

مشكلة الحرية السياسية

لو أننا رجعنا إلى تاريخ التفكير السياسي ، لوجدنا أن مشكلة الحرية قد أثارت اهتمام غالبية العظمى من المفكرين السياسيين المحدثين ، وعلى رأسهم اسبينيوزا ، ولوشك ، ومونتسكيو ، وروسو ، ويتام ، وجون ستيوارت مل ، وغيرهم ، وأما في القرن العشرين فقد اهتم بدراسة هذه المشكلة فلاسفة عديدون مختلفو النزعات ، لعل من أهمهم هبّهوس Hobhouse (في كتاب له مشهور ظهر عام ١٩١١ تحت عنوان مذهب الأحرار Liberalism) ، وجون دوي John Dewey (في كتابه المسمى باسم « الفردية ، قديماً وحديثاً » Individualism old and new الذي ظهر عام ١٩٣٠) ، وهوكتنج W. E. Hocking (في كتابه Lasting Elements of Individualism الذي ظهر عام ١٩٣٧) ، وغيرهم . ولستنا نريد أن نُسْهِب في عرض آراء هؤلاء الفلاسفة السياسيين في مشكلة الحرية ، وإنما نود أن نقتصر على تتبع تاريخ المشكلة بإيجاز ، حتى نتبين من خلال الجدال الفكري الهائل الذي قام بين مؤيدي الحرية ومعارضيها ، سر الأزمة الحضارية الهامة التي أصبحت « مذهب الأحرار » يعانيها في الحقبة الراهنة من حقب التاريخ .

Cf. Liberalism in crisis, article by Rubin Gotesky, in European Ideologies, Philosophical Library New - York 1948, p. 231)

وربما كان في استطاعتنا أن نعد اسبينيوزا أول مبشر بمذهب الأحرار ، لأن سياسة القوة التي كان قد دعا إليها هوبر قد استحالت على يديه إلى سياسة حرية ، كما يظهر من قوله بأن القوة الكبرى في المجتمع إنما هي الحرية الكبرى . وعلى حين أن هوبر كان يدعو إلى تسلیم السلطة بأكملها إلى فرد واحد ، ومن ثم فإن مذهب السياسي قد أصبح علماً على النزعة الاستبدادية المطلقة ، نجد أن اسبينيوزا يقرر — على العكس من ذلك — أنه كلما زاد قدر ما يتمتع به الأفراد في الدولة من حرية ومساواة ، زاد حظ الدولة نفسها من الاتحاد

والقوة . وكلما كان الفرد نفسه أقل ميلا إلى إيداء الآخرين والاعتداء عليهم ، كانت الجماعة أقدر على الاتحاد فيما بينها لمواجهة ما قد يصدر عنه من مخالفات عند الضرورة . فالقوة المدنية الكبرى في رأي اسيينوزا إنما هي الحرية المدنية . وليس الغرض الأساسي للدولة أن تسيطر على الأفراد بالقوة والعنف والإرهاب ، وإنما الغاية القصوى التي ينبغي أن تسعى نحوها وتهدف إليها هي أن تتحقق للفرد أكبر قسط ممكن من الأمن والطمأنينة والحرية . ومعنى هذا أن الدولة (أو المجتمع المنظم) إنما هي وسيلة ضرورية لازمة لبلوغ مرحلة الحرية ، إن لم نقل بأن الدولة نفسها هي حصن منيع ضد الفوضى والظلم والإرهاب . ييد أنه ليس في وسع الفرد أن يدفع ثمنا لهذه الحرية (كما وقع في ظن هوبيز) تنازلا كاملا مطلقا عن كل قوته ، لأنه لا بد للفرد من أن يحتفظ لنفسه بشيء واحد على الأقل ، ألا وهو القدرة على التفكير كيفما شاء . فالفرد لا يخضع خضوعاً مطلقا إلا في دائرة العمل أو التصرف ، وأما في دائرة الرأي أو التفكير فإنه هيئات له أن يتنازل عما لديه من حرية . وعلى حين أن هوبيز لم يكن يتطلب من الدولة سوى أن تتحقق السلم ، نجد أن ما يتطلبه منها اسيينوزا إنما هو الحرية . وهذا يقول اسيينوزا بصرع العبرة « إننا لو أطلقنا اسم « السلم » على العبودية والبربرية والانعزالية ، فلن يكون هناك ما هو أحقر من السلم ... ولكن السلم لا يعني فقط مجرد امتناع حالة الحرب ، وإنما هو يعني أيضا اتحاد العقول وتوافق النفوس » .

والخصم الأكبر للحرية والسلم الحقيقي — في نظر اسيينوزا — إنما هو الملكية *La monarchie* . حقا إن هوبيز قد توهם أن منح جميع السلطات لرجل واحد من شأنه أن يوصلنا إلى حكم قوي ، ولكن الواقع أن إنسانا واحدا — كائنا من كان — لا يمكن أن يقوى على النهوض ببقاعات دولة بأكملها . ومن هنا فإننا نلاحظ أن لكل ملك من الملوك مستشارين يحكمون باسمه ، بحيث أن الحكومة التي قد نظن أنها ملكية مطلقة ، سرعان ما تستحيل إلى حكومة أرستقراطية ، وإن كانت الأرستقراطية هنا لا بد من أن تظل خفية تعمل من وراء الستار ، وهو ما يجعل منهاأسوة ضرب من ضروب الأرستقراطية ! هذا إلى أن الملك الذي نعهد إليه بكلفة السلطات قد يكون مجرد طفل طائش أو مريض قاصر أوشيخ طاعن في السن ، أو هو قد يكون منصفا عن شعور

الحكم إلى البحث عن ملذاته وإرضاء شهواته ؛ وفي مثل هذه الأحوال لا بد بالضرورة من أن تنتقل مقاليد الأمور من يده إلى أيدي حاشيته أو بطانته أو أحد أصفيائه . وحينما يخشى الملك رعيته وتتجدد خففة من حركاتها ، فإنه قد يجد نفسه مضطراً إلى أن ينصب لها الأحابيل ، حتى يضمن لنفسه البقاء في الحكم . وتبعاً لذلك فإنه كلما كانت سلطة النساء كبيرة كانت حالة الرعية أشقي وأتعن ! « وحينما يكون كل شيء رهننا بإرادة رجل واحد طائش متقلب ، فإنه لن يكون ثمة موضع للثبات أو الاستقرار السياسي في حياة الدولة » . ولهذا يقرر اسيينوزا أن خير حكومة إنما هي الحكومة الديمقراطية التي تستند إلى نظام جمهوري تكون فيه إرادة الشعب هي الحاكمة .

وعلى الرغم من أن اسيينوزا قد أنكر الحرية بمعناها الميتافيزيقي ، فإننا نلاحظ أنه قد دافع عنها دفاعاً حاراً في المجال السياسي . ونحن لا نعدم نظيراً لهذه الظاهرة عند غياب من الفلاسفة مثل فولتير وجون استيوارت ميل وغيرهما ، فقد دعا هؤلاء إلى الحرية السياسية ، بينما نراهم قد أنكروا حرية الإرادة لدى الفرد ، فانتصروا من الناحية الميتافيزيقية لمذهب الختمية أو الجبرية . وعلى كل حال ، فإن مؤرخ الفكر الحديث لا بد من أن يسجل لاسيينوزا أنه كان في مقدمة من دعا إلى حرية الفكر ، ونادى بضرورة التسامح الديني . وإذا كان هذا المفهوم السياسي الممتاز قد تأثر بهوبز في القول بأن كيان الدولة إنما يقوم على كفالة السلم والطمأنينة أو الأمان إلا أنه قد افترق عنه حينما دعا إلى التسامح والحرية الفكرية ، وحينما قرر أن الحكومة بوصفها مجتمعاً منظماً إنما هي السبيل الأوحد للبلوغ مرحلة الحرية الفردية وتبعاً لذلك فإنه ليس على الدولة (في نظر اسيينوزا) أن تفرض على أفرادها اعتقاداً أى مذهب من المذاهب ، وإنما كل ما ينبغي لها أن تتطلبه من أفرادها إنما هو العمل بمقتضى أنظمتها ، وتجنب كل ما من شأنه أن يتهدد كيانها الاجتماعي ، ولا تعارض حرية الرأي مع النظام الاجتماعي ، بل الصحيح أنه ليس أخطر على كيان الدولة من أن تبتعد سلطتها إلى العقل والرأي والعقيدة ، وإنذ فلا بد من أن يكون لكل فرد مطلق الحرية في أن يختار لنفسه أنساق عقيدته ، مع العلم بأنه لا سبيل إلى الحكم على أى معتقد ديني إلا بالنظر إلى ثماره ونتائجها ، « فليطبع إذن كل فرد إلهه بمطلق حريته ومن كل قلبه ، ولتكن العدالة والمحبة

ووحدهما موضع تقديس المجتمع » ، ومادام الأفراد يحترمون أنظمة المجتمع وقوانينه ، فليس ما يبرر فرض أية عقيدة ما من العقائد ، أو أى رأى ما من الآراء ، على عقوبهم وأفكارهم ، وذلك لأنه ربما كان من اليسير علينا أن نجبر الأفراد على أن يتصرفوا بطريقة معينة عن طريق الوعد والوعيد ، ولكن ليس من السهل أن نلزمهم بأن يعتقدوا شيئاً هم يؤمنون في قرارة نفوسهم بأنه إفك وتضليل . وهكذا يخلص اسيينوزا إلى القول بأن على الدولة أن تحقق الأمن والسلم ، ولكن دون أن تنكر على الأفراد حقهم في الحرية الفردية التي هي دعامة كل نظام اجتماعي . ولا شك أن اسيينوزا حين دعا إلى الحرية الفردية ، ونادى بحرية الفكر ، وانتصر لمبدأ التسامع الديني ، فإنه قد سبق معاصريه بنحو قرن من الزمان ، وبذلك كان مؤذنا بمذهب الأحرار في القرن السابع عشر نفسه .

يد أنها نلاحظ أنه على الرغم من أن اسيينوزا كان محقاً في دعوته إلى حرية الرأي والتسامح العقلي عموماً ، إلا أنه لم يفطن مع ذلك إلى صعوبة وضع حد فاصل بين قمع الآراء الخطيرة التي قد تهدد كيان المجتمع ، وتعرض أمنه للخطر الشديد ، وبين فرض نظام سلَفِيٍّ إيجابيٍّ تسوده عقيدة واحدة مطلقة . والواقع أن الباحث السياسي في عصرنا هذا قد يجد نفسه هنا بإزاء مشكلة عسيرة ، لأنه ليس من السهل في كثير من الأحيان أن نضع حداً فاصلاً في المجال العملي بين قمع الآراء الثورية أو الفوضوية ، وبين فرض رأى بعينه أو عقيدة بعينها على أفراد المجتمع جمِيعاً ، وإذا كان اسيينوزا قد قصد بدعوته إلى حرية الرأي ، ففصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية ، فإننا نجد أنفسنا اليوم بإزاء سلطات أخرى تهدد حرية الرأي (غير سلطة الكنيسة أو نفوذ رجال الدين) وتلك هي السلطات السياسية التي تُشَرُّ فيما بين الناس خرافات سياسية تقوم على تعصب جديد وتعتمد على أسباب جديدة في الدعاية والتبيير السياسي .

أما إذا انتقلنا إلى دراسة فلسفة لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، بوصفه أحد مؤسسي مذهب الأحرار في العصر الحديث ، فإننا سنجد أن هذه الفلسفة الجديدة [على نحو ما عَبَرَ عنه صاحبها في كتابه « رسالة في الحكومة المدنية »] إنما تقوم على الإيمان بأن كل حق إن هو إلا حرية ، وأن أولى الحقوق إنما هي الحرية نفسها . ونخمن أن لوك هو صاحب العبارة المشهورة التي يقول فيها : « إن الناس جمِيعاً قد

ولدوا أحراراً ، ولكن لوك نفسه يفسر هذه العبارة بقوله : « إن الإنسان يولد حرّاً كما يولد مزوداً بالعقل ». فالحرية في نظر جون لوك إنما تعبّر عن حالة طبيعية تميّز الوجود الإنساني بصفة عامة ، ولقد أخطأ هوينز حيناً صور الحالة الطبيعية للإنسان بصورة حالة همجية وتوحش يتحكم فيها قانون الأقوى ، ألسنا نلاحظ أن الحالة الطبيعية للإنسان إنما هي تلك التي تقوم فيها بين الأفراد بعضهم وبعض علاقة طبيعية قوامها التعامل الحر ؟ وإذا فلماذا نقول مع هوينز بأن من طبيعة الإنسان أن يكون قوة غاشمة ، في حين نرى أن الوجود البشري بأكمله إنما ينحصر في الحرية ؟ هذا إلى أن العلاقات الطبيعية للبشر فيما بينهم ليست علاقات قوى غاشمة بقوى أخرى غاشمة ، مما يؤدى حتى إلى تقرير حق الأقوى ، وإنما هي علاقات موجودات حرة بموجودات أخرى حرة ، مما يؤدى حتى إلى ضرورة تقرير مبدأ المساواة . وهذه العلاقات الطبيعية لا بد من أن تظل قائمة على الرغم من شتى المواقف الاجتماعية ، لأنها تخلق بين الناس مجتمعاً طبيعياً يسبق المجتمع المدني ، وتمثل في صميم حياتهم قانوناً طبيعياً يسبق أي قانون مدني .

