العبقرية والعبقريات

بين الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع

تأليف

الدكتور عبد العزيز عزت

المشرف على قسم الاجتماع بجامعة فؤاد الأول

القاهرة

١٩٥٢

obeikandl.com

obeikandl.com

الحـــرية

تدرس الحرية من الناحية النفسية على أنها مظهر طبيعي من مظاهر النفس البشرية . وأن الانسان بسليقته الداخلية خلق حرا . وأن الشعور الأول الذي يحس به هو أن له كامل الحق في أن يتصور ويفعل كل مايريد ويبتغي . ولكن هذا الحس الداخلي النفسي فهم على ثلاثة أشكال . فهناك إذن ثلاث نظريات أساسية لفهم الحرية من الناحية النفسية : النظرية الأولى نسميها بنظرية الاختيار النفسي، والنظرية الثانية نسميها بنظرية الجبر النفسي ، والنظرية الثالثة نسميها بنظرية السببية النفسية . ولنشرح كلا من هذه النظريات الرئيسية ثم ننقدها ، ثم نعرض بعد ذلك لوجهة نظر علم الاجتماع في هذا الصدد .

أولا — نظرية الاختيار النفسي ونقدها :

وهي نظرية تبني الحرية على إرادة لاترتبط بعلة معينة ، فليس هناك قوة حتمية تفرض نفسها على الإرادة . فالإرادة طليقة لانعدام السبب المحدد ، والإنسان بهذا له مطلق الاختيار عندما يتصور الضدين أن يفعل أحدهما بمحض مشيئته دون أن يتقيد في هذا بدافع معين . فمثلا إذا رفع الإنسان يده في الهواء ، فهو يشعر أن في مقدرته تركها ثابتة في وضع معين ، أو تحريكها في اتجاه محدود ، وأنه إذا أراد تحريكها فله حق الاختيار المطلق أن يميل بها يمنة أو يسرة ، وأن الاتجاه في أي الناحيتين في ذاته متعادل القيمة وسيان وليس من سبب يقرره في أيهما غير الإرادة المختارة . فهي التي تحدد لنفسها وبنفسها ما تبغي من الأوضاع دون أن يكون هناك سبب

غيرها يرغمها على الاتيان بفعل معين ، ذلك لأن هناك تعادلا فى الأفعال بطبيعتها ولا يميزها ويحددها ويحققها إلا محض الاختيار المطلق . فالانسان حر طليق لا يخضع لسبب إلا لإرادته الحرة . والحرية هنا لا يحتمها دافع معين فيفرضها فرضا ويكون سببا وعلة لذلك ، فكثيرا ما يفعل الانسان أمورا لا يشعر لها بسبب محدود إلا أنه يريدها بنفسه(١) .

ويقصد بالسبب هنا السبب النفسى لا السبب المادى ، لأن السبب المادى خارجى لا يمت بصلة إلى داخلية الإنسان التى هى موضوع البحث فى علم النفس بوجه عام ، فالأسباب المادية كالعوامل الطبيعية والحيوية والاجتماعية . . . الخ لا تهم أصحاب هذه النظرية وإنما الذى يهمهم هو الأسباب الداخلية ، وهى على نوعين : فهى إما أسباب عقلية وإما أسباب شعورية ، الأولى تنحصر فى الآراء والأفكار والأحكام العقلية ... الخ ، والثانية تنحصر مثلا فى الغرائز والعادات . . الخ . ومعنى هذا أن هـــذه النظرية نظرية سالبة تجعل الإرادة صورية ليس لها موضوع خاص غير نفسها . وتجعلها تتذبذب بين الضدين وتجعل إمكان المرء أن يفعل الشىء أو لا يفعله ، وأن الفعل وعدمه متساويان . فالحرية هنا هى الإرادة التى لا يحـــددها دافع أو مانع فهى الفعل الإرادى ، وهى مشيئة بنفسها ، وهى سبب أول فاعل يعمل بنفسه ولنفسه(٢) .

ولعل أهم من يمثل هذه النظرية هو الفيلسوف ديكارت Descartes

---

(١) Bossuet - Traité du Libre Arbitre, Chap 2.

(٢) Ooblot—Vocabulaire Philosophique. Paris édition Colin, P. 67, 292, 345, 353.

أبو الفلسفة الحديثة فهو يتصور أن النفس البشرية تتكون من ثلاثة عناصر : عنصر العقل وعنصر الإرادة وعنصر الشهوات . العنصر الأول عنصر سالب ويقدم الحقائق الواضحة الثابتة ولكنه لايجزم بشيء معين . والثانى عنصر موجب فعال لأنه يتبع حقائق العقل الصحيحة . فهو الذى يحكم ويقرر بنفسه ، والعنصر الثالث عنصر الفساد لأنه يطمس نور العقل ويضلل الإرادة . وبقدر إضعاف الإرادة لهـــذا العنصر والابتعاد عنه بقدر ما تقترب من الأول وبقدر ما تستقيم . فالإرادة هنا حرة ومطلقة لها أن تذهب إلى ناحية العقل إذا شاءت فتكون على هدى ، ولها أن تتبع الشهوات فتضل ، ولهذا كان الإنسان مسئولا عن أفعاله ومصيره لأنه حر تماما فى توجيهها وتكييفها(١) .

يؤخذ على هذه النظرية أنه لايعقل منطقيا أن تسير طبائع الأشياء فى نفس الانسان أعتباطا ، وإنما لابد من أن تخضع لنظام معين تحدده دوافع وأسباب معينة(٢) . وأنه لا يعقل كذلك أن تكون فى هـــذه النفس إرادة حرة إطلاقا ، وإنما هذه النفس إذا رغبت فى شيء فلابد من أن الإرادة تخضع لسبب معين وأن هذا السبب يحدده سبب آخـــر وهذا السبب الأخير له أسباب أخرى . . . وهكذا . فليس هناك سبب واحد وإنما هناك أسباب متعددة تدفع الانسان إلى أن يأخذ حكما معينا

---

(١) Descartes — 4 méditation. & Lettre au P. mers, éd. V. Cousin, T. 6, P. 134.

(٢) Spinosa — Ethique, Paris 1925, Prop. 29, Part. 1e.

وقرارا محمودا (١) .

ويؤخذ عليها كذلك من الناحية النفسية أي من ناحية ملاحظة حالات النفس الداخلية عن طريق الاستبطان أن ديكارت يفصل فيما بين العقل والإرادة مع أنهما عند كثير من المفكرين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ويوحدون فيما بينهما ونجد هذا قديما عن سقراط ومن تلاه ، وحديثا عند سبينوزا ومن سار على نهجه(٢) . لأنه عندما نقول إن الانسان لا يريد شيئا فمعنى هذا فى الواقع أنه لا يعقل ولا يرى السبب واضحا لما يريد . فعدم قيام الإرادة هو عدم الاقتناع الفكرى . ومن هنا يصعب الفصل بين العقل والإرادة ، فهذه لا بد لها من أن تقوم على فهم خاص قبل أن تحقق ما تريد . وهنا تصبح كذلك فكرة الحرية المطلقة سرابا ينتج من أن الانسان يدرك أفعاله ولا يفهم الأسباب التى تحددها(٣) ، لأنه لو فهمها لعلم فى وضوح أنه مرتبط كل الارتباط بها وأن حريته مقيدة بهذه الأسباب التى هى شروط ضرورية لازمة لها . فالحرية هى المعرفة بأسباب الإرادات الشخصية ، والجهل بها ليس من الحرية فى شىء ، فمثلا الرجل المخمور ليس بحر فيما يقول وما يفعل لأنه يجهل أسباب أقواله وأفعاله بدليل اعتذاره فى الغالب عنها عندما يفيق ويعود إلى صوابه وحالته العادية(٤) .

---

(١) Ibid., Prop. 58, Part. 2e.

(٢) Ibid., Prop. 69, Part. 2e.

(٣) Ibid., Sch. de La Prop. 35, 60, Part. 2e.

(٤) Ibid., Sch. da La Prop. 2 Part. 3e.

ثم إنه إذا كانت هذه النظرية تحذف تقيد الإرادة بأسباب داخلية سابقة لها وتحددها على وجه معين . وتبقيها على التخلص والتحرر من القيود الداخلية ، فهناك قيود خارجية لا مناص منها ولا يمكن انكارها بحكم أن الانسان حيوان واجتماعي . فبحكم صفته الأولى هناك القيود الجسمية ، والحياة الحيوية لها أحكامها وأثرها فى حياة النفس(١) ، وكلنا ندرك هذا الأثر فى حاله المرض وفى حالة الادمان على الخمور ، ففى الغالب تضعف الإرادة وتضعف بالتالى حرية الانسان . وبحكم صفته الثانية وهى معيشته فى جماعة هو مضطر أن يقيم لإرادة المجتمع وهيئاته وزنا فى تفكيره وفى تصرفاته(٢) ، ولهذا ميز دوركيم فى حياة النفس حياتين : حياة فردية تخص الانسان نفسه ، وحياة نفسية اجتماعية تخص علاقات الفرد مع غيره فى المجتمع ، وعادة تخضع حياة الفرد الخاصة النفسية لحياته الاجتماعية لأن هذه الحياة الأخيرة تمثل تراث المجتمع فى كله(٣) ، وبدونه لا يمكنه أن يحيا ويتصل بغيره ، فهو مضطر إلى هذه الحياة ولا مفر من أن يخضع لسننها وعاداتها وتقاليدها وعرفها . فحياة النفس ليست حياة واحدة ، وإنما هى حياتان : حياة تقيد من حرية الفرد هى الحياة الاجتماعية بقيمها المختلفة التى يتلقن تعاليمها منذ صغره فى الأسرة ، ثم يتعلمها فى المدرسة ، ثم يغرسها فى نفسه بتجاربه الذاتية فى الحياة ، وهناك بعد

«١» Hoeffding—Psychologie, Trad. fr. 2e éd., P. P. 84—96

«٢» Durkheim—de La divlsion du Travail Social, Paris 1926, Préf. 2e éd, P. 37

«٣» Durkheim-educatoin et Sociologie, Pasis 1926, P. 49, 50,

ذلك حياة نفسية فردية تابعة وتصير فى ذلك الحياة الأولى وتدور فى مدارها . فالقول بالحرية المطلقة وعدم إقامة أثر الطبائع الأخرى التى للإنسان فى طبيعته الداخلية ، فيه إنكار للحقائق ، وفهم ضيق الأفق لان طبائع الانسان كلها وهى ثلاث : الطبيعة النفسية والحيوية والاجتماعية تعمل معا ، ولا تنفصل إحداها عن الأخريات وإنما هى كلها متشابكة متداخلة(١) .

ثانيا ـ نظرية الجبر النفسى ونقدها :

تعتبر هذه النظرية أن الانسان بطبيعته الداخلية النفسية مضطر إلى الأخذ بأسباب معينة لتكييف أفعاله وتصرفاته ، فحريته إذن مقيـــدة بالدوافع التى تحددها . وهناك حتمية الخضوع لشروط محدودة ولا مفر من الخضوع لها قبل أن يريد الانسان شيئا من الأشياء ، فإرادته مرتبطة بعوامل ذاتية ترسم حريته بشكل معين ، فهو ليس بمختار إطلاقا فى صياغة حريته كما يشاء وإنما هذه الحرية نسبية تتبع الدوافع النفسية التى تسيطر عليه فى حاضره وفى ماضيه ، فالحرية هى صدى لتاريخ الانسان النفسى. ولعل أهم من يمثلها هو الفيلسوف دافيد هيوم Hume(٢) ، فهو يتصور التاريخ النفسى للانسان بالوضع الآتى : إن معارف الانسان تبتدىء بالحواس ، وهو يولد ونفسه صفحة بيضاء لاشىء فيها ، ثم تنقشها الآثار

---

(١) الدكتور عبد العزيز عزت ـ آراء فى طبيعة الظواهر الاجتماعية ، مصر ١٩٤٩ ص ١٦ .

(٢) Hume-Enquiry on human understanding, oxford 1002, section 8, part 2.

الحسية وترتسم عليها ، وتبقى هذه الآثار موزعة فى مناطق الذهن وكأن كلا منها يقوم بنفسه وحالها كحال الذرات كل منها له وجوده وكيانه الخاص ولهذا سميت أحيانا هذه النظرية بالنظرية الذرية Théorie atomiste(١) ولكن هذه العناصر النفسية لا تظل دائما منفصلة وإنما هى بالضرورة تتصل ، واتصالها لا يكون اعتباطا وإنما هو اتصال منظم يخضع لقانون معين هو قانون تداعى الخواطر(٢) . فهناك إذن حتمية الاتصال بين هذه العناصر الداخلية ، والانسان مجبر أن يراها ترتبط بعضها ببعض حسب قاعدة محدودة . وهذا الارتباط يكون على ثلاثة أوجه لأن التداعى إما أن يكون عن طريق السببية Causality ، وإما عن طريق التشابه ressemblance وإما عن طريق التقارب والتجاور Contiguity ، وبفضل هذا النوع الثلاثى من الترابط بين عناصر النفس يألف الانسان نوعا من النظام الفكرى يتمثل فى تعوده إدراك الأشياء بشكل معين ، وهنا يصبح الانسان ابن عادته أى تسيطر عليه العادة Habit(٣) . ويشعر بنوع من الضرورة فى تسلسل خواطره وفى حياته النفسية بوجه عام . فالحياة النفسية تخضع إذن لقانون أى أنها تقوم على الجبر وأن هناك حتما بشكل معين تخضع له حالات النفس الداخلية وتسير فيه وهـــذا السير مرتبط بأسباب متعددة أهمها كما رأينا ثلاثة . فحياة النفس تسودها عند هيوم فكرة الضرورة

« ١ » Lalande — Vocabulaire Philosophique, paris 1928, T2, p. 986.

« ٢ » Hume. op. cit., Section 3.

« ٣ » Ibid., Section 4, bart. 1e.

Necessity وفكرة الارتباط بالأسباب Causality ، وفهم الحرية عنده مرتبط كل الارتباط بهاتين الفكرتين .

ويرى هيوم بعد ذلك أن الانسان عندما يريد شيئا لا يريده لأنه حر طليق فى اختياره كالحال فى النظرية السابقة ، وإنما هو فى إرادته مضطر إلى استقراء نفسه داخليا وإلى دراسة حالاتها وإلى استعراض عناصرها المختلفة ، وهذا الاستقراء والاستعراض يكون فى نظام حسب ما تعود عليه الأنسان من الربط والتداعى فيما بينهما ، وبهذا يصبح الانسان مقيدا بالأسباب الداخلية التى تعود الخضوع لها ، ومقيدا كذلك بمعارفه السابقة وما يمت بصلة ما إلى موضوع الأرادة ، فالحرية مقيدة بتاريخ الأنسان العقلى أى بحكم أنه يخضع لقانون تداعى الخواطر ، وبتاريخه الشخصى أى بحكم أنه يخضع لنوع معين من الأسباب يتعود على أثرها فى توجيه أفكاره وتصرفاته . فالفيلسوف هيوم يربط تماما فيما بين الحرية وبين فكرة الضرورة والسببية(١) .

وفكرة الضرورة والسببية تأتى للأنسان من الخارج بالمشاهدة ، فهو يلاحظها فى مظاهر الطبيعة وفى الحياة الجارية وهى ليست مغروسة فيه بالسليقة والطبع وإنما هى مكتسبة مما يقع تحت ناظريه من مظاهر النظام والترتيب فى الكون ، ومن ترابط مظاهره بعضها ببعض . وإمكان تحديد نواحى العلة والمعلول فيها ، وكذلك إمكان التنبؤ بما سيقع لها بناء على ما عرف عنها من أنها تخضع لأسباب وقوانين تساعد على فهم ما سيحدث

---

(١) Ibid., Section 8, psst 2.

