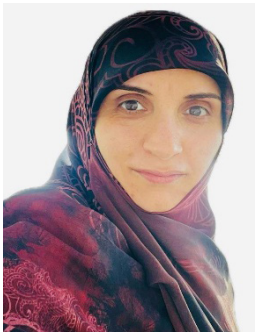
مجلة ربع سنوية علمية محكمة

# 1 – الحرية في الفكر الغربي من الأصول الفكرية إلى التحولات الحديثة

# Freedom in Western Thought: From Intellectual Origins to Modern Transformations



**بقلم الطالبة: منى إحسان ناصر**

طالبة دكتوراه في علم الاجتماع الاسلامي في الجامعة الاسلامية/ لبنان فرع خلدة

Monasser-313@hotmail.com

**بإشراف الدكتور الأستاذ: علي حيدر أحمد**

**By the student: Mona Ihsan Nasser**

PhD student in Islamic Studies at the Islamic University – Lebanon, Khaldeh branch

**Supervised by Professor Dr. Ali Haidar Ahmad**

**ملخص:**

ليست الحرّيّة في الفكر الغربيّ مجرّد قيمةٍ فلسفيّةٍ أو حقٍّ قانونيّ؛ فقد شكّلت أحد أهمّ أركان الهويّة الغربيّة منذ عصر التنوير؛ بحيث شغلت حيّزًا لا يستهان به من الفكر الغربيّ؛ بل كانت جزءًا مقوّمًا من تعريف الغرب نفسه في مقابل الآخر، وأصبحت مادّةً دستوريّةً، وشعارًا سياسيًّا، وقيمةً مقدّسةً في الخطابات الثقافيّة والإعلاميّة[1]. ليست الحرّيّة

1- لاري سيدمان، الثقافة الغربيّة المعاصرة- بين الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة محمّد مزروعة- المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، لا.ط، 2005م، ص 47.

في الفكر الغربيّ مجرّد قيمةٍ فلسفيّةٍ أو حقٍّ قانونيٍّ بل هي أعمق من ذلك، حيث شكّلت الركيزة الأساسية لهويّة الغرب الفكرية والحضارية، وأصبحت أحد المفاهيم المركزية التي بُني عليها الوعي الغربي الحديث منذ عصر التنوير. في هذا العصر، لم تُطرح الحرية بوصفها مطلبًا اجتماعيًا فحسب، بل باعتبارها جوهر الإنسان ومصدر كرامته، باعتباره كائناً مستقلاً عاقلاً قادراً على اختيار مصيره بنفسه فيه، وهكذا غدت الحرية المدخل الفلسفي لتأسيس الفردانية التي ميّزت الفكر الغربي بما في ذلك محاولات "تصدير الحرية" إلى المجتمعات الأخرى.

**الكلمات المفتاحية:** الحرية، الفكر الغربي، عصر التنوير، الفردانية، الحرية الرقمية، الرقابة الفكرية

**Abstract:**

Freedom in Western thought is not merely a philosophical value or a legal right; rather, it is much deeper than that. It has constituted the fundamental pillar of the West's intellectual and civilizational identity and has become one of the central concepts upon which modern Western consciousness has been built since the Age of Enlightenment. During this era, freedom was not presented merely as a social demand, but as the very essence of human existence and the source of human dignity—on the premise that man is a rational, independent being capable of determining his own destiny. Thus, freedom became the philosophical gateway for the establishment of individualism that has distinguished Western thought, and over time, it evolved into a political slogan, a constitutional principle, and a sacred value in cultural and media discourses. It even came to serve as a justification for what has been called the "export of freedom" to other societies.

**Keywords:** Freedom, Western thought, Enlightenment, Western identity, individualism, human dignity, digital freedom, intellectual censorship.

**مفهوم الحرية في الفكر الغربي**

إنّ مفهوم الحرّيّة قد خضع لتجاذب الاتّجاهات الفكريّة، وتأثير خلفيّات ومعتقدات المفكّرين؛ ممّا أدّى إلى مزيدٍ من إثارة الجدل بشأنه؛ بحيث أشار «إيزايا برلين» إلى أنّ تعريفات الحرّيّة بلغت مئتي تعريف؛ وقال: «الحرّيّة كلمةٌ واحدةٌ؛ لكنّها تحمل ألف معنى[1]»؛ وهذا ما جعل من الحرّيّة –حتّى في الغرب– مجالًا للصراع الأيديولوجيّ.

فالفلسفة اليونانيّة ربطت الحرّيّة بالعقل والفضيلة[2]، مرورًا بالفكر المسيحيّ الذي رأى فيها هبةً إلهيّةً مشروطةً بالإرادة الأخلاقيّة[3]، وصولًا إلى عصر التنوير الذي نظر إليها كحقٍّ طبيعيٍّ لا تحكمه أيّ سلطة[4]، ثمّ انتهاءً بالليبراليّة التي جعلت منها قيمةً مركزيّةً في الاقتصاد والسياسة والثقافة[5].

3 – **الإشكالية:** كيف تطور مفهوم الحرية في الفكر الغربي من الأصول الفكرية إلى التحولات الحديثة؟

**فرضيات:**

1. إنّ مفهوم الحرية في الفكر الغربي لم يكن ثابتاً عبر العصور بل خضع لتحولات عميق.
2. رغم التقدم الذي حققه الفكر الغربي في تأصيل الحرية القانونية والسياسي، إلّا أنّه فقد البعد القيمي الذي يمنح الحرية معناها الإنساني اللعميق.

**الهدف من البحث:**

دراسة مفهوم الحرية في الفكر الغربي منذ عصر التنوير بوصفه أحد المرتكزات الأساسية للهوية الغربية ومدى تأثيرها على الحرية في العصر الحديث.

**المنهج العلمي المعتمد:** استدعى العمل البحثي بموضوعه وحيثياته استخدام المنهج التاريخي التحليلي.

أ– تطوّر مفهوم الحرّيّة في الغرب

**أوّلًا: الحرّيّة في الفكر اليونانيّ والرومانيّ**

ساهم الفكر اليوناني في مرحلتين من تشكّل مفهوم الحرّيّة في التراث الغربيّ؛ بحيث قدّم الحرّيّة على أنّها قيمةٌ سياسيّةٌ

1– إيزايا برلين، مفهومان للحرية، ترجمة محمّد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2002م، ص 35.

2– أفلاطون، الجمهوريّة، ترجمة محمّد عبد الله دراز، دار المعارف، القاهرة، ط5، لا.ت، الكتاب السابع، ص 234.

3– أوغسطين، الاعترافات، ترجمة جورج طعمة، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1993م، الكتاب الثامن، ص 189.

4– جون لوك، مقالان في الحكم المدنيّ، ترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط1، 1996، ص 52.

5– جون ستيوارت ميل، في الحرّيّة، ترجمة عادل زعيتر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1985م، ص 17.

مرتبطةٌ بالعدالة والمشاركة، ثمّ قيمةٌ نفسيّةٌ مرتبطةٌ بالعقل والفضيلة.

أمّا الفكر الرومانيّ، فقد أعاد صياغة مفهوم الحرّيّة في سياقٍ قانونيٍّ وسياسيٍّ أوسع، ثمّ أضفى عليه طابعًا أخلاقيًّا داخليًّا؛ وقد نما هذا المفهوم في ظلّ الدولة الرومانيّة العظمى المتعدّدة الثقافات؛ ما جعله أكثر شمولًا وانفتاحًا. وقد التقى الفكر اليونانيّ والرومانيّ على التأكيد على أنّ الحرّيّة الحقيقيّة ليست انعتاقًا من القيود الخارجيّة فحسب؛ بل هي استقلالٌ عقليٌّ وأخلاقيٌّ يُحقّق للإنسان كرامته وسُموّه.

## 1. التحرّر من الجهل لدى سقراط[1]

قيّد سقراط (469- 399 ق.م) الحرّيّة بالمعرفة والوعي الأخلاقيّ؛ فقد جاء في حواراته التي نقلها أفلاطون أن «لا أحد يفعل الشرّ عن قصد»، وأنّ الإنسان يقع في الخطأ لأنّه يجهل الخير[2]؛ وعليه يكون السبيل للتوصّل إلى الحرّيّة هو التحرّر من الجهل من خلال المعرفة والتأمّل؛ لا التمرّد على القوانين؛ ف«الإنسان الحرّ هو من يُطيع العقل؛ لا من يُطيع الهوى»[3]، والحرّيّة عند سقراط داخليّةٌ وليست خارجيّة، والعبوديّة لا تكون بالقيود المادّيّة الخارجيّة؛ بل في الجهل والانقياد للرغبات[4].