غير أننا قد نجائب الصواب إذا قلنا مع هوينز بأن البشر كانوا يتمتعون في البداية بسائر الحقوق ، لأن الحق الطبيعي الأوحد الذي يتمتع به البشر إنما هو حق الدفاع عن حريةهم والعمل على تعميتها ، مع صيانة كل ما يترتب عليها أو يصدر عنها . وهنا يدافع لوك دفاعاً مجيداً عن حق الملكية بوصفه دعامة الحقوق الطبيعية جائعاً ، لكنه لا يلبث أن يفيض في الحديث عن حق آخر لا وهو حق الحرية الشخصية . ولا يقتصر لوك في هذا الصدد على مهاجمة نظام الرق ، بوصفه نظاماً مناهضاً لطبيعة الإنسان ، بل إننا نجده يتتصّر لمبدأ الحرية السياسية فيقرر أنه لما كان الناس جميعاً قد خلقوا أحراراً وساوية ، فإنه ليس لأحد بالطبيعة سلطاناً على آخر . وسواء نظرنا إلى السلطة الأبوية ، أم نظرنا إلى السلطة السياسية ؛ فإننا يجب أن نسلم في كلتا الحالتين بأن السلطة لا تعنى السيطرة أو التحكم أو الاستبداد . حقاً إن البعض ليظن أن موقف الآباء من الأب هو أشبه ما يكون بموقف المحكوم من الحكم أو موقف المسود من السيد ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن السلطة التي يتمتع بها الأب لم تُمنع له إلا لكي يضطلع ب التربية ابنته وتهذيبه وتنمية شخصيتها ، حتى يصبح الآباء إنساناً بمعنى الكلمة ،

أعنى موجوداً حراً . وتبعداً لذلك فإن هذه السلطة مؤقتة ، لأنها تسقط في اليوم الذي يصبح فيه الآباء أهلاً لأن يتحمل تبعته الشخصية ، أعنى حين يكون قد أصبح رجلاً حراً يستطيع أن يوجه نفسه بنفسه . فالسلطة الأبوية هي في نظر لوك واجب أكثر منها سلطة ، بحسب إيمانه إذا تم أداء هذا الواجب ، سقطت بالتالي تلك السلطة .

وهنا يهتم لوك بفحص آراء أولئك الذين يشبهون السلطة السياسية بالسلطة الأبوية ، فيقرر أن مصدر كل منها مختلف ، كما أن موضوع كل منها مغاير تماماً لموضوع الآخر . وآية ذلك أن أصل السلطة الأبوية هي حق طبيعي ، في حين أن أصل السلطة المدنية هو عقد إرادي . هذا إلى أنه ليس بين الأب وأبنائه القصر مساواة في العقل والحرية ، في حين أن ثمة مساواة من هذا القبيل بين الحاكم والمحكومين . فمن الخطأ إذن أن تخالون لهم « الدولة » على غرار « الأسرة » مادامت السلطة السياسية هي أبعد ما تكون عن السلطة الأبوية .

وإن لوك ليأخذ فكرة العقد الاجتماعي ، ولكنه يجعل من الحرية الأصل في نشأة المجتمع . وقد كان كل فرد في الأصل (أي في الحالة الطبيعية السابقة على تكون المجتمع) يمارس حقه في العقوبة أو الاقتصاص ، فكان كلُّ ينصب نفسه قاضياً يكفل لنفسه رعاية حقوقه الخاصة ، ولكن الناس لم يلبثوا أن تتحققوا من أن صاحب الحق ليس هو دائمًا أقوى الناس وأقدرهم على الدفاع عن حقه ، ولذلك فقد صحت عزيمتهم على أن يؤلفوا مجتمعاً مدنياً سياسياً ، بدلاً من أن يستمروا على الحياة في كتف مجتمع طبيعي محض . وهنا يقرر لوك أن هوبير كان محقاً في قوله بأن الأصل في نشأة المجتمع هو « العقد الاجتماعي » ؛ لأن مبدأ كل اجتماع لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى « التراضي المشترك » . ولما كان الأفراد جميعاً في البداية أحرازاً ، فإنهم لا بد أن يكونوا قد ارتضوا التنازل عن جانب من حرياتهم بمحض إرادتهم ، صيانة لحقوقهم الطبيعية . ولولا هذا « التراضي » لظللت حالة الحرب قائمة على قدم وساق ، ولما نشأ المجتمع المدني على الإطلاق . فلا يمكن إذن أن يقوم المجتمع إلا على أساس الحرية .

بيد أن هوبير قد أخطأ حيناً توهماً أن الغرض من العقد الاجتماعي هو حفظ الحقوق الطبيعية جميعاً لمصلحة الحاكم ، في حين أن الهدف الحقيقي لهذا الاجتماع المدني السياسي

هو صيانة الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإنذن فإن التعاقدين لا يتنازلون عن جميع حقوقهم ، بل كل ما يتنازلون عنه إنما هو تلك الحقوق التي قد تتعارض مع هذا الاجتماع ، ومعنى بها استعمالهم الطبيعي لحق الأقصاص (الذى هو في الأصل حق من حقوق كل فرد) ، والواقع أن كل مجتمع يزعم أفراده لأنفسهم الحق في أن يقتضوا من خصومهم وأن ينزلوا العقوبة بغيرهم ، سرعان ما يستحيل إلى مجتمع طبيعي يسوده الصراع والنزاع وال الحرب ، وتبعاً لذلك فإن الحق الوحيد الذي يعهد به الأفراد إلى « المجتمع المدني » أو السياسي ، لكنه يتکفل هو برعايته وحمايته والإشراف على تطبيقه ، إنما هو حق العقاب وتطبيق العدالة ، ومعنى هذا أن لوك يقيم السلطة المدنية والسياسية على فكرة « العدالة الجزائية » (أو العقابية) ، فيجعل السلطة المدنية قضائية في جوهرها ، ولكن المهم أن لوك يرفض نظرية هوبيز في الملكية المطلقة ، لأنه يرى في الحكومة الاستبدادية عوداً إلى الحالة الطبيعية السابقة على كل نظام مدني أو سياسي . فالحكومة الملكية المستبدة ليست شكلًا من أشكال السلطة المدنية ، بل هي رجعة إلى حالة المجتمعية السابقة على كل اجتماع ، وحيثما لا تكون ثمة سلطة قضائية مشتركة يمكن الاحتكام إليها أو التظلم أمامها أو الاحتجاء بعدها ، فهناك يكون الأفراد قد عادوا بالضرورة إلى حالة الطبيعة التي كانوا عليها قبل التعاقد . وهذا هو الحال في الملكية المطلقة حيث يكون الأفراد تحت رحمة ملك مستبد أو أمير طاغية ، فتكون الصلة بينهم وبينه صلة صراع مستمر ونزاع دائم ، إلى أن تنسحب لهم الفرصة للتخلص من نيو وتحرر من استبداده .

ولما كان لوك يرفض مبدأ السلطة السياسية المطلقة ، فإنه يقرر أنَّ لكل سلطة حدوداً ، وأنَّ حد كل سلطة إنما هو الواجب ، والواقع أنه لما كانت السلطة التي يتمتع بها أي فرد قد سُنحت له من أجل تحقيق غاية معينة ، فإنَّ من حق كل فرد أن يستعمل سلطته لتحقيق الغاية التي جعلت من أجله ، لا لتحقيق غاية أخرى تعارض معها تماماً ، وإلا لكان في عمله خرق للتوكيل المنوح له ، ولأنَّه من حق الشعب الذي استأمنه على العهد أن يسحب منه التفويض . والغاية التي ترمي إليها كل حكومة وكل مجتمع مدني هي المحافظة على ما يمتلكه الأفراد من حقوق خاصة ، ومعنى بها حياتهم ،

وحربيهم ، وأموالهم ، أو بعبارة أخرى المحافظة على الملكية بجميع أنواعها ، وإذا كان الأفراد قد قبلوا التنازل عن حقوقهم في الدفاع عن أنفسهم وإلحاد الأذى بالمعتدين عليهم ، فذلك لأنهم قد وجدوا أن من مصلحتهم أن يستبدلوا بهذا الحق ضمانات أكبر يكفلون بها صيانة كافة حقوقهم : وتلك هي غاية كل نظام مدنى ، وتبعاً لذلك فإن كل سلطة مدنية تحرف عن هذه الغاية ، لا بد من أن تجد نفسها بالضرورة في حالة حرب مع المجتمع نفسه ، وبذلك تسبب هي نفسها في العودة بالأفراد إلى حالة الطبيعة التي لم تقم السلطة المدنية في الأصل إلا من أجل القضاء عليها ، وحينما يخنق أحد الطرفين شروط العقد القائم بينهما ، فإن الطرف الآخر يصبح في حل من الالتزام به ، وإنذاً فإن الحد الأساسي لكل سلطة سياسية إنما هو حد الحقوق الطبيعية نفسها ، أعني تلك الحقوق التي قامت هذه السلطة من أجل الدفاع عنها .

ثم يتحدث لوك في كتابه المسمى باسم « رسائل في التسامح » عن ضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية ، فيقول إنه لما كان كل ما يعني السلطة المدنية إنما هو المصالح المدنية والأمور المتعلقة بهذا العالم ، فإنه لا موضع لتدخل السلطة المدنية في شؤونها ، وبالتالي فإنه لا بد لقوانين الدولة من أن تظل مستقلة تماماً عن الإيمان الديني ، ومعنى هذا أنه لا مجال للحديث عن « دولة مسيحية » ، مادام تشريع الدولة ليس مقيداً بالشريعة المسيحية ، أما المبدأ الذي ينبغي أن تقوم عليه الديانة في نظر لوك فهو كفالة جميع الحقوق لجميع الأفراد ، بما في ذلك حرية العقيدة ، وتباعاً لذلك فإن من واجب الدولة أن تجيز كل ضرب من ضروب « العبادة الخارجية » ، دون أن يكون من حقها التدخل لتقييم العقوبة على الأفراد لما يقترفون من آثام ، اللهم إلا إذا كان فيها تعد على حقوق الغير ، وهكذا ينتهي لوك إلى القول بأن الديانة والكنيسة قوتان مستقلتان تماماً ؛ لأن الواحدة منها تمثل ترابطها سياسياً حراً ، في حين تمثل الأخرى ترابطها دينياً حرأً في كنف الترابط السياسي نفسه .

وقد اشار القول أن لوك قد نصب نفسه نصيراً لذهب الأحرار ، فكان لرسالته في الحكومة السياسية (أو المدنية) أثر لا يُجحد على كل من مونتسكيو وروسو . ولكننا سنلاحظ أن مذهب الأحرار الإنجليز سيظل مغايراً في صبغته العامة لذهب الأحرار

الفرنسيين : لأن الأول منها يقوم على اعتبارات نفعية قوامها فكرة المصلحة ، بدليل أن الحق في نظر لوك ليس إلا « حرية عمل » ينبع صيانتها لأنها نافعة للفرد والجماعة على السواء ، بينما يقوم الثاني على اعتبارات أخرى قوامها فكرة « الحق » le droit بالمعنى الصحيح للكلمة ، وفكرة الحصانة المطلقة للحرية l'inviolabilité absolue de la liberté . فالمذهب الحرّي عند المفكرين الإنجليز ذو طابع عمليّ وضعفيّ ، في حين أن له عند المفكرين الفرنسيين طابعاً نظرياً عقلياً واضحاً .

أما إذا انتقلنا الآن إلى مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ، فسنجد أنفسنا بإزاء أول مفكر سياسي نادى بفصل السلطات ، ودعا إلى تدعيم حريات الأفراد ، وقال يوجد قوانين طبيعية تحكم سير المجتمعات . وهنا يدعو مونتسكيو في كتابه « روح القوانين » Esprit des lois إلى تبع تطور المجتمعات المدنية والسياسية لكي تتحقق من أن الشعوب تتنقل في جميع الحالات من نظام استبدادي تذعن فيه لإرادة فرد واحد يتمتع وحده بالقوة ، إلى نظام ملكي تكون فيه سلطة الحاكم مقيدة محدودة ، لكن لا تثبت في خاتمة المطاف أن تصل إلى نظام جمهوري لا تذعن فيه إلا لتلك القوانين التي وضعتها هي نفسها . أما النظام الاستبدادي فهو ذلك النظام السياسي الذي يقوم على « الخوف » أو « الخشية » crainte ، على اعتبار أن ما يحكم الأفراد ليس هو القوانين ، بل هو القوة ، والقدرة الفردية المطلقة التي ليس لها أدنى ضابط أو عاصم . وقد ترجم الحكومة الاستبدادية لنفسها أنها تحقق سلامه المجتمع ، ولكنها في الحقيقة إنما تستغل المجتمع أسباب بقائه . ومن هنا فإن الحكم الاستبدادي لا بد من أن ينتهي إلى الانهيار ، تحت تأثير ما يحمل في باطنه من تناقض . حقاً إن حب السلام قد يدفع بشعب ما إلى التضحية بحريته ، ولكن السلام مستحيلة بدون الأمن ، والأمن هو على النقيض تماماً من الخوف . فالحكومة التي تقوم على الإرهاب إنما تعارض مع الغاية التي قامت من أجلها ، ألا وهي الأمن والسلم .

غير أن الحكومة الاستبدادية التي يسيطر فيها على مقاليد الحكم ملوك لا تسانده قوانين ، لم تثبت أن تحولت بطريقة تدرجية إلى نظام أقل استبداداً ، ألا وهو الملكية العادلة التي يسيطر فيها على مقاليد الحكم ملوك يتصرف بناء على قوانين . وهذا الشكل الثاني من أشكال الحكومة هو مزيج من القانون والقوة ، بحيث قد يصح أن نقول إن الفارق بين

الحكم الاستبدادي والحكم الملكي ليس فارقا في الطبيعة ، وإنما هو مجرد فارق في الدرجة . وقد علق فولتير على رأى مونتسكيو بهذا الخصوص فقال إنَّه ليس ثمة فارق جوهري بين الحكومة الاستبدادية (المجردة من القوانين) والحكومة الملكية المختصة (التي يضع القانون فيها شخص واحد) ، بل نحن هنا بإزاء حكمين متباينين ، كثيراً ما نأخذ الواحد منها على أنه الآخر لفروط ما بين الشقيقين من تشابه ! ثم يستطرد فولتير فيقول « إن هذين النوعين من الحكم قد كانا دائماً أبداً قطْنَ سمينين حاولت الفرمان في كل زمان أن تعلق على رقبتهما الجرس ! ». وليس الجرس هنا سوى القانون الذي من شأنه أن ينبهنا على الأقل إلى الخطير !

أما الحكومة الديموقراطية الصحيحة فهي التي يكون فيها الشعب نفسه هو الحاكم والمحكوم ، فهو حاكم لأنَّه يصوت ويتخَّب ويُعبر عن إرادته ، وهو محکوم لأنَّه يخضع لأولئك الحكام الذين عيَّنَهم هو نفسه . وما يكون جواهر هذا الشكل من أشكال الحكم إنما هو كون الشعب صاحب الحق في وضع القوانين و اختيار الحكم ، مما يدل على أن الشعب هنا هو صاحب السيدتين : التشريعية ، والتنفيذية . والقاعدة العامة في هذا النوع من الحكومات هي أن يقوم الشعب نفسه بعمل كل ما يستطيع أن ينهض بعمله ، وأن يعهد بباقي الأمور الأخرى إلى وزراء يقوم بتعيينهم . ويضيف مونتسكيو إلى ذلك أن الجمهورية الحرة بمعنى الكلمة إنما هي تلك التي يتمتع شعبها بمعرفة صائبة عن كل شؤونه الخاصة ، بحيث لا يخاطئ في اختيار نوابه وممثليه وقادته وحكامه ... إلخ . أما المبدأ الحقيقي الذي تقوم عليه الحكومة الجمهورية فهو احترام الحق المشترك ، ومراعاة المساواة بين الحريات . وعلى حين أن النوعين الأولين من أشكال الحكم هما حكمان قائمان على الامتيازات ، نجد أن هذا النوع الثالث إنما يمثل حكمًا قائمًا على الحقوق ، أعني على الحرية والمساواة .

ولكن على الرغم من أن الشعب — في ظل الحكم الديموقراطي — قد يبدو أنه يفعل ما يريد ، إلا أن الحرية السياسية (فيما يقول مونتسكيو) لا تنحصر مطلقاً في أن يتصرف المرء كيفما شاء . الواقع أن الحرية الوحيدة التي يمكن أن تقوم في الدولة ، أعني في مجتمع تسوده قوانين ، إنما هي تلك التي يستطيع فيها الفرد أن يفعل ما يجب عليه أن

يريده ، والتي لا يكون مجبأً فيها على فعل ما لا يجب عليه أن يريده . فالحرية لا تعنى الاستقلال الفردى المطلق ، وإنما هي تعنى حق التصرف وفقاً لما تقضى به القوانين ، ولو كان من حق الفرد أن يرتكب ما تحرمه القوانين ، لما كان ثمة حرية ، لأن الآخرين عندئذ لن يتعدوا هم أيضاً في استعمال هذا الحق . (١) . وتبعاً لذلك فإن مونتسكيو لا يؤمن بأن قدرة الشعب تساوى حرية الشعب ، وإنما هو يقرر — على العكس من ذلك — أن الشعب الذى يعطيه دستوره الحق فى عمل كل شيء ، لن يكون أكثر حرية من الفرد الذى يترك الحبل على الغارب لأهوائه ، وشهواته ، بمحنة أن هذه هي الحرية ! ومعنى هذا أن الحرية السياسية هي « حق عمل كل ما تسمح به القوانين » ، كما أن الحرية عند كنثت هي في جوهرها القدرة على أداء واجبنا .

وإذا كانت الحكومة الاستبدادية لا بد بالضرورة من أن تتشرع في الحرية ، فإن هذا لا يعني أن تكون الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية ضامتين دائماً أبداً لقيام الحرية . وآية ذلك أن كلاً الشكلين من أشكال الحكم لا يعني بالضرورة أن القوانين سوف تراعي بدقة ، وأن المواطنين سوف يتمتعون حتى بحماية القوانين وبالاستقلال الكامل المتفق مع هذه القوانين نفسها ؛ بل لا بد من مراعاة المخاطر التي تكتفى هذين النظامين ، مما قد يجعل الأفراد يتوهون أنهم أحرار ، دون أن يكونوا أحراراً في الواقع ونفس الأمر . والأمر هنا بالنسبة إلى الشعوب لا يختلف كثيراً عنه بالنسبة إلى الأفراد ، فإن ما يشهد بوجود الحرية ليس هو ذلك الشعور الوهمي الموجود لدى الأفراد (أو الشعوب) عن حريةهم ، وإنما هو بالأحرى احترامهم للقوانين ، وبالتالي احترامهم للأأشخاص « le respect des personnes » .

وقد تفرّع عن هذه النظرة الخاصة إلى الحرية مبدأً جديداً على جانب خطير من الأهمية ، ألا وهو مبدأ فصل السلطات الذى وجد فيه مونتسكيو خيراً سياجاً للمساواة ، وخير عائق يمكن أن يضعه المشرعون في وجه شتى التزعّمات التحكيمية والميل الاستبدادية . وهنا يقول مونتسكيو « إن كل إنسان يملك سلطة لا بد من أن يجد نفسه

(١) “La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu’elles défendent, il n’aurait plus de liberté, parce que les autres sauraient tout de même ce pouvoir” (Esprit des Lois , XI, 3.)

مدفعاً إلى إساءة استخدامها ، فهو يمضي في هذا السبيل إلى أن يجد حلوداً تقف عوائق في سبيله . وكما أن الاتهار تجرى إلى أن تمتزج بالحوار ، فإن الملكيات لا بد من أن تزول فتحول إلى حكومات استبدادية » . وإذا كان مونتسكيو قد دعا إلى زيادة عدد السلطات وإقامة ضرب من التوازن فيما بينها ، فما ذلك إلا لكي يضمن بقاء شتى السلطات في حدودها المنشورة ، دون أى تعدد أو تجاوز أو تطاول على غيرها من السلطات . ومعنى هنا أن فكرة الفصل بين السلطات لم تنشأ في ذهن مونتسكيو نتيجة لحرصه الشديد على ضمان سلامة التشريع ، بل هي قد بدت له منذ البداية ضرورة سياسية ملحة ، نتيجة لفهمه لذلك الميل الطبيعي الكامن في صميم النفس البشرية نحو إساءة استعمال السلطة . والظاهر أن مبدأ الفصل بين السلطات ليس في نظر مونتسكيو مجرد وسيلة دفاع ضد شتى ضروب الاستغلال والتعدى على القانون ، وإنما هو مبدأ داخل في صميم تكوين « الحرية » نفسها . وأية ذلك أنه بمجرد ما يتمتع شخص واحد (أو هيئة واحدة) بحق تشريع القوانين وحق تنفيذها ، فإنه لا يمكن أن يكون ثمة موضع للمشروعية légalité في صميم الدولة ، مادام التشريع والتنفيذ سوف يكونان أحد هما في خدمة الآخر ، وبالتالي فإنه لن يكون ثمة معيار خارجي للتمييز بين ما هو عدل وما هو ظلم ، وما هو مشروع وما هو غير مشروع .

أما إذا كان الغرض الأسنى للدستور (كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الدستور الإنجليزي) إنما هو الحرية ، فسيكون كيان الحياة السياسية في الدولة قائماً على الفصل بين السلطات ، بحيث لا يكون في وسع أية سلطة منها أن تتجاوز حدودها أو أن تتجاوز على غيرها من السلطات ، بل يقوم بينها جميعاً تعاون وثيق يجعلها تتضامن جميعاً لما فيه حسن سير دولاب العمل في المجتمع وصيانة الحقوق الرئيسية للأفراد والدولة على السواء . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إنه لا بد من أن يكون في وسع السلطة التنفيذية أن توقف السلطة التشريعية عند حدتها ، وإلا تعمدت هذه السلطة الأخيرة في استعمال ما لها من نفوذ ، بحيث تطغى في قوتها وبأسها على السُلطتين الأخريين . ولكن ليس من حق السلطة التشريعية أن تتدخل في سير السلطة التنفيذية أو أن توقفها بأى وجه ما من الوجوه ، مادامت هذه السلطة الأخيرة محدودة بطبيعتها ، نظراً لأنها لا تتمتع بحق التشريع أو سن (م ١٦ — مشكلة الحرية)

القوانين ، وإنما كل ماتستطيع السلطة التشريعية أن تفعله هو أن تقوم بالإشراف على الطريقة التي تنفذ بها تلك القوانين الموضوعة بمعرفتها . وصفوة القول أن السلطة التنفيذية إنما تقوم بتصييبها في التشريع حين تمارس حقها في المنع أو الإعاقة أو عدم التنفيذ ، دون أن يكون من حقها التدخل في وضع القوانين أو تنظيمها أو فرضها .

ويعلق مونتسكيو أهمية كبرى على استقلال السلطة القضائية (على وجه الخصوص) عن السلطتين الآخرين . وهو يقول في ذلك إن هذا الاستقلال ليس مجرد ضرورة تستلزمها صيانة الحرية السياسية للدستور ، وإنما هو ضرورة حيوية يتطلبها حق الفرد أو المواطن في المجتمع بضرب من الأمن أو السلم أو الطمأنينة . الواقع أن « الأمن » la sûreté يستلزم استقلال السلطة القضائية ، وفرض حدود على السلطات المنوحة للقائمين على شؤون التنفيذ . ولو كان من حق الملك أو المجالس النيابية أن تزوج بالأفراد إلى السجنون ، بمحضر حريتها ، دون الرجوع إلى قوانين ، لما شعر أى فرد بالأمن أو الطمأنينة ، بل لبقي الناس جميعاً في هم مقيد ، ماداموا معرضين في كل لحظة للوقوع تحت طائلة سخط الحاكمين . ولكن مونتسكيو يقرر أن الدستور وحده لا يكفي لتفادي شتى الاعتداءات التي يمكن أن تستهدف لها الحقوق ، بل هو يرى أنه لا بد لتدعيم هذه الحقوق من تعبئة الرأى العام لاحترامها ، وإدماجها في صميم التقاليد الجماعية ؟ فضلاً عن أنه لا بد أيضاً من إدخال الكثير من التعديلات على القوانين الجنائية نفسها . وهنا ينادي مونتسكيو بضرورة مراعاة مبادئ الإنسانية والطبية والعدالة في معاملة الجرميين ، فإن القوانين الجنائية العادلة هي خير سياج يحمي الحرية الشخصية نفسها . وعلى كل حال ، فإن الحرية السياسية عند مونتسكيو إنما تعنى شعور المواطن بالطمأنينة والأمن في المجتمع السياسي الذي يستظل بهطله . ولن يتبيأ للمواطن الشعور بالطمأنينة والأمن ، إلا إذا عرف أنه لا يمكن لأية قوة أن تزوج به إلى غاية السجون ما لم تكن هناك تهمة معينة توجه إليه بناء على قوانين موضوعة ، وأنه يملك حق الدفاع عن نفسه وإثبات براءته ، وأن هناك قوانين جنائية تترتب فيها العقوبة على الطبيعة الخاصة بكل جريمة على حدة .. إلخ . فالحرية السياسية هي حليفه الشعور بالأمن والطمأنينة ، وهذا الشعور إنما يعني انعدام كل تحكم أو تعسف أو استبداد . وحينما يدرك المواطن أن العقوبة لا تحيط عليه من سماء الحاكم المستبد المتحكم ، وإنما هي تتولد عن طبيعة العمل الذي اقترفه ، فهناك تختفي من ذهنه فكرة تعُّسُفُ الحاكم

في معاملة المحكومين ، وتحل محلها فكرة «الجزاء الطبيعي» .

ولكن على الرغم من الأهمية الكبيرة التي علقها مونتسكيو على الحرية السياسية ، إلا أننا نراه يقرر أنه ليس ما يوجب أن تكون هذه الحرية هي الغرض النهائي أو المدف الأسمى لشئون الدساتير ، وتبعاً لذلك ، فإن مونتسكيو يقرر أن من حق المشرع أن يضعوا نصب أعينهم أهدافاً أخرى غير الحرية السياسية ، بحسب ما تقتضي به ظروف مجتمعاتهم وأحوال عصرهم . ولكن من المؤكّد — فيما يقول مونتسكيو — أن الدستور الإنجليزي هو التموج الذي ينبغي أن يحتذيه كل مشرع يريد أن يجعل من الحرية السياسية هدفاً أسمى لمجتمعه ، ويكتننا بالاستناد إلى هذا التموج ، أن نقيس مدى الحرية التي يتمتع بها كل مجتمع ، بالنظر إلى درجة تمتع كل سلطة من السلطات الثلاث بالاستقلال في ظل النظام السياسي السائد . وإن مونتسكيو ليُعلّى من شأن الدستور الإنجليزي في هذا الصدد ، بوصفه تموجاً لما ينبغي أن يكون عليه النظام السياسي الذي يكفل لنوبه أهل درجة من درجات الحرية ، ولكنه يعود فيقول إن هذا الدستور ليس بالمثل الأعلى «الكلى» الذي لا بد للدول جميعاً من أن تسير على هديه . وآية ذلك أن الدستور الإنجليزي (مثلاً) فيما يقول مونتسكيو لا يصلح للمجتمع الفرنسي ، لأن مناخ فرنسا غير مناخ إنجلترا ، فضلاً عن أن موقعها يتسم بتلك العزلة التي تلامِم بطبعها روح الحرية .. إلخ . فلا بد لكل مشرع من أن يراعي ظروف مجتمعه ، ونوع مناخه ، وحالة شعبه ، وروح أمه ، عند العمل على وضع دستور لهذا الشعب .

ومهما يكن من شيء ، فإن مونتسكيو يهاجم الحكومة الملكية المطلقة ، ويندد بالأشكال الحكومية التي تقوم على تركيز سائر السلطات في يد رجل واحد (أو حاكم واحد يعاونه بعض المستشارين الضعفاء الذين يأمرن بأمره) ، ولكنه ينادي في الوقت نفسه بضرورة تكيف النظام السياسي مع ظروف كل مجتمع ، حتى لا تنقلب الحرية السياسية فيه إلى ضرب من الفوضى أو الانسار . حقاً إن مونتسكيو يقرر في أحد الموضع أنه لا بد للشعب من أن يتمتع بالسلطة التشريعية (حتى يكون شبيهاً بالفرد الحر الذي يحكم نفسه بنفسه) ، ولكن كل ما كان يرمي إليه من وراء هذه العبارة إنما هو الإشارة إلى حق الشعب في اختيار ممثلين له يكونون قد يُرِّبون على مناقشة أموره ؛ وليس هؤلاء الممثلون سوى

إحدى الهيئات التي تتمتع بضرب من السلطة التشريعية ، وعلى الرغم من أننا نجد عند مونتسكيو إشارات متواترة إلى الرأى القائل بأن الحرية هي عدم الانصياع لغير الذات ، إلا أننا نلاحظ دائماً أنه ينبع هذه الفكرة السائدة عن الحرية لفكرة أخرى أكثر أهمية ألا وهي تعريف الحرية بالتحديد المتبادل للسلطات *Limitation réciproque des pouvoirs* على اعتبار أن هذا التحديد هو الضمان الوحيد لقيام «الشرعية» على نحو ما نرى في الأنظمة الحكومية المعتمدة .

(C. f. Raymond Aron : « L' Homme contre les Tyrans », Emf., New-York, 1944, pp. 343 - 352).

أما عند روسو *Rousseau* (١٧١٢ - ١٧٧٨) فإن دعامة العدالة الاجتماعية إنما هي الإرادة الحرة ، وبصفتها من جهة ماهية الفرد ، ومن جهة أخرى مبدأ المجتمع نفسه . الواقع أن هناك علَّتين تُقرِّبان الناس بعضهم من بعض : الضرورة أو الحاجة من جهة ، والحرية من جهة أخرى ، ولكن الحياة الجماعية الصحيحة لا تقوم بين الناس إلا حينما يتقبلون بمحض حرية تلك الرابطة التي تجمع بينهم . وكما أن العائلة لا تقوم في البدء إلا على الحاجة ، ولكنها لا تستمر بعد ذلك إلا بمحض إرادة أعضائها ، فكذلك القبيلة ، والعشيرة ، والأمة ، إنما تقوم جيغاً على الضرورة ، ولكنها لا تستمر على قيد البقاء إلا بفضل إرادة أفرادها ، وتبعاً لذلك فإن الدولة في رأي روسو إنما هي اشتراك حرًّا يتم بين مجموعة من المواطنين . ولا يهم روسو أن يبحث فيما إذا كانت المجتمعات القائمة بالفعل في عصره هي مجتمعات حرة أم لا ، وإنما كل ما يعنيه هو أن يبيّن لنا كيف يمكن للمجتمع البشري أن يكون ترابطاً حرًّا بمعنى الكلمة ، وهو يشير في هذا الصدد إلى ما حققه مونتسكيو من قبله فيقول : « إن القانون السياسي لم يولد بعد ... والرجل الوحيد بين الحدثين الذي كان في وسعه أن يخلق هذا العلم الكبير الذي لا طائل تحته إنما هو المفكر العظيم مونتسكيو .. ، ولكن هذا الرجل الممتاز لم يهتم بالبحث في مبادئ القانون السياسي ، بل اقتصر على دراسة القانون الوضعي القائم في الحكومات الحالية ، وشتان بين الدراستين . أما ذلك الذي يريد أن يُصدر حكماً صحيحاً على الحكومة القائمة فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى أن يجمع بين هذين المبححين ، لأنه لا بد لنا من أن نعرف ما ينبغي أن يكون حتى نحكم حكماً صحيحاً على ما هو كائن .. ». ومن هنا

فقد انصرف روسو في كتابه « العقد الاجتماعي » Le contrat social (الذي كان في الأصل جزءاً صغيراً من مؤلف ضخم كان روسو يعده عن « النظم السياسية Institutions Politiques » إلى دراسة القانون السياسي ، وحرية المواطن ، وسيادة الشعب ، مستنداً في هذه الدراسة المعايير إلى الكثير من الملاحظات المستمدّة من الحكومات القائمة بالفعل على سبيل التشبيه أو التمثيل أو الإيضاح ، والقانون السياسي في نظر روسو إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة أولية يمكننا أن نضعها على الوجه التالي : كيف يتسمّى لنا أن نردّ إلى الأفراد تلك الحرية الطبيعية التي كانوا يملكونها في الأصل ؟ أو بعبارة أخرى : ما هي الشروط الواجب توافرها حتى تكون الحكومة شرعية ؟ حقاً إن جماعة الوضعين لن يتربدوا في أن يستبعدوا مثل هذه الأسئلة بدعوى أنها مشكلات مجردة لا واقعية عديمة الجدوى ، ولكن روسو يصرّ على اعتبارها جوهرية أساسية ، لأنّه يرى أن مشكلة الحرية إنما هي حجر الزاوية في بناء المجتمع السياسي كلّه ، وسواء نظرنا إلى مسألة القوة ، أم مسألة الحرب ، أم مشكلة الرق وما قد يترتب عليها من حقوق مزعومة ، فإننا نجد دائماً أن لروسو جواباً واحداً على كل هذه المسائل ألا وهو أن جميع هذه الواقائع لا يمكن أن تولد حقاً مشروعاً يترتب عليها . فالسلطة التي تقوم على القوة لا بدّ من أن تزول بزوالها ، والأسير الذي يستمرّق أثناء الحرب ، أو الشعب الذي يُغلب على أمره . لا يمكن أن يصبح متزماً بشيء نحو سيده ، اللهم إلا بأن يظل خاضعاً له طالما كان مجبأً على ذلك بحكم القوة ، أما السلطة المشروعة فإنها لا تولد عن واقعة طبيعية donnée naturelle (لأنّه ليس لأحد حق على غيبو بالولادة) ، كما أنها لا تقوم مطلقاً على صلة قوامها العنف ، وإنما هي تولد أولاً وبالذات عن « التعاقد » أو « الموضعية » أو « التراضي » .

من هنا نرى أن المشكلة الكبرى في علم السياسة عند روسو إنما هي مشكلة العثور على شكل اجتماعي يكون كفيلاً بحماية الشخص البشري والدفاع عن ممتلكاته ، بكل ما لديه من قوة مشتركة ، بشرط أن يكون في اتجاه الفرد به مجرد خضوع لنفسه ، فيظل بعد التعاقد حراً كما كان قبله ، وحل هذه المشكلة في رأي روسو إنما يكون بالاتجاء إلى فكرة « العقد الاجتماعي » ، فإن الترابط الحقيقي إنما هو ذلك الذي يقوم على تعاقد حرّ بين المترابطين . ومعنى « العقد الاجتماعي » هو أن يوضع كل فرد منا شخصه وقوته في خدمة

الجميع ، أو تحت إشراف الإرادة العامة ، فيقبل المجتمع كل عضو من أعضائه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الكل . فالعقد الاجتماعي في نظر روسو هو من جهة مبدأ شرعية السلطات ، وهو من جهة أخرى مبدأ حرية المواطنين . أما عن شرعية السلطات ، فإن روسو يقرر أن السلطة الشرعية الوحيدة إنما هي تلك التي تستند إلى موافقة (أو رضا) الأفراد . وليس العقد في الحقيقة سوى التصميم الذي اتخذه الجميع (وكل فرد على حدة) بمخصوص تكوين المجتمع وتحمّل كل ما يتربّط على ذلك من مزايا والتزامات . وإن فإن أي نظام سياسي قائم لا يكون مشروعًا إلا بقدر ما تتمسّك الإرادة التي عبرت عن نفسها في العقد الاجتماعي بما في مجتمعها من أنظمة . أما عن حرية المواطنين ، فإن روسو يقول إن الفرد حين يتحد بغيره من الأفراد — في ظل العقد الاجتماعي — فإنه إنما يطبع نفسه وبخضوع لإرادته هو ، مادام قد اتخذ تصميماً إرادياً على أن يصبح متممياً منذ تلك اللحظة إلى الجسم السياسي . وحتى حينما يخضع الفرد لقانون سُنَّة الحاكم ولكنه مخالف لرأيه الخاص ، فإنه إنما يخضع لنفسه ، مادام قد التزم تلقائياً بقبل القانون الذي تحديده قاعدة الأخلاقية .

ويأتي روسو إلا أن يؤكد عنصر الحرية في « العقد الاجتماعي » فيقرر أنه يستحيل أن تكون رعاية هذا العقد هي التزول بالأفراد جميعاً إلى مستوى العبيد ، فإن تنازل الفرد عن حريته إنما يعني تنازله عن إنسانيته ، والواقع أن « الحرية » عند روسو (وهي كما تعلم مبدأ الواجب والحق على السواء) ليست شيئاً تعسفيّاً أو حملًا ثقيلاً يمكن أن تخلص منه ، وإنما هي جزء لا يتجزأ من صميم شخصيتنا بوصفنا كائنات بشرية ، وهذا يقول روسو بصربيع العبارة : « إن تنازل الإنسان عن حريته إنما يعني تنازله عن صفة الإنسانية ، وحقوق الإنسان ، وواجبات الإنسان نفسها . ومثل هذا التنازل لا يتفق مطلقاً مع طبيعة الإنسان ، فإن في انتزاع الحرية من الإرادة انتزاعاً لكل صبغة أخلاقية في أفعالنا .. ». وإن فلا يمكن أن يكون ثمة عقد ، إن لم يكن هناك تبادل ، وبالتبادل إنما يعني استخدام الحرية في الحصول على ضرب من التراضي المشترك . ولو أمكن أن يتنازل فرد عن كل حقوقه عن طريق العقد ، لحرم نفسه من هذا الطريق من كل حق في التعاقد ، وبالتالي لكان انحلال العقد هو النتيجة الطبيعية لقيامه ! ولكن الفرد حين يستعمل حريته في قبل العقد

الاجتماعي ، فإنه إنما يتنازل تنازلاً تماماً عن حقوقه كفرد ، في سبيل قيام الجماعة كجسم سياسي موحد . « وحين يهبُ الفرد نفسه للجماعة ، فإنه لا يهب نفسه لشخص معين ، وإنما هو يَكْسِبُ لدى كل فرد آخر حقاً كهذا الذي له على نفسه ، وبالتالي فإنه يبني ما يعادل كل ما فقده ، إن لم نُقُلْ بأنه يكسب قوة أعظم من أجل المحافظة على ما يمتلكه » . (*contrat social*, II, VI) ، وهكذا نرى أن روسو يبدأ بفكرة الحرية الطبيعية للفرد ، على اعتبار أنها داخلة في صميم ماهيته البشرية ، لكن لا يلبث أن يقضى على كل استقلال فرديّ بمجرى الحياة الاجتماعية ، مادام على الفرد في الدولة المدنية أن يخضع خصوصاً تماماً للجماعة وما يبرر هذا التحول في نظر روسو هو فكرة « الاستقلال الذاتي » *autonomie* أو خضوع الفرد للقانون الذي منحه لنفسه بنفسه .

