

الفصل الأول

في أوروبا : الديمقراطية

«ماذا تفعل لو كنت ملكًا..؟»

- لا أفعل شيئًا..!

* ومن الذي يحكم..؟

- القوانين..!»

F.Quesnay - فرنسوا كيناي

أولاً: رجل المحار

كافحت المدن اليونانية قديماً، ضد الطغيان بطرق شتى، وسوف نسوق فيما يلي ضرباً من «الحصانة» التي ابتكرتها مدينة أثينا لحماية نفسها من الطغاة، وقد أخذت بها مدن يونانية أخرى، كما أخذت بها بعض المدن الرومانية!.

وسوف نسوق فيما يلي حادثاً تفصيلياً من مدينة أثينا على وجه التحديد: تصارعت في أثينا أحزاب سياسية في القرن السادس قبل الميلاد⁽¹⁾، منها ما

(1) يرى أرسطو أن حزب أهل الساحل أو الشاطئ كانوا يميلون إلى الاعتدال، أما حزب أهل السهل فقد كان يريد إقامة حكومة أقلية. أما الحزب الثالث - حزب أهل الجبل - =

يسمى بحزب الشاطئ المؤلف من التجار وأصحاب السفن، ومنها حزب «السهل» الذي يتزعمه أصحاب الأراضي من الأغنياء خصوم صولون Solon المشرع الشهير. وكان هناك أخيراً رجل ألف حزباً ادعى أنه يمثل عامة الشعب - رغم أن الرجل نفسه كان من أسرة أرستقراطية!، وهذا الرجل هو بيزستراتوس Peisistratus أحد أقارب صولون، وهو من أصدقائه أيضاً، وأطلق على هذا الحزب اسم «حزب الجبل» الذي يتألف من تحالف العمال في المدن والفلاحين في القرى. وزعم أن هدفه - المعلن - توزيع الأراضي على الفقراء!، لكن هدفه الخفي هو أن يصلي «بيزستراتوس» إلى منصة الحكم على أكتاف العامة⁽¹⁾، على نحو ما يفعل كثير من الطغاة حتى يومنا الراهن!.

وقف الرجل يوماً - في الجمعية الوطنية Ecclesia يكشف عن جرح غائر في جسده مدعيًا أن أعداء الشعب أرادوا اغتياله، لأنه يدافع عن مصالح العامة⁽²⁾.

وطلب من الجمعية أن تعمل على حمايته والمحافظة على حياته، وذلك بإعداد حرس خاص يحميه!، وكان العضو الوحيد من أعضاء الجمعية الذي انبرى يعارض هذا المطلب، أنه يعرف أبعاده الخبيثة، هو «صولون» - أحد الحكماء السبعة! - فقد احتج بشدة على ما يطلبه قريبه وصديقه، وذلك أنه كان حكيماً عليماً بأساليب قريبه، ولذلك اتهمه بأنه جرح نفسه بيده،

= بزعامة «بيزستراتوس» فقد كان يبدي حماساً للحكم الديمقراطي! انظر المجلد الثاني من مجموعة مؤلفاته Aristotle, The Complete Works, Vol. 2, p. 2348.

(1) Andrewes, Geek Tyrants, p. 101

(2) يرى أرسطو أنه هو الذي طعن نفسه لكي يقنع الناس بإعطائه حرساً خاصاً! انظر دستور الأثينيين رقم 14 - ومجموعة من المؤلفات السابقة - المجلد الثاني ص 2349.

وأنه يريد استخدام الحرس الخاص لكي يفرض سيطرته واستبداده فيها بعد، ثم صاح صولون منذراً مواطنيه فيما يروي «ديوجنس اللايرتي».. «يا أهل أثينا: إنني أكثر حكمة من بعضكم، وأكثر شجاعة من بعضكم الآخر: فأنا أكثر حكمة أولئك الذين لا يدركون الحيلة التي لجأ إليها بيزستراتوس، وأكثر شجاعة من أولئك الذين يعرفون مقاصده لكنهم يخشون الإعلان عنها!»⁽¹⁾.

ورغم هذا التحذير القوي انخدعت الجمعية، ووافقت على طلب بيزستراتوس، وسمحت له باتخاذ حرس خاص مؤلف من خمسين رجلاً، ثم استطاع بعد ذلك أن يجمع أربعمئة من الجنود والأنصار، واستولى على هضبة الأكروبول Acropolis وأعلن نفسه حاكماً أوحد لأثينا! وصفقت له جماهير الشعب المخدوعة بعد أن ذاع صيته بين المواطنين، وازداد نفوذه باعتناقه مجموعة من المبادئ الديمقراطية التي يدافع بها عن الطبقات الفقيرة، ويطالب بتقسيم الأرض، فلما أمسك بزمام الحكم انتشر الذعر بين الطبقات الأرستقراطية على اعتبار أن قائد الغوغاء قد وصل إلى الحكم!، ففر عدد كبير منهم إلى مدينة يونانية مجاورة، وبدأ آخرون في تأسيس مستعمرة قريبة يعيشون فيها وتصبح تابعة لأثينا، والغريب أن الطاغية نفسه قد ساعدهم على تأسيسها!!.

أما «صولون» فقد انسحب معلناً «أن الأثينيين يبدو كل منهم بمفرد وكأنه ثعلب، ولكنهم عندما يجتمعون لا يختلفون عن قطيع من الأوز!»

Diogenes Laertis, Lives of Eminent Philosophers Vol. I, p. 51 Trans. by R. (1)
D. Hicks. وانظر أيضاً أرسطو المرجع السابق.

فاتهمه حزب الطاغية بالجنون، لهذا قرر أن يترك أثينا، ويبحر إلى مصر ثم إلى قبرص، فأرسل إليه الطاغية رسالة ننشر جزءاً منها:

«من بيزستراتوس إلى صولون»

«لست الرجل الوحيد الذي استهدف إقامة الطغيان في بلاد اليونان.. ومهما يكن من شيء فأنا لمرأتكب أية جريمة ضد الله أو الإنسان.. إنني أترك الأثينيين يدبرون شؤونهم، وفقاً للتنظيم الذي وضعته أنت، وإن كنت أعتقد أنه من الأفضل لهم أن يكون لهم حاكم واحد، من أن يعيشوا في ظل الديمقراطية، إنني على الأقل، لن أسمح لأي إنسان أن يوسع من حقوقه..

«أنا لا ألومك لأنك فضحت خططي ومقاصدي، فقد فعلت ذلك من منطلق الولاء للمدينة، وليس بدافع أي عداة نحوي، كذلك لأنك تجهل نوع الحكم الذي أنوي إقامته، ولو أنك عرفت ذلك لكنت قد تسامحت معي، وما ذهبت إلى منفك الاختياري!، ولهذا فإنني أرجو منك العودة إلى أرض الوطن وأن تثق في وعدي بأن «صولون» لن يناله أي أذى من بيزستراتوس»⁽¹⁾.

ويروي ديوجنس اللايرتي أن صولون كتب ردّاً يقول فيه:

«أنا على يقين من أنه لن يلحق بي أي ضرر على يديك، لأنني كنت صديقك قبل أن تصبح طاغية. وليس لي الآن مصلحة في منازلتك تجاوز ما يمكنه أي أثيني من كراهية للطغيان. وسواء أكان من الأفضل لهم أن يعيشوا تحت حكم رجل واحد أو في ظل حكم

(1) Diogenes Laertius: Ibid, p. 53 - 55

ديمقراطي، فهذه مسألة لا بد أن يقررها كل واحد منا بنفسه. إنني أسلم أنك من بين الطغاة أفضلهم. لكنني أعتقد أنه ليس من الأفضل لي أن أعود إلى أثينا. لقد قدمت للأثينيين المساواة في الحقوق المدنية. ورفضت أن أكون طاغية عندما أتيحت لي الفرصة، فكيف أنجو من لوم الضمير لو أنني عدت الآن، وصادقت على كل ما تفعل...؟! (1).

وكان ذلك آخر عهد صولون بالسياسة، فهو عندما عاد إلى أثينا وضع أسلحته خارج باب داره كرمز لاعتزاله الأعمال السياسية، وانقطع بالفعل في أيامه الأخيرة للشعر!.

أما «بيزستراتوس» فقد حكم أثينا خمس سنوات، ثم استطاع النبلاء والتجار وكبار الأغنياء من زعماء حزبي «السهل» و «الشاطئ» توحيد قواهم وإسقاط الطاغية، وأرغموه على الفرار من أثينا.

لكن الرجل ظل يعمل في منفاه للعودة إلى أثينا، فتزوج ابنة أحد الأرستقراطيين من ناحية، ولجأ من ناحية أخرى إلى حيلة جديدة هذه المرة وهي استغلال المشاعر الدينية، مما جعل صولون يقول إن نجاحه في استغلال الدين يدل على نفسية الجماهير ومستواها العقلي (2)، أما الحيلة الجديدة فهي

(1) Ibid, p. 67 - 69

(2) أما أرسطو فهو يقول في «دستور الأثينيين» إنها طريقة في غاية السذاجة، ويصف المرأة بأنها مشوقة القوام جميلة كانت تعمل بائعة زهور في تراقيا، وأنها كانت تقف إلى جانب الطاغية في مركبته وهو يدخل المدينة!! انظر دستور الأثينيين رقم 14 - مجموعة مؤلفاته - المجلد الثاني ص 2349.

أن جنوده ساروا إلى مدينة أثينا تتقدمهم امرأة جميلة تدعى «فيا phya» طويلة القامة ترتدي زي الإلهة أثينا إلهة المدينة، وهي جالسة على المحفة في عظمة ومن حولها الأعوان والأنصار يهللون، ويعلنون أن الإلهة أثينا قادمة بنفسها لتعيد بيزستراتوس إلى هضبة الأكروبول Acropolis أي إلى مقعد الحكم! وهي حيلة أدهشت لبساطتها «هيرودوت» وحيرته لأن الأثينيين صدقوها بسذاجة وذلك يتناقض مع ما اشتهروا به من ذكاء!!⁽¹⁾.

وهكذا عاد الطاغية مرة أخرى ليحكم أثينا تسع عشرة سنة ما عُرف عنه من ذكاء وثقافة ومهارة إدارية، وجاذبية شخصية. وأعد العدة لينقل الحكم بعد وفاته إلى ابنه الأكبر هيبياس Hippias وكان يساعده في إدارة الحكومة شقيقه هيباركوس Hipparchus الذي بالغ في الانهماك في الملذات، وتبذير المال العام، حتى أدت مغامراته الغرامية إلى اغتياله!، فخاف شقيقه على نفسه وراح يكثر من الجواسيس، ويستخدم وسائل العنف والإرهاب إلى أن شعر الأثينيون بوطأة الحكم الفردي وقويت حركة المعارضة، وصار الجميع يجدون ذكري قاتلي هيباركوس كأنهما من أبطال الحرية!⁽²⁾.

أصبح حكم الطغيان أشد وطأة بكثير، فيما يقول أرسطو في دستور الأثينيين، لأن هيبياس Hippias بسبب انتقامه لأخيه عمد إلى نفي وتشريد الكثيرين، ولم يعد يثق بأحد وراح يقسو في معاملة الجميع⁽³⁾. إلى أن تمكن

(1) A. Andrewes: Op. Cit. P. 101

(2) أندروز: «طغاة الإغريق» ص 114 - 121، وأرسطو «دستور الأثينيين» رقم 18 المجلد الثاني ص 352 - وانظر أيضاً د. محمد كامل عياد «تاريخ اليونان» الجزء الأول ص 240 - 245 - دار الفكر دمشق 1985.

(3) أرسطو: «دستور الأثينيين» رقم 22 المجلد الثاني ص 2354 - 2355.

الشعب من طرد أسرة بيزستراتوس من أثينا بعد أن حكموا المدينة بعد وفاة أبيهم سبعة عشر عاماً، ودام سلطانهم تسعاً وأربعين سنة بما في ذلك سنوات حكم أبيهم⁽¹⁾.

بعد أربع سنوات من زوال حكم الطغاة كان كليستين Cleisthenes قد تزعم حركة الشعب، وقام بالكثير من الإصلاحات والتجديدات الدستورية، ووضع قوانين جديدة، ليحمي الجماهير وما لديهم من إرادة طيبة، ومن هذه القوانين الجديدة قانون يسمى برجل المحار Ostracism أو نفي المواطن الذي يشعر الشعب بأنه خطر عليه!.

وهكذا وضع الأثينيون، بسبب طغيان «بيزستراتوس» وأسرته، نظاماً غريباً يحميهم من الطغاة الذين يستميلون مشاعر الجماهير وعواطفهم سواء الدينية، أو الاجتماعية أو الاقتصادية لكي يصلوا إلى منصة الحكم! فقد اعتادوا أن يعقدوا اجتماعاً محورياً في منتصف الشتاء من كل عام يقرر فيه الشعب عن طريق «الجمعية الوطنية أو الشعبية» ما إذا كان سيستخدم طريقة تصويت المحار Ostrakophoria بعد ذلك بعدة أسابيع ضد مواطن معين أم لا!، وكانوا يسمون هذا المواطن برجل المحار، وسبب هذه التسمية أنهم كانوا يكتبون اسمه على قطعة من المحار، فإذا أحضر العدد المناسب، ووافق على نفي هذا المواطن، كان على رجل المحار أن يغادر أثينا في غضون عشرة أيام ويظل منفياً عشر سنوات. حتى تضمن المدينة عدم تأثيره على جماهير الشعب أو العامة، أو أن يقوم باستغلال عاطفة قومية أو وطنية.. إلخ، في سبيل الوصول للحكم والانفراد به، وإقامة

(1) المرجع السابق.

طغيان أو حكم استبدادي كما فعل «بيزستراتوس». ولهذا لم تكن توجه إليه أية تهمة لأنه بالفعل لم يرتكب أية جريمة، وإنما ما يفعله المواطنون هو احتراس وقائي، ضد جاذبيته الشخصية، أو فصاحته أو بلاغته في الخطابة أو قدرته على إثارة الجماهير أو ما سوف يسميه ماكس فيبر Max Weber بالكاريزما Charisma أو تلك القدرة الخارقة التي يملكها بعض القادمة فتجعلهم قادرين على سحر الجماهير مما يجعلها تنبهر بشخصية القائد وتندفع إلي تقديسه⁽¹⁾ وقد تكون هناك طرق أخرى لحماية الجماهير من هذه الشخصيات المسيطرة الآمرة، غير طردها من المدينة، مثل توعية الجماهير ورفع مستواها الثقافي، وإعطاء قادة الفكر حرية أكثر في نقد هذه الشخصيات، وتعرية أهدافها، والكشف عن نواياها، كما تستطيع أثينا أن تجد طريقة سوى نفى من تستشعر فيه خطراً على الديمقراطية أو إمكان إقامة حكم طغيان في المدينة.

ومع ذلك لم تكن أثينا تصدر ممتلكاته أو تستولي على أمواله، وإنما كان من حقه أن يظل مالكاً لها يستثمرها بطريقة ما ويستفيد منها. وذلك يختلف عما كان يحدث في المدن الرومانية، وعندما يقومون بنفي شخص ما، فقد كان يترتب على هذا النفي مصادرة ممتلكاته وإلغاء وضعه الاجتماعي تماماً!⁽²⁾

(1) كما حدث في كثير من بلدان العالم الثالث والأمثلة كثيرة: نكروما في غانا وسوكارنو في أندونيسيا، وعبد الناصر في مصر.. إلخ، قارن مثلاً:

Dictionary of Modern Thought p. 77 (Fontannica Press).

(2) Encyclopaedica Britannica Vol. 8 p. 1037 (art, Ostracism)

ثانياً: الديمقراطية المباشرة

لر تكثف أثينا بهذا الجانب السلبي - حماية نفسها من الطغاة⁽¹⁾، وإنما تجاوزت ذلك إلى مرحلة إيجابية ارتضت فيها لنفسها ضرباً من الديمقراطية هو ما يسمى «بالديمقراطية المباشرة»، وكانت أول محاولة في تاريخ الإنسان ليقوم حكماً يرتضيه العقل ويقبله، ويحترم قيم الإنسان وكرامته! وهي تجربة ظلت قروناً طويلة تصحح نفسها، ويضيف إليها المفكرون والفلاسفة حتى وصلت إلى صورتها الراهنة في الفكر الغربي: في إنجلترا، وفرنسا، والولايات المتحدة وغيرها!، ثم جاء تفكك الاتحاد السوفييتي، وانهياره، يعلن أنه لا بديل للتجربة الديمقراطية مهما قلنا عن محاسن الاشتراكية ومساوئ الرأسمالية!.

غير أن التجربة الديمقراطية التي بدأت عند اليونان، كانت في غاية البساطة؛ فمدينة أثينا تجتمع بشعبها كله، لا هيئة منتخبة ولا طائفة أو طبقة، في جمعية شعبية ecclesia تضم كل من تتوافر فيهم الشروط، وهي أن يكون مواطناً (لا مقيماً) أثينياً، من أبوين أثينيين، حرّاً، ذكراً، يبلغ العشرين من عمره، وهي شروط فصلها أرسطو في كتابه «السياسة» عندما كتب فصلاً قائماً بذاته عن المواطنة والدستور (في الكتاب الثالث الذي يبدأ من 1274 ب).

وتتولى هذه الجمعية الشعبية أو الوطنية سلطات البرلمانات الحديثة. لاسيما السلطات التشريعية، ومراقبة أعمال الحكومة، أو رجال الدولة

(1) يمكن أن نقول إن ما فعله الشعب الإنجليزي عندما خذل «ونستون تشوشل» بعد قيادته الحكيمة له، وانتصاراته الهائلة في الحرب العالمية الثانية، وما فعله الشعب الفرنسي من خذلان ماثل لـ «شارل ديغول» هو صورة حديثة «تعبّر عن هذا الجانب السلبي من حماية الشعب لنفسه، وخوفه من أن يتحول القائد الظافر إلى طاغية»!!.

