

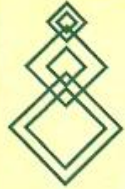
چوریج سباین



تطور الفكر السياسي

الكتاب الرابع

ترجمة
عسلى البراهيم السبى



مراجعة وتقديم

الدكتور راشد البراوى



هذا الكتاب

التقيت عزيزى القارئ بثلاثة أجزاء من هذا الكتاب، وهذا هو الجزء الرابع بين يديك يواصل معك الكشف عن الفكر السياسى وتطوره عبر الحياة. فهو يحدثك عن انهيار نظرية القانون الطبيعى فى فرنسا، واستقبال أفكار لوك، ثم هو يتناول معك تلك الفترة التى راح المجتمع خلالها يعيد كشف نفسه مستضياً بأفكار روسو، كما يتكلم عن العرف والتقاليد، وأفكار هيوم وبيرك وما يلبث أن يصل بك إلى هيغل، والديالكتيك، والقومية، ويبلغ بك بعد ذلك إلى الليبرالية ومبدأ الأعظم من السعادة، ونظرية بنتام فى القانون، وينتهى حديثه إليك بالليبرالية الجديدة.

الأفكار التى واكبت تاريخ الفكر فى العالم يعرضها لك هذا الكتاب..... كيف بدأت وكيف انتهت وكيف حلت الفكرة منها محل الفكرة....

إنه كتاب لا بد أن يقرأ.

محتويات الكتاب الرابع

- ٧ تقديم بقلم: الدكتور راشد البراوى.....
- ١٥ الفصل السابع والعشرون - فرنسا: انهيار نظرية القانون الطبيعي.....
إحياء الفلسفة السياسية فى فرنسا - استقبال أفكار لوك - البيئة
المتغيرة - مونتسكيو: علم الاجتماع والحرية - القانون والبيئة - فصل
السلطات - فولتير والحرية المدنية - هلفيشيوس: مذهب المنفعة الفرنسى
- الفزيوقراط - هولباخ - التقدم: تيرجو وكوندورسيه
- ٥٧ الفصل الثامن والعشرون - إعادة كشف المجتمع: روسو.....
الثورة على العقل - الإنسان كمواطن - الطبيعة والحياة البسيطة -
الإرادة العامة - تناقض الحرية - روسو والقومية
- ٨٢ الفصل التاسع والعشرون: العرف والتقليد: هيوم وبيرك.....
هيوم: العقل والحقيقة والقيمة - تحطيم القانون الطبيعى - منطق
العاطفة - بيرك: الدستور المكتسب بطول المدة - التمثيل البرلمانى
والأحزاب السياسية - الحقوق المجردة والشخصية السياسية التكتيك
الإلهى للتاريخ - بيرك وروسو وهيغل.
- ١١١ الفصل الثلاثون - هيغل: الديالكتيك والقومية:.....
المنهج التاريخى - روح الأمة - دولة ألمانية - الديالكتيك والضرورة

التاريخية . نقد الديالكتيك . المذهب الفردي ونظرية الدولة . الحرية
والسلطة . الدولة والمجتمع المدني . الأهمية المتأخرة للهيكلية

١٦٥ الفصل الحادي والثلاثون : - الليبرالية : الراديكالية الفلسفية.....

مبدأ القدر الأعظم من السعادة . نظرية بنتام في القانون . النظرية
الاقتصادية لليبرالية المبكرة . النظرية السياسية لليبرالية المبكرة

٢٠١ الفصل الثاني والثلاثون : - الليبرالية المجددة.....

جون ستيوارت مل : الحرية . مبادئ الدراسة الاجتماعية . هربرت
سبنسر . تنقيح المثاليين لليبرالية - الليبرالية والمذهب المحافظ
والاشتراكية . المعنى الحالي لليبرالية.

الفصل السابع والعشرون فرنسا: انهيار نظرية القانون الطبيعي

ختمت ثورة ١٦٨٨، ونشر كتابات لوك، نصف القرن المثير للدهشة والذي تميز بالفلسفة السياسية الخلاقة التي صعبت الحروب الأهلية في إنجلترا وتبع ذلك، كما يحدث غالباً، فترة هدوء، أو لعلها ركود كان الموقف يتطلب أن تعزز الحكومة مكاسبها، ذلك أنه حتى منتصف القرن الثامن عشر كانت عودة أسرة ستوارت - وقد جاءت معها بخلافة كاثوليكية رومانية للعرش في ظل نفوذ فرنسا - تبدو تهديداً حقيقياً ومن ثم أصبح الفكر الإنجليزى محافظاً، بل وراضياً، ولم يكن ذلك بغير سبب، إذ برغم أن الحكم الإنجليزى كان حكم أقلية وفساداً، إلا أنه كان ليبرالياً بالقياس إلى بقية أوروبا فهو على الأقل، أتاح قدرًا كبيراً من الحرية المدنية للجميع، ومن الحرية السياسية للطبقات التي كانت وحدها ذات وعى سياسى ذاتى كان قيام نظام حزبي ومسئولية وزارية، مسألة تجربة وتعديل، بدلا من كونها وفقاً لنظريات واعية فحتى مقدم دافيد هيوم في منتصف القرن، وإدموند بيرك حوالى نهايته، لم يقدم المفكرون الإنجليز إضافة ذات شأن إلى الفلسفة الاجتماعية، وكانت السنوات الأخيرة لفكر بيرك، تحكمها الأحداث السياسية في فرنسا.

إحياء الفلسفة السياسية في فرنسا

وعلى ذلك، اتخذت النظرية السياسية في القرن الثامن عشر مركزها في فرنسا وهذه الحقيقة كانت في ذاتها ثورة، إذ برغم أن الفلسفة الفرنسية في عهد

ديكارت، كانت قد قادت التحرر العلمى فى أوربا، مثلما قاد الأدب الفرنسى الفنون، إلا أنه لم يكن لديها ما تقوله عن السياسة أو المسائل الاجتماعية وبدلاً من ذلك كان ميدانها هو علوم الرياضة والميتافيزيقا واللاهوت. أما الفلسفة الاجتماعية فلم تستطع أن ترفع سوى صوت خافت إلى آذان عصر من أوتوقراطية شخصية أو بيروقراطية كالتى بدأت فى فرنسا فى عهد هنرى الرابع، ونمت فى عهد ريشيليو ومازاران، وبلغت الذروة فى ملكية لويس الرابع عشر. حقيقة لم تمر الحروب الأهلية الإنجليزية دون أن تلفت إليها الأنظار أيام حرب الفروندي^(١) ولكن مثل هذا الاهتمام الذى لقيته، لم يفد إلا فى أنه أظهر أن الأفكار السياسية تكون عديمة القوة إلا إذا استجابت لمناسبات سياسية وكانت الاستجابة الوحيدة، الملائمة لأوتوقراطية لويس، استجابة بوسية: «ليس العرش الملكى عرش إنسان، ولكنه عرش الله ذاته»^(٢) من حيث الشكل كان هذا هو النظرية القديمة فى الحق الملكى المقدس، ومن حيث الجوهر - ويقدر ما كان له من جوهر فلسفى - فإنه اعتمد على حجة هوبز فى أنه لا يمكن وجود مركز ثالث بين الحكم المطلق والفضوى ومع ذلك، كانت الأعوام الثلاثون الأخيرة من حكم لويس الطويل الأمد، من حوالى سنة ١٦٨٥ حتى وفاته فى سنة ١٧١٥، سنوات انحلال متزايد فبعد فترة من المجد العسكرى الذى سحر فرنسا اقترف لويس خطيئة الفشل الرئيسية، ذلك أن طموحه جعل كل أوربا تقف صفاً واحداً ضده، وانتهت خططه المتشامخة للغزو، بالإذلال؛ ودفعت نفقات حملاته البلاد إلى حافة الإفلاس، وأشاعت الضرائب الجائرة، والتى تفتقر إلى المساواة، الفقر فى طول البلاد وعرضها وبرغم ثقل الوطأة على الكنيسة والدولة على حد سواء، فإنه باتباع سياسة جزويتية تغالى فى الاعتقاد بسيادة البابا، أبعد عنه عطف الكاثوليك الغاليين كما أن اضطهاد البروتستانت الذى بلغ ذروته بإلغاء مرسوم نان، لم يبعث الفزع فحسب فى نفوس جميع الناس من ذوى العقول الكريمة، ولكنه زاد كثيراً من إفقار البلاد.

كان تدهو الحكم المطلق سبباً فى أن تحول الفلاسفة الفرنسيون مرة أخرى فى اتجاه نظرية سياسية واجتماعية. وببداية مشكوك فيها إلى حد ما، فى

السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر، أخذ الاهتمام بالشئون السياسية ينمو باطراد ففي النصف الأول من القرن الثامن عشر، كان هناك إنتاج مذهل من الكتب في كل مظاهر الموضوع - مؤلفات تاريخية عن الأنظمة الفرنسية القديمة، ومؤلفات وصفية عن الحكم الأوربي وخاصة حكم إنجلترا، وكتب رحلات تصف أخلاق الشعوب الأمريكية أو الآسيوية وأنظمتها، مع إشارة ملتوية في العادة إلى فرنسا، وخطط لإصلاح نظام الضرائب وتحسين الزراعة أو التجارة، ونظريات فلسفية في الغاية من الحكم وتبريره.

وفيما بين عام ١٧٥٠ والثورة الفرنسية، صارت مناقشة أمثال هذه الموضوعات تستحوذ على الأذهان أصبح كل فرع من الأدب - الشعر والمسرحية والرواية - أداة للنقاش الاجتماعي وفي هذا الاتجاه مالت الفلسفة كلها، وكل الثقافة في الواقع، بل وحتى كتب العلوم ربما كانت تتضمن هي أيضاً أصول فلسفة اجتماعية فشاعر مثل فولتير، أو روائي مثل روسو، وعالم مثل ديدرو أو المبرت، وموظف مدني مثل ترجو، وعالم في الميتافيزيقا مثل هولباخ، كل هؤلاء أنتجوا نظرية سياسية بشكل طبيعي كأي عالم اجتماعي، مثل مونتيسكو، الذي كتب هجوا.

في هذا المضطرب من الأفكار المتكررة دون انقطاع مع تطبيقات متباينة، يصعب إيجاد نسق دون رد الفلسفات إلى صيغ تطمس معناها؛ وتتضاعف الصعوبة عند تقييم المعنى الجديد الذي كان يضاف باستمرار على الصيغ القديمة وإذ ننظر إلى هذه الفلسفة الفرنسية على أنها نظرية مجردة فحسب، فإنها تضمنت القليل مما كان جديداً، فالغالب أن المناقشة عممت أكثر مما خلقت، ومن ناحية الأصالة كان القرن الثامن عشر، بالنسبة للفلسفة، في مركز سيئ إذا ما قورن بالسابع عشر. ومع كل، فالفكرة القديمة إذا ما أعيدت في ثوب جديد، لا تكون نفس الفكرة تماماً فالنظريات التي كانت واضحة إلى حد معقول، أصبحت على مدار القرن، تميل إلى الغموض، وإلى اتخاذ الخاصية الانتقائية المميزة للتفكير العام وبرغم أن بديهية الحقوق الطبيعية، كانت تؤكد ويعاد تأكيدها، إلا أن المذهب العقلي الذي هو أمر جوهرى بالنسبة إلى نظام من المبادئ البديهية، زاد ابتعاداً باستمرار عن المذهب التجريبي النامي للدراسات الاجتماعية

فمذهب المنفعة الأخلاقي والسياسي، وهو بالضرورة تجريبي في المعانى التى ينطوى عليها، تكرر تهجينه بنظرية الحقوق الطبيعية، برغم ما بين الموقفين من تنافر منطقي وثمة تنافر أكثر خطورة كان متضمناً فى نمو الرومانسية الفلسفية المعادية للمذهب التجريبي العقلي على السواء، وإن ظل يجرى التعبير عنها بالمصطلحات القديمة. هذا الاتجاه الجديد كان العامل الأكثر أصالة الذى ظهر فى فلسفة القرن الثامن عشر، ولكن قوته التمييزية لم تكن واضحة تماماً إلا بعد الثورة.

ولعله يكون مستحيلاً وضع ترتيب مرض تماماً لهذه المادة المعقدة، ولكن بوجه عام، يبدو واضحاً أن إحدى الشخصيات الفرنسية فى القرن الثامن عشر، تقف بمعزل عن غيرها، تلك هى شخصية جان چاك روسو لقد شعر هو نفسه بهذه العزلة وعانى منها الكثير، وشعر بها معارفه وكرهوه بشدة من أجلها، وكانت كل الانتقادات الفطنة تحاول أن تأخذها فى الاعتبار، فقد قال ليتون ستراتشى: «كان يملك صفة واحدة عزلته عن معاصريه، وأحدثت فجوة هائلة بينه وبينهم: فقد كان رجلاً عصرياً». إن كلمة «عصرياً» لا تعنى شيئاً، ولكنها توحى بحقيقة هامة فبرغم كثرة ما كان روسو يستخدمه من الشعارات الجارية، إلا أن فلسفته السياسية كانت تختلف من حيث صفتها وآثارها عن أى شىء آخر كتب فى القرن الثامن عشر كانت متصلة بشكل مختلف بكل من الثورة الفرنسية، والفترة التى أعقبت الثورة ومن ثم يبدو من الأفضل إرجاء روسو إلى فصل على حدة، حيث نقدم عرضاً أكمل لفلسفته السياسية الفامضة وإن كانت هامة أما الفصل الحالى فسيعرض بإيجاز، ما يميز الفكر الفرنسى فى عصر ما قبل الثورة هذه الفلسفة فى أساسها انبعتت من فلسفة لوك، ولكنها ابتدعت فوارق هامة تتطلب ملاحظتها بصفة خاصة.

استقبال أفكار لوك

لم يكن النقد الموجه إلى حكومة لويس الرابع عشر، الذى بدأ فى نهاية القرن السابع عشر، نتيجة لأية فلسفة سياسية فى بادئ الأمر، وإنما كان مجرد رد

الفعل من جانب بعض ذوى الضمانات الحية، إزاء الآثار المروعة الناتجة عن حكم سيئ. لقد جاء من ملاحظات مهندس مثل فويان عن آثار نظام الضرائب غير العادل على الزراعة، أو من ملاحظات قاض مثل بواجيلبير عن الأثر المبدد للأموال الناتج عن القيود الجائرة على التجارة^(٢)، ولم يكن هذا النقد ليطلب إلا شكلاً من الأوتوقراطية أكثر استنارة. وجاء انتقاد الأوتوقراطية ذاتها، فى المرحلة الأولى، باسم النظم الفرنسية القديمة التى كان التاج قد سحقها. وتطورت هذه الفكرة على يد فنيلون بصورة تأملية فى قصة «تليماك»، وبموضوعية أكثر فى كتاباته من حين لآخر^(٤) فإنشاء حكومات محلية مستقلة ومجالس إقليمية، وإعادة مجلس لطبقات وإحياء سلطة ونفوذ طبقة النبلاء، واستقلال البرلمانات، هذه كلها كان المنشود منها إدخال نوع من الإصلاحات على الحكم المطلق، وكان يدافع عنها على اعتبار أنها عودة إلى دستور البلاد القديم^(٥).

وامتد التشبث بمثل هذا الحلم، وخاصة فى صفوف طبقة النبلاء، حتى قيام الثورة، ويمكن أن نتبع آثاره فى «روح القوانين» ولكنه كان حليماً فقط ولعل برلمان باريس، كان يقاوم من آن لآخر، تسجيل مرسوم ما، ويكسب بعمله هذا تأييداً شعبياً، وهو نوع من الاعتراض يوحى بالجدل الذى قام بين كوك وجيمس الأول. ومع ذلك فإن هذا الجدل لم يكن ذا أثر إلا كتمهيد للصراع بين شارل والبرلمان، ولم يكن بفرنسا برلمان ليتولى المجادلة. كانت البرلمانات الفرنسية فى الواقع لا تمثل شيئاً، وكان إلغاء امتيازاتها فى سنة ١٧٧٠ يعتبر إصلاحاً فى الحقيقة فالحكم المطلق لم يورث فرنسا أى دستور تقليدى كان يمكن لفريق مصلح أن يدعى إعادته.

أما نقد الحكم الملكى المستبد، فكان فى حاجة ملحة إلى فلسفة ما - وفى حاجة مضاعفة إليها منذ بدأ التنقيب الشامل عن الجذور لتقليد دستورى - وكانت فلسفة الثورة الإنجليزية جاهزة وفى متناول اليد فى القرن السابع عشر كانت الفلسفة والعلوم الفرنسية منطوية على نفسها نسبياً، وفى القرن الثامن عشر، عندما تصلبت الديكارتية وصارت نوعاً من الفلسفة الكلامية، فإنها أزيحت عن قصد لتحل محلها فلسفة لوك وعلوم نيوتن وكانت هذه النتيجة فى الفكر

السياسى لايد منها، بعد أن أدى إلغاء مرسوم نانث إلى جعل التسامح الدينى جزءاً رئيسياً من أية فلسفة إصلاحية وبفضل إقامة فولتير فى إنجلترا فيما بين عامى ١٧٢٦ و ١٧٢٩، وإقامة مونتسكيو بها عشر سنوات بعد ذلك، أصبحت فلسفة لوك أساس حركة التنوير الفرنسية، وأصبح الإعجاب بالحكم الإنجليزى الفكرة الأساسية للبرالية الفرنسية ومنذ ذلك الحين فصاعداً كان «الاتجاه الجديد للأفكار» هو القاعدة العامة للتأمل الفلسفى والسيكولوجى وأصبحت المبادئ الواردة فى «رسالات فى الحكم» (المستكملة قطعاً بمؤلفات إنجليزية أخرى) بديهيات النقد السياسى والاجتماعى وكانت هذه المبادئ عامة وبسيطة جداً، فقد كان المفروض أن يوفر قانون الطبيعة أو قانون العقل أسلوباً مناسباً للحياة بدون إضافة أية حقيقة مهمة أو خارقة للطبيعة، وكان المعتقد أنه ينطبع بنفس الشكل الأساسى فى أذهان الكافة. وكنتيجة لأفكار هوبز ولوك أصبح مضمون قانون الطبيعة فى جوهره، مصلحة شخصية مستنيرة، ولكن بسبب الانسجام المتأصل فى الطبيعة. كان المظنون أن أية مصلحة شخصية مستنيرة حقيقية تؤدى إلى خير الجميع. وطبقاً لهذه المبادئ الأخلاقية العامة ساد الاعتقاد بأن الحكومات لا توجد إلا لدعم الحرية والأمن والتمتع بالملكية وغيرها من الطيبات الفردية ومن ثم يجب أن يهدف الإصلاح السياسى إلى تحقيق قيام حكم مسئول، وجعله حكماً تمثيلاً، والحد من المساوىء والطغيان، وإلغاء الاحتكار والامتياز - أى باختصار، يجب أن يهدف إلى خلق مجتمع يكون فيه نشاط الفرد وقدرته هما مفاتيح السلطة والجاه لم يكن ثمة اختلاف جوهرى حول صحة هذه المبادئ العامة بين الكتاب الفرنسيين، ولا بينهم وبين لوك، ولكن بيئة فرنسا المتغيرة أعطت التجريدات لوناً يختلف تماماً عما كان لها فى إنجلترا.

البيئة المتغيرة

سبقت الإشارة إلى حقيقة أن الأوتوقراطية قد فعلت فعلها تماماً بحيث لم يكن فى إمكان أى إصلاح فعال فى فرنسا أن يربط نفسه بفكرة إحياء الدستور التقليدى فالمثل الأعلى القديم عن قانون أساسى والذى شاركت فيه فرنسا القرن السادس عشر كل أوروبا، والذى كان حتى ذلك الحين به قدر من الحيوية يكفى

لجعله يكاد يقف على قدم المساواة مع السيادة فى فلسفة بودان، هذا المثل الأعلى فقد فى ملكية لويس الرابع عشر كل معنى محسوس فى إنجلترا لم يزد إلا قليلا على كونه اختلافاً فى المصطلحات، إذا ما سُمى أحد أنصار المساواة «حقه الفطرى» حق الإنسان أو حق رجل إنجليزى، وفى هاتين الحالتين كان الاصطلاح يعنى شيئاً محسوساً فى عرف القانون العادى أما حقوق الرجل الفرنسى وكانت عبارة لا معنى لها فعلا، مالم يكن المقصود منها الامتيازات الممنوحة للنبلاء وبناء على ذلك، فإن حقوق الإنسان . ولم يكن ثمة شىء آخر فى استطاعة الفرنسى الحر مناشدته - كانت بالضرورة أكثر تجريداً، وأكثر انفصالاً عن الاستعمال والتطبيق العملى، وأكثر تعرضاً للتفسير التأملى وكان على الفرنسيين، لكى يستوردوا أفكار لوك إلى فرنسا، أن يحدفوا تماماً أكثر الصفات تمييزاً - وأكثرها صبغة إنجليزية على أية حال - لمذهب لوك السياسى العقلى. ولم يكن فى استطاعتهم استيراد أفكار ريتشارد هوكر، ولا الانتقال التدريجى بالأفكار والأنظمة التى مكنت لوك من أن يربط فلسفته بتعاليم متصلة بالقديس توما والعصور الوسطى. كما لم يكن فى استطاعتهم أيضاً إعادة ربط الفلسفة الجديدة بأى مفكر فرنسى من مفكرى القرن السادس عشر فالصفة التاريخية، ومعها الصفة المحافظة نسبياً للثورة الإنجليزية، كانت - فى الحقيقة والفكر - مقضياً عليها بالضياع وكان أثر ذلك فى الفلسفة السياسية الفرنسية عميقاً جداً، فقد وضع العقل فى مركز متعارض صارخ مع العرف والواقع، وهو أمر لم يكن أبداً قائماً فى فلسفة لوك ولعله ما كان فى إمكان سياسى إنجليزى أن يقول أبداً ما قاله أحد الخطباء أمام المجلس الوطنى:

فى معالجة أمور على هذه الدرجة من الخطورة، بحثت عن الحقيقة فى ثنايا النظام الطبيعى للأشياء دون أى مكان آخر، إذ كنت أرغب - إذا جاز التعبير - فى أن أحافظ على بتولة أفكارى^(٦).

وقد ازداد أيضاً بروز الصفة المتزمتة بداهة، ومن ثم الراديكالية، للفكر السياسى الفرنسى، عند مقارنتها بنموذجها الإنجليزى، بفعل الظروف التى أحاطت نشأتها. فبرغم أنها كانت عقيدة للحرية فإنها كتبت فى ظل حكم

استبدادى، وغالباً بمعرفة من لا خبرة لهم بالحكم، ولا إمكانية اكتساب مثل هذه الخبرة فأى فرنسى من خارج صفوف موظفى الحكومة، لم يكن لديه أى نوع من الخبرة، والبيروقراطيون، (باستثناء تروجو) لم ينتجوا إلا فلسفة سياسية تافهة. لقد جعلت الأوتوقراطية من الحكم سرّاً غامضاً يمارس فى الخفاء، ولا تذاع أبداً حتى ولو عرفت، المعلومات المالية أو غيرها، التى يمكن أن يبنى عليها قرار ذكى فى رسم سياسة ما وكان النقد أو المناقشة فى الاجتماعات العامة أو فى الصحافة، أمراً غير ذى موضوع والحكومات المحلية وهى دائماً بمثابة المدرسة الفكرية للسياسة الإنجليزية، كانت خاضعة تماماً لسيطرة مركزية وما يصابها عادة من تأخر واحتكاك وروتين حكومى وفضلاً عن ذلك، لم يكن فى فرنسا أية مجموعة من الأفكار العامة المختبرة بالتطبيق المستمر، على غرار القانون العام الإنجليزى، بل كان لدى فرنسا، قبل مجموعة قوانين نابليون، نحو ثلاثمائة وستين نظاماً مختلفاً من القوانين المحلية الخاصة، تركت قائمة بجانب التوحيد الإدارى الكلى للحكومة الملكية كانت الفلسفة السياسية الفرنسية فى القرن الثامن عشر بالضرورة فلسفة أدبية بدرجة أبعد بكثير من الإنجليزية، وإلى حد ما تعتمد على الكتب رغم كونها غير ذات طابع علمى، كتبت من أجل المجالس الأدبية والطبقة البورجوازية المتعلمة، وهى تمثل الجمهور الوحيد الذى كان فى استطاعة أحد المؤلفين أن يخاطبه إنها تفيض بصياغات وتعميمات جارفة، وتكافح من أجل نتائج ساطعة، وتتحرك على مدى واسع فى جو من الأفكار الغامضة ولكنها شائعة وهى كثيراً ما تكون دعاية مؤثرة، وفى الغالب سلبية أكثر منها إيجابية، ولكنها نسبياً نادراً ما تكون مسئولة ولعل من الإنصاف فحسب، أن نضيف أن الإنسان قليلاً ما يعرف اليوم، كما فى القرن الثامن عشر على السواء، أن أى نقد للحكومة الفرنسية القائمة ربما كان فى الحقيقة نقداً بناءً.

وثمة أسباب اجتماعية، فضلاً عن السياسية أعطت الفلسفة السياسية الفرنسية نعمة من المرارة ليس لها نظير فى فلسفة لوك كان المجتمع الفرنسى نسيجاً من امتيازات جعلت الانقسام بين الطبقات أشد وعياً، وأكثر استفزازاً إن لم يكن أكثر واقعية، منه فى إنجلترا وكان رجال الدين لا يزالون يملكون نحو

خمس أراضى فرنسا بالإضافة إلى دخل طائل وامتيازات وإعفاءات جوهرية، ولكن بلا تفوق أخلاقي أو فكري يبرر مركزهم. وكذلك كانت طبقة النبلاء تتمتع بامتيازات بلا سلطة سياسية أو زعامة. فالزراعة الفرنسية لم تتح لهم فرصة التطور الرأسمالي كالتى تمتع بها مالك الأرض الإنجليزي، كما لم توفر السياسة الفرنسية لهم أية فرصة للزعامة فالربوع الإقطاعية لطبقة النبلاء كانت استنزافاً اقتصادياً لم ينتج عنه عائد اقتصادى أو سياسى ومن ثم بدت كل من طبقة رجال الدين وطبقة النبلاء، فى نظر الطبقة الوسطى، طفيليات مزخرفة بامتيازات اجتماعية وإعفاءات جوهرية من الأعباء الضريبية وفضلاً عن ذلك، فإن الطبقة المتوسطة الفرنسية نفسها كانت مختلفة عن مثيلتها الإنجليزية فلم يكن فى فرنسا ما يماثل طبقة الأعيان من صغار الملاك الإنجليزي، وكانت الزراعة الفرنسية مشهورة، حتى قبل الثورة، بطبقة كبيرة العدد من كبار الملاك المزارعين، ومن ثم كانت الطبقة المتوسطة النموذجية طبقة بورجوازية حضرية تملك تقريباً كل رأس المال، وتكون الدائن الرئيسى لدولة عاجزة عن الوفاء بالتزاماتها وكان فى الكتابات السياسية الفرنسية وعى طبقي وإحساس بالاستغلال على غرار ما كان يظهر بشكل متقطع فقط فى المؤلفات السياسة الإنجليزية ومع ذلك كانت الثورة الفرنسية ثورة اجتماعية على غير ما كانت عليه الثورة الإنجليزية، فقد أنجزت الثورة الفرنسية فى مدى ثلاث أو أربع سنوات، نزع أراضى الكنيسة، وأراضى التاج، وأراضى النبلاء «اللاجئين» مما يمكن مقارنته بذلك الذى حدث فى إنجلترا خلال عهد كل من هنرى السابع وهنرى الثامن وليس من المبالغة فى شئ، إذا قيل إن فلسفة لوك فى فرنسا قبل الثورة الفرنسية كانت هجوماً على المصالح المكتسبة، فى حين كانت فى إنجلترا دفاعاً عنها، بعد حركة الإصلاح.

إن الاختلافات السابق عرضها تشير إلى فئة منها خاصة بالمكان، ولكن هناك فئة أخرى منها خاصة بالزمان فحقيقة أن لوك فى إنجلترا كان ينتمى إلى القرن السابع عشر فى حين أن لوك فى فرنسا كان ينتمى إلى القرن الثامن عشر هى فى حد ذاتها فرق هام، ففى أيام جروشيوس وديكارت وحتى فى أيام لوك، كانت فكرة الرجوع إلى صوت العقل تعد مخاطرة فكرية عالية، وريادة جديدة لحدود

الفلسفة والعلوم، وتحرر وعتق من قيود السلطة ولكنها في القرن الثامن عشر، عرضت نفسها لخطر أن تصبح «كليشية» فكلما ابتعدت عن منبعها أصبحت أكثر توكيداً، وأكثر انتساباً إلى عقيدة، وأكثر شيوعاً على الألسن؛ إذ على الرغم من التبجيل الذي أضفى على حركة التنوير فإن الكثير مما سمح به من منطلق العقل في علم الأخلاق أو السياسة، كان نوعاً من التأيين(*) الحصيف الذي لم يكن متغلغلاً عقلياً، ولا يبدو الآن مثيراً من الناحية الأخلاقية وقد أثبتت مادية هولباخ أن أدب التهذيب والتثقيف يمكن أن يكون تافهاً، سواء كتبه رجل ملحد أو كتبه رجال الدين ومع ذلك فإن آلافاً من الفرنسيين، وأيضاً من الإنجليز والألمان، قرأوا مثل هذه الكتب بشغف واهتمام، وجعلوا جمهرة كبيرة وجديدة من الناس على علم بما أنتجته سلسلة من كبار الفلاسفة والعلماء، منذ ديكارت وجاليليو حتى لوك ونيوتن ومن المحتم أنه بالمقارنة الآن، يصبح القرن الثامن عشر في مركز يعانى منه الكثير. إن العبقرية في أى عصر تستأهل أن تقرأ، ولكن ما من شيء يعد تافهاً مثل فلسفة شعبية عجزت عن أن تكون شعبية.

ومع ذلك، هناك جانب آخر لذلك أكثر أهمية. فتأكيد القرن الثامن عشر وثقته في نور العقل، لم يتولد عن الاعتياد وحده، بل كان - جزئياً - الأثر الناتج عن إنجاز وطيد فالى حين نشر كتاب «المبادئ» لنيوتن سنة ١٦٨٧ كان العلم الحديث في دور التجربة، وقلة من الفلاسفة كانت تعتقد فيه بحماسة ولكن ما من أحد كان يعلم أنه سيحرز نجاحاً وبعد نيوتن كان كل إنسان يعلم، حتى ولو لم يكن لديه سوى الصورة الأكثر غموضاً للآلة الجديدة وقد أثرت فكرة العلوم الحديثة بشكل أبعد بكثير من تأثير الحقيقة الفعلية في التكنولوجيا، إذ بدا أن منطق نيوتن قد نفذ وتغلغل جداً في أعماق الطبيعة، وكشف عن «تلك الحكمة التي نراها جلية على حد سواء، في التركيب الرائع، وفي أحكام حركات أجزاء أضخم الأشياء وأرقها»^(٧) ومن ثم لم يكن هناك شيء بعيد المنال عن قوة العقل، وثبتت صحة قول بيكون بأن المعرفة هي القوة، واستطاع الإنسان، ولأول مرة في التاريخ، أن يتعاون مع المقاصد الخيرة التي كان حتى الملحدون أمثال هولباخ، مازالوا يعزونها إلى الانسجام السائد في الطبيعة. فما من شيء يميز الفكر

الاجتماعى فى القرن الثامن عشر تماماً مثل الاعتقاد فى إمكانية السعادة والتقدم فى ظل توجيه نور العقل والكثير من هذا - الاعتقاد فى انسجام الطبيعة مثلاً - كان محض خلط لا يبرره بأى حال العلم الجديد ولكن على العموم، كان الإيمان بأن مصير الإنسان هو فى الاحتفاظ بذكائه، إيماناً شريفاً، وعقيدة أكثر انطباقاً على المشاعر الإنسانية من عقيدة السلطة التى سبقتها، ومن عقيدة العاطفة التى لحقتها، وعلى المدى الأوسع، فإن قوة العقل العلمى فى التحكم فى الطبيعة، لم يبالغ فى تقديرها، ولكن إذا كانت هذه القوة تمتد إلى العلاقات الإنسانية أم لا تمتد، فإن أحداً اليوم لا يعرف ذلك أكثر مما عرفه الفلاسفة وقتئذ وكانت سطحيتهم تكمن فى مبالغة مروعة لبساطة المشكلة.

مونتسكيو: علم الاجتماع والحرية

يعد مونتسكيو أهم فيلسوف من بين كل فلاسفة السياسة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر (بخلاف روسو). ولعله من بينهم جميعاً ملك الفهم الأوضح للتعقيدات المتعلقة بفلسفة اجتماعية، ومع ذلك ارتكب هو أيضاً جريرة المبالغة فى التبسيط. لقد أخذ على عاتقه وحده ما زعم أنه دراسة تجريبية واسعة النطاق للمجتمع والحكم، ولكن استقرأاته المفترضة كانت خاضعة فى كل جزء منها لمدرجات سابقة لم يملك لها برهاناً تجريبياً ولا سعى إليه. وحاول وضع فلسفة سياسية قابلة للتطبيق بعلمانية على أوسع نطاق من الظروف والأحوال، غير أن كل ما كتبه تقريباً قد كتب مع عين مسلطة على حالة الأمور فى فرنسا ومن ثم فإن مونتسكيو يقدم فى وقت واحد، أفضل تطلعات عصره العلمية مع ما فيها من بلبلات لا يمكن تجنبها. ودون أن يطرح جانباً أداة الفلاسفة العقليين، كالقانون الطبيعى الثابت للعدالة، وكالعقد، فهو فى الواقع أهمل العقد، وأوحى بنسبة اجتماعية متعارضة تماماً مع قوانين أخلاقية بديهية وقدم خطة لدراسة الحكم بالنسبة لكلتا «البيئتين» الطبيعية والاجتماعية، تطلبت مقارنة الأنظمة على نطاق واسع، ولكنه افتقر إلى كل من دقة المعرفة والتجرد، وهما ضروريان لجعل الخطة فعالة وكان حبه للحرية السياسية - وهو التحمس الوحيد لمزاج فاتر من نواح أخرى - داخلاً فى نطاق أفضل تقليد من تقاليد القرن الثامن عشر، ولكنه ربط

نظريته بتحليل متسرع وسطحي للمبادئ الدستورية التي تقوم عليها الحرية.

ليس في الإمكان القول بأن كتاب مونتسكيو «روح القوانين»، كان بحثاً له أى ترتيب، ولكنه أنقذ من المصير الذى تعرض له كتاب «الجمهورية» لبودان، بفضل أسلوبه الأروع والأجل. لقد ارتكز على نقطتين لم يكن بينهما علاقة حقيقية ففى المقام الأول، تولى تطوير نظرية اجتماعية للحكم والقانون، وذلك بإيضاح أنهما يعتمدان فى تكوينهما ووظيفتهما على الظروف التى يعيش فيها الناس وتتضمن هذه الظروف الأحوال الطبيعية كالمناخ والتربة التى افترض مونتسكيو أن لهما تأثيراً مباشراً فى العقلية القومية، وحالة الفنون والتجارة، وأسلوب إنتاج السلع، والأمزجة والنزعات العقلية والأخلاقية وشكل الدستور السياسى، والتقاليد والعادات التى صارت متأصلة فى السمات القومية وخلاصة القول، فإن شكلاً مامن الحكم - باستعمال التعبير على أوسع معنى ممكن له - هو عبارة عن وحدة كالعملة تتطب التوافق المتبادل لكل أنظمة شعب ما، إذا كان على الحكومة أن تبقى ثابتة ومحافظة على النظام.

وفى المقام الثانى، كان مونتسكيو يطارده خوفاً من أن الملكية المطلقة قد قوضت أركان دستور فرنسا التقليدى حتى أصبحت الحرية مستحيلة المنال إلى ما شاء الله. وكان مقتته للاستبداد واضحاً للعيان حتى فيما زعم أنه عبارات إيجابية عن الحكومات مثل حكومات روسيا وتركيا وكان هدفه العملى - وإلى حد كبير أقوى أجزاء الكتاب تأثيراً - هو تحليل الأحوال الدستورية التى تتوقف عليها الحرية، وبالتالي اكتشاف الوسائل لإعادة حريات الشعب الفرنسى القديمة وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، لا يبدو أنه توصل إلى نتيجة حاسمة وكتاباتة أعطت عوناً وسلوى لكل من الرجعيين الذين كانوا يأملون فى عودة البرلمانات ومجالس الطبقات السياسية والمجالس الإقليمية، والأحرار الذين تطلعوا إلى محاكاة الحكم الإنجليزى.

ولم يكن هذان الجانبان من فكر مونتسكيو منفصلين فى كتاباته على وجه التحديد لا من حيث المكان أو الزمان أما كتابه «رسائل فارسية» (١٧٢١) فكان

أساساً سخرية اجتماعية من حالة فرنسا، قدم فيها المؤلف احتراماته إلى الكنيسة ولويس الرابع عشر وأفول نجم البرلمانات وضمحلل طبقة النبلاء^(٨) . وكان الفكر الكامن وراء النقد هو نفس مفهوم فكرة الحكم الاستبدادي التي أوضحها بالتفصيل في «روح القوانين» - حكومة قضى فيها على كل القوى المتوسطة بين الملك والشعب، وقانون جعل مطابقاً للإرادة الملكية - ولقد كان هذا التفسير للاستبداد هو الذى أضفى أهمية على فصل السلطات، الذى اعتقد مونتسكيو أنه عثر عليه فى الدستور الإنجليزى ومع ذلك فإنه فى «رسائل فارسية» كان يظن أن أفضل حكومة هى تلك التى «تقود الناس فى أفضل طريق مناسب لتصرفاتهم»، وأظهرت مناقشة لأسباب تناقص السكان نزعة نحو التأمّل السوسولوجي^(٩) .

ولقد استغرق تأليف «روح القوانين» أكثر من سبعة عشر عاماً على الأقل، وأدرك الجميع أن أجزاءه متباينة فالإشارات العارضة إلى إنجلترا فى الكتاب الأول حتى العاشر، لا توحى بأى حال من الأحوال، بالوصف المقدم عن الدستور الإنجليزى فى الكتاب الحادى عشر^(١٠)، كما أن معالجة الدستور الرومانى فى نهاية ذلك الكتاب، بعد أن كشف النقاب عن فصل السلطات، يخالف ملاحظاته الأولى عن الجمهورية القديمة^(١١) . ولا يبدو ثمة شك فى أن رحلات مونتسكيو فى أوروبا فيما بين عامى ١٧٢٨ و ١٧٣١، وخاصة إقامته فى إنجلترا، قد شكلت التجربة الحاسمة فى تاريخه العقلى. وكان حبه للحرية فى مظهره المبكر يغلب عليه الطابع الأخلاقى، متولداً عن دراسته للأدب الكلاسيكى، وعاكساً إعجاباً بالجمهورية القديمة يشبه إعجاب ميكافيللى وميلتون وهارنجتون ويظل هذا الجانب من فكره، فى «روح القوانين» فى النظرية القائلة بأن الفضيلة أو الروح العامة هى شرط سابق لهذا الشكل من الحكومة ولكن ملاحظة مونتسكيو عن الجمهوريات القائمة فى إيطاليا وفى هولندا، ولا تحمل بأى حال من الأحوال، هذا المفهوم السابق تصوره؛ إذ أن إقامته فى إنجلترا أوحى بفكرة جديدة - وهى أن الحرية قد تكون النتيجة، ليس لأخلاقية مدنية سامية، بل لتنظيم صحيح للدولة أما كتابه الحادى عشر المشهور، عن تكوين الدساتير وفقاً لفصل السلطات فإنه يعد السجل لهذا الكشف.

القانون والبيئة

صراحة تبدأ القواعد العامة لفلسفة مونتسكيو الاجتماعية بقانون الطبيعة، ففى الجملة الافتتاحية فى «روح القوانين» يقول: إن القانون يعنى «العلاقات الضرورية الناشئة من طبيعة الأشياء» وهذه الصيغة الغامضة تخفى عادة التباساً لم يفعل مونتسكيو شيئاً لتوضيحه، وهما: حرية الإرادة، وذكاء الناس القاصر الذى يمنعهم عن حياة الكمال الظاهرة فى باقى أجزاء الطبيعة ولكنه غير بأسلوب تأكيدى، فى تقديمه الحجج ضد هوبز، بأن الطبيعة. توفر فعلاً مستوى من العدالة المطلقة من زمن أسبق على القانون الوضعى، وإنكار ذلك سخف كالقول: «قبل رسم الدائرة، كانت كل أنصاف القطر غير متساوية». ومن الجلى أنه لم يدرس أبداً فكرة القانون الطبيعى بأية عناية فقد تضمن سرده، عوامل متباينة مثل معرفة الله، والشهوات الجسمية، وأحوال المجتمع الأساسية وكان هذا مجرد طريقة تقليدية للاستهلال. إن ما أثار اهتمامه كان الفكرة التى تذهب إلى أن هذا القانون الطبيعى الأساسى فى المجتمع، والذى جعله بالطريقة المعتادة متماثلاً مع العقل، لا بد أن يحدث أثره فى بيئات مختلفة فالمناخ، والتربة، والمهنة، وشكل الحكم، والتجارة، والدين والعادات، كلها ظروف مهمة فى تحديد ما يقيمه العقل (أو القانون) فى حالة معينة وهذه الملاءمة، أو علاقات الظروف الطبيعية والعقلية والتنظيمية، تشكل «روح القوانين» والواضح أن ما كان مونتسكيو يوحى به هو دراسة سوسيوولوجية بمنهج مقارن، للأنظمة ولدى تأثرها بالأنظمة الأخرى وبالظروف الفيزيائية غير التنظيمية إن الافتراض بأنها جميعاً متغيرات «لطبيعة» واحدة لا يكاد يزيد على كونه خرافة.

ليس من السهل أن نقدر بالتأكيد أصالة أو أهمية مشروع مونتسكيو غير أن ما ينسب إليه على وجه التحديد، هو المستوى العظيم الذى بموجبه اعتزم تنفيذه من المحتمل أن تكون الفكرة نفسها قد جاء بها فى أول الأمر من أرسطو، وبخاصة من مجموعة كتب «السياسة»^(١٢)، التى حلت فيها فروق دقيقة لا حصر لها للديمقراطية والأوليغاركية فى دولة المدينة. فلقد قرر أرسطو تماماً وبمثل ما قرره بشأن علاقة الخلق القومى بالمناخ، أن القوانين لا بد وأن تكيف وفق مجموعة

منوعة من الظروف الطبيعية والتنظيمية، وأن الحكم الصالح يجب أن يكون صالحاً وفقاً لهذا المعنى النسبي. ومن بين الكتاب المحدثين، أوحى بودان بنفس الأفكار، ولكن كلا من أرسطو وبودان لم يخطط استقصاء لما قد يسمى بالخطوات الكونية. لقد خدعت مونتسكو تلك المجموعة الكبيرة من أدب الرحلات الذى نما فى القرن السابع عشر، ويتناول موضوع السكان الأصليين فى الأمريكتين وفى أفريقية، وكذا الحضارات الغربية فى آسيا كان شاردان قد شدد فى «المفكرة» (١٧١١) على آثار المناخ، ومن هذا استمد مونتسكيو أغلب المعلومات التى استخدمت فى «رسائل فارسية» إن ما اعتزم القيام به كان إظهار إمكانية تغيير الأنواع الرئيسية للحكم، فى كل ذلك الحشد من الظروف التى ترغم هذه الأنواع على أن تكيف نفسها معها.

ولقد كانت نماذج أو أصناف الحكم ثابتة فى نظر مونتسكيو وأرسطو على السواء فلا يبدو لها سوى تأثير بيئتها. ونظراً لأن أرسطو اقتصر على المدن الإغريقية، فإن هذا الفرض كان صحيحاً بدرجة كبيرة ولكنه كان أشد خطورة فى بحث مخطط على مستوى مونتسكيو ولو أخذت أهمية مشروعه بعين الاعتبار لوجدنا أنه كرس مجهوداً قليلاً بشكل يدعو إلى الدهشة، لتحديد أشكال الحكم التى يمكن استخدامها مقارنة بمثل هذا القدر من الاتساع فهو لم يشرح الأسباب التى من أجلها أخذ جزئياً بالتصنيف الثلاثى التقليدى، أو التى من أجلها تخلى عنه لقد أكد فحسب، أن الحكومات من ثلاثة أنواع: جمهورية (نوع من إدماج الديمقراطية بالأرستقراطية)، وملكىة، واستبدادية. ويختلف الحكم الاستبدادى عن الحكم الملكى فى كونه تحكيمياً ويميل مع الهوى، فى حين أن الأخير يكون نوعاً من حكومة دستورية تبعاً لأشكال القانون، ويتطلب استمرار «القوى المتوسطة»، كطبقة النبلاء والكوميونات، بين الملك والشعب وقد ربط مونتسكيو بكل شكل من أشكال الحكم هذه، «مبدأ» أو قوة محركة تتمثل فى سمة الرعايا، التى منها يستمد شكل الحكم قوته، وتعد ضرورية لاستمراره وقيامه بعمله وهكذا يعتمد الحكم الشعبى على الفضيلة المدنية أو على روح الشعب العامة، ويعتمد الحكم الملكى على الإحساس بالشرف لدى طبقة عسكرية، ويعتمد الحكم الاستبدادى على خوف رعاياه وخنوعهم.

من المستحيل أن نرى أن تصنيف مونتسكيو اتبع أى مبدأ على الإطلاق فبالنسبة إلى عدد الحكام تقع الحكومة الملكية والحكومة الاستبدادية فى قسم واحد، وبالنسبة إلى الدستورية، يمكن لحكومة جمهورية أن تكون بلا قانون كالحكومة الاستبدادية. وفضلا عن ذلك فإن الفكرة القائلة بأن الحكومات الاستبدادية وفضلا عن ذلك فإن الفكرة القائلة بأن الحكومات الاستبدادية لا يسودها القانون، فكرة خيالية، كما كانت أيضاً الفكرة بأن أنواعه الثلاثة للحكومات تطابق بالترتيب الدول الصغيرة، والدول المتوسطة، والدول الكبيرة الحجم. وليس فى الإمكان الافتراض بأن هذا التقسيم لشكل الحكومات كان، بأى معنى، ناتجاً عن الملاحظة أو المقارنة وكاجترأ على الواقعية السياسية، لا يعتبر التقسيم قابلاً للمقارنة مع نظرية هارنجتون فى أن الحكومات يمكن تقسيمها تبعاً لأشكال خاصة من ملكية الأرض ويبدو أن مونتسكيو اتبع فقط مصلحة ذاتية بعثها رد فعله الأخلاقى إزاء مشكلات فرنسا السياسية فجمهورية القائمة على الفضيلة المدنية الثابتة لمواطنيها، هى الجمهورية الرومانية (أو تمجيده لها) دون أن يكون لها أية صلة بالجمهوريات الحديثة وحكومته الاستبدادية هى ما خشى أن فرنسا قد صارت إليه فى ظل سياسة ريشيليو ولويس الرابع عشر، بعد أن حرمت الحكومة المحلية والبرلمانات وطبقة النبلاء من امتيازاتها. أما الحكومة الملكية فكانت الشكل الذى رغب فى أن تبقى عليه فرنسا، أو الشكل الذى اعتقد فيما بعد، أنه كان قائماً فى إنجلترا فالمجمل الرئيسى، إذن ، لنظرية مونتسكيو، لم يتحدد بموجب اعتبارات تجريبية، وإنما تحدد بمفاهيمه السابقة عما كان مستحباً فى فرنسا.

ويتضمن «روح القوانين»، بقدر ما فيه من ترتيب، متابعة التعديلات فى القانون والأنظمة، المناسبة لكل شكل من أشكال الحكم، والاختلافات التى تتطلبها الظروف الطبيعية والتنظيمية فى كل منها ولكن ليس هناك، فى الحقيقة تسلسل كثير لموضوع البحث، فى حين أن ما ليس له علاقة به يفوق الحد المؤلف فالكاتب من الرابع حتى العاشر، تتناول الأنظمة التعليمية، والقانون الجنائى، وقوانين الفخامة والإسراف، ومركز المرأة، والمفاسد الأخلاقية المميزة لكل نوع، ونموذج

التنظيم العسكري لكل منها ويتضمن الكتابان الحادى عشر والثانى عشر، المجادلة الشهيرة فى الحرية السياسية والمدنية، والكتاب الثالث عشر سياسات فى النظام الضرائى. أما الكتب من الرابع عشر حتى السابع عشر، فذات علاقة بآثار المناخ فى الحكم والصناعة، وعلاقته بالعبودية والحرية السياسية، ويتناول الكتاب الثامن عشر، بشكل أكثر إيجازاً، آثار التربة وفيما يتعلق بالكتاب التاسع عشر الذى يرتد بتناقض إلى تأثير العرف نجد أنه حتى هذا الموجز الهزيل يأخذ فى التفكك أما الكتب من العشرين حتى الثانى والعشرين فعبارة عن ملاحظات عملية حرة عن التجارة والنقود، والكتاب الثالث والعشرين عن السكان، والكتاب الرابع والعشرين والخامس والعشرين عن الدين وينتهى البحث متاقلاً، فى الكتب من السادس والعشرين حتى الحادى والثلاثين بملاحظات عن تاريخ القانون الرومانى والإقطاعى.

من المستحيل تماماً تلخيص النتائج التى وصل إليها مونتسكيو فى الغالب عرضية، وتعتمد كقاعدة عامة، اعتماداً يسيراً على ما يزعم أنه الدليل. فبانسبة إلى عرضه الرئيسى يمكن القول بأنه يتأرجح بين اتجاهين كامنين بالفطرة فى المبادئ المشوشة التى بدأ منها. فمن ناحية، كان يميل إلى افتراض أن القانون البشرى يتمشى مع العقل، وبناء على ذلك يكون ثمة سبب طيب يبرر، فى ظل الظروف المحيطة، أى عرف قد يكون استقر على نطاق واسع وبصفة دائمة وقد اتفق مثل هذا الموقف مع نزعتة المحافظة بوجه عام، ومع النظرية القائلة بأن الأسباب الطبيعية كالمناخ تحدث تأثيراً مباشراً فى القدرات العقلية والأخلاقية ومع ذلك فلو سرنا بهذا الرأى إلى نتيجته المنطقية لكان معناه نسبية أخلاقية تامة، وهذا بالتأكيد لم يكن أبداً موقف مونتسكيو ومن جهة أخرى ربما تراءى لمونتسكيو فى العادة، أن المناخ وبعض الأنظمة (كالرق وتعدد الزوجات) هى ظروف مضادة ينبغى تعويضها عن طريق التشريع لإحداث نتيجة أخلاقية طيبة وهذه الطريقة فى تفسير التطور السياسى تنطوى على أن الأفكار الأخلاقية، للمشرعين على الأقل، مستقلة عن السببية الاجتماعية، وأن التأثير السببى للمناخ وأمثاله يكون فعالاً على الأخص إذا ما أخذ فى حسابانهم ومثل هذه

النظرية، تبخس من قيمة نظرية اجتماعية لسياسة، وتكرر الأفكار المبالغ فيها التي روجها ميكافلي حول تأثير الحكام ونفوذهم ومع ذلك، كان مونتسكيو فى الحقيقة أقل وزراً فى هذا الصدد من معاصريه.

ولذلك يكون من المستحيل إضفاء أى معنى دقيق جداً على عبارة مونتسكيو المأثورة عن أن القوانين يجب أن تتكيف وفق الظروف التى تعيش فيها أمة ما. ما من شك أنها أوحى بوسيلة تصحيح لمعالجة مجردة بحتة أو بدهية للعدل السياسى. وما من وشك أيضاً أنها أوحى بدراسة مقارنة للقانون على نطاق واسع، ولكنها تركت خطة هذه الدراسة غامضة تماماً. أما إحياء مونتسكيو الأكثر إيجابية - وهو أن القوى الطبيعية كالمناخ تحدث تأثيراً مباشراً فى الجسم وبالتالي فى العقل - فقد شارك مصير نفس الافتراض فى علم الأحياء، وهو الافتراض الذى بدا فى نظر لامارك ذا مستقبل مرموق. والقول بأن مونتسكيو واجه واستخدم فعلاً، طريقة استقرائية ومقارنة لدراسة الأنظمة الاجتماعية، يجب أن يؤخذ بتحفظ مفرط فى معناه فيما كانت قلة من واضعى النظرية السياسية المهمين، أكثر إيماناً على التعميمات المتسرعة أو أقل ميلاً للتمييز بين الاستدلال الصحيح وبين الاندفاع الناتج عن الاقتناعات السابقة فيقياً كان مونتسكيو رجلاً واسع الاطلاع، ولكن معرفته كانت غير دقيقة، لا فى ضوء المستويات الثقافية فى زمن لاحق، بل فى حدود أبعاد المصادر التى كانت تحت تصرفه. إن سعة علمه الفذة، استخدمت على مدى واسع، لتوضيح معتقدات ربما كانت هى بعينها بالضبط، لو لم يسمع أبداً عن بلاد فارس وحتى فى الأمور السياسية فى أوروبا، والتي كانت واضحة أمام عينيه، لم يكن مونتسكيو مراقباً كميكافيللى أو بودان، أو حتى هارنجتون، الذين لم يقدموا مثل هذه المزاعم لمجموعة المعارف العامة إن ما أنقذه من تهمة كونه مدعياً كيساً للعلم، لم تكن منجزاته العلمية، بل حماسه الصادقة للحرية لقد كان رجلاً فاضلاً، بدأت الحقائق الخالدة تأخذ فى الذبول أمامه، ولكنه افتقر إلى القوة البناء لمواصلة السير بدونها.

فصل السلطات

وعلى العموم، لم يخطئ معاصرو مونتسكيو، في تقديرهم بأن أهميته تكمن في نشر ودعم الاعتقاد بأن الأنظمة البريطانية هي الوسيلة إلى الحرية السياسية فقد حررته إقامته في إنجلترا من مفاهيمه السابقة بأن الحرية السياسية تتوقف على فضيلة عليا لم تكن معروفة إلا لدى الرومان، ولم تتحقق إلا في دولة المدينة كما أعطت هذه الإقامة قوة لكرهه العميقة للاستبداد، وأوحت إليه بطريق قد يكون فيه علاج لأثر الاستبداد الخبيث في فرنسا ولعل من غير الصحيح أن مونتسكيو نفسه اعتقد في إمكان محاكاة الحكم الإنجليزي في فرنسا ولكن المؤكد هو أن الكتاب الحادي عشر المشهور من «روح القوانين» الذي نسب فيه الحرية بإنجلترا إلى فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، إلى توازن هذه السلطات كل ضد الأخريات، قد أقام من هذه المذاهب عقائد جوهرية في إنشاء الدساتير الحرة ليس ثمة جدل في مدى تأثير مونتسكيو في هذا الصدد، ويمكن الاستدلال عليه، بمطلق الحرية، في وثيقة الحقوق للدستورين الأمريكي والفرنسي^(١٢).

كانت هذه الفكرة، بلا ريب، إحدى أقدم الأفكار في النظرية السياسية فنظرية الدولة المختلطة كانت قديمة قدم قوانين أفلاطون، وانتفع بها بوليبيوس في تفسير الثبات المفترض للحكومة الرومانية، وكانت فكرة الحكومة الملكية المخففة أو المختلطة مفهوما شائعا على مدى العصور الوسطى، كما كانت دستورية العصور الوسطى تعتمد في الواقع على نوع من تقسيم السلطات، تمييزاً لها عن السلطة السامية التي ادعتها الملكية الجديدة ولقد أضفت المجادلات في إنجلترا، بين التاج ومحاكم القانون العام، وكذا بين التاج والبرلمان، أهمية محسوسة على فكرة فصل السلطات فاعتبرها هارنجتون شيئاً أساسياً بالنسبة إلى الحكم الحر، وجعلها لوك مركزاً مساعداً في نظريته في أولوية البرلمان ولكن في الحقيقة، لم يكن لفكرة الحكم المختلط، على الإطلاق، أي معنى محدد تماماً فقد تضمنت جزئياً، نوعاً من المشاركة والموازنة بين مصالح وطبقات اقتصادية واجتماعية، وإلى حد ما المشاركة في السلطة بالجمعيات كالكوميونات والبلديات، وبدرجة

بسيطة فقط، تنظيمًا دستوريًا للسلطات القانونية ولعل فائدتها الكبرى كانت بمثابة نوع من الثقل الموازن ضد المركزية المتطرفة، وبمثابة تنبيه بأن أى تنظيم سياسى لن يتحقق له النجاح إلا إذا استطاع أن يأخذ على عاتقه الكياسة والمعاملة العادلة بين أجزائه المختلفة.

ويقدر ما قام به مونتسكيو فى تعديل النظرية القديمة، فإن هذا التعديل كان تحويل فصل السلطات إلى نظام من مراجعة وموازنة قانونية بين أجزاء أى دستور والواقع أنه لم يكن على درجة كبيرة فى الدقة، فالكثير مما تضمنه كتابه الحادى عشر كالمزايا العامة للمنظمات النيابية مثلًا أو المزايا الخاصة لنظام المحلفين أو لطبقة النبلاء الوراثية، لم يكن له علاقة بفكرة فصل السلطات. وبرغم أن الشكل المحدد لنظريته اعتمد على الافتراض بأن كل الوظائف السياسية يجب بالضرورة أن تكون قابلة للتقسيم إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية، فإنه مع ذلك لم يكرس أية مناقشة على الإطلاق لهذه النقطة الحاسمة. كما أن إمكان إجراء فصل جذرى بين التشريع والأعمال القضائية، أو بين رسم السياسة والرقابة على تنفيذها، كان يصعب أن يلقي القبول من أحد فلاسفة السياسة الواقعيين فى أى عصر. إن مونتسكيو، ككل من استخدموا هذه النظرية، لم يفكر حقًا، فى فصل مطلق للسلطات الثلاث: فالسلطة التشريعية ينبغى أن تستجيب لدعوة الحل من السلطة التنفيذية، السلطة التنفيذية تستبقى حق الاعتراض على التشريع، السلطة التشريعية ينبغى أن تمارس سلطات قضائية استثنائية ففكرة فصل السلطات كما وصفها مونتسكيو، وكما بقيت دائمًا، اعترضها مبدأ نقيض - هو القوة الأكبر للسلطة التشريعية. جعلها فى الواقع عقيدة يكملها بحق امتياز غير محدود فى عمل الاستثناءات.

والواقع اللافت للنظر بالنسبة إلى الصيغة المعدلة التى وضعها مونتسكيو فى فصل السلطات أنه اعترف بكشفها عن طريق دراسة الدستور الإنجليزى. والحقيقة أن الحروب الأهلية قد دمرت آثار عقائد القرون الوسطى، مما جعل من المناسب تسمية إنجلترا بالحكومة المختلطة، وأن ثورة ١٦٨٨ قد وطدت سيادة البرلمان وتفوقه والمؤكد أنه عندما زار مونتسكيو إنجلترا لم يكن وضع الوزارة

محددًا بشكل واضح جداً، بيد أنه ما كان أحد يعتمد على الملاحظة الحرة لينتقى فصل السلطات واعتباره المظهر البارز للدستور ولكن مونتسكيو لم يعتمد على الملاحظة. إنه تعلم من لوك وهارنجتون ماذا يتوقع، وفيما عدا ذلك فإنه تبنى الأسطورة التي كانت منتشرة بين الإنجليز أنفسهم. وهكذا لعله قد تعلم من صديقه بولنجبروك.

«بموجب هذا الخليط من السلطة الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، المزوجة معاً في نظام واحد، وبموجب هذه القوى السياسية الثلاث التي توازن بعضها بعضاً، أمكن الحفاظ على دستور حكومتنا الحرة مدة طويلة دون انتهاك»^(١٤).

ويرجع الفضل في صيانة نظرية الدستور هذه - تحت تأثير مونتسكيو إلى حد ما - إلى بلاكستون، إذ أنه حتى بيرك، برغم كونه آخر من يأخذ فكرة الفصل الجامد للسلطات القانونية مأخذ الجد، اعتقد أن الثورة قد تمخضت عن توازن للمصالح والطبقات ولم تتعرض فكرة فصل السلطات للهجوم الفعال إلا بعد قيام بنتام بتوجيه النقد إلى بلاكستون، في مؤلفه «نبذة عن الحكم» (١٧٧٦).

فولتير والحرية المدنية

بخلاف تحليل «روح القوانين» للدستور الإنجليزي فإنه لم يكن من حيث المعاني التي تضمنها عملاً مميزاً للفكر السياسي، في القرن الثامن عشر. فقد أوحى الكتاب على الأقل، بأن الأنظمة السياسية تتوقف على أسباب طبيعية واجتماعية، وما يترتب على ذلك من نسبية القيم السياسية، وهو ما كان يتعارض مع الفكرة السائدة فيوجه عام كان الكتاب الفرنسيون في القرن الثامن عشر يعتقدون اعتقاداً راسخاً شأنهم شأن كتاب القرن السابع عشر أن العقل يوفر مستوى مطلقاً يمكن به تبرير أو شجب السلوك الإنساني والأنظمة الاجتماعية مرة واحدة وإلى الأبد وفضلاً عن ذلك، فإن انتصارى الفكر الحديث العظيمين - فيزياء نيوتن وسيكولوجية لوك - ظهر مؤقتاً أنهما يستجيبان لمثل هذا التفسير. فقد أعطى نجاح نيوتن في صياغة القوانين الطبيعية الميكانيكية، والصحيحة دون

قيد يفرضه الزمان أو المكان، لوئاً للافتراض القائل بأن الأحداث السياسية والاقتصادية يمكن معالجتها بنفس الأسلوب ذى الطابع العام إلى حد كبير، فى حين أن اقتراح لوك بشأن تاريخ طبيعى عام للعقل، والذى يجرى تصوره وفق خطوط شبيهة فى جوهرها بالخطوط التى اتبعها علم الطبيعة عند نيوتن، هذا الاقتراح تضمن التفسير السيكولوجى للعمليات الاجتماعية دون الإشارة إلى قيود يفرضها التاريخ أو تطور الأنظمة كان نيوتن ولوك الكاتبين اللذين ارتفع سلطانهما إلى أعلى الدرجات خلال القرن الثامن عشر وكان جعل فيزياء نيوتن وفلسفة لوك فى متناول مدارك الجمهور، المشروعين اللذين جاء بهما فولتير من إنجلترا عند ما عاد إلى فرنسا فى سنة ١٧٢٩^(١٥).

كان إعجاب فولتير بإنجلترا موجهاً نحو حكومتها التمثيلية، بدرجة أقل مما كان موجهاً نحو حرية المناقشة والنشر التى سمحت بها ومن ثم، فإن الأثر الأول لفلسفة لوك فرنسا لم يكن سياسياً إلا بطريق غير مباشر ولقد جاء من «رسائل عن التسامح» بمثل ما جاء من «رسالات فى الحكم»، وتطابق مع كل من تقليد الدستورية الفرنسية التى انتهك لويس الرابع عشر حرمتها بإلغاء قانون نانت وأثار مذهب بييربيل فى التشكك الخفيف وهو المذهب الذى جادل - حتى قبل نشر لوك لجده المشابه - بأنه لا وجود لعقيدة دينية لا تقبل الشك، أو لا غنى عنها للأخلاق إن الرقابة الجائرة على كل من الرأى الدينى والسياسى جعلت حرية النشر مشكلة حيوية فى فرنسا وفى مجال هذه القضية، لم يكذب أى كاتب ويغير كليل أو ملل، مثلما كذب فولتير. ولعل هجومه على اضطهاد المسيحية كان أعظم إسهام قدم أبداً لحرية الرأى ولكنه فصل هذه الحملة إلى حد كبير عن قضية الحكم الشعبى، وهى سياسة لم تكن بعيدة النظر جداً، إذ أن الحرية المدنية كانت بعيدة المنال مالم تأت معهما الحرية السياسية لقد كان قليل الأهتمام بالسياسة لذاتها، وعديم الأهتمام مطلقاً بجماهير الشعب التى كانت فى نظره تمثل الغلطة والغباء. ولكن اهتمامه بحرية العلماء كان شديداً، وكان على قدر كاف من النزعة الإنسانية بحيث أثاره ما تضمنه القانون الجنائى الفرنسى من مظاهر الغباء والوحشية. وخير من هذا كله، أنه كان مشاكساً باستمرار وملك

موهبة النكتة المليحة التي تستطيع أن تجعل أعداءه موضع السخرية. وبما أن الجدل مع أنظمتها عديمة التفكير شيء مستحيل، كانت السخرية أكثر أسلحته فعالية ولكن بسبب الرقابة على النشر فإن هذا الأسلوب في الهجوم على الكنيسة وأيضاً على الدولة، كان يقتضى استخدامه أساساً بالتلميح والمواربة. وقد أوضح ديدرو في «الموسوعة»، الخطة التي بموجبها كانت تحرر هذه الأداة العظيمة الناطقة بلسان مذهب الحرية:

في جميع الحالات قد يبدو فيها تحيز وطني يستأهل التبجيل، فإن المقال المختص، ينبغي أن ينشره بكل احترام، مع كل ما في موكبه من مفاتن واحتمالات. ولكن صرح الوحل ينبغي أن يهدم، وأن تنثر في الهواء كومة من الغبار عديمة الجدوى، بالتلميح إلى المقالات التي بها مبادئ صلبة تصلح كأساس للحقائق المضادة. وهذه الطريقة لرجال غير مخادعين، تؤثر في الحال في عقول من الطراز الصحيح، كما تؤثر بنجاح وبدون أية نتائج مزعجة سرا ودون جلبية، في عقول من كل وصف^(١٦).

ولا يتضمن ماهو جديد من أفكار فولتير في الدين والتسامح، أية خاصية ذاتية لها فهي لا تختلف عن أفكار لوك إلا اختلافاً طفيفاً يتمثل في إنكار أكمل للوحي الإلهي، ولا تختلف على الإطلاق عن أفكار الكثيرين من الإنجليز. ولكنها اتخذت في فرنسا نغمة راديكالية كانت تفتقر إليها في إنجلترا، وكان هذا صحيحاً أيضاً بالنسبة لفلسفة لوك السياسية ويرجع هذا إلى البيئة التي وجدت فيها أكثر مما يرجع إلى الأفكار نفسها. فنظراً لما كانت عليه الحكومة الفرنسية والكنيسة الفرنسية، فإن أية أفكار حرة وحتى المعتدلة منها، كانت تعتبر هدامة ونفس الفلسفة، لو نظرنا إليها بصورة مجردة، والتي كانت ذات نغمة محافظة في إنجلترا، كانت هي بعينها تماماً ذات نغمة راديكالية في فرنسا وكما أوضح جون مورلي، كان جميع الإنجليز الذين وضعوا أنماطاً من الفكر الإنجليزي في القرن الثامن عشر في جانب «الوضع القائم»، في حين أن أية مجموعة مماثلة من الكتاب الفرنسيين، كانت تشمل الكثيرين ممن كانوا أهدافاً لاضطهاد نشط فعال.

هلششوس: مذهب المنفعة الفرنسى

حدث التوسع النظرى فى فلسفة لوك الاجتماعية وفق خطوط متشابهة فى كل من فرنسا وإنجلترا. فكتاب «رسائل عن الحكم»، وهى تعتمد بشكل كبير على بديهية الحقوق الفردية، وكذلك نظرية المعرفة بالكتاب الرابع من «مقال»، هذه جميعاً لم تكن لها علاقة بما كان معترفاً به لأول وهلة، على أنه أكثر أجزاء مصنفه إيعازاً - تاريخ طبيعى للإدراك العقلى فى حدود أفكار مستمدة فى النهاية من الحواس، وهو ما قد حاوله فى الكتاب الثانى ولذلك فإن التطور التاملى لفلسفة لوك، كان معنياً بتوسيع نطاق أطلق عليه اسم «الطريق الجديد للأفكار»، وبالتخلص من الديكارتيّة التى كانت لاتزال تميز على الأخص، نظريته فى المعرفة العلمية. ولعل الكتاب الذى حول كفة الميزان كان المقال الصغير الناجح بصورة براءة والذى وضعه باركلى عن «نظرية جديدة فى الرؤيا»، والمنشور سنة ١٧٠٩ والقائم جزئياً على أفكار ملبرانث*، والذى أوضح كيف يمكن استخدام القانون السيكولوجى عن الترابط استخداماً فعالاً فى تحليل وتفسير عملية عقلية (الإدراك الحسى الظاهر للأعماق) كانت تبدو موحدة وفطرية وفضلاً عن ذلك، كانت هذه الطريقة فى تطوير فكر لوك تبدو متمشية مع إعجاب الشخصى بفيزيقية نيوتن. وفى «رسالة» (١٧٣٩) قام هيوم بمقارنة فكرة ترابط الأفكار كقاعدة تفسيرية فى علم النفس، مع ظاهرة جذب الجاذبية الأرضية فى العالم الطبيعى ومنذ ذلك الحين وما تلاه كانت تفسيرات العمليات العقلية تعنى ردها إلى عناصر الإحساس وإظهار نشوئها، من خلال قانون الترابط وقبل منتصف القرن، كان كوندياك قد جعل هذا النوع من علم النفس مألوفاً فى فرنسا.

والآن احتاجت أفكار لوك الأخلاقية والسياسية إلى التنقيح، لأنها كانت تعتمد على قوة العمل الحدسية، فى إدراك حقائق جلية. كان يرفض الأفكار الفطرية، ولكن فى الحقيقة لم تكن الحقوق البديهية للأفراد، شيئاً مختلفاً عنها، وفضلاً عن ذلك لم تكن ثمة صعوبة كبيرة فى تكوين نظرية للسلوك الإنسانى، قد تجعلها قابلة للتفسير أيضاً بفكرة ترابط الأفكار فالافتراض فى أبسط صورته، كان انتحال قوتين فطريتين للبواعث، الرغبة فى اللذة والنفور من الألم، وتفسير كل

البواعث الأكثر تعقيداً باعتبارها مشتقات، بواسطة ترابط اللذة أو الألم مع أسباب أكثر أو أقل بعداً عنها، أى انعكاسات صور مشروطة فى جوهرها والغاية من السلوك الإنسانى هى مجرد التمتع بأقصى ما يمكن من اللذة، وتكبد أقل ما يمكن من الألم وهذه النظرية كانت قد نشأت فى إنجلترا^(١٧) خلال السنوات الثلاثين والسنوات الأربعين من القرن الثامن عشر، ثم برزت فى صورة متقنة فى فرنسا، فى كتاب هليفيشيوس «عن العقل - De Pesprit» سنة ١٧٥٨ ومرة أخرى كان هناك اختلاف مثير للدهشة، بين النغمة التى كانت فى إنجلترا لهذه الأخلاقيات المبنية على مذهب المنفعة، وبين النغمة التى اكتسبها فى فرنسا. ففى إنجلترا كانت النظرية فى الأصل نظرية لا هوتية بل وكنسية، مفضلة لدى السنيين أو ذوى العقائد التقليدية المتعصبة، بسبب الأهمية التى علقوها على لذات وآلام الحياة الآخرة أما فى فرنسا، فجعلها هليفيشيوس برنامجاً للمشروع المصلح الذى يستطيع الاستفادة من آلية البواعث الإنسانية لتحقيق التوافق الأكمل بين سعادة الفرد ورفاهية المجموع أى باختصار، جعل مبدأ القدر الأكبر من السعادة أداة للإصلاح، ونقلها من بعده إلى خلفيه بيكاريا* وبنتام. وهكذا كان الثانى قد تعلم فى فرنسا، ومن هليفيشيوس فى بادئ الأمر، فلسفة إنجليزية كان يستطيع إعادتها إلى إنجلترا والانتفاع بها كوسيلة لإصلاح راديكالى، ولو أن مبادئها الفلسفية كانت بمثابة حصون للسنة الإنجليزية لمدة نصف قرن من الزمان.

يقول هليفيشيوس فى مقدمة كتابه «عن العقل» إنه حاول معالجة علم الأخلاق كأى علم آخر، وجعله تجريبياً كعلم الطبيعة فقد مال علماء الأخلاق إلى أن يكونوا إما مرشدين واعظين، وإما منذرين متوعدين، وكلاهما لا طائل تحته على السواء، إذ لا بد أن تبدأ الفضائل الخلقية من إدراك للقوى المسببة لتصرفات البشر وأعمالهم والقاعدة الأولى للسلوك، هى حقيقة أن الناس يجب بالضرورة أن يسعوا وراء مصالحهم هم، ومن ثم فالمصلحة الشخصية فى علوم الأخلاق، تحتل نفس مركز الحركة فى علوم الطبيعة وأن ما يحكم عليه أى إنسان بأنه خير، هو ما يفترضه مؤدياً إلى تحقيق مصالحه وكذلك فإن ما تعتبره آية جماعة من الناس، أو آية أمة من الأمم، فضيلة خلقية، هو ما تعتقد أنه يؤدى إلى تحقيق مصلحة عامة.

«يندد علماء الأخلاق دائماً، بشرور الناس، غير أن هذا يوضح قلة ما يفهمونه في الموضوع فالتناس ليسوا أشراراً، بل هم خاضعون فحسب لسلطان مصالحهم الشخصية ولن يغير نواح علماء الأخلاق بالتأكيد، هذه القوة الدافعة للطبيعة البشرية إن ما يستحق أن يكون موضع التذمر، ليس شرور الناس، بل هو جهل المشرعين، الذين وضعوا دائماً مصلحة الأفراد في مركز المتعارض مع المصلحة العامة^(١٨)».

فالعيار العقلي الوحيد للسلوك عموماً، يجب إذن أن يكون أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس، وكل ما يتعارض مع ذلك، يكون خيراً خاصاً بطبيعة أو جماعة معينة ولعل جماعة من الناس تكون لديها فكرة خاطئة عن أسباب سعادتها، وبالتالي فإنها تضع مستوى خاطئاً، ولعل فئة قليلة من الناس، قد تستغل فئة أكبر، من أجل مصلحتها الشخصية والعلاج في كلتا الحالتين يكون إدراكاً بعقل أكثر استتارة للمصلحة الحقيقية، أو استتارة عقلية أوسع انتشاراً وبهذا تصبح المبادئ الخلقية مشكلة «المشرع» الذي يجب عليه أن يجعل المصلحة الخاصة منسجمة مع مصلحة المجموع كما يجب عليه، قبل كل شيء، أن ينشر المعرفة التي بها يستطيع الناس أن يرتأوا كيف تتضمن الرفاهية العامة رفاهيتهم الشخصية ونظراً لأن تعليم المبادئ الخلقية قد أودع على مدى واسع، في أيدي المتعصبين من الناحية الدينية، ولأن الطغاة من الحكام كانوا دائماً غير راغبين حقاً في الخير العام، ولأن الناس كانوا كسالى وجاهلة ويؤمنون بالخرافات، لهذا ظل علم الأخلاق متأخراً بالنسبة إلى العلوم الأخرى من العبث مطالبة الناس باحترام الفضيلة، وتركهم تحت رحمة أنظمة تشجع على الرذيلة إن إدراكاً صائباً للدوافع الإنسانية، يضع قوة غير محدودة في أيدي الحكام العقلاء، ويكشف عن إمكانيات نية لا حدود لها للتقدم في سبيل السعادة البشرية وعلم الأخلاق الذي يفهم على هذا الإدراك يصبح المفتاح للسياسة العامة...

«إن الوسيلة الوحيدة لجعل الناس فضلاء، هي القوانين الصالحة ففى سن الشرائع برمته، ينطوى على إجبار الناس، يعاطفة حب الذات، على أن يكونوا دائماً منصفين في تصرفاتهم مع غيرهم. ومن الضروري لسن مثل هذه القوانين، معرفة أعماق النفس البشرية، وعلى وجه

الخصوص معرفة أن الناس، رغم اهتمامهم بأنفسهم وعدم اهتمامهم بغيرهم، لم يولدوا صالحين ولا طالحين، ولكنهم قابلون لأن يكونوا صالحين أو طالحين حسبما توحدهم أو تفرقهم مصلحة مشتركة فالترفضيل الذى يشعر به كل إنسان لنفسه - وهو شعور يتوقف عليه استمرار الجنس البشرى - طبيعة الطبيعة فى ذهنه بشكل لا يحى، وأن الإحساس «العضوى يولد فينا حب اللذة وكراهية الألم، وأن اللذة والألم بذرا بذور حب الذات فى قلوب كل الناس، وهذا ينمو بدوره إلى عواطف تتبثق منها كل فضائلنا ووراثتنا»^(١٩).

وقد أيد هلفيشيوس استنتاجه بتطوير الحجة السيكولوجية الموعز بها فى هذه العبارة فالرغبة فى اللذة والمعزوف عن الألم هما فقط الدوافع الفطرية، ووصفهما بصيغة استعارها بنتام من بعده بأنهما «الحارسان الواقيان» اللذان زودت بهما الطبيعة الإنسان. أما الدوافع الأخرى، فكلها تعتبر «مقلدات زائفة» (Factices) تنشأ من ترابط اللذة والألم مع تصرفات تعتبر أسبابا أكثر أو أقل بعداً عنها. وعلى هذا الأساس أقام ما قد يسمى بالنظرية السيكولوجية فى ثقافة العقل، متعارضة مع نظرية مونتسكيو القائلة بأنها متأثرة مباشرة بالمناخ وما شابهه، ومتضمنة إنكاراً لتأثير الجنس وبما أن كل العمليات العقلية ترد إلى ترابطات فإنه استنتج عدم وجود فروق فطرية للملكة العقلية، فتشكيل الترابطات يتوقف على الانتباه، والانتباه يتوقف على القوة الدافعة التى توفرها اللذة أو الألم ليس هناك، على وجه الخصوص، ملكات فطرية خلقية، فأفكار الخير والشر التى يكونها الإنسان، تتوقف تماماً على الظرف، أو بمعنى أوسع التعليم، الذى يجعلها مرضية أو غير مرضية ومن ثم فإن سمو أو انحطاط أخلاق أمة ما، ينتج أساساً من التشريع فالاستبدادية تجعلها متوحشة، فى حين أن القوانين الصالحة تسبب نوعاً من الانسجام الطبيعى بين المصالح الفردية والمصالح العامة وعلى العموم، فإن الناس ذوى الأخلاق الصالحة والسامية يظهرون أينما تنشئ حنكة المشرعين الجزاء السديد للنبوغ والفضيلة وتلك المهمة، رغم صعوبتها، ليست مستحيلة وتطویر أخلاق أى شعب إلى أى مستوى، يكون بسيطاً على الأقل، من ناحية المبدأ، إنه ينطوى على خلق الدوافع الضرورية إلى الفضائل المرغوب فيها، عن طريق توفير زيادات فى مقدار اللذة أو الألم عند النقط الاستراتيجية.

ولقد بدت فلسفة السيكلوجية الترابطية والأخلاق المبنية على مذهب المنفعة، الحقوق البديهية، بمعيار واحد للقيمة، هو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس والواقع أنها كانت أكبر من تبسيط إلى حد بعيد؛ ذلك أنها بتطبيقها الواسع النطاق، هدمت الحق الطبيعي، ونظرية العقد في نشوء الحكم، ونظام القانون الطبيعي برمته، الذي كان مفروضاً أنه يضمن انسجام المصالح الفردية في المجتمع وليس من كاتب في القرن الثامن عشر، كان واضحاً تماماً في هذه النقطة، سوى هيوم، إذ أنه حتى بنتام الذي اتبعه في وضع المنفعة في مركز متعارض مع الحقوق الطبيعية، كان بعيداً عن إدراك كل التورطات الناتجة عن هذا العمل. فالأخلاق والأنظمة الاجتماعية، لو كانت مبررة فقط بمنفعتها، فإن الحقوق يجب أن تكون أيضاً كذلك، وبالتالي يكون أى ادعاء بحق طبيعي، إما هراء وإما مجرد سبيل مشوش للقول بأن الحق يؤدي فعلاً إلى أوفر سعادة ويبدو أن هلفيشيوس كان غافلاً تماماً عن هذا التناقض.

وعندما أخذت فلسفة الأخلاق المبنية على مذهب المنفعة تحدث أثرها فعلاً، فإنها تضمنت افتراضات لم تكن بأى حالٍ من الأحوال، مبررة بمبدأ المنفعة، بل كانت مقبولة كحقيقة بديهية وعلى هذا، فإن الافتراض بأن سعادة كل فرد يمكن أن ترتفع في الحال إلى أقصى درجة، لم يكن سوى الاعتقاد القديم في انسجام الطبيعة، والذي كان مفروضاً أن يبرهن على أن تحقيق كل الحقوق الفردية سوف يوجد المجتمع الأكثر انسجاماً وفضلاً عن ذلك، فإن الافتراض بأن سعادة فرد واحد ينبغي أن تحسب على أساس أن قيمتها هي نفس قيمة سعادة أى شخص آخر، كان مطابقاً للاعتقاد في المساواة الطبيعية. كان من الممكن تماماً، أن كلا المبدأين: المنفعة والحق الطبيعي، سوف يؤديان إلى نتائج عملية متعارضة، وهذا ما حدث فعلاً إلى حد ما فالنتيجة التي استخلصها هلفيشيوس من مبدأ المنفعة، وهى أن مشرعاً عاقلاً سوف - يستخدم الألم والعقوبات لتحقيق توافق بين مصالح الناس، هذه النتيجة لم يكن من الضروري أن تعنى أية درجة كبيرة من الحرية. وعلى عكس ذلك، تضمن القانون الطبيعي أن مصالح الناس تكون منسجمة طبيعياً إذا ما تركوا أحراراً وهذه الحجة استخدمها الاقتصاديون لإثبات

أن المشرع ينبغي أن يرفع يديه عن التجارة. إن ما يربط الجدلين بعضهما ببعض، لم يكن المنطق، بل كان الواقع بأن الذين استخدموهما كانوا متفقين تماما على النتائج التي يبغون الوصول إليها وكان الدفاع باسم المنفعة أو باسم القانون الطبيعي عن نفس الإصلاحات السياسية واحداً.