بيد أن روسو لا يلبث أن يصحح من نظرته إلى العقد الاجتماعي ، فنراه يقرر في موضع آخر أن ما يتنازل عنه كل فرد (بسبب هذا العقد) من قدرته ، ومتلكاته ، وحريرته ، إنما هو جانب ضئيل فقط من كل هذا ، وهو الجانب الذي تهم الجماعة بتنظيمه والإشراف على أساليبنا في استعماله . فليس « التنازل » إذن تنازلاً كلياً ، وإنما هو مجرد تنازل جزئي *alienation partielle* ، ويضفي روسو إلى حد أبعد من ذلك فنراه يكاد ينكسر في خاتمة المطاف فكرة « التنازل » ، كلياً كان أم جزئياً ، بدليل قوله : « إنه لمن الخطأ أن نظن أن العقد الاجتماعي يستلزم من جانب الأفراد أي تنازل حقيقي ، فإن حالتهم بعد العقد هي في الحقيقة أفضل بكثير مما كانت عليه قبل العقد . » ، ومعنى هذا أنه ليس من آثار العقد الاجتماعي أن يتنازل الأفراد عن حرياتهم ، وإنما الذي يترتب على هذا العقد بالفعل هو تزايد حريات الأفراد . هذا إلى أن من شأن العقد الاجتماعي أيضاً أن يثبت دعائم المساواة كما ثبت دعائم الحرية ، وأية ذلك أن هذا العقد لا يهدم المساواة الطبيعية ، وإنما هو يستعيض عنها بمساواة أخلاقية شرعية يقيمهَا على أنماط ضروب التفاوت الجسماني القائمة بين الناس ، وهكذا يصبح الناس متساوين أمام العُرف والقانون ، وإن كانوا متفاوتين من حيث القوة أو الذكاء .

فإذا ما تساءلنا الآن عن مصير الحرية الفردية بعد قيام العقد الاجتماعي ، كان رد روسو أن الإنسان حرّ في المجتمع ، لأنّه يتمتع بضرب من الاستقلال الفردي ، بل لأن القانون

إنما يعبر عن إرادته الخاصة . فليست الحرية السياسية عند روسو سوى مجرد تعبير عن احترام سيادة الشعب ... وعلى حين أن « السيادة » souveraineté كانت قبل العقد باطننة في الفرد ، بحيث إنها كانت مختلطة تقريباً بمحبته ، نجد أن السيادة قد أصبحت منحصرة بعد العقد في إرادة الجميع ، أو في الإرادة الكلية ، أو في الإرادة العامة : volonté générale (على حد تعبير روسو) . ومعنى هذا أن الشعب (بوصفه ترابطاً حراً لمجموعة من الأفراد) إنما ينتمي لنفسه فقط ، فهو صاحب السيادة على نفسه ، وهو لا بد من أن يحكم نفسه بقوانين يستنثاها هو لنفسه ، ولعل هذا هو ما عبر عنه روسو حينما كتب يقول : « إن الشعب المحكم بقوانين لا بد من أن يكون هو واضعها ؛ فليس من حق أحد أن ينظم شروط الترابط بين المتعاقدين ، بل لا بد لهم هم أنفسهم من أن يقوموا بهذا التنظيم ». « Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur : il n'appartient qu'à ceux qu's'associent de régler les conditions de l'association » . وهكذا نرى أن سيادة الجميع مختلطة في نظر روسو بالحرية العامة ، والحرية العامة بدورها مختلطة في نظره بالإرادة العامة ، وليس المقصود بالإرادة العامة هو إرادة بعض الأفراد ، أو إرادة الأغلبية ، أو حتى إرادة المجتمع القائم في الحاضر ، بل المقصود بها الإرادة الكلية المطلقة من جميع النواحي ، أعني إرادة المجتمع بأسره ، حاضراً كان أم مقبلاً ، أعني تلك الإرادة التي لا تهدف إلا إلى غرض كلّي ، ألا وهو مصلحة المجتمع بأسره . وحينما يقول روسو إن سيادة الشعب هي سيادة مطلقة لا سبيل إلى التنازل عنها ، فإنه يعني بذلك أن من واجب الإرادة الكلية أو العامة أن تظل دائماً حرمة ملكة لرمam نفسها ، وتبعاً لذلك فإنه ليس في وسع أي شعب أن يتنازل عن سيادته لحاكم يتعهد له بالطاعة في الحاضر والمستقبل ، لأن مجرد خضوع الشعب لمثل هذا الحاكم إنما يعني تنازله عن السيادة ، وبالتالي انحلاله بوصفه هيئة سياسية ، وهذا نرى روسو يدعو إلى القضاء على نظام التوريث الملكي ، كما نراه ينادي بضرورة إلغاء نظام الامتيازات الوراثية التي كان يتمتع بها رجال الطبقة الأرستقراطية .

وعلى الرغم من أن روسو يقرّ أن السيادة هي في ذاتها لا تقبل القسمة « indivisible » أعني أنها تظل دائماً مخصوصة بمتامها في الشعب ، إلا أننا نراه يقرر أنها تتجلّى من الناحية

العملية على شكل قوى أو سلطات منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، كالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية . فليس ما يمنع إذن من أن يتقاسم الحكم أشخاص عديدون أو هيئات عديدة تكون بمثابة القوى الموكّلة بالسيادة العامة ، ولكن هذا لا يعني أن السيادة عندئذ قد توزعت أو انقسمت ، فإن الشعب يظل دائماً أبداً هو صاحب السيادة التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية ، على الرغم من توزّع تلك السلطات بين أفراد عديدين أو هيئات عديدة . هذا إلى أن توزيع السلطات من الناحية العملية قيمة كبرى ، لأنها يحول دون تجمّع سائر القوى في أيدي مجموعة بعينها من الناس ، وبالتالي فإنه يخدم مبدأ الوحدة التي لا تنقسم للسيادة في داخل الجسم السياسي ككل .

والظاهر أن روسو حين يتحدث عن الإرادة العامة أو الإرادة الكلية ، فإنه يعني إرادة خير الجموع من جانب الجموع نفسه ، سواء أكان هذا الجموع حاضراً أم مستقبلاً . وهنا يكاد مفهوم « الإرادة الكلية » يختلط بمفهوم « العقل الكلّي » ، بدليل قول روسو نفسه : « إن الإرادة العامة هي باستمرار إرادة مستقيمة ، كما أنها لا تهدف دائماً إلا إلى المصلحة العامة » ، ولكن هذا لا يعني أن الصواب لا بدّ بالضرورة من أن يخالف كل تصريح يتخذه الشعب ، فإن الشعب يريد مصلحته دائماً ، ولكنه لا يحسن روتها دائماً . ويعود روسو فيفرق بين « إرادة الكل » *la volonté de tous* و « الإرادة العامة » *voloné générale* بدعوى أن الأخيرة منها لا تراعي إلا المصلحة المشتركة ، في حين أن الأولى تتجه نحو المصلحة الخاصة *L'intérêt privé* لأنها في صنيعها ليست سوى جموع الإرادات الجزئية . (*Contrat social*, II., III) ، ولسنا ندرى على وجه التحديد ، ماذا عسى أن يكون مُراد روسو من وراء هذه التفرقة ، وإنما الذي نعلمه أن روسو نفسه قد دخل سواه السبيل من وراء كل هذه التفرقات . فكان ينادي في خاتمة المطاف بمبدأ « تزويه الشعب » (أو معصوميّته من الخطأ) *l'inafaillibilité de la nation* ولا شك أنه إذا كان روسو يعني بذلك أن الشعب لا يمكن أن يخطئ في حق نفسه ، أو في حق أحد أفراده ، فإنه إنما يناصر مبدأ زائفًا خطيرًا وخيم العواقب . وأما إذا كان يعني بذلك (كما سيقول كنت من بعد) أن إرادة الأفراد أو الشعوب حين تكون كثيرة على الاطلاق ، وحين تتجه نحو موضوع كلّي ، فإنها لا بد من أن تكون مستقيمة ، لأنها عندئذ تختلط بالواجب

وتحترج بالحق ، وهو الموضوعان الوحيدان اللذان يتمتعان بصبغة « الكلية المطلقة » ؛
نقول إنه إذا كان هذا هو ما يعنيه روسو ، فإننا لن نجد حرجاً في أن نسلم معه بصحة هذا
المبدأ .

أما « القانون » loi في رأي روسو فهو مجرد تعبير عن هذه الإرادة العامة أو الكلية .
وليس من سبيل للحصول على تعبير دقيق عن هذه الإرادة الكلية إلا باستشارة جميع
أعضاء الجماعة ، والعمل برأى الأغلبية حين يكون ثمة خلاف في الرأي . ولكن على الرغم
من أن قانون الدولة هو الإرادة العامة نفسها في سعيها نحو التعبير عمما يطابق العقل (وفقاً لما
يرتضيه الجميع) ، إلا أن قانون الدولة قد يكون مجرد تفسير خاطئ للعدالة ، وبالتالي فإن
القانون الوضعي ليس بالضرورة قانوناً كاملاً . ومن هنا فإنه لا بد للشعب من أن يحفظ
لنفسه بحق تعديل القوانين أو إلغائها عند الضرورة . وأما الغرض الذي ينبغي أن يهدف إليه
كل قانون فهو تحقيق أكبر خير ممكن للجميع ، أعني تحقيق الحرية والمساوة . ولا بد
للشعب من الحرية ، فإن أي قيود تفرض عليه إنما تعنى استلال الجسم السياسي قدرًا معيناً
من القوة . ولا تقوم الحرية بدون المساواة ، ولكن المساواة هنا لا تعنى انعدام التفاوت نهائياً
في القوة والثراء بين الأفراد ، وإنما هي تعنى تحقيق ضرب من التقارب بين المواطنين ، حتى
لا يكون في المجتمع مواطن هو من الثراء بحيث يستطع أن يبتاع مواطناً آخر ، ولا يكون
هناك مواطن هو من الفقر بحيث يجد نفسه مضطراً إلى أن يبيع نفسه لمواطن آخر . وفي
هذا يقول روسو : « هل تريدون أن تكفلوا للدولة أسباب الثبات والاستقرار ؟ إذن
فعليكم بأن تقربوا بين طرفها المتبعدين بقدر ما في وسعكم ، حتى لا يكون على الدولة
أن تحمل أثرياءها المترفين وفقراءها المُعوزين . والواقع أن هاتين الحالتين
(الاجتماعيتين) ، اللتين هما بطبيعة الحال غير منفصلتين ، إنما تمثلان خطراً داهماً على
المصلحة العامة : لأن من الواحدة منها يخرج الطغاة ، ومن الأخرى يخرج ضحايا
الطغيان ، وبين هاتين الطبقتين إنما تم المتأخر بالحرية العامة : لأن الواحدة منها تبيع ،
والآخر تشتري ... ولما كان من شأن القوة باستمرار أن تنزع نحو هدم المساواة ، فإن من
واجب قوة التشريع أن تجيء فتعمل دائماً على صيانة تلك المساواة » .

وعلى حين أن المفكرين السياسيين فيما قبل روسو كانوا يخلطون بين سيادة الدولة والحكومة ، نجد أن روسو يقرر أن السيادة للدولة وحدها ، وأن الحكومة ليست سوى مجموعة من الناس الذين يعهد إليهم المجموع بمهمة العمل على تنفيذ الإرادة العامة . فليست الحكومة في نظر روسو سوى هيئة متوسطة تقوم بين الأفراد *sujets* (أو المحكومين) من جهة ، وبين *الحاكم le souverain* (أو الأمة) من جهة أخرى ، أعني أنها مجرد أداة تحقق بينهما التواصل ، وتقوم بتنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية ، مدنية كانت أم سياسية . وتبعد لذلك فإن القائمين على شئون الإدارة الحكومية إنما هم في نظر روسو مجرد « وكلاء عن الشعب » ينوبون عنه في الاضطلاع بمهام الحكم . ولما كان الغرض الرئيسي للحكومة هو أن تستعمل كافة الوسائل من أجل ضمان احترام الإرادة العامة ، فإن المهمة الأولى للحكومة هي استصال شتى العوامل التي قد تؤدي إلى تنازل الشعب عن سيادته ، سواء أكان ذلك بشكل كلي أم جزئي . وكل حكومة لا تكفل للإرادات (الحاضرة أو المستقبلة) أسباب السيادة التامة إنما هي بالضرورة حكومة غير شرعية تقوم على انتهاك الحق المشترك لجميع الأفراد ... وهكذا يخلص روسو إلى القول بأن « كل حكومة شرعية لا بد من أن تكون جمهورية » .

