلية بعضها للقياس، وحقيقة التباين الدائم في ما بينها»[٦٣].

إن التعددية وفق ما يرى برلين تقبل وجود دوائر الانتماءات المختلفة وتتعامل معها وتزيد من تماسك هذا النسيج في كل قومي وتحول دون شرزمته. إنها تعطي حيزًا للآخر داخل الدائرة القومية، وهي مرادفة لأن نستبدل بقيم التعصب قيم القبول والاحترام المتبادل، مرادفة لأن ينظر كل حزب للحزب الآخر باعتباره يستمد شرعيته من جزء من الشعب وفي حالة معاداته فهذا مرادف لمعاداة شريحة من الشعب. وبعبارة أعم إنها تعني أن تتعامل كل طائفة من الطوائف على أنها جزء لا يتجزأ من النسيج القومي يحق له أن يحظى بنصيبه كما يحظى به الطرف الآخر.

إن التعددية التي يتحدث عنها برلين ليست ضرورية فحسب في دائرة السياسة، بل تُعد أكثر أهمية في دائرة القيم الأخلاقية[٦٤] «... عندما نقبل أو نرفض، نتشابه أو نتغاير، نكون أقل أو أكثر، فهذا ليس نمطًا من التفكير، بل هو الفكر ذاته»[٦٥].

يوضح برلين أن القيم الأخلاقية متعددة بصورة لا يمكن اختزالها، كما أنها غير متوافقة بالضرورة. فهناك الكثير من الغايات الموضوعية والقيم المطلقة بعضها غير متوافق مع البعض الآخر، وتسعى لتحقيقها مجتمعات مختلفة في أوقات مختلفة، أو مجموعات مختلفة داخل المجتمع نفسه، أو طبقات أو كنائس أو أعراق بأكملها، أو أفراد بعينهم داخل كل منها، وقد يجد أي منها نفسه عرضة لمطالب متعارضة لا يمكن الجمع بينها، ولكنها تتساوى في كونها غايات مطلقة وموضوعية[٦٦]. وبعبارة أخرى إن هناك قيمًا مطلقة كثيرة، لكنها غير متوافقة بالضرورة، بل قد تكون في حالة تعارض. والتعارض هنا ليس بين قيم الخير والشر، بل بين قيم الخير ذاتها. إن ذلك يحدث عندما تتعارض قيمة الرحمة مع قيمة العدل، أو قيمة الحرية مع قيمة المساواة على سبيل المثال. إن ما يترتب على هذا القول هو عدم وجود معيار نهائي يسمح بالتحكيم بين هذه القيم المتباينة. إن هذا التنوع بين القيم هو ما يترتب عليه التنوع في أشكال المجتمعات. وبعبارة أعم إن قيمنا وفق ما يرى برلين تتباين في كثير من الأحيان وتصبح غير قابلة للقياس فالأكثر عدالة قد يبدو أقل رحمة[٦٧]. هكذا يتسنى لنا القول بأن بلوغ الحرية الإيجابية عند برلين يستلزم التعددية لأنها ما تُتيح المجال أمام الإبداع الفردي في دائرة المجموع، لأنها مرادفة لقبول الآخر والنظر إليه باعتباره مُعينًا لي لإتمام ما أريد، لا باعتباره آخر سارتر في الوجود والعدم. ولأنها ما تسمح بوجود

صور عدة من القيم وحالة من اللاصراع بينها لأن لكل منها دائرتها الخاصة. إنها تفتح الباب أمام إمكانيات وسلوكيات مختلفة في الحياة وتزيد من نطاق الحريات[٦٨].

