

الحرية في الفكر الفلسفي اليوناني

محمود السيد مراد *

على الرغم من هالة العظمة المحيطة بالفكر اليوناني القديم، وعلى الرغم من النظرة المترسخة إليه -خاصة عند الغرب- من أنه المنبع الأول للتفكير العقلاني الحر، والمنشأ الأصيل للفلسفة، فإن المطالع المحايد لهذا الفكر تتنابه الدهشة من اكتشاف أنه لم يكن فكراً مبهرًا في بعض جوانبه على الأقل. فعندما نأخذ في التفتيش بين صفحاته عن الحرية الإنسانية مثلا- نجد أن المفكرين اليونان الذين ناصروها مناصرة كاملة وصريحة على مدى ألف ومائتي عام هي عمر هذا الفكر لايتعدوا ثلاث مدارس فلسفية من بين المدارس الفلسفية الكثيرة التي كان هذا الفكر عامراً بها!!! بل أن مفكرين عظام من أمثال سقراط وأفلاطون والرواقيين لم يكونوا من المناصرين المدافعين عنها، بل على العكس كانوا من المعارضين المنكرين لها.

لا شك أن لمشكلة الحرية الإنسانية حيويتها المتجددة دائما، لقد كانت الحرية ولا تزال تثير جدلاً طويلاً بين المفكرين حتى عصرنا الحاضر، ولا زلنا نتساءل مثلما كان القدماء يتسألون عما إذا كان الإنسان في حقيقة أمره يتصرف مدفوعاً بفعل قوى خارجية تسيره أم أنه موجود حر يتصرف من وحي عقله وإرادته الحرة، وهل يجوز لنا أن نميز الإنسان عن غيره من الحيوانات بأنه كائن حر الإرادة أم لا؟ فإذا ما اتجهنا صوب فلاسفة اليونان في عصرهم الذهبي لنفتش بينهم عن هذه الحرية الثمينة وجدنا أنهم ينقسمون في معالجتهم إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية: اتجاه أنصار الحتمية الصارمة والذي تنكر للحرية تنكراً تاماً وجعل الإنسان خاضعاً في كل أفعاله وسكناته للحتمية الآتية من قوى خارجية تسيره وتدبر أموره دون أن يملك حتى الاعتراض، وضم هذا الاتجاه الطبيعيين الأوائل وسقراط والرواقيين. ثم أنصار الحتمية غير الصارمة أولئك الذين نادوا بما يجوز أن نسميه (حتمية رقيقة) تفسح مكاناً للحرية الإنسانية جنباً إلى جنب القول بالضرورة، وهؤلاء هم: أفلاطون وكريسيبوس الرواقي، وأفلوطين. وأخيراً اتجاه المؤيدين للحرية الإنسانية الخالصة، الذين ناصروا الحرية وهاجموا كافة أشكال الحتمية، وهم السفسطائيين وأرسطو والأبيقوريين. وسوف يدور محور حديثنا هنا على هذا التيار الأخير.

لقد آمن هذا الفريق من مفكري اليونان بأن الإنسان يملك القدرة على الاختيار الحر الواعي لبدائل مناسب له من بين البدائل المتاحة، وأنه مسئول مسئولية كاملة عن هذا الاختيار. لقد قاموا في مذاهبهم بعمل مزدوج: أنهم اهتموا بهدم كافة القيود والمعوقات الخارجية التي من الممكن أن تعوق نشاطنا الحر، ثم قاموا بعد ذلك بتشبيد الحرية

الإنسانية على الإيمان الكامل بقدرة الإنسان التامة على تشييد واقعه وشخصيته الحرة الواعية تشييداً حراً. لقد رفض هذا الفريق الحتمية؛ لأنه اعتبرها مبطلّة إبطالاً تاماً للمسئولية الأخلاقية، وتجعل أشكال اللوم والمديح والنصح والتربية نفسها عبثاً لا طائل منه، ويعطى مبرراً قوياً للمجرمين ليتصلوا من المسؤولية وبالتالي من العقاب.

دعنا نحاول أن نقرب أكثر من كل مذهب من هذه المذاهب اليونانية المؤيدة للحرية:

1- الحرية عند السفسطائيين

مع السفسطائية بدأت الفلسفة اليونانية تدخل طوراً جديداً، هو طور الفلسفة الإنسانية. حيث كانت السفسطائية ثورة عنيفة على الفكر الطبيعي السابق عليها، وفي الوقت ذاته فلسفة إنسانية خالصة تهتم بدراسة الإنسان ليس بوصفه عقلاً جامداً، بل كإرادة فعالة حرة تسعى إلى تأكيد ذاتها وإثبات نجاحها في كافة المجالات العملية.

جاءت السفسطائية تعبيراً قوياً إذن عن النزعة الفردية والتي كانت آخذة في الانتشار آنذاك، وتأكيداً قوياً على الحرية الإنسانية، التي يوظف فيها الإنسان كل قواه ومهاراته لتحقيق نجاحه في هذه الحياة. وامتد السفسطائيون بهذه الحرية إلى الدين والسياسة والفنون والأخلاق، وجعلوها حرية قائمة على العقل الإنساني. لقد تنبه الناس -كما يقول تسلر- إلى أن الضمير ليس كافياً بمفرده ولا نافعا حقاً ما لم يكن مستحسناً بواسطة اقتناع الإنسان الذاتي، ومشعباً لمصلحته الفردية. لقد فقد الإنسان احترامه للشيء الحقيقي بوصفه كذلك، ولم يعد يقبل شيئاً على أنه حق وهو عاجز عن التأكد منه، ولن يشغل نفسه بشيء لا يستطيع أن يستبين المنفعة الشخصية العائدة عليه منه(1).