كلها بشكل محتوم(١) . ومبدأ الاكتساب من المخارج له صداه فى فهم النفس ومظاهرها : ومن مظاهر هذه النفس الارادة والحرية ، فيتصورها دافيد هيوم بالشكل نفسه اى أن الأفعال الارادية تخضع لقانون منظم يحددها وأنها تقبل القياس بناء على هذا القانون ، ، بحيث أن بعض الأسباب المعينة تؤدى إلى بعض الأفعال المحدودة . وأن بعض التصرفات تنتج عن بعض الدوافع ، وبهذا ليست الحرية هى الزق وفعل مايريده الانسان بغير حساب لأنه فى مثل هـــذه الحالة ستصبح الحرية فكرة واهية خاطئة ، وهى فى الواقع على عكس ذلك تنظيم واستقراء داخلى وربط الأسباب بالمسببات ، والخضوع لقانون تداعى الخواطر. فهى ليست شيئا بنفسه وإنما هى شىء يخرج من أشياء مختلفة متباينة ، وهى مرتبطة بغيرها من حالات النفس والإنسان مجبر على الأخذ بطبائع نفسه وما لها من حتمية وعلية أن يخفى لضرورات هذه النفس ومظاهرها (٢) .

يبالغ دافيد هيوم عندما يخضع حياة النفس إلى قانون واحد هو قانون تداعى الخواطر ، فحياة النفس تخضع لأكثر من هذا القانون وعلم النفس الحديث علم وضعى محـــترم لايؤمن بالفلسفة النفسية التى تضيق من نطاق قوانين الحياة الداخلية للانسان ، لأن هذه الحياة ليست كلها من نوع واحد فهى تارة إحساسات وتارة أفكار وتارة مشاعر وتارة إرادات . . . . الخ ولكل نوع من هذه المظاهر النفسية قوانينه وحدوده ، فمثلا فيما يتعلق بالمشاعر وحدها أمكن للعلامة ريبو Ribot حصر خمسة قوانين أساسية لها(٣)

---

(١) Ibid., seet. 8, part 1. (٢) Ibid.

(٣) Ribot — La Logique des sentiments, paris 1912,, p. p. 65—116

ثم إن الصفة الآلية التى تثبت بها هيوم تبعد الانسان وتفكيره عن الصفة المنطقية التى هى من أهم صفاته والتى تميزه عن غيره من الكائنات ، فهذه الآلية تخفض من قيمة التفكير الانسانى ، مع أن المدقق فى دراسة تداعى الخواطر يقر عدم آليته ، وأن الانسان فى أقواله وتصرفاته قبل خضوعه لهذه الآلية يكون قد ناقش أسباب هذه الأقوال وهذه التصرفات وعرف دوافعها والنتائج المترتبة عليها وماينتظره عنها من جزاء . فالآلية مظهر خادع لتداعى الخواطر لأنه يقوم فى أصله على المنطق وعلى النقاش والجـــدل الفكرى ، وسهولة عملية التداعى ترجع إلى تعددها وإلى تعود الانسان الإتيان بها ، ولكن التداعى فى ابتدائه ونشأته لم يكن بهذا الوضع ، ومثل ذلك كمثل القفل الجديد يكون صعبا فى فتحه وقفله فى مبدأ أمره ثم تسهل هذه العملية بالمران وعلى مر الأيام . كذلك لا يربط الانسان بين مظاهر نفسه اعتباطا وإنما بناء على دراسة ومقارنة وتأكد فى مبدأ الأمر ثم يصبح فعله آليا وبالتعود بعد ذلك . فتداعى الخواطر يقوم إذن على أصول من المنطق ويعبر عن قوانين العقل من ناحية المعرفة الانسانية (١) .

ثم إن هذه الآلية تتعارض مع صفة الانسان باعتباره كائنا اجتماعيا لأن حياته فى جماعة كفيلة أن تتحكم فى هذه الآلية وتوجهها الوجهة التى ترضاها . فإذا كان الانسان بفطرته النفسية يربط فى داخليته بين آثار مايفيده فى حياته الجارية ، فإن الحياة الاجتماعية قد تخلق عنده فطرة جديدة ومن نوع جديد هى الفطرة الاجتماعية ، فتتحكم هذه الفطرة الجديدة فى الانسان

---

(١) Delacroix — Le Langage et La pensée, paris 1930, p. p. 88 — 86.

وتطغى على الأولى حتى ولو كانت أحيانا تضره ، ومثل ذلك العادات المدنية التى يألفها بعض النـــاس ويخضعون لها الخضوع المطلق تحت تأثير المحيط الاجتماعى الذى يعيشون فيه وخاصة محيط العمال كعادة التدخين والأدمان على الخمور والمكيفات والمخدرات . . . . الخ . كذلك قد تلون الحياة الاجتماعية تداعى الخواطر فى شكل عادات مفيدة للانسان فى حياته فى المجتمع فبدلا من عاداته البدائية الأولى التى اعتاد عليها فى عهود الهمجية والتأخر كعادة الصراع والنضال والسطو على الغير ، يألف على عكس ذلك حب العمل المنظم والتضامن والتضحية . . . الخ ، فتداعى الخواطر الذى ينتهى بأن يكون عادة نفسية لا ينشأ آليا فى داخلية النفس وإنما هناك عوامل اجتماعية تحدده وتكيف مجراه ، أهمها أثر العادات والعرف والتقاليد القائمة فى المحيط الاجتماعى الخارجى الذى يعيش فيه الانسان(١) .

ثم إن الحرية تصبح حسب فهم هيوم — تعودا وتقليدا ، وهو فهم يخفض من قيمتها لأن الانسان سيكون مساقا فى فعلها وليس له فاعلية شخصية فى الأخذ بها ، فهو يأخذ بها لأنه تعود رؤياها بالمشابهة وبالتقارب وبالسببية أى لأسباب داخلية نفسية . مع أن الحرية تقوم أصلا على أساس خارجى اجتماعى هو الضغط والالزام الذى يقع على الفرد ويجبره على احترام القيم الاجتماعية لمن يعيش بين ظهرانيهم . فالاحترام اللازم للجماعة وسننها هو الذى يعود الانسان ويشكل تداعى خواطره . وتصبح الحرية قيدا اجتماعيا يتمثل فى الخضوع لما للمجتمع من عادات ولما لهيئاته من تقاليد ولما لعلاقات

---

(١) spencer — principles of psychology, London 1899, T 1, part 2, chap 9.

الأفراد فيهما من قوانين . وهذا الخضوع لايكون بشكل آلى شأن الحرية عند دافيد هوم وإنما بشكل إرادى لأن الأفراد يرون فى الخضوع لسنن المجتمع فائدة لهم أجمعين تتمثل فى قيام الاستقرار الاجتماعى والتعاون الجمعى. فالحرية من الناحية الاجتماعية لاتتصف بالآلية ولا تبنى على نوع من التخدير لإرادة الأنسان ، وإنما هى إحياء لهذه الإرادة فى شكل يتناسب وما للحياة الاجتماعية من فضل على الأفراد فيشعرون باحترام القواعد التى تنظمها ويسيرون وفقها وفى حدودها . فالحرية ليست حرية تمرد وتقليد وإنما هى حرية تضامن اجتماعى وتساند كلى وهى بعد ذلك لاتضعف إرادة الانسان وفاعليته . (١)

وأخيرا يقضى فهم الحرية عند هيوم على الكيان الذاتى للفرد ، فهو يتصور نفسه مشتتة متركبة من عناصر متنافرة متباينـــة ، فهى خليط غير متجانس ، يوحد فيما بينه تداعى الخواطر ، ويصبح الوجود الذاتى وجودا ثانويا لأن شخصية الانسان موزعة بين هذه العناصر ، وإذا توحدت أحيانا فهذا يكون لغرض نفعى عملى فى الحياة الجارية . فليس هناك ذاتية إنسانية للفرد . ولا يقر هيوم ما يسميه علماء النفس بالأنا النفسى ، وهذا ما ينقلنا الآن إلى التحدث عن النظرية الأخيرة . وهى نظرية هذا الأنا وبناء الحرية عليه .

ثالثا ــ نظرية السببية النفسية ونقدها :

هى نظرية زعيم الفلاسفة فى العهد المعاصر وهو الفيلسوف برجسن Bergson الفرنسى . فهو يرى أن النفس البشرية لاتتركب من عناصر متفرقة

---

(١) Durkheim-sociologie et philosophie, paris 1926, p.106

حالها كحال الذرات المتلاصقة وترتبط بقانون تداعي الخواطر عندما تدعو الضرورة العملية في الحياة . وإنما النفس البشرية وحدة لا تنقسم مهما ، ولها كيانها الذاتي وعناصرها متداخلة مترابطة بطبيعتها . وهي عناصر فعالة لها وظائفها الفكرية . وهي تعمل معا لتقوية الوجود الكلي للفرد ودعم ذاته . فنظرية برجسن لا تبغي تحليل عناصر النفس وإنما هي تركز عمليات النفس نحو هدف واحد يوحد فيما بينها جميعا هو الأنا . وهـــذا الأنا لا يرتبط بزمان معين ولا بمكان معين ومن طبيعته الاستمرار والحركة الدائمة أينما كان وفي أي وقت كان . فالانسان حتى في نومه موجود وحي بما ينتابه من الأحلام التي تعبر عن حقيقة ما يجول بخاطره ولا يجرؤ في الغالب على إفشائه لغيره في يقظته(١) . لأن الانسان في هذه اليقظة يكون وجوده الذاتي عمليا واجتماعيا ومنطقيا أي خاصا بعلاقاته مع الناس من ناحية المنفعة ومن ناحية ضروريات المعيشة مع غيره في المجتمع ، ومن ناحية تكييف رغباته في لغة يفهمها غيره (٢) . ولكن هذا النوع من الوجود الذاتي ، يعتبره برجسن وجودا ثانويا ويسميه بالأنا السطحي Lemoi Superficiai ويشبهه بأوراق الشجر المتساقطة والتي تطفو على سطح المستنقع (٣) ، وهو يهتم ويفضل على عكس ذلك بما يسميه بالأنا الأصيل Lemoi profond ، وهو نوع من الوجود الذاتي داخلي محض يخص الانسان

« ١ » Bergson - Evolution Creatrice, paris 1937, p. 2,3.

« ٢ » Ibid., 150, 151.

« ٣ » Bergson - les donnée immédiates de La Conscience, paris 1924, p. 103.

نفسه سواء فى يقظته أو فى منامه ، دون اعتبار لصلاته مع غيره . هذا الأنا الذى يصفه برجسن بأنه فاعل وموجب لو سئل عن طريق الاستبطان لأجاب مباشرة بأن الانسان حر طليق ، فالحرية مظهر من مظاهر هذا الأنا الذى لا يتقيد بالخارج ، وهو السبب الأول للحرية ولهـــذا سميت النظرية بنظرية السببية النفسية . ويتضح أن موقف برجسن موقف وسط بين النظرية الأولى والنظرية الثانية فهو لا يأخذ بانعدام السبب كما أنه لا يؤمن بتعدد الأسباب ، وإنما يرى أن هناك سببا واحدا هو هذا الأنا الأصيل الذى لا يتقيد بشىء آخر سواه وهو منقطع الصلة بالأشياء الخارجية ، فهو السبب الأول للحرية الفردية(١) . وهـــذا النوع من السببية النفسية يختلف اختلافا كبيرا عن السببية العلمية فى عالم الطبيعة ، فالسببية الأخيرة تسمح عادة بمعرفة ما سيقع فى حياة الظواهر الكونية أى تسمح بالتنبوء ، ولكن السببية النفسية لا تسمح بذلك(٢) . ولهذا كانت الحرية لا ترتبط بأسباب سابقة تحددها ، وإنما هى نتيجة حتمية لتطور هذا الأنا . وهـذا التطور تعمل الحياة النفسية كلها على تقدمه وارتقائه ، وكلما تقدم وارتقى كلما زادت حريته . فالحرية تشبه الثمرة التى تظهر فوق الشجرة بعد تطور كلى للشجرة نفسها وهذا التطور يشمل الحركة والاتصال والاستمرار والتنوع(٣) . فهناك إذن دافع للنفس بالفطرة الداخلية نحو الحرية هو

« ١ » Bergson—Dans Lalande—Vocabulaire philosophique, Article Liberté.

« ٢ » Les données, 151,153.

« ٣ » Bergson - matiére et mémoire, paris 1929, p. 205.

تكون هذا الأنا وتقدمه وارتقائه . والحرية فى نهاية الأمر عند برجسن هى مجموع من الأفكار والمشاعر يصقلها التطور العقلى للفرد. وهذا فهم يختلف عما تقدمه بأنه لا يربط فهم الحرية بخارجية النفس البشرية كالمنافع والغايات العملية ، وإنما هو اتجاه دقيق يبنى على تمحيص عويص لطبيعة النفس البشرية باعتبارها السبب الدافع للحرية(١) . وهو حسبذلك فهم حيوى لأنه يمثل الأنا وما يتركب منه من عناصر النفس لكائنات حية لاتقف فى نموها وإنما هى دائمة الحركة والتطور والتقدم(٢) .

نبدأ نقدنا لهذه النظرية بأن برجسن يلجأ فى الكلام عن الحرية إلى طريقة الاستبطان ليقرر أنها مظهر من مظاهر النفس البشرية ، وهى طريقة مشكوك فى قيمتها العلمية ولهذا نصح أبو علم النفس الحديث فى فرنسا Ribot بعدم الاعتماد عليها الاعتماد الكلى ونصح بإضافة طرق الملاحظة الخارجية المختلفة . كذلك هاجمها العلامة بشترف ومدرسته بكل قوة لأنها لاتسمح بالتعميم وهو الغرض الذى ترمى إليه العلوم فى دراستها ، وإنما هى طريقة تقوم على التخصيص ، لأنها تصف لنا مايدور فى داخلية النفس عند شخص معين . والحالات الداخلية عن هذا الطريق لايمكن أن تكون متشابهة تماما لاختلاف الطبائع الفردية بالنسبة للزمان والمكان والظروف الاجتماعية المحيطة بكل فرد(٣) .

ثم إن هذه الطريقة لايمكن أن تعبر بالضبط عما يجول فى الخاطر ، فهى

« ١ » Ibid. « ٢ » Les données 139, 140.

« ٣ » Arouet — La fin d'une Parade philosophique : Le Begsonisme, paris 1929, p. 27

تقصر عن الأفصاح عن الحالات الخاصة لأن من طبيعة الحالات النفسية الداخلية أن لها فروقا لا يمكن للمستبطن أن يصورها كما هي لأنها شيء كيفي لا كمي ، ولهذا يلجأ غالبا للتعبير عنها إلى المجاز والاستعارة وغير ذلك من الصيغ الكلامية الملتوية التي لا تعكس الحقائق على ما هي عليه بالضبط ، وإنما كما تبدو بشكل معين خاص في مخيلة المستبطن (١) . فهي شيء شخصي محض ، وما هو شخصي Subjectif بعيد كل البعد عن العلم ودقته لأن العلم لا يؤمن إلا بما هو عام وشامل Objectif وطريقة الاستبطان بهذا الوضع تشبه الطريقة القديمة التي اتبعها المفكرون القدماء في الكلام عن النفس ومظاهرها (٢) . لأنها تصف لنا ما يدور في داخليتها بالألفاظ فقط فهي تعبر عن كيفيات وحقائق لا يمكن قياسها ولا تحديدها عن طريق العدد والكم ، فهي طريقة ترجع بالباحث القهقرى ولا تسير إلى الأمام في الاتجاه العلمي (٣)

ولقد لحظ عيبها من هذه الناحية أبو علم الاجتماع في أوروبا أوجيست كونت فهاجمها بعنف وقال كيف يقوم الانسان بعمليتين متناقضتين في آن واحد ؟ كيف يكون الانسان هو الدارس وهو الملاحظ المدروس في الوقت نفسه ؟ إن مثل هذا كمثل من يطلب إلى العين أن ترى نفسها وترى غيرها في لحظة واحدة . . . وهذا أمر مستحيل (٤) ثم كيف يلاحظ الطفل نفسه؟ وكيف يدرس الشواذ أنفسهم بأنفسهم ؟ إن معنى هذا أننا لو اعتمدنا على

« ١ » Ibid., p. 29. « ٢ » Ibid., 17. « ٣ » Ibid., 30.

« ٤ » Comte - Cours de philosophie positive, paris 1907, T. 1, p. 19, 20.