أنفسهم وغيرهم ممن يشغلون الوظائف العامة، كالموظفين العموميين والقضاة، وقادة الجيش والضباط... إلخ، فيختارون بالانتخاب. حيث يتم انتخاب ضعف العدد المطلوب، ثم تجري القرعة بينهم لاختيار العدد المطلوب. ويعد دستور صولون Solon الذي عطله الطاغية بيزستراتوس عندما تولى زمام الحكم نقطة البداية في مراحل التطور الديمقراطي في أثينا، إلى أن بلغت آخر وأكمل تطور لها بعد الإصلاحات والتجديدات التشريعية التي قام بها كلستين Cleisthenes عام 507 ق. م وأشرنا إليها منذ قليل.

غير أن هذه الديمقراطية المباشرة قد أخطأت فهم المقولات الأساسية للديمقراطية على ما في ذلك من مفارقة! فإذا كانت الديمقراطية تعني - حتى لغويًا - حكم الشعب، فإن أثينا لم تقف على المدلول الحقيقي لمصطلح الشعب، واحتاج الأمر إلى قرون طويلة، لكي يتضح هذا المعنى ويستقر! وإذا كان جناح الديمقراطية هما الحرية والمساواة - أو كما يقول جورج بيردو «إذا كانت الديمقراطية لا تقوم من دون الحرية، فهي لا تقوم كذلك دون المساواة!» - فإن الديمقراطية الأثينية أخطأت فهمها معًا!

أما أن مفهوم الشعب لم يكن محددًا تحديدًا وافيًا في أثينا، فهذا واضح من الفئات التي استبعدت منه: الأجانب، والأرقام، والنساء. ومن هنا اقتضت الحقوق السياسية على المواطن الأثيني الذكر الحر، ولقد سبق أن رأينا كيف أن أرسطو خصص فصلًا في الكتاب الثالث من «السياسة» لتحديد المواطنة، «وتعريف المواطن»⁽¹⁾، ونفى أن يكتسب المقيم خاصية المواطنة بحق

(1) Aristotle, Politics, 1274 - B وقد فصلنا ذلك في بحثنا «مسيرة الديمقراطية.. رؤية

الإقامة وحدها «فالعبيد والأجانب يشتركون في هذه الخاصية مع المواطنين، لكنهم ليسوا مواطنين، وانتهى إلى التعريف السالف الذكر، وهو الذي كان شائعاً عند اليونان بصفة عامة»⁽¹⁾. وهذا الفهم المعيب للشعب هو الذي ساد الديمقراطية الرومانية.

ففقهاء القانون يفرقون بين مصالح «الشعب» بمدلوله الاجتماعي الذي ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى جنسية الدولة، والشعب بمدلوله السياسي الذي لا يمتد إلى كل هؤلاء الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق الانتخاب أو هيئة الناخبين؟ أو ما سمي فيما بعد باسم «مبدأ الاقتراع العام»، وعلى ذلك فكلما اقترب مصطلح الشعب بمدلوله السياسي من مفهوم الشعب في حقيقته الاجتماعية كان أكثر تعبيراً عن المبدأ الديمقراطي!⁽²⁾.

لهذا كافحت البشرية طويلاً في سبيل الوصول إلى مبدأ الاقتراع العام Universal Suffrage الذي يجعل التصويت والاشتراك في الانتخابات، حقاً لكل مواطن راشد، بغض النظر عن مستواه العلمي، أو انتمائه الطبقي.. إلخ، بحيث لا يشترط في الناخب سوى بلوغ سن الرشد والأهلية فقط، فلا تكون قد صدرت ضده أحكام مخلة بالشرف.. إلخ.

(1) وهو واضح أيضاً من كراهية أفلاطون وأرسطو للنظام الديمقراطي، فأفلاطون يفهم هذا النظام على أنه «حكم الغوغاء والدهماء ومن على شاكلتهم»، وأرسطو يفهم الشعب في الحكم الديمقراطي بأنه حكم جمهرة المواطنين الفقراء!. ويبدو أن كلمة Demos اليونانية التي تعني الشعب كانت تحتل هذا المعنى.

(2) د. محمود عاطف البنا «الوسيط في النظم السياسية» ص 168 - 169، ط 1 عام 1988 - دار الفكر العربي بالقاهرة.

ومعنى ذلك أن البشرية جاهدت طويلاً في سبيل إلغاء الرق وتحريمه وكانت هناك مراحل طويلة، وصعوبات جمّة في سبيل الوصول إلى هذه الغاية وتحقيق هذا المبدأ الإنساني الديمقراطي في الوقت نفسه!⁽¹⁾

ثم كافحت البشرية كذلك، ولا تزال، في سبيل تحرير المرأة وإعطائها حقوقها السياسية، فهي كما قيل بحق: «آخر الرقيق في عالم البيض»، ويريد الإنسان أن يحقق شعار «لا تميز: لا في اللون، ولا في الجنس!» إذ لا يزال وضع المرأة في كثير من شعوب العالم، على نحو ما كانت عليه عند اليونان⁽²⁾.

وهكذا كانت الديمقراطية المباشرة عند اليونان، والرومان أيضاً، ذات طابع خاص يبعدها عن الديمقراطية الحقيقية ويدنيها من النظام الأرستقراطي. وذلك أن الذين كانوا يسهمون في الحياة السياسية وحكم المدينة هم أقلية ضئيلة من السكان لهم حق التمتع بصفة «المواطن» أما الأرقاء الذين يقومون بأعباء الحياة الاقتصادية، وكذلك النساء. إلخ، فلم يكن لهم نصيب في حكم المدينة، بل كان محرمًا عليهم الاشتراك في الحياة السياسية. ويتضح من ذلك أن هذه الديمقراطية لم تكن سوى شكل فقط، أو هي بداية بسيطة جداً للفكرة التي سوف تتطور وترسخ في أذهان الذين عانوا طويلاً من حكم الفرد، وذاقوا العذاب من الطغاة!.

(1) انظر بحث لنا بعنوان «مسيرة الديمقراطية.. رؤية فلسفية» في مجلة عالم الفكر بالكويت - فقد عرضنا فيه هذه المراحل بشيء من التفصيل. «تحت الطبع».

(2) انظر دراسة لوضع المرأة في المجتمع اليوناني في كتابنا «أفلاطون والمرأة» لاسيما الباب الأول.

ثالثاً: استئناف المسيرة في العصر الحديث

توقفت الديمقراطية المباشرة عند اليونان والرومان حتى قبل أن تدخل أوروبا بحر الظلمات في العصر الوسيط، لكن تجربة الديمقراطية، ظلت فيما يبدو قابضة في وجدان الإنسان، لرمح قط، بل صارت تتعمق وتتأصل كلها أو غلت البشرية السير في دهاليز الطغاة!

كانت الفكرة الرئيسية التي سادت العصر الوسيط هي فكرة الخضوع للسلطة، ولقد سبق أن رأينا كيف أيد رجال الدين، بل أعلام المسيحية، كالقديس بولس والقديس بطرس، وفلاسفتها، فكرة الخضوع والاستسلام «للسلاطين النابغين» الذين فرضتهم الإرادة الإلهية على الناس!، فذلك هو ترتيب الله في زعمهم!، وازداد الأمر سوءاً بظهور الإقطاع، فأصبح المواطن خاضعاً لأكثر من «سيد»: السيد الإقطاعي - الحاكم - الملك أو الإمبراطور! وظهر الألقاب إلى جانب «العبيد». وهكذا تضاعف مفهوم الشعب السياسي، بل كاد ينعدم مع توقف مسيرة الديمقراطية!.

وفي عصر النهضة بدأ النظام الإقطاعي يترنح، وراح مكيافلي Machiavelli (1459 - 1517) يعالج السياسة بمعزل عن الأخلاق، والدين، ليتهم بكيفية تحقيق الغاية فقط بغض النظر عن الوسيلة، وإن انحازت نصائحه إلى جانب الأمير الحاكم.

وفي عصر النهضة أيضاً، ومع بداية العصر الحديث، نشأت الدولة القومية وعملت النظم الملكية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وغيرها من الدول الأوروبية على تأكيد سلطاتها، وتركيز السلطة في يد الملك، وقد شجعها على

ذلك ظهور الطبقة البرجوازية الجديدة، طبقة التجار والصناع.. إلخ، فعدا سلطان السلوك مطلقاً، فاستبدوا وأهدروا الحقوق والحريات!

لكن من قلب النظام الإقطاعي نفسه، راحت بذور الديمقراطية التي ظلت قروناً مغمورة في وجدان الإنسان، تكافح للظهور مرة أخرى!، فعلى الرغم من أن نظام الحكم في إنجلترا، مثلاً، كان نظاماً ملكياً مطلقاً!، إلا أن نظام الإقطاع أجبر الملك على الاجتماع بأمراء الإقطاع في المناسبات المهمة لطلب المشورة والنصيحة، بل والمشاركة في نفقات الحرب أو غيرها. وهكذا استقر نظام جديد يدعي إليه الأشراف والأساقفة ثم ازدادت سلطات المجلس فانتقلت من «المشورة» إلى «التشريع» إلى الإشراف على القضاء، إلى أن أصبحت له السلطة العليا في المحاكم حتى سمي باسم «المجلس الأعظم Magunm Concilium»، وأصبح يجتمع سنوياً، وبصفة منتظمة، واتسعت دائرة اختصاصاته.. إلخ، إلى أن ثار النبلاء والأشراف والأساقفة في عهد الملك جون وصدر «العهد الأعظم أو المجنا كارتا Magna Carta»، واستقر المجلس بعد هذا التطور، فبعد أن كان استشارياً أصبحت القاعدة أنه لا يجوز للملك أن يلغي قانوناً صدر عن هذا المجلس الذي سمي باسم مجلس اللوردات House of Lords. ثم أضيف إلى هذا المجلس فارسان عن كل مقاطعة وممثلون عن المدن المهمة، حتى أصبح يتألف من خمس فئات. وتكتل نواب المقاطعات والمدن حتى انفصلوا في مجلس خاص هو مجلس العموم!، ولم تقدر طبقة اللوردات في بداية الأمر أهمية ذلك المجلس، فلما ثبتت أهميته سارع أبناؤها إلى الدخول فيه فصار شأنه يزداد شيئاً فشيئاً حتى جاوز شأن مجلس اللوردات! (1).

(1) قارن إمام عبد الفتاح إمام: «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية ص 68 - 69 دار التنوير - بيروت 1985.

لكن الأمر لم يكن سهلاً ميسوراً على هذا النحو، فلم تسر الأمور رخاء كما قد يظن القارئ! فإذا كان الأشراف كافحوا، ودخلوا في صراع مع الملك من قبل، فقد تجدد الصراع الآن في القرن السابع عشر، على نحو أشد عنفاً في عهد الملكين جيمس الأول (1603 - 1625) وشارل الأول (1625 - 1649) حتى تحول الصراع إلى حرب أهلية عام (1642 - 1645)، ثم تجددت مرة أخرى (1647 - 1649) لتنتهي بإعدام الملك شارل الأول في 30 يناير 1649. وتولى أحد أعضاء البرلمان، أوليفر كرومويل (1599 - 1658) زعامة البلاد⁽¹⁾.

غير أن هذا الصراع الدموي الذي أثاره الحكم الملكي المطلق في إنجلترا، فضلاً عن ظاهرة انتشار الحكم الملكي المطلق في أوروبا كلها.. أظهر اتجاهين متعارضين، الأول يؤيد السلطة المطلقة، ويثني عليها مثلما فعل توماس هوبز Thomas Hobbes (1588 - 1679) في إنجلترا والأب جاك بوسويه Jacques Bossuet (1627 - 1704) في فرنسا. أما الاتجاه الآخر فهو ينادي بالثورة على الطغيان مثلما فعل جون لوك John Locke (1632 - 1704) وبعده جون استيوارت مل J. S. Mill (1806 - 1873) في إنجلترا. ومونتسكيو Montesquieu (1689 - 1755) وروسو Rousseau (1712 - 1778) في فرنسا.

أهم فكرة ظهرت بين هؤلاء الفلاسفة، وكان لها آثار بالغة الخطورة هي فكرة العقد الاجتماعي Social Contract التي تفسر نشأة الدولة على أساس

(1) المرجع السابق ص 70.

التعاقد الذي يتم بين الأفراد كجماعة أو بينهم وبين الحكام⁽¹⁾. وهي فكرة كانت ملاذًا لجأ إليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردي ضد المذهب المطلق، وذلك لأن الملوك كانوا يلجأون في تبرير سلطانهم إلى القول بأنهم يستمدونه من الله مباشرة، فهم ظل الله على الأرض، أو أنهم يحكمون على أقل تقدير باسمه، وبتفويض منه، وبالتالي، فهم يحاسبون أمامه فقط، لا أمام الناس!. ومن هنا كان النظام الأبوي البطريركي Patriarchalism هو النظام الطبيعي للمجتمع الذي يرتد في النهاية إلى العهد القديم من الكتاب المقدس، على نحو ما سنرى في قضية «فيلمر» بعد قليل!.

ومن هنا أصبحت نظرية «العقد الاجتماعي» هي الوسيلة الوحيدة المتاحة لرفض هذه المزاعم، وربما أمكن القول بأنها «حيلة» يلجأ إليها المفكرون لإنكار تلك الصيغة الدينية التي تضفي القداسة على الحاكم، والقول على العكس من ذلك أن الناس ولدوا أحرارًا متساوين أمام الله، وأمام القانون الطبيعي، وأن اهتماماتهم واحدة، وليس المجتمع المدني نفسه سوى وسيلة لحماية هذه الاهتمامات وصيانتها. أما سلطة الملك أو الحاكم، بصفة عامة، فهي تنبع تمامًا من الموافقة الشعبية ورضا الناس. وهذا المجتمع المدني صنعه الإنسان، وليس مجرد نمو طبيعي مثل الأسرة أو الشجرة أو خلية النحل، ومن ثم فإن الملوك كغيرهم من البشر يخضعون للقانون الطبيعي، ولأوامر الله ووصاياه، كما يخضعون لبنود العقد التي يفترضها مقدمًا إنشاء السلطة،

(1) قد تكون فكرة العقد نفسها قديمة من الناحية التاريخية، لكن ظهورها على هذا النحو في القرن السابع عشر أوجد أساسًا آخر لتفسير السلطة غير التفسير الديني - وذلك هو الأساس الذي أقيمت عليه الديمقراطية فيها بعد.

وكانت تلك طريقة أخرى للقول بأن سلطة الملوك مشروطة وليست مطلقة. ومن ثم فإنه عندما أعلن مجلس العموم البريطاني في يناير عام 1689 اتهامه للملك السابق جيمس الثاني أنه «انتهك العقد الأصلي القائم بين الشعب والملك!»، «فإنه فعل ذلك اعتقاداً منه أن هذا الانتهاك جريمة تستوجب العقاب بصفة مستمرة، وهو عقاب يفرضه القانون الطبيعي، ومن هنا قيل إن تاريخ فكرة العقد هو إلى حد كبير، تاريخ القانون الطبيعي نفسه!⁽¹⁾».

رابعاً: فلمر.. وجون لوك

يعد الموقف الذي عبر عنه سير روبرت فلمر Sir Robert Filmer (1588 - 1653) المنظر السياسي الإنجليزي الذي تولى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك J. Locke (1632 - 1704) الرد عليه، بل وتفنيد نظريته، مثلاً نموذجياً لآخر محاولات أنصار الحكم المطلق القائم على أساس «الحق الإلهي» استعادة قوى هذا الحكم ومنعه من الانهيار، كما يعد الجانب الإيجابي عند لوك في الرسالة الثانية التي عرض فيها نظريته السياسية، أول محاولة لوضع أسس الليبرالية السياسية التي دعمها «مل» الأب والابن فيما بعد، وأقيمت عليها الديمقراطية في الولايات المتحدة، مما جعل الأمر يكتسب أنفسهم يصفونه بقولهم إنه «فيلسوف أميركا» وواضع الأسس لفكرها السياسي⁽²⁾.

في كتابه الشهير «رسالتان في الحكم» خصص جون لوك الرسالة الأولى لعرض وتفنيد بعض «المبادئ الزائفة»، على حد تعبيره، التي أشاعها فلمر

(1) In Encyclopedia of philosophy Vol, 7, p. 466 Peter Laslett: Social Contract.

(2) د. زكي نجيب محمود «حياة الفكر في العالم الجديد» ص 14 دار الشروق بالقاهرة عام 1982.

الذي كتب كتاباً بعنوان «الحكم الأبوي (Patriarcha)» (نشر بعد وفاته عام 1680) دافع فيه عن الحكم المطلق الذي يستند إلى الحق الإلهي، حيث ذهب إلى أن البشر ليسوا أحراراً بالطبع، أو على تعبيره.

«ما من إنسان يولد حراً لأن العناية الإلهية قد أخضعتنا لإرادة الحاكم المطلقة، فنحن جميعاً نولد عبيداً».

ويستحيل أن يكون للعبيد حق التعاقد، لقد كان آدم حاكماً فرداً مطلقاً، وتلك حال جميع الحكام من بعده!.

لقد بدأت الأبوة منذ «آدم» واستمرت كأساس للأمن والنظام في العالم من خلال شيوخ إسرائيل.

«فلم يكن لآدم وحده بل للشيوخ اللاحقين أيضاً، السلطة الملكية على أولادهم باسم الأبوة»⁽¹⁾.

وهذه السيادة على العالم كله التي كان ينعم بها آدم بأمر من الله بات ينعم بها شيوخ إسرائيل بحق ورأي منحدر منه. وهي تشبه في أثرها ومداها السيادة المطلقة التي يتمتع بها أي ملك منذ بداية الخلق، وهي السلطة على أرواح العباد، وعلى إعلان الحرب أو إقرار السلام.

ولما كانت السلطة الملكية منبثقة من الشريعة الإلهية، وليس ثمة شريعة دنيا تحد منها، فقد كان آدم سيد الجميع»⁽²⁾.