إن هذا التصور الذي يطرحه برلين للتعددية سواء على المستوى السياسي أو الأخلاقي كان موضع ردود فعل واسعة من المعنيين بالفكر السياسي عامة وفكر برلين خاصة. فيذهب الكاتب الأمريكي جوناثان ريللي للقول بأن ليبرالية برلين التعددية تُعد بمثابة التفسير الأمثل لليبرالية العالمية لأنها توضح أن أي اختيار بين المتناقضات يُعد قيمة في ذاته. وبعبارة أخرى إن القيم الليبرالية وغير الليبرالية لا تبدو في حالة صراع وإنما في حالة توافق[٦٩]. ويذهب جوزيف ميل للقول بأن برلين في أطروحته هذه حمل شعلة التنوير المضاد لذلك التنوير الذي آثر الفرد. إن تنوير برلين يقوم على فكرة التعدد، لا فكرة الأحادية. إن فكرته التنويرية تمثلت في النظر إلى الليبرالية والتعددية باعتبارهما يوجدان معًا ويكمل كل منهما الآخر[٧٠]. ويذهب وليم جالستون للقول بأن فكرة التعددية عند برلين تُبرهن على أن الأحادية هي الشر الأعظم، ومع ذلك فإن ما حدثنا عنه برلين هو بمثابة المبادئ التي يُطالب بها المحكومين لا الحكام الذين يقومون على التشريع[٧١]. وعلى الرغم من تنوع ردود الأفعال حول تعددية برلين وتعدد المقارنات بينها وبين الصور الأخرى للتعددية، إلا أن ما تم الاتفاق عليه هو أن تعددية برلين أكثرها تأثيرًا[٧٢]، ومع ذلك يتسنى لنا القول بأن تعددية برلين ما هي إلا صدى لما قدمه المفكر الأمريكي الألماني الأصل هوراس كولين (١٨٨٢-١٩٧٤)*٥ حيث ما أشبه حياتهما وانتماءاتهما.

هكذا يتسنى لنا القول بأن التعددية متطلب أساسي من متطلبات الحرية عند برلين، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل عن العقل الناقد.

إن قول برلين بأن الحرية مرادفة للقول أنا سيد نفسي قد تتعارض في بعض الأحيان مع أهداف الإنسان ورغباته بفعل عوامل عدة منها ما هو طبيعي ومنها ما هو بشري، فكيف يتسنى للإنسان حل هذه المعضلة؟.

يوضح برلين أن السبيل لذلك هو التحرر من كل شيء لا يتسنى لنا امتلاكه، وكانني هنا أعود إلى الحكيم الرواقي ابكتيتوس عندما قال إنني أرغب في أن أكون سيد مملكتي ولكن حدودي مترامية الأطراف وغير آمنة، لذلك أقلصها كي أقرر المنطقة المعرضة للخطر[٧٣]. وبعبارة أخرى إن بلوغي الحرية يستلزم امتلاكي عقلًا ناقدًا قد يقودني في بعض الأحيان إلى تضييق دائرة الأهداف والرغبات، وبلغة برلين الانسحاب إلى

الحصن الداخلي. إن هذا الانسحاب ما هو إلا نتيجة لما يواجهه الإنسان من مصاعب في العالم المحيط به، وعلى حد قول برلين «... في عالم لا يستطيع فيه الإنسان الذي يبحث عن السعادة أو العدالة أو الحرية أن يفعل إلا القليل، لأن عددًا كبيرًا من منافذ الفعل موصدة في وجهه يصبح الانسحاب إلى داخل الذات أمرًا لا مفر منه»[٧٤]. إن هذا العقل الناقد مرادف لامتلاكنا القدرة على التمحيص بين الأشياء، ومن ثم ننجح في التفرقة بين ما هو أساسي وما هو عرضي، وعلى حد تعبير برلين «... إن من يمتلك القدرة على بلوغ الحرية هو ذلك الإنسان الذي يمتلك ذاتًا حقيقية تتحرك على أساس من العقل الناقد لا على أساس عشوائي»[٧٥].

هكذا يتضح لنا أن العقل الناقد متطلب أساسي لبلوغ الحرية، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: ماذا عن المساواة؟.

إن جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة قديمة قدم تاريخ الفكر السياسي ذاته. فلا يمكن لأي فرد أن يُجادل في أن قيمًا كالحرية، المساواة، والديمقراطية... إلخ، هي من مكتسبات الحضارة الإنسانية. ولا يتسنى لأي مجتمع ادعاء التحضر بدون الاعتماد على هذه المبادئ. ومع ذلك فإن هذه المبادئ في الأزمنة القديمة كانت تعبر عن الاهتمام الفلسفي فحسب، أما تحولها إلى واقع يلقي بظلاله على النظم السياسية فهو نتاج للعصر الحديث، لذلك فالحديث عن الحرية والمساواة لم يعد مجرد ترف فكري، بل أضحى أمرًا يمس صميم الحياة للأفراد والجماعات، ويؤثر على تقدمها وتخلفها كما ينعكس على إيجابيتها وسلبيتها[٧٦].

