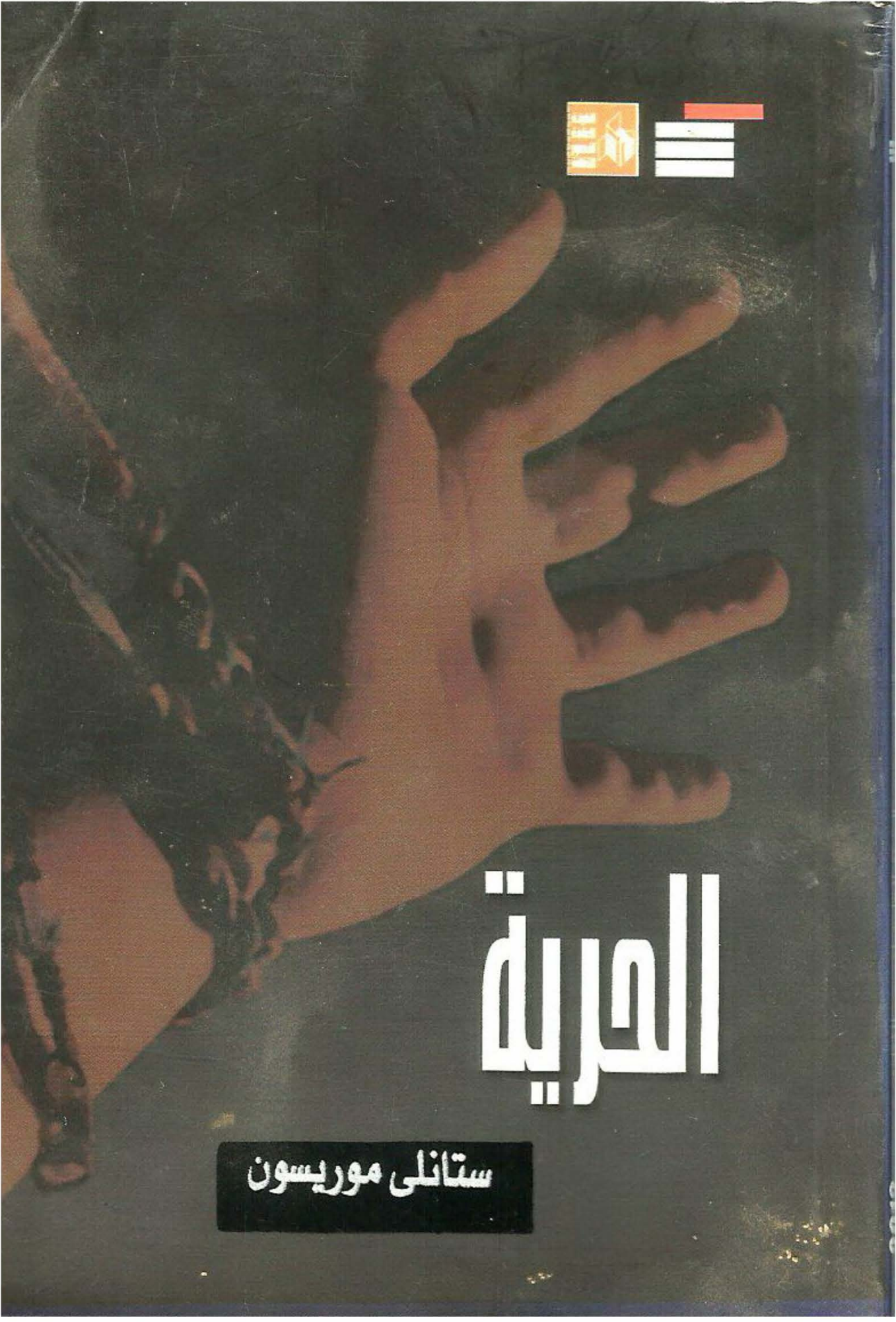

الحرية

ستانلى موريسون

الحرية

ستانلى موريسون

الهيئة العامة لقصور الثقافة

رئيس مجلس الإدارة
سعد عبد الرحمن

أمين عام النشر
محمد أبو المجد

الإشراف العام
صبحى موسى

الإشراف الفنى
د. خالد سرور

الإعداد والتنفيذ
عادل سميح

• الحرية
• تأليف: ستانلى موريسون
• تصميم الغلاف: عماد عبد الغنى
الهيئة العامة لقصور الثقافة
• المراجعة اللغوية:
أشرف عبد الفتاح
• رقم الإيداع: ١٦٨٩٤/ ٢٠١٢
• الترقيم الدولى: 978-977-718-056-0
التجهيزات والطباعة:
شركة الأمل للطباعة والنشر
ت: 23904096

• حقوق النشر والطباعة محفوظة للهيئة العامة لقصور الثقافة.
• يحظر إعادة النشر أو النسخ أو الاقتباس بأية صورة إلا بإذن كتابى من الهيئة العامة لقصور الثقافة، أو بالإشارة إلى المصدر.

الحريـــة

تقديم الكتاب

إن سببين رئيسيين حملا الناشرين على وضع هذا الكتاب :

أما الأول فلأن الحرب القائمة الآن ليست حربا بين الجيوش المتقاتلة وحسب ، ولكنها نزاع محتدم بين نظريات وآراء فى الحرية والعدالة يصدم بعضها بعضا ، وأنظمة من الحكم متنافرة متعادية ، وفلسفات فى الحياة متنابذة قسمت العالم إلى معسكرين كبيرين ، وخلعت مؤثراتها على نظم الجماعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ، بل حتى الروحية .

وهذه النظريات والأنظمة المتطاحنة تمس حياة الأفراد ، فبعضها يقدس الحرية الفردية ويحفظ للقيم الروحية الأدبية قدرها وقيمتها ، ويفسح المجال للشخصية الإنسانية أن ترقى وتبتكر فى حدود القانون العام ، وبعضها الآخر يهدر كرامة الإنسان ولا يقيم وزنا للقيم الروحية ، ويجعل من الشخصيات الإنسانية ذرات صغرى فى أداة هائلة هى الدولة ، بحيث تتجرد هذه الشخصيات من حرية العمل والتفكير .

بل تمس حياة الشعوب أيضا ، فبعضها يجعل الحق للقوة ويخضع الشعوب الصغيرة للدول الكبرى تستخدمها لجر مغانمها المادية والاقتصادية ، وبعضها الآخر يجعل الحق للقانون والعدالة ، ويترك للشعوب ، مهما صغرت ، حريتها وكرامتها دون إرهاق قوة غاشمة تهددها .