## 2. تحرّر الروح من سجن الجسد لدى أفلاطون

أضاف أفلاطون (427- 347 ق.م) بُعدًا ميتافيزيقيًّا على مفهوم الحرّيّة؛ فقد رأى في العالم الحسّيّ المادّيّ سجنًا للنفس، وفي الجسد قيدًا يمنعها من بلوغ الحقيقة[5]؛ فالحرّيّة الحقيقيّة تتمثّل في تحرّر النفس من عالم الظلال –العالم الحسّيّ المادّيّ–، والصعود إلى عالم المثل حيث «الخير في ذاته[6]».

يؤكّد أفلاطون أنّ «الفلسفة هي تدريبٌ على الموت؛ أي على تحرير الروح من سجن الجسد[7]»؛ ويُلاحَظ هذا التصوّر الأفلاطونيّ في «مغارة أفلاطون» الشهيرة؛ حيث يُمثّل السجناء في المغارة البشر الذين

1- إنّ سقراط لم يترك نصوصًا مكتوبة، وما نُقل عنه كان عبر تلميذه أفلاطون.

2- أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، ترجمة محمّد عبد الله درّاز، في أعمال أفلاطون الكاملة، دار المعارف، القاهرة، ط. قديمة، ص 352.

3- أفلاطون، محاورة كريتون، ترجمة بسّام العسليّ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1985م، ص 49.

4- جريجوري فلاسك، سقراط- حياةٌ تفحص نفسها، ترجمة عماد توفيق، مؤسّسة طلال أبوغزالة، عمّان، لا.ط 2018م، ص 103.

5- أفلاطون، الجمهوريّة، ترجمة محمّد عبد الله دراز، دار المعارف، القاهرة، ط5، لا.ت، الكتاب السابع، ص 235.

6- أفلاطون، (م.ن)، ص 240.

7- أفلاطون، فيدون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 1985م، ص 89.

يعيشون في عالم الوهم، ولا تتحقّق لأحدهم الحرّيّة الحقيقيّة إلّا عندما يتحرّر ويصعد إلى النور؛ فالحرّيّة عند أفلاطون وجوديّة معرفيّة.

### 3. أرسطو وحرّيّة المشاركة السياسيّة

أعاد أرسطو (384- 322 ق.م) توجيه مفهوم الحرّيّة نحو الفضاء العموميّ والسياسيّ؛ فقد عرّف الإنسان بأنّه «حيوانٌ مدنيٌّ بطبعه[1]»، والحرّيّة ليست مجرّد حالةٍ داخليّة؛ بل هي ممارسةٌ فعليّةٌ في إطار الدولة، والإنسان الحرّ هو الذي يشارك في الحكم[2]؛ فالحرّيّة في هذا السياق هي القدرة على الحكم والخضوع للحكم بالتناوب؛ وهو ما يميّز النظام الديمقراطيّ.

يقرّر أرسطو أنّ «الدولة توجد من أجل الحياة؛ لكنّها تستمرّ من أجل الحياة الحسنة؛ والحياة الحسنة لا تتحقّق إلّا بالحرّيّة[3]»، إلّا أنّه يؤكّد على أنّ الحرّيّة ليست حقًّا للجميع؛ بل هي حكرٌ على المواطن اليونانيّ، الحرّ، الذكر، البالغ، وغير الأجنبيّ[4].

### 4. لأبيقوريّة والتحرّر من الخوف

أمّا الأبيقوريّون، فإنّ الحرّيّة لديهم تتحقّق بالتحرّر من الخوف -خصوصًا الخوف من الموت والآلهة-؛ يقول أبيقور: «السعادة تبدأ حين نتحرّر من الخوف[5]». وترتبط الحرّيّة بالهدوء النفسيّ -أتاراكسيا-، وهي حالةٌ داخليّةٌ لا تعتمد على الظروف الخارجيّة. إلّا أنّ الأبيقوريّين لم يبدوا اهتمامًا بالمشاركة السياسيّة؛ بل دعوا إلى «العيش في الخفاء» وهو ما يتناقض مع الموقف التقليديّ اليونانيّ.

### 5. الحرّيّة داخليّةٌ في الفكر الرواقيّ

ظهرت المدرسة الرواقيّة في العصر الهلّنستيّ وبلغت ذروة تأثيرها في الفكر الرومانيّ، مقدّمةً تصوّرًا عميقًا للحرّيّة كاستقلالٍ داخليّ؛ فقد رأى الرواقيّون أنّ الحرّيّة الحقيقيّة تكون في الاتّساق مع الطبيعة والعقل الكونيّ -اللوغوس-؛ فالإنسان الحرّ لا يتأثّر بالعواطف كالخوف والشهوة؛ بل يعيش وفق العقل والواجب؛ يقول إبيكتيتوس: «الحرّيّة ليست في أن تفعل ما تشتهي؛ بل في أن لا تُجبر على

1- أرسطو، السياسة، ترجمة جورج طعمة، دار بيروت، بيروت، 1963م، ط1، الكتاب الأوّل، الفصل 2، ص 15.
2- أرسطو، السياسة، (م.س)، الكتاب الثالث، الفصل 6، ص 117.
3- أرسطو، الأخلاق النيقوماخيّة، ترجمة سهير القمري، دار الثقافة، القاهرة، 1992م، ط1، الكتاب الأوّل، ص 25.
4- أرسطو، السياسة، (م.س)، ص 120.
5- ديوجين لارتيوس، حياة آراء الفلاسفة الممتازين، ترجمة سامي نجيب، دار الآفاق، بيروت، ط3، 1995م، ص 632.

ما تكره[1]»؛ ويؤكّد سينيكا على أنّ الحرّيّة الحقيقيّة لا تُقاس بالوضع الاجتماعيّ؛ بل بالسيطرة على الذات: «الرجل الحرّ هو من يعيش كما يريد، لا من يفعل ما يشاء[2]»، ومن هنا يميّز بين الحرّيّة الخارجيّة التي من الممكن أن تُسلب، والحرّيّة الداخليّة التي لا يمكن لأحدٍ سلبها. فالإنسان، وإن كان قاصرًا عن التحكّم في العالم الخارجيّ؛ إلّا أنّه قادرٌ على التحكّم في حكمه عليه[3]؛ وهذا يعني أنّ العبد الذي انتُزعت منه الحرّيّة السياسيّة يمكن له أن يكون حرًّا داخليًّا إذا ما كان قادرًا على تحكيم عقله على انفعالاته، وفصل سعادته عن الظروف الخارجيّة[4].

أنّ هذه الرؤية للحرّيّة على أنّها استقلاليّةٌ داخليّة بدأت في العصر الهلّنستيّ ضمن المدرسة الرواقيّة اليونانيّة، ثم وُرّثت وطُوّرت في العصر الرومانيّ على يد إبيكتيتوس وماركوس أوريليوس، الذين جسّدوها في سياق الإمبراطوريّة والتحديات الوجوديّة الجديدة»

## 6 – الحرّيّة في الفكر الرومانيّ

بنى الرومان مفهومهم للحرّيّة على أساس الإمبراطوريّة والقانون؛ فالحرّيّة في روما كانت تعني وضعَ المواطن الحرّ مقابل العبد، ثمّ توسّعت لتشمل الحقوق المدنيّة والسياسيّة.

وفي العصر الجمهوريّ، ارتبطت الحرّيّة بمفاهيم المساواة أمام القانون، وحقّ الاعتراض على القرارات، وحرّيّة التعبير في مجلس الشيوخ؛ وقد دافع شيشرون عن الحرّيّة كقيمةٍ جوهريّة للجمهورية بقوله: «الحرّيّة هي أعظم الهبات التي وهبتها الطبيعة للإنسان[5]»، إلّا أنّ مفهوم الحرّيّة الرومانيّ كان مرتبطًا بالهويّة الجماعيّة أكثر من الفرديّة؛ فالمواطن الرومانيّ حرٌّ لأنّه ينتمي إلى دولةٍ قويّةٍ ومنظّمة.

وعلى الرغم من تقادم القرون، ما يزال اليوم إرث الحضارتين اليونانيّة والرومانيّة يشكّل مرجعًا لا يمكن تجاهله في النقاشات المعاصرة حول الحرّيّة، سواءٌ في بُعدها السياسيّ أو الأخلاقيّ.

1– إبكتيتوس، المحادثات، ترجمة سمير جريس، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2009م، ص 187.

2– سينيكا، الرسائل الأخلاقيّة إلى لوكيليوس، ترجمة عبد الحليم محمود، دار التنوير، بيروت، ط1، 2010م، ص 215.

3– أنتوني لونغ، الرواقيّون– الأخلاق والحرّيّة والمعنى، ترجمة محمّد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة، القاهرة، لا.ط، 2005م، ص 144.

4– إبيكتيتوس، الأربعون حديثًا، ترجمة عبد الرحمن بدويّ، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط1، 1954م، ص 22.

5– شيشرون، حول القوانين، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1998م، ص 78.

**ثانيًا: الحرّيّة في التنظير اللاهوتيّ المسيّحيّ**

ورثت المسيحيّة التراث الفلسفيّ اليونانيّ–الرومانيّ، وأعادت كتابته على ضوء رؤيتها اللاهوتيّة؛ ومن المفاهيم التي اهتمّت بها مفهوم الحرّيّة الذي شكّل موضوعًا للتأمّل اللاهوتيّ منذ القرون الأولى للميلاد؛ بحيث أعاد الإيمان المسيحيّ صياغة هذا المفهوم وفق نظرته للخالق، ولعلاقة الإنسان به، وللخلاص؛ فقد رأى الفكر المسيحيّ في الحرّيّة هديّةً إلهيّةً تُمارَس في سياق المسؤوليّة الأخلاقيّة والطاعة الإراديّة لله[1].

وقد شهد مفهوم الحرّيّة في الفكر المسيحيّ تحوّلًا جوهريًّا من كونه فضيلةً عقليّةً –كما رآه الإغريق–، إلى كونه علاقةً روحيّةً وأخلاقيّةً مع الإله؛ فهذه الهديّة الإلهيّة مشروطةٌ بالاختيار الأخلاقيّ، والتوبة، والانسجام مع النظام الإلهيّ ففي العقيدة المسيحيّة، الإنسان مخلوقٌ على صورة الله ومثاله، وأبرز سمات هذه الصورة هي القدرة على الاختيار الحرّ؛ فاللّه لا يُجبر الإنسان على طاعته؛ بل يدعوه إليه بمحبّة، ويمنحه حرّيّة القبول أو الرفض، غير أنّ هذه الحرية ليست مطلقة؛ بل مرتبطةٌ بإرادة الله؛ فالحرّيّة المسيحيّة ليست «فعل ما يشاء»؛ بل «القدرة على اختيار الخير بمحض الإرادة»؛ وهذا ما يميّزها عن الحرّيّة الرواقيّة كاستقلاليّةٍ مطلقة؛ إذ يرى المسيحيّ أنّ الحرّيّة تتحقّق في الاتّحاد مع إرادة الله؛ لا في معارضتها.

**1. أوغسطينوس والحرّيّة المسؤولة**

طوّر القدّيس أوغسطينوس (354–430م) مفهوم الحرّيّة في الفكر المسيحيّ، خصوصًا في مواجهة تعاليم بيلاغيوس التي رأت أنّ الإنسان يستطيع أن يخلّص نفسه بقوّته الذاتيّة من دون الحاجة إلى النعمة الإلهيّة؛ فقد أكّد أوغسطينوس أنّ الإنسان –بعد السقوط (خطيئة آدم)– فقد القدرة على اختيار الخير بذاته، وأصبح أسيرًا للخطيئة؛ إلّا أنّ الله يمنحه النعمة التي تُعيد إليه القدرة على الاختيار الحرّ، لا كقوّةٍ ذاتيّة؛ بل كهديّةٍ إلهيّة، ويؤكّد أوغسطينوس أنّ الله خلق الإنسان حرًّا؛ إلّا أنّ حرّيّته مسؤولة؛ فله أن يختار بين الخير والشرّ؛ لكنّ اختيار الشرّ يُفقده حرّيّته الحقيقيّة؛ بحيث يصبح عبدًا للخطيئة[2]؛ «الإنسان خُلق حرًّا؛ لكنّه استخدم حرّيّته

1– جارث فوت، تاريخ الحرّيّة في الفكر الغربيّ، ترجمة سمير جريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007م، ص 62.

2– أوغسطينوس، مدينة الله، ترجمة إميل إسكندر، دار المشرق، بيروت، ط1، 1988م، الكتاب 19، الفصل 15، ص 321.

ليخطئ؛ فوقع في عبوديّة الشهوات»[1].

## 2. التوفيق بين العقل والإيمان لدى توما الأكوينيّ

يؤكّد توما الأكوينيّ (1225–1274م) أنّ الحرّيّة ليست تناقضًا مع الإرادة الإلهيّة؛ بل هي جزءٌ من النظام الإلهيّ ذاته[2]؛ فاللّه أعطى الإنسان عقلًا وإرادةً ليختار الخير طواعيةً[3] ؛ «الحرّيّة ليست انفلاتًا من القانون الإلهيّ؛ بل هي القدرة على اختيار ما يتوافق مع العقل والناموس الطبيعيّ[4]».

ويُميّز توما بين نوعين من الإرادة:

- الإرادة الطبيعيّة: التي تميل تلقائيًّا نحو الخير المطلق (الله).
- والإرادة الاختياريّة: التي تختار الوسائل المؤدّية إلى ذلك الخير.

## 3. إيكهارت والحرّيّة الروحيّة

ظهرت في القرون الوسطى تيّاراتٌ صوفيّة، على رأسها ميستر إيكهارت (1260–1328م) الذي قدّم تصوّرًا أكثر جذريّةً للحرّيّة؛ فقد دعا إلى التحرّر من كلّ شيء؛ حتّى من صورة الله ؛ لأنّ التعلّق بأيّ شيءٍ –حتّى بالأفكار الدينيّة–، يُفقد الإنسان حرّيّته الداخليّة؛ «ليكن الله حرًّا فيك، وكن أنت حرًّا في الله؛ لا تُقيّد الله بصورة، ولا تُقيّد نفسك بفكرة[5]».

هذا التصوّر الصوفيّ يُعيد إلى الأذهان الفلسفة الرواقيّة التي رأت أنّ الحرّيّة الداخليّة أهم من الخارجيّة؛ إلّا أنّه يضيف إليها بُعدًا ميتافيزيقيًّا؛ فالحرّيّة اتّحادٌ بالذات الإلهيّة؛ لا تحكّمٌ بالانفعالات فقط[6].

وقد أدانت الكنيسة بعض تعاليم إيكهارت بعد وفاته، واتّهمته بالزندقة؛ لكنّه ظلّ صاحب تأثيرٍ عميقٍ في التصوّف المسيحيّ.

## 4. تطبيق الحرّيّة خلال العصور الوسطى

مع اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحيّة في مطلع القرن الرابع، أصبحت الديانة الرسميّة للدولة، وبذلك دخل مفهوم الحرّيّة المسيحيّة في مرحلةٍ جديدةٍ من التعقيد؛ وعلى الرغم من العمق اللاهوتيّ

1– أوغسطينوس، أوغسطينوس، الاعترافات، ترجمة سامي نجيب، دار الآفاق، بيروت، ط3، 2005م، ص 192.

2– توما الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمة مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر، دار التراث، القاهرة، لا.ط، 1998م، السؤال 83، المقالة1، ص 210.

3– (م. ن)، السؤال 82، المقالة 2، ص 205.

4– توما الأكوينيّ، في الحقيقة، ترجمة عبد الله الجفريّ، عالم الكتب الحديث، بيروت، لا.ط، 2015م، السؤال 24، ص 188.

5– (م.ن)، ص 82.

6– برنارد مكغين، الصوفيّة المسيحيّة– تاريخها وجوهرها، ترجمة جورج كنعان، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، لا.ط، 2006م، ص 155.

لهذا المفهوم، إلّا أنّه واجه تناقضًا في التطبيق، وعلى الرغم من أنّ المفكّرين المسيحيّين الاوائل كانوا يدافعون عن حرّيّة الضمير في مواجهة الاضطهاد، إلّا أنّ الكنيسة مارست رقابةً صارمةً وصولًا إلى تحوّلها إلى سلطةٍ تمتلك القدرة على فرض العقيدة؛ مبرّرةً هذا الاضطهاد بأنّ «الحرّيّة في الضلال تدمّر النفس»، وأنّ «الحرّيّة الحقيقيّة هي حرّيّة الخلاص»، ومن واجب السلطة منع الناس من «الانزلاق في الهرطقة التي تُفقدهم خلاصهم»؛ وقد نُقل أنّ أوغسطينوس أفتى بجواز استخدام القسر ضد الهراطقة تحت شعار: «اضربوه، لعلّه يسمع![1]».

وهكذا، تحوّلت الحرّيّة من قيمةٍ فرديّةٍ إلى مصلحةٍ جماعيّةٍ تُدار من فوق، وقد قدّمت الكنيسة نفسها –في ظلّ محاكم التفتيش والحروب الصليبيّة–، على أنّها حارس الحقّ؛ لانّ الحرّيّة في الضلال هي عبوديّةٌ للشيطان.

كما استولت الكنيسة على مقاليد السلطة، ولمّا رأت في المفكّرين ثورةً على قواعدها وأصولها، وتهديدًا لسلطانها انطلقت لتكميم الأفواه، وتعطيل الأفكار الحرّة؛ فقد حاربت السلطة العقل والفكر وحرّيّة الرأي باسم الدين والكنيسة؛ ومن هنا برز العداء بين الكنيسة وحرّيّة الفكر.

ومن المفارقات أنّ أكثر تجلّيات الحرّيّة الروحيّة في العصور الوسطى كانت في الأديرة، وعلى الرغم من أنّ الحياة الرهبانيّة تقوم على الطاعة والانضباط، إلّا أنّ الحرّيّة تعني هنا اختيار نوع القيود التي تقرّبه من الله؛ فتحوّلت الحرّيّة إلى تجربةٍ داخليّةٍ روحيّة، تُمارَس في الصمت، والصلاة، والزهد[2]، وقد استمرّت العبوديّة في أوروبا لقرونٍ طويلة، على الرغم من الدعوة في بعض المجمّعات الكنسيّة إلى معاملة العبيد بإنسانيّة، كما أنّ المرأة ظلّت في وضعيّةٍ دونيّةٍ باستثناء حالاتٍ نادرة؛ إلّا أنّ المسيحيّة قدّمت فكرةً جديدة تتلخّص في أنّ العبد والسيّد متساويان أمام الله[3]؛ وهذه الفكرة، –على الرغم من عدم تطبيقها سياسيًّا–،لكنّها ستصبح البذرة لحركات إلغاء العبوديّة[4].

---

1– أوغسطينوس، آثار أوغسطينوس الكاملة، ترجمة بطرس الجميل، دير الدراسات اللاهوتيّة، القاهرة، 1976م، الرسائل، رقم 93، ص 88.

2– أوغسطين، مدينة الله، (م.س)، الكتاب 19، الفصل 15، ص 321.

3– ماري لويس فون بارتنر، الحياة الرهبانيّة في العصور الوسطى بين الانضباط والتحرّر، ترجمة سعاد الصباح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 295، 2004م، ص 78.

4– جان لوكلير، التصوّف المسيحيّ– من الأنبا أنطونيوس إلى القدّيس فرنسيس، ترجمة أنطوان ملكيّ، دار التنوير، بيروت، ط1، 2006م، ص 112.

وممّا تقدّم يظهر بوضوح أنّ المسيحيّة قدّمت رؤيةً فريدةً للحرّيّة، تعلي من شأن الإرادة الإنسانيّة باعتبارها هبةً إلهيّة، وتربطها في الوقت عينه بالخير المطلق والمصير الأخرويّ للإنسان

**ب – تعدّد معاني الحرّيّة في الغرب الحديث**

إنّ مفهوم الحرّيّة في الغرب الحديث ليس ذا معنى واحدٍ؛ بل يمكن القول إنّه ميدانٌ للصراع الأيديولوجيّ، والفلسفيّ، والسياسيّ[1]؛ فقد تخطّت الحرّيّة حدودها النظريّة في ظلّ الديمقراطيّات الغربيّة الحديثة إلى ممارسةٍ يوميّةٍ تُترجم في الدساتير، والمحاكم، والأسواق، والمنازل، وشاشات الهواتف؛ لكنّ هذا التعدّد –الذي يبدو في ظاهره تكاملًا– ليس كذلك؛ بل هو تناقضٌ وصراعٌ بين حرّيّة الفرد وحرّيّة الجماعة، وبين الحرّيّة السلبيّة والحرّيّة الإيجابيّة، وبين حرّيّة التملّك وحرّيّة التمرّد على الملكيّة، وبين حرّيّة الجسد وسلطة الهويّة[2].

**أوّلًا: الحرّيّة السياسيّة وحقوق الإنسان**

تُعدّ الحرّيّة السياسيّة وحقوق الإنسان من الركائز الأساسيّة التي تقوم عليها الدول الحديثة، وتشكّل معيارًا جوهريًّا لقياس مدى تقدُّم المجتمعات وديمقراطيّتها. ليست الحرّيّة السياسيّة مجرّد غياب القمع أو القدرة على التصويت في الانتخابات؛ بل هي مجموعةٌ من الحقوق التي تسمح للمواطنين بالمشاركة في صناعة القرار، والتعبير عن الرأي، وتشكيل الجمعيّات، والوصول إلى المعلومات، والمساءلة السياسيّة؛ ويشير جون ستيوارت ميل إلى أنّ «الحرّيّة السياسيّة هي شرطٌ لا غنى عنه لتنمية الفرد والمجتمع معًا[3]».

**1. الحرّيّة بين التمكين والطقوسيّة**

في إطار التمكين، تُمارَس الحرّيّة السياسيّة كوسيلةٍ لتمكين الأفراد والجماعات من الدفاع عن مصالحهم، وتحقيق العدالة الاجتماعيّة، وبناء مؤسّساتٍ ديمقراطيّةٍ قويّة؛ بحيث يرى عالم السياسة الهندي أمارتيا سين أنّ «الديمقراطيّة ليست فقط نظامًا للانتخابات؛ بل نظامٌ للحوار العام والشفافيّة والمساءلة[4]».

وفي هذا السياق، يصبح الناخب فاعلًا

1– إيزايا برلين، مفهومان للحرّيّة، (م.س)، ص 35.
2– ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانيّة– الإرادة في المعرفة، ترجمة علي مقلّد، دار الفارابيّ، بيروت، ط3، 2008م، ص 142.
3– جون ستيوارت ميل، الحرّيّة، ترجمة محمّد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 2009م، ص 45.
4– أمارتيا سين، التنمية كحرّيّة، ترجمة سمير أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2005م، ص 178.

سياسيًّا؛ لا مجرّد متلقٍ سلبيٍّ للقرارات. ثمّ إنّ حرّيّة التعبير وحرّيّة التجمّع تصبحان أدواتٍ حقيقيّةً لبناء رأيٍ عام بإمكانه الضغط من أجل الإصلاح.

2. **الفجوة بين الخطاب والممارسة** كان من المفترض أنّ يتحوّل مفهوم الحرّيّة السياسيّة في الغرب من الإطار النظريّ الفلسفيّ إلى منظومةٍ مؤسّساتيّةٍ تُجسَّد في الدساتير، والانتخابات، وحقوق الإنسان[1]؛ وذلك مع الإعلان الأمريكيّ لحقوق الإنسان (1776)، والإعلان الفرنسيّ (1789)، اللذَين حوّلا الحرّيّة من شعارٍ إلى نصٍّ قانونيّ ملزِم[2]؛ «الرجال يولدون ويظلّون أحرارًا ومتساوين في الحقوق[3]».

ولكنّ هذا التحوّل المفترض لم يتمّ وفق المأمول ولم يخلُ من التناقضات؛ فالحرّيّة السياسيّة –التي تعني «المشاركة الفعليّة في صناعة القرار»– أصبحت مجرّد طقوسٍ كما تحذّر كثيرٌ من النظريّات الحديثة في مقاربتها للديمقراطيّة الحديثة؛ حيث صناديق اقتراعٍ من دون مشاركةٍ حقيقيّة، وحقوقٌ ورقيّةٌ من دون تمكينٍ فعليّ[4]؛ في حين أنّه من المفترض أنّ «الحرّيّة السياسيّة ليست في التصويت؛ بل في الفعل المشترك في الفضاء العموميّ[5]».

وبالعودة إلى مفهومي الحرّيّة السلبيّ والإيجابيّ، يمكن استنتاج أنّ الغرب الحديث يتأرجح بين نوعين من الحرّيّة السياسيّة:

- الحرّيّة السياسيّة السلبيّة التي تعني غياب التدخّل الخارجيّ (لا أحد يمنعني من التصويت).
- والحرّيّة السياسيّة الإيجابيّة التي هي القدرة على الفعل والمشاركة (لديّ القدرة على تغيير النظام[6]).

## ثانيًا: حرّيّة التعبير بين الحقّ المقدّس والمسؤوليّة الاجتماعيّة

يُنظر إلى حرّيّة التعبير في الغرب على أنّها أحد أكثر الحقوق قداسةً؛ بل الحرّيّة الأم التي تحمي بقيّة الحرّيّات[7]، وقد أسّس لها فولتير، وتبعه جون ستيوارت ميل الذي أشار إلى أنّه «إذا كان كلّ البشر يحملون

1- ليندا كولارد، حقوق الإنسان في الفكر الغربيّ، ترجمة: أحمد محمود صبحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص 88.
2- الإعلان الفرنسيّ لحقوق الإنسان والمواطن (1789)، المادّة الأولى– ترجمة رسميّة منشورة في وثائق حقوق الإنسان الأساسيّة، الأمم المتّحدة، نيويورك، 1994م، ص 7.
3- (م. ن)، ص 7.
4- هانا أرندت، (م.س)، ص 155.
5- (م.ن)، ص 158.
6- إيزايا برلين، مفهومان للحرّيّة، (م.س)، ص 42.
7- جون ستيوارت ميل، في الحرّيّة، (م.س)، ص 33.

رأيًا واحدًا، وكان شخصٌ واحدٌ فقط يخالفهم؛ فليس من حقّ البشر إسكاته[1]»، كما يؤكّد على أنّه حتّى الآراء الخاطئة قد تحمل جزءًا من الحقيقة؛ ولذلك فإنّ كبتها يحرم المجتمع من فرصة التأمّل والنقد والتطوّر؛ لأنّ كبت الرأي الخاطئ اغتصابٌ لحقّ الأجيال القادمة في التفكير والاختيار.

وقد عدّها المفكّرون الغربيّون من أبرز المكاسب التي حقّقتها الإنسانيّة في مسيرتها نحو التحرّر؛ فهي حجر أساس في بناء المجتمعات الديمقراطيّة، ووسيلةٌ لا غنى عنها للنقد، والابتكار، والتقدم.

1. **حدود حرّيّة التعبير: مبدأ الضرر**

اعتبر ميل مبدأ الضرر حدًّا أخلاقيًّا وقانونيًّا لحرّيّة الفرد، بما في ذلك حرّيّة التعبير؛ «السلطة الوحيدة التي يُبرَّر أن يمارسها المجتمع على الفرد ضدّ إرادته، هي منع الضرر عن الآخرين[2]».

وقد شكّل هذا المبدأ الأساس الذي بُنيت عليه التشريعات الغربيّة الحديثة؛ فعلى الرغم من قدسيّة هذا الحقّ إلّا أنّه لم يتمّ التعامل معه على أنّه حقٌّ مطلق؛ بل مقيّدٌ بواجباتٍ تجاه الآخرين والمجتمع؛ فالفيلسوف الألمانيّ يورغن هابرماس يرى أنّ «الحوار العقلانيّ لا يمكن أن يتحقّق إلّا في إطارٍ من الاحترام المتبادل والاعتراف بالآخر[3]»؛ ممّا يعني أنّ حرّيّة التعبير لا تبرّر خطاب الكراهيّة أو التحريض على العنف.

وفي هذا السياق، تُفرّق المواثيق الدوليّة بين حرّيّة التعبير المشروعة وخطاب الكراهيّة أو التحريض على العنف؛ فقد أشارت المادّة 20 من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة إلى حظر «أيّ دعوةٍ إلى الكراهيّة القوميّة أو العنصريّة أو الدينيّة تشكّل تحريضًا على التمييز أو العداوة أو العنف[4]».

2. **حرّيّة التعبير وهيمنة الخطاب**

إلّا أنّ حرّيّة التعبير لم تعد اليوم مجرّد حقٍّ في الكلام؛ بل أصبحت مجالًا للصراع بين حرّيّة الفنان وحساسيّة الأقلّيّات؛ وبين حرّيّة الصحافة وحقّ الأفراد في الخصوصيّة[5]... وهنا يبرز نعوم تشومسكي الذي يرى أنّ حرّيّة التعبير

1- (م. ن)، ص 35.

2- جون ستيوارت ميل، الحرّيّة، (م.س)، ص 72.

3- يورغن هابرماس، نظريّة الفعل التواصليّ، ترجمة نبيل علي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2003م، ص 214.

4-العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، المادّة 20، الفقرة 2، الأمم المتّحدة، نيويورك، 1966، منشور في: المواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان، (م.س)، ص 47.

5- جوشوا كوهين، (م.س)، ص 77.

في الغرب –على الرغم من شعاراتها–، مشروطةٌ بالسلطة؛ فوسائل الإعلام الكبرى تعمل على الإقصاء الاقتصاديّ والثقافيّ[1]؛ ف»حرّيّة التعبير الحقيقيّة هي حرّيّة من يملك القليل أن يُسمَع؛ لا حرّيّة من يملك الكثير أن يُكرّر[2].

وفي هذا الإطار لا تكون المسؤوليّة الاجتماعيّة قيدًا خارجيًّا للحرّيّة؛ بل جزءٌ من جوهرها؛ فالتعبير المسؤول هو الذي يُساهم في بناء مجتمعٍ ديمقراطيٍّ حقيقيّ؛ لا الذي يُفرّق أو ينشر الكراهيّة باسم الحرّيّة.

ومع ظهور وسائل التواصل الاجتماعيّ، دخل مفهوم حرّيّة التعبير مرحلةً جديدةً من التعقيد؛ فقد وفّرت هذه الوسائل تمكينًا غير مسبوقٍ للأفراد؛ إلّا أنّها سهّلت أيضًا انتشار الأخبار الكاذبة، والتنمّر، والتحريض على نطاقٍ واسع، وقد أثار ذلك جدلًا حادًّا في الغرب حول أنّه: هل يجب أن تتدخّل شركاتٌ مثل «فيسبوك» و«تويتر» لحذف المحتوى الضارّ؟ أم أنّ ذلك يُهدّد الحرّيّة؟

**ثالثاً: الحرّيّة الفرديّة والجنسيّة بين تحرّر الجسد والسلطة الجديدة**

في العقود الأخيرة، برزت الحرّيّة الجنسيّة كأحد أبرز مظاهر التحوّل الثقافيّ وأحدّ أهمّ رموز الحداثة والفرديّة؛ فبعد قرونٍ من سيطرة الأخلاق الدينيّة والضوابط الاجتماعيّة تمّ تحرير الجسد والرغبة شيئًا فشيئًا إلى أن أصبحت المطالبة بحقّ الفرد في تقرير مصيره الجنسيّ، –هويّةً وميولًا وممارساتٍ– جزءًا من الخطاب الليبراليّ.

فقد رأى سارتر أنّ الإنسان «محكومٌ عليه أن يكون حرًّا»، أي أنّ حرّيّته عبءٌ وجوديّ، خصوصًا في مجال العلاقة بالجسد والآخر[3]؛ لكنّ ميشيل فوكو قلب المعادلة حينما أعلن أنّ التحرّر الجنسيّ الذي احتفل به الغرب في الستينيّات والسبعينيّات لم يكن تحرّرًا حقيقيًّا؛ بل نقلٌ للسلطة من المؤسّسة الدينيّة إلى المؤسّسات الطبّيّة والإعلاميّة والنفسيّة[4]، وأكّد على أنّنا: «لم نتحرّر من الجنس؛ بل أصبحنا مُلزمين بالحديث عنه، وتحليله، وإدارته[5].

1– نعوم تشومسكي، تصنيع الموافقة– الإعلام الغربيّ كجهاز دعاية، ترجمة عادل العوا، دار الفارابيّ، بيروت، لا.ط، 2003م، ص 201.

2– نعوم تشومسكي، مقابلة مع قناة البي بي سي (1992)، نُشرت في: تشومسكي– قراءةٌ في فكره السياسيّ، تحرير: روبرت واريك، ترجمة زياد منى، دار الفارابيّ، بيروت، لا.ط، 2005م، ص 189.

3– جان بول سارتر، الوجوديّة مذهبٌ إنسانيّ، ترجمة إدمون رباط، دار التنوير، بيروت، ط1، 1985م، ص 44.

4– ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانيّة– الإرادة في المعرفة، (م. س)، مج1، ص 139.

5– (م. ن)، ص 155.

### 1. التحرّر الجنسيّ بين الحقيقة والوهم

ينظر الفكر الليبراليّ الكلاسيكيّ والمعاصر إلى الحرّيّة الجنسيّة على أنّها امتدادٌ طبيعيٌّ لحقّ الفرد في التصرّف بجسده؛ فكما للفرد حقّ ملكيّة ممتلكاته، فإنّ له أيضًا حقّ التصرّف في جسده؛ يقول جون ستيوارت ميل: «ما دام الفعل لا يضرّ الآخرين، فلا يحقّ لأحدٍ –فردًا أو جماعةً– أن يفرض رأيه على شخصٍ آخر في ما يخصّ مصلحته الخاصّة[1]»؛ وبناءً عليه يصبح تجريم المثليّة، وفرض أدوارٍ جنسانيّةٍ تقليديّة، أو منع الإجهاض، انتهاكاتٍ لحرّيّة الفرد، ويصبح الجسد موقعًا للتحرّر، والحرّيّة الجنسيّة شرطًا لكرامة الإنسان.

لكنّ بعض التيّارت النسويّة –خصوصًا النسويّة الراديكاليّة–، شكّكت في حياد هذه الحرّيّة؛ فقد رأت المفكّرة كاترين ماكينون أنّ الحرّيّة الجنسيّة في مجتمعٍ ذكوريٍّ لا تعني سوى حرّيّة الرجل في استغلال جسد المرأة؛ وقالت: «عندما نقول إنّ المرأة حرّةً جنسيًّا، ننسى أنّ هذه الحرّيّة غالبًا ما تُمارَس تحت ضغط الصورة النمطيّة، وثقافة الاستهلاك، وتفوّق الذكورة[2]»؛ وهنا يصبح تحرير الجسد نوعًا جديدًا من الاستغلال؛ حيث يصبح لزامًا على المرأة أنّ تكون جذّابةً ومتاحة؛ بحيث تكون الحرّيّة الجنسيّة قيدًا جديدًا للمرأة لسلطة الجسد المُنتَج كسلعة.

### 2. المرّأة بين التحرّر والاستغلال

ومن الضروريّ في هذا السياق منح مساحةٍ لتسليط الضوء على حرّيّة المرأة في الغرب التي باتت بدورها مجالًا للصراع الطبقيّ والنفسيّ والسياسيّ. فقد بدأ النضال النسائيّ في الغرب تحت عناوين تدرّجت من حقّ التصويت، وحقّ التعليم والعمل، إلى حقّ التحرّر من الأدوار الجندريّة[3]، وقد حقّقت الحركات النسائيّة إنجازاتٍ من خلال الدساتير التي تُجرّم التمييز، والقوانين التي تضمن المساواة في الأجر نظريًّا، ودخول المرأة إلى عالم رؤساء الدول، والوزراء، والمدراء التنفيذيّين[4].

---

1– جون ستيوارت ميل، الحرّيّة، ترجمة محمّد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 2009م، ص 88.

2– كاترين ماكينون، الجندر كماركسيّة، ترجمة ليلى الأسعد، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008م، ص 134.

3– ليندا نيكولز، تاريخ الحركة النسائيّة في الغرب، ترجمة فاطمة القاسم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، لا.ط، 2008م، ص 44.

4– Inter–Parliamentary Union, Women in National Parliaments– 2024 Report, (Geneva: IPU, 2024), p. 12.

لكنّ هذه الإنجازات التي تُقدّم كتحرّرٍ شاملٍ لم ترُق لبعض المفكّرين النسويّين الذين رأوا فيها تحرّرًا نخبويًّا لا يخدم سوى الطبقة الوسطى والعليا من النساء؛ لا العاملات أو المهمّشات[1].

وقد قدّمت كارول باتيمان نقدها لليبراليّة التي لم تحرّر المرأة؛ بل دمجتها في النظام الرأسماليّ كعاملةٍ مستغَلَّةٍ من دون إلغاء أدوارها التقليديّة[2]؛ ف«المرأة الحديثة مطالبةٌ بأن تكون حرّةً في العمل، ومسؤولةً في المنزل؛ دون أن يُخفّف عنها أيٌّ من العبئين[3]»، وهو ما يسمّيه بعض المفكّرين «الاستغلال المزدوج»؛ كعاملةٍ أو موظّفةٍ تتقاضى أجرًا أقلّ من الرجل لنفس الوظيفة؛ حيث تصل فجوة الأجور إلى 20% في أمريكا وأوروبا[4]، وكأمٍّ وزوجةٍ تعمل من دون أجرٍ عملًا يُقدّر بتريليونات الدولارات سنويًّا؛ لكنّه لا يُحسب في الناتج المحليّ[5].

وحتّى في مجال التحرّر الجنسيّ، تنتقد نسوياتٌ مثل لورا مولفي وبيل هوكس أنّ حرّيّة الجسد أصبحت تسليعًا للجسد الأنثويّ؛ خصوصًا في الإعلانات، والسينما، ووسائل التواصل[6]؛ ف«المرأة حرّةٌ في أن تظهر شبه عاريةٍ في إعلان؛ لكنّها غير حرّةٍ في أن ترفض هذا العرض دون خسارة فرصتها المهنيّة[7]»؛ وهذا ما يسمّيه غاي ديبور مجتمع الاستعراض؛ حيث تُقدّم الحرّيّة كصورةٍ لا كفعلٍ حقيقيّ[8].

**رابعًا: الحرّيّة الرقميّة والرقابة**

برزت في العقدين الأخيرين ساحةٌ جديدةٌ للحرّيّة في الغرب هي الفضاء الرقميّ الذي أوهم الإنسان الحديث بعالمٍ متحرّرٍ من الرقابة، وأرضٍ غير محدودةٍ من بناء الهويّة ونشر المعرفة؛ إلّا أنّه سرعان ما تحوّل إلى مجالٍ للسيطرة، والمراقبة، والاستغلال الرأسماليّ[9]؛ بحيث باتت الأدوات التي وُعد بها الإنسان لتحريره هي

1- نانسي فريزر، العدالة بين يدينا- إعادة التفكير في سياسات الهويّة والاعتراف، ترجمة سمر حلبيّ، دار الفارابيّ، بيروت، ط1، 2010م، ص 72.
2- كارول باتيمان، عقد الجنس- الاستغلال الجنسيّ للمرأة، ترجمة مها بركات، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005م، ص 88.
3- (م. ن)، ص 92.
4-ILO, Global Wage Report 2023–2024, (Geneva: International Labour Organization, 2024), p. 33.
5- Marilyn Waring, If Women Counted: A New Feminist Economics, (New York: HarperCollins, 1988), p. 112.
6- بيل هوكس، النسويّة للجميع، ترجمة عبير سليم، دار الفارابيّ، بيروت، ط1، 2015م، ص 33.
7- (م. ن)، ص 38.
8- غاي ديبور، مجتمع الاستعراض، ترجمة أنور عبد الملك، دار الطليعة، بيروت، لا.ط، 1980م، ص 22.
9-شوشانا زوبوف، عصر الرأسماليّة المراقبة- مستقبل السلطة الجديدة، ترجمة محمّد عادل، دار الفارابيّ، بيروت، ط1، 2021م، ص 45.

بعينها أدوات ضبطه[1].

فقد ساد في التسعينيّات، –عند بدء ظهور شبكة الإنترنت– الخطاب الواعد عمّا سيحدثه من ثورةٍ ديمقراطيّة، وقد عبّر عن هذا الأمل العديد من المفكّرين الذين رأوا أنّ الإنترنت يُمكّن الإنتاج البنيويّ؛ أي أنّ الناس ينتجون بأنفسهم المعرفة؛ لا يستهلكونها فقط[2]؛ إذ «الإنترنت هو أوّل وسيلة اتّصالٍ في التاريخ تسمح للمستخدم العاديّ أن يكون ناشرًا، وقارئًا، ومنتجًا في آنٍ واحد[3]»، إلّا أنّ هذا الوعد بدأ يتلاشى مع صعود شركات التكنولوجيا الكبرى التي حوّلت الفضاء الرقميّ إلى سوقٍ رأسماليّةٍ خاضعةٍ لمنطق الربح؛ لا لمنطق الحرّيّة[4].

## خامسًا: الحرّيّة السلبيّة في مقابل الحرّيّة الإيجابيّة

لفهم التعدّد والتنوّع الكبير في معاني الحرّيّة في الفكر الغربيّ الحديث، لا بدّ من العودة إلى التمييز الأساسيّ الذي طرحه إيزايا برلين بين نوعين من الحرّيّة[5]؛ الحرّيّة السلبيّة بمعنى غياب التدخّل الخارجيّ –الدولة، والدين، والمجتمع–، والحرّيّة الإيجابيّة؛ أي القدرة على الفعل، أو التمكين، أو المشاركة، والتحكّم في المصير.

يكشف هذا التمييز عن تناقضاتٍ عميقةٍ في كلّ مجالٍ من مجالات الحرّيّة في الغرب الحديث؛ فكثيرًا ما يُحتفى بالحرّيّة السلبيّة بينما تُهمل الحرّيّة الإيجابيّة.