هذه الطريقة اضطررنا إلى إلغاء بعض فروع علم النفس المهمة كعلم النفس التربوي ، وعلم النفس للتواد . وبهذا يتأخر هذا العلم ولا يتقدم فكيف يثق برجسن بهذه الطريقة ويعتمد عليها ويقول إن الانسان حر بطبعه ؟ وكيف ينسب الحرية لوجود إنساني غامض مبهم وهو مايسميه بالأنا الأصيل الذي من أهم مظاهره حالات النفس السفلى التي يشترك فيها مع الحيوانات كالغرائز واللاوعي والأحلام . . . الخ ؟ وكيف لايلحق الحرية بوجوده الراقي الذي يميزه عما دونه من الكائنات وهو الوجود العقلي المنطقي الذي يسهل له حياته ومعيشته مع غيره في المجتمع الانساني؟ وكيف ساغ لبرجسون أن يسمي هذا الوجود بالوجود الثانوي السطحي وهو وجود فاعل واضح الأسس والأهداف ؟ إن رجال الاجتماع لاينكرون أن نفسية الانسان تنقسم إلى قسمين : قسم خاص بالانسان ذاته ويتكون من حالاته النفسية الداخلية . وقسم اجتماعي يتناول الأصول العامة التي يلقنها المجتمع للفرد كي يعيش فيه في وفاق وأمان . فهناك إذن في الإنسان نفس فردية ، ونفس اجتماعية(١) . ولا يمكن أن نلحق النفس الاجتماعية بالنفس الفردية كما يفعل برجسن ذلك لأن النفس الاجتماعية سابقة في وجودها على النفس الفردية . فالأفراد يولدون ويجدون العقل الجمعي قائما ماثلا في المجتمع(٢) ، وهم يربون سواء في الأسرة أم في المدرسة على صورته ، والعقل الجمعي يلون الوجود النفسي بلونه إلى درجة أن العقل الفردي ينصهر في العقل الجمعي ويفرض

---

(١) education et sociologie, 49, 50.

(٢) Durkheim, Les régles de La Méthode paris 1927, p. 6.

هذا الأخير ظاله على الآخر تماما(١) .

فإذا أردنا الكلام عن الحرية وجب أن يلحق الكلام عنها بالعقل الجمعى لا بالعقل الفردى . ذلك لأن الحرية ليست حرية الفرد فيما بينه وبين نفسه أى ليست حرية مغلقة داخلية ، وإنما هى حرية فيما بين الفرد وبين غيره فى المجتمع أى أنهـــا حرية شاملة وبالنسبة للأفق الاجتماعى كله فى هيئاته المختلفة(٢) . ومن هنا ندرك الفرق واضحا بين الحرية بالفهم النفسى من جهة ، والحرية بالفهم الاجتماعى من جهة أخرى . فالحرية من الناحية النفسية نصفها بالصفات الآتية : بأنها حرية داخلية أنفسها محدود . وأنها فردية تمس الكيان الذاتى للانسان باعتباره لايرتبط بمكان محدود ولا بزمان واقعى معين . وأنها حرية ذاتية تتحكم فيها إرادة الانسان سواء كانت هذه الارادة ـ كما رأينا ـ حرة مطلقة ، أم مقيدة بدوافع داخلية أم كانت دافعا بنفسها . وهى بهذا لايحددها عامل خارجى فهى فى معزل عن التأثيرات والدوافع غير النفسية سواء كانت طبيعية أم جوية أم اجتماعية . وهى أخيرا حرية خاصة أى أنها تتلون حسب طبيعة الانسان الداخلية وما له من قوة الشخصية أو ضعفها فان قويت مثلا كان حظه من الحرية أتم وأكمل وإن ضعفت كان حظه أقل وأوهى .

إن الحرية النفسية بصفاتها الأربع المتقدمة ، حرية فرضية ، ونريد بهذا أنها حرية وجوبية لاوجود لها فى واقع الأمر لأنها بنيت على وهم خيالى هو دراسة الانسان باعتباره إنسانا بالمعنى العام أى كفرد يمت إلى

---

(١) الدكتور عبد العزيز عزت ـ العقل الجمعى مصر ١٩٥٢ ص١٩ .

(٢) sociologie et philosophie, 106.

يجنس من أجناس المخلوقات هو الجنس البشرى الذى يمتاز عن غيره من المخلوقات بالوجود العقلى . ولكن مثل هذا الانسان الذى لا يرتبط بزمان معين ولا بمكان معين لا وجـــود له إلا فى رؤوس هؤلاء المفكرين الميتافيزيقيين ، والميتافيزيقا عهدها قد ولى وانتهى كما يقول أوجيست كونت ، وأتى الآن عهد العلم والتفكير الوضعى الذى لا يؤمن بمثل هذه الخرافات التجريدية . فالانسان اليوم يعيش ويحده زمان ومكان معين فهو ينتمى إلى مجتمع محدود وإلى حضارة لها مستوى خاص(١) . فنزع الصفة الاجتماعية والحضارية عن الانسان كما يفعل أصحاب النظريات النفسية التى أشرنا إليها اتجاه خاطىء يتنافر مع الواقـــع والتاريخ ومع الاتجاه العلمى . ولهذا كانت كل النظريات المتقدمة خاطئة ، وبقى علينا شرح الاتجاه العلمى الحديث وهو اتجـــاه عـــلم الاجتماع فى فهم الحرية .

إن الحرية من ناحية علم الاجتماع أراها على عكس ما عرفناه عنها سلفا من الناحية النفسية ، ولهذا كان لها صفات أربع مخالفة تماما للصفات النفسية التى لخصناها منذ قليل ، فالحرية من الناحية الاجتماعية لها أولا الصفـــة الخارجية وشأنها فى ذلك شأن الظواهر الاجتماعية على اختلاف أنواعها(٢) من أنها تتصل بعلاقات الناس بعضهم ببعض فى المجتمع ، وأنها قائمة وموجودة فيه قبل ولادتهم وهم يعيشون مقيدين أو غير مقيدين بقدر ما يسمح به نطاق

---

(١) الدكتور عبد العزيز عزت ـ آراء فى طبيعة الظواهر الاجتماعيـــة مصر ١٩٤٩ ص ٩ .

(٢) Régles 6.

هذه الحرية ، فهى ليست من صنع النفس وإنما من صنع المجتمع نفسه .
ثانيا إن الحرية من ناحية علم الاجتماع ليست فردية وإنما جمعية تتعلق بكل الأفراد فى المجتمع وباعتبار ظروفهم المحيطة بهم سواء كانت هذه الظروف تتعلق ببيئتهم الجغرافية أو ببيئتهم المرفولوجية الخاصة بالسكان أو بالزمان ومدى ماوصلوا إليه من مستوى حضارى . . . الخ (١) فعلم الاجتماع لايؤمن بوجود فرد فى ذاته مجرد من المعيشة فى مجتمع معين وأن هذا المجتمع ليس بمجتمع فرضى كالمجتمع الذى يتكلم عنه أفلاطون فى كتابه «الجمهورية» وإنما هو مجتمع واقعى له وجوده فى الزمان والمكان ، فهناك إذن نسبية (٢) فى فهم الحرية ، وهى ليست شيئا قائما بذاته يلحق بطبيعة الفرد أيا كان لونه ، وإنما هى تختلف حسب الوجود الاجتماعى الكلى فهى فى المجتمعات المتأخرة غيرها فى المجتمعات الراقية . ثالثا . إن الحرية ليست ذاتية تتحكم فيها الدوافع النفسية بصورة أو بأخرى وإنما تسيطر عليها دوافع اجتماعية ، فهى ليست حرية مطلقة ، وإنما الحرية «قيد اجتماعى» . وهى ليست الفوضى فيفعل الانسان كل مايريد وإنما عليه احترام إرادات الآخرين ، وهذه الارادات تنعكس فى سنن المجتمع سواء كانت هذه السنن غير مكتوبة كالعادات والعرف والتقاليد أم مكتوبة كالقوانين الوضعية ، وتصبح الحرية من ناحية علم الاجتماع حرية مشروطة بما يخضع له الانسان من نظم قبلها الناس لتحديد علاقاتهم بشكل معين يضمن سهولة المعاملات فيما بينهم . ويضمن قيام الاستقرار فى حياتهم الاجتماعية الذى هو شرط

---

(١) Ibid., 17, 143. (٢) Ibid., 138.

أساسى لكل تقدم وارتقاء إنسانى «١» . رابعا : إن الحرية من ناحية علم الاجتماع ليست خاصة وإنما عامة «٢» فكل إنسان مهما كانت شخصيته له حقوقه المحترمة فى المجتمعات الديمقراطية الحديثة ، وليس لأحد أن يسلبه بعض هذه الحقوق مادام يؤدى واجباته الاجتماعية بمهارة وشرف وإخلاص . فهى إذن حرية عامة لم توضع لفئة معينة أو لطائفة محظوظة وليست هناك دوافع اجتماعية كقيام نظام الطبقات مثلا تفرض امتيازات خاصة ، ولهذا كان الناس اليوم سواسية كأسنان المشط فى حظهم من الحرية لأن الحرية شىء لا يتعلق بالمقدرة الذاتية وقوة الشخصية وإنما هى شىء يتعلق بكيان المجتمع الحديث نفسه ونوع النظم السائدة ، ومستواه الحضارى الذى يحتم أن تكون شيئا عاما شائعا لا ينحبس فى طائفة معينة وإنما هى حل مباح للجميع دون تفرقة لسبب من الأسباب كاللون والجنس والعنصر أو كالطبقة الاجتماعية أو كالدين . . . الخ . فالمواطنون مهما اختلفت طبقاتهم ومهما تباينت أديانهم إخوان فى الحرية لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالعمل الصادق فى خدمة المجتمع مثلا فى الإخلاص فى أداء المهنة على الوجه الأكمل ، وذلك بحكم أن المجتمع الحديث يقوم على قانون تقسيم العمل وقيام كل فرد بنصيبه فى العمل اللازم لدعم الحياة الاجتماعية ارتقى فى مستواها الحضارى «٣» .

وندرك فى وضوح من هذه الصفات الأربع للحرية من ناحيـــة علم

«١» Division, 46, 119, 374. «٢» Regles, 15, 16.

«٣» Division. préf. 2 ed. p. 6.

الاجتماع أنها ليست بشيء وهمي من خلق خيال الفلاسفة التقدميين ، وإنما هي شيء واقعي قائم في المجتمعات البشرية وماثل في علاقات الأفراد بعضهم ببعض . ولما كانت أوجه الحياة الاجتماعية تتعدد وتتباين أصبحت الحرية ليست بشيء واحد في ذاته يخص الفرد نفسه باعتباره فردا متمايزا بفيا لا ينتمي إلى مجتمع معين ، وإنما يفهم علم الاجتماع الحرية « بالجمع » على أنها حريات وأنها حالات واقعة لأفراد يعيشون بعضهم مع بعض وتقوم بينهم علاقات ومعاملات متشعبة متفرعة . ولقد حاول بعض المفكرين الاجتماعيين وضع تقسيم وتحديد للحريات ليحصروها في أوجهها الأساسية المختلفة فمثلا قسمها شارل موراس عضو الأكاديمية الفرنسية إلى ثلاثة أنواع : الحرية الدينية والحرية الاقتصادية والحرية السياسية(١) . وقسمها لويد Lloyod إلى أربعة أنواع : حرية التفكير والحرية الدينية وحرية النشر وحرية الكلام(٢) وكذلك يفعل الدكتور علي عبد الواحد ، فهي عنده : الحرية السياسية والفكرية والدينية والمدنية(٣) . ولكن هذه تقسيمات تبحث عن الحريات الأساسية الرئيسية ولا تبحث عن إحصاء جامع مانع للحريات بوجه عام في نواحيها المختلفة المتباينة المتعددة . ولعل أدق وأكمل تقسيم وضع في هذا الصدد هو تقسيم العلامة هوبهوس أستاذ علم الاجتماع السابق بجامعة لندن فهو يقسم الحرية إلى تسعة أنواع هي : (١) الحرية المدنية Civil liberty (٢) والحرية المالية « ٣ » والحرية الشخصية « ٤ » والحرية

---

(١) Maurras liberalisme et Libertes, paris 1927, 8. 4.

(٢) lloyod—Democracy & its rivals, london 1940, p. 61.

(٣) الدكتور علي عبد الواحد ـ الحرية والمساواة والاخاء في الاسلام مصر ١٩٥٢ ص ٤ و ٥ و ٧ و ٩ .

الاجتماعية « ٥ » والحرية الاقتصادية « ٦ » والحرية
العائلية « ٧ » والحرية القومية « ٨ » والحرية
الدولية « ٩ » وأخيراً الحرية السياسية (١) وهذا
التقسيم على شموله ودقة إحصائه لنا عليه اعتراضات من حيث تسلسله وترتيبه سيعرفها القارئ فيما بعد ، وبعد أن يقف على كنه هذه الحريات بالضبط .

الحريات

أولا — الحرية المدنية :

وهي أساس الحريات عند هوبهوس لأنها ترمى إلى احترام سيادة القانون بالنسبة للناس أجمعين فى المجتمع ، وحمايتهم ضد البطش والتعسف والطغيان . ولهذا لاتقوم هذه الحرية بالمعنى الصحيح فى البلاد التى تحكم حكما استبداديا الكلمة فيه للسلطان ولا ينازعه فيها أحد غيره . ويسندها على عكس ذلك قيام حكومة ديمقراطية يرتكز فيها التشريع على إرادة الشعب وسلطة الأمة ، ويكون الأمر والنهى فيها مبنيين على الشورى وعلى فصل السلطات الثلاث وهى السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية لأن الفصل فيما بينها هو الضمان لعدم استبداد إحداها بالأخرى . وأول من تنبه لهذه الحرية فى العصر الحديث المفكر الانجليزى لوك Loeke فى كتابه « بحوث فى الحكومة المدنية » (٢) والفيلسوف الفرنسى منتسكيو الكبير فى كتابه « روح القوانين » (٣). وقد نص عليها إعلان حقوق الانسان لسنة

---

(١) Hobhouse — liberalism, london 1942. chap. 2.

(٢) Locke - Discourses of civil gouvernment, chap. 12.

(٣) Montesquieu L'esPrit des lois, livre 2, chop. 6.

١٧٨٩ بالشكل الآتى : « لايمكن اتهام أى إنسان أو القبض عليه أو حبسه إلا فى حالات معينة ينص عليها القانون وفى الحدود التى رسمها لها » (١) . ومعنى ذلك أنه يجب محاربة الاضطهادات غير المشروعة كالتى كان يرتكبها حكام ماقبل الثورة الفرنسية باسم « التصاريح المختومة » المشهورة التى كفلت لحاملها التصرف المطلق فى حبس بعض الناس ، وهى تشبه إلى حد كبير الأوامر العرفية التى كانت تصدر فى بعض البلاد الأوربية فيما قبل الحرب الأخيرة وخاصة فى ألمانيا النازية بإلقاء القبض على الناس وتشريدهم بدون محاكمة . ويرمى هذا النص كذلك إلى أن تكون محاكمة الناس محاكمة عامة فى المحاكم المدنية . فهو لايقر المحاكم الخاصة كمجالس البلاط مثلا وكالمحاكم التى لاتقبل الدفاع والمرافعة كمحاكم التفتيش فى التاريخ ، وكالمحاكم العرفية التى تظهر أحيانا فى فترات الثورات والحروب فهذه المحاكم بأنواعها تقضى عادة باسم القوة لاباسم القانون فتفرض التعسف والبطش على الناس فهى رمز الاستبداد وتتعارض مع الحرية المدنية التى تنادى بالمساواة أمام القوانين (٢) .

وتتضمن الحرية المدنية الحريات الجسمية التى أهمها حق الحياة وحق الصحة . فكل إنسان كى يحيا حياة مليئة منتجة فى المجتمع محتاج إلى ما هو ضرورى ويسد رمقه ، ويحتاج إلى فائض يدخره لأزمات حياته وما ينزل به من الكوارث وخاصة كوارث الأمراض والبطالة . وحق الحياة هذا لم يكن معروفا فى العهود القديمة ، ولم تكن للحياة الانسانية قيمتها الحقة التى نشاهدها الآن . فكانت هـــذه الحريه تحت رحمة رؤساء الأسر فى العهد

---

(١) Faguet - Le libéralisme, Paris 1902, P. 7.