لذلك رأينا أن نحلل فى هذا الكتيب المتواضع بعض هذه النظريات والأنظمة والفلسفات ، وأثرها فى علاقات الأفراد والشعوب ، والأطوار التاريخية التى جازتها ، والأهداف التى ترمى إليها ، والنتائج التى تترتب عليها فى حياة الفرد وفى حياة الأمة .

والسبب الثانى هو اعتقادنا أن كثيرا من المبادئ والأوضاع والأنظمة التى نعتز بها حتى الآن ونحسبها أسسا ثابتة ، لا بد يطرأ عليها تغيير كبير ، فالنزعة القومية مثلا التى كانت أثرا من آثار الثورة الفرنسية والتى توجتها الحرب الكبرى الماضية ، سوف تنزل من عليائها تحت ضغط نزعة أخرى أرقى منها وأجدى ، وهى النزعة العالمية الإنسانية التى توفق بين مصالح الأمة الواحدة وبين مصالح الأمم جميعا ، وترى خير الأمة من خير الإنسانية كلها .

وقد لاحت بوادر هذا الرجاء على أثر الحرب الكبرى الماضية بوضع عصبة الأمم. ولكن العصبة فشلت لأسباب وعوامل شرحت فى هذا الكتاب، وأخذ الكتَّاب والمفكرون يضعون الخطط من الآن لعصبة أخرى أو اتحاد عالمى موموق يعالجون فيه الأخطاء السابقة ويأملون من ورائه تحقيق السلام العالمى.

وأكبر الظن أن العالم كله متأهب الآن لهذه الخطوة الجديدة، وأن المصائب المرة التى يعانيها الآن، والنكبات التى يئن منها، والأنفس والأموال التى يهدرها، ستدنيه إلى الغاية الكبرى التى يتجه إليها سير التاريخ.

وفى هذا الكتاب حُللت بعض الآراء والمقترحات التى يدلى بها بعض مفكرى هذا العصر. ومما لاشك أن هذا الحلم السعيد سيتحقق إذا أفلح قادة السياسة وزعماء الشعوب فى تغليب النظرات الروحية على النظرات المادية، والشعور الإنسانى العالمى على الشعور القومى الوطنى الضيق.

وبلدان الشرق العربى، وإن خلت ربوعها من مشاهد الحرب والتقتيل والتخريب حتى الآن، إلا أنها ستتأثر حتما بالنظام العالمى المقبل، فمن اللائق جدا أن تستنار الأذهان، وتستثار العواطف إزاء هذه الشئون القومية والدولية، لنستطيع أن نقوم

بمهمتنا الخطيرة فى هذا المعترك العالمى.

والله نسأل أن ينتفع بقراءة هذا الكتاب أبناء العربية، ويروا فيه إشباعا لحاجة قصوى تفرضها ظروف الساعة التى نجوزها الآن.

(الناشرون)

الفصل الأول
الفرد والجماعة

(١) معنى الحرية

«إن حب الحرية منحة مع الحياة ذاتها، والحياة بدونها هبة من السماء حقيرة».

(دريدن)

«لست أدرى أى اتجاه يذهب إليه الآخرون، أما أنا فائتنى حرية، أو الموت عنها بديلا».

(بترك هنرى)

«الحرية فى كل ضربة، وإلا فالموت خير وأبقى»

(برنز)

بهذه العبارات المثيرة تغنى البشر طوال الأجيال فى تمجيد الحرية والتصفيق لها، حرية الأفراد وحرية الشعوب، التى هى عندهم ملح الحياة، فالحياة بدونها جدباء، لا قيمة لها. والموت خير من عبودية يذلنا فيها الدخيل من الخارج، أو ظلم يعبث به

المواطن فى الداخل. وفى سبيل الحرية ضحى الناس بالثروة والصحة والحياة ذاتها. وتدعى الديمقراطية أن الحرية تاجها وفخزها، وتتلاعب النظم المستبدة بالألفاظ ساخرة فتزعم أن الحرية الحقة هى نتاج الدولة المطلقة فما الحرية إذا؟

طبيعى أن تتفاوت الآراء وتتنوع العقائد حول مشتملات الحرية، ما دامت الديمقراطية من ناحية، والفاشية والنازية من الناحية الأخرى، كل منهما يدعى احتكارها والظفر بها. فبأى معنى يكون الناس أحرارا؟ وهل الحرية حق طبيعى، وامتياز لكل إنسان، أم هى منحة تضفى عليه بشروط وأحكام؟

وحين نقلب صفحات الفلسفة السياسية، نجد كتابا كثيرين ذهبوا إلى القول بداهة إن كل إنسان حر بالطبيعة. فيقول الفيلسوف الإنكليزى «جون لوك» إن البشر فى حالتهم الطبيعية (أى قبل أن ينتظموا فى وحدات اجتماعية) كانوا «على حرية كاملة فى تصريف شئونهم، والتصرف فى أملاكهم كما يحلو لهم، فى نطاق النواميس الطبيعية، دون استئذان أو التقيد بإرادة إنسان آخر». كذلك ذهب الفيلسوف الفرنسى الشهير «جان جاك روسو» إلى أن «الإنسان ولد حرا، ولكنه يقيد بسلاسل وأصفاد فى كل مكان». وأذاع «توم بين»

معاصره الإنكليزى مبدأه فقال «إن نهاية كل النظم السياسية هى تقييد حقوق الإنسان الطبيعية المقررة، ألا وهى حقه فى الحرية والملكية والأمن والطمأنينة ومكافحة الظلم والعسف». وقد كان لكتابات «بين» هذا أثر عميق فيمن تولوا وضع دستور الاستقلال الأمريكى فى سنة ١٧٧٦، فلقد تضمنت تلك الوثيقة، فيما تضمنته، هذه الكلمات المأثورة القائلة إن الناس «قد حباهم خالقهم بحقوق مقررة لا نزاع فيها، منها الحياة والحرية والسعى وراء السعادة».

الحرية وحق السعى وراء السعادة الشخصية:

وبين الذين نادوا بأن الحرية حق من حقوق الإنسان الطبيعية، إن لم تكن أساس هذه الحقوق كلها - قال كثيرون منهم (أمثال روسو وهوبس) إن الإنسان بطبيعته أنانى محب لنفسه راغب فى سعادته ولذته، أى إن فى مقدوره ومن حقه أن يسعى وراء لذته الخاصة، فتغدو الحرية إذا حقا وفرصة لكل إنسان لإشباع رغباته وتحقيق لذته وسعادته وأنه ليس مقيدا بالاعتبارات الأدبية، ولا مضطرا أن يعنى بمصالح الآخرين. ولن يمكن استنباط الأسباب التى تحمل المرء على القيام بواجبه الأدبى والعناية بسعادة غيره إلا بالجنوح إلى نوع من أنواع

الحفلطة المنطقية، أو بالزعم أن الاهتمام بالفضيلة والعناية بسعادة الآخرين قد تؤدى فى نهاية الأمر إلى سعادة الفرد نفسه وإشباع رغباته.