### 1. في السياسة: حرّيّة التصويت لا تعني القدرة على التغيير:

تتمظهر الحرّيّة السلبيّة في حرّيّة التصويت، وتعدّد الأحزاب، وغياب القمع المباشر؛ وهو ما يتمّ الترويج له كديمقراطيّة؛ بحيث لا يُمنع المواطن من التصويت؛ بل يُشجّع عليه.

أمّا الحرّيّة الإيجابيّة فتكمن في «القدرة على التأثير في القرار، وتغيير السياسات، ومحاسبة النخب؛ وهي الحرّيّة الغائبة في أغلب الأحيان؛ فقد جاء في دراسةٍ لجامعة برينستون في العام 2014 أنّ سياسات الحكومة الأمريكيّة تُحدَّد بنسبة 90% من قبل النخب الاقتصاديّة واللوبيّات؛ لا من

1– يوكاي بنكلر، ثروة الشبكة– الإنتاج البنيويّ والتحوّل الاجتماعيّ، ترجمة: زياد منى، دار الفارابيّ، بيروت، ط1، 2008م، ص 88.
2– (م. ن)، ص 95.
3– (م. ن)، ص 102.
4– شوشانا زوبوف، عصر رأسماليّة المراقبة– مستقبل السلطة الجديدة، (م.س)، ص 67.
5– إيزايا برلين، مفهومان للحرّيّة، (م.س)، ص 42.

قبل إرادة الناخبين العاديّين[1].

**2. في التعبير: حرّيّة الكلام لا تعني القدرة على التأثير:** يُقال في الحرّيّة السلبيّة إنّه «لا أحد يسجنك لأنّك انتقدت الرئيس»، وهذا متوفّرٌ في الدول الغربيّة الحديثة خصوصًا إذا ما قورنت بالدول الاستبداديّة.

ولكنّ الحرّيّة الإيجابيّة هي في القدرة على الوصول إلى الجمهور، والتأثير في الرأي العام، ومواجهة الخطاب المهيمن، والحال أنّه في عصر الخوارزميّات، جميع ما ذُكر يتمّ التحكّم به من قبل الشركات، لا الأفراد.

وهذا يكشف عن عدم كفاية الحرّيّة السلبيّة –عدم السجن–، من دون الحرّيّة الإيجابيّة –القدرة على الوصول والتأثير–.

**3. في الاقتصاد: حرّيّة التعاقد لا تعني القدرة على الخيار** تتمثّل الحرّيّة السلبيّة في حرّيّة التملّك، والاستثمار، والعمل لحسابك الخاصّ؛ وهو ما تُروّج له الليبراليّة، في حين أنّ الحرّيّة الإيجابيّة تكمن في القدرة على رفض العمل القسريّ، والمساومة على الأجر، والحصول على ضماناتٍ اجتماعيّة؛ ولكن في «اقتصاد الغيغ» (Gig Economy)[2]، العامل حرٌّ؛ لكنّه مضطر.

في أمريكا، يعمل أكثر من 57 مليون شخص في وظائف «غيغ»، 36% منهم لا يملكون تأمينًا صحيًّا[3].

72% من سائقي «أوبر» Uber يقولون إنّهم يعملون لأنّهم لا يجدون بديلًا؛ لا لأنّهم أحرار[4]؛ «في عالم أوبر Uber، أنت حرٌّ في أن تعمل 14 ساعةً يوميًّا؛ لكنّك غير حرٍّ في أن ترفضها إن كنت جائعًا[5]».

**4. في الجسد والهويّة: حرّيّة الاختيار لا تعني تحديد الخيارات**

الحرّيّة السلبيّة هي حرّيّة ارتداء ما تريد، وممارسة العلاقات مع من تريد، وتغيير هويّتك الجنسيّة، وهو ما يعدّه الفكر

1- Martin Gilens & Benjamin I. Page, Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens, Perspectives on Politics 12, no. 3 (2014): 564–581.

2- نظام اقتصاديّ يعتمد على العمل الحرّ والوظائف المرنة والمؤقّتة بدلًا من الوظائف التقليديّة بدوام كامل

3- U.S. Bureau of Labor Statistics, Contingent and Alternative Employment Arrangements- 2022, Report No. 1094 (Washington, DC: BLS, 2023).

4- Uber Drivers Survey, Rideshare Guy Blog & Independent Research, Why Do Drivers Really Drive for Uber? (2022), https://therideshareguy.com

5- The Gig Economy: Workers Without Safety Nets, by Sarah Kessler
مقابلة مع سائق أوبر، ترجمة نورا سلامة، دار التنوير، القاهرة، 2021م، ص 155.

الغربيّ من أهمّ إنجازاته؛ ولكنّ مفردات الحرّيّة الإيجابيّة هي القدرة على تشكيل هويّتك خارج الضغوط الاجتماعيّة، والإعلاميّة، والجماليّة؛ والسؤال الأبرز: من يُحدّد معايير الجمال والنجاح والهويّة سوى الإعلانات، ووسائل التواصل، وعالم هوليوود، وشركات التجميل؟ وفي دراسةٍ لجامعة هارفارد (2022) وجدت أنّ 89% من الشباب في أمريكا يشعرون بضغطٍ نفسيٍّ بسبب معايير الجمال على وسائل التواصل؛ رغم أنّهم أحرار في نشر ما يريدون[1].

## 1. في الفضاء الرقميّ: حرّيّة التصفّح لا تعني الخصوصيّة:

هنا تكون الحرّيّة السلبيّة حرّيّة الدخول إلى أيّ موقعٍ تشاء، ونشر أيّ منشور، واستخدام أيّ تطبيق، في حين تمنح الحرّيّة الإيجابيّة القدرة على التحكّم في بياناتك، ورفض التتبّع؛ والحال أنّ أكثر من 90% من التطبيقات تبيع بيانات المشتركين فيها من دون موافقتهم[2]. وفي عام 2023، كشف تحقيقٌ لصحيفة The Guardian أنّ شركة Palantir التي تعمل مع البنتاغون، تمتلك ملفّاتٍ سلوكيّةً لملايين الأمريكيّين بناءً على نشاطهم الرقميّ من دون علمهم[3].

**نستنتج مما تقدم:**

ليس لمفهوم الحرّيّة في الفكر الغربيّ مفهومًا ثابتًا ولا موحّدًا؛ بل هو مسارٌ تاريخيٌّ فلسفيٌّ سيّالٌ صاغته محطّاتٌ كبرى من الفلسفة اليونانيّة القديمة حيث كانت الحرّيّة فضيلةً عقليّةً وأخلاقيّةً تتحقّق بالمعرفة، وبالتحرّر من الوهم، وبالمشاركة السياسيّة، إلى الفكر المسيحيّ حيث أصبحت الحرّية هديّةً إلهيّةً مشروطةً بالإرادة الأخلاقيّة تُستعاد بالتوبة والنعمة، أو بالانسجام مع النظام الإلهيّ، مرورًا بعصر التنوير حينما تحوّلت إلى حقٍّ طبيعيٍّ سابقٍ على الدولة والدين، يجب حمايته بالقانون، وبالعصر الليبراليّ عندما قُدّمت كنظامٍ مؤسّسيٍّ يحكم الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، ووصولًا إلى العصر الحديث حيث تعدّدت وأصبحت مجالًا للصراع بين السياسيّ والاقتصاديّ، وبين الفرد والجماعة، وبين الجسد والهويّة، وبين الإنسان والآلة.

1- Harvard Youth Mental Health Study, Social Media and Body Image Pressure, (Cambridge, MA: Harvard School of Public Health, 2022), p. 12.

2- Privacy International, Your Data is Their Business- Global App Tracking Report, (London: PI, 2023), p. 18.

3- Olivia Solon, Pentagon Contractor Palantir Harvests Data on Millions of Americans, The Guardian, March 15, 2023.

ولقد انتقلت الحرّيّة من كونها مفهومًا نظريًّا فقط، إلى ممارسةٍ يوميّةٍ تُرجمت في الدساتير، والمؤسّسات والمنازل، والأسواق...؛ إلّا أنّ هذه الترجمة لم تكن ذات مسارٍ تصاعديٍّ تكامليّ؛ بل كانت غالبًا متناقضةً ومشتّتة؛ فحرّيّة التصويت لم تفضِ إلى تمكينٍ حقيقيّ، وحرّيّة التعبير استُغلّت لتبرير الكراهيّة، وحرّيّة التعاقد تحوّلت إلى استغلالٍ منظّم، وحرّيّة الجسد أصبحت عبوديّةً وخضوعًا للمعايير الجماليّة والإعلاميّة المفروضة، أمّا الحرّيّة الرقميّة فلم تكن سوى إدارةٍ دقيقةٍ للخضوع؛ وهنا يبرز التمييز الذي قدّمه إيزايا برلين للحرّيةّ؛ فالغرب أتقن الحرّيّة السلبيّة، لكنّه فشل في تحقيق الحرّيّة الإيجابيّة.

ومن هذا المنظور، لم تعد الحرّيّة في الغرب مجرّد قيمةٍ تحرّريّة؛ بل هي أداةٌ أيديولوجيّة تُوظّف لتجميل أنظمةٍ تُعيد إنتاج الاستغلال؛ فالعبوديّة اليوم لم تعد بالسلاسل، بل بالخوارزميّات، والإعلانات، وثقافة الاستهلاك، وطغيان الأغلبيّة الليبراليّة.

فالحرّيّة الحقيقيّة هي في العبوديّة الواعية للمطلق اللامتناهي؛ لأنّ من لا يعبد الله، سيعبد الهوى، والسوق، والتكنولوجيا...

**المصادر والمراجع**

1. إبكتيتوس، المحادثات، ترجمة سمير جريس، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2009م.
2. إبيكتيتوس، الأربعون حديثًا، ترجمة عبد الرحمن بدويّ، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط1، 1954م.
3. أرسطو، الأخلاق النيقوماخيّة، ترجمة سهير القمري، دار الثقافة، القاهرة، 1992م، ط1، الكتاب الأوّل.
4. أرسطو، السياسة، ترجمة جورج طعمة، دار بيروت، بيروت، 1963م، ط1، الكتاب الأوّل، الفصل 2.
5. الإعلان الفرنسيّ لحقوق الإنسان والمواطن (1789)، المادّة الأولى- ترجمة رسميّة منشورة في وثائق حقوق الإنسان الأساسيّة، الأمم المتّحدة، نيويورك، 1994م.
6. أفلاطون، الجمهوريّة، ترجمة محمّد عبد الله دراز، دار المعارف، القاهرة، ط5، لا.ت، الكتاب السابع..
7. أفلاطون، الجمهوريّة، ترجمة محمّد عبد الله دراز، دار المعارف، القاهرة، ط5، لا.ت، الكتاب السابع.
8. أفلاطون، فيدون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 1985م، ص 89.
9. أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، ترجمة محمّد عبد الله درّاز، في أعمال أفلاطون الكاملة، دار المعارف، القاهرة، ط. قديمة.

10. أفلاطون، محاورة كريتون، ترجمة بسّام العسليّ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1985م، ص 49.

11. أمارتيا سين، التنمية كحرّيّة، ترجمة سمير أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2005م.

12. أنتوني لونغ، الرواقيّون- الأخلاق والحرّيّة والمعنى، ترجمة محمّد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة، القاهرة، لا.ط، 2005م.

13. أوغسطين، الاعترافات، ترجمة جورج طعمة، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1993م، الكتاب الثامن.

14. أوغسطينوس، آثار أوغسطينوس الكاملة، ترجمة بطرس الجميل، دير الدراسات اللاهوتيّة، القاهرة، 1976م، الرسائل، رقم 93.

15. أوغسطينوس، أوغسطينوس، الاعترافات، ترجمة سامي نجيب، دار الآفاق، بيروت، ط3، 2005م.

16. أوغسطينوس، مدينة الله، ترجمة إميل إسكندر، دار المشرق، بيروت، ط1، 1988م، الكتاب 19، الفصل 15.

17. إيزايا برلين، مفهومان للحرية، ترجمة محمّد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2002م.

18. برنارد مكغين، الصوفيّة المسيحيّة- تاريخها وجوهرها، ترجمة جورج كنعان، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، لا.ط، 2006م.

19. بيل هوكس، النسويّة للجميع، ترجمة عبير سليم، دار الفارابيّ، بيروت، ط1، 2015م.

20. توما الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمة مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر، دار التراث، القاهرة، لا.ط، 1998م، السؤال 83، المقالة1

21. توما الأكوينيّ، في الحقيقة، ترجمة عبد الله الجفريّ، عالم الكتب الحديث، بيروت، لا.ط، 2015م، السؤال 24.

22. جارث فوت، تاريخ الحرّيّة في الفكر الغربيّ، ترجمة سمير جريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007م.

23. جان بول سارتر، الوجوديّة مذهبٌ إنسانيّ، ترجمة إدمون رباط، دار التنوير، بيروت، ط1، 1985م.

24. جان لوكلير، التصوّف المسيحيّ- من الأنبا أنطونيوس إلى القدّيس فرنسيس، ترجمة أنطوان ملكيّ، دار التنوير، بيروت، ط1، 2006م،

25. جريجوري فلاسك، سقراط- حياةٌ تفحص نفسها، ترجمة عماد توفيق، مؤسّسة طلال أبوغزالة، عمّان، لا.ط 2018م.

26. جون ستيوارت ميل، الحرّيّة، ترجمة محمّد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 2009م.

27. جون ستيوارت ميل، في الحرّيّة، ترجمة عادل زعيتر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1985م.

28. جون لوك، مقالان في الحكم المدنيّ، ترجمة

نبيلة إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط1، 1996.

29. ديوجين لارتيوس، حياة آراء الفلاسفة الممتازين، ترجمة سامي نجيب، دار الآفاق، بيروت، ط3، 1995م.

30. سينيكا، الرسائل الأخلاقيّة إلى لوكيليوس، ترجمة عبد الحليم محمود، دار التنوير، بيروت، ط1، 2010م.

31. شوشانا زوبوف، عصر الرأسماليّة المراقبة– مستقبل السلطة الجديدة، ترجمة محمّد عادل، دار الفارابيّ، بيروت، ط1، 2021م.

32. شيشرون، حول القوانين، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1998م.

33. غاي ديبور، مجتمع الاستعراض، ترجمة أنور عبد الملك، دار الطليعة، بيروت، لا.ط، 1980م.

34. لاري سيدمان، الثقافة الغربيّة المعاصرة– بين الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة محمّد مزروعة– المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، لا.ط، 2005م.

35. ليندا كولارد، حقوق الإنسان في الفكر الغربيّ، ترجمة: أحمد محمود صبحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.

36. ماري لويس فون بارتنر، الحياة الرهبانيّة في العصور الوسطى بين الانضباط والتحرّر، ترجمة سعاد الصباح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 295، 2004م.

37. ميستر إيكهارت، المواعظ والتأمّلات، ترجمة أنطوان ملكي، دار التنوير، بيروت، لا.ط، 2003م.

38. ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانيّة– الإرادة في المعرفة، ترجمة علي مقلّد، دار الفارابيّ، بيروت، ط3، 2008م.

39. نعوم تشومسكي، تصنيع الموافقة– الإعلام الغربيّ كجهاز دعاية، ترجمة عادل العوا، دار الفارابيّ، بيروت، لا.ط، 2003م.

40. نعوم تشومسكي، مقابلة مع قناة البي بي سي (1992)، نُشرت في: تشومسكي– قراءةٌ في فكره السياسيّ، تحرير: روبرت واريك، ترجمة زياد منى، دار الفارابيّ، بيروت، لا.ط، 2005م.

41. يورغن هابرماس، نظريّة الفعل التواصليّ، ترجمة نبيل علي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2003م.

42. يوكاي بنكلر، ثروة الشبكة– الإنتاج البنيويّ والتحوّل الاجتماعيّ، ترجمة: زياد منى، دار الفارابيّ، بيروت، ط1، 2008م

1. ILO, Global Wage Report 2023–2024, (Geneva: International Labour Organization, 2024),
2. Marilyn Waring, If Women Counted: A New Feminist Economics, (New York: HarperCollins, 1988).
3. Martin Gilens & Benjamin I. Page, Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens, Perspectives on Politics 12, no. 3 (2014):
4. U.S. Bureau of Labor Statistics, Contingent and Alternative Employment Arrangements- 2022, Report No. 1094 (Washington, DC: BLS, 2023).
5. Uber Drivers Survey, Rideshare Guy Blog & Independent Research, Why Do Drivers Really Drive for Uber? (2022), https://therideshareguy.com
6. The Gig Economy: Workers Without Safety Nets, by Sarah Kesslerمقابلة مع سائق أوبر، ترجمة نورا سلامة، دار التنوير، القاهرة، 2021م، ص 155.
7. Harvard Youth Mental Health Study, Social Media and Body Image Pressure, (Cambridge, MA: Harvard School of Public Health, 2022), p. 12. Privacy International, Your Data is Their Business- Global App Tracking Report, (London: PI, 2023), p. 18.
8. Olivia Solon, Pentagon Contractor Palantir Harvests Data on Millions of Americans, The Guardian, March 15, 2023.