ركز السفسطائيون في برامجهم التربوية التي اضطلعوا بتعليمها على تثبيت هذا الشعور بالحرية، والاعتزاز بالنفس في نفوس الشباب اليوناني. لقد أمنوا بإمكانية تعلم الفضيلة والنجاح، وذلك إذا ما تعب الإنسان واجتهد في السعي إليهما. وجسد ذلك إيمان السفسطائية بحرية الإرادة الإنسانية، إذ لو كانوا قد آمنوا بأن الإنسان في كل أفعاله مجبر على قول وفعل أشياء بعينها، لما كانوا قد رأوا أن هناك فرصة ممكنة لتغيير أفعاله وشخصيته واكتسابه الفضيلة بواسطة التعليم السفسطائي، ولما كانوا قد نظروا إلى الحياة على أنها سلسلة من الأفعال الحرة التي يتخذها الإنسان لتحسين وضعه وتحقيق ذاته في الحياة. ونجد جورجياس السفسطائي يعيش عمراً مديداً، وعندما يُسأل عن السبب يرد ذلك إلى أنه استطاع أن يقهر الضرورات الخارجية والنفسية، فكان طول عمره هذا راجعاً إلى تمتعه بالحرية النفسية الكاملة في حياته، وأنه لم ييغتم أو ينشرح لذم أو مديح الآخرين له، ولم يسمح لنفسه على الإطلاق بأن تضلل بأي شيء يحد من هذه الحرية(2).

وإذا كان هيبباس السفسطائي قد نادى بأن مثله الأعلى الذي يعلمه للشباب في برنامجه التربوي هو مبدأ الاكتفاء الذاتي، والاستقلال التام عن الآخرين، فقد رأى أنطيفون السفسطائي بأن الإنسان لن يستطع بلوغ هذا المستوى الأعلى من الحرية والاستقلال

الذاتي الذي يعده به هيبياس إلا عندما يسيطر على نفسه ويلتزم بفضيلة الاعتدال والتناغم النفسي، فلا يطلق العنان لشهواته الجسدية المهلكة، بل يلتزم بالحكمة والانضباط الذاتي، وراح أنطيفون يوصي تلاميذه بهذا، فلا شيء أعظم تهديداً للحرية من الكآبة والأمراض النفسية التي يسببها انهماك الإنسان في الملذات. وصرح بأن أعظم متعة من الممكن أن يحوزها الإنسان هي متعة الهدوء النفسي(3). ومن ثم يمكن القول بأن ما كان يسعى إليه السفسطائيون في برامجهم التربوية هو تحرير معاصريهم من رق العقول الذي كان مفروضاً عليهم من قبل. وبهذا أنزلوا الإنسانية محل الصدق المطلق الذي كان قبلهم، ونادى زعيمهم بروتاجوراس في شعاره (الإنسان مقياس الأشياء جميعاً) بأن العقل الإنساني الحر هو الحكم الأوحد في المعرفة والأخلاق والسياسة، ومن ثم نادى بنوع من الفلسفة الآنية التي تجعل الذات المدركة هي كل شيء على نحو ما سوف يفعل بركلي حديثاً(4).

وكم جسد كريتياس السفسطائي هذا الإيمان بالحرية الإنسانية عندما وضع الإرادة العقلية أو كما سماها (الطبع) في المقام الأعلى في تصريف أمور البشر، إذ إليها يجب أن يخضع كل شيء في الحياة(5). وهي التي تضيء الوحدة على الإنسان وعلى سلوكه. الإنسان الذي يحسن استغلال إرادته العقلية في تحقيق سعادته يبلغ أقصى درجات الكمال في الحياة.

طالبت السفسطائية بتوفير الحرية لإرادة الذات الفردية من أجل إصلاح الحياة البشرية والقضاء على الظلم والجور وكل صور استغلال البشر القديمة الدينية والطبيعية والفكرية والسياسية. فمع الفردية تبرز العقلانية واضحة ناصعة، وفي بروز العقلانية تتحقق الحرية والاستقلال. لقد نادى السفسطائية بأن حياة الإنسان ملك خاص به يفعل بها ما يشاء. كما أن أفكاره ومعرفته ومعتقداته وأذواقه ورغباته كلها ملك له أيضاً، وبإمكانه ألا يعترف بأي سلطة أخرى، ولا- بمعيار آخر لسلوكه. والتمتع بهذه الأشياء المتاحة أمامنا هو الاستغلال الأمثل للحياة(6). فلا عجب إذن طالما أن السفسطائية قد جعلت الإنسان بإرادته الحرة الواعية معياراً للأشياء جميعاً أن نجد لها في دراستها في فلسفة الحضارة والدين والقانون -ترد السفسطائية الحضارة والدين والقانون إلى ابتكار الذات الإنسانية الحرة. وهي بهذه الخطوة تعكس بلا شك إيمانها العميق في الحرية الإنسانية، وفي قدرات العقل البشري البالغة ليس على الصمود فحسب أمام الضغوط الخارجية، بل وعلى خلق الدين والقانون ذاته.

وجاءت مناداة السفسطائية إلى اتباع قانون الطبيعة ونبذ العرف والتقاليد المتوارثة تجسيدا قويا لإيمانها بالحرية الإنسانية. ففي اتباع قانون الطبيعة حفظ للحرية الإنسانية ممّا يحق بها من إجحاف مصطنع خارجي؛ لأنّ الطبيعة في نظرها هي التي تتيح للفرد أن يتصرف بطريقة حرة وصادقة، متبعاً البحث الحر عن المنفعة، ومستقلاً عن قيود القانون الوضعي التي تضر بهذه الحرية(7). وقادت هذه المناداة بإسقاط العرف السفسطائية إلى الدعوة إلى إسقاط كافة القيود المفروضة على البشر والمكبلة لحريةهم الطبيعية من قبل الأعراف، ومن ثم طالبوا بإلغاء قانون الرق، طالما أن الطبيعة قد خلقت الناس متساوين.

فكانوا قادة للتتوير في المجتمع اليوناني المتزمت الذي كان يقدر الفروق الطبقيّة، بل من السفسطائيين من كان ينادي إلى الأخوة العالميّة الشاملة، ونشر السلام والأمن بين سكان العالم أجمع. لذلك كانوا أول من انتصف للحرية في العالم القديم.