الفرد والجماعة:

كل هؤلاء الفلاسفة قد أذاعوا بين الناس تصريحاتهم عن الحرية على أساس حياة الإنسان البدائية قبل أن ينتظم فى هيئة اجتماعية، ويوم كان مستقلا عن إخوانه من بنى الإنسان. وراحوا بعد ذلك يفترضون «عقداً اجتماعيا» نشأت عنه الهيئة الاجتماعية كما نعهدها. ولكن هل استقل الفرد يوما، وهل فى مقدوره أن يستقل عن إخوانه وزملائه فى الإنسانية؟ ذهب دانتى شاعر القرون الوسطى وفيلسوفها إلى «أنه ليس فى وسع أى إنسان أن يظفر بهناءة العيش وغبطة الحياة دون معونة الكثيرين، ذلك لأنه فى حاجة إلى أشياء كثيرة لن يقدر فرد واحد بمفرده على توفيرها له». فكل فرد منذ طفولته يرضع أفكار الجماعة التى يولد فيها، ويأخذ من عاداتها ومبادئها. والأثر الذى ينقشه الوالدون فى البيت ينقر عليه المعلمون فى المدرسة. وبعد ذلك تتكيف حياته وعمله وألعابه وأفكاره ومثله بالوسط الذى يعيش فيه. وإن صح هذا عن الإنسان فى

القرن العشرين، فهو صحيح أيضا عن الإنسان فى الجماعة البدائية الأولى، يوم لم يحس الإنسان بفرديته (أو حريته) إلا إحساسا ضئيلا غامضا حيال القبيلة التى انتسب إليها وكان فردا فيها.

وفى كل بحث فى معنى الحرية، لا مفر من القول إن الفرد من وجوه كثيرة هو نتاج الوسط الذى يعيش فيه. فإن الفرد لن يقدر أن يعيش بمعزل عن الجماعة، واليها يرجع الفضل الأكبر فى تدريبه وتكوين شخصيته. ولهذا هو مدين لها بواجبات ومسئوليات. ولن تجرؤ دعاوى الحرية الشخصية على إغفال هذه العلاقة الجوهرية الأصلية بين الفرد والجماعة. فيبقى علينا إذا آن نبحث فى ماهية هذه العلاقة وما تشتمل عليه.

(٢) طبيعة الجماعة

الحالة الطبيعية المزعومة:

أشرنا من قبل إلى آراء الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن الناس عاشوا قبل أن ينتظموا جماعات «فى حالة طبيعية». أما لون الحياة التى عاشها الناس، من حيث شقوتها أو غبطتها، فمرجعه إلى الفكرة التى اعتنقها كل فيلسوف عن الطبيعة

البشرية. فإن «جوك لوك» مثلا وهو القائل إن بكل إنسان شعاعة من الطبيعة الإلهية، يرسم الحالة الطبيعية بخطوط مثالية براقة. بينا نرى «توماس هوبز» وهو القائل إن الطبيعة البشرية أنانية بالضرورة، يصف الحالة الطبيعية فى عبارة مأثورة عنه فيقول عنها «جرداء، موحشة، فقيرة، قذرة، شرسة، قصيرة»!

العقد الاجتماعى:

وسوا أكانت النظرة إلى تلك «الحالة الطبيعية» متفائلة أو متشائمة، فإن أولئك الفلاسفة قد أجمعوا على أن تلك الحالة بلغت نهايتها بتكوين الجماعة عن طريق «العقد الاجتماعى» وقد قيل أن الباعث الأساسى لانتهاء تلك الحالة الطبيعية يرجع إلى عوامل مختلفة منها رغبة الإنسان فى أمنه وطمأنينته، أو حب البقاء، أو الرغبة فى زيادة التمتع «بحقوقه الطبيعية» فى الحرية والأمن وما إليها. ثم إن هناك تنوعا فى الرأى من جهة ماهية هذا العقد، أهو بين الأفراد الذين اتفقوا على تكوين الجماعة، أم بين الأفراد والحاكم الذى اصطفوه من بينهم. كذلك لم تتفق كلمتهم فيما إذا كان الناس، عند تكوين هذه الجماعة، قد احتفظوا بحقوقهم الطبيعية، التى كانت الحرية

من أهمها وأبرزها، أم تنازلوا عنها إلى السلطة المسئولة عن الحكم فى مقابل ما ظفروا به من الأمن والقانون والنظام.

على أن هذه الاختلافات فى الرأى بين فلاسفة «العقد الاجتماعى» لا تستوقفنا طويلا، فليس فى التاريخ دليل على وجود تلك «الحالة الطبيعية» المزعومة، ولا على إبرام هذا «العقد الاجتماعى، ولا تعدو هذه الفكرة من ناحيتها التاريخية عن أن تكون مجرد اختلاق نظرى تبسَّط الفلاسفة فى شرحه. وحتى على أساس هذه المزاعم الفرضية التى تناولها كثرة الفلاسفة، فإن فكرة العقد تكاد تكون متعذرة. لأنه إذا كان الناس بالضرورة وبحكم طبائعهم أنانيين، نافرين من كل نظام اجتماعى. وإذا كانت الآداب والأخلاق على قول كثيرين من أولئك الفلاسفة لم تظهر إلا بتكوين الجماعة، فليس هناك أساس قام عليه هذا العقد. واذا كان البشر لم يتبادلوا الثقة فى حالتهم الطبيعية قبل الانتظام فى جماعة، فكيف وثقوا بعضهم فى بعض واتفقوا على إبرام هذا العقد؟ وكل ما يمكن أن يقال فى صالح نظرية «العقد الاجتماعى» هو ما سبق أن ألمحنا إليه من أن بين الأفراد فى الجماعة مسئوليات متبادلة، وأن «عقدا ضمنيا قام من تلقاء ذاته كفرض منطقى لقيام الجماعة

وآداء وظائفها». أما ماهية هذه المسئوليات المتبادلة وإلى أى حد تتفق مع عقيدة الحرية والحقوق الطبيعية فهذا سنتولاه بالبحث فيما بعد.