(٢) Hobhouse, 22, 23

اليونانى بحيث أن رب الأسرة Pater familias كان له حق الموت والحياة على أفرادها . وكانت تحت رحمة القياصرة والأباطرة فى العهد الرومانى ، فكانوا مثلا يلقون بالناس إلى الوحوش الضارية للتسلية بهذا المنظر الهمجى، ولم يظهر هـــذا الحق إلا بظهور الديانات التوحيدية وخاصة المسيحية والاسلام . فالكنيسة قاومت وحرمت كل أنواع القتل الانسانى كاعتداء الانسان على حياة غيره وكالانتحار وكالاجهاض وحرمت اهمال تربية الأطفال بأنواعها ، ذلك لأن من مبادىء المسيحية أن إرادة الله وحدها هى القول الفصل فى أمر الحياة والموت.(١) . وكذلك الحال فى الاسلام فيقول سبحانه فى كتابه العزيز : « وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله كتابا مؤجلا فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . . . وكل شىء أحصيناه كتابا . . . وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا فى كتاب . . ، الخ » .

وفى العهد الحديث فى الأمم الراقية لا ينحصر حق الحياة على تحريم القتل والانتحار والاجهاض وسوء التربية وخاصة التربية الجسمية الصحية وإنما تشتمل كذلك محاربة استغلال الاقطاعيين وأصحاب الصناعة والتجارة الانسان أى للعمال الزراعيين والعمال الصناعيين والتجاريين بشكل قاتل يشبع شهيتهم بزيادة ساعات عملهم ، وبقلة أجورهم وبحرمانهم من أجازاتهم المرضية والعادية ، وبتهديدهم بالفصل كما يشاؤون . . . الخ وغير ذلك من الأمور التى تقضى على صحة أبدانهم وصحة عقولهم وصحة أخلاقهم

---

(١) Kurth Origine de la civilisation chrétienne, p, 23.

وهذا ما كان حاصلا فى مصر قبل نهضة التحرير المباركة وعلى رأسها البطل محمد نجيب قائد الثورة فلقد لحظ هو ورجاله بثاقب فكرهم أهمية هذه الحرية المدنية التى نحن بصددها فأصدروا فى ٩ سبتمبر سنة ١٩٥٢ قانون الاصلاح الزراعى الذى قضى على استعباد الفلاح فملكه الأرض وحرره من رق الاقطاعيين ، ونظم العلاقة بين مستأجر الأرض ومالكها فنص على التأجير لمن كان يزرع الأرض بنفسه ولا يزيد الايجار على سبعة أمثال الضريبة الأصلية المربوطة عليها ، أما فى حالة المزارعة فلا يجوز أن يزيد نصيب المالك على النصف بعد خصم المصاريف . ونص على تحديد أجر العامل الزراعى كل سنة بواسطة لجنة يأمر بتشكيلها وزير الزراعة برياسة أحد موظفى الوزارة وعضوية ستة يختارهم الوزير من الملاك والعمال الزراعيين . وأشار هذا القانون كذلك بتكوين نقابات زراعية تدافع عن حقوق الفلاحين وهم أغلب سكان مصر . والحال كذلك بالنسبة للعمال فى الصناعة والتجارة فأصدروا قانون رقم ٣١٨ لسنة ١٩٥٢ فى شأن التوفيق والتحكيم فى منازعات العمل ، وقانون ٣١٩ للسنة نفسها بشأن نقابات العمال وبهذا ضمنت الطبقة الكادحة بأنواعها حريتها المدنية فحققت لأفرادها احترامهم أمام القانون ورفعت من مستواهم الانسانى والحضارى وضمنت لهم العيش فى مأمن من العدوان وفى حصن يحميهم من الفقر والذل والعوز .

ثانيا — الحرية المالية :

وهى حرية لها أهميتها بعد الأولى عند هوبهوس لما لها من أثر فى حياة الناس الجارية لأنها تتعلق بمعاشهم وبما يفرض على أرزاقهم من ضرائب تستقطع من دخولهم . فعملها يشعر به الانسان أكثر من غيرها

من الحريات . وهي تتطلب سلطة القانون كي تكون عامة وترتكز على المساواة فلا يفلت منها أحد من الناس لسبب غير مشروع . وتتطلبه كذلك كي تكون عادلة . فهي يجب الا تكون دائما أبدا بنسبة معينة لا تتغير وإنما بنسب مختلفة تتفاوت حسب الثروات . ويجب أن تتطور كذلك حسب تطور المسحة العامة للقوانين التي تحدد عادة الشكل العام للحياة الاجتماعية . فإذا تطورت هذه الحياة مثلا من الصناعة إلى التجارة كما حدث هذا في انجلترا إبان القرن التاسع عشر وجب تبعا لذلك تطور القوانين بوجه عام والقوانين الضرائبية بوجه خاص . وهذا الرباط الوثيق فيما بين القانون والضرائب يتطلب ألا تستقل الحكومة وهي السلطة التنفيذية بفرض الضرائب فتشرعها حسب أهوائها التي تنصب في الغالب على تمويل الخزانة العامة بأكبر قدر مستطاع من المال ، وإنما يجب أن تراقب ذلك السلطة التشريعية فتضعها متمشية مع صالح الشعب . لأن البرلمان هو صاحب الأمر والنهي في تحديد ذلك ولهذا قيل لا ضرائب بدون تمثيل برلماني . (١)

إن فرض الضرائب إذا ارتكز على إرادة الفرد كالسلطان أو الحاكم أدى ذلك إلى الاستبداد والظلم وينجم عن هذا أوخم العواقب فمثلا لما بالغ شارل الأول وهو من أسرة ستيوارت في فرض الضرائب على الانجليز ولم يقم للبرلمان وزنا انتهى به الأمر إلى المقصلة وأعلنت الجمهورية في انجلترا تحت رئاسة كرومويل . كذلك لما بالغت انجلترا في فرض الضرائب على أمريكا قامت ثورتها وأدت إلى استقلالها وانفصالها عنها . وبالوضع نفسه

---

(١) Hobhouse, p. 25

عند ما تحمل الشعب الفرنسي وحده أعباء الضرائب ولم تساهم بالقسط نفسه الطبقات الحاكمة من الأمراء والنبلاء والأشراف ورجال الدين اندلعت نار الثورة الفرنسية الكبرى إبان القرن الثامن عشر وقضت على العهد الملكي وأعلنت الجمهورية . . . . وهكذا . (١) ولهذا وجب أن يكون فرض الضرائب عادلا وحسب حدود معقولة يقبلها الناس طواعية فلا تثير في نفوسهم النقمة عليها . وهذه الحدود أراها تنحصر في أمرين :

أولا — أن تتناسب الضرائب مع الوظيفة الأساسية للدولة ، وهي وظيفة امان وحماية الأفراد في الداخل عن طريق تحقيق سائر الحريات ومنع اعتدائهم بعضهم على بعض . وحمايتهم كذلك في الخارج بمنع اعتداء دول أجنبية عليهم . فالضرائب المشروعة هي التي تفرض لسد حاجات من يقومون بالشئون العامة من الأمة سواء كانت هذه الشئون إدارية أم تشريعية أم قضائية أم حربية . . . الخ أي أن تجبي الدولة الضرائب لإنفاقها بالتالي في صالح الناس لا في صالح فئة معينة هي الأرستقراطية الحاكمة .

ثانيا — إن هذه الضرائب يجب أن تتناسب مع دخل كل فرد في المجتمع ويراد بالدخل شيئين : (١) كسب العمل ، فكل فرد يعتمد على عمله في مهنته التي يؤديها في حاضره . فالدخل يحدد ثروة الفرد وقوة انتاجه والضرائب يجب أن تتناسب مع الدخل فلا تطغى عليه وتحرم الناس من التمتع بنتائج مجهوداتهم التي يحصلون عليها بكدهم .

(٢) كسب العمل المتراكم ونريد بذلك دخل الانسان مما يمتلكه من

---

(١) Hobhouse, 26.

أموال سواء كانت هذه الأموال ثابتة كالأراضي الزراعية . والمنازل ، العمارات التي تؤجر بإيجارات معينة . أو كانت غير ثابتة كالأسهم والسندات والأوراق المالية بمختلف أشكالها ، وقيمة هذه الثروات يمكن معرفتها وهي سهلة التقدير في كل زمان وفي كل مكان ويمكن فرض الضريبة بالنسبة لهذه القيمة .

هذه هي الحدود المشروعة والأسس المقبولة عندي التي يجب أن ترتكز عليها فرض الضرائب في الحالات الاجتماعية السوية السليمة ، ولكن قد تعرض حالات شاذة تضطر الدولة إلى فرض ضرائب إضافية لسد نفقات ضرورية في صالح المجموع فمثلا في حالات الأزمات تلجأ غالبا إلى فرض ضريبة على مواد الاستهلاك وخاصة مواد الترف لأن من يستهلكونها قادرون على إشباع حاجاتهم الكماليه . وكذلك تركن الدولة الى فرض ضريبة تصاعدية بالنسبة لرأس المال تزداد نسبتها تبعا لازدياد مقداره ، لأن الزائد في رؤوس الأموال الكبيرة يكون أنفع أنفاقه في صالح المجموع من أن يتمتع به فرد بمفرده أو أفراد معدودين في مآربهم الشخصية وأطماعهم الذاتية . وهذه الضرائب الأخيرة تصبح ضرورة مستديمة في الأمم المأزومة بطبيعتها والتي ينخر في عظامها الفقر والجهل والمرض وهذا كي يمكن تحقيق الاصلاحات الاجتماعية الضرورية .

ولقد ساهمت حركة التحرير في تحقيق هذه الحرية المالية في مصر ، فبعد أن كان حمل الضرائب الثقيل يقع على عاتق الكادحين في الأرض وغيرهم ، وحرموا من التمتع بثمرات جهودهم وعرق جبينهم ، خفف هذا الحمل وفرض على عكس ذلك على أصحاب رؤوس الأموال من الاقطاعيين والصناعيين وغيرهم ، فزيدت أسعار الضريبة العامة على الايرادات التي

تزيد على ٥٠٠٠ جنيه وهى الشرائح السبع الأخيرة فأصبحت ٣٠ ٪ ابتداء من ١٠٠٠٠ جنيه وتزيد باضطراد حتى تبلغ ٨٠ ٪ على الايراد الذى تبلغ ٥٠٠٠٠ جنيه فما فوق . كما أن حركة التحرير المباركة فرضت ضريبة تصاعدية جديدة على قيمة التركات وهذا شيء مهم لتمنع التواكل والاعتماد على المال السهل الذى يحاز بغير تعب وجهود . كما أنها عدلت نسب رسم الأيلولة على التركات . فأضافت بهذا الى التوريث الفردى التوريث الاجتماعى .

ثالثا ـ الحرية الشخصية : هى حرية عقلية وهى من وجهة القيمة لها أهميتها لأنها تتعلق بالوجود الذاتى للفرد ، وهذا الوجود وجود فكرى كما قال أرسطو حين عرف الانسان بأنه حيوان عاقل ، وهى حرية معقدة لأنها على أشكال متعددة منها : أولا ـ حرية التفكير . ثانيا ـ حرية تبادل التفكير ويقصد بذلك حرية القول وحرية النشر . ثالثا ـ الحرية الدينية ، وهى حرية العقيدة . «١» ولنشرح باختصار هذه الحريات .

حرية التفكير : وتسمى بالفرنسية liberté de Penser . ويمتاز بها الانسان عن غيره من سائر المخلوقات لأن من خصائصه قوة التفكير وإدراكه للأصول والقواعد العقلية التى يسير عليها العالم فى سائر مظاهره . وهى قوة فطرية فيه لايمكن نزعها منه إلا بالموت . فهى من مستلزماته طوال حياته بل هى أساس هذه الحياة ولهذا قال ديكارت Descartes جملته المشهورة « أفكر فأنا موجود » أى أنه بنى الوجود الإنسانى على

«١» Hobhouse, 26 27.

خاصية التفكير فيه . ولقد نص عليها إعلان حقوق الانسان فى فرنسا فى سنة ١٧٨٩ فى المادة العاشرة بما نصه : « يجب أن يطمئن كل إنسان على آرائه حتى ولو كانت دينية بشرط ألا يعكر اعلانها صفو النظام العام الذى يقره القانون »(١) .

ويعتبر جون ستيوارت ميل John Stuart Mill هذه الحرية من أهم الحريات وأنها أمر ضرورى لابد منه للانسان للأسباب الآتية :

أولا .. لأننا إذا حبسنا أى رأى معين وأخفيناه فربما كان هـذا الرأى صحيحا . ويصبح فى كبته وإخفائه الضرر كل الضرر وفى إذاعته منفعة محققة واستفادة أكيدة للغير بوجه عام .

ثانيا — حتى ولو كان هذا الرأى المعين خطأ فربما احتوى على شىء قليل من الصواب . وأن الرأى الصواب لايتوصل إليه عادة إلا باحتكاك الأفكار صحيحها وخاطئها .

ثالثا — وحتى إذا كان الرأى صحيحا كل الصحة ، فمن المستحسن نشره حتى يتداوله الناس ويعرفوه جيدا ويصبح أمرا بديهيا لا يختلف فيه اثنان ويصبح حقيقة ثابتة .

رابعا — إن إذاعة الأفكار والآراء تحفظها وتحميها من الضياع والنسيان وتمنع ضعف أثرها على نفوس الناس وعلى نزعاتهم وأفعالهم وعلى معاملاتهم مع أنفسهم ومع غيرهم . ومن هنا كانت الحرية الفكرية ضرورة عامة لابد منها للانسان عند جون ستوارت ميل(٢) .

---

(١) Faguet, P. 8.

(٢) Mill — on Liberty, London, 1938, P. 63, 64.

حرية تبادل الأفكار Liberty to exchange thoughts

أولا — حرية القول Liberty of Speech or discussion وبالفرنسية La Liberté dela Parole وهي حرية تبادل الرأى مع الغير على أن يجتمع الناس بعضهم مع بعض للتشاور وتبادل الآراء فى موضـــوع أو موضوعات معينة سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم دينية . . . الخ . فهى حرية الاجتماع لتبادل وجهات النظر وهى تسمى أحيانا كثيرة بحرية الاجتماع Liberty of public meeting وبالفرنسية La liberte de réunion . وهى حريه من الضروريات اللازمة للانسان لأنها وسيلة من وسائل الترفية عن نفسه وعدم ترك مشاعره وآرائه وإرادته مكبوتة محبوسة فى نفسه لان الكبت له خطره فى النفوس والرأى العام ، والافراج عن الأحاسيس الداخلية وإذاعتها يمنع الانزلاق إلى العنف والاجرام ويبعد عن تدبير الاعتداء فى سكون وبزاله بطرق غير مشروعة على الأفراد والهيئات مما يولد الاضطرابات وعدم الاستقرار فى المجتمع(١) . ولهذا كانت حرية القول لازمة وهى فى صالح الفرد من جهة وفى صالح الحكومة من جهة أخرى ، فهى تجعل الأفراد يتنفسون الصعداء فتهدأ نفوسهم ، وهى تنير للحكومات اتجاهات الناس المختلفة فى فهم الأمور العامة على حقيقة أمرها بتقليبها على أوجهها المختلفة والمفاضلة فيما بينها ، فتجعلها على بينة وهدى مما يجرى بينهم من تيارات الحركات الاجتماعية ومراميها . وبفضل هذا يمكن للحكومة حل المسائل حلا عادلا يبغى الصالح العام ، وتتجنب الخطأ فى تصرفاتها . فعن طريق النقاش والجدل تظهر الحقيقة سافرة لا خفاء

---

(١) Hobhouse, P. 27.

فيها(١)، وفى الغالب يصعب على الحكومات الوصول إليها بنفسها أى عن طريق موظفيها لأن العقلية المصلحية توصف بالبطء والتواكل والسعى وراء المصالح الخاصة وعدم الكفاية . . . الخ . فهم يحجبون الحقيقة الغالب عنها ولهذا كانت دائما فى حاجة إلى من يوضح لها خبايا النزعات الاجتماعية الدفينة التى تسرى بين الناس فيما يتعلق بشئونهم العامة كالخطباء والصحفيين ورجال الأحزاب وغيرهم ممن لهم ارتباط كلى بميول الرأى العام واتجاهات الناس السائدة . وليس من الضرورى أن تأخذ الحكومات بآرائهم وإنما الشىء المهم هو الاستنارة بها كى تصل إلى فهم الحقيقة كما هى فى الواقع فلا تضل فى تصرفاتها وأوامرها(٢) .