أما فيما يتعلق بأشكال الحكومات ، فإن روسو يقر أن الاختلاف بينها لا يرجع إلى اختلاف في أسلوب تنظيم السلطة التشريعية ، مadam من الضروري أن تظل هذه السلطة في يد الأمة نفسها ، وإنما يرجع الاختلاف بين أشكال الحكومات إلى أسلوب تنظيم السلطة التنفيذية . فهل نعهد بتنفيذ إرادة الجميع إلى الجميع ، أم إلى بعض الأفراد ، أم إلى فرد واحد فقط ؟ تلك هي المشكلة في نظر روسو ، ولكن سواء عهدنا بمهمة التنفيذ إلى واحد أم إلى كثيرين أم إلى الجميع ، فإن القائمين على شئون التنفيذ لا بد أن يكونوا مسئولين أمام الشعب ، بحيث يمكنه في أي وقت أن يسحب منهم التفويض . حقا إن إسناد السلطة التنفيذية إلى الجميع ، وتحميل الشعب بأسره مهمة تنفيذ التصريحات العامة ، هو أمر يكاد يكون أدخل في باب المستحيل منه في أي باب آخر ، ولكن من المؤكد أن هناك خطورة أعظم في أن نعهد بالقوة التنفيذية إلى طائفة قليلة من الأشخاص أو إلى شخص واحد . وربما كان الأصلح للدولة أن تقسم الوظائف ، وأن يتبع في الحكم

نظام مختلط système mixte . وهنا يتوقف روسو قليلاً عند دراسة النظام السياسي الذي أطلق عليه الإنجليز اسم «الحكومة التمثيلية» government representatif فيقول إنه لا بد لنا من أن نسلم مع مونتيسكيو بضرورة توزيع السلطات الحكومية ولكننا لا بد من أن نذكر دائماً أن السيادة هي للأمة أولاً وأخيراً . ثم يعرض روسو للدراسة مبدأ «التمثيل» ، فيقول إن هذا المبدأ يتعارض تعارضاً صارخاً مع مبدأ الحرية الحقيقية . والواقع أن «الممثل» أو «الممثلين» إنما هو فرد أو جماعة من الأفراد تخدمهم الأمة بدلاً منها فيقومون بتمثيلها ومارسون سلطاتها . ولكن مثل هذا النظام إنما يعني أن تكون الأمة حرّة يوم الانتخاب فقط ، فإذا ما انقضى ذلك اليوم أصبحت الأمة تحت رحمة أولئك الممثلين ، وكأننا هنا بيازء تنازل مؤقت عن الحرية الشعبية سرعان ما يستحيل إلى ضرب من العبودية . حقاً إن في استطاعة الشعب أن يختار له عمالء ، ووكلاء ، وموظفين ، يكون لهم تفويض محدد يمكن سحبه منهم في أي وقت ، ويكونون مسئولين أمامه بشكل عملي فعال ، وأما أن تختار الأمة لنفسها ممثلين ينوبون عنها ، فإن معنى هذا أن ضميرهم قد حل محل ضميرها هي ، وأنه قد أصبح من حقهم أن يعملوا كل شيء بدلنا منها ، تحت مسؤوليتهم الخاصة . والواقع أن السيادة لا يمكن أن تمثل ، لأن هذا معناه التنازل عنها ، وإنما تنحصر السيادة أولاً وبالذات في الإرادة العامة ؛ والإرادة العامة لا يمكن أن تمثل ، فإنما إما أن تكون كاملة بتمامها أو لا تكون ، وليس ثمة وسط بين الأمرين . واذن فإنه ليس في وسعنا أن نعد نواب الشعب بمثابة ممثليه ، وإنما هم مجرد وكلاء أو عمالء ... ولما كان القانون هو تعبر عن الإرادة العامة ، فإن من الواضح أنه لا سبيل إلى تمثيل الشعب في مضمون السلطة التشريعية ، بل إنما يكون هذا التمثيل في مضمون السلطة التنفيذية التي هي عبارة عن القوة مطبقة على القانون ... وإذا كان الشعب الإنجليزي يتوهّم أنه حر ، فإنه في الحقيقة إنما يقع في خطأً بالغ ، لأن هذا الشعب ليس حرًا إلا أثناء انتخابه لأعضاء برلمانه ، فإذا ما تم انتخابهم أصبح الشعب مستعبدًا ، ولم يعد له أى كيان حقيقي » (١) . (“Contrat Social” II., XV.)

“Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; (1)
il ne l'est que durant l'élection de ces membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus,
il est esclave il n'est rien.”
(“Contrat Social” II., XV)

روسو — إنما يتخلى عن سيادته التشريعية لمثلثيه ، وبالتالي فإنه يتنازل عن حریته لمدة معينة من السنين . أما المثل الأعلى في رأى روسو فهو أن يتم وضع القانون على يد الجميع بطريقة مباشرة (على قدر الإمكان) ، وأن يعهد بتنفيذ القانون (فقط) إلى ممثلين أو بالأحرى إلى وكلاء .

وهنا يثار اعتراض خطير : إذ كيف يتسمى للمواطنين ، في دولة كبيرة ، أن يمارسوا السلطة التشريعية بطريقة مباشرة ، أو على الأقل عن طريق وكلاء مفوضين يكونون تحت سيطرتهم المباشرة ؟ هذا ما يجبر عليه روسو بقوله إننا هنا ولا شك بإزاء أمر مستحيل ، وهذا فإن الحرية الحقيقة إنما تتطلب دولاً صغيرة ومجتمعات صغيرة يكون من الممكن أن يتحقق فيها كل شيء بطريقة مباشرة على يد أصحاب الأمر أنفسهم ، حتى تسود الحرية الداخلية على الوجه الأكمل . أما إذا قيل في الاعتراض على هذا الرد إن الدول الصغيرة ستقع تحت سطوة الدول الكبرى ، فيكون مصيرها تحت رحمة مطامع تلك الدول ، كان جواب روسو على هذا الاعتراض أن اتحاد الدول الصغيرة فيما بينها هو الكفيل بأن يخلق منها جبهات قوية تقف في وجه أي اعتداء خارجي . ومعنى هذا أن روسو يريد أن يجعل المشكلة بالاتجاه إلى مبدأ التحالف أو الاتحاد الفيدرالي فيما بين الدول الصغرى . وهكذا ينتهي روسو إلى القول بأن الجمهورية الحقيقة إنما هي الجمهورية الفيدرالية confédérative التي يقوم فيها نظام سياسي على غرار النظام القائم في سويسرا (حيث يوجد ترابط بين عشرين مقاطعة تختلف من اتحادها دولة مشتركة) . حقاً إن سويسرا فيما يقول روسو لا زالت جمهورية ضعيفة ضئيلة الشأن ، ولكن ليس ما يمنع من أن تقوم جمهوريات أقوى وأعظم شأنها تكون من اتحاد دولة صغيرة أكثر عدداً وأوسع رقة .

إذا ما حاولنا الآن أن نحكم على فلسفة روسو السياسية حكمًا عاماً مقتضياً ، وجدنا أن روسو قد وضع مبادئ ممتازة ، ولكنه لم يحسن دائمًا استخلاص ما يتربt عليها من نتائج . وهكذا انتهى روسو إلى المبالغة في تقرير حقوق الدولة ، وكان ينبغي بحكم منطق مذهبـه أن ينتهي إلى تقرير الحرية الفردية . ولكن رـعا كانت الميزة الكبرى لفلسفة روسو السياسية هي أنها أقامت دعائم المجتمع ، لا على المصالح المادية أو العقل مجرد كـما فعل هلسيوس Hélvétius ومونتسكيـو ، بل على الإرادة الواقعية التي تجعل (وحدـها) من الإنسان موجوداً أخلاقياً . وهـكذا كان روسـو (كما قال هيـجل من بعد) أول من نادـى بأنـ

الحرية هي ما يكون صميم ماهية الإنسان ، فمهـد بذلك الطريق لـكـنـتـ الذـى سـيـجـعـلـ منـ الحرـيـة دـعـامـة فـلـسـفـةـ الأخـلاـقـةـ .

ولو أثنا عـمـدـنـاـ الآـنـ إـلـىـ عـقـدـ مـقـارـنـةـ سـرـيـعـةـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ عـنـدـ كـلـ مـنـ مـونـتـسـكـيوـ وـرـوـسـوـ ، لـوـجـدـنـاـ أـنـ رـوـحـ المـذـهـبـ عـنـدـ الـواـحـدـ مـنـهـاـ مـغـاـيـرـةـ تـامـاـلـ روـحـ المـذـهـبـ عـنـدـ الـآـخـرـ ، حـتـىـ لـقـدـ ذـهـبـ بـعـضـ المـؤـرـخـينـ إـلـىـ أـنـهـماـ كـانـاـ يـسـرـانـ فـيـ اـتـجـاهـيـنـ مـتـضـادـيـنـ . وـالـوـاقـعـ أـنـ مـونـتـسـكـيوـ ، نـظـرـأـ لـتـمـسـكـهـ بـمـبـدـأـ الـحـرـيـةـ ، قـدـ ظـلـ يـنـاصـرـ مـبـدـأـ الـهـيـئـاتـ الـمـوـسـطـعـةـ وـسـائـرـ الـمـنظـمـاتـ الـعـصـرـيـةـ الـتـيـ يـمـكـنـ أـنـ تـحدـ مـنـ سـلـطـةـ الـمـلـكـ أـوـ الـحـاـكـمـ . وـلـمـ يـكـنـ مـونـتـسـكـيوـ يـدـعـوـ إـلـىـ الـشـوـرـةـ وـقـلـ الـأـنـظـمـةـ ، بلـ هـوـ كـانـ يـرـىـ أـنـ مـنـ شـأنـ الـحـرـيـاتـ السـيـاسـيـةـ وـالـفـرـدـيـةـ أـنـ تـوـلـدـ عـنـ طـرـيـقـ التـحـولـ التـلـرـيـجـيـ للـنـظـامـ التـقـلـيدـيـ الـقـائـمـ . وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ مـونـتـسـكـيوـ كـانـ يـرـىـ فـيـ الـدـسـتـورـ الإـنـجـلـيـزـيـ نـمـوذـجـاـ لـمـاـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـكـنـ عـلـىـ الـدـسـتـورـ السـيـاسـيـ لـأـىـ بـلـدـ مـنـ الـبـلـدـانـ ، إـلـاـ أـنـهـ كـانـ يـؤـمـنـ بـإـمـكـانـ إـدـخـالـ الـكـثـيرـ مـنـ الـتـعـديـلـاتـ عـلـىـ الـدـسـتـورـ الـفـرـنـسـيـ الـقـائـمـ آـنـذـاكـ ، دونـ عـنـفـ أوـ هـدـمـ أوـ انـقلـابـ . فـلـمـ يـكـنـ مـونـتـسـكـيوـ يـرـىـ أـىـ مـانـعـ مـنـ أـنـ تـحـسـنـ الـأـوضـاعـ السـيـاسـيـةـ فـيـ فـرـنـسـاـ ، وـأـنـ تـزـاـبـدـ الـحـرـيـةـ السـيـاسـيـةـ بـطـرـيـقـ تـلـرـيـجـيـةـ ، بلـ كـانـ يـعـتـقـدـ أـنـ فـيـ اـسـتـطـاعـةـ فـرـنـسـاـ أـنـ تـوـصـلـ بـعـدـ أـمـدـ قـلـيلـ مـنـ الزـمـنـ إـلـىـ تـأـسـيـسـ بـرـلـانـ يـخـتـارـهـ الشـعـبـ لـكـىـ يـدـافـعـ عـنـ حـقـوقـ الـأـمـقـوـيـكـونـ اللـسانـ النـاطـقـ بـاسـهـاـ . وـأـمـاـ رـوـسـوـ ، فـإـنـهـ قـدـ عـلـقـ أـهـمـيـةـ كـبـرىـ عـلـىـ نـظـرـيـتـهـ فـيـ سـيـادـةـ الـأـمـةـ ، وـنـادـىـ بـأـنـ مـنـ حـقـ الشـعـبـ أـنـ يـمـارـسـ بـنـفـسـهـ السـلـطـةـ التـشـرـيعـيـةـ ، كـمـاـ أـعـلـىـ مـنـ شـأنـ الـإـرـادـةـ الـعـامـةـ بـوـصـفـهـاـ وـاضـعـةـ الـقـوـانـينـ وـحـامـيـةـ الـمـساـوـةـ ، فـكـانـ بـذـلـكـ نـبـىـ الـدـيمـوـقـراـطـيـةـ فـيـ الـقـرنـ الثـامـنـ عـشـرـ دـونـ مـنـازـعـ . وـعـلـىـ حـينـ كـانـ اـتـجـاهـ مـونـتـسـكـيوـ يـمـيلـ إـلـىـ تـعـدـيلـ الـدـسـتـورـ الـفـرـنـسـيـ عـنـ طـرـيـقـ تـقوـيـةـ الـمـنظـمـاتـ السـيـاسـيـةـ الـتـيـ كـانـتـ مـوـجـودـةـ قـبـلـ اـزـدـيـادـ السـلـطـةـ الـمـلـكـيـةـ وـتـمـكـزـهاـ فـيـ شـخـصـ الـحـاـكـمـ ، وـهـوـ مـاـ قـدـ يـحـقـقـ لـلـمـجـتمـعـ السـيـاسـيـ الـقـائـمـ مـزـيدـاـ مـنـ الـحـرـيـاتـ بـطـرـيـقـ تـلـرـيـجـيـةـ مـنـظـمـةـ ، نـجـدـ أـنـ اـتـجـاهـ رـوـسـوـ يـمـيلـ إـلـىـ تـحـطـيمـ النـظـامـ الـقـدـيمـ بـاـفـهـ مـنـ مـخـلـفـاتـ الـخـلـرـتـ إـلـىـ مـنـ الـمـهـدـ الـإـقـطـاعـيـ ، وـمـاـ فـيـهـ مـنـ اـمـتـيـازـاتـ مـنـوـحةـ بـعـضـ الـهـيـئـاتـ الـمـوـسـطـعـةـ ، مـنـ أـجـلـ الـاستـعـاضـةـ عـنـ كـلـ هـذـاـ بـسـيـادـةـ شـعـبـيـةـ مـطلـقـةـ تـحـلـ عـلـ السـلـطـةـ الـمـلـكـيـةـ الـتـيـ كـانـتـ تـمـيلـ مـنـذـ نـحـوـ قـرـنـيـنـ مـنـ الزـمـانـ إـلـىـ الـاسـتـبـدـادـ .

أـمـاـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـنـظـامـ الـنـيـانـيـ فـإـنـ مـونـتـسـكـيوـ يـرـيدـ لـلـشـعـبـ أـنـ يـتـخـبـ تـوـابـهـ ، دـونـ أـنـ

على علهم رأياً بعينه ، أو دون أن يعهد إليهم بتفويض آخر مطلق . ومعنى هذا أن نواب الشعب هم مثلوه في رأى مونتسكيو ، فمن حقهم بعد الانتخاب أن يحيثوا شئ الأمور ويفصلوا فيها وفقاً لما تقضى به ضمائيرهم . وأما عند روسو ، فإن الأمر على خلاف ذلك تماماً ، فإن روسو يرفض مبدأ التمثيل ، أو هو على أقل تقدير يربط بالنواب إلى مستوى الوكلاة أو المندوبين . وعلى حين أن مونتسكيو يرى أن السلطة (أياً ما كان مصدرها) لا بد من أن تظل موزعة ومحددة ، نجد أن روسو يقرر أن الشعب هو مصدر كل سلطة ، وأنه ليس في السلطة تقسيم أو توزيع ، كما أنه ليس لها حدود . وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة السائدة عند مونتسكيو هي أن ترکز السلطة في يد واحدة من شأنه حتى أن يؤدي إلى الطغيان ، وأن السيادة المطلقة للشعب قد لا تقل استبداداً عن السيادة المطلقة للملك ؛ وأما عند روسو فإن الفكرة السائدة هي أن الإرادة العامة لا تخضع لأى قانون ولا تتقييد بأية قاعدة ، حتى ولا بتلك القواعد التي سبق لها هي نفسها أن نادت بها ودعت إليها . وعلى حين أن المثل الأعلى للديمقراطية في نظر مونتسكيو هو كفالة الأمن والطمأنينة للمواطن من جهة ، وتحقيق التوازن بين السلطات من جهة أخرى ، ضماناً لتحقيق العدالة واجتناب العَسْف أو الاستبداد ، نجد أن روسو يدعو إلى ديموقратية مباشرة تقوم على رضى الحاكمين وشعور المواطنين أنفسهم بأنهم هم الذين اختاروا ، وهم الذين يريدون كل يوم من جديد ، ذلك النظام الذي يعيشون في كفه . ولكننا نلاحظ أن مونتسكيو لم ينجح في أن يضع معياراً دقيقاً للحكم على أنواع التشريعات ، فبقى مبدأ احترام الشرعية *l'égalité* عند مبدأ عائماً قد يفضي — في حالة بعض الأنظمة المعتدلة — إلى ضرب من الأنظمة المحافظة المستسلمة . وأما روسو فقد قدم لنا مجموعة من الأوهام التشريعية (كالعقد الاجتماعي ، والسيادة الشعبية والإرادة العامة) التي تقبل الكثير من التحويلات الأسطورية ، فأصبح من السهل على الكثيرين أن يتخلفوا منها أساطير يبررون بها ضرورة جديدة من الطغيان . وقد أثبتت لنا الثورة الفرنسية نفسها من بعد أنه ليس ما يمنع من أن يستغل الشعب مبدأ « السيادة المطلقة » من أجل إقامة حكم استبدادي يقوم على الطغيان ، بحججة أن الإرادة العامة معصومة من الخطأ . ومهما يكن من شيء ، فإن المشكلة السياسية الكبرى اليوم قد أصبحت هي مشكلة التوفيق بين مبدأ روسو في الاستقلال الذاتي أو الحكم الذاتي *autonomie* ومبدأ مونتسكيو في الحرية .

وسيكون على الدساتير الديمقراطية من بعد أن تحاول حلّ هذه المشكلة بالعمل على التأليف بين مبدأ تخفيف السلطات ، ومبدأ سيادة الشعب ؛ مع مراعاة ظروف كل مجتمع وتاريخ كل شعب .

(Cf. Aron : "L'Homme Contre les Tyrans.", EMF., 1944, pp. 362)

مشكلة الحرية عند جون ستيوارت مل :

اهتم مل Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) في كتابه المشهور الموسوم باسم « في الحرية » On Liberty بدراسة العلاقة بين الفرد والمجتمع ، والبحث في الصلة بين الحرية والسلطة ، فقدم لنا آراء سياسية هامة لعلاج سوءات الديمقراطية من ناحية ، وتفادي أخطار النظم الاستبدادية من ناحية أخرى . وقد بدأ جون ستيوارت مل دراسته بقوله إن مشكلة الصراع بين الحرية والسلطة هي من أقدم المشكلات التي عرفها التاريخ السياسي ، بدليل أنها نجدها على أشدّها عند اليونان والرومان وغيرهم من شعوب العالم . وقد اتخذت هذه المشكلة منذ أقدم العهود صورة نزاع حاد بين طبقات الحكمين والحكام ، فأصبحت كلمة « الحرية » إنما تعني حماية الأفراد ضد طغيان الحكام السياسيين . وهكذا كانت الشعوب تنظر إلى حكامها على أنهم طبقة مستبدة كل منها إيقاع الظلم بهم ، وكان « السلطة » سلاح خطير لا بد للحاكم من أن يشهره في وجه حكوميه ! وتبعاً لذلك فقد كان هم الوطنيين من المواطنين هو العمل على وضع حدود لما للحاكم من سلطة على الأفراد ، حتى لا يكون الأفراد تحت رحمة حاكم مستبد يتحكم في مصائرهم ، فلم يكن بد من أن يحاول الأفراد الحصول على بعض ضمانات خاصة (هي ما يسمى الحريات أو الحقوق السياسية) يلتزم الحاكم بمنبدأ احترامها وعدم مخالفتها ، وإلا استهدف مقاومة الحكمين وتمردthem . ولم تثبت هذه الحقوق أن اتخذت صبغة دستورية فأصبح الحاكم ملزماً بالحصول على موافقة الأمة أو نوابها قبل القيام بتنفيذ أي إجراء هام يخص الهيئة السياسية . ولما تقدمت الأحوال البشرية في العصر الحديث فطن الناس إلى أنه ليس ثمة ضرورة طبيعية توجب على الحكام أن يكونوا بمنأى قوة مستقلة تتعارض مصالحها مع مصالح الحكمين . ومن هنا فقد رأى الناس أنه قد يكون من الأفضل لنظام الحكم أن يقوم على أساس اعتبار الحكام نواباً يتصرفون بإذن الشعب ، ويكون من حق الشعب أن يعرضهم من مناصبهم متى

راق له ذلك . ولم تثبت هذه النظرة الجديدة إلى الحكم بوصفهم نواباً مؤقتين يختارهم الشعب أن أصبحت هي المبدأ السياسي الذي اعتقدته سائر الأحزاب الشعبية ، مما أدى إلى قيام مذهب سياسي جديد يوحّد بين مصلحة الحاكم ومصلحة المحكومين ، وينادي بأنه يكفي أن يجعل الحكم مسئولين بالفعل أمام شعوبهم لكي نضمن عدم انحراف السلطة عن الغرض الأساسي الذي جعلت من أجله . ومعنى هذا أن دعوة هذه النظرية أصبحوا يتّهمون أنه لا حاجة بنا إلى حماية الشعب ضد إرادته ، مادامت سلطة الشعب على نفسه هي المظهر الأوحد لسيادة الحكم الديموقراطي الصحيح . ولكن قيام الحكومات الجمهورية الديموقراطية في كثير من بلدان أوروبا لم يثبت أن أظهروا على مساوى هذا النوع من الحكم ، إذ تحقق الكثيرون من أن عبارات « الحكم الذاتي » و « سيادة الأمة » و « سلطة الشعب على نفسه » وما إلى ذلك من عبارات إن هي إلا عبارات جوفاء قد لا تعتبر من الحقيقة في شيء . وآية ذلك أن ما يسمونه باسم « سيادة الشعب » قد يعني أن تحكم طائفة من الشعب في طائفة أخرى ، كما أن ما يطلقون عليه اسم الحكم الذاتي قد لا يعني أن يحكم كل فرد نفسه ، بل أن يكون كل فرد محكوماً بالآخرين ! وهكذا فطن الكثير من الفلاسفة السياسيين إلى أن ما يسمى حكم الأغلبية قد يستحيل في نهاية الأمر إلى « طغيان الأغلبية » حين يظهر حزب قوي ينترع مقاليد الحكم من أيدي الشعب ، لكن لا يثبت أن يستبدل بالحكم على حساب مصالح الشعب . ولو وقف الأمر عند حد هذا الطغيان السياسي الذي قد تمارسه الجماعة على أفرادها هان الخطب ، ولكن ثمة طغياناً آخر قد لا يقل عنه خطراً ، ألا وهو طغيان الرأي العام ، والعرف ، والمعتقدات السائدة في المجتمع .. إلخ . الواقع أن المجتمع كثيراً ما يميل إلى فرض آرائه على الأفراد بطريقة استبدادية غاشمة ، مما قد يؤدي به إلى الحيلولة دون ظهور فديات قوية تميز عن باق الأنماط الجماعية السائدة ، وبذلك يكون الاستبداد الاجتماعي حجر عثة في سبيل حرية الفرد واستقلاله وتقديره . ولكن المشكلة هي على وجه التحديد في معرفة السبيل إلى إقامة ضرب من التوازن بين المصلحة العامة والحرية الفردية ، حتى لا يتفكك النظام الاجتماعي من جهة ، ولا تتجه سلطة المجتمع على حقوق الفرد من جهة أخرى .

و هنا يتساءل جون ستيفارت مل قائلًا : « ما هو الحد المشروع الذي ينبغي أن تتوقف

(م ١٧ — مشكلة الحرية)

عنه سيادة الفرد على نفسه ؟ وأين تبدأ سلطة المجتمع ؟ وما هو القدر الذي ينبغي أن نعهد به إلى الفردية ، والقدر الذي ينبغي أن نعهد به إلى المجتمع ، في صميم حياتنا البشرية ؟ ثم لا يلبث أن يجيئ على هذا التساؤل بقوله إنه إذا أردنا أن نعطي لكل من الفرد والمجتمع نصيبه العادل في هذه القسمة ، فلا بد لنا من أن نمنع كلاً منها ما يخصه على وجه التحديد . وتبعداً لذلك فإن علينا أن نمنع الفرد ذلك الجانب الذي يخصه بوصفه شخصاً مستقلاً قائماً بذاته ، كما أن علينا أن نمنع المجتمع ذلك الجانب الذي يهمه بوصفه داخلاً في صميم تكوينه الاجتماعي ، وتبعداً لذلك فإن مل يقرر أن الغاية الوحيدة التي يمكن أن تبرر تدخل الناس (منفردين أو مجتمعين) في شؤون فرد من الأفراد ، أو في حرية فرد من الأفراد ، هي حماية أنفسهم منه ، ومعنى هذا أن الغرض الوحيد الذي يبرر بمحض استخدام القوة مع أي فرد يعيش في جماعة متعددة إنما هو منع هذا الفرد من إلحاق الأذى بغيره من الأفراد ، أما اعتبار مصلحته الخاصة — مادية كانت أم معنوية — فلا يكفي مسوغاً إلى هذا التدخل ، لأنه لا يجوز إكراهه على إتيان فعل أو الامتناع عن عمله بموجة أنه من الأفضل له أن يتصرف على هذا النحو ، أو بدعوى أن هذا يجعله أسعد حالاً ، أو لأن هذا في رأي الناس أقرب إلى الحق أو أدنى إلى الصواب . حقاً إن كل هذه قد تكون مبررات قوية للاحتجاج على تصرفه ، أو مناقشته والتباحث معه ، أو محاولة إيقاعه بخطأ تصرفه ، ولكنها لا تبرر إكراهه أو إلحاق الأذى به إذا هو تصرف على أي نحو آخر . وإذا فإن التدخل في حرية الفرد لا يكون مشروعًا إلا إذا كان السلوك الذي يريد أن نحول بينه وبين إتيانه سلوكاً ضاراً من شأنه أن يلحق الأذى بأي شخص آخر . ومعنى هذا أن التصرف الوحيد الذي يجعل صاحبه مسؤولاً أمام المجتمع إنما هو ذلك الذي يمس الآخرين . أما ماءده من تصرفات لا تتعلق إلا بشخص صاحبها ، فإن للفرد في إتيانها حرية مطلقة لا تحدها حدود . وتبعداً لذلك فإن الفرد سيد مطلق يتحكم في نفسه وجسمه وعقله بما يتراءى له .

ييد أن هذه النظرية (فيما يقول مل) لا تطبق إلا على الراشدين من بني البشر ، لأن الأطفال التصرّ هم في حاجة دائمة إلى رعاية الآخرين ، فلا بد لنا من العمل على حمايتهم أنفسهم ، كما تتحمّم علينا أيضاً حمايتهم من الأذى الذي قد يوقعه بهم الآخرون ، ولهذا

السبب عينه ، يرى مل أن لا بد لنا من أن نستثنى من القاعدة السابقة أيضاً تلك الشعوب المتأخرة التي لا زالت في مرحلة الطفولة (أو تحت الوصاية) . وعلى ذلك فإن الاستبداد في رأي مل وسيلة مشروعة لحكم الشعوب المهمجة المتخلفة ، بشرط أن تكون غايته إصلاحهم ، وأن يتسعى تباه هذه الوسيلة بتحقيق تلك الغاية فعلاً ، وإنذن فإنه ليس في الإمكان تطبيق مبدأ الحرية ، اللهم إلا بعد أن يكون الإنسان قد أصبح قادراً على الارتفاع بنفسه عن طريق المناقشة الحرة المبنية على المساواة بين الأفراد . ولكن بمجرد ما تهاها للأمة القدرة على الاتجاه نحو إصلاح شعوبها عن طريق الاقتناع أو الاعتقاد ، فإن القسر أو الإكراه سواء أكان بطريق مباشر أو عن طريق غير مباشر كما هو الحال في العقوبات التي توقع في حالة العصيان) يصبح أمراً غير مشروع كوسيلة لتحقيق مصلحتهم ، ولا يسوغ الاتجاه إليه اللهم إلا لحماية الآخرين من أذى الفرد .

. (J. S. Mill : « On Liberty », Ch. I. Introductory.)

وليس من حق المجتمع — فيما يرى مل — أن يتدخل في المجال الباطني للشعور الفردي ، فإننا هنا بإزاء مجال شخصي بحث لا يجوز للمجتمع أن يقتصر عليه . ولهذا ينادي مل بحرية الفكر والوجدان ، مؤكداً أن للفرد حرية مطلقة في الرأي والعاطفة ، أيًّا ما كان الموضوع الذي هو بصدره ، أعني أن هذه الحرية تمتد إلى شتى المجالات النظرية والعملية والخلقية واللاهوتية .. إلخ . وقد يقع في ظننا أن حرية التعبير عن الآراء والعمل على نشرها تتدرج تحت مبدأ آخر ، نظراً لأنها تتصل بذلك الشطر من سلوك الفرد الذي يمس الآخرين ، ولكن مل يأى أن يفصل حرية التعبير عن حرية التفكير (لما يتبهمما من علاقة وثيقة) ، فهو يترك للفرد مطلق الحرية في ممارسة حقه في التعبير عن آرائه . كذلك ينسب مل إلى الفرد حرية اختيار ما يلام ذوقه وميله ، فيرى أن الفرد حر في أن يشكل حياته على الوجه الذي يتلاءم مع خلقه ، ويقرر أنها أحجار في أن تصرف على النحو الذي نريده ، بشرط ألا يتسبب تصرفنا في إلحاق أى أذى بالآخرين ، . ويضرب مل مثلاً لذلك فيقول إنه لا موجب لعقوبة أحد مجرّد أنه سكر ، ولكن من حق الدولة أن تعاقب الجندي أو الشرطي إذا ضُبط مخموراً أثناء تأديبه لواجبه . ولا يكتفى مل بالإشارة إلى حرية الفرد في التفكير والتصرف ، بل هو يعطيه أيضاً حق الاجتماع بغيره من الأفراد ، مادام الغرض الذي يجتمع من أجله معهم لا ينطوي على إلحاق أى أذى بالآخرين .

ويستطرد مل فيقرر أن أى مجتمع لا يكفل لأفراده كل هذه الحرفيات لا يمكن أن يكون مجتمعا حُراً بمعنى الكلمة ، أياً ما كان شكل الحكومة القائمة فيه . والحرية الوحيدة التي تعدّ جديرة بهذا الاسم إنما هي تلك التي ننشد بمقتضاها مصلحتنا بالطريقة التي نؤثرها ، طالما كنا لا نحاول أن نسلب الآخرين مصالحهم ، أو أن نقف حجر عثة في سبيل حصولهم على تلك المصالح ، أو أن نعرقل جهودهم التي يبذلونها ابتعاد تحقيقها . فكل فرد (على حد تعبير مل) هو الحارس المكلف بالسهر على صحته الخاصة ، جسمية كانت أم عقلية أم روحية ، والإنسانية نفسها إنما تكسب الكثير حين يسمع الناس بعضهم لبعض بأن يعيش كل منهم على النحو الذي يروق له ، في حين أنها لن تفيد شيئا لو أن كل فريق منهم حاول أن يكره الآخر على أن يعيش على النحو الذي يبدو للآخرين خيراً) .

وقد كرس جون ستيوارت مل فصلاً بأكمله من كتابه في الحرية للمحدث عن حرية التفكير والمناقشة ، فقال في تأييده لحرية الفكر : « لو أن إجماع البشرية انعقد على رأي ، وخالفها في هذا الرأي فرد واحد ، لما كان حق البشرية في إسكات هذا الفرد بأعظم من حقه في إسكات البشرية إذا تهافت له القوة التي تمكّنه من ذلك » . ولو كان الرأي هو مجرد « ملكية شخصية » لا فائدة منها للآخرين ، أو لو كان في قمع الرأي مجرد أذى يلحق بصاحب فقط ، لكن هناك فارق كبير بين أن نسكت فرداً أو نسكت عدداً كبيراً من الأفراد ، ولكن الخطورة في قمع الرأي الفردي إنما تحصر على وجه التحديد في أننا بذلك إنما نخرم الجنس البشري نفسه من رأي مما أفادت منه الأجيال اللاحقة ، هذا إلى أننا قد نكون على ثقة من أن الرأي الذي نعممه هو بالضرورة رأي خاطئ ، فإن الأغلبية نفسها قد تكون معصومة من الخطأ . وليس من حق آية أغلبية أن تصدر حكمها للبشرية قاطبة ، مستبعدة سائر الأحكام الأخرى التي قد يصدرها أفراد قلة لهم أيضا الحق في التفكير والتعبير ، وإلا لكان معنى ذلك أنها هي وحدها التي تملك الحقيقة المطلقة ، وكأنما هي متزهة معصومة من كل خطأ .

بل إننا حتى لو افترضنا أن الآراء السائدة لدينا هي أصدق تعبير عن الحقيقة النهائية المطلقة ، لكن من واجبنا مع ذلك أن نشجع المفكرين على انتقاد تلك الآراء وتحقيقها وتحديها وإنكارها ، لأن الرأي الذي لا يلقى آية معارضة أو تحدى سرعان ما يستحيل إلى

فكرة خامدة لا شأن لها ولا طائل تحتها ، وأما حينها تصبح الأفكار الدائمة موضع انتقاد ومثار جدل ، فإنها عندئذ قد تكتسب قوة جديدة تعيد إلى أذهاننا تلك الأساليب الخفية التي تكمن من ورائها ، بعد أن كانت قد قاربت (أو كادت) تدخل في مجال اللاشعور . وتبعاً لذلك فإن المفكر الذي يعتقد رأياً دائعاً أو حقيقة مسلماً بها ، إنما يؤدي إلى ذلك الرأي أو إلى تلك الفكرة خدمة جليلة لأنه يبعث الحياة في أسلوب وجودها ، ويستحضر معانها ومدلولاتها في أذهاننا . وإن ذهابنا أن نشجع الخالفين لنا في الرأي ، بدلاً من أن نقتصر على زجرهم ونهرهم والمحجر على حرباتهم .

هذا إلى أن كل كتب منظم لحرية التفكير والتعبير لا بد من أن يفضي بالضرورة إلى القضاء على دعامة هامة من دعائم الحياة الاجتماعية ، ألا وهي « الشجاعة الأدية » normal courage . حقاً إن مزاج المعارضين أو الخالفين قد ييلوُّ أقرب إلى روح التردد والتهاُر والمُلْمَم منه إلى روح الشجاعة بمعناها الحقيقي ، ولكن من المؤكد أن في معارضة موقف اجتماعي تمسّك به الأغلبية أكبر دليل على ما في المجتمع من حيوية ونشاط وتجدد ، لأنه لو لا هذه المعارضه لاستحال المجتمع إلى « قطيع » تقوم حياته على الاتباع والتقليد والموافقة والتسليم المستمر . وعلى كل حال ، فإن المهم في رأي ملْ هو ألا يوقع المجتمع أية عقوبة من العقوبات على أي فرد من الأفراد لمجرد أنه أبدى رأياً لا يتفق مع ما يأخذ به هذا المجتمع ، بل يفسح المجال أمام جميع المواطنين للتعبير عن آرائهم ونشرها بكل حرية ، مهما كانت درجة خلافة تلك الآراء لما درجت الجماعة على احترامه وتقديسه من معتقدات .

ولتكنا لسنا نفهم كيف وقع في ظن ملأن مثل هذا المجتمع الحرّ هو وحده الكفيل بزيادة حظ الأفراد من الشجاعة الأدية ، مadam ملأن قد افترض أن كل خطير يتهدد الفرد من وراء التعبير عن آرائه قد زال تماماً ، في حين أن الشجاعة لا توجد إلّا إذا كان ثمة خطير . هذا إلى أن ملأن يظن أن الأفكار هي بمثابة حقائق تستطيع أن ندعها تتصارع ، دون أن يكون في ذلك أدنى خطير يمكن أن يمسّ حياة الجماعة ، في حين أن الأفكار تولد دائمًا لدى الأفراد مجموعة من العادات الاجتماعية التي قد لا يسهل اقتلاعها بمجرد مهاجمتها أو التعرض لها بالنقد . فليس أيسّر علينا من أن ندافع عن مبادئ التسامح والحرية الفكرية إذا كانت الأفكار عندنا هي مجرد مبادئ نظرية لا أثر لها في توجيه حياتنا أو تنظيم سلوكيتنا .

وأما إذا كنا نعلم حق العلم أن « الفكرة » هي صميمها « قوة » power ، وأن الحقيقة لا بد من أن تستحيل إلى مبدأ للتنظيم الاجتماعي ، فإننا عندئذ لن نتردد في أن نعلق أهمية كبيرة على ما يشيع في المجتمع من أفكار ، بدلًا من أن نفسح المجال أمام الأفكار التافهة والزائفة والباطلة لكي تنتشر في أوساط اجتماعية قلما يفكر فيها الرجل العادى . ولا شك أننا حينا ننادي بأنه لا عقوبة على الأفكار ، فكأننا نقرر أنه لا أهمية للفكرة ، وبالتالي فكأننا لا نعرف قيمة الفكر البشري على الإطلاق . وأما حينا نعطي جميع الأفراد فرصاً متساوية لكتابه آذان المستمعين ، واستالة المعارضين ، فإننا عندئذ إنما نجعل من حق حرية التعبير مناسبة لطالية الأفراد بأكبر قسط ممكن من الأمانة الفكرية والشجاعة الأدبية ، إذ ثُزمهم بأن يتربوا ويتدبّروا ويُمحَصُّوا آراءهم قبل أن يعمدوا إلى إذاعتها بين الناس . وهنا يكون على المفكرين أن يستعملوا لتحمل تبعات الآراء التي يُذلون بها ؛ فإن حرية التعبير لا تعنى أن يقول المرء كل ما يروق له دون أن يثير أى رد فعل ، بل هي تعنى أن يعبر المرء بما هدأ إليه تفكيره بروح ملؤها الجدية والمسؤولية ، وأن يتحمل كل ما قد يترتب على آرائه من نتائج^(١) .

“The right of freedom of speech does not consist in the privilege of (1)
saying anything I please without exciting any reaction. It consists in the right,
and the duty, to express what I have seriously and responsibly thought, and to
take the consequences of that statement.”

(Cf. W. E. Hocking : “The Lasting Elements of Individualism” New Haven, Yale University Press, 1937, pp. 78 – 79.)