الجماعة كائن نما نموا طبيعيا:

وإلى جانب أولئك الذين أرجعوا أصل الجماعة إلى «تعاقد متبادل» قام فريق آخر من الفلاسفة السياسيين واختطوا لأنفسهم نهجا أقرب إلى المنطق وحصافة الرأى من الأولين، فقالوا إن الجماعة كشجرة أو أى كائن حى آخر، نمت نموا طبيعيا. وذهبوا إلى أن الهيئة لم تكن نتيجة للتعاقد، بل أثرا طبيعيا نشأ عن العلاقات العادية بين الإنسان وأخيه الإنسان. ومما قاله «أدموند بيرك» الإنكليزى أحد فلاسفة القرن الثامن عشر: «إننا مرتبطون بالتزامات نحو الجنس البشرى قاطبة، لم تنشأ عن تعاقد اختيارى معين، بل عن العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبينه وبين الله. ولم تكن هذه العلاقات موضع التعاقد يوما. بل على نقيض ذلك فإن كل العقود التى نرتبط بها مع فرد أو أفراد من الناس تستمد قوتها من هذه الالتزامات السابقة لها». وهذه العلاقات التى يرتبط بها الفرد حيال الآخرين تستلزم بحكم المنطق وجود جماعة. فالجماعة إذا مهما يكن لونها أو وصفها قد نشأت مع الإنسان ذاته.

الأمة والعنصرية

أما شكل الجماعة ونظامها فأمره معلق - فى رأى هذه الطائفة من الفلاسفة - على طبيعة الشعب الذى تتألف منه، وعنصره وتاريخه وموقعه الجغرافى وثقافته ومثله العليا. ومع أنه ليس من الهين تعريف الأمة تعريفا دقيقا كأن نقول مثلا إنه المجموع من عنصر واحد، أو لغة واحدة، أو ثقافة واحدة، أو تاريخ واحد، أو مبادئ واحدة، أو موقع جغرافى معين - فما لا شك فيه أن أمما قد تكونت فى التاريخ البشرى من نماذج مختلفة وأنظمة اجتماعية متباينة. واليوم تحسب الأمة الوحدة الطبيعية الاجتماعية، كما كان شأن القبيلة من قبل. والقومية التى هى العقيدة فى حقوق الأمة وحريتها من أقوى العوامل فى العالم فى عصرنا هذا.

وأغلب التعاريف عن الأمة تفترض وجود رابطة من الدم بين أبنائها. ويرى فريق من المفكرين الأوربيين فى هذا العصر أن هذه الرابطة العنصرية أهم الروابط كلها، وأن الفكرة الأساسية فى كل فلسفة سياسية هى فكرة الـ« Volk » أى شعب واحد، مهما يكن منقسما بالحواجز الجغرافية أو التقسيمات الإقليمية. ويذهبون إلى أن الشعب الواحد ينبغى أن يتحد تحت

حكومة واحدة - شعب واحد وحكومة واحدة. وكما ألح الفلاسفة أمثال لوك وهوبز وروسو على حرية الفرد التى كانت «حقا من حقوقه الطبيعية التى لامنازع له فيها» كذلك ألح هذا الفريق على حق «الشعب» الأساسى فى الحرية والاستقلال، وحقه فى استكمال حياته ولو على حساب حقوق الشعوب والعناصر الأخرى. فالحرية فى نظرهم هى حق العنصر والأمة وامتيازها، أكثر منه حق الفرد وامتيازه.

وجهة النظر الاجتماعية:

وليست هذه هى الأفكار الوحيدة عن طبيعة الجماعة وأصلها التى تجد لها أنصارا فى هذا العصر. فإن «هربرت سبنسر» الذى كانت متأثرا، شأن كثيرين من معاصريه بنظرية النشوء والارتقاء - يرسم صورة واضحة لتطور الجماعة من أوضاعها البدائية المتجانسة إلى وضعها الحديث المركب غير المتجانس. فيصف «النشوء والارتقاء كعملية تتطور فيها الأشياء من أوضاعها المفككة المطلقة غير المتجانسة إلى وضع محدود متجانس متماسك». فالجماعة خاضعة لنواميس عملية النشوء والارتقاء هذه، وهى دائمة التطور والتكوين. فمن الوضع اليسير الهين الذى اتخذته الأسرة والقبيلة ارتقى هذا الوضع

إلى الحالة المركبة التى نسميها الأمة. وما بلغت بعد طورها النهائى. وقد يقال إن هذه الفكرة فى نشأة الدولة هى الفكرة الاجتماعية.

النظرية الشيوعية:

وهناك نظرية أخرى فى نشأة الجماعة وأصلها تختلف عن هذه كلها، وهى نظرية كارل ماركس وأتباعه الشيوعيين. ومؤداها أن العوامل الفاصلة التى تقرر مصير الحياة البشرية إنما هى اقتصادية، لا روحية ولا أخلاقية ولا ثقافية. وما هذه العوامل الأخيرة فى نظرهم إلا مجرد انعكاس للعامل الأول. ومما يقوله الأستاذ «جود» فى وصف النظرية الشيوعية إن «المنشئات السياسية والنظم التشريعية والآراء السياسية والقانونية - هذه كلها مرتبطة بالنظام الاقتصادى فى الجماعة، وتتشكل وتصاغ حسب مقتضياته، وهى نتاجه ودعامته ومرآته... وكما هو الحال فى النظم السياسية والتشريعية فى الجماعة، كذلك أيضا فى شعورها وإدراكها الأدبى والأخلاقى». وكأنما يقول الشيوعيون إنه إذا أردنا أن نفهم طبيعة أى وضع من التطورات الاجتماعية فلا بد أن نرجع أولا إلى أساسه الاقتصادى. وكل تطور فى النظام الاقتصادى لأية

جماعة لا بد ينتج مع الزمن تطورا مماثلا له فى نظامها السياسى والاجتماعى الأعلى.

الفكرة الثيوقراطية أو الإلهية:

وهناك فكرة أخرى عن منشأ الجماعة هى الفكرة الثيوقراطية. وهذه تعزو أصل الجماعة ونشأتها إلى لون من ألوان الإلهام الدينى: بموجبه يلتئم أقوام من أجناس وشعوب ولغات مختلفة فى جماعة واحدة من المؤمنين باعتناقهم العقيدة الدينية الجديدة. فمثلا هذه الفكرة هى المبدأ الأساسى فى النظرية الإسلامية المحافظة عن تكوين الجماعة التى يجب أن تنظم تحت إشراف زعيم يدعى الخليفة: وهو زعيم الجماعة الزمنى والروحى. والعضوية فى مثل هذه الجماعة: بما يلابسها من مزايا وحقوق، لا تقررها - من الوجهة النظرية على الأقل - عوامل العنصرية ولا الثروة ولا الثقافة ولا المولد، بل الإيمان الدينى. أما الآخرون، مهما يكن مولدهم أو كفايتهم أو ثروتهم، فأقل مرتبة من جماعة المؤمنين، وإن لم يكونوا من أهل «الكتاب» فقد حق عليهم الخراب والفناء.