وحرية الجدل أو الاجتماع هذه ، يجب ألا تكون بعد ذلك حسب المناسبات العارضة فقط كاجتماع المرشحين لعضوية البرلمان بناخبيهم فى أيام الانتخابات العامة وإطلاقهم الوعود البراقة والآمال المطاطة والبرامج التى قلما يحققونها بعد فوزهم بل يجب أن تكون دورية تتردد بكثرة وفى مناسبات متعددة وتدوم لمدة طويلة فتكون مستمرة حتى تأتى بالفائدة التى تتلخص فى توضيح المسائل العامة ودراستها دراسة دقيقة فى ضوء المعرفة الصحيحة وبقصد تحقيق الأغراض السامية الاجتماعية سواء كان هذا فى ميدان السياسة أو فى غيرها من أبواب النشاط الاجتماعى من دينى . وأخلاقى . وعائلى . . . الخ(٣) .

---

(١) Laski — Liberty in the modern State, London1938, P. 66, 107.

(٢) Faguet, P. 85, 86.

(٣) Ibid., 87, 88.

ثانيا : حرية النشر : ويعبر عنها إعلان حقوق الانسان بالنص الآتى : « إن تبادل الأفكار والآراء حق من حقوق الانسان الضرورية ، ولهذا كان لكل مواطن حق الكلام والكتابة والنشر إلا فى الحالات التى تتعارض مع هذه الحرية والتى حددها القانون » . وفى إعلان هذه الحقوق لسنة ١٧٩٣ نجد نصا أوضح مما تقدم هو : « إن حق التعبير عن التفكير والآراء سواء عن طريق النشر أو عن أى طريق آخر لا يمكن منعه »(١) . ومن الناحية التاريخية كانت أهمية الكتابة لا تتناول النشر وإنما انحصرت فى تسجيل الأمور المهمة ليتوارثها الخلف عن السلف . وشملت كذلك مبادلة الآراء فى محيط محدود ضيق بواسطة تبادل الرسائل ولم تصبح الكتابة أداة للنشر إلا عندما اخترع جوتنبرج Guttenberg الطباعة . فبفضلها أمكن للمؤرخين والشعراء والفلاسفة والعلماء والسياسيين إذاعة كتبهم ومؤلفاتهم فى كل مكان ، وأصبحت الكتابة عن طريق الطباعة منبرا عاما فى داخل البلد الواحد وفى خارجه . ثم ظهرت الصحف بعد ذلك فعملت على خلق رأى عام مستنير فى سائر الأمم الراقية وأصبح النشر فى مختلف أبوابه عاملا من عوامل الحضارة والرقى .

نعم إن كل ماينشر ليس بصحيح وصائب ولكن الصحة والخطأ فى النشر ليست هى بيت القصيد وإنما الأمر الهام هو إمكان النشر وحق التعبير عن الآراء فى ذاته بواسطة الكتابة سواء كان هذا التعبير صحيحا أم خاطئا . وفى هذا يقول فولتير فيلسوف الثورة الفرنسية الشهير لأحد أصدقائه مانصه : « إنى لا أتفق معك فى الرأى ولا فى أى كلمة تكتبها

---

(١) Ibid., Préface, 8, 12, 13

ولكنى مع ذلك على استعداد للدفاع إلى آخر نبض فى حياتى عن حقك فى نشر ما تؤمن به » . فحرية النشر حرية لازمة وضرورة لابد منها فى الديمقراطيات كى يستقيم دولاب الأعمال فى المجتمع وخاصة بعد تقدم أساليب الدعاية(١) .

وهذه الحرية كسائر الحريات ليست مطلقة . فهناك قوانين خاصة بالنشر فى كل أمة تكون بمثابة رقيب على ما يذاع على الناس فلا يعتدى على الصالح العام . ولعل الأغراض التى ترمى إليها هذه الرقابة censorship هى ما يأتى :

أولا : منع نشر الآراء والأفكار التى تحض على الإباحية وعدم الاحتشام وعلى التهتك سواء كان هذا النشر فى شكل مقالات أو نشرات أو كتب أو أفلام أو مسرحيات أو صور واقعية أو صور كاريكاتورية هزلية .

ثانيا : منع القذف والتشهير بالأفراد والهيئات والطوائف وبأعمال الحكومة .

ثالثا : منع مهاجمة الأديان والتحقير من شأنها ، ومقاومة الدعوة للزندقة والكفر والالحاد .

رابعا: منع النشر أو الكتابة فى الآراء الثورية والأفكار التى تبغى قلب نظام الحكم وتغيير النظام الاجتماعى السائد فى الأمة ، ومنع كل ما يرمى إلى العبث بالمشخصات القومية .

وعلى الرغم من قيام الرقابة فحرية النشر فى الديمقراطيات الحديثة

---

(١) Llyod - Democracy & its Rivals, london 1940, P. 72.

مكفولة ، لأن قوانين الرقابة لاتطبق فى الغالب بحذافيرها إلا فى حالات الأزمات الحادة . والحال على عكس ذلك فى البلاد الدكتاتورية فالرقابة تشتد ضد كل ما لا يتفق مع الروح السائدة فى الحكم . وعلى أية حال فالرقابة لازمة وانعدامها فيه خطر كبير على الاستقرار الاجتماعى(١) . ولقد تنفس الناس الصعداء بقيام حركة التحرير لأنها ألغت كل أنواع الرقابة غير المشروعة وسمحت بنشر كل ما يفيد الأمة ويعمل على رفعة شأنها وما يقوى من مركزها الأدبى بين الأمم الناهضة .

ثالثا . الحرية الدينية : هى حرية الاعتقاد فى دين معين ومزاولة طقوسه فى غير ماحرج ولا محاسبة للمؤمنين على أخذهم به وتحقيقهم لأصوله المحدودة وتنفيذهم لأوامره المرسومة . ولقد نص إعلان حقوق الإنسان عليها فى سنة ١٧٨٩ بفرنسا بقوله . « يجب أن يطمئن كل إنسان على آرائه حتى الدينية منها بحيث لا تتعارض مزاولتها مع النظام العام » . وفى إعلان الحقوق لسنة ١٧٩٣ نجد النص الآتى : « إن مزاولة المذاهب الدينية لا يمكن منعها »(٢) . وتتطلب هذه الحرية من السلطة الحاكمة الوقوف على الحياد أمام سائر الأديان التى يعتنقها محكوموها وألا تفضل دينا على دين لأن التحزب أمر مرذول وله أوخم العواقب . لأن أهل الدين المحرومين من عطفها سينقمون عليها وعلى أتباع الدين ذى الحظوة عندها . فالمساواة بين أصحاب الأديان المختلفة ضرورة اجتماعية لابد منها لتقوم الحياة الاجتماعية بين الناس على المحبة والإخاء الانسانى لا على عدم التسامح والمحاباة

---

(١) Laski, 109-113. & Ibid., 73-75.

(٢) Faquet, Préf. P. 8, 13.

المذهبية ، لأن عدم التسامح يقسم الأمة إلى طوائف متنابذة متعادية يتحرش بعضها ببعض فينعدم الانسجام الديني عامة فيما بينهم ويتهدد أركان المجتمع وينتابه الاضطراب وعدم الاستقرار(١) .

ويرجع ظهور هذه الحرية في أوروبا إلى سنة ١٥٩٨ حين أعلنت وثيقة التسامح الديني بفضل الملك هنري الرابع ملك فرنسا والتي تعرف باسم وثيقة نانت Les Edits de Nantes ، ولكن ما كاد يعتلي لويس الرابع عشر عرش فرنسا حتى ألغى هذه الوثيقة في سنة ١٦٨٥ وابتدأ اضطهاده لأهل المذهب البروتستنتي فشردهم في داخل البلاد وفي خارجها ولم يرفع عنهم هذا الاضطهاد إلا بعد الثورة الفرنسية وما كان لفلاسفتها في ذلك من مجهود في الدفاع عن التسامح الديني وخاصة الفيلسوف فلتير وجان جاك روسو فردت إليهم منذ ذلك الحين حريتهم الدينية . أما في انجلترا فمنذ حكم الملك هنري الثامن (١٤٩١ – ١٥٤٧) ساد فيها المذهب الانجليكاني واضطهد فيها أصحاب المذاهب الأخرى . ودام هذا الاضطهاد إلى سنة ١٦٨٨ حين صدرت وثيقة التسامح الديني Act of Toleration ، ولكن هذا التسامح كان صوريا فلقد منع مثلا كل من لم يكن انجليكانيا من الاشتراك في الحياة السياسية . ولم تلغ القوانين التي قيدت نشاط الكاثوليك في انجلترا ، ولم يصبح التسامح فعليا فيها بالنسبة لأصحاب المذهب الكاثوليكي إلا في سنة ١٨٢٩ وبالنسبة لليهود في سنة ١٨٥٨(٢) . واستمر اضطهاد الأخيرين أي اليهود إلى منتصف القرن العشرين في كل من

---

(١) Hobhouse, 29, 30.

(٢) Llyod, 69, 70.

ألمانيا النازية فى عهد هتلر وإيطاليا الفاشية فى عهد موسوليني .

كذلك لم تتحقق هذه الحرية الدينية بالنسبة للمذاهب الدينية الفكرية Deisme التى يقول بها الفلاسفة من فترة إلى أخرى . ولم تتحقق بعد ذلك بالنسبة للمبادىء التى تخالف تعاليم الدين السائد فى بعض البلاد الأوربية . فمثلا اضطهد الفيلسوف الاجتماعى أوجيست كونت Comte وتلاميذه فى فرنسا لأنه وضع دينه الجديد الذى سماه دين الكائن الأعظم - Lareligion du grand etre واضطهد تلميذه اسبيناس Espinas لأنه أراد أن يحضر رسالة للدكتوراه عن فلسفة أوجيست كونت . وفى انجلترا اضطهد الفيلسوف دارون Darwin وأعوانه فحرمت عليهم وظائف التعليم والتدريس لأن نظريتهم فى أصل الإنسان تخالف تعاليم الدين(١) .

ولقد احترمت حركة التحرير فى مصر هذه الحرية فجعلت من أسس نهضتها المباركة الاتحاد فهو يعنى جمع شمل الناس مهما يكن بينهم من خصومات حزبية أو أنانية فالدين يدعو إلى الإخاء الانسانى ونبذ الفرقة والتناحر ولهذا كان للدين مكان مرموق عند قائد الثورة البطل اللواء محمد نجيب بما أبداه ويبديه دائما فى المناسبات المختلفة من روح التسامح والعطف نحو أهل الطوائف المتباينة حتى اليهود الذين حاربهم فى فلسطين . ولعل أمره المشهور بأقامة الكنائس لتعبد الضباط والجنود المسيحيين فى معسكرات الجيش ان ينساه له التاريخ وسيذكر له دائما بالحمد والثناء العاطر .

رابعا ـ الحرية الاجتماعية : وهى حرية عملية تتعلق بحياة الناس الجارية فى المجتمع . وتقوم على مبدأ الإخاء(٢) ، وهى بهذا الفهم تشمل النواحى الآتية :

---

(١) Lyod, 71, 72. (٢) Hobhouse, 31,

أولا : التحرر من نظام الطبقات الاجتماعية ، ونظام الطوائف ، وغير الفروق الاجتماعية بين الناس ، والقضاء على النظم التى تجعل الناس فى مراتب بعضها فوق بعض . فتتسلسل قيم الناس الاجتماعية ، ويبدو بعضهم أنبل من غيرهم ولهم من الحقوق ماليس للآخرين . ومبدأ الإخاء من الناحية الاجتماعية يدعو إلى روح المزاملة والصداقة التى يمكن مشاهدتها مثلا فى وضوح فى غرائز الضيافة والتكريم المتبادل بين سكان الجهات الجديدة التى يجتمع فيها الناس لغرض واحد مشترك هو استغلالها . فعادة تنعدم الفروق الاجتماعية فيما بينهم ويبدون متآخين لايعلو بعضهم على بعض فى مراتب أو طبقات اجتماعية لأن الكل يعملون معا ولا يتميز الشخص عن الآخر إلا بعمله وبمؤهلاته الذاتية ولا بشىء آخر قديم وسابق كالمولد والحسب والنسب والجاه . . . الخ وما إلى ذلك من العناصر التى تقسم الناس إلى فئات متنابذة وفرق متخاصمة متصارعة فالعمل قيمة الإنسان والحياة الاجتماعية كلها تقوم على الاتحاد والتضامن وعلى تقسيم العمل (١).

ويتضمن العمل حرية فرعية هى حرية التعليم وهى لاتحبس التعليم فى بعض الطبقات العليا فقط وإنما هو عندها عام بحكم أن كل مواطن له حق العمل فله حق تعلم هذا العمل أيا كان نوعه ، فالناس سواسية فى رفع الجهل عن أنفسهم وفى تلقن أصول المهن التى عن طريقها يخدمون مجتمعهم ويكونون أعضاء نافعين عاملين فيه (٢) . ولقد وفق الرئيس محمد نجيب كل التوفيق فى جعل العمل دعامة أساسية من دعائم نهضة التحرير المباركة فى

---

(١) Durkheim - De La Division dutravail Social, Paris 1926, 164—166

(٢) hobhouse, 32.

مصر فأكد بهذا قيام الحرية الاجتماعية بين الناس فيها .

إن كل ماتقدم ينصب على المعنى العلمى الاجتماعى للاخاء فى الوقت الحاضر ولكن لم يكن للاخاء هذا المعنى الحديث إبان القرن الثامن عشر فى زمان الثورة الفرنسية فلقد أريد به معنى أخلاقى وديني هو البر والاحسان إلى الغير والعطف والشفقة المتبادلة بين قلوب الناس . والفهم الأول أهم بكثير من هذا الفهم الثانى لأن الفهم العلمى يحرر الإنسان بعمله والثانى يلحقه بإحساس الآخرين ويجعله تابعا لهم . فالاخاء فى عهد الثورة الفرنسية هو التعاطف والبر ولم يقم على فكرة المساواة وإنما على فكرة المحبة الانسانية التى نادى بها فلاسفة تلك الثورة وخاصة روسو فلقد رغب فى الخفض من حدة التنافر الاجتماعى الخاص بالثروات وملكياتها وتوزيعها واستغلالها فخاطب المشاعر المرهفة المفروض وجودها عند الانسان باعتباره إنسانا فقال هو وغيره بالرحمة بالمحتاجين حتى تقل الفروق الاجتماعية ولا تتباعد وحتى لاتقوم الحياة بين الناس على النقمة والبغضاء وإنما على التساند والتراحم وبهذا لايصبح حق الملكية حق اغتصاب وسطو لأن هذا الحق فى الأصل عند روسو انتزع انتزاعا من أيدى الناس ولهذا يعده نوعا من السرقة وعلى الأغنياء رده إلى أهله الذين حرموا بالقوة الغاصبة الباطشة منه (١) .

ثانيا : التحرر من الامتيازات : إن الامتيازات منذ القرن الثامن عشر عدو من أعداء حقوق الانسان وحرياته . ولعل أكبر من حاربها فى العهد الحديث هو جان جاك روسو الذى يعتبر أهم الدعاة إلى المساواة بين الناس ، ولقد انتشرت فكرة المساواة وتأصلت فى فرنسا بفضل كتاباته

---

(١) Rousseau · Discours Sur L'inégalité, P. 205, 206.

بحيث أن دى توكفيل Detocqueville يؤكد أن السبب الأول والأصيل للثورة الفرنسية هو ليس طلب الحرية وإنما فى واقع الأمر هو طلب المساواة وسحق الامتيازات . ومع ذلك فمن الغريب جدا أن نلاحظ أن المساواة لم تذكر فى إعلان حقوق الانسان بين حقوقه الأساسية التى هى: حق الحرية ، وحق الملكية ، وحق الأمان ، وحق مقاومة الاضطهاد(١) . ولعل السبب عندى يرجع إلى أن من قام بالثورة الفرنسية كانوا من أصحاب الحرف والحوانيت والزراع أى من المقلين ومن رقيقى الحال الذين رغبوا فى الاطمئنان على حرية ما يملكون وما يحوزون دون أن تفرض عليهم ضرائب أو مكوس من قبل النبلاء فيقتطعون جزءا من ثرواتهم . ولقد وصلوا إلى هذا الغرض القريب البسيط عن طريق الحقوق الكبرى التى تقدم ذكرها وخاصة حق الملكية وحق عدم الاعتداء . فهذان الحقان ضمنا للمالك ملكيته وفتحا الطريق واسعا أمام الكفايات ليستغل كل فرد مقدرته الذاتية فى العمل والحيازة والتملك . وبهما قضى إعلان الحقوق على الامتيازات. يقول إعلان حقوق الانسان لسنة ١٧٨٩ ما نصه : « إن حق الملكية حق مقدس لا يعتدى عليه ولا يمكن حرمان أى إنسان منه إلا لضرورة عامة مشروعة وقانونية وبشرط دفع تعويض عادل مقابل ذلك » . ونجد فى إعلان سنة ١٧٩٣ : « إن حق الأمان يتلخص فى تلك الحماية التى يمنحها المجتمع لأفراده ليحافظ بها على شخصه وعلى حقوقه وعلى ممتلكاته »(٢) . ومعنى هذا أن كل إنسان يجب أن يطمئن ولا يخشى إعتداء أحد عليه لأن القانون يحميه كما يحمى عمله وملكيته فهذه مظاهر مقدسة وبهذا تضمن المساواة

---

(١) Lloyd, 105. (٢) Faguet, Préf, 9, 13.

للانسان بالنسبة لما يملك فالمساواة هنا هى عدم الحرمان وتمتع كل فرد بثروته وكسبه .

ولقد حققت نهضة التحرير فى مصر الزراعية هذه الحرية فألغت سائر الامتيازات الزراعية ، فأقرت حق امتلاك الأراضى للمعدمين من الفلاحين وتساعدهم فعلا فى زراعتها ، ومنعت الامتلاك إلى أكثر من مائتى فدان كحد أقصى ، ومنعت تحكم صاحب الأرض فى تحديد الايجارة وحددت نصيبه فى المزارعة ، ومنحت أهل الزراعة حق تكوين النقابات . . . . الخ وألغت من الناحية الأدبية الانسانية الامتيازات الأخرى وخاصة حمل الألقاب فلم يعد هناك سيد ولا مسود إنما الكل سواسية كأسنان المشط .

ثالثا : التحرر الجنسى أو إقرار حقوق المرأة : ويراد بذلك إقرار الحقوق المدنية والحقوق السياسية للمرأة أى إقرار حق العمل فى المهن المختلفة وحق المشاركة فى الحياة النيابية . نعم إن للمرأة أهميتها العددية بحكم أن النساء يكون نصف المجتمع تقريبا ، ولهذا نرى بعض الأمم الحديثة قد أقرت لهن هـــذه الحقوق كالولايات المتحدة الأمريكية ، ونيوزيلندا ، واتحاد جنوب أفريقيا(١) . ولكن الأمم الأوروبية القديمة كانت أحرص من ذلك كانجلترا ، وفرنسا ، وبلجيكا والبرتغال وألمانيا فى عهد هتلر . . . الخ ، فهذه البلاد ترى أن المرأة خلقت للمنزل ، ولرعاية الأسرة وعدم المساهمة فى الحياة العامة أو السياسية فمثلا لم تعط المرأة الانجليزية حق التصويت إلا فى سنة ١٩٢٨ ، والمرأة الفرنسية لم تنل ذلك إلا بعد الحرب العالمية الأخيرة أى فى أواسط القرن العشرين وتحت

---

(١) Lloyod, 114.

عوامل خارجية منها انهزام فرنسا واضطرارها إلى مسايرة من تولى أمرها من الأنجلوسكسونيين وخاصة أمريكا . وعلى أية حال تعرف المرأة العاقلة فى كل مكان أن إقرار هذه الحقوق وخاصة الحق السياسى أمر ثانوى بالنسبة إليها وأنها حتى فى حالة حصولها على هذا الحق الأخير لا تمارسه كما يجب لأنها لم تخلق للسياسة وهـــذا باعتراف زعيمة من الزعيمات المشهورات فى ايطاليا وأوروبا عامة هى الدكتورة جينا لمبروزو Gina Lombroso فى كتابها القيم « المرأة فى المجتمع القائم »(١)

ونحن فى مصر ما أحرانا إلى تعقل النساء فقد طغت حركاتهن الاجتماعية عن الحدود الطبيعية الاجتماعية . وأنا لا أعادى المرأة بهذا وإنما أنا من أنصارها ولكنى لست فى الوقت نفسه من دعاة الطفرة لأنى أؤمن بالتطور الاجتماعى السليم الذى يجىء عن اتجاه سوى لسائر الظواهـــر الاجتماعية معا . ولعل من أهم هذه الظواهر الدين والعادات والعرف والتقاليد . . . الخ ، فهذه عناصر لها احترامها وقداستها ولا بد من التمهيد إلى نيل الحق السياسى بالتدريج حتى لا يبدو نابيا فى مجتمع اسلامى لم يألف هذا من قبل وإن كان الاسلام فى حد ذاته سمح لا يبخس أحدا حقوقه وإنما لظروف الزمان والمكان اعتبارها دائما فلتنتظر المرأة إذن قليلا وليس فى هذا تجن أو ظلم ، فالنهضة الأوربية قامت منذ القرن السادس عشر ومع ذلك لم تنل المرأة الفرنسية حقوقها السياسية كما قدمت إلا فى منتصف القرن العشرين . ونهضتنا قامت منذ سنة ١٩١٩ ونالت المرأة منذ هذا التاريخ القريب أغلب حقوقها فلا يضيرها شىء لو صبرت

---

(١) Gina Lombroso - La Femme Dans La Societe Actuelle Paris 1929, p. p. 73—76.

قليلا . وأنصحها بقراءة كتاب الدكتورة جينيا لمبروزو من أوله لآخره ولتتعقله ولتفكر فيه وتتدبر أمره بل فلتتفضل بترجمته إلى العربية حتى تطلع عليه المثقفات فى مصر من بنات حواء وتعمان بعد ذلك بما جاء فيه من درر غالية وآيات بينات فى تحرير المرأة(١) .

خامسا ـ الحرية الاقتصادية : وهى ترمى إلى استقلال الفرد فى إنتاجه وعدم تدخل الحكومة فى هذا الشأن بحيث يصبح الفرد مسئولا عن مجهوداته الخاصة فى الصناعة والتجارة وغيرها . وقيام الانتاج على المجهود الفردى خليق بدفع الفرد إلى تحقيق أكبر سعادة ممكنة لنفسه وأكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس فى المجتمع . لأن المجتمع ما هو إلا مجموع من الأفراد فى نهاية الأمر . وبما أن الفرد هو محور النشاط الاقتصادى والتجارى لهذا وجب منع كل تشريع يكون عقبه كأداء فى سبيل مجهوده وانتاجه(٢) ، كقوانين الغلال التى كانت فى انجلترا فيما قبل سنة ١٨٤٦ والتى حاربت بعضا من الناس على حساب الآخرين هم طبقة الملاك الزراعيين وطبقة المستوردين . ولقد ظهرت الحرية الاقتصادية بشكل واضح فى أوروبا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر فقد نادى بها الطبيعيون فى فرنسا وناصرها فى انجلترا وقال بها المفكر الأشهر آدم سميث بوجه خاص(٣) .

« ١ » الدكتور عبد العزيز عزت ـ فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع مصر ١٩٥١ ص ٢٥٦ وما بعدها .

« ٢ » Hobhouse, 38.

« ٣ » Llyod, 107.

وترتكز الحرية الاقتصادية على المبادىء الأساسية الآتية: (١) على فكرة القانون أو النظام الطبيعي ، وأن هناك ترابطا مؤكدا وثابتا بين الظواهر الاقتصادية لا يمكن التخلص من النتائج المترتبة عليه . (٢) على فكرة المصلحة الشخصية فهى أهم الدوافع التى تجعل الفرد ينتج بكثرة ويخدم أغراضه ومصالحه على أحسن وجه ممكن . (٣) على أن المصلحة الذاتية لا تتعارض مع المصلحة العامة . فالفرد عندما يسعى لنفسه يفيد فى الوقت نفسه صالح المجموع لأن هذا المجموع عبارة عن مجموعة من الأفراد . (٤) خطر تدخل الدولة فى الأمور الاقتصادية . فالنشاط الاقتصادى يجب أن يترك للأفراد ، وزج الدولة بنفسها فى هذا الميدان خطر على حرية الأفراد الاقتصادية والانتاجية (٥) على أن الملكية الفردية مشروعة وأنها نظام طبيعى يشجع على الانصراف إلى إنتاج الثروات ودفع الملاك إلى العمل والنشاط فى استغلال أموالهم . فالملكية الفردية هى الباعث والمحرك وهى تتضمن حق الميراث لأن صالح الأسرة من صالح الفرد . وهى من العوامل الفعالة كى يحرص الفرد على الادخار وجمع الثروات(١) .

ولهذه الحرية الاقتصادية شروط لابد من توافرها كى تكون فى طبيعتها الحقة أهمها : (١) منع احتكار الدولة لإنتاج بعض السلع ، ومنع الضرائب الجمركية التى تعوق الانتاج الفردى القومى (٢) قيامها على حرية التعاقد ووجوب احترام هذا التعاقد (٣) اقرار التجمع الاقتصادى وحق الأفراد فى تأليف الجمعيات والشركات الاقتصادية لزيادة قوة الانتاج وحق

---

(١) Gide & Rist—Hist. Doct. Economiques, Paris 1926, 108 — 118.

الأفراد فى تأليف الجمعيات والشركات الاقتصادية لزيادة قوة الانتاج وحق تكوين النقابات للدفاع عن مصالحهم(١) .

لم تسد هذه الحرية لمدة طويلة فى أوروبا فمثلا دامت فى انجلترا من سنة ١٨٢٥ إلى سنة ١٨٦٠ فقط ، فالغيت قوانين الغلال فى سنة ١٨٤٦ ، والغى قانون الاحتكار فى الملاحة وخفضت الرسوم على المواد المصنوعة فى سنة ١٨٤١ . ولكن الأمم الأوربية فى غالبيتها نبذت هذه الحرية فى القرن العشرين وتدخلت الحكومات فى شئون الصناعة والتجارة فى الداخل والخارج وطغت السياسة على الاقتصاد . ولعل أهم الأسباب الدافعة إلى ذلك تنحصر فيما يأتى :

أولا : عدم استقرار السلام العالمى ، وعدم قيام الاخاء بين الدول ، وشن الحروب بين آونة وأخرى مما تطلب مجهودا حربيا وماليا أدى إلى الحماية الاقتصادية فى سبيل تحقيق المطامع والأهداف السياسية(٢) .

ثانيا : بسبب التقليد والمحاكاة بين الأمم . لأنه يصعب على دولة معينة التزام الاعتدال فى وقت تغالى فيه الأمم الأخرى فى فرض الضرائب الجمركية ، ولا يمكن لأى حكومة معارضة الرأى العام وذوى المصالح الاقتصادية الذين يطالبون عادة باتخاذ اجراءات لمقابلة المثل بالمثل .

ثالثا : أدى ضعف الميزانية فى بعض الدول إلى رفع الرسوم الجمركية لزيادة ايرادات الخزينة العامة .

رابعا : اضطرت الأزمات الاقتصادية المتكررة إبان هذا القرن

« ١ » Hobhouse, 34 - 38.

« ٢ » Franck - Democraties en Crise Paris, 1937, p. 5.

الدول إلى ابتكار الوسائل الضرورية لحماية الاقتصاد القومى . ولجأت بسبب ذلك إلى نوع من العزلة الاقتصادية كما قامت روسيا مثلا بمشروع الخمس سنوات لتكفى نفسها بنفسها ، وكما وضعت ألمانيا فى سنة ١٩٣٦ مشروع الأربع سنوات الخاص بالمواد الأولية لتنتج ما يكفيها من هذه المواد (١).

ولقد اهتمت حركة التحرير فى مصر بهذه الحرية الاقتصادية فعملت على تشجيع استثمار رؤوس الأموال فى الصناعة والتجارة وألا تكتفى بالزراعة فقط . ولم تتدخل الحكومة كمنتجة فى هذا الميدان فتنافس المشاريع الفردية والجمعية وإنما تركت الحرية أمام كل منتج مستقل حتى ولو كان أجنبيا (٢) لتنشط رؤوس الأموال وتقوى الحركة الانتاجية فيزداد الدخل القومى وتجد الأيدى العاملة ما تعمل فيه فتقل البطالة ولهذا تحسنت الحالة الاقتصادية كثيرا فى العهد الجديد بعد أن تدهورت فى العهد البائد ، وابتدأت مظاهر البشر والرخاء تشق طريقها فى سائر نواحى المجتمع المصرى .

سادسا : الحرية العائلية : وهى تقوم على الأركان الآتية :

أولا : على حرية الزوجة بالنسبة للزوج فيما يتعلق بحق الملكية وحق الميراث . ثانيا : على حرية الزواج باعتباره يبنى على إرادة الطرفين مع تقييد هذه الحرية بالنسبة لتعدد الزوجات والطلاق . ثالثا : على حرية النشء وتنحصر فى الاهتمام بتربية الأطفال تربية مستقيمة .

أولا : حرية الزوجة بالنسبة للزوج فى الملكية والميراث . إن المرأة الأوربية عامة والفرنسية خاصة إذا تزوجت أصبحت عادة تحت وصاية

---

(١) Siegfried & de Macilly... etc — L'economie Dirigée Paris. 1937, 75, 193.

(٢) أصدرت قانون تشجيع رؤوس الأموال الأجنبية فى ١/٤/٥٣

زوجها فى شئون الملكية . فلا يسمح للمرأة المتزوجة إلى الوقت الحاضر بالبيع أو الشراء أو الهبة أو الرهن أو الوصية ولا بأى عقد من هذا النوع إلا إذا وافق على ذلك بعلها وأقره . فهى تابعة فى هذه الأمور لإرادة زوجها . فكل ما تملكه المرأة المتزوجة شركة فيما بينها وبين زوجها ويعرف هـذا النظام باسم نظام الملكية المشتركة وهو نظام فى صالح الزوج أكثر منه فى صالح الزوجة لأنه يخفف عن كاهله عبء النفقة على الأسرة بحيث تساهم المرأة فيه (١) . ولا تتفق هذه الحالة مع مبدأ الحرية عامة ، فالمرأة أصلا يجب أن تقف على قدم المساواة مع الرجل فى شئون الملكية ، ولعـل الشريعة الإسلامية أميل من الشرائع الأوربية إلى إقرار هذا الحق لها كاملا . فالزوج المسلم عليه أن يصرف على أسرته دون أن تشترك فى ذلك الزوجة ولو كانت على شىء من اليسار . فالرجال كما يقول القرآن الكريم قوامون على النساء (٢) . ولكن الإسلام من جهة أخرى لا يسوى بين الرجل والمرأة فى الميراث فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين وربما كان هذا للسبب المتقدم وهو أن الرجل مكلف شرعا بالصرف على الزوجة وأفراد الأسرة فعليه إذن نفقات كثيرة . وليس عدم المساواة فى الميراث ينفرد به الإسلام ، ففى بعض البلاد يقرر المشرع انتقال الإرث إلى الابن الأكبر فقط وهـذا ما يعرف بحق الابن الأكبر والأرشد كما هو شأن التشريع فى انجلترا إلى سنة ١٩٢٢ حـين صدر فى هـذه السنة قانون الملكية ، فقضى على هذا الحق

---

(١) الدكتور عبد الواحد — الأسرة والمجتمع ١٩٤٨ ص ١١٤ .

(٢) القرآن الكريم سورة النساء الآية ٣٤ .

الذى أقام التفريق فى الميراث . وعلى عكس ذلك نجد حق الميراث بالتساوى فى فرنسا — وهو الذى ترمى إليه الحرية فى الملكية — فهى تتميز هذه المرأة بأن القانون فيها ، يقرر قاعدة توزيع الأرث بالتساوى على الأبناء .

ثانيا : الحرية فى الزواج باعتباره يبنى على الإرادة مع تقييد هذه الحرية بالنسبة لتعدد الزوجات والطلاق .

إن أهم صفة للأسرة هى قيامها على زواج يبنى على الحرية المتبادلة بين الزوج والزوجة . فلم يعد جائزا فى أواسط القرن العشرين منع بعض الناس من الزواج كحال الارقاء والعبيد فى العهود القديمة . ولم يعد مشروعا أن يكون الزواج اتفاقا بين الأسر دون أخذ رأى من يهمهم الأمر بالذات وهما الزوجين . ولم يعد مستساغا أن يفرض الزواج فرضا وبشكل قهرى لأن من الناس من يفضل حياة العزوبة للانقطاع إلى العلم أو الدين أو الفن . . . الخ(١) .

كذلك يقضى تعدد الزوجات على تماسك الأسرة ووحدتها لأنه يخلق الفرقة والتنابذ فيها . فتقوم الغيرة عادة بين الزوجات وينشب العداء بين أبنائهن ، غير ما فى هذا النظام من استهلاك لقوى الرجل الفكرية والبدنية فتجعله يعيش عيشة مضطربة ويصعب عليه تأدية وظيفته على الوجه الأكمل فى المجتمع . وإذا كان الإسلام قد أباح تعدد الزوجات إلا أنه عاد فقرر صعوبة إقامة العدل بين الضرات ولهـــذا قال القرآن الكريم ما نصه :

---

(١) Guiraud — Art. famille. gr. Encyelopédie T. 16, P. 1180, 1181.

« فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة » أى أن الاقتصار على الزوجة الواحدة أقرب إلى العدل وأضمن للنجاة من الظلم وأهدى إلى الامن فى الحياة الزوجية . ثم ينصح القرآن بعد ذلك بالزوجة الواحدة فيقول : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » . ولهذا كان الزواج بامرأة واحدة هو الزواج الطبيعى والمرغوب فيه وهو الزواج السليم .

كذلك إن أبغض الحلال إلى الله الطلاق . فليس من الحرية العائلية فى شىء أن تهدد حياة الأسرة بين آونة وأخرى بوباء الطلاق لأن الزواج أصلا رباط روحى يقوم على المحبة والاخلاص والطاعة . فهو ليس بمتعة وقتية وإنما هو رابطة مقدسة يجب أن تدوم مدى الحياة . ولهذا وجب عدم حلها إلا لأسباب اضطرارية ملحة كالمرض المعدى والمرض المزمن . وكالخيانة الزوجية والعقم ، والكراهية التى تدوم طويلا ويصعب التوفيق بين الزوج والزوجة . . . الخ(١) .

ثالثا : حرية تربية الأطفال : إن تربية الأطفال حق من حقوقهم الطبيعية وهى واجب لا مفر منه على الآباء نحوهم . وواجب على الدولة إن عجز الآباء أو أهملوا فى ذلك . فكل طفل له الحق فى أن ينشأ قويا فى جسمه ، ناضجا فى عقله ، حيا فى خلقه ، ومن هنا كانت الوظيفة التربوية للاسرة فى مقدمة وظائفها الاجتماعية والمنزل هو المدرسة الأولى للطفل(٢) وعلى الرغم من تعدد المنشآت التربوية والتعليمية والمهنية التى تهتم بأمـــر

---

(١) الدكتور عمر فروخ ـ الأسرة فى الشرع الاسلامى ، بيروت ١٩٥١ ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) Durkheim—Année Sociologique, T. 1, P. 59, 60.

لأطفال لم تفقد الأسرة إلى الآن وظيفتها التربوية باعتبار أن أثرها فى نفوسهم أقوى وأرسخ . ولكى تقوم الأسرة بواجب التربية المستقيمة خير قيام فى نواحيها المختلفة . يجب توفر الشروط الآتية :

أولا : العطف على الأطفال والرغبة الصادقة فى تحبيبهم وفى صدق الإخلاص لهم والوفاء فى الاهتمام بأمرهم ، أما كون أن يجيء الأطفال اعتباطا فسيكونون قطعا عبئا ثقيلا على آبائهم ولن ينبعث حبهم لهم من السليقة والطبع وإنما من الضرورة التى فرضتهم عليهم فرضا .

ثانيا : المقدرة المادية والخلقية . فيجب على كل أسرة عند الزواج أن تقيم للناحية المادية أهميتها لاشباع حاجات أفرادها الضرورية والكمالية ، لأن حياة الفقر فى الأسرة لها عواقبها الوخيمة على الصحة وحالة أبدان أعضائها وكذلك على حالاتهم النفسية وعلى مركزهم الأدبى والاجتماعى . ثم إن المقدرة الخلقية لازمة فى هذا المقام وتتلخص فى خلق جو من الثقة والمحبة بين أعضائها . ولا تقوم هذه الفضائل طالما تهدد حياة الأسرة بالطلاق وبتعدد الزوجات وغير ذلك من أسباب الضعف التى تنتاب فى الغالب إرادة رب الأسرة . فموانع حرية تربية الأفعال تنحصر إذن فى ثلاث هى : فى عدم المبالاة وعدم تقدير المسئولية . وفى الفقر والعوز ، وفى الرذيلة وعدم تأنيب الضمير من ناحية الوالدين(١) .

سابعا — الحرية القومية : وهى حرية تتعلق بمجتمع أكبر فى حجمه من الأسرة هو الأمة . وفى التاريخ الحديث أمثلة متعددة لها . فشعوب أوربا على اختلافها قاومت غزو نابليون لها ولم ترض عن فتحه لها وبقائه

---

(١) Hobhouse, 39, 40.

فى أرضها بجيوشه الجرارة لما فى ذلك من اعتداء على حرمتها القومية وشعورها الوطنى . ومن ذلك أيضا نضال إيطاليا فى سبيل وحدتها واستقلالها . وصراع بعض شعوب أوروبا ضد النفوذ التركى . وكذلك يمكننا ذكر الحركات القومية فى أيرلندا وفى الهند ومصر للتحرر من رق الاستعمار . . . الخ(١) . ويرى هوبهوس أن هذه الحرية تمثل أبسط أشكال الحريات لأنها تعنى الرغبة فى إقرار الحقوق الطبيعية للمغلوبين على أمرهم . وهذا رأى خاطىء فهى من أهم الحريات لأنها لو انعدمت فلا قائمة للحريات الأخرى وتبقى كلها ناقصة مادامت لم تحقق هذه الحرية القومية . ويرجع ميله إلى التخفيض من قيمة هذه الحرية إلى نزعاته الاستعمارية . فهو يصعب عليه فهم وجود الأمة مستقلة عن الدولة . ويبنى الدولة على القوة الغاشمة(٢) . ولا يرى مانعا من أن تلحق بعض الأمم الضعيفة ببعض الأمم القوية بشرط أن تسودها القوانين الديمقراطية فالأمم الضعيفة فى مثل هذه الحالة تفيد كثيرا من الأمم القوية(٣) . بل يعتبر اشراف الأمم الكبيرة على الصغيرة تفضلا وتكرما منها لأنها ستربط نفسها بما هو عالة عليها(٤) . وهو يتهكم مثلا أن تعتبر أيرلندا أمة(٥) . وأن تطالب باستقلالها . ولكنه لو عاش إلى وقتنا هذا لرأى بعينى رأسه أنها أمة وأنها نالت استقلالها رغم صغرها لو قورنت بقوة بريطانيا التى حكمتها .

---

(١) Ibid., 41.
(٢) Ibid., 42.
(٣) Ibid.
(٤) Ibid., 43.
(٥) Ibid., 41.

ويرجع كل هذا إلى أن هوبهوس لم يفهم الأمة على طبيعتها الحقة وإنما ذهب يتأثر في فهمها بفلسفة صديقه هربرت سبنسر Spencer صاحب نظرية الصراع والنضال والتغلب والبقاء للأصلح . مع أن الأمة أبعد ما تكون عن هذا الفهم الحيوي الذي يبني العالم الانساني على أسس من العالم الحيواني . إن الانسان في معيشته مع غيره في المجتمع له طبيعة خاصة هي الطبيعة الاجتماعية وهي مخالفة تماما ومستقلة عن الطبيعة الحيوية (١) . فالأمة كائن اجتماعي لا حيوي ، عرفها رينان وهو أحد عداء المدرسة الوضعية الفرنسية التي أسسها أبو علم الاجتماع في أوربا أوجست كونت بأنها روح (٢) ، ويقصد بذلك أنها روح اجتماعية أو إذا شئنا استعمال اصطلاح علمي حديث هي عقل جمعي (٣) . وهذا العقل يتكون من عناصر تشتق من طبيعته الخاصة أي من الطبيعة الاجتماعية : فهو يتكون مثلا من العادات بأنواعها المختلفة ، ومن العرف ، ومن التقاليد ، ومن الذوق العام ، ومن الرأي العام . . . الخ (٤) وهذه العناصر دفينة في نفوس الناس مهما تجاهلت أثرها القوة الغاشمة . فمن شأن هذه العناصر الاجتماعية التوحيد بين الناس وجعلهم كتلة واحدة تشعر بشعور واحد في ماضيها وفي حاضرها وفي مستقبلها . فتصبح ذكرياتهم واحدة واتجاه مجهوداتهم في حاضرهم واحد ، وآمالهم نحو المستقبل

---

(١) Régles, 12.

(٢) Renan — Pages francaises, Paris 1926, P. 68.

(٣) الدكتور عبد العزيز عزت — العقل الجمعي ، مصر ١٩٥٢ .

(٤) Division, 46.

واحدة(١) . قد يضاف إلى هذه العناصر الأصيلة الفعالة عناصر أخرى اجتماعية كوحدة اللغة ووحدة الدين والمنافع الاقتصادية المشتركة . . الخ . نعم هى عناصر لها أهميتها فى جمع شتات الناس وتوحيد مشاعرهم ولكنها عناصر مساعدة وثانوية لو قورنت بالعناصر سابقة الذكر(٢) .

فإذا جامت القوة المعتدية ومنعت هذا الشعور الجمعى من أن يكون له وجوده المستقل كدولة لها كيانها السياسى ، فهذا أمر ثانوى لأن الحقيقة الاجتماعية الفعاله قائمة فى شكل أمة موحدة . ومنع القوة يكون دائما إلى حين ولا بد من قيام دولتها يوما ما عند ما يرفع كابوس الاستعمار . وكم من أمة فى الشرق والغرب جاهدت جهاد الأبطال فى سبيل حريتها القومية ونالتها رغم مقاومة العاصب وعناد المستعمر . وما استقلال الهند وباكستان وارلندا ولبنان وسوريا . . . الخ ببعيد .

إن هوبهوس يكتب فى الحرية القومية بعقلية القرن التاسع عشر وهو القرن الذى قوى فيه الاستعمار البريطانى وزادت فيه السيطرة الانجليزية على شعوب الأرض (٣) . وهو لا يتورع أن يسمى الأمم المغلوبة على أمرها بالملونين تارة وبأمم الانسان الأسود تارة أخرى ويعتبرها من الناحية الانسانية أقل فى قيمتها من أمم الانسان الأبيض ويقر أن هذه الحرية القومية ناقصة إلى عهده ويأمل أن تكمل يوما ما فى المستقبل (٤) . واتجاه هوبهوس هذا يتنافى فى صراحة ويتعارض

« ١ » Renan, 69, 70.

« ٢ » Ibid., 37 — 68.

« ٣ » Llyod. 28, 29.

« ٤ » Hobhouse, 44.

مع الروح الديمقراطية ويبتعد كل البعد عن روح العلم والانصاف .

ثامنا : الحرية الدولية : وهي ترمي إلى القضاء على الروح البربرية وروح التوحش بين الدول فلا يعتدى بعضها على بعض . إنها حرية ضد استعمال العنف والقوة وضد الطغيان والظلم بين الأمم . وهي كذلك ضد التسلح والتسابق إلى صنع آلات الحرب والهلاك والدمار . وهي بهذا تدعو إلى سيادة السلام والوئام بين الدول ، وذلك عن طريق احترامها للقانون الدولى العام(١) .

لقد تزعم رجال أمريكا الدعوة إلى هذه الحرية فنجد مثلا العلامة بلر Butler — مدير جامعة كولومبيا السابق — يبشر منذ ١٩٠٧ بأسسها العامة وأنشأ لذلك الهيئة الأمريكية للوفاق الدولى وألف فى ذلك كتابه المشهور « الروح الدولية (٢) » ، ثم جاء من بعده الرئيس ولسن Wilson وعرف هذه الحرية فى خطاب له فى يوم الاستقلال فى سنة ١٩١٨ بقوله: « هى سيادة حكم القانون ، مرتكزة على رضاء من يخضع له ، ومدعمة بقبول الرأى العام العالمى المستنير » . ولقد تبلورت دعوتهم فى عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى ، فحددت الحرية الدولية فى ميثاقها وأصبحت ضمن أهدافها الرئيسية فى المادة ١٩ (٣) بالشكل الآتى : « إن هذه العصبة ترمى إلى ترقية التعاون الدولى وتأكيد السلام بين الأمم وتحقيق الطمأنينة والأمن فيما بينها عن طريق احترام الحقوق والالتزامات المتبادلة لاعن

« ١ » Ibid., 44, 45.

« ٢ » Butler — L'esprit International, Paris 1914.

« ٣ » Llyod, 55.

طريق القوة والحرب . وعن طريق تأكيد العلاقات فيما بينها مرتكزة فى ذلك على العدالة والشرف . وعن طريق احترام القانون الدولى العام واحترام نصوص المعاهدات المعقودة فيما بينها » (١) .

ولكن لم تنجح عصبة الأمم هذه فى إقرار السلام بين الدول وقامت الحرب العالمية الثانية . ومهما قيل فى أسباب فشلها(٢) فأنى مرتئى أن السبب الأساسى لذلك هو أن اهتمامها كان منصبا على الوجه السياسى والاقتصادى فكانت بهذا مسرحا خصبا للأغراض القومية الخاصة ببعض الدول القوية ذات النفوذ فيها ، ولم تهتم كثيرا بالمسائل النفسية التى تشكل نفسية عقلية الأمم وحكوماتها من حالة التناقض والتباغض لسبب المنافع الذاتية والمادية إلى عقلية دولية تبنى على إدراك المعنى الإنسانى العام ، وتبغى صالح الأمم قاطبة دون تمييز بين قويها وضعيفها .

ولقد تنبهت هيئة الأمم المتحدة التى خلفتها بعد الحرب العالمية الثانية إلى هذه الحقيقة الكبرى التى لها أهميتها الفعالة . فاهتمت بجانب تحقيق السلام العالمى عن طريق القانون ، بتحقيقه عن طريق خلق النفوس السليمة التى تدرك ذلك ، وعن طريق غرس التفكير الإنسانى المستقيم الذى لا يبغى إلا سعادة الإنسانية جمعاء ورفاهية الأمم بوجه عام ، وهناء الجنس البشرى كله باعتباره أسرة واحدة كبيرة يقوم بين أفرادها التعاون والتماسك لا الفرقة والنزاع والصراع . ولقد عبر الرئيس السابق ترومان عن هذا فى خطاب ألقاه يوم ١٢ يونيو سنة ١٩٤٨ فقال : « إن الهدف الذى نصبو

---

(١) Ibid.

(٢) Dami-Lacrise constitutionnelle dela s.d.n. genève, 1926.

إليه ونكافح فى سبيله هو احترام الأمم بعضها لبعض والحياة فى هدوء كأفراد أسرة واحدة ، إن الأهداف التى نتطلع إليها توجد فى قلوب الناس وعقولهم » . ولقد أخذت هيئة الأمم منذ نشأتها بهذه الروح العالية وهذا الاتجاه السوى فأنشأت مؤسسة قوية للثقافة العالمية هى هيئة اليونسكو Unesco لربط قلوب الناس وعقولهم برباط المودة والإخاء الإنسانى ، واهتمت كذلك بالمشكلات الاجتماعية فى الأمم المختلفة ، ووجهت عنايتها بأمر الشعوب المغلوبة على أمرها . . . وغير ذلك من المسائل الانسانية التى تلغى النقمة من نفوس الناس عامة عن طريق السعى وراء العـــدالة الدولية وبث روح الانسانية والتعاون العالمى(١) .

وبهذا يمكننا أن نقول أن هيئة الأمم المتحدة نجحت كثيرا لو قورنت بزميلتها السابقة عصبة الأمم ويمكننا أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر لهذا النجاح الأمثلة الآتية مبتدئين بالميدان السياسى : أنها وقفت مواقف مشرفة فيما يتعلق بوجود القوات الروسية والانجليزية والفرنسية فى ايران وسوريا ولبنان . وكذلك فيما يتعلق بحصار برلين فى سنة ١٩٤٨ . وأنها أنهت القتال فى اندونيسيا وتأسست الجمهورية الأندونوسية بفضلها . وكذلك أنشئت دولة ليبيا بأشرافها . وعملت على اعادة إرتريا إلى أثيوبيا ... الخ .

أما فى الميدان الاجتماعى فيمكننى أن أذكر إعلان هيئة الأمم المتحدة فى ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ لوثيقة حقوق الأنسان . ووضعت مشروعها يقضى بمساواة النساء بالرجال فى كافة الحقوق . ووفقت إلى توطين نحو مليون شخص لاجىء ومشرد فى أعقاب الحرب العالمية الثانية . ويقوم

---

(١) Unesco-ministry of Education, London 1948, p. 17-25.

صندوق الامم المتحدة الدولى باغاثة الطفولة بتقديم الطعام والكساء وبشتى الخدمات لأكثر من ستين مليون طفل فى مختلف دول العالم . وعملت اتفاقات خاصة بالاجئين وبمنع إبادة الأجناس وبنشر حرية الأنباء ، وبمقاومة المخدرات . . . وغير ذلك مما يؤكد أن هذه الهيئة تعمل دون توان على دعم الروح الدولية بكافة الوسائل الانسانية .

ومن الناحية الثقافية اهتمت هيئة الأمم المتحدة متمثلة فى اليونسكو بمحو الأمية . وبنشر التعليم الأساسى وانشاء مراكز لذلك كما فعلت فى المكسيك وفى مصر فى سرس الليان مثلا وهى جادة فى إيجاد مراكز أخرى فى بعض البلاد التى لم تنضج بعد من الناحية الفكرية العلمية ليكونوا همزة وصل بين عقول الناشئة وتوحيدها نحو أهداف عاليـــة سامية إنسانية . وإلى تبادل الطلبة حتى لا يعيشوا فى محيط ضيق وأفق عقلى مغلق ليدركوا معنى الأخاء الفكرى والوفاق الروحى من بيئة إلى أخرى . وإلى تبادل المؤلفات والصحافة والنشرات الأدبية والعلمية لما فى ذلك من الغذاء الروحى الذى يوحد بين العقول ويوجهها وجهة التضافر والتعاون . ولجأت كذلك إلى تبادل الأشرطة السينمائية الثقافية لتوحيد الأفكار حول مواضيع معينة لها قيمتها فى ربط الاتجاهات الفكرية نحو هدف واحد وإلى إقامة المعارض لمختلف المنتجات الفكرية سواء كان ذلك فى الفن أم فى الأدب أم فى الفلسفة أم فى العلوم . . . وغير ذلك مما جعل بحق هيئة اليونسكو مؤسسة تنتسد نشر ألوية السلام والوفاق بين الناس مهما تباعدت أصقاعهم ومهما اختلفت بيئاتهم ونزعاتهم القومية الخاصة(١) .

---

(١) Ibid.

ثامنا – الحرية السياسية :

وهي تنادي بأن يحكم الناس أنفسهم بأنفسهم . وتعلن سيادة حكم الشعب ، وسيادة إرادة الأمة . فالأمة مصدر السلطات ويتحكم الشعب في مصائر نفسه بنفسه . وهذه الحرية تفترض ضمنا أن يكون الناس الذين يمارسونها على هدى وبصيرة بأمور أنفسهم(١) . وهذا ما يتطلب أن يكونوا على مستوى فكري راق ومستوى حضاري سام يكفل احترامهم لحقوقهم وواجباتهم المتبادلة . وهي تقوم عند هوبهوس على الاقتراع العام الذي يمهد لقيام حكومة ديمقراطية تمثل الشعب وتمهد لقيام هيئة نيابية يشترك أغلب الناس في المجتمع في انتخابها انتخابا حرا فتصدر القوانين معبرة عن الارادة الكلية في الامة . وهذه الحرية تتطلب التعاون فيما بين السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية بحيث لاتطغى إحداها وخاصة التنفيذية على الأخريات ومن هنا وجب قيام هذه الحرية على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث حتى لا تستبد إحداها بالامر دون غيرها(٢) .

إن هذه المبادىء العامة التي ترتكز عليها الحرية السياسية يراها الرجل المستبد وسيلة للفوضى ، بينما الرجل الديمقراطي يعتبرها وسيلة للنهوض والرقي لانه كلما زادت حرية الانسان زادت بالتالي مسئولياته وتقديره لحقوقه . ولكن الرجل المستبد يرد على ذلك بأن كثرة تقدير الانسان لحقوقه تصيبه بنقص في تقديره لواجباته . وأن الناس طبعوا بفطرتهم على السوء والشر فيجب ألا يترك شأنهم لأنفسهم وإنما يجب أن يقوم على رأسهم حكومة تنظمهم وتفهمهم واجباتهم وتضطرهم على احترامها وفعلها ، فلابد

---

(١) Hobhouse, 45. (٢) Llyod, 24.

والحالة هذه من قيام رقابة على تصرفات الناس ومعاملاتهم . فالرجل المستبد إذن رجل متشائم ، والرجل الديمقراطي رجل متفائل . ويتوهم هوبهوس أنه هو الرجل الأخير . ولكن التشاؤم والتفاؤل ليسا من العلم في شيء وإن كانا من أصول الفلسفة السياسية . وفهمنا الاجتماعي بعيد كل البعد عن النزعات الفلسفية التي درج المفكرون على التعصب لها . ونحن لا نقر التعصب وإنما نؤمن بالقواعد والقوانين العامة وبناء الفهم واضحا حسب هذه الأصول التي لا تدع مجالا للتحزب والتحيز .

ولهذا نرى أن الحياة الاجتماعية اليوم في المجتمعات الراقية تقوم على قانون تقسيم العمل وتنظيمه . فالعمل والنظام والاتحاد في الهدف الجمعي وهو الانتاج القومي هو أساس هذه الحياة في كل أبوابها وفروعها فالحياة الاجتماعية في القرن العشرين تقوم على التخصص وأتقان العمل . وقيمة الفرد بعمله وبالوظيفة التي يؤديها في المجتمع(١). وإذا أردنا حكم الناس وجب — في نظرنا — بناء هذا الحكم على أساس العمل . ولهذا وجب قيام البرلمان على الفكرة النقابية كي يمثل أصحاب الانتاج في الأمة . والانتاج يختلف أبوابه : فهناك الانتاج الزراعي ، والانتاج الصناعي ، والانتاج التجاري ، والانتاج الحربي ، والانتاج العقلي بفروعه المختلفة في الطب والهندسة والأدب والقانون . . . . الخ ، وعادة لكل مهنة هناك نقابة تشرف على اتجاهها العام ومصالحها المشتركة . وان هذه النقابة ليست جامدة أبدية في كيانها وإنما هي مرنة تنتخب من فترة لفترة حسب ما يتطلبه تحسين حالة العمل وحالة أصحابه . ولهذا كان الوجود النقابي عند بعض الاجتماعيين هو أصلح

---

(١) Division, 6.

أساس للتمثيل البرلماني . وأن قيام البرلمان على الوجود الفردي مصر وخاصة إذا كانت الأمة حظها الثقافي ضئيل لانتشار الامية الفكرية فيها . فالبرلمان أساسه اجتماعي لا فردي هو الهيئات النقابية ، هو العمل الكلي المنتج المشترك لا الخطب المنمقة والكلام المعسول ، والوعود البراقة التي يعطيها أصحاب الاقتراع العام للشعب والتي قلما يحققونها أو يتذكرونها فقط بعد فوزهم بكراسي البرلمان والحكم . فهذه الحرية السياسية تقوم عندي أصلا على العمل والانتاج لا على الثرثرة والكلام المنثور والرغام(١) .

والعمل منذ القرن الثامن عشر هو عامل الانتاج الاول . لأن الصناعة ظهرت متأخرة عن الزراعة . فهذه الأخيرة كانت العامل الاول فيما تقدم هذا القرن . وإذا ظهرت بعد ذلك في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أهمية عامل رأس المال ، فكلنا يعرف تماما ما جره هذا العامل من ويلات الحروب في خارجية الامم وما خلقه من تنازع واضطراب بين طبقاتها في داخليتها . ولا يمكن أن تستقيم حالة العالم المتوترة إلا عندما ينقص تضخم رؤوس الاموال في الصناعة ويعود العمل إلى رأس المال المحدود . وهذه نظرية جديدة قال بها أخيراً العلامة الاجتماعي الكبير ميمفورد(٢) في كتابه الذي ظهر حديثا وعنوانه « الآلات والحضارة » ، ونحن نؤيدها كل التأييد وننى عليها الوجود البرلماني كما بناه من قبلنا دوركيم أبو علم الاجتماع الحديث . فلقد تنبأ بنظرية

---

(١) Benoist — Lesmaladiesdela Démocratie, Paris 1929 P. 39, 203.

(٢) Mumford — Technics & Civilization, London 1946, Chaps. 6, 7, 8.

عصور منذ أمد بعيد(١) . فالحرية السياسية إذن حرية ديمقراطية تقوم على تمثيل أصحاب العمل ، فيمثل البرلمان فى هذه الحالة العناصر الفعالة المنتجة التى تبنى مجد الوطن وحضارته بسواعدها وعقولها لا بألسنتها وثرثرتها ورغائها .

أما بعد ، فهذه هى الحريات الاساسية ، ونحن وإن اتبعنا فى ترتيبها تقسيم الاستاذ هوبهوس . فليس معنى هذا أننا نأخذ به دون نقد أو مناقشة كما تبين للقارىء . فنحن نؤيده فقط فى إحصائه الشامل ونعتبره التقسيم الاول الذى أمكنه أن يجمع أغلب نواحى الموضوع ويحددها بدون نقص واضح ولكننا بعد ذلك نأخذ عليه أنه لم يشرح هذه الحريات شرحا وافيا وإنما اقتصر على تعريفات مقتضبة وأمثلة لها لاتخرج فى الغالب عن حيز التـــاريخ الانجليزى مع أن هناك أمم تشارك الأمة الانجليزية فى تقدم الحريات وخاصة الولايات المتحدة الامريكية وفرنسا ، فهو أهمل هذا الجانب ، وقد أكملنا نحن هذا النقص فى دراستنا الراهنة كما لاحظ القارىء . ثم أننا لانوافق الاستاذ هوبهوس فى ترتيب الحريات وتسلسلها بالشكل الذى حدده . فنحن نرتبها بالشكل الآتى ، معتمدين فى ذلك على ما نشاهده واقعيا من أهميتها فى حياة الأمم فى عهدنا الحاضر ، وعلى الاساس العام الذى وضعته الثورة الفرنسية لبعض الحريات . وعلى ما يستتبع الاخذ بهذا الاساس فى الحكم على غيرها .

فالمشاهد فعلا فى التاريخ المعاصر أن الروح الدولية هى الشغل الشاغل لاتجاه الدول وهى تتنافس فى المناداة بالأهداف الإنسانية ، فالمعسكر الغربى

---

(١) Division, Préf. 2 ed. P. 7, 28, 29.

بالروح الدولية ، والمعسكر الشرقي ينادي بالروح العالمية(١) . ولهذا أصبحت الحرية الدولية في المقام الاول .

وتليها بعد ذلك الحرية القومية . فهذه الحرية تابعة للأولى وهذه شرط من شروطها لأن عدم الاستقرار الدولي يجعل الحرية القومية مهتزة وصورية في الغالب . وبقدر تعاون الدول وتآخيها بقدر ما تستقر هذه الحرية القومية . ثم يأتي بعد ذلك المبدأ العام للثورة الفرنسية الذي يتمثل في الكلمات الثلاث المشهورة وهي : الحرية والمساواة والإخاء . ويراد بالحرية عادة الحرية السياسية التي يضعها هوبهوس في آخر الترتيب وإن نص أحيانا على أهميتها ولكنه كان يجب أن يبتدىء تقسيمه الخاص بها لا أن يدعها تأتي في آخره لأن التأخير يوهم القارىء أنهـــا قليلة الأهمية .

ويراد بالمساواة كذلك الحرية الاقتصادية . ويقصد بالاخاء الحرية الشخصية لأنها تكمل ناحية في قيمة الفرد لاتزال ناقصة ولم تتناولها الحريات الثلاث هي الحرية الفردية ، لأن الحرية السياسية تتناول قيمة الفرد الأدبية والحرية الاقتصادية تتعلق بقيمته المادية ، والحرية الاجتماعية تمس قيمته الحضارية . ثم تأتي الحرية السابعة وهي الحرية المدنية وهي بالنسبة للحريات المتقدمة تتضاءل لأنها تتعلق بجسم الانسان Habeas Corpus وتحركاته وحالاته . ثم تأتي بعد ذلك في نظرنا الحرية الثامنة وهي الحرية الاسرية لأنها تتعلق بالأنسان قبل اكتماله ونضوجه أي في طفولته . ثم أخيرا نجد الحرية الضرائبية ، فأنا أراها جزءا من الحرية الاقتصادية فهي تابعـــة

---

(١) الدكتور عبد العزيز عزت — رأي في طبيعـــة المجتمع البشري ١٩٤٩ ص ٣١ .

وليست أصيلة .

وبجمل القول إن الحرية فى وجودها ليست فكرة أو حالة نفسية معينة من خلق الفلاسفة النفسانيين يتصورونها كما تشاء أهواؤهم، وإنما هى حالات واقعية فى المجتمعات البشرية تحددها العلاقات القائمة فعلا بين الناس فيها . وهى بحكم هذا ليست داخلية ومظهر من مظاهر النفس البشرية ، وإنما هى خارجية وتسبق وجود الأفراد ونفوسهم فى المجتمع . وهى ليست فردية وإنما جمعية تتعلق بكل الأفراد فى المجتمع وباعتبار ظروفهم المحيطة فيه سواء كانت هذه الظروف مكانية أم زمانية أم مرفولوجية خاصة ببيئة المجتمع نفسه ، والحرية بعد ذلك ليست ذاتية تتحكم فيها الدوافع النفسية بصورة أو بأخرى وإنما تتحكم فى الحرية دوافع اجتماعية . فهى ليست مطلقة وتعنى الفوضى وإنما هى قيد اجتماعى . وأخيرا هى ليست خاصة تتلون حسب قوة الشخصية أو ضعفها وإنما هى عامة فكل إنسان مهما كان نوع شخصيته له حقوقه فى المجتمع الديمقراطى المتحضر الحديث ، وهذه الحقوق لاتخرج عن نواحى الحريات التسعة التى أشرنا إليها وفصلنا القول فيها بالشرح والنقد وحكمنا على تسلسلها وتتابعها فى تقسيم هوبهوس .

عبد العزيز عزت

الفهرس

نظرية الاختيار النفسي ونقدها . . . . . ص ٣
« الجبر « « ٨
« السببية النفسية « ١٤
الصفات العامة للحرية من ناحية الفلسفة النفسية ٢٠
وجهة نظرنا الاجتماعية ٢١
الحرية المدنيـــة ٢٥
« المالية ٢٨
« الشخصية ٣٢
١) حرية التفكير ٣٢
٢) « القول ٣٤
٣) « النشر ٣٦
٤) « الحرية الدينية ٣٨
الحرية الاجتماعية ٤٠
١) التحرر من نظام الطبقات ٤١
٢) « « الامتيازات ٤٢
٣) « الجنسي أو اقرار حقوق المرأة ٤٤
الحرية الاقتصادية ٤٦
« العائليـة ٤٩
« القوميـة ٥٢
« الدوليـة ٥٧
« السياسية ٦١
نقد تقسيم الأستاذ هوبهوس ٦٤

obeikandl.com

من آثار المؤلف العلمية

(١) ابن سكوين فلسفته الأخلاقية ومصادرها
(٢) السلطة فى المجتمع
(٣) فى الإحصاء
(٤) Ibn — Khaldoun et Sa Science Sociale.
(٥) Trois Recherches Philosophiques.
(٦) تطور المجتمعات المتأخرة
(٧) بحثان
(٨) الفن وعلم الاجتماع الجمالى
(٩) رأى فى طبيعة المجتمع البشرى
(١٠) آراء فى طبيعة الظواهر الاجتماعية
(١١) علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية
(١٢) فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع
(١٣) الموازنة بين ابن خلدون ودوركيم
(١٤) العقل الجمعى
(١٥) الأسرة ووظيفتها الأخلاقية
(١٦) دوركيم والاتجاه الاجتماعى فى التربية
(١٧) علم الاجتماع وأثر البيئة فى التربية
(١٧) الجريمة وعلم الاجتماع
(١٩) الزعامة بين علم النفس وعلم الاجتماع
(٢٠) الحرية والحريات بين الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع
(٢١) الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع

obeikandl.com