لكن دعوة السفسطائية إلى الحرية لم تكن تعني دعوة إلى الفوضى والعنثية؛ لأنّ الإنسان الذي يتبع وحي الطبيعة يعرف حق المعرفة كيف يتحكم في شهواته، ويقهر نوازعة، ويغلب نفسه الطماعة. فلا يمكن أن تكون الحرية لديهم تعني الأنانية الأخلاقية أبداً (8). إن اعتراف البشر جميعاً بالوحدة المتناغمة للطبيعة يقودهم لا محالة إلى التنظيم الاجتماعي المتوائم، وإلي أن يعترفوا جميعاً بالصورة المثالية للإنسانية المتحابّة. فالجميع متساوون في الحقوق والواجبات، وأحرار في الأفعال، ولكن شريطة ألا يضرّوا بحريات الآخرين، حتى لا يضرّ هؤلاء الآخرون بحريتهم هم أنفسهم. فكان إيمان السفسطائية بالحرية والمساواة ثورة فكرية انتصفت للنزعة الإنسانية في عصر كان اليونان جميعاً ينظرون إلى الشعوب الأخرى غيرهم على أنها بربرية، ولم يتخلّ فلاسفة اليونان العظام سقراط وأفلاطون وأرسطو- عن هذه الدعوى على الإطلاق، فأمن سقراط بها، واعتاد دائماً أن يشكر ربه كل يوم على أنه لم يولد بربرياً.

لكن الحرية التي نادى بها السفسطائيون لم تكن حرية مطلقة بل كانت حرية مسئولة. فإذا كانوا قد اعتبروا الإنسان الحر هو الإنسان الذي يسلك وفقاً لطبيعته الإنسانية الخاصة، وغير الحر هو ذلك الذي يخضع لأشكال من الجبر الخارجي: سواء من الأعراف المصطنعة أو من الأوهام والخرافات التي تصور له وجود آلهة وعقاب بعد الموت، فلم تكن هذه الحرية تساوي عندهم الفوضى، بل حرية مقيدة بالمسئولية الكاملة عن الأفعال. وقد جسد بروتاجوراس في شعاره (الإنسان معيار) واقعة حرية الإرادة الإنسانية تجسداً صريحاً. فهو يؤكد على مسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله طالما أختارها بمحض إرادته الحرة. ولو لم يكن الإنسان مسؤولاً- عن فعله الذي يفعله بناءً على قرار إرادته الحرة لما كان لأشكال العقاب والتأنيب- كما يقول بروتاجوراس- أي معنى، ولا أحقية أصلاً، فلا أحد سوف ينبري ليعلم أو يؤنب أو يعاقب من ترجع جرائمه إلى قوى أخرى غير إرادته الحرة. فمن الحمق أن يعاقب إنسان الضعفاء والمذنبين وهو يعلم أن هذا النوع من الخطأ من عمل الطبيعة (9). ولم تنظر السفسطائية إلى العقوبات التي توقعها القوانين على أنها انتقام من المجرم، بل اعتبرتها وسيلة لتربية هذا المجرم وتقويم سلوكه، وكذلك ردع الآخرين عن الإقدام على هذا الفعل الإجرامي بدورهم في المستقبل.

ولقد نظرت السفسطائية نتيجة لإيمانها بالحرية الإنسانية- إلى الشخصية الإنسانية على أنها من تشييد الإنسان وحده، وأنها مكتسبة من خلال اختياراته الحرة المستقيمة. فنحن الذين نبني شخصيتنا بأنفسنا، والقدر لا وجود له أصلاً- كما قال كريتياس السفسطائي- إنه لخرافة قالها عقل أخرق، وكل أفعالنا نابعة من دواتنا الحرة، والشخص الذي يضحي نبيلاً قوي الشخصية يكون أفضل من القانون نفسه (10).

وما نود أن نؤكد عليه أخيراً هو أن السفسطائيين في إيمانهم بالحرية الإنسانية كانوا الرواد الأول لأفلاطون وأرسطو والمدارس التالية، إذ بعد إثارته لهذه الإشكالية لم يعد ممكناً للفكر اليوناني بعدهم أن يتجاهلها ويعود إلى الانكباب على دراسة الطبيعة كما كان ويهمل الإنسان. بل كان لابد أن يواصل السير خلف السفسطائية في نفس الطريق.

2- الحرية لدى أرسطو

لا يدين أرسطو بشيء كثير إلى أفلاطون في التصور الذي يطرحه للحرية الإنسانية، إذ كان رواده العظام في ذلك السفسطائيون. والسبب في ذلك أن أفلاطون كان يشغله في المقام الأول التوصل إلى تعريف شامل مناسب للمدينة المثالية فلم يول سوي عناية بسيطة للفعل الفردي، في حين اهتم السفسطائيون اهتماماً عظيماً بتحليل عليّة الفعل البشري. فجاء أرسطو فخرج على مثالية أستاذه المتطرفة هذه، وانتهج بتأثير السفسطائية- نهجاً واقعياً غائباً يهتم بالفردي اهتمامه بالكلّي على حد سواء.

اهتم أرسطو بإنصاف الفرد وتحريره من كافة أشكال الحتمية التي قال بها السابقون عليه، فانتقد الحتمية الطبيعية التي قال بها السابقون على سقراط، وهاجم حتمية سقراط العقلية، ورفض شمولية دولة أفلاطون، وقلص دور الإله في الكون ليقتضي على الحتمية اللاهوتية.

لقد أمن أرسطو بالحرية الإنسانية إيماناً راسخاً جعله يؤكد على أن بناء شخصيتنا في هذه الحياة واحداً من الأشياء التي تكون في متناول استطاعتنا، فنحن مسئولون عن نوع الشخصية الذي نصير إليه في رأيه (11). وكذلك عن الفضيلة أو الرذيلة التي نفعها، ومن ثم يوصينا أرسطو من هذا المنطلق بأن نتبع الوسط في كل أفعالنا لنفوز بهذه السعادة في الحياة (12)، ولولا إيمان أرسطو بهذه الحرية لما كان قد أوصانا بهذا أبداً.

كان الإنسان في نظر أرسطو الكائن الوحيد الذي يتمتع بنفس فاعلة عاقلة حرة قادرة على التعميم وعلى الابتكار، وسعادته وفضيلته في حياته ترتكزان فحسب على عمل عقله وحده، وليس على ضروب الحظ أو الضرورة، أو على الوهب الإلهي. صحيح أن الطبيعة تقدم الاستعدادات الأولية التي تساعد على تحققها، إلا- أن الإنسان هو المشيد الأعظم لسعادته. لذلك يطالبنا أرسطو بأن نخطط لحياتنا؛ لأنّ حياة غير مخططة لها لا تستحق الالتفات إليها أصلاً، إذ فيها لا نعرف ماذا سوف نعمل، ولماذا، وكيف يمكن أن نصل إلى ما نريد، إنها لسخافة محضة لا تستحق أن تُعاش (13). ولن يتم التخطيط لهذه الحياة بدون العقل، إذ لا- يكون الإنسان فاضلاً وسعيداً إلا- من خلال اتخاذ سلسلة من الاختيارات المتروية عقلياً لأفعال معينة من بين كل الأفعال المتاحة أمامه ويرى أنها مؤدية إلى الفضيلة. ولما كانت الشؤون الإنسانية أموراً نسبية ومتغيرة في رأي أرسطو، ولما كانت أيضاً خيرات الحياة التي تقدمها الطبيعة للبشر ليست كافية للجميع، فقد وجد أرسطو ضرورياً أن يؤكد على أهمية التعود على اتخاذ الاختيارات الصائبة على الدوام لبلوغ السعادة. غير أنه لا- يجب أن يفهم من ذلك أن الفضيلة مجرد عادة فحسب، وإنما ينبغي

إضافة إلى ذلك أن يكون فعلها متعمداً. وينبغي أن تكفل هذه النية في فعل الخير بواسطة العقل العملي الذي به يختار الإنسان الأهداف الفردية من الفعل في الحياة العملية(14).

نظر أرسطو إلى الإنسان على أنه العلة الفاعلة لأفعاله في هذا العالم، فهو مبدأ سلوكه، وعلّة لمعلومات ممكنة الحدوث، بل هو علّة في إحداث أفعاله كما يكون علّة في إنجاب أبنائه. وتقوم المسؤولية الإنسانية على هذه الأفعال التي يكون الإنسان العلة الفاعلة والمختارة لها(15). ونفس الإنسان هي المبدأ المحرك الحر في رأي أرسطو داخل الإنسان الذي يحرك البناء العضوي من خلال التروى والاختيار العملي(16)، لكي ينجز هذا البناء الأفعال المؤدية إلى تحقيق سعادة الإنسان المشبعة لمطالب كل من العقل والشهوة على حد سواء. وتتجسد هذه الفاعلية الإنسانية الحرة في رأي أرسطو- فيما يتخذه الإنسان في حياته من اختيارات حرة. وكان هذا القول رائداً في فلسفة الفعل الإنساني. وحق لديفيد روس أن يقول (إن تصور أرسطو للاختيار المتعمد كان أول محاولة لصياغة مفهوم الإرادة كمفهوم محدد ومميز عن العقل الذي كان لدي سقراط(17). فماذا كان أرسطو يعني بالاختيار المتعمد الذي أقام عليه الفاعلية الإنسانية؟؟

عرف أرسطو الاختيار المتعمد بأنه (فعل ما يكون مصدره العلي داخل الإنسان نفسه، ويعرف هذا الإنسان كل الجوانب والملابسات الجزئية التي يقع فيها هذا الفعل)(18). وتشير كلمة (المصدر العلي) هنا إلى عنصر الرغبة، لذا كان الاختيار لدي أرسطو قائماً على مقومي العقل والرغبة معا(19). وقد اعتبر ديفيد روس أن قول أرسطو هذا باعتماد الاختيار الحر على الرغبة والعقل أبرز ما يضيفه أرسطو إلى الفكر السابق عليه(20).

فكان الاختيار الحر لدي أرسطو وحدة متألفة من عقل ورغبة، أو قل كان رغبة مترتبة على تروى عقلي يبدأ بمشيئة وينتهي إلى إقرار بالفعل. وقد علق أرسطو صحة الاختيار البشري بشرط أن تكون الرغبة خيرة والاستدلال عليها سليماً أيضاً(21). إن العقل بمفرده ليس كافياً للفعل الحر (لأنه بذاته لا يحرك شيئاً، ويحتاج إلى الرغبة كجانب دافع له على الفعل، كما أن الرغبة بدون العقل مجرد اندفاع أهوج وليس اختياراً واعياً حراً)(22). لذلك تحدث أرسطو عن الاختيار الحر بوصفه شيئاً أكثر من مجرد الرغبة وحدها أو مجرد التروى العقلي وحده فقال عنه أنه (رغبة مسترشدة بتروى عقلي في اختيار ما يناسبنا ممّا في استطاعتنا فعله)(23).

فإذا كان الاختيار الحر لدى أرسطو رغبة متروية عقلياً في وسيلة في استطاعتنا فعلها للوصول إلى غايتنا، وكان الإنسان هو وحده المتمتع بالحكمة العملية (التروى العقلي) فإن الاختيار المتعمد قاصر لدى أرسطو على بني الإنسان وحدهم دون بقية الموجودات. وعلى مسألة امتلاك البشر لملكة التروى العقلي والاختيار الحر هذه تقوم المسؤولية والتكليف الأخلاقي والقانوني للبشر في رأي أرسطو. لذا كانت الفضيلة والرذيلة أموراً خاصة بالبشر وحدهم. وهذا ما جسده أرسطو في تعريف الفضيلة بأنها (ذلك الذي ينبغي أن يختار من أجل ذاته اختياراً متروياً عقلياً كالعدالة والسعادة)(24). أو هي (اختيار

الوسط الذي يناسبنا من بين البدائل المطروحة أمامنا، فهي التي تحقق توازننا النفسي مشبعة لكل من العقل والرغبة معا(25).

فلا يرى أرسطو ما سبق وأمن به سقراط من قبل بأن الإنسان يكون مختاراً فحسب اختياراً حراً للفضيلة وحدها، بل ذهب إلى أن الإنسان مختار ومسئول كذلك عن اختيار كل من الفضيلة والرذيلة على حد سواء. فالمتهتك يتبع ملذاته بشكل متعمد ويستجيب إليها عن اختيار، معتبراً أن ذلك من واجبه، وكذلك الفاضل ينتصر بشكل مختار منه على رغباته كذلك(26). في الأول تتغلب الشهوة على العقل، ويحدث العكس في الثاني، وفي الحالتين تتصرف النفس بشكل إرادي حر. وأكد أرسطو هل أن حياة الإنسان في جملتها سلسلة من الاختيارات الحرة، وأن الإنسان هو المشيد الوحيد لشخصيته ولاتجاهه العام الذي يسلكه في الحياة(27).

غير أن هذا التأكيد الأخير سوف يجلب على أرسطو اعتراضاً مؤداه أن نوعية شخصيتنا لا ترجع في الحقيقة إلينا وإنما إلى ميولنا ونوازعنا الفطرية، فلا نكون المختارين لها، وإنما من كوننا قد ولدنا بالشكل الذي نحن عليه، إنها هبة طبيعية كالصحة سواء بسواء(28). ولا يستسلم أرسطو لهذا الاعتراض، بل ويعتبره مغالطاً، طالما أن البشر يعنفون بوجه عام على الظلم والجبن في حين لا يعنفون ولا يلامون على كونهم قد ولدوا مشوهين أو متخلفين عقلياً. فليست شخصيتنا مرساة بالطبيعة بل نحن الذين نشيدها اعتماداً على أنفسنا، ومن خلال اختيارنا الحر(29).

فإذا كان الاختيار يقوم لدى أرسطو على مقومي الرغبة والعقل، فمن الواضح أنه يفسح مكاناً في نسقه لحرية الإرادة الإنسانية، وكذلك لحرية الاختيار الإنساني للأفعال التي تروق للإنسان وتتاسبه في هذه الحياة. لقد كان اختيار الإنسان المتروي الحر في رأي أرسطو - هو السيكولوجيا التي تكمن خلف كل فعل يصدر عن الموجودات البشرية الواعية. وهو الذي يميز الإنسان عن الكائنات الأخرى، وعليه تركز القوانين والمحاسبات الأخلاقية. إننا أحرار لدى أرسطو ومسئولون عن أفعالنا، فلا ترجع أفعالنا إلى أي علل أخرى خارجية غير تلك القائمة في دواتنا، فهذه الآخرة هي أصول أفعالنا الوحيدة(30).

بل إننا نرى أن قول أرسطو بأن الفضيلة هي اختيار الوسط شيء يؤكد على إيمان أرسطو بالحرية الإنسانية طالما أن هذا الوسط شيء نسبي يحدده الإنسان بنفسه، حيث أنه هو الذي يحدد في المواقف التي تقابله الكيفية التي سوف يتصرف بناء عليها وفقاً لحكمته هو العملية. وجسد أرسطو كل ذلك في تعريفه للفضيلة بأنها (نزوع إلى الاختيار متوائماً بشكل جوهري مع الوسط الملائم نسبياً لنا والمحدد بواسطة حكم العقل)(31). غير أن أرسطو يشترط ضرورة وجود الفضيلة داخل الإنسان لضمان استقامة الاختيار الذي يتخذه بشكل حر، فيختار الإنسان الوسط ولا يفرط في أفعاله، وبدون الفضيلة سوف ينحرف الاختيار الإنساني عن الطريق الأصوب وينكب الإنسان على هدف شخصي أناني يحاول تحقيقه بشتى الطرق بما فيها الطرق المنحرفة أخلاقياً(32).

كان أرسطو إذن مناصراً قوياً للحرية في الفكر اليوناني، اعتبر الإنسان مختاراً حراً لأفعاله، وغير خاضع لأي صورة من صور الحتمية، كما كان الإنسان لديه مسئولاً مسئولية كاملة عن اختياراته الحرة ومحاسب أخلاقياً وقانونياً عليها. أما الحساب الأخروي فأغلب الظن أن أرسطو لم يؤمن به. ومن ثم وضع أرسطو العقل الإنساني فوق الطبيعة، وجعل هذا العقل هو المميز للإنسان، وهو أساس التكليف والمسئولية التي تكون قاصرة بمعناها الكامل على الإنسان وحده. لقد كان الإنسان لديه المسئول عن أفعاله الحرة وعن بناء شخصيته التي يجسدها في اختياراته المختلفة. فردود أفعالنا تتبع من نوعية شخصيتنا، ونحن مسئولون عن هذا الرد، وفي الوقت نفسه عن شخصيتنا (33). وفي رأيه لا تقوم الأخلاق والمسئولية والمحاسبة إلا على أفعالنا المختارة الحرة، على أفعالنا التي نصدرها ونفعلها بناء على تقريرنا العقلي، وعلى رغبتنا الباطنية في فعلها.

3- الحرية عند الأبيقورية

كانت الأبيقورية صفحة ناصعة من صفحات الفكر اليوناني، فقد كانت صوتاً عالياً مناصراً للحرية الإنسانية، ومهاجماً للأنساق الحتمية التي تتكرها. ناصر أبيقور زعيمها القول بتمتع الإنسان بحرية اختيار أفعاله، كما اعتبره مسئولاً كاملاً عن هذه الأفعال، صحيح أنه أمن بالنزعة الذرية التي قال بها ديمقريطس وهي في الحقيقة اقرب صلة بالحتمية منها بالحرية، لكن إيمان أبيقور الراسخ بالحرية جعله يجري تعديلات كثيرة على هذه الذرية للتوافق مع القول بالحرية الإنسانية. لقد ترسخت في ذهنه قناعة كاملة بأن الحرية هي قدر الإنسان المحتوم الذي لا يملك الفرار منه، وأخذ يهاجم كافة المذاهب الفلسفية التي تتادي بالحتمية، وأعتبر أن موقف المفكر الحتمي موقف يشل صاحبه، ويجعله حتى عاجزاً عن مجرد الدفاع عن نفسه؛ لأن المرء الذي يقول بأن كل الأحداث تحدث بالضرورة لا يكون لديه برهاناً يرد به على نقد من يقول بالعكس، ؛ وذلك لأنه وفقاً للنسق الحتمي نفسه فإن موقف هذا الأخير في حد ذاته حدث ضروري (34).

تمسك أبيقور ومعه مدرسته بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية، ومن أجل ذلك أقصى أي علل خارجية (طبيعية كانت أو إلهية) عن التدخل بأي شكل في إملاء الفعل الإنساني، وجعل مصدر هذا الفعل العقل الإنساني وحده. ونظر أبيقور إلى مبدأ الحرية هذا على أنه طوق النجاة للخروج بالإنسان من الحتمية المفضية إلى الشلل هذه، ومن دائرة الأقدار، فلا ينطلق الإنسان في كل أفعال إلا وفقاً لإرادته الحرة هو، ومن ثم فلا تحتم عليه فعله، ولا لحظة الابتداء متطلبات الزمان ولا المكان ولا الإرادة الإلهية بل عقله وحده (35). ومن أجل ذلك نظر أبيقور إلى العقل الإنساني على أنه أساس التكليف، والذي تقوم عليه المسئولية الإنسانية. وانتهج نزعة مادية فردية عقلية لكي يفسح مكاناً في نسقه الفلسفي للحرية الإنسانية، وذلك من أجل أن يحفظ على الإنسان هدوئه وسلامه القائمان في عقله، ويحميه من الخوف من قوى عديدة لا تحصى، وطالب الإنسان بأن يجاهد للإبقاء على حياته الفردية متحررة من الاضطرابات والمخاوف.

لقد كانت الخطوة الأولى التي اتخذها أبيقور في نسقه الفلسفي هي السعي الجاد إلى تخليص معاصريه من الأوهام والمخاوف المسيطرة على عقولهم وتقف حجر عثرة أمام سعادتهم الكاملة، وحریتهم التامة في هذه الحياة. صحيح أنه كان يعيش في ظل عصر ملئ بالطغيان السياسي والاجتماعي، وصحيح أيضاً أن ظروفه الشخصية كانت محبطة إلى أبعد الحدود فقد كان أبيقور يعيش في فقر ومنفي ومرض، إلا أنه أعلن تحديه لكل ذلك، وأعلن بأن السعادة تكمن داخل قدرة الإنسان عندما يريد ذلك، بل واعتبر أن العمل على تحرير الإنسان من مخاوفه هذه والتي تقيد انطلاقه المهمة التي ينبغي أن تضطلع بها الفلسفة، وأن عليها أن تعلم البشر كيف يعيشون حياة عقلية متزنة، لا يرتضون فيها سوى بما تمليه عليهم عقولهم الحرة وحدها.

كان الخوف من الموت ومن العقاب الأخروي، والخوف من الآلهة ابرز المخاوف التي تكبل عقول معاصري أبيقور وتمنعها من الانطلاق وممارسة الحرية الإنسانية، لذلك جعل أبيقور تحرير معاصريه من هذين الخوفين اللبنة الأولى في نسقه الفلسفي. ولتبيد الخوف المتوهم لدي البشر من الموت ومن الحساب الأخروي استند أبيقور إلى معيار المشاعر الحسية، فالإنسان لا يشعر باللذة أو بالألم إلا من خلال الحواس، ولما كانت النفس عند الموت تفني بفناء الجسد؛ لأنها مادية مثله فلن يعد لدى الإنسان بعد الموت أي إحساس، ومن ثم فلن يكون هناك إحساس، ومن ثم فلن يكون هناك إحساس لا- بالعذاب وبالنعيم(36)، فإذا كان الأمر كذلك فإن الخوف من الموت وهم كاذب، وعلى الحضيف أن يعود نفسه على الإيمان بأن الموت لا- يمثل أي شيء لنا، بل عرض طارئ في حياتنا، وعلينا أن نسعى إلى التمتع بالسعادة الكاملة في حياتنا الدنيا؛ لأنها الوحيدة التي نعيشها، أما الموت فيعني الرقاد الأبدي(37). فلا يجب أن يحيل الإنسان حياته الوحيدة المتاحة له إلى جحيم بأن يقع فريسة لخوف خيالي من شيء لا- وجود له. واعتبر أبيقور الخوف من الموت ومن الآلهة من الأساطير التي اصطنعتها السلطات السياسية لترسيخ أقدام حكمها المستبد، ومنع العامة من الثورة عليها لتحسين أحوالهم، ومن ثم يصيح أبيقور بمعاصريه قائلاً (أيها الحمقى لم تفرعوا ممّا لا يمكن على الإطلاق أن يمسسكم بسوء؟؟ إذ طالما أنكم على قيد الحياة فالموت بعيد عنكم، وعندما تموتوا فلن تشعروا بشيء، ولن تعرفوا حتى أنكم متم. إنكم سوف تكونون في راحة تامة مثلما كنتم قبل أن تولدوا)(38).

أما الخوف من الآلهة فقد قهره أبيقور في نفوس معاصريه عندما أصر على تهذيب التصور التقليدي للألوهية بشكل يحفظ ويصون الحرية الإنسانية، ويمحو الخرافة التي سلبت الإنسان كرامته وفاعليته الحرة، وجعلته كائناً خضوعاً أجمه الخوف. فألغى أبيقور أي تدخل لقوى خارجية إلهية في شئون الكون، وحرص على محو فكرة أن الإله قوة متعسفة، وأضحى الإله لديه هو المثل الأعلى للموجود الكامل السعادة الذي على البشر أن يقلدوه. وتوجه إلى تحرير الإنسان من كل هذه الأوهام، وتنبه هذا الإنسان إلى عقله واتباع ما يمليه عليه هذا العقل من أمور، أمكنه أن يحقق حرّيته وسعادته، وأن يفوز بحالة الهدوء النفسي، وهي حالة سلبية من السعادة اعتبرها أبيقور المثل الأعلى في هذه الحياة، وطريق

الإنسان الوحيد إليها هو الحرية النفسية من كافة الضغوط الخارجية.

صحيح أن أبيقور قال بالمذهب الذري الذي قال به ديمقريطس من قبل، لكنه أدخل فكر الانحراف الذري على حركة الذرات في الكون حتى يستطيع إنقاذ الحرية الإنسانية من الغرق في بحر الحتمية الذي أغرقها فيه ديمقريطس من قبل. إن فائدة الانحراف الذري أنه يحررنا من التصور القائل بوجود قدر صارم غير شخصي، ويثبت وجود الإرادة الحرة الإنسانية؛ وذلك لأنّ الذرات تتحرف عن مساراتها بفعل إرادتها هي نفسها الحرة وليس بفعل أي ضغوط خارجية عليها (39). ولما كان العقل البشري يتألف من ذرات مادية، ولما كان هو أيضاً مصدر الحركة في الإنسان، فإنه بالتالي يكون حراً في أفعاله. وتفسير ذلك أن النفس الإنسانية مادية بسيطة ومتماثلة عند الناس جميعاً، وما يؤدي إلى اختلاف أنماط الناس هو اختلاف الطريقة التي بها تنتظم ذرات هذه النفوس من شخص لآخر.

استطاع أبيقور بإدخال فكرة الانحراف الذري الحر - أن يحرر الإنسان من جانب من قبضة الضرورة الآلية، فذرات العقل الإنساني تتحرف تلقائياً فتقدم على فعل شيء معين أو عدمه وفقاً لما يروق لها، وهذا هو فعل الإرادة فيما ظن أبيقور (40). وبهذا كسر قوانين القدر بواسطة مقررات الطبيعة، إذ اعتبر قوانين الذرات وحركتها قوانين حيوية تلقائية. ولم يكتف أبيقور باقصاء كل الضغوط والقوى الخارجية عن حركة ذرات العقل الإنساني الحرة، بل وأبعد عنها أيضاً كل ضرورة داخلية في الإنسان نفسه، إذ لا تحكم ذرات العقل لديه بواسطة ثقلها حكماً تاماً مطلقاً، حتى لا -يقال أن العقل مُقاد بواسطة الضرورة الباطنية (41)، وإنما هي ذرات حرة في حركتها بالمعنى الأتم للكلمة. فلا يتألف الوجود الإنساني الحر من مجرد عمل ذرات النفس، بل آمن بأن الموجودات البشرية قوى فاعلة أخلاقية مستقلة وعلية بالمعنى الكامل. ومعتقداتهم ورغباتهم وأهدافهم نابعة من عقلهم الخاص، وسعادتهم تحت تصرف سلطتهم، وإلا -لما كانوا مسئولين عن أخطائهم ومحاسبين عليها أخلاقياً وجنائياً (42).

فلا يعتمد الفعل الإنساني الحر في رأي أبيقور - على العلة الخارجية (اصطدامات الذرات) ولا على العلة الباطنية والتي تتمثل في حركة ذرات النفس الإنسانية الناشئة من ثقلها، وإنما يكون العقل الإنساني عرضة للانحراف كما يريد إلى الجهة التي يختارها دون أي إجبار. وقد أشار ليوكريتيوس إلى هذا الإنكار الأبيقوري للضرورتين الخارجية والباطنية على الفعل البشري، وأكد على أن إرادة الإنسان وقدرته على التقرير والبت من الممكن أن تنتصر على بناء جسمه الطبيعي، إذ لو كان العقل يُبني في لحظة الميلاد، وأن أفعالنا تحتم علينا بواسطة الوزن الثابت لذرات عقولنا، فسوف يكون من المتعذر إصلاحنا إصلاً تاماً، ولن تثبتنا أي صور من التأييب على الإطلاق (43). لذلك قال أبيقور (لا يرجع فشل بعض البشر القادرين بشكل طبيعي للوصول إلى هذه الغاية أو تلك إلى الذرات، وإنما إليهم هم أنفسهم، لذلك نتعارك معهم، ونلقي بالمسئولية عليهم، إذ أن هذا الخطأ راجع إلى نزوعهم النفسي الخاص وإلي تصوراتهم وميولهم) (44).

لم تكن أفعالنا الحرة وحدها نابعة ممّا يمليه علينا عقلا التلقائي الحر، بل وكانت شخصيتنا نفسها في جملتها من بناءنا الحر. إننا مسئولون مسئولية كاملة عن بناء شخصيتنا، فهذا البناء من صنعنا نحن أنفسنا منذ البداية. والأشياء التي تتبع بالضرورة من خلال انطلاقاتنا ممّا يحيط بنا تكون في مجملها من جريرتنا ومعتمدة على أفكار ومعتقدات من صنعنا أنفسنا، وكوننا نلوم ونؤنب المقصرين دليل على أننا أحرار في أفعالنا، وإلا كنا واقعين في التناقض الذاتي، كيف نلوم ونحمل المسؤولية على ذلك الذي لا يملك الإنسان التأثير عليه (45). لذلك أعلن أبيقور أن بوسع أي إمرئ في أي مرحلة من عمره أن يعدل من رغباته، ويغير من شخصيته في ضوء ما يستجد من براهين عقلية متروية لديه، فيصبح المرء سعيداً بعد أن كان شقيماً أو العكس. ويستبعد أبيقور تماماً أن تكون العادات والميول الشخصية النفسية من الممكن أن تصبح عوامل قسرية في ذات الإنسان بشكل لا يمكن فيه أن تُعدل تعديلاً كاملاً (46). وأمن في الوقت نفسه أن المعرفة بإمكانها وحدها أن تحدث إصلاحنا بهذا الشكل.

كانت كل الأفعال التي يفعلها الإنسان انطلاقاً من قواه الباطنية وحدها لدي الأبيقورية أفعالاً حرة، بل وتطرف ليوكريتيوس بعض الشيء فقال إن كل الأحداث في الكون عرضية ولا وجود لأي ضرورة عليها. ويكفي نظرة سريعة على تصور أبيقور للكيفية التي بها تحدث الأفعال البشرية حتى نستبين كيف تقف الإرادة الحرة لديه وراء كل فعل يصدر عن الإنسان إذ أن ما يحدث عندما نهم بفعل ما هو أن هناك صورة ذهنية تبرز أمام العقل فتفجر في العقل مشاعر الانجذاب أو الابتعاد إلى الشيء الذي عرضت صورته هكذا أمام ذهننا وفقاً لطبيعة ونوعية نوازعنا المصاغة. فإذا كان الفعل يبدو مناسباً ومحققاً للذة لنا فسوف تنشأ عن ذلك رغبة داخل عقولنا إلى إنجازه فننجزه والعكس صحيح (47). ويتضح من الوظيفة التي يعزوها أبيقور هنا إلى العقل أن هذا الأخير عنده يعمل كمبدأ للحياة والنشاط التلقائي الحر. إذ بهذا الشيء القائم في صدورنا نتحرك حركتنا الحرة نحو طلب اللذة. إن إرادتنا الحرة هي التي تعطي البداية الأولى لهذه الحركة، ومنها تفيض هذه الحركات على كل الأعضاء. إن ما يحدث في العقل من إحساس بانعدام الضرورة من داخله عند تأديته للأفعال، وعدم إحساسه بأنه شيء مهزوم أو مضطر إلى أن يتحمل وأن يعاني هو الانحراف الطفيف في الذرات التي تؤلفه الذي قصده أبيقور في مذهبه (48).

لا يكون سلوك المرء محتوماً عليه بشكل صارم بواسطة القوى الخارجية لدى الأبيقورية، بل أن الدافع والميل الباطني هو الذي يدفعنا دائماً بشكل حر وتلقائي إلى أفعالنا. فلا توجد في الإنسان أي سلطة أخرى تعلو على سلطة إرادته العقلية الحرة. ينظر إلينا أبيقور على أننا كائنات عاقلة لدينا القدرة العقلية الحرة على أن نفكر ونتحكم في رغباتنا، ونستحدث داخلياً اتجاهات نقدياً نحوها فنختار إشباع ما نريد، ونرفض إشباع ما لا يروق لنا. ويقيم أبيقور المسؤولية على قدرتنا على تعديل رغباتنا هذه في ضوء غاية معينة نقدرها تقديراً عقلياً وهي السعادة، في حين تسقط مسئوليتنا عن الأفعال التي نفعلها تحت قهر القوى الإجبارية الخارجية أو قوى انفعالاتنا الباطنية التي نفقد السيطرة عليها. وحتى

عندما طالب أبيقور بضرورة وجود سيادة قضائية للدولة على الشعب، اشترط أن تكون هذه السيادة بدرجة معينة تسمح بقيام أقصى مستوى من الحرية الفردية، ويجعل سعادة المدينة متوقفة على وجود توافق تكاملي بين إرادة الفرد وإرادة القانون؛ لأنّ الإنسان لا يولد حراً لدى الأبيقورية، وإنما يصل إلى الحرية التي هي اختيار يختاره هو وحده وليس قانوناً للطبيعة، ولن يصل الإنسان إلى هذه الحرية إلا بالاتفاق مع غيره من بني البشر على قوانين تضبط العلاقات المتبادلة(49).

وانتهي أبيقور إلى أن الحرية شرط أساسي للسعادة التي هي الغاية والكمال الطبيعي للحياة، واعتبر الحرية ليست حقاً مكتسباً، وإنما إنجاز يحققه الإنسان بيديه وبتخطيط عقله. لقد كان مصدر سمو أبيقور الفلسفي أنه قال بفرض الانحراف الذري فحررنا بذلك من قيد الضرورة الطبيعية الصارمة. لقد أعطانا أبيقور بفرضه هذا فوائد عظيمة كما يقول تلميذه لوكريتيوس- إذ أقام القانون الأسمى للحياة الذي يسمى الحكمة، وحرر الجنس البشري من نير الحتمية الصارمة التي تقضي على كل حرية وكل إنسانية داخل هذا الإنسان، ومنح الإنسان طريقاً مضموناً لبلوغ سعادته في هذا العالم(50).

الحواشي

(* باحث أكاديمي من مصر.

- 1 E. Zeller: A History of Greek Philosophy، Trans by: S. F. Allyer، Longmans ،Green and co. London ،1881 ،Vol. 11, p504.
- 2 - M. Untresteriner: The Sophists، trns by: K. Freeman،Basil Blackwell، Oxford1954 ،، p94.
- 3 -W. Kaufmann: Philosophic Classics، vol. 1, prentice Holl، U. S. A1961 ،، p82.
- 4 -H.Baker: The Image of man، New York1961،، p30.
- 5- M. Untresteriner: p332.
- 6 F. W. Bussell: The school of Plato، London1896 ،، p80.
- 7- M. Untresteriner: Op Cit, p247.
- 8- Ibid p247.

9 - أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، ترجمة: محمد كمال الدين علي، دار الكاتب العربي القاهرة، 1967م 323، ص59.

10- K. Freeman: Ancilla to The Presocratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford, 1948, fr.21, p156. 11- Aristotle: Nicomachean Ethics, trans by: D. Ross, at Great Books of the Western World, vol.9, Benton Publisher, Chicago, 1952, .B 111, ch.51114, a3p360.

12- أرسطو، الأخلاق إلي نيقوماخوس، ترجمة بار تلمي سانت هليلير، تعريب أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، 1924م، ج1ك 2ف7، ص231.

13- M. J. Adler: Aristotle, Macmillan, New York 1967, p77.

14- A. Dihle: The Theory of will, University of California press, Berkeley 1955, p56.

15- Aristotle: NE, B 111, ch 3, 1113b7-8, p359.

16- أرسطو، في النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949م، 24ب406، ص102.

17 - D. Ross: Aristotle, London 1971, p200.

18- Aristotle: NE, p356.

19- Ibid, p357.

20- D. Ross: p200.

21- W. F. R. Hardie: Aristotle's Ethical theory, Oxford 1968, p224.

22 - W. Ch. Greene: Moira, Harvard University press, New York 1948, p327.

23- M. T. Clark: The problem of Freedom, Appleton century crofts, New York 1973, p5.

24- Aristotle: Rhetoric, trans by: D. Ross, in Great books of Western World, vol.91363, 6, 1, a18, p604.

25- Aristotle: NE1099, 111, b19-24.

26- Aristotle: 1111113, 3, b3.

27- W. F. R. Hardie: Op Cit, p170.

28- Ibid, p176.

- 29- D. Ross: Aristotle, p201.
- 30- Aristotle: NE. 1111113 ،5 ،b18-21.
- 31- Ibid1106 ،7 ،11 ،a14.
- 32- Aristotle: NE، V123 1142 ،8 ،.
- 33- Th. Gomprez: Greek Thinkers، trans by: G.G. Berry، John Murray، London،1949 ، Vol.1V, p192.
- 34 - A.A Long:The Hellenistic Philosophers، Cambridge university press ،Vol. 1, p104
- 35-N. W. De witt: Epicurus and his Philosophy، University of Minnesota،press, Minneapolis1954،، p175.
- 36-Lucretius: De Rerum Natura، trans by: R.Lathain, pengium books، Baltimore656 ،111 ،1957 ،p.116.
- 37- Ibid854 ،، p121.
- 38- G. Santayana: Three Philosophical Poets، Harvard university press، Cambridge1947 ،، p46.
- 39- A.A. Long: Op Cit, pp104-105.
- 40- W. Ch. Greene:moira p335.
- 41- J. M. Rist: Epicurus، Cambridge university press1972 ،، p92.
- 42- Ph. Mitsis: Epicurus' Ethical theory، Ithaca1988 ،، p131.
- 43- Lucretius: p63.
- 44- A. A. Long: Op Cit, p102.
- 45- Ibid, p103.
- 46- Ph. Mitsis: Op Cit, p146.
- 47- J. M. Rist: Op Cit, p99.

49- N. W. De witt: p184.

J. A. Nichols: Epicurean Political -50