ومما هو جدير بالذكر أن أكثر الجماعات البدائية إن لم تكن كلها - تقرن الأسس الدينية بالأسس العنصرية أو

القبلية. فالله عندهم هو إله قبلى، وأفراد الجماعة مرتبطون معا بعلاقاتهم المشتركة مع إلههم ومع بعضهم بعض. على أن الفكرة الإلهية لنشأة الجماعة لا تقتصر فقط على الشعوب البدائية، بل هى الصورة المألوفة التى رسمها لنا كتاب التوراة إليهودية. وكذلك هى الفكرة التى سادت القرون الوسطى عن الجماعة المسيحية **Corpus Chrisianus** التى قامت على نظام دينى متحد واجتماعى وسياسى، وعلى رأسه زعامتان هما البابا والإمبراطور.

النظرية الاتحادية:

ولعله خليق بنا أن نذكر هنا أيضا نظرية أخرى عن طبيعة الجماعة ونشأتها، وهى النظرية «الاتحادية **collectivism**» التى عملا شأنها فى أوائل القرن العشرين. وقد جاءت كرد فعل للنظرية الفردية التى أينعت فى القرن التاسع عشر، فإن بعضهم قد علق آماله بظهور وضع جديد من أوضاع الجماعة لا تكون محصورة بقيود العنصرية والقومية، ومثل هذا النظام الاجتماعى يكون بلا شك مصطنعا، أكثر منه أثرا من آثار النمو الطبيعى. وقد أمل أصحابها أن تقصى تلك العوامل التى تخلق فى الجماعة فى العصر الحاضر سوء التفاهم المتبادل بين الشعوب، مما يذكى نيران الحروب والخصومات.

(٣) الجماعة والهيئات الاختيارية

وفى استعراض هذه النظريات المتناقضة عن طبيعة الجماعة ونشأتها، نرانا أمام جنوح من جانب كثرة الفلاسفة السياسيين إلى اعتبار الفرد فقط من ناحية أو الجماعة والأمة من الناحية الأخرى، ونسيان الفئات الأخرى القائمة بين الفرد والجماعة - مثل الأسرة أو الهيئة الدينية أو الوحدة الاقتصادية أو الثقافية. ولقد أصاب ذلك الكاتب الإنكليزى الحديث الذى قال «يخيل إلى أن هناك خطرا فى تبسيط نظرية الجماعة يجعلها قاصرة على الفرد والامة وتجاهل الوحدات والهيئات القائمة بينهما». على أن هذه الوحدات «المتوسطة» - كما سنرى فيما بعد - هى التى تبرز فى حياة الأقليات الدينية أو السياسية أو اللغوية أو الاقتصادية، وتستأثر منها بولاء أشد من ولائها إلى الجماعة العامة التى تنتسب إليها، والتى ربما انتمت إليها عن اضطرار لا عن اختيار. وبعد فإن أغلب الناس يولدون فى أحضان الأمة التى ينتسبون إليها، ومن ثم كان المولد - لا الاختيار - هو الذى يقرر جنسيتهم. ومن المسائل المشكوك فيها أن تكون الأمة أساسا بيولوجيا كأساس الأسرة مثلا. لذلك يمكن أن يتطور النظام الاجتماعى، فلا تبقى الأمة الوحدة الاجتماعية الأساسية كما حدث للقبيلة من قبل.

ثم يجب ألا نغفل أن الإصرار والإلحاف فى النعرة القومية وسيادة الأمة لأغراض سياسية بحتة هما فى الأغلب حركة مصطنعة تغذيها الصحافة ونظم التعليم فى الدولة. ولعل بعض ما نشاهد من اضطراب فى الموقف الدولى الحاضر يرجع إلى هذا الإفراط فى الدعاية للوحدات السياسية والقومية، وإغفال شأن الفئات الأخرى التى لا تقل عنها أهمية مثل الوحدات الثقافية والدينية والاقتصادية، وإغفال العناصر المشتركة فى الإنسانية التى تومئ إلى إخاء عالمى.

الفرد والمجموع:

ومهما يكن وضع الجماعة أو الهيئة التى يرتبط بها الفرد بعرى المولد أو الاختيار، فإن مشكلة حرية الفرد تبقى قائمة؛ لأن الفرد بفضل اشتراكه فى الحياة مع مجاميع من الرجال والنساء، لا مناص له من أن يكيف حياته تبعا لحياتهم، وبهذا التكييف تتخذ حريته لونا جديدا. وسنقف وجها لوجه - عند بحث ماهية الدولة فى الفصل الثانى - أمام التصادم المستمر بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة المنظمة تنظيما سياسيا. ولكن المشكلة عينها قائمة - وإن تكن أقل حدة - فى العلاقات بين الفرد وبين الجماعة التى يعيش فى كنفها كواحد منها، مثل

الأسرة أو الكنيسة أو النقابة. وفى كل هذه الألوان والأوضاع سنرى الميلين المتضادين: أحدهما يلح على حقوق الفرد فى حريته الشخصية، والآخر يصر على حق الجماعة فى الحد من هذه الحرية صونا لمصالح المجموع. ومن المشاكل التى لا مناص من مواجهتها وحلها هى التوفيق بين هذين الاتجاهين.

الفصل الثانى
ماهية الدلة وطبيعتها

(١) غرض الدولة

إلى هنا كنا نبحث فى بعض النظريات المختلفة عن ماهية الجماعة ونشأتها، وهى نظريات تورطت فى بيان حقوق الفرد وأسباب مطالبته بحق الحرية. وعلينا الآن أن ننتقل إلى بحث ماهية «الدولة» ونشأتها. وهنا ينبغى ألا يفوتنا أن الفكرتين - أى «الجماعة» و«الدولة» كثيرا ما وقع خلط بينهما فى الفلسفة السياسية وفى الفكر العام على السواء. والواقع أنهما فكرتان متميزتان منفصلتان.