أما إذا نظرنا إلى موقف برلين من هذه الإشكالية فإننا نجده ينظر إلى كل منهما باعتباره قيمة مستقلة بذاتها، ولا يمكن وجود واحدة بمعزل عن الأخرى، ومع ذلك يُقر بأن تحقيق التوافق التام بينهما يُعد مغالطة[٧٧]. ولكن ما يتسنى لنا فعله هو أخذ موقف وسط، وعلى حد قوله «... في بعض المواقف ليس لكل مطلب قوة متساوية، مقدار من الحرية، مقدار من المساواة، مقدار من الإدانة الأخلاقية، مقدار من الفهم للمواقف الإنسانية، مقدار من إحكام قبضة القانون، ومقدار من روح القانون لإطعام الجوعى وتقديم الملبس للفقراء ولعلاج المرضى وإيواء المشردين، يجب تحديد الأولويات بحيث لا تكون نهائية مطلقة»[٧٨].

هكذا يتسنى لنا القول بأن الحرية تستلزم المساواة عند برلين ولكنها لا تعني المطابقة، بل تتوقف قيمة كل منهما على ماهية المفهوم الذي ينسبه المجتمع لكل منهما. ولكن التساؤل عن أيهما أسبق، سؤال لا مجال له في فكر برلين، فالتعددية التي ينشدها تفترض وجود كل القيم في ذات اللحظة وبنسب

متفاوتة حسب درجة الأهمية التي يفرضها الموقف ذاته. والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن يدور حول ماهية البنية الاجتماعية والثقافية التي تساعد على نمو هذا النسق الفكري الذي يضع برلين بذرته؟.

وتتمثل الإجابة في القول بأنه إذا كانت التعددية، والعقل الناقد، والمساواة تُمثل متطلبات الحرية فإن تحقق هذه المعادلة يستلزم العيش في مُناخ ديمقراطي. حيث يوضح برلين أن العلاقة بين الحرية والديمقراطية علاقة لزوم، إذ لا يمكن بشكل ما أو بآخر تصور وجود الحرية بمعزل عن الديمقراطية، ولا تخيل بناء نظام ديمقراطي حقيقي بدون ممارسة الحرية. فالفعل الحر يتضمن قبولنا ومشاركتنا فيه، وهذه المشاركة تعمل على نفي الواقع الساكن والتحول إلى حالة أخرى. فالاستقلال النسبي يفرض على الذات تجاوز الحرية السلبية المتمثلة في رفض الواقع، وبلوغ الحرية الإيجابية بالمفهوم الإبداعي الذي يحقق صورة جديدة للواقع[٧٩].

إن قول برلين بلزومية العلاقة بين الحرية والديمقراطية هو نتاج إيمانه بأن الديمقراطية هي مزج بين الحرية الفردية وحرية المجموع، إنها اللغة التي يتم من خلالها التوفيق بين الحكام والمحكومين مع تمتع كل منهما بالفروق الفردية، اما القول بخلق نسخ متشابهة فهو أمر لا محل له من الإعراب وفق تصور برلين[٨٠]. إنها مرادفة للمزج بين التسامح، الفصل بين السلطات، والعدالة[٨١].

هكذا نكون قد قدمنا عرضًا وافيًا لمفهوم الحرية عند إشعيا برلين الذي نخلص منه إلى القول بتنوع اهتمامات برلين من ناحية، وإيمانه بالتعددية القائمة على أساس ليبرالي من الناحية الأخرى. ومع ذلك فإن محاولة برلين تقسيم الحرية إلى ما هو سلبي وما هو إيجابي كان عرضة للنقد، فيذهب مارشال كوهين إلى أن برلين لم ينجح في تفرقته هذه، كما فشل في أن يقدم لنا تفرقة بين القوة والسلطة. ويقر مارشال بأن ما قدمه برلين ما هو إلا قراءة ضيقة الأفق للفلسفة الليبرالية تنم عن سوء فهم لما أسماه بالحرية السلبية، الأمر الذي ترتب عليه عدم رؤيته لأبعاد العلاقة بين الحرية السلبية والحكم الذاتي مما قاده إلى صياغة أنموذج خاطئ عن الحرية الإيجابية. إن خطأه الأساسي تمثل في نظرته للتفرقة بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية باعتبارها تفرقة منطقية. إن ما قدمه برلين ليس نابعًا من حبه للحرية، وإنما من كراهيته للاستبداد[٨٢]. ويسم الفيلسوف الأمريكي المعاصر Gerald McCollum تفرقة برلين بأنها أمر شديد الالتباس على المستوى المفاهيمي والمستوى التاريخي[٨٣].

ولكن أيًا كانت وجهات النظر التي قُدمت حول هذه التفرقة فإننا نرى أن برلين أراد أن يمزج بين هذه التعريفات التي لا حصر لها للحرية في بعدين أحدهما سلبي والآخر إيجابي. فالحرية في مفهموها السلبي هي بمثابة نقد لاذع للمفهوم الليبرالي للحرية، ولكن ليس على إطلاقه، بل الليبرالية الفردية المطلقة، وكذلك نقد للمفهوم الماركسي للحرية، المرادف لجعل الحرية في يد الدولة. أما المفهوم الإيجابي فهو مرادف لأن أكون سيد نفسي من خلال خلق الذات الحقيقية العارفة التي تُتيح لي بناء تصور جديد للواقع من خلال قراءة الماضي والنظر إلى آفاق المستقبل.

إن تحقيق الحرية يستلزم وجود التعددية، والعقل النافد، والمساواة، والديمقراطية.

كما يتضح لنا أن برلين من دعاة القول بنسبية القيم لأن درجة أهميتها تتوقف على الموقف الذي توجد فيه، ونظرة المجتمع إلى القيمة ذاتها.

وإذا عدنا لنتساءل ماذا يعني القول بأن الإنسان حر عند برلين؟.

لقلنا إن ما يجعل الإنسان حرًا عند برلين ليس السلوك بموجب طرق معينة لإصلاح الذات، طرق يُلزم بها نفسه، وإنما يتم الإصلاح بإدراك السبب الذي يُحتم عليه أن يسلك هذا السبيل او غيره، ومعرفته أنه لا يمكن لأحد القيام به نيابة عنه. إذ إن الإنسان الحر هو كينونة فاعلة، له دور إيجابي، ولا يقبل فكرة أنه وُلد ليقاد. عليه أن يستخدم عقله وفكره، وألا يسمح لأحد بالسيطرة على أغلى ما يملك وهو حرية الفكر. الأمر الذي يؤدي بنا إلى القول أنه على الرغم من أن ظاهر قول برلين يوحي بأن القيم تسير في خط متواز، إلا أن جوهره يكشف أن الحرية هي القيمة الأسمى التي يبحث عنها، وحاول أن يُسخر القيم الأخرى لخدمتها. إن ما يبرهن على صدق ما نقول هو أن تفرقته ذاتها بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية هي تفرقة بين ذاتين إحداهما حقيقية والأخرى زائفة. فالذات الزائفة هي القابعة في دائرة الرغبات والنزوات، أو التي تمحو نفسها بالانصهار في الدولة، أما الذات الحقيقية فمرادفة للإيمان بالتعدد، هي الأنا والآخر، الحي والميت وما لم يُخلق بعد، بمعنى أنها المازجة بين الماضي والحاضر والمستقبل. الأمر الذي يجعلنا نخلص إلى القول بأن برلين في طرحه هذا أقرب إلى الفينومينولوجيين*٦، فهو في تحليله فينومنولوجي أما في تنظيره فهو وجودي.

وحري بي أن أتساءل:

- هل نحن عاجزون؟
- أم تُرانا مكرهين؟.

- أم لا نعرف من نكون؟.

وأتساءل ثانية:

- ماذا يعني الآخر بالنسبة لنا؟.
- هل هو آخر سارتر الوجود والعدم؟.
- أم أنه مرادف لآخر نقد العقل الجدلي؟.

وأتساءل ثالثة:

- أفقدنا حريتنا بشكل كلي أم جزئي؟.
- هل استبدلنا بها قيمة أخرى؟.
- أم تُرانا فقدنا سُلم القيم؟.

وأتساءل رابعة:

- أنحن سلبيون؟.
- أم أننا إيجابيون؟.
- أم عبثيون؟.

وأتساءل خامسة:

- أقيمنا نسبية؟.
- أم تراها مطلقة؟.
- أم أنها عدمية؟.

وأتساءل أخيرًا:

- أننهج نهج القنفذ؟.
- أم نسير بفكر الثعلب؟.
- أم أن الأسد آكلُنا؟.

هوامش:

*١ - يُعد برلين منظرًا اجتماعيًا، فيلسوفًا، ومؤرخ أفكار روسيًا - بريطانيًا، من أهم مفكري القرن العشرين. وهو الباحث الليبرالي الأبرز من أبناء جيله، فهو إمام الفلسفة السياسية في عصره وأبرز المدافعين عن الليبرالية والتعددية الثقافية. تفوق ككاتب مقال ومتحدث وراو، ولمع كخطيب قادر على ارتجال سريع لمادة غنية ومتماسكة. ووصفته صحيفة ذي اندبندنت في مرحلة نضجه الفكري بصيغة التفضيل: أفضل متحدثي العالم، أفضل عقول هذا الزمن. وأظهر بما لا يدع مجالًا للشك الإمكانيات الكبيرة للإنسان.

وإذا نظرنا إلى حياته تسنى لنا القول أنه ابن لأسرة يهودية روسية عانت الأمرين في روسيا، الأمر الذي استلزم هجرتها إلى بريطانيا، حيث كان برلين لم يتجاوز الحادية عشرة من عمره، وهنا واجهته المعضلة الأولى في حياته العملية، فكان شبه جاهل باللغة الإنجليزية، ولكنه نجح في التغلب عليها بإتقانه لهذه اللغة، ومع ذلك ستظل خبرة طفولته المبكرة المتمثلة في العداء الروسي للسامية عالقة بذهنه ومؤثرة على فكره. هذا وقد تلقى برلين تعليمه في مدرسة سانت بول بلندن، ثم في كلية

كوريس كريستي بأكسفورد، حيث درس الكلاسيكيات، وفي امتحانه النهائي حقق المركز الأول ونال جائزة جون لوك عن أوراقه الفلسفية. ونال من ذات الجامعة شهادة في الفلسفة، والسياسة، والاقتصاد، ثم عُين معلمًا للفلسفة في نيوكولج بأكسفورد، واُختير بعدها لمنحة زمالة في كلية أول سولز بنفس الجامعة.

وإذا نظرنا إلى برلين فإننا نجده أتقن العديد من اللغات، فتحدث الروسية، والإنجليزية، والفرنسية بطلاقة، وأجاد الإيطالية والألمانية، وكان على دراية باللاتينية واليونانية القديمة، الأمر الذي يعكس امتلاكه القدرة على الانفتاح على شتى جوانب الفكر المختلفة.

هذا وقد كان برلين عضوًا في جماعة من المفكرين والفلاسفة في أكسفورد اهتموا بالفلسفة التحليلية، ولكنه مع هذا لم يقبل قط رؤيتهم الضيقة للفلسفة. فالفلسفة بالنسبة له تهتم بالأسئلة الأساسية التي لا يمكن التوصل لإجاباتها من خلال الملاحظة والأساليب التجريبية في التحقق، ولا من خلال مناهج المنطق الصوري فهذه الأسئلة تصب في المعرفة، والعقيدة، وطبيعة التاريخ، والسياسة، وسمات الإنسان في علاقته بالعالم. وهو يدرس هذه القضايا الأساسية من خلال رؤية تحليلية لها لا من خلال المناهج العلمية. هذا وقد تُوفي برلين في أكسفورد عام ١٩٩٧ عن عمر يُناهز الثامنة والثمانين. وكتبت صحيفة ذي اندبندنت عن وفاته: كان رجلًا ذا قدرات فكرية هائلة وموهبة نادرة لفهم الدوافع والآمال والمخاوف الإنسانية وقدرة على التمتع بالحياة والناس على اختلاف أفكارهم. وكتبت صحيفة النيويورك تايمز: ازدحمت حياة برلين بالأفراح، وكان الموضوع الذي يلازمه هو الانشغال بحرية وكرامة الإنسان.

انظر في ذلك:

- Cracra, James (2002). A Berlin for Historians. History and Theory, vol.41, no.3, pp. 277-300

  http://www.jstor.org/stable/3590687

- إشعيا برلين. ويكبيديا الموسوعة الحرة. في: ١٤/ ٢/ ٢٠١٣

  http://www.wikpedia.org

- عبد الوهاب المسيري. ايزياه برلين. اليهود واليهودية. المجلد الثالث، الباب الحادي عشر. في: ١٦/ ٢/ ٢٠١٣

  http://www.elmessiri.com

*٢- أعتقد أن الناظر إلى واقعنا المرير في الحقبة الراهنة يدرك صدق هذا التصور، حيث أضحت الحرية مرادفة للفوضى، يستخدمها الجميع من أجل فرض تصوراتهم على الجميع، ومن ثم نعيش حالة من الصدام الدائم.

*٣- أعتقد أن برلين هنا يقر حقيقة في غاية الأهمية وتتمثل في أن نمو أي نمط من الحريات هو نتيجة لحرية الفكر وليس سببًا لها. ولعل ما نعيشه اليوم من فوضى في واقعنا المصري خاصة هو نتيجة للبحث عن أنماط من الحرية لا تقوم على أساس فكري.

*٤- إن حديث برلين عن التعددية يجعلنا نقف لنفكر مليًا في واقعنا الذي نحياه اليوم، الذي يتسم برفض الآخر وعدم القدرة على الإيمان بتنوع القيم، الأمر الذي ترتب عليه أننا نعيش حالة من التخبط التي لا مخرج منها إلا باعترافنا بالتعددية.

*٥- هوراس كولين، فيلسوف يهودي أمريكي، ألماني النشأة والأصل. اتسم بنزعته الصهيونية القوية، وكان عضوًا في معظم المنظمات الصهيونية في أمريكا، ومن دعاة إنشاء وطن قوي لليهود في فلسطين. ويُعد المؤسس الفعلي للتعددية الثقافية حيث أسس الليبرالية على قاعدة التعددية عكس برلين الذي أسس التعددية على أساس ليبرالي. ويُقر بأن الانتماء إلى واحدة من الجماعات والاشتراك في ثقافتها الخاصة له أهمية عظيمة من أجل هوية الشخص الذاتية وإدراكه لقيمته وكرامته وتنمية إنسانيته. ومن ثم يرى أن العضوية في الجماعة ليست عضوية طبيعية ثابتة، ولهذا يُدافع عن الارتباطات الجماعية التي يكون الانتماء إليها طوعيًا وباختيار الأفراد أنفسهم. وتمثلت مشكلته الرئيسة في حل التعارض بين تعددية الأفراد وتعددية الجماعات، ويرى أن ذلك ممكنًا من خلال ما أسماه بالليبرالية الأصيلة، التي تجمع بين ليبرالية الأفراد وليبرالية الجماعات.

- نادر كاظم(٢٠٠٨). هوراس كولين والتعددية الليبرالية. صحيفة الوسط البحرينية. العدد٢٢٨٦. في: ١٧/ ٢/ ٢٠١٣.

- http://www.alwasatnews.com

*٦- إذا ما أمعنا النظر في فكر هوسرل سنجده يُقر بأن العلوم الحديثة تمر بأزمة فعلية لا تتمثل في يقين ما قدمته وإنما في إقصائها للأسئلة الأساسية والحاسمة بالنسبة للوجود البشري، المتعلقة بمعنى الوجود البشري أو لامعناه، بالعقل أو اللاعقل، بسلوك الإنسان إزاء المحيط البشري وغير البشري، وبحرية الإنسان في أن يُشكل وعيه حسب معايير عقله. ومن ثم يرى أن العلوم الإنسانية تفرض على الباحث عدم إصدار أي حكم قيمي حول قضايا الإنسان. ذلك الأمر الذي عبر عنه هوسرل تحت مسمى الفينومينولوجيا، التي يُعرفها بأنها العلم الذي يدرس خبرة الوعي بالأشياء باعتبارها محايثة لوعيه وخبرته بذاته. ويذهب هوسرل إلى القول بأن الوعي

قصدي، بمعنى أنه موجه صوب الشيء الذي نُفكر فيه سواء أكان هذا الشيء داخليًا أم خارجيًا.

هذا وإذا ما دققنا النظر في كتابات هوسرل لتسنى لنا القول بوجود علاقة واضحة بين الحرية والمسئولية والاستقلال الذاتي، ومع ذلك فهي غير متساوية. وبعبارة أخرى إن الكائنات الإنسانية وفق ما يرى حرة ومستقلة، ولكن ليس بقدر متساو، وإنما يعتمد ذلك على ماهية الموقف ومدى وعي الأنا به. ويُعرف الحرية بأنها مرادفة للقدرة، هي العادة المكتسبة من الأوضاع، من ذلك الشيء الذي يفرض نفسه على وعينا باعتباره ممكنًا وحقيقيًا. إنها من تعطي المعنى لوجودنا الإنساني بشكل عام. إنها ليست مرادفة للتأثير على اعتقاداتنا وقيمنا وإرادتنا بفعل شخص آخر، بل هي قدرتنا باعتبارنا موجودات إنسانية. ومن ثم فإن مفهومه للحرية يتوافق مع مشروعه الذي يهدف إلى إعادة البناء الأخلاقي للفرد من ناحية، وإحداث التحول الاجتماعي من الناحية الأخرى. إن هذا المشروع وإن كان يمنح الإنسان حريته من ناحية فإنه يجعله مسئولًا عن أفعاله من الناحية الأخرى، ومع ذلك لا توجد طريقة واحدة لبلوغ ذلك بل طرق عدة يكتشفها الإنسان في مراحل حياته. هكذا يتضح لنا أن الحرية مرادفة لوعي الإنسان بالظواهر التي تؤثر فيه، وإذا ما غاب عنصر من هذا الثالوث- الظاهرة، الوعي، التأثير- فإن الإنسان لا يمتلك القدرة على القول بأنه موجود. فالوعي والشيء متلازمان. فلا يمكن أن نُفكر بدون وجود شيء مؤثر فينا يدفعنا إلى التفكير فيه. وهذا ما نجده واضحًا عند تعريف برلين للحرية.

انظر في ذلك:

- إسماعيل المصدق (٢٠١٢). هوسرل وأزمة الثقافة الأوربية. في: ١٦/ ٣/ ٢٠١٣.

http://www.hurriyatsudan.com

- Neon, Tom, Freedom, Responsibility, and self awareness. in Husserl. In: 16/3/2013.

http://www.europhilosophy.eu

المصادر والمراجع العربية:

(١) أحمد المهنا (٢٠١٣). أحاديث شفوية السعادة. جريدة المدى. العدد ٢٧٢٥. في: ١٤/ ٢/ ٢٠١٣.

(٢) إشعيا برلين (ب.ت). كارل ماركس. ترجمة «عبد الكريم أحمد»، مراجعة «محمد سامي عاشور». القاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

(٣) إشعيا برلين(١٩٨٠). أربع مقالات عن الحرية. ترجمة «عبدالكريم أحمد». دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

(٤) إشعيا برلين (١٩٩٢). حدود الحرية. ترجمة «جمانا طلب». بيروت: دار الساقي.

(٥) إشعيا برلين (١٩٩٣). نسيج الحرية. ترجمة «سمية فلعبود». بيروت: دار الساقي.

(٦) جون جراى(٢٠٠٥). ما بعد الليبرالية «دراسات في الفكر السياسي». ترجمة «أحمد محمود»، مراجعة «حسن نافعه». القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

(٧) حاتم حميد محسن (٢٠١١). الحرية الإيجابية وطبيعة الاستقلال الذاتي. الثورة. في: ١٤/ ٢/ ٢٠١٣.

(٨) حازم البلاوي (١٩٨٥). في الحرية والمساواة. القاهرة: دار الشروق.

(٩) حازم صاغية (٢٠١٠). حسب تأريخ إشعيا برلين وتأويله جذور الرومنطيقية التي لا نفعل إلا مكافحتها. ١٤/ ٢/ ٢٠١٣.

(١٠) عبده الضوي أحمد (٢٠١١-٢٠١٢). الفلسفة السياسية عند إشعيا برلين. رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة بني سويف.

(١١) عطاء الله مهاجراني(٢٠١٢). سلمان رشدي وابن رشد. الشرق الأوسط. العدد ٢٣٦١. في: ١٦/ ٢/ ٢٠١٣.

(١٢) محمد عثمان الخشت(٢٠٠٥). المجتمع المدني «جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظرية السياسية». مجلة التسامح. العدد١٢.

(١٣) محمد كامل عجلان. نحو تعريف الحرية. الحوار المتمدن. في: ١٧/ ٢/ ٢٠١٣.

(١٤) مصطفى عاشور. الإسلاميون والنخبة – نحتاج إلى الأخلاق لإدارة الاختلاف. في: ١٦/ ٢/ ٢٠١٣

(١٥) نادر كاظم (٢٠٠٨). صحيفة الوسط البحرينية. العدد ٢٢٧٢. في ١٤/ ٢/ ٢٠١٣.

(١٦) ياسر قنصوه (٢٠٠٤). الليبرالية إشكالية مفهوم. القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع.

(١٧) يمنى طريف الخولي. نظرية الحرية في الفلسفة السياسية الأوربية. مجلة التسامح. العدد الخامس والعشرون. في: ١٤/ ٢/ ٢٠١٣.

المراجع الأجنبية:

(1) Berlin, Isaiah (w.d). The Proper Study of Mankind, An anthology Of Essays, Edited by (Henry Hard and Rougher Havsheer). New York: forward Strauss and Giroux press. Pp.59-70.

(2) Berlin, Isaiah (1950). Political Ideas in twentieth century. Foreign Affairs, vol. 28, no. 3, pp. 351 – 385.

http://www.jstor.org/stable/20030265

(3) Berlin, Isaiah (1976). Vico and the Ideal of Enlightenment. Social Research, vol.43, no.4, pp.640-653

http://www.jstor.org/stable/40976246

(4) Berlin, Isaiah (1979). Professor Scouten on Herder and Vico. Comparative Literature Studies, vol. 16, no. 2, pp. 141-145

http://www.jstor.org/stable/40245796

(5) Cohen, Marshall (1960). Berlin and the Liberal Tradition. The Philosophical Quarterly, vol.10, no.40.pp.216-227

(6) Crowder, George (2003). Pluralism, Relativism, and Liberalism. Hobart, university of Tasmania press. p. 109.

(7) Douglas, John (1997). Rethinking the political: Political anthologies of Modernity. London: Johns Hop kings university press. Pp. 167-170.

(8) Franco, Paul (2003). Oakeshott, Berlin, And Liberalism. Political Theory, vol. 31, no. 4, pp. 484 - 507

http://www.jstor.org/stable/3595669

(9) Frisch, Morton J. A critical appraisal of Isaiah Berlin philosophy of pluralism. The Review of politics, vol. 60, no. 3, pp. 421 - 433.

http://www.jstor.org/stable/1407983

(10) Galston, William A. (2009). Moral philosophy and liberal Democracy: Isaiah Berlin's Heterodox liberalism. The review of politics, vol. 71, no. 1, pp. 85 - 99.

http://www.jstor.org/stable/25655787

(11) Gray, John (w.d). Isaiah Berlin. New Jersey, Princeton university press. P.22.

(12) Gray, John (1996). A philosophy with a difference. The Wilson Quarterly, vol.20, no.2, pp.72-75

http://www.jstor.org/stable/40259165

(13) Hanley, Ryan Patrick (2004). Political Science and political

understanding: Isaiah Berlin on the nature of political inquiry. The American political review, vol. 98, no. 2, pp. 327 - 339.

http://wwwjstor.org/stable/4145315

(14) Honneth, Axel (1999). Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin. Social Research, vol.66, No.4, pp.1063-1077.

http://www.jstor.org/stable/40971363

(15) Jonny, Steinberg (19980. Post. Enlightenment philosophy and Liberal universalism in the political thought of Isaiah Berlin and Richard Roty. Oxford: oxford university press. P.128.

(16) Katep, George (1999). Can Cultures be judged? Town Defeness of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin's Works. Social Research, vol.66, no.4, pp.1009-1083.

http://www.jstor.org/stable/40971361

(17) Levy, Jacob (2006). It usually begins with Isaiah Berlin. The good Society, vol. 15, no. 3, pp. 23 - 26.

http://www.jstor.org/stable/25702830

(18) Mack, Eric (1993). Isaiah Berlin and the Quest for liberal Pluralism. Public affairs quarterly, vol.6, no.3, pp.215-230.

(19) Mali, Joseph and others (2003). Isaiah Berlin's counter enlightenment. Transactions of the American Philosophical Society, New series, vol. 93, no.5 ,pp.i-xi,1-11.

http://www.jstor.org/syable/200220351

(20) Murphy, G.G.S. (1965). Sir Isaiah Berlin on the concept of scientific History: A comment. History and Theory, vol.4, no.2, pp.234-243

http://www.jstor.org/stable/2504153

(21) Parekh, Bhikhu, The Political Thought of Isaiah Berlin. British Journal of Political Science, vol.12, no.2, pp.201-226.

(22) Pettit, Philip (2011). The Instability of freedom an Noninterference: the case of Isaiah Berlin. Ethics, vol.121, no.4, pp.693-716

http://www.jstor.org/stable/193996

(23) Riley, Jonathan (2001). Interpreting Berlin's Liberalism. The American political Science Review, vol. 95, no. 2. pp. 283-295.

(24) Spicer, Michael (2003). Masks of freedom: An Examination of Isaiah Berlin's Idea of freedom and their implications for public administration. Administrative Theory Practice, vol.25, no.4, pp.545-564

http://www.jstor.org/stable/25610635

(25) Sweet, Paul R. (2000). Sir Isaiah Berlin, Fichte, and German Romanticism. German Studies Review, vol.23, no.2, pp.245-256

http://www.jstor.org/stable/1432673

(26) Sxagestad, Peter (2005). Collingwood and Berlin: a comparison. Journal of the History of Ideas, vol.66, no, 1.pp.99-112

http://www.jstor.org/stable/3654309

(27) Thomas, D.O (1965). Political Philosophy Today. Harper, Harper press. PP.274-278.

(28) Verma, Vidhu (1997). Isaiah Berlin. Economic and political Weekly, vol.32, no.48, pp.3053-3054

http://www.jstor.org/stable/4406114

المواقـع الإلكترونية :

- http://www.maktobllog.com
- http://www.almadapaper.net
- http://www.altasamoh.net
- http://www.alhewar.org
- http://www.aawsat.com
- http://www.alwasatnews.com
- http://www.Khayma.com
- http://www.alwehda.gov

****

This document was created with Win2PDF available at http://www.win2pdf.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.