الحـريـــة

الحرية

بومان، زيجمونت.
الحرية
تأليف: زيجمونت بومان؛
ترجمة: فريال حسن خليفة؛ مراجعة: محمد سيد حسن.
١٦٦ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم.
تدمك: 977-208-976-5
١- الحرية.
٢- حقوق الإنسان.
أ. خليفة، فريال حسن. (مترجم)
ب. حسن، محمد سيد. (مراجع)
ج. العنوان.
ديوي ٣٢٣،٤٤
رقم الإيداع : ٢١٥٨٣/ ٢٠١٢م

مكتبة مدبولي
٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة
ت: ٢٥٧٥٦٤٢١ ف: ٢٥٧٥٢٨٥٤
الموقع الإلكتروني: www.madboulybooks.com
البريد الإلكتروني: info@madboulybooks.com

هذه هي الترجمة الكاملة لكتاب:

* Zygmunt Bauman , Freedom , University of Minnesota Press,1988.

الآراء الواردة في هذا الكتاب
تعبر عن وجهة نظر المؤلف
ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

مقدمة المترجمة

عزيزي القارئ أقدم إليك هذا الكتاب "الحرية" لـــ"زيجمونت بومان" أستاذ علم الاجتماع في جامعة LEEDS ، وهو يتناول قضية الحرية بمنظور اجتماعي في سياق تاريخي شامل الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مجتمعات أوروبا الغربية، ويشير المؤلف في الفصل الرابع من الكتاب إلى الاتحاد السوفيتي سابقًا باعتباره نسقًا مضادًا للمجتمعات الغربية، وقد صدر هذا الكتاب قبل سقوطه بعام واحد.

وما ينشغل به عالم الاجتماع في قضية الحرية يختلف بطبيعة الحال عن مجال اهتمام الفيلسوف والمفكر والسياسي ورجل الدين والأديب والشاعر، وزيجمونت باعتباره عالم اجتماع لا يبحث قضية الحرية في إطار الشرائع الدينية أو التشريعات القانونية والأخلاقية، ولا في تصورات الطبيعة الإنسانية، ولا في رؤى وتأملات الأديب وخيال الشاعر، وإنما يبحث قضية الحرية في الإطار الاجتماعي، لذلك هو يرى الحرية كعلاقة اجتماعية، ويؤكد الأصل الاجتماعي للحرية، ويعارض أن يكون الأصل مؤسسًا على الأخلاق أو الدين أو القانون أو الطبيعة الإنسانية.

ولذلك مما يبدو افتراضًا يعمل زيجمونت على تأكيده في هذا الكتاب هو "أن الفرد الحر خلق اجتماعي تاريخي، وليس حالة عالمية للنوع الإنساني، أنه أبعد ما يكون عن ذلك، أنه خلق اجتماعي وتاريخي".

وبهذه الفرضية يبدو الغرض من الكتاب (كما يحدده زيجمونت) الرد على من يزعم أن حرية الفرد شيء طبيعي مسلم به موجود دائمًا، وأن وجود الحرية ملازم لوجود الإنسان كحق طبيعي، إلا أن زيجمونت لا يثير في مضمون الكتاب جدلاً مع أصحاب نظرية الحرية كحق طبيعي بكل توجهاتهم

الفكرية أمثال هيجو جريتيوس وصمويل بوفندروف وتوماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو غيرهم الكثير، إنما هو يشير في مقدمة الكتاب إلى أن "هناك اعتقاد يدعمه الحس المشترك، ويتخذه علماء الاجتماع كمسلمة أو بديهية، وهي أن المرء سيد أفعاله ومصدرها، وأن المرء يفعل وفقًا لأهدافه ومقاصده، فالإرادة الحرة تفرد كل فرد كحقيقة أعجمية للنوع، وبالتالي تكون الحرية نتاج الطبيعة أكثر من أن تكون ترتيبات اجتماعية".

ومعارضة زيجمونت لتصور الحرية كحق طبيعي قضية في غاية الأهمية، لأننا لو عدنا إلى أصحاب نظرية الحق الطبيعي نجد أن الحرية كحق طبيعي شأن كل الحقوق الطبيعية لا يستطيع المرء الاستمتاع بها بعيدًا عن مجتمع العقد والحكومة المدنية. فكانت بالتالي دعوتهم إلى بناء مجتمعات تعاقدية وتأسيس حكومات مدنية تسمح من خلال تشريعاتها القانونية بوضع الضوابط للحفاظ على حرية الإنسان وحياته وملكيته واستقرار المجتمع وأمنه وسلامه، ومعنى هذا أن استمتاع أعضاء المجتمع أو المواطنين بالحرية لم يكن ليوجد إلا مع وجود المجتمع المدني والحكومة المدنية.

ويبدأ زيجمونت من حيث انتهى فلاسفة الحق الطبيعي أي يبدأ من المجتمع ويرى أن الفرد الحر خلق اجتماعي في كل أشكال ومراحل تطور المجتمع من العصور القديمة إلى الوسيطة والحديثة والمعاصرة، ولذلك دائرة الحرية قد تضيق وقد تتسع في نوع معين من المجتمع عن مجتمع آخر. وتتخذ أشكالاً ومعاني مختلفة من عصر إلى عصر.

وبالتالي يبقى وجه الخلاف بين زيجمونت وفلاسفة الحق الطبيعي يدور على أن الحرية عند الفلاسفة هي "حق طبيعي" موجود وعلينا أن نبني لها مجتمعًا لا يسمح بالاعتداء عليها، أما عند زيجمونت فالحرية هي خلق المجتمع وترتيب اجتماعي.

وهذا ما يجب أن ينتبه إليه ثوار الربيع العربي في إعادة بناء مجتمعاتهم،

أن يكون الاهتمام موجه إلى بناء مجتمعات لا تخلق أفرادًا أو نخبًا أحرارًا فحسب وأنما تخلق شعوبًا حرة.

ولذلك فإن ما يحمله مضمون هذا الكتاب من رسالة تنطق بها فصوله الخمسة "أن حرية الفرد لا يمكن أن تكون افتراضًا مسلمًا به ولا يجب ذلك، إنها قد توجد وقد تختفي في نوع معين من المجتمع، فالفرد الحر خلق اجتماعي وتاريخي".

وفي الجزء الباقي من هذه المقدمة أعرض فكرة مختصرة عن مضمون الكتاب.

ففي الفصل الأول تحت عنوان "الحرية كعلاقة اجتماعية" يرى زيجمونت أن الحرية ولدت كامتياز يفصل ويميز جزءًا من أفراد المجتمع عن الجزء الآخر، جزء في وضع اجتماعي أرقى والآخر في وضع أدنى وبهذا يشير وجود الحرية إلى علاقة اجتماعية، وإلى عدم تماثل في الأوضاع الاجتماعية.

وعبرت اللغة الإنجليزية عن ذلك التميز في العصور القديمة والوسيطة حيث كانت الحرية بمعنى الاستثناء والتميز، وامتد التميز والاستثناء إلى القرن السادس عشر وارتبط بطبقة النبلاء فكانت الحرية ترادف المولد النبيل.

ومع ظهور المجتمع الحديث اقتضت حاجته إلى الأمن العمل على ضبط السلوك الإنساني وتوجيهه اجتماعيًا (عن طريق المنع والتعزيز)، ولذلك ظهر التعارض في المجتمع بين التبعية والاستقلال الذاتي، بين التنظيم والحرية، بين الحرية واللا حرية.

ويحلل زيجمونت تفسير فوكو لمعنى المنشأة (عند بنتام) ليكشف الطبيعة النظامية للقوة الحديثة في إدارة الكيانات ومراقبتها. وعن رؤية التعارض بين الحرية واللا حرية ويكشف هذا التعارض العلاقة الاجتماعية داخل البناء

الاجتماعي الواحد، وأن الجانبين المتعارضين (الحرية واللا حرية) هما نتاج لأنواع الإدارة العلمية المزودة بالمعرفة الدقيقة وقوة العمل. ويرى زيجمونت أن الحرية في نموذج بنتام تبدو عامل امتياز وقوة في آلية إنتاج النظام الاجتماعي.

في الفصل الثاني يبحث زيجمونت عن الأصل الاجتماعي للحرية معارضًا فهم الناس للحرية المستمد من المعتقدات الأخلاقية المؤسسة قانونيًا أو دينيًا، أو بشكل فلسفي حيث تبدو الحرية كصفة عالمية للناس. ويعارض زيجمونت هذا التصور لأن الحرية في رأيه حقيقية اجتماعية منتجة اجتماعيًا في زمان معين ومكان معين. وذلك يجعل الصياغات الفكرية للحرية تعبير عن المشكلات الحقيقية لعصرها.

ففي العصور القديمة كانت فكرة الحرية تشير إلى العمل وإقرار قوة الفرد على من يعمل في قوته من عبيد، ومع تحرر العبد يظل تابعًا يعمل لحساب سيده عدة أجيال. ومن هنا جاءت نظرية التبعية ووافقت نظرية التبعية الشروط الاجتماعية لقرون. واعتبر من لا سيد له غير منتمٍ وغير تابع ومصدرًا للقلق والخطر الاجتماعي لصعوبة السيطرة عليه.

وفي العصور الوسطي ارتبطت الحرية بصراع القوة وكانت تعني الإعفاء والاستثناء، ويشهد الواقع بقوة من فازوا بالحرية وإذعان الضعفاء لمظاهر القوة. وكانت وثيقة المجنا كارتا وثيقة شهيرة على ذلك الصراع الذي فاز فيه البارونات على الملك، وأصبح اسم الرجل الحر مرادفًا لاسم الشخص صاحب المولد النبيل والتربية الراقية.

وابتداء من القرن الثاني عشر أصبح امتياز الحرية لا ينسب إلى أشخاص وإنما إلى المدن والنقابات، وعلامة حرية المدن وشرطها هو جلب الثروة، وكان حق استعمال حرية المدن للمواطنين الأغنياء.

وفي النموذج التقليدي للمجتمع الأوروبي كان التمييز بين "الثروة الثابتة"

و"الثروة المتحركة" نظرًا إلى ارتباط ملكية الأرض كحق أسمى بالتنظيم الاجتماعي، ولذلك كان التلازم بين الحق الأسمى والقوة قائمًا.

ولكن تحطم ذلك الارتباط بين الثروة الثابتة والقوة على الناس في العصر الحديث، وأصبحت الثروة المتحركة جانب أسمى للثروة، وبدأ التمييز بين السياسي والاقتصادي وانفصل الاقتصاد عن الحكومة، وتأسست الصناعة الحديثة. وفصلت المدن حياة العمل عن قوانين الطبيعة، وخضعت لنظام الظواهر وتقلباتها، وأثر ذلك على الإرادة الإنسانية تأثيرًا كبيرًا.

ولذلك يختلف شكل الحرية في العصر الحديث في الغرب عن القديم والوسيط لما تتفرد به الحرية الحديثة من صفتين لهما أهمية سسيولوجية، هما: الفردية، واقتصاد السوق الرأسمالية.

ويحلل زيجمونت سيكولوجيا جوهر الفردية وأنها تبدو في الإحساس بالتميز عند الفرد، وهذا الإحساس يعمق الاعتقاد في قيمة الموجود الإنساني، ويحث صاحبه على التفكير وإمعان النظر في ذاته وما تتطلبه من عناية ووعي ذاتي وهذا الوعي صفة مميزة للإنسان الغربي، فضلاً عن اعتبار الفردية الناتجة اختلافًا مركزيًا بين الثقافات المختلفة.

ولذلك يؤكد زيجمونت أن ما وجد عن الفردية في العقائد الهندية القديمة والفلسفات الأبيقورية والرواقية والكلبية والتعاليم المسيحية بعيد كلية عن الفردية الحديثة.

فطريق القدماء إلى الفردية كان متاحًا لاختيار القلة، إنه طريق ويؤدي إلى الانغماس الصوفي والتقوى الدينية والنسك والاستعداد للعالم الآخر. ففردية القدماء من أجل العالم الآخر نهاية طريق الاستقامة. بينما فردية العالم الحديث مع أنها داخلية تنطق بالصفة الدنيوية للموجودات الإنسانية، ووجدت داخل الحياة الاجتماعية بشكل ثابت، واتسمت بالازدواجية فهي من جانب كحق طبيعي لا يمكن تغريبه عن الإنسان، ومن جانب آخر شيء ما منتج

ويمارس ومشروع بقوة السلطات الفاعلة لصالح الخير العام لكل المجتمع.

أما عن الصفة الثانية للحرية في العصر الحديث وهي علاقتها باقتصاد السوق يقول زيجمونت عن علاقة الحرية بالرأسمالية تبدو في الاختيار الموجه بحساب الوسائل والغايات حيث تصبح الحرية ضرورة بدونها لا يمكن أن يتحقق هدف النشاط الاقتصادي الرأسمالي.

ولكن يرى زيجمونت غموضًا في الحرية في شكلها المرتبط بالرأسمالية، حيث تتطلب فاعلية الحرية أن يبقى بعض الناس الآخرين غير أحرار، فأن تكون حرًا يعني أن يكون مسموحًا بإبقاء الآخرين غير أحرار، وأن تكون قادرًا على ذلك.

وفي تقديري أن القضية واضحة وليس هناك غموضًا كما يزعم زيجمونت لوجود بُعد القوة في الرأسمالية وفي الفردية أيضًا.

فالحرية في العصر الحديث شكل محدد اقتصاديًا بتطبيقات الرأسمالية الحديثة، أما عن مضمون علاقاتها الاجتماعية فهي تتحقق كتميز واختلاف. ويسيطر الوعي الذاتي على أوضاع المرء، أنه وعي فعال يحقق عقلنة المجتمع بالمثل.

ويشير زيجمونت إلى النقد الموجه على المجتمع الحديث ومفكريه مثل فيبر لأن رؤيته للمجتمع المنظم عقلانيًا لا تسمح بجعل الحرية والفعل العقلاني ملكية كل عضو في المجتمع، فالعقلانية في النظام الاجتماعي تتطلب الحرية، وعقلانية الفعل هو ما يسمح به قادته ومنظموه. إلا أنه رغم ذلك ليس حرية من أجل باقي المجتمع.

وفي قراءة زيجمونت لكل من مجتمع فيبر ومجتمع بنتام في وصف المنشأة، تبدو الحرية كعامل لتأمين عقلانية النظام ككل. فالحرية في خدمة تحديد الضوابط وفرضها بالقوة.

وفي الفصل الثالث عن مكاسب الحرية وكلفتها، يرى زيجمونت أن

الرغبة في الحرية ناتجة من خبرة الظلم التي قد يعانيها المرء، وقد يكون مصدر الظلم الجماعات المحبة والودودة والأزواج، وعندما يكون مصدر الظلم غير معروف نتجه إلى الكلام عن الظلم الاجتماعي اللازم عن المجتمع ككل. وعندما تكون خبرة الظلم عامة يكون الطريق إلى الحرية الإصلاح من الظلم. ولكن ليس الإصلاح بالعزلة التامة عن الناس ولا بالمحافظة على الخصوصية. **لأن الحاجة إلى الحرية والحاجة إلى التفاعل الاجتماعي لا ينفصلان، ومع ذلك هما على طرفي نقيض كل مع الآخر.**

وعلى الضد من رؤية بعض علماء الاجتماع أن الرأسمالية في شكلها الاستهلاكي أتاحت لمعظم الناس ممارسة حريتهم، يؤكد البعض الآخر أن السيطرة الاجتماعية على حياة الفرد بوسائل تكنولوجيا المعلومات جعل الانضباط والتحكم في العلاقات الاجتماعية أشد.

ولكن في رأي زيجمونت مهما تكن التبريرات التي ينتجها المجتمع المعاصر عن الحرية واللا حرية، كان الشكل الحديث للحرية موسومًا بالترابط المحكم بين الفردية والرأسمالية. إلا أن هذه الصلة توارت سريعًا في عصر الكوكبية لأن الفردية والرأسمالية لم يعد كل منهما يخدم الآخر في عصر الكوكبية. وأصبحت الفردية في عصر الكوكبية عمليًا سيئة، ولذلك هناك تناقص في مساحة الحرية يتوافق مع التراجع فيما هو متروك للعالم الخاص.

وفي عصر الكوكبية اتسع عالم الاستهلاك حيث يمارس الفرد حريته الاستهلاكية بدون تضحية، وتغير مجال الحرية الفردية من المنافسة على الثروة والقوة إلى المنافسة الرمزية وفيها لا يواجه المرء بخطر الهزيمة، لأن حرية الاستهلاك لا تؤدي إلى مباراة محصلتها صفر يفوز فيها فرد بقدر ما يخسر آخر، وإنما كل المستهلكين فائزون.

وفي الفصل الرابع عن الحرية والمجتمع والنظام الاجتماعي يرى

زيجمونت أنه منذ الفترة المبكرة من تاريخ الرأسمالية كان العمل محورًا رئيسيًا بالنسبة إلى حياة الفرد والمجتمع والنظام ككل، لذلك كان تخطيط العمل ضرورة نسقية رئيسية، وكان دعم وإعادة إنتاج الأبنية السياسية والاقتصادية يعتمد على التشجيع الرأسمالي للناس في دور المنتجين وكان الفائض من الإنتاج مصدر اتساع الإنتاج الاجتماعي من الثروة.

واعتمد دعم الهرمية الاجتماعية في الامتياز والقوة على إخضاع "العمل الحى" وإذعانه في عملية الإنتاج. وشكلت الأدوار الإنتاجية وحدات ضرورية للنظام، وامتدت قوة الإجبار في خدمة تحول الثروة إلى سلع باعتبارها رأسمالاً وتحول أفراد المجتمع إلى قوة عمل، وكان حجم رأس المال المستثمر وعدد الأفراد المشتغلين بالإنتاج دلالة على مقياس نجاح النظام.

وانشغلت الرأسمالية في الجزء الأول من تاريخها بالعمل عن خطط فردية واجتماعية وخطط النظام، ولكن تزحزح العمل تدريجيًا عن هذا الوضع وانتقلت الرأسمالية إلى الشكل الاستهلاكي في تاريخها، وأخلت مكانًا للحرية الفردية في شكلها الاستهلاكي

وفي الحياة الاجتماعية الموجهة بالأخلاق الاستهلاكية أصبح العمل أداة ووسيلة في جلب الأرباح المادية التي يبحث عنها المرء ليحقق بها كامل استقلاله الذاتي وحريته في سوق الاستهلاك.

لذلك يقول زيجمونت إن الزواج الطويل بين العمل المنتج وتحرر الفرد انتهي بالطلاق، إلا أن تحرر الفرد تزوج مرة أخرى، ولكنه زواج بسوق الاستهلاك.

ومن أجل بقائه عمل النظام الرأسمالي في شكله الاستهلاكي على عدم كبت الدافع الإنساني للسعادة بل عمل على اقتفاء أثرها، وتكون الحرية في الاختيار بين الإشباع الأكبر والأقل، والإشباع الأكبر اختيار عقلاني، فالاستهلاك وسعادة التبذير واجبًا من أعظم الوجبات أهمية في ثقافة الاستهلاك.

وتشكل حياة الفقير حرماناً من مجتمع الاستهلاك، بل وعدم القدرة السياسية والاجتماعية وغياب الاستقلال الذاتي والحرية الفردية. وفي رأي زيجمونت أن هذه هي الحال في المجتمع الشيوعي حيث تغيب عنه الحرية الفردية، وهو مجتمع الدكتاتورية على الحاجات، يقرر حاجات الأفراد ونوعيتها ومدى إشباعها بواسطة الدولة السياسية وينفذ ذلك بموجب البيروقراطية.

فالقدرة الهائلة للنظام الشيوعي ترتكز على سياسة الدولة في تحديد محددات سلوك الفرد وتصرفاته، وهذا في رأي زيجمونت يعتمد على غياب "الخروج" على النظام، واضطهاد أي "صوت معبر" مضاد. والأمر عكس ذلك في المجتمع الرأسمالي فسوق الاستهلاك يقدم حرية "الخروج" والاختيار بين "التوافق" و"الانشقاق".

وفي الفصل الخامس تحت عنوان "مستقبل الحرية": يبدو لزيجمونت من الصعب على عالم الاجتماع التنبؤ بمستقبل الحرية ولكن قد يجعلنا عالم الاجتماع أقدر على معرفة الاتجاهات وقوى الحاضر، وهذه المعرفة مطلوبة لنصنع اختياراتنا بوعي، ودون الاختيار والعمل لا يوجد مستقبل، وفي الاختيار يكون الإنسان في مجال الممكن، وليس مجال الواقع، ولذلك فإن مستقبل الحرية غير محدد مسبقًا.

ومع ذلك في الشكل المعاصر لحرية الاستهلاك ستبقى الحرية الذاتية رئيسية تقاوم وتحافظ على استمرارها لوقت طويل. ولكن باعتبار أن الدافع الإنساني للحرية ليس مشبعًا تمامًا في السوق فإن الطاقة التي تجري في المنافسة الاستهلاكية ستبحث عن مخرج بغاية طموحة جدًا في إدارة مجتمعية ذاتية Communal Self – management، ويرى زيجمونت أن هذه إمكانية مجهولة، فالوجود المستقبلي ماذا يكون؟ يرى أنه ليس لعلماء الاجتماع أن يقرروا كيف تكون هذه الإمكانية واقعية أو كيف تتحقق في النهاية.

مقدمة المؤلف

عندما نستطيع أن نقول ما نرغب فإن هذا البلد حر، ونحن نستخدم هذا التعبير ونسمعه، وغالبًا لا نتوقف أو نفكر في معناه، ونعتبره كمسلمة واضحة بذاتها ومفسرة ذاتيًا، ولا يمثل هذا التعبير مشكلة لفهمنا ولا لفهم رفاقنا، بمعنى أن الحرية هي مثل الهواء الذي نتنفسه، فنحن لا نسأل ماذا يكون هذا الهواء، ولا نضيع الوقت في مناقشته أو الجدل حوله والتفكير فيه إن لم نكن في ازدحام أو حجرة دراسية ونجد التنفس صعبًا.

ويعمل هذا الكتاب على إظهار أن ما نعتبره واضحًا جليًا (إذا اعتبرناه هكذا على الدوام) هو أبعد عن أن يكون هكذا، ووضوحه المعروف ينبثق من مجرد استخدامه المتكرر، كما سوف نرى أن الإساءة في استعماله له تاريخ طويل غير متواصل ونادرًا ما نتذكره، وهذا التاريخ شيء شديد الغموض جدًا أكثر مما نحن مستعدون لقبوله. إنه باختصار يوجد الكثير بالنسبة إلى الحرية أكثر مما تراه العين.

دعنا نعود للحظة إلى التعبير الذي بدأنا به، ماذا يخبرنا إذا نحن أنصتنا إليه باهتمام وبحرص؟

إنه يخبرنا أولاً أن في حالة الحرية ربما نعمل أنا وأنت تحت وضع مختلف قد يكون إما مستحيلاً وإما خطيرًا، نحن نستطيع أن نعمل ما نرغبه أو ما نريده بدون خوف من عقاب أو سجن أو تعذيب أو اضطهاد. مع ذلك دعنا نلاحظ أن التعبير صامت حول كيف يكون فعلنا مؤثرًا؟ فلا يضمن "البلد الحر" أن ما نفعله سوف يوصل إلى الهدف، أو أن ما نقوله سيكون مقبولاً. حقًا إن ما يسمح به التعبير ضمنًا هو أن الحقيقة أو الحكمة من تعبيراتنا هي ليست شرط اصطناعهم، وأن الفعل لا يجب أن يكون معقولاً

ليكون مسموحًا.

كذلك يخبرنا التعبير أيضًا أن الوجود في بلد حر يعني أن يعمل المرء أشياء على مسئوليته الخاصة. يكون المرء حرًا في تعقب أهدافه الخاصة (وعلى الحظ تحقيقها)، ولكن يكون المرء حرًا أيضًا في أن يفعل الخطأ، ويحدث أو يأتي الأول مع الثاني في صفقة واحدة. فأن تكون حرًا يمكن أن تكون على يقين أن لا أحد يمنعك من عمل أو فعل ما ترغب الشروع في عمله. لكن أنت لا تقدم أي يقين أن ما ترغب في عمله وتعمله سوف يجلب لك الفائدة التي تتوقعها على الإطلاق بشأن هذا الأمر.

يوحي تعبيرنا أن الشيء الوحيد المهم في اعتبارك حرًا، والذي يجعلك تحافظ على أن تكون كذلك هو وجود "المجتمع الحر"؛ أي مجتمع الأفراد الأحرار الذي لا يحرم عليك ولا يمنعك أن تفعل وفق رغباتك ولا يعرضك للعقاب على مثل تلك الأفعال. ومع ذلك تصبح الرسالة هنا مضللة، ويكون حقًا غياب التحريم أو المنع وغياب العقوبات التأديبية شرطًا ضروريًا ليعمل المرء وفقًا لرغباته ولكن ليس أمرًا كافيًا، ربما أنت تكون حرًا في أن ترحل عن بلدك كما تريد، ولكن ليس لديك نقودًا من أجل التذكرة، وأنت ربما تكون حرًا أن تبحث عن مهارات في مجال اختيارك ولكن تجد أنه لا يوجد مكان عندما تريد أن تدرس، وربما أنت ترغب العمل في وظيفة تهمك لكن لا تجد مثل تلك الوظيفة متوفرة، فربما أنت تقول ما ترغب قوله وتكتشف أيضًا أنه لا يوجد أي طريقة لتجعل نفسك مسموعًا. وهكذا فإن الحرية هي أكثر من أن تكون غياب الضوابط أو القيود، ولتفعل أو تعمل أشياء يحتاج المرء إلى وسائل ولكن تعبيرنا لا يعدك بمثل هذه الوسائل، ولكن يدعى – بشكل خطأ– أن هذا ليس أمرًا مهمًا.

توجد أكثر من رسالة واحدة يستطيع المرء قراءتها من تعبيرنا بشيء من الجهد الإضافي، ذلك أن تعبيرنا لا يؤكد بشكل صريح أو ضمني رسالة أو

ينكرها ولكنها ببساطة افتراض، ويستطيع المرء أن يصنع الافتراض بدون مناقشة. وما نفترضه من تعبيرنا هو تلك الفرصة المحددة، فيمكن للمرء أن يقول ما يرغبه ويفعله حقًا. وبكلمات أخرى يكون ذلك الفرد الإنسان هو أو هي –كما لو أنه بالطبيعة– سيد أفعاله وأفكاره والمصدر الحق لها، وأنها متروكة لاختيار المرء الخاص، فالمرء قد يشكل أفكاره الخاصة ويصوغها ويفعل ما يريد وفقًا لقصده أو هدفه الخاص.

هذه الصورة للفرد (هو أو هي) تهتدي بدوافعه للفعل كفعل قصدي مقصود، والفعل عند المبدع يمكن افتراض أنه مستقر بصورة ثابتة في الحس المشترك لنوع المجتمع الذي نعيش فيه. يكون هذا بالفعل هو طريقة تفكير كل منا حول الناس وتصرفاتهم، ونحن نسأل أنفسنا ماذا كان مقصده؟ وماذا هو فاعل بعد؟ ولأجل ماذا هو يفعل ذلك؟ هكذا يكون الافتراض أن الأفعال هي آثار معلولات لمقاصد الفاعل وأهدافه؟ وإن تجعل معنى للفعل لا يحتاج المرء إلى أكثر من استمرار مثل هذه المقاصد أو الأهداف، لأننا نعتقد أن دوافع المرء هي أسباب أفعاله، فنحن نزعم أيضًا أن المسؤولية عن الفعل ككل غير مجزئة تقع على من اقترف الفعل (ولا ينهض الفرد هو أو هي مجبرًا على فعل ما فعله – أي أنه حر).

وتبدو بالنسبة إلينا اعتقاداتنا المدعمة بالحس المشترك (أي بواسطة آراء كل فرد آخر) مؤسسة جيدًا، وواضحة ذاتيًا، وتأسيسًا على كل هذا يمتنع علينا أن نسأل أسئلة تبحث عن صدقها أو صحتها. فنحن لا نسأل من أين جاءت مثل هذه الاعتقادات أو ظهرت في البداية، ولا ما هو نوع الخبرة المعضدة لمعقوليتها. وكذلك ربما انتبهنا تمامًا إلى الارتباط بين اعتقاداتنا والصفات أو الملامح الخاصة جدًا لمجتمعنا الغربي الرأسمالي الحديث، ومع ذلك ربما نبقى على غير دراية بأن الخبرة التي توفر دائما الأدلة الجديدة لعقائدنا تنبثق من إطار العمل القانوني الذي وضعه هذا المجتمع الخاص

بذاته للحياة الإنسانية، هذا القانون المحدد هو الذي يسمى الموجود الإنساني الفرد باعتباره موضوعًا للحقوق والالتزامات والمسؤوليات التي تلزم الفرد وحده (هو أو هي) بالمسؤولية عن أفعاله، فيكون وحده مسؤولاً عن أفعاله، ويُعرّف القانون الفعل بأنه نوع من التصرف أو السلوك يتضمن قصد الفاعل باعتباره السبب النهائي لفعله وبه يكون تفسيره، ويفسر هذا القانون المحدد ما قد تم فعله بناء عن الهدف الذي يضعه الفاعل لنفسه. إن ما تنتجه الخبرة التي تعزز اعتقادتنا وتثبتها هو بطبيعة الحال ليس النظرية القانونية (معظمنا لم يسمع بالنظرية القانونية إطلاقًا) ولكن الممارسة التي يتبعها الفرد -كأن يوقع الأفراد العقود بأسمائهم الخاصة يضعون التزامات على أنفسهم، ويتحملون مسؤولية أفعالهم، ونحن نرى هذا يحدث في كل مكان وفي كل وقت، لهذا ليس لدينا فرصة أن نلاحظ خصوصية أو ميزة الممارسة، إننا بالأحرى نراها باعتبارها شيئًا ما "طبيعة للأشياء" واضحة، ماهية essence كلية ثابتة للموجودات الإنسانية.

ولم يكن علم الاجتماع خلال معظم تاريخه أكثر عالمية من معتقداتنا الاجتماعية المشتركة، والتي تدعمهما الحقائق الاجتماعية التي يصنعها الإنسان، ومن بين خبرة المجتمع الحديث الرأسمالي الغربي ظهر علم الاجتماع بشكل أساسي، ووضعت مشكلات هذه الخبرة على الأجندة. فجاءت الخبرة وكذلك الخطاب يحمل مسبقًا المعتقدات الاجتماعية المشتركة ويفسرها وهي التي صنعت سابقًا الخبرة المعقولة بخصوصيتهم الخاصة بل بطريقة صارمة حصينة. ولهذا السبب يحاول الاجتماعيون التفكير في جعل مجتمعهم في شكل نسقي منظم، حيث يتجه الاجتماعيون لاتباع الحس المشترك، وباتخاذه كمسلمة أو بديهية يكون الأفراد بشكل طبيعي هم مصدر أفعالهم الخاصة. وتتشكل الأفعال وفقًا لأهداف فاعليها ومقاصدهم الخاصة، وتقدم دوافع الفاعل التفسيرات التامة لمسار الفعل الحادث. وتبدو الإرادة الحرة

تفرد كل فرد وأي فرد "كحقيقة أعجمية" للنوع، كنتاج للطبيعة أكثر من كونها ترتيبات اجتماعية دقيقة.

ويلزم عن مثل هذا التصور أو الافتراض خصوصًا أن اتجه هدف الاجتماعيين إلى "عدم الحرية" أكثر من اتجاههم إلى الحرية، وإذا كانت الحرية هبة طبيعية فإن عدم الحرية إنما يكون خلقًا مصطنعًا أو نتاج ترتيبات اجتماعية معينة، لذلك يكون مهمًا جدًا سوسيولوجيًا. ففي الإرث العظيم الذي تركه لنا مؤسسو علم الاجتماع تبدو الحرية نادرة نسبيًا. ونجد في الهيكل الأساسي للنظرية الاجتماعية أن الاعتبارات المهمة للشرط الاجتماعي للحرية إنما هي قليلة ومتباعدة وهامشية. وعلى الجانب الآخر يوجد قدر كبير من الاهتمام والملاحظات العميقة حول "الضوابط أو القيود الاجتماعية"، والضغوط والمؤثرات والقوة والقسر والإكراه، وهكذا اصطنع الإنسان عوامل أخرى تُلام على منع الحرية –التي هي هبة طبيعية لكل موجود إنساني– عن إظهار ذاتها.

فلا يجب أن يدهشنا أن نترك الحرية بعيدة عن مركز الاهتمام ونركز بدلاً عن ذلك على حدود قيودها، فافتراض الإرادة الحرة يجعل النظام الاجتماعي شيئًا مُحيرًا. وتأمل علماء الاجتماع أنفسهم هذا الافتراض إلا أنهم لم يستطيعوا إيجاد تفسير له، لكنهم لاحظوا –مما يرغب الناس العاديون كثيرًا في عمله– كيف يكون ذلك السلوك الإنساني منتظمًا متبعًا بعض النماذج أو الأنماط، وهو بجانب ذلك يؤكد بشكل واسع وجود شيء ما من النظام في المجتمع ككل، وتكون بعض الأحداث ممكنة الحدوث أكثر من أحداث أخرى، فمن أين ذلك الانتظام إذا كان كل فرد داخل المجتمع متفردًا وكل فرد يتعقب أهدافه الخاصة ويمارس إرادته الحرة؟ حقا إن الفعل الإنساني المفترض أنه فعل إرادي يبدو واضحًا، ولا يكون فعلاً عشوائيًا غامضًا، وإذا أخذنا في اعتبارنا الجانب العملي الذي دفع علماء الاجتماع إلى

استكشاف حدود الحرية، فإن جميع الاجتماعيين مع مفكرين آخرين من عصر التنوير لم يرغبوا في استكشاف العالم فحسب، ولكن رغبوا أن يجعلوه أيضًا مكان أفضل ليعيش الناس فيه، وبهذا المنظور تبدو الإرادة الحرة للفرد نعمة مختلطة، فعند كل شخص يتبع مصالحه الخاصة فقط تجد خدمة المصالح المشتركة فقيرة جدًا، فمع الأفراد الأحرار باعتبار أنه لا مهرب لهم من دعم النظام المناسب في المجتمع ككل، وذلك النظام ينبغي أن يصبح موضوعًا للاهتمام الدقيق والدراسة الجادة أيضًا، ومرة أخرى ما يحتاجه المرء هو دراسة الطريقة التي فيها بعض الأهداف الفردية (الضارة اجتماعيًا) يمكن ضبطها أو تعديلها أو قتلها أو كبتها كلية. وهكذا كان الاهتمام الشديد بحدود الحرية له مبررات معرفية ومبررات معيارية.

ولهذه الأسباب كان تطور علم الاجتماع بداية بصفته علم "عدم الحرية" unfreedom، وكان الاهتمام الرئيسي الأقرب لكل مشروع جيد لعلم الاجتماع باعتباره برنامج بحث علمي مستقل لاكتشاف أسباب كون أفراد الإنسان أحرارًا ورغم ذلك يعملون بطريقة منتظمة أكثر أو أقل ثباتًا، ودراسة السؤال نفسه من وجهة نظر معيارية، ما هي الشروط التي يجب أن تتوافر أو تجتمع لتحفز أفعال الأفراد الأحرار في اتجاه محدد؟

هنا نجد أن مفاهيم مثل الطبقة والقوة والهيمنة والسيطرة والسلطة والتنشئة الاجتماعية والأيديولوجيا والثقافة والتربية قد نظمت الخريطة السسيولوجية للعالم الإنساني، وما تمتلكه كل هذه المفاهيم وغيرها من المفاهيم المشابهة بشكل مشترك هو فكرة الضغط الخارجي الذي يرسم حدودًا لإرادة الفرد أو للتدخل في الفعل الحقيقي (باعتباره مميزًا أو مختلفًا عن الفعل المراد أو المطلوب). وكانت الصفة المشتركة في الظواهر أن مثل تلك المفاهيم يُفترض أنها تغير اتجاه أفعال الأفراد مقارنة بالمسار الذي قد تتخذه تلك الأفعال في حالة غياب الضغوط الخارجية. وكان تراكم أو تزايد