الفرق بين الدولة والجماعة:

وفى هذا العصر فكرتان بارزتان عن الدولة، تناقض أحداهما الأخرى مناقضة صارخة - وهما الفكرة الديمقراطية والفكرة الاستبدادية المطلقة[١]. فالأولى تنظر إلى الدولة «كمجموعة الوظائف التنفيذية التى يوليها أعضاء الجماعة الحرة إلى

الوزارات والمصالح التنيذية». أما الأخرى فهى التى تؤله الدولة وتجعلها غرضا فى حد ذاتها. ومع وجود هاتين الفكرتين المتناقضتين، فإنهما تتفقان، نظريا على الأقل، فى التمييز بين الجماعة من الناحية الواحدة والدولة من الناحية الأخرى، وإن تكن الفكرة الاستبدادية تميل فى الواقع إلى أن تمنح الدولة حقوقا هى من أخص حقوق الجماعة. فبينما تشمل «الجماعة» كل العناصر التى تؤلف حياة الشعب مثل الأسرة والمدرسة والكنيسة والنقابة والهيئات الثقافية والفنية وما إلى ذلك، فإن الدولة هى النظام السياسى للجماعة مهما يمكن وضعه ولونه. والدولة هى المختصة بالحكم وإدارة شئون الجماعة وتنظيمها لتحقيق أغراض معينة. أما ما هى هذه الأغراض المعينة فموضع خلاف بين المفكرين السياسيين. وقل أن تجد بين هؤلاء - ما عدا الفوضويين والشيوعيين - من يذهب إلى حد الاستغناء عن النظام السياسى فى الجماعة. وحتى الشيوعيين أنفسهم يسلمون أنه فى الطور الأول من أطوار الثورة السياسية لا مندوحة من وجود الدولة، ولا تضمحل الدولة وتذبل إلا فى الطور الثانى من أطوار الثورة الشيوعية، وتحل محلها الجماعات الاختيارية.

الدولة حاجز للشر وأداة لتنسيق الجهود ونواحى النشاط:

ومع وجود هذا الاتفاق العام على ضرورة «الدولة»، فإن هناك تفاوتا فى الرأى عن الأسباب الداعية إلى هذه الضرورة. وسنتناول أولا بحث أغراض الدولة كما يراها المفكرون الديمقراطيون. ويرى كثيرون منهم أن الغرض الأولى من الدولة أن تكبح طبيعة الإنسان الجامحة السائبة، التى لو تركت وشأنها لأفسدت الجماعة وعرضت أمنها وطمأنينتها للمخاطر، وهى حالة لا يقدر معها الإنسان أن يباشر حياته العادية. وبهذه المناسبة تشبه الدولة بحاجز يصد فيضان خطايا الإنسان وآثامه. فكأنما الحاجة إلى الدولة قد نشأت أولا عن وجود الخطيئة والشر فى العالم. ويرى آخرون أنه حتى ولو لم تكن هناك خطية وإثم، فإن نشوء الدولة كان أمرا لا محيص عنه وذلك لأن الخلائق الكاملة لا تستغنى عن نظام ينسق جهودها ونواحى نشاطها. وأقرب مثل على ذلك نراه فى تعيين طريق السير للعربات، أيكون على اليمين مثلا أم على اليسار. وكلتا الطريقتين لا بأس بهما ولا شر فيهما، ولكن ما لم يتم الاتفاق على طريقة معينة يسود الاضطراب وتعم الفوضى.

وتبدو لنا لأول وهلة أهمية هذين الغرضين لضمان الحرية

الشخصية. فلكي لا يتمتع الأقوياء والخارجون على القانون بالحرية وحدهم؛ ويستعبد الآخرون، لا بد من وجود سلطة تجرى العدل دون تحيز ولا محاباة. «فإنه بالحد من حرية قاطع الطريق، نضمن حرية غيره من الناس، ثم بالحد من حرية كل إنسان لكيلا يسير في الطريق على هواه، يضمن للكل أوفر قسط من الحرية».

الدولة والعدالة:

لكي نستكمل أقصى حد من الحرية في الدولة، لا مناص من وجود قانون، وقوة تنفذ هذا القانون. وفي رأى الفيلسوف الإنكليزى «جون لوك» إن هذا كان من الأغراض الرئيسية التي دعت إلى تكوين «الجماعة» وذلك لأنه في الحالة التي قالوا عنها «الحالة الطبيعية» كان كل إنسان قاضيا في قضيته ومنفذا لعدالته. فلكي تضمن العدالة ضمانا كاملا، وهي عامل أساسي لا بد منه في الحرية الشخصية، لا مناص من وجود مجموعة من القوانين متفق عليها؛ تسنها هيئة تشريعية منتدبة حسب مقتضيات الظروف والأحوال، ويسهر على تطبيقها علانية قضاة لا يجد التحيز ولا الفساد سبيلا إلى ذممهم، ويعملون مستقلين عن السلطة التنفيذية. ومن المسلم به بداهة في أوضاع

الحكم الديمقراطية أن القانون الواحد يخضع له جميع المواطنين بلا استثناء، وأن هذا القانون قد سنته هيئة مختارة اختيارا حرا. وحين يكون القانون غير شامل جامع؛ تحكميا أو سائبا، أو حينما يكون تطبيقه فى الخفاء، أو يكون موضع ضغط من جانب السلطات فى الدولة؛ فإن العدالة تتعرض لأخطار عظيمة، وتصاب الحرية بضربات قاتلة فى الصميم.

الدولة والاقتصاديات:

ومن أغراض الدولة المسلم بها اليوم، والتى أنكرت عليها قبل قرن، واجبها فى ضبط الآثار السيئة المترتبة على النظام الاقتصادى الحر الطليق. فلقد سادت فكرة فى أوائل القرن التاسع عشر مؤداها أن الدولة ينبغى ألا تتدخل فى الشئون التجارية والصناعية. فهذه تترك لحرية الفرد وابتكاره، وهو فى آخر الأمر عامل لأجل خير الجماعة. ومن ثم يقول «آدم سميث» عالم الاقتصاديات الشهير: «إن بحث منافع الإنسان الخاصة، من نواحيها الطبيعية أو الضرورية، تسوقه إلى إيثار طريقة استخدام الأشياء على ما هو أنفع وأصلح للجماعة». وكان تدخل الدولة بمثابة تدخل فى ناموس الطبيعة. وكان المعتقد أن الأعمال التى يأتيها الفرد لمنفعته الخاصة تؤدى حتما

إلى نتائج اجتماعية نافعة. على أن الفيلسوف «جيمس مارتينو» قال بصريح العبارة: «لا سبيل إلى السير من النفع الخاص إلى النفع العام». وقد كان لنتائج عدم التدخل فى الاقتصاديات عواقب وخيمة، ليس فى إخضاع الطبقات العاملة لظروف من العمل مرهقة لا تطاق وحسب، بل فى خلق دورات من الزمن يتفشى فيها التعطل بين العمال، مما كانت له نتائجه الضارة المؤذية بالعمال وأصحاب الأعمال سواء. وقد قرن القوم مذهب عدم التدخل فى الاقتصاديات بالحرية، فكان لهذا أثره السيئ فى وضع الذين دعوا إلى تقييد النظم الاقتصادية مع خصوم الحرية الشخصية وأعدائها. ومن المسلم به الآن أنه يتحتم على الدولة أن تتدخل لحماية الشئون الاقتصادية، وإن تكن أشكال هذا التدخل ومداه ما فتئت موضع الجدل والحوار.