(1) جون لوك: «في الحكم المدني» ص 10 - ترجمة د. ماجد فخري - اللجنة الدولية لترجمة الروائع - بيروت عام 1959.

(2) المرجع نفسه ص 11.

وينتهي «فلمر» كما انتهى كل من أيد الحكم الثيوقراطي إلى أنه
«ينبغي أن يكون الملك في نظام الحكم الملكي فوق القوانين،
فالمملكة الكاملة هي التي يحكم الملك كل شيء فيها بحسب
إرادته المحضة!»⁽¹⁾.

فكان الرجل يريد للطغيان أن يسترد عرشه الذي راح يفقده مع تقدم العلم وتطور النظم الاجتماعية، وحجته الوحيدة: الكتاب المقدس، فقد كان آدم أباً وملكاً وسيداً على أسرته، وكان الابن، والمحكوم، والخادم، والعبد شيئاً واحداً. كما كان للأب حق التصرف في أولاده وخدمه وبيعهم.. هكذا وهب الله الأب الحق أو الحرية في التنازل عن سلطته على أولاده لمن يشاء، فقد أراد الله أن تحل السلطة غير المحدودة في آدم، وأن تشمل جميع أفعاله الإرادية.. ثم ورث الملوك هذه السلطة عن آدم حتى يومنا الراهن!.

وباختصار شديد تسير حجة فلمر الغريبة لاستعادة حكم الملوك المطلق على النحو التالي: إن الله خلق آدم وحده، وصنع المرأة من أحد أضلاعه، وهكذا تناسل الجنس البشري منها. كما أن الله خلع على آدم السلطة على المرأة وأولاده المنحدرين من صلبهما، كما أعطاه السلطة على الأرض لكي يسخرها بإرادته، وعلى المخلوقات التي تدب عليها حتى لا يتاح لأي امرئ أن يطالب بشيء ما، أو يتمتع بشيء ما، مادام آدم حياً إلا على سبيل الهبة أو بإذن منه. وهكذا كان آدم ملكاً على العالم كله. فلم يكن لأي عضو من سلالاته حق امتلاك شيء إلا كمنحة منه أو بإذنه أو بالوراثة عنه»!.

(1) المرجع نفسه.

غير أن جون لوك يناقش هذه الفكرة في صفحات طويلة تشكل الرسالة الأولى من كتابه ويجعلها بعنوان «في بعض المبادئ الفاسدة في الحكم»، وهو يرفضها لعدة اعتبارات منها:

1- أن ما يقوله «فلمر» من أن كل فرد يصبح، بحكم المولد، مسخرًا بحض ولادته لمن يلدّه.. إلخ، فكرة بالغة الخطأ، وذلك لأن إنجاب الأب لأبنائه لا يجعلهم عبيدًا له. ولقد ترتب على فكرة «فلمر» أن الناس يولدون عبيدًا، وما دام قد تم تنفيذها فإنه يلزم عن ذلك أن البشر جميعًا يولدون أحرارًا!.

2- إن من الخطأ القول بأن التسلط على الأولاد هو مصدر كل سلطة في الحكم، فهناك كثرة من الأحكام المتسلطة لا صلة لها بعلاقة الأب بأبنائه داخل الأسرة!.

3- ومن ناحية أخرى فإن سلطة الأب على أبنائه تستمر ما داموا لم يبلغوا سن الرشد. أما في مرحلة النضج فإنهم يصبحون مسئولين عن أنفسهم، ومعنى ذلك أن سلطة الأب ليست مطلقة وإنما هي مؤقتة ومحدودة بفترة معينة هي التي يكون فيها الأبناء قصرًا⁽¹⁾.

4- العلاقة بين الملك ورعاياه ليست شبيهة بالعلاقة بين الأب وأبنائه. فالأولى علاقة سياسية في حين أن الثانية علاقة أخلاقية.

5- إذا كانت السلطة المزعومة قد خلعت على آدم في الوصية الخامسة،

(1) جون لوك «في الحكم المدني» ص 44، وص 57، وأما كن متفرقة من ترجمة د. ماجد فخري.

«أكرم أباك وأمك»⁽¹⁾، فمن الواضح أن هذه الوصية تعطي السلطة للمرأة أيضًا لأنها لم تتحدث عن الأب فقط بل عن الأم كذلك!

6- حتى إذا افترضنا أنه كان لآدم حق إلهي أعطاه إياه الله، فلا يعني ذلك أنه يورث بل ينتهي بموته، ذلك أن الحق المنبثق عن وصية إلهية صريحة لا يتجدد إلا بتجدد هذه الوصية!⁽²⁾

7- لو سلمنا جدلاً مبدأ السلطة الملكية المطلقة المنحدرة عن آدم، فإن المشكلة السياسية الكبرى ستكون تعيين الوريث الشرعي لآدم، وصاحب الحق في هذه السلطة في دولة معينة، وفي فترة محددة، ولما كنا جميعاً ورثة لآدم بحكم كوننا من أولاده فلنا جميعاً حق متساو في هذه السلطة المطلقة!

كان هذا هو الجزء السلبي في فلسفة لوك السياسية الذي يشكل الرسالة الأولى، وهو يفيد في دحض محاولة إعادة الطاغية أو الملك المستبد باسم الحق الإلهي.

ويمكن أن نقول إن نظرية لوك السياسية تسير في طريق مضاد تماماً لفكر «فلمر»، وهي تلخص في عبارة واحدة: «جميع أشكال الحكم محدودة في سلطتها، وهي لا توجد إلا برضا المحكومين» والأساس الذي يبنى عليه لوك هذه القاعدة هو أن كل إنسان يولد حراً!!

والواقع أن «موضوع الحرية الإنسانية» كان الشغل الشاغل لجون

(1) «أكرم أباك وأمك» كما أوصاك الرب إلهك لكي تطول أيامك»... سفر التثنية - الإصحاح الخامس - آية 16.

(2) المرجع نفسه.

لوك، فجميع مؤلفاته الأساسية التي تعرض فكره السياسي، تدور حول هذا الموضوع، فكتابه «رسالة في التسامح» عام 1689 كتبه دفاعاً عن الحرية الدينية، وكتابه «رسالتان في الحكومة» عام 1690 كتبه دفاعاً عن الحرية السياسية و «قيمة المال 1691» كتبها دفاعاً عن الحرية الاقتصادية، فكل مؤلف من مؤلفاته عبارة عن دراسة لمبدأ من مبادئ الحرية البشرية ⁽¹⁾.

ويبدأ لوك في رسالته الثانية - التي تعرض الجانب الإيجابي في فلسفته السياسية بعد أن فند محاولة فلمر - بسؤال مهم هو: «ما السلطة السياسية؟» ويجب

«أعني بالسلطة السياسية: حق التشريع وإصدار القوانين، وتنفيذ عقوبة الإعدام، وما دون ذلك من عقوبات، للمحافظة على الملكية الخاصة وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ مثل هذه القوانين، وفي الدفاع عن الدولة ضد العدوان الخارجي، ولا يكون ذلك إلا من أجل الصالح العام» (فقرة 3).

ثم بين لنا أنه لكي نفهم هذا التعريف فهمًا جيدًا فلا بد أن ندرس الوضع الطبيعي الذي كان البشر فيه وهو وضع «الحرية التامة» وهو أيضًا «وضع المساواة»، فالحرية الطبيعية مشتقة من المساواة الطبيعية، إذ ليس ثمة ما هو أوضح من أن الكائنات من نفس النوع والرتبة تولد مستمتعة بكل مميزات الطبيعة، وبكل قواها، ولهذا ينبغي أن تتساوى كل التساوي فيما بينها دون أن يسخر أحدها للآخر أو أن يخضع له (فقرة 4) ⁽²⁾.

(1) Robert A. Goldwin: John Locke in History of Philosophy Les Strauss. P. 476. ed by.

(2) Ibid. p. 477

وهكذا يظهر، لأول مرة، الأساسان الجوهرانيان للديمقراطية: الحرية والمساواة في دراسة فلسفية متأنية تمت ترجمتها، عملياً، في «الإعلان الأمريكي للاستقلال» الذي صدر أثناء ثورة المستعمرات الأمريكية في سبيل الحكم الذاتي، والحياة الوطنية، عبر أصدق تعبير عن روح العصر الجديدة، وجاء متفقاً مع ما طالب به جون لوك⁽¹⁾.

لقد راح لوك يغوص بحثاً عن الأساس الذي تعتمد عليه هذه الأفكار البالغة الأهمية: حق الحياة - حق الملكية - حق الحرية - المساواة.. إلخ، فكان ما أسماه بحالة الطبيعة (والتسمية لهوبز وإن كانت الفكرة مختلفة) فهي الحالة التي كان فيها الإنسان حرّاً، لكنها مع ذلك لم تكن حالة من الإباحية.. ذلك لأن حالة الطبيعة يحكمها قانون الطبيعة الملزم (فقرة 6) فلا ينبغي أن نفهم حرية البشر على أنها تعني أن الناس لا يضبط سلوكهم أي قانون، إذ في جميع حالات الموجودات القادرة على الأخذ بالقوانين لا تكون هناك حرية ما لم يكن هناك قانون (فقرة 57) فحرية الإنسان الطبيعية هي: ألا يكون هناك سوى قانون الطبيعة قاعدة له (فقرة 21). وهذا عكس ما فهمه أفلاطون وأرسطو من الحرية في النظم الديمقراطي التي تعني - في رأيهما الميل مع الهوى!. إننا نجد لوك يرى أنه حتى في حالة الطبيعة فإن العقل هو هذا القانون الطبيعي الذي يعلم جميع البشر إذا استشاروه، إنهم جميعاً متساوون أو مستقلون، ولا ينبغي لأحد أن يلحق أذى بحياة غيره أو صحته أو حريته أو ممتلكاته.. ولما كان الجميع مزودين بملكات طبيعية

(1) روبرت م. ماكيفر «تكوين الدولة» ص 232، ترجمة د. حسن صعب - دار العلم للملايين.

واحدة مشتركة، فلا يمكن أن نفترض أن هناك إنساناً يخضع لغيره، أو أن يكون هناك من له الحق في تدمير غيره، كما لو كان قد خلق من أجل أن يستخدمه الآخر، في حين أن المراتب الدنيا من الكائنات الأخرى، قد خلقت من أجلنا (فقرة 6)⁽¹⁾.

ولا يجعل لوك من حالة الطبيعة حالة حرب كما فعل هوبز (رغم تأثره الشديد بفكرته عن العقل والمساواة والحرية في حالة الطبيعة)⁽²⁾. يقول: «الفرق واضح جداً بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، رغم أن بعض الكتاب قد خلط بينهما، فهما يختلفان كما تختلف حالة السلم، والإرادة الطيبة، والعون المتبادل، والبقاء، عن حالة العداء، والمكر، والعنف، والتدمير المتبادل» (فقرة 19).

إن أول انطباع نكونه عن عرض لوك لحالة الطبيعة هو أن الناس كانوا يعيشون في محبة، في العصور الأولى للبشرية، قبل قدوم المجتمع المدني، فيستمتعون بالحرية الطبيعية، وبالمساواة في جو من السلام والنية الطيبة تحت قانون خير هو قانون الطبيعة⁽³⁾.

هكذا يقرر لوك حقوق الإنسان الطبيعية

«دليل العقل الطبيعي يقضي بأن للبشر منذ ولادتهم الحق بالبقاء، وما يلحق به من مأكل ومشرب وما شابه من أمور.. وقد أعطيت لهم الأرض وكل ما عليها من أجل بقائهم ورفاهيتهم. ومع أن

(1) Robert Goldwin: Op. Cit. p. 478

(2) Ibid

(3) Ibid

جميع الثمار الطبيعية التي تنتجها، والوحوش التي تقتات عليها ملك للبشر جميعاً، لأنها من نتاج الطبيعة التلقائي، فليس لأي فرد حق أصلي في الاستئثار بشيء منها دون سائر البشر» (فقرتا 25، 26).

ففي أصل الملكية الكلية العامة التي تحدث عنها لوك «ليس لأحد في الأصل ملكية خاصة يستعبد بها بقية البشر» (الفقرة 26) غير أن ذلك لا يعني أن لكل إنسان حصة في ملكية كل شيء، فليس ثمة ملكية خاصة، لكن إذا كانت الأرض قد أعطيت للبشر مشاعاً، يعني أنه لا أحد في البداية يملك شيئاً، فكيف يمكن لأي فرد أن يملك شيئاً؟!

«الأرض، وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملك مشترك بين البشر، إلا أن لكل فرد حق الملكية الخاصة وهو حق لا ينازع فيه منازع» (ف 26).

إن الإنسان الفرد لا يملك ذاته أو شخصه فحسب، وإنما هو يملك أيضاً نشاطه أو «عمله» الذي هو ملك له وحده» (ف 26) فالملكية التي يحوز عليها الفرد في البداية هي ملكية شخصية، وملكية عمله، وهما الأصل في الملكية الطبيعية، بل هما الأساس في كل ملكية أخرى في حالة الطبيعة. وإذن كل ملكية شخصية، وملكية عمله وهما الأصل في الملكية الطبيعية، بل هما الأساس في كل ملكية أخرى في حالة الطبيعة. وإذن كل ملكية أخرى هي مشتقة من هذا الأصل، أعني من الملكية الطبيعية الأصلية غير المشتقة»⁽¹⁾.

(1) Ibik, p. 486 - 7.

ومعنى ذلك أنه في العصور الأولى الموعلة في القدم كانت هناك أراض شاسعة غير منزرعة، وقلة من البشر، كما كانت هناك موارد طبيعية كثيرة تمدهم بوفرة من الطعام والفواكه والحيوانات. وفي هذه الحالة من الوفرة: فإن التفاح، مثلاً، الذي تجمعه يصير ملكاً خالصاً لك لأنك لم تجمع إلا ما ينتمي إليك وحدك، (أعني التفاح المعلق على الشجر أو المطروح الملقى على الأرض) وقد ينازعه آخرون في ملكيته زاعمين أن هذه التفاحات مازالت في حالتها العامة المشتركة، وأنت حرمتهم من فرصة جمعها لأنفسهم. وعلى الرغم من أن هذا الاعتراض قد يكون، في غير هذه الحالة، صحيحاً، فإننا نتغاضى عنه تماماً في حالة الوفرة لأن من ينازعه إنما يعلن أن التفاحات ليست مشاعاً، فإذا كان التفاح هو كل ما يريد فلا يزال منه الكثير الذي يمكن أن يلتقطه. وعندما تزعم أن التفاح أصبح فعلاً في حوزتك فذلك يعني أن هناك جهداً أو نشاطاً أو عملاً (هو الالتقاط أو الجمع أو قطفه.. إلخ) قد مزجته به:

«وكل تغير عن الحال التي أوجدتها الطبيعة، واختلط به عمل فقد انضاف إليه شيء من ذاته فهو ملك له.. هذا العمل هو ملك صاحبه الذي لا ينازعه فيه أحد.

فلا يحق لأي فرد سواه أن يطالب بما قد اختلط به، لاسيما إذا وُجد منه مقدار كاف لا يختلف في صورته، ويمكن للآخرين الانتفاع به..» (الفقرة 26).

وملكية الأرض هي في الأصل مشاع وتكتسب بالطريقة ذاتها
 «ليس في تملك قطعة من الأرض إساءة إلى أحد ما دام هناك الكثير

من الأرض الصالحة، ولذلك لا يتضاءل نصيب الآخرين من الأرض من جراء الاستئثار بقطعة منها.. إذ كيف يمكن لإنسان أن يزعم أنه إذا شرب غيره جرعة من الماء بالغًا ما بلغ قدرها فقد ألحق به ضررًا ما دام قد بقي النهر بكامله يروي غليله منه؟! وأمر الأرض، وأمر الماء سيان حيث يوجد مقدار واف منهما» (ف 32).

الملكية، إذن تتحول من العام إلى الخاص عن طريق ما يبذل من جهد وعمل «فالعامل أساس الحق في الامتلاك، ومن يتحرش بما قد أصلحه سواء بعمله وتعبه فإنه يرمي إلى الاستيلاء على ثمرة جهد الآخرين دون وجه حق» (ف 33).

فإذا ما أحطت قطعة من الأرض مثلاً بسياج وقمت بحرثها وريها وزراعتها.. إلخ، فقد امتزج عملي (الذي هو جزء من ذاتي) بهذه القطعة فأصبحت مالكة الوحيد! والظاهر أنه استخلص رأيه هذا من المثال الذي ضربه المستعمرون الأوائل في بلد جديد مثل أمريكا!.

ويترتب على هذا الأصل للملكية الخاصة أن الحق سابق حتى على المجتمع البدائي، إنه حق يأتي به الفرد في شخصه هو إلى المجتمع، ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، وإنما هو ينظمه داخل حدود معينة!.

لكن ينبغي علينا ألا نستنتج من ذلك أن الملكية هي الحق الطبيعي الوحيد، إذ الواقع أن كتاباته تدل على أن الحقوق الطبيعية من وجهة نظره كثيرة، منها الحياة والحرية، والملكية.. إلخ. وأهم ما يميزها أنها خصائص للفرد تولد معه، وبالتالي فهي حقوق قبل كل من المجتمع والحكومة ولا يمكن

نقضها، أو التنازل عنها!، بل إن المجتمع نفسه وجد لحمايتها!، ولا يمكن فرض قيود على حقوق الإنسان في الحياة، والحرية، والملكية إلا بهدف حماية حقوق الآخرين الذين يتمتعون بنفس هذه الحقوق!، ومن ثم كان العقد الاجتماعي الذي ينظم العلاقة بين المحكومين والسلطة الحاكمة بهدف المحافظة على هذه الحقوق الطبيعية للإنسان والذي يؤدي إلى التزامات متبادلة قبل كل منهما: فالسلطة الحاكمة تلتزم قبل الأفراد بتنظيم حياة الجماعة، وإقامة العدل، وعدم المساس بحقوقهم التي لم يتنازلوا عنها عند دخولهم طرفاً في العقد، وبذلك تكون السلطة الحاكمة مقيدة، وسلطاتها غير مطلقة.

وهنا نجد مجموعة كبيرة من المبادئ الأساسية التي ساندت مسيرة الديمقراطية فيما بعد منها:

- 1- أن الناس جميعاً أحرار وهم سواء في حقهم في الحرية.
- 2- الحقوق الطبيعية ليست منحة من أحد، وإنما هي خصائص للذات البشرية.
- 3- أن الناس جميعاً متساوون ولا مراتب ولا درجات ولا فئات بين البشر.
- 4- السلطة السياسية قامت على أساس التعاقد المبني على التراضي بين طرفي العقد، فلا يستطيع أحد أن ينتزع السلطة ليحكم رغماً عن إرادة المحكومين، وإلا أصبح مغتصباً، «فالاغتصاب ليس إلا الاستيلاء على ما هو من حق امرئ آخر» (الفقرة 197).

وإذا كان الاغتصاب عبارة عن ممارسة فرد لسلطة هي من حق شخص آخر كان طغياناً. فالطغيان هو ممارسة السلطة التي لا تستند إلى أي حق

والتي يستحيل أن تكون حقًا لشخص ما بحيث يجعل الحاكم - أيًا ما كان اسمه - إرادته قاعدة للسلوك عوضًا عن القانون (الفقرة 199).

أما الملوك أو الحكام الذين ليسوا طغاة فإنهم يتقيدون عن رضا بالقيود التي تفرضها عليهم قوانين بلادهم. وباختصار يبدأ الطغيان عندما تنتهي سلطة القانون». (الفقرة 202).

خامسا: إسهامات شتى

تميزت نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا بنشر كتابات جون لوك السياسية، التي كان لها أثر واسع المدى في الفكر السياسي في أوروبا وفي الولايات المتحدة في آن معًا، وإن كانت إنجلترا نفسها قد أقبلت على فترة هدوء - ولعلها ركود - فأصبح الفكر الإنجليزي محافظًا، بل وراضيًا. إذ على الرغم من نظام الحكم الذي يخدم مصالح طبقة واحدة ويشيع فيه الفساد، فإنه كان ليبراليًا، بل وأفضل بكثير من نظم الحكم التي كانت سائدة في بقية الدول الأوروبية. وبذلك انتقل مركز الثقل، في مجال النظرية السياسية، إلى فرنسا منذ أول القرن الثامن عشر حتى قبيل الثورة الفرنسية، ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى حكم لويس الرابع عشر (1638 - 1715) الملقب «بالمملك الشمس» أو «بالمملك الأعظم» الذي حكم فرنسا حكمًا مطلقًا يقوم على «الحق الإلهي» عبر عنه الأب جاك بوسويه Jacques Bossuet (1627 - 1704) بقوله «ليس العرش الملكي عرش إنسان، ولكنه عرش الله ذاته»⁽¹⁾.

(1) اتبسه جورج سباين «تطور الفكر السياسي» الكتاب الرابع ص 736، ترجمة علي إبراهيم السيد، ومراجعة راشد البراوي - دار المعارف بمصر.

وأدى حكمه إلى تدهور البلاد وإشرافها على الإفلاس، ففي الخارج وقفت أوروبا كلها ضد طموحاته، وفي الداخل تمزق المجتمع إلى أشراف يستأثرون بالمناصب الرفيعة في الدولة، وكنيسة تمتلك ثروة طائلة تبلغ خمس أراضي فرنسا، وكادحين لا يجدون قوت يومهم. فضلاً عن الضرائب الباهظة الجائرة التي تفتقر إلى المساواة، وطبقة وسطى انتشرت في المدن ونظرت إلى النبلاء ورجال الكنيسة نظرة احتقار وازدراء.. إلخ. في هذه الظروف مست الحاجة إلى نقد هذا النظام، بل وتقويض الدعائم التي يقوم عليها والتي تركز، أساساً إلى الحكم المطلق، وعدم المساواة، وعدم التسامح الديني، وانعدام الحريات.. غير أن النقد يحتاج إلى أساس نظري، وجاءت كتابات لوك السياسية لتزود الفكر الفرنسي بهذا الأساس، فكانت الدعامة التي قامت عليها حركة التنوير الفرنسية في القرن الثامن عشر. فبفضل إقامة فولتير في إنجلترا فيما بين عامي 1726 و 1729، وإقامة مونتسكيو فيها عشر سنوات بعد ذلك، أصبحت فلسفة لوك أساس حركة التنوير الفرنسية، وأصبح الإعجاب بالحكم الإنجليزي الفكرة الأساسية لليبرالية الفرنسية.. وأصبحت المبادئ الواردة في «رسالات في الحكم» (المستكملة قطعاً بمؤلفات إنجليزية أخرى) بديهيات النقد السياسي والاجتماعي⁽¹⁾.

1 - مونتسكيو (1689 - 1755):

من نافلة القول إن الفلاسفة والمفكرين لم يشكلوا جماعة منظمة تأخذ على عاتقها دعم الديمقراطية، ومحاربة الطغيان، وتقديم سبل الفرار منه. بل على العكس يمكن القول بأن تأثيرهم كان فردياً، وربما متناثراً بطبعه. فقد

(1) المرجع السابق ص 740.

تجد فكرة هنا، وفكرة هناك، لكنها تتجمع في النهاية لتصب في نهر الفكر البشري المتدفق، ولهذا فقد تستفيد الديمقراطية من الذين نقدوها - وقد يكون النقد عنيفاً في بعض الأحيان - لكنهم أمدوها، رغم ذلك، بدعم غير مباشر!، ومن هؤلاء مونتسكيو. فهو رغم إيمانه بالحكم الديمقراطي النيابي، فقد أخذ بمجموعة من الأفكار المعارضة للديمقراطية بمعناها الدقيق: أخذ، مثلاً، بالنظام الطبقي الذي يميز الأفراد بسبب المولد أو الثروة وأيد وجود امتيازات لطبقة النبلاء ومع إيمانه مبدأ الانتخابات العامة فقد منع أولئك الذين انحطوا إلى الدرك الأسفل من النذالة والدناءة، فأنعدمت فيهم كل إرادة خاصة، من المشاركة بالإدلاء بأصواتهم لاختيار ممثليهم! ولقد ذهب مونتسكيو إلى أن هناك فئة من الناس المميزين من حيث الثروة أو الميلاد أو الجاه ينبغي المحافظة عليها، وعلى ما لديهم من امتيازات، ومن ثم فإذا لم يعطوا سوى صوت واحد مثلهم مثل أفراد عامة الشعب أصبحت حريتهم العامة في خطر لهذا كان من الضروري حماية امتيازات هذه الفئة والحيلولة دون زوالها، وذلك بإعطاء النبلاء امتيازات على الصعيد التشريعي بحيث يشكلون هيئة تشريعية مستقلة تتمتع بحق نقض القرارات التي تتخذها هيئة التمثيل الشعبي، كما يفترض في هيئة النبلاء أن تكون وراثية، كما يتعين منح هذه الهيئة سلطة قضائية: إذ لما كان النبلاء عرضة للحسد والغيرة، فمن الواجب أن يحاكموا من قبل أندادهم، تجنباً لصدور أحكام جائرة ضدهم. إذ لا يجوز مقاضاتهم أمام محاكم عادية، وإن منا أمام الهيئة المكونة من نبلاء⁽¹⁾.

(1) الدكتور مهدي محفوظ «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» ص 114 - 115، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع عام 1990.

ومع ذلك كله فقد أثر مونتسكيو في مسيرة الديمقراطية ومحاربة الطغيان تأثيراً قوياً على الأقل من ثلاث زوايا:

الزاوية الأولى: محاربة الرق:

سبق أن ذكرنا أن فقهاء القانون يفرقون بين مصالح «الشعب» بمدلوله الاجتماعي الذي ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى دولة ما، والشعب بمدلوله السياسي الذي لا يمتد إلى كل هؤلاء الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية، وأنه كلما اقترب مصطلح الشعب بمدلوله السياسي من مفهوم الشعب في حقيقته الاجتماعية كان أكثر تعبيراً عن المبدأ الديمقراطي. غير أن وجود الرق يجعل الهوة بين المفهومين أكثر اتساعاً، كما يجعل التطبيق الديمقراطي معيباً. ومن هنا كانت محاربة مونتسكيو للرق تدعيماً غير مباشر للديمقراطية.

ويفند مونتسكيو جميع المبررات التي ظهرت طوال التاريخ لتبرير وجود الرق، ويبدأ بما ذكره أرسطو من أن الرق مفيد للسيد وللعبد معاً، فيقول إنه «غير مفيد للسيد ولا للعبد، غير مفيد للسيد لأنه لا يستطيع صنع شيء عن فضيلة، وغير مفيد للعبد لأنه يخلق في العبيد جميع أنواع العادات السيئة، إذ يتعود (العبد) دون أن يشعر فقدان جميع الفضائل الخلقية، لأنه يصبح عاتياً، متسرعاً، قاسياً، غصبوباً شهوانياً جائراً»⁽¹⁾. وهو يؤمن مع «جون لوك» بأن الناس جميعاً ولدوا أحراراً، ومن ثم «فلا يجوز أن نُخمد الطبيعة البشرية أو نُذل، كما أن وجود العبيد مخالف لروح النظام في الديمقراطية»⁽²⁾.

(1) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الأول ص 349 - ترجمة عادل زعيتر - دار المعارف بمصر عام 1953.

(2) المرجع السابق ص 350.

كما يفند «مونتسكيو» أيضًا مصادر الرق الثلاثة التي ذكرها «جوستينيان» في مدونته عندما يقول إن الرق يأتي من 1 - أسرى الحرب 2 - من المدينين 3 - من بيع الأب لأبنائه نتيجة إملاق، «وليست هذه الأسباب التي أدلى بها الفقهاء موافقة للصواب مطلقًا...»⁽¹⁾. فمن حيث المصدر الأول: فإننا نجد أن القتل لا يباح في الحرب إلا في حالة الضرورة، بمعنى أن الجندي إذا وقع أسيرًا فلا يجوز قتله. ومن هنا فإنك إذا ما جعلت من أسير عبدًا، فإنك لا تستطيع أن تدعي أنك تعفيه من «القتل» وأن تمنحه «الحياة». إذ لم يكن ثمة «ضرورة» في قتله، وكل ما تستطيع الحرب أن تفرضه على الأسرى هو أن يطمئن المنتصر أن هؤلاء الأسرى لم يعودوا قادرين على إيقاع الضرر أو إنزال الأذى، وما يقترفه جنوده بعد ذلك من قتل، بعد انتهاء القتال، فهو «أمر نبذته أمم العالم كلها، إذ لم يرد ذكر للأمم التي تأكل أسراها!»⁽²⁾.

أما المصدر الثاني: «فليس من الصحيح أن يستطيع الرجل الحر بيع نفسه، فالبيع يفترض ثمنًا، فإذا ما باع المرء نفسه، أصبحت جميع أمواله (عندما يتحول إلى عبد) ملك سيده، فلا السيد يدفع شيئًا ولا العبد يقبض شيئًا.. وإذا كان لا يجوز للرجل أن يقتل نفسه لتملصه بهذا من وطنه، فإنه لا يباح له أن يبيع نفسه أيضًا، فحرية كل مواطن جزء من الحرية العامة حتى إن هذه الصفة في الحكومة الشعبية قسم السيادة»⁽³⁾.

أما المصدر الثالث: «فهو يسقط مع المصدرين الآخرين، فإذا كان

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المرجع نفسه ص 351.

الرجل لا يستطيع بيع نفسه كانت قدرته على بيع ابنه الذي لم يولد أقل من ذلك، وإذا كان لا يمكن تحويل أسير الحرب إلى عبد كان إمكان تحويل أولاده إلى عبيد أقل من ذلك»⁽¹⁾.

وفضلاً عن ذلك كله فقد ندد «مونتسكيو» بالمتعصبين من الأوروبيين الذي أباحوا استرقاق الزوج لاعتقادهم أن الله. وهو ذو حكمة بالغة! لا يمكن أن يكون قد وضع روحاً طيبة في جسد أسود حالك السواد. وكأن اللون هو الجوهر الذي تقوم عليه الإنسانية!⁽²⁾.

الزاوية الثانية: كراهية الاستبداد:

لم يخرج مونتسكيو في تقسيمه لأشكال الحكم عن التراث التقليدي في الفكر السياسي، فقد قسمها ثلاثة أنواع، كل واحد منها يتميز بطبيعة ومبدأ. ويقصد بالطبيعة الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة. ويقصد بالمبدأ الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه. أما الأنواع فهي: الجمهورية، والملكية، والاستبداد. وهو يعود فيقسم النظام الجمهوري إلى نوعين: جمهورية ديمقراطية عندما تكون السلطة العليا بيد الشعب، وجمهورية أرستقراطية، عندما تكون السلطة العليا محصورة في يد فئة قليلة من الشعب. أما الحكم الملكي فهو نظام تكون فيه السلطة العليا في يد شخص واحد هو الملك، لكنه يحكم وفقاً لقوانين مقررّة تنشئ قنوات من خلالها تسري السلطة الملكية. أما الاستبداد فهو

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه ص 354.

نظام حكم الفرد الواحد⁽¹⁾، وفقاً لأهوائه ورغباته دون التقيد بقواعد أو قوانين. فهو لا يسترشد ولا يتوجه إلا بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية.

ومبادئ هذه الحكومات مختلفة: فالفضيلة السياسية، أو حب الوطن وقوانينه، والاستعداد للتضحية بالذات، هي مبدأ الحكم الجمهوري. أما الشرف - بمعنى النخوة والطموح والقيام بالأعمال العظيمة التي تتناسب مع المرتبة الاجتماعية والعسكرية لصاحبها - فهو مبدأ الحكم الملكي. أما مبدأ الحكم الاستبدادي فإنه يكمن في خوف الرعايا، ورعبهم، وخضوعهم أمام سلطة السيد المستبد.

ويرى مونتسكيو أن الملكية هي النظام العصري لحكم بلاد متوسطة الحجم، ومبدأ الملكية هو كما ذكرنا «الشرف»، وهو معنى لا يوجد إلا في مجتمع يقوم على أساس وجود امتيازات وتفضيلات لقلّة من الناس.

«فإن لم يكن هناك ملك، فلن تكون هناك طبقة نبلاء، وإن لم تكن هناك طبقة نبلاء، فلن يكون هناك ملك، وإنما سيكون هناك طاغية مستبد»⁽²⁾.

ويهمنا هنا بصفة خاصة، رأيه في الحكم الاستبدادي الذي يخلو من كل فضيلة. إنه نظام يقوم على خوف المواطنين ورعبهم من السيد الحاكم،

(1) اختفت كلمة الطاغية أو «الطغيان» من قاموس المصطلحات السياسية الحديثة، فلم تعد تستخدم إلا نادراً لاسيما إذا كان الحديث عن الأنظمة القديمة أو عن «الطغيان في الشرق»!

(2) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الأول ص 31 من ترجمة عادل زعير السالفة الذكر.

ولا يحتمل أية سلطات وسطى. إنه يلقي بالناس في هوة الذل والمهانة، ولا يحافظ على وجوده إلا بسفك الدماء، والطاعة التي يتطلبها من رعاياه هي الطاعة العمياء. والتربية والتعليم في النظام الاستبدادي لا تهدف إلا إلى تكوين أفراد يدينون بالولاء والإخلاص للحاكم، ويتميزون بالطاعة العمياء في تنفيذ أوامره، ويعوزهم التفكير المستقل. والطاعة العمياء تفترض الجهل فيمن يطيع بل وفيمن يأمر، لأنه لا يفكر ولا يتروى بل عليه فقط أن يريد⁽¹⁾. وتقتصر التربية على بث الخوف في قلوب الرعية وتلقين بعض مبادئ الدين البسيط، يقول:

« كل بيت في الدولة المستبدة إمبراطورية منفصلة، وتكون التربية القائمة هناك على عيش الإنسان مع الآخرين محدودة جداً، وهي تقتصر على إلقاء الخوف في قلوب الناس، وتلقين الروح بعض مبادئ الدين البسيطة جداً. ذلك أن المعرفة ستكون خطرة، والتنافس نحساً. ولم يستطع أرسطو الاعتراف بوجود فضائل خاصة للعبيد. فالتربية في الدولة المستبدة كأنها عدم، فلا بد من انتزاع كل شيء، ولا عطاء لشيء ما، وجعل الفرد عضواً فاسداً، ابتغاء جعله عبداً مطيعاً⁽²⁾، فرعايا الدولة الاستبدادية عظمة نفس، لأن الحاكم فيها لن يعطي عظمة لا يملكها هو نفسه، إذ لا يوجد عنده مجد. وإنما في النظام الملكي يشاهد حول الأمير رعاياه يتلقون إشاعاته⁽³⁾ ».

(1) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الأول ص 56.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق ص 91.

وهكذا يميل الاستبداد إلى هدم الدولة ذاتها بهدمه لروح المواطن الذي هو أساس هذه الدولة، وما أشبه الحاكم المستبد هنا بما كان يفعله همج «لويزيانة»^(*)، الذين كانوا يلجأون عندما يريدون قطف الثمار إلى قطع الشجرة نفسها ثم يجمعون ثمارها⁽¹⁾، وفي الدولة الاستبدادية تقل القوانين بل تنعدم، ولا بد أن يكون المحكومون جهالاً، جناء، محطمي النفوس. وبدلاً من أن يربي الناس على أساس الاحترام المتبادل، يكونون حيث لا يستجيبون إلا للترهيب والتخويف. ويتساءل مونتسكيو:

«إن الناس يحبون الحرية، ويكرهون القهر والعنف، والطبيعة البشرية تثور على الحكومة المستبدة بلا انقطاع، كما أن الناس تنفر من الطغاة وتحقد عليهم فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد؟ ويجب قائلاً إن هذا يفسر بأمرين: الأول هو أن الإمبراطوريات الواسعة تحكم حكماً استبدادياً فيما يكون الحكم فيها قوى النفوذ. والثاني هو الأهم لأن الشرط الوحيد لقيام الاستبداد هو الشهوات الإنسانية وهذه موجودة في كل مكان⁽⁴⁾ ولهذا فإننا نراه يربط بين الأقاليم الحارة التي تنمو فيها الشهوة مبكراً، وانتشار الاستبداد فيها «ففي تركيا يبدأ البلوغ في الخامسة عشرة من العمر»⁽⁴⁾.

(*) لويزيانة Louisiana ولاية في جنوب الولايات المتحدة عاصمتها باتون روج Baton Rouge أصبحت الولاية رقم 18 عام 1812.

(3) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الأول ص 91.

(4) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة - الجزء الثاني ص 489 - 491، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت عام 1984.

(4) «روح الشرائع» المجلد الأول ص 99.

ويتحدث «مونتسكيو» عن خصائص الدولة المستبدة فيقول إن الحاكم المستبد يعتبر نفسه الدولة. «وسلامة الدولة ليست شيئاً آخر غير سلامته، وإن شئت فقل سلامة القصر الذي يعيش فيه، وكل ما لا يهدد القصر أو العاصمة رأساً لا يؤثر في النفوس الجاهلة»⁽¹⁾. وبما أنه القانون والدولة والحاكم فإنه لا يكون شيئاً إذا تنحى عن الحكم أو جلس غيره على العرش! وبما أن الخوف هو مبدأ الحكومة المستبدة، فإن السكون والصمت هو هدفها وليس ذلك سلاماً أبداً، بل هو أقرب إلى صمت المدن التي يوشك العدو أن يستولي عليها!⁽²⁾ و «لدين في هذه الدولة من التأثير ما ليس في سواها، فهو فزع يضاف إلى فزع...»⁽³⁾ و

«الحكام في الدول المستبدة يسيئون استعمال الزواج على الدوام، فتكون لديهم نساء كثيرات غالباً، وذلك في قسم العالم الذي ينتشر فيه الاستبداد كآسيا على وجه الخصوص، وهم يكون لديهم ولد كثير لا يمكنهم أن يحملوا حباً لهم، كما لا يمكن لهؤلاء الأولاد أن يحابوا»⁽⁴⁾.

ولما كانت الحكومة المستبدة حكومة ظالمة فلا بد أن تكون لها أيد تمارس بها الظلم، والواقع أنه يستحيل على هذه الأيدي أن تنسى نفسها فتمارس هي نفسها الظلم، وتعمل لحسابها الخاص، وتغرف بدورها من أموال الدولة،

(1) المرجع نفسه ص 93.

(2) المرجع نفسه ص 94.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) «روح الشرائع» المجلد الأول ص 97.

ولذا يكون اختلاس الأموال الأميرية أمراً طبيعياً في الدول المستبدة⁽¹⁾. ومن العادات المستقرة في الدول الاستبدادية ألا يدخل إنسان على من كان أعلى منه مرتبة دون أن يقدم إليه «هدية»، ولو كان المهدي إليه هو الملك نفسه، وهكذا نجد، مثلاً، أن عاهل المغول لم يكن يتقبل عرائض رعاياه إلا ومعها بعض الهدايا، أما من لا يدفع منهم شيئاً فترفض عرائضهم⁽²⁾!

«وهذا ما يجب أن يحدث في دولة لا يعد أحد فيها مواطناً، في دولة يسودها المبدأ القاتل: إن الأعلى غير مدين للأدنى بشيء، في حكومة لا يعتقد الناس فيها أنهم مرتبطون بشيء إلا ما يفرضه بعضهم على بعض من العقوبات، في حكومة تكون ذات أعمال قليلة، ويندر أن يحتاج أحد منها إلى المشول بين يدي شخص عظيم... وفي النظام الجمهوري تكون الهدايا أمراً كريهاً⁽³⁾، وذلك لعدم احتياج الفضيلة إليها، وفي النظام الملكي يكون الشرف عاملاً أقوى من الهدايا، أما في الحكومة المستبدة، حيث لا شرف، ولا فضيلة، فلا يشرع أحد في العمل إلا عن أمل في رغد العيش»⁽⁴⁾.

الزاوية الثالثة: فصل السلطات:

الحرية السياسية التي نادى بها مونتسكيو لم تكن تعني حرية التصرف وفق الأهواء الشخصية، بل تعني أن لكل مواطن أن يعمل كل ما تسمح به

(1) المرجع نفسه ص 100.

(2) المرجع نفسه ص 102.

(3) فرض أفلاطون في «محاورة القوانين» عقوبة الإعدام على من يقبلون هدايا ليقوموا بواجبهم! وكأنه كان يعتبرها «رشوة» كما نقول الآن.

(4) «روح الشرائع» المجلد الأول ص 103.

القوانين. ذلك لأنه لو أبيع للمواطن أن ينتهك القوانين ويتجاوزها لما بقيت هناك حرية، لأن الجميع سيبيعون لأنفسهم انتهاك القوانين بدورهم. ولا تتوافر الحرية السياسية إلا حين لا تنقضها تجاوزات السلطة، ولكي لا تتجاوز السلطة حدودها لا بد أن تكون هناك سلطة كابحة لها، ومن هنا جاء مبدؤه الشهير «لا بد للسلطة أن تحد السلطة». ويوجد في الدولة ثلاث سلطات:

أ- السلطة التشريعية: (تشرع القوانين لعلاقات الأفراد في المجتمع).

ب- السلطة التنفيذية: (وهي تشمل أيضًا الشؤون الخارجية) ومهمتها تنفيذ القوانين الصادرة عن السلطة السابقة. وحفظ الأمن بالداخل. وحماية البلاد من الاعتداءات الخارجية.

ج- السلطة القضائية: وهي التي تقوم بتطبيق القوانين على المنازعات التي تنشأ بين الأفراد والفصل في الخصومات وفرض العقوبات على كل من يخالف نصوص القوانين⁽¹⁾. ولقد أكد مونتسكيو أن الفصل القاطع بين هذه السلطات الثلاث في الدولة هو الشرط لوجود الحرية، يقول:

«إذا اتحدت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فلن تكون هناك حرية، إذ يخشى أن نفس الحاكم، أو نفس مجلس الشيوخ (الهيئة التشريعية) يسن قوانين استبدادية من أجل أن ينفذها استبداديًا. ولن تكون هناك حرية أيضًا إذا كانت سلطة القضاء غير منفصلة عن السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، إنها إذا

(1) الدكتور مهدي محفوظ «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» ص 112.

كانت مرتبطة، بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحريتهم ستكون اعتبارية، إذ سيكون القاضي مشرعاً أيضاً. وإذا ارتبطت بالسلطة التنفيذية، فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش. وسيضيع كل شيء لو أن نفس الشخص، أو نفس الهيئة من الرؤساء أو من النبلاء أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معاً: سلطة تشريع القوانين، وسلطة تنفيذ القوانين، وسلطة الفصل في الجرائم والمنازعات بين الأفراد⁽¹⁾. وإذا أراد الحكام أن يكونوا مستبدين بدأوا بتجميع السلطات في شخصهم دائماً...⁽²⁾.

2 - روسو (1712 - 1778):

الفكرة التي ناضل «لوك» من أجل الدفاع عنها ضد «فلمر» - وهي أن الناس أحرار بالطبيعة - كانت مسلمة عند «روسو»، فهو يفتح بها كتابه «العقد الاجتماعي» وكأنها بديهة لا تحتاج إلى عناء البرهنة أو التدليل عليها: «يولد الإنسان حراً، لكننا نراه مكبلاً بالأغلال في كل مكان...»⁽³⁾ وهو يرد هذا الوضع السيئ إلى الأنظمة السياسية والاجتماعية الفاسدة التي سلبت الناس حريتهم الطبيعية، بحجج وأعداء شتى، وجعلتهم مجرد قطع من الماشية «ولكل قطع راعيه الذي يحرسه ليفترسه»⁽⁴⁾.

لقد دعم «روسو» مسيرة الديمقراطية، وأمدّها بكثير من العناصر

(1) «روح الشرائع» المجلد الأول ص 228 - 229.

(2) المرجع نفسه ص 229 - 230.

(3) J. J. Rousseau: The Social Contract, P. 49 Eng. Trans. by Maurice Cranston, Penguin Book.

(4) Ibid, p. 51.

المهمة. صحيح أنه كان يؤمن بنوع خاص منها هو «الديمقراطية المباشرة»، إلا أن هناك أفكاراً عامة ومشتركة وأساسية بين جميع أنواع الديمقراطية، منها: أن يكون الحكم للشعب برضا الناس وموافقتهم، وبالاتفاق بينهم من ناحية، وبين الحاكم من ناحية أخرى. وهو ما أسماه «روسو» بالعقد الاجتماعي، ومنها أن يكون مفهوم الشعب عامًا وشاملاً لا يقتصر على فئة أو طبقة أو هيئة معينة، ومنها أن تسود المساواة بين جميع أفراد الشعب، وأن تتوافر للجميع حرية إبداء الرأي والمناقشة، وحق الاقتراع العام، وأن تكون القوانين ممثلة للإرادة العامة لا لإرادة شخص أو مجموعة من الأشخاص. إلخ، وسوف نعرض فيما يلي لبعض هذه الأفكار في شيء من الإيجاز.

والأساس الذي يركز عليه «روسو» في رفضه للنظم الاستبدادية التي تحيل البشر إلى عبيد للحاكم، هو أن تكوين الدولة لا بد أن يعتمد على الاتفاق الحريين الناس، «فما دام الإنسان ليس له سلطة طبيعية على إخوانه من البشر، وما دامت القوة لا تمنح الحاكم أي حق، ترتب على ذلك أن أي سلطة مشروعة بين الناس ينبغي أن تقوم على أساس الاتفاق»⁽¹⁾.

لكن ألا يجوز أن يكون الخضوع لقوة الحاكم هو نفسه ضرباً من ضروب الاتفاق؟. يجيب روسو بالنفي.

«.. فالخضوع للقوة هو فعل من أفعال الضرورة، لا من أفعال الإرادة»⁽²⁾ وبالتالي لا يمكن أن يقوم الخضوع لقوة الحاكم على أساس الاتفاق. وهنا يفند «روسو» فكرة المفكر والمشرع الهولندي جروتوس Grotius،

(1) Ibid. P. 53.

(2) Ibid. P. 52.

(1583 - 1645) التي يقول فيها «إذا كان في استطاعة الفرد أن يتنازل عن حريته، ويصبح عبداً لسيد ما، فلم لا نقول إن شعباً بأسره يمكن أن يتنازل عن حريته ليصبح رعية لملك ما؟». ويرد «روسو» بأن التنازل عن شيء هو إعطاؤه أو بيعه، والإنسان الذي يصبح عبداً لآخر لا يعطي نفسه بل يبيعها، على الأقل، من أجل قوته، لكن ما هو المقابل الذي يبيع الشعب نفسه من أجله؟، من المستبعد جداً أن يوفر الملك الطعام لشعبه، لأنه، على العكس، يستمد طعامه منه، والملوك، كما يقول رابليه Rabelais لا يرضون بالقليل من الطعام ولا يعيشون على الكفاف! فهل يتنازل الناس عن حريتهم، ويبيعون أنفسهم للملك، لكي يأخذ ممتلكاتهم أيضاً؟!

لكن قد يقال إن الحاكم المستبد، أو الطاغية، يضمن لرعاياه السكينة والسلام، لا القوت والطعام. غير أنها حجة يرد عليها بأن الشعوب تخوض الحروب، في الخارج، لإشباع طموح حكامها ونهمهم الذي لا يرتوي، كما أن قهر أعوانه، في الداخل، ومطالبهم المزعجة، ومنازعاتهم هي التي تعكر صفو السلام والهدوء في حياة المجتمع، وتتسبب في تعاسة الناس وشقائهم! وحتى لو افترضنا، جدلاً، أن الحكم الاستبدادي يوفر الهدوء والسكينة للناس، ألا يكون هذا الهدوء، وتلك السكينة، أشبه بصمت السجون، أيكون ثمة قيمة لسكينتك وأنت في زنزانة السجن؟! أيكفي ذلك لأن تكون سعيداً؟ أتكون الزنزانة في هذه الحالة، أمراً مرغوباً فيه؟ ألم يكن اليونانيون المسجونون في كهف السيكلوب Cyclops(*)،

(*) السيكلوب، وهي تنطق باليونانية كيكلوب، تعني حرفياً «العين المستديرة»، وهو في الأساطير اليونانية عملاق بعين واحدة في جبهته. ويروي هزيود أن هذا النوع من=

يعيشون هادئين في سلام، وهم ينتظرون دورهم ليلتهمهم هذا المارد؟! (1).

ويعتقد «روسو» أن الحكم التعسفي، لكي يصبح حكماً مشروعاً، لا بد أن يكون لكل جيل جديد الحرية في قبوله أو رفضه، إلا أن الحكم في هذه الحالة يكف عن أن يكون تعسفياً (2). إن تنازل الإنسان عن حريته - يعني أنه يتنازل عن إنسانيته، أي أن يتنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان. ولا يمكن أن يكون هناك مقابل Quid Pro Quo لمن يتنازل عن كل شيء. إذ الواقع أن مثل هذا التنازل مضاد لطبيعة الإنسان ذاته، فلو أنك انتزعت منه حرية الإرادة كلها، فإنك تنتزع عنه كل مغزى أخلاقي في أفعاله. وأخيراً فإن الاتفاق الذي تكون فيه السلطة المطلقة في جانب، والطاعة المطلقة في جانب آخر هو اتفاق باطل وضد المنطق (3).

وهكذا ينتهي «روسو» إلى أن حق الاستعباد، من أية زاوية نظرنا إليه، هو حق باطل، لا لأنه لا يمكن تبريره فحسب، وإنما لأنه لغو ولا معنى له. والواقع أن كلمة «حق» وكلمة «استعباد» كلمتان متناقضتان، إحداها

= العماقة هو الذي أعطى زيوس Zeus كبير الآلهة أسلحته الخاصة من الرعد والبرق. أما «هومبروس» فقد روى في الأوديسة أن «أوديسيوس» وقع أسيراً، هو وأصحابه أثناء رحلة العودة من حرب طروادة، في قبضة زعيم السيكلوب واسمه بوليفموس Polyphemus وأنه سجنهم في كهف في جبل أثينا في صقلية، وظل يلتهمهم واحداً إثر الآخر، حتى تمكن أوديسيوس أن يفقأ عينه ويهرب مع من تبقى من رجاله.

(1) J. J. Rousseau: Op Cit, p. 54

(2) Ibid., P. 55

(3) Ibid.,

تلغي الأخرى. وسواء أكان الأمر بين إنسان وإنسان، أو بين إنسان وشعب بأسره، من الخلف المحال، دائماً، أن نقول:

«إنني أعقد معك اتفاقاً بموجبه يكون كل شيء على حسابك وكل شيء في صالحني، وسوف أحترمه مادام يروق لي ذلك، وسوف تحترمه أنت مادام يروق لي أيضاً!»⁽¹⁾!

الاتفاق السليم - وهو ما سباه «روسو» بالعقد الاجتماعي - إنما يقوم على موافقة جميع الإرادات الحرة لجميع أفراد الشعب، بحيث يكون الالتزام الاجتماعي للفرد داخل الجماعة التزاماً حراً وذاتياً. إنه نوع من الاتحاد يحمي شخصية كل فرد وممتلكاته، ويدافع عنها باستخدامه القوة العامة للمجتمع، ويطيع فيه الإنسان الفرد نفسه فقط، بالرغم من أنه متحد مع الباقين، وبالتالي فإنه يبقى محتفظاً بأقصى درجات حرّيته⁽²⁾. ويقول روسو:

«إننا إذا استبعدنا من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره فسوف نجد أنه يقلص إلى العبادة التالية: «يسهم كل منا في المجتمع بشخصه، وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونلتقي على شكل هيئة كل عضو فيها جزء لا يتجزأ من الكل»⁽³⁾.

وهكذا تظهر «الجمهورية» أو الهيئة السياسية التي يطلق عليها أعضاؤها اسم «الدولة» أما المشاركون فإنهم يتخذون بصورة جماعية اسم

(1) Ibid., P. 58

(2) د. مهدي محفوظ «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» ص 147 - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت عام 1990.

(3) J.J. Rousseau, Op. Cit., p. 21

«الشعب»، ويسمون فرادى باسم «المواطنين» بمقدار ما يشاركون في قوة السيادة، وباسم «الرعايا» من حيث إنهم يخضعون لقوانين الدولة»⁽¹⁾.

ومن المهم هنا أن نلاحظ أن «روسو» يدافع عن الشعب ككل أو ما يسميه أحياناً باسم «عامة الشعب» أو الشعب كافة، دون أن يهتم ببطقة معينة كالأشراف أو النبلاء، على نحو ما فعل «مونتسكيو»، فالفضائل الخلقية موجودة بأعظم صفاء وأشد نقاء بين عامة الشعب، يقول في كتابه «إميل»:

«عامة الشعب هم الذين يؤلفون الجنس البشري، وما ليس بالشعب يستاهل بشق الأنفس أن يؤخذ في الاعتبار. والإنسان هو الإنسان في شتى الدرجات، وإن كان الأمر كذلك، فإن الدرجات الأوفر عدداً هي التي تستحق أقصى ما يمكن من الاحترام»⁽²⁾.

ولا يكون هناك مبرر لوجود الحكومة إلا إذا ظلت السيادة في يد الشعب، فكل قانون لا بد أن يميزه التصويت المباشر لجميع المواطنين.

«عندما يقترح قانون في الجمعية الشعبية، فليس ما يطلب من الشعب هو الموافقة على القانون المقترح أو رفضه، بل بيان ما إذا كان ينسجم مع الإرادة العامة التي هي إرادة الشعب. وعندما يدلي كل فرد صوته، فإنه يدلي برأيه في هذا القانون المقترح وتعرف الإرادة العامة بعدد الأصوات. وعندما يتغلب، إذن، الرأي المعارض لرأيي، فذلك لا يدل على شيء سوى أنني كنت مخطئاً، وأن ما ظننت أنه الإرادة العامة لم يكن كذلك، ولو أن رأيي الخاص هو

(1) Ibid., P. 62

(2) اقتبس جورج سبين في كتابه «تطور الفكر السياسي» الكتاب الرابع ص 781.

الذي تغلب لكنت فعلت غير ما كنت أردت. وفي تلك الحالة لا أكون حرًا، وهذا يفترض في الحقيقة أن جميع صفات الإرادة العامة مازالت كامنة في الأغلبية، وعندما يبطل ذلك لا تعود الحرية ممكنة مهما كان الجانب الذي يقف المرء في صفة»⁽¹⁾.

ومع ذلك فإن روسو يحذرنا من طغيان الأغلبية، وهي فكرة سوف يهتم بها «دي توكفيل» اهتمامًا شديدًا في كتابه «الديمقراطية في أمريكا». كما سوف يقف عندها «جون ستيوارت مل» طويلًا في كتابه عن الحرية. ومن أجلها رفض «روسو» الديمقراطية النيابية، لأنه رأى أنها تعطي الأغلبية سلطة مطلقة، ومن ثم تجدد الأقلية نفسها مضطرة إلى الإذعان. وهكذا فضل الديمقراطية المباشرة:

«ما الشروط الصعبة التي ينبغي أن تتحقق في مثل هذا النوع من الحكم؟»

أولاً: وجود دولة صغيرة جدًا يكون الشعب فيها سلس القيادة، ويمكن فيها لكل مواطن أن يعرف بسهولة جميع المواطنين الآخرين. **ثانيًا:** بساطة كبيرة في الطباع والأخلاقيات تحول دون تشعب الأمور والخوض في المسائل الشائكة. وبعدئذ يتطلب الأمر كثيرًا من المساواة في المراتب والثروات إذ من دونها لا يمكن للمساواة في الحقوق والسلطة أن تدوم طويلًا. وأخيرًا القليل من الترف أولاً شيء منه البتة..»⁽²⁾.

(1) J. J. Rousseau, Op. Cit., p. 153 - 4

(2) J. J. Rousseau, Op. Cit., p. 113

هذا هو نمط الديمقراطية المباشرة، في دولة صغيرة، الذي يقترحه «روسو»، وهو يقوم على اتفاق بين الأفراد يتنازل فيه كل منهم للمجموع عن حقه في السيادة، بحيث تشترك إرادة الفرد مع إرادة الآخرين لخلق ما يسمى بالإرادة العامة General Will، وهذه الإرادة العامة يستطيع الشعب أن يحمي نفسه من أطماع الإرادات الخاصة. ويتم ذلك بالخضوع للقوانين التي تتجلى فيها حرية المواطن، ذلك لأنه عندما يطيع القوانين فإنما يطيع الإرادة العامة التي هي إرادته وإرادة الجميع. وإذا ثار على القوانين، وجب رده بالقوة إلى الطاعة لأن ثورته تعني تمرده على إرادته هو⁽¹⁾. ويسير «روسو» قدما لتحديد معنى الحرية فيقول:

«لا تعتمد الحرية على أن يفعل الفرد ما يريد بإرادته الخاصة بقدر ما تعتمد على ألا يخضع لإرادة شخص آخر. وهي تعتمد أكثر على عدم خضوع الآخرين لإرادتي الخاصة، ففي الحرية العامة ليس لأحد الحق في أن يفعل ما تحرمه عليه حرية الآخرين: إن الحرية الحققة لا تدمر نفسها قط. وهكذا نجد أن الحرية م دون العدالة هي تناقض حقيقي، فلا حرية بغير قوانين، ولا حرية عندما يكون أي شخص فوق القانون.. والشعب الحر يطيع، لكنه لا يخدم. لديه قضاة، لكن ليس فيه سادة، هو لا يطيع شيئا سوى القوانين، وبفضل قوة القوانين فإنه لا يطيع البشر»⁽²⁾.

(1) د. مهدي محفوظ «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» ص 149.

(2) J. J. Rousseau, Op. Cit., p. 32

ويقول في مكان آخر:

«لابد لنا أن نضيف أن الإنسان يكتسب من المجتمع المدني الحرية الأخلاقية، وهي وحدها التي تجعل الإنسان سيد نفسه، ذلك لأن سلوك الإنسان لو حكمته الشهوة وحدها فهذه هي العبودية، في حين أن الحرية هي طاعة القانون الذي نلزم به أنفسنا»⁽¹⁾.

ونحن هنا نلمح بواكير فكرة هيجل الشهيرة في تعريف الحرية بأنها «التحديد الذاتي Self - Determination»، وهي الفكرة التي اعتمدت هي نفسها على فكرة كانط في استقلال الإرادة Autonomy التي تُشرع لنفسها قانوناً تسير عليه، فكأن الحرية هي أن يطيع الإنسان نفسه أو إرادته الكلية. فهو عندما يطيع القانون الذي اشترك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في سنه، فإنه في الواقع يطيع نفسه، وعندما يعصي هذا القانون، بما يترتب على هذا العصيان من عقاب، فإنه يطلب العقاب لنفسه. وهكذا يصبح سلوك الفرد وحرية صورة مصغرة للديمقراطية، وهو أن يحكم المرء نفسه بنفسه!، وتكون الديمقراطية السياسية أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وعندئذ فقط يكون حراً.

3- إمانويل كانط I. Kant (1724 - 1804)

انتشرت آراء «روسو» في بلدان أوروبية كثيرة، وفي أوضاع سياسية مختلفة فيما بينها أتم الاختلاف، في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية التاسع عشر، فقد واصل المفكرون الألمان اهتمام روسو بالحرية وكيفية تحقيقها،

(1) Ibid., P. 49

«ويقف كانط وهيجل، على التوالي، شاهدين على مدى تأثير روسو، رغم انتقادات هيجل لنظرية روسو عن الحرية، وانتقادات كانط لآرائه السياسية على أسس مشابهة»⁽¹⁾.

أما كانط، الذي كان معاصراً لروسو، فهو يعترف صراحة أنه مدين له في صياغة فلسفته الأخلاقية، كما أنه قد عبر عن فكرة «روسو» نفسها وهو يضع الأسس السياسية في بناء الدولة، يقول:

«لقد كنت بطبعي طلعة ومولعاً بالعلم، ووضعت فيه شرف الإنسان. وكنت أزدري العوام الجاهل. فردني روسو إلى الصواب. وعلمني أن أرغب عن متاع الغرور، وأن أضع في مكارم الأخلاق كرامة الإنسان على الحقيقة، لقد كان روسو أشبه بنيوتن الأخلاق، لقد استكشف في العنصر الأخلاقي ما يمسك على الطبيعة الإنسانية وحدتها، كما أن نيوتن قد وجد المبدأ الذي يربط قوانين الطبيعة الفيزيائية بعضها ببعض...»⁽²⁾.

ولا شك أن كانط أسهم بكثير من الأفكار المهمة التي غدت فكرة الديمقراطية دون أن يتعمد ذلك على نحو مباشر، فالأخلاق الكانطية، بما لها من سمو ورفعة، أبرزت قيمة الإنسان في هذا العالم، ولعل أهم ما جاءت به تأكيدها لفكرة الكرامة البشرية، وهي القيمة الأخلاقية التي ينبغي أن

(1) Charles Vere Ker: The Development of Political Theory, p. 203. Hutchinson University Library.

(2) اقتبس إميل بوترو في كتابه «فلسفة كانط» ص 300 - ترجمة د. عثمان أمين - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة عام 1972.

تكون أرفع القيم جميعاً. وكذلك فكرة الإلزام المتصلة بها، وهو إلزام عجيب يفرض الطاعة، لكنه في الوقت نفسه، يعمل من الداخل لا من الخارج، كقانون مطلق يعطيه الكائن لنفسه.. وإلى غير ذلك من أفكار لخصها في ثلاث قواعد أساسية للأخلاق هي نفسها أوامر مطلقة.

القاعدة الأولى: «اعمل بحيث تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاماً للناس جميعاً»⁽¹⁾. وهكذا يصبح السلوك الأخلاقي هو ما يتفق مع العقل، لأنه ما يمكن لنا تعميمه دون أن نقع في تناقض أو دون أن نلغي الفعل نفسه، ومن هنا كان الانتحار، أو عدم الوفاء بالوعد، أو الامتناع عن سداد الديون إلخ كلها رذائل أخلاقية. لأنها إذا أصبحت قانوناً عاماً للناس جميعاً فإنها في حالة الانتحار تؤدي إلى هلاك البشر، وبالتالي إلى إلغاء الانتحار نفسه، وقل مثل ذلك في عدم الوفاء بالوعد أو الامتناع عن سداد الدين.

القاعدة الثانية: «اعمل بحيث تعامل الإنسانية دائماً، سواء في شخصك أو في شخص غيرك على أنها غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة»⁽²⁾ وهي قاعدة مهمة في معاملة الآخرين، بحيث لا نهبط بهم إلى مرتبة الأشياء أو الجماعات التي نتخذها وسائل لتحقيق أغراضنا، بل لا بد أن نعاملهم «كغاية» باستمرار، لكن كيف يمكن أن أعامل الآخرين على أنهم غاية دون أن أنزل بنفسي إلى دور الوسيلة؟! أستطيع ذلك لو أن جميع الإرادات اتفقت والتقت في غايات، ولو أن إرادتي

(1) كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ص 61 - ترجمة د. عبد الغفار مكاوي - الدار القومية بالقاهرة عام 1965.

(2) أ. كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ص 73.

اتفقت مع الإرادة العامة. ومن هنا كانت هذه الفكرة أساس كل تشريع عملي...»⁽¹⁾.

القاعدة الثالثة: «اعمل بحيث تشرع قاعدة عملك، وبإرادتك قانوناً عاماً شاملاً للناس جميعاً». وهنا نجد كانط يؤكد أن السلوك الأخلاقي لا يقوم على العواطف أو الدوافع والميول، بل على علاقة الكائنات العاقلة بعضها ببعض. بحيث ينبغي أن تكون إرادة الموجود العاقل إرادة مُشرّعة.

«إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يتصور أنه غاية في ذاته، هكذا يربط العقل كل مسلمة من مسلمات الإرادة، بوصفها مصدر تشريع كلي عام. بكل إرادة أخرى.. وهو في ذلك يصدر عن فكرة الكرامة التي للكائن العاقل الذي لا يخضع لغير القانون الذي يضعه لنفسه»⁽²⁾.

ولقد انعكست هذه القواعد الأخلاقية في فكر كانط السياسي. لاسيما في الأسس السياسية التي وضعها لبناء الدولة، فهي في رأيه تقوم على ثلاثة مبادئ عقلية:

1- حرية كل عضو من أعضاء المجتمع بوصفه إنساناً (الحرية من حيث هو إنسان) وهو هنا يتفق مع «روسو» في أن الحرية جزء من ماهية الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عنه، وإن هو فقدتها فقد معها إنسانيته، (وسوف يجعلها هيجل بعد ذلك ماهية الإنسان نفسها)، فالحق الفطري الوحيد هو الحرية، بالمقدار الذي به يمكن أن يتعايش

(1) إميل بترو: المرجع السابق ص 317.

(2) كانط «تأسيس» ص 81.

المرء مع حرية الغير وفقاً لقانون كلي. وهو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان، أي بمقتضى إنسانيته⁽¹⁾. ولا شيء يساعد الإنسان على النمو وتطويع ملكاته وقدراته كما تساعد الحرية، وليس هنا شيء يتطلبه التنوير قدر ما يتطلب الحرية، وإنما يتطلب من ضروب الحرية ذلك الضرب الذي يتصف بأنه أكثرها تجرداً من الضرر، وهو حرية الاستخدام العلني للعقل في جميع الأمور⁽²⁾. ومن هنا فقد راح كانط في مقاله الشهير «ما التنوير؟»⁽³⁾، يهاجم تقييد الحريات، وينتقد فكرة «الطاعة» التي تتردد على ألسنة الكثيرين من المسؤولين عن شؤون الدولة؛ «فالقائم على خزانة الدولة يقول: لا تفكر، بل ادفع، والضابط يقول: لا تفكر بل نفذ، والكاهن يقول: لا تفكر بل آمن.. وفي كل ذلك تقييد للحرية.. مع أن الاستخدام العلني للعقل ينبغي أن يكون في كل وقت حرّاً، فهو وحده الذي يستطيع أن ينشر التنوير بين الناس..»⁽⁴⁾. ولهذا فقد جعل شعار التنوير «تشجع واستخدم عقلك! هذا هو شعار التنوير»⁽⁵⁾. والدولة التي تجبر مواطنيها على

(1) د. عبد الرحمن بدوي «إمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة» ص 32 - وكالة المطبوعات بالكويت عام 1979.

(2) صفحات خالدة من الأدب الألماني - ص 81، ترجمة د. مصطفى ماهر - دار صادر بيروت عام 1970.

(3) ترجمها الدكتور مصطفى ماهر في كتابه السالف الذكر - كما ترجمها الدكتور عبد الغفار مكاي في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت عن الدكتور زكي نجيب محمود.

(4) المرجع السابق في نفس الصفحة.

(5) المرجع السابق ص 79.

«الطاعة العمياء» إنما تعاملهم على أنهم أطفال قصر لم يبلغوا سن الرشد بعد، كما أن الحاكم الذي يقوم بتقرير ما هو خير وما هو شر، ما هو صواب وما هو خطأ بالنسبة للأفراد، هو أسوأ أنواع الطغاة، لأن كل فرد ينبغي عليه أن يفعل وفقاً للأهداف العقلية، وينبغي أن تكون لديه الشجاعة للاعتماد على عقله⁽¹⁾.

2- المساواة لكل فرد من أفراد المجتمع بوصفه أحد رعايا الدولة، وهو مترتب على المبدأ السابق؛ «فمبدأ الحرية الفطرية يشمل في داخله: المساواة الفطرية»⁽²⁾. ويعني ذلك المساواة أمام القانون، كما يعني أن تكون جميع التزاماتنا تجاه الدولة واحدة، كما يعني ثالثاً أنه إذا خالف أحد الأشخاص القانون، وجب أن يعامل بنفس الطريقة التي يعامل بها أي شخص آخر، بغض النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، فليس هناك قانون للأغنياء وآخر للفقراء. كما تعني المساواة، أخيراً، أنه يجب على جميع المواطنين المشاركة بصورة متساوية في الواجبات التي تفرضها الدولة⁽³⁾. وفضلاً عن ذلك فإننا نجد كانط - تأكيداً لمبدأ المساواة - يرفض الامتيازات الموروثة، سواء أكانت امتيازات الطبقة أو المراتب أو الأسر أو غيرها، فكل عضو من أعضاء الدولة من حقه «أن يصل إلى أية درجة من الدرجات التي يمكن أن يحصل عليها عن طريق موهبته، واجتهاده، وحظه السعيد، ويجب على أقرانه ألا

(1) قارن: د. محمود سيد أحمد «دراسات في فلسفة كانط السياسية» ص 45 - دار الثقافة

للنشر والتوزيع - بالقاهرة عام 1988.

(2) د. عبد الرحمن بدوي المرجع السابق ص 32.

(3) د. محمود سيد أحمد المرجع السابق ص 49 - 50.

يقفوا في طريقه عن طريق الامتيازات الموروثة أو امتيازات المنزلة، وبالتالي يعوقونه هو وأبناءه بصورة غير محدودة»⁽¹⁾.

3- أن يكون كل فرد في المجتمع سيد نفسه، وأن يعتمد على نفسه باعتباره مواطناً (أي الاستقلال من حيث هو مواطن). «فلا يكون الفرد مواطناً إذا كان تابعاً لغيره، معتمداً على سيده»، بل لا بد أن يكون ذا وجود مستقل معتمداً على حقوقه وملكاته وقواه حتى يكون عضواً عاملاً في الدولة. والفرد الذي يتميز بالاستقلال هو مواطن إيجابي نشط، وهو وحده الذي له حق التصويت، إذ ما قيمة حق التصويت إذا كان يعطي لفرد لا يكون سيد نفسه؟! لن يكون حراً، في هذه الحالة، في اتخاذ أي قرار. ولا في إصدار تشريع يتفق مع العقل.

وليست هذه المبادئ الثلاثة قوانين تصدرها الدولة، وإنما هي قواعد عقلية لا بد أن تكون في ذهن المشرع، وهي في النهاية التعبير السياسي لقواعد كانط الأخلاقية، وبراعتها ينال كل إنسان الاحترام لشخصه، ويحقق كرامته، ويعامل كغاية لا كوسيلة. وهذه القواعد الشاملة لا بد أن تشكل مجموعة التشريعات العامة. حتى تتصف الإرادة «بالاستقلال الذاتي» Autonomy «والشمول University»⁽²⁾.

هذه مجموعة من الأفكار المتناثرة التي دعمت فكرة الديمقراطية، ربما بطريقة غير مباشرة، عندما أكدت على كرامة الإنسان، وحريته، واستقلال

(1) اقتبسه د. محمود سيد أحمد في كتابه السابق ص 51.

(2) Charles Vereker: Op. Ci. P. 204

إرادته، ومعاملته كغاية لا وسيلة لإشباع ميول الآخرين وشهواتهم، وبالتالي فأى حكم ديمقراطي مرفوض من أساسه. لأنه - على أقل تقدير - سوف يعامل الناس كأدوات لإرضاء أطماعه.

4- هيجل (1770 - 1831):

الصورة التقليدية الشائعة عند كثير من شراح هيجل أنه كان معارضاً للديمقراطية، فقد نظر إلى الدولة على أنها شخص أعلى يحدد ماهية المواطن ويزوده بالمبادئ ووسائل السلوك السياسي والأخلاقي، فهو لا يوجد كموجود يحدد نفسه بنفسه، وإنما كموجود تحدده الدولة فيما يقول الفيلسوف الفرنسي التومائي جاك ماري تان (Jacques Maritain) (1882 - 1975) وكثيرون غيره⁽¹⁾، والواقع أن هذه تفسيرات خاطئة لنظرية هيجل السياسية، وقد يكون بعضها مغرضاً لأسباب شتى!؛ فما تعارضه الدولة⁽²⁾، وما قد تلجأ إلى قهره هو أهواء الفرد ونزواته، أما إرادته، الحقيقة الأصلية فهي تصل إلى تحررها الكامل في الدولة ولن نطيل في مناقشة هذا الموضوع، إذ يكفي أن نشير إلى بعض الأفكار الهيجلية الأساسية:

1- أساس الدولة عند هيجل هو القانون: فما يحكم ويحدد حياة الفرد في الدولة ليس عاملاً خارجياً، ولا قوة خارجة عن الفرد، وإنما هو القانون، القانون الذي يدركه المواطن عن وعي بوصفه موجوداً

(1) انظر: مناقشة مستفيضة لهذه الآراء في كتاب «هيجل.. والديمقراطية» ص 19 - 27، تأليف: ميشيل متياس، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - دار الحداثة - بيروت عام 1990.

(2) أصول فلسفة الحق ص 54، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - دار التنوير بيروت عام 1983.

عاقلاً حرّاً. لكن ذلك لا يعني القانون الذي يصدره الحاكم بإرادته التعسفية، أو أية إرادة جزئية أخرى، بل القانون الذي يتفق مع العقل؛ «لأن مضمون القانون هو الحق، أو ينبغي أن يكون هو الحق» وهناك شروط أربعة أساسية للتحديد العقلي للحق بحيث يصبح قانوناً، أعني تشريعاً، وهي:

أ- لا بد أن يكون عامّاً وشاملاً، أعني أن يطبق بلا استثناء ولا تمييز على جميع الأعضاء في الدولة، وبالتالي فهو المبدأ الأقصى للعدالة الذي تحسم، في النهاية، بناءً عليه جميع المشاحنات بين الناس.

ب- لكي يكون القانون مشروعاً «لا بد أن يعرف على نحو كلي» لأنه إذا ما كان القانون سوف يطبق تطبيقاً إلزامياً على كل مواطن، فلا بد لكل مواطن أن يعرف مضمونه، وإلا فسوف يكون من الصعوبة القصوى أن نعتبر المواطنين مسؤولين أمام بنود هذا القانون «فالقانون يختص بالحرية، أعني بأمن وأقدس شيء في الإنسان، والشيء الذي لا بد أن يعرفه الإنسان هو: هل هناك قوة تضغط عليه أم لا» (أصول فلسفة الحق - ملحق فقرة 215).

ج- لا يكون قانون ما مشروعاً ما لم تدعمه وتنفذه سلطة عامة، ومهمة هذه السلطة أن تتحقق من أن العدالة قد أخذت مجراها في الحالات التي ينشب فيها بين المواطنين صراع أو ينتهك فيها القانون.

د - لا يكون القانون مشروعاً ما لم يتمثل روح الشعب كواقع

تاريخي ويعبر عنه، أعني مستمداً من قيمه وطموحاته وإلهاماته، وعاداته وتقاليده، ونظرته العامة إلى الحياة، وتأثير وضعه الجغرافي على مزاجه الثقافي⁽¹⁾.

2- الحكومة التي يدافع عنها هيجل هي حكومة القانون. ويصبح هذا القانون موجوداً بالفعل، عن طريق الدستور الذي لا يحدد فقط تنظيم المجتمع، بل أيضاً نوع المؤسسات التي تزدهر بداخلها شخصية المواطن النامية وتصل إلى النضج. ومن هنا فقد دان هيجل الاستبداد، كما دان وجهة النظر التي تقول إن القوة هي أساس الدولة، أو لا بد أن تكون هي الأساس الذي تقوم عليه. الاستبداد يعني أية حالة يغيب فيها القانون، وحيث تعتبر الإرادة الجزئية - بما هي كذلك، سواء أكانت إرادة الملك أو جماعة من الغوغاء - قانوناً، أو أنها، على الأصح، تحل محل القانون، في حين أن سيادة الدولة إنما توجد للحظة مثالية في الحكومة الدستورية الشرعية، وهي مثالية المجالات الجزئية، والوظائف الجزئية (فلسفة الحق 278 - وقارن أيضاً فقرة 258).

3- يكون الدستور عقلياً إذا ما عبر عن غاية الإنسان القصوى، ألا وهي الحرية «إن غاية العقل المطلق أن تتحقق الحرية بالفعل» (ملحق للفقرة رقم 258). وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نقبل أن يوصف الدستور بالعقلانية، وبالتالي أن نقول إنه مشروع، ما لم يوفر شرطاً كافياً لبلوغ الحرية. وباختصار لا يكون الدستور عقلياً إلا إذا:

(1) هيجل والديمقراطية ص 214 - 216.

أ - جسد إرادة الشعب وعبر عنها.

ب- شجع وعزز حرية المواطنين.

ج- ضمن الوحدة والانسجام بين سلطات الدولة ومؤسساتها المختلفة⁽¹⁾.

4- ينبغي للدستور العقلي الحقيقي أن يأخذ بالمبدأ الذي يقول إنه ينبغي على المواطن أن يُقبل كموجود عاقل، أعني بوصفه شخصاً. وهو بما هو كذلك ينبغي أن يعامل كغاية في ذاته، ولا يعامل أبداً وسيلة. (قارن فكرة كانط السابقة).

ويرى هيجل أن هذا المبدأ هو المبدأ الأساسي في الدولة. وهذا يعني من زاوية الفلسفة السياسية أنه لا بد أن تعامل الدولة أعضائها كأشخاص. غير أن الشخص هو موجود ذو حقوق، ولا يستطيع أن يبلغ شخصيته ما لم تحترم الدول الحقوق وتصورها.

5- المواطن عند هيجل يشارك في العملية السياسية، أعني في صياغة القوانين وتنفيذها بطريقتين؛ مباشرة وغير مباشرة:

أ - يشارك بطريقة غير مباشرة بواسطة السلطة التشريعية التي هي مجلس للمقاطعات أو الطبقات أو الفئات ينتخب الشعب أعضائه.

ب- يشارك المواطن على نحو مباشر في العملية السياسية عن طريق

(1) المرجع نفسه ص 49 - 50.

التصويت العلني، بإبداء رأيه الشخصي الخاص في المسائل المتعلقة بشؤون الدولة.

تلك، بإيجاز شديد، مجموعة الأفكار الهيجلية الأساسية التي حاربت طغيان الحاكم واستبداده، وأرادت إقامة دولة على أساس عقلي متين، أما القول بأن هيجل كان ينتقد الديمقراطية، فالسبب في ذلك هو أنه كان يضع في ذهنه، أساساً، نظرية «روسو» عن الدولة. ولا مجال هنا لمناقشة هذه النظرية التي تقوم، في رأي هيجل، على إرادة جزئية تعسفية⁽¹⁾.

5- جون ستيوارت مل J. S. Mill (1806 - 1873):

كان «مل» رائداً عظيماً من رواد الحركة الليبرالية السياسية في إنجلترا دعمها من جميع جوانبها بكل ما كتب (وقد ترجمنا معظم هذه الكتب)⁽²⁾؛ لهذا سوف نكتفي بأن نقف عند ثلاث أفكار مهمة هي:

1- الحرية والسلطة:

ناقش جون ستيوارت مل العلاقة بين الحرية والسلطة بصفة عامة دون أن يقتصر على دراسة حرية الفرد أو سلطة الحاكم. فامتدت فكرته عن السلطة لتشمل بالدرجة الأولى سلطة المجتمع، ليتعرف على الحدود التي

(1) قارن مناقشة هذه النظرية وانتقادات هيجل في كتاب «هيجل.. والديمقراطية» السالف الذكر ص 67 وما بعدها.

(2) ترجمناه بالاشتراك مع الزميل الدكتور ميشيل متياس كتابه «مذهب المنفعة العامة» وكتابه عن الحرية في كتاب يصدر المجلد الأول منه قريباً بعنوان «أسس الليبرالية السياسية» على أن يشمل المجلد الثاني «الحكم النيابي» و «استعباد النساء» وأصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.

تقف عندها حتى لا تمس الحرية الفردية الأثيرة عنده. ولقد استهدف من هذه الدراسة أن يؤكد مبدأ واحداً، هو ما يسميه «بالتحكم» في معاملات المجتمع لسلوك الفرد بطريق القهر والسيطرة، سواء أكانت الوسائل المستخدمة هي القوة البدنية في صورة عقوبات مشروعة أو إكراه أخلاقي يمارسه الرأي العام⁽¹⁾. وهو يعرف هذا المبدأ على النحو التالي:

«الغاية الوحيدة التي تسوغ للناس، أفراداً أو جماعات، التدخل في حرية الفعل، لأي عضو هي: حماية أنفسهم منه، ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد هو منعه من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره»⁽²⁾.

أما تدخل السلطة - سواء أكانت الدولة أو المجتمع - لإجبار الفرد على عمل معين - أو الامتناع عن هذا العمل - بحجة أنه سيكون من الأفضل له أن يفعل ذلك، أو لأن تدخلنا سيجعله أكثر سعادة. فهو تدخل مرفوض من أساسه، لأن الجانب الوحيد من سلوك الفرد الذي يكون مسئولاً عنه أمام المجتمع هو ما يمس الآخرين، أما ما يمس صاحب السلوك نفسه - أعني استقلاله وما يتعلق بشخصه فهو حر، وله فيه حق مطلق لا تحده حدود، فللفرد سيطرة كاملة على نفسه؛ على بدنه وعقله⁽³⁾ والواقع أن «مل» يعتقد

(1) «مل» «الحرية» ص 144، وقد نشر الكتاب عدة مرات - وسوف نشير إلى الطبعة التي قام على نشرها، وقد قمنا بترجمته ضمن كتاب «أسس الليبرالية السياسية» مكتبة مدبولي - بالقاهرة p. Philospers The political. Man and The State: Sexe Com. 135 - 261, Pocket Library, 1954.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 145.

أن هناك، في المجتمع، منطقة خاصة بالفرد تهم الفرد وحده. ولا تؤثر إلا في نفسه فحسب، وتلك هي منطقة الحرية البشرية. وهي تشمل:

أ- مجال الوعي الباطني الذي يطالب بحرية الضمير بأوسع معانيها، وحرية الفكر، والشعور، والحرية المطلقة للرأي.. إلخ.

ب- حرية التذوق والسعي وراء أهدافنا، وتخطيط حياتنا على نحو يتناسب مع شخصيتنا وطباعنا، وحرية العمل الذي نهواه، متحملين ما ينتج عن هذه الحريات من نتائج، ما دام ما نفعله لا يلحق بالآخرين أذى.

ج- حرية اجتماع الأفراد بعضهم ببعض، وحرية الاتحاد والتعاون لتحقيق غرض لا يتضمن إلحاق الأذى بالآخرين، على أننا نفترض، بالطبع، أن يكون الأفراد المجتمعون بالغين ناضجين. ولم يضطربهم أحد إلى الاجتماع لا بالإكراه ولا بالغش.

والمجتمع الذي لا توجد فيه هذه الحريات، ولا تحترم في جملتها، لا يمكن أن يكون حرًا، مهما كان شكل الحكومة، كما أنه لا يكون حرًا حرية كاملة ما لم توجد فيه هذه الحريات، على نحو مطلق، وبلا تحفظ⁽¹⁾.

وينبها «مل» إلى أن نظريته هذه إنما تستهدف التطبيق على

(1) كان «مل» على وعي كامل بأن هناك مجموعة كبيرة من الأعمال الإيجابية التي تتم لصالح الآخرين، ولابد من إجبار الفرد على القيام بها - وذلك مثل: الإدلاء بالشهادة أمام المحاكم، أو الالتحاق للدفاع عن الوطن، وغير ذلك من الأعمال الجماعية والخيرية، التي من شأنها تحقيق صالح المجتمع. قارن مثلاً كتابه السابق ص 147 - 148، وفي ترجمتنا السابقة ص 131 - 132.

الموجودات البشرية الناضجة في ملكاتها فحسب، ومن ثم فهو يستبعد الأطفال، والمراهقين والقصر الذي لـر يبلغوا بعد سن الرشد، وهي سن يحددها القانون للرجال والنساء، ذلك لأن القصر يحتاجون إلى رعاية الآخرين، ولا بد من حمايتهم من إيذاء أنفسهم بقدر ما نحمي الآخرين من الأضرار الخارجية.

غير أن «مل» للأسف الشديد، يدخل في نطاق «القصر» ما أسماه بالمجتمعات المتخلفة؛ «حيث يمكن اعتبار الشعب نفسه في سن القصور!» وهو يشرح هذه الفكرة لينتهي إلى نتيجة هي في رأينا بالغة الخطورة، يقول: «ولهذا فإن نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط الحكم في حكم الهمج والبرابرة، شريطة أن تكون الغاية المنشودة هي إصلاحهم، فالحرية، من حيث المبدأ، لا يجوز منحها للدولة قبل أن يتهياً الناس فيها، وتكون لديهم القدرة على تحسين أوضاعهم بالمناقشات الحرة على قدم المساواة...»⁽¹⁾.

غير أن هذه النتيجة التي ينتهي إليها «مل» هي، كما قلنا، بالغة الخطأ والخطورة في أن معاً وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: ليست الحرية مما يمنح أو يمنع للإنسان حسب ظروفه وأحواله، ذلك لأن الحرية هي «ماهية الروح» كما قال هيجل بحق:

«فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن ماهية الروح هي الحرية، والناس جميعاً يسلمون بأن الروح تمتلك، ضمن ما تمتلك من خواص، خاصية الحرية.

(1) Ibid. p. 143.

والفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية»⁽¹⁾.

ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حريته للحاكم، أو لأي شخص آخر، إنما يعني أن يتنازل عن إنسانيته، أي أنه يتنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان فيما يرى «روسو»⁽²⁾.

ثانيًا: فإذا قيل إن «مل» يقصد ممارسة الحرية لا الحرية ذاتها، قلنا إن هذه الممارسة لكي تتم على نحو سليم، فإنها تحتاج إلى درية ومران وجهد ووقت، صحيح أن الإنسان كثيرًا ما يسيء استخدام حريته عن جهل أو بسبب سيطرة الغريزة، أو الميل مع الهوى.. إلخ، لكنه يحتاج إلى تصحيح نفسه، وإلى أن يتعلم من أخطائه، ولهذا قيل إن الديمقراطية، التي هي التطبيق العملي للحرية، هي ممارسة بالدرجة الأولى.

ثالثًا: إن عبارة «مل» السابقة التي يقول فيها إنه «لا يجوز منح الحرية للدولة قبل أن يتهيا الناس لها.. إلخ» تذكرنا في الحال بالمغالطة التي كان ينشرها بعض المستبدين كحجة يبررون بها استبدادهم عندما يقولون إن الناس يحتاجون إلى «فترة انتقال قبل ممارسة الديمقراطية»! فترة انتقال يتعلمون فيها أصول الديمقراطية وقواعدها قبل ممارستها، وهي مفارقة غريبة تشبه قول القائل: «إن عليك أن تتوقف عن قيادة السيارة حتى تتعلم فن القيادة الصحيح»!!.

(1) هيجل «العقل في التاريخ» ص 86 ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - الطبعة الثالثة - دار التنوير - بيروت عام 1983.

(2) J.J. Rousseau: The Social Contract, p. 58, penguin Book.

رابعًا: في ظني أن المستعمر لن يجد حجة لاحتلال الشعوب المتخلفة أقوى من حجة «مل»: إن هذه الشعوب غير قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها، وهي «قاصرة» لا تعرف مصلحتها الخاصة، وسوف نقوم نحن بهذا الدور! وهي نعمة سادت الدول الاستعمارية في القرن التاسع عشر!.

خامسًا: ما يقوله «مل» من أن هذه الشعوب: «ليس أمامها سوى الخضوع والطاعة لحكام مثل «أكبر» و «شارلمان»، لو صادفهم الحظ ووجدوا حكاما مثلهما»⁽¹⁾. يعيد إلى الذاكرة خرافة «المستبد العادل» التي ناقشناها من قبل وبيننا أنها «كالدائرة المربعة»، تناقض في الألفاظ!، حتى لو سلمنا جدلاً بإمكان وجوده، وأنه سيقوم «بأعمال جليلة» لصالح الناس، فما قيمة كل هذه الأعمال إذا ضاع الإنسان؟!

2- حرية الفكر والمناقشة:

يعتقد «مل» أن حرية الفكر والمناقشة، وما يستتبعهما من حرية للنشر، هي إحدى ضمانات الأمن ضد حكومة الطغيان، والحكومات الفاسدة بصفة عامة، ولهذا فهو يذهب إلى أنه لا يجوز الحد من حرية الفكر والمناقشة، أو السيطرة على تعبير الناس على آرائهم بشتى الصور بالغاً ما بلغت الحجة التي تقال أحياناً عن فساد «رأي ما» أو إجماع الناس على خطئه:

«فإذا انعقد إجماع البشر على رأي، وخالفه في هذا الرأي فرد واحد، ما كان حق البشرية في إخراس هذا الفرد، بأعظم من حقه في إخراس البشرية، إذا تهيأت له القوة التي تمكنه من ذلك..

(1) J. S. Mill: on Liberty, p. 145.

إن الضرر الناجم عن إسكات التعبير عن الرأي، يعني أننا نسرق الجنس البشري كله، نسرق الأجيال القادمة والجيل الحاضر: نسرق الذين يخالفون الرأي أكثر من الذين يوافقون عليه. ذلك أن هذا الرأي، إن كان صواباً، فقد حرمانا هذه الأجيال من فرصة استبدال الحق بالباطل. وإن كان خطأ فقد حرمانهم أيضاً من نفع عظيم، وأعني به الإدراك الأكثر وضوحاً للحق، والتمكن منه عندما يصطدم بالخطأ»⁽¹⁾.

وهو يشرح هذه الفكرة نفسها بتفصيل أكثر على النحو التالي:

أولاً: الرأي الذي تحاول السلطة إخماده قد يكون صواباً. صحيح أن من يريدون إخماده ينكرون صحته، لكنهم غير معصومين من الخطأ، وليس لهم الحق في حسم الأمر نيابة عن البشرية بأسرها، وأية محاولة لإسكات المناقشة تتضمن الزعم بالعصمة من الخطأ. ولسوء الطالع فإن الغالبية العظمى من البشر لا يقيمون وزناً لقابليتهم للوقوع في الخطأ، مع أن الأمثلة عليها صارخة طوال التاريخ!، فكثيراً ما حارب الناس آراء بعينها لأسباب مختلفة، وأنكروا صحتها ثم اعتنقوها بعد ذلك، وكانوا على استعداد، مرة أخرى، لمحاربة من ينكرها! كما هي الحال عندما دان الأثينيون سقراط، ودان اليهود المسيح، بل دان المسيحيون أنفسهم «لوثر» و «كالفن» وغيرهما من المصلحين!.

والواقع أن الحقيقة تربع كثيراً من أخطاء من يفكر لنفسه، مع الدراسة الجادة، وإمعان النظر، أكثر مما تستفيد من الآراء الصحيحة التي يقول

(1) Ibid., P. 151

بها أولئك الذين لم يعتنقوها إلا لأنهم لا يريدون أن يكلفوا أنفسهم عناء التفكير: «على أي لا أريد أن أقول إن الهدف الوحيد، أو حتى الرئيسي، من إطلاق حرية التفكير هو تكوين مفكرين عظام فحسب، بل على العكس، أن الهدف الأكبر، وربما اللازم أكثر، هو تمكين الطبقة المتوسطة من الناس، من بلوغ المكانة العقلية التي تؤهلهم لها قدراتهم»⁽¹⁾.

ثانيًا: إذا كان الرأي الذي أحرسنه خاطئًا، فإنه قد يكون مشتملاً على جزء من الحقيقة، وهو ما يحدث في كثير من الأحيان. وما دام الرأي العام، أو الشائع، حول موضوع ما، قلما يشتمل على الحقيقة بأسرها، كانت الطريقة الوحيدة لإبراز ما تبقى من الحقيقة هي إتاحة الفرصة للآراء المتعارضة لأن تتصارع⁽²⁾. وفضلاً عن ذلك كله: فكيف يجوز لنا أن نحكم على خطأ رأي ما دون أن نعرضه للمناقشة الحرة، وللقند البناء، من جميع جوانبه؟ كيف نتأكد من ذلك إذا كان هذا الرأي لم يعرض في الهواء الطلق، أو لم يخضع للفحص الدقيق؟ فإذا اتضح خطؤه فما الضرر الذي يعود علينا من مناقشته؟ ألا تمكننا هذه المناقشة من تدعيم الرأي الصواب؟!.

ثالثًا: فإذا افترضنا أن الرأي الشائع الذي قلناه لفترة طويلة ماضية، لم يكن صواباً فحسب، وإنما يشتمل على الحقيقة كلها، فإنه ما لم يتعرض لمناقشة قوية وجادة، فسوف يتحول عند معظم المؤمنين به إلى اعتقاد راسخ، بل ميت، بطريقة مبتسرة، دون أن يفهم أحد أسسه العقلية التي يركز عليها.

(1) Ibid., P. 189

(2) Ibid., P. 180

رابعًا: وليس ذلك فحسب، بل إن هذا الرأي الشائع الذي اعتبرناه صوابًا، يصبح هو نفسه في خطر الضياع، أو الضعف، ويحرم من التأثير الحيوي على الأخلاق والسلوك. ويتحول، بمضي الزمن، إلى اعتقاد شكلي لا يؤدي إلى شيء طيب، ولا يرجي من ورائه أي خير أو نفع، بل إنه ليرتطم بالقاع فيمنع نمو أي اقتناع حقيقي مخلص، يمكن أن يأتي به العقل، أو التجربة الشخصية⁽¹⁾.

3- طغيان الأغلبية:

كان المفكر الفرنسي الكسس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (1805 - 1859) أول من نبه الأذهان إلى طغيان الأغلبية، وذلك في كتابه المهم «الديمقراطية في أمريكا» الذي صدر الجزء الأول منه عام 1835، والثاني عام 1840، فهو يرى أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي التي تشكل تهديدًا خطيرًا للحرية، هذا الطابع الديكتاتوري والاستبدادي للأغلبية. وللرأي العام، الذي ينعكس على حرية الفرد. ولقد تأثر «مل» بهذه الفكرة تأثرًا ظاهرًا اعترف به هو نفسه. ومن ثم فمن الضروري أن نقف قليلًا عند فكرة «توكفيل» قبل أن نعرض لراي «مل».

يعتقد «توكفيل» أنه لا بد أن تكون هناك باستمرار في كل مجتمع قوة أو سلطة تسود الجميع وتحكم أعضاء هذا المجتمع، «لكني أعتقد أن الحرية تتعرض لخطر ما لم تشك هذه السلطة قيود تعطل انطلاقها أو تجربها على أن تخفف مما تمارسه من عنف»⁽²⁾، ذلك لأن السلطة التي لا حد لها، ولا قيود

(1) A. Alexis de Tocqueville «Democracy in America» Trans by reey in: Great Political Thinkers» by William Ebenstein, p. 536. Oxford 1966

(2) Ibid.

عليها، هي بطبيعتها سيئة، بل إنها تشكل منزلًا خطرًا لا تؤمن عواقبه»؛ لأن البشر غير مؤهلين لاستخدام السلطة المطلقة، لكنه بحكمته وعدالته قادر، دائماً، على ممارسة سلطته بقدر من المساواة، في حين أنه لا توجد سلطة على الأرض تستحق التكريم لذاتها، أو تستوجب الطاعة لما تمثله من حقوق، بحيث أوافق على أن يكون لها سلطان شامل بغير ضابط. إنني عندما أرى حق الحكم المطلق يمنح للناس، أو للملك، للأرستقراطية أو الديمقراطية، لحكم الفرد أو حكم الجمهور، لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن ألمح بذور الطغيان، وأجدني أرحل قدما إلى بلاد لديها مؤسسات فيها بارقة أمل...»⁽¹⁾.

ثم يطبق «توكفيل» هذه الفكرة على الديمقراطية في أمريكا على نحو ما شاهده بنفسه:

«إنني أعتقد أن الشر الأكبر في المؤسسات الديمقراطية الحالية في الولايات المتحدة لا ينشأ من ضعف هذه المؤسسات، بل من المغالاة في قوتها، ولست أنزعج من الإفراط في الحرية التي تسود هذه البلاد، قدر انزعاجي من عدم كفاية الضمانات الموجودة ضد الطغيان...»⁽²⁾.

ويسوق «توكفيل» أمثلة لما يقول:

«عندما يلحق الأذى بفرد، أو بحزب فإلى من يتجه بالشكوى لرفع هذا الأذى؟ إنه إذا ما اتجه إلى الرأي العام، وجد أن هذا الرأي

(1) Ibid., P. 536

(2) Ibid., P. 537

العام يشكل الأغلبية. وإذا ما اتجه إلى الهيئة التشريعية، وجد أنها تمثل الأغلبية، وتطيع أوامرها طاعة تامة. وإذا ما اتجه إلى السلطة التنفيذية، وجد أنها معينة من قبل الأغلبية لتكون أداة طيعة في خدمتها. وإذا ما اتجه إلى المحلفين، وجد أنهم الأغلبية، وقد منحت حق الفصل في القضايا القانونية. بل إن القضاة أنفسهم تنتخبهم الأغلبية في بعض الولايات. فمهما كان الشر الذي يصيبك جائراً أو غير معقول، فإن عليك أن تدعن له قدر استطاعتك»⁽¹⁾.

هذه الكلمات التي قدم ناقوس الخطر، وقف «مل» يتأملها طويلاً، ثم راح يدعمها بكل ما استطاع من قوة في دراسته الممتعة عن «الحرية»؛ «فقد أصبحت فكرة طغيان الأغلبية تندرج الآن بين الموضوعات السياسية النظرية بوصفها شراً ينبغي على المجتمع أن يحترس منه»⁽²⁾.

ويعتقد «مل» أن طغيان الأغلبية كان ينظر إليه برعب، في البداية، شأنه شأن ألوان الطغيان الأخرى، وإن كانت هذه النظرية جعلته يقتصر على السلطات العامة، غير أن المفكرين أدركوا أنه عندما يتحول المجتمع نفسه ليصبح طاغية، أعني المجتمع بأسره ضد أعضائه الذين يؤلفونه فرادى. فإن وسائل طغيانه لا تنحصر فيما قد يقوم به من أعمال على أيدي الموظفين الرسميين:

«ومن ثم فلا يكفي حماية الفرد من طغيان الحاكم، وإنما ينبغي حمايته أيضاً من طغيان الرأي العام والشعور السائد أو حمايته

(1) Ibid.

(2) J. S. Mill: on Liberty, p. 138

من ميل المجتمع إلى أن يفرض إرادته وأفكاره على الأفراد الذين يرفضونها. كذلك ينبغي حماية الفرد من محاولة إعاقة نموه، ومنع تكوين شخصيته الفردية التي لا تنسجم مع طرائق المجتمع، إجبار جميع الشخصيات على أن تكيف نفسها مع النموذج الذي يعده المجتمع»⁽¹⁾.

ويرى «مل» أن هناك حداً للتدخل المشروع الذي يقوم به الرأي العام في استقلال الفرد، ومن هنا كانت المشكلة في العثور على هذا الحد، والمحافظة على استقلال الفرد، ومن هنا كانت المشكلة في العثور على هذا الحد، والمحافظة على الوقوف عنده، حتى تخلق الظروف المناسبة للعمل الإنساني، ونحميه في الوقت ذاته من طغيان الأغلبية التي كثيراً ما تتمثل في سطوة الرأي العام⁽²⁾.

وهكذا، تتمثل المشكلة في هذا العملي: أين نضع هذا الحد الذي يقف عنده الرأي العام لتدخله في شؤون الفرد واستقلاله؟، وهو «أعظم سؤال في المسائل الإنسانية على حد تعبير «مل»⁽³⁾. والإجابة شديدة الغموض، لمرحز البشر في حلها تقدماً يذكر، والسبب أن الناس تضع قواعد تبدو لهم واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى تبرير، وذلك مثل واحد على تأثير العادات الاجتماعية وسحرها للذين يمنعونهم من الشك، أدنى شك، في احترام قواعد السلوك التي يفرضها بعضهم على بعض.

(1) Ibid., P. 139

(2) المرجع السابق ص 139 - وقارن د. زكي نجيب محمود «أهو شرك م نوع جديد؟» في كتابه «رؤية إسلامية» ص 307 - دار الشروق بالقاهرة عام 1987.

(3) Ibid., P. 139 وأسس الليبرالية السياسية ص 128 - 129.

غير أن «مثل» يحاول في صفحات طويلة البحث عن «هذا الحد» إلى أن يعرفه بأنه «منع الفرد من الإضرار بالآخرين أو إلحاق الأذى بغيره»، فيما عدا ذلك لا يجوز للمجتمع أن يتدخل في شؤون الفرد واستقلاله وممارسته لحريته، أما إذا كان سلوك الفرد مؤذياً لنفسه «فقد تكون هناك مبررات قوية للاعتراض أو الاحتجاج على سلوكه، أو مناقشته، أو مجادلته أو إقناعه أو استعطافه أو التوسل إليه، لكنها لا تبرر إكراهه أو إجباره أو تهديده، أو إيقاع الضرر به إن هو رفض تغيير سلوكه»⁽¹⁾.

والواقع أن الحياة في المجتمع تختم على كل فرد أن يراعي خطأ معيناً من السلوك نحو بقية الأعضاء، يعتمد هذا السلوك على ما يلي:

أولاً: على كل فرد أن يراعي عدم الإضرار بمصالح الآخرين، أو على الأقل تلك المصالح التي تعتبر حقوقاً، إما بنص القانون أو بالفهم الضمني.

ثانياً: على كل فرد أن يتحمل نصيبه (وهو نصيب يحدده مبدأ عادل منصف) في الأعباء التي يفرضها الدفاع عن المجتمع والتضحيات التي تتطلبها حماية أعضائه من الأذى والترحش به.

ومن حق المجتمع أن يفرض هذين الشرطين على أعضائه بالغاً ما بلغت محاولتهم للتملص منها. ومتى أضر أي جزء من سلوك الفرد بمصالح الآخرين حق للمجتمع أن يتدخل لمنعه، لكن لا مجال لهذا التدخل إذا كانت تصرفات الفرد لا تمس مصالح شخص آخر غير مصالحه هو الخاصة⁽²⁾.

(1) Ibid., P. 144 وترجمتنا العربية السابقة.

(2) Ibid., P. 215

أما إذا كانت تصرفات الفرد الخاصة سيئة فيما يمس مصالحه هو، أو إذا كان فظاظ قليل الكياسة، فإن لنا الحق في استهجان هذه التصرفات، لكن ليس إلى الحد الذي يجعلنا نضطهد شخصيته الفردية، فلسنا مضطرين إلى مصاحبته بل لنا الحق في تجنبه، ومن حقنا أيضًا أن نحذر الآخرين منه.

«فكل من يظهر بمظهر الطيش أو العناد، أو الغرور، وكل من لا يستطيع الحياة بوسائل معتدلة، ومن لا يستطيع كبح جماح نفسه من الانغماس في ملذات ضارة ومؤذية، وكل من يجري وراء اللذات الحيوانية، على حساب المتع الوجدانية والعقلية، لا بد أن يتوقع أن ينظر إليه الآخرون على أنه في مرتبة منخفضة، وأن يكون نصيبه ضئيلاً في المشاركة في مشاعرهم النبيلة، وليس له حق الشكوى أو التذمر من ذلك.. وذلك هو الجزاء الوحيد الذي يمكن لهذا الشخص أن يناله من جراء تصرفاته الذاتية التي تمس مصالح الآخرين في علاقاتهم به»⁽¹⁾.

تلك كانت بعض الأفكار المهمة التي أغنى بها «مل» الحركة الليبرالية بصفة عامة، والفكر الديمقراطي بصفة خاصة، وربما انتقد «مل» غيره من الفلاسفة النظام الديمقراطي من هذه الزاوية أو تلك، لكن ذلك لم يكن إلا لحرصه الشديد على الحرية البشرية التي كان يعتقد أنها أثمن كسب حققه الإنسان في رحلته الطويلة على الأرض. فإذا كان التاريخ هو تحقق الروح، كما يقول هيجل، وإذا كانت ماهية الروح هي الحرية، كان معنى ذلك أن تقدم التاريخ يعني تقدماً في تحقيق الحرية، أو هو الوعي بهذه الحرية التي

(1) Ibid., P. 218

تحققت، فالشعوب المتقدمة هي الشعوب التي تشعر بنفسها حرة، وتتمسك بهذه الحرية فتننتج علمًا، وفنًا، وفلسفة.

الإنسان هو الحرية، أو هو مدار ما يتمتع بها، كما عبر سارتر في صيغة وجودية خالصة: «لست السيد، ولست العبد، ولكني أنا الحرية التي أتمتع بها!».».

خاتمة

وقفنا عند إسهامات مختلفة دعم بها الفلاسفة مسيرة الديمقراطية، دون أن يكون هناك اتفاق تم فيما بينهم على ذلك، بل ربما دون أن يقصدوا دعمها على نحو مباشر، لكنهم بإعلائهم لقيمة الإنسان، ودفاعهم عن كرامته، وضرورة معاملته كغاية لا وسيلة، أي كموجود ذي قيمة في ذاته، وليس مجرد أداة لإشباع رغبات الآخرين، سواء أكانوا حكاماً أو مواطنين عاديين. كذلك يدرأهم أن ماهية الإنسان هي الحرية، وأن ينحط إلى مرتبة الحيوان والجماد إذا سلبت منه هذه الحرية. وإعلانهم أن أي تنظيم سياسي إنما يقوم على اتفاق بين الناس ورضاهم، وقبولهم له. وأنه لا يجوز أن يفرض عليهم بالغاً ما بلغ سمو السلطة التي تفرضه.. إلخ. ذلك كله كان دعماً لمسيرة الديمقراطية في الغرب، وفراراً من نظم الطغيان التي كافحت بين الحين والحين لتظل برأسها من جديد، مرة في صورة الحكم الفاشي (الإيطالي والألماني معاً) الذي رفع شعاراً هو «نقاء الدم أعلى من العقل والحقيقة»، وهذا النقاء يتجسد في بطل أو «زعيم» يقود الأمة، ويحقق أهدافها وآمالها ويخلصها مما تعانيه من ذل سياسي، كما حدث في إيطاليا وألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى!.

ومرة أخرى في صورة الحكم الشمولي الذي طبقه الاتحاد السوفيتي

المنحل بالحديد والنار، لكنها كلها أنظمة فاسدة تقتل الإنسان وتحيله إلى هيكل بلا نخاع!، لهذا اندحرت وتوارت في خجل، في الوقت الذي واصلت فيه الديمقراطية مسيرتها الظافرة، تمكن لنفسها في الأرض، كتجربة إنسانية وحيدة وأساسية يحكم بها الإنسان نفسه بنفسه لنفسه. وتصحح أخطاءها، وتعالج ما يظهر أمامها من مشكلات، وتنوع أشكالها وصورها، وتتعدد ألوانها واتجاهاتها، وتختلف تطبيقاتها من بلد إلى بلد، لكن يبقى الأساس واحداً: «أن يحكم الشعب نفسه»، وأن يكون هو وحده مصدر السلطات، وتكون الحرية والعدالة والمساواة مكفولة للجميع بغير تمييز في اللون أو الجنس أو الدين.