الفزيوقراط

إن مذهب المنفعة الذى طوره هلفيشيوس كنظرية للأخلاق والتشريع، امتد فى آن واحد إلى علم الاقتصاد فى السنة نفسها التى نشر فيها كتاب «عن العقل»، نشر كيناي كتابه «الجدول الاقتصادى» والفزيوقراط، شأنهم شأن هلفيشيوس، اعتبروا اللذة والألم المصدرين للتصرف الإنسانى، وأبرزوا المصلحة الشخصية كقاعدة أساسية لأى مجتمع جيد التنظيم، ولكنهم لم يسمحوا للمشرع بأى دور، ومهمته كانت سهلة، وهى تجنب التدخل فى السير الطبيعى للقوانين الاقتصادية فنظراً لأن كل إنسان يعتبر أحسن حكم فيما يخص مصلحته الشخصية، فإن أضمن سبيل إلى جعل الناس سعداء، هو تقليل القيود على مجهود الفرد وإبداعه، ومن ثم، ينبغي أن تقلل الحكومات من التشريع إلى الحد الأدنى الذى لا يمكن الاستغناء عنه لمنع الجور على الحرية الفردية وهذا الجدل يفترض وجود قوانين اقتصادية طبيعية - وهى ما سماها أدك سميث فيما بعد: «النظام الواضح والبسيط للحرية الطبيعية» - تحقق القدر الأكبر من الرفاهية والانسجام عندما تترك بلا تدخل لقد كان بمثابة تشويش عجيب لمعنيين مختلفين تماماً للقانون الطبيعى، المعنى الأقدم وهو وضع مستوى للعدالة والعقل الراجح والمعنى الأحدث وهو مجرد إعطاء تعميم تجريبى ومن وجهة النظر المجردة للمنفعة، لم يكن هناك مبرر لافتراض أن سياسة إبعاد الحكومة عن الأعمال التجارية، تؤدى حتماً إلى أوفر خير أكبر عدد فالحرية الاقتصادية لم يفترض أنها تتضمن الحقوق السياسية، أى إن الفزيوقراط كانوا راضين عن الحكومة الملكية المطلقة إذا اتبعت سياسة اقتصادية مستتيرة. وعلى العموم، كان كل الفلاسفة الفرنسيين - باستثناء روسو - يهتمون بالحرية المدنية كالمساواة أمام القانون وحرية العمل، أكثر من اهتمامهم بالحكم الشعبى.

هولباخ

إن القوة الجدلية التامة لصيغة الحقوق الطبيعية، وهى الصيغة المستمدة من مذهب المنفعة، هذه القوة لم تكن موضع الشعور بها فى فرنسا حتى السنوات السبعين من القرن الثامن عشر عندما نشر هولباخ كتابه «إنجيل الملحدين»، وسفره الشهير «نظام الطبيعة»، وكذا مؤلفاته فى السياسة^(٢٠) ففى مكان مذهب التآليه الغامض عند فولتير وضع هولباخ مذهباً كاملاً فى الإلحاد أو المادية، يفترض أنه يعتمد على العلم الطبيعى وجعله الأساس لهجوم عنيف على الدين كان «نظام الطبيعة» الأول من سلسلة كتب توضح على فترات خلال جيل تقريباً من الزمان، فلسفة حظيت بشعبية هائلة لدى أولئك الذين اعتقدوا أن الدين «أفيون الناس» وعلى غرار كتب هولباخ الأخرى تضمن كتابه هذا نوعاً من دين الحلول* لم يكن له اعتماد منطقى على العلوم ومن المؤكد أن مناجاة الطبيعة التى ختم بها، لم تكن مستمدة أبداً، بأية عملية عقلية، من التأمل فى نظام آلى.

وثمة ناحية أخرى خلف هولباخ فيها فولتير وراءه؛ فإلى جانب هجومه على الدين. وجه هجوماً صريحاً كذلك إلى الحكم؛ فقد كانت الحكومات بصفة عامة، وحكومة فرنسا بصفة خاصة، جاهلة، قاصرة، غير عادلة، جشعة، مكرسة نفسها لاستغلال رعاياها بدلا من العمل على رفاهيتهم، ولا تأبه بالتجارة، ولا بالزراعة، ولا بالتعليم والفنون، ولكنها مهتمة أساساً بالحرب والغزو، وهى سبب المجاعة وإقفار البلاد من السكان بدلا من أن تكون أدوات للخير العام. وفى هذا الاتهام كله تسرى نغمة قوية بالوعى الطبقي، وهو وعى الطبقة المتوسطة المستبعدة، الواعية تماماً بفضائلها الخاصة بها، والمعادية بمرارة لحكومة استغللتها لصالح طبقة من الطفيليات الاجتماعية. والواقعة برصانة بأن مصالحها كانت متطابقة مع الخير العام. ففى نظر هولباخ وأنصار مذهب المنفعة الإنجليز، يعتبر الاعتقاد بأن الطبقة المتوسطة هى من بعض النواحي الخاصة الممثلة للرفاهية العامة، سببا فى إظهار أن الصراع الطبقي ماهو إلا مجرد شر يجب استئصاله بالتوسع

فى الحقوق السياسية. وهذا المفهوم عن الصراع الطبقي وعن الحكومة كأداة للاستغلال نقل إلى إنجلترا مع مذهب المنفعة حيث مكث مهياً لأن يتناولته كارل ماركس.

ليس بين فلسفة هولباخ من حيث مبادئها العامة وفلسفة هلفيشيوس سوى فرق بسيط ولكن هولباخ كان أقل اهتماماً بعلم النفس، وأكثر اهتماماً بالحكم فالتناس فى نظره لم يولدوا أشراراً، ولكنهم صاروا كذلك بفعل حكم سيئ، وجوهر الحكم السيئ هو أنه لم يجعل السعادة العامة هدفة الرئيسى، والسبب فى قيام حكم سيئ هو أنه كان فى أيدى الطغاة ورجال الدين الذين لم يهتموا بشئون الحكم، بل كانوا مهتمين بالاستغلال، والعلاج هو توفير مجال حر أمام «الإرادة العامة»^(٢١) التى تتضمن انسجاماً بين المصلحة الشخصية والخير الطبيعى. فالحاكم وكيل يمارس سلطة المجتمع فى قمع السلوك الضار، ولكن المجتمع لا يكون صالحاً إلا إذا منح الناس حرية تمكنهم من البحث عن سعادتهم، والحرية «حق لا يمكن التصرف فيه»، إذا بدونها يكون الرخاء مستحيلاً والشعوب جميعاً لو أخذت معاً، تؤلف مجتمعاً دولياً تكون فيه الحرب بمثابة النظر للقتل والسرقة داخل حدود دولة منفردة والاستبدادية انحراف للسيادة وفيها تغتصب مصالح طبقة حاكمة المكان الخاص بالمصلحة العامة، وتقسيم المصالح بين الطبقات هو المصدر الرئيسى للضعف. والعلاج باختصار هو التعليم الذى منه وحده توقع هولباخ أن «يصنع معجزة» الإصلاح؛ إذ الناس عقلاء ولا يحتاجون إلا إلى تبصيرهم بمصلحتهم الحقيقية حتى يعملوا على تحقيقها أنيروا عقولهم، أزيلوا العوائق الناجمة عن الخرافات والطغيان، اتركوهم أحراراً ليهدتوا بنور العقل، أقنعوا الحكام بأن مصلحتهم هى فى الحقيقة مطابقة لمصالح رعاياهم، وسيتبع ذلك آلياً حالة سعيدة للمجتمع لو عرف الأفراد مصلحتهم الشخصية الحقيقية فسيقتفون أثرها وإذا ما اقتفوا أثر مصلحتهم الشخصية الحقيقية، فإن الخير العام يكون فى الأعقاب. ليس ثمة شىء أكثر مدعاة للعجب من الأسلوب الذى استطاع به هولباخ أن يوجه اتهاماً ضد حماقة التاريخ كله، وأن يقترح فى نفس الوقت تغييره بمجرد الإشارة إلى أن حماقة لا تنفيذ.

وعلى نقيض عنف هجوم هولباخ ضد الحكم، هناك الاعتدال المتطرف نوعاً، بالنسبة لضروب العلاج الليبرالى التى كان عليه أن يقترحها لم يكن ثورياً بأى حال، على الأقل فى نواياه فهو يقول مراراً وتكراراً إن العقل لا يريق الدماء وإن الناس ذوى العقول المستنيرة نزاعون إلى السلام، وإن الذكاء بطيء ولكنه أكيد وفضلاً عن ذلك لم يكن ديمقراطياً، وفى رأيه أن ممثلى الشعب يجب أن يكونوا من الملاك «تربطهم بالدولة ممتلكاتهم ويهتمون بالمحافظة عليها قدر اهتمامهم بالمحافظة على الحرية».

«لا أعنى بكلمة الشعب، الجماهير الغبية، التى قد تصبح بسبب حرمانها من نور العقل والإحساس الطيب، الأداة والشريك لديماجوجية هائجة راغبة فى تعكير صفو المجتمع. فكل مواطن يمكنه أن يعيش بكيفية محترمة من دخل ممتلكاته، وكل رب أسرة يملك أرضاً، ينبغى أن يعتبر مواطناً والصانع والتاجر والعامل الأجير، ينبغى أن يكونوا موضع حماية الدولة التى يقدمون لها الخدمات المفيدة فى حدود طاقاتهم، ولكنهم لا يعتبرون أعضاء حقيقيين إلى أن يحين الوقت الذى يمتلكون فيه أرضاً بمقتضى عملهم وصناعاتهم»^(٢٢).

وهكذا كان الحاكم هو المصلح الحقيقى فى نظر هولباخ وكل ما يقتضيه الأمر هو إقناعه بأن «الحق السخيف فى اقتراح الخطأ» سياسة فاسدة. أما الاعتقاد فى القدرة الكلية لنور العقل، فإنها لم تكن عقيدة ديمقراطية؛ ذلك أن التعليم العام كان يبدو شيئاً مستحيلاً كان الديمقراطى العظيم فى القرن الثامن عشر هو روسو، ولم تعلق أفكاره فى التعليم سوى أدنى أهمية على الاستنارة العقلية.

التقدم: تبرجو وكوندورسيه

تمتد فكرة التقدم البشرى على طوال هذا المؤلف من هلفيشيوس حتى هولباخ كانت مفهومة ضمناً، فى فكرة النظام الاجتماعى الطبيعى وفى تخيل علم عام للطبيعة البشرية، وكذا فى الاعتقاد بأن الرفاهية الاجتماعية نتاج للمعرفة، وبشكل أكثر توكيداً فى مدرك لوك العقلى، بأن المعرفة تنتج عن تراكم الخبرة ففكرة التقدم لم تكن أبداً موضع الإغفال كلية فى التجريبية الفلسفية منذ ذلك

الوقت الذى أكد فيه ببيكون، عند مقارنته المعرفة القديمة بالحديثة، إن العصر الحديث «هو عصر أكثر تقدماً للعالم، وأنه ملئ ومزدهم بما لا حصر له من التجارب والمشاهدات»، أو منذ ذلك الوقت الذى أوحى فيه سكال بأن تاريخ الجنس البشرى، شأنه شأن تاريخ الأفراد، قد يدرك على أنه عملية مستمرة من المعرفة. وأسهم فولتير فى تواريخه، فى نفس وجهة النظر، بتأكيد فكرة أن تطور الفنون والعلوم يعتبر المفتاح للتطور الاجتماعى وقد حول تيرجو وكوندورسيه فكرة التقدم إلى فلسفة للتاريخ، وذلك بتعديد مراحل التطور التى مر المجتمع بها^(٢٣) ومن بين الاثنين، كان مقال تيرجو المختصر أكثر أهمية من الناحية الفلسفية، ولو أن كوندورسيه يظهر بشكل أوضح الأمانى والآمال التى ألهمت الاعتقاد فى التقدم لقد أوضح تيرجو بتبصير عميق، الفرق الرئيسى بين هذه العلوم، كعلوم الطبيعة التى تسعى إلى الحصول على قوانين لظواهر متواترة، والتاريخ الذى يقتضى أثر التراكم المتزايد باستمرار من التجربة التى أقامت صرح الحضارة المدنية وفى السعى إلى الحصول على نموذج لهذا التنوع المتزايد بلا نهاية، أوحى بشئ لا يختلف كثيراً عن قانون المراحل الثلاث للفيلسوف كومت: مرحلة حيوية، ومرحلة تأملية، ومرحلة علمية. فبعد أن قام كوندورسيه بتعيين ثلاث مراحل افتراضية لعصور ما قبل التاريخ، جاهد من أجل تقسيم التاريخ الأوربى إلى ست مراحل، اثنتان منها للعصر القديم، واثنتان للعصر الوسيط، واثنتان للعصر الحديث وارتأى أن الثورة الفرنسية تميز بداية عصر جديد أكثر مجداً. إن الكوارث التى ورطته فيها الثورة الفرنسية، والتى دمرت حياته قبل المراجعة الأخيرة لكتابه، لم تحطم إيمانه فى مصير الإنسان.

ويعد بيان كوندورسيه عن العصر الجديد، أكثر دلالة من تقسيمه للتاريخ. على المعنى الذى كان لديه عن فكرة التقدم فهذه اليوتوبيا ستنبثق من انتشار المعرفة. ومن القوة التى تمنحها المعرفة للإنسان للتغلب على العوائق الطبيعية والعقلية التى تعترض طريق سعادته؛ وأساسها تجريبية لوك، مفسرة وفقاً لنمط هلفيشيوس لقد اعتقد كوندورسيه أن التقدم ربما سيتبع اتجاهات ثلاثة: مساواة متزايدة بين الأمم، إزالة الفروق الطبقة، وتقدماً عقلياً وأخلاقياً عاماً ناتجاً عن

الاتجاهين الأولين وفى وسع جميع الأمم والأجناس أن تصبح على درجة من الاستنارة تماثل ما أوضحت الثورات أن الأمريكيين والفرنسيين كانوا عليها. فالديمقراطية ستتخلص من استغلال الشعوب المتأخرة وتجعل الأوربيين بمثابة إخوة أكبر سنا للرجل الأسود بدلا من أن يكونوا سادته ومن الممكن، داخل نطاق كل أمة، إزالة المساوى التى فرضها التفاوت بين الطبقات الاجتماعية على الطبقة الأقل حظًا من التعليم والفرص والثروة فحرية التجارة، والتأمين ضد المرض والشيخوخة والحقوق المتساوية للمرأة، والتعليم فوق كل اعتبار، يمكنها أن تمنح فرصة متساوية فعلا للجميع وفى النهاية توقع كوندورسييه أن يكون التقدم تصاعديًا، إذ أن السير بالتدابير الاجتماعية نحو الكمال، سيؤدى إلى تحسين القوى العقلية والخلقية والطبيعية للجنس البشرى نفسه.

«سيأتى ذلك الوقت الذى ستسطع فيه الشمس على عالم من الأحرار الذين لا يميزون سيداً إلا بعقولهم، عندما لا يكون طغاة وعبيد، ولا رجال دين بما لديهم من عدة حمقاء أو ريائية، إلا فى التاريخ أو على خشبة المسرح»^(٢٤).

«سعادة منتهاها العيش فى ذلك الفجر لكنه الفردوس للأحداث فى العمر».

عند استعراض الوصف المختصر للفلسفة فى هذا الفصل، لم يكن من المستطاع تجنب الاستنتاج بأنها كانت هامة بالنسبة لنطاق الجمهور الذى أثرت فيه، أكثر من أهميتها بالنسبة لجدة أو عمق الأفكار التى نثرتها إنها انتمت إلى «مهنة» الترويج أكثر من انتمائها إلى مهنة الكشف فالقرن الثامن عشر كان يطلق عليه بحق، اسم عصر الموسوعات، وهو عصر وحدت فيه أوروبا المكاسب التى حققتها عبقرية القرن السابق عليه والأكثر أصالة، وكان هذا صحيحاً حتى بالنسبة لأية شخصية أخاذة كشخصية مونتسكيو. لقد ظلت فلسفته السياسية (القرن ١٨) فى جوهرها، فلسفة حقوق طبيعية، ملازمة لشخصيات فردية، وواضحة المقاييس لما يمكن للقانون والحكم أن يفعلاه بحق، والحدود التى لا يمكن لهما تخطيها شرعاً وبطبيعة الحال يجب أن تقوم مثل هذه الحقوق كبداهيات، أى منتجات للحدس العقلى، عاجزة عن البرهان، وتقل أيضاً إمكان الدفاع عنها بالتعميم التجريبي. وعلى أسوأ الأحوال، كان هذا نوعاً من مذهب اليقين أفضل

من مذهب الخضوع للسلطة التي أعتقت القرن السابع عشر منه، ولكن الاحتكام إلى ماهو واضح بذاته، كان مع ذلك مذهباً لليقين ولم يكن من المستطاع، لا بالعلوم ولا بالدراسات الاجتماعية، أن تثبت أمام تطبيق متسع وثابت من المناهج التجريبية.

وفى هذا الصدد، كان هناك تغير ثابت، وإن لم يكن محسوساً تماماً، على مدى القرن الثامن عشر: فلسفة اجتماعية تجريبية لم تكن على غرار ما كان عليه هوبز أولوك. لقد واصلت دراسة التاريخ الاجتماعى بشكل لم يفعله القرن السابع عشر على الإطلاق، واستكشفت العادات والسلوك لشعوب بعيدة عن الحضارة لم يكن يراها المعتقلون ذات قيمة، وتابعت عمليات الصناعة والفنون الآلية، وعمليات التجارة والمالية والضرائب؛ بشكل أذهل فطاحل العلماء. ومع ذلك فإن هذا المذهب التجريبي كان له - إذا جاز التعبير - كل نزعات المذهب العقلي، أى كانت له نقطة ضعف العلم بكل شيء، والتلهف إلى البساطة لقد احتكم إلى الواقع، ولكنه أصر على أن تكون الحقائق ناطقة بنزعات مفروضة سلفاً وحتى أخلاقيات المنفعة الجديدة والاقتصاديات الجديدة، والتي كانت أهم إضافات إلى النظرية الاجتماعية، كانت لهذا السبب تماماً، غير متماسكة من الناحية المنطقية. فقد ادعت أنها تستند إلى نظرية تجريبية للنزعات الإنسانية، ولكنها افترضت انسجاماً للطبيعة لم يكن من المستطاع إعطاؤه تأييداً علمياً على الإطلاق. وهكذا فإن الفكر الشائع فى القرن الثامن عشر، كرر ذكر فلسفة لم يؤمن بها فى الواقع سوى نصف إيمان، وأعلن إيمانه بمنهج لم يجربه سوى نصف تجربة. وكانت الأهمية العلمية لهذه الفلسفة الشائعة، عظيمة جداً، فقد نشرت على طول أوروبا وعرضها، الإيمان بالعلوم وعززت الأمل فى أن الذكاء العقلي قد يجعل الناس، بصورة يمكن قياسها، هم سادة مصيرهم الاجتماعى والسياسى، ودافعت بحماسة عن مثل عليا من الحرية وتكافؤ الفرص والمعيشة الكريمة، وذلك رغم أنها غالباً ما فعلت هذا لمصلحة طبقة اجتماعية واحدة إنها لم تؤله تحيزاتها ولكنها كانت سطحية من الناحية العقلية، ولهذا السبب إلى حد ما، وقعت فريسة فى يد احتكام إلى العاطفة - بدأها روسو - كان يفتقر بوجه عام إلى فضائلها الراسخة.

هوامش الفصل السابع والعشرون

- (١) الكاتب الوحيد ذو الأثر الهام، كان كلود جولى - انظر: J. B. Brissaud, Un Liberal au XVII: Sicle: Claude Zaly, (1607 _ 1700), Paris, 1898.
- (٢) Politique tiree des propres de IEcriture Sainte, III, ii,1. (كتب حوالى سنة ١٦٧٠ ونشر سنة ١٧٠٩).
- (٣) _Vauban. Projet d'une dixme royale, 1707 Boisguillebert, Le detail de La France, 1695.
- (٤) انظر رسالته إلى لويس الرابع عشر (١٦٩٤) فى: _ Oeuras (Paris, 1870), Vol, III, p. 425.
- (٥) _ Boulainvilliers, Histoires de l'ancien gouvernement de La France, 1727.
- (٦) Moniteur umidersel, May 15, 1793.
- (*) الإخضاع لسلطان القيم الأخلاقية (المترجم).
- (٧) من تبسيط ماكلورين لفلسفة نيوتن، مقتبس بواسطة: Carl L. Becker: The Heoreny City of the Eightemth Cerdury Philosophers (1932) p. 62.
- (٨) أنظر الرسائل ٢٤، ٣٧، ٩٢، ٩٨ (إعداد لابولاي).
- (٩) رسائل: ٨٠ : ص ١١٢ - ١٢٢.
- (١٠) قارن الكتاب الثانى، الفصل الرابع.
- (١١) بالنسبة لتواريخ الكتب المتعددة، انظر: J. Dedicu, Mantesquieu (1913) p. 82
- (١٢) الكتب من ٤ - ٦ بالترتيب التقليدى.
- (١٣) وعلى سبيل المثال: إعلان فرجينيا للحقوق (١٧٧٦) الجزء ٥ - مقدمة دستور مساشوستس لسنة ١٧٨٠، الجزء ٣٠ - الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطنين (١٧٩١) الجزء ١٦ وليس ثمة شك فى أن الأمريكيين لم يعتمدوا على مونتسكيو وحده بالنسبة لفصل السلطات.

Dissertation upon Parties, Letter 13, From the "Craftsman", Written in 1733 _34 (١٤)
34.

(١٥) نشرت «رسائله عن الإنجليز» باللغة الإنجليزية سنة ١٧٢٢، والفرنسية ١٧٢٤.

(١٦) «الموسوعة» ترجمة جون مورلي.

(*) نقولا ملبرانث، فيلسوف أوغسطيني النزعة (المترجم).

(١٧) الباكورة الأول للبيان الواضح للمفهوم النظرية، كان في:

_ John Gay's Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality, 1731 1.

_ L.A. Selby Bigge's British Moralists, Vol. II p. 267.

E. Albee, English Utilitarianism (1902) Chs. 1 - 9

انظر :

(*) بيكاريا فيلسوف إيطالي استخرج من النظرية، مثل هلفيشيوس تطبيقات عملية في التشريع
(المترجم).

_ De l'esprit II, 5, Oeuvres (Paris, 1795), Vol, 1, p. 208 n (١٨)

(١٩) المرجعان السابقان: الأول بالجزء الثاني صفحة ٢٤ والثاني بالجزء الأول صفحة ٢٩٤ وما بعدها.

_ Systeme social, 1773. (٢٠)

La Politique naturelle.

(*) عقيدة بأن الله والطبيعة حقيقة واحدة (المترجم).

(٢١) إن تعبير الإرادة العامة (Volonte generale) استعمل بمعرفة ديدرو في مقاله عن الضانون الطبيعي، وأيضاً بمعرفة روسو في مقال عن الاقتصاد السياسي نشر بالموسوعة سنة ١٧٥٥ وغير معروف بالتأكيد أيهما خلق التعبير، ولكن روسو أعطاه معنى خاصاً به شخصياً. انظر الفصل التالي.

Systeme Social (1773), Vol. II, p. 52. (٢٢)

_ Turgot, Discours sur les Progres successifs de l'esprit humain, 1750. (٢٣)

_ Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain, 1794.

. وفي إنجلترا قدم جودوين في مؤلفه «العدالة السياسية»، فلسفة تشابه فلسفة كوندورسيه.

Esquisse (ed. by O.H. Prior)p. 210. (٢٤)

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- The Heauenly City of the Eighteenth -Century Philosophers, By Carl L. Becker. New Haven, Conn, 1932.
- The Idea of Progres ; An Inquiry into its Origin and Growth, By J. B. Bury With an Introduction by Charles A, Beard New York, 1932.
- The Philosophy of the Enlightenment By Enst Cassirer. Eng. trans. by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove Princeton, N. J. 1951.
- Montesquieu and English Politics (1750 _ 1800) By F. T. H. Fletcher London, 1939.
- The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlighenment. By Charles Frankel New York, 1948.
- Condorcet on the Progress of the Human Mind. BySir James Gorge Frazer Oxford, 1933.
- Voltaire;s Politics: The Poet as Realist. By Peter Gay Princeton, N. J. 1959.
- Turgot By C. J. Gignoux, Paris, 1945.
- The Social and Political Ideas of some Great French Thinkers of the Age og Reason Ed. by F. J.C. Hearnshaw. London, 1930. Chs. 5, 6, 8.
- "The Age of Reason" "Diderot". By Harold J. Laski In Studies in Lou and Politics. London, 1932.
- " The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation By Harold J. Laski London, 1936. Ch.3.
- The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des Lais By Lawrence M. Levin New York, 1936.
- French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas From Bayle to Condorcet. By Kingsley Martin. 2d ed rew London, 1954.
- Voltaore: Man Of Futstice By Adolph Meyer. London, 1952.
- Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions. By David G.

- Ritchie London, 1895.
- The Pioneers of The French Revolution By Marius Roustan. Eng trans. by Frederic Whyte, Boston, 1926.
- Voltaire and the State. By Constance Rowe New York, 1955.
- Progress in the Age of Reason By R. V. Sampson Carrbridge, Mass, 1956.
- Condorcet and the Rise of Liberalism By J. Salwyn Schapiro. New York, 1934.
- Montesquieu in America, 1760 _ 1801 By Paul M. Spurlin University, Louisiana, 1940.
- Baron d' Holbach: A Prelude to French Revolution By W. H. Wickwar. London, 1935.

الفصل الثامن والعشرون إعادة كشف المجتمع: روسو

هناك فجوة واسعة بين الكتاب الأكثر تمييزاً لحركة الاستنارة الفرنسية وبين روسو. كان وجودها مفتوحاً يدرسها كل من يعنيه الأمر، وإن كانت طبيعتها الحقبة لم يستقر الرأي بشأنها نهائياً وقد وصفها ديرو بأنها «الهوة الشاسعة بين الجنة والجحيم». وقال إن نفس فكرة روسو كانت تشوش أعماله «كما لو كانت بجاني روح ملعونة» وقال روسو بدوره: إن أى رجل كان يستطيع الشك فى أمانته «كان يستحق المشنقة» ورددت أوربا كلها صدى النزاع، وإن المرارة التى أحس بها كلا الجانبين تتجاوز التصديق. وحتى تلك المسألة الأولية المتعلقة بالأمانة الشخصية لا تزال موضع الجدل، برغم الاحتمال بأن قلة الآن هى التى تعتقد أن ديرو كان رجلاً مستقيماً، أو أن روسو كان منافقاً فى الحقيقة. لقد قال توماس كارليل ذات مرة: إنه لم يختلف عن سترلنج إلا فى «آرائه»، وكان روسو يختلف عن معاصريه فى كل شىء إلا فى آرائه، وحتى عندما استخدم نفس الكلمات، فإنه كان يعنى شيئاً مختلفاً إن خلقه، ونظرته للحياة، ومقياسه للقيم، وردود فعله الغريزية هذه كلها اختلفت فى جوهرها عما اعتبره عصر الاستنارة شيئاً باهراً لقد كانت السنوات الاثنتا عشرة من ١٧٤٤ إلى ١٧٥٦، التى قضاها فى باريس سبباً فى جعله على صلة وثيقة بالدائرة التى كتبت الموسوعة، ولكنها لم تسفر فى كلا الجانبين إلا عن الاعتقاد بأن روسو لم يكن منتمياً إليها.

وهذا التعارض بل وحقاً كل ما كتبه روسو فى الفلسفة والسياسة نشأ بطريقة ملتوية نوعاً ما من شخصيته المعقدة والتعسة. فقد أعطى كتابه «اعترافات»

صورة واضحة عن شخصية تنقسم انقساماً عميقاً، لعبت فيها أمراض كل من الجنس والدين دوراً كبيراً. فهو يقول: «إن أذواقى وأفكارى بدت دائماً متأرجحة بين النبل والوضاعة» وتوضح علاقاته النسائية، الحقيقة منها والخيالية، انغماساً عنيفاً فى الشهوات، قاصراً عن بلوغ الإشباع الحيوانى أو التسامى الحقيقى على حد سواء، أسفر عن هياج للنزعة العاطفية والتصنع الاستبطانى فضبط النفس، العقلى والأخلاقى، المميز للكثنية، فى أشكالها الأكثر حيوية، لم يكن موجوداً لديه على الإطلاق، ولكنه استمر مفتوحاً بضمير بيوريتانى وشعور بالخطيئة، وخوف من اللعنة الإلهية. ولعل هذا لم يؤثر إلا قليلاً فيما فعله، ولكن نتج عنه، على سبيل التعويض، محصول طيب من العواطف الخلقية، فيقول: «إننى أنسى مصائبى بسهولة، ولكنى لا أستطيع نسيان أخطائى، وأقل من هذا لا أنسى عواطفى الفاضلة»، فاعتقاد روسو الحماسى، بأن الناس طيبون بطبيعتهم والذى قال عنه ذات مرة إنه القاعدة الأساسية لكتابه الأخلاقية، لم يكن اقتناعاً عقلياً، بقدر ما كان انعكاساً لخوفه المتأصل من أنه كان فاسد الأخلاق ومن ثم استطاع بإلقائه العيب على المجتمع، أن يشيع حاجته إلى اللوم، وأن يحمى نفسه بأسطورة مريحة.

وهذا الصراع فى شخصية روسو بين النبل والوضاعة، وبين المثالى والحقيقى سلبه من كل رضا عن أعماله أو ثقة بقيمتها. كان استهلال فكرة ما، بمثابة نور من السماء يبدد «كل المتناقضات فى نظامنا الاجتماعى» ولكن تلك القدرة لم تنقل أكثر من ربع الرؤية الغامضة وإن تكن متألفة، فعالج العلاقات الاجتماعية تحت ضغط إحساس مؤلم بالقصور والغياب وعدم الثقة بالنفس. ويبدو وأنه لم يشعر أبداً بالارتياح إلا مع النساء، وفى العلاقات الخالية تماماً من أى مضمون عقلى كان طفيلى النزعة، وعاش خلال فترات هامة، فى حالة نصف تبعية، ولكنه لم يستطع أبداً أن يتقبل التبعية عن طيب خاطر وبدلاً من ذلك، بنى حول نفسه أسطورة شبه رواقية واكتفاء ذاتياً كاذباً، عبر عن نفسه بشكل حاسم، فى الشك فى هؤلاء الذين حاولوا إنشاء صداقة معه وفى كشف مؤامرات محكمة، لعلها خيالية، لتدميره والإيقاع به وقد أصبحت هذه الشكوك، قبل نهاية حياته، أوهاماً

محددة المعالم من الاضطهاد . وعلى الرغم من سنوات تشرده الذى لم يكن يخلو من الملاءمة لطبيعته، كان يمثل، من حيث النزعة والقيم الأخلاقية، عاطفية الفئة الدنيا من الطبقة الوسطى وفى الجوهر، كان يهتم بالأشياء البسيطة، ويرتجف فزعاً من العلوم والفنون، ويشك فى الأخلاق المهذبة، وتأثر بالفضائل المألوفة، وجعل الإحساس فوق الذكاء.

الثورة على العقل

أبرز روسو، بشكل أكثر من معظم الكتاب، تناقضات وانحرافات طبيعته هو على المجتمع المحيط به، وسعى إلى عقار مسكن لحساسيته الشخصية المؤلمة ولهذا الغرض تبنى التباين المؤلف بين التيار الطبيعى والواقعى فى كل الاحتكامات إلى العقل. ولكن روسو لم يحتكم إلى العقل، بل على العكس حول التباين إلى هجوم على العقل، ووضع ضد الذكاء ونمو المعرفة وتقدم العلوم، مشاعر ودودة وخيرة تتمثل فى الإرادة الطيبة والتوقير فما يعطى قيمة للحياة هو الانفعالات المشتركة، ولعلها تسمى غرائز، التى يصعب أن يختلف الناس بالنسبة لها على الإطلاق، والتى اعتقد أنها كائنة لدى الرجل البسيط غير المثقف؛ فى شكل أكثر نقاء وأقل انحرافاً، مما لدى الرجل المستنير السفسطائى «فالرجل المفكر حيوان فاسق»، وكل تقييماته الخلقية تهاجم القيمة الأخلاقية لهذه المشاعر العامة: عواطف الحياة العائلية، ابتهاج وجمال الأمومة، الرضا بأداة الفنون البسيطة كفلاحة الأرض، الشعور العام بالتوقير الدينى، وأهم من كل أولئك، الشعور بالقدر المشترك، والإسهام فى حياة مشتركة - كل ما تعلمه الإنسان منه يسترجع «الحقائق» فى الحياة اليومية وبالتباين، تكون العلوم ثمره حب استطلاع عقيم، والفلسفة مجرد مباحة عقلية، ومباهج الحياة المهذبة بهرجة تافهة.

لم تكن الشخصية الرئيسية فى الحياة البدائية كما تصورها روسو، ذلك المتوحش النبيل بل كانت ذلك البورجوازي الثائر والحائر، المنعزل عن مجتمع احتقره ونظر إليه بإزدراء، الشاعر بنقاء قلبه وعظمة ماهو أهل له، والذى أحس بصدمة عميقة من جراء فساد الفلاسفة الذين لم يكن ثمة شىء مقدس عندهم.

وعلى ذلك، أبدى - بنوع من منطلق غريب للانفعالات - الاستنكار لكل من النظام الاجتماعي الذي اضطهده والفلسفة التي كانت قد هاجمت أسس ذلك المجتمع. وأقام ضد كليهما عقائد التدين والفضيلة النابعة من قلب ساذج والحقيقة، كان روسو أول من جاهر علناً بخطر أوقف حديثاً، وهو الخطر من أن النقد العاقل - وقد هدم العقائد التدينية غير الملائمة بدرجة كبيرة مثل معتقدات ونظام الكنيسة - قد لا يوقف عند حد مواجهة العقائد التدينية التي كان لا يزال يبدو من الحكمة الاحتفاظ بها.

«هؤلاء الفصحاء التواقة والمختالون (الفلاسفة) يواصلون الانطلاق في شتى الأرجاء، مسلحين بتناقضاتهم المهلكة، لتقويض أسس إيماننا، وإبطال الفضيلة إنهم يسخرون من المسميات القديمة كالوطنية والدين، ويكرسون مواهبهم وفلسفتهم لهدم وتشويه سمعة كل المقدسات التي يتمسك بها الناس^(١)».

وبالاختصار، الذكاء خطر لأنه يقوض أسس التبجيل، والعلوم مخربة لأنها تسلب الإيمان، والعقل فاسد لأنه يضع الحصافة ضد الحدس الأخلاقي وبدون التبجيل والإيمان والحدس الأخلاقي، لا يكون هناك خلق ولا مجتمع وكان هذا تعليماً لم تستطع حركة الاستنارة أن تفهمه بسهولة - إلا إذا كان دفاعاً مقنعاً عن الوحي والكنيسة، وكان الواقع خلاف ذلك - ذلك أن حركة الاستنارة تعودت أن تركز إيمانها وأمالها في العقل والعلوم وتكمن الأهمية العظيمة لروسو، في حقيقة أنه ساق معه، بوجه عام، فلسفة ضد تقاليدنا نفسها. واعترف الفيلسوف كانت أن روسو أول من كان أوحى إليه بالقيمة الفائقة للإرادة الخلقية إذا ما قورنت بالاستقصاء العلمي وفلسفة كانت إذا لم تكن بداية عصر جديد من الإيمان فإنها، على الأقل، استهلت تقسيماً جديداً بين العلم من ناحية والدين والأخلاق من الناحية الأخرى وفي هذا التخطيط الجديد، كانت الفلسفة حليفة للعلوم بدرجة أقل من كونها حامية للدين. فالعلوم يجب أن تقصر نفسها بدقة على عالم الظواهر حيث لا نستطيع أن تؤذي حقائق القلب والدين وقانون الخلود والقول بأن العلوم لا تعرف سوى المظاهر، توحى على الأقل، بأن هناك وسائل أخرى لإدراك الحقائق والفلسفة بمجرد أن انفصلت عن العلوم، لم تسر دائماً برزانه مع

القانون الأخلاقي ففى بعض الأحيان كانت تسعى وراء الحقيقة العليا بطرق لا عقلية ولا منطقية، وبالإيمان ونور العبقرية والحدس الميتافيزيقى، أو كانت تبحث عنها فى الإرادة فالارتياح فى الذكاء كتب بخط عريض على طول فلسفة القرن التاسع عشر.

إن فلسفة سياسية بدأت، كفلسفة روسو، بتضخيم المشاعر الأخلاقية ضد نور العقل، قد تنفذ بطرائق متنوعة، لكن كان حتماً عليها أن تتعارض مع الليبرالية التقليدية، إما من ناحية الحقوق الطبيعية، أو من ناحية المنفعة. لقد أنكر كل من روسو وكانت أن المصلحة الشخصية العقلية دافع أخلاقي شريف، واستبعد الحصافة من قائمة الفضائل الخلقية وكان من الجائز أن تكون النتيجة مذهباً راديكالياً للمساواة، أكثر من إمكان الدفاع عنها على أسس العقل والحقوق الفردية، نظراً لأن روسو افترض أن الفضائل الخلقية موجودة بأعظم صفاء بين عامة الشعب وكما قال فى كتابه «إميل»:

«عامة الشعب هم الذين يؤلفون الجنس البشرى، وما ليس بالشعب يستأهل بشق الأنفس أن يؤخذ فى الاعتبار والإنسان هو الإنسان فى شتى الدرجات، وإذا كان الأمر كذلك فإن الدرجات الأوفر عدداً، هى التى تستحق أقصى ما يمكن من الاحترام»^(٢).

ومع ذلك، فإن ديمقراطية من هذا النوع، يجب أن تعنى حرية شخصية قليلة، لأنها لا تعلق سوى أهمية طفيفة على تفوق الفرد ففلسفة الأخلاق التى تجعل الأخلاقية مماثلة للمصلحة الذاتية العاقلة، تفترض على الأقل حرية الفرد فى الحكم على الأمور، ولكن فلسفة الأخلاق العاطفية لا تحتاج إلى هذا الافتراض، وخاصة إذا كانت تشدد على عواطف موجودة بالفطرة لدى الناس جميعاً على حد سواء، وفى النهاية يكون الأكثر تأكيداً لأن يفرس فى الذهن، هو احترام سلطة التقاليد والعادات، فأخلاقية الرجل البسيط، برغم كثرة ما قد تتضمنه من الإرادة الطيبة، تكون حتماً، أخلاقية زمانه ومكانه، ومستوياتها تكون بالأحرى مستويات المجموعة، بدلا من أن تكون مستويات الفرد. ومثل هذه الأخلاقية تلقن دائماً الخضوع للمجموعة والتكيف مع واجباتها العرفية وإذا كان الأمر كذلك

فليس هناك تأكيد بأنها فى النهاية ستصبح ديمقراطية بالمرّة، لقد كان من قبيل المصادفة عموماً أن روسو وضع تقديراً عالياً على مجتمع بسيط بلا فروق مميزة للدرجات وفضائل الولاء والوطنية، التى كانت فى المقام الأول موضع إعجابيه، وتمجيد العثور على السعادة فى رفاهية الجماعة، لا تحتاج إلى أن تكون لها صلة خاصة بالديمقراطية ويصعب القول بما إذا كان روسو ينتمى بشكل أصدق إلى مذهب الجمهورية اليقويية، أم إلى الرجعية المحافظة.

الإنسان كمواطن

من الملائم أن نميز بين فترتين لكتابات روسو السياسية، فترة تشكيلية يرجع تاريخها إلى سنة ١٧٥٤ - ١٧٥٥، وفيها أعطى لأفكاره الخاصة شكلاً متعارضاً مع ديدرو^(٣) والفترة الثانية التى أعد فيها الصورة الأخيرة من كتاب «العقد الاجتماعى» للنشر فى سنة ١٧٦٢. وقد شعر الكثير من النقاد بتناقض منطقى أساسى بين مؤلفات هاتين الفترتين، وصفه فوجان بأنه «الفردية المتحدية» لكتاب «بحث فى التفاوت» والنزعة الجماعية المتحدية بالمثل التى يتسم بها «العقد الاجتماعى». من المؤكد أن روسو نفسه لم يشعر بمثل هذا التناقض فهو يقول فى «اعترافات» إن كل فكرة قوية فى كتاب «العقد الاجتماعى»، سبق نشرها فى كتاب «بحث فى التفاوت» وبوجه عام، كان رأى روسو صحيحاً ولو أنه صحيح أيضاً أن ثمة أفكار متضاربة تغرز على طول كتاباته وعرضها. فالكثير مما يبدو على شاكلة «الفردية المتحدية» لاتزال تلقاه فى «العقد الاجتماعى» وليس فى كتاباته كلها على الإطلاق، أية كتابة يمكن ردها إلى مذهب متسق والفرق بين كتاباته المبكرة والعقد الاجتماعى يتمثل فقط فى أنه فى الأولى كان يكتب عن نفسه متحرراً من أية فلسفة اجتماعية غير ملائمة لطبيعته، وفى الثانى كان يعبر، بوضوح قدر استطاعته، عن فلسفة مضادة لفلسفته الخاصة.

والفلسفة الاجتماعية التى كان على روسو أن يخلص نفسه من شراكها، هى الفردية النمطية التى كانت، إلى حين كتابته، تعزى إلى لوك، وتؤمن بأن قيمة أية جماعة اجتماعية تنطوى على السعادة أو الرضا النفسى الذى تنتجه لأعضائها،

ولا سيما في مجال حماية حقوقهم المتأصلة في الملكية الخاصة والتمتع بها فالبشر منساقون للتعاون بموجب مصلحة شخصية مستتيرة، وحساب دقيق لما يعود على الفرد من منفعة. فأى مجتمع لا بد وأن يكون أساساً محققاً للمنفعة. أى إنه في حد ذاته لا قيمة له برغم حمايته للقيم، وأن الدافع الذى يقيمه هو حب الذات العام، وأنه فى المقام الأول، يسهم فى رفاهية أعضائه وأمنهم. ولقد عزا روسو هذه الفلسفة، وبحق تماماً، إلى هوبز بقدر ما نسبها إلى لوك فقبالة هوبز أورد الاعتراض الوثيق الصلة بالموضوع بأن حالة الحرب المنسوبة إلى رجال فرادى فى حالة الطبيعة تنتمى فى الواقع إلى أشخاص عموميين «أو كائنات معنوية تسمى حكماً»^(٤) إذ أن الناس لا يقاتلون كأفراد كل منهم منعزل عن الآخرين، بل يقاتلون كمواطنين أو رعايا.

وكان أفلاطون الكاتب صاحب الفضل الأكبر فى تخليص روسو من الفلسفة الفردية. فمع روسو، بدأ فى الواقع، عصر جديد من التأثير الكلاسيكى فى الفلسفة السياسية، الذى امتد على طول الفلسفة الهيغيلية، والذى كانت أصالته إغريقية أكثر من كلاسيكية القرن الثامن عشر الكاذبة إن ما أخذه روسو من أفلاطون كان نظرة عامة وتضمن أولاً الاقتناع بأن الخضوع السياسى يكون فى جوهره أخلاقياً قبل أن يكون مسألة قانون وسلطة وثانياً وهو الأهم، أخذ من أفلاطون الافتراض الكامن فى كل فلسفة دولة - المدينة، بأن المجتمع يعتبر هو نفسه الوسطة الرئيسية للتهذيب الأخلاقى، ومن ثم يمثل القيمة الأخلاقية العليا أما الفلسفة التى اتخذ منها روسو موقفاً معارضاً فإنها بدأت بأفراد قد تكونوا تماماً وإليهم عزيت مجموعة مكملة من المصالح، وقدرة على الحساب - رغبة فى السعادة، فكرة التملك، والقدرة على الاتصال بالآخرين والمساومة معهم وعقد الاتفاق، وأخيراً إقامة حكومة تعطى ذلك الاتفاق قوة التنفيذ وكان أفلاطون هو الذى حفز روسو إلى أن يطرح السؤال: من أين يأتى الأفراد بكل هذه القدرات سوى من المجتمع؟ ففى داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق، أما خارجه فليس هناك شىء أخلاقى ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع، وبه يصبحون بشراً، أى إن المقولة الأخلاقية الرئيسية، ليست هى الإنسان، بل المواطن.

وقد اهتدى روسو أيضاً، فى التوصل إلى هذا الاستنتاج، بمواطنته الشخصية فى دولة مدينة جنيف. من الصعب أن نميز فى حياته الأولى أن هذه المواطنة كان لها أبداً أى تأثير ملموس عليه حينما كان خاضعاً لها. ولكنه بررها ومجدها بعد ذلك وهذا يمكن تبينه فى الإهداء الذى استهل به كتاب «بحث فى التفاوت»، المكتوب على حدة حينما اعتزم أن يتخذ جنيف موطناً له. هذا التمجيد لدولة المدينة كان أحد الأسباب التى تفسر لماذا لم تترابط فلسفته السياسية أبداً عن كذب، مع السياسة المعاصرة لها إنه لم يتصور أبداً، فى صياغته لنظرية ما، دولة على مستوى قومى كما أنه فى كتابته عن المسائل المحسوسة، لم تكن لأرائه سوى صلة ضئيلة بنظرياته. فروسو نفسه لم يكن قومياً من أية ناحية رغم أن فلسفته أسهمت فى القومية. إنه عن طريق إحياء تآلف الشعور والتبجيل الذى تدل عليه المواطنة فى دولة - المدينة، جعلها متاحة لأن تكون مظهراً على الأقل، للمواطنة فى الدولة القومية. أما المواطنة العالمية التى تضمنها القانون الطبيعى، فقد ارتأى اعتبارها مجرد ادعاء للتملص من الواجبات المفروضة على مواطن ما.

وخلال السنتين اللتين كانتا تتشكل فيهما أفكار روسو السياسية، اهتم إلى حد بعيد بمعانى العبارات التقليدية، مثل حالة الطبيعة والإنسان الطبيعى، والتى كانت تتعارض بشكل واضح مع رأيه الشخصى فى أن الناس ليس لهم صفات أخلاقية خارج المجتمع. وكان اختلاف الرأى مع ديدرو حول هذا الموضوع بمثابة بداية النزاع الطويل الأمد بين الرجلين، فلقد تضمن مجلد الموسوعة المنشور فى سنة ١٧٥٥، مقالا لديدرو عن القانون الطبيعى، ومقالا آخر لروسو فى الاقتصاد السياسى؛ وفى حوالى نفس الوقت، كتب من أجل كتاب العقد الاجتماعى، نقداً لمقال ديدرو، ولكنه استبعده من المسودة الأخيرة فيما بعد.

كان مقال ديدرو تأنقاً بلاغياً فى أفكار تقليدية: الإنسان كائن عاقل، ومعقوليته تخضعه لقانون العدالة الطبيعية، ومعيار الأخلاق والحكم هو إرادة الجنس العامة، المتضمنة فى قانون الشعوب المتحضرة وأساليبها. وكان تمسك المقال الشديد بالتقاليد سبباً فى أن يصبح هدفاً لهجوم روسو؛ إذ أنه خرج على كل مقال فى العقائد المسلم بها فأولاً: إن مجتمع الجنس البشرى كله «وهم

حقيقى» إذ أن أى جنس لا يعتبر مجتمعاً لأن مجرد حب النوع لا يولد ارتباطاً حقيقياً، فى حين أن أى مجتمع، هو عبارة عن شخص معنى ينشأ عن ارتباط حقيقى يضم أعضائه وأى مجتمع لابد وأن تكون له ممتلكات مشتركة، لغة مشتركة، ومصالحة وسعادة مشتركة، وهذه كلها ليست مجموع طبيبات خاصة ولكنها مصدرها والجنس البشرى ككل، لا يشترك فى شىء من هذا القبيل. وثانياً، فالقول بأن العقل ذاته قد يجمع بين الناس إذا لم يهتموا بغير سعادتهم الفردية، كما تفترض النظرية التقليدية، قول باطل تماماً إن الحجة كلها وهمية لأن جميع أفكارنا، حتى بالنسبة للمصالحة الشخصية، تنبثق من المجتمعات التى نعيش فيها والمصالحة الشخصية ليست طبيعية، ولا فطرية، بأكثر مما تكون كذلك الحاجات الاجتماعية التى تجذب الناس بعضهم إلى بعض لتكوين مجتمعات وأخيراً، إذا كان ثمة فكرة عن أسرة بشرية عامة، فإنها تنشأ من المجتمعات الصغيرة التى يعيش الناس فيها بالفريضة؛ أى إن المجتمع الدولى يعتبر النهاية لا البداية.

«إننا نتصور مجتمعاً عاماً وفقاً لمجتمعاتنا الخاصة، فنشأة الدول الصغرى تجعلنا نفكر فى الكبيرة؛ إننا لا نبدأ تماماً فى أن نصبح رجالاً إلا بعد أن نكون قد أصبحنا مواطنين. وهذا يوضح أنه ينبغى علينا أن نفكر فى هؤلاء المواطنين العالميين المزعومين، الذين، فى سبيل تبرير حبهم لأوطانهم بحبهم، للجنس البشرى، يعملون من حبهم للعالم أجمع، مفخرة من أجل التمتع بميزة عدم حب أى أحد»⁽⁵⁾.

الطبيعة والحياة البسيطة

إن حجة كتاب «بحث فى التفاوت» الذى نشر فى نفس الوقت تقريباً، طمسها بشكل خطير، الهجوم المثير على الملكية الخاصة، الذى عرف به الكتاب بوجه خاص. فالواضح أنه إذا لم تكن هناك حقوق للإنسان، فإن الملكية ليست واحداً منها بل وقال روسو فى كتابه مشروع دستور لكورسيكا إن الدولة ينبغى أن تكون المالك الوحيد ولكن من المؤكد أن روسو لم يكن شيوعياً ففى مقاله فى الاقتصاد السياسى، أشار إلى الملكية بأنها أقدس حقوق المواطنين جميعاً، وحتى فى كتاب

بحث...، عالجهما كحق اجتماعي لا يمكن الاستغناء عنه تماماً حقيقة إن نصف القرن السابق على الثورة الفرنسية، أنتج في فرنسا مشروعات لشيوعية خيالية، صلتها براديكالية الطبقة الوسطى شبيهة نوعاً بصلة شيوعية وينستائلي بمذهب أنصار المساواة السياسي فملييه Meslier قبل روسو، ومايلى وموريللى من بعده، قاموا بتخطيط مشروعات طبيعية للمجتمع، تكون فيه الخيرات، وخاصة الأرض، ملكية مشتركة، كما تجرى المشاركة في المنتج. وفي العهد الثوري ذاته. وأصل بيان النظراء لماريشال Marechal وفتنة بابيف Babeuf الشيوعية في سنة 1796، الفكرة القائلة بأن الحرية السياسية بدون المساواة الاقتصادية تعتبر علاجاً سطحياً، ويجوز القول بصورة مبهممة إن هجوم روسو على الملكية الخاصة في كتابه بحث...، ينتمى إلى هذه المجموعة من الأفكار الشيوعية ولكن لم يكن لديه فكرة جادة عن إلغاء الملكية، ولا فكرة محددة تماماً عن مكانها في المجتمع إن ما أسهم به روسو في الاشتراكية، الخيالية أو غيرها، كان الفكرة الأعم عن أن جميع الحقوق، بما فيها حقوق الملكية، حقوق في داخل المجتمع وليست ضده.

كان المقصود من كتاب بحث...، معالجة نفس موضوع ذلك الفصل الذي انتقد فيه مقال ديدرو عن القانون الطبيعي. وكان هذا هو الذي ضمنه روسو في المقدمة واعتبره المشكلة التي يتناولها الكتاب: ما الطبيعي وما الزائف حقاً في الطبيعة البشرية؟ ويجيب في تعبيرات عامة، بأن في الناس علاوة على المصلحة الذاتية، نفوراً فطرياً ضد تكبد الآخرين للألم، ومن ثم فالأساس المشترك الذي يقوم عليه الميل إلى الاجتماع، ليس العقل ولكنه الشعور والوجدان وذلك باستثناء الرجل المنحرف، فالمعاناة بالنسبة له في أي مكان، تعتبر مؤلمة بشكل مباشر وفي ضوء هذا المعنى، يكون الناس خيرين «بصورة طبيعية» والشخص الأناني الماكر، الذي تتحدث عنه النظريات، لا وجود له في الطبيعة، بل يوجد فقط في مجتمع منحرف والفلاسفة يعرفون جيداً ماهو المواطن في لندن أو باريس، ولكنهم لا يعرفون ماهو الإنسان^(١) إذن ما الإنسان الطبيعي حقاً؟ لا يمكن استخلاص الجواب من التاريخ، لأن الناس الطبيعيين، إن وجدوا على الإطلاق لا وجود لهم الآن بالتأكيد. وإذا حاول أحد أن يرسم صورة فرضية، فالجواب مؤكد: كان

الإنسان الطبيعي حيواناً سلوكه غريزي بحت، وأية فكرة كانت تعتبر فاسدة كان يفتقر تماماً إلى اللغة، إلا في شكل صرخات غريزية. وبدون اللغة تكون أية فكرة عامة شيئاً مستحيلًا وبناءً على ذلك، لم يكن الإنسان الطبيعي شخصاً أخلاقياً، ولا شخصاً شريراً لم يكن تقيساً، ولكنه لم يكن سعيداً أيضاً. وواضح أنه لم تكن لديه ملكية، إذ أن الملكية نتجت عن أفكار وحاجات متوقعة، ومعرفة، ومثابرة وهذه لم تكن طبيعياً في ذاتها، بل انطوت على لغة وفكر ومجتمع فالأنانية والتدوق، واحترام رأى الغير، والفضون، والحرب، والرق، والرذيلة، والمحبة الزوجية والأبوية، كلها لا وجود لها، في الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع يعيشون بعضهم مع بعض في مجموعات صغيرة أو كبيرة.

لم تكن هذه الحجة عامة: لقد برهنت فحسب على أن الأناني الطبيعي خرافة، وأن نوعاً ما من المجتمع شيء محتوم، وأنه ما من مجتمع هو غريزي بحت. ومع ذلك ربط روسو بها حجة أخرى كانت غير ذات صلة بها من الناحية المنطقية. فكتابات الميكره كانت، بشكل أبعد بكثير من «العقد الاجتماعي» مليئة بنوع من التشاؤم، لعله نتيجة الانفعال الناجم من إقامته في باريس، والذي جعله يعتقد أن المجتمع الفرنسي القائم لم يكن سوى أداة للاستغلال فالفقر الساحق في إحدى الطبقات يسهم فقط في رخاء طفيلي في طبقة أخرى، والفضون تقذف «باقات من الأزهار فوق الأغلال التي تكبل الناس» لأنها بعيدة عن متناول الجماهير التي يعتبر عملها سندا لها. والاستقلال الاقتصادي يتولد عنه بطريقة طبيعية استبداد سياسي، ومقابل هذا المجتمع الفاسد ارتأى روسو إقامة مجتمع مثالي بسيط، يعد بالضبط وسطاً بين التراخي البدائي والأنانية المتحضرة والواضح أن الاستنتاج بأن المجتمعات القائمة فاسدة وينبغي تبسيطها، لا علاقة له بالاستنتاج السابق بأن نوعاً من المجتمع يعتبر القوة التهذيبية الوحيدة للأخلاق في حياة الإنسان فلو أن مجتمعاً كهذا فاسداً، فقد تكون النتيجة وجوب إغاثة: ومن ثم اتهم روسو بالجنون لأنه لم يرسمه والواقع أن هذا لم يكن استنتاجه فالمجتمع البسيط الذي ارتأى الإعجاب به، كان بعيداً جداً - كما حاول جاهداً أن يوضح - عن الغريزة الطبيعية ولهذا السبب، ليس واضحاً تماماً، ماهي النتائج

العملية بالضبط - إن وجدت - التي تناسب فعلاً من نقده لحالة الطبيعة فالأمر في كليته يتوقف على طبيعة المجتمع الذي يتعين على الفرد أن يصبح جزءاً منه ومن ثم فإن دولة قومية، أو طبقة عاملة مناضلة، أو كاثوليكية مغالية في تأييد سيادة البابا المطلقة، كان يمكنها جميعاً أن تدعى، بسهولة كما تدعى «دولة - المدينة» - التي اصطنعها روسو، تمثل القيمة النهائية التي ينبغى للناس أن يمنحوها ولأهم ويمكن أن تكون المعانى محافظة بنفس السهولة تماماً التي تكون بها راديكالية.

ومن الكتابات المبكرة التي بينت نظرية روسو السياسية بأكبر قدر من الوضوح، ذلك المقال في الاقتصاد السياسي الذي نشر في المجلد الخامس من «الموسوعة» واضح أنه كان بمعنى ما، جزءاً متمماً لمقال ديدرو عن القانون الطبيعي والمنشور في المجلد نفسه وفي كلا المقالين ظهرت فكرة روسو السياسية الأكثر تمييزاً، وهي «الإرادة العامة». ليس من المحقق ما إذا كان روسو أو ديدرو هو أول من اخترع التعبير، ولكن روسو بالتأكيد جعله تعبيراً خاصاً به لقد تناول مقاله بإيجاز معظم الأفكار التي تطورت بعد ذلك في كتاب «العقد الاجتماعي» النظرية القائلة بأن للمجتمع شخصية متحدة أو (Moi Commun)، والتشابه العضوي لأية جماعة اجتماعية والمذهب القائل بأن الإرادة العامة للشخصية المتحدة تضع المستويات الأخلاقية الملائمة لأعضائها، ورد الحكم إلى مجرد وسيط للإرادة العامة إن المبدأ العام الكامن وراء الحجة هو ما لف ذكره، وهو أن مجرد تشابه النوع لا يؤلف مجتمعاً من الناس، وإنما يخلق فقط رباطاً سيكولوجياً أو روحياً «الشعور المتبادل والتماثل الداخلى لكل الأجزاء» - مشابهاً للمبدأ الحيوى لأى كائن حي.

«فالشخصية السياسية، إذن، هي أيضا كائن معنوي يمتلك الإرادة، وهذه الإرادة العامة، التي تمثل دائماً إلى وقاية ورفاهية المجموع وكل جزء منه، وتكون مصدر القوانين، تشكل لكل أعضاء الدولة، في علاقاتهم بعضهم ببعض وفي علاقاتهم معها، القاعدة لما يكون عدلاً أو غير عدل»^(٧).

والميل لتكوين مجتمعات، سمة عامة؛ فأينما يكن للأفراد مصلحة مشتركة فإنهم يكونون مجتمعاً، دائماً أو مؤقتاً، وكل مجتمع له إرادة عامة تنظم سلوك

أعضائه. والمجتمعات الكبيرة لا تتكون من أفراد مباشرة، بل من مجتمعات صغيرة وكل مجتمع شامل لغيره، يضع واجبات المجتمعات الأصغر التي تكونه. وهكذا مازال روسو يترك قائماً «المجتمع الكبير»، أو الجنس البشري الذي يعتبر قانونه الطبيعي بمثابة الإرادة العامة، ولكن على اعتبار أنه مجتمع لا على اعتبار أنه جنس ومع ذلك، فالواضح أن روابط هذا المجتمع ضعيفة والواقع أن روسو، يقدم الوطنية على أنها الفضيلة العليا ومنبع جميع الفضائل الأخرى.

«من المؤكد أن أعظم معجزات الفضيلة نتجت عن الوطنية: فهذا الشعور الرقيق الحى الذى يضى على قوة حب الذات كل محاسن الفضيلة، منحها حيوية جعلتها - دون أن تشوهها - أعظم جميع العواطف نبلاً»^(٨).

فالبشر يجب جعلهم مواطنين قبل أن يكون فى الإمكان جعلهم أناساً ولكن لئى يكونوا مواطنين، يجب على الحكومات أن تمنح الحرية فى حدود القانون، وأن تعمل على توفير الرفاهية المادية، وأن تزيل التفاوت الشديد فى توزيع الثروة، وأن تخلق نظاماً للتعليم العام يجعل الأطفال معتادين النظر إلى فرديتهم فى ضوء علاقتها فقط بشخصية الدولة إن المشكلة العامة لأية فلسفة سياسية، صاغها روسو فى الأسلوب المتناقض الذى صدر به كتابه العقد الاجتماعى:

بأى فن مفهوم، وجدت الوسيلة التى جعلت الناس أحراراً عن طريق إخضاعهم^(٩).

الإرادة العامة

نشر كتاب «العقد الاجتماعى» فى سنة ١٧٦٢، وكان حسب رواية روسو جزءاً من مؤلف أكبر خططه، ولكن لم يستطع إتمامه. وخطة مؤلفه الأكبر غير معروفة، ولكن من المحتمل، فى ضوء ترتيب مادة الموضوع فى «العقد الاجتماعى» نفسه، أنه بدأ بعرض مجرد لنظريته فى الإرادة العامة، ثم واصل إبداء ملاحظات حرة عن التاريخ والسياسة. والجزء الأخير من الكتاب كما نشر، استبقى آثاراً تدل على مطالعات من مونتسكيو، مثلما كان أيضاً فى مشروع دستور لكورسيكا الذى نشره روسو، وفى كتاب «نظرات فى حكومة بولندا» ولقد كان الجزء النظرى فى

كتاب «العقد الاجتماعي» مجرداً بإسهاب، ذلك أنه عندما يكتب روسو في مسائل جارية، يصعب تبين ما للنظرية من علاقة بمقترحاته، وما لمقترحاته من علاقة بالنظرية. وإذن فمن المأمون القول بأن شيئاً لم يضع عندما تخلى عن كتابه الأكثر اتساعاً. فالإرادة العامة والنقد الموجه إلى الحق الطبيعي، تضمننا كل شيء هام كان عليه أن يذكره كانت الاستعمالات العملية التي كان يمكن تطبيق النظرية فيها متعددة، غير أن روسو لم يملك المعرفة ولا الصبر لاكتشافها وكان اعتقاده بأن المجتمعات الصغيرة مثل دولة المدينة، هي أحسن مثل للإرادة العامة، سببا في أن يصبح من المستحيل عليه مناقشة السياسة المعاصرة بفاعلية كبيرة.

ولقد تطورت نظرية الإرادة العامة في تطورها بكتاب «العقد الاجتماعي» في تناقضات، بسبب غموض أفكار روسو من ناحية، ولكن يبدو من ناحية أخرى بسبب ما كان لديه من شغف الكاتب البليغ بالتناقض. ومن الجلى، في ضوء انتقاده للإنسان الطبيعي، أنه كان ينبغي له تجنب فكرة العقد تماما، باعتبارها فكرة خالية من المعنى ومضللة لقد استبقى التعبير على ما يبدو لأن جاذبيته الشعبية استهوته كما أنه لكي لا يجعل التناقض سافرا جدا، حذف نقد حالة الطبيعة الذي كان قد كتبه ضد ديرو وإزاء عدم ارتياحه لهذا التعقيد، حاول بعد تقديمه العقد، تعديل التفسير وذلك بقر ما يتعلق الأمر بأى معنى تعاقدى محدود ففي المقام الأول، لم يكن لعقده علاقة بحقوق وسلطات الحكم، نظراً لأن الأخير ماهو إلا مجرد وسيط للشعب ومن ثم فهو خال من السلطة المستقلة بحيث لايمكن أن يكون موضع تعاقد وفي المقام الثانى، لم يكن العمل الخيالى الذى بموجبه تكون المجتمع شبيهاً بأى عقد حتى من بعيد، لأن حقوق الأفراد وحررياتهم لم يكن لها وجود مطلقاً إلا باعتبارهم أعضاء فى الجماعة فحجة روسو برمتها اعتمدت على حقيقة أن مجتمعاً من المواطنين، هو مجتمع فريد من نوعه وقائم فى نفس الوقت مع أعضائه؛ أى إنهم لا يصنعونه ولا حقوق لهم عليه إنه ترابط Association وليس «تجمع» Aggregation، أى شخصية معنوية وجماعية. لقد كانت كلمة عقد مظلمة من نواح عدة شأنها شأن أية كلمة أخرى كان فى استطاعة روسو اختيارها.

«النظام الاجتماعي حق مقدس يعتبر القاعدة لكل الحقوق الأخرى»^(١٠) والمشكلة هي إيجاد شكل من الترابط الذي سيحمي ويدافع بكل القوة المشتركة، عن ذات ومصالح كل من ارتبط به، والذي قد يظل فيه كل منهم، رغم توحيد نفسه مع الكل، مطيعاً لذاته وحدها، ومحتفظاً بحريته كما كان من قبل.

وكل واحد منا يضع ذاته وكل وقوته مشاعاً تحت إمرة الإرادة العامة العليا، وبصفتنا المتحدة نقبل كل عضو، كجزء لا يتجزأ من الكل»^(١١).

وثمة تناقض آخر تكمن في حقيقة أن روسو لم يستطع إقناع نفسه بالتخلي عن محاولة إثبات أن الناس بصفاتهم الفردية، يجنون بكونهم أعضاء المجتمع، فائدة أكبر مما قد يجنون ببقائهم منعزلين وهذا ما تضمنته العبارة الشهيرة التي استهل بها كتاب العقد الاجتماعي والتي حاول فيها شرح ما يمكن أن يجعل عبودية المجتمع مشروعة وهذه الطريقة في طرح السؤال، انطوت بداهة على أن روسو كان يعترزم، كما كان يجب على هولباخ وهلفيشياس، توضيح أن كون الفرد عضواً في مجتمع ما، هو على العموم صفقة رابحة ولكنه بدون ريب، لم يكن يعترزم شيئاً من ذلك، إذا كانت حالة الطبيعة معتبرة وهما وخيالاً، وكانت كل القيم التي بموجبها قد يحكم على الصفقة، غير موجودة إلا في مجتمع وكذلك فإن التأكيد بأن الإنسان مكبل بالقيود في كل مكان ينطوي على معنى أن المجتمع عبء يتطلب أن يعوض الأفراد من أجله، في حين أن روسو كان يعترزم إثبات أنهم ليسوا بشراً مطلقاً إلا كأعضاء للمجتمع فرب مجتمع فاسد كان يفرض قيوداً على أعضائه، ولكن روسو كان ملزماً من الناحية المنطقية بالتمسك بأنه فعل ذلك لأنه كان فاسداً وليس لأنه كان مجتمعاً. ومن ثم كان يجب على السؤال عما يبرر وجود المجتمعات، أن يعالج بمعرفة على أنه غير معقول ويكون السؤال المشروع بالطبع هو، ما الذي يجعل مجتمعاً أفضل من غيره، لأنه يتضمن مقارنة للمجتمعات في ضوء المصالح الاجتماعية والشخصية التي يصونها كل منها ولكنه لا يتضمن مقارنة بين وجود مجتمع وعدم وجوده ومن ناحية أخرى، قد يكون فرد في حال أفضل في مجتمع ما عن غيره، ولكن السؤال عما إذا كان في حال أفضل أو أسوأ في غير مجتمع، كان ينبغي أن يستبعد باعتباره سؤالاً لا معنى له، لأن المجتمع،

كما قال، هو الذى استبدل الغريزة بالعدالة، وأعطى أفعال الناس الصفة الأخلاقية التى كانت تفتقر إليها من قبل، وأنه جعل من الحيوان الغبى الذى لا يمكن تصويره، إنساناً وكائناً ذا إدراك عاقل وفيما خلا المجتمع، فلن يكون هناك ميزان للقيم يمكن فى ضوءه الحكم على الرفاهية.

فالإرادة العامة، إذن، تمثل حقيقة فريدة من نوعها عن مجتمع ما، وهى أن له خيراً جماعياً ليس هو مصالح أعضائه الشخصية وأنه بمعنى ما، يعيش حياته الخاصة، ويحقق مصيره هو، ويعانى ما قدر له من مال، ويمكن القول، وفقاً للمشابهة بأى كائن حى والتى طورها روسو ببعض الإسهاب فى مقاله عن الاقتصاد السياسى، أن له إرادة خاصة به، هى الإرادة العامة.

«إذا كانت الدولة تعتبر شخصية معنوية وحياتها هى اتحاد أعضائها، وإذا كان الأهم فيما تحرص عليه هو الحرص على حفظ كيان ذاتها، وجب أن تكون لها قوة عامة ومجبرة، لكى تحرك وتدبر كل جزء بشكل يكون محققاً لأقصى فائدة المجموع»^(١٢).

وحقوق الأفراد كالحرية والمساواة والتملك، التى ينسبها القانون الطبيعى فى حد ذاتها إلى الإنسان، هى فى الواقع حقوق المواطنين فالناس كما يقول روسو، يصبحون متساوين، بفعل العرف والحق القانونى، وليس، كما قال هوبز، لأن قوتهم الجسمانية متساوية فى جوهرها.

الحق الذى لدى كل فرد فى ممتلكاته الخاصة، هو دائماً تابع الحق الذى لدى المجتمع على الجميع^(١٣).

فى المجتمع، يحصل الناس أولاً على الحرية المدنية التى هى حق أخلاقى، وليست الحرية الطبيعية فحسب التى يمكن بطريق المجاز عزوها إلى حيوان منغزل.

تناقض الحرية

حتى الآن يعتبر ما سبق ذكره، صحيحاً تماماً ورداً عادلاً على المغالاة فى التأمل المعاصر فى حالة الطبيعة. ومع ذلك، فإن ما يستتبعه بالضبط من نتائج

فيما يتعلق بحقوق الناس في المجتمع، يعتبر بعيداً عن الوضوح، وبيان روسو للموضوع يناقض نفسه أحياناً في نطاق الصفحة الواحدة، مثلاً:

«التماسك الاجتماعي يعطى الشخصية السياسية سيطرة مطلقة على كل أعضائها.

وأعترف، أن كل إنسان لا ينقل بموجب التماسك الاجتماعي، إلا ذلك الجزء فقط من قدرته «خيراته، الذي يعتبر هاما من أجل سيطرة المجتمع. ولكن يلزم أن نسلم أيضا أن الحاكم يعتبر الحكم الوحيد في تقدير ماهو هام ولكن الحاكم، من ناحية، لا يمكنه أن يفرض على رعاياه أية قيود تكون عديمة الفائدة للمجتمع.

ومن هذا نرى أن سلطة الحاكم، وهي في الحقيقة مطلقة ومقدسة وغير منتهكة حرمتها، لا تتخطى ولا يمكنها أن تتخطى حدود التقاليد العامة، وأن كل إنسان قد يتنازل كيفما يريد عن تلك الخيرات وتلك الحرية بقدر ما تسمح له هذه التقاليد»^(١٤).

والواقع أن روسو تنقل طوع إرادته جيئة وذهاباً بين نظريته في الإرادة العامة وبين الحقوق الفردية غير القابلة للإلغاء، وهي النظرية التي كان قد هجرها ظاهرياً غير أن الحقيقة المجردة القائلة بأن حقوقاً من أي نوع تتطلب اعترافاً اجتماعياً ويمكن الدفاع عنها فقط في ضوء الصالح العام، لا تعنى في حد ذاتها، شيئاً بالنسبة للحقوق الشخصية التي يمنحها لأفراد مجتمعه جيد التنظيم ونظراً لأن روسو اعتقد كنتيجة منطقية، أن السعادة الاجتماعية نفسها تفرض قدراً من حرية الاختيار والعمل للأفراد، فإنه أينما كان يقابل حالة من هذا النوع، كان يعتبرها قيداً على الإرادة العامة وهو مالميس كذلك من الناحية المنطقية إذا كانت الحرية نفسها تعتبر إحدى متطلبات الإرادة العامة ومن ناحية أخرى، فإن روسو كان قادراً على المجادلة بأنه لا توجد حرية شخصية قط، بسبب عدم وجود حريات غير قابلة لأن تمس على الرغم من الإرادة العامة وكان هذا أيضاً خلطاً من الناحية المنطقية، إلا إذا كان الجدل، كما لم يعتزم روسو قطعاً القيام به، هو أن كل حرية تكون متعارضة مع الخير الاجتماعي والحقيقة، أن الإرادة العامة شيء مجرد تماماً يؤكد فحسب أن الحقوق الاجتماعية بحيث لا تبرر أي استدلال

مطلقاً عن المدى الذى عنده قد يترك الأفراد بحكمة لإرادتهم الخاصة داخل المجتمع وفى الوقت نفسه كان الوضع العام صالحاً بالطبع، ضد نظرية فى الحقوق الطبيعية لم تأخذ السعادة الاجتماعية فى الحسبان تماماً.

وقد أدى هذا الخلط فى حجة روسو، إلى نشوء تناقض آخر، يعتبر على وجه الخصوص هاماً ومثيراً، ألا وهو التناقض المظهرى للحرية فقد بدأ بافتراض عبء كان ملقى على عاتق نظريات الأنانية ولكنه غير ملقى على عاتقه، شريطة أنه كان يعنى حقاً رفض الأنانية، أى إثبات أن الإنسان فى المجتمع «قد يظل مطيعاً لنفسه فقط» ومن ثم، لم يتكفل بما لا يقل عن أن يبين أن القمع الحقيقى لا يحدث أبداً فى المجتمع، وأن ما يؤخذ على أنه قمع لا يكون كذلك إلا فى الظاهر، وهذا تناقض من أسوأ نوع حتى المجرم يريد العقاب الذى يوقع عليه!

«إذن حتى لا يكون التماسك الاجتماعى، صيغة جوفاء، فإنه يشتمل ضمناً على التعهد... بأن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة، سيجبر على ذلك بواسطة الشخصية الكلية وهذا لا يعنى شيئاً أقل من أنه سيجبر على أن يكون حراً... هذا وحده يضمن الشرعية على التدابير المدنية التى يدونها تصبح سخيفة ومستبدة وعرضة لأشيع أنواع إساءة الاستعمال»^(١٥).

وبعبارة أخرى، إن القمع ليس كذلك فى الحقيقة، لأنه عندما يريد إنسان بصفته الفردية شيئاً يخالف ما يعطيه إياه النظام الاجتماعى، فإنه يكون شخصاً هوائياً فحسب، ولا يعرف بحق خيره الشخصى ولا رغباته هو.

هذا النوع من الجدل، فى كتابات روسو، وفى كتابات هيجل من بعده، كان تجرية خطيرة فى التلاعب بالتعايير الغامضة فالحرية أصبحت ما دعاه ثورشتاين قبلن Thorstein Veblen كلمة «مشرفة»، أى اسم عاطفة أرادت حتى الهجمات على الحرية أن يطلق عليها وكان من المشروع تماماً، بيان أن بعض الحريات ليست صالحة، وأن الحرية فى اتجاه ما، قد تؤدى إلى فقدان الحرية فى سواه، أو أن هناك قيما سياسية أخرى تعتبر فى بعض الظروف موضع تقدير أسمى بكثير من الحرية فاللغة المطاطة التى تستخدم فى توضيح أن تقييد الحرية هو فى الواقع تزايد لها، وأن القمع ليس كذلك فى الواقع، جعل لغة السياسة الغامضة أشد

غموضاً ولكن هذا لم يكن أسوأ ما فى الأمر؛ إذ أن ما كان متضمناً بشكل يكاد يتعذر تجنبه، هو أن الإنسان الذى تكون معتقداته الأخلاقية مضادة لما يشترك المجتمع فى التمسك به، يعتبر إنساناً هوائياً وينبغى إخضاعه. ولعل هذا لم يكن استدلالاً صحيحاً من نظرية الإرادة العامة المجردة لأن حرية الضمير هى فى الواقع خير اجتماعى وليست مجرد خير شخصى، ولكن كان على الإرادة العامة فى كل موقف مجرد أن تتطابق مع مجموعة من الآراء الواقعية، والحدسية الأخلاقية تعنى عادة أن الأخلاقية مطابقة لمستويات مقبولة بوجه عام فإجبار شخص على أن يكون حراً تعبير لطيف لجعله مطيعاً طاعة عمياء للمجموع أو للحزب الأقوى وقد قام رويسبير بالتطبيق المحتوم عندما قال عن اليعاقبة، «إن إرادتنا هى الإرادة العامة».

«يقولون إن الإرهاب هو سبيل الحكومة المستبدة، فهل حكومتنا، إذن، تشبه الاستبداد؟ أجل، إنها تشبهه مثلما يشبه السيف الذى يلمع فى يد بطل الحرية ذلك السيف الذى تتسلح به أذيان الطغيان.. إن حكومة الثورة هى استبداد الحرية ضد الطغيان»^(١٦).

والإرادة العامة، كما ذكر روسو مراراً وتكراراً، تكون دائماً على حق وهذه مجرد حقيقة بديهية، لأن الإرادة العامة تمثل الخير الاجتماعى الذى هو نفسه معيار الصواب وما ليس بصواب، يكون مجرد شيء آخر غير الإرادة العامة ولكن ما علاقة هذا الصواب المطلق بالأحكام العديدة وربما المتعارضة بشأنه؟ ومن الذى له الحق فى تقرير ماهو صواب؟ لقد أنتجت محاولات روسو فى الإجابة عن هذه الأسئلة، تناقضات ومراوغات متنوعة. فأحياناً قال إن الإرادة العامة تتناول مسائل عامة فقط ولا تتناول أشخاصاً ولا أعمالاً خاصة، وبهذا ترك التطبيق للحكم الشخصى ولكن هذا يتناقض مع تأكيده أن الإرادة العامة نفسها تحدد مجال الحكم الشخصى وحاول فى بعض الأحيان، أن يجعل الإرادة العامة معادلة لقرار تتخذه الأغلبية، لكن هذا قد يتضمن أن الغلبية دائماً على صواب، وهو أمر لم يؤمن به قطعا. وأحيانا أخرى، تحدث كما لو كانت الإرادة العامة ثبتت نفسها بطريقة آلية بأن جعلت اختلاف الآراء يلغى بعضها بعضاً. هذا الرأى لا يمكن

تنفيذه ولكن لا يمكن أيضاً إثباته. إنه تبلور إلى حد القول أن للمجتمعات - الدول أو الأمم - خاصية غامضة لتمييز سعادتها ومصيرها المقدر الصحيح. لقد أنشأ روسو العبادة الرومانسية للجماعة، وكان هذا هو الفرق الرئيسي بين فلسفته الاجتماعية وبين مذهب الفردية الذي ثار عليه، فالمفكر العقلي ركز مخططه للقيم، في تربية الفرد وفي الاستتارة العقلية والاستقلال في الحكم، على الأمور وفي الأعمال وأكدت فلسفة روسو احترام الجماعة والارتياح للمشاركة الجماعية وتهذيب اللاعقلي.

ونظرية الإرادة العامة فيما رمى إليه روسو هونت كثيراً من أهمية الحكومة إذ أن السيادة تخص الشعب باعتباره شخصية مشتركة، في حين أن الحكومة ماهي إلا مجرد وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقاً لما تمليه إرادة الشعب فالحكومة ليس لها حق مخول ثابت أينما كان، مثل ذلك الحق الذي تركته لها نظرية العقد عند لوك، ولكنها ذات وضع شرعي فقط باعتبارها لجنة. وقد ارتأى روسو ذلك حتى يستبعد أي شكل من الحكم التمثيلي، نظراً لأنه لا يمكن تمثيل سيادة الشعب، ومن ثم، يكون الحكم الحر الوحيد ديمقراطية مباشرة يستطيع فيها المواطنون أن يوجدوا فعلاً في اجتماع المدينة، وبصرف النظر عن إعجاب روسو بدولة المدينة فليس واضحاً تماماً السبب الذي من أجله يقصر الإرادة العامة على هذا النوع من أسلوب التعبير، فاعتقاده كان بغير شك أن نظرية سيادة الشعب، من هيمنة السلطة التنفيذية، ولكن هذا وهماً؛ إذ برغم أن «الشعب» له كل السلطة وكل الحق الأخلاقي والحكمة والأخلاقية فإن الشخصية المشتركة لا يمكنها بصفتها هذه، أن تعبر عن إرادتها أو تنفيذها وكلما زاد تعظيم المجتمع، زادت سلطة الناطقين بلسانه، سواء أطلق عليهم اسم ممثلين أم لا وحتى الأحزاب والشيع، التي كرهها روسو تماماً، كانت تميل على الأرجح إلى أن تقوى أكثر من أن تضعف بفكرة السيادة الجماعية ولقد أثبتت أقلية حسنة التنظيم، زعماءها على اقتناع بإلهامهم الخاص، وأعضاؤها «يفكرون بدمائهم» إنها أداة كاملة تقريباً للتعبير عن الإرادة العامة.

روسو والقومية

كانت فلسفة روسو السياسية غامضة إلى درجة يصعب معها القول بأنها تدل على اتجاه محدد. ولعل رويسبير واليعاقبة في عهد الثورة الفرنسية، كانوا مدينين له إلى حد كبير، إذ أن نظريته في السيادة الشعبية وإنكاره لأي حق ثابت مخول للحكومة، صنعا كما قال جيركه، نوعاً من مذهب الثورة الدائمة كان مناسباً جداً لأغراض حزب ديمقراطي راديكالي؛ وفضلاً عن ذلك، لم يكن في فكرة الإرادة العامة شيء يتطلب أن يشترك فيها الناس كافة عن وعى أو أن يعبر عنها فقط في اجتماع شعبي. لقد كان حماس روسو لدولة المدينة الديمقراطية، مفارقة تاريخية إذ أن المجتمعات الصغيرة بما كان يسودها من اقتصاد زراعي المرتبطة بصورة غير وثيقة مع مجتمعات أخرى مشابهة، لعلها كانت أكثر مما يمثل تخيلاته بالمعنى الحرفي لم يكن لها أهمية في أوروبا، ولم يكن لها سوى أهمية آخذة في الزوال في أمريكا وبرغم اعتقاد روسو أن المواطنة الحرة مستحيلة في أي شكل أكبر حجماً من أشكال الدولة الكبيرة إلا أنه كان من المحتم في ظل هذه الظروف، أن تسفر العاطفة التي أثارها عن تجميد الوطنية القومية وهكذا كان من الجائز أن ينصح في مقال عن بولندا بسياسة لا مركزية، ولكن الأثر الوحيد للمقال، يجب أن يكمن في احتكامه إلى القومية البولندية ومن ناحية أخرى، فإنه قذف بإصرار في حق المثل العليا لحركة التنوير الخاصة بأنصار المذهب الإنساني وأنصار المذهب العالمي، واعتبرها مجرد افتقار إلى مبدأ أخلاقي.

لم يعد هناك اليوم فرنسيون ولا ألمان ولا إسبان بل ولا حتى إنجليز؛ هناك أوروبيون فقط.. إنهم في وطنهم أينما توجد الأموال لسلبها أو النساء لإغرائهن^(١٧).

لقد كان الأثر الخالص تكييفاً غير ناقد جداً، للمثل الأعلى للمواطنة؛ كما كانت في دولة المدينة، مع الدولة القومية الحديثة، التي تعتبر نوعاً مختلفاً تماماً تقريباً، من الوحدات الاجتماعية والسياسية وهكذا مجدت الدولة باعتبارها متضمنة كل القيم الخاصة بحضارة قومية، مثلما كانت المدينة الإغريقية تنطوي على تشابك كافة مظاهر الحياة الإغريقية، برغم أن أية دولة حديثة في الواقع،

لم تعمل شيئاً من هذا القبيل وبذلك ساعد روسو، دون أن يكون هو نفسه وطنياً، على إعادة صياغة المثل الأعلى القديم للمواطنة، في شكل يمكن الشعور القومي من أن ينتحله.

ومع ذلك لم تكن القومية قوة مطلقة مؤثرة في اتجاه واحد أو بدافع واحد؛ وكانت تعنى ديمقراطية وحقوقاً للإنسان، كما فعلت بصفة عامة في عهد الثورة الفرنسية ولكنها قد تعنى أيضاً تحالفاً بين الطبقة العليا من ملاك الأراضي، وبين أرستقراطية الطبقة الوسطى الحديثة العهد بالثراء، وقد تزيل بقايا الأنظمة الإقطاعية لتبني محلها فقط أنظمة جديدة قد تعتمد بشكل لا يقل ثقلاً، على الولاءات التقليدية وإخضاع الطبقات فالقومية في فرنسا وإنجلترا، حيث لا يوجد شك في وحدتهما، كانت حتماً تختلف تماماً عن القومية في ألمانيا حيث التطلع إلى حكومة قومية تستوى مع وحدة الثقافة الألمانية، سرعان ما يغلب على كل المسائل الأخرى ومن ثم ، وجد تمجيد روسو لمشاعر الإنسان الساذج الأخلاقية، صدى مباشراً في فلسفة كانت الأخلاقية كما أن أهميته الكاملة، وخصوصاً تمجيده الإرادة الجماعية والمشاركة في الحياة العامة، ظهرت في الفلسفة الألمانية بظهور مذهب هيغل المثالي ومع ذلك تطلب جماعية روسو إعادة تقييم جذري للعادات والتقاليد والميراث المتراكم من الحضارة القومية، والتي بدونها لا تكون الإرادة العامة شيئاً سوى صيغة فارغة. وهذا بدوره بلغ حد ثورة متطرفة في القيم الفلسفية فمنذ زمن ديكارت وضعت العادات بإجماع الآراء، في مركز متعارض مع العقل وكانت مهمة العقل الحققة هي العمل على عتق الناس من عبودية السلطة والتقاليد حتى يصبحوا أحراراً في اتباع نور الطبيعة، وكان هذا هو المعنى المهيّب لمذهب القانون الطبيعي، وهو ما أهملته عاطفية روسو ضمناً وحاولت مثالية هيغل أن تنسج العقل والتقاليد في وحدة واحدة - الحضارة الآخذة في الاتساع لروح قومية أو وعى قومي ولكن العقل في الواقع كان عليه أن يخضع لخدمة العادات والتقاليد والسلطة، مع وضع توكيد مماثل على قيم الاستقرار والوحدة القومية واستمرار التطور.

وقد تصورت فلسفة هيغل الإرادة العامة على أنها روح الأمة الآخذة في تنمية وتضمين نفسها في حضارة قومية، وخلق الأجهزة الناطقة بلسانها في دستور تاريخي. وبخلاف عدم تماسك عرض روسو لها كان العيب الواضح للإرادة العامة كما تركها، هو التجرد المتطرف للتصور العقلي كانت هي الفكرة المجردة أو الشكل المجرد لمجتمع ما، مثلما كانت الأحكام التصنيفية للفيلسوف كانت مجرد شكل للإرادة الأخلاقية وإذا جاز التعبير، لم يكن ثمة ما يربطها بالشعور بالعضوية في أمة من الأمم، وتمجيد المواطنة القومية، سوى المصادفة السياسية فمركز روسو كشخص أجنبي في القومية الفرنسية، وعجزه الأخلاقي عن الالتزام بأية قضية، وحالة السياسة الفرنسية عندما كتب مؤلفه، كلها تعاونت لمنعه من إعطاء أي مضمون محسوس للإرادة العامة. ومع ذلك فإن هذا النقص عرضه إدموند بيرك، إذ أن تقاليد الدستور، والحقوق والواجبات التقليدية للإنجليز، والوجود الحي لثقافة قومية زاهرة نمت من جيل لآخر لم تكن في نظر بيرك تجريدات، بل موجودات فعلية، مغمورة بحرارة الوطنية المتقدة وتوهج الشعور الأخلاقي، وفي السنوات الأخيرة من حياته أرغمته صدمة الثورة الفرنسية ورعبها، على أن يقلع عن العادة التي لازمته طوال حياته وأن يعرض في صياغات عامة الفلسفة التي كان يستند إليها دائماً في أعماله. وفي الحال كانت النتيجة مضادة ومكاملة لروسو، ففي نظرية بيرك أصبحت الحياة المشتركة في إنجلترا حقيقة ملموسة، وحررت الإرادة العامة من استرقاق البيروقراطية المؤقتة، وأقامت عاملاً وسيطاً في القومية المحافظة.

وعلى طوال القرن الثامن عشر كان تقليد المذهب العقلي الفلسفي، ونظام القانون الطبيعي الذي كان أخص ما ابتدعه، في حالة من الانهيار التدريجي وكان إنكار روسو لهذا التقليد مسألة شعور إلى حد كبير؛ إذا افتقر إلى التعمق العقلي وثبات التطبيق المنطقي في نقد النظام الذي أقام في مكانه استقلال العاطفة ولكن هذا النقد كان قائماً من قبل، ممثلاً في كتابات هيوم فممنذ زمن لوك، كان نمو الفلسفة التجريبية والأسلوب التجريبي الذي استخدمته الدراسات الاجتماعية بصورة متزايدة، سبباً في تسلسل مطرد لأفكار متضاربة، إلى داخل

نظام القانون الطبيعي. ولعله من الأصح القول بأن نظام القانون الطبيعي نفسه تضمن منذ البداية، وتحت اسم العقل، مجموعة عوامل متنوعة تطلبت من أجل الوضوح أن تكون مميزة، وأصبحت باطراد أكثر تضارباً كلما تقدمت الدراسات الاجتماعية ويرجع الفضل الأساسي في شطر النظام القديم إلى عبقرية هيوم التحليلية لقد كان تحديده السلبي للعقل، شرطاً مسبقاً منطقياً لكل من القيمة التي نسبها روسو إلى العاطفة الأخلاقية، والقيمة التي نسبها بيرك إلى تقليد وطني آخذ في النمو.

هوامش الفصل الثامن والعشرون

(١) The Arts and Sciences, Eng trans by G.D.H. Cole, The Social Contract & Discourses (Everyman's Library), p. 142.

(٢) مقتبس من: Morley, Rousseau (1886), Vol. II, pp. 226 F.

(٣) أهم مؤلفات كانت:

- بحث في التفاوت (١٧٥٤).

- مقال في «الاقتصاد السياسي» نشر بالموسوعة سنة ١٧٥٥.

- فصل حظر نشره، بعنوان «المجتمع العام للجنس البشري»، بالمسودة الأولى من كتاب العقد الاجتماعي.

= وأحسن المؤلفات عن أعمال رسو، هو: Vaughan: Political Writings of Jean Jacques Rousseau, 2 vols Cambridge, 1915.

وقد ترجمت الكتابات المنشورة لروسو بمعرفة كول في:

G.D. H. Cole : The Social Contrat and Discourses. (Everyman's Library)

The Fragment on "L'etat de Guerre", Vaughan, Vol. I. p. 293. (٤)

Vaughan, Vol. I, p. 453. (٥)

L'etat de guerre, Vaughan, Vol. I, p. 307. (٦)

Vaughan, Vol,I, pp. 241 F. Eng. trans trans by G.D.H. Cole, P. 253. (٧)

Vaughan, Vol. I, p.251, Eng. trans. by G.D.H. Cole, p. 263. (٨)

Vaughan, Vol. I, p. 245, Eng. trans. by G.D.H. Cole, p. 256. (٩)

Social Contract, I, 1. (١٠)

(١١) المرجع السابق ج ١ ف ٦.

(١٢) المرجع السابق، ج ٢، ف ٤.

(١٣) المرجع السابق: ج ١، ف ٩.

(١٤) المرجع السابق: ج ٢، ف ٤.

(١٥) المرجع السابق: ج ١، ف ٧.

(١٦) من الخطاب في المؤتمر الوطني، ٥ فبراير سنة ١٧٩٤:

Moniteur Universel, 19 Pluviose, l'an 2, p. 562.

Considerations sur le gouvernement de pologne, ch. 3, Vaughan, Vol.II, p. 432. (١٧)

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Rousseau and Romanticism. By Irving Babbitt. Boston, 1919
- The Question of Jean-Jacques Rousseau. By Ernst Cassirer. Eng trans and ed. by Peter Gay. New York, 1954.
- Rousseau - Totalitarian or Liberal? By John W. Chapman. New York, 1956.
- Rousseau and the Modern state By Alfred Cobban London, 1934.
- Rousseau and the Idea of Progress By Frederick C. Green Oxford, 1950.
- Jean - Jacques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings By F.C. Green Cambridge, 1955. ch. 7.
- Jean - Jacques Rousseau: Discours sur les sciences et les arts. Ed. by George R. Havens New York, 1946. Introduction.
- The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason Ed by F.J.C. Hearnshaw. London, 1930. Ch.7.
- Jean - Jacques Rousseau, Moralist, By Charles W.Hendel. 2 vols. London, 1934.
- The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background By Hans Kohn. New York, 1944. ch. 5.
- Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth Century Political Thought By Annie M. Osborn New York, 1940.
- La Pensee de Jean-Jacques Rousseau: essai d'interpretation nouvelle. By Aibert Schinz. Paris, 1929.
- The Rise of Totalitarian Democracy By J.L. Talmon Boston, 1952.
- The Political Writings of Jean - Jacques Rousseau Ed by C. E. Vaughan 2 vols. Cambridge, 1915. Introduction.
- The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism. By Frederick M. Watkins Cambridge, Mass, 1948 Ch. 4.
- The Meaning of Rousseau By Ernest H. Wright. London, 1929. ch.3.

الفصل التاسع والعشرون العرف والتقليد: هيوم وبيرك

لم تهاجم فلسفة روسو سوى جزء واحد محدود من مذهب القانون الطبيعي، ذلك هو الجانب المصطنع الذي يرى في المجتمع أداة فحسب للحصول على الطيبات الفردية، وفي الطبيعة البشرية مجرد قدرة على حساب المزايا ومقابل هذا وضع قضية مضادة واحدة هي أن جوهر الشخصية السليمة يتألف من مشاعر جسيمة قلائل ذات علاقة بسيرة بالقدرة العقلية ولكنها من نوع يربط الناس بعضهم ببعض في مجتمعات، بحيث تشكل رفاهة المجتمع الجزء الأهم حتى من الخير الخاص لا يمكن القول بأنه استطاع الدفاع عن هذه القضية؛ بل الأحرى أنه أعلنها كوجدان أخلاقي، أي التبصر المباشر في طبيعة لم يصبها الفساد، وعزا الأنانية والافتقار إلى الروح العامة مما شاهده في مجتمع أوربي؛ إل نقيصة لدى الفلاسفة، وإلى استعمالهم غير المتناسب للنقد العقلي ولو كان روسو وقف وحيداً، لصعب أن ينهار مذهب قانون الطبيعة المهيب، المحكم الإنشاء، خلال قرن ونصف قرن من تطور فلسفي، أمام هجوم سيئ التوجيه، ومؤد في تطبيقاته إلى نتيجة غير مؤكدة كالإرادة العامة ولكن روسو لم يقف وحيداً فقد أوضح الاستحسان الذي ناله بمجموعة من أفكار لم تكن عديدة ولا مهضومة جيداً، وأعلنها بعاطفية مبهرجة في الغالب مثلما كانت مثيرة للمشاعر، أن جمهوره كان معداً الآن، على الأقل من الناحية العاطفية - لأن يستجيب لنوع جديد من الدعوة الأخلاقية وفضلاً عن ذلك فإن مذهب القانون الطبيعي أصبح في ذلك الوقت غير مناسب من الناحية الفكرية، بمعنى أنه لم يوفر جهازاً عقلياً

مناسباً للدراسات الاجتماعية التي كانت تحت التخطيط، وأن ادعاءه
الديمقراطي بأنه بدهي لم يزد إلا قليلاً عن كونه نوعاً من المباهاة كان هذا
المذهب يعيش في فرنسا وخاصة على أساس منفعته كحل ثوري لنظام سياسي
 واجتماعي عفى عليه الزمن.

ولم تكن هذه الدرغ الواقية موجودة في إنجلترا، فدفاع الثورة انتهى بلوك، إلى
أن أنتجت الثورة الفرنسية ذاتها أصداءاً للحقوق الطبيعية، وكان الكتاب الإنجليزي،
طوال القرن الثامن عشر، ذوى نزعة محافظة بشكل واضح بالنسبة لكل من
السياسة والدين ففى بلد كانت فيه كل من الكنيسة والحكومة - برغم التسليم
بتعرضهما لمساوئ خطيرة - تحسنان خدمة مصالح الطبقات التي كان صوتها
مسموعاً من الناحية السياسية، نقول إن مذهب القانون الطبيعي كان قد فقد
منفعته العملية العاجلة وفضلاً عن ذلك، فإن الفلسفة الإنجليزية خلال نصف
القرن التالى لنشر «مقال» لوك تطورت بصورة خالصة تقريباً وفق خطوط
تجريبية، مشددة على تاريخ الأفكار الطبيعي واشتقاقهم من الحواس، على نحو
ما سبق أن أوحى به لوك نفسه وسارت الكتابات الأخلاقية الإنجليزية على
نفس الدرب وسرعان ما عفى الزمن على فكرة علم أخلاق مشتق يبدأ من
قوانين أخلاقية بدهية، وهى الفكرة التي كان لوك قد استبقاها وإلى حين
مجيء بنتام Bentham كان مذهب المنفعة الإنجليزي يفتقر إلى الأغراض
الراديكالية بالإصلاحية التي أضفاها هلقيشيوس على النظرية في فرنسا ولكنه
كان أوضح بصورة متسقة، لأنه حاول عن وعى أن يستبعد أفكاراً متضاربة مثل
العدالة الطبيعية والحق الطبيعي وحتى فى علم الاقتصاد الذى ظل معقلاً للقانون
الطبيعى مدة طويلة استمرت حتى القرن التاسع عشر، كان آدم سميث بوجه عام
أقل تحمساً للطريقة الاستنباطية من الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين جاءوا
بعده، ولعل ذلك راجع إلى أن هؤلاء كانوا أكثر تأثراً من آدم سميث
بالفيزيوقراط الفرنسيين ومن المحتمل أن اقتصاده ربما كان يظل تجريبياً
بصورة أكثر تنسيقية لو أنه اقتضى عن كذب أكثر، أثر مقالات صديقه هيوم
الاقتصادية.

هيوم: العقل والحقيقة والقيمة

هذا النقد لنظام القانون الطبيعي والتخلص التدريجي منه بلغا الذروة فى كتاب هيوم «رسالة فى الطبيعة البشرية» المنشور فى سنة ١٧٣٩ - ١٧٤٠. هذا المصنف يشغل مركزاً حاسماً فى تاريخ الفلسفة الحديثة، ولا تكمن أهميته حتى فى ميدان الفلسفة السياسية بوجه خاص. وفى الوقت نفسه كان للمركز الفيلسفى العام الذى ابتدعه هيوم تأثير عميق فى جميع فروع النظرية الاجتماعية. إن ما قدمه هيوم كان تحليلاً منطقياً نفاذاً، إذا قبلناه هدم كل ما كان يدعيه القانون الطبيعي من الصلاحية العلمية. وفضلاً عن ذلك فإنه بسط هذه النتيجة الخطيرة لتشمل تطبيقات محددة للقانون الطبيعي فى مجالات الدين والأخلاق والسياسة. ومن اللازم أن توضح على الأقل المبادئ الرئيسية فى تحليل هيوم لأنها أثرت فى كل المجرى المستقبل الذى سارت فيه النظرية الاجتماعية، مع إمكان إهمال الاصطلاحات الفنية التى صاغ فيها حجته والتى بطل استعمالها الآن.

لقد أخذ هيوم على عاتقه تحليل فكرة العقل؛ لأن العادة جرت باستعمال هذا التعبير فى مذاهب القانون الطبيعي، وبذلك لإظهار أن هذا التعبير كان ينطوى على ثلاثة عوامل أو عمليات متحدة بدون إحكام ومشوشة تعتبر مختلفة تماماً فى معناها. وهذا التشوش نتج عنه وصف قضايا بأنها حقائق ضرورية أو قوانين طبيعية أو أخلاقية ثابتة لا تتغير، فى حين أنها لا تستطيع أن تدعى مثل هذا التأكيد الحاسم. فأولا تولى هيوم ذكر ما يمكن حقاً أن يسمى العقل بهذا المعنى الضرورى والمحتوم فقد سلم أن هناك «موازنات» معينة «بين الأفكار» تولد حقائق من هذا النوع، وظن أنه لا وجود لها إلا فى أجزاء محدودة من العلوم الرياضية، وأنها ذات خصائص محددة وهذه هى ما قد يطلق عليها الآن معانٍ ضمنية صورية، وتقرر أنه إذا ما أخذت مقدمة منطقية قضية مسلمة، فإنه تترتب عليها نتيجة ما. وهذه المقدمة المنطقية لا تحتاج إلى معرفة شىء عن صحتها، لأن كل ما يستنتج هو أنه إذا كانت قضية ما صحيحة فحينئذ يجب أن تكون قضية أخرى صحيحة أيضاً فالعلاقة كما عبر عنها هيوم بشكل غير دقيق جداً، هى علاقة

بين أفكار فحسب؛ فالحقائق الفعلية لا أهمية لها وبسبب الاتجاه الذي اتخذته اهتمامات هيوم أضفى على هذا النوع من الحقيقة الرياضية أو الصورية أهمية أقل مما يستحق إن ما اهتم أساساً بفعله هو أن يميزها عن العمليات المنطقية الأخرى التي اختلطت بها، وأن يبين أيضاً أن هذا كان المعنى الدقيق والصائب للحقيقة المعقولة أو الضرورية.

والواضح أن ما سبق قوله يستتبع أن أية «موازنة بين أفكار» لا تستطيع أن تثبت حقيقة واقعة، وكذلك أن العلاقات بين الحقائق الفعلية غير ضرورية أبداً بالمعنى المنطقي أو العقلي الدقيق الذي سلفت الإشارة إليه. وكان هذا هو بيت القصيد في تحليل هيوم المشهور للعلاقة بين العلة والنتيجة من الممكن دائماً افتراض عكس أية حقيقة واقعة وعندما نجد حقيقتين أو حدثين، مرتبطين كسبب ونتيجة، فكل ما يمكن معرفته عنهما في الواقع، هو أنهما يحدثان معاً بالفعل، بدرجة معينة من الانتظام. وبخلاف تجربة وجودهما سوياً في الواقع، فقد يكون من المستحيل استنتاج أحدهما من الآخر ومن ثم فإن ما يسمى بالعلاقة الضرورية بين العلة والنتائج هو فكرة وهمية، شريطة أن يستخدم المصطلح اللازم بالمعنى المنطقي الصحيح الذي له في العلوم الرياضية؛ حيث يوجد ارتباط تجريبي فقط بين السبب والنتيجة وينتج عن هذا التحليل للعلاقات السببية والحقائق الواقعة، أن العلوم التجريبية التي تبحث في الأحداث التي تقع فعلاً، والارتباطات التي تقع فعلاً بينها، تختلف اختلافاً أساسياً عن العلوم الرياضية أو عن التعليل الاستنباطي الذي يوضح فحسب أن قضية ما تنتج عن قضية أخرى.

وفي المقام الثالث تطبيق كلمة عقل أو معقول على السلوك البشري. وبوجه خاص كان قانون الطبيعة يعلن دائماً أنه يبين وجود مبادئ معقولة للحق أو العدالة أو الحرية، يمكن إظهار أنها ضرورية ولا مضر منها. واستنتج هيوم أن هذا كان لا يزال خلطاً آخر، ذلك أنه في هذه الحالات التي يقال فيها أسلوب تصرف هو صائب أو حسن، لا تكون الإشارة إلى العقل، بل إلى بعض ميول أو رغبات أو نزعات بشرية إن العقل في حد ذاته لا يملئ أي أسلوب للتصرف فعن طريق

استخلاص المعرفة بالأسباب والمسببات، قد يظهر أن نتيجة التصرف وفق أسلوب معين، ستكون كذا وكذا؛ وسيظل السؤال باقياً عما إذا كانت النتيجة - عندما ينتهى التعليل - يمكن أن تلقى القبول من جانب ميل الإنسان أم لا ليس العقل مرشداً للسلوك إلا بمعنى أنه يبين أية وسائل سوف توصل إلى غاية مرغوب فيها، أو كيف يمكن تجنب نتيجة غير مستحبة؛ أى إن حسن النتيجة لا يعتبر فى حد ذاته معقولاً أو غير معقل وكما عبر هيوم عن الأمر فإن «العقل يكون وينبغى أن يكون عبداً للعواطف، ولا يمكنه أن ينتحل أى وظيفة أخرى سوى خدمتها وطاعتها»، وهذا التحليل يستتبع أن الأخلاق أو السياسة أو أى نوع من الدراسات الاجتماعية - حيث يجب أن تؤخذ الأحكام عن القيم فى الحسبان - تختلف عن كل من العلوم الاستنباطية، والعلوم السببية البحتة والتجريبية.

وعلى ذلك، هناك ثلاث عمليات مختلفة اختلافاً أساسياً، اختلطت كلها تحت اسم العقل، ولكن هيوم ارتأى التمييز بينها؛ فهناك أولاً استنباط أو استدلال عقلى بالمعنى الدقيق، وهناك ثانياً، اكتشاف للعلاقات التجريبية أو السببية، وهناك ثالثاً، نسبة قيمة ما، كما هو الشأن عندما يتحدث الإنسان عن الحقوق أو العدالة أو المنفعة. وإذا ميزت العمليات الثلاث بعناية، فإن معقولية القانون الطبيعى المزعومة تنهار برمتها إلى حطام ونظراً لأن العمليتين الأخيرتين غير معقولتين إلى حد ما، فإن كليهما تحتوى على عوامل لا يمكن إثباتها وهذه العوامل سماها هيوم «بالتقاليد»، وكرس جزءاً كبيراً من فلسفته لبيان وجود مثل هذه العوامل فى العلوم التجريبية والاجتماعية وهذه التقاليد حتمية، بمعنى أن كلا من الاستنتاج التجريبى والإدراك العملى السليم، يتطلب شيئاً من هذا النوع وهى تبدو صحيحة لأن الناس عادة يستعملونها، كما أنها مفيدة، بمعنى أنه بواسطتها توضع قواعد سلوك ثابتة بوجه عام ولكن لا يمكن أن تبدو ضرورية؛ أى إن العكس يمكن افتراضه دائماً إنها تتبثق من العقل بأقل من انبثاقها من الخيال أو من نزعة نحو التظاهر، أى بمعنى آخر، افتراض تناسق فى الطبيعة أو المجتمع أكثر مما هو مؤكد. وفى العلوم التجريبية يعتبر قانون العلة والمعلول مثالا على ذلك، فكل البراهين العامة المزعومة عليه دائرية فى حين أن تطبيقاته الخاصة

تؤدي في أغلب الأحوال فقط، إلى استنتاجات تكون محتملة بشكل أكثر أو أقل ومن الناحية النفسية، يظن هيوم أنها مجرد عادة، ولا يمكنه أن يرى سعيًا يدعو الطبيعة إلى أي سبب للامتثال للعادات الإنسانية، مع أنه بدونها لا توجد قاعدة لربط الحقائق الواقعة، وكذلك، وكما حاول أن يوضح، فإن القيم الاجتماعية كالعدالة أو الحرية، تشمل أيضاً تقاليد يجب أن ترد سلطانها إلى المنفعة، أو ترد في النهاية إلى علاقتها بدوافع ونزعات إنسانية للسلوك.

تحطيم القانون الطبيعي

وإذ بدأ هيوم من هذا المركز الفلسفي العام استخدم نقده في تقويض أركان فروع شتى من مذهب القانون الطبيعي إنه لم يعالج الموضوع تماماً، ومضت فترة طويلة قبل مشاهدة المعاني الكاملة التي انطوت عليها حججه، ولكنه هاجم على الأقل ثلاثة فروع رئيسية من المذهب: الدين الطبيعي أو العقلي، وعلم الأخلاق العقلي، والنظرية التعاقدية والرضائية في السياسة فجادل بأن نفس فكرة وجود دين عقلي يجب أن تكون وهمًا، لأنه لما كان أي برهان استنباطي على حقيقة واقعة أمراً مستحيلًا، فيجب ألا يكون في الإمكان إثبات وجود الله والواقع أن النتيجة المستخلصة أعم: فأية ميتافيزيقيا تدعى إظهار الوجود الضروري لأي شيء هي مستحيلة غير أن ما يدعى حقائق الدين، تفتقر حتى إلى إمكانية الوثوق العملي بالتعميمات العلمية؛ فهي تنتمي بصورة خالصة إلى مجال الوجدان ومن ثم يكون للدين تاريخ طبيعي، أي تفسير سيكولوجي أو أنثربولوجي لمعتقداته وأساليبه، ولكن لا يمكن أن يكون هناك شك في صحته وكذلك يستحيل على العقل بذاته أن يخلق أي التزام في مجال الأخلاق والسياسة، نظراً لأن القيم تتوقف على نزعات سلوك إنسانية وبناء على ذلك تكون الفضيلة مجرد خاصية أو سلوك للعقل مستحسن بوجه عام ويمكن أن يكون لها تاريخ طبيعي شأنها شأن الدين، ولكن قوة الالتزام الأخلاقي تتوقف على قبول النزعات، والحاجات، والدوافع، للسلوك الذي ينشئها وليس هناك أية صلاحية أخرى ممكنة لها.

ومع ذلك، فإن الكثير من نقد هيوم الأخلاقي كان موجهاً ضد الشكل السائد من مذهب المنفعة الذي حاول أن يرد كل البواعث إلى السعي وراء اللذة وتجنب الألم وكان اعتراضه على ذلك تجريبياً؛ إذ أعتقد - بحق طبعاً - أن المذهب أفرط

فى تبسيط البواعث إلى درجة التشويه فالطبيعة البشرية ليست بهذه الدرجة بحيث يكون لها ميل واحد، وارتأى أن الكثير من البواعث البدائية فى ظاهرها، ليست لها علاقة واضحة بالذات فقد تكون أساساً خيرة، مثلما تكون العاطفة الأبوية كذلك داخل نطاق محدود، أو قد لا تكون فى مظهرها أنانية أو خيرة فالطبيعة البشرية يجب أن تؤخذ على ماهى عليه، ومن ثم فالتحيز السائد بأن الدوافع الأنانية معقولة بطريقة ما، هو جزء من التضليل نفسه الذى جعل أتباع المذهب العقلى يظنون أن العدالة معقولة وقد استبعدت وجهة نظر هيوم فى الطبيعة البشرية، المقدار الزائد من الحساب وبعد النظر للذات اعتاد فلاسفة الأخلاق المعاصرين من جميع المدارس، أن ينسبوهما إليها، وكان اعتقاده هو أن الناس غير دقيقى الحساب تماماً فى سعيهم وراء مصالحهم الشخصية أو أى شىء آخر إنهم يعيدو النظر فحسب عندما لا تكون مشاعرهم وبواعثهم متأثرة تأثيراً مباشراً، ولكن كثيراً ما يتدخل الباعث مع المصلحة الشخصية كتداخله مع الميل إلى فعل الخير ونموذج هيوم لمذهب المنفعة لا يضيف أية قيمة خاصة على الأنانية، ولا يطالب الذكاء الإنسانى بأشياء لا موجب لها وفى هذا الصدد يعتبر متشابهاً مع مذهب جون ستيوارت مل أكثر من تشابهه مع مذهب بنتام الذى فضل تلك الصورة الأبسط وإن تكن أقل مناعة، للطبيعة البشرية والتي تبناها أنصار المنفعة الفرنسيون.

ونقد هيوم لنظرية القبول أو الرضا - القائلة بأن الالتزام السياسى يكون ملزماً فقط لأنه مقبول عن طيب خاطر، عقده بصورة طفيفة حقيقة أنه لم يقدم أى اعتراضات ضدها مبينة على أسس تاريخية إنه على العكس، أضعف النظرية بمعالجتها على أنها ليست سوى تاريخ افتراضى وعلى غرار بيرك فيما بعد، كان على استعداد للتسليم بأنه من المحتمل أن يكون المجتمع البدائى الأول قد تكون فى الماضى البعيد بطريق الاتفاق وحتى لو كان هذا صحيحاً لما كانت له صلة بالمجتمعات الحديثة؛ ذلك أنه لو كان الالتزام بالطاعة المدنية مستمداً من الالتزام بالوفاء باتفاق ما، يظل من المهم السؤال عن السبب الذى من أجله يكون الأخير ملزماً كلا الشئيين مختلفان من الناحية التجريبية؛ فما من حكومة تطلب

فى الواقع من رعاياها الرضا أو تعجز عن التمييز بين الخضوع السياسى والالتزام بالتعاقد إن الشعور بالولاء أو الإخلاص للحكومة، شائع بين الدوافع الإنسانية، شيوع الشعور بأن الاتفاقات ينبغى أن يوفى بها وعلى طول العالم السياسى وعرضه، فإن الحكومات المطلقة التى لا يعترف حتى شفاهة بأسطورة الرضا أوسع انتشاراً من الحكومات الحرة، ومن النادر أن يسأل رعاياها عن حقهم إلا عندما يصبح الطفيلان شديد الوطأة جداً وأخيراً يبدو الغرض من الشيثين مختلفاً: فالولاء السياسى يحافظ على النظام ويصون السلام والأمن، فى حين تخلق قدسية العقود أساساً ثقة متبادلة بين الأشخاص أنفسهم ويجادل هيوم بأنه واضح إذاً أن واجب الطاعة المدنية، وواجب الوفاء بالتعاقد، مختلفان؛ فالواحد لا يمكن أن يشتق من الآخر، وحتى لو كان ذلك ممكناً فإن كليهما لا يعتبر ملزماً بشكل أوضح من الآخر إذاً لماذا ينبغى أن يكون أى منهما ملزماً؟ واضح أن السبب هو أنه بدونهما لا يمكن قيام مجتمع مستقر فيه يستتب النظام، وتصان الملكية، وتتبادل السلع أى إن كلا النوعين من الالتزام ينبعان من مصدر واحد ولو طرح السؤال الآخر، لماذا يشعر الناس بالالتزام بحفظ النظام وصيانة الملكية، لكانت الإجابة من جهة، أن هؤلاء يشبعون دوافع مصالح شخصية ملموسة، ومن جهة أخرى لأن الولاء تفرضه التربية، ومن ثم فهو جزء من الطبيعة البشرية شأنه شأن أى دافع آخر وأعضاء أى مجتمع يشعرون - فعلا - بإحساس من مصلحة مشتركة، ويعترفون بالالتزامات التى يرون أن هذه المصلحة تفرضها.

وبالنسبة لطبيعتها، يجادل هيوم بأن هذه المصلحة المشتركة أشبه بلغة منها بوعد أو حقيقة عقلية إنها مجموعة من أعراف أو قواعد عامة نوعاً أظهرت التجريبية أنها تخدم الحاجات الإنسانية بشكل عام، وإن كانت حالات خاصة من تطبيقها غالباً ما تسبب مشقة فعلى الناس فى سبيل الاستقرار، أن يعرفوا ما الذى يمكنهم الاعتماد عليه، ومن ثم تكون قواعد من نوع ما ضرورية وإذا أصبحت هذه القواعد غير ملائمة أكثر من اللازم، فإن الناس يغيرونها حتى ولو بالعنف إذا لم يكن من سبيل آخر، ولكن أية قواعد هى بوجه عام أفضل من لا شىء، وأقصى ما يمكن رجاؤه هو أنها ستحدث أثرها بنجاح معقول الواضح أنها ليست

حقائق خالدة مغروسة فى الطبيعة، بل هى مجرد طرائق للتصرف تبررها تجربة نتائجها وثبوتها العادة إنها على العموم تحافظ على حياة اجتماعية مستقرة، وفقاً لنزعات الناس ومصالحهم وقد فرق هيوم بين مجموعتين رئيسيتين من أمثال هذه الأعراف، تلك التى تنظم الملكية والتى سماها بقواعد العدالة. وتلك التى لها صلة بشرعية السلطة السياسية وتعنى العدالة بوجه عام أن اقتناء الملكية سيكون مستقراً، وأنها قد تنقل بطريق الرضا، وأن الاتفاقات ستكون ملزمة، أى قواعد تبررها فقط حقيقة أنها تجعل من الملكية نظاماً ثابتاً، ونشيع الحاجات التى تخلق مصالح الملكية والحكومة الشرعية تمييزاً لها عن الاغتصاب، تستند إلى مجموعة متشابهة من القواعد العرفية التى تصلح لتمييز السلطة الشرعية عن القوة المحضة ويعد حق التقادم والقانون الرسمى أهم ما فى هذه المجموعة وقد أوضح هيوم خاصية هذه القواعد غير المنسوبة إلى العقل، وهى الإشارة إلى أن آثارها غالباً ما تمتد إلى الماضى ربما كان اعتلاء وليم العرش فى سنة ١٦٨٨ مشكوكاً فى شرعيته، وفقاً لأى مقياس مطبق آنذاك، ولكنه يصبح شرعياً فى نظر الآراء الحالية، لمجرد أن خلفاءه قد قبلوا على هذا الأساس.

منطق العاطفة

لو سلمنا بالمقدمات المنطقية لحجة هيوم، فإنه يصعب إنكار أنه قام باكتساح نظيف لكل فلسفة الحق الطبيعى المستندة إلى العقل، والحقائق البديهية والقوانين الأخلاقية الخالدة والثابتة التى كان مفروضاً أنها تضمن انسجام الطبيعة ونظام المجتمع البشرى وفى مكان الحقوق التى لا تمس، أو العدالة الطبيعية والحرية، بقيت هناك المنفعة فحسب، مفهومة فى ضوء المصلحة الشخصية أو الاستقرار الاجتماعى، وتنبثق منها مستويات عرفية خاصة من السلوك تخدم بوجه عام أغراضاً إنسانية بالطبع، قد تكون أمثال هذه الأعراف منتشرة بين الناس وثابتة نسبياً، لأن الدوافع الإنسانية على نمط واحد تقريباً، وتتغير ببطء فى هياكلها العامة، ولكنها لا يمكن بأى حال أن تسمى عامة إنها دائماً متوقفة على حالة ما من الحقائق، وعلى علاقات الحقائق السببية بالمبول الإنسانية، وعلى تشكيل قواعد عملية تعطى مجالاً لهذه الميول قد تفسر أعراف

المجتمع بالتاريخ أو يعلم النفس أو يعلم الأجناس البشرية، ولكن لا يمكنها أن تدعى صلاحية بأى معنى سوى المعنى النسبى من حيث كونها ملائمة بصفة عامة ومطابقة لتقدير الناس للمنفعة وتعتبر كل المحاولات لاكتشاف صلاحية أو صحة أبدية فيها، مجرد طرائق مشوشة للقول بأنها مفيدة؛ فإذا نسلم بمبدأ المنفعة فإن مذهب الحق الطبيعى بأكمله يمكن الاستغناء عنه.

إن النتيجة المباشرة لهذا التحليل القوي الهدام، لم تكن على الإطلاق ما كان على هيوم أن يتوقعه ولو صمد النقد لكان الاستنباط الوحيد الممكن منه هو شكل ما من الوضعية التجريبية، بدون الميتافيزيقيا أو الدين، وبدون علم أخلاق يدعى الصلاحية فيما يتجاوز ظروف المجتمع وإشباع الحاجات البشرية ولقد أثبت ما حدث أن الميتافيزيقيا، والدين، والأخلاق، القائمة على أسس تقليدية بشكل أكثر أو أقل، كانت أقوى من نقد هيوم والواقع أنه لم يكن هناك أى ميل من جانب الفلاسفة المختصين إلى إنكار أن النتائج التى استخلصها كانت لا مفر منها إذا ما سلمنا بالمقدمات المنطقية، كما لم يكن هناك أيضاً أى مجهود خاص لإحياء مذهب القانون الطبيعى بما يصاحبه من حقائق العقل الواضحة بذاتها بل على العكس، كان الأكثر احتمالاً أن الفلاسفة بعد الثورة الفرنسية وقيام رد فعل محافظ ضدها، اعتقدوا أن مذهب الحقوق الفردية إنما لاقى مصيره العادل فحسب، لكونه فى آن واحد - سخيلاً من الناحية الفكرية وخطراً من الناحية الاجتماعية، ولكن لم تكن بهم رغبة أيضاً فى الوقوف عند النتائج التى وصل إليها هيوم والتى أصبحت من المؤلف وصمها بأنها «سلبية فحسب» ونتيجة لذلك لم يكن من سبيل سوى تجاوز مقدمة هيوم المنطقية الرئسية، وإنكار أنه كان على حق فى إجراء تفرقة شديدة بين العقل والحقيقة والقيمة ولو أن هذه كان فى الإمكان صهرها فى عملية واحدة، وأنه كان فى الإمكان تفسير العقل على أنه يشتمل عليها جميعاً على الفور، لربما نتج منطق جديد، وميتافيزيقا جديدة، ودفاع جديد عن القيم المطلقة، وكان هذا هو الطريق الذى اختارت الفلسفة أن تسير فيه بتوجيه الفيلسوف كانت، وفى مثالية هيجل بشكل أتم ولايزال موضع الجدل ما إذا كانت حققت تأليفاً أم حققت فقط خلطاً جديداً وعلى أية حال، فإن مذهب

فإن مذهب هيوم الوضعى كان له الأثر التناقضى من حيث إنتاج ميتافيزيقا محكمة، وإحياء دينى، واعتقاد أرسخ فى القيم الأخلاقية المطلقة.

ورغم أن هيغل قدم أكثر بيان اتساقاً لهذه الفلسفة الجديدة، فإنه ربط بين أفكار كانت سائدة فى كل مكان فى نهاية القرن الثامن عشر - فى تقييم أدبى جيد «للعاطفة»، وفى صورة كاذبة رومانسية للعصور الوسطى، وفى إحياء شعر شعبى واهتمام جديد بالجذور التاريخية للثقافة الوطنية، وفى فكرة أن القانون والأنظمة تعبر عن «روح الأمة» الباطنية وبقدر ما يتعلق الأمر بالفلسفة الاجتماعية ويمكن ذكر ثلاثة عوامل كان يرجى أنها قد تتخذ معاً فى تأليف جديد فأولا كان هناك ميل إما إلى التقليل من قيمة المنطق (أو العقل المجرد) بالقياس إلى العاطفة، وإما إلى الأمل فى أن يتحد الاثنان فى منطق أرفع أو أعمق، وكان وصف كارليل الساخر لفلسفة هيوم بأنها: «أرضية آلة دراسة للمنطق، مسطحة ومستمرة الدوران، تدرس وتغريل عليها كل المسائل، من نظرية الربيع إلى التاريخ الطبيعى للدين، بنفس عدم التمييز الآلى»، يعتبر نموذجياً وعلى وجه الخصوص، كان المفروض فى العواطف الأخلاقية ومشاعر تبجيل الدين المهيبة وولاء للمجتمع التى مجدها روسو، أن تتضمن حكمة أعمق من حكمة وضوح منطقى صرف. وثانياً، فإن هذا الاحترام للعاطفة والمجتمع، حمل معه تقديراً جديداً لقيمة العادات والتقاليد فبدلاً من اعتبارها نقيض العقل، فضلت الفلسفة الجديدة أن تعتبرها التكشف التدريجى لمنطق مضمهر فى وجدان الجنس أو الأمة ومن ثم فإنها ليست عبثاً يجب على الفرد المستنير أن يزيحه عن كاهله، ولكنها تراث ثمين ينبغى المحافظة عليه، ومن حق الفرد أن يجد مكانه فيه وما من أحد عبر عن هذا التقييم الجديد للثقافة الوطنية التقليدية بوضوح أكثر من بيرك وأخيراً، تضمن التغيير نفسه اتجاهاً جديداً لمعنى التاريخ، ففى تاريخ المدنية أصبحت العادة المألوفة، رؤية التكشف التدريجى للعقل الإلهى والغرض الإلهى ومن ثم كانت قيم الحياة الاجتماعية - أخلاقياتها، وفنها ودينها، ومنجزاتها الحضارية، مطلقة ونسبية فى آن واحد، مطلقة فى أهميتها النهائية، وإن كانت نسبية بأى معنى تاريخى خاص فالعقل فى الإنسان مظهر لروح كونية أساسية تحقق نفسها بالتدرج فى تاريخ الأمم.

بيرك: الدستور المكتسب بطول المدة

قدم بيرك إسهاماً مهماً إلى هذا البنيان الفلسفي المهيب ولكنه رومانسي، والذي بلغ منتهاه في مثالية هيغل، والذي ارتأى القرن التاسع عشر أن يستبدل به مذهب القانون الطبيعي فلقد طرق التقليد السياسي بشعور من التبجيل الديني بشكل أكثر مما فعل أى مفكر آخر في القرن الثامن عشر، ورأى فيه العراف الذي يجب على رجل الدولة أن يستشير، ومستودعاً نامياً من منجزات الجنس يجب ألا يتغير إلا بالقدر الواجب من الاحترام لمعناه الباطني هناك حقاً تتأخر معين في الجمع بين هيوم وبيرك معاً في فصل واحد فالوضوح الهادئ والساخر نوعاً، الذي يتسم به الفيلسوف الأسكتلندي كان على نقيض ما اتسم به رجل الدولة الأيرلندي من خيال متقد وتقوى فطرية ومع ذلك فإن بيرك وافق إلى حد ما على نفي هيوم للعقل وقانون الطبيعة وثمة شيء يكاد يقرب من التحدى في تسليمه بأن المجتمع مصطنع لا طبيعي، وأنه ليس نتاجاً للعقل وحده، وأن مقاييسه هي الأعراف، وأنه يعتمد على غرائز وميول غامضة - بل وحتى على الأحقاد، ولكن «الحيا طبيعة الإنسان» فهذه الميول والمجتمع الذي ينتج عنها «هى» طبيعة بشرية: بدونها وبدون الشرائع الأخلاقية والأنظمة الأخلاقية التى تنشأ فيها، قد يكون المخلوق - على حد قول أرسطو - حيواناً بهيمياً أو إلهاً، ولكنه لا يكون إنساناً ومن ثم فإن لتقائيد حياة أمة منفعة لا تقاس بإسهامها فحسب في الملاءمة الشخصية أو التمتع بالحقوق الفردية إنها مستودع كل المدنية، ومصدر الدين والأخلاق، والقيصل حتى للعقل نفسه وبناء على ذلك، أوضح بيرك بغاية الدقة رد الفعل الذي لا بد أن يأتى في أعقاب تحطيم هيوم للحقائق الخالدة المستندة إلى العقل والقانون الطبيعي فالعاطفة والتقاليد، والتاريخ الذى هو موضع التبجيل، هذه جميعاً تقدمت لتملأ الفراغ الذى خلفه القضاء على الحقوق البديهية، وحلت عبادة المجتمع محل عبادة الفرد.

كان هناك الكثير من النقاش حول تماسك فلسفة بيرك السياسة، وخصوصاً الملاءمة بين مبادئ الهويج التى اعتنقها وبين رد فعله العنيف ضد الثورة الفرنسية لقد هدم رد الفعل هذا روابط وصدقات سياسية معمرة، وبدا لمعاصريه غير

متفق مع ما سبق له من دفاع عن الحريات الأمريكية، ومع هجماته على سيطرة الملك على البرلمان، ومجهوده لاكتساح ما كان لشركة الهند الشرقية من حقوق راسخة، وكان ذلك في الحقيقة فهماً خاطئاً فتماسك آراء بيرك السياسية لم يكن أبداً تماسك مذهب وضع بطريقة منطقية، ولكن نفس المبادئ المحافظة التي حركت هجومه على الثورة كانت تسرى في كل ما كتب من قبلها حقيقة الأحداث في فرنسا قد أفرزته، وأخلت بتوازن حكمه على الأمور، وكشفت القناع عن ضروب من الكراهية كانت مخفية بطريقة مهذبة، وأنتجت فيضاً من بلاغة طنانة غير مسئولة ضاع فيها - إلى حد كبير - عدم تحيزه وحكمه على التاريخ وتمكنه المعتاد من الحق، ولكن الثورة لم تولد أفكاره ولم تعمل حتى على تغيير جوهرها؛ إنها أجبرته فقط على عزلها عن حالات ملموسة وعلى عرضها كمقترحات عامة كانت معتقداته السياسية الرئيسية واحدة تماماً في كل الأوقات؛ فالأنظمة السياسية تشكل نظاماً متسعاً ومعقداً من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة، وهذه الأساليب تنشأ من الماضي وتكيف نفسها مع الحاضر دون انقطاع في استمرارها، وأن تقاليد الدستور والمجتمع ككل ينبغي أن تكون موضع احترام شبيه باحترام الدين، لأنها تشكل المستودع لذكاء جماعي ومدنية جماعية لقد جعلت الثورة رفضه الاعتراف بالحقوق الطبيعية أكثر عنفاً، ولكنها لم تجعله أكثر كمالاً ولتيسير العرض يمكن التفرقة بين آراء بيرك في بعض مسائل إنجليزية - على وجه التخصيص - كطبيعة الدستور، والتمثيل البرلماني، وقيمة الأحزاب السياسية - وبين بيانات ذات أحكام عامة تتعلق بالنظريات، وهي بيانات سببتها الثورة الفرنسية إلى حد كبير.

لقد سلم بيرك - وفقاً لما يتطلبه ولاؤه لمبادئ حزب الهويج - بالنظريات المنقولة عن لوك والقائلة بأن الدستور هو توازن بين التاج واللوردات ومجلس العموم إنه لأغراض بلاغية، لم يرتفع في استخدام قوة إقناع روسو، ولكن فكرته عن توازن الدستور كانت في الحقيقة ذات علاقة يسيرة بفصل السلطات الذي اعتبره الأحرار حصن الحريات الفردية، فالتوازن - في نظر بيرك - توازن بين المصالح الكبرى الراسخة للمملكة، وأساسه ببساطة مرور الوقت وليس انتهاك الحقوق

الفردية على الإطلاق كما اتفق في الجوهر مع هيوم، على أن التدابير التي يتخذها مجتمع سياسى هي تقاليد كرسها الاستعمال والتعود.

«دستورنا دستور مكتسب بطول المدة؛ إنه دستور ترجع سلطته الوحيدة إلى إنه موجود من زمن لا نذكره... فملككم، ولورداتكم، وقضاتكم، وهيئات محلفيكم الكبرى والصغرى، كلها وليدة مرور الوقت.... والتقدم هو أصلب الحقوق جميعاً لا للملكية فحسب، بل وأيضاً للحكم الذى عليه أن يصون الملكية... إنه قرينة، حال في صالح أى نظام راسخ للحكم وضد أى مشروع لم تتم تجربته، على أن أية أمة احتفظت بمقتضاه، ببقائها وازدهارها على مر السنين إنه أفضل قرينة حال حتى بالنسبة «للمصفوة المختارة» فى أمة ما، أفضل بكثير من أى إجراء مفاجئ ومؤقت يتخذ بالانتخاب الفعلى والسبب فى ذلك، هو أن فكرة الأمة ليست محلية النطاق فقط، وليست تجمعاً فردياً وقتياً، بل هو فكرة مستمرة تمتد عبر الزمان كما تمتد عبر الجماعة والمكان وهذا هو اختيار، لا ليوم واحد أو لمجموعة واحدة من الناس، ولا هو اختيار مشوش وطائش، بل هو انتقاء رزين قامت به العصور والأجيال؛ إنه دستور أقيم بما هو أفضل عشرة آلاف مرة من الاختيار، فقد تكون بفعل ظروف خاصة، وأحداث وأمزجة ونزعات وعادات أخلاقية ومدنية واجتماعية للناس، لم تكشف عن نفسها إلا خلال حقبة طويلة من الزمن... إن الفرد أحمق، والجماهير فى هذا الشأن حمقى عندما يتصرفون بلا ترو؛ ولكن الجنس حكيم، وعند ما يعطى فسحة من الزمن، فسوف يتصرف تصرفاً صائباً دائماً باعتباره جنساً⁽¹⁾».

وفى الحقيقة، كان فى استطاعة هذه النظرة إلى الدستور أن نستند إلى لوك، ولكن ليس إلى تلك الأجزاء من نظرية لوك التى نادى بأن حقوق الأفراد لا تمس، والثى جعلته موضع الثناء من جانب الثوريين إنها بالأحرى ترتبط بالتقليد الذى نقله لوك عن هوكر، والذى يرجع إلى فكرة ما قبل الثورة عن الدستور، بأنه نوع من التآلف بين القوى السياسية، حيث لكل منها سلطة أصلية لأنها تعتبر كلها أجهزة المملكة، ولكن أية واحدة منها لا تعتبر قانوناً ذا سيادة ومع ذلك فالأصح أن نظرية بيرك فى الدستور وتصوره للحكم البرلمانى، كانت قائمة على تسوية عام

١٦٨٨ الفعلية (تميزاً لها عن نظرية لوك الفلسفية بشأنها) التي بموجبها انتقلت السيطرة السياسية الفعلية إلى أيدي نبلاء حزب الهويج، وكان مجهوده لإعادة الحياة إلى حزب الهويج، يعتبر في سنة ١٧٧٠ رجعيًا، لأن البرلمان والمجالس الكبرى التي سيطر عليها الهويج لم يعد لها مركز الزعامة التي لا تنازع، والذي تمتعت به بعد الثورة إن ولاء بيرك لهذه الفكرة عن الحكم الإنجليزي هو الذي جعله يعارض كلا من إصلاح البرلمان وازدياد نفوذ جورج الثالث فيه، لأنه كان يخشى، وقد قال صراحة إنه كان يخشى، الرعاية من جانب التاج ومن أموال أثرياء شركة الهند الشرقية، الذين أقاموا معاً نفوذاً أقوى مما كان في استطاعة حزب الهويج أن يستجمعه وتبعاً لذلك، تضمن تصور بيرك للحكم البرلماني استقلال الوزارة عن البلاط وزعامتها في البرلمان، ولكنه استبعد إضفاء الطابع الشعبي على مجلس العموم.

التمثيل البرلماني والأحزاب السياسية

ومن ثم كانت نظريته في التمثيل ترتد بأبصارها أيضاً إلى القرن السابع عشر فقد نبذ فكرة اعتبار الدائرة الانتخابية وحدة عددية أو إقليمية، والتمثيل على أنه يتضمن معنى امتلاك أي جزء كبير من الشعب الممثل لحق التصويت، وأنكر أن يكون الأفراد المواطنون ممثلين بصفتهم هذه، وأن تكون للأغلبية العددية أية أهمية حقيقية في تشكيل الرأي الناضج للبلد وكان في ظنه أن التمثيل الفعلي، أي التمثيل «الذي يكون فيه اشتراك في المصالح، وتعاطف في المشاعر والرغبات» هو ما كان يتضمن معظم مزايا التمثيل والانتخاب الفعلي ويخلو من الكثير من مساوئه وبعبارة موجزة تخيل بيرك أن الحكم البرلماني تتولاه أقلية متماسكة لكن مفعمة بروح عامة، وتكون البلاد بوجه عام على استعداد للسير خلفها عن طيب خاطر، مع برلمان يكون في جوهره مكاناً يمكن فيه توجيه النقد إلى زعماء هذه الأقلية ومناقشتهم الحساب بمعرفة حزبيهم، ولكن لصالح البلد بأكمله. وفي الوقت نفسه أتاحت وجهات نظره بعض النقد السليم للحكم النيابي كما كان قائماً آنذاك فقد بين بصورة فعالة الصعاب الناشئة من محاولة التشريع بتفصيل كبير جداً في البرلمان وكتب في خطاب ألقاه على ناخبيه في دائرة بريستول، دفاعاً

مأثوراً ومشهوراً عن استقلال عضو البرلمان في التصرف والحكم على الأمور فمجرد أن ينتخب يكون مسئولاً عن المصالح الكلية للشعب والإمبراطورية، ويكون مديناً لناخبيه بأفضل حكم يصدره على الأمور ويعبر عنه بحرية، سواء اتفق مع رأيهم أم لم يتفق إن عضو البرلمان - كما قال بيرك - لا يتلمذ على أيدي ناخبيه ليتعلم منهم مبادئ القانون والحكم.

إن الجهد الذي بذله بيرك لبيعث حياة جديدة في الهويج، جعله يرى قبل أي رجل دولة إنجليزي آخر، المكان الضروري الذي يحتله الحزب السياسي في الحكم البرلماني^(٢) وكان هذا متضمناً في تصور الهويج للوزراء باعتبارها قادة مجلس العموم فقد كانت حجة موجهة ضد التحزب ومواتية على الأخص، لدعاوى «ملك وطني» مثل جورج الثالث، بأن أي ارتباط لغرض سياسي داخل الأمة هو بمثابة عصب لا تتبع سوى مزايا حزبية غير وطنية ولقد صاغ التعريف المأثور للحزب السياسي وهو:

«الحزب مجموعة من أناس متحدين، كى يدعموا المصلحة الوطنية عن طريق مساعيهم المشتركة وذلك على أساس مبدأ معين يتفقون جميعاً بشأنه».

وجادل، بشكل قاطع، بأن أي رجل دولة جاد يجب أن تكون لديه أفكار عما تتطلبه سياسة عامة سليمة، وإذا كان شخصاً مسئولاً فعليه أن يجاهر بالعزم على تنفيذ سياسته وأن ينشد الوسائل لتحقيقها وعليه أيضاً أن يعمل مع الآخرين من ذوى الأفكار المشابهة، وألا يسمح لأى اعتبارات شخصية أن تقطع ولاءهم عليهم جميعاً أن يتماسكوا كوحدة، وأن يرفضوا أية محالفات أو زعامات لا تتفق مع المبادئ التي تكون حزيمهم على أساسها كانت هذه، بغير شك، فكرة على جانب كبير من الأهمية لفهم حكم دستوري وإدارته.

الحقوق المجردة والشخصية السياسية

رغم أهمية هذه الأفكار عن الحكم الإنجليزي فإنها بالجهد تخول لبيرك مركزاً عالياً بين الفلاسفة السياسيين كانت الثورة الفرنسية هي التي أجبرته، وضد إرادته إلى حد كبير، على أن يوضح بعبارات عامة المبادئ التي اعتاد أن

يعمل في هديها وفي كتاباته الأولى كان يتحاشى بتفاخر تقريباً، أية فلسفة سياسية وفي الحالتين الأكثر شهرة واللتين لعب فيهما دوراً واضحاً، وهما النزاع مع أمريكا والهجوم على امتيازات شركة الهند الشرقية، رفض أن يناقش كلا من السلطات القانونية المجردة للبرلمان، أو الحقوق المجردة للمستعمرات أو للشركة واقترح في حالة أمريكا، استشارة «الملاك الحارس» للدستور*، بيد أنه كان قد أنكر أن معناه الحرفي يستحق المناقشة وفضلاً عن ذلك كان قد اعتاد التحدث باستخفاف عن النظريات المجردة الخاصة بحقوق المواطنين، أى الملاذ الذى وصفه بأنه «أعراض أكيدة لمرضى دولة تساس سياسة سيئة» وأوضح الفرق بين الرأى فى العلوم المجردة حيث من المستحسن النظر فى حالة واحدة فقط فى كل مرة، وبين الرأى السياسى الذى يتطلب معالجة أكبر عدد ممكن من الظروف والأحوال وأنكر اعتبار المسائل الأخلاقية مجردة على الإطلاق، بل أكد أن «الأمر تكون خطأ وصواباً من الناحية الأخلاقية، فى ضوء علاقتها وارتباطها فقط بأمور أخرى» ووصف الحكمة لدى رجل الدولة، بالتبصر والنفعية ومعرفة الطبيعة البشرية والاعتماد على الرأى كان - باختصار - يتصور السياسة فناً وهبة فى نفاذ البصيرة، تعالج مادة موضوع «مختلط ومتغير بوضوح» إلى درجة أن الحقوق الإنسانية «تكون فى صنف متوسط، وغير قابلة للتعريف، وإن كان من غير المستحيل تمييزها» كانت نضالية الفلسفة الثورية هى التى أجبرت بيرك قطعاً، لا على توضيح نظريته للحقوق، بل على وضع أفكاره عن الهيكل الاجتماعى الذى توجد الحقوق فيه، فى صيغة عامة.

ويصح القول أنه لم ينكر أبداً حقيقة الحقوق الطبيعية، بل سلم، مثل هيوم، بأن العقد الاجتماعى قد يكون صحيحاً باعتباره فقط جزءاً من تاريخ افتراضى كما كان أكثر اقتناعاً من هيوم بأن بعض تقاليد المجتمع لا تقبل انتهاكها لم يحاول أبداً أن يوضح تماماً ماهية هذه المبادئ الثابتة - ولعل الملكية والدين والهيكل العامة الرئيسية للدستور السياسى، قد يكون من بينها - ولكنه كان يعتقد قطعاً فى واقعها الفعلى ومع ذلك، اعتقد - مثل هيوم أيضاً - أنها كانت تقليدية صرفة، أى إنها تنبع لا من أى أمر ينتمى إلى الطبيعة أو إلى الأجناس البشرية بشكل

مطلق، بل تنبع فقط من التدابير المألوفة، والتي استقرت بمضى الوقت والتي تحول مجموعة معينة من الناس إلى مجتمع مدنى وفرق بيرك تماماً بين الجنس والمجتمع وهى التفرقة التى رسمها روسو فى نضده لديدرو.

«فى حالة الطبيعة «البدائية»، ليس ثمة ما يعتبر وليس لعدد من الناس حد ذاتهم، صفة جماعية، ففكرة شعب ما، هى الفكرة الخاصة بنوع من الاتحاد، إنها مصطنعة تماماً؛ ونشأت بالاتفاق المشترك، شأنها شأن جميع الأساطير القانونية الأخرى وطبيعة هذا الاتفاق المعينة تستمد من القالب الذى صيغ فيه المجتمع المعين»^(٣).

وهذا هو السبب الذى من أجله يكون المثل الأعلى الثورى عن المساواة مستحيل التحقيق، وهداماً من حيث آثاره المترتبة عليه فقاعدة الأغلبية هى ذاتها مجرد عرف اجتماعى، ووسيلة ممارسة استقرت بالاتفاق العام وقويت بالعادة؛ أى إن «الطبيعة» تجهلها تماماً وفضلاً عن ذلك، تعتبر المساواة الطبيعية أسطورة من وجهة النظر الاجتماعية؛ إذ إن اتحاد الناس فى جماعة سياسية يتطلب اختلافات فى المنزلة الاجتماعية، «ونظماً اجتماعياً مألوفاً تكون فيه القيادة للأعقل والأكثر خبرة والأكثر ثراء، وتكون غاية القيادة تثقيف وحماية الأضعف والأقل تزوداً بخيرات الثورة» إن شعباً ما هو باختصار جماعة مظمة؛ أى له تاريخ وأنظمة، وطرائق عرفية للسلوك، وتدينات وولاءات مألوفة، وسلطات إنه «شخصية سياسية حقيقية».

ومثل هذا الكيان المشترك لا يتوقف إلا بدرجة قليلة، على الروية أو المصلحة الشخصية أو حتى على الإرادة الواعية بل إن بيرك، فى هجومه التهكمى على تمجيد الثوريين للعقل، كان حتى على استعداد للقول بأن المجتمع يتوقف على «تحيز»، أى على مشاعر عميقة التأصل من الحب والولاء، تبدأ بالأسرة والجوار، وتمتد إلى الدولة والأمة وهذه المشاعر غريزية فى أساسها وتشكل الصرح السفلى الضخم الذى تقوم عليه الشخصية الإنسانية التى يصبح كل من العقل والمصلحة الشخصية شيئاً سطحياً بالقياس إليها ففى أساس المجتمع والأخلاق الحاجة التى يستشعرها كل إنسان كى يكون جزءاً من شىء أكبر وأكثر دواماً من

وجوده هو التسريع الزوال والمجتمعات لا تتعاسك بفعل المصلحة الذاتية المحسوبة ببراعة، ولكن بشعور من العضوية والواجب، بالشعور بأن للفرد منزلة في المجتمع حتى ولو كانت متواضعة، وأن الفرد ملزم أخلاقياً بتحمل العبء الذي يفرضه مركزه بحكم التقاليد وبدون هذا الشعور يكون أى اتحاد مستقر بين الناس شيئاً مستحيلًا؛ إلا أن الذكاء الفردي الذي لا تسانده أنظمة عرفية وواجباتها أداة عاجزة.

إننا نخشى أن تحمل الناس على أن يعيش كل منهم ويتعامل، على أساس ما لديه من رأس مال خاص من العقل؛ ذلك لأننا نميل إلى الاعتقاد بضالة ما لدى كل إنسان من رأس المال هذا، وأن الأفراد قد يحسنون صنعاً لو أفادوا أنفسهم من البنك ورأس المال العام، الخاص بالأمة وبالأجيال»^(٤).

كان هذا المعنى عن ضخامة الحياة المشتركة وعن العجز النسبي الذي يتصف به العقل والإرادة الفرديان، هو الذي جعل بيرك عدو الأفكار المجردة في السياسة فمثل هذه الأفكار تكون دائماً أبسط من أن تلائم الحقائق إنها تفترض درجة من القدرة على الابتكار لا يمتلكها حتى رجل الدولة الأكثر حكمة، ودرجة من المرونة لا تملكها الأنظمة، فالأنظمة لا تخترع ولا تصنع، بل تعيش وتنمو، ومن ثم تجب معالجتها بمهابة ومسها باحتراس، ذلك لأن الرجل السياسى المخطط والمدير للأمور، يمكنه بسهولة، ويخطط منطقياً على المغامرة ومحفوفة بالمخاطر من أجل أنظمة جديدة، أن يدمر ما تعجز حنكته عن أن تعيد بناءه فالأنظمة القديمة تعمل جيداً لأنه تقف من خلفها أجيال من التعود والألفة والاحترام؛ أى إن أى ابتكار جديد، مهما يكن منطقيًا، لن يحقق نجاحاً إلا عندما تتجمع مجموعة مماثلة من العادات والمشاعر وبناء على ذلك، فإن ادعاءات الثوريين بإنشاء دستور جديد وحكم جديد، بدت في نظر بيرك مجنونة ومفجعة على حد سواء يمكن تغيير حكومة وتحسينها، ولكن بالتدرج فقط، ووفقاً دائماً لعادات شعبها، وفي ضوء روح تاريخها الخاص وهذا ما عناه بيرك عندما تحدث عن استشارة الملاك الحارس للدستور كان يستشعر احتراماً خفياً تقريباً إزاء الحكمة التي تتجسد في شعب ما وكان يفترض دائماً أن التعليق السياسى العظيم ينطوى على أسرار

تطوره الخاص، لا بالمحاكاة الذليلة للسوابق، بل بتكييف أسلوب معتاد لينتفق مع وضع جديد وكان هذا في رأيه، بمثابة فن رجل الدولة، وهو أن يصون عن طريق التغيير كان ملكة من نفاذ البصيرة بقدر العقل وبهذا الشكل تتحدى التعريف.

التكتيك الإلهي للتاريخ

وتبعاً لذلك، فإن بيرك لم يبدد فقط - كما فعل هيوم - الادعاء بأن الأنظمة الاجتماعية تتوقف على العقل أو الطبيعة، بل إنه بشكل أبعد بكثير من هيوم، قلب مخطط القيم المتضمن في مذهب القانون الطبيعي رأساً على عقب فالعقل والتقاليد والعضوية في المجتمع هي التي تعطى بشكل أبعد بكثير من العقل، الخاصة الأخلاقية للطبيعة البشرية وكما قال روسو، فإن الفرد يصبح إنساناً بكونه مواطناً؛ إذ إن هذه الشخصية «الصناعية» هي التي تهين كل شيء يستحق التقدير أخلاقياً، أو حتى منطقياً بحق، في الحياة البشرية؛ أي إن «الفن هو طبيعة الإنسان» والتباين لا يكون بين سلطة غيبية تلجأ إلى القمع وبين الفرد العاقل الحر، ولكنه بين «هذا النظام البديع، هذا الحشد من الحقيقة والطبيعة، فضلاً عن العادة والتحيز» وبين «جنس مشتت من الهاريين والمتشردين» ليست المدنية ملكاً للأفراد ولكنها ملك للمجتمعات؛ أي إن كل ممتلكات الإنسان الروحية تأتي من عضويته في مجتمع منظم، لأن المجتمع والتقليد الاجتماعى هما بمثابة الوصى على كل ما ابتكره الجنس، مثله العليا الأخلاقية، وفنه، وعلمه ومعرفته والعضوية تعنى وسيلة الوصول إلى كل دوائر الثقافة، أي كل ما يشكل الفرق بين الهمجية والمدنية إنها ليست عبثاً، ولكنها باب مفتوح إلى التحرر الإنسانى.

المجتمع تعاقد حقاً والتعاقدات الثانوية من أجل أغراض من مصلحة عرضية صرفة، يمكن فسخها حسب الرغبة - ولكن ينبغى ألا ينظر إلى الدولة على أنها ليست أرفع شأنًا من عقد مشاركة في تجارة الفلفل والبن والأقمشة القطنية والطباقي، أو بعض غيرها من مشاركة قليلة الأهمية تتضمن مصلحة وقتية ضئيلة، ويمكن إلغاؤها حسب هوى الأطراف المتعاقدة يجب النظر فيها بتبجيل آخر؛ لأنها ليست مشاركة في أشياء لا تخدم سوى الوجود الحيوانى الإجمالى ذى الطبيعة

المؤقتة والفانية إنها مشاركة في جميع العلوم؛ ومشاركة في الفنون كافة؛ ومشاركة في كل فضيلة، وفي الكمال كله ولما كانت نتائج مثل هذه المشاركة لا يمكن الحصول عليها في عدة أجيال، فإنها تصبح مشاركة ليس بين هؤلاء الأحياء الآن فحسب، بل بين هؤلاء الأحياء الآن، وهؤلاء الذين ماتوا، وهؤلاء الذين سيولدون في المستقبل وكل عقد لكل دولة منفردة، ليس سوى مادة من مواد العقد الأصلي الكبير للمجتمع الخالد، تريط بين الصفات الوضيعة والسامية، وتضم العالم المنظور والمحجوب، تبعاً لميثاق ثابت مصادق عليه بالقسم المقدس الذي يبقى كل الصفات الطبيعية وكل الصفات الأخلاقية في المراكز المعينة لكل منها»^(٥).

في هذه الفقرة البليغة - ولعلها أشهر ما كتب بيرك على الإطلاق - ينبغي التنويه بالاستعمال الغريب الذي يكاد يكون هيجلياً، لكلمة دولة ليس هناك خط واضح يفصل بين المجتمع بوجه عام وبين الدولة، وقد سميت الأخيرة في معنى خاص، الوصى على كل المصالح العليا للمدنية ومع ذلك لا تستبعد الحقيقة التي تذهب إلى أن الدولة أيضاً، هي في إحدى قدراتها الدنيا، الحكومة التي ترعى «تجارة الفلفل والبن» وكان هذا - على الأقل - خلطاً خطيراً بين الكلمات حيث إن للمجتمع والدولة والحكومة بالتأكيد معاني مختلفة جداً وفضلاً عن ذلك، أفاد تبادل الألفاظ حاجة بلاغية في حجج بيرك، إذ كان يعنى به ضمناً أن الحكومة الثورية في فرنسا أصبحت بإسقاطها الملكية عدواً للمجتمع الفرنسي، وأنها تدمر المدنية الفرنسية ما من شك أن بيرك كان يعنى التأكيد بصحة ذلك، ولكن لم يكن له حق أن يصب الحجة في شكل يستدعي التساؤل فإسقاط حكومة وتدمير مجتمع شيئان مختلفان تماماً، وهناك جوانب كثيرة من مدنية ما تعتمد قليلاً جداً على الدولة هذا الميل إلى تمجيد الدولة بجعلها حاملة لكل مائه أعلى قيمة للمدنية أصبح الخاصية المميزة لهيجل والمثاليين الإنجليز.

إن موقف بيرك القائم على تبجيل الدولة، مميز تماماً عن هيوم وأصحاب مذهب المنفعة؛ فكلمة الضرورة غالباً ما كانت على لسانه، ولكن كان لها بالجهد معنى المنفعة لأنه في الواقع جمع بين السياسة والدين وكان هذا صحيحاً، ليس فقط في المعاني التقليدية بأنه كان نفسه رجلاً متديناً، وأنه اعتقد أن المواطنة

الصالحة لا يمكن فصلها عن التقوى الدينية، وأنه دافع عن إقامة الكنيسة الإنجليزية باعتبارها تكريساً للأمة، بل الأخرى أنه نظر إلى البنيان الاجتماعي، وإلى تاريخه وأنظمته وواجباته وولاءاته المتعددة، بتبجيل كان مشابهاً للرهبة الدينية ولقد ذاق من هذا الشعور، لا من أجل إنجلترا فحسب، بل أيضاً من أجل أية مدينة قديمة عميقة الجذور فعنف هجومه على شركة الهند الشرقية، وعنف اتهامه الموجه إلى وارن هيستنجز، كان بعضه راجعاً إلى شعور كهذا نحو مدنية الهند القديمة، ونحو الإيمان الراسخ بأن الهنود يجب - تبعاً لذلك - أن يكون حكمهم «طبقاً لمبادئهم الخاصة وليس طبقاً لمبادئنا نحن»، في حين كان يعتقد أن الشركة اقتصر أمرها على الاستغلال والتدمير ولقد شعر بتبجيل مماثل لثقافة فرنسا، وحتى لمنظوماتها الرهبانية، التي لم تكن لديه تجاهها - باعتباره بروتستانتياً - أي اعتبار ديني متمزمت إن بيرك لم يستطع الشعور أبداً بأن أية حكومة أو أي مجتمع أمر يختص بالإنسان وحده؛ بل إنه (في رأيه) جزء من النظام الأخلاقي المقدس الذي به يحكم الله العالم كما لم يستطع الشعور أيضاً بأن أية أمة كانت نظاماً قانونياً لنفسها فحسب، إذ كان يرى أنه كما ينبغي أن تكون لكل إنسان منزلة في النظام المستقر والمستمر لأتمته، فإن لكل أمة أيضاً منزلتها في مدينة عالمية النطاق، منتشرة وفقاً «لتكتيك إلهي» وفي إحدى الفقرات المثيرة للشجن، التي كتبها بيرك بعد أن أن أنهك نفسه تقريباً بعنف هجومه على فرنسا، بزغ هذا المعنى الخاص بخطة دينية في التاريخ، سما حتى على بغضه الشديد للثورة فقال بروح من الاستسلام، إنه قطعاً إذا كان ولا بد من أن يأتي تغيير كبير، «فإن هؤلاء الذين يشارون على معارضة هذا التيار القوي في الشؤون البشرية، سيبدون بالأخرى حينئذ، معارضين لأحكام العناية الإلهية نفسها، أكثر من معارضين لمجرد مخطط للناس» وفي هذا الشعور نحو التأصل الديني في النظام الاجتماعي وتطوره التاريخي، يتشابه بيرك مع هيجل بشكل يلفت النظر.

«إنني أشهد على صحة الأجيال المنصرمة، وأشهد على صحة الأجيال الصاعدة، التي بينها نقف، كحلقة من حلقات السلسلة الكبيرة للنظام الخالد»^(٦).

بيرك وروسو وهجل

يعتبر بيرك - بحق - المؤسس لعقيدة سياسية محافظة واعية ويمكن اكتشاف كل مبادئها تقريباً، في خطبه ونشرااته: تقدير لتعقيد النظام الاجتماعي وضخامة تنظيماته المألوفة، واحترام لحكمة الأنظمة القائمة وبخاصة الدين والملكية، وإحساس قوى بالاستمرار في تغيراته التاريخية، واعتقاد في العجز النسبي لإرادة الفرد وعقله عن تحريفه عن مجراه، وارتياح أخلاقي شديد للولاء الذي يربط أعضاؤه بمراكزهم في مختلف طبقاته ليس الأمر بالطبع، أنه لم تكن ثمة عقيدة محافظة قبل بيرك، ولكن من الصحيح تقريباً أن يقال إنه لم تكن هناك فاسفة محافظة كان يعتزم حقاً تأييد الامتياز السياسي لحزب كان قد أخذ يفقد سيطرته على الحكم الإنجليزي، ولكن تطبيق أفكاره كان أوسع بكثير من الدفاع عن حكم الأقلية الذي يمارسه الهويج وكان رد الفعل الذي قاده بيرك ضد الثورة الفرنسية، بداية تحول نقل الفلسفة الاجتماعية من موقف الهجوم إلى موقف الدفاع، وبالتالي إلى وضع تأكيد جديد على قيمة الاستقرار وقوة العادة التي يتوقف الاستقرار عليها ليس صحيحاً أن هذه العقيدة المحافظة الجديدة كانت تدافع بإصرار وثبات عن «الحالة الراهنة» فقد كان هيجل الذي تضمنت فلسفته بصورة منتظمة كل مبادئ بيرك المتناثرة، هو المؤيد النموذجي لنظام سياسي جديد في ألمانيا، ولكن ارتفاع مثل هذه الفلسفة إلى مركز الأهمية دل على عصر كانت فيه قوى التغيير على استعداد لعقد الخناصر مع قوى الاستقرار، ووراءه بنیان من طبقات اجتماعية كان مستقراً نسبياً بصفة مؤقتة، وفيه كان في إمكان حتى الأحرار أن يأملوا تحقيق غايتهم عن طريق التطور بدلا من الثورة.

ويدل على انتشار هذا التغيير في مناخ الفكر الأوروبي التشابه العجيب بين أفكار بيرك وروسو الأساسية من حيث النظرة السطحية لم يكن ثمة شيء مشترك بين الرجلين، ولم يكف بيرك عن تسجيل الاستخفاف بشخصية روسو، الذي أثاره فيه نوع من التعارف السطحي ومع ذلك فإن حنين روسو إلى دولة المدينة، وتبجيل بيرك للتقاليد القومية، كانا متجانسين، فكلاهما كان مظهرًا من العبادة الجديدة للمجتمع والتي كانت آخذة في الحلول محل العبادة القديمة للفرد

ولا يقل عن ذلك لفتًا للنظر الفروق بين بيرك وهيوم، رغم النزعة المحافظة الفعلية لكلا الرجلين، واتفاقهما على تعذر الدفاع عن مذهب القانون الطبيعي فقد استبقى هيوم الأولوية للدوافع والأغراض العملية التي تميز دائما نزعة النار لمذهب المنفعة وإذا كان هناك ما أثار شكًا وكرهاً بشكل مباشر في عقله الهادئ، فهو «الحماسة» وهو إذ حطم احترام قانون الطبيعة، لم يشعر بحاجة إلى إحلال احترام جديد مكانه، وما كانت عبادة المجتمع لتبدو في نظره أفضل من أية عبادات أخرى أما بالنسبة لبيرك فإن تحطيم العلم الكاذب لقانون الطبيعة، كان بمثابة الفرصة - مثلما كان بالنسبة إلى الفيلسوف كانت - لإقامة «عقيدة عاقلة» تقوم فيها حرارة التبجيل مقام التأكيد للحقيقة.

ولعله يكون ذهاباً إلى أبعد مما قد يتوقع، القول بأن بيرك كانت له فلسفة سياسية على الإطلاق فأفكاره مبعثرة على امتداد خطبه ونشراته، وكلها وليدة ضغط الأحداث، رغم أنها كانت ذات تماسك يعتبر الصفة المميزة لذكاء قوى أو معتقدات أخلاقية راسخة لم تكن له قطعاً أية فلسفة خلاف رد فعله الشخصي إزاء الأحداث التي شارك فيها، وخلاف معرفة قليلة بتاريخ الفلسفة، ومن ثم كان غافلاً عن علاقة أفكاره الشخصية، أو عن علاقة نظام القانون الطبيعي الذي عارضه، بكل التاريخ العقلي لأوروبا الحديثة إنه لم يستطع أن يعطى شكلاً نمطياً حتى لخواطره الشخصية في الأخلاق السياسية والاجتماعية؛ فضلاً عن ذلك، لم يستطع تتبع صلتها بمسائل الدين والعلوم الأوسع نطاقاً، التي كانت تعتبر جزءاً منها ومع ذلك فإن هذه العلاقة الأوسع نطاقاً، كانت بالضبط، في جيل ما بعد بيرك، ما حاول هيغل أن يوضحه ولم يكن هناك جدل حول التأثير المباشر؛ إذ يبدو أن بيرك لم يكن أبداً موضع تنويه من هيغل، وإن كان تأثير روسو فيه مهماً ولكن ما كان بيرك يأخذه كقضية مسلمة، كان هيغل يحاول إقامة البرهان عليه؛ إن التقليد الاجتماعى المكون بوضوح من شذرات صغيرة، يمكن تضمينه في نظام عام من التطور الاجتماعى كما أضاف ما لم يكن بيرك يفكر فيه: يمكن إدخال الشكل المنطقى لهذا التطور فى منهج قابل للتطبيق بصفة عامة فى الفلسفة والدراسات الاجتماعية.

هوامش الفصل التاسع والعشرون

- Reform of Representation in the House of Commons (1782), Works, Vol VI, pp. (١)
146 F. References are to Bohn's edition, London, 1861
- Thoughts on the Cause of Present Discontents (1770), Works, Vol. I, especially (٢)
pp. 372.ff.
- (* يوضح المؤلف المقصود بذلك في نهاية هذا المبحث. (المترجم).
- Appeal from the New to the old whigs (1791), Works, Vol. III, P. 82. (٣)
- Reflections on the Revolution in France (1790), Works, Vol. 1. p. 359. (٤)
- Ebid, Works, Voll, II, P. 368. (٥)
- Warren Hastings, Works, Vol. VIII, p. 439. (٦)

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- "Burke and His Bristol Constituency" "Burke and the French Revolution" By Ernest Barker, In Essays In Essays on Gouvernment 2d ed Oxford, 1951.
- The Political Reason Of Edmund Burke. By Francis P. Canavan. Durham, N.C.1960.
- Morats and Politics: Theories of Their Relation From Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet. By Edgar F. Carritt. Oxford, 1935.
- Edmund Burke and the Reuolt against the Eighteenth Century By Alfred Cobban New York, 1929.
- Burke and The Nature of Politics: Theage of The Americanrevolution. By Carl B. Cone Lexing Ton, ky., 1957.
- Europe and the French Reuolution" By G.P. Gooch. In the Cambridg. Modern History, Vol. VIII (1908), ch. 25.
- Edmund Burke and the Reuolt against the Eighteenth Century By Alfred Cobban. New York, 1929.
- Burke and the Nature of Politics: Th Age of the American Reuolution By Carl B. Cone Lexington, Ky, 1957.
- "Europe and the French Reuolution" By G.P. Gooch. In the Combridge Modern History, Vol. VIII (1908), ch. 25.
- Douid Hume By J.Y.T. Greig London, 1931.
- Douid Hume. By B.M. Laing London, 1932.
- Hum's Philosophy of Human Nature. By John Laird. New York, 1931.
- Political Thought in England From Locke to Benthom. By Harold J. Laski London, 1920.
- The Political Philosophy of Burke By John Mac Cunn London, 1913.
- Dauid Hume: His Theory of Knowledge and Morality By D.G.C. Macnabb. London, 1951.

The Life of David Hume, By Ernest C. Mossner, Austin, Tex. 1954.
Edmund Burke a Biography By Robert H. Murray London, 1931.
Palmer Princeton, N.J. 1959.
The Age Of The Democratic Revolution. Vol. I, The Challenge,
The Moral Basis of Burke's Political Thought By Charles Parkin Cambridge, 1956.
Hume's Intentions By J.A. Passmore Cambridge, 1952.
The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines, By Norman Kemp Smith London, 1941.
Edmund Burke and the Natural Law. By Peter J. Stanlis. Ann Arbor, Mich, 1958.
History of English Thought in the Eighteenth Century By Leslie Stephen. 2 vols. 2d ed London, 1881. chs. 6, 10, 11.
Studies in the History of Political Philosophy By C. E. Vaughan. 2 vols. Manchester, 1925, vol. I, ch. 6, vol II, ch. I.

الفصل الثلاثون

هيجل: الديالكتيك والقومية

لم تهدف فلسفة هيجل إلى ماهو أقل من إعادة بناء كاملة للفكر الحديث. فالقضايا والأفكار السياسية كانت عاملاً هاماً فيها وإن كان ثانوياً فقط، إذا ما قورنت بالدين والميتافيزيقا وكانت مشكلة هيجل بمعنى أوسع، هي تلك المشكلة الدائمة في الفكر الحديث منذ البداية، والتي أصبحت باطراد أكثر حدة بتقدم العلم الحديث، ألا وهي التعارض بين نظام الطبيعة كما يجب تصويره من أجل الأغراض العلمية وبين الفكرة عنه والموجودة ضمناً في تقليد المسيحية الأخلاقي والديني. وفي نصف القرن قبل أن يبدأ هيجل ثقافته الفلسفية عمل ثلاثة مفكرين مهمين على شحذ حدة هذا التعارض فقد كشف هيوم عن نواحي الغموض المختلفة في كلمة «عقل»، وبذلك أثار الشك في نفس مبدأ مذهب القانون الطبيعي. ووضع روسو الأسباب المنبثقة من العاطفة ضمن الأسباب المستمدة من العقل، واعتبر بالفعل أن الدين والأخلاق مسائل تتعلق بالمشاعر. وحاول كانت الحفاظ على استقلال كل من العلم والأخلاق بأن خصص لكل منهما مجاله، وزاده إلى أقصى درجة من حدة التباين بين السبب النظري والعملية هذه الفلسفات الثلاث - التي تعتبر النتائج النموذجية لحركة الاستنارة - قدشيدت على المبدأ التحليلي فرق وانتصر ضد هذه الفلسفات، اقترح هيجل إقامة مبدأ تأملي أشد جرأة للأسلوب التركيبي. كان يعتقد في إمكانية التبرير المنطقي للأخلاق والدين. ولكن فقط إذا أمكن اكتشاف منطق أحدث وأقوى للأسلوب التركيبي يسمو على المنطق التحليلي للعلم. ومن ثم فإن ما أدعت فلسفة هيجل تقديمه كان

تصوراً موسعاً للعقل، عليه أن يطابق ويتضمن ما كان تحليل هيوم وكانت قد فصله عن بعضه، وكان مركز مذهبه منطقاً جديداً يدعى تنميط مذهب عقلي جديد وهذا ما دعاه الديالكتيك. وفي رأيه أن فضيلة الديالكتيك تكمن في قدرته على إظهار علاقة منطقية ضرورية بين عالم الحقيقة وعالم القيمة وبناء على ذلك، هياً أداة جديدة لا غنى عنها لفهم مشكلات المجتمع ومشكلات الأخلاق والدين. وكان عليه أن يوفر مقياساً للقيم، عقليا بالمعنى الدقيق، وإن كان عقليا وفقاً لتعريف جديد، ليحل محل قانون الطبيعة الذي كان هيوم قد أثبت ضعفه الفلسفي وأثبتت الثورة الفرنسية وبشكل أوضح، ضعفه العملي.

ومع ذلك، فإن فلسفة هيغل في الواقع، لم تقتصر في تحديدها على اعتبارات شكلية أو تجريدات على مستوى عالٍ كذلك الذي قد يوحي به البيان السابق. لقد رسمت الثورة الفرنسية خطاً عريضاً عبر تاريخ أوروبا العقلي فضلاً عن السياسى، وأثار عنفها وإرهابها؛ والهجوم الإمبريالى على القوميات الصغيرة الذى انتهت به، رد فعل ضدها حتى فى عقول من كانوا فى البداية مؤمنين متحمسين بحقوق الإنسان وأثارت هذه فى صفوف خصومها من أمثال بيرك، الاعتقاد بأن أعمالها المتطرفة كانت الثمرة الحقيقية لفلسفتها الثورية، وكانت النتيجة إضفاء قيمة جديدة على التقاليد القومية وعلى المعتقدات الدينية المألوفة التى سخر الثوريون منها وفضلا عن ذلك، فالحروب النابليونية حطمت النظم الدستورية فى كل بلاد القارة الأوروبية، وكانت إعادة بنائها مشكلة رئيسية لن يحلها - كما أثبتت الأحداث - مزيد من الاستناد إلى التجريدات، كحقوق الإنسان، وهى التجريدات التى ثبت أنها تحدث التفكك واطرد الإحساس بأن الثورة مدمرة وعدمية*، وصورت فلسفتها كمجهود نظرى لإعادة بناء المجتمع والطبيعة البشرية وفقاً للهوى. وكان هذا فى جوهره التقدير الذى أوصل هيغل إلى موقفه من الثورة ومن المذهب الفردى الذق قامت عليه فلسفتها السياسية. فإعادة البناء القومى بدت له ولكثيرين غيره، فى شكل إعادة تقرير استمرار الأنظمة القومية، وطرق مصادر التضامن القومى فى الماضى، وتأكيد اعتماد الفرد على تراثه من الثقافة القومية لم يكن هذا الباعث، فى حالة هيغل، رجعيًا تماماً، برغم أنه

غالباً ما كان كذلك في فلسفة العصور الوسطى الرومانسية التي جاءت في أعقاب الثورة كان بناء في غرضه، ولكنه كان محافظاً إلى حد بعيد الغور، أو كان معادياً للثورة إذا أثرنا هذا التعبير. كان ديالكتيك هيجل في الحقيقة، نوعاً من الرمز إلى الثورة والانتعاش كان يعترف بتدمير الأنظمة البالية على أيدي القوى الاجتماعية الحية، ولكنه مجد إعادة توطيد الاستقرار عن طريق قوى الشعب الخلاقة ولم ينسب هيجل أهمية كبيرة إلى إرادة الأفراد، لا في الهدم ولا في البناء؛ فالقوى الموضوعية الموجودة بالفطرة في المجتمع نفسه، تصنع مصيرها هي.

وبناء على ذلك كان من المميزات البارزة لفلسفة هيجل السياسية أنه أضفى قيمة عالية على الدولة القومية. فالدولة بدلاً من الفرد أو أي تجمع آخر من الأفراد، كانت في تفسير هيجل للتاريخ، هي التي تشكل الوحدة الهامة، وكان الغرض من فلسفته للتاريخ أن يظهر عن طريق الديالكتيك، منجزات كل أمة، كعنصر في حضارة متطورة على نطاق عالمي وكان يرى أن عبقرية الأمة أو روحها (Volksgeist)، التي تحدث أثرها عن طريق الأفراد ولكن دون اعتماد واسع المدى على إرادتهم ونيتهم المتعمدة، هي الخالق الحقيقي للفن والقانون والأخلاق والدين ومن ثم يكون تاريخ الحضارة تعاقباً للثقافات القومية التي تقدم فيها كل أمة إسهامها المميز وفي حينه إلى الإنجاز البشري كله. ففي الدولة القومية، وفي تاريخ أوروبا الغربية الحديث فقط، يبلغ الباعث الفطري للأمة على الخلق، التعبير الواعي بذاته والعامل. وعلى ذلك فالدولة هي الموجه للتطور القومي وغايته إنها تتخطى وتتضمن كل ما تنتجه الأمة مما له أهمية من الناحيتين الأخلاقية والروحية بالنسبة إلى الحضارة. وبذلك فصل هيجل القومية عما كان لها في العهد الثوري من المعانى التي تنطوي عليها الراديكالية ونزعه المساواة والفردية. ومن هذه الناحية صور تصويراً صحيحاً القومية النامية لألمانيا، والقوى المحافظة في جوهرها التي حققت توحيد ألمانيا القومي. وليس ثمة شك في أنه كلما تتابعت سنوات القرن التاسع عشر، فقدت القومية بوجه عام تقريباً لا في ألمانيا وحدها بل في كل مكان آخر، معناها الليبرالي الذي لازمها طويلاً عندما كانت تبدو خصم حكم الأسرة المالكة.

وعلى ذلك كان فى فلسفة هيغل السياسية عنصران لهما أهمية أصلية، وهما الديالكتيك الذى قدمه كوسيلة قادرة على أن تسفر فى الدراسات الاجتماعية عن نتائج جديدة ولا يمكن بخلافه إثباتها، والعنصر الثانى هو نظرية فى الدولة القومية باعتبارها تجسيدا للسلطة السياسية. وكلاهما أثبت أن له أهمية من الدرجة الأولى فى الفترة التالية لهيغل. لا شك أن الاثنين كانا فى فهم هيغل مرتبطين ارتباطاً لا انفصام له؛ فتفوق الدولة القومية يكفله التعليل الديالكتي الذى ادعى هيغل أن النتائج التى استخلصها تستند إليه. والحقيقة أنه لم تكن بينهما علاقة منطقية، وحتى إذا كان الديالكتيك الأداة المنطقية القومية التى تخيلها؛ إلا أنه لم يقدم سببا مشروعاً وصحيحاً من أجله يجب اختيار الدولة، من بين كل التجمعات السياسية أو الأخلاقية الممكنة، على أنها هى التى بلغ فيها التاريخ ذروته، أو السبب الذى من أجله يجب أن تكون القوة الدافعة فى التاريخ السياسى الحديث هى التوتر بين الدول القومية. إن اهتمام هيغل بالقومية لم يكن سببه الديالكتيك وإنما كان المصالح التى جعلت من الألمان الآخرين الذين لم يشاطروه فلسفته الفنية، قوميين وبالعكس يمكن قبول الديالكتيك كمنهج، إذا رثى أن التاريخ يبلغ ذروته فى المجتمع اللاتبقى، وإذا كانت القوة الدافعة فيه هى العداء بين الطبقات الاجتماعية، على نحو ما أوحى به كارل ماركس. فإذا أعيدت صياغة الديالكتيك على أنه التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ، أصبح الأداة العقلية للاشتراكية الماركسية، التى كانت دائماً - باللسان على الأقل - معادية للقومية وعدو الدولة المعلن. وهكذا ارتبط فى فلسفة هيغل خطان من الفكر، فصل كل منهما عن الآخر فيما بعد، بل أصبحا فى الواقع متعارضين كانت هناك نظرية محافظة ومعادية بوجه عام لليبرالية، عن الدولة باعتبارها قوة قومية، وكان هناك الديالكتيك الذى هياً نقطة البداية لراديكالية بروليتارية جديدة.

المنهج التاريخى

تركزت فلسفة هيغل السياسية والاجتماعية فى دراسة التاريخ وفى علاقة التاريخ بالدراسات الاجتماعية الأخرى، وكان هيغل نفسه، من بين الفلاسفة المحدثين، لا يفوقه أحد فى معرفته بتاريخ الثقافة الغربية لقم جعل من تاريخ

الدين وتاريخ الفلسفة وتاريخ القانون، موضوعات استقصاء خاصة إلى حد كبير، وذلك تحت تأثير فلسفته. وأصبحت أمثال هذه الدراسات من الأهمية في القرن التاسع عشر بحيث صار من المعتاد القول بأن كتاب عصر التنوير كانوا في معالجتهم هذه الموضوعات «غير تاريخيين» بالمعنى الصحيح، هذا الحكم كان في الواقع باطلاً تماماً، فلقد أخرج القرن الثامن عشر جييون وفولتير ومونتيسكيو؛ وهم من حيث المكانة الفكرية يقفون بالتأكيد على قدم المساواة مع أى مؤرخين جاءوا من بعدهم. ومن حيث الحجم فحسب ربما أنتج التنوير من التاريخ ما يزيد على أى نوع آخر من الإنجاز العلمى؛ غير أن المقصود هو أن القرن التاسع عشر وجد فكرة جديدة للتاريخ، وطريقة جديدة لاستخدامه هذه هي الفكرة التي تذهب إلى أن التاريخ يوفر منهجاً معيناً يمكن تطبيقه في دراسة العلوم الاجتماعية كالقانون والسياسة والاقتصاد والدين والفلسفة وكان المعتقد، حين التطبيق بهذا الشكل، أن يحل المنهج التاريخي محل مناهج التحليل والتعميم أو على الأقل يكملها. كان هذا مبالغة بالتأكيد وإن يكن من الصحيح تماماً أن القرن التاسع عشر وسع إلى حد كبير نطاق الدراسات التاريخية، وحسن كثيراً طرائق البحث التاريخي ومع ذلك لم يكن المنهج التاريخي أصلاً كما تصورته فلسفة هيجل. وكما كان موضع القبول الواسع في علوم القرن التاسع عشر الاجتماعى، أسلوباً محسناً للبحث التجريبي، كان بالأخرى أسلوباً يستمد من نظام التطور التاريخي، معايير علمية أو أخلاقية للتقييم، يمكنه بها تقرير وتحديد أهمية مراحل خاصة في التطور. كان المنهج التاريخي يعنى فلسفة للتاريخ أو اكتشاف قانون عام، أو توجيهها للنمو الحضارى، كان المأمول منه إمكان رسم خط يمكن الدفاع عنه من الناحية العلمية، بين الشعوب المتقدمة والمتأخرة، وبين الحضارات المتطورة والبدائية، وبين الأمم التقدمية والمتخلفة ومثل هذا المشروع الذي عززته فكرة التطور العضوى غير ذات الأهمية حقاً، أصبح تأملاً مفضلاً في فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية، وتحول في النهاية إلى أن يكون تقريباً خادعاً بالكلية ومضراً في الغالب.

قررت فلسفة هيغل أولاً المبادئ التي عليها يعتمد الاعتقاد في منهج تاريخي كما هو مفهوم بهذا الشكل. لقد افترض المنهج أن في الطبيعة نموذجاً أو قانوناً واحداً للتطور يمكن إظهاره بواسطة ترتيب مناسب لمادة الموضوع. ويعتبر هذا صحيحاً بالنسبة للتطور الكلي للمجتمع، أو لأي من المظاهر الرئيسية للحضارة، فضلاً عن أي تقسيم فرعي للتاريخ. ومن ثم ينبغي أن يكون في الإمكان عرض تطور مرتب للقانون وللأنظمة الاقتصادية وللنظر الفلسفي والعلمي أو للحكم. وهذا الترتيب لا يفرضه الباحث على مادة الموضوع ولكنه كامن في الحقائق ذاتها بمجرد مشاهدتها في منظورها الصحيح وتتنحصر مهمة البصير التاريخي الخاصة في الكشف عن هذا النموذج الذي يكون مخفياً بالطبع في خليط مشوش من الحقائق، ولهذا السبب ترتبط الدراسات التاريخية والنظرية بفهم خطة التطور التاريخي أو منهجه العام، يمكن تمييز المهم عن العرضي لم يكن الغرض، كما تصوره هيغل، التنبؤ بمجرى الأحداث بقدر ما كان تمييز التيار الرئيسي في المجري عن الدوامات والأمواج العكسية وبهذا يمكن التوصل إلى معيار للقيم، من الناحية التاريخية وكان المراد من مثل هذا المعيار الذي يتكشف باطراد في تطور الدين والأخلاق والقانون ونظام الحكم، أن يملأ الفراغ المتخلف عن انهيار فلسفة القانون الطبيعي قبلاً من أوليات أخلاقية بديهية، كان على المنهج التاريخي أن يظهر مراحل التطور الأخلاقي والاجتماعي الضرورية.

وهكذا كان مطروحاً في تأملات فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية، ثلاثة تعميمات متشابهة بشكل غامض، نزعتم إلى الاندماج ولكنها كانت في الواقع متناقضة. هناك أولاً فكرة التقدم البشري العام الموروثة عن عصر التنوير وعن فكر تيرجو وكوندورسيه بوجه خاص. وهناك ثانياً الفكرة الهيجلية الخاصة بنظام ضروري من الناحية المنطقية للتطور التاريخي والتي تطبق على التتابع المطرد للثقافات القومية وأخيراً، وبعد نشر كتاب داروين «أصل الأنواع»، هناك نظرية التطور العضوي وكانت النتيجة قدراً غير معقول من الخلط فلا الاعتقاد في تقدم بشري غير محدود، ولا اعتقاد هيغل في فلسفة للتاريخ، كان يعتمد بأي حال على قابلية الأنواع البيولوجية للتغير أو على قوانين الوراثة البيولوجية، التي

أثبت داروين أنها العوامل الهامة فى التطور العضوى. كما أن هذه العوامل البيولوجية لاتعنى على الإطلاق شيئاً خاصاً بالتطور الأخلاقى أو التقدم الاجتماعى وفضلاً عن ذلك كان تصور هيغل لقانون عن التطور الثقافى، كامن بالفطرة، يختلف اختلافاً جذرياً من حيث معانيه العملية والنظرية على السواء، عن فكرة التقدم التى كانت جزءاً من إيمان الثورة الفرنسية فمن ناحيته العملية، كان المذهب التاريخى لفلسفة هيغل، وأى مذهب تاريخى بصفة عامة فى الواقع، سواء أكان هيجلياً أم لا، ذا اتجاه محافظ فى العادة، يختلف تماماً عن المعانى الثورية التى انطوت عليها نظرية كوندورسيه فى التقدم والاستثناء الرئيسى لهذا البيان هو ما عمد إليه ماركس من إعادة تكييف هيغل، لكى يصوغ نوعاً جديداً من نظرية ثورية لكن، على العموم، شدد الهيغليون من غير الماركسيين، على ما يتسم به التاريخ من استمرار لا مفر منه، وعلى استحالة أن تحدث الإرادة البشرية تغيرات مفاجئة أو حاسمة فيه أما من ناحيته النظرية، فإن المظهر المميز للديالكتيك، سواء فى شكل مثالية هيغل أو مادية ماركس كان ادعاؤه بأنه نظرية منطق أكثر منه نظرية علمية تجريبية. ومن هذه الناحية كان يختلف عن كل من التطور العضوى ونظرية التقدم العام. كان كوندورسيه ومن بعده كومت، يفترضان على الأقل أن الدليل على التقدم تجريبى وأن سببه على. فالتقدم ينتج مما للمعرفة المتزايدة من تأثير مستمر فى السلوك الإنسانى وكان هذا الجانب التجريبى أو المشروط من نظرية التقدم هو الذى أدى بهيغل، وبماركس بدرجة أقل، إلى اعتباره سطحياً من الناحية الفلسفية إن هدف هيغل لم يكن أقل من مشروع فخيم لإظهار المراحل الضرورية التى يقترب بها العقل الإنسانى من «المطلق» وبعملية مضادة أراد أن يظهر نظام التطور الذى يكشف فيه «العقل المطلق» عن نفسه فى أفكار الحضارة وأنظمتها.

كان أساس هذه المغامرة التأملية اعتقاد هيغل أنه اكتشف فى الديالكتيك قانوناً للتركيب موجوداً بالفطرة فى كل من طبيعة العقل وطبيعة الأشياء وبهذا المعنى كان مثالياً إن قوانين الفكر وقوانين الأحداث متماثلة فى نهاية الأمر، وكلاهما يتضمن نموذجاً للنمو يمكن معرفته. وكان هذا أيضاً رد هيغل على هيوم

ذلك أن «الضرورة» التي عزاها إلى التاريخ، كانت تأليفاً بين المعنى المنطقي المتضمن، والعلاقة السببية، والغرض المتوسع، فلو درس التاريخ دراسة صحيحة لوفر المبادئ من أجل نقد موضوعي، متأصل في مجرى التطور ذاته ويميز الصحيح من الباطل، والمهم من التافه، والدائم من الزائل، وباختصار يميز ما تعود هيغل أن يدعوه «الحقيقي» من «الظاهري» فحسب. ومثل هذه الدراسة للتاريخ تتطلب أداة خاصة، وهذا ما نلقاه الديالكتيك ذلك أن مجرى التطور تركيبى، ويتطلب فهمه أداة للتركيب وملكة عقلية أعلى من قوة التحليل وملكتنا قوتى التحليل والتركيب فرق بينهما على أنهما الفهم والعقل على التوالي وهذه مصطلحات أخذها عن كانت ولكنه أضفى عليها معنى جديداً، كان كانت قد فرق بين الاثنين، فخصص للفهم القوانين السببية التي اعتبرها «تشكل» العالم التجريبي، وخصص للعقل المبادئ «المنظمة» للعالم الأخلاقي التي تفتقر برغم سلطتها الأخلاقية، إلى الكفاية السببية أما هيغل، فإنه على العكس، تصور الديالكتيك أداة يمكن بها توحيدهما، واعتبر منطق الخالص منطقاً للعقل في حين نسب نقائص الدراسات الاجتماعية في القرن الثامن عشر إلى حقيقة كونها لم تستخدم سوى منطق الفهم التحليلي. وعن طريق التحليل يقسم الفهم كليات عضوية حية، كالمجتمع مثلاً، إلى أجزاء منفصلة، هي الذرات البشرية التي يتكون منها. ومن ثم يكون عاجزاً عن رؤيته خلافاً ويسير في طريق النمو المستمر. وهذا ما اعتبره هيغل الأساس الفلسفي الذي قام عليه المذهب الفردي في عصر الثورة، والذي اعتقد أنه ينتهي إلى سطحية الفهم التاريخي التي تغذى الوهم بأن في إمكان الناس إعادة بناء المجتمع وفقاً لإرادتهم النزوية هم، والتي تصبح بهذا الشكل الحافز على التعصب والاضطراب. إن العقل، أى قوة التركيب هو وحده الذى يستطيع أن يرى ما تحت سطح التفصيل التاريخي، وأن يدرك القوى الحقيقية الكامنة التي تتحكم في العملية، وبذا يستطيع أن يفهم الضرورة التي تقضى بأنه ينبغى أن تكون العملية على ما هي عليه وهذا الفهم التركيبى يشكل في نظر هيغل، كلا من الفهم العقلى والتبرير الأخلاقي. أى إن ما «يكون» كلا الأمرين هو ما يجب وما ينبغى أن يكون هذا الدور المزدوج هو الذى يفسر ما نلقاه في فلسفة هيغل السياسية التي غالباً ما تجعل الحق متماثلاً مع القوة.

إن تصور هيغل للمنهج التاريخي تضمن في نظره ثورة عقلية كاملة كان على فلسفته أن توضحها لم تكن النغمة التي غالباً ما أعلن بها تلك الفلسفة، براجعة تماماً إلى عجرفة عقلية، بل كانت بالأحرى تعكس الاقتناع بأن فكره استخدم منهجا غير متاح لغير المطلع على أوليات العلم، ولا يمكن أيضاً صوغه في صورة يرضى عنها رجل المنطق الذي لم يتعلم أن يتعالى على حدود التحليل المنطقي ويتجاوزها.

«ليس في الإمكان تحقيق تقدم في تقييم طبيعة للدولة بتعديل صفاتها المميزة إلخ... إذ يجب أن تشهم على أنها كائن حي وكذلك قد تبذل محاولة لفهم طبيعة الله بذكر صفاته المميزة^(١)».

والسؤال بالطبع. هو ما إذا كان ذلك لم يتضمن حقاً رجوعاً إلى الصوفية أو السلطة المجردة حتى ولو لم يعتبر هيغل الأمر كذلك. وهل القوى الكونية التي افترض أن العقل يستطيع تبينها وراء حقائق التاريخ، والتي اعتبرها حقيقة بدرجة أكثر من الوقائع والأحداث الخاصة - قوى كالدولة - ليست في الحقيقة سوى تجريدات؟ وهل يمكن في الحقيقة أن يصاغ الديالكتيك، وهو الأداة المنطقية لفهم الكليات العضوية التي تهتم بها الدراسات الاجتماعية، صياغة منهجية دقيقة بحيث يمكن إخضاع آرائه المزعومة للفحص الانتقادي؟ وأخيراً إن كان الرد على هذه الأسئلة بالإيجاب، هل يكون من الواضح أن فهماً تركيبياً للعملية التاريخية يستطيع أن يربط بين التفسير السببي والنقد الأخلاقي، وهما اللذان اعتقد كل من هيوم وكانت أنهما مختلفان اختلافاً أساسياً؟ إن تقييم مذهب هيغل الفلسفي يتوقف على الإجابات عن هذه الأسئلة، كما يتوقف عليها أيضاً، التقدير الواجب إضفاؤه على الادعاء بأن الديالكتيك، سواء عند هيغل أو ماركس، أداة منطقية جديدة لا يمكن الاستغناء عنها لفهم الظواهر الاجتماعية وخلق علم تاريخي صحيح.

روح الأمة

مهما تكن صحة استنتاجات هيغل فإنه لا يمكن الشك في أن مصدر أفكاره كان ذا علاقة طفيفة جداً بذلك الاستعراض من الدقة المنطقية والمصطلحات

الهائلة، الذي صب فيه فلسفته في النهاية كانت أفكاره الرئيسية من وحى دراسات شبابه للثقافة الأوروبية وبخاصة تاريخ المسيحية، ولم تختزل إلى الصيغ التي نشرها بها إلا فيما بعد^(٢) لم يكن اهتمام هيجل الرئيسي في شبابه هو السياسة بقدر ما كان الدين. فتأملاته بدأت من هيردر وليسنج، ومن فكرتهما عن أن تعاقب الديانات العالمية هو كشف متزايد عن الحقيقة الدينية، ونوع من التربية الإلهية للجنس البشرى. والفكرة التي أحكم هيجل صياغتها فيما بعد في فلسفته للتاريخ - هي أن العملية تبدأ «بقوة محتملة تسعى إلى تحقيق نفسها» وهي «تبسط نفسها بالفعل إلى ما كان ممكناً دائماً» هذه الفكرة كانت في الحقيقة عنصراً من عناصر الأرسطية، متأصلاً في الفكر الألماني منذ ليبنتز. ومن هيردر وليسنج تعلم أيضاً أن ينظر إلى العقائد والطقوس الدينية على أنها ليست حقيقية تماماً ولا خرافية تماماً، ولكنها الأشكال الظاهرية التي ترتديها بصورة رمزية حقيقة روحانية. إنها في آن واحد ضرورية لزمانها، ومع ذلك فهي ذات قيمة عابرة فقط وفي هذا المنوال من النقد والتقييم، لا يصعب رؤية بذور الديالكتيك كان هيجل أيضاً - شأنه شأن أقدر معاصريه في ألمانيا - قد تأثر إلى حد بعيد الغور ببعث بعيد المدى للدراسات اليونانية ففي وقت مبكر، كون الرأي بأن المدينة الغربية هي نتاج لقوتين عظيمتين: فكر اليونان الحر، والفراسة الأخلاقية والدينية الأشد عمقا التي اعتقد أن المسيحية تنطوى عليها. من الناحية الفكرية كان مضطراً إلى تقدير اللاهوت المسيحي على أنه متدهور إذا ما قورن بفلسفة أفلاطون وأرسطو، إلا أنه كان مقتنعاً أيضاً بأن المسيحية جلبت إلى الثقافة الغربية تجربة عميقة كانت الفلسفة اليونانية تفتقر إليها. وإذ راح هيجل يفكر ملياً في هذه المشكلة، توصل - وربما يرجع بعض السبب إلى تأثير تفسير مونتيسكو لقانون الطبيعة - إلى أن فلسفة أثينا ودينها كانا جزءاً لا ينفصل من أسلوب الحياة كله في الدولة المدينة، وأن ما اتصفت به المسيحية من تصوف وتشاؤم وملل من الحياة الدنيا، كان مرتبطاً مع فقد الحرية المدنية، ومع مهمة خلق الوعي بفكرة جديدة هي فكرة إنسانية تشمل العالم أجمع.

وبهذه الطريقة عمل تأمل هيغل الدينى المبكر على أن تتركز فى ذهنه أفكار ووجهة نظر تضمنها فكر حركة التنوير وخاصة حركة التنوير الألمانية، وهى أن كل عناصر ثقافة ما تشكل وحدة، فيها يؤثر الدين والفلسفة والفن والمبادئ الأخلاقية بعضها فى بعض، وأن هذه الفروع المتعددة من الثقافة تعبر كلها عن «الروح» - الهبة العقلية الباطنية - للشعب الذى يخلقها، وأن تاريخ شعب ما هو العملية التى يحقق فيها ويكشف عن إسهامه الفريد فى كل الحضارة البشرية وقد توصل هيغل - عندما تعمق أكثر فى التأمل فى هذه الأفكار - الاعتقاد بأنه استطاع أن يكتشف فى هذه العملية نمطاً مثلثاً: عصر من تلقائية «طبيعية» سعيدة وفتية ولكن غير واعية إلى حد بعيد؛ وعصر من إحباط مؤلم ووعى ذاتى فيه الروح «تنطوى على نفسها» وتفقد قدرتها التلقائية على الخلق؛ وعصر فيه «تعود إلى نفسها» على مستوى أعلى وتتجسد فيها التبصرات المكتسبة من الإحباط، فى عهد جديد يوحد بين الحرية وبين السلطة وضبط النفس وهذه المراحل وقد ترددت فى أكثر من سياق، بررها هيغل بمراحل الديالكتيك الثلاث: الموضوع، والنقيض، والتركيب والعملية بأكملها هى ما دعاها «الفكر» وكانت فلسفته للتاريخ محاولة على نطاق واسع لتدعيم هذه الفكرة من واقع تاريخ الحضارة الغربية فالمدينة الإغريقية فى عصرها الخلاق تمثل المرحلة الأولى، وسقراط والمسيحية يمثلان الثانية، وعصر البروتستانتية والشعوب الجرمانية ابتداء بحركة الإصلاح تمثل المرحل الثالثة، والعقل القومى هو مظهر للعقل العالمى فى مرحلة معينة من تطوره التاريخى.

«على كل روح قومية معينة، أن تعامل على أنها فرد واحد فقط فى عملية التاريخ العالمى»^(٣).

ونقدر قيمته وفقاً لإسهامه فى تقدم البشرية: إذ أن كل الشعوب لا تحسب ضمن «التاريخ العام لروح الشعوب» (Welthistorische Volksgeister) كان هذا، بوجه عام، تأملاً ألمانيا مألوفاً من قبل. فقد قال هيردر قبل هيغل بسنوات: إن ألمانيا كان لها دائماً وينبغى أن يكون لها دائماً «روح قومية ثابتة» وقال شلير ماخر، المعاصر لهيغل، : إن الله «يعين لكل أمة مهمتها المحددة على الأرض». لم يكن

هذا الاعتقاد في القوة الكاشفة للتاريخ فكرة قديمة مضى أوانها، وخاصة عند هيجل بل الأخرى أنها كانت بحثاً مضمناً عن دعوة قومية كان هيجل، بل الأخرى أنها كانت بحثاً مضمناً عن دعوة قومية كان هيجل ينشد في الدين الشائع، شيئاً أقل من الناحية النظرية من دين العقل الذي اعتنقه عصر التنوير، وشيئاً أقل حماقة من الأرثوذكسية الكنسية. وكان فكره في كل فروع الدراسة الاجتماعية يستهدى بالاعتقاد بأن الأفكار والأنظمة يجب أن تفهم على أنها أجزاء من ثقافة كلية، وأن تاريخها دليل على قيمتها الحالية وعلى دورها المستقبل في تطور ثقافة عالمية وفي هذا الصدد يقول شيلر حكيمته المأثورة: «التاريخ العام هو الحكم الأخير» Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

وتوضح كتابات هيجل المبكرة في السياسة، وعلى الأخص في السياسة الألمانية، غرضاً وتصوراً متشابهين. لقد تصور الإحباط الذي تستشعره الروح والذي اعتبره مفتاح قيام المسيحية، أنه أيضاً و «بعد إجراء التعديلات الضرورية» علامة العصر الخاص به، ومفتاح التغييرات الاجتماعية والروحية الضرورية» علامة العصر الخاص به، ومفتاح التغييرات الاجتماعية والروحية التي كان يأمل وقوعها، أو ربما تنبأ بها لألمانيا. فبين روح ألمانيا والحالة الواقعية للسياسة الألمانية وجد تناقضاً كاملاً فسره بأنه في آن واحد سبب التشاؤم والعبث، وأنه الأساس الذي يقوم عليه أمل ونشاط جديان فكتب يقول في سنة ١٧٩٨، حينما كان قطعاً لا يزال تحت تأثير حماسة متقدة بالثورة الفرنسية:

«إن الإذعان الصامت للأشياء كما هي، واليأس، والتحميل الصبور لمصير ضخم ملزم قد تحول إلى أمل، وإلى توقع، وإلى إرادة من أجل شيء مختلف. وإن تخيل زمن أفضل وأكثر عدالة، قد انغرس مفعماً بالحياة في أعماق نفوس الناس، وإن رغبة وتشوقاً نحو أكثر صفاء وأكثر حرية، قد حرك كل قلب وأبعده عن حالة الأمور القائمة... يمكنك إذا شئت، أن تسمى ذلك نوبة من الحمى، ولكنها ستنتهي إما بالموت وإما بالتخلص من سبب المرض^(٤)».

لم يكن هيجل بالتأكيد ثورياً في أي وقت من الأوقات - إنه اعتقد بحماسة في العدالة الضرورية للأنظمة التي تجسدت فيها الحياة القومية نفسها - ومع ذلك

فإن كتابته السياسية كانت نبوءة ودعوة في آن واحد ولكنها كانت دعوة إلى الإرادة الجماعية للأمة بدلا من أن تكون دعوة لأعضائها كي يساعدوا أنفسهم.

«كم يكونون مخدوعين هؤلاء الذين يستطيعون تصور أن الأنظمة والديساتير والقوانين، يمكن أن تستمر بعد أن لم تعد متلائمة مع أخلاق الجنس البشرى وحاجاته وأغراضه، وبعد أن خبا ما فيها من معان؛ إن الأشكال التي لم يعد فيها الفهم والإحساس متأصلا، لا تستطيع أن تستبقى قوة الإلزام لأية أمة».

فمثل هذه الأنظمة يجب أن تتغير أو أن تخلى السبيل إلى تجسيدات جديدة للتطلع القومي وكان السؤال يدور حول الشكل الذي يجب أن تتخذه هذه التجسيدات الجديدة.

لقد وسعت هذه الفكرة وعولجت بتفصيل، مع إشارة خاصة إلى الوضع القائم في ألمانيا، في مقال كتبه هيجل في سنة ١٨٠٢ عن «دستور ألمانيا»، استهله بالتأكيد اللافت للأنظار «لم تعد ألمانيا دولة»، وأيد هيجل هذا القول بتحليل قدير للغاية لانهايار الإمبراطورية بعد صلح وستفاليا* وجادل بأن ألمانيا أصبحت مجرد مجموعة تسودها الفوضى من وحدات مستقلة بالفعل. إنها اسم له دلالات على عظمة ماضية، ولكنها كنظام لا تعتبر متطابقة تماما مع حقائق السياسة الأوربية إنها على وجه الخصوص، يجب أن توازن مع الحكومات القومية الموحدة التي أنتجتها الملكية الحديثة في فرنسا وإنجلترا وإسبانيا، والتي أخفقت في تطورها في إيطاليا وألمانيا ومع ذلك، كان واضحا أن التحليل التاريخي وسيلة لا غاية، وكان غرض هيجل هو طرح السؤال: كيف يمكن أن تصبح ألمانيا دولة حقيقية؟

دولة ألمانية

وجد هيجل سبب ضعف الإمبراطورية بدقة تماما، في المصالح الخاصة والنزعة الإقليمية اللتين اعتبرهما عيبا قوميا في الخلق الألماني. إن الألمان أمة من الناحية الثقافية، ولكنهم لم يتعلموا أبدا إخضاع الجزء لكل وهو ما يعتبر ضروريا لأية حكومة قومية فليس للإمبراطورية شيء من السلطة سوى ما تمنحه

الأجزاء لها، وليس للدستور القائم من غرض في الواقع إلا الإبقاء على ضعف الدولة والمدن الحرة والأمراء المستقلون والطبقات الاجتماعية والنقابات المهنية والطوائف المهنية، هذه كلها تسيير على هواها، مستحوذة على حقوق الدولة ومسببة الشلل لأعمالها - بمظهر جذاب من حق قانونى مستمد من القانون الإقطاعى العتيق الذى يسوس الإمبراطورية فشعار ألمانيا، كما قال هيجل في تهكم مرير، هو «فلتكن العدالة، ولتسقط ألمانيا»، ذلك أن هناك خلطاً كاملاً بين القانون الخاص والدستورى، وأن الامتيازات التشريعية والقضائية والكنسية والعسكرية تباع وتشتري مثل الملكية الخاصة في هذا التحليل لحالة ألمانيا في بداية القرن، يمكن رؤية مظهرين مميزين لنظرية هيجل السياسة الأخيرة فهو أولاً، جعل النزعة الألمانية إلى مراعاة المصالح الخاصة تماثل حبا «للحرية» يتسم بالفوضى، ويتصور خطأ أن الحرية هي انتقاء للنظام والسلطة وفرق بين ذلك وبين «الحرية الحقيقية» التي لا توجد إلا داخل حدود دولة قومية. وعلى ذلك فإن الأمة تجد الحرية في مهرب من الفوضى الإقطاعية وفي خلق حكومة وطنية. لم تكن للحرية كما فهمها هيجل علاقة بالفردية في الفكر السياسى الإنجليزى والفرنسى، بل كانت بالأحرى صفة تعكسها على الفرد القدرة القومية على تقرير المصير. وثانياً افترض هيجل اختلافاً بين القانون الخاص والقانون العام أو الدستورى، كان غريباً تماماً على الفكر السياسى الإنجليزى وهذا يطابق تباين الدولة عن المجتمع المدنى وهو التباين الذى أصبح خاصية تميز نظريته السياسية النهائية.

وبعد أن شخص هيجل ضعف ألمانيا، عرف الدولة بأنها جماعة تحمى ملكيتها بصورة جماعية؛ أى إن قدراتها الضرورية الوحيدة هي مؤسسة مدنية وعسكرية تكفى لإدراك هذه الغاية^(١). وبمعنى آخر تكون الدولة هي القدرة من حيث الواقع، أى إنها بالتأكيد التعبير عن الوحدة الوطنية، وتطلع وطنى إلى الحكم الذاتى، ولكنها في أساسها القدرة على تنفيذ الإرادة الوطنية في الداخل والخارج فوجود دولة يتمشى مع أى نقص في التجانس الذى لا يحول بشكل فعال دون قيام حكم موحد أما الشكل الدقيق للحكم فاعتبره هيجل مسألة غير ذات بال، بخلاف

حقيقة كونه اعتقد أن الملكية لا يمكن الاستغناء عنها. وجادل بأن وجود دولة لا يعنى ضمنا مساواة فى الحقوق المدنية أو تجانساً فى القانون فى جميع أرجاء الإقليم القومى فقد توجد طبقات ذات امتيازات واختلافات واسعة فى العرف والثقافة واللغة والدين. والحقيقة أنه وصم الحكومة ذات الطابع المركزى فى فرنسا الجمهورية «بالتحذلق»، وهى الحكومة التى حاولت عمل كل شىء وهبطت بشعبها إلى مستوى المواطنة العادية. وعلى غرار بودان اعتبر هيجل قيام ملكية وطنية دستورية الشرط الأساسى الوحيد لوجود الدولة وفى رأيه أن تجربة فرنسا وإسبانيا وإنجلترا أثبتت أن القضاء على النظام الإقطاعى وقيام دولة قومية، كان لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق الملكية وأن هذه العملية فى حد ذاتها تشكل «الحرية».

«من العصر الذى تطورت فيه هذه البلاد فأصبحت دولا، تبدأ قوتها وثروتها والحالة الحرة التى يعيش فيها مواطنوها فى ظل القانون»^(٧).

لا تحتاج دقة رأى هيجل التاريخية إلى مناقشة. وفى نفس الوقت كان واضحاً أنه يصف فيه علاجاً لألمانيا كان يعتبره أى إنجليزى أو فرنسى متأخراً من الناحية السياسية. والواضح أيضاً أن تعبيراً مثل «الحالة الحرة التى يعيش فيها مواطنوها» لم تكن أبداً لتعنى فى نظر هيجل شيئاً شبيهاً بمعنى العبارة الفرنسية «حقوق الإنسان والمواطن».

واعتقاداً من هيجل بدور الملكية التاريخى علق أمله فى سنة ١٨٠٢ فى توحيد ألمانيا وتجديدها على ظهور زعيم عسكري عظيم، وإن اعتبر من الجوهري أن يتقبل مثل هذا الزعيم طواعية قيوداً دستورية، وأن يتبنى الوحدة الوطنية الألمانية باعتبارها قضية أخلاقية. من المؤكد أنه لم يعتقد أن ألمانيا قد توحد أبداً عن طريق الرضا العام، أو بانتشار العاطفة الوطنية السلمى فقد قال بمرارة إن الغنغرينة لا تعالج بماء معطر، فالدولة لا تظهر بأسها ولا ترتفع إلى ذرى إمكاناتها الكامنة إلا فى الحرب بدلا من السلم وكان ميكيا فيللى ورشيليو، فى نظر هيجل، الشخصيتين البطوليتين فى السياسة الحديثة. فقد دعا كتاب «الأمير» بأنه «التصور العظيم والصحيح لعبقرية سياسية حقيقية مقرونة بأسمى

وأنبل غرض^(٨)، ذلك أن قواعد «الأخلاقية الشخصية» لا تحد من أعمال الدول؛ فليس للدولة من واجب أسمرى من أن تحافظ على نفسها وتقويها. أما أعداء ريشيليو - وهم النبلاء الفرنسيون والهيغونوت - فإنهم لم ينهاروا أمام ريشيليو شخصياً، بل أمام مبدأ الوحدة الوطنية الفرنسية الذى كان يمثله. وأضاف هيجل حكمة مأثورة تميز إلى درجة عالية فلسفته للتاريخ: «تتخصر العبقريّة السياسيّة فى أن تجعل من مبدأ ما صورة منك»^(٩).

كان هيجل فى سنة ١٨٠٢ راسخ الاقتناع بأن تجديد ألمانيا يتطلب عصراً من الدم والحديد، ولكن آماله فى ذلك الوقت، كانت تتركز فى النمسا بدلاً من بروسيا وكان التحول فى الولاء، والذى طرأ عليه فيما بعد تحولاً غالباً جداً ما حدث فى صفوف ألمان الجنوب بعد الحروب النابليونية.

لقد بدا جديراً بالاهتمام أن نشير بإسهاب نوعاً ما إلى هذا المقال المبكر عن «دستور ألمانيا». وذلك لسببين فأولاً كتبه هيجل فى سنة ١٨٠٢ كخبير فى الشؤون العامة، وجاء خالياً تماماً من ذلك الحشد المذهل من التجريدات الديالكتية التى جعلت فلسفته السياسيّة فيما بعد يمثّل هذه الصعوبة ومع ذلك، كانت أفكاره الرئيسيّة موجودة من قبل بدون تلك الأداة المنطقيّة لقد جرى الإيجاء بشكل معقول فى الظاهر، بأن طموحه فى سنة ١٨٠٢ لم يكن أقل من أن يصبح ميكافيللى ألمانيا. فوقتئذ كانت صفات فكره الأكثر لفتاً للنظر، تفهماً راسخاً للحقائق التاريخيّة ونوعاً من واقعيّة سياسيّة صلبة، ناظرت الدولة بصراحة مع السّلطة، وقدرت نجاحها فى ضوء قدرتها على تنفيذ سياسة توسع وطنى فى الداخل والخارج كان يتصور الدولة وقتئذ، كتجسيد روحى لإرادة الأمة ومصيرها، «المجال الحقيقى للحرية التى كان على فكرة العقل أن تجسد نفسها فيه» وبهذا الشكل تعلق وتميز عن ترتيبات المجتمع المدنى الاقتصاديّة، وعن قواعد الأخلاق الشخصيّة التى تحكم تصرفات مواطنيه ويكون تحقيق الإمكانيات الروحانيّة للأمة بمثابة إسهام على درجة متناهية من القيمة، فى قضيّة تقدم الحضارة، ومرحلة من مراحل التحقيق المطرد للروح العالميّة، ومصدر الجلال والقيمة التى تضى على المصالح الشخصيّة لمواطنيها كان قد جعل «حرية» الفرد متطابقة مع

إخلاصه الاختيارى لمهمة تحقيق الذات القومية وكانت الحكومة الملكية مصورة فى ذلك الحين على أنها الشكل الأسمى من الحكم الدستورى، والإنجاز الوحيد للسياسة العصرية الذى فيه يكون تركيب الحرية مع السلطة فى شكله المثالى. واعتقد هيجل أن الأشكال البالية للمصالح الذاتية الإقطاعية يمكن الارتفاع بها إلى وظائف من حياة قومية حتى ذلك الحين كان يوافق على نتائج الثورة الفرنسية ويتقبلها، ولكنه خرج تماماً على ما انطوت عليه النظرية الثورية من الفردية، التى فسرها كما فعل الكثيرون من الألمان من بعده، بأنها تمجيد خادع للأناية والنزوة فى الفرد، ولحكم الأغنياء فى المجتمع ولم تكن إشارته وقتئذ للتاريخ كمصدر للتنوير الأخلاقى والسياسى، احتكاماً بسيطاً إلى التجربة، بل يحكمها الاعتقاد بأن تطور الأفكار والأنظمة يكشف عن ضرورة سببية وأخلاقية فى آن واحد.

وثانياً، أظهر «دستور ألمانيا» بوضوح، أن فكرة هيجل عن الديالكتيك كان يحكمها غرض أخلاقى أكثر منه علمى. ففى الصفحات الافتتاحية أوضح أن الغرض من المقال هو أن ينمى فهم الأشياء كما هى عليه، وأن يظهر أن التاريخ السياسى لا يعتبر تحكيمياً، بل ضرورياً إن شقاء الإنسان إحباط ينشأ من التناقض بين ماهو كائن وبين ما يميل إلى الاعتقاد بأنه ما ينبغى أن يكون. وهذا يحدث لأنه يتخيل أن الأحداث مجرد تفاصيل غير مترابطة وليست «نظاماً تحكمه روح» ويأتى علاجه مع التوفيق، أى مع الإدراك بأن ماهو كائن يجب أن يكون، والوعى بأن ما يجب وجوده ينبغى وجوده أيضاً. واضح أن هذا هو المبدأ الذى لخصه هيجل فيما بعد فى قوله المأثور: «الحقيقى هو العقلى» ومع ذلك، فما من قارئ متنبه لكل من مقاله المبكر أو كتاب «فلسفة الحقوق» يستطيع تخيل أن هيجل قصد أن يعلم الناس السكينة السياسية أو مجرد رد الفعل السياسى. إن ما «يجب وجوده» ليس هو «الوضع الراهن» (Status quo) ولكنه تحويل ألمانيا إلى دولة عصرية قومية «فالوجوب» حتمية معنوية وليس شيئاً محتوماً أولاً يمكن تجنبه أو مرغوباً فيه فحسب من الناحية المادية، ولكنه قضية معنوية تستطيع كسب ولاء الناس وإخلاصهم ورفع غاياتهم الشخصية الزهيدة بجعلها متطابقة مع مصير الحضارة نفسها. هذا المزيج من الضرورة المعنوية والمادية والمنطقية كان نفس جوهر الديالكتيك.

الديالكتيك والضرورة التاريخية

إن «فلسفة الحق»^(١٠) كتاب لا يمكن تلخيصه بصورة مجدية. وهذا صحيح جزئياً بسبب ما يتسم به جهازه المنطقي من إتقان سيئ، ولكنه صحيح بصفة خاصة لأنه يعتبر من أية وجهة نظر تجريبية سيئ الترتيب بصورة أساسية؛ ولم يكن ذلك راجعاً إلى خلط أو إهمال من جانب هيغل، بل كان راجعاً تماماً إلى الجهاز نفسه فمادة الموضوع لم ترتب وفقاً لأى قانون من قوانين الوصف التجريبى، ولكن حسب «فكرتها» ويعنى بها هيغل أهميتها فى ضوء الديالكتيك ونشأ تكوين الكتاب مباشرة من التناقض بين الفهم والعقل. فالجزءان الأولان اللذان يبحثان فى الحق المجرد والأخلاقية الذاتية يعرضان نظرية الحق أو القانون باعتبارها مؤدية إلى نقائص محتومة من وجهة نظر الفهم. وللجزء الأول بصفة خاصة، علاقة جوهرية بحقوق الملكية والشخصية والتعاقد كما تعالج هذه كلها فى نظرية القانون الطبيعى ولكن بما أن الفهم يهزم نفسه فإن هذا الجزء، لا بد أن يسفر عن تناقضات لا يستطيع الفهم أن يحلها، ومن ثم يجب أن يؤدي بطريقة ديالكتية إلى الجزء الثالث، عن الحرية أو الإرادة الموضوعية، والذي فيه يفرض العقل التناقضات وكان هذا الجزء الثالث، وخاصة القسمين الفرعيين الأخيرين منه عن المجتمع المدنى والدولة، هو الذى تضمن النتائج الهامة التى استخلصها هيغل ولكن التنسيق أريك الموضوع بصورة لارجاء فيها. فأحياناً كانت تفصل موضوعات تنتمى إلى بعضها، على نحو ما يحدث عندما تناقش الملكية والتعاقد منفصلين عن النظام الاقتصادى، ويناقش الزواج مستقلاً عن الأسرة، وتناقش الجريمة منفصلة عن تطبيق القانون وأحياناً كان يجمع بين موضوعات كالطلاق والوراثة بشكل غير مناسب. هذا التشويه لمادة الموضوع لصالح ترتيب منطقي تمليه فكرة التطور الديالكتي مال إلى طمس فكرة من أنفع الفكر فائدة، المتضمنة فى فلسفة هيغل، وهى أن الأنظمة الاقتصادية والسياسية والقانونية والأخلاقية مترابطة فى الواقع من الناحية الاجتماعية وفى الوقت نفسه يجب التسليم بأن ترتيب كتاب «فلسفة الحق» يمثل تمثيلاً دقيقاً واحداً من أهم استنتاجات هيغل السياسية؛ وهو أن الدولة تعتبر من الناحية الأخلاقية أرفع منزلة من المجتمع المدنى.

ونظراً لأن أى عرض لفلسفة هيغل السياسية لا يمكن أن يتبع الترتيب أو المنوال الذى تطورت فيه أفكاره فى كتابه «فلسفة الحق». يكون من الأفضل الانطلاق تماماً وعرض حججه واستنتاجاته فى أبسط أسلوب ممكن. إن أى فهم نقدى وتقدير لفلسفته يدور حول نقطتين: الأولى أنه يستلزم اتخاذ قرار بشأن الادعاء بأن الديالكتيك منهج جديد يكشف عن ارتباطات وعلاقات فى المجتمع والتاريخ لا يمكن أن نراها بمنهج آخر ومثل هذا القرار هام، إذ من المؤكد أن كارل ماركس استخدم الديالكتيك فى معاينة الميتافيزيقية المفترضة، وأدخل عليه تغييرات كبيرة ولكن دون إجراء أى تغيير هام فى النظر إليه كمنهج منطقي وبهذا أصبح جزءاً متأسلاً من الاشتراكية والشيوعية الماركسية، وأساس ما ادعته الماركسية دائماً من تفوق علمي. والنقطة الثانية أن فلسفة هيغل السياسية كانت العرض المأثور للقومية فى شكل كان قد طرح جانبا ما تنطوى عليه حقوق الإنسان من فردية ومن نزعة دولية ولقد أضفت على مفهوم الدولة معنى خاصاً ظل يميز النظرية السياسية الألمانية خلال القرن التاسع عشر.

ولما كان الغرض من الديالكتيك توفير أداة منطقية قادرة على الكشف عن «ضرورة» التاريخ فإن معنى الديالكتيك يتوقف على المعنى المعقد الذى أضفاه هيغل على الضرورة التاريخية. لقد بدأ تفكيره فى هذا الموضوع من الاعتقاد الذى اكتسبه فى باكورة حياته، بأن تاريخ شعب ما يسجل نمو عقلية قومية منفردة تعبر عن نفسها فى مظاهر ثقافته كافة. وعلى نقيض هذه الفكرة عن التاريخ أقام هيغل فكرة أخرى مألوفة عند حركة التنوير، وهى أن الفلسفات والأديان والأنظمة «اختراعات» واعية من أجل أغراض عملية. وكان يعتقد أن هذا الوهم نشأ لأن التاريخ كان يعتبر شيئاً ملحقاً فحسب بفرن رجل الدولة، وأنه - أى الوهم - نسب إلى رجال الدولة والمشرعين قدرة على تنظيم حياة المجتمع ونموه، أكثر بكثير مما لهم فى الواقع. هذا الوهم اعتمد على العقيدة التى تذهب إلى أن الطبيعة البشرية موجودة فى كل مكان وواحدة دائماً، وأن قائمة بسيطة نسبياً مما دعاه هيوم «الميول» سوف تفسر كل مسلك إنسانى، ومن ثم يمكن توجيه السلوك فى أى اتجاه مرغوب فيه وذلك عن طريق المعالجة الماهرة للدوافع. كانت

هذه فى الواقع مبادئ أعلنها صراحة أصحاب مذهب المنفعة أمثال هلفيشيوس ثم من بعده جيريمى بنتام. كانت على ما اعتقد هيغل، سطحية من الناحية التاريخية لأنها أغفلت ترابط الأنظمة، والباعث الذى يجعل المجتمعات والأنظمة تسير وراء ميولها الكائنة فيها بالفطرة وأن الأفراد وأغراضهم الواعية فى الواقع، لا يعتد بها إلا قليلاً جداً فى النتيجة الكلية. فليس الفرد فى الأغلب إلا متغيراً عرضياً من متغيرات الثقافة التى خلقتها، ويقدر ما يكون اختلافه تميل فرديته إلى أن تكون نزوية أكثر منها مهمة. وفضلاً عن ذلك ينبغى ألا يعتد كثيراً بالأفراد، ذلك أنه على العموم «يدخل الأفراد فى نطاق فئة الوسائل»، فرغباتهم ورضاهم يضحى بها بحق فى سبيل تحقيق الأغراض الأوسع نطاقاً التى تتوخاها الشعوب. وعلى ذلك فإن اعتقاد هيغل فى ضرورة التاريخ وحد بين عنصرين هامين فى فلسفته، ففى المقام الأول كان واقعياً من الناحية المنطقية لقد اعتقد أن الحقائق والأسباب الفعالة فى التاريخ، قوى لا شخصية وعامة وليس أشخاصاً فرديين أو أحداثاً فردية. والأخيرة فى الأغلب تجسيدات جزئية وناقصة لقوى اجتماعية. وثانياً افترض علم الأخلاق عند هيغل أن قيمة الشخص تتوقف على العمل الذى يقوم به والدور الذى يلعبه فى الدراما الاجتماعية.

وقد عبر هيغل عن هذه الدعاوى بقوله: إن تاريخ الحضارة هو بمثابة التكشف أو التحقيق والتجسيد المطرد للروح العالمية فى الوقت المناسب ويرجع بعض الدوافع على فلسفته إلى شعور دينى من التبعية ومن قيمة الإخلاص الأخلاقية، لقضية أعظم من الشخص نفسه. ويرجع بعض آخر من الدوافع أيضاً إلى روح دعاية ساخرة من غرور الرغبات الإنسانية، وهى روح جعلته يبتهج إذ يرى الشخص الذى يؤمن بكفاية العقل يخدعه دهاء الروح العالمية. فالتاريخ، هو من وجهة نظر الممثلين من بنى الإنسان، اتحاد بين السخرية والمأساة، وهو من وجهة نظر «الكلى» تقدم دائرى أو حلزونى.

«فى الإمكان أن يطلق على هذا، دهاء العقل - إنه يقيم الانفعالات للعمل من أجله ذاته، فى حين أن الذى يطور وجوده عن طريق مثل هذا الدفع، يؤدى الجزاء ويتحمل الخسارة... إن

الواقعة المفردة تكون في الأغلب ذات قيمة طفيفة للغاية إذا ما قورنت بالعامية؛ فالأفراد يضحى بهم ثم يتغلى عنهم^(١١)».

إن للتاريخ حلوله الخاصة لمشاكله هو، التي لا يفهمها حتى أعقل الناس إلا بدرجة قليلة والعظماء لا يصنعونه ولا يوجهونه، بل إنهم في الغالب يفهمون القليل، ويتعاونون مع قوى أضخم بكثير من إرادتهم وفهمهم الخاص وكانت الملاحظة التي أبداها هيجل عن ريشيليو، والتي سلف ذكرها، ذات طابع مميز؛ إن العبقرى السياسى لا يعتبر كذلك بفضل قدرته وإنما لأنه يربط نفسه «بمبدأ» أى بالقوة أو الاتجاه السائد فى ذلك الوقت. فالعظماء أدوات للقوى الاجتماعية اللاشخصية التي تكمن تحت سطح التاريخ، وهم ينحنون أمام المنطق الفطرى للأحداث. ومن ثم تلعب العلوم والفلسفة أيضاً دوراً محدوداً فيه كان من رأى هيجل أن الفهم الواضح لأى نظام اجتماعى لا يتحقق إلا عندما يكون هذا النظام فى طريقه إلى الزوال؛ فأفلاطون وأرسطو خلقا فلسفة «دولة المدينة» فى القرن الرابع، عندما كانت القوة الخلاقة العفوية فى عصر بيركليس، تعتبر شيئاً ينتمى إلى الماضى. «إن بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها إلا عند الغسق» والتاريخ شأنه شأن إله الرواقيين، يقود الرجل العاقل ويجر الأحمق.

ومع ذلك، لم يعتبر هيجل التاريخ غامضاً أو غير معقول فى حقيقته. فيه لا يكمن اللامعقول، وإنما يكمن شكل من العقل أعلى من شكل الفهم التحليلى «الحقيقى هو العقلى، والعقلى هو الحقيقى» ومع ذلك يحتاج التغلغل فى تشويشه الظاهر، وتفهم العملية لا على اعتبار أنها أجزاء غير مترابطة بل نمو عضوى، إلى جهاز منطقى مختلف، وهذا ما أريد بالديالكتيك أن يوفره. كان من الناحية التجريدية أداة مبسطة أكثر من اللازم لكشف متاهة بمثل هذا القدر من التعقيد. ولقد تبنى هيجل فى الحقيقة فكرة قديمة وغامضة قدم وغموض نظرات الإغريق الأولى عن الطبيعة، وهذه الفكرة هى أن العمليات التاريخية تسير عن طريق النقائص فعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة يولد اتجاهاً مضاداً يهدمه. ولقد كانت هذه الفكرة تستخدم دائماً فى الدفاع عن الدستور المختلط؛ فالديمقراطية غير المقيدة تتحول إلى إباحية؛ والحكم الملكى غير المقيد ينحط

إلى استبدال وعمم هيكل الحجة إن التعارض والتناقض خاصيات عامة للطبيعة؛ وهذا قانون للكون والفكر على حد سواء ففى كل مكان تتحول القوى إلى نقائضها. ولكن بما أن نظريات الدستور المختلط افترضت أن توازن النقائض يمكن جعله مفتاحاً للاستقرار والاستمرار، فإن هيكل ارتأى العالم توازناً مطرداً إلى غير ما نهاية فالقوى المضادة توفر ديناميكية التاريخ، ولكن التوازن لا يمكن أبداً أن يكون دائماً؛ إنه فقط يعطى استمراراً وتوجيهاً للتغير وبناء على ذلك لا يكون التعارض، وفقاً لاعتقاده، مطلقاً أبداً ولا يكون هدم أحد الأوضاع فى موقف جدلى كاملاً أبداً فكلما الجانبين يعتبران جزئياً على حق وجزئياً على خطأ. وعندما يوازن بين ما هو حق وما هو خطأ، يبرز وضع ثالث يوحد الحقيقة المتضمنة فى كليهما وهذا ما اعتقد هيكل أنه التبصر الأساسى الذى ضمنه أفلاطون فى محاورته، وبالتالي فإنه اختار كلمة لأفلاطون، وهى الديالكتيك كتسمية للعملية.

هذا المبدأ عن تعارض بين القوى، تتحرك فى توازن منتظم، وتظهر فى نمط من تطور منطقى مطرد، بدا لهيكل أنه عام بدرجة تكفى لوضع صيغة لكل الطبيعة وكل التاريخ. ولعله طبقه بشكل أكثر قبولاً على تاريخ الفلسفة. إنه يفسر على ما تراءى له، الفشل الظاهر الذى يصيب جميع الأنظمة، فى حين أنه يحسب المعنى المتزايد والحقيقة النامية للكل. كل فلسفة تدرك جزءاً من الحقيقة، وما من فلسفة تدرك الحقيقة كلها وكل فلسفة تكمل الأخرى، وتكون المشكلة الأزلية هى إعادة صياغة الأسئلة بطريقة تتضمن التناقضات الظاهرة بين الأنظمة المتعارضة. فالمشكلات لا تجل أبداً بأى معنى مطلق؛ ولكن يجرى دائماً حلها بمعنى نسبي وتبدأ المناقشة مرة أخرى حول نقطة جديدة تأخذ فى الاعتبار كل ما سبق. ومن ثم فتاريخ الفلسفة على حد قول هيكل، «هو» فلسفة بالمعنى الحرفى؛ إنه الحقيقة المطلقة التى تبرز إن جاز التعبير، فى الوقت المناسب، وتسير قدما نحو ذروة لا تستطيع أبداً، برغم ذلك، أن تبلغها إنه يشبه اللولب الذى يرتفع كلما أخذ فى الدوران ولقد دعا القوة الدافعة تناقضا، وبذلك أضفى على اصطلاح منطقى قديم معنى لم يكن له أبداً فى المنطق الصورى. فالتناقض

فى منطق هيجل يعنى التعارض المثمر بين الأنظمة الذى يشكل نقداً موضوعياً لكل منها ويؤدى باستمرار إلى نظام أكثر شمولاً وأكثر تماسكاً ومع ذلك، لم يكن الديالكتيك كما تصور هيجل، قابلاً للتطبيق على تطور الفلسفة وحدها كان وسيلة قابلة للتطبيق فى كل مادة موضوع، تكون فيه مدركات التغيير والتطور المطرد وثيقة الصلة به. ويعتبر فى مثل هذه الموضوعات أساسياً لا غنى عنه؛ لأن الفهم التحليلى لا ينتج أثره إلا مع ضم الأجزاء المنفصلة بطريقة آلية، ولا يستطيع إدراك الضرورة المتأصلة فى العملية ومن ثم، كان الديالكتيك منهجاً قابلاً للتطبيق «بالدرجة الأولى»، على الدراسات الاجتماعية والمجتمع نفسه وجميع أجزاء بنيانه الرئيسية - قانونه وأخلاقياته ودينه والأنظمة التى تتضمنها - تتقدم تحت تأثير الضغط المستمر للقوى الداخلية وإعادة تعديلها المستمر بواسطة الفكر وهذا هو السبب فى وجود منهج تاريخى حقيقى إذ بفهم Der Gang der Sache selbst «العزم» الداخلى للأحداث، يدرك الإنسان أن هناك خطوة منطقية تالية أو مصيراً واضحاً متأسلاً فى الأحوال السائدة.

وعندما ينظر إلى الديالكتيك على أنه مفتاح نظرية فى التغيير الاجتماعى فإنه يوحى بتفسيرين يمكن بسهولة أن يوضع أحدهما مقابل عمل الآخر فكل عمل من أعمال «الفكر»، يتضمن من وجهة نظر الديالكتيك اتجاهين فمن ناحية يكون سلبياً؛ أى إن كل موجب أو موضوع ينطوى ضمناً على تناقضات يجب أن تصبح ظاهرة، وإذ يحدث هذا فلا بد أن تهدم الموجب الأصلى ومن الناحية الأخرى يكون أيضاً إيجابياً أو بناءً؛ أى هو إعادة صياغة على مستوى أعلى تتسامى فيه التناقضات وتتحد فى تركيب جديد ونظراً لأن هيجل اعتبر كل التطور الاجتماعى بمثابة تطور «للفكر»، فإن هذه الخاصية المزدوجة للديالكتيك تميز أيضاً التغييرات التقدمية التى تحدث فى الأنظمة الاجتماعية فكل تغيير يكون مستمراً ومتقطعاً فى آن واحد. فيسير بالماضى قدماً وينفصل عنه أيضاً لكن يخلق شيئاً جديداً وبمنطق مماثل يمكن أن يضاف على تطبيق عملى للديالكتيك على التاريخ الاجتماعى، أى من التركيبين المتعارضين فقد يوضح التأكيد على الاستمرار أو «التدرجية» - استحالة الخروج الجذرى والاختيارى

على المعايير والأساليب المستقرة منذ أمد طويل. أو قد يكون على الانقطاع والنفي - الضرورة التي تقضى بأن التغيير يجب أن يكون مخرباً ومدمراً للمعايير والأساليب المسلم بها. وأى من التأكيدين يتخذه مفكر، إنما يتوقف على الاتجاه الكلى الذى يسير فيه تفكيره، بل ربما يتوقف حتى على مزاجه، بقدر ما يتوقف على المنطق. كان هيجل على العموم، والهيغليون المحافظون بصفة عامة، يميلون إلى تأكيد الاستمرار. وكان يتجه إلى أن يرى الثورات تحدث فى الماضى. ومال كارل ماركس إلى أن يراها تحدث فى المستقبل، ولكن تأرجح النظرية الاشتراكية المستمر فى الماركسية أيضاً بين الثورية والتنقيحية، كان يعكس ازدواج الديالكتيك. وعلى العموم فإنه يوحى بأن التاريخ الاجتماعى ككل، ينبغى أن يفسر على أنه تعاقب فترات تطور، تتخللها فترات من الثورة فالشدائد والاضغوط الكامنة بالفطرة فى أى موقف مستقر، تتراكم إلى أن تصل إلى نقطة الانهيار التى عندها يتعرض النظام بأكمله لتغيير عنيف فى مظهره.

نقد الديالكتيك

عند تكوين حكم انتقادى على ديالكتيك هيجل يلزم أن نتذكر أنه لم يعرض باعتباره مجرد وصف للاتجاهات المتعارضة التى يتم فى الواقع التوفيق بينها وتكييفها فى التاريخ الاجتماعى، ولكنه عرض كقانون للمنطق فهيجل لم يعتزم ما هو أقل من تنقيح كامل لذلك الموضوع. أو كما عبر بنفسه عنه، خلق منطق للعقل يكمل منطق الفهم أو يحل محله لقد أعلن الديالكتيك أنه ينقح «قوانين الفكر» وخاصة قانون التناقض المنطقى كما كان مفهوماً فى المنطق فى أى زمن بعد أرسطو وإذ تقرر هذا بطريقة مجردة، فإنه يعنى أن المنطق ينبغى أن يبني على المبدأ الذى يذهب إلى أن نفس القضية الواحدة يمكن أن تكون حقيقية وباطلة فى آن واحد. وليس من المستطاع حقاً أن يقال: إن عالماً فى المنطق بعد هيجل قد أخذ هذا الاقتراح بجدية تامة^(١٢) ولكن منفعة مثل هذا المنطق، إذا كان قد أنشئ، لا بد وأن يتوقف على وجود منهج بحث محدد لاستخدامه، وإلا ظل قبوله أو رفضه ذاتياً وكقاعدة عامة، كان المؤرخون وعلماء الاجتماع الآخرون يعزفون على نحو له ما يبرره، عن مواجهة الفرض القائل إن موضوعاتهم تتطلب منطقاً يختلف

اختلافاً جذرياً عن ذلك الذى نستخدمه علوم أخرى ففى الفلسفة حيث ساد مثل هذا الفرض أحياناً، فإنه اتخذته فى العادة اللامعقولية السافرة، أى التأكيد بأن فهم طبيعة الكائن الحى والنمو العضوى المستمر يحتاج إلى ملكة خلاف العقل («الوجدان» كما يعرفه برجسون مثلاً) ولكن هذه الفكرة التى استغلت فى الاشتراكية الوطنية الألمانية هى فى الواقع قبول لمذهب الذاتيين، وتعنى حقاً أن المعايير العقلية أو العلمية لا يمكن أن تطبق على المشكلات الاجتماعية. إن الخاصية المميزة لفلسفة هيغل، والشكل الذى أعادت الماركسية صوغها فيه، هى ادعاؤها بأنها معقولة بصورة صادقة، فى حين أعلنت فى الوقت نفسه أنها تحل محل نظرية القضايا. المنطقية التى بها استطاع المنطق وحده أن يضى معنى دقيقاً على القضايا. فادعاؤها أنها علمية يتوقف فى المرجع الأخير، على إمكانية إجراء هذا المشروع، وهى إمكانية مشكوك فيها جداً.

عند تفحص استخدام هيغل الفعلى للديالكتيك، فإن أوضح خصيصة له هى الغموض المتناهى - ولا نقول الإبهام - فى استخدامه للمصطلحات، والعموم المتناهى الذى نسبه إلى كلمات سمعتها السيئة أنه يصعب تعريفها. إن مثلين لهما أهمية أساسية بالنسبة إلى فلسفته، يصلحان لتوضيح هذا الميل: استعماله للكلمتين «فكر» و «تناقض». فتبعاً لهيغل يحدث أى تغيير اجتماعى تقدمى - فى الدين، الفلسفة، الاقتصاد، القانون، أو فى السياسة - نتيجة لتقدم فى «الفكر» هذا الاستعمال لم يكن عرضياً، ولكن تتطلبه كل من ميتافيزيقيته وديالكتيكه فقد اعتمدت مثاليته على تطابق العملية فى الذهن مع العملية فى الطبيعة، واعتمد الديالكتيك على إمكانية تطبيق ما اعتبره قانوناً للفكر مع كل الموضوعات التى تكون العملية خاصيتها المميزة الأساسية فجميع التغيير يقع تحت تأثير ما يدفع الفكر إلى إزالة «تناقضات» متأصلة، وسعياً وراء مستوى أعلى من الترابط أو الاتساق المنطقى. ولكن لو أعطيت هذه الكلمات أى معنى دقيق لكانت النظرية ببساطة غير صحيحة. وحتى فى العلم أو الفلسفة ولا نقول شيئاً عن المنتجات الاجتماعية ذات الصبغة العقلية الأقل، فإن الكشوف الجديدة وظهور وجهات نظر جديدة لا يمكن أن تفسر بشكل مقبول ظاهرياً على أنها راجعة دائماً إلى

تناقضات ذاتية في مجموعات من الأفكار سابقة عليها، ففي كل فروع التطور الاجتماعي، بما في ذلك الفلسفة، يكون صحيحاً، كما قال القاضي هولز عن القانون، أن التجربة أهم من المنطق كان لتصميم هيغل على جعل الفكر شاملاً وكلياً، أثر مزدوج في الكتابات الهيجلية في التاريخ: فإما أن حقائق عنيدة صبت قسراً في قوالب كان قد تقرر من قبل أنها منطقية، وما أن كلمات مثل الاتساق والاتفاق أعطيت معنى على درجة من الغموض بحيث لم تعد لها فائدة. وكذلك لم يكن لكلمة «تناقض»، كما استعملها هيغل، معنى دقيق أيا كان، ولكنها كانت تشير إلى أي شكل غامض من التعارض أو التناقض. فأحياناً كانت تعنى مجرد قوى مادية تتحرك في اتجاهات مختلفة، أو تعنى أسباباً تتجه نحو نتائج متضادة مثل الحياة أو الموت وأحياناً كان التعارض يشير إلى الجزء المعنوي، مثل قوله إن العبقرية «تنفى» الجريمة، وإن الشر يناقض نفسه، كان الديالكتيك في استعماله الفعلي، استفلالاً إلى حد كبير، لنواحي إبهام في المصطلحات، ولم يكن منهجاً بأى معنى صحيح لقد أدى في أيدي هيغل، إلى استنتاجات كان قد وصل إليها بدونها، ولم يسهم الديالكتيك بشيء من البرهنة عليها.

إن ما يدعى للديالكتيك من فضل خاص كان قدرته على إظهار وتوضيح «الضرورة» التي نسبها هيغل إلى التطور التاريخي ومع ذلك، بقيت كلمة «ضرورة» مبهمة على نحو ما أثبت هيوم أنها كذلك. إنها بالطبع قد تشير فحسب إلى العلاقة بين العلة والمعلول في التاريخ وحسب ذلك المعنى يمكن اعتبار جميع الأحداث ضرورية على السواء، غير أن هذا لم يكن بالتأكيد ما قصده هيغل عندما قال «الحقيقي هو العقلي» لأنه كان يفرق دائماً بين الحقيقي، وذلك الذي يوجد فحسب^(١٢). فالحقيقي هو اللب الباطني الدائم للمعنى في التاريخ الذي بالمقارنة معه تكون أحداث معينة عرضية أو عابرة أو ظاهرة ومن ثم كان الديالكتيك في جوهره عملية انتقائية. كان وسيلة لتمييز ما يكون عرضياً وغير ذي شأن نسبياً كما يكون هاماً وفعالاً في المد الطويل فما هو كائن يكون دائماً مؤقتاً وبدرجة كبيرة عرضياً، أي مجرد المظهر السطحي لقوى متغلغلة في الأعماق هي وحدها حقيقية ولكن مرة أخرى كان أساس هذا التمييز بين المهم

والعرضى غامضاً قد يشير إلى الحقيقة الواضحة عن أن لبعض الأحداث وزناً أكبر من غيرها من حيث إحداث نتيجة تاريخية أو قد يصل إلى حد الادعاء بأن نتيجة ما تتحقق لأنها هامة، أى أن قيمتها تعمل كسبب فعال وقد صهر هيكل بصورة تسيقية هذين المعنيين بأن جعل الحق والقوة متطابقين ويمكن تبرير هذا من الناحية الميتافيزيقية، لأنه نسب إلى الطبيعة دستوراً مثالياً يضمن بشكل محتم أعظم قوة على الحق، ولكن كان معناه فى الواقع أنه اعتبر القوة معياراً للحق. وهكذا كانت الضرورة التى رآها فى التاريخ إلزاماً مادياً ومعنوياً فى آن واحد عندما قال: إن ألمانيا «يجب» أن تصبح دولة، كان يعنى أنه ينبغى لها أن تفعل ذلك، وأن أعلى مصالح كل من الحضارة وحياتها القومية هى، تتطلب مثل هذه النتيجة، وأن هناك أيضاً قوى سببية تدفعها فى ذلك الاتجاه ومن ثم يربط الديالكتيك فى آن واحد، بين حكم معنى وقانون سببى للتطور التاريخى يجب أن تصبح ألمانيا دولة لا لأن الألمانين يرغبون فى ذلك، ولا لأنها سوف تفعل ذلك برغم مما يرغبون فيه. إن كلمة «يجب» تعبر فى آن واحد عن إرادة وحقيقة - إرادة تكون أكثر من هوى لأن تطور ألمانيا إلى دولة متفق مع الاتجاه العام للتطور السياسى، وحقيقة هى أكثر من حادث عرضى لأنها تجمل ماله قيمة من الناحية الموضوعية فى ذلك التطور كان الادعاء المميز للديالكتيك هو أنه يوحد بين الذكاء والإرادة كان يفيد، على حد قول «جوسيا رويس»، «منطقاً للانفعال» فى أى تأليف بين العلم والشعر.

كان فهم الديالكتيك كعلم أخلاق أسهل بكثير فى الحقيقة منه كمنطق. فيدون أن يكون وعظيماً بشكل سافر، كان شكلاً بارعاً وفعالاً من النداء الأخلاقى وكان معنى «التوفيق» الأخلاقى الذى ارتآه هيكل فى الأساس الذى يقوم عليه كل التصرف البشرى الفعال، سلبياً وفعالاً فى آن واحد: إنه استسلام وتعاون على حد سواء يستطيع شفاء الشعور الذى لا يطاق بالعبث والعجز، وهو الشعور الذى يقع الوعى الذاتى المنعزل فريسة تماماً له، لأنه ليس إحساساً فحسب ولكنه مطابقة حقيقية مع قوة أعلى، لم يكن هيكل على قدر من عدم التوازن كما كان فى شجبه العاطفة والإحساس الطيب المجرد، وهو ما سماه فى تهكم لاذع

«رياء المقاصد الحميدة» التي اعتقد أنها إما ضعيفة وإما متعصبة، وفي كلتا الحالتين غير ذات جدوى ولم ينكر شيئاً قدر إنكاره قدرة الإرادة الطيبة غير المنظورة، على إنجاز أى شىء فى عالم النفاعلية فيه هى المعيار النهائى للحق والصواب ليست العاطفة هى التى تصنع الألم، ولكنها الإرادة القومية فى القوة، وترجم نفسها إلى أنظمة وثقافة قومية والتسليم بالمهمة الوطنية كسبب أخلاقى، وبالواجبات المفروضة من مركز الفرد فيها، هو الذى يطلق جهود الفرد الخلاقة ويرفعه إلى مستوى شخصية أخلاقية تعمل بحرية فشعور الفرد بالواجب، والذى تصور لوثر وكانت أنه نابع من علاقته بالله، أصبح فى نظر هيجل، ثابتاً فى وظيفته كعضو فى أمته وأن الأمة نفسها نالت عبيراً من القداسة باعتبارها مظهراً للجوهر الإلهى. ومهما يكن هذا فعلاً كنداء معنوى وأخلاقى فإنه لا يطرح جانباً حجة كانت Kant الأساسية، فى أن الالتزام الأخلاقى والسبب مختلفان من الناحية المنطقية.

لكن شكل الديالكتيك، أضفى خصائصه هو على تفسيره للواجب كان المفروض أن المصالح والقيم المتنوعة التى يمثلها الموضوع والنقيض، تقف بعضها إلى بعض، فى علاقة من تناقض صريح: أى علاقة كفاح ومعارضة يجب أن يطور كل منها إلى نتائج النهائية قبل إمكان إعلاء التناقضات فى التركيب. فالتوفيق والتسوية يحدثان قطعاً ويبرزان مع تطور الفكر - ولكن باعتبارهما مسائل بصيرة ومجهوداً محسوساً من جانب المشاركين من البشر، فإنهما يميلان إلى أن يصورا كعلامات ضعف وهوى عاطفى، وهو نوع من الخيانة العظمى ضد جلال الكائن المطلق؛ وكانت النتيجة هى تمثيل المجتمع كموكب من القوى المتعارضة التى تحدث نتيجة محتمة، بدلا من تمثيله كمجموعة من علاقات بشرية يمكن تسويتها وتنسيقها وبناء على دعاوى الديالكتيك أيضاً، تصبح الصلة نفسها صعبة بصفة خاصة، لأن أى دعوى لا تكون أبداً صحيحة تماماً أو كاذبة تماماً. إنها تعنى دائماً شيئاً أكثر أو أقل مما يبدو أنها تعنيه، ذلك أن ما للديالكتيك من ادعاء خاص هو أنه يوحد بين النسبية وفلسفة المطلق. فكل مرحلة تحمل بين طياتها، مؤقتاً، كل ثقل «المطلق» وقوته، حتى ولو كانت فى النهاية مآلها الزوال إنها، إذا جاز التعبير،

مطلقة في أثناء بقائها، وواجبها أن تعبر عن نفسها تعبيراً كاملاً وإن كانت هزيمتها النهائية في تقدم «الروح العالمية» مؤكدة ومن ثم، كان الديالكتيك يتضمن معنى موقف أخلاقي يكون في آن واحد جامداً تماماً ومرناً تماماً، ولم يوفر أي معيار لصحة أيهما إلا نجاح النتيجة وكان هذا هو السبب في أن نقاد هيجل، منهم نيتشه مثلاً، لم يروا في الديالكتيك سوى انتهازية هي من الناحية العملية عبارة «كل سلسلة الإنجازات الناجحة».

كان ديالكتيك هيجل في الحقيقة، مزيجاً عجيباً من الفراهة والواقعية التاريخية، والدعوة الأخلاقية، والتمجيد الرومانسي، والصوفية الدينية كان من حيث غرضه عقلياً وامتداداً للمنهج المنطقي، ولكن الغرض تحدى الصياغة الدقيقة ومن الناحية العملية استغل تناقضات غامضة من الحديث الشائع، مثل الحقيقي والظاهر، الأساسى والعرضى، الدائم والعابر، وهي تناقضات لم يستطع أن يحدد لها معنى دقيقاً، ولم يوفر لها معايير واضحة. إن أحكام هيجل التاريخية وتقييماته الأخلاقي، التي افترض أن الديالكتيك يضيف عليها الموضوعية، كانت في الواقع مشروطة بالزمان والمكان والشخصية، بقدر ما كان للفلاسفة الآخرين الذين لم تتوافر لهم مثل هذه الأداة المتقنة فتوحيد أغراض بمثل هذا التباين، مع عوامل بمثل هذا القدر من عدم إمكانية تعريفها أو إثباتها بطريق التجربة، هذا التوحيد في منهج وإضفاء الدقة العلمية على هذا المنهج، كان في الواقع مستحيلًا إن ما حققه الديالكتيك كان إضفاء جو خادع من اليقين المنطقي على أحكام تاريخية، يمكن، إن صححت، أن تؤسس فقط على برهان تجريبي، وعلى أحكام أخلاقية، تعتمد إن كانت سليمة، على تبصرات أخلاقية متاحة لكل إنسان. وإذا حاول أن يربط بين الاثنين مال إلى الغموض أكثر منه إلى توضيح معنى كليهما.

المذهب الفردي ونظرية الدولة

لم تعتمد أهمية كتاب «فلسفة الحق» على بنيان حجته الصوري، وإنما على إشارته إلى حقائق سياسية، وهي إشارة جعلتها الصورية أحياناً زائفة تقريباً لقد تناول موضوعين على جانب أساسى من الأهمية، هما العلاقة بين الإنسان الفرد

والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية التي في كنفها يعيش حياته الخاصة، والعلاقة بين هذه الأنظمة والدولة التي اعتبرها هيجل من بين الأنظمة فريدة في نوعها. وسيتناول الجزء الباقي من هذا الفصل نظرياته في هاتين العلاقتين ومع ذلك، فقبل أن نتناول هذه النظريات ينبغي أن يكون واضحاً أن وجهة نظر هيجل، برغم تعارضها مع وجهة نظر الفكر الفرنسي والإنجليزي، كان لها مبررات جوهرية تكمن خلفها، وأن إدخالها في النظرية السياسية كان في الوقت المناسب وهاماً. كان كتاب «فلسفة الحق» في الواقع، تتخلله نفس خصائص الفكر التي ميزت كتابات هيجل السياسية المبكرة، وهي إدراك ثابت للفلسفة السياسية وتفهم واقعي للتاريخ السياسي أجل، وقد يوصف غرضه إلى حد ما بأنه محاولة لاختيار النظرية السياسية. بواسطة التاريخ الدستوري فالفلسفة موضع البحث كانت دون شك عقيدة الحقوق الفردية التي لا يمكن التنازل عنها، ومعنى هذه العقيدة وفقاً لما أوحى به الثورة الفرنسية، أن هيجل وفقاً لتقديره للثورة، قدم وجهة نظر كانت ألمانية نموذجية وعكست تجربة الألمان السياسية وإذا جاز التعبير كانت فلسفة الحقوق الطبيعية قد فصلت لتلائم تجربة الفرنسيين والإنجليز السياسية، وكان نبذ هيجل للحقوق الطبيعية، ونظريته في الدولة، مفصلة لتلائم تجربة ألمانيا السياسية كان نقد هيجل بمعنى أوسع، تحليلاً فلسفياً متطرفاً للفردية ولصلاحياتها كنظرية للمجتمع ومن ثم أفاد كنقطة بداية من أجل إعادة فحص كل مجال المشكلات السيكولوجية والأخلاقية المتضمنة في فلسفة اجتماعية وفي هذا الصدد ربما كانت فلسفه هيجل أكثر أهمية خارج ألمانيا منها في داخلها، وذلك بالتحديد لأنها ألقت الأضواء على اعتبارات كانت الفردية قد أهملتها.

كان هناك، وظل كذلك، القليل في السياسة الألمانية، الذي يمكن أن يجعل لفكرة الحقوق الفردية سيطرة على وعى الألمان السياسى، بمثل ما كان لها على عقول الفرنسيين والإنجليز كانت فلسفة الحقوق الطبيعية بوصفها نظرية، معروفة بالطبع لدى الألمان، ولكنها ظلت بالنسبة لهم إلى حد ما، خفية وأكاديمية على نحو ما كانت عليه الليبرالية الألمانية في سنة ١٨٤٨. كانت النظرية قد صيغت في فرنسا وإنجلترا كدفاع عن حق أقلية في التسامح الدينى ضد أغلبية

تستطيع أن تستخدم ضدها سلطة حكومة كانت الآن ذات طابع مركزى نسبيا ووطنى إلى حد بعيد، وكانت ألمانيا البلد الوحيد الذى يمكن جعل الخلافات الدينية فيه تتمشى بصورة معقولة مع الحدود السياسية. فلقد صارت الحقوق الطبيعية فى فرنسا وإنجلترا دفاع ثورة وطنية ضد الحكم الملكى، ولكن لم تكن فى ألمانيا ثورة فلم يكن الألمان يشعرون على الإطلاق بأن الدفاع عن الرأى الشخصى وعن حرية التصرف الشخصية ضد الدولة هو بمثابة مصلحة حيوية للأمة نفسها. وفى النهاية صارت الحقوق الفردية فى إنجلترا دعامة فلسفية مناسبة من أجل التوسع التجارى والصناعى وفق سياسة «الحرية الاقتصادية» ومن جهة أخرى، لم تكن ألمانيا فى أيام هيجل ومن بعده، قد حققت وحدة الشعور القومى مثلما كانت موجودة منذ أمد طويل فى فرنسا وإنجلترا كانت عقليتها مليئة بالإقليمى والعداوات ضد أقليتها المندمجة بشكل ناقص. وكانت اقتصادياتها متخلفة بالمقارنة مع اقتصاديات إنجلترا وفرنسا الوطنية، وكانت حكوماتها فى أيام هيجل قد أثبتت عجزها السياسى والعسكرى أمام ضراوة هجوم نابليون. وعندما مات هيجل كان لا يزال أمام ألمانيا جيل كامل، قبل أن تحقق وحدة ألمانية تنسجم مع قوميتها الثقافية وكان هيجل على حق تماماً فى توقعه أن هذا لن يحدث وفقاً للخطوط التى سبق أن سارت وفقاً لها الليبرالية الفرنسية أو الإنجليزية سوف تكون حكومتها نظاما فيدراليا ناشئا عن فرض دولة قوية على الوحدات المحلية؛ وسوف تكون وزارتها مسئولة أمام الملك بدلا من أن تكون مسئولة أمام برلمان وطنى، ولن يحدث تجديد وتوسيع اقتصادها وفقا لسياسة «الحرية الاقتصادية». ولكن فى ظل توجيه سياسى قوى. إن عبير القداسة الذى نثرته فلسفة هيجل حول كلمة «دولة»، والذى قد يبدو فى نظر الإنجليزي عاطفية خالصة، عبر للألمان عن تطلعات سياسية حقيقية ودافعة.

قد يفسر اختلاف وجهات النظر بين نظرية هيجل فى الدولة من جهة، ومذهب الفردية الفرنسى والإنجليزى من جهة أخرى، على أنه اختلاف بين طريقتين فى تقدير ما أنجزته الثورة الفرنسية من الناحية السياسية. ولقد فسره هيجل بالتأكيد، بهذا الشكل. ولكن هذا الاختلاف فى تفسير الثورة اعتمد على

تقديرات مختلفة للعوامل الهامة على الدوام في التطور الكلي للحكم الدستوري فقد كانت الثورة من وجهة نظر ليبرالية انتصاراً لحقوق الإنسان على سلطات الملكية الفرنسية غير المسؤولة أو الديكتاتورية وكانت إنجازاتها الدائمة حرية فردية، وحكومة برضا المحكومين، وقيوداً دستورية لحماية حريات الرعايا المدنية، ومسئولية موظفي الدولة أمام مجموعة الناخبين على نطاق الوطن كله. ومن وجهة نظر هيجل كان بعض هذه المنجزات المفترضة عرضياً، والبعض الآخر أوهاماً مزعجة واعتقد أن الإنجاز البناء للثورة ربما كان تحقيق دولة قومية، واستمراراً مباشراً لعملية التطور التي بدأت حينما وطدت الملكية سيطرتها على طبقة النبلاء والمدن والولايات ومؤسسات العصور الوسطى الإقطاعية الأخرى. فالثورة قد أزالته فقط بقايا النظام الإقطاعي الذي كان قد عفا عليه الزمن، ولكنه لم يهدم فعلاً بظهور الملكية، وكان مذهبها اليعقوبي ضلالاً. وكما جاء في مقال «دستور ألمانيا» وأصل هيجل تفسيره للفرق بين الإقطاع والدولة الحديثة على ضوء التباين بين القانون العام والخاص فتصور النظام الإقطاعي نظاماً نموذجياً تعالج فيه الوظائف العامة على أنها وظائف شخصية عاطلة تباع وتشتري كما لو كانت ملكية شخصية. وعلى العكس تخرج الدولة إلى عالم الوجود عندما تنشأ هناك سلطة عامة حقيقية، معترف بها كنوع أرفع منزلة من المجتمع المدني الذي يتضمن مصالح شخصية، وقادرة أيضاً على توجيه الأمة في تحقيق مهمتها التاريخية. فعملية التطور هي أساساً عملية إضفاء الصفة القومية على الحكم الملكي ومن ثم، تكون ذروة التطور السياسي ظهور الدولة وتقبل مواطنيها لها على أنها مستوى من التطور السياسي أعلى من المجتمع المدني. ومن الناحية الأخلاقية، فسر هيجل ذلك أيضاً على أنه ثمرة مستوى أعلى من تحقيق الذات الشخصي، أي شكل من المجتمع يرتقى فيه الإنسان العادي إلى مرتبة عالية جديدة من الحرية، ويكون فيه تركيب جديد لمصالحه باعتباره إنساناً ومواطناً بالدولة القومية، باعتبارها انبثاقاً جديداً للروح العالمية، هي في الواقع مقدسة ولقد أجاد المؤرخ رانك التعبير عن فكر هيجل، عندما قال إن الدولة «شخصيات

فردية شبيهة بعضها ببعض ولكنها أساسا مستقلة بعضها عن بعض... كائنات روحية، أى كائنات أصلية خلقتها الروح البشرية - أو أفكار الله إن جاز القول».

ومن الناحية الأخرى، أدان هيجل الثورة إذ ظن أنها بقدر ما سعت وراء مثلها العليا فى الحرية والمساواة ، خلدت فى الواقع أغلوطة الإقطاع القديمة فى شكل جديد لقد هيبت بالفروق الوظيفية بين الناس فى قدراتهم الاجتماعية، إلى مساواة عامة ومساواة سياسية مجردة، جعلت علاقتهم بالدولة مجرد مسألة مصلحة شخصية وردت مؤسسات كل من المجتمع والدولة إلى أجهزة لمذهب المنفعة لإشباع حاجات خاصة وإرضاء ميول شخصية كانت، كالمواطن الفردية، نزوية صرفة فمن أجل تحقيق منزلة أخلاقية صحيحة يجب أولا امتصاص وتحويل هذه الدوافع فى مؤسسات المجتمع المدنى ثم، على مستوى أعلى، فى مؤسسات الدولة ومن ثم كانت فلسفة الثورة زائفة بصفة أساسية من وجهتين. فقد فشلت فى الاعتراف بأن شخصية المواطن كائن اجتماعى يتطلب، كشرط لأهميته الأخلاقية، دوراً يلعبه فى حياة المجتمع المدنى، وفشلت فى الاعتراف بأن مؤسسات المجتمع المدنى أجهزة للأمة يجب أن تكون متضمنة فى سلطة عامة متوافقة فى المنزلة مع أهمية الأمة الأخلاقية فليس فى الإمكان أن يقال عن المجتمع ولا عن الدولة إنهما يتوقفان فقط على الرضا الفردى؛ إن جذورهما متغلغة جداً فى الكيان الكلى للحاجات والإشباع، الذى يشكل تحقيق الذات الشخصى وأعلى الحاجات البشرية منزلة، الحاجة إلى المشاركة فى أن يكون الإنسان أداة لأسباب وأغراض أوسع مدى من مطالب وإشباع خاصة وكانت الغلطة الأساسية فى سياستها محاولتها أن تبنى دساتير وهمية وإجراءات سياسية على دعاوى المذهب الفردى.

فى الحقيقة تكمن أهمية هذا الهجوم على المذهب الفردى والثورة فى أنه لا يعبر فحسب عن تجربة ألمانيا السياسية، بل ويعبر أيضا عن تغييرات عميقة كانت آخذة فى الظهور فى مناخ الفكر السياسى والعقلى فى كل أوروبا؛ وهذا هو الذى أعطى الفلسفة الألمانية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر مركزاً قيادياً لم تكن قد أحرزته من قبل. فنظرية القانون الطبيعى التى سادت الفكر السياسى

طوال الفترة السابقة على الفكر الحديث، أصبحت مهجورة في فترة قصيرة تثير العجب إن معقوليتها كبناء عقلي، اعتمدت على أنظمة عظيمة للمذهب العقل الفلسفي المتأصل منذ القرن السابع عشر، وهي أنظمة فقدت سلطتها في التاسع عشر. وكان إضفاء روسو المثالية الراديكالية على المواطن في فرنسا، وإضفاء بيرك المثالية المحافظة على التقاليد في إنجلترا، قد أوحيا سلفاً بخطوط الفكر التي جعلتها فلسفة هيغل نمطية فالفرد العاقل تماماً الذي يسعى وراء غايات قررته ميول كامنة في شخصيته، هذا الفرد كان فكرة تستطيع بالجهد الصمود أمام التفحص التاريخي أو السيكولوجي. كما أن العقيدة التي تذهب إلى أن حقوقه السياسية والمدنية غير قابلة للانتهاك ولا للتغيير، كانت تتلاءم جداً مع قومية أضفت باستمرار قيمة أعلى على أغراضه الخاصة المتجمعة، ومع علم أخلاق أصبح باستمرار أكثر وعياً بالتعارض بين القيم الفردية والاجتماعية. وهكذا فإن طبيعة الشخص الفرد وعلاقته بمجتمعه - التشابك السيكولوجي والأخلاقي لحاجة الفرد مع غرض اجتماعي - والتي بدت مسألة يمكن تسويتها بقليل من تعليمات بديهية، أصبحت مشكلته هي المشكلة الرئيسية قطعاً التي واجهت العلوم الاجتماعية والأخلاقيات الاجتماعية. وأهمية نظرية هيغل السياسية تشتمل إلى حد كبير على حقيقة كونها أقامت هذه المشكلة وبهذا العمل بلورت النزعات الليبرالية المضادة للقومية المتطورة، وفرضت مراجعة متطرفة لفردية الليبرالية السياسية السائدة. وعلى هذا فإن فلسفة هيغل السياسية، كما سبق قوله، عالجت موضوعين أساسيين: أولهما نظريته الأخلاقية في الحرية وعلاقتها بالسلطة، التي تطابقت تقريباً مع نقده للفردية والثاني نظريته في الدولة، تكوينها الدستوري وعلاقتها بمؤسسات المجتمع المدني.

الحرية والسلطة

كان نقد هيغل للفردية موجهاً ضد فكرتين مختلفتين ففي المقام الأول، طابقت الفردية بالإقليمية ونزعة المصالح الخاصة، مما أعاق ألمانيا عن تحقيق صفة الدولة القومية الحديثة، ونسب هذه السمة القومية إلى حد بعيد، إلى تأثير لوثر الذي سبق أن جعل الحرية المسيحية نوعاً من استقلال صوفى للروح عن كل

الأوضاع الدنيوية وفي المقام الثانى، طابق هيكل الفردية مع يعقوبية الثورة الفرنسية وعنفها وتعصبها وإرهابها وإلحادها. ونسب هذا الطراز فى الفردية إلى المذهب العقلى الفلسفى وقد وجد أن المظهر الخادع المشترك لكلا النوعين، هو فصل الكائن البشرى عن مركزه فى مجتمع منظم واعتماده على هذا المجتمع الذى له فيه دور يلعبه وواجبات يؤديها، ومكانة تنتمى إلى مثل هذا المركز فلو نظر إلى الفرد فى حد ذاته، لكان مجرد شخص تحركه الأهواء، وحيواناً محكوماً بغريزة بهيمية، كما قال روسو، دون أية قاعدة للسلوك أعلى منزلة من مشاعره وشهواته وميوله الخاصة، وبدون أية قاعدة فكر أعلى منزلة من أوهامه الذاتية فلأجل فهم الفرد لا بد أن ينظر إليه على أنه عضو فى مجتمع ولكن فى العالم الحديث، لا بد أن ينظر إليه أيضا على أنه عضو فى الدولة، ذلك لأن الدولة القومية، بالإضافة إلى المسيحية البروتستانتية، هى الإنجاز الفريد من نوعه للمدنية الحديثة التى تعلمت كيف تربط أعلى سلطة بأعلى درجة وشكل من الحرية لمواطنيها.

«جوهر الدولة الحديثة هو أن الكل يرتبط بحرية أعضائها الكاملة وبالرفاهية الشخصية»^(١٤).

وذلك لأنه بخلاف اهتمام هيكل بالثقافة الألمانية، لم يكن ثمة سبب قوى جداً يدعو إلى اعتبار هذا الشكل الأعلى للدولة ليس بروتستانتيا فحسب بل «جرمانيا» أيضا.

إن الفردية فى كلا شكلها الصوفى والعقلانى، تفترض فحسب أن الفرد روح أو كائن عاقل، بغض النظر عن الظروف التاريخية التى أنتجته، أو الأحوال الاجتماعية والاقتصادية التى بدونها لا يمكن لطبيعته الدينية والأخلاقية والعقلية، أن تدعم نفسها إنها تزييف كلا من طبيعة الفرد وطبيعة المجتمع فهى تزييف الأولى لأن روحانية الفرد وعقلانيته من خلق الحياة الاجتماعية. لقد سلم هيكل بها ككائنات ميتافيزيقية، ولكن ليس بالطريقة التى كان علم اللاهوت أو المذهب العقلى قد تصورهما؛ إنها لحظات ومظاهر للروح العالمية التى خلفتها فى تطورهما الذاتى. ولكن الفردية تزييف طبيعة المؤسسات الاجتماعية لأنها تعتبرها

عرضية وغير مبالية بالتنمية الأخلاقية والروحية للشخصية، وأنها مجرد مساعدات ذات طابع منفعي اخترعت لإشباع رغبات للناس لا تتفق مع مقتضيات العقل وهذا باطل من الناحية التاريخية، لأن اللغة والحكم والقانون والدين، لا تخترع بل «تنمو». وهو باطل أيضا من الناحية الأخلاقية لأنه يطلق الحرية ضد القيود على النزعات المفروضة بالعرف والقانون والحكم. وهذه يجرى تصورها على أنها أعباء لا بد لصالح الحرية من خفضها إلى أدنى حد ممكن، ويمكن من الناحية العقلية أن تهبط إلى درجة انتقاء القيود وذلك في عصر ذهبي أو «حالة من الطبيعة» تسمح لكل فرد أن يتصرف على هواه. ولكن العصر الذهبي وهم من الناحية التاريخية، وقد يكون من الناحية الأخلاقية والسياسية مجرد فوضى لا تعتبر حرية بل استبدادا.

كانت هذه الدراسة النقدية والليبرالية ذات النزعة الفردية ديالكنتية بالطبع. فهيرجل كان يعلم، كأى فرد آخر، أنه لا «لوك» ولا أى مفسر آخر جاد للنظرية، كان يعتقد أن الحضارة بصفاتها هذه غريبة على الحرية الفردية أو ثقمعها، مهما يكن مجتمع معلوم قائما على القمع والكبح ولقد طور النقد ما اعتبره هيرجل «تناقضا» فى فلسفة لوك. إنه فى الحقيقة أكثر فعالية بكثير إذا فهم على أنه يلفت النظر إلى ناحية مهملة من نواحي علم النفس الاجتماعى وعلم الأخلاق الاجتماعى. لقد وصل إلى حد توضيح الحقيقة الهامة وهى أن البنين السيكولوجى للشخصية الفردية مرتبط ارتباطا وثيقا بينان المجتمع الذى يعيش فيه الشخص، وبمركزه فى ذلك المجتمع فالقوانين والعادات والمؤسسات والتقييمات الأخلاقية لشعب ما، تعكس عقليته، ولكنها تشكل أيضا تلك العقلية وتعيد كلما تطورت تشكيلها باستمرار وروح الفرد المعنوية بل نظرتة الفكرية لا يمكن فصلهما عن روح ونظرة المجتمع الذى هو وحده منه، وعن العلاقات داخل هذا المجتمع والذى يشارك فيه عن طريق المواطنة أو الطبقة الاجتماعية أو الانتماء الدينى. وهكذا مثلا احتج هيرجل فى وصفه المجتمع المدنى، على اعتبار أن الحاجات الاقتصادية متماثلة مع الحاجات البيولوجية. فالحاجات فى الواقع حاجات للذهن وبذلك تتوقف على التفسير الاجتماعى، والنظام الاقتصادى،

والموال المسلم به للحياة فى طبقة اجتماعية، وعلى التقييمات الأخلاقية وقال إن جوهر الفقر ينحصر فى الرفض من جانب المجتمع وفقدان احترام الذات؛ الفقر «لا يصنع فى ذاته فقيراً»، إنه يتوقف على التقدير الذى يوضع فيه الرجل الفقير، والذى يضع هو نفسه فيه.

«يعتقد حتى أكثر الناس فقراً فى إنجلترا، أن لهم حقوقاً، وهذا يختلف تماماً عما يرضى الفقير فى بلاد أخرى.... وبمجرد أن تنشأ الدولة يتخذ الفقر فى الحال شكل أذى توقعه طبقة بأخرى^(١٥).

واضح أن فقرات كهذه تتضمن بذور نظرية ماركس القائلة بأن الأيديولوجية تتوقف على الوضع الاجتماعى. فلقد أوحى حجة هيجل بتفسير اقتصادى للوضع الاجتماعى، وإن لم تتضمن تفسيراً اقتصادياً لا غير ومع ذلك كانت تعنى ضمناً بالتأكيد، أن المجتمع، أو ربما الثقافة بعبارة أصح، هو مقولة لا غنى عنها لتفسير السلوك البشرى^(١٦). وهذه الفكرة لا نجد ذروتها عند ماركس فحسب، بل فى كل سيكولوجية الوقت الراهن الاجتماعية وفى الأنثروبولوجيا الثقافية.

ومع ذلك، كان هيجل أقل اهتماماً بعلوم النفس والاجتماع منه بالنظريات الأخلاقية والسياسية فى الحرية الفردية فقد اعتقد أن الحرية يجب أن تفهم كظاهرة اجتماعية، أى كخاصية للنظام الاجتماعى الذى ينبثق خلال التطور الأخلاقى. إنها مكانة تضى على الفرد عن طريق الأنظمة القانونية والأخلاقية التى يساندها المجتمع، أكثر منها صفة يملكها الفرد. ونتيجة لذلك لا يمكن جعلها مساوية للإرادة الذاتية أو اتباع الميول الشخصية. والأحرى أن الحرية تنحصر فى تعديل الميل والقدرة الفردية بحيث يتفقان مع أداء العمل الذى له أهمية من وجهة نظر المجتمع، أو تنحصر على حد قول ف. ه. برادلى فى إيجاد «مركزى وواجباته» وهذه هى التى تضى قيمة أخلاقية على الميل، إذ لا يمكن الدفاع من الناحية الأخلاقية عن أى حق فى الحرية أو السعادة إلا عندما تتفق الرغبة مع أحد مظاهر الخير العام وتسندها الإرادة العامة. فحقوق الفرد وحياته هى تلك التى تطابق الواجبات التى تفرضها مكانته فى المجتمع وحتى السعادة الشخصية تتطلب الكرامة التى تعلق بالمكانة الاجتماعية والشعور بأن للمرء نصيباً فى عمل

له قيمة من وجهة نظر المجتمع. وكان هيجل يعتقد دائماً أن الوعي الذاتى فى حد ذاته مؤلم ودلالة على الإحباط والعبث. واضح أن هذا التصور للسعادة وللحقوق والواجبات الضرورية لها، يتوقف جزئياً، كما توقف تصور روسو، على الإحياء الكلاسيكى فنظرية هيجل فى المواطنة الحرة، شأنها شأن نظرية أفلاطون وأرسطو، لم تجر بلغة الحقوق الشخصية، بل بلغة الوظائف الاجتماعية ولكن تطور الأخلاقيات المسيحية والمواطنة فى الدولة الحديثة، كما تصوره هيجل، جعل فى الإمكان إجراء تأليف بين الحق الشخصى والواجب العام على وجه أكمل مما كان ممكناً فى مجتمع يقوم على العبودية فالناس جميعاً أحراراً فى الدولة الحديثة، ويستطيعون فى أثناء خدمتهم إياها أن يتصوروا أسمى شكل من تحقيق الذات وفى الدولة تحل «حرية» المواطنة «الحقيقية» محل الحرية السلبية التى تتسم بها الإرادة الذاتية.

كان الشكل الديالكتي الذى اتخذته حجة هيجل، مسئولاً إلى حد بعيد عن النتائج المتناقضة التى استخلصها من هذا التباين بين الحرية والحرية الحقيقية. فالنظرية تصبح تلاعباً فحسب بالتجريدات المنطقية. وبهذا ساوى هيجل على نحو مميز، بين الاختيار الفردى وبين الهوى أو العاطفية أو التعصب، وبذلك طمس الحقيقة ذات الأهمية الأساسية بالنسبة إلى كل من علم النفس وعلم الأخلاق، وهى أنه ما من كائن بشرى حقيقى يعتبر أبداً أن «رغباته» مهما تكن زائلة أو بعيدة الغور، كلها على مستوى واحد من الأهمية أو يسمح بنفس الوزن فى التأثير فى سلوكه. وتشابها مع هذا التقدير للدوافع الشخصية والذى لا يفرق بين بعضها وبعضها الآخر، وصف هيجل المجتمع المدنى بأنه عالم ضرورة آلية، ومحصلة القوى اللامعقولة للرغبة الفردية التى تحكمها وبخاصة من جانبها الاقتصادى، قوانين شبيهها بقوانين حركة الكواكب وهكذا فإن المجتمع، إذ ينظر إليه مستقلاً عن الدولة، كان يمثل على أنه محكوم بقوانين سببية غير أخلاقية، ومن ثم تسوده الفوضى من الناحية الأخلاقية وكانت النتيجة، إن صح القول، نقداً للفردية على نحو ساخر: كان الفرد يصور كأن دوافع أنانية تحركه ولا دخل للدوافع الاجتماعية، فى حين أن المجتمع بدون الدولة، كان يصور على أنه توازن

ألى بين هذه الاتجاهات للأخلاقية وكان من السهل أن يستتبع هذا بالطبع أنه شهد للدولة التى «لا تسمح» بالفوضى، بأنها العامل الأخلاقى الوحيد حقاً فى العملية الاجتماعية بأسرها لقد احتكرت الأغراض الأخلاقية بمجرد التعريف، لأن هذه الأغراض كانت قد استبعدت بطريقة تحليلية من الشخصية الفردية ومن المجتمع فمن الواضح، إذن، أن الدولة ينبغى أن تكون مطلقة نظراً لأنها، ولأنها وحدها، تتجسد فيها القيم الأخلاقية ومن الواضح أيضاً أن الفرد لا يبلغ الكرامة الأدبية والحرية إلا عندما يكرس نفسه لخدمة الدولة.

من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن نقول بالضبط ما كانت تعنيه «مأثرة القوة» المنطقية هذه لو كان هيجل ترجمها إلى حقوق مدنية وحرية واقعية. فبياناته عن الحقوق السياسية الثابتة كانت غامضة إلى أقصى درجة، وغالباً ما كانت متعارضة بشكل سافر مع بعضها بعضاً وإذ بدأ، كما فعل، بالافتراض بأن الاختيار الشخصى نزوى لا غير، وقع بسهولة فى التناقض بأن الحكم الشخصى على الأمور، وحتى الضمير، يكون مجرد شىء «سطحى». وقد يستدل من عبارات من هذا القبيل على أنه اعتبر الواجب مجرد طاعة، أو على أن المواطنة الصالحة تنحصر بالنسبة له فى مجرد المطابقة مع الحالة القائمة ومع القواعد التى تضعها الحكومات. ففى مقدمة كتاب «فلسفة الحق» أنكر على الفلسفة السياسية، على ما يظهر، حتى توجيه الانتقاد إلى الدولة... وإذ بدأ مرة أخرى من الافتراض العام بأن خير الفرد يتطلب العثور على مركز هام فى المجتمع، فإنه غالباً ما تحدث كما لو لم يكن هناك أى تضارب حقيقى فى المصلحة يمكن أن يبرز أبداً بين الأفراد والمجتمع الذى ينتمون إليه ومع ذلك، اعتمدت كل فلسفة هيجل الاجتماعية من وجهة نظر أخرى، على الفشل الشخصى الذى اعتقد أنه لا بد أن ينتج عن مجتمع لا يمنح أعضائه أى عمل هام يقومون به. وبرغم ميل هيجل إلى تمجيد الملكية البروسية، كان فى الواقع ناقداً حاداً أو حتى مرأ، لحالة السياسة الألمانية الفعلية إنه كمؤرخ أبدى إعجابه بالمهاجم الناجح للمعتقدات التقليدية أكثر من إعجابه بالمتثل للعادات والتقاليد وبالتأكيدت تماماً، كان هيجل يعتقد، بطريقة لم يوضحها أبداً، أن الحكم الدستورى الحديث يخلق نوعاً سامياً

من الحرية الشخصية، ويحترم استقلال الفرد وحق تقرير المصير بدرجة أعلى بكثير من أى شكل للحكم فى الماضى. ومن المؤكد تماماً أيضاً، أنه كان يعتقد أن ذلك يتضمن احتراماً للحقوق البشرية بدلاً من مجرد الحماية لوحدة بالمجتمع تؤدى وظيفتها.

«يعتبر الإنسان إنساناً بفضل إنسانيته وحدها، وليس بسبب أنه يهودى أو كاثوليكي أو بروتستنى أو ألماني أو إيطالي... إلخ»^(١٧).

ولكن الاعتقاد بأن للإنسان قيمة باعتباره إنساناً، يتعارض بالتأكيد مع الاعتقاد بأن أحكامه الأخلاقية مبنية على الهوى فحسب أو أن قيمته مستمدة من مركزه فى مجتمع غايته الأخلاقية تخلقها دولة قومية.

ونفس النوع من الحيرة والخلط يلزم معنى اعتقاد هيجل بأن الدولة تجسم أسمى القيم فليس من الواضح، حتى على أسس ميتافيزيقية حيث أثر طرح السؤال، كيف أن دولة مفردة ليست فى النهاية سوى مظهر واحد للروح تستطيع أن تشتمل على كل قيم الفن والدين، أو أن تفسر انتقال هذه القيم من ثقافة قومية إلى أخرى فبيانات هيجل عن الفن والدين كانت فى الواقع غير متسقة بشكل واضح فقد اعتبرها أحياناً من خلق الروح الوطنية، ومع ذلك فإنه بالتأكيد لم يعتبر المسيحية امتيازاً لأية دولة مفردة، ولم يعتقد أن الفن والأدب قوميان دائماً بنوع خاص، ومن ناحية أخرى لم يكن هناك، من وجهة نظره، مجتمع أوربي أو إنسانى عام يمكنهما أن ينتميا إليه، حيث إن أية ثقافة حديثة بلا دولة قد تكون تناقضاً فى المصطلحات ولعل هذا الخلط يعد مسئولاً عن حقيقة أن هيجل، على مستوى سياسى محسوس، لم يكن لديه شيء واضح يقوله عن العلاقة بين الكنائس والدولة، أو عن حرية الضمير، ولو أنه بالتأكيد لم يعتقد فى الإكراه الدينى كان تقديره العدائى للكاثوليكية الرومانية وللزندقة الألمانية، وإعجابه بالبروتستنتية اللوثرية، غير انتقادي سواء بسواء فليس ثمة خط فكر واضح ربط التفوق الميتافيزيقى المنسوب إلى الدولة بالوظائف السياسية التى تضطلع بها حكومة فعلية ونتيجة لذلك، لم تتضمن نظرية هيجل فى الحرية شيئاً محددًا بالنسبة إلى الحريات المدنية أو السياسية ومع ذلك، تضافر تمجيد الدولة

والتقدير الأخلاقي المنخفض للمجتمع المدني، لجعل تسلط الدولة السياسى ودكتاتوريتها أمراً محتوماً.

الدولة والمجتمع المدني

تتوقف نظرية هيجل فى الدولة، كما سبق القول، على الطبيعة الخاصة للعلاقات القائمة، كما افترض، بين الدولة والمجتمع المدني وهذه العلاقة تعتبر فى آن واحد علاقة من التباين والاعتماد المتبادل فالدولة كما تصورهما هيجل، ليست مؤسسة قائمة على المنفعة، ومنهمكة فى ذلك العمل العادى من توفير الخدمات العامة وتطبيق القانون وأداء الواجبات البوليسية وضبط المصالح الصناعية والاقتصادية. كل هذه الوظائف تنتمى إلى المجتمع المدني قد تقوم الدولة حقاً بتوجيهها وتنظيمها كلما نشأت الحاجة، ولكنها لا تؤديها بنفسها ويعتمد المجتمع المدني على الدولة لتوفر له إشرافاً ذكياً ومغزى أخلاقياً. ولو نظرنا إلى المجتمع فى حد ذاته، لكان محكوماً بالقوانين الآلية فحسب الناتجة عن تفاعل الدوافع على الاستحواذ والأنانية التى تحرك الكثيرين من الأفراد ومع ذلك تعتمد الدولة على المجتمع المدني ليوفر لها وسائل تحقيق الأغراض الأخلاقية التى تجسمها ولكن برغم اعتماد كل منهما على الآخر، فإنهما يستندان إلى مستويين ديبالكتيين مميزين فالدولة ليست وسيلة ولكنها غاية إنها المثل الأعلى العقلى فى التطور، والعنصر الروحى الحقيقى فى الحضارة وبهذا الشكل تستخدم، أو ربما - من الناحية الميتافيزيقية - تخلق مجتمعا مدنيا لتحقيق أهدافها الخاصة.

«الدولة هى الإرادة المقدسة، بمعنى أنها عقل كائن على الأرض، وكاشفة عن نفسها لتكوين الشكل والتنظيم الواقعى للعالم»^(١٨).

ولما كان المجتمع المدني عالماً من الميل الأعمى والضرورة السببية فإن الدولة «تعمل طاعة لغايات واعية، ومبادئ وقوانين معروفة، ليست مضمرة فحسب ولكنها واضحة بصراحة أمام وعيها»، فى الإمكان إيراد مقتطفات لا حد لها من هذا القبيل: الدولة هى العقل بصورة مطلقة، والألوهية التى تعرف وتريد ذاتها، والكائن الخالد والضرورى للروح، وسير الله فى العالم.

لكن من المهم ملاحظة أن التفوق الأخلاقي الذي نسب بهذا الشكل إلى الدولة لم يتضمن أى ازدياد للمجتمع المدني أو مؤسساته، بل تضمن بمعنى ما، العكس تماماً. فمن حيث الخلق الشخصى والفكر السياسى، كان هيغل قبل كل شىء بورجوازيًا طيبًا، يحمل ماهو بالأحرى أكثر من الاحترام البورجوازي المعتاد للاستقرار والأمن كانت العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، كما فهمها، متبادلة برغم أنها كانت أيضا علاقة من الاستعلاء والتدنى، وبرغم أن سلطة الدولة كانت مطلقة فالحياة الاقتصادية أحرزت أهمية أخلاقية - كانت موضع التبريل بمعنى ما - بفعل حقيقة أن الدولة ومهمتها الثقافية تعتمدان عليها ولكن برغم أن السلطة المنظمة للدولة تعتبر مطلقة إلا أن هذا لا يمتد إلى إلغاء المؤسسات أو الحقوق التى يتوقف عليها أداء الوظائف الاقتصادية. وتبعًا لنظرية هيغل لا تعتبر الملكية من خلق الدولة أو حتى من خلق المجتمع، بل هى شرط لا بد منه للشخصية البشرية، بقدر ما كانت فى نظر لوك. إن بيان هيغل عن المجتمع المدني كان فى الواقع تحليلًا دقيقًا، بل ومحكمًا، للنقابات المهنية والشركات، وللقوى السياسية والطبقات الاجتماعية، وللجمعيات والمجتمعات المحلية التى أقامت صرح المجتمع الألماني الذى كان مألوفًا له فقد اعتبر هذه المؤسسات، أو بعض ما يعادلها، ضرورة بشرية لا غنى عنها وبدونها قد يكون الناس مجرد جمهرة عديمة الشكل، وقد يكون الفرد مجرد نوع من ذرة بشرية، إذ أن قرينة الروابط الاقتصادية والتأسيسية هى التى تضى أهمية على شخصيته ومن ثم، فمن وجهة نظر هيغل لا تتكون الدولة فى الأصل من مواطنين قائمين بذاتهم إن الفرد لا بد وأن «يوضع فى مكان وسط» عن طريق سلسلة من المشاركات والارتباطات قبل أن يصل إلى المركز النهائى للمواطنة فى الدولة. إن اليقوبية التى تقيم حكمًا يعتمد على إرادة الشعب كما يعبر عنها الانتخاب العام، تعنى من الناحية العملية حكمًا بواسطة جماعة من الرعاى و«الشعب» بمعنى أنه فريق فحسب من المواطنين، هو بالضبط «الذى لا» يعرف ما يريد»^(١٩).

ينبغى ملاحظة أن لهذه النظرة إلى المجتمع المدني مظاهر عدة. فمن ناحية قد تعتبر رجعية لا شك أنها عكست وجهة نظر مجتمع كان لا يزال مقسمًا إلى

طبقات اجتماعية، واستبقى احتراماً لا جدال فيه للطبقات والمراكز الاجتماعية، ولم يكن قد أحس أبداً بآثار التصنيع الداعية إلى المساواة كما أنها نسبت القليل أو لم تسب شيئاً من القيمة إلى المواطنة المتساوية التي بدت، في ضوء السياسة الفرنسية والإنجليزية، شرطاً للحكم الحر ومع ذلك، لم تكن فكرة هيجل عن المجتمع المدني رجعية. إنها لم تشارك في الوهم الذي تعلق به الاقتصاديون من أصحاب مذهب المنفعة بأن مبدأ «الحرية الاقتصادية» جزء من نظام الطبيعة الثابت، ولكنها بدلا من ذلك أوحى بمعالجة ماركس لها كمظهر خاص من التطور الاجتماعي. وفضلا عن ذلك، كانت وجهة نظر هيجل متلائمة تماماً مع شكل من القومية افترض فيه أن للدولة وظائف لتنمية التجارة والصناعة كجزء من مهمتها العامة في نشر القوة القومية. ويجب أن نسلم أيضاً بأن الكثير من انتقادات هيجل لليعقوبية الفرنسية كانت موضع القبول الحسن؛ ذلك أنه باسم الحرية غالباً ما هدمت اليعقوبية وبصورة متهورة تماماً، أشكالاً من التنظيم الاجتماعي كانت تخدم غرضاً مفيداً، وكان لا بد أن تعاد بشكل ما إلى وضعها السابق وذلك لصالح الليبرالية نفسها^(٢٠) وعلى العموم كان رأى هيجل في المجتمع المدني يتضمن مبدأ سليماً وهو أنه عندما ينظر إلى الفرد على أنه مواطن فحسب، تميل الدولة إلى امتصاص كل أشكال الاجتماع البشري وليس هذا في الواقع حرية ولكنه استبداد، كما تثبت ذلك كل أشكال الدكتاتورية السياسية. ولعل حجج أنصار مذهب التعددية السياسية في نهاية القرن التاسع عشر كان في الإمكان استخلاصها إلى حد كبير من نظرية هيجل في المجتمع المدني. كما أن الأهمية التي علقها ماركس على القوى الاقتصادية في السياسة كانت جذورها تمتد هناك بصفة قاطعة تماماً، حتى وإن حكم ماركس على دولة هيجل بالفناء.

إن نظرية المجتمع المدني وعلاقته بالدولة حددت بإسهاب المعنى الذي نسبه هيجل إلى الحكم الدستوري فسلطة الدولة، كما تصورهما، تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكومية. وعكس حكمها المطلق مركزها الأخلاقي السامي، كما عكس حقيقة أن هيجل سمح للدولة باحتكار جوانب المجتمع الأخلاقية ومع ذلك لا بد للدولة أن تمارس سلطاتها التنظيمية دائماً في ظل أشكال من القانون إنها

تجسيد للعقل، والقانون «عقلي» وكان هذا يعنى بالنسبة إلى هيغل أن أعمال أية سلطة عامة يجب أن تكون متوقعة سلفاً لأنها تنبثق من قواعد معروفة، وأن القواعد تحد من سلطات الموظفين الاختيارية، وأن العمل الرسمي يعبر عن سلطة الوظيفة وليس عن الإرادة أو الحكم الشخصى لشاغل الوظيفة. فالقانون يجب أن يطبق بالتساوى على كل من يطبق عليهم، إذ لا يمكن اعتباره عاماً أن يراعى المصالح الخاصة الفردية وجوهر الاستبداد هو انعدام القانون، وجوهر الحكم الحر والدستورى أنه يستبعد انتفاء القانون ويوفر الأمن.

«يعنى الاستبداد أية حالة يخفى فيها القانون، وحيث تعتبر الإرادة الخاصة فى حد ذاتها، سواء كانت إرادة ملك أو إرادة جماعة من الفوغاء، قانوناً أو بالأصح محل القانون». «إن الحصن الواقى من الهوى والرأى المتزمت هو بالضبط كون كل شىء فى الدولة ثابتاً وأمناً»^(١١).

ومن ثم، كانت دولة هيغل هى مادرج التشريع الألمانى فيما بعد على تسميتها «دولة الحق». وكان عليها أن تحقق درجة عالية من الكفاية الإدارية الداخلية، وكان على نظامها القضائى بصفة خاصة، أن يوفر الأمن لحقوق الملكية وحقوق الفرد التى اعتبرها هيغل لا غنى عنها لوظائف المجتمع المدنى الاقتصادية. ومن ثم، كانت نظريته فى الحكم الدستورى متوافقة مع نظرية مذهب الليبرالية فى التمييز بين السلطة القانونية والسلطة الشخصية، ولكنها لم تعترف بأية علاقة بين حكم القانون والعمليات السياسية الديمقراطية.

وكان مفتاح هذا المظهر من دستورية هيغل، هو الأهمية العالية التى علقها على طبقة موظفين حاكمة، «الطبقة الكلية» كما سماها، التى تكون بالمولد والتدريب صالحة للحكم، والتى تجسد تقليداً طويلاً من سلطة هرمية وإجراء منظم. ومثل هذه الطبقة اعتبرها منفصلة عن المصالح الشخصية والاجتماعية التى تنظمها وغير متحيزة لها. ومن ثم، فإنها من ناحية خاصة، تمثل إرادة المجتمع العامة و«عقله» على خلاف المصلحة الشخصية النزاعة إلى التملك أو المصالح الخاصة والجزئية، وهى أى هذه الطبقة، الحارس على كل المصلحة

العامة ويعد التنظيم البيروقراطي للمجتمع المدني قمتها، أو النقطة التي عندها تحدث اتصالاً مباشراً، إذا جاز التعبير، مع مؤسسات الدولة التي لاتزال أعلى مرتبة منها والخاصية الرئيسية للنظام كله هي أنه متأصل في عرف متمعن في القدم، وفي درجات من الطبقات والسلطة المسلم بها من مدة طويلة، ومع ذلك تكون هذه الدرجات وظائف في الحياة الكلية للأمة هذا التصور للحكم الدستوري كان يشغل في عقل هيجل مركزاً يتعارض مع التجارب الفرنسية في وضع دساتير نظرية، ومع نظام الحكم البرلماني الإنجليزي. أيضاً كان لديه، بالنسبة للأولى، ازدراء المؤرخ العميق الجذور وقال: إن السؤال عن صنع دستوراً يعتبر هراء لأن الدساتير لا تصنع «إن دستوراً ما ليس مجرد شيء يصنع، إنه عمل الأجيال»، ولا بد أن يعالج على أنه «مجرد شيء كائن في نفسه وببفسه، ومن ثم يكون مقدساً وثابتاً»^(٢٢) وبناء على ذلك تكون قوانين الحقوق، وفصل السلطات، والمراجعة والموازنة مجرد أدوات فالدستورية تتوقف على تقليد من الحكم الذاتي، ويكون هذا التقليد، في رأي هيجل، غير قابل للانفصال عن فوارق المركز الاجتماعي، وهو توازن مسلم به بين طبقة حاكمة وطبقات المجتمع الأدنى، وأرستقراطية مميزة بولائها للتاج. وتكون الوظيفة الرئيسية للنظام الملكي هي الحفاظ على هذا التوازن غير أن التوازن لا يتوقف على فصل السلطات. ولكن على تمييز للوظائف ويكون هدف التمييز ليس إضعاف الدولة، بل تقويتها ومن جهة أخرى بدا النظام البرلماني الإنجليزي في نظر هيجل بقية منحلّة من النظام الإقطاعي. ففيه ظلت السلطة السياسية بمثابة الامتياز الخاص لأوليغارشية أرستقراطية لم تكن لها وظيفة قومية. ومن ثم، لم تصل إنجلترا أبداً إلى كرامة الدولة ولعل هذا في سنة وفاة هيجل، لم يكن تقديراً غير واقعي، إن لم يكن قصير النظر إلى حد ما، للحكم الإنجليزي كان اعتقاد هيجل السياسي المبكر كراهية على طول الخط لحكم تتولاه مصلحة أرستقراطية راسخة على نحو ما رآه في مدينة برن وكان حكمه الأكثر نضجاً، والذي اتخذه غالباً عند وفاته، أن الحكم الإنجليزي ينتمي إلى هذا النوع وقال إنه يفتقر إلى «حاسة الزعماء العظيمة» وتوقع ألا يضيف قانون الإصلاح سوى مظاهر اليعقوبية الخادعة إلى مظاهر النظام الإقطاعي^(٢٣)

وكانت الخطوة الهامة، تبعا لقراءة هيغل للتاريخ الدستوري، هى إقامة سلطة دستورية قومية فى ظل النظام الملكى، وليس إخضاع السلطة التنفيذية لسيطرة السلطة التشريعية.

وبالمقارنة مع الدور المخصص لطبقة الموظفين لعبت كلتا المؤسسات النيابية والحكومة الملكية دوراً ضئيلاً فى نظرية هيغل الدستورية، وذلك برغم التبجيل الصوفى الذى أضفاه على الحكومة الملكية لقد اعتبر هيغل، لأسباب سبق إيضاحها، أن التمثيل النيابى على أساس الإقليم والسكان فحسب، لا معنى له، إذ أن الفرد فى علاقته بالدولة يصور على أنه عضو فى واحد أو أكثر من الهيئات العديدة التى يساندها المجتمع المدنى. ويعد التشريع النقطة التى عندها تلتقى هذه الهيئات بالدولة إن ما يحتاج إلى تمثيل، من جانب المجتمع المدنى، هو مجالات العمل (Kreise) أو المصالح أو الوحدات الوظيفية الهامة. ولقد أوضحت الصعوبات التى قابلتها هذه الفكرة فى التمثيل الوظيفى فى الربع الأخير من القرن، السبب الذى من أجله لم يصل هيغل أبداً إلى أى تخطيط عملى للحكم النيابى على هذا المبدأ ومن ناحية أخرى، اعتبر من الأمور الضرورية أن طبقة الموظفين التى عليها أن تنظم المجتمع المدنى، ينبغى أن تمثل فى السلطة التشريعية عن طريق الوزراء. ولكن هؤلاء لا يكونون بأية حال من الأحوال مسئولين أمام السلطة التشريعية بل على العكس تكون السلطة التشريعية فى موقف إرشادى واستشارى متين بالنسبة للوزراء التى تكون مسئولة أمام التاج ومع ذلك، ليس للملك، تبعا لهيغل، أية سلطة هامة وما لديه من مثل هذه السلطة ينبغى فى ظل نظام ملكى منظم جيداً أن ينبع من مركزه القانونى كرئيس للدولة.

«ينتمى المظهر الموضوعى، فى نظام ملكى منظم جيداً، إلى القانون وحده؛ أى إن دور الملك لا يعدو أن يكون مجرد منح القانون الصفة الذاتية «أنا أريد»^(٢٤).

فالملك فى الحقيقة نوع من رمز ظاهر لتجريدات مثل الروح القومية، والقانون الوطنى، والدولة القومية، التى تصور هيغل أنها القوى الحقيقية فى خلفية السياسة والتاريخ.

الأهمية المتأخرة للهيكلية

برغم المصطلحات الفنية التي حجب فيها هيكل أفكاره، والتجريد الواضح الذى تتسم به النتائج التى وصل إليها، فإن قلة من النظريات السياسية كان لها علاقة أوثق بالحقائق السياسية فقد عكست بطريقة حقيقية جدا الحالة القائمة فى ألمانيا فى ختام الحروب النابليونية: إذلالها القومى المرير على أيدى فرنسا، وتطلعها إلى الاتحاد السياسى، وخلق دولة قومية تطابق وحدة وعظمة الثقافة الألمانية. وفهمت أيضا إلى درجة ملحوظة، خطوط التطور الرئيسية التى سوف يتحقق بها ذلك التطلع خلال الجيل التالى لوفاته لقد أضفت معنى خاصا على فكرة الدولة وأكسبتها مفاهيم لم يكن لها شبيه فى فكر فرنسا وإنجلترا السياسى، بل جعلتها على طوال القرن التاسع عشر مبدأ الفلسفة السياسية والفقهية الألمانية الرئيسى بعد منتصف القرن تخلصت فكرة الدولة من الصياغات الفنية الفلسفية للديالكتيك التى غلفها هيكل فيها، ولكنها استبقت مميزات الأساسية بدون الشكل الفنى كانت فى الجوهر تمجيذا للقوة التى وحدت بشكل غريب ازدياء قديما للمثل العليا بخلاف القوة، مع احترام أخلاقى للقوة باعتبار أنها تكاد تبرر نفسها بنفسها ووضعت الدولة فوق برج ميتافيزيقى، فوق متناول القانون الدولى وحتى فوق أى نقد أخلاقى كانت نظرية الدولة فيما انطوت عليه من معان سياسية معادية لليبرالية - شكلا متساميا عاليا من مذهب إخضاع الفرد لدولة ملكية تحتل فيها القومية مكان شرعية الأسر الحاكمة - ولكنها لم تكن معادية للدستورية ومع ذلك، تصورت الدستورية بطريقة تختلف تماما عن أية طريقة ممكنة فى بلاد كانت فيها الليبرالية والدستورية مظاهر حركة سياسية واحدة لقد تلخص كل معناها تقريبا فى القول المأثور: «حكومة ليست من الأفراد، بل من القانون» ومن ثم، لم تتضمن شيئا عن إجراءات ديمقراطية، بل تضمنت الكثير عن إرادة بيروقراطية منظمة لقد افترضت حماية الفرد والملكية، واهتمام الحكومة بالرعاية العامة، ولكنها لم تعتمد، لحماية ذلك، على مسئولية سياسية أمام الرأى العام، بل على الروح العامة لطبقة من الموظفين مفروض فيهم أن يترفعوا عن خلافات المصالح الاقتصادية والاجتماعية ومن

الناحية العملية مثلت المغامرة الخطيرة بترك السياسة فى أيدى هؤلاء الذين يليقون للحكم بحكم مولدهم ومهنتهم ولكن هذا كان مغامرة واضحة فى مجتمع تفوق فيه خلق الوحدة السياسية والتوسع فى السلطة القومية، على الاهتمام بالحرية السياسية فى كل هذه النواحي عكست فلسفة هيغل بدقة عجيبة الإمبراطورية الألمانية الثانية.

ومع ذلك، فأهمية فكر هيغل السياسى تمثلها بصورة ضعيفة فقط علاقته بألمانيا وحدها. لقد كان لعقله سعة أفق للفهم بشكل غير عادى، ولم تكن فلسفته، كما تصورها، متمشية مع كل الفكر الحديث فحسب، بل كان المراد منها أن تكون ذروته واكتماله ولو درست فكرتها الأساسية فى هذا الضوء لكانت تصوراً للتاريخ العام، أراد به أن يكون مبدءاً جديداً للتوحيد يحتل المركز الذى كان يشغله نظام قانون الطبيعة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ففيه وحد هيغل فكرة الإرادة العامة التى أعلنها روسو بصورة غير محكمة وهى مبدءاً حيوى متأصل فى الأمم، ولكنه أيضاً مظهر قوة روحية أكبر تشكل جوهر الحقيقة ذاتها - مع رؤية بيرك الدينية للتاريخ على أنه «تكتيك إلهى»؛ وتطلع هيغل إلى أن يضى على هذه النظرات الغامضة ما يتصف به المنطق من وثوق ودقة، وأن يخلق من الديالكتيك أداة للاستقصاء العلمى تظهر بالفعل «مسيرة الله فى العالم» فى مكان النظام الخالد لقانون طبيعى لا يمكن أن يتغير، وضع الكشف العقلى عن «المطلق» فى التاريخ.

ليس ثمة ماهو أسهل من نبذ هذا البنيان الفخم من النظر باعتباره من شطحات الخيال الرومانسى. ومع ذلك، كان جرثومة وجهة نظر جديدة راحت تؤثر، للخير والشر، فى كل مظهر تقريبا من مظاهر الفلسفة الاجتماعية فى القرن التاسع عشر ويكمن التغيير الهام فى حقيقة أن القوة الكونية التى تكشف عن نفسها، التى تحدث عنها هيغل وإن دعاها «العقل» على غرار ما فعل فلاسفة عصر التنوير، تجلت فى جماعات اجتماعية، وفى أمم، وفى ثقافات ومؤسسات قومية، بدلا من ظهورها فى الأفراد ولو استبدلت «الروح العالمية» التى يتحدث عنها هيغل بقوى الإنتاج، لكانت النتيجة من حيث المبدأ متشابهة فى أى

من الحالتين أصبح المجتمع نظاماً من القوى بدلا من مجتمع من الأشخاص، وأصبح تاريخه تطوراً لمؤسسات تنتمي إلى المجتمع باعتبارها كياناً جماعياً وهذه القوى والمؤسسات، شأنها شأن المجتمع الذى تنتمي إليه، قد فهمت على أنها تتبع النزعات والميول المتأصلة فى طبيعتها الخاصة وأصبح التاريخ التنظيمى - للقانون، والدساتير، والأخلاق، والفلسفة، والأديان - جزءاً دائماً وبالتأكيد مسيطراً، من عتاد الدراسات الاجتماعية الفكرى وأصبحت أحكام الفرد الأخلاقية ومصالحه الشخصية غير ذات أهمية تقريبا بالنسبة لعمل هذه القوى الاجتماعية وتطورها، لأن العوامل الحقيقية فى المجتمع قوى تبرر نفسها بنفسها بسبب كون سيرها محتوماً أفكار كهذه تشتمل فى آن واحد على الكثير من الحقيقة والكثير من المبالغة، أصبحت مناخ الفكر فى فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية. فقد أغنت دراسة السياسة وأفقرتها فى آن واحد فالسياسة أخصبت وجعلت أكثر واقعية على مدى واسع عندما استكملت عقيدة التقيد بحرفية القانون وعقيدة الفردية بالدراسة التاريخية للمؤسسات وبتفهم أكثر صلابة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية فى الحكم وفى السيكولوجية البشرية ومع ذلك كان الوجود الفعلى للسياسة كنشاط مستقل، مهدياً من إحدى النواحي، برأى رده إلى «انعكاس» قوى اجتماعية، وإلى منافسات بين الأمم أو خصوبات بين الطبقات الاقتصادية ذلك لأن مثل هذا الرأى مال إلى تقليل نطاق التفاوض فى العلاقات البشرية وإلى إبهام حقيقة أن المؤسسات السياسية غالباً ما تكون وكالات حقيقية، يمكن أن يتم التفاوض فيها، أكثر من كونها وكالات لممارسة السلطة. كما طمس أيضاً حقيقة أن فن التفاوض، وبالتالى الذكاء السياسى، لا يمكن تجميعه تماماً فى التقدير الحصىف للقوى. والواضح أنه كان تصوراً ليبراليا للسياسة كان أكبر الاحتمال أن يغيب عن النظر مع هذا التحول فى وجهة النظر. كل هذه الاتجاهات كانت موجودة بصورة جنينية فى فلسفة هيجل، وإن لم تخرج مباشرة منها وحدها ولكنها كانت بياناً قويا عن التغييرات فى النظرة الاجتماعية والفكرية التى اعتمدت عليها هذه الاتجاهات.

من التطورات في النظرية السياسية والتي خرجت من الهيجلية مباشرة تتطلب ثلاث دراسات خاصة كان الخط المباشر للتطور يسير بغير شك من هيجل إلى ماركس، ثم إلى تاريخ النظرية الشيوعية فيما بعد، وهنا كانت نقطة الاتصال هي الديالكتيك الذي سلم به ماركس باعتباره الكشف الذي توصلت إليه فلسفة هيجل والذي يفصل بين عهدين. لقد اعتبر ماركس قومية هيجل وتمجيده الدولة «تصورات صوفية» فحسب أفسدت الديالكتيك بسبب المثالثة الميتافيزيقية التي اختل بها النظام وبتحويلها إلى مادية ديالكتية. وتفسير الديالكتيك بأنه التفسير الاقتصادي للتاريخ، ظن ماركس أن في وسعه استبقاء المنهج كوسيلة علمية حقيقية لتفسير التطور الاجتماعي أما أن المجتمع المدني (بخلاف الدولة) اقتصادي في بنيانه بصفة خاصة، فنتيجة استطاع ماركس أن يأخذها جاهزة من هيجل وثانياً كانت الهيجلية عاملاً هاماً في تنقيح الليبرالية الإنجليزية على أيدي المثاليين من رجال مدرسة أكسفورد ومع ذلك، كانت للديالكتيك هنا أهمية تافهة كان العامل المؤثر الهام هو نقد هيجل الثاقب، وبوجه عام الراسخ، للمذهب الفردي الذي أضفى عليه تقدم النظام الصناعي أهمية لم يشعر بها هيجل. وكان الاتجاه المعادي لليبرالية في نظرية هيجل السياسية بعيداً جداً عن حقائق السياسة الإنجليزية إلى درجة أنه انقضت دون أن يلفت إليه الأنظار تقريباً وأخيراً، اختيرت الهيجلية في إيطاليا في المراحل الأولى للفاشية، لتوفير فلسفة الحركة البراجماتية إلى حد كبير ومع ذلك، ففي الحقيقة كانت الهيجلية الفاشية، وبصورة مسلم بها تقريباً، تبريراً ذات طبيعة خاصة.

هوامش الفصل الثلاثون

(*) نسبة إلى مذهب العدمية (Nihilism) الذي يرى أن القيم والمعتقدات التقليدية والمبادئ الأخلاقية لا أساس لها من الناحية الموضوعية. (الترجم).

(١) Philosophy of Right, Section 269, addition.

جميع الفقرات المقتبسة هي من الترجمة التي قام بها ت. م. Knox نويس!

(٢) هذه النقطة أوحى بها في بادئ الأمر ولهلم ديلزي (Wilhelm Dilthey) في كتابه "Jugendgeschichte Hegels" (١٩٠٥) ثم طورها بتفصيل كثير ت. ل. هيرنج في "Hegel, sein Wollen und sein Werk", 2 vols (1929 and 1938)

(٣) انظر عرض هيجل للتاريخ الفلسفي في كتابه:

Philosophy of History, Introduction Section 3, Eng. trans by J. Sibree, Bohn Library, p. 55.

(٤) Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs (1798), Werke 9ed. by Las-son), Vol. VII, pp. 150 f.

والاقتباس التالي الوارد بعد ذلك كائن بصفحة ١٥١.

(*) الصلح الذي تم سنة ١٦٤٨ في نهاية حرب الثلاثين سنة (المراجع).

(٦) المرجع السابق، ص ١٧.

(٧) المرجع السابق ص ١٠٩ - قارن الملاحظات على أصل الملكية في الفصل الثاني بالقسم الثاني من الجزء الرابع من كتاب «فلسفة التاريخ».

(٨) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٩) المرجع السابق، ص ٨.

(١٠) Grundlisen der Philosophie des Rechts, 1821, Eng. trans. by T.M. Knox (Oxford 1942).

- The Philosophy of History, Introduction Bohn Library, p. 34 (١١)
- (١٢) إن المؤلف الأكثر إحكاما والمكتوب بالإنجليزية في وجهة النظر الهيكلية هو:
Bernard Bosanquets; Logic or the Morphology of Thought(1888, 2 nd ed 1911).
والمنطق «الحديث» الذي نشأ في كتاب هوايتهد وراسل، كان بالتحديد تماما ما كان هيغل قد
يسميه منطق الفهم وكانت أسلافه التاريخية في كتابات ليبنتز وهيوم وليست في كتابات هيغل.
- (١٣) كانت مصطلحاته المتباينة هي كلمة Wirklichkeit للحقيقة وكلمة Dasein الوجود
- Philosophy of Right, Section 260, addition (١٤)
- Philosophy of Right, Section 244, addition (١٥)
- (١٦) تطور تاريخ هذا المظهر لفكر هيغل بالتفصيل في:
Herbert Marcuse's "Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory",
1941, 2nd. ed 1954.
- Philosophy of Right, Section 209, note (١٧)
- (١٨) المرجع السابق، قسم ٢٧٠، حاشية.
- (١٩) المرجع السابق، القسم ٢٠١، حاشية.
- (٢٠) انظر المقال عن «الإنسان والمواطن» في: -
"Man and Citizen: Applications of Individual-
ism in the French Revolution" by R.r. Palmer in "Eassays in Political Theory, ed. by
MiltonR, Konvitz and Arthur E. Murphy (1948) pp. 130 ff.
- Philosophy of Right, Section 278, note, 270, ad (٢١)
- (٢٢) المرجع السابق، أقسام ٢٧٤ إضافة و ٢٧٣ حاشية
- (٢٣) انظر رأي هيغل في أرسنقراطية برن، الذي كونه في أثناء إقامته في تلك المدينة (١٧٩٢ - ١٧٩٦).
في:
- H. Falkenheirn, "Eine Unbekannte Politische Druckschrift Hegel", Preussische Jahr-
bucher, Vol. 138 (1909), pp. 193 ff.
- وأنظر رأيه في الحكم الإنجليزي في مقاله:
Uber die englische Reformbill (1831), Werke (ed. by Lasson), Vol. VOO pp. 291 ff.
- Philosophy of Right, Section 280, addition. (٢٤)

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- History of Political Thought in Germany From 1789 to 1815 By Reinhold Aris. London, 1936.
- The Philosophical Theory of the State, By Bernard Bosanquet. London, 1899. Chs. 9, 10.
- Hegel: A Re-examination By J.N. Findlay London and New York, 1958.
- The Political Philosophies of Plato and Hegel. By M.B. Foster Oxford, 1935.
- The Philosophy of Hegel Ed. by Carl J. Friedrich New York, 1954. Introduction.
- "The Growth of Historical Science" By G.P. Gooch In Cambridge Modern History, Vol XII (1910), ch 26.
- The Decline of Liberalism as an Ideology, With Particular Reference to German Political-legal Thought, By John H. Hallowell University of California Publications in Political Science Berkeley and Los Angeles, Calif, 1943.
- The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction Ed by F.J.C. Hearnshaw London, 1932. Ch. 3.
- The Metaphysical Theory of the State. By L.T. Hobhouse London, 1918.
- Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory By Herbert Marcuse 2d ed New York, 1954.
- Machiauellism: The Doctrine of Raison d'etat and Its Place in Modern History By Friedrich Meinecke Eng trans by Douglas Scott London 1957.
- An Introduction to Hegel By G.R.G. Mure. Oxford, 1940.
- The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right By Hugh A. Re-
yburn Oxford 1921.
- Hegel und er Staat By Franz Rosenzweig 2 vols Munich, 1920.
- The Philosophy of Hegel By W.T. Stace Londn, 1924. Part IV, Second Division.
- Studies in the History of Political Philosophy By C.E. Vaughan. 2 vols Manchester, 1925. Vol II, chs. 24.
- Hegel et L'etat By Eric Weil Paris, 1950.

الفصل الحادى الثلاثون الليبرالية: الراديكالية الفلسفية

إن الارتكاس ضد فلسفة الحقوق الطبيعية الذى بدأ مع روسو وبيرك، واتخذ شكله المنسق الأول من هيجل، لم يحل بأى شكل محل تقليد المذهب الفردى الذى شكل الجديلة الرئيسية للفكر السياسى على طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. بل بالعكس أنتجت هذه الفلسفة نتائجها العملية الرئيسية فى القرن التاسع عشر وكان تاريخها مثالا للتناقض الذى كان هيجل مفرماً به لدرجة أن فلسفة ما لا تتطور تماماً من حيث تفاصيلها وتطبيقاتها إلا عندما تؤخذ مبادئها الرئيسية قضية مسلمة، وبهذا القدر تكون هذه المبادئ قد أصبحت متأخرة فى تطورها النظرى إن مبادئ عصر الثورة التى أعلنها لوك بوضوح فى بادئ الأمر، وتضمنتها بيانات سياسية عظيمة مثل إعلان الاستقلال الأمريكى وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية، هذه المبادئ أجملت مثلاً علياً سياسية بدأ من المؤكد تحقيقها باطراد فى القرن التاسع عشر، فى سياسة جميع البلاد التى سادت فيها ثقافة أوروبا الغربية، وكان من المرجح أن تتحقق فى جميع أرجاء العالم هذه المثل العليا كانت تتضمن الحريات المدنية - حرية الفكر، والتعبير، والاجتماع - وأمن الملكية، ورقاية رأى عام مطلع وعليم على المؤسسات السياسية فى كل مكان كان مقدراً على ما بدأ، أن تتحقق هذه الغايات بالفعل عن طريق الأخذ بأشكال الحكم الدستورى، وتقبل القواعد التى تقضى بأن الحكومة يجب أن تعمل فى نطاق الحدود التى يقررها القانون، وأن مركز السلطة السياسية ينبغى أن يستقر داخل هيئات تشريعية تمثيلية، وأن كل فروع الحكومة ينبغى أن تكون

مسئولة أمام هيئة ناخبين كانت تميل إلى أن تضم البالغين برمتهم فى السكان. هذه المثل، وهذا النوع من الأداة السياسية لتحقيقها، كان يجرى الدفاع عنها باسم الحقوق الطبيعية، واستمرت تلخص أهداف ليبرالية القرن التاسع عشر، وبوجه عام إنجازاتها. وفى لب هذا المنوال من الفكر السياسى كانت ثمة مصادرة أساسية عن طبيعة القيمة، وهى أن القيمة كلها تكمن فى نهاية الأمر، فى كل ما يشبع ويحقق الشخصية الإنسانية هذه المصادرة التى عبر عنها كانت فى مقولته الشهيرة وهى أن الأخلاقية تنحصر فى معاملة الأفراد كغايات وليس كوسائل، والتى أكدها جيفرسون عندما قال: إن الحكومات توجد لحماية وتحقيق حقوق الإنسان التى لا يمكن المساس بها.

ومع ذلك، كان بين فلسفة الحقوق الطبيعية فى عصر الثورة وبين ليبرالية القرن التاسع عشر، اختلاف عميق فى المزاج والروح. كانت فلسفة الحقوق الطبيعية فى جوهرها عقيدة ثورية؛ لم يكن فى إمكانها أن تطبق أى حل وسط أينما يوجد انتهاك لحق أساسى ولكن الثورة الفرنسية ولدت فى أوساط كثيرة رد فعل ضد الثورة. وفى القارة تركت أطماع نابليون القيصرية التقاليد الدستورية لكل شعب غربى أنقاضا وحتى فى إنجلترا، حيث لم تكن الحال كذلك، توقف تقدم الإصلاح البرلمانى بفعل رد الفعل، ولم يستأنف إلا بصعوبة بعد عام ١٨١٥. وكما هى عادة الثورات، أنتجت الثورة فى كل مكان نفورا من أعمالها المتطرفة، وأصبح من المؤلف أن تنسب هذه المظاهر المتطرفة إلى «الفلاسفة» وحقوق الإنسان. وكان شاتوبريان معبرا عن مزاج الليبرالية فى كل مكان حينما قال: «علينا أن نصون العمل السياسى الذى هو ثمرة الثورة.. ولكن يجب أن نستأصل الثورة من هذا العمل» وفى تاريخ لاحق، جرى التعبير عن الفكرة ذاتها بتمجيد التطور كتنقيض للثورة.

كان بعض السبب فى هذا الاعتدال فى الموقف الليبرالى، راجعا إلى أسباب فلسفية، فالنظرية الأخلاقية التى اعتمدت عليها فلسفة الحقوق الطبيعية كانت بالضرورة وجدانية. ليس ثمة طريقة للدفاع عن نظرية حقوق فردية لا يمكن إلغاؤها بمضى الوقت، إلا بالتوكيد كما فعل كل من بيرك وجيفرسون، بأن أمثال

هذه الحقوق بديهية ولكن تيار العلوم بوجه عام، والفكر الاجتماعى بوجه خاص، كان يتجه باطراد إلى حد ما نحو التجريبية، ومن ثم يبتعد عن الاعتقاد بأن فرضاً قد يؤخذ كبديهية بسبب كونه يبدو واضحاً وباختصار، تضاعف نفوذ المذهب العقلى باطراد، وكانت نظرية الحقوق الطبيعية دائماً أحد عناصر العقلانية الفلسفية ومع ذلك، فإن ما يعتبر أشد تأثيراً من أى اعتبار نظرى، كان دون شك، التغييرات التى حدثت بشكل طبيعى فى نظرة الطبقة الوسطى التجارية والصناعية كلما أصبح مركزها ونفوذها أكثر ثباتاً هذه الطبقة كانت تشكل فى كل مكان رأس حرية الإصلاح السياسى الليبرالى فى القرن التاسع عشر، وجعل اتجاه التطور الصناعى والتجارى توسيع نطاق نفوذها السياسى نتيجة لابد منها وفى قبالة ذلك، كان نفوذ طبقة الأعيان من ملاك الأراضى آخذاً فى الأهل نسبياً، وكان العمال الأجراء، على الأقل خلال النصف الأول أو الثلثين الأولين من القرن، قد بلغوا حتى ذلك الحين قليلاً من الوعى الذاتى السياسى، ولم يحققوا أى تنظيم فعال. إنها لمبالغة ضخمة أن نقول، كما يقول فى الغالب نقاد الحرية الماركسيون، إن مثل الحكم الدستورى والحرية الشخصية لم تمثل فى البداية الناطق الرئيسى باسم هذه المثل العليا، وإنما لحقيقة أيضاً أن مركز هذه الطبقة الاجتماعى جعلها باطراد أقل ثورية فى نظرتها ومناهجها وعندما استطاع فرنسيس بليس كفالة إصدار قانون الإصلاح لعام ١٨٣٢ بالتهديد بسحب الأموال من بنك إنجلترا، كان واضحاً أنه لا يخاطب طبقة يجب أن تمارس نفوذها عند المتارس^(١) وكان صحيحاً أيضاً بمرور الوقت، أن الإصلاح السياسى الليبرالى انتقل أكثر فأكثر من نطاق الأيديولوجية إلى نطاق إعادة البناء الدستورى فأضفاء الطابع العصرى على الإدارة، وتحسين الإجراءات القانونية، وإعادة تنظيم المحاكم، وخلق قوانين صحية وتفتيش على المصانع - وكلها إصلاحات ليبرالية مميزة - لم تتحقق بفضل تحمس ثورى، بل عن طريق البحث العلمى الشاق والعملى، والدقة فى صياغة التشريعات كانت مثل المذهب الليبرالى أثراً من آثار عصر الثورة، ولكن إنجازاته كانت إلى حد كبير ثمرة مستوى عال من ذكاء علمى يطبق على مشكلات معينة كانت نظريته لا تزال عقلانية، ولكن عقلانيته كان يحد منها

الإدراك بأن المثل يتعين جعلها فعالة فى حالات عديدة محسوسة ومن الطبيعى جدا أن فلسفته مالت إلى أن تصبح نصيرة لمذهب المنفعة بدلا من أن تكون ثورية. كانت الليبرالية السياسية ككل، حركة ضخمة فرضت الإحساس بها فى كل بلاد أوروبا الغربية وأمريكا، ولكن تطورها الأكثر تمييزاً لها حدث فى إنجلترا ففى ألمانيا ظلت الفلسفة الليبرالية أكاديمية فى الغالب، ولم تتغلغل فى أعماق الفكر الشعبى، وفى سنة ١٨٤٨ ضاعت نهائياً قضية الحكم البرلمانى والمسئولية الوزارية وكان موضوع الدستورية الليبرالية يحجبه فى عقول الألمان موضوع التوحيد القومى، وهذا تحقق فى رعاية بسمرك وآل هوهنزولرن غير الليبرالية. ولم تتحقق أمثال هذه القيم الليبرالية كأمن الملكية وقدر هام من الحرية المدنية، إلا فى النظام القضائى الألمانى، وتبعاً لذلك كانت النظرية الليبرالية الألمانية فقهية أكثر منها سياسية. وفى فرنسا ربما كانت أهم نتيجة اجتماعية أسفرت عنها الثورة خلق خمسة أو ستة ملايين من الملاك المزارعين الذين كانوا حامليين سياسياً باستثناء قدرتهم على العرقلة، والذين شعروا بأن مصالحهم تتطابق مع مصالح البورجوازية ومقابل كليهما نشأت لأول مرة فى أوروبا حركة عمالية بروليتارية نظرتها السياسية اشتراكية وراдикаلية أكثر منها ليبرالية، وهى تطور اجتماعى ذو أهمية خطيرة أدمج على الفور فى نظرية ماركس فى الصراع الطبقي وعلى ذلك مالت الليبرالية الفرنسية، أكثر بكثير مما مالت الإنجليزية، إلى أن تكون الفلسفة الاجتماعية لطبقة ذات نزعة أرستقراطية فى موقفها من «الجماهير»، ونقادة بوجه خاص فى وظيفتها، نظراً لأنه كان يصعب عليها التطلع إلى تحقيق سياسة قومية^(٢). وفى إنجلترا فقط التى كانت خلال القرن التاسع عشر البلد الذى حقق أعلى درجة من التصنيع فى العالم، بلغت الليبرالية مرتبة فلسفة قومية وسياسة قومية فى آن واحد وهنا، على عكس التوقع الذى تضمنته الماركسية، ووفرت مبادئ انتقال منظم وسلمى، أولاً لإكمال الحرية للصناعة ومنح حق الانتخاب للطبقة الوسطى، وأخيراً لمنح حق الانتخاب إلى الطبقة العاملة وحمائيتها ضد أخطر مخاطر الصناعة وكان هذا ممكناً لأن الانفصال بين الطبقات الاجتماعية والاقتصادية فى إنجلترا لم يكن متمشياً تماماً أبداً مع الخطوط الفاصلة بين

الأحزاب السياسية وحتى في مراحلها المبكرة، وحينما كانت نظرياتها الاقتصادية بصفة خاصة تمثل بوضوح مصالح رجال الصناعة، كانت الليبرالية الإنجليزية دائماً، على الأقل من حيث مقصدها، نظرية للخير العام للمجتمع القومى بأسره وفي مراحلها المتأخرة أصبح هذا المقصد واعياً وصريحاً، حينما صار ظاهراً أن مصالح أخرى، وخاصة مصالح العمل والزراعة، لا بد وأن توضع فى الاعتبار جنباً إلى جنب مع مصالح الصناعة والتجارة.

كانت الليبرالية فى إنجلترا، كحركة سياسية فعالة، تتكون من عناصر كثيرة تعلمت أن تتعاون من أجل أغراض محددة دون الإصرار على الاتفاق الأيديولوجى. ولعل أكثر ما يلفت النظر هو ما دعاه جراهام والاس «تقليد تحالف ناجح» بين المسيحية الإنجيلية وراдикаلية جيريمى بنتام والراديكاليين الفلسفيين غير الدينية. كان التشابه الجوهرى فى أغراضهم الأخلاقية والاجتماعية أكثر من أن يعوض التباين فى معتقداتهم الفلسفية. وكان عمود الليبرالية السياسية الفقرى على ما لاحظ جلاستون، هو الشيع الدينية المنشقة^(٢). ففى بداية الأمر كان لدى هذه الشيع كل دافع على حماية ومد نطاق حريتها الدينية واشتراكها فى الجفون السياسية. وبرغم ما اتسمت به أحياناً من قصور فى الاستنارة العقلية قدمت عنصراً من المحبة المسيحية والنزعة الإنسانية كانت تفتقر إليه الأنانية البشعة التى انطوت عليها أخلاقيات مذهب المنفعة والاقتصاد الكلاسيكى. وفضلاً عن ذلك، لم يكن المنشقون على الإطلاق كجموعة ثوريين أو حتى راديكاليين فى آرائهم السياسية فالليبرالية السياسية، بسبب أنها أبقت هذه الجماعات وغيرها ذات الأيديولوجية المتنوعة فى موقف معلق، كانت منذ البداية غير عملية بشكل أقل من نظريتها، وبمرور الزمن أصبح التوفيق بين المصالح الكثيرة جزءاً سافراً من فلسفتها ومع ذلك، كان الراديكاليون الفلسفيون هم الذين قدموا البنيان الفكرى لليبرالية المبكرة وبالتالي برنامجها. كانوا دائماً جماعة من المفكرين أكثر من كونهم حزبا سياسيا، لكن نفوذهم لم يكن يقاس أبداً بأعدادهم وكما يحدث غالباً فى السياسة، قدم المفكرون أفكاراً استخدمها السياسيون شيئاً فشيئاً، أو لم يستخدموها أحياناً على الإطلاق، تبعاً لمقتضيات الظروف.

ومن أجل تأكيد هذا المظهر التوفيقى والتوليفى من الفلسفة الليبرالية الإنجليزية يستحسن تقسيمها إلى فترتين. ومع ذلك، يجب أن يظل الاستمرار التاريخى تطورها من فلسفة لم يكن بغير حق وصمها فى البداية، كما وصمها نقادها بصفة عامة، بأنها أيديولوجية مصالح الطبقة المتوسطة، إلى فلسفة مجتمع قومى مثله الأعلى حماية مصالح جميع الطبقات وصيانتها وكان التطور مستطاعا، لأن النقد، وإن لم يكن ظالما، لم يكن حقيقيا تماما أبداً. فالليبراليون الأوائل، وإن كانوا فى الغالب إقليميين ونظرين، كانوا أيضا رجالا ذوى روح عامة بعمق وإخلاص، حولوا فلسفة اجتماعية معيبة إلى أغراض كانت إلى حد كبير خبرة من الناحية الاجتماعية ولم تكن أبداً استفغالية فحسب فى مقصدها. ولهذا السبب استطاعت الليبرالية التحول إلى جسر فكرى بين الفردية فى عهدها المبكر والتي ورثت من فلسفة عصر الثورة، وبين اعتراف بحقيقة وقيمة المصالح الاجتماعية والجماعية التى مالت بوجه عام إلى تقديم نفسها فى أشكال معادية لليبرالية. وهكذا كان فى استطاعة غرض الليبرالية المتأخرة أن يصبح فى آن واحد الحفاظ على الحريات السياسية والمدنية التى تضمنتها الفردية، وتكييفها بحيث تتمشى مع التغييرات المطردة للنظام الصناعى والقومية، وهى التغييرات التى ولدت فلسفات هددت بإلغائها وتسليما بالحرية السياسية على أنها إضافة ذات قيمة مستديمة إلى الثقافة الحديثة، كان لايزال فى مستطاع الليبرالية أن تلبى مهمة جعلها أكثر منالا إلى حد بعيد بالنسبة لأكثر عدد من الأفراد، ومن ثم خيراً اجتماعيا أصيلا وعلى ذلك، يكون تقسيم الليبرالية إلى فترتين شيئا أكثر نوعاً ما من تيسير فى التفسير لقد أريد به الإيحاء بتغيير على جانب كبير من الأهمية يصاحبه استمرار له نفس الأهمية. ولعل الخط الفاصل يمكن رسمه على أفضل وجه عند «جون ستيوارت مل» لأن فلسفته استقرت بشكل عجيب على كلا جانبي الخط وبناء على ذلك، وسوف يتناول هذا الفصل النسخة الكلاسيكية لليبرالية الخاصة بالراديكاليين الفلسفيين، ويتناول الفصل التالى تنقيح الليبرالية وتجديدها.

مبدأ القدر الأعظم من السعادة

كانت فلسفة الراديكاليين الفلسفيين الاجتماعية في جوهرها برنامجاً من إصلاحات قانونية واقتصادية وسياسية تربطها، كما حسبوا، حقيقة كونها مستمدة جميعاً من مبدأ أعظم السعادة لأكبر عدد. لقد اعتقدوا أن هذا المبدأ هو المرشد العقلي الوحيد لكل من الأخلاقيات الخاصة والسياسة العامة، وكان القصد من الجزء النظري من فلسفتهم أن يجعل هذا المبدأ قابلاً للتطبيق بدقة أكثر على المشكلات العملية ولم يكن أى عضو من الزمرة فى الواقع بما فيهم بنتام نفسه، مشهوراً بأى حال بالأصالة الفلسفية أو حتى بالتمكن الراسخ جداً من المبادئ الفلسفية لقد أعطى الأسلوب الشكلى والاستدلالي للعرض الذى ادعوه، مظهر نظام لفكرهم يتضح عند التحليل أنه خداع. إن الترتيب الذى بدت فيه الأجزاء العديدة للمذهب له أهميته من ناحية أن علاقتها كانت عملية أكثر منها منطقية كان بنتام فى الأصل، وبالتأكيد حتى بلوغه الستين من عمره تقريباً، مهتماً تماماً بالإصلاحات القانونية، وتوقع أنها سرعان ما تتحقق عن طريق حكم مستبد مستنير أكثر مما تتحقق على أيدي ليبرالية سياسية. ولذلك فضل بعد نشر كتابه «مبادئ الأخلاق والتشريع» فى سنة ١٧٨٩، أن يخاطب جمهور القارة بنشر مصنفاته الأخيرة عن الفقه باللغة الفرنسية. ولم تعد أفكاره إلى إنجلترا قبل عشرينيات القرن التاسع عشر عن طريق ترجمة مصنفاته الفرنسية، أو عن طريق نشر مصنفات جديدة مثل كتاب «الأساس المنطقى للبيئة القضائية» الذى أشرف جون ستيوارت مل على تحريره من واقع مخطوطاته ونشره فى سنة ١٨٢٧ وفى هذه الأثناء وحوالى سنة ١٨٠٨، استطاع جيمس مل إقناع بنتام بأن الإصلاح القانونى فى إنجلترا يتوقف على جعل التمثيل فى البرلمان ليبرالياً، وفى ذلك الوقت فقط تخلى عن سياسة المحافظين التى كان قد تبنى فيها لم يكن التغيير بأى حال من الأحوال، راجعاً إلى اعتماد الليبرالية المنطقى على مبدأ أكبر قدر من السعادة، بل كان راجعاً فقط إلى الأمل فى أنها قد تبرهن على أنها أداة للإصلاح القانونى عملية بدرجة أكبر من الأرستقراطية أو الحكم المستبد المستنير.

وبأسلوب مشابه إلى حد ما، فإن نظرية الراديكاليين الفلسفيين الاقتصادية، التي كانت أساساً من عمل «ريكاردو» وطورت بدون أى اتصال وثيق بالإصلاحات القانونية التي كانت موضع اهتمام بنتام، ووجهت منذ البداية نحو الغرض العملى، وهو تحرير التجارة من القيود التي كانت تفرضها عليها تعريفه جمركية حامية على المواد الغذائية. وقوانين الملاحة وهذه الإصلاحات أيضاً، شأنها شأن الإصلاح القانونى، كان لا يمكن أن تتحقق إلا بتحطيم الاحتكار السياسى الذى تمتعت به طبقة ملاك الأرض الإنجليز، إن چيمس مل لم يقم بفحص نظرى للمبادئ السيكولوجية والفلسفية التى أعلنت الجماعة دائماً أنها تعتمد عليها، إلا بعد أن أصبحت أمثال هذه الأغراض العملية فى الطريق إلى التحقيق. فكتابه «تحليل ظواهر العقل البشرى» نشر فى سنة ١٨٢٩ وكان قد بلغ الخامسة والستين من العمر وهذا الكتاب الذى كان يجب، منطقياً، اعتباره حجر الزاوية فى المذهب، لم يزد فى الحقيقة إلا قليلاً عن كونه ترتيباً منهجياً، فى أسلوب استدلالى وجازم إلى درجة عالية، للسيكولوجية الترابطية التى طلع بها قبل ذلك بثمانين عاماً دافيد هارتلى، وعلماء الأخلاق الإنجليز فى القرن الثامن عشر، والمفكرون الفرنسيون أمثال كوندياك وهلفيشيوس. إن ما أسهم به مل فى هذه السيكولوجية قليل من ناحية الأصالة، ولم يسهم بشئ يميل إلى جعلها متمشية مع دراسة واقعية للسلوك البشرى مبنية على المشاهدة وكانت تجريبية أصحاب مذهب المنفعة المزعومة مليئة فى الواقع بدعاوى غير مدروسة ولعله كان فى الإمكان أن يؤخذ فى علم الأخلاق بمبدأ القدر الأكبر من السعادة، وهو ما حدث فى الغالب فى الماضى، بدون سيكولوجية مذهب اللذة التى كان يفترض فيها أنها تدعمه، وكانت الإصلاحات التى جرت الدعوة إليها باسم أقصى القدر من السعادة متضمنة فقط إذا ما استكمل المبدأ بعدد كبير من المقدمات المنطقية غير المرتبطة بالمنهج.

وبخلاف علم الاقتصاد، كانت معالم التفكير المبنى على مذهب المنفعة قد تضمنها كتاب بنتام المبكر «نبذة عن الحكم» الذى نشره فى سنة ١٧٧٦، وكان نقداً موجهاً إلى «تعليقات» بلاكستون، وهجوماً فى شخصه على مهنة القانون كلها

وعلى فكرة الهويج عن الحكم الإنجليزي. وهكذا أعلن بنتام اهتمامه الرئيسي وهو قضية الإصلاح القانوني وعرض بإيجاز وجهة النظر التي طورها فيما بعد في سلسلة طويلة من الكتب عن الفقه. قال إن بيان بلاكستون عن القانون الإنجليزي يعتبر على أحسن الفروض تفسيرياً - أي إنه يصف القانون كما هو - أو يعتبر على أسوأ الفروض دفاعاً عن «الحالة الراهنة» متذكراً في ثوب تفسير. إن وظيفة الفقه الحققة «تتعلق بالرقابة» أي نقد النظام القانوني بهدف تحسينه. ويتطلب مثل هذا النقد معياراً للقيمة وهو مالا يمكن أن يوفره سوى مبدأ المنفعة. «إن أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس هو مقياس الصواب والخطأ» ونسب بنتام هذا التبصر إلى هيوم؛ فحينما قرأ مصنفاً هيوم لأول مرة قال إنه شعر كما لو كانت الغشاوة قد سقطت عن عينيه لقد هدم نقد هيوم جهاز الحقوق التي لا تمس برمته والقيود التعاقدية على سلطة الحكم بأن أظهر أنها إما عديمة المعنى وإما أنها إشارات مشوشة لمبدأ المنفعة الواضح فالحكم أساسه ليس التعاقد بل الحاجة البشرية ومبرره الوحيد إشباع الحاجات البشرية ونتيجة لذلك استخلص بنتام، وربما معتمداً على هوبز قدر اعتماده على هيوم تمجيد بلاكستون للدستور الإنجليزي، وأن تقسيمه المفترض للسلطات ينتمي إلى عالم الأساطير. فالسلطة القانونية بحكم طبيعتها ذاتها لا يمكن أن يحد منها القانون، لا بد للسلطة في كل مجتمع سياسي من أن تكمن في شخص ما أو في عدة أشخاص تمود الآخرون طاعتهم. وأكد بنتام أن هذا يصدق على الحكومات الحرة والمستبدة على السواء كلاهما في الواقع مختلفان بالنسبة إلى مسئولية الحكام عن أعمالهم، وبحرية الرعايا في النقد وفي التجمع من أجل أغراض سياسية وبحرية النشر، ولكنهما لا يختلفان من حيث السلطة التي يمارسانها وهكذا وضع كتاب «نبذة عن الحكم»، الأفكار الرئيسية التي حركت الراديكاليين الفلسفيين: مبدأ أكبر قدر من السعادة كمقياس للقيمة، والسيادة القانونية كدعوى ضرورية للإصلاح عن طريق العملية التشريعية وفلسفة تشريع مكرسة لتحليل «ونقد» القانون في ضوء إسهامه في السعادة العامة.

كان كتاب «نبذة عن الحكم» انتقادياً بوجه عام، ولكن بنتام شرع في نفس الوقت في البناء. فكتاب «مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع» الذي طبع بصفة

خاصة في عام ١٧٨٠ ونشر في عام ١٧٨٩، وحد فلسفات علم النفس والأخلاق والفقه وفق خطوط سبق أن أوحى بها هلفيشيوس. وأكد بنتام أن اللذة والألم لا يوفران فقط معيار القيمة الذي يحتاج إليه تشريع «رقابى» بل يوفران أيضا أسباب السلوك الإنساني التي يستطيع بها المشرع الحاذق أن يسيطر عليه ويوجهه.

«لقد وضعت الطبيعة الجنس البشرى تحت حكم سيدين مسيطرين، «الألم» و «اللذة». إن لهما وحدهما حق الإشارة إلى ما ينبغي أن نعمله، وأيضا إقرار ما سنعمله. ويلتصق بعرضهما معيار الصواب والخطأ من جهة، وسلسلة من الأسباب والنتائج من جهة أخرى»^(٤).

وبناء على ذلك ضمن بنتام الآن في نظريته نوعا من بيان مطول وعلى درجة عالية من التخطيط للذة والألم كقوى دافعة، مقصودا به إظهار كيف يمكن حساب مقدارهما وتأثيرهما. وافترض على غرار ما درج عليه علماء الأخلاق أن اللذة والألم قابلان للقياس، فقدر معلوم من أحدهما يعوض مقدارا مماثلا من الآخر، وفي الإمكان أيضا جمعهما بحيث يمكن حساب مجموع من اللذات الأمر الذي يحدد القدر الأكبر من السعادة لفرد ولمجموعة من الأفراد أيضا. ولا بد في هذا الحساب أن ينظر بعين الاعتبار إلى أربعة «أبعاد» أو مظاهر للذة أو الألم: حدتها، دوامها، التآكد الذي بموجبه ستتبع نوعا ما من السلوك، وبعد الوقت الذي ستحدث فيه وبما أن وحدة من اللذة أو الألم تميل إلى أن تستحث غيرها، وجب أن يؤخذ هذا الميل أيضا في الحسبان. كما أن عدد الأشخاص موضع التأثير لا بد وأن يدخل في الاعتبار في أي حساب اجتماعي. كان بنتام يتحدث في العادة كما لو كان يعتقد أن البشر يتصرفون في الحقيقة تبعا لنوع ما من مثل هذا الشكل الهندسى أضلاعه هذه القوى العقلية، رغم أنه اعترف في بعض الأحيان أن فكرة جمع اللذة، ولا سيما لذات أشخاص متعددين، تعتبر خيالية إن ما هو صحيح على وجه اليقين هو أنه اعتبر الخيال «ادعاء تكون بدون التسليم به، جميع التعليقات السياسية في حالة توقف» لم تكن له في الواقع مهارة في الملاحظة السيكولوجية، ولا أي اهتمام بها في حد ذاتها ولكنه تطلع إلى أن يكون «نيوتن العلوم الأخلاقية».

خاصة في عام ١٧٨٠ ونشر في عام ١٧٨٩، وحد فلسفات علم النفس والأخلاق والفقه وفق خطوط سبق أن أوحى بها هلقيشيوس. وأكد بنتام أن اللذة والألم لا يوفران فقط معيار القيمة الذي يحتاج إليه تشريع «رقابى» بل يوفران أيضا أسباب السلوك الإنسانى التى يستطيع بها المشرع الحاذق أن يسيطر عليه ويوجهه.

«لقد وضعت الطبيعة الجنس البشرى تحت حكم سيدين مسيطرين، «الألم» و «اللذة». إن لهما وحدهما حق الإشارة إلى ما ينبغى أن نعمله، وأيضا إقرار ما سنعمله. ويلتصق بعرضهما معيار الصواب والخطأ من جهة، وسلسلة من الأسباب والنتائج من جهة أخرى»^(٤).

وبناء على ذلك ضمن بنتام الآن فى نظريته نوعا من بيان مطول وعلى درجة عالية من التخطيط للذة والألم كقوى دافعة، مقصودا به إظهار كيف يمكن حساب مقدارهما وتأثيرهما. وافترض على غرار ما درج عليه علماء الأخلاق أن اللذة والألم قابلان للقياس، فقدر معلوم من أحدهما يعوض مقداراً مماثلاً من الآخر، وفى الإمكان أيضا جمعهما بحيث يمكن حساب مجموع من اللذات الأمر الذى يحدد القدر الأكبر من السعادة لفرد ولمجموعة من الأفراد أيضا. ولا بد فى هذا الحساب أن ينظر بعين الاعتبار إلى أربعة «أبعاد» أو مظاهر للذة أو الألم: حدثها، دوامها، التأكد الذى بموجبه ستتبع نوعا ما من السلوك، وبعد الوقت الذى ستحدث فيه وبما أن وحدة من اللذة أو الألم تميل إلى أن تستحث غيرها، وجب أن يؤخذ هذا الميل أيضا فى الحسبان. كما أن عدد الأشخاص موضع التأثير لا بد وأن يدخل فى الاعتبار فى أى حساب اجتماعى. كان بنتام يتحدث فى العادة كما لو كان يعتقد أن البشر يتصرفون فى الحقيقة تبعا لنوع ما من مثل هذا الشكل الهندسى أضلاعه هذه القوى العقلية، رغم أنه اعترف فى بعض الأحيان أن فكرة جمع اللذة، ولا سيما لذات أشخاص متعددين، تعتبر خيالية إن ما هو صحيح على وجه اليقين هو أنه اعتبر الخيال «ادعاء تكون بدون التسليم به، جميع التعليقات السياسية فى حالة توقف» لم تكن له فى الواقع مهارة فى الملاحظة السيكولوجية، ولا أى اهتمام بها فى حد ذاتها ولكنه تطلع إلى أن يكون «نيوتن العلوم الأخلاقية».

واعتبر أن أوهامه السيكلولوجية ليست أشد عنفا من بعض ما ثبت أنه ذو فائدة في علم الميكانيكا.

كان لنظرية اللذة والألم عند بنتام، وكذلك للسيكلولوجية المبنية على الإحساس المرتبطة بها، قيمة أخرى بجانب تمكينه من حساب آثار التشريع فقد اعتقد أنه باستخدام هذه السيكلولوجية يستطيع أن يتتبع ويبطل مفعول تلك «الأوهام» التي رآها في كل مكان في الدراسات الاجتماعية وفي التعليل السياسي وكانت نظريته في المعرفة اعتبارية بشكل جامد، وهي صفة لعلها ترجع إلى هوبز أكثر مما ترجع إلى هيوم. إن أى اسم الآن هو اسم شيء ما، وذلك الشيء لا يبد في النهاية أن يكون قدراً ضئيلاً محسوساً من تجربة حسية. ومعنى أى اسم تحدده التجربة التي يشير إليها، أى «مرجعها» كما قد يطلق عليه الآن ومن ثم، فبقدر ما تشير الأسماء إلى أشياء موجودة حقيقية، فإنها، إذا جاز التعبير، مجموعات من أسماء المعرفة؛ ويوصفها مصطلحات عامة تعرض نفسها على الأقل لخطر أن تصبح خيالية إذا جرى التفاؤل عن هذه الحقيقة، إن الكائنات الخيالية ضرورية حقا من أجل «يسر الحديث»، («علاقة» مثلا بدلا من «أشياء ذات علاقة»)، ولكن الوضوح يتطلب أن يكون المرجع الفعلي معلوماً تماماً «كان الباعث على الأسى التشوش والغموض الناتجين عن استخدام الأسماء الخيالية بدلا من أسماء الأشياء الموجودة الحقيقية»⁽⁵⁾. ومن الضروري أن يكون في الإمكان دائماً التحديد الدقيق للتجربة الملموسة المشار إليها. وكما قال وليام جيمس بعد ذلك بسنوات عدة لا بد لكل اختلاف أن يحدث اختلافا في نظر أى عالم تجريبي. وفي نظر بنتام تكمن منفعة هذه النظرية في الأشياء الخيالية، في مجالات السياسة والتشريع بوجه خاص فكلما المجالين ملئ بالخرافات، وكان مقتنعا بأن الخرافة القانونية «لم تستخدم أبداً لأى غرض سوى تبرير شيء كان لا يمكن بغير هذا تبريره». فاصطلاحات مثل الحقوق والملكية والتاج والرفاهية العامة كلها عرضة لاستخدام وهمي، وعادة من أجل الدفاع عن مصالح راسخة والواضح من وجهة نظر بنتام أن أية هيئة جماعية كالمجتمع أو الدولة، خيالية؛ وكل ما يعمل باسمها إنما يعمل بمعرفة شخص ما، ويكون خيرها كما قال بنتام: «مجموع مصالح الأعضاء

العديدين الذين يكونونها» ومن ثم، فإن منفعة مبدأ أكبر قدر من السعادة، تكمن في الواقع في أنه المذنب الأعظم للخرافات، لأنه يعنى أن الأهمية الحقيقية لأي قانون أو نظام يجب أن يحكم عليها في ضوء ما يفعله، وعلى قدر المستطاع بموجب ما يفعله لأفراد معينين ليس في الإمكان طبعاً، كما عرف بنتام، تعقب وقوع النتائج بالضبط في كل الحالات، ولكن أي شيء يفتقر إلى ذلك يعتبر تهرباً وبما أن القيمة متطابقة مع اللذة، واللذة لا يمكن أن تحدث إلا في تجربة كائن بشري ما، فإن قيمة القانون والحكم لا بد وأن تستقر فيما لها من آثار على حياة وحظوظ رجال ونساء حقيقيين مثل هذا المبدأ يعتبر من مصادرات أية فلسفة ليبرالية، ولكنه لا يتضمن بالطبع، التسليم بركاكة سيكولوجية بنتام.

نظرية بنتام في القانون

إن مبدأ القدر الأكبر من السعادة وضعه على ما اعتقد بنتام، أداة كلية بالفعل في أيدي المشروع الحاذق فيه يستطيع «أن يقيم بناء السعادة بواسطة المنطق والقانون»؛ ذلك أنه يوفر نظرية في طبيعة الإنسان الأساسية، تقيّماتها ودوافعها على السواء، وهي التي افترض بنتام أنها قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان. فالمشرع لا يحتاج إلا إلى معرفة الأحوال الخاصة بالزمان والمكان التي أنتجت تقاليد وعادات خاصة. وعندئذ يستطيع أن يسيطر على السلوك عن طريق تخصيص آلام وعقوبات لإحداث أفضل النتائج المرغوب فيها. وكانت القيود الوحيدة على المنهج والتي اعترف بها بنتام سيكولوجية وأخلاقية تشدد من جانب على ما يستطيع القانون أن يفعله، ومن جانب آخر على ما يمكنه محاولة فعله بصورة حكيمة. لقد اعتقد بطبيعة الحال أن ليس ثمة قيود قانونية مفروضة عليه فحتى القيود الضخمة المفروضة بفعل عرف استقر وقتاً طويلاً، أو أنظمة مسلم بها لمدة طويلة، هذه القيود فسرها بنتام بأنها سيكولوجية، نظراً لأنه اعتبر العرف والأنظمة عادات فحسب فهي ككل العادات تتضمن تهديدات كثيرة لتعديل ذكي للوسائل والغايات؛ إنها مصدر المصطلحات الفنية والتخيلات التي قصد بمبدأ أكبر قدر من السعادة أن يوضحها. وهذا الارتباب في العرف وإخضاعه الكامل للتشريع كانا من المميزات الرئيسية لفقه بنتام وارتبط معهما عدم مبالاة

أو بالأحرى ازدراء بالتاريخ كعامل فى الدراسات الاجتماعية. كان التاريخ فى الأغلب، من وجهة نظر بنتام، خلاصة وافية لجرائم وحماقات الجنس البشرى ولعل نزعة العقل هذه كانت السبب الرئيسى الذى من أجله بدت فلسفته الاجتماعية قديمة وبالية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وحتى حواريه، جون ستيوارت مل، راح يعتبرها ضعفاً، ومن المؤكد أنها غالباً ما كانت مسؤولة عن فهم سطحى للفوارق العميقة بين أناس تربوا فى بيئات ثقافية مختلفة ورثوها.

إن فقه بنتام الذى لم يكن أعظم أعماله فحسب، بل واحد من أعظم المنجزات الفكرية المشهورة فى القرن التاسع عشر، ينحصر فى التطبيق المنسق لوجهة النظر التى سبق عرض معالمها منذ قليل، على كل فروع القانون، المدنى والجنائى، وعلى قانون الإجراءات وتنظيم الجهاز القضائى^(٦) وكان الغرض منه فى كل الحالات كماً جادل فى البداية ضد بلاكستون، انتقادياً أكثر منه وصفيًا، و«رقابياً» أكثر منه تفسيريًا ومن ثم ففى كل فروع التشريع فرق بين ما سماه بالمنهج الطبيعى وما دعاه المنهج الفنى. فالأخير ينحصر فى أخذ التقسيمات والإجراءات الفنية المسلم بها بالقانون، والمجسمة فى مصطلحاته العرفية ووثائقه الرسمية وعملياته، وذلك حسب قيمتها الظاهرية. مثل هذا التشريع يكون أثره فى أفضل الأحوال رد الأفكار القانونية إلى نوع من النظام الشكلى وعلى عكس ذلك، يتصور المنهج الطبيعى كل التحريمات القانونية وكل الإجراءات المتخذة لتنفيذها فى ضوء منفعتها، وسائل لتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس وتكون مشكلة المشروع هى فى جوهرها التحديد الصحيح للعقوبات لإحداث نتائج مرغوب فيها.

وفى مجال القانون المدنى تطلب هذا المنهج تحليلاً للحقوق والالتزامات القانونية فى ضوء ما يسببه تنفيذها من معاونة أو تعويق فى تبادل السلع والخدمات التى تتوقف عليه المنفعة فمن طبيعة الحال، يجب أن يفرض كل التزام قانونى قيداً على حرية مثل هذه المبادلات إن حقاً لشخص ما ينطوى على معنى أن حرته فى التصرف تضمنها عقوبة تمنع شخصاً آخر من العدوان عليها، ولا يمكن تبرير هذا إلا بالمنفعة النسبية لمثل هذا القيد بالمقارنة مع ما كان يحدث لو

أن تصرفات كلا الشخصين تركز للاختيار الطوعى. ففى كل الحالات تقاس منفعة التشريع بلغة فعاليته ومبلغ وكلفة تنفيذه، وبوجه عام تقاس بنتائجه فى إيجاد نظام للتبادل يكون على العموم مفيداً لأغلب أعضاء المجتمع. المنفعة هى الأساس المعقول الوحيد لجعل التصرف إجبارياً. فحقوق الملكية تبررها بوجه عام الحاجة إلى الأمن، وإلى جعل نتائج السلوك مما يمكن حسابه، وتجنب ضروب الإحباط التى تعقب القلق وخيبة الأمل، أى إن هذه الحقوق يبررها بالتأكيد تصور محدود للأمن الاجتماعى. وأمن الملكية فى رأى بنتام شرط كبير لتحقيق أكبر قدر من السعاده، ولكنه، كما أدرك، مبدأ محافظ إلى درجة عالية. فهو يعنى الحماية القانونية لتوزيع الملكية القائم فى أى وقت معلوم وكمسألة متعلقة بالسياسة كان مقتنعاً بأن القانون ينبغى أن يهدف إلى توزيع متساو نسبياً للملكية، أو على الأقل، لا يستهدف خلق فوارق قسرية ومن الناحية العملية يجب أن يحقق نوعاً ما من توازن عملى بين الأمن والمساواة وكذلك إن قدسية التعاقد التى اعتقد بنتام أن التشريع عاجلها على أنها نوع من الرقية، شأنها شأن استحالة القرىان إلى لحم ودم المسيح فى علم اللاهوت، لا يبررها حقاً إلا كونها تسهم فى صيانة المعاملات التجارية وإمكانية الاطمئنان إليها.

وفى مجال القانون الجنائى، وكما اعتقد بنتام، يوفر مبدأ المنفعة منهجاً طبيعياً للوصول إلى نظرية معقولة فى الجزاءات إن المنهج الفنى يبدأ من الافتراض بأن الجريمة «تستحق» العقاب، ولكن مفهوم الجزاء لا يمكن تعريفه أساساً إلا فى ضوء الأساليب والأفكار الموجودة. أما المنهج الطبيعى فيبدأ أعلى عكس ذلك من مبدأ كون العقاب دائماً شراً حيث إنه يسبب ألماً ولا مبرر له إلا بقدر ما يمنع شراً أعظم فى المستقبل، أو يمحو شراً سبق فعله. فالفقه الجنائى يجب أن يهين تصنيفاً واقعيّاً للجرائم، ليس فى ضوء فئات عرفية من القانون اعتبرها بنتام بحق، متناقضة وإلى حد كبير غامضة، بل فى ضوء الضرر الذى توقعه بعض أساليب التعرف، ومدى تأثير هذه الأضرار على أفراد معينين أو على طبقات وعلى الجمهور العام. وعليه أيضاً أن يوفر تصنيفاً مشابهاً للعقوبات حتى يتسنى تخصيص العقوبة للجريمة، ومنع أو إصلاح الضرر بالقدر الممكن من

الفعالية. فالقاعدة بوجه عام هي أن الألم الناتج عن عقوبة لا بد وأن يزيد على الفائدة المكتسبة بارتكاب الجريمة، ولكن لا بد وأن يزيد قليلاً بقدر الإمكان عن الشر الناتج عن الجريمة. هذا الجزء من مصنف بنتام يشبه كثيراً النتائج التي سبق أن استخلصها بيكاريا، وهو تابع آخر لهلفيشيوس، وإن كان هذا الجزء أكثر تنسيقاً وكان من الغريب نوعاً أنه لم يكرر النتيجة السليمة التي وصل إليها بيكاريا، وهي أن التأكد من أن العقاب الرادع أشد فعالية من القسوة ومع ذلك، فمن الصحيح أن بنتام كان من الناحية العملية يحبذ مثل اقتراحات سير صمويل روميللي، لاستئصال الجزاءات الوحشية والعقوبة تماماً التي شوهدت قانون العقوبات الإنجليزي في بداية القرن التاسع عشر. ويبدو في فقهه الجنائي، كما في معظم مشروعات بنتام الإصلاحية، أنه كان يحركه حب النظام والكفاية أكثر مما كانت تحركه الدوافع الإنسانية النزعة، وإن كان من الإنصاف القول بأنه أنفق مقادير طائلة من كل وقته وثروته الخاصة لإدخال التحسينات في السجون كانت القوة الدافعة لشخصيته هي الاستتارة، وكان أكثر اهتماماً بمصالح الجمهور العام منه بمصالح التعماء أو إصلاح المنحرفين.

ربما كانت نظريته في الإجراءات القانونية والتنظيم القضائي هي التي ابتدع فيها بنتام أكثر أفكاره تميزاً له، وهنا بالتأكيد ابتعد كثيراً عن التقليد الليبرالي، كما كان موجوداً قبله. ففى سبيل رغبته في تبسيط الإجراءات وتحسين كفاية المحاكم اقترح التخلي تماماً تقريباً عن القيود والضمانات التي كانت تعتبر ضرورية لحماية حقوق الرعايا. وهنا أمد بنتام قانون الإجراءات بالمبادئ التي كان قد تبناها بالنسبة إلى القانون الدستوري في كتابه «نبذة عن الحكم» فأوضح بشكل صحيح أن الشكلية القانونية والقواعد المصطنعة عن إمكانية قبول الأدلة، كانت قائمة إلى حد بعيد على اعتقاد أن القانون الموجود بذاته فاسد وأن الحكم خطر، وأكد أنه لو كان هذا الاعتقاد صحيحاً، لكان العلاج المعقول تحسين القانون وليس إضعاف المحاكم وشدد على أن الشكلية والغموض والصياغة الفنية ينتج عنها أكبر قدر من التكلفة والعطل والفيض للمتقاضين، وحبس العدالة عن أعداد كبيرة من الأشخاص، وجعل نتيجة العمليات القانونية تقوم على الهوى وغير

مؤكددة هذا النسق الفنى كما دعاه بنتام اعتبره شيئاً لا يقل عن مؤامرة من جانب رجال القانون للكسب عن طريق خداع الجماهير. وحتى فى كتابه «نبذة عن الحكم»، قدم احتراماته إلى المحامين، وطاردهم طوال حياة مديدة بالحقق الذى يستشعره دعاة الإصلاح.

«جنس سلبى وواهن، على استعداد لابتلاع أى شىء»، والإذعان لأى شىء؛ بعقول غير قادرة على تمييز الصواب عن الخطأ، وبعواطف مماثلة غير متحيزة لكليهما؛ عديم الحس قصير النظر، عنيد، كسول، ولكن عرضة لأن يزج فى اضطرابات عنيفة برعب كاذب؛ أصم الأذن عن صوت العقل والمنفعة العامة؛ خانع فقط لهمس المصلحة ولإشارة القوة^(٧)».

كان مثل بنتام الأعلى أن «كل إنسان محامى نفسه». ولهذه الغاية حث على استبدال الدفاع الشكلى للإجراءات غير الرسمية أمام المحكمين الذين قد يهدفون إلى التوفيق، بقبول عام لأى نوع من البيئة الوثيقة الصلة بالقضية، ويقدر كبير من حرية التصرف القضائى بدلا من القواعد الجامدة، لاستبعاد مالا علاقة له بالموضوع. وفيما يخص تنظيم المحاكم هاجم بنتام بصفة خاصة أسلوب دفع أتعاب للقضاة وموظفى المحاكم الآخرين بدلا من مرتبات؛ وهاجم السلطات المقسمة والمتداخلة والمتعارضة للمحاكم الإنجليزية القائمة؛ ونظام المحلفين الذى اعتقد أنه كان يتمتع بشعبية لا يستحقها تماماً.

لقد أسست نظرية بنتام فى القانون وجهة نظر الفقه التحليلى التى كادت تكون النسق الوحيد للموضوع المعروف بوجه عام لرجال القانون الإنجليز والأمريكيين طوال القرن التاسع عشر. وهذه «المدرسة» ترتبط عادة باسم جون أوستن، ولكن أوستن فى الواقع لم يفعل أكثر من أن يضم بشكل منسق أفكاراً كانت مبعثرة فى أرجاء مصنفات بنتام الضخمة وغير الصالحة دائماً للقراءة فى الغالب^(٨). كان أثر عمل أوستن الهام فى النظرية السياسية إضفاء أهمية مبالغ فيها على نظرية السيادة التى كانت فى الواقع عرضية بالنسبة لخطة بنتام لإصلاح المحاكم عن طريق الرقابة البرلمانية إن وضوح التنظيم يتضمن حقا أن المسئولية ينبغى أن تستقر بشكل محدد فى جهة ما، ولكن فكرة بنتام بأن أية

حكومة هي مجرد بعض أشخاص معينين جنبوا لأغراض الحكم واعتاد الرعايا طاعتهم، فكرة غير كافية إلى حد كبير لتفسير الدور الذي تلعبه المؤسسات في السياسة ومما كانت له أهمية تاريخية أكبر إلى حد بالغ، من نظرية السيادة، حقيقة أن مصنف بنتام في الفقه وفر الخطة التي بموجبها أعيد النظر تماماً في إدارة الجهاز القضائي في إنجلترا، وأضفى عليه الطابع العصري، خلال القرن التاسع عشر حقيقة لم يؤخذ بأفكار بنتام أبداً بصورة تنسيقية، ولم توضع موضع التنفيذ في أي زمن واحد، وكذلك الشأن أيضاً بالنسبة لبعض أفكاره، وخاصة التقنين العام للقانون الإنجليزي ولكن في سلسلة متوالية طويلة من القوانين، تم إصلاح شامل للقانون والمحاكم، واتبع الإصلاح في عدد مذهل من الحالات الاتجاه الذي سبق أن دلت عليه انتقادات بنتام^(٩). ولقد قال سير فرديريك بولوك بحق إن كل إصلاح هام للقانون الإنجليزي خلال القرن التاسع عشر يمكن إرجاعه إلى تأثير أفكار بنتام.

ومع ذلك، فإنه لصحيح بالتأكيد أن فقه بنتام لم يحدده بمثل هذا القدر من الكمال مبدأ المنفعة كما ظن. فالمنفعة في الواقع كلمة غير محدودة تماماً إلى أن يعين الإنسان بالتخصيص منفعة ماذا؟ ولمن تكون؟ كانت العناصر الليبرالية في فلسفة بنتام تكمن إلى حد بعيد في مقدماتها المنطقية المفهومة ضمناً. فعندما قال إن «إنساناً واحداً يساوي ما يساويه إنسان آخر تماماً»، أو إنه في حساب القدر الأعظم من السعادة يكون كل شخص «محسوباً كواحد ولا يحسب واحد بأكثر من واحد، فالواضح أنه كان يستعير مبدأ المساواة من القانون الطبيعي والواقع، أنه لم يعتمد فقط على الدعوى غير القابلة للإثبات بأن لذة إنسان واحد شبيهة بلذة إنسان آخر كان وراء شغفه بالنظام والكفاية مصادرات ليبرالية أصيلة، وبخاصة قيمة شكل إنساني الطابع من العيش لجميع الأشخاص، وهي مصادرات لم تشملها الكفاية ولا مبدأ القدر الأعظم من السعادة ومن الصحيح أيضاً، أنه بسبب فردية فقهه كان به نوع من التحيز غير المقصود للقاعدة القائلة بأن قانوناً يجب أن يحكم عليه بمدى تأثيره في الكائنات البشرية، وعلى أفراد معينين بقدر الإمكان، كانت مبدأ ليبراليا راسخاً، ولكنها كانت في التطبيق على

بعض أنواع من القانون أسهل بكثير منها على غيرها إن القيد المفروض على حرية الملكية ظاهرة، ولكن النتائج المحددة لقانون يرمى إلى وقاية الصحة العامة لا يمكن بسهولة أن تظهر في تحسن صحة أى شخص واحد وكما سيصبح واضحاً، فإن مد نطاق حرية التعاقد لتشمل أكبر عدد من العلاقات الخاصة بقدر الإمكان، أدى إلى معان خداعة تماماً للحرية وليس ثمة شك في أن المعانى التى انطوت عليها فلسفة بنتام فى التشريع جعلت سن القوانين الاجتماعية أكثر صعوبة وكان فكره، وإلى حد بعيد جداً عما استوعب، متأثراً باعتبارات موضوعية، وخصوصاً بحقيقة أن الإصلاح القانونى فى أيامه كان إلى حد بعيد مسألة تتعلق بالتخلص من أساليب بالية. ومع ذلك فبرغم نواحى نقص واضحة فى فكره، فإن قلة من المفكرين فى تاريخ الفلسفة الاجتماعية هى التى كان لها ما لبنتام من تأثير واسع ومفيد.

النظرية الاقتصادية لليبرالية المبكرة

كادت فلسفة القانون الليبرالية تكون كلها من وحي بنتام. وكانت نظريتها الاقتصادية - المسماة بالاقتصاد الكلاسيكى أو نظرية «الاقتصاد المرسل» - جدلية أخرى من جدائل الفكر الليبرالى تدين قليلاً لبنتام ولكنها شبيهة فى الغرض ووجهة النظر. وعلى غرار آراء بنتام نفسه فى المسائل الاقتصادية، كانت مستمدة من مصنف آدم سميث «ثروة الشعوب». وإلى هذا كان قد أضيف العمل الذى قام به جيل من الكتاب الإنجليز فضلاً عن أعمال خلفاء كيناي والفيزيوقراط الفرنسيين ولقد أحرز الاقتصاد الكلاسيكى بيانه الأهم فى كتاب دافيد ريكاردو «مبادئ الاقتصاد السياسى» (١٨١٧) الذى ضم نظرية السكان المرتبطة باسم ت. ر. مالش T.R.MALTHUS وكذلك نظرية الربيع الاقتصادى التى كان مالش قد قررها والتى ارتبط اسم ريكاردو نفسه بها. وهكذا برز علم الاقتصاد، كدراسة اجتماعية مستقلة، بجانب فقه بنتام، وبجانب دراسة السياسة وكان، مثلما، يجرى تصويره بأنه يعتمد على القوانين العامة للطبيعة البشرية وهى القوانين التى قررتها السيكولوجية الترابطية والذاتية التى استخدمها بنتام. ومن ثم أفادت فى أنها تعلن القوانين لأى مجتمع اقتصادى بغض النظر عن الزمان والمكان، ودون

إشارة إلى حقوق التقادم المقامة بواسطة أنظم للقانون أو الحكيم وبناء عليه، كان الاقتصادى الكلاسيكى، فى نزعته ووجهة نظره الفكرية، متفقاً تماماً مع فلسفة بنتام - كان نوعاً من مذهب نيوتن الاجتماعى الذى اعتبر المؤسسات وتاريخها غير ذات أهمية من الناحية العلمية، إذ يمكن ردها إلى عادات للفكر والسلوك يمكن أن تفسرها تماماً قوانين بسيطة نوعاً للسلوك الفردى. هذه الدعوى القائلة بأن الاقتصاد والحكم مستقلان كل منهما عن الآخر، أو أنهما مرتبطان فقط بشكل غير مباشر عن طريق السيكلوجية الفردية، كانت أحد العناصر الأكثر تمييزاً فى وجهة نظر الليبرالية المبكرة وهى أيضاً الخاصية التى تجعل الاقتصاد الكلاسيكى الآن يبدو عتيقاً وباليأ بشكل خطير للغاية ولا يرجع هذا فقط إلى كون السيكلوجية الترابطية ذاتها كانت غير وافية تماماً، أو إلى كون سياسة «الاقتصاد المرسل» التى اعتنقها الاقتصاديون الليبراليون أصبحت باطراد مستحيلة فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر، وإن كان كلا القولين صحيحاً. الحقيقة الأساسية التى صارت أوضح باطراد بموجب السيكلوجية الاجتماعية وعلم الأجناس البشرية، هى أن كلا من المؤسسات السياسية والاقتصادية تعتبر دائماً عوامل مرتبطة فى أية حضارة، وأن مؤسسات حضارة ما، تشكل منذ النشأة المميزات الفطرية للأفراد الذين يكونونها ومهما يكن مآل قوانين السلوك البشرى فسوف تكون بالتأكيد ذات طابع عام إلى درجة بعيدة بحيث لا ترتبط بعلاقة مع أساليب أى زمان أو مكان معين.

وبرغم أن الاقتصاد الكلاسيكى كان يتطلع إلى أن يكون علماً، وبالتالي أن يكون مستقلاً عن الظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة التى نشأ فيها، إلا أنه على غرار فقه بنتام كانت تميزه الأغراض الإصلاحية العملية التى توخاها الذين أوجدوه لقد أحدث صلح سنة ١٨١٥ كساداً خطيراً فى سوق السلع الإنجليزية المصنوعة، فى الداخل والخارج على السواء ونتيجة لذلك، أبرز إلى السطح تفاوت المصالح الجذرى بين ملاك الأراضى الإنجليزية ورجال الصناعة الإنجليز الذى حجبتة أزمة الحروب النابليونية. كانت الزراعة قد تمتعت لمدة طويلة بسوق تحميها التعريفات الجمركية على الحبوب، على حين كانت مصالح التجار ورجال

الصناعة الإنجليز كلها فى جانب المواد الغذائية الرخيصة وكان رجال الصناعة أنفسهم فى ذلك الوقت، بما لديهم من تكنولوجيا أرقى منها فى أى بلد آخر، لا يحتاجون مطلقا إلى تدعيم حكومى. فى ظل هذه الظروف كان من الواضح أن سياسة قوامها حرية التجارة هى فى صالحهم، كما أن الضفت الذى جاء فى أعقاب الحرب فجر جدلا مهد السبيل إلى الإصلاح البرلمانى فى سنة ١٨٣٢، وبلغ الذروة بإلغاء قوانين القمح فى سنة ١٨٤٦، وكانت النتيجة بروز إنجلترا كأولى الشعوب الصناعية الحديثة وقد التزمت بالسياسات الليبرالية النموذجية لتجارة غير مقيدة، وبتوسيع نظام الحكم التمثيلى فى الداخل، وبالمثل الأعلى الممثل فى تحالف دولى من شعوب كلها تنتهج الليبرالية فى السياسة وكلها تسعى وراء مصلحتها الذاتية القومية فى إطار تقسيم دولى للعمل. وكان اقتصاد ريكاردو صفة مميزة لسنوات الجدل الذى تشكلت فيها نظرياته.

وبرغم أن الاقتصاد الكلاسيكى ادعى أنه نظام منطقى بشكل صارم، إلا أنه تضمن فى الحقيقة وجهتى نظر متباينتين وأسفرتا عن أفكار مختلفة جدا عن المجتمع الاقتصادى^(١٠). وقد عكس هذا الاختلاف فكرتين عن الطبيعة كانتا موجودتين ضمنا فى الفلسفة الحديثة منذ البداية فمن جهة، كان هناك اعتقاد بأن النظام الطبيعى هو بالفطرة بسيط ومتناسق ومفيد؛ ومن جهة أخرى كان هناك الاعتقاد بأنه خال من الصفات الأخلاقية، وأن قوانينه ليس علاقة بالعدالة أو المنطق أو الرفاهية الإنسانية وحتى فى فلسفة بنتام فى التشريع، وكما سبق القول، كانت ثمة مبادئ فى الحق الطبيعى تناقضت مع المذهب الطبيعى الصرف أو مذهب المنفعة اللذين استمدهما من هيوم، وأعلن اتباعه لهما. كان الاختلاف فى حالة اقتصاد ريكارد وهو بين ما سماه بنظرية السكون ونظرية الحركة فعلم الاقتصاد هو من وجهة نظر نظرية السكون نظرية تبادل السلع فى سوق تسودها المنافسة الحرة وفيها تتحدد الأسعار بفعل حالة السوق نفسها دون تدخل من أية قوى خلاف اختيارات الأفراد المشتركين فيها، ويجرى تصور المجتمع الاقتصادى على أنه مكون من منتجين فرديين، كل منهم يقدم منتجاته ويبادلها مع المنتجين الآخرين، وكل يشتري بأرخص ما يمكن ويبيع بأفضل سعر يحصل عليه أما من

وجهة نظر نظرية الحركة، فيكون علم الاقتصاد مع ذلك، نظرية في توزيع المنتج الكلى بين المنتجين - أو هو كما صاغه ريكاردو، «بحث في القوانين التى تحدد تقسيم منهج الصناعة بين الطبقات التى تتنافس فى إنتاجه». والعناصر الرئيسية التى يتكون منها هذا الجزء من العلم هى نظريات الربح والأرباح والأجور، فهذه هى أنواع الدخل الرئيسية التى يجب أن يقسم إليها منتج الصناعة ومن وجهة النظر هذه يتكون المجتمع الاقتصادى من طبقات بدلا من أفراد.

والواقع أن الفرق بين وجهتى النظر هاتين فرق بالغ جدا، ذلك أن سوقا حرة، خالية من كل عوامل التقييد الاحتكارى، كانت متصورة فى المدى الطويل على الأقل، عل أنها تخدم مصالح الجميع على السواء، وبالتالي تحقق أعظم خير لأكبر عدد فبموجب ما سماه آدم سميث «مبدأ الحرية الطبيعية البسيط»، تميل عمليات السوق باستمرار إلى إحداث أسعار على درجة من الانخفاض بحيث تتوافق مع الحفاظ على الخدمة، ومع ذلك تدر عائداً عادلا عن الجهد المبذول. وباختصار، فإن حرية التبادل الكاملة تنتج آليا توافقا طبيعيا بين المصالح، لا يحتاج الأمر بالنسبة إليه إلا أن يترك وشأنه حتى يحقق ما تسمح به الظروف من ميزة اقتصادية كبيرة لكل فرد. لكن تختلف الصورة للغاية إذا تفحصنا قوانين التوزيع، فهذه القوانين لا تسير فقط فى ضوء نظام من طبقات اقتصادية تحدد فيه مصير أى فرد إلى حد بعيد، تلك الأجزاء من الثورة التى تخصصها القوى الاقتصادية لطبقته، بل إنها تجعل من المحتم منطقيا، على ما اعتقد ريكاردو، أن مصالح كل طبقة بوجه عام لا بد وأن تكون دائماً مضادة لمصالح الطبقات الأخرى. ومن وجهة النظر هذه تكون حالة أى مجتمع اقتصادى بالمعنى الصحيح حالة صراع طبقى. وفضلا عن ذلك، لم يكن الاتجاه الذى توقع ريكاردو أن القوانين الديناميكية تقود فيه اقتصاداً آخذاً فى النمو، اتجاها يسير بالتأكيد نحو تجانس طبيعى بين المصالح.

وقد اعتمدت أولى هاتين النظريتين المتعارضتين على نظرية كمية العمل، أى على الافتراض بأن قيمة سلعة ما فى سوق حرة تحددتها كمية العمل اللازمة لإنتاجها. ولعل هذه النظرية كان ريكاردو يقصد بها توفير معيار اقتصادى مطلق،

وراء ذلك الحشد المريك من الأسعار التي تحدث في سوق فعلية فقد كان على الأسعار بوجه عام، كما افترض، أن تتأرجح حول القيمة تبعا للأحوال المؤقتة للعرض والطلب وهذا الغرض لم يتحقق لأن الحجة، كما سلم ريكاردو آسفا، كانت دائرية. في الواقع الأسعار هي نفسها الشئ الوحيد الذي يعطى مقياساً محدداً لكمية العمل في سلعة ما ولكن معنى من هذا النوع ومستمداً من هذا المذهب الطبيعي، كان بعيداً عن المعانى التي كانت ترتبط في العادة بنظرية كمية العمل كان لوك قد استخدمها في معنى أخلاقي لتبرير حق الملكية التي يحوزها الإنسان حينما «يمزج» عمله مع السلع التي ينتجها، وكان آدم سميث قد استعمل النظرية لتطوير مفهوم السعر «الطبيعي» الذي اعتبره بصفة عامة سعراً عادلاً ذلك أنه إذا كان يجري تبادل السلع تبعا لكمية العمل المبذولة في إنتاجها، لبدا أن هذا يستتبع أن البائعين والمشتريين بوجه عام (مع إهمال الانحرافات المؤقتة) يجب أن يلتقوا في السوق وأن يأخذوا منها كميات متعادلة من القيمة. أى إن كل واحد يستطيع بوجه عام أن يحتفظ بقيمة معادلة لكمية العمل التي كان قد استغرقها، ويستطيع في الواقع أن يستبقى القيمة الكلية التي سبق أن أنتجها ومن ثم، يمكن لتبادل حر كامل أن ينتج نظاماً من العدل «الطبيعي» وليس ثمة شك في أن نظرية كمية العمل لقيت القبول من جانب أتباع ريكاردو، ومنهم ج. ر. ماك كولوخ مثلاً، لأنها أتاحت تبريراً أخلاقياً لحرية التجارة وحجة ضد المعوقات «المصطنعة» لها بواسطة التشريع أكثر مما قبلوها، بسبب استخدامها في علم الاقتصاد. إن حرية سير الدوافع الإنسانية وكلها أنانية في ذاتها، تسفر عن أكبر قدر من الخير للمجتمع، وأقرب طريق عملي للعدالة لكل أعضائها وكما قال ريكاردو نفسه، ملخصاً تعبير آدم سميث الشهير عن «اليد الخفية»: «إن السعى وراء الميزة الفردية يرتبط بشكل يدعو إلى الإعجاب مع الخير العام للكافة».

ومع ذلك، لم تكن هذه الحجة مبنية على مذهب المنفعة، وكانت على طرفي نقيض بشكل واضح مع استخدام بنتام للذة والألم في فلسفة التشريع. فالمنفعة، تبعا لبنتام، تتطلب بالتأكيد حقاً، توافقاً في المصالح والسعادة القصوى للجميع. ولكن مثل هذه الحالة ليست طبيعية فلا يمكن توفيرها إلا بالتشريع فقط،

وأهمية اللذة بالنسبة لمشرع ما، هي أنها بالإضافة إلى توفير معيار للقيمة تمكن من السيطرة على السلوك الإنساني. وفضلاً عن ذلك، كان بنتام قد رفض بإصرار الإشارة إلى الحرية كهدف للقانون، لأن القانون موجود فقط لإجبار الناس على عمل ما لا يرغبون في عمله اختياريًا فالانسجام الاجتماعي، من وجهة نظر بنتام، يحدث بالإكراه التشريعي وتوافق المصالح الاقتصادية، من وجهة نظر الاقتصادي، يحدث، بانعدام التشريع ولا يمكن الشك في أن موقف بنتام، في نظر أحد المناصرين لمذهب المنفعة، كان أكثر اتساقًا، وإن كان من الممكن بالنسبة إلى أى مجهود يبذل لتحقيق إلغاء تعريفه جمركية، أن تكون حجة رجل الاقتصاد أكثر إقناعًا؛ إذ حتى لو كان الإكراه شرا دائمًا على ما اعتقد بنتام فإنه شر لا بد منه، وحدود استخدامه لا تقررهما سوى قدرته على منع شر أعظم في الإمكان بالطبع إقامة الحجة على أسس من مذهب المنفعة، ضد قيود خاصة على التجارة، ولكن بعضًا من التنظيم القانوني لها هو أمر محتوم، ويستطيع مبدأ المنفعة أن يبرر أى قدر من «التدخل» في التجارة، شريطة أن يكون ضرره أقل من نفعه ومن ذلك، كانت «الحرية الاقتصادية» غالباً ما يجرى الدفاع عنها على أساس أن أى إشراف قانوني يولد في حقيقته نواحي تفاوت في التبادل، وهذه الحجة تفترض على ما يظهر أن الحالة التي تسود في غياب التنظيم، هي حالة الحرية الطبيعية والمساواة الطبيعية.

أما القوانين الدينامية التي تحكم توزيع المنتج الاجتماعي فتعرض صورة مختلفة جداً عن التوافق والعدل اللذين ينطوى عليهما ضمناً مذهب الحرية الطبيعية. فالتوزيع يكون بين طبقات اجتماعية، ومصالح الطبقات بوجه عام متضادة وفضلاً عن ذلك، فالقوانين الدينامية هي قوانين التطور الاجتماعي، ويكون التوقع المعتاد الذي تقيمه من أجل اقتصاد آخذ في التوسع كما وصفه ريكاردو، بعيداً جداً عن التفاؤل إن العامل الرئيسي بين القوى الديناميكية هو الخاصية التي عزاها ما لش إلى السكان في كتابه «مقال» الذي نشر في أول مرة في عام ١٧٩٨^(١١). كان رأى مالش أن القدرة على الإخصاب إذا لم تقيد، تقييم حداً محتوماً على إمكانية التطور الاجتماعي الذي سبق أن توقعه

كوندورسيه وكذلك وليام جودوين فى إنجلترا. إن أى تحسين فى مستوى المعيشة يسفر عن زيادة فى السكان تُلغى التحسين. وبما أن السكان بوجه عام يزيدون بمعدل أسرع من إنتاج المواد الغذائية، فإنهم يميلون إلى الضغط بشدة على وسائل العيش ومن ثم، وبخلاف التقلبات المؤقتة، يقف مستوى المعيشة لجمهور البشر عند حد الكفاف لا يستطيع، بالطبع، أن يهبط على الدوام تحت هذا الحد الأدنى؛ ولكنه لا يستطيع أيضاً أن يرتفع على الدوام فوقه، إذ أن أية زيادة أخرى فى السكان سوف تلحق دائماً بأية زيادة فى مورد الغذاء، ولقد صيغت النتائج الاقتصادية لهذا القانون السوسولوجى فى القانون الديناميكى الثانى، وهو قانون الربيع الذى أعلنه مالشس وأتقن صياغته ريكاردو. إن الغذاء هو نتاج الأرض، والأرض لها صفة خاصة، وهى أنها محدودة المساحة وتختلف فى إنتاجيتها. والواضح أن فى وسع أى مزارع دفع ربيع عن الأرض الخصبة أعلى منه عن الأرض غير الخصبة؛ إذ أن محصولاً أكبر يمكن إنتاجه بنفس التكاليف فإذا كانت الأرض تنتج شعيراً كافياً لدفع تكاليف الإنتاج فليس ثمة ربيع يمكن دفعه مقابلها؛ وبالنسبة للأرض الأكثر خصباً فإن الربيع الذى يستطيع مالك الأرض أن يقتضيه سيرتفع أكثر كلما ارتفعت الإنتاجية ومن ثم يكون الربيع هو الفرق بين إنتاجية أية قطعة معلومة من الأرض وإنتاجية أرض تقصر، حسب الأسعار السائدة للغذاء، عن دفع تكلفة استعمالها.

من هذين القانونين للسكان والربيع استخلص ريكاردو نتائج هامة فأولاً يستتبع هذا أن مالك الأرض محتكر، أو فى الواقع نوع من طفيلى اقتصادى، يستطيع أن يجمع جزية من جميع الطبقات الاقتصادية الأخرى حيث إن الربيع لا يسهم بأى شكل فى الإنتاج وكما قال ريكاردو: «إن مصلحة مالك الأرض متعارضة دائماً مع مصلحة كل طبقة أخرى فى المجتمع» وفضلاً عن ذلك، سترفع أية زيادة فى أسعار المواد الغذائية «الربيع»، لأنها تؤدى إلى زراعة الأرض الأقل خصباً، كما سترفع أية زيادة فى عدد السكان الأسعار. وثانياً يتضمن قانونا الربيع والسكان قانوناً للأجور، وهو أن الأجور لا يمكن أن ترتفع فوق حد الكفاف، أو تهبط دونه إلا بصورة مؤقتة. وكما قال ريكاردو، «السعر الطبيعى هو السعر الذى يكون

ضروريا لتمكين العمال، الواحد مع الآخر، من أن يعيشوا ويخلدوا جنسهم، بدون أية زيادة أو نقصان» وأخيراً، نظراً لأن منتج الصناعة الكلى يوزع بوجه عام كريع وأجور وأرباح، فهذا يستتبع أن أية زيادة فى الاثنين الأولين تطرح من الجزء الذى يدخل جيب صاحب رأس المال ومن ثم، فإن الاتجاه العادى للاقتصادى يسير فى طريق التقدم ويتجه فيه الإنتاج إلى الارتفاع، هو أن يحصل ملاك الأراضى على نصيب أكبر، رغم أنهم لا يسهمون بشئ فى التقدم؛ وأن يحصل الرأسماليون على نصيب أقل، ولا يحصل العمال، وكما هى الحال دائماً، إلا على القدر الذى يسمح بتعويض القوة العاملة وقد يصعب حتى على أكثر المتفائلين تصميمًا، وصف ذلك بأنه نظام عدالة طبيعية إن الطبيعة فى قوانين ريكاردو الدينامية تبدو فقط كغريزة التناسل البهيمية بغض النظر عن العواقب.

إن ما جمع بين فكرة المجتمع الاقتصادى المنسجم بصورة طبيعية وفكرة الطبقات المتنازعة بالطبيعة، لم يكن المنطق، بل حقيقة أن كليهما بدت أنها تميل إلى التركيز حول سياسة حرية التجارة، وبصفة أخص على إلغاء التعريفات الجمركية على الحبوب. وهذه النتيجة واضح أنها مرتبة على النظرية القائلة بأن المجتمع الاقتصادى ينظم نفسه بصورة طبيعية عن طريق المنافسة ومن جهة أخرى، إذا كان الريع استنزافاً غير منتج للاقتصاد فقد يستتبع هذا أن الريع لا ينبغى زيادته بالتشريع الذى يرفع سعر المواد الغذائية بطريقة مصطنعة. وكان من أثر هذا التركيز على الهدف العملى المباشر الخاص بإلغاء نوع واحد من الضرائب، أن ضاق اهتمام الاقتصاد الكلاسيكى بحيث اعتمد اعتماداً قليلاً على منطق النظام. أى نظام للضرائب لا بد وأن يؤثر فى الاقتصاد بشكل ما ومن وجهة نظر منفعية بحتة، ليس ثمة سبب ينبغى من أجله ألا يقوم مشروع بتوجيه نظام الضرائب لزيادة الرفاهية العامة، شريطة فقط أن تنجح التدابير التى يتخذها فقد سلم جيمس مل، مثلاً، بأنه يجوز توجيه الضرائب لزيادة رأس المال، وإن اعتقد أن المحاولة ربما لا يقدر لها النجاح وفضلاً عن ذلك، هناك الكثير من أشكال الريع الاقتصادى بجانب ريع الأرض، وحتى إذا قدر للدولة أن تصادرها كلها، فإن التشريع تبعاً للنظرية، لن يعوق الإنتاج بأى حال. إن كتاب هنرى جورج

«التقدم والفقر» (١٨٧٩)، الذي أثر بقوة في الإنجليز الشبان الذين كانوا على وشك إنشاء الجمعية الفابية، كان يعكس تغييراً في الاهتمام أكثر منه في النظرية، أي يعكس رغبة في اكتشاف إمكانيات استخدام التشريع لتنظيم الاقتصاد من أجل الخير العام، وذلك في نطاق النظرية الاقتصادية القائمة. وكانت معارضة الكثيرين من الاقتصاديين الكلاسيكيين لكل أشكال التشريع الاجتماعي، ربما باستثناء تقديم الدولة العون للتعليم، انعكاساً لاهتمامهم بمشكلة واحدة من مشاكل الاقتصاد الإنجليزي، ولانحياز غير واع لصالح الطبقة التي كانوا يمثلونها وكانت استحالة تحسين حظ العمال الأجراء المزعومة بواسطة التشريع، تعتمد على قانون مالثس السوسولوجي للسكان، الذي تحول إلى أن يكون أقل أجزاء النظام مدعاة للاطمئنان إليه. إن الأحرار المشايعين للمذهب الإنساني لم يشاركوا أبداً، في معارضة التشريع الاجتماعي فالتشريع الإنجليزي خلال العشرينيات من القرن التاسع عشر، شرع في إزالة القيود على التجارة، ولكنه تضمن أيضاً بداية قوانين المصانع، وإزالة القيود على حق العمال في إنشاء منظماتهم ومع ذلك، يصح القول إن التشريع الليبرالي ظل إلى ما بعد منتصف القرن، يضع التأكيد في جانب «الحرية الاقتصادية».

إن مدى تحكم الاعتبارات العملية بدلا من المنطق في الاقتصاد الليبرالي توضحه بشكل غريب السهولة التي حول بها كارل ماركس حجج هذا الاقتصاد إلى غرض مختلف تماماً لقد أكد ريكاردو التعارض بين مصالح ملاك الأراضي ومصالح العمل ورأس المال، ولكن كان من السهل كذلك إقامة الحجة على أن مصالح الرأسماليين كانت متعارضة بطريقة مشابهة مع مصالح العمل، نظراً لأن أي جزء من المنتج يؤول إلى الأرباح إنما يقتطع من الأجور. وإذا استطاع مالك الأرض انتزاع الربح لأنه احتكر الأرض، فإنه يمكن القول كذلك أن الرأسمالي في اقتصاد آخذ بأسباب التصنيع، يحتكر وسائل الإنتاج وأن أرباحه نوع من فائض القيمة، أو هي في جوهرها ربح اقتصادي، كما أكد الفابيون وفضلاً عن ذلك، فالقول بأن قوانين ريكاردو للاقتصاد النامي هي القوانين الوحيدة أو القوانين الصحيحة، قول بعيد عن أن يكون واضحاً لعل ريكاردو توقع بتشاؤم أن

الرأسماليين قد يفكرون لصالح ملاك الأراضي، ولكن المجال كان مباحاً على السواء أمام المتفائل ليأمل أنهم قد يجردون من ملكيتهم لصالح العمال الأجراء. والحقيقة هي أن الاقتصاد الكلاسيكي زود ماركس بصورة جاهزة لاستغلال العمل كان رجل الاقتصاد بالتأكيد يتخيل أنه يصف نظاماً متأسلة جذوره في طبيعة الأشياء، ولكن ماركس، وفي يده الديالكتيك الهيجلي، استطاع بسهولة أن يرى جذوره في التاريخ، وأن يعزو الاستغلال إلى النظام الرأسمالي.

النظرية السياسية لليبرالية المبكرة

كانت النظرية السياسية للراديكالية البنتمية أقل أهمية من فلسفة بنتام في التشريع أو من الاقتصاد الكلاسيكي. ويرجع بعض السبب في هذا إلى حقيقة أن عقيدة الاقتصاد الذي ينظم نفسه بنفسه، ترك للحكومة دوراً على جانب محدود جداً من الأهمية. ويرجع من جهة أخرى إلى حقيقة أن الاتجاه الذي يجب أن تسير فيه الإصلاحات السياسية الليبرالية في إنجلترا كان قد وضع منذ عهد بعيد، وأن أوان أمثال هذه الإصلاحات قد حل منذ أمد طويل فواضح تماماً أن الاحتكار السياسي الذي نعمت به في البرلمان مصالح ملاك الأرض يجب تحطيمه إذا أريد للإصلاح القانوني أو الاقتصادي أن يكون في حيز الإمكان ولقد قدر جيمس مل في مقال أسهم به في «مجلة وستمنستر»^(١٢)، لسان حال الراديكاليين والحديثة التأسيس، أن مجلس العموم كانت تختاره من الناحية الفعلية نحو مائتي أسرة كان رجال الدين التابعون للكنيسة الرسمية ورجال القانون بمثابة عناصر ملحقة بها من الناحية الفعلية. وقال إنه ليس ثمة فروق من الناحية العملية بين الحزبين السياسيين القائمين سوى أن الحزب الذي يتخذ موقف المعارضة كان يعقد العزم على الظفر بالرعاية التي كان يتمتع بها الحزب الحاكم، وذلك دون تغيير الاحتكار الذي استفاد كلاهما منه. واتهم الحكومة الإنجليزية بأنها كانت تماماً لسان حال المصالح الطبقيّة فكلا الحزبين يمثل طبقة حاكمة صغيرة معظمها من ملاك الأراضي، مع بعض تسلل طفيف لنفوذ مصالح مالية وغالباً عن طريق الرشوة وكان العلاج، كما ظن بسذاجة، يكمن ببساطة في توسيع نطاق التمثيل بحيث يشمل المجتمع بأسره وخاصة الطبقة المتوسطة الصناعية «ربما

يوجد الحل لكافة الصعوبات، النظرية منها والعملية، في الاكتشاف العظيم الذي اهتدى إليه العصر الحديث، وهو نظام التمثيل النيابي^(١٣).

إن الأجزاء الأصلية من النظرية السياسية القائمة على مذهب المنفعة في أوائل عهده، أوحث بها كلها فلسفة بنتام في التشريع، وأوجز معالمها حقا في كتابه «نبذة عن الحكم». كانت تنحصر في أن يمد إلى القانون الدستوري نفس الأفكار التي استخدمها في خططه من أجل إعادة تنظيم النظام الفوضائي^(١٤) والمبدأ الأساسي هو أن الحكم الليبرالي لا يمكن أن يستوى مع حكم ضعيف. واعتبر بنتام أن وسائل فرض القيود القانونية على السيادة، من قبيل قوانين الحقوق، وفصل السلطات، والمراجعة والموازنة، مشوشة من الناحية النظرية وتهزم نفسها من الناحية العملية، مثل إقامة الشكلية، والصفة الفنية في القانون وتبعاً لذلك، قبل سيادة البرلمان القانونية الكاملة، والحاجة إلى الاعتماد على رأى عام مستتير لضمان المسؤولية. واعتقد أن السيادة السياسية ينبغي في نهاية الأمر أن تتأصل في الشعب، إذ يمكن بهذا الشكل فقط أن تجعل مصلحة الحكومة متطابقة مع المصلحة العاملة واعتقد أن حق الاقتراع العام هو الذي يجعل مصلحة الشعب فعالة، مع تحفظات مؤقتة فقط إلى أن يستطيع التعليم تخريج ناخبين مستتيرين ولعله كان على البرلمان، حتى يصبح متجاوباً مع هيئة الناخبين، أن ينقص حياته القانونية إلى سنة واحدة هذه الأفكار لا تكمن أهميتها في حقيقة كونها أكثر راديكالية من أية خطة إصلاح كان يمكن تحقيقها إبان حياة بنتام، بقدر ما تكمن في حقيقة أنه قفز تماماً، لو جاز التعبير، فوق مسرح الفكر الليبرالي الذي اعتبر القيود الدستورية الضمانات الرئيسية للحرية. فمدركات الحكم التي كان قد طبقها في الأصل على الحكم المستبد المستتير، طبقها على الفور على الليبرالية وكان إيمانه بالاستنارة راسخاً إلى درجة أنه لم تكن لديه أية شكوك بصدد إمكانية الطغيان من جانب أغلبية. وكما قال چون ستيوارت مل بعد ذلك: لم يكن أنصار مذهب المنفعة. ليبراليين لأنهم اعتقدوا في الحرية بقدر ما اعتقدوا في حكم صالح. كان بنتام، دون شك، يميل إلى أن يستخف بأهمية الضمانات التنظيمية للحرية السياسية والمدنية، وكان هذا متجانساً مع عجزه عن إدراك

حقيقة المؤسسات فى الثقافة وفى الوقت نفسه، كان موقفه راسخاً بقدر ما كان متوقفاً على المبدأ القائل بأن الحكم الليبرالى ليس فى حاجة إلى الدفاع عنه بالتسليم بعدم كفايته.

لم تختلف أفكار جيمس مل عن الحكم والإصلاح، من أية ناحية هامة، عن أفكار بنتام، ولكن كتابه «مقال عن الحكم» عرض بشكل أوضح إلى حد ما، الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه هذه الأفكار وأظهر بصفة خاصة أن فكر الليبراليين البنتمائين السياسى كان يعتمد على هوبز أكثر من اعتماده على هيوم لقد اعتقد مل، شأنه شأن هوبز، أن الناس كلهم ينساقون برغبة لا تهدأ من قوة لا تستطيع القيود التنظيمية أن تكبحها وبالنسبة إلى الحكومات الليبرالية فضلاً عن الأوتوقراطية، نبذ مثل بنتام أية فكرة عن تنظيم أو موازنة السلطات، وذلك برغم تأكيد العريض أن المسائل الصعبة الوحيدة فى الحكم يجب أن تكون لها علاقة بتقييد السلطة التى يجب أن يملكها الحكام والمشكلة، كما ظن، لا يمكن أن تحل إلا بقيام هيئة تشريعية تتماثل مصالحها مع مصالح الدولة حتى لا يكون لأعضائها أى دوافع على استخدام سلطتهم فى غرض آخر خلاف المصلحة العامة، وبمنح الهيئة التشريعية سلطة الرقابة على الهيئة التنفيذية وكما قيل، كان يتصور، وبحمق إلى حد ما، أن مثل هذه النتيجة كانت ستحقق آلياً بوجود نظام تمثيلى مع حق اقتراع عام ومدد قصيرة للبقاء فى الحكم. كان تفكير مل السياسى فى الواقع، وبرغم ميله إلى أن يبين كل حجة كما لو كانت متضمنة مبدأ عاماً وخالداً، يسيطر عليه الهدف المباشر الذى اعتبره هاماً، وهو منح حق الاقتراع للطبقة المتوسطة الصناعية ووصف هذه الطبقة بصراحة تماماً، بأنها «أوفر أجزاء المجتمع حكمة»؛ وظن أنها سوف توجه دائماً «الطبقات الدنيا» لم يخطر بباله أبداً إمكانية أن الطبقة المتوسطة قد تستخدم هى نفسها السلطة السياسية لمصلحتها.

وعلى غرار الاقتصاد الكلاسيكى، وحد فكر مل السياسى فى تركيب قلق نظرية أنانية عن الباعث الفردى، مع اعتقاد فى التجانس الطبيعى بين المصالح البشرية وكانت حجته من أجل الاقتراع العام تعتمد على المقدمة المنطقية بأن

البشر جميعاً، ومع قدر متوسط من التعليم على الأقل، يمكن أن يصلوا إلى فهم حصيل لمصالحهم، وأنهم يفهمهم مصالحهم سوف يتصرفون وفقاً له بشكل منزه عن الخطأ. كذلك اعتمدت على الدعوى الضمنية بأنه إذا كان جميع الناس يسعون بشكل معقول وراء مصالحهم الفردية، فسوف ينتج عن هذا أكبر قدر من الخير لأكثر عدد من الناس. إنه باختصار، وبأسلوب لا يعرفه سوى النظريين، نجح في توحيد تقدير متشائم نوعاً للطبيعة البشرية، مع بعض بقايا ذلك الإيمان السامى فى العقل، وهو الإيمان الذى سبق أن جعل الراديكاليين الثوريين أمثال كوندورسيه وجودوين، يتطلعون إلى تقدم بشرى غير محدود ولقد وصف جون ستيوارت مل وجهة نظر والده بدقة تماماً على النحو التالى:

«كان اعتماد والدى كاملاً على تأثير المنطق فى عقول الجنس البشرى، لدرجة أنه شعر كما لو كان كل شيء يمكن تحقيقه، إذا كان كل السكان قد تعلموا القراءة، وإذا كانت كل أنواع الأفكار مسموحاً بتوجيهها إليهم بالكلمة وبالكتابة، وإذا استطاعوا بواسطة حق الاقتراع تعيين هيئة تشريعية تحقق الأفكار التى اعتنقوها. لقد ظن أن الهيئة التشريعية، حينما لا تكون ممثلة لمصلحة طبقة من الطبقات، فإنها قد تستهدف المصلحة العامة، بإخلاص وبحكمة مناسبة»^(١٥).

ومن الجلى أن اعتقاداً كهذا، كان يمكن منطقياً أن يسند فقط إلى الادعاء بأن السلوك المعقول يتولد عنه بشكل طبيعى انسجام اجتماعى، وكان لا يمكن أبداً التوصل إليه على أسس تجريبية أو مرتبطة بمذهب المنفعة.

كانت ليبرالية الراديكاليين الفلسفيين قوة عقلية على جانب ضخمة من الأهمية العملية فى سياسة القرن التاسع عشر. لقد نشروا، دون أن يلبثوا هم أنفسهم درجة حزب سياسى أفكاراً أزيلت فى ضوءها كميات هائلة من ركام سياسى عتيق وصار التسريع والإدارة والإجراء القضائى أكثر كفاية وأكثر ديمقراطية على السواء. وكان أكثر أمثلة هذه العملية بروزاً وإن لم تكن الوحيدة الإصلاح البرلمانى وإلغاء القيود البالية على التجارة وإعادة تنظيم النظام القضائى. ولقد برر الإصلاح البرلمانى فى سنة ١٨٣٢ بإسهاب اعتقاد بنتام بأن إصلاحاً ليبرالياً قد لا يجد فقط من سلطة الحكومة بل قد يعيش عملها أيضاً واستهل الإصلاح البرلمانى

فى غضون سنوات قليلة، سلسلة طويلة من إصلاحات إدارية لعب فيها الرجال المثقفون بأفكار بنتام دوراً خطيراً وإن لم يكن دائماً بارزاً. فقد شرع فى الحال تقريباً، فى إقامة إدارة مركزية لقانون الفقر وكانت الشخصيات المحركة أدوين شادويك وجورج جروت وسرعان ما تبع ذلك تنظيم الخدمات لوقاية الصحة العامة، وإدارة مركزية لشرطة المقاطعات والتفتيش على المصانع، ومرة أخرى لعب شادويك دوراً قيادياً وفى عام ١٨٤٠ نجح ج. ا. روباك J.A. Roebuck وغيره من البنتاميين فى إصدار قانون غير واف وإن كان هاماً، يرمى إلى تنظيم عام للتعليم الابتدائى وبناء على تقرير لورد درام Durham فى سنة ١٨٣٩ الذى اشترك فى إعداده شارل بولر وإدوارد جيبون ويكفيلد، بدأ تنقيح سياسة المستعمرات وأدخل فى كندا دستور ليبرالى كأول دستور يمنح لإحدى المستعمرات وهذا فى الواقع، بالإضافة إلى خطة ويكفيلد لاستعمار استراليا كان البداية لمجموعة دول الكومنولث البريطانى^(١٦). وفى الكد الصبور لهؤلاء المؤيدين لمذهب المنفعة، ثم توحيد الإيمان بالعقل الذى ورثوه عن حركة التنوير، مع مثل أعلى من كفاية مهنية تعلموها من بنتام، وانبثقت من كليهما إصلاحات جعلت الحكم أكثر ليبرالية وفعالية.

كانت الانتقادات التى شاع توجيهها إلى الراديكالية الفلسفية وروجها حتى الخلفاء الليبراليون أمثال جون ستيوارت مل، أنها أهملت المؤسسات ونموها التاريخى، وأنها شقت طريقها باستخدام تصور تخطيطى زائف لطبيعة الإنسان ودوافعه. وكان كلا الانتقادين صحيحاً ومع ذلك، فكثيراً ما أخذوا على أنهما يضمنان أنها كانت واضحة، من الناحية المنطقية والتنسيقية الصرفة، وقائمة فقط على مقدمات محددة بشكل ضيق أكثر مما ينبغى. ولم يكن هذا صحيحاً كان ضعفها الأساسى بالأصح، إنها كفلسفة لم تكن واضحة أبداً ولا انتقادية أبداً فى فروضها أو استنتاجاتها. كانت من بعض الوجوه نسقاً «للطبيعة» كفلسفات القرن السابع عشر العقلية، ولكن لم يكن لها نظرية معرفة تجعل الاحتكام إلى الطبيعة مفهوماً كانت تدعى أنها تجريبية، ولكنها لم تبذل أى مجهود لتتقح مقدماتها بالملاحظة، فبقيت تجريبيتها فى الواقع فى شكل فج من مذهب حسى

كان قد استمد من لوك قبل ذلك بجيلين. ومن ثم وقعت فريسة سهلة للنقد بمجرد أن واجهت بعقائدها المميزة مفكرين أقل تحمساً من مل. والحقيقة أن الراديكالية الفلسفية كانت فلسفة لغرض معين بالذات إلى حد كبير، وكانت أيضاً الناطقة بلسان مصلحة اجتماعية واحدة طابقتها بتهور، ولكن بلا زيف، مع رفاهية المجتمع برمته إن إدراك هذه الحقيقة، بالإضافة إلى القدرة على فهم النتائج غير المتملة لسياساتها الاجتماعية، نزعا إلى إضعاف الثقة بها كفلسفة اجتماعية حتى قبل تحقيق الإصلاحات القانونية التي ناضلت من أجلها وفي الإمكان تلخيص ضعفها كفلسفة اجتماعية بالقول بأنه لم يكن لها تصور وضعي للخير الاجتماعي، وأن فرديتها الأنانية جعلتها تنظر بعين الشك إلى صلاحية مثل هذا التصور، في وقت كانت فيه الرفاهية الكلية للمجتمع آخذة في أن تصير هدفا رئيسيا هاما وكان ضعفها كفلسفة سياسية، أن نظريتها في الحكم سلبية بالكامل تقريبا، في وقت كان آخذاً في أن يصبح من المحتم أن يأخذ الحكم على عاتقه مسئولية أكبر من أجل الرفاهية العامة ومن ثم مالت الراديكالية الفلسفية، في نظرة طويلة للتطور السياسي، إلى أن تدعم بالقصور الذاتي بدلا من عرض نفسها على خطوط التطور النامية كانت أهميتها كوسيط لركود سياسي لا تقدر، ولكن إذ قصرت نفسها على هذه الوظيفة جعلت نفسها أداة عصر من العصور.

هوامش الفصل الحادى و الثلاثون

- (١) Graham Wallas, Life of Francis Place (1898) pp. 309 ff.
- (٢) Guido de Ruggiero: The History of European Liberalism, عن ليبرالية القارة، انظر: Eng trans by R.G. Collingwood, 1927.
- (٣) فى أهمية الانشاقية فى حياة إنجلترا السياسية فى أوائل القرن، انظر: Elie Halevy: A History of the English People in 1815, especially vol. 1, Book III. Eng trans by E.I. Watkin (1924)
- (٤) الفصل الأول، القسم الأول.
- (٥) Bentham's Theory of Fictions, edited by C.K. Ogden (1932). With Ogden's Introduction انظر: Introduction
- (٦) انظر: Elie Halevy, The Growth of Philosophic Radicalism Eng trans by Mary Morris (1928) especially Part 1, ch. 2, and Part III, ch.2
- (٧) Preface, ed. by F.C.Montague (1891), P. 104.
- (٨) ألقى محاضراته فى فلسفة التشريع فيما بين سنة ١٨٢٨ و ١٨٣٢ بكلية الجامعة بلندن التى أنشئت حديثا فى ذلك الوقت تحت الرعاية البنتامية ونشرت فى كتاب «دائرة اختصاص فلسفة التشريع المصمم» فى سنة ١٨٣٢، الذى وحد فيما بعد مع الكتاب الأكثر توسعا «محاضرات فى فلسفة التشريع» ١٨٦١ - ١٨٦٣ وقد نقلت عنه مختارات ونشرت مع تعليقات بمعرفة و جيثرو براون تحت عنوان «نظرية أوستن فى القانون» لندن ١٩٠٦.
- (٩) انظر مقال سير شارلس ساينج كريستوفر بوين عن «إدارة القانون، ١٨٣٧ - ١٨٨٧» فى: The Reign of Queen Victoria (1887), ed by T.H. Ward, Vol. I.p. 281, reprinted in "Select Essays in Anglo-American Legal History, edited by a Committee of the Association of American Law Schools, Vol.I (1907), p. 516.
- وللإطلاع على تقدير معاصر لينتام كمصلح قانونى، انظر:

Lord Brougham's Speech "On the Present State of the Law", Feb. 7. 1828, and the Introduction, in "Speeches" (1838), Vol. II. P. 287.

(١٠) اطور هذا التفاوت على أيدي هالفي في كتابه «نمو الراديكالية الفلسفية» وخاصة الفصل الأول من الجزء الثالث

(١١) في الواقع، قرب العديد من الكتاب الأوائل استنتاجات مالش التي اشتمل عليها عرضه شبه الرياضي للمبدأ بشكل أساسي انظر: Halevy, op. cit, pp. 225ff.

Vol. I (1824), p. 206, on the "Edinburgh Review". (١٢)

(١٢) المقال عن الحكم في ملحق الموسوعة البريطانية (١٨٢٠) أعيد طبعه في: Essays on, Government, etc. 1825.

(١٤) المصنف الرئيسي هو: The Constitutional Code (1830), Works (ed. by Bowring), vol.IX.

Autoiography (1873)p. 106. (١٥)

- B.W. Richardson, The Health of Nations, a Review of the Works of Ed- (١٦) انظر: win Chadwick (1887) especially the Biographical Dissertation and Vol. UI parts I and II.

- J.A. Williamson, Short History of British Expansion (2nd ed ... 1930) Part v, chs 3 and 4.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Bentham and the Ethics of Today By David Daumgardt. Princeton, N.J. 1952.
- The Austinian Theory of Law By W.J.Brown. London, 1906.
- The Politics of English Dissent: The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements From 1815 to 1848 By R.G. Cowherd New York, 1956.
- Political Thought in England: The Utilitarians From Bentham to J.S.Mill. By William Douidson New York, 1916.
- The Growth of Philosophic Radicalism Ny Elie Halevy Eng trans by Mary Morris New ed New ed York, 1949.
- The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era. Ed by F.J.C. Hearnshaw. London, 1931. Ch 7.
- The Social Problems of an Industrial Civilization By Elton Mayo Boston, 1945, Ch.2.
- Bentham's Theory of Fictions By C.K.Ogden. London, 1932. Introduction.
- "Benthamism in England and America" By P.A. Palmer In the Am Pol. Sc Rev, Vol XXXV (1941), P. 855.
- Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly. By Coleman Phillipson London, 1923. Part II.
- The English Utilitarians By John P. Plamenatz. 2d ed. rev. Oxford, 1958. Chs. 4-7.
- A History of European Liberalism By Guido de Ruggiero. Engtrans. by R.G. Collingwood Oxford, 1927.
- French Political Thought in the Nineteenth Century By Roger Soltau New York, 1959.
- The English Utilitarians By Leslie Stephen 3 vols London, 1900.
- The Life of Francis Place, 1771 - 1854. By Graham Wallas 4th ed London, 1925.
- Select Essays in Anglo- American Legal History Compiled and edited by a Committee of the Association of American Law Schools. 3 vols Boston, 1907-1909 vol. I, Part IV.

الفصل الثانى والثلاثون الليبرالية الجديدة

كان أعظم نجاح تشريعى حققته الراديكالية الفلسفية معاصراً لبداية انتكاسها. لقد بلغ تأثيرها ذروته فى عام ١٨٤٦ بإلغاء قوانين القمح وتقرير حرية التجارة كسياسة قومية بريطانية. ولكن النتائج الاجتماعية لحركة التصنيع غير المنظم، بدأت حتى قبل هذا التاريخ فى إثارة الشكوك الخطيرة فى أذهان الجميع حتى الأحرار، وأنتجت رد فعل فى الطبقات التى كانت مصالحتها الراسخة أو طرائق معيشتها التقليدية موضع التهديد ففى سنة ١٨٤١، أثار تقرير لجنة ملكية سبق تشكيلها ليبحث حالة صناعة تعدين الفحم، الذعر فى كل إنجلترا عندما كشفت عن الوحشية الموجودة فى المناجم: تشغيل النساء والأطفال، العمل تحت ظروف وحشية لساعات طويلة، انعدام وسائل الأمان وانتشار أحوال صحية وخرافية تشمئز منها النفوس. وانعكست مناقشة هذا التقرير وما تكشف من حقائق فى صناعات أخرى، فى وقت واحد تقريباً على الأدب الإنجليزى، وعلى روايات عن الصناعة مثل «مارى بارتون» للسيدة جاسكل، و «سيبيل» لدزرائيلى، و«ألتون لوك» لكنجزلى، وكلها نشرت فى الأربعينيات من القرن. التاسع عشر وطوال بقية القرن ظل كارليل ورسكين ووليم موريس يوجهون تياراً مطرداً من النقد ضد النظام الصناعى، وهو نقد بعضه قائم على أسس أخلاقية، والبعض الآخر على أسس فنية. وحتى فى وقت مبكر، كما لثلاثينيات من القرن، كان البرلمان قد بدأ بصورة متكررة يصدر قوانين للمصانع تنظم ساعات العمل وظروفه، وإن كان مثل هذا التشريع كله قيد حرية التعاقد، وبذلك لم يكن مناقضاً

الاتجاه التشريعي الليبرالي المبكر فحسب، بل ومناقضاً أيضاً للنظرية المقبولة عموماً عما ينبغي أن تكون عليه السياسية الليبرالية. وكلما توالى سنوات القرن التاسع عشر تزايد حجم التشريع الاجتماعي باطراد، إلى أن قام البرلمان في الواقع، بنهاية الربع الثالث من القرن، وحسب رأى المراقبين، بنبذ المذهب الفردي باعتباره المبدأ الموجه له، وتقبل «المذهب الجماعي»⁽¹⁾ واتخذت الليبرالية، كما كانت مفهومة موقف الدفاع، وجرت في خط مضاد للأفكار الليبرالية المسلم بها، وذلك عندما صدر تشريع شاذ غريب لصالح الرفاهية الاجتماعية وبالتالي لصالح مبدأ القدر الأكبر من السعادة.

لم تصدر هذه الرجعة ضد الليبرالية الاقتصادية عن أية فلسفة اجتماعية مضادة، كما لم تكن تنطوي على أى اتفاق فلسفى بين الذين تأثروا بها. إن ما أطلق عليه دايسى اسم «المذهب الجماعي» لم يكن فلسفة بالتأكيد؛ وقد يكون الوصف الأدق أنه دفاع عفوى ضد ما انطوت عليه الثورة الصناعية من اتجاه تخريبي اجتماعى، وضد ما اتسمت به من التهور سياسة شجعت التصنيع دون اتخاذ الضمانات التى تحول دون ما يترتب عليه من تحطيم. كان الدافع المسيطر شعوراً لم يكن واضح المعالم جداً بأن النظام الصناعى والنظام التجارى غير المنظمين يحملان بين طياتهما تهديداً للأمن والاستقرار الاجتماعى وهو تهديد لم يخفف منه كثيراً حتى ولو كان صحيحاً على ما أكد الاقتصاديون، الحقيقة أنه كانت هناك بوجه عام زيادة فى الرخاء وارتفاع فى الأجور والحقيقة أنه سنت فى جميع البلاد قيود على «الحرية الاقتصادية» وعلى أيدي أحزاب سياسية كانت تعتنق فلسفات اجتماعية⁽²⁾ مختلفة اختلافاً واسعاً. ويمكن أن يرجع بعض رد الفعل هذا إلى النزعة الإنسانية التى أثارها الأوضاع غير الإنسانية المفروضة على العمال الصناعيين. فلم يكن من السهل على الليبرالية باعتبارها حركة سياسية أن تخرج على الاتجاه الإنسانى، إذ كان هذا دائماً دافعاً قوياً بين الليبراليين حتى ولو حاز اعترافاً سافراً قليلاً من جانب الراديكاليين الفلسفيين ومع ذلك، فإنه فضلاً عن رد الفعل العام هذا، أثار نفس النجاح الذى دافعت به الليبرالية عن قضية رجال الصناعة، الوعى الذاتى السياسى عند مصطلحتين

اقتصاديّتين أخريين هدّدت مركزهما . ففي المقام الأول عكس الأخذ بحرية التجارة سياسة راسخة منذ أمد طويل قوامها الحماية الجمركية للزراعة البريطانيّة، ومن ثمّ بلغت في الظاهر حدّ تضحية مصالح المزارعين في سبيل توسع التجارة والصناعة كانت المصلحة الزراعيّة دائماً محافظة بصفة خاصّة، ويقدر ما كان للنزعة المحافظة من فلسفة سياسيّة، فقد كانت مستمدة من بيرك فعلى أساس عقيدتها شدّدت على قيم الاستقرار الاجتماعيّ والاستمرار التاريخيّ للمجتمع، مما جعلها الناقد الطبيعيّ والمناهض للنظام الصناعي، وكانت النتيجة شاذة، على الأقلّ من وجهة نظر أحد الليبراليين كجيمس مل، الذي تصوّر أن العمال سوف يحذون دائماً حذو «أوفر أجزاء المجتمع حكمة» أي الطبقة الوسطى الصناعيّة. فقد يكون من السهل جداً على العامل الذي كانت مهنته تهددها تكنولوجيا جديدة أن يشعر أن مصالحه كانت في أمان أكثر مع حزب يسيطر عليه ملاك الأراضي، من أن تكون مع حزب يعتبر المتحدث بلسان أصحاب الأعمال وأصبحت «ديمقراطية حزب التوري» التي نادى بها درزائليّ قوة سياسيّة حقيقيّة، وإن كانت مؤقتة فقط وفي المقام الثاني، كان من المحتم أن يولد الوعي الذاتي السياسيّ عند رجال الأعمال الصناعيّين وعياً مماثلاً من جانب العمال فمنح حكومة من المحافظين حق الاقتراع لفريق كبير من العمال الإنجليزيّ، وهو ما حدث في سنة ١٨٦٧، سجل بداية تغيير سياسيّ ذا أهميّة دائمة كان معناه ظهور مجموعة من الناخبين أكثر اهتماماً بحماية الأجور وساعات العمل وشروط العمالة أكثر من اهتمامهم بتوسيع المشروعات الصناعيّة، وكانوا على بينة إلى درجة طيبة من أن قوتهم لا تكمن في حرية التعاقد، بل في المساومة الجماعيّة يجب أن يحدث أحد أمرين: إما أن تلبى الليبرالية هذه المطالب، وإما لن تكون الطبقة العاملة ليبرالية.

وكما قيل في الفصل السابق، كانت الصفة المميّزة البارزة لليبرالية الإنجليزيّة أنّها تطورت إلى حركة سياسيّة قومية، ولم تبق، كما بدأت، لسان حال المصالح الصناعيّة للطبقة الوسطى. كانت إنجلترا حقاً البلد الذي حقق أكبر درجة من التصنيع في العالم، وكان رجال الصناعة فيها قد ظفروا بدرجة من القوة

السياسية لم تنعم بها أية طبقة مشابهة فى أى مكان آخر، ولكنهم كانوا أيضاً جزءاً من مجتمع على اقتناع عميق بتضامنه القومى وبوحدة مصالحه القومية لقد تعلم هذا الجمهور بالتجربة الطويلة مع الحكم التمثيلى، وكما سبق لها ليفاكس قوله فى وقت «الثورة»: إن «هناك منزلة طبيعية لطبقة سياسية.. لا تزال تحتفظ بحقها الأسمى فى حماية الأمة، حينما يبدو محتملاً أن نص القانون قد يدمرها ومن ثم كان على الليبرالية إذا أرادت ألا تفقد جمهورها، أن تتقن نص قانونها، وكان هذا فى الواقع ما فعلته. كان عليها كحزب أن تعيد النظر فى سياستها، ولكن كان عليها أيضاً فى سبيل الحفاظ على مركزها كعامل فى الفكر الاجتماعى، أن تتقن نظريتها. وكان أول الأمرين هو الأسهل بسبب اعتماده، كما كان، على الضرورة السياسية كان من الضرورى فقط نبذ العقيدة التى لم تكن أبداً مقنعة جداً إلا لمن كانوا على اقتناع بها، وهى العقيدة التى تذهب إلى أن المجتمع يتطور دائماً «من حالة إلى تعاقده»، وكان هذا، كما قال دايسى، هو ما تم بحلول سنة ١٨٧٠. ولكن العقيدة لم يكن وراءها قدر هائل من العاطفة فحسب، ولكن كان وراءها أيضاً المذهب المؤثر الذى يشكل فقه بنتام، وادعاء الاقتصاديين الكلاسيكيين بأن سياستهم قائمة على قوانين راسخة تماماً للسلوك البشرى. ولذلك تطلب التنقيح الشامل للنظرية الليبرالية إعادة فحص لطبيعة الدولة ووظائفها، وطبيعة الحرية، والعلاقة بين الحرية والإكراه القانونى وإعادة فحص كهذه أثارت المسألة السابقة التى تتعلق بالعلاقة بين طبيعة الإنسان الفرد و«وسطه» الاجتماعى. ولمعالجة هذه المسألة الأخيرة، أثبتت التفسيرات القديمة السابقة، على ضوء المصلحة الشخصية، واللذة، والمنفعة، وباطراد، أنها أقل إقناعاً وكان التيار فى كل من العلوم الأخلاقية والاجتماعية بعيداً عن المذهب الفردى ومتجهاً نحو استكشاف نوع ما من مفهوم المذهب الجماعى. وباختصار كان تجديد النظرية الليبرالية يعتمد على تحطيم ما كانت فيه الراديكالية الفلسفية من عزلة فكرية كانت مسئولة إلى حد كبير عن دجماتيها أو تزمتهما، وجعلها على صلة بنظرة الطبقات الاجتماعى الأخرى، وبمظاهر من الفكر السائد فى القارة، وبمبادئ جديدة من الاستقصاء العلمى وبهذا الشكل فقط، استطاعت الليبرالية أن تدعى كونها فلسفة اجتماعية وليست أيديولوجية مصلحة خاصة وحسب.

وحدث التنقيح في موجتين لو جاز التعبير. كانت الأولى أساساً فلسفات چون ستيوارت مل وهربرت سبنسر المتصلة ولكنها متعارضة؛ وكانت الثانية فلسفة المثاليين من رجال مدرسة أكسفورد، وخاصة فلسفة توماس هل جرين وبعد عمل الرجلين الأولين أوضح دليل على ضرورة التنقيح ولا نقول حتميته، فقد نشأ كلاهما في كنف التقليد الفلسفي المحلي وبقي كل منهما، من نواح هامة، ماضياً في سبيله ومخلصاً له. إلا أن أوضح خاصية مميزة هي ما كان لكل منهما من مؤثرات فكرية افتقر إليها التقليد وكان هذا في حالة سبنسر محاولته إدماج فلسفته الاجتماعية في مضمون التطور العضوي وكل مجموعة العلوم الطبيعية وكان في حالة من محاولته تنقيح مذهب المنفعة وفكرة الحرية الشخصية، وكذلك أخذ فلسفة كومت الاجتماعية في الحسبان ومع ذلك كانت مثالية أكسفورد هي التي حطمت في النهاية عن طريق ما وجهته من النقد، قبضة التقليد التجريبي على الفكر الفلسفي الأنجلو - أمريكي، وأرست دعائمها صراحة على الفلسفة الألمانية في عصر ما بعد كانت إلا أن المثالية احتفظت من ناحية فلسفتها السياسية بصلتها مع الليبرالية لقد أخضع جرين للنقد الجذري، المذهب الحسي ومذهب اللذة اللذين ادعت الليبرالية القديمة أنها قائمة عليهما، ولكنه كان ليبرالياً في نظريته السياسية وبشكل أكثر وضوحاً واتساقاً من چون ستيوارت مل وبينما أطلقت المثالية على نفسها اسم الهيكلية الحديثة، فإنها باستثناء ما نلقاه عند جرين لم تتضمن أكثر من أثر ينم عن نزعة التسلط السياسية التي تضمنتها الهيكلية في ألمانيا.

چون ستيوارت مل : الحرية

لعل النظرة العامة لفلسفة چون ستيوارت مل الاجتماعية، وخاصة علم الأخلاق عنده، حددتها التجربة الشخصية بقدر ما حددتها الاعتبارات الفكرية. فمنذ مولده أعده والده لأن يواصل الجهاد الذي شنه الراديكاليون الفلسفيون، ومن المؤكد أن مل الأب لم يتخيل أبداً إمكانية تغيير أهداف هذا الجهاد. ولقد أخضع مل الابن منذ سنه الأولى إلى أشد ضروب التوعية دجمانية وأقصى «إكراه» تعليمي، تعرض لهما أبداً رجل حقق فيما بعد استقلاله الفكري ولم يتمكن

مل من أن يرسم خطوط منهجه في بحث المسائل الأخلاقية إلا بعد وفاة والده في عام ١٨٣٦، برغم أنه عندما حل ذلك الوقت (في سن الثلاثين) كان معروفاً منذ أمد طويل للجماهير، محرراً وكتاباً في المجلات الليبرالية وفي هذه الأثناء كان هذا النضج المبكر المفروض عليه بالقوة، قد أحدث فترة من إنهاك عصبى تخلص منه في النهاية، كما يحدثنا في «سيرة حياتي»، عن طريق الاستغراق في قراءة شعر وردزورث، وهو ما لم يكن بالتأكيد نهجاً في التربية فكرت فيه فلسفة والده، وهكذا أصبحت حياة مل الفكرية مزيجاً من النظر والانتواء على النفس وقد استبقى إخلاصاً مبالغاً فيه، عززه إحساس شديد من الولاء الشخصي، نحو الفلسفة التي كان قد تعلمها من والده ومن بنتام، والتي كان مقدرًا سلفاً أن يكون نصيرها. وفي الوقت نفسه أحرز درجة بالغة من التعاطف والتقدير نحو فلسفة متناقضة مستمدة من المثالية الألمانية ربطها بورد زورث، وإن أحرز بالجهد فهماً ناقداً وكانت هذه الفلسفة في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، يمثلها في إنجلترا بصفة خاصة النظر الميتافيزيقي العديم الشكل إلى حد ما، وتأثير كولردج الشخصي وكان ذهن مل يتميز بصفة عالية جداً من الصراحة والأمانة العقلية جعلته متلهفاً في صورة قلقة تقريباً إلى أن ينصف أية فلسفة تعارض فلسفته هو. وهكذا كان يميل إلى إجراء تنازلات أضمرت ما هو أبعد بكثير مما أدرك، وغالباً ما كانت كريمة أكثر منها ناقدة. والمقالات المشتركة عن بنتام وكولردج، التي نشرها في «مجلة لندن ووستمنستر» في عامي ١٨٣٨ و ١٨٤٠ على التوالي، والتي كانت نوعاً من إعلان الاستقلال عن تأثير والده، كانت بالأحرى أكثر إنصافاً لكولردج، وأقل إنصافاً نوعاً لبنتام فبفضل قدرة إدراكية نادرة، لمس مل في فلسفة كولردج احتراماً لطبيعة المجتمع التنظيمية ولتطور الأنظمة التاريخي، أحس بافتقار تقليد المذهب التجريبي البريطاني إليه وفي زمن لاحق اجتذبت صفات مشابهة في فلسفة أوجست كومت الفرنسية. وعلى ذلك كانت فلسفة مل بوجه عام محاولة لتعديل المذهب التجريبي الذي نشأ في كنفه، وذلك بأن أخذ في الحسبان وجهة النظر المختلفة جداً التي اعتنتها الفلسفة الألمانية في عهد كانت ومن بعده.

ولسوء الحظ كان صدق مل وفكره الحر لا يباريهما الإدراك أو الأصالة اللازمة لإحداث تركيب متسق حقاً من فلسفات يمثل هذا التباين الواسع، وهو مهمة شغلت في الحقيقة كل اهتمام الفلاسفة الإنجليز والأمريكان تقريباً في أواخر القرن التاسع عشر كان لفكر مل كل الإمارات الدالة على فترة انتقال كبرت فيها المشكلات على الجهاز المعد لحلها. ويجوز القول بدون الكثير من المبالغة، أن مصنفاه اتبعت أسلوباً خاصاً. فعن كل موضوع تقريباً كان يميل إلى أن يبدأ ببيان عام للمبادئ التي لو أخذت حرفياً وبذاتها لبدت جامدة ومجردة كأى شيء كان يمكن أن يكتبه والده ولكن مل، بعد إعلانه ولاءه بهذا الشكل لقائد أسلافه، راح يجرى تنازلات وتقيحات في الصياغة بعيدة المدى بحيث تركت أى قارئ ناقد فى شك مما إذا كان البيان الأصلي لم يفسر بشكل آخر وهكذا، مثلاً، كان كتابه «المنطق» تجريبياً حسب قوله، وإن ذهب إلى أبعاد مذهلة فى الاعتراف بأهمية الاستنباط العلمية وحاول رد النهج الاستقرائى إلى قواعد مشابهة لقواعد القياس. ومع ذلك لم يكن لنظرية مل فى المعرفة سبيل إلى تفسير ما للتدليل الصورى من قدرة منطقية على الإقناع القسرى إلا بفعل «الارتباط الذى لا يمكن فصله» الذى أصبح كما قال ا. د. ليندساي، خادماً فلسفياً لشتى الأعمال يستدعى لتفسير أية فوارق بين الحقائق وبين ما ينبغى أن تكون عليه الحقائق على أساس افتراض تجريبية فجة. إن مل لم يستطع أبداً أن يحقق ابتعاداً انتقادياً تجاه الفلسفة التى نشأ فى كنفها. فسيكولوجيته كانت لا تزال فى ظاهرها مذهباً حسياً فيها هياً ترابط الأفكار القانون الوحيد للبيان العقلى وكانت نظرية الدوافع والقيم فى أخلاقياته، لا تزال بشكل سافر هى حساب اللذة، وكان مذهبه فى المنفعة لا يزال، من حيث المنطق بالمعنى الدقيق، هو مذهب الفردية الأنانية الذى نادى به بنتام، ومع ذلك فهذه البيانات لا تتطابق بأى حال مع معنى فلسفة مل الحقيقى فالتعديلات. وليست النظرية - هى التى حملت مقصده. ولهذا السبب يكون النقد المنسق سهلاً بصورة مميتة وعديم الفائدة من الناحية العملية كانت أهمية فلسفة مل تنحصر فى النواحي التى ابتعدت فيها عن المذهب الذى كانت لاتزال تعلن أنها تسانده، ومن ثم تنحصر فى التقيحات التى أدخلتها على التقليد المنفعى.

وتوضح النظرية الأخلاقية التي عرضها مل في كتابه «مذهب المنفعة» هذا النقص في فلسفته، ومع ذلك فهي أيضاً الأساس الذى أقام عليه تنقيحه لليبرالية لقد استهل بقبول كلى في الظاهر، لمبدأ القدر الأكبر من السعادة على النحو الذى قرره به بنتام. فالرغبة في تحقيق أكبر قدر من اللذة هي الدافع الوحيد للفرد، وأقصى قدر من السعادة لكل شخص هو في آن واحد معيار الخير العام، والغرض من كل السلوك الأخلاقى. وقد وحد مل هاتين القضيتين بحجة خادعة بجلاء إلى درجة أنها أصبحت مستنداً نموذجياً في كتب علم المنطق. ثم عدل مذهبه في اللذة بتأكيد أن اللذات يمكن تصنيفها إلى سامية وحقيقية من حيث صفاتها الأخلاقية وكان هذا سبباً في وضعه في الموقف المنطقى الذى لا يمكن الدفاع عنه وهو المطالبة بمعيار لقياس معيار، مما يعد تناقضاً في المصطلحات، كما أنه رد مذهبه في المنفعة إلى غموض كامل، نظراً لأنه لم يوضح أبداً معيار الحكم على صفة اللذات، وإذا ما وضح فإنه ذاته لا يمكن أن يكون لذة. وكان أساس هذا الخلط أن مل لم يكن مستعداً لأن يتقبل مبدأ بنتام في القدر الأقصى من السعادة، من أجل ما كان في الواقع، أى ما كان معياراً فجاً وجاهزاً للحكم على منفعة التشريع وإذ يستخدم لهذا الغرض، وهو الغرض الوحيد الذى كان يهتم بنتام، فإنه يكون مستقلاً من ناحية المنطق عن نظرية بنتام في الدوافع السوسولوجية، وربما كان كذلك قابلاً للتطبيق في التشريع مهما تكن مستويات الأخلاقيات الشخصية التى قد يتبعها الأفراد، ومن جهة أخرى، كانت الصفة المميزة البارزة لمذهب مل في المنفعة، أنه حاول أن يعبر عن تصور للطابع الأخلاقى يتمشى مع مذهب المثالية الذى اعتنقه هو. ومن وجهة النظر هذه فإن بيان بنتام المشهور أن «دبوس الرسم يعتبر مفيداً كالشعر» إذا ما أعطى الإنسان نفس اللذة، يكون ببساطة هراء مبتذلاً، في حين أن بيان مل الخاص بأنه «من الأفضل أن يكون المرء «سقراط» مستاءً من أن يكون أحمق راضياً» يوضح رد فعل أخلاقى عادى، ولكنه بالتأكيد ليس مذهباً للذة. كان علم أخلاق مل هاماً لليبرالية، لأنه في الواقع هجر مذهب الأنانية، وافترض أن الرفاهية الاجتماعية مسألة تهم كل الناس ذوى الإرادة الطيبة، واعتبر الحرية، والنزاهة، واحترام

الذات، والسمو الشخصى كلها صفات طيبة فطرية بخلاف إسهامها فى السعادة إن معتقدات أخلاقية من هذا النوع تكمن تحت كل فكرة مل عن مجتمع ليبرالى.

ولذلك كان من الطبيعى أن يتضمن مقاله «عن الحرية» (١٨٥٩) الصفة الأشد تمييزاً له، وكذلك كان أدوم إسهاماً له فى الفكر السياسى لقد ضرب هذا المقال على نغمة جديدة قطعاً فى أدب مذهب المنفعة، وكما قال مل نفسه فى مكان آخر، فإن أنصار مذهب المنفعة فى جيل والده كانوا يرغبون فى حكم ليبرالى، لا من أجل الحرية، ولكن لأنهم ظنوا أنه قد يكون حكماً فعالاً. ولقد كان صحيحاً حقاً أن بنتام لم يغير شيئاً سوى التفاصيل عندما تحول من مذهب الاستبداد السمح إلى الليبرالية. فحرية الفكر والبحث، وحرية المناقشة، وحرية الحكم الأخلاقى الذى يسيطر عليه صاحبه، هذه كلها كانت فى نظر مل طبيبات بما لها من حق فى هذا. لقد أثارته فيه دفئاً وحماسة لا يكادان يظهران فى كتاباته الأخرى، ولكنها وضعت مقال «عن الحرية» إلى جانب ملحمة ملتون «ساحة القضاء العالى» كواحد من ضروب الدفاع الماثور عن الحرية باللغة الإنجليزية.

كان مل يعتقد بالطبع أن الحرية الفكرية والحرية السياسية ذواتا نفع بوجه عام لكل من المجتمع الذى يسمح بهما والفرد الذى يتمتع بهما، ولكن الجزء الفعال من حجته لم يكن مبنياً على مذهب المنفعة وعندما قال إنه ليس لكل البشر حق فى إسكات منشق، كان فى الحقيقة يؤكد أن حرية الحكم على الأمور، أى حق الإنسان أن يكون مقتنعاً بدلاً من أن يكون مكرهاً، صفة كافية بالفطرة فى شخصية ناضجة أخلاقياً، وأن المجتمع الليبرالى هو ذلك الذى يعترف بهذا الحق ويشكل مؤسساته بطريقة تحقق هذا. لا يكفى السماح بالفردية وبالحكم الشخصى على الأمور كما لو كانا رذائل يمكن احتمالها؛ فالمجتمع الليبرالى يضىف عليهما قيمة إيجابية باعتبارهما أساسيين للرفاهية وعلامات عن حضارة عالية وهذا التقييم للشخصية الحرة كان له تأثير عميق فى تقييم مل للحكم الليبرالى لم يدافع عن الحكم الشعبى بسبب كفايته، فقد كانت تساوره شكوك جسيمة فيما إذا كان كذلك دائماً، وكان قد فقد تماماً ثقة أبيه فى أن جهاز الحكم الليبرالى، كحق الاقتراع مثلاً، سوف يستخدم دائماً بصورة عاقلة فى

سبيل غايات مفيدة. وظن أن الحجة الحقيقية في الدفاع عن الحرية السياسية هي أنها تنتج وتعطى مجالاً لنوع سام من الشخصية الأخلاقية. فالاستماع إلى مسائل عامة تناقش بحرية، والمشاركة بنصيب في إصدار القرارات السياسية، وتبنى معتقدات أخلاقية، وتحمل المسؤولية عن جعلها فعالة، هذه كلها من بين الطرائق التي تتكون بها كائنات بشرية معقولة ليس السبب في تكوين هذا النوع من الشخصية أنها تخدم غرضاً بليداً، بل إنها إنسانية النزعة في جوهرها، أي نوع متمدين من الشخصية.

«لو جرى الإحساس بأن التطور الحر للشخصية من الأصول الرئيسية للرفاهية؛ وأنه ليس عنصراً مماثلاً في الدرجة فحسب مع كل ما يقصد بالمصطلحات: مدنية، تثقيف، تربية، ثقافة، ولكنه هو نفسه جزء ضروري وشرط لكل هذه الأشياء؛ لما كان ثمة خطر أن تبخس قيمة الحرية»^(٢).

إنها لميزة بارزة تتسم بها حجة مل للحرية، بل ويتسم بها مقاله عن «الحكم التمثيلي»، أن المسائل السياسية بالمعنى الدقيق لم تعد في الطليعة. فحجته لم تكن موجهة إلى الدولة ولكن إلى المجتمع، وكان مقال «عن الحرية» دعوة لا من أجل التحرر من الظلم السياسي أو من أجل تغيير في التنظيم السياسي، ولكنه دعوة من أجل رأى عام متسامح بصورة صادقة، يقدر الاختلافات في وجهات النظر، ويحدد مبلغ ما يطلب به من اتفاق، ويرحب بالأفكار الجديدة باعتبارها مصادر للكشف ولم يكن التهديد للحرية الذي خشيته مل، بصفة خاصة، هو الحكم، ولكنه أغلبية لا تحتمل ما يخالف التقاليد، وتنظر بعين الريبة إلى الأقليات التي تخالفها، وعلى استعداد لاستخدام ثقل عددها لكبت هذه الأقليات وتنظيمها. وكانت هذه إمكانية لم تطلق أبداً بالجيل الأحرار القديم، بل وفي الواقع لم يفكروا فيها على الإطلاق، مادامت مشكلتهم انتزاع الحكم من أيدي أقلية محصنة. كان مل الأب قد أوحى بأن إصلاح التمثيل النيابي والتوسع في حق الاقتراع، مع وجود درجة معتدلة من التعليم العام، سوف يحلان كل مشكلات الحرية السياسية الخطيرة. وبحلول عام ١٨٥٩ كان ظاهراً حتى بعد الإصلاحات الجوهرية التي أدخلت، أن العصر الذهبي لم يأت في الأعقاب، وأن تحقيق

الحرية كان أكثر من مشكلة فى جهاز التنظيم السياسى إن ما اعترف به مل لم تره أبداً الليبرالية القديمة أنه لابد أن يكون وراء حكومة ليبرالية مجتمع ليبرالى.

هذا الاعتراف بأن الأنظمة السياسية جزء من إطار اجتماعى أوسع نطاقاً يحدد إلى حد كبير المنوال الذى تعمل فى هداه، كان فى حد ذاته اكتشافاً هاماً، ودل على إضافة هامة إلى المفاهيم السياسية. فالمجتمع أو الجماعة يصبح عاملاً هاماً ثالثاً، وعاملاً له الغلبة، فى العلاقة بين الفرد والحكومة، وفى كفالة حرية الفرد كان بعض الخوف الذى استشعره مل من رأى عام ظالم وغير متسامح إدراكاً بأن المذهب الفردى الذى انطوت عليه النظرية الليبرالية فى أوائل عهدها غير واف. وفى الوقت نفسه يصعب أن نقول ما كان يعنيه بالضبط هذا المظهر من فكر مل. أما أنه علامة على زوال وهم المقارنة مع آمال جيل والده العريضة، فأمر واضح ولعله كان يعكس بصفة جزئية أيضاً اشتمزاز شخصية حساسة يصعب إرضاؤها وعلى درجة عالية من القدرة العقلية، مما تنطوى عليه السياسة العملية من تفاهة وربما دل أيضاً على خوف لم يعبر عنه تماماً، من أن فرض المبادئ الديمقراطية على المجتمع قد يثبت أنه لا يتفق مع الامتياز الفردى. وكان مثل هذا الخوف شائعاً بدرجة كافية فى أواسط القرن التاسع عشر، ومع ذلك فمن المؤكد تماماً أن مل لم يفقد الإيمان بالخطوط التقليدية للإصلاح الراديكالى، وأنه على العكس قدر قيمة بعضها، مثل منح حق الاقتراع للنساء، تقديراً لا يتناسب على الإطلاق مع أهميتها. ففى مصنفه «الحكم التمثيلى» هل لهذا الأمل الخادع لليبرالية النظرية، أى التمثيل النسبى، باعتباره كشفاً جديداً، وعلى ذلك فالانطباع الكلى الناتج عن نظرية مل فى الحرية مبهم قليلاً، بل ربما سلبى فبينما أكد تقييماً أخلاقياً للحرية كانت تفتقر إليه المؤلفات الليبرالية القديمة، فإنه لم يربط الحرية بخطوط جديدة فى معالجة المشكلات السياسية وبوجه خاص لم يواجه أبداً فى الحقيقة مشكلات الحرية الفردية التى تعتبر بشكل غريب الصفة المميزة لمجتمع صناعى أو مشكلات الحرية التى تضغط بأقصى ثقلها على العمال الأجراء فى مثل هذا المجتمع.

وعندما انتقل مل من تقديره العام لما تنطوى عليه الحرية من قيمة أخلاقية، إلى قاعدته العملية لتقرير أية قيود يجد المجتمع أو الدولة ما يبرره فرضها على الحرية، فإن مقاله يتسم بالضعف الشديد. كان ما اقترحه هو أن في الإمكان تمييز نوع من سلوك الاهتمام بالمصلحة الشخصية «لا يؤثر في مصالح أشخاص إلى جانب» الفاعل، ولا ينبغى للمجتمع ولا للدولة أن تتدخل فيه ولو أخذنا هذا بمعناه الحرفي لهبط بالحرية إلى شيء تافه؛ إذ أن عملاً لا يؤثر إلا في شخص واحد من دون سواه، ربما لا يؤثر فيه كثيراً جداً. إن حجة مل لم تتجنب مظهر التفاهة إلا لأنها كانت دائرية، كما كان بنتام يوضح ذلك بغير شك، إذ أن عملاً «يهم» فرداً واحداً فقط، يعنى في الواقع عملاً ينبغى أن يتحمل مسؤوليته، ومن ثم ينبغى له اتخاذ القرار بشأنه ولكن مجال هذا القرار الشخصي هو بالضبط ما اقترح مل أن يحدده إن حجته لا تكون مقنعة إلا إذا كانت هناك مجموعة من حقوق طبيعية كامنة بالفطرة في الأفراد، ولا ينبغى أبداً حرمانهم منها، ولكن واضح أن مثل هذا الخط من التعليل لم يكن مفتوحاً أمام أى من أصحاب مذهب المنفعة ومن ناحية أخرى، كان واضحاً كذلك، نظراً للقيمة الذاتية التي علقها مل على الحرية، أن يرجع إلى تعليل بنتام ويتمسك بأن الحقوق من خلق القانون وأن ليس للأفراد من حريات سوى ما تمنحها الدولة لهم الصعوبة الأساسية بالنسبة إلى حجة مل أنها لم تحلل في الحقيقة أبداً العلاقة بين الحرية والمسؤولية. فأحياناً استبقى الفكرة التقليدية المستمدة من بنتام عن أن أى إجبار أو حتى أى تأثير اجتماعي، هو انتقاض من الحرية ومع ذلك لم يظن أبداً أنه يمكن أن تكون هناك حرية هامة بغير القانون وعندما طابق الحرية مع المدنية لم يتصور أنه يمكن أن تكون هناك مدنية بلا مجتمع. إن ما تطلبته نظرية مل في الحرية كان اعتباراً شاملاً لاعتماد الحرية الشخصية على حقوق والتزامات اجتماعية وقانونية وهذا ما حاول ت. ه. جرين أن يضيفه إلى الليبرالية.

لقد أصبح غموض معيار مل لتعريف الحدود المناسبة للتشريع ظاهراً عندما مضى إلى مناقشة حالات واقعية فالنتائج التي استخلصها لم تتفق مع أية قاعدة على الإطلاق ولكنها اعتمدت على عادات ذاتية تماماً في الحكم على الأمور

وبهذا الشكل اعتبر تحريم بيع المشروبات الروحية عدواناً على الحرية، في حين لا يكون التعليم الإلزامى كذلك - وهي نتيجة لا يمكن بالتأكد تبريرها على أساس أن تعليم إنسان يؤثر في أشخاص آخرين أكثر مما يؤثر فيه هو نفسه - وكان على استعداد لتقبل تنظيم غير محدد تماماً للتجارة والصناعة لصالح الصحة والرفاهية العامة ومهما يكن المبدأ غير واضح، فقد برزت النتيجة المهمة وهي أن مل قد تخلى عن الحرية الاقتصادية. وحتى عبارة بنتام المأثورة عن أن التشريع سيئ بالفطرة، ومن ثم يجب الإقلال منه إلى أدنى حد، هذه العبارة فقدت ما كانت تعنيه بالنسب إلى بنتام من ناحية جميع الأغراض العملية، وضع مل ببساطة جانباً عقيدة الليبرالية القديمة بأن أعظم قدر من الحرية يتطابق مع انتفاء التشريع، وتقبل الحقيقة الواضحة وهي أن هناك أشكالاً كثيرة للقمع خلاف ما يمارسه القانون ولكن هذا يستتبع نتيجة واحدة أو اثنتين: فإما أن التشريع لا يمكن أن يحكم عليه إطلاقاً بالهدف الليبرالي الخاص بالإقلال من القمع، وإما أن النظرية الليبرالية يجب أن يمد نطاقها لتبحث علاقة القمع القانوني بالقمع الفعال، وإن يكن غير قانوني، الذي يوجد إذا ما امتنعت الدولة عن العمل كانت هذه هي القضية التي حاول جريرين فيما بعد أن يواجهها بنظرية «الحرية الإيجابية». فبقدر ما يتعلق الأمر بمل، فقد تقبل فحسب الحاجة إلى التشريع الاجتماعي، ولعله فعل ذلك على أسس إنسانية بدون أية نظرية واضحة لحدوده التي يمكن تبريرها.

وقد أوضحت نظريات مل الاقتصادية قصوراً مشابهاً في الوضوح المنطقي، ومن ثم فهي معرضة لانتقاد مشابه لقد بدأ في الواقع من اقتصاديات ريكاردو وأصحاب النظرية الكلاسيكية، وهو من حيث المبدأ لم يتخل أبداً بشكل قاطع عن هذا الموقف ومع ذلك صار مقتنعاً بأن الاقتصاديين الكلاسيكيين خلطوا بين ظروف للإنتاج، عامة ولا مفر منها، وبين ظروف توزيع منتجات الصناعة والتي نشأت من التطور التاريخي للأنظمة الاقتصادية والاجتماعية. وعلى ذلك تصور الأخيرة مسائل تتصل بالسياسة العامة ومن ثم تدخل في نطاق الرقابة التشريعية حقيقة كان في أواخر سنى حياته على استعداد للتأمل في درجة ونوع من الرقابة

سماها الاشتراكية. ويوضح هذا النقد للاقتصاد الكلاسيكى ناحية من عيب عام نزع مل إلى أن ينسبه إلى فلسفة الليبراليين الأوائل الاجتماعية وهو أنها أهملت الطبيعة التنظيمية للمجتمع والنمو التاريخى للمؤسسات. وكان نقده للاقتصاد الكلاسيكى سليماً بقدر ما اقتصر على إيضاح اتجاه إلى اعتبار كل المفاهيم الاقتصادية عامة بشكل مطلق، دون اعتبار للظروف التاريخية، ومن ثم فهى مشتقة من خواص كلية للطبيعة البشرية ومن ظروف مادية للحياة البشرية لا يمكن أن تتغير. ومع ذلك فالتفرقة التى أجراها مل بين الأنظمة التاريخية وقوانين السلوك البشرى السيكلوجية العامة، أو بين الأنظمة والظروف المادية الثابتة، لم تكن مطابقة للتفرقة الاقتصادية بين الإنتاج والتوزيع ومن ثم فإن نقده لم يتصل فى الواقع بالصعوبات الاقتصادية التى ينطوى عليها الربط بين نظام رأسمالى فى الإنتاج ونظام اشتراكى للتوزيع. كان المظهر الهام من اقتصاد «مل» أنه نبذ إلى حد كبير فكرة وجود قوانين اقتصادية طبيعية، وبالتالي عقيدة نظام اقتصادى تنافسى ينظم نفسه بنفسه. وبهذا طرح للبحث كل موضوع العلاقة بين التشريع والاقتصاد، وحتى علاقته بالحفاظ على سوق حرة غير أن ما ينطوى عليه هذا التغيير من معان بصورة ضمنية كان أبعد من أن يكون واضحاً لقد استبقى مل، كالليبراليين عامة، ريبة بالغة فى الحكومة وكل وسائلها وساورته الشكوك بأن ما تفعله ربما ينفذ بصورة سيئة ومن ثم فضل المبادرة الفردية وخشى الوصاية الأبوية للحكومة، ولو أن اعتراضه على الأخيرة كان أخلاقياً وليس اقتصادياً. كان فكر مل الاقتصادى شأنه شأن فلسفته الاجتماعية بوجه عام - وجهه فى الحقيقة سخط أخلاقى كريم ضد مظالم مجتمع رأسمالى يوزع على حد قوله منتج العمل «بشكل يتناسب تناسباً عكسياً تماماً مع العمل».

إن تقديراً عادلاً لليبرالية مل، وفى الوقت نفسه يتسم بروح العطف، أمر صعب جداً ليس أسهل - لأسباب سبق شرحها - من أن نعرضها كمثال نمطى عن عبث وضع نبىذ جديد فى قوارير قديمة. فنظرياته المعلنة بشكل صريح - عن الطبيعة البشرية، وعن الأخلاق، وعن المجتمع، وعن الدور الواجب على الحكومة أن تلعبه فى مجتمع ليبرالى - كانت دائماً غير ملائمة للحمل الذى ألقاه على

كاهلها ومع ذلك لا يعتبر هذا النوع من التحليل والنقد المجرد وديا ولا سليماً من الناحية التاريخية. فوضوح كتاباته وإن كان غالباً سطحياً، وسماحته وصراخته الجلية التي غالباً ما أدت إلى أسوأ نقائصه، ومركزه الموروث تقريباً كخلف لجيل الليبراليين الأوائل، هذه كلها أعطت ثقلاً أو تأثيراً لأفكاره لا يتناسب مع الحجج الفلسفية التي استطاع أن يضعها خلفها. وبرغم ما يبدو من تناقض هذا الحكم حينما يطبق على مفكر قصر نفسه باستمرار على البرهان العقلي، فإن أكثر تبصرات مل أهمية كانت وجدانية، أى كانت تعبيراً عن إحساس أخلاقي مرهف ووعى عميق بالالتزام اجتماعي، وبدون الإشارة إلى شوائب الاتساق التي شوهدت فلسفة مل التسيقية، فإن إسهامه في الفلسفة الليبرالية ربما يمكن تلخيصه تحت رعوس عناوين أربعة؛ فأولاً، أنقذت الصيغة التي طلع بها لمذهب المنفعة ذلك الشكل من علم الأخلاق من الجفاف الذي كان محكوماً به عليه مادامت نظريته في القيمة الإجمالية قامت على حساب اللذات والآلام فقط. كانت الفكرة الرئيسية في أخلاقيات مل، مثل فكرة كانت، احتراماً حقيقياً للبشر أى الشعور بأنه يجب أن يعاملوا بالاحترام الواجب للكرامة التي تستحقها المسؤولية الأدبية والتي بدونها تكون المسؤولية الأدبية مسحيلة. فأخلاقيات مل كانت أساساً مشايعة لمذهب المنفعة من ناحية أنه لم يفكر في قيمة الشخصية كعقيدة ميتافيزيقية بل كشئ يمكن تحقيقه من الأحوال الواقعية لمجتمع حر. وثانياً سلمت ليبرالية مل بأن الحرية السياسية والاجتماعية في ذاتها شئ حسن، لا بسبب أنها تسهم في غرض بعيد، بل بسبب أن الحرية هي الشرط الصحيح لكائن بشري مسئول فعيشة المرء على هواه، مطوراً سماته وقدراته الفطرية، ليست وسيلة للسعادة؛ إنها بالضبط جزء جوهرى من السعادة ومن ثم فإن مجتمعاً صالحاً لا بد وأن يكون على السواء مجتمعاً يسمح بالحرية ويفسح مجال الفرصة من أجل وسائل حياة حرة ومرضية وثالثاً، لم تكن الحرية خبيراً فردياً فقط، بل خيراً اجتماعياً أيضاً. فإسكات رأى بالقوة بسبب أذى للشخص الذي يؤمن به، وأيضاً يسلب المجتمع من الميزة التي كان يمكنه الحصول عليها من فحص ونقد حر للرأى. والواقع أن هذين الادعاءين: حق الفرد ومنفعة المجتمع،

بينهما ارتباط وثيق لأن مجتمعاً تعيش الأفكار فيه أو تموت، بواسطة عملية مناقشة حرة، لا يكون مجتمعاً تقدماً فحسب، بل يكون فى الحقيقة النوع الوحيد لمجتمع يستطيع إنتاج أشخاص لائقين للتمتع بحقوق حرية المناقشة. ورابعاً، ليست وظيفة الدولة الليبرالية فى مجتمع حر سلبية ولكنها إيجابية إنها لا تستطيع أن تجعل مواطنيها أحراراً بمجرد الامتناع عن التشريع، أو تفرض أن شروط الحرية موجودة فقط لأن القيود القانونية قد أزيلت قد يكون التشريع وسيلة لخلق الفرصة وزيادتها وتسويتها ولا تستطيع الليبرالية أن تفرض حدوداً تحكمية على استعمالها فحدودها محدودة بقدرتها مع الوسائل تحت تصرفها على حفظ هذه الشروط التى تجعل الحياة أكثر إنسانية وأقل إكراهاً، وتوسيع نطاقها بحيث تشمل عدداً أكبر من الأشخاص.

مبادئ الدراسة الاجتماعية

إن نظرية مل فى الليبرالية السياسية والأخلاقية، والتى ابتدعها بصفة خاصة فى كتابه «مذهب المنفعة»، وفى المقال «عن الحرية» وكتاب «الحكم التمثيلى»، بقيت فى الأغلب داخل حدود الموضوعات والأفكار التى عرفها وعالجها التقليد الإنجليزى وكانت التغييرات الهامة جداً التى أجراها، قد نظر إليها خطأ على أنها تعديلات وإضافات. ولكن مل راح أيضاً يعتقد بوجود نواحي قصور فى هذه الفلسفة الاجتماعية، وحاول - بفضل اتساع أفق تفكيره المعتاد - أن يفهم ويستخدم وجهات نظر أخرى. وقد اعتقد أن نواحي القصور هذه يمكن تلخيصها تحت عنوانين رئيسيين: فأولاً، حاولت السياسة والاقتصاد فى عصر بنتام الانتقال مباشرة من قوانين عام قليلة للطبيعة البشرية كان المعتقد أنها واحدة تماماً فى كل زمان ومكان، إلى سلوك الناس السياسى والاقتصادى فى مجتمعات معينة، وفى أزمنة معينة، وداخل إطار نظم من التشريع محددة. ومن ثم فإن أنصار مذهب المنفعة الأوائل لم يدركوا بدرجة كافية أهمية المؤسسات أو حقيقة كون المؤسسات، لو جاز التعبير، حقيقة ثالثة تقع بين السيكلوجية الفردية والممارسة الفعلية فى زمن ومكان معينين وثانياً نظراً لأن المؤسسات لم تكن موضع الاعتراف بها كحقائق مستقلة، فإن عامل النمو التاريخى أو التطور لم

يعطى الأهمية التي يستحقها ولقد ربط مل كلتا هاتين الإضافتين إلى الفلسفة الاجتماعية بمؤثرات خارجية، وبشكل غامض إلى حد ما بالمثالية الألمانية و «اتباع كولردج» وربطهما بشكل قاطع بفلسفة أوجست كومت. إن ما كان يحتاج إليه الأمر، وما ظن مل أن كومت قدمه، كان علماً عاماً للمجتمع لتدعيم العلوم المحدودة النطاق بدرجة أكثر، كالسياسة والاقتصاد، وصياغة قانون عام للنمو الاجتماعى وكانت هذه باختصار هى علم الاجتماع وقانون «المراحل الثلاث».

كان هذان المشروعان صفة مميزة إلى حد كبير للفكر الاجتماعى فى أواسط القرن التاسع عشر، وأديا فى النهاية إلى نتائج هامة، ولكنهما كانا يعنيان فى ذلك الحين تغييراً فى وجهة النظر أكثر من أى إنجاز معين فمن ناحية، كانت فلسفة كومت ذروة النظر الاجتماعى الذى بدأ مع فكرة روسو المبهمة عن الإرادة العامة، أى تصور المجتمع ككيان جماعى له خواصه وقيمه، ويسمو على أغراض أعضائه وإرادتهم وقد أعطى رد الفعل ضد الثورة الفرنسية هذا التصور مركزاً رئيسياً فى فلسفة أوائل القرن التاسع عشر الاجتماعى. وواجه كومت نفسه رد الفعل هذا أصلاً من جانب التقليديين من أبناء الكنيسة الكاثوليكية، أمثال بونالد ودى ميستر غير أن فلسفة هيغل الاجتماعى كان يحركها نفس الاتجاه العام فى صورة أخرى، وكانت الماركسية لا تزال تطويراً محكماً لها لم يكن ما أسهم به كومت اكتشافاً جديداً بقدر ما كان الأمل فى أن يحل العلم محل التأمل، وأن مفهوم المجتمع يمكن تحليله وأن قوانينه يمكن اكتشافها، وذلك بأساليب تتمشى مع قواعد البرهان التجريبي وأن العلاقات يمكن تتبعها بالتفصيل بين الأنظمة الاجتماعية والطبيعة البشرية ومن ثم فإن فلسفة كومت بمعنى آخر، لم تكن ذروة بل بداية، أى هى النقطة الوسط التى منها قد يؤرخ كل المجهود الضخم الذى بذل لإدخال الدراسات الاجتماعى داخل نطاق العلم الحديث، ولو بحثت فى هذا الضوء لاقتصر أمرها على أنها استهلت مهمة كان تعقيدها موضع الإدراك الغامض فقط، بل ولم تحقق بعد أى نجاح مثير. فتاريخها من زمن كومت حتى الآن تاريخ مشكلات جديدة وأساليب جديدة، وميادين جديدة للاستقصاء، بل وعلوم جديدة بكليتها مثل علم الأجناس الثقافى أو علم النفس الاجتماعى وكان

هذا الغرض الأساسى الذى توخته فلسفة كومت غرضاً استهوى مل بقوة لأسباب واضحة كان توسيعاً لاعتقاد كان يشغل دائماً مركزاً رئيسياً فى المذهب الليبرالى، وهو الاعتقاد بأن العلاقات البشرية تنقاد بسهولة للفهم والتوجيه الذكيين.

إن خطة كومت العامة من أجل علم للمجتمع بدت مؤقتاً مرتبطة بفكرته الثانية، والمشكوك فيها جداً كما اتضح، وهى أن النتيجة الرئيسية لمثل هذا العلم سوف تكون اكتشاف «قانون» يحكم نمو المجتمعات وتطورها. وكان المفروض أن مثل هذا القانون يعين خطأ عادياً أو نمطياً للتطور يمكن أن نتوقع من كل مجتمع أن يسير وفقاً له بوجه عام، مع التسليم بقدر من إمكانية التفاوت تبعاً للأحوال وهذا النظر الساحر الذى دعاه ليون برنشفيك* «النقيصة المحبوبة» للفكر الاجتماعى فى القرن التاسع عشر، استمد سنده من مصادر عدة مختلفة ومتباينة فى الواقع من الناحية المنطقية، وهو نظر افترضه الاعتقاد فى التقدم، وهو الاعتقاد الموروث عند مفكرى عصر ما قبل الثورة، أمثال تيرجو وكوندورسيه. وكان ضمناً فى صورة مختلفة فى فلسفة هيغل فى التاريخ وفى المنهج التاريخى الذى أدخلته الهيجلية فى الدراسات الاجتماعية. كان يبدو على الأقل، وكما سوف يوضح هربرت سبنسر، متعاوناً مع التطور البيولوجى الذى أصبح بعد داروين الموضوع الذى انصرف إليه القرن التاسع عشر. وتحت توجيه هذه الأفكار العديدة التى بدت مؤقتاً تتجه نحو وجهة نظر واحدة، أصبح «المنهج المقارن» منهجاً مقبولاً بصفة عامة فى كل فروع الدراسة الاجتماعية تقريباً. وعلى العموم وفيما يتعلق بالفرض الرئيسى كانت النتيجة مخيبة للأمال تماماً، وإن مدت إلى حد بعيد نطاق المعلومات حول ضروب من التنظيم الاجتماعى والسياسى، ولعلمهم قلة، إن وجدوا، من علماء الأنثروبولوجيا قد يقبلون الآن دعوى أن الثقافات تتبع فى الواقع أى خط عادى للنمو، أو أن هناك بالنسبة لما هو معروف عن أسباب التغير الاجتماعى، أى سبب يدعو إلى أن نتوقع ذلك منها^(٤).

ومع ذلك، فعندما واجه مل فلسفة كوت كانت التأملات التى من هذا النوع، وبصفة قاطعة تماماً، جزءاً من مناخ الرأى وكان مشغولاً بأن يستكمل ويملاً فراغ فلسفة اجتماعية موروثه كان قد توصل إلى اعتبارها محدودة ومعزولة وتبعاً

لذلك سلم، مع بعض التحفظات، بكل من فكرة علم اجتماعى عام والأمل فى فلسفة للتاريخ، وبرغم أنهما جاءا إليه متأخرين بدرجة لا تسمح بنسجهما مع الجدائل الفطرية الأقدم لفكره وفى كتابه «سيرة حياتى» عدد أهم النتائج التى ساقه إليها كومت و «أتباع كوليردج».

«إن العقل البشرى له ترتيب معين لتقدم ممكن حدوثه، فيه لايد لبعض الأشياء أن تسبق غيرها، وهو ترتيب يمكن لحكومة أو مصدرى الأوامر العامة أن يعدلوه إلى حد ما ولكن ليس إلى حد غير محدود:

إن كل مسائل الأنظمة السياسية نسبية وليست مطلقة، وإن مراحل مختلفة للتقدم «سوف» لا يكون لها فقط، بل ينبغى أن يكون لها، أنظمة مختلفة: إن الحكم يكون دائما فى أيدى، أو منتقلا إلى أيدى، أية سلطة تكون الأقوى فى المجتمع، وإن ماهية هذه السلطة لا تتوقف على الأنظمة، بل إن الأنظمة هى التى تتوقف عليها: إن أية نظرية أو فلسفة عامة للسياسة تفترض نظرية سابقة للتقدم البشرى، وهذا هو نفس الشئ بالنسبة لفلسفة التاريخ»^(٥).

قد يتطلب كتابه تفسير كامل على هذه الجملة، تعليقا على جزء جوهرى من الأخلاقيات التطورية والسوسيولوجية التطورية بالنصف الثانى من القرن التاسع عشر، والتي كان الكثير منها قد عولج من وجهة نظر فلسفة اجتماعية ليبرالية مستمدة من مل وجرين^(٦) وفى ذلك المعنى كان فكر مل يشكل برنامجا ومنهجيا كانت الليبرالية تدعى دائما أنها تستند إلى أساس تجريبى، ولكن التجريبية كانت قد فهمت على أنها تعنى سيكولوجية فردية خرجت من «طريق الأفكار الجديد» الذى اعتبره لوك فراسة كتابه «مقال» الأصلية. والآن ظهر أن سيكولوجية فردية لم تكن كافية ولكن يجب أن تكملها دراسة للأنظمة الاجتماعية وخاصة نموها وسوف يظل المنهج تجريبياً ولكن التجريبية تكون على مستوى أوسع بكثير. ومن ثم كان للبرنامج مجال فسيح، ومن المؤكد أن تصور مل لما يتضمنه كل ذلك كان يسيراً. فإذا كان للعقل «نسق معين لتقدم ممكن» فلا بد وأن يكون فى الإمكان عن طريق الاستقراء التاريخى إظهار ماهية هذا النسق. وإذا كانت هناك «مرحل مختلفة من التقدم البشرى» فلا بد وأن يكون فى الإمكان أيضا إظهار تطور

لأفكار الأخلاقية ونمو للأنظمة الاجتماعية التي يجرى فيها التعبير عن الأفكار الأخلاقية وأخيراً، لا بد وأن يكون ممكناً بعقد المقارنات الواسعة النطاق، إظهار أن نمو العقل مرتبط بتقدم المدنية ولو كان كل ذلك قد تحقق لأمكن بالتأكيد إذن إثبات أن الليبرالية اعتمدت على «نظرية للتقدم البشرى»، أى إنها كانت ذروة التطور السياسى وجماعه ففى أوروبا القرن التاسع عشر كان فى الإمكان، بل وربما كان من المقبول ظاهرياً، توقع أن تتحرر الأنظمة السياسية فى كل مكان عن طريق عملية من التطور المتدرج وحتى الآن لم يكشف الاستقصاء الأنثروولوجى عن الصعوبات، ولا نقول المغالطات، التي كانت تكمن فى المنهج المقارن.

وبرغم ضآلة ما يكون مل قد تنبأ به من هذا المشروع الطموح عندما كتب الفقرة المقتبسة فى سنة ١٨٧٢، فإنه أدرك فكرتين كانت كلتاهما سليمة وهامة. كانت الأولى اعتماد الأنظمة السياسية على الاجتماعية، وكانت الثانية طبيعة المجتمع السيكلوجية. وكانت النقطة الأولى تطابق نقده العام لليبراليين القدامى بأنهم غفلوا عن مدى إمكان انطباق القوانين العامة للسيكلوجية الفردية على مجال واسع من الأنظمة والظروف التاريخية. وهكذا فى الفقه فسروا السيادة بأنها «عادة من الطاعة» فحسب لأشخاص معينين، وفى الاقتصاد أخطأوا، كما اعتقد مل، إذ عزوا أساليب مجتمع رأسمالى إلى ضرورات سيكلوجية غير قابلة للتغيير كان مل فى مقاله «عن الحرية» قد أبدى ضمناً نفس الانتقاد بأن اعتبر الحكم الليبرالى يتوقف على احترام اجتماعى وأخلاقى للشخصية الفردية. إن وعى المجتمع والإحساس بأن سلوك الفرد يكون دائماً من بعض الوجوه ذا طابع اجتماعى، كانا فى الحقيقة خاصة هامة لفكر مل، حتى وإن لم يكن دائماً قد رأى بوضوح مبلغ ما يعنيه هذا. أما الفكرة الرئيسية الثانية وهى أن علم النفس (بدلاً من علم الأحياء) هو العلم الأساسى للسلوك الاجتماعى، فكانت فكرة اختلف فيها مل عن كومنت ومن هذه الناحية تمسك بالوضع الذى كان سائداً دائماً فى الدراسات الاجتماعية الإنجليزية ربما كان استنتاجه حددته جزئياً حقيقة أن فكره تشكل قبل أن يكون التطور البيولوجى عاملاً يجب أخذه فى الاعتبار، ولكنه كان سليماً على أى حال وكانت محاولة ربط التطور الاجتماعى

والأخلاقى بالتطور العضوى مباشرة، خطأ أدى إلى الخلط بينهما، على ما أوضحت فلسفة سبنسر التطورية. ومن ناحية أخرى من المستحيل أن نرى كيف أن مل استطاع تفسير «الترتيب المعين لتقدم ممكن» الذى نسبه إلى العقل، عن طريق السيكولوجية الترابطية التى اعتنقها دائماً؛ ذلك لأن ترابط الأفكار كان يعنى أساساً أن العملية الوحيدة المطلوبة لتفسير التطور العقلى هى تكوين العادات، وأن أية أفكار تربط بينها العادة لا تتوقف على العقل ولكن على الظروف وعند هذه النقطة أيضاً فإن أى تطور فعال لفكر مل كان ينبغى أن يتضمن إعادة بناء شاملة له.

ولقد أدرج مل فى كتابه «المنطق» قسماً خاصاً هو الكتاب السادس، يعالج المنهج العلمى فى الدراسات التاريخية. إن مجرد إدراج الموضوع فى كتاب عن المنطق يتناول بصفة خاصة مناهج البحث للعلوم الطبيعية الاستقرائية كان أمراً له مغزاه؛ فقد أوضح الحاجة التى أحس بها مل إلى توسيع مجال الدراسات الاجتماعية، وجعل مناهجها أكثر صرامة، وعلى الأخص إعطاءها مكاناً علاوة على العلوم الطبيعية. إنه اتخذ بوجه عام، الموقف بأن منهج العلوم الاجتماعية تضمن استخداماً مزدوجاً للاستقراء والاستنباط وهو منهج كان صحيحاً بغير شك ولكنه لم يميز الدراسات الاجتماعية عن الموضوعات الأخرى. وكان هذا الاستنتاج فى آن واحد تنازلاً للانتقادات الموجهة إلى النهج الاستنباطى الذى اتبعه الراديكاليون الفلسفيون، وإعادة تأكيد لضرورة وإمكان تبرير هذا النهج. وكان ماكولاي قد طبع فى عام ١٨٢٩ فى «مجلة أدنبره» مقالة يتسم بالازدراء نوعاً، عن كتاب جيمس مل «مقالات عن الحكم»، هاجم فيه الكتاب بسبب منهجه العقلى إلى حد كبير، واتخذ على ما يظهر الموقف بأن علم السياسة ينبغى أن يكون تجريبياً خالصاً ولقد نبذ مل فى كتاب «المنطق» كلا الرأيين القاصرين، وذلك لصالح رأى استخدم كلا من الاستنباط والاستقراء. وأكد أن السياسة تتطلب قوانين سلوك سيكولوجية لا يمكن أن تستند إلا إلى الاستقراء، ولكن تفسير الأحداث السياسية يجب أن يكون استنباطياً إلى حد بعيد، حيث إن تفسيرها يعنى ردها إلى علم النفس. واتبع مل نفس الخط من الجدل فى محاولة

جعل نهجه متفقا مع نهج كومت فسلم بإمكانية تأسيس بعض قوانين التطور التاريخى استقرائى، ولو ببعض آثار من النزوع إلى الشك فى مدى هذا النهج وحقيقته، ولكنه ظل يعتبر مثل هذه القوانين قابلة للتفسير باستنباطها فقط من علم النفس ومن ثم كانت النتيجة العامة التى وصل إليها مل هى أن هناك طريقتين تتبعان فى الدراسات الاجتماعية وينبغى أن تكمل كل منهما الأخرى وسمى الأولى المنهج الاستنباطى المباشر الذى يخصه شخصياً، والأخرى المنهج الاستنباطى غير المباشر الذى نسبه إلى كومت.

هربرت سبنسر

لقياس حالة النظرية الليبرالية فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر، يكون ممتعا ومفيداً على السواء أن نقارن فلسفة مل بفلسفة هربرت سبنسر. كان معترفاً بوجه عام أن الرجلين أهم شراح فلسفة الليبرالية السياسية والتقليد الفلسفى البريطانى المحلى وكانت أصول كليهما الفكرية فى الراديكالية الفلسفية لم يكن ذلك فى حالة سبنسر واضحاً تماماً كما فى حالة مل، وذلك بسبب أنه وضع فى قلب فلسفته الفكرة الجديدة عن التطور العضوى. ومع ذلك كانت جميع أفكار سبنسر الأخلاقية والسياسية الهامة مستمدة من مذهب المنفعة ولم تعتمد اعتماداً منطقياً وثيقاً على علم الأحياء أو التطور. فقد نشر كتابه «الستاتيكية الاجتماعية» قبل كتاب داروين «أصل الأنواع» بتسع سنوات، وكان علم الأخلاق التطورى الذى طلع به سبنسر فيما بعد، ينحصر إلى حد كبير فى إنشاء روابط سيكولوجية تأملية بين اللذة والبقاء البيولوجى. إن رجوع كل من مل وسبنسر إلى الراديكالية الفلسفية، ومع ذلك اختلف كل منهما اختلافاً واسعاً جداً عن الآخر، هذه الحقيقة تعزز الاستنتاج الذى توصلنا إليه فى الفصل السابق بأن ثمة عرقين من الفكر كانا قد ارتبطا بصورة مفككة فى تلك الفلسفة كان مل على العموم الخلف الفكرى لِبنتام، أى تجريبياً، وضع القليل من القيود بداهة على الوظائف الاجتماعية للتشريع ونقل سبنسر إلى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر، تقليد الاقتصاديين الكلاسيكيين العقلانى. واستخدم التطور لإعادة بناء نظام لمجتمع طبيعى فيه تفصل بين الاقتصاد والسياسة حدود طبيعية. ومع ذلك فإن

جزءاً كبيراً مما أسهم به كل من سينسر ومل في الفلسفة الاجتماعية كان البحث عن صلات فكرية جديدة وتحطيم عزلة الليبرالية القديمة. وكان هذا في حالة سينسر ينحصر في ربطها بعلم الأحياء وعلم الاجتماع وبالتطور البيولوجي والاجتماعي.

كانت فلسفة سينسر التركيبية نسقا مدهشا من المذهب العقلي في القرن التاسع عشر (شاملا كل مجال المعرفة من علم الطبيعة إلى علم الأخلاق) أنتجه خلال خمسة وثلاثين عاماً وفي عشرة مجلدات وبناء بدون إجراء تغيير هام في التصميم بين البرنامج المرسوم، والمجلد الختامي. وليس ثمة شبيه به يمكن العثور عليه بسهولة، بخلاف مذاهب القانون الطبيعى الكبرى التي ازدهرت في القرن السابع عشر، والواقع أن صلات القرى الفكرية بين هذه المذاهب وفلسفة سينسر وثيقة. كانت النسخة المجددة «للطبيعة» في نظر سينسر هي التطور وأخذ من علم الأجنة لفون باير قانون التفاضل والتكامل، «من تجانس مفكك غير محدود إلى تغاير متسق محدود»، وجعل منه مبدأ كونياً يتجلى في آلاف من موضوعات البحث مع الاحتفاظ بهوية النمط. وإذا افترض سينسر، «تغير المتجانس» اضطلع بالمهمة المذهلة وهي «استنباط» التطور العضوى من المحافظة على الطاقة. ومن هذه البداية تدرج المذهب على التوالي إلى مبادئ علوم الأحياء والنفس والاجتماع والأخلاق. فمع التجاوز عن دوامات موقوتة من «الانحلال»، فإن الطبيعة تسير في خط مستقيم من الطاقة إلى الحياة، ومن الحياة إلى العقل، ومن العقل إلى المجتمع، ومن المجتمع إلى المدنية، وإلى مدنيات على درجة عالية من التمايز والتكامل.

لا يكاد يحتاج الأمر إلى القول بأن هذا النوع من «العمل الدال على البراعة» المنطقية، لم يكن جديراً بالذكر من أجل دقته العلمية البالغة ولا من أجل قوة حجة استنتاجاته لقد كان في أيامه إلى حد كبير تبسيطاً ناجحاً مذهلاً، وعانى مصير التبسيطات البالية فمن ناحية، كان يمثل عصره حتى وإن حاولت قلبه من المفكرين تركيبياً فلسفياً على هذا القدر من الاتساع. وكان تطور سينسر نسخة أخرى من فلسفة التاريخ السابق الإشارة إليها وعبرت مرة أخرى عن الأمل في أن

نمو المجتمع قد يوفر معايير واضحة للمراحل الدنيا والعليا من التطور يمكن بها تمييز المتبدل من الملائم، واللائق من غير اللائق، وبالتالي الطيب من الرديء ولقد اتخذ هذا الأمل عند سبنسر المظهر الدال على أن وراءه حقيقة التطور العضوى الراسخة، نظراً لأنه جعل التحسين الأخلاقى يبدو فحسب امتداداً للمفهوم البيولوجى عن التكيف. وظهرت الرفاهية الاجتماعية كأنها متعادلة مع بقاء الأصلح كان هذا التركيب للأفكار، بالإضافة إلى ما تضمنه من نواحي الغموض المنطقى الكثيرة، مصدر خلط علمى خطير وكان الطريق الوحيد الذى استطاع سبنسر أن ينتقل فيه من التكيف البيولوجى إلى التقدم الأخلاقى هو أن يفترض أن السلوك الذى له قيمة من وجهة نظر المجتمع يترجم بمجرد أن يرسخ كعادة أخلاقية، إلى تغييرات تشريحية تنقل بطريق الوراثة هذا الاعتقاد الذى ظل سبنسر نصيراً له طول حياته، لم يكن فقط بغير أساس من الناحية البيولوجية بل كان مصدر خلط لا ينتهى حول طبيعة الثقافة والتغيير الاجتماعى ومع ذلك، فعندما يقال كل هذا عن نقائص فلسفة سبنسر يجب أن يظل من الإنصاف أن نضيف أنها أسهمت فى إحداث تغييرات مهمة فى الدراسات الاجتماعية، دون إشارة تماماً إلى صحة نتائج معينة. فقد أدخلت علم النفس فى علاقة مع علم الأحياء، وكان هذا خطوة أولى نحو هدم دوجماتيقية السيكلوجية الترابطية القديمة. كما أدخلت السياسة والأخلاق فى محيط الاستقصاء السوسيوولوجى والأنثروبولوجى، وبالتالي فى محيط التاريخ الثقافى وكان عصر الفلسفة التركيبية أيضاً عصر العمل الأكثر أصالة وأهمية من الناحية العلمية الذى قام به ا.ب. تايلور، و ل. ه. مورجان^(٧). لقد هدم سبنسر، مثل مل، ولو بشكل مختلف، العزلة الفكرية التى عاشت فيها الفلسفة المنفعية القديمة والدراسات الاجتماعية بصفة عامة، يجعلها جزءاً من المجال الواسع للعلم الحديث ومن هذه الناحية كان لفلسفته فى زمانها، مثل فلسفة كومت، أهمية فكرية عميقة.

ومن جهة أخرى، كانت فلسفة سبنسر السياسية رجعية فحسب، فقد ظل راديكالياً فلسفياً بعد أن كانت الراديكالية الفلسفية قد هجرت منذ جيل وزودته نظرية التطور بمفهوم مجتمع «طبيعى»، وانتهى الأمر بهذا إلى أن يكون نسخة

جديدة فقط من مذهب الحرية الطبيعية القديم. كان الاستنباط يشكل بعض الصعاب، إذ قد يبدو أن التطور قد يجعل الدولة، شأنها كالمجتمع، أكثر تعقيداً وأكثر تكاملاً، في حين كان على سبنسر أن يبرهن على أن مجتمعنا أصبح أشد تعقيداً قد يدعم دولة بسطت نفسها بحيث لم يعد لها وجود بالفعل وحل التناقض بافتراض أن أغلب الوظائف التي تمارسها الحكومة انبثقت في مجتمع عسكري وأن الحرب قد تصبح شيئاً بالياً في مجتمع يأخذ بأسباب التصنيع. ومن ثم ظن أنه كلما زاد التصنيع زاد أكثر فأكثر ما يترك للمشروع الخاص. الواقع أن نظرية سبنسر في الدولة كانت إلى حد بعيد جداً بمثابة قائمة بالوظائف التي ينبغى للدولة أن تتخلى عنها، إذ كانت هذه الوظائف قد افترضتها في المقام الأول بعض «خطايا المشرعين» التي لا تحصى، أو قائمة بالوظائف التي سوف تصبح بتقديم التطور غير ضرورية. فأغلب التشريع فاسد لأنه يشوه الكمال الذي تميل الطبيعة إلى إنتاجه عن طريق بقاء الأصلح، وسوف يصبح كل التشريع بالياً بالفعل كلما اقترب التطور من أن يكيف الفرد تماماً مع المجتمع ومن ثم عارض سبنسر باستمرار في كل تنظيم للصناعة، بما في ذلك اللوائح الصحية أو ما تتطلبه وسائل الأمان، وكل أشكال الإحسان الذي تقدمه الدولة وتقديم الدولة المساعدة للتعليم. والواقع أنه اقترح في كتابه «الاستاتيكية الاجتماعية» أن الدولة ينبغى أن تحول دار صك النقود وهيئة البريد إلى المشروع الخاص.

إن فلسفتي مل وسبنسر إذ تؤخذان معاً، تركتا نظرية الليبرالية في حالة من تشوش لا يمكن فهمه. فقد أعاد مل صياغة فلسفته بطريقة أوحى بأنه لم يبتعد بشكل هام عن مبادئ أبيه ومبادئ بنتام، ولكنه أحاط النتائج بتحفظات جعلتها لا تدعم إلا قليلاً أو لا تدعم إطلاقاً ما كان يعتبر دائماً الخط المميز للسياسية الليبرالية، وهو تقييد رقابة الحكومات، وتشجيع المشروع الخاص، وتوفير أوسع مدى ممكن لحرية التعاقد. أما سبنسر فإنه على العكس خلع على الليبرالية فلسفة جديدة أعلنت أنها تعتمد على اكتشاف علمي لم يسبق أن عرفه أي جيل قبل جيله، ولكن الفلسفة الجديدة انتهت إلى أن توحى بشكل أكثر جموداً عن ذي قبل، بسياسة كان الليبراليون العمليون الذين لم يكونوا مهتمين بشكل سافر

بالاتساق المنطقي، قداكتشفوا من قبل أنها تحتاج إلى تعديلات جوهرية. وفي كلتا الحالتين بدا المثل الفرنسي ينطبق عليهما: «كلما تغير هذا، أصبح الشيء على ماهو عليه»، فالليبرالية بدت مجموعة من صيغ لم تعد تعنى ما كان يظن دائماً أنها تعنيه، ومجموعة من سياسات لم تتطابق مع أية صيغ على الإطلاق. ومع ذلك كانت ثمة حقيقتان واضحتان لأي شخص صافى التفكير وذى ميول ليبرالية كانت إحداهما أن منح حق الاقتراع وتنظيم العمل كانا بمثابة منح سلطة سياسية لطبقة لم يكن لديها العزم على أن تتقبل بغير نضال ما يعلنه أى شخص من أن مستوى معيشتها محدد بصفة دائمة عند مستوى الوجود والتكاثر، وبدون أسباب الراحة التي كان النظام الصناعي ينتجها بكميات أكبر على الدوام وكانت الأخرى أن الرأي العام - سواء لأسباب أخلاقية أو دينية أو إنسانية - كان على استعداد لتشجيع وتدعيم هذا المطلب إن جيلاً جديداً من الليبراليين، أمام عينيه النتائج المترتبة على نظام صناعي غير منظم، لم يكن على استعداد للإذعان إلى الاعتقاد بأن ليس للحكم سوى دور سلبي يلعبه في جعل الناس أحراراً، وكان هذا النوع من التفكير هو الذى جعل جون ستيوارت مل، برغم قصور فلسفته الصورية، أكثر الليبراليين إقناعاً في الفترة الوسطى من القرن التاسع عشر. إن ما كان واضحاً أن الأمر يحتاج إليه هو إعادة دراسة الفلسفة التي ساندت مثل مجتمع ليبرالى ووظيفة حكومة ليبرالية فيه.

تنقيح المثاليين لليبرالية

تم إنجاز هذا التنقيح لليبرالية في العقدين التاليين لعام ١٨٨٠ على أيدي المثاليين من أبناء مدرسة أكسفورد والذين كان توماس هل جرين أهم ممثل لهم، على الأقل في الفلسفة السياسية. وفي الولايات المتحدة كان ثمة حركة مشابهة ومتصلة في الفلسفة كان أشهر ممثل لها جوزيا رويس؛ أما برجماتية جون ديوى فكانت تطوراً حدث فيما بعد من مثالية ثابرت على مذهبها الليبرالى ولكنها نبذت ميتافيزيقيته. وباستثناء ديوى كانت هذه المجموعة من المفكرين والمترابطة بغير نظام، توصف عادة بالهيجليين الجدد، وإن لم يرتبط أى معنى دقيق جداً بهذا الوصف أبداً فالمؤكد أن أحداً منهم لم يعتبر الديالكتيك أبداً أداة دقيقة للتحليل

المنطقي كما تصوره هيغل ومن بعده ماركس، وما من أحد منهم سلم بما في نظرية هيغل السياسية من نزعة دكتاتورية. وإذا كان البعض قد مالوا نحو المذهب المحافظ على خلاف الليبرالية، فقد كان لا يزال مذهباً محافظاً لا تساوره شكوك بشأن الأنظمة السياسية التمثيلية، وكان أكثرهم تطرفاً لا يستشعرون أي ميل نحو نظرية صراع الطبقات كنظرية ماركس. إن ما ربط فلسفتهم الاجتماعية بفلسفة هيغل كان أساساً الفكرة العامة جداً من أن الطبيعة البشرية اجتماعية في أساسها فمثالية مدرسة أكسفورد كانت الذروة الغامضة من المؤثرات الفكرية التي جاءت من خارج التقليد التجريبي البريطاني، ولا سيما من الفلسفة الألمانية بعد كانت، وكان ذلك قد ارتبط بأسماء كولردج وكارليل ولكن كان ثمة فرق واحد هام فهذه المثالية المبكرة، بسبب كونها إلى حد كبير نقداً للنظام الصناعي ونتائجه الاجتماعية، لم تكن أبداً ليبرالية في نظرتها السياسية وإذن يمكن وصف ما حققه جرين بأنه انعكاس مزدوج للموقف. فهو من جهة كسب لليبرالية حركة فكرية قدر لها أن تسيطر على الفلسفة الأنجلو - أمريكية طيلة جيل كامل عند مستهل القرن ومن جهة أخرى نقح الليبرالية حتى تواجه الاعتراض الصحيح بأنها، كبيان متحيز للمصالح الطبقية، كانت تدافع عن تصور للحرية وصل في الواقع إن لم يكن من حيث المقصد، إلى حد التغاضي المتهور عن الاستقرار والأمن الاجتماعى وكان على هذا التنقيح إلى حد كبير أن يجعل التحفظات التي فسر بها مل في الواقع فردية وأنانية ليبرالية بنتام، منسقة وواضحة.

كان غرض المثالية الرئيسي إعادة بناء مذهب للفلسفة على حين كان الغرض المتعلق بتوجيه حركة سياسية عرضياً وإذ تنظر إليها بعد ذلك، يكون من السهل أن نرى أن إنجازها الرئيسي في الفلسفة كان انتقادياً⁽⁸⁾. لقد حررت الفكر البريطاني مرة واحدة وإلى الأبد مما كان قد أصبح تقليداً مرهقا: السيكلولوجية الترابطية وما يظن أنها تنطوى عليه من معان بالنسبة للمنطق وفي علم الأخلاق نظرية اللذة والألم في تفسير الدوافع والقيمة مع ما تتضمنه من معان بالنسبة إلى الفلسفة الاجتماعية مستمدة من المذهب الفردي. وبالنسبة للأخيرة طور

المثاليون انتقاد الفردية وجعلوه ترابطاً، وهو الانتقاد الذى بدأ بنظرية روسو فى الإرادة العامة، والذى وجدوه أكثر إحكاماً فى نظرية الحرية لهيجل ومن ثم كانت المشكلات الفلسفية الرئيسية التى واجهت المثالية هى طبيعة الشخصية الفردية، وطبيعة التجمع الاجتماعى، والعلاقة بين الاثنين. وكان غرضها إيضاح أن الشخصية الفردية «تتحقق» بالعثور على دور هام تلعبه فى حياة المجتمع فمشكلاتها كان يجرى تصورهما فى ضوء التحليل المنطقى والبناء الميتافيزيقى الذى كان مسئولاً عن بعض قوة المثالية وعن الكثير من ضعفها فمن جهة كانت نقداً فعالاً بدرجة طيبة لشكل من دوجماتيقية آلية كان مألوفاً فى العلوم منذ خمسين عاماً أكثر مما هو عليه الآن ومن جهة أخرى تحركت حجة المثالية على مستوى عال من التجريد غالباً ما حال بينها وبين فرض تأثيرها الواجب إما على العلماء وإما على أشخاص يشتغلون أصلاً بالسياسة. كانت المثالية تميل دائماً إلى أن تكون فلسفة أكاديمية وأن يوضح أمرها بمصطلحات مربكة ومصبوغة بالصبغة الألمانية، جعلتها خفية ومع ذلك، كانت مشكلتها الرئيسية - الاعتماد المتبادل بين بنيان الشخصية والبنيان الثقافى «لبيئتها» الاجتماعية - مشكلة تزايدت أهميتها باطراد فى كل مجال الدراسات الاجتماعية لقد كانت المثالية الأداة التى من خلالها تطورت إلى سيكولوجية اجتماعية وتعدت على تصور محسوس بدرجة أكثر، لمجتمع ليبرالى.

وثمة ظروف خاصة جعلت دراسة الفلسفة ت. هـ . جرين صعبة فقد توفى صغيراً نسبياً. وكانت الكتب الوحيدة التى أكملها ونشرها تشير بالجهد إلى أية مسائل سياسية أو مسائل اجتماعية معينة فكتاب «محاضرات فى مبادئ الالتزام السياسى» عبارة عن محاضرات له جمعت وحررت بعد وفاته من مذكراته ومن مذكرات طلبته. وفضلاً عن ذلك كانت تجربة جرين الشخصية أكاديمية فى الأغلب، وإن عنى طوال حياته يرفع مستوى التعليم الثانوى ولم تكن له تقريباً دراية مباشرة بالمشكلات الاجتماعية التى خلقها التصنيع وإن استطاع ملاحظة شىء من آثاره غير المباشرة فى العمال الزراعيين، وتعتبر تعليقاته عليها دائماً بعيدة قليلاً وعلى ذلك كان تأثير جرين المباشر يكاد يقاس كله بما كان لتدريسه

من تأثير في طلبته، وبينما كان ذلك كبيراً جداً فإنه كان يمكن «بالجهد» أن يستدل عليه من كتاباته المنشورة ففى أساسه إحساس قوى بالجور الأخلاقى الذى يوقعه مجتمع حبس الطيبات عن شرائح كبيرة من أعضائه، وهى طبيبات بعضها مادية ولكن أغلبها روحى، خلقتها ثقافة ذلك المجتمع. وكما قال جريرن ذات مرة، إن «الساكن الذى يعانى من نقص التغذية فى أحد أحواض لندن، لا يكاد يكون له فى حضارة إنجلترا نصيب يزيد عما كان لعبد فى حضارة أثينا». كان هذا الشعور من بعض الوجوه، مشابهاً للشعور الذى دفع مل إلى نبذ اقتصاد تنافسى، ولكنه كان مختلفاً أيضاً فقد كان ي علم أخلاق جريرن، وفى المثالية بصفة عامة، عنصر دينى لم يكن له نظير فى مذهب المنفعة، كما أن جريرن لم يفكر فى الحرمان باعتباره اقتصادياً أصلاً. كان يشعر أن الفقر المدقع يحتمل أن يجر فى أذياله قدراً من الانحطاط الخلقى فالمشاركة الأخلاقية الكاملة فى حياة اجتماعية كانت فى نظر جريرن الشكل الأسمى من التطور الذاتى، وكان خلق الإمكانية لمثل هذه المشاركة هو الغاية من مجتمع ليبرالى لم يكن هيجل مصدر هذا الاعتقاد من جانب جريرن. فقد كان الاعتقاد يمثل من جهة فهمه للأخوة المسيحية، ويمثل من جهة أخرى تصوراً ذا طابع متحرر للمواطنة الإغريقية، لا يحتفظ به لقلّة مميزة كما فى أرسطو، وإنما يصبح فى متناول كل الناس ومن ثم كانت السياسة فى جوهرها بالنسبة لجريرن، أداة لخلق أوضاع اجتماعية تجعل التطور الأخلاقى ممكناً.

«إننا نقتنع بسن تشريع يقضى بأن إنساناً لن يستغله غيره من الناس كوسيلة ضد إرادته، ولكننا نترك الأمر للمصادفة تقريباً إذا ما كان أو لم يكن صالحاً لأن يشغل أية وظيفة اجتماعية، ولأن يسهم بأى شىء فى الخير العام ولأن يقوم بذلك بحرية»^(٩).

إن أرسخ بيان أعلنه جريرن عن ليبراليته على الإطلاق، كان فى محاضرة ألقاها فى سنة ١٨٨٠ بعنوان «التشريع الليبرالى وحرية التعاقد»^(١٠)، وكان الداعى إليها اقتراح لجلاستون بتنظيم العقود بين المستأجرين وملاك الأراضى الإرنلنديين. وطرح هذا المشروع سؤالاً كان، كما قال جريرن، قد تكرر ظهوره فيما يتعلق بالتشريع الليبرالى: إنه يدعى كونه ليبرالياً ومع ذلك يقتضِب حق التعاقد.

وكانت السياسة الليبرالية المبكرة بوجه عام متبعة القاعدة بأن حرية التعاقد ينبغي، من أجل التقليل من التقييد القانوني، مد نطاقها بالقدر الذى يتمشى مع النظام العام والأمن فهل الليبرالية إذن متناقضة فى اتباع سياسات متعارضة فى حالات مختلفة؟ واضح أن الإجابة على السؤال يجب أن تكون بالإيجاب إذا كان الموقف الذى اتخذه بنتم صحيحاً، وهو أن كل تشريع هو فى حقيقته تقييد للحرية، وأن الحرية تكون دائماً أعظم حيث القانون لا ينظم علاقة ما، وإنما تترك للاتفاق الاختيارى بين الأطراف.

ولكن موقف بنتم، كما قال جريرين، افترض ضمناً أن القانون هو القيد الوحيد على الحرية، ولا يصدق هذا إلا إذا كان تعريف الحرية يجعلها بطريقة تحكمية متطابقة مع انتفاء التقييد القانوني وفى مقابل هذا التصور الذى سماه جريرين «حرية سلبية» وضع تعريفاً «إيجابياً»: الحرية «قوة إيجابية أو قدرة على عمل أو التمتع بشيء ما يستأهل عمله أو التمتع به»، ولذلك يجب ألا تتضمن الحرية إمكانية قانونية فحسب، بل وإمكانية فعلية لتنمية القدرات البشرية، فى ضوء الظروف القائمة، وهى قدرة متزايدة بصورة حقيقية من جانب الفرد على المشاركة فى الطيبات التى أنتجها مجتمع ما، وقدرة متوسعة على الإسهام فى الخير العام قد تكون حرية التعاقد وسيلة لهذه الغاية، وإذا كان الأمر كذلك، فإنها تعتبر خيراً ولكنها ليست غاية فى ذاتها فمثلاً فى الحالات التى تكون قدرة صاحب العمل والمستخدم على المساومة متفاوتة بشكل فادح، فإن هذه الحرية تقتصر على أن تجعل الأسلوب السائد فى المهنة هو أسلوب أقل أصحاب الأعمال مراعاة لوازع الضمير فحرية المستأجر الإرندي فى التعاقد مع مالك أرضه تصبح مجرد إجراء شكلى حينما يعنى طرد المستأجر الموت جوعاً. وفى أمثال هذه الحالات يقيم جريرين الحجة على أن الإيجاب الفعلى الذى يمكن لصاحب العمل أو مالك الأرض أن يمارسه فى ظل الشكل القانوني للتعاقد، يكون فى الواقع أشد ظلماً إلى حد بعيد وأكثر تدميراً إلى حد بعيد للحرية الفعالة من الإيجاب القانوني الذى تمارسه الدولة حينما تقتضى حق التعاقد من أجل حماية الطرف الأضعف. وأكد جريرين أن اختيار السبيل الأخير لا يعتبر قلباً للسياسة

الليبرالية؛ ذلك أن القانون اعترف دائماً بأن بعض العقود مدمرة للخير العام، ومن ثم يقتضى الأمر منعها باعتبارها مضادة للسياسة العامة، وليس ثمة ما هو ليبرالى فى إدراج عقود أخرى فى هذه الفئة إذا كانت هى أيضا تعرض مصالح عامة للخطر، كالصحة العامة أو المستوى اللائق من التعليم العام.

كانت حجة جرين فى هذه المحاضرة تحليلاً لافتاً للنظر، على نطاق محدود، للأغراض الليبرالية التى يتوخاها التشريع. إنها أظهرت حقيقة أن النظرية الليبرالية فى الماضى كان يحكمها إلى حد كبير غرض خاص يرمى إلى إلغاء تشريع عتيق وبال، وأكدت بقوة مفحمة أن الليبرالية لا يمكن أن توضع باستمرار على أساس ضيق بهذا الشكل. فالسياسات الليبرالية لا بد وأن تكون مرنة لمواجهة تغيرات الظروف، وإذا كانت هذه السياسات ليبرالية بصورة صادقة فلا بد أن تسترشد دائماً بالأغراض الأخلاقية. إنها فى جوهرها مجهود يبذل لفتح طريق إنسانى للحياة أمام عدد أكبر من الأشخاص ومن ثم استدل على أن فى قلب الفلسفة الليبرالية فكرة خير عام أو رفاهية إنسانية عامة يمكن أن يشارك فيها كل فرد وتوفر معياراً للتشريع وهذا المعيار لا يمكن أن يكون الحرية الفردية وحدها، أو أقل ما يمكن من القيد القانونى على الاختيار الحر، لأن الاختيار الحر لا بد وأن يمارس دائماً فى موقف ما، وبعض المواقف تكون بحيث تهبط بالاختيار وتحول منه سخرية الاختيار معنى الفرصة، والفرصة تعنى مجتمعا لا يتجاوز فى القمع ما تدعو إليه الحاجة وذلك فى بنيانه القانونى والسياسى أو فى بنيانه الاقتصادى والاجتماعى فالحرية فى الحقيقة تصور اجتماعى بقدر ماهى تصور فردى؛ إنها تشير فى آن واحد إلى صفة لمجتمع وصفة للأشخاص الذين يتكون منهم مجتمع. ومن ثم فمن المستحيل أن تكون حكومة ليبرالية بمجرد وقوفها موقف المتفرج والامتناع عن سن التشريعات، أو أن يظهر مجتمع ليبرالى إلى الوجود عن طريق القصور السياسى فحسب، إن جاز القول إن وظيفة حكومة ليبرالية هى دعم وجود مجتمع حر، وبينما لا تستطيع الحكومة أن تحمل الناس بالقانون على التزام الأخلاق، فإن فى إمكانها إزالة الكثير من العوائق التى قد تقف فى طريق تنمية الأخلاقية. لقد كانت فلسفة جرين الأخلاقية والسياسية

صياغة محكمة وتعزيزاً لهذه الأفكار التي طبقتها محاضراته عن التشريع الليبرالي على حالة معينة كان يعالجها.

كان المبدأ الرئيسي في علم أخلاق جريرين تبادل العلاقة بين الفرد والجماعة الاجتماعية التي هو عضو فيها. وكما عبر عن الأمر فإن «الذات ذات اجتماعية» وكان يعنى بهذا بقدر ما كان يمكن أن يعنيه أرسطو، أن أرقى شكل للمجتمع هو الشكل الذى يرتبط به الند بالند، ويكون فيه الرباط الذى يحفظ تماسك المجتمع هو ولاء الأعضاء للمجموعة وأغراضها. وفى الوقت نفسه فإن يكون الفرد عضواً فى هذه المجموعة، ويشارك فى عملها ويكون له دور هام يلعبه فيها، هو فى أن واحد شرط تحقيق شخصية فردية متكاملة وأعلى رضى يمكن أن يظفر به إنسان. واعتد جريرين أن أية مجموعة اجتماعية، فى حدود معينة هى من هذا النوع وليس فى استطاعة - حتى أكثر الحكومات قوة وأكثرها استبداداً - أن تربط مجتمعا بعضه ببعض بطريق القوة المحضة؛ وإلى هذا الحد كانت هناك حقيقة محددة فى الاعتقاد القديم بأن الحكومات تنشأ بالرضا. وقال جريرين إن الحكم يعتمد على الإرادة لا القوة؛ لأن الرباط الذى يربط إنسانا بالمجتمع هو ما تجبره عليه طبيعته هو وليس العقوبات التى ينص عليها القانون أو حساب المزايا الأخرى. إن الحاجة القاطعة فى الدفاع عن مجتمع ليبرالى هى أنها تعترف بهذا الباعث الاجتماعى الأساسى فى الطبيعة البشرية، الذى يعتبر فى نفس الوقت باعثاً أخلاقياً، وتحاول أن تحققه فى شكل مناسب للمعنى المثالى الكامل للأخلاقية وهذا المثل الأعلى يتطلب أن يتقابل أعضاء المجتمع كأنداد من الناحية الأخلاقية، وأن يعامل بعضهم بعضاً باحترام، وأن يكونوا جميعاً أحراراً فى أن يفكروا لأنفسهم، وفكرهم وأعمالهم توجهها وتحكمها المسئولية الأخلاقية الكاملة ولهذا السبب ينبغى أن يقلل القمع إلى أدنى حد، وليس هذا أصدق على القمع الذى تمارسه الدولة منه على أى شكل يكون من أثره أن يجعل الأشخاص أقل من فاعلين أحرار أخلاقيين ففى نظر جريرين كما فى نظر كانت، يكون مجتمع من الأشخاص «مملكة من الغايات» يعامل كل واحد فيه كغاية وليس كوسيلة فحسب ولما كان هو بالفطرة هو الطبيعة المثالية للمجتمع والفرد وجب أن تكون الفرصة متاحة لكل فرد لأن يحقق

مثل هذه الحياة بالقدر الذى تسمح به قدراته. ومن ثم فإن مجتمعا ليبرالياً حقاً لا يمكنه أن يهدف إلى ما هو أقل من منح كل الناس الحق فى تقرير المصير الأخلاقى وفى الكرامة الأخلاقية التى هى فى آن واحد شرط للشخصية ومن حقها.

طور جريرين هذا التصور أساساً فى تحليله للحق فجادل بأن للحق دائماً عنصرين؛ إنه فى المقام الأول مطالبة بحرية التصرف التى هى من حيث الجوهر تأكيد لباعث فردعلى تحقيق قواه وقدراته الباطنية هو وأكد أن سيكولوجية تقوم على مبدأ اللذة هى سيكولوجية باطلة بطلاناً أساسياً لأن الطبيعة البشرية مجموعة من رغبات وميول نحو أعمال لا تتجه نحو اللذة بصفة عامة ولكن نحو نواح محسوسة من الإشباع. ومع ذلك فهذه المطالبة لا تبررها أبداً من الناحية الأخلاقية الرغبة فحسب، وإنما تبررها فقط الرغبة الرشيدة التى تأخذ فى الاعتبار دعاوى الأشخاص الآخرين فما يبررها هو حقيقة أن الخير العام نفسه يسمح بمثل هذه الحرية فى التصرف إنها مطالبة بالمشاركة والإسهام ونتيجة لذلك فالعنصر الثانى لأى حق هو اعتراف اجتماعى عام بأن المطالبة لها ما يبررها، وأن حرية الفرد تسهم بالفعل حقيقة فى الخير العام وعلى ذلك يكون المجتمع الأخلاقى من وجهة نظر جريرين، مجتمعا تحدد فيه المسئولية الفردية من دعاواه فى الحرية؛ وذلك فى ضوء المصالح الاجتماعية العامة، ويدعم فيه المجتمع نفسه دعاوى الفرد؛ لأن الرفاهية العامة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق مبادأة الأخير وحرية إنه من الناحية الفكرية - كما قال روسو -: «شكل من الاجتماع يدافع عن، ويحمى، بكل القوة المشتركة، ذات كل عضو وممتلكاته، وفيه يمكن أن يظل كل فرد لا يطيع إلا نفسه وحدها فى حين أنه مرتبط بالآخرين» وعلى ذلك هناك خير اجتماعى عام أو رفاهية، هو المعيار لحقوق الفرد وواجباته - وهو ما دعاه أفلاطون «صحة» المجتمع، ولكنه لا يتميز عن ولا يتعارض مع سعادة الفرد، لأنه خير يمكن للفرد أن يشارك فيه، ولأن المشاركة ذاتها جزء هام من سعادة الفرد. كان العنصر الليبرالى أساسا فى علم أخلاق جريرين ينحصر فى رفضه تصور خير اجتماعى يتطلب التضحية بالنفس أو إنكار

الذات فحسب من جانب الأشخاص الذين يشاركون فيه ويدعمونه. إن التزام المجتمع وحقه يضارعان حق والتزام أعضائه وهذا المعنى الذى قصده جريرين أحسن بيانه ليونارد هوبهاوس فى كتاب أريد به تنفيذ ما اعتبره هوبهاوس ميلا غير ليبرالى، أو هيغلياً إلى رفع المجتمع أو الدولة فوق مصالح أعضائه، وهو الميل الذى نسبه إلى برنارد بوزانكيه، ألمع تلاميذ جريرين.

«سعادة وشفاء المجتمع هما سعادة وشفاء البشر وقد زادهما أو عمقهما إحساسه بالتمكك المشترك. إرادته هى إرادتهم فى النتيجة الموحدة وضميره تعبير عما هو نبيل أو خسيس فيهم حينما يجرى الحساب. وإذا أمكنا الحكم على كل إنسان بالإسهام الذى يؤديه المجتمع، فإننا نكون على حق كذلك إذا ما سألنا المجتمع عما يفعله لهذا الإنسان فأقصى سعادة لن تكون محققة لدى أعظم أو أى عدد كبير إلا فى شكل يستطيع الجميع أن يشاركوا فيه، وتكون فيه المشاركة بالنسبة إلى كل واحد منهم جزءاً أساسياً بالفعل. ولكن ليس هناك سعادة على الإطلاق إلا ما يمارسها رجال ونساء بصفاتهم الفردية، وليس ثمة ذات مشتركة تغمر روح الناس هناك مجتمعات قد تتطور فيها شخصياتهم الفردية المميزة والمفضلة فى انسجام وتسامح فى إنجاز جماعى»⁽¹¹⁾.

هذا الترابط المتبادل بين الحق الفردى والاعتراف الاجتماعى، كان فى نظر جريرين تصوراً أخلاقياً وليس فقهيّاً لقد نبذ بصراحة تعريف بنتام للحقوق بأنها «مخلوقات القانون» وكان السبب فى هذا يكمن فى اعتقاد جريرين باستحالة وجود حكومة ليبرالية إلا فى مجتمع يستجيب فيه التشريع والسياسة العامة باستمرار لرأى عام هو فى آن واحد مستتير وحساس من الناحية الأخلاقية. وكان هذا هو الحقيقة التى اعتقد أنها متضمنة فى نظرية القانون الطبيعى؛ أى إنه خلع على القانون مثلاً أعلى لعدالة ومساواة وإنسانية كان ينبغى أن يقترب منها لم يكن يعنى بهذا أن القانون يمكنه محاولة جعل الناس على خلق؛ لأن الأخلاق - لكونها مسألة سلوك شخصى - لا يمكن إحداثها بإجبار قانونى. فالقانون بالضرورة يتناول المظاهر الخارجية للسلوك وليس الروح والنية وراءه ومع ذلك فلكى يكون الحكم ليبرالياً بصدق، اعتقد جريرين أنه لا بد من وجود تبادل مستمر بين القانون والأخلاق وهذا التبادل مزدوج فمن جهة، لا ترتفع أبداً الحقوق والواجبات التى

يفرضها القانون بالفعل، إلى مستوى ما قد يكون في حيز الإمكان. إن حكم المجتمع الأخلاقي هو الوسيلة الحتمية لرفع الحكم إلى أفضل ما يمكنه تحقيقه والدولة من جهة أخرى، وإن كانت لا تستطيع أن تجعل الناس على خلق، تستطيع أن تعمل الكثير لخلق أوضاع اجتماعية يكونون فيها قادرين على أن ينموا لأنفسهم سلوكاً أخلاقياً مسئولاً، وتستطيع على الأقل جداً إزالة عوائق عديدة في طريق هذه التنمية وهو ما عمله مثلاً، إذ تعترف بأن للأطفال حقا في التعليم. وأقام جرين الحجة على أن الحكومات التي تعلن أنها ليبرالية قد قصرت كثيراً عن تحقيق ما ينبغي أن تتولاه في هذا الصدد فالتزام الدولة الأخلاقي بخلق الفرصة لم ينقص، لأن الناس لا يمكن إجبارهم على استغلال الفرصة على أحسن وجه، ومن العبث والقسوة أيضاً إلزام الناس بمستوى أخلاقي ليس لديهم فرصة الالتقاء به. كان العنصر الأكثر تمييزاً في ليبرالية جرين هو اعتقاده في حقيقة ضمير اجتماعي ينظم القانون وينظمه القانون على حد سواء وهذا هو المعنى الذي عليه الأمر فقط عندما حاول أن يجد المكان في المجتمع الذي تستقر الإرادة العامة فيه. فالحكم الأخلاقي على الأمور يمكن بطبيعة الحال أن يستقر في أية جهة، إذ ما من إنسان وما من نظام اجتماعي معصوم من الخطأ وكل إنسان لابد أن يتبع ذكاه وضميره، وأي مجتمع ليبرالي هو على السواء ذلك الذي يحترم حقه في الحكم على الأمور، وأيضا يعزز الإمكانية بأن حكمه سيكون جديراً بالثقة اجتماعياً.

هذه الحرية الأخلاقية التي تصور جرين أنها تنبثق من الطبيعة الميتافيزيقية للذات أو شخصية الفرد، كانت في نظره أساس الليبرالية السياسية. فجادل بأنه لا معنى لأن نستقصى بوجه عام السبب الذي من أجله يكون الإنسان خاضعاً لقواعد خلقتها مؤسسات اجتماعية، أو تكون له حقوق باعتباره عضواً في مجتمع. إن حرياته وواجباته وجهان لنفس العلاقة الاجتماعية التي تمنحه الواجبات لمركزه في البنيان الاجتماعي، وفي نفس الوقت تزوده بشخصية فردية يمكن تغليفها بحقوق. ومن ثم فإن المجتمع البشري هو مركب من مؤسسات يحيا البشر في داخلها حياتهم الخاصة، وتكمن شخصياتهم الفردية إلى حد كبير في

المقاسمة والمشاركة التي تتضمنها مثل هذه العضوية. ويكون الدور الواجب على الحكومة أن تلعبه في هذا المركب الاجتماعي هو دور التنظيم والرقابة في ضوء هذا المثل الأعلى عن المشاركة الحرة. إن الحكومة الليبرالية تستهدف تقليل الإكراه إلى أدنى حد، ولكن الإكراه على أنواع متعددة يمكن أن يتوقف على الكثير من الظروف وعلى العموم يكون أي موقف قسرياً عندما يحبط التعبير الذاتي التلقائي عن القدرات ويحل الإكراه محل ضبط النفس الأخلاقي إن تبرير القسر القانوني هو بالضبط أنه يعوض أشكالاً أخرى من القسر احتمالها أقل ويبطل تأثيرها وقد مد جريرين نطاق الحق في حرية الحكم على الأمور وفي التصرف ليشمل كل الناس، دون تمييز للمركز أو الجاه، بقدر ما يرتفعون إلى مستوى قبول المسؤولية الاجتماعية، وأعتقد أن كل الناس يرتفعون فعلاً بدرجة أكثر أو أقل إلى هذا المستوى على قدر ما يمنحون من فرصة للمشاركة في الثقافة الأخلاقية التي توفرها المدنية. ومن ثم اعتبر التعليم أهم وظيفة اجتماعية، وتصور أن الفرق الأساسي بين المدنيات القديمة والحديثة يكمن في الدرجة التي تفتح فيها الأمة الحديثة الطريق أمام كل الناس إلى طيبات كانت قديماً مقصورة على الطبقة الأرستقراطية. ولقد ظن جريرين مؤقثاً أن الأمة لعلها تعتبر أكبر وحدة ذات تماسك اجتماعي يحتاج إليه جعل فكرة الخير العام فعالة، ولكنه كان مقتنعاً بأن الدول ينبغي أن توجه سياستها مع المراعاة الواجبة للرغبات الإنسانية العامة وأكد أن الحرب لا يمكن أبداً أن تقع بدون وجود عيب أخلاقي في وضع ما، وبينما قد لا يكون في الإمكان أحياناً تجنبها، فإنها تعتبر دائماً اعترافاً بالفشل الأخلاقي.

الليبرالية والمذهب المحافظ والاشتراكية

أزالت الصيغة الجديدة التي وضعها جريرين لليبرالية الحد الفاصل الجامد بين الاقتصاد والسياسة وهو الحد الذي كان الليبراليون الأوائل قد استبعدوا به الدولة من التدخل في سير سوق حرة فمن وجهة نظر جريرين كانت حتى السوق الحرة، مؤسسة اجتماعية أكثر من كونها حالة طبيعية، ومن الممكن تماماً أنها قد

تتطلب التشريع للإبقاء عليها حرة. فالسياسة والاقتصاد - بدلا من كونهما مجالين متميزين - نظامان متشابكان، وكل منهما بالتأكيد ليس مستقلا عن الآخر، وينبغي لكليهما من الناحية الفكرية أن يساهما في الأغراض الأخلاقية لمجتمع ليبرالى وتضمن هذا التغيير فى النظرية السياسية انحرافا جذريا عن الموقف من الدولة والتشريع والذي كان يميز الليبرالية كانت الليبرالية تنظر دائماً بشك إلى الدولة، وأبقت نشاطها محصوراً داخل حدود ضيقة، سواء عن طريق قائمة جامدة من الضمانات الدستورية أو الافتراض بأن التشريع يميل إلى أن يكون «تدخلًا» غير مستحب فى الحرية. وكانت ليبرالية جرین، على العكس، قبولاً صريحاً للدولة كوكالة إيجابية تستخدم إلى أى حد يمكن فيه إظهار أن التشريع يسهم فى «الحرية الإيجابية»، وباختصار تستخدم لأى غرض يزيد من الرفاهية العامة بدون خلق شرور أسوأ مما تزيله صحيح أن جرین نفسه، وبالتأكيد كل جيل الليبراليين الذى ينتمى إليه، لم يقوموا بأى تحول مفاجئ للموقف ليمشى مع التغيير الذى أدخلوه على النظرية. لقد ظلوا حتى بصورة قلقة يتخوفون من «الطريقة الأبوية» ومن تقويض التشريع الاجتماعى للمسئولية الفردية ولكن هذه القضية لم تعد من وجهة نظر جرین، تتضمن اختلافا فى المبدأ بل أصبحت اختلافا فقط فى الواقع وفى النتائج المحتملة للتشريع وكان الهدف الأكبر من وراء التنقيح الذى أجراه دفع الدولة إلى داخل خطوط تشريع سبق أن امتنعت عنها على أساس مبادئ ليبرالية معترف بها. وبهذا الشكل كان جرین نفسه مقتنعا بأن الدولة يجب أن تسير إلى أبعد مما سارت فى تمويل التعليم العام وجعله إجباريا برغم أنه ما من ليبرالى تقريبا سوى سبنسر أصر فى هذا المجال على برنامج من الحرية الاقتصادية، وكان مقتنعا أيضا بضرورة التوسع فى التنظيم الصحى لمصلحة الصحة العامة، وفى مستويات الإسكان لصالح أحوال معيشة كريمة وفى الرقابة على عقود العمال ونظراً لأنه جادل بوجه عام أن كل حقوق الملكية الخاصة لا يمكن الدفاع عنها إلا إذا أسهمت فى الخير العام، فإن نظريته أتاحت إمكانيات واسعة جدا للتنظيم التشريعى لقد اعتقد، بلا شك، أنه ما من تغيير كبير فى حقوق الملكية كان لازماً، لأنه جادل بشكل غامض إلى حد

المقاسمة والمشاركة التي تتضمنها مثل هذه العضوية. ويكون الدور الواجب على الحكومة أن تلعبه في هذا المركب الاجتماعي هو دور التنظيم والرقابة في ضوء هذا المثل الأعلى عن المشاركة الحرة. إن الحكومة الليبرالية تستهدف تقليل الإجبار إلى أدنى حد، ولكن الإجبار على أنواع متعددة يمكن أن يتوقف على الكثير من الظروف وعلى العموم يكون أى موقف قسرياً عندما يحبط التعبير الذاتى التلقائى عن القدرات ويحل الإكراه محل ضبط النفس الأخلاقى إن تبرير القسر القانونى هو بالضبط أنه يعوض أشكالاً أخرى من القسر احتمالها أقل ويبطل تأثيرها وقد مد جريرين نطاق الحق فى حرية الحكم على الأمور وفى التصرف ليشمل كل الناس، دون تمييز للمركز أو النجاه، بقدر ما يرتفعون إلى مستوى قبول المسئولية الاجتماعية، وأعتقد أن كل الناس يرتفعون فعلاً بدرجة أكثر أو أقل إلى هذا المستوى على قدر ما يمنحون من فرصة للمشاركة فى الثقافة الأخلاقية التى توفرها المدنية. ومن ثم اعتبر التعليم أهم وظيفة اجتماعية، وتصور أن الفرق الأساسى بين المدنيات القديمة والحديثة يكمن فى الدرجة التى تفتح فيها الأمة الحديثة الطريق أمام كل الناس إلى طبيبات كانت قديماً مقصورة على الطبقة الأرستقراطية. ولقدظن جريرين مؤقتاً أن الأمة لعلها تعتبر أكبر وحدة ذات تماسك اجتماعى يحتاج إليه جعل فكرة الخير العام فعالة، ولكنه كان مقتنعاً بأن الدول ينبغى أن توجه سياستها مع المراعاة الواجبة للرفاهية الإنسانية العامة وأكد أن الحرب لا يمكن أبداً أن تقع بدون وجود عيب أخلاقى فى وضع ما، وبينما قدلا يكون فى الإمكان أحياناً تجنبها، فإنها تعتبر دائماً اعترافاً بالفشل الأخلاقى.

الليبرالية والمذهب المحافظ والاشتراكية

أزالت الصيغة الجديدة التى وضعها جريرين لليبرالية الحد الفاصل الجامد بين الاقتصاد والسياسة وهو الحد الذى كان الليبراليون الأوائل قد استبعدوا به الدولة من التدخل فى سير سوق حرة فمن وجهة نظر جريرين كانت حتى السوق الحرة، مؤسسة اجتماعية أكثر من كونها حالة طبيعية، ومن الممكن تماماً أنها قد

تتطلب التشريع للإبقاء عليها حرة. فالسياسة والاقتصاد - بدلا من كونهما مجالين متميزين - نظامان متشابكان، وكل منهما بالتأكيد ليس مستقلا عن الآخر، وينبغي لكيهما من الناحية الفكرية أن يساهما في الأغراض الأخلاقية لمجتمع ليبرالي وتضمن هذا التغيير في النظرية السياسية انحرافا جذريا عن الموقف من الدولة والتشريع والذي كان يميز الليبرالية كانت الليبرالية تنظر دائماً بشك إلى الدولة، وأبقت نشاطها محصوراً داخل حدود ضيقة، سواء عن طريق قائمة جامدة من الضمانات الدستورية أو الافتراض بأن التشريع يميل إلى أن يكون «تدخلًا» غير مستحب في الحرية. وكانت ليبرالية جرین، على العكس، قبولا صريحا للدولة كوكالة إيجابية تستخدم إلى حد يمكن فيه إظهار أن التشريع يسهم في «الحرية الإيجابية»، وباختصار تستخدم لأي غرض يزيد من الرفاهية العامة بدون خلق شرور أسوأ مما تزيله صحيح أن جرین نفسه، وبالتأكيد كل جيل الليبراليين الذي ينتمى إليه، لم يقوموا بأي تحول مفاجئ للموقف ليطمئن مع التغيير الذي أدخلوه على النظرية. لقد ظلوا حتى بصورة قلقة يتخوفون من «الطريقة الأبوية» ومن تقويض التشريع الاجتماعي للمسئولية الفردية ولكن هذه القضية لم تعد من وجهة نظر جرین، تتضمن اختلافا في المبدأ بل أصبحت اختلافا فقط في الواقع وفي النتائج المحتملة للتشريع وكان الهدف الأكبر من وراء التنقيح الذي أجراه دفع الدولة إلى داخل خطوط تشريع سبق أن امتنعت عنها على أساس مبادئ ليبرالية معترف بها. وبهذا الشكل كان جرین نفسه مقتنعا بأن الدولة يجب أن تسيير إلى أبعد مما سارت في تمويل التعليم العام وجعله إجباريا برغم أنه ما من ليبرالي تقريبا سوى سينسر أصر في هذا المجال على برنامج من الحرية الاقتصادية، وكان مقتنعا أيضا بضرورة التوسع في التنظيم الصحي لمصلحة الصحة العامة، وفي مستويات الإسكان لصالح أحوال معيشة كريمة وفي الرقابة على عقود العمال ونظراً لأنه جادل بوجه عام أن كل حقوق الملكية الخاصة لا يمكن الدفاع عنها إلا إذا أسهمت في الخير العام، فإن نظريته أتاحت إمكانيات واسعة جدا للتنظيم التشريعي لقد اعتقد، بلا شك، أنه ما من تغيير كبير في حقوق الملكية كان لازماً، لأنه جادل بشكل غامض إلى حد

ما، بأن نمو الرأسمالية الكبيرة لا يتدخل في نمو مواز للرأسمالية الصغيرة ولكن هذا أيضا كان مسألة واقع، وإذا كان قد اقتنع بأنه كان مخطئا لكان في إمكانه أن يغير اعتقاده بشكل منطقي تماما.

مالت هذه الخاصية لليبرالية جرين إلى طمس أو تشويه أية خطوط واضحة للمتفرقة بين النظريات السياسية البديلة، مادامت تتعارض هذه النظريات مع تصوره الأخلاقي لمجتمع ليبرالي أو تضع المشكلة في شكل مختلف قليلا، فنقول إن ليبرالية جرين لم تعد تتضمن أى خط وحيد ثابت لسياسة سياسية وتشريعية، وتضمنت بدلا من ذلك مجموعة من خطوط سياسية مختلفة لحماية مجموعة متنوعة من مصالح اجتماعية مسلم بأنها تسهم كلها في الرفاهية العامة... وهكذا لم تعد الفروق بين الليبرالية والمذهب المحافظ، أو حتى بين الليبرالية وشكلى ليبرالي من الاشتراكية، مسائل تتعلق بالمبدأ قد توصف فلسفة جرين الاجتماعية، شأنها شأن فلسفة مل، بأنها شكل موسع وعلى نحو مثالي لمذهب المنفعة هذا التغيير من جهة لم يكن مناقضاً لمزاج الليبرالية واتجاهها العام، بل كان توسيعاً فحسب لمفهوم القدر الأكبر من السعادة غير أن جرين في الواقع خصص حقيقة لليبرالية مجموعة من قيم وسياسات اجتماعية كانت تنتمي بصورة مميزة في تقليد السياسة الإنجليزية إلى المذهب المحافظ وهذا هو الذى جعل بعض المعاصرين، كمارك باتيسون مثلا، يعتبرون فلسفته السياسية مشوشة فحسب وكان مذهب دزرائيلى المحافظ، والمستمد أساسا من بيرك، قد أعلن عن نفسه بأنه حامى الاستقرار والأمن ضد التغيير الأسرع مما يجب، والجذرى أكثر مما يجب، وكان السبب الرئيسى للتغيير هو التوسع فى التجارة والصناعة الذى كان سياسة نموذجية لليبرالية. ووصل التنقيح الذى أجراه جرين فى النظرية الليبرالية إلى حد الإصرار نوعا ما على أن الاستقرار والأمن هما نفسيهما عنصران مهمان للرفاهية العامة، وشرطان لازمان للحرية لقد حاولت فلسفة جرين أن تضع برنامجا أخلاقيا على درجة من الاتساع يستطيع معها كل الناس ذوو الإرادة الاجتماعية الطيبة أن يصروا عليه، وحققت نجاحا إلى حد ما كان هدفها أن تحول الليبرالية من الفلسفة الاجتماعية لمجموعة واحدة من المصالح

المرثية من زاوية طبقة معينة، إلى فلسفة تستطيع الادعاء بأنها تأخذ في الاعتبار كل المصالح الهامة المرثية من زاوية الخير العام للمجتمع القومي.

والواضح، مع ذلك، أن هذا الغرض لم يكن في الإمكان أن ينجح تماماً فالعمومية، ولا نقول الغموض، مما تتسم به مصطلحات جرین الأخلاقية كانت بشكل لم يحل دون وقوع الاختلاف في الرأي حتى بين جيل الشبان الذين اعتبروا أنهم جميعاً على اتفاق جوهرى معه كانت النظرية السياسية المثالية قابلة لصيغتين: أولهما أكثر نزوعاً إلى مذهب السلطة أو ربما كان اتجاهها محافظاً بدرجة أكبر، وكانت الثانية أكثر ليبرالية بصفة قاطعة وكان الاختلاف يتوقف إلى حد بالغ على النظرة التي اعتبرت فلسفة جرین تتبع فلسفة هيغل عن كذب العناصر الهيجلية في فلسفة جرین كانت منتقاة وموضع التأكيد عليها، ويرجع بعض السبب إلى رغبة في تصحيح جرین من جانب ألمع تلاميذه وهو برنارد بوزانكيه، في كتاب «النظرية الفلسفية للدولة» (١٨٩٩) وتحت ضغط الحرب العالمية الأولى تعرض هذا الكتاب لنقد عنيف من جانب ليونارد هو بهاوس، الذي كان هو نفسه متأثراً بجرین بشدة، وذلك في كتابه «النظرية الميتافيزيقية للدولة» (١٩١٨). إن ما فعله هو بهاوس، وتحت تأثير الحرب، كان في جوهره هو أن يخفف من المعاني المعادية لليبرالية والتي تضمنتها الهيجلية، وهي المعاني التي كان الهيجليون الإنجليز والأمريكان قد اعتبروها ذات أهمية عابرة فقط ودارت نطق الخلاف بين بوزانكيه وهو بهاوس بصفة خاصة حول نقطتين، كلتاهما غامضة عند جرین: «العلاقة الأخلاقية بين الفرد والمجتمع، وعلاقة المجتمع بالدولة. الثورة أمر نسبي إلى حد كبير»

إن تأكيد جرین بأن الذات ذات اجتماعية، كان في الواقع بياناً هاماً ما دام أي شخص يميل إلى إهماله، ولكن بمجرد التسليم به ظل السؤال باقياً عما كان يعنيه بالضبط وعلى الأخص عما كان يعنيه في الحالات التي يدخل فيها الفرد في صراع مع المعتقدات أو الأساليب الاجتماعية المسلم بها فعلى غرار هيغل وبخلاف جرین، أضفى بوزانكيه قيمة قليلة على النقد الاجتماعي الموجه إلى المنشق أخلاقياً ولكنه افترض أن التغييرات في الأنظمة تحدث بفعل «المنطق

المتأصل للنمو الاجتماعي»، وعلى ذلك، وكما سبق أن جعل الميول الفردية تطابق «النزوة»، مال بوزانكيه أيضا إلى مطابقتها مع «نوبات تافهة عادية». ومع «الإرادة الضيقة والتحكمية والمتعارضة» وكما أن روسو كان أحيانا يمثل الإرادة العامة على أنها الإرادة التي «تكسب تصرفات الناس الصفة الأخلاقية التي كانت تفتقر إليها»، فإن بوزانكيه أيضا نسب إلى المجتمع «إرادة حقيقية» قد تكون معها إرادة الفرد متطابقة، إذا كان قد أخضع تماما للقيم الأخلاقية وكان ذكيا تماما ولو أخذ هذا بمعناه الحرفي لكان معناه من الناحية العملية الافتراض بأن المجتمع دائما على صواب وأن الفرد دائما على خطأ، أو كان معناه الاستنتاج العملي بأن ضمير الفرد ينبغي فقط أن يعمل وفق ما تقضى به السلطة وأن يخضع لها. ولقد كان بعض هذا الرأي يتضمنه في الحقيقة وإن لم يؤكد، قول ف. ه. برادلي في الفصل الذي كتبه عن «مركزي وواجباته».

«ينبغي أن نبحث فيما إذا كان تشجيع المرء لنفسه على أن تكون له آراء خاصة به، بمعنى التفكير بصورة تختلف عما يراه العالم في الموضوعات الأخلاقية، لا يكون، بالنسبة لأي شخص خلاف نبي بعث به السماء، مجرد غرور ذاتي»^(١٣).

إن نتيجة من هذا النوع تعتبر متفقة مع الكثير مما قال هيجل، ولكنها بالتأكيد ليست متفقة مع جريرن الذي اعتبر دائما أن الأخذ والعطاء بين الحكم الشخصي على الأمور والمؤسسات الاجتماعية متبادلان. فالضغط الاجتماعي بالطبع، كما جادل بوزانكيه، يرفع الأفراد باستمرار إلى مستويات للسلوك أعلى مما قد يحققونه لو تركوا لأنفسهم، ولكن من الصحيح كذلك أن مثلا عليا شخصية ترفع القانون والحكم إلى مستويات لا يحققانها بدون انتقاد. إن فلسفة سياسية تنكر ثاني هذين البيانيين هي بالتأكيد ليبرالية بشكل معيب جدا إذ يدونها قد تفقد الفكر الحر والتعبير الحر أهميتهما السياسية.

إن إدخال كلمة كلمة «دولة» في اللغة الإنجليزية، كاصطلاح فني صريح، وبمعان مستمدة من هيجل، كان أمرا غير موفق بصورة مطردة. فما من مفكر سياسي إنجليزي قبل المثاليين استعمل الكلمة بأي معنى خاص، أو استخدمها في الواقع بشكل عام على الإطلاق كذلك بالنسبة إلى تلك المسألة فإن المثاليين لم

يضيفوا عليها أى معنى دقيق؛ وكانت عند جريرين وبشكل أكثر عند بوزانكيه، مصدرًا لخلط مستمر لا فى المصطلحات فحسب بل وفى الفكر أيضا كانت أحيانًا تعنى الحكم، وأحيانًا تعنى الأمة، وأحيانًا تعنى المجتمع - وكلها كلمات غامضة ولكنها بالتأكيد غير قابلة للتبادل فيما بينها - وأحيانًا كانت تعنى كيانا مثاليا يعتبر، كإرادة روسو العامة، «دائمًا على حق»، ولكن لا يمكن مطابقته مع أى شىء على سطح الأرض وكان لهذا المعنى الأخير على الأخص، عندما يضم إلى المعانى الأخرى، الأثر فى خلق كرامة وسلطة أخلاقية على مؤسسات ليس لها حق فيهما، وهذا هو الذى هاجمه هو بهاوس باعتباره استخدامًا أو سوء استخدام «ميتافيزيقيا» للفظ. فقد أوضح أنه يمكن أن يستعمل لتبرير إما التنظيم السياسى الصارم أو التقسيم الطبقي المستقر منذ أمد طويل، وفى كلتا الحالتين قد يتعارض مع روح الليبرالية وجادل هو بهاوس فى مصنف آخر بأن من علامات المجتمع الليبرالى أن حق كل إنسان بمكان فى المجتمع له أهميته من الناحية الأخلاقية، حق مسلم بأنه يستند إلى العدل لا الإحسان، ومن ثم فهناك تفرقة أخلاقية عريضة بين الليبرالية والبذل فى سبيل الإنسانية^(١٢).

وهكذا فبرغم أن ليبرالية جريرين كان يمكنها جعلها تميل نحو المذهب المحافظ، إلا أنها كانت متفقة أيضا مع شكل ليبرالى من الاشتراكية، شريطة أن الأخيرة لا تعتمد على نظرية فى العداة الطبقي. ليس ثمة اختلاف شديد يتصل بالمبدأ بين ليبرالية جريرين واشتراكية جماعة الشبان الذين كونوا الجمعية الفابية فى سنة ١٨٨٤. ويظهر أن هذا لم يكن راجعا إلى ما كان لتعليم جريرين من تأثير مباشر فى الفابيين، كما لم يرجع فى الواقع إلى تأثير نظريات فلسفية مجردة من أى نوع كان جريرين والفابيون، وربما بلا ارتباط بين الطرفين، يعكسون تغييراً هاماً فى مناخ الرأى السياسى البريطانى وهو فقد الثقة فى الكفاية الاجتماعية المزعومة للمشروع الخاص، ورغبة متزايدة فى استخدام سلطة الدولة التشريعية والإدارية لتصحيح مساوئه وتهذيبه ودافع الفابيون، مثل جريرين، عن برنامجهم باعتباره امتداداً لليبرالية فقد أكد «سيدنى وب» فى «مقالات فابية» (١٨٨٩) أن «الجانب الاقتصادى من المثل الأعلى الديمقراطى، هو فى الحقيقة، الاشتراكية ذاتها».

وقال سيدنى أوليفيه إن «الاشتراكية هي المذهب الفردى فحسب بعد ترشيده»؛
أى إن أخلاقياتها «ليست سوى التعبير عن العاطفة الخالدة للحياة وهى تسعى
وراء إشباعها عن طريق كفاح كل فرد من أجل النشاط الأكثر حرية والأكمل».
فالاشتراكية ليست القضاء على الشخصية والفردية ولكنها تحقيقهما والواقع
يصعب تمثيل الاشتراكية الفابية كمجهود لاستكمال «حرية» جرين «الإيجابية»
على أساس معرفة بالاقتصاد والإدارة الصناعية والسياسية أوسع بكثير مما
توافر لجرين. وبينما اقترح الفابيون السير أبعد بكثير من جرين فى اتجاه تأمين
الصناعات الأساسية والرقابة على الإنتاج والتوزيع، فإنهم بنوا خططهم، كما فعل
جرين على الأثار السيئة المشاهدة والناجئة عن ترك الاقتصاد بلا رقابة، ولم
ينوها مثل ماركس على ديالكتيك التطور الاقتصادى وحتمية الصراع الطبقي. لم
يكن الاقتصاد الفابي فى أغلبه ماركسيا ولكنه كان مدأ لنظرية الربيع الاقتصادى
إلى تراكم رأس المال، وفق خطوط سبق أن أوحى بها هنرى جورج وكانت سياسية
الفابين قائمة على العدل وأفضلية مصادرة الزيادة غير المكتسبة لصالح أغراض
اجتماعية واعتمدت هذه الأغراض على الاعتقاد، المماثل فى جوهره لاعتقاد
جرين، بأن الحرية مستحيلة بدون درجة معقولة من الأمن، ومن ثم يكون الأمن
والاستقرار الاجتماعى هدفا تتوخاه السياسة، بمثل ما تكون الحرية هدفا ووفقا
لذلك فإن المبادئ الاشتراكية التى قام عليها حزب العمال البريطانى بعد إعادة
تنظيمه، والتى أوضحها سيدنى وب فى كتابه «العمل والنظام الاجتماعى الجديد»
(١٩١٨)، اتخذت شكل مستويات دنيا قومية - من الفراغ، والصحة، والتعليم،
والمعيشة - تكون مناقضة للسياسة العامة إذا ما نزلت نسبة كبيرة من السكان
دونها واستمر الدفاع عن هذا الغرض باعتباره امتداداً للحرية. وفى عام ١٩٤٢
أعدت الهيئة التنفيذية للحزب تأكيد ثقته فى أن المجتمع المخطط يمكن أن
يصبح «مجتمعا أكثر حرية إلى حد بعيد» من مجتمع تنافسى لأنه يستطيع «أن
يتيح للعاملين فيه، الإحساس من ناحية، بفرصة مستمرة للتعبير عن القدرة،
والقوة من ناحية أخرى، على أن يشاركوا تماماً فى وضع القواعد التى يعملون فى
ظلالها».

المعنى الحالى لليبرالية

إن تقديراً لمعنى الليبرالية ووضعها الحالى فى النظرية السياسية، يجب أن يأخذ فى الاعتبار حقيقة أن الكلمة استعملت، مع بعض الثبات، فى معنيين: الأول محدود بدرجة أكثر، والآخر أعم لكن ليس هذا الاستعمال تحكيمياً؛ إذ هناك أسباب تاريخية صحيحة لكلا المعنيين. «فالليبرالية» بالمعنى الأضيق تستخدم لتعنى مركزاً سياسياً وسطاً بين المذهب المحافظ والاشتراكية، وهو مركز يحدد الإصلاح، ولكن يعارض الراديكالية وبهذا المعنى تعتبر مناسبة لنظرة طبقة متوسطة بدلاً من طبقة أرستقراطية ذات مصلحة راسخة فى «الوضع القائم» أو طبقة عمال سياستها تنظيم مشروعات الأعمال أو حتى استئصالها. ولعل هذا المعنى الضيق «لليبرالية» أكثر تمييزاً للاستعمال فى القارة منه للاستعمال الأنجلو - أمريكى الحديث؛ ويصف الماركسيون الليبرالية بانتظام بأنها نظرية سياسية رأسمالية تهدف إلى «الحرية» الاقتصادية أو على الأقل إلى أوثق اقتراب ممكن عملياً من سياسة الحرية الاقتصادية. ولقد أصبحت «الليبرالية» فى المعنى الأكثر توسعاً، تعبيراً يعادل تقريباً ما درج الناس على تسميته «الديمقراطية» تمييزاً لها عن الشيوعية أو الفاشية وهذا المعنى «لليبرالية» يتضمن على المستوى السياسى، الحفاظ على أنظمة الحكم الشعبية، كحق الاقتراع، والجمعيات التمثيلية، والهيئات التنفيذية المسؤولة أمام الناخبين، ولكنها تعنى بشكل أعم أنظمة سياسية تعترف بمبادئ عريضة معينة للفلسفة الاجتماعية أو الأخلاقية السياسية؛ وذلك بأية وسائل يمكن بها تحقيق هذه المبادئ. وبهذا المعنى الواسع لا يمكن بالطبع جعل الليبرالية متماثلة مع أيديولوجية أية طبقة اجتماعية أو أى برنامج محدود للإصلاح السياسى؛ فيمكن الحديث عنها على أنها ذروة كل «التقليد السياسى الغربى» أو الشكل الزمنى للمدنية الغربية^(١٤) وبرغم ما بين هذين المعنيين «لليبرالية» من فرق كبير، فإن كلا منها يرتبط بالطبع بتاريخ الليبرالية فى السياسة الحديثة.

كانت الليبرالية الإنجليزية فى أوائل عهدها وبمعنى حرفى تماماً حركة سياسية لطبقة متوسطة تعكس جهود طبقة صناعية صاعدة للظفر بمركز

سياسى يتفق مع أهميتها المتزايدة فى اقتصاد آخذ بسرعة بأسباب التصنيع وكانت سياستها موجهة إلى حد كبير نحو إلغاء قيود بالية على الصناعة والتجارة، وكان خصمها طبقة من ملاك الأراضى لها مصلحة راسخة فى الإبقاء على هذه القيود. ولم يكن مبدأ «عدم التدخل» شعاراً غير طبيعى لبرنامج ليبرالى ليس من الظلم القول بأن هذه الليبرالية المبكرة كانت عقائدية فى نظريتها وأحياناً متهورة فى سياستها كانت عقائدية بصفة خاصة فى الإيمان بسيكولوجية كانت إلى حد كبير قالبا للسلوك فى سوق تنافسية ولكنها تصورت أنها بيان علمى للطبيعة البشرية بوجه عام وكانت متهورة بصفة خاصة فى تجاهل التدمير الاجتماعى الذى تحدثه رأسمالية غير منظمة، وفى مجرد التسليم جدلاً بدعامة للأمن والاستقرار بدونها ربما كان برنامجها الخاص بالحرية الاقتصادية والسياسية مستحيلاً. وإذ بالغت فى حقيقة أن القانون يحد دائماً من الحرية قللت الحقيقة الأهم - والتي افترضتها ضمناً - بأن الحرية بلا قانون مستحيلة. ومع ذلك، وبعد إعطاء كل هذه الانتقادات قيمتها الكاملة، فإن من المبالغة الجسيمة القول بأنه حتى الليبرالية المبكرة كانت تحركها فقط مصالح طبقة اجتماعية واحدة؛ أى التلميح مثلاً بأن المزايا البعيدة المدى المترتبة على إصلاحات بنتام القانونية آلت إلى إنجليز من الطبقة المتوسطة فقط وفضلاً عن ذلك، وحتى لو كانت «الحرية الاقتصادية» عقيدة اعتنقتها الفلسفة الليبرالية، فإنها لم تشكل أبداً كل برنامج التشريع الليبرالى. فالتشريع العمالى فى إنجلترا يؤرخ عادة من عام ١٨٠٢، وبرغم أنه سار أبطأ مما كان ينبغى، فإن بنهاية القرن التاسع عشر كان التشريع الليبرالى يعنى تشريعاً اجتماعياً بأفضل مما كان يعنى تشريعاً لتطبيق المنافسة الاقتصادية فابتداءً من جون ستيوارت مل لم يدافع أى مفكر ليبرالى هام باستثناء هربرت سبنسر عن نظرية تقرب حتى من مبدأ «عدم التدخل» وجعل الليبرالية مطابقة لنظرية سلبية صرفة فى العلاقة بين الحكم والاقتصاد، مبالغة متحيزة لا تستأهل المناقشة. إن مناقشة معقولة لهذه العلاقة ينبغى أن توجه إلى السؤال: عند أية نقطة يصبح التنظيم للمشروع الصناعى مصدر خطر لليبرالية السياسية؟ وذلك أن الليبرالى قد يشك بصورة معقولة فيما إذا كان من المستطاع

جعل اقتصاد مخطط تماماً متفقاً مع الحرية السياسية.

كانت الفترة بين عامي ١٨٥٠، ١٩١٤ مستقرة بدرجة غير عادية بالمقارنة مع أية فترة سبقتها أو أعقبها. فالخلافات الحزبية التي بدت كبيرة آنذاك كانت تغطي في الحقيقة درجة بالغة من الاتفاق الجوهرى فتسمية الليبرالية بأنها فلسفة طبقة متوسطة صناعية ليس أصدق من تسمية المذهب المحافظ فلسفة طبقة الأعيان من ملاك الأراضى. ومع ذلك لم تفكر أى منهما فى الخلافات بينهما فى ضوء الصراع الطبقي الماركسى. لقد عارض المحافظون إصلاحات ليبرالية، ولكن قلة منهم كان لها أى أمل، أو أية رغبة جدية فى قلبها رأساً على عقب، وكانت حكومة محافظة هى فى الواقع التى منحت حق الاقتراع فى سنة ١٨٦٧ لطبقة العمال الإنجليز وفى الطرف المعتاد للطيف السياسى. كان «الإعلان الشيوعى» قطعاً برنامج حركة طبقة عاملة ثورية، ومع ذلك لم يكن للماركسية أبداً أكثر من أثر هامشى على نظرية النقابية الإنجليزية أو أساليبها. وفى ألمانيا حيث كانت الاشتراكية من الناحية النظرية ماركسية وثورية على السواء، وحيث كسب الحزب الاشتراكي قوة انتخابية هائلة، فإن إنجازاتها الناجحة اكتسبت عن طريق التشريع؛ فبنهاية القرن لم تعد الثورة جزءاً جاداً من سياستها. كان العصر عصراً استطاع الناس فيه إشباع غرورهم بالاعتقاد أن التطور حل محل الثورة، وكان فى إمكانهم أن يعتقدوا، مع مظهرتهم عن العقل، أن نوعاً ما من المؤسسات التمثيلية، أو على الأقل نوعاً من الحكم الشعبى، سوف يرث العالم السياسى بالتدريج. كانت كل الأحزاب مؤقتاً فى داخل نطاق السياسة العملية، راضية عن إبقاء أهدافها داخل حدود يمكن معالجتها لهذه الوسائل، وعلى العكس، بقيت الحركات التى تجاوزت هذه الحدود على الهامش وذلك من أجل أغراض عملية. ففيلسوف مثل نيتشه، الذى نبذ الفترة كلها واعتبرها نصراً لغياوة راضية، يمكن استبعاده على اعتبار أنه رجل أديب غريب الأطوار، وفى الجانب الآخر لهذه الفترة من الشعور الطيب، وضعت حرب السنوات ١٩١٤ - ١٩١٨، مع نتائجها من شيوعية وفاشية، حداً فاصلاً واضحاً وضوح ما وضعته الثورة الفرنسية عبر القرن الثامن عشر.

كانت كلتا الشيوعية والفاشية عدوتين صريحتين، وحتى صارختين، للليبرالية فى تخيلهما عن أساليب السياسة الليبرالية وفى ادعائهما مبادئ فلسفية جديدة. وادعت كلتاها أنهما المناصرتان لديمقراطية «حققة» ودمغتا الليبرالية بأنها ديمقراطية زائفة، ومع ذلك ألغت كلتاها الحريات المدنية التى كانت المؤسسات الديمقراطية قد قصدت أساسا أن تحميها، وهدمتا الحريات السياسية التى كانت الدعوات لحكم ديمقراطى. وأنكرت كلتاها أن حماية الحقوق والحريات هدف أساسى للحكم، وأيضا أن الإنسان الفرد هو حكم قدير على مصالحه الخاصة النهائية أو على السياسات والأساليب التى ينبغى أن تتبعها الحكومة فى سبيل حماية المصلحة العامة أو الاجتماعية وأقامت كلتاها كيانا جماعيا - هو الجنس فى حالة الفاشية والمجتمع أو الجماعة فى حالة الشيوعية - له قيمة أسمى من الفرد، ووصفتا البشر بأنهم أدوات أو أجهزة للجماعية ومن ثم وصفت كلتاها السياسة بأنها سر فوق مستوى إدراك الرجل العادى وتصورتها وظيفة فئة مختارة موهوبة بقدرة خاصة أو ملكة. ومثلت الفاشية هذه القدرة بغيرزة أو حدس أو روح حارسة تمتد إلى ما وراء نطاق الذكاء العادى. ومثلتها الشيوعية بضرب أعلى من العلوم، وبالتالي امتياز الخبراء المتمرسين على تمييز المجرى الضرورى الذى لابد للتطور التاريخى أن يسير فيه.

كان واضحا أن هذه الدعاوى لا تتماشى مع سياسة وبرنامج الحكومات الليبرالية فحسب، بل وأيضا مع الفلسفة التى بنيت عليها الليبرالية. إن الادعاء بأن السياسة هى امتياز للعابرة أو لرجال فوق مستوى البشر، كان انتهاكا للفرض الليبرالى بأن المشكلات التى تنشأ فى العلاقات السياسية والاجتماعية بين الناس لابد وأن تحل بالذكاء والإرادة الطيبة، لأن البشر ببساطة لا يملكون خصائص أعلى من هذه لحل أى نوع من المشكلات. وبدت دعاوى الزعيم الفاشى فى سلطات أعلى، شيئا لا يمتاز فى نظر الليبرالى عن دعاوى دجال، وهى ما تحولت إليه فى الحقيقة. وكان الادعاء الشيوعى بتملك شكل من المعرفة العلمية أرقى ادعاء معقولا من حيث الشكل، ولكنه انتهك حرمة مبدأ رئيسى آخر لليبرالية ذلك أن الليبراليين كانوا دائما يأخذون العلاقات الاجتماعية بين البشر

على أنها علاقات أخلاقية، ولذلك يجب فضها فى النهاية بطريق الأحكام الأخلاقية التى لا يمكن بطبيعتها أن تكون مجرد مسائل تتصل بالمعرفة العلمية. فمن وجهة نظر الشخص الليبرالى كان مفهوم خبير أخلاقى تناقضاً فى المصطلحات، على حد قول كانت إن القول بأن فى السياسة مكانا ضروريا للخبراء لم يكن مبدأ فحسب من مبادئ الليبرالية، بل يمكن بالاستناد إلى أسس تاريخية طيبة الادعاء بأنه كشف وصلت إليه الليبرالية، ولكن السياسة الليبرالية كانت تعتقد دائماً أن الخبير السياسى خادم لصناع السياسة الذى ليس قراره النهائى مجرد تقدير للأسباب أو حساب للفرص، ولكنه حكم على الإنصاف أو العدل أو المصلحة فى الأجل الطويل أو الرفاهة العامة، ومن ثم فهو فى الملجأ الأخير حكم أخلاقى عما ينبغى أن يحدث بدلا من أن يكون حكما واقعيا على ما سيحدث. ولذلك ففكرة الشيوعيين عن أن الأحكام الخلقية يمكن ربطها بمجرى التاريخ، وأن مفهوم التقدم يمكن جعله يخدم مفهوم الحق، نقول إن هذه الفكرة بدت فى نظر الشخص الليبرالى طريقة ملتوية للقول بأن أى شىء يكون حقا إذا ما نجح. ونظراً لأن القرارات السياسية هى فى النهاية اختيارات أخلاقية، لهذا بدا فى نظر الليبراليين أن الوصول إليها يجب أن يتم عن طريق تبادل الأفكار الحر، وبالتعبير العلنى عن الاختلافات، وذلك فى سوق حرة للأفكار على حد تسمية القاضى هولمز، ذلك أن التجربة البشرية لم تكشف عن طريق أفضل للوصول إلى إجماع معقول فى الآراء.

ويبدو أن تحليل هذه الادعاءات يبين أن الفلسفات السياسية الليبرالية اعتمدت على مصادرتين أو دعوتين أو بديهيتين - أيا كان التعبير الصحيح، إحداهما يمكن تسميتها «المذهب الفردى» خلافا لأى شكل من المذهب الجماعى، وإن كانت الكلمة قد استعملت فى معان كثيرة جداً بحيث تفسر نفسها بنفسها والأخرى - وليس لها اسم واضح - هى أن العلاقات بين الأفراد فى مجتمع علاقات أخلاقية بصورة لا يمكن ردها إلى شىء ولعله ينبغى أن تضاف إليهما مصادرة ثالثة، وهى أن اثنتين الأوليين لا تتعارض كل منهما مع الأخرى، أو كما

قال جرير، إن طبيعة الفرد البشرى هى تلك التى يكون معها فى جوهره كائنا اجتماعياً. ومادامت هذه المصادر كانت فى الواقع من صنع فلسفة أخلاقية حديثة، إلى درجة أنها تمثل فى الواقع «التقليد السياسى الغربى»، فليس هناك ولم يكن هناك أبداً معيار أو وسيلة مقبولة بوجه عام لعرضها.

فالفردية بشكل ما كان الليبراليون ينظرون إليها عادة كبديهية فى أية نظرية للقيمة وربما بدت فى نظر الليبراليين الذين آمنوا بالتقليد المسيحى، كما أوضح المسيح تماماً، وكما أوضح أى نظام فلسفى، حينما قال: «صنع السبب للإنسان ولم يصنع الإنسان للسبب»، وفى الفلسفة الأخلاقية الحديثة أعلنت الفردية بطريقتين مختلفتين، تبعاً لميل النظرية نحو أخلاقيات الخير أو نحو أخلاقيات الالتزام أو الواجب والأولى يمكن أن يمثلها قول بنتام: «مصالح الفرد هى المصالح الحقيقية الوحيدة»، والثانية يمثلها مبدأ كانت الذى يرى أن احترام الأشخاص، بمعاملتهم كغايات بدلاً من وسائل، هو جوهر الأخلاقية هذان البيانان لا يمكن بالتأكيد أن يحل أحدهما محل الآخر، ولكن لهما جوهرًا مشتركًا فى كونهما فردى النزعة كانت الفكرة الكامنة وراء عبارة بنتام هى أنه إذا كانت لأى شىء قيمة على الإطلاق، فإن القيمة يجب أن تؤول إلى شخص ما، فى مكان ما، فى شكل تجربة إنسانية واقعية وكان «مبدأ أكبر قدر من السعادة» الذى نادى به، لا يزيد إلا قليلاً على كونه نتيجة طبيعية للبديهية، وكانت سيكولوجيته للذة والألم مجهوداً منمقاً، وغير متصل بالموضوع تماماً، لتدعيمه بنظرية علمية كاذبة للسلوك، وكانت أخلاقيات كانت، برغم اختلافها عن أخلاقيات أنصار مذهب المنفعة، لا تزال متفقة معهم فى كونها داعية للفردية بالمعنى الذى نحن بصدد، إذ أن مبدأ كانت قيمة أسلوب اجتماعى أو نظام أو شكل من الحكم، هى المقصودة. فإن تأثيرها فى الناس باعتبارهم أشخاصاً فرديين يجب أن يوفر معياراً للقياس. وكان مبدأ تحقيق الذات الذى تضمنه علم الأخلاق عند المثاليين «كانتيا» على الأقل بقدر ما كان «هيجليا»، وبخلاف حساب بنتام للذة والألم، لم يكن ثمة سبب يدعو إلى عدم القول بأن فلسفة جرير السياهية تقبلت «مبدأ القدر الأكبر من السعادة» كمعيارها للرفاهية العامة فعلى غرار فقه بنتام أقامت المثالية الإنجليزية

تحليلها لأية مسألة سياسية على افتراض مسبق في صالح حرية الفرد، أو وضعت عبء الإثبات على عاتق التقييد أو الإكراه، مفترض أن على الإكراه أن يبرر نفسه بما يحققه من كسب صاف في الحرية عندما تؤخذ في الاعتبار مصالح كل فرد كان هذا في الجوهر نظرية للقيمة السياسية مبنية على المنهج الفردي؛ وذلك لأنها اعتبرت أى متطلب وسيلة، بالنسبة إلى آثاره في الأفراد باعتبارهم غايات.

كان البعض من أمثال هذه الدعوى كامناً إلى حد بعيد الغور جداً في تقليد النظرية السياسية الحديثة، وجرى التعبير عنها بمصطلحات فلسفية متنوعة وكان أصرح تعبير عنها هو نظرية الحقوق الطبيعية بتأكيدهما أن الناس يخلقون متساوين، وأن الحكومات تستمد سلطاتها المشروعة من رضاء المحكومين. وحينما أصبح هذا الأسلوب الأسطوري أو المجازي معادياً لإدراك بنتام السليم، فإن بنتام في الواقع لم يوضح النظرية الليبرالية بأن أحل محلها معيار المنفعة ذلك أن المنفعة معيار نسبي؛ إنها تعنى الحصول على أكبر نتيجة بأقل إنفاق ممكن للجهد، ولعل «مل» كان على حق حينما قال إن الليبراليين الأوائل كانوا أكثر اهتماماً بالكفاية منهم بالحرية. كانت الليبرالية الأصلية التي انطوى عليها فقه بنتام تعتمد على حيوية تقليد الحقوق الطبيعية بعد أن أصبح إصلاحاً سياسياً عتيقاً بوقت طويل. كان إدخال مل الفروق الكمية بين اللذات والآلام، محاولة لتصحيح نسبية المنفعة ومطلباً من الناحية المنطقية للإبقاء على نظرية بنتام ليبرالية بلا إبهام، حتى ولو لم يكن تعليل مل لهذه النقطة واضحاً جداً أبداً وكانت محاولة أنصار مذهب مثالية أكسفورد لتكييف فلسفة هيغل بحيث تساند الليبرالية، محاولة أدعى إلى الشك حقيقة، ذلك أن فلسفة هيغل الاجتماعية لم تكن ليبرالية من نواح هامة. فتوكيده الكليل بأن البشر عرضة للتضحية بهم في صالح أمهم، هو في الحقيقة أكثر اتفاقاً مع توكيد كليل مماثل لماركس بأنهم صور تمثل الفئات الاقتصادية لقد استطاع المثاليون، بسبب طبيعة السياسة الإنجليزية، أن يفضوا النظر عن مظاهر مذهب السلطة في الهيكلية الألمانية، ولكن حتى بهذا الشكل، فإن الاختلافات التي نشأت بين تلاميذ جرین، أظهرت أن التحالف مع

هيجل لم يكن سهلاً قط وفي الوقت نفسه كانت فلسفة هيجل تحليلاً قوياً جداً وهاماً للمجتمع مؤكداً طبيعته التنظيمية التي لم تقدرها الفلسفة الاجتماعية الإنجليزية حق قدرها على الإطلاق. إنها أفادت مؤقتاً كعلاج كان في استطاعة المثاليين استعماله على نحو مفيد، حتى ولو لم تكن نقطة تقف عندها فلسفة سياسية ليبرالية فلسفة كهذه يجب أن تسلم على ما يظهر بالإنسان الفرد كمصدر للقيمة لا نظير له، وأيا كان الاسم الذي يطلق على هذه المصادرة فإنها تؤدي نفس الغرض كحق طبيعي ومن المحتمل أن هذا هو السبب الذي من أجله ارتدت الفلسفات الليبرالية مراراً وتكراراً إلى طراز ما من نظرية الحقوق الطبيعية، حتى ولو لم يتفقوا أبداً على أفضل وسيلة لعرضها.

وتعني المصادرة الثانية التي سلفت الإشارة إليها - وهي أن العلاقات بين الناس في مجتمع ما علاقات أخلاقية غير قابلة للاختزال - أن مجتمعا ما ينشأ لأن الناس فيه يميزون بعضهم بعضاً فعلاً بشكل أكثر أو أقل كغايات أو مصادر للقيمة، وبالتالي ككائنات لها حقوق ومعها ادعاء أخلاقي بالواجبات التي تفرضها الحقوق المتبادلة. فالمجتمع، في لغة كانت، هو «مملكة للغايات» ومن ثم تكون المشكلة السياسية في النهاية مشكلة علاقات بشرية لا بد من حلها باعتراف متبادل بالحقوق والواجبات، ويضبط النفس من جانب كلا الطرفين ولكن كذلك أيضاً بتصميم كلا الطرفين في الإصرار على حقوق الفرد والواضح أنه في نطاق هذه العلاقة تكون القضايا والخلافات مستمرة، ناشئة عن مشكلة البحث عن موضع قدم يمكن العيش فوقها بفرض توجيه المعاملات العديدة التي تكون مجتمعا إنسانياً، ويقوم الافتراض الليبرالي على أن حلها يمكن أن يكون عن طريق النقاش وتبادل الادعاءات والمقترحات، وبالتفاوض والتعديل والتسوية، ودائماً على أساس الافتراض بأن كليهما يعترف بصحة الحقوق ويؤدي الواجبات بإخلاص وينظر إلى مؤسسات مثل هذا المجتمع على أنها تهيبء أساسا الوسائل التي بها يمكن للمناقشة أن تنتهي إلى نقطة تلاق للأفكار تهبط بالإجبار المطلق إلى أدنى مستوى لا مفر منه إنها تمارس سلطة؛ ولكنها تظل مع ذلك نوعاً من سلطة غير متماسكة نادراً ما تكون ثقيلة الوطأة، ويطبقها على أنفسهم من يعينهم الأمر من

الناس. ذلك أن المجتمع بأساليبه الراسخة «طبيعي» شأنه شأن أفكار الناس فيه. لقد ولدوا فيه، وتكيفوا معه، وأصبحوا يميلون إلى الشعور بأنهم يعيشون فيه بحرية وبلا كلفة أكثر من ميلهم إلى اعتباره جائراً وصعب الاحتمال. ومع ذلك يمكن من بعض الوجوه دائماً، أن يكون جائراً، ولكن ذلك يعد مشكلة لإعادة التكييف رويداً رويداً أكثر منها مشكلة لهدم الكيان وإعادة بنائه عل خطة جديدة. إن تاريخه عبارة عن عملية ترقيع لا تنتهي، ولكنها عملية، فيها لا ينقطع، وإلا يضيع فيها أبداً استمرار المجتمع، وفيها قد يقل عن الحقيقة دائماً القول بأن المجتمع مجرد وسيلة لغاية طارئة، وفيها مع ذلك يكون مصير عنصره البشري دائماً حقاً أصلياً. قد يظن أن هذا نسخة مبسطة لما عناه جريرين عندما سمى فلسفته إعادة صياغة للحقوق الطبيعية، ولكنه أيضاً ردد القول بأن الكائنات البشرية اجتماعية بالطبيعة.

إن صيغة جريرين لليبرالية أخذت بالتأكيد فعلاً شيئاً ما من هيكل، ومع ذلك بقيت مختلفة عن هيكل اختلافاً عميقاً إن ما جعل فلسفة هيكل اجتماعية هامة بالنسبة للقرن التاسع عشر، كان تمثيلها أى مجتمع ككوكبة من مؤسسات فتاريخ الأنظمة ومعالجة الاقتصاد والسياسة من زاوية الأنظمة، كشوف جديدة نسبياً، وتضمنت فلسفة هيكل الاكتشاف وكانت هذه فراهمة كادت تفتقر إليها الليبرالية المبكرة التي افترضت بالفعل أن ليس للمجتمع بنية أو تاريخ على الإطلاق. وعلى ذلك أمكنها أن تتصور اقتصاداً قائماً على الحرية فيه تعمل المصلحة الشخصية غير المقيدة، لو كانت ذكية، على إفساح المجال أمام جميع المصالح العامة أياً كانت فالؤسسات تعتبر لا شخصية من بعض الوجوه: فالبرلمان يمكن أن يستمر لقرون مخضعا أعضائه لأساليب عمله الراسخة، حتى ولو لم توجد أبداً فى سلوك أعضائه أنفسهم إلا أن مفهوم هيكل للمجتمع كمجموعة من القوى فحسب تولد تغييراً عن طريق توترها الباطنى، كان مفهوماً متحيزاً تحيز مفهوم الحرية الاقتصادية لسوق بلا بنية تنظيمى؛ أى أن مزيتها تنحصر فى كونه متحيزاً للطريق المضاد وكذلك كان ماركس على حق تماماً فى قوله: إن الظروف التي يتميز بها المجتمع الصناعى تخلق طبقة من العمال الأجراء يخلقون بدورهم

نقابات عمالية تعتبر مؤسسات جديدة، ولكن هذا لا يعنى أنهم بذلك يتصرفون كأنهم صور تمثل فئات اقتصادية إنهم يتصرفون كبشر لهم مشكلة يقترحون عمل شىء بشأنها، ويستطيعون تكوين مؤسسة لأنهم قادرون على أن يجعلوا دورهم دور عضو فى تنظيم، وهو ما يعد صفة مميزة للسلوك الإنسانى. كان هذا الاتجاه فى النظر إلى المجتمعات على أنها ارتباطات بين تجريدات مشخصة، هو بالضبط الذى يجعل نظريات كل من هيجل وماركس غير ليبرالية وهذا ما يعبر عنه وصفهما كل أنواع التعارضات بأنها «تناقضات» - «نعم» ضد «لا» وكان لابد للحل أن يأتى عن طريق النضال، بين أمم فى حالة هيجل وبين طبقات اجتماعية فى حالة ماركس. فالمجتمع المدنى فى نظر هيجل، نظام من تناسق آلى بدون ذكاء أو توجيه ذاتى، تماماً كما كانت الرأسمالية فى نظر ماركس عبارة عن «فوضى فى الإنتاج» إن مجتمع هيجل المدنى لم يردده إلى أبعاد إنسانية سوى فرض دولة عليه، وكذلك تماماً لم تصبح الرأسمالية محتملة فى نظر ماركس إلا لأنه كان لابد من القضاء عليها واستبدالها بنوع مختلف من المجتمع، وبنوع مختلف من الأفراد وكان إصرار جريرن على أن الكائنات البشرية اجتماعية بالطبيعة، مختلفاً تماماً فى الحقيقة، وبلغ حد القول بأن تنظيم المجتمع ليس غريباً على الناس بأكثر مما يكون تنظيم شخصياتهم إنه موجود فقط فى حقيقة أن الناس بصفة عامة يوفون بالتزاماتهم، ويلعبون الأدوار التى تتطلبها مؤسساتهم، وهم لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك إلا لأنهم أناس ولهم شخصيات.

كان عيب تحليل جريرن ما يتسم به من تجريد وتعميم زائدين عن الحد، كما لو كان ميل البشر إلى الاجتماع مظهراً نادراً من السلوك البشرى الذى يتعين تركيبه على أساس الاكتفاء الذاتى، بدلا من أن يكون مسألة تتعلق بالتجربة اليومية. لقد اعتاد استعمال كلمة «مجتمع» بصيغة المفرد وأحيانا كان يستهلها بحرف «م» (ى) كبير. والحقيقة بالطبع أن «المجتمع» تجريد، أى مصطلح عام يدل على تركيب معقد بصورة لا تقبل التصديق، من مجموعات وارتباطات متداخلة يندرج فيها الناس، بعضها مؤقت وغير هام، وبعضها، كالأسرة مثلاً، أقدم عهداً إلى حد بعيد، وأهم من الناحية البشرية من أى نوع من التنظيم السياسى فالتجمعات

الاجتماعية ليست أكثر شذوذاً أو خفاءً من الجهاز البيولوجي الذي يضمه كائن بشري فردى (وإن كان كلاهما غامضاً). ذلك أن كل شخص عادى هو عضو فى عدد لا يحصى من أمثال هذه المجموعات، أو تقوم علاقات كثيرة متنوعة بينه وبين أشخاص آخرين يربط نفسه ومصالحه بهم بوجه عام. إنه ينتقل من طائفة من أمثال هذه العلاقات إلى أخرى دون ما عائق، وعادة دون أى استعداد محكم أو واع بذاته وما من واحدة منها تستوعبه بصورة كاملة، وهو يستبقى بغير شك قدرة فطرية على أن يكون عضواً فى كثير غيرها لم يكن أبداً عضواً فيها. بالطبع قد يتعارض ولاؤه لإحداها مع ولائه لغيرها، ولكن هذا هو الاستثناء لا القاعدة، إذ فى العادة تندمج مجموعتان كل منهما فى الأخرى، فى يسر بدون احتكاك وبدون مجهود غير عادى طبعاً يمكن أن تشن أسرة حرباً مستمرة على جيرانها، ولكن ذلك يصعب اعتباره من الصفات المميزة. وقد تنقسم شخصية الأفراد بسبب محاولتهم الانتماء إلى الاثنين، ولكن ذلك ليس القاعدة وقد تتعارض المصالح الشخصية أو الخاصة لفرد ما، وغالباً ما تتعارض فعلاً، مع التزاماته أو مصالحه، باعتباره عضواً فى جماعة، ولكنها ليست متناقضة فى ذاتها؛ أى إن الانتماء إلى أسرة قد يكون مهمة صعبة أو غير مستساغة، ولكن أغلب الناس يحققونه بدون إحساس بخسارة لا تعوض، ونقول بعبارة موجزة إن العلاقة بين الإنسانية والإيثار، وبين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، مشكلة منطقية، لأن هذه العلاقات تعتبر تجريدات أما كيف يكون لنفس الكائن البشرى الواحد كلا النوعين من المصلحة، فمسألة مختلفة تماماً، لأنه دائماً ما يحقق هذا فى الحقيقة إن المشكلة الشاملة عن كيفية تحول البشر إلى كائنات اجتماعية، مشكلة مصطنعة اعتباطية على السواء؛ فهم اجتماعيون لمجرد أنهم بشر.

المعنى المتضمن فى هذا التحليل بالنسبة لليبرالية السياسية هو أن المجتمع أو الجماعة شىء، والدولة شىء مختلف كلية فالمجتمع كل شامل، ولكنه تعددى أيضاً ولا يحتاج إلى تنظيم واحد مغالى فيه أو سلطة غالبية للإبقاء على تماسكه. فى حين أن الدولة تنظيم ولكنها لهذا السبب ليست كلا شاملاً إنها، بدلاً من ذلك، أحد الأشكال العديدة للاجتماع الذى ينتمى الناس إليه، ولها وظائف محدودة،

ومن ثم سلطات محدودة فعبارة «وظيفة المجتمع» هي مجموعة من كلمات لا معنى لها على الإطلاق يمثل ما تكون عبارة «وظيفة الكائن البشرى» لا معنى لها من أية ناحية شاملة إلا إذا أضفينا على التعابير نوعاً من المعنى اللاهوتى أما وظيفة دولة فتعبير مناسب تماماً وحتى إذا عرفنا الدولة بأنها تحتكر السلطة القانونية، يظل من المنطقى الافتراض بأنها تمارس سلطتها عن طريق العمليات القانونية وداخل حدود الضمانات الدستورية إن هيكل الحقوق والالتزامات القانونية الذى تدعمه دولة داخل مجتمع، يظل هيكلًا وليس قيداً كسترة المجانين؛ أى يمكن أن يترك مجالاً من الحياة الخاصة، ويستطيع الفرد فى داخل هذا المجال أن يفعل ما يحلوه على مسئوليته، كما يستطيع أن يدع وظائف وحقوقاً لمجموعات أخرى من الناس، حتى ولو مارست الدولة سلطات تنظيمية معينة عليها إن الصفة المميزة الرئيسية وربما أهم صفة مميزة، لحكومة ليبرالية هي الصفة السلبية من حيث إنها ليست دكتاتورية فمن الناحية التاريخية نشأت الليبرالية فى مجتمع أوربى على درجة عالية نسبيًا من الواحدة الثقافية، ولكن فيه أيضا مراكز قوة مستقلة نسبيًا فهو لم يشمل دولا فحسب، ولكنه يشمل كنيسة أو كنائس؛ وكان يشتمل دائماً على عدد كبير ومتزايد من الهيئات والرابطات الاختيارية كان لها مجال ضخم للتصرف الحر، وكانت تمارس أيضا فى الحقيقة سلطات نظامية فعالة جداً على أعضائها وكان حق الاجتماع الاختيارى مظهراً هاماً إلى أبعد حد من الحرية الشخصية إن الصورة المرسومة لمجتمع سياسى ليبرالى بوصفه مجموعة من الأفراد لا صلة بينهم ولا تربطهم سوى المواطنة المشتركة فى دولة، هذه الصورة لم تكن أبداً حقيقة على وجه التقريب، بل كانت فقط خرافة ابتدعتها قلة من الفلاسفة تحت تأثير الثورة الفرنسية فالواضح أن هيئات جماعية خلاف الدولة، يمكن أن تكون مثلها جائرة وغير ليبرالية، ولكن هذا لا يبرر فكرة أن الناس قد يكونون أحراراً إذا لم يكن هناك تنظيم وثمة سؤال أيضا، عما إذا كان أى تجمع إنسانى، وحتى البدائى منه، بسيطاً لدرجة أن يكون له تنظيم واحد فقط. فما من مجتمع حديث بالتأكيد يمكن حتى أن يقترب من مثل هذه الحالة. ولقد أظهرت كل من الفاشية والاشتراكية الوطنية أن التجارب فى هذا الاتجاه كانت أوهاماً وكوارث على حد سواء.

فإذا كان المجتمع ملتزماً بأن يضم حشداً من التجمعات تعتبر كلها على الأقل مراكز قوة كامنة، فوق أية شروط يمكن أن يحكم؟ من المستحيل أن نفترض، كما فعل هيجل بوجه عام، وكما فعل لينين بالقطع، أن كل التوجيه يجب أن يتركز في مكان واحد، هو الدولة أو الحزب، وأن التنظيم والتوجيه مرادفان بالفعل للإملاء وعلى العكس تفترض الليبرالية أن الحكم يمكن جعله بشكل أكثر مفعولية، مسألة تشاور ونقاش وتفاوض مستمرة، مع قبول حقيقة أن على الدولة أن تقنع بأهداف محددة، وباستخدام وسائل محدودة هذه الدعوى تتوقف على افتراض أنه برغم أن المجتمع البشرى يتوقف على الاتفاق، فإن شكلاً واحداً مفيداً من الاتفاق هو كذلك اتفاق على الاختلاف. وهي تتوقف أيضاً على الافتراض بأنه إذا توافر الذكاء وحسن النية أمكن الوصول إلى إجماع في الرأي يوفر قدرًا كافيًا من الاتفاق لتأييد العمل الجماعي، وهذا الأخير يمكن أن يكون ذا أثر فعال بشكل معقول دون أن يكون جائراً. وهي تخلق الافتراض التجريبي بوجه عام، بأن المناقشة المفتوحة هي في النهاية أفضل اختيار لفكرة ما، ومن ثم لا بد وأن تقبل صراحة النتيجة القائلة بأن السياسية في حد ذاتها مثيرة للجدل وإجراءاتها متحيزة ذلك أن المصالح المشروعة بالكلية، وحتى في أكثر المجتمعات تجانساً، غالباً ما تعارض في الحقيقة كما أن التجريبية أيضاً تميل إلى موقف القانون العام، وهو أن ترك كل جانب يقرر قضيته هو، وحتى على حساب التحيز أو درجة من الكذب، يعتبر في نهاية الأمر أفضل طريقة للوصول إلى الحقيقة أو الوصول إلى قرار منصف ومن وجهة النظر الليبرالية هذه تكون الحكومة، أولاً وقبل كل شيء، مجموعة من مؤسسات يراد بها تنظيم التفكير والنقاش العام، ووزن الدعاوى المضادة، وذلك بهدف وضع سياسة عملية فالحكومة، بلا شك، تنظيم للسلطة، وكان بنتام على حق تماماً حين قال إن القانون موجود كي يجعل الناس يفعلون ما قد لا يفعلونه بدونه. ولكن السلطة التي تجرى ممارستها بعد الوزن الرشيد للدعاوى، تختلف من الناحية الأخلاقية عن القوة السافرة، وقد تكون أكثر ذكاء، إذ أن حكمة البشر تنحصر في قابلية التصحيح أكثر منها في التأكد واليقين.

واضح أن هذه الافتراضات عن الحكم الليبرالي قد لا تكون صحيحة في حالات معينة. إنها تضع شروطا، وشروطا أخلاقية بوجه خاص، غالبا ما تكون غير قائمة فهي تفترض إدراكا طيبا من جانب حكومة ما بأنها تتصرف وفقا لإجماع في الآراء لا يكاد يكون تاماً أبداً، وأنها إذ تتصرف وفقا لإرادة الأغلبية لا يزال عليها أيضا أن تقيم اعتباراً لائقاً للأقليات التي لا تمثلها. إنها تفترض أن الحكم سوف يمنح الأقليات الحق في التنظيم والدعاية، وأن الأقليات سوف تراعى الخط الفاصل بين المعارضة والهدم، وأن كلا الجانبين سوف يراعى ضبط النفس في تشويه مصادر الإعلام العام ويتطلب النظام قبولاً مخلصاً للحقيقة القائلة بأنه ما من حزب ينبغي أن يظل في الحكم إلى الأبد، وأن المعارضة المنظمة جزء لازم للحكومة الليبرالية، وأن الوسائل المشروعة هي وحدها التي يجوز استخدامها لإخراجه من الحكم وهو يتطلب طائفة من مؤسسات دستورية تدعم، وتعزز بقدر الإمكان، هذا النوع من الأخلاقية السياسية وتتطلب فوق كل ذلك مجتمعاً ذا إحساس قوى بتضامنه واهتمامه بالمصلحة العامة، ويضم سكاناً متعلمين بصفة عامة، ولعله على درجة من الخبرة في إدارة المؤسسات المطلوبة.

هوامش الفصل الحادى و الثلاثون

(١) A.V.Dicey, Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century (1905), Lecture VII.

وقد جمع هربرت سبنسر، بعد أن انزعج بما اعتبره اتجاهها ليبرالياً مضاداً فى تشريع صادر من حزب الأحرار، فى كتابه «الإنسان ضد الدولة» (١٨٨٤)، قائمة طويلة بقوانين تدخلت فى عمليات سوق حرة وتضمنت ليس فقط تشريعات عمالية، بل أيضاً تنظيمات صحية وتدعيماً عاماً للتعليم.

Karl Polanyi, The Great Transformation (1944), pp/ 145 ff.. (٢)

(٣) «عن الحرية» الفصل ٣.

(*) فيلسوف فرنسى من قادة الفكر الفلسفى فى القرن العشرين. اشترك مع برجسون وبلوندل فى مقاومة النزعة الآلية والاتجاه صوب النزعة الروحية. مؤدى فلسفته أن العلم هو الأساس الصحيح لسعادة الإنسان، إذا ما نظر إليه من ناحية دلالاته الروحية (المترجم).

(٤) للاطلاع على الصعوبات المنهجية فى مفهوم القوانين التاريخية، أنظر:

Karl Popper, "The Poverty of Historicism", Economica, N.S. Vol.XI (1944), p 86, p. 119, Vol XII (1945), p. 69.

"Autobiography" (1873) p. 162. (٥)

(٦) أفضل مثل على ربط متسق بين الليبرالية والتطور، بالإضافة إلى محاولة حذرة لاختبار التعميمات باستقراء تاريخى شامل، كانت سوسيولوجية ليونارد هو بهاوس؛ وخاصة «تطور العقل» (١٩٠١)، «تطور الأخلاق» جزءان (١٩٠٦) وهناك طبعات أحدث لكلا الكتابين.

Taylor's "Primitive Culture" Was Published in 1871, and Morgan's "Ancient Society" in 1877.

(٨) فى هذه الناحية، كانت الكتب ذات الأهمية التاريخية الانتقادية التى أنتجها مثاليو أكسفورد، مقدمة طويلة ومرهقة كتبها جريرن من أجل طبعته من «بحث» لهيوم (١٨٧٤)، وكتابه «مقدمات» فى الأخلاق» (١٨٨٣) وكتاب ف. ه. برادلى «دراسات أخلاقية» (١٨٧٦)، والفصول الانتقادية فى كتابه

«مبادئ المنطق» (١٨٨٢). أما الكتب الأكثر شهرة والأكثر تمييزاً بوجه عام أمثال كتاب برادلي
«المظهر والحقيقة» (١٨٩٢) وكتاب برنارد بوزانكيه «مبادئ الفردية والقيمة» فكانت إنشاءات
ميتافيزيقية قائمة على النقد.

Political Obligation, Section 155 (٩)
Works, Vol, III, p. 365.

(١٠) تطور الفكر السياسي - رابع.

The Metaphysical Theory, of the State (1918), p. 133. (١١)

Ethical Studies (1876)2nd, ed. p. 200 (١٢)

Liberaliam (1911), ch.8. (١٣)

(١٤) هذه العبارات استخدمها فريدريك واتكنز في:

FrederickM. Watkins: The Political Tradition of the West: A Study in Development
of Modern Liberalism (1948).

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- The Philosophy of T. S. Mill. By R. P. Anschutz. Oxford, 1953.
- Political Thought in England, 1848-1914. By Ernest Barker. 2d. ed. London, 1950.
- Reflections on Government. By Ernest Barker. London, 1942.
- Two Concepts of Liberty. By Isaiah Berlin. Oxford, 1958.
- The Political Ideas of the English Romanticists. By Crane Brinton. Oxford, 1926.
- English Political Thought in the Nineteenth Century. By Crane Brinton. London, 1933.
- John Stuart Mill. By Karl Britton. Baltimore, 1953.
- "Thomas Hill Green, 1836-1882". In Studies in Contemporary Biography. By James Bryce. Nork, 1903.
- Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet. By E. F. Carritt. Oxford, 1935.
- The Political Theory of Thomas Hill Green. By Y. L. Chin. New York, 1920.
- Fabian Socialism. By G. D. H. Cole. London, 1943.
- What is Liberty? A Study in Political Theory. By Dorothy Fosdick. New York, 1939.
- The Neo-Idealist Political Theory: Its Continuity with the British Tradition. By Frederick P. Harris. New York, 1944.
- The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction. Ed. by F. J. C. Heernshaw. London, 1932. Chs. 6, 7.
- The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1933. Ch. 7.
- The Metaphysical Theory of the State. By Leonard T. Hobhouse. London, 1918.
- Social Evolution and Political Theory. By Leonard T. Hobhouse. New York, 1911.
- The Victorian Critics of Democracy. By Benjamin E. Lipincott. Minneapolis, 1938.
- England in the Eighteen-eighties: Toward a Social Basis for Freedom. By Helen M. Lynd. New York, 1945.

- The Web of Government. By R. M. MacIver. New York, 1947.
- John Stuart Mill and French Thought. By Iris W. Mueller. Urbana, Ill., 1956.
- The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T. H. Green. By J. H. Muirhead. London, 1908.
- Carlyle and Mill: An Introduction to Victorian Thought. By Emery Neff. 2d. ed. rev. New York, 1926.
- Thee Life of John Stuart Mill. By Michael S. Packe. London, 1954.
- History of the Fabian Society. By Edward R. Pease. 2d ed. London, 1925.
- The English Utilitarians. By John P. Plamenatz. 2d ed. Oxford, 1958.
- The Political Tradition of the West; A Study in the Development of Modern Liberalism. By Frederick M. Watkins. Cambridge, Mass., 1948.
- States and Morals: A Study in Political Conflicts. By T. D. Weldon. London, 1946.