الدولة وحرية الفكر والقول:

وكما يصح أن تتدخل الدولة لمنع تلك النتائج الاقتصادية الطليقة، التى لا يرغب فيه أصحاب النزعة الاشتراكية، كذلك قد تدعى للتدخل لكبح الآثار السيئة التى تنشأ عن سوء استعمال الفرد لحقوقه فى حرية الفكر والقول والكتابة. ومن

المسلم به أن لكل فرد حقا فى أن يعتنق المذاهب الدينية والثقافية التى تروق له، وأن يفصح عنها بالقول أو الكتابة، ولكن بشرط أن لا تسىء إلى نظم الجماعة وأن لا تفسد الآداب فيها. وقد أفصح عن هذا المظهر من الحرية الأستاذ «ويكهام ستيد» بقوله: «إن الجماعة الحرة هى التى تفسح عاداتها وشرائعها مجالا للفكر الفردى والعمل الشخصى، ولا تقيد إلا مظاهر الحرية التى لو تركت طليقة لمنعت الآخرين من التمتع بحرياتهم».

الدولة والحياة الصالحة:

ويجوز للدولة أيضا أن تباشر وظيفة إيجابية غير الوظائف التى ذكرنا. ومما قاله أرسطو فيلسوف الأغريق: «تقوم الجماعات السياسية من أجل الأعمال الصالحة النبيلة، لا من أجل الحياة المشتركة فقط». وذلك لأن الدولة تستطيع أداء خدمة جليلة لترقية الحياة النبيلة - بين أفرادها من طريقين: أولا بأن توفر الأسباب والشروط التى بدونها لن يقدر الفرد على ترقية شخصيته أو العيش فى أمن ودعة، وتهيئ الخدمات الطبية والنظم الصحية للتلخص من الأوبئة والأمراض، وتضع أنظمة للتعليم لتثقيف أفرادها بما لا غنى عنه من المعرفة

الضرورية وإعداد ملكاتهم للتفكير المستقل، وتدبر أحوال العمال لتقيهم شرور الفاقة والعوز والتعطل والمرض والحوادث المفاجئة ومظالم العمل الآلى الحديث التى تسلب قوة الابتكار وكرامة الفردية.

وثانيا تقدر الدولة أن تزود أفرادها، لا بأسباب الحياة الصالحة فقط، بل بمشتملاتها أيضا. وكثيرون ما عدا الاشتراكيين موقنون أن الدولة ستلعب فى المستقبل دورا مهما فى سبيل ترقية حياة أفرادها الآن على أن الدولة سائرة فى هذا الاتجاه. على أنه يجب ألا نغفل عاملين لهما خطرهما فى هذا الاتجاه: الأول الخطر الذى نخشاه من أن إحالة جميع الجهود ونواحى النشاط إلى موظفى الحكومة الرسميين، قد تفسد قوى الجهد والابتكار فى الأفراد، وتنشئ نظاما بيروقراطيا ثقيل الحركة. ولأننا فى صدد البحث فى ترقية شخصية المواطنين فى الدولة إلى أكمل حد. نقول إنه لا بد من تشجيعهم على الاشتراك فى أعمال الدولة إما لقاء أجر أو عن طريق التطوع. وقد كان هذا بلا شك دائرا فى خلد أرسطو فيلسوف الإغريق وهو يرسم صورة الحياة فى دولة المدائن الإغريقية الصغرى.

أما الخطر الآخر الذى نخشاه فهو قيام حكومة تجمع بين

يديها كل أنواع السلطان والحكم، وهذه قد تجنح إلى الأخذ بالنظرية المتطرفة الديكتاتورية التى تستأثر بكل جهود الفرد لحساب الدولة.

نظرية الحكم المطلق Totalitarian :

هذه هى خلاصة لوظائف الدولة كما يفهمها المفكرون السياسيون الديمقراطيون وتمارسها الدول الديمقراطية القائمة. وتماثلها من بعض الوجوه الأفكار الاستبدادية المطلقة عن أغراض الدولة. فالدولة، على قول أصحاب نظريات حكم الفرد المطلق، قد وجدت لكبح جماح الاعتداء على القوانين وتنظيم حياة الجماعة وتوجيه جهودها الاقتصادية. ولكن الأهم من هذا أن الدولة - فى عرف أصحاب هذه النظرية - قامت لترقية حياة الأمة كلها إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه. ويقولون إن هذا لن يتم إلا بتوحيد الأمة وإقصاء جميع العناصر المناهضة. بل يذهبون إلى حد الزعم أن لا بأس من تضحية حرية الفرد فى هذا السبيل إذا اقتضى الحال؛ كما سنرى فيما بعد. فبينما تملك الجماعة فى النظم الديمقراطية حق الحرية لنقد أعمال الدولة وتغيير الحكومة إذا اقتضى الحال، نجد نظرية حكم الفرد المطلق فى الدولة تحتفظ لنفسها بالحق فى

كتم أنفاس كل انتقاد وتنفيذ أغراضها ومآربها بالقوة والعنف ضد خصومها السياسيين. ويزعم أصحاب هذه النظرية المطلقة أن للدولة حقوقا وأغراضا تبعد عن كل فكرة تذهب إليها الديمقراطية. ولهذه الأغراض من الخطورة ما يحملنا على أن نفرد لها فصلا خاصا فيما بعد.

(٢) ممن تتألف الدولة

وإنه من المهم جدا أن نعرف ممن تتألف الحكومة، ومم تتألف الدولة. وهنا أيضا تتفاوت الآراء بين المفكرين السياسيين فى مسألة العناصر التى تتألف منها الدولة فى الجماعات القائمة، والعناصر التى يجب أن تتألف منها.

الفكرة الملكية:

وخليق بنا أن نشير هنا مثلا إلى الفكرة الملكية فى طبيعة الدولة، وهى التى لخصها لويس الرابع عشر فى مقولته المأثورة «الدولة أنا وأنا الدولة». وقد يمكن إسناد هذا الادعاء إلى حق وراثى فى النظام الإقطاعى أساسه الولاء لسلف من المحاربين الأشداء. ويمكن إسناده أيضا إلى نظرية الحق الإلهى للملوك. وهى نظرية سادت أوربا قبل ثلاثة قرون تقريبا. وعلى مقتضى

هذا الادعاء يرتبون للملك سلطة مطلقة على رعيته تهدر كل حقوقهم.

وهناك أيضا النظرية الوضعية التى تحاول أن تعلل وجود الدولة بمصطلحات من علم الاجتماع. ومما يقوله الأستاذ «نيلس أهرنستسروم»: «تعتبر النظرية الوضعية الدولة كأنها توازن القوة الاجتماعية فى أى زمن من الأزمان. فلا يمكن تعليل أصل الدولة وتطورها، لا من وجهة العقل ولا من وجهة الأخلاق. ففى سير التاريخ غير العاقل، تقوم الدول وتذبل وتكافح فى سبيل بلوغ أسمى ذروة فى قوتها. وما توطيد القانون والنظام إلا مظاهر نفعية تفرضها الفئة الاجتماعية السائدة صاحبة السلطان فى الدولة، وفجأة يختل توازن القوة الاجتماعية، وفى رجات عنيفة تسودها أساليب الدمار والتخريب العمياء، يزول النظام القائم، وينشأ توازن جديد للقوة، تحاول فيه كل فئة جر المنافع الذاتية للإبقاء على كيانها دون أى اعتبار لمطالب الأخلاق والعدالة». من ثم نرى أصحاب النظرية الوضعية يقولون إن الدولة تتألف من تلك الفئة التى يتيح لها تبديل توازن القوى الاجتماعية القبض على زمام الحكم.

نظرية الحكم المطلق:

وهذه النظرية الوضعية القائلة إن الحكومة تستقر فى الواقع فى أيدى من بأيديهم القوة والسلطان، تشبه من بعض الوجوه تعليم فلاسفة الألمان أمثال «فيخت» «ونيتشه» وغيرهما، ممن قالوا أن فى كل أمة طبقة من النبلاء وأخرى من الوضعاء الأدنياء، وإن حق الحكومة للأولين بطبيعة الحال. ومن خواص هذه الطبقة قوة الإرادة التى يظهرونها، لا فى تقوية إرادتهم فقط، بل بالضغط على إرادات الأدنياء وإخضاعها لهم. ويولد فريق من الناس لكى يكونوا سادة حاكمين، وفريق آخر ليكونوا مسودين محكومين. والبرهان الوحيد لدى فريق الحاكمين هو مقدرتهم على ترويض إرادتهم للحكم والسيادة والقبض على أزمة الحكومة والسلطان.

ومن النظريات الأخرى التى تجنح إليها هذه الفلسفة المطلقة، تلك النظرية التى تؤيد ما ذهب إليه السنيور موسولينى فى قوله «انعدام المساواة بين الجنس البشرى، وهو أمر ثابت نافع له خيره وثمرته»، وهذه النظرية تجعل للدولة أيضا مثلا أعلى وتعزو إليها غرضا أدبيا.

ولخص الأستاذ «نيلس أهرنستروم» هذه النظرية بقوله:

«ليست الدولة عدوا للروح، بل هى بالحرى تجسد الروح العالمى بطريقة شاملة سامية. فأسباب القسوة والوحشية التى تلازم القوة السياسية ليست من طبيعة الدولة فى شىء، بل هى بقايا محزنة من طور مؤقت فى طريق تدرجها ورقيها التاريخى، أو ربما يمكن تبريرها كأنها أساليب ضرورية لا مفر منها لتحقيق الفكرة الأدبية تحقيقا تاريخيا أكمل». وحين نتتبع أصل هذه النظرية فى تعاليم «هيجل» الفيلسوف عن البر الاجتماعى، وإلى الآراء التى حفلت بها كتابات أفلاطون وأرسطو، نجد هذه النظرية تلح إلحاحا شديدا على وجوب التمييز الحتمى بين من تؤهلهم مزاياهم لتولى الحكم وبين جماعات العامة التى لا تصلح إلا أن تكون مسودة.

النظرية الشيوعية:

وإنا لنجد نقيضا لهذه الفلسفة المطلقة عن الجماعة فى النظرية الشيوعية التى تقول أن السلطة من حق عامة الشعب والطبقة العاملة. ففى الطور الأول من أطوار الثورة -- كما يقول كارل ماركس -- «يخلع العمال على الدولة لونا ثوريا مؤقتا لقمع مقاومة الطبقات البرجوازية أى المتوسطة». ومتى أفلحوا فى كسر شوكة هذه المقاومة تزول الدولة من تلقاء ذاتها. ومما

يقوله أيضا «إنجيل» شريك «كارل ماركس» فى النظرية الشيوعية: «ما دامت الدولة نظاما مؤقتا يستخدم فى الثورة فقط لقمع الخصوم وقهرهم، فإنه من السخف أن نتحدث عن دولة حرة ديمقراطية. فإن الطبقات العاملة لا تفتقر إلى الدولة لتوطيد عناصر الحرية، إنما لقهر الخصوم وكسر شوكتهم. وحين نبلغ الحد الذى نتكلم فيه عن الحرية، لا يبقى للدولة وجود من هذه الناحية».

الفكرة الديمقراطية عن الدولة:

وبين هاتين النظريتين المتطرفتين - الفلسفة المطلقة أو الفاشستية من ناحية، والفلسفة الشيوعية من ناحية أخرى - اللتين تذهبان إلى تركيز السلطان فى أيدى فريق من الجماعة على حساب استغلال الآخرين وقهرهم - تقف النظرية الديمقراطية القائلة «الحكومة من الشعب وللشعب وبالشعب»؛ فمطلب الديمقراطية أن تدار أداة الحكومة - كما يقول «بنتام» - «لتوفير أكبر قسط من السعادة لأكبر فريق من الأمة» وإن يكن غير ميسر تحديد هذا المعنى من الوجهة العملية تحديدا دقيقا. فإن أشد أنصار الديمقراطية حماسا لا ينكرون المصاعب العملية فى تطبيق هذه المبادئ فى الجماعة على وضعها الحالى.

وذلك أولا لأن الكثرة فى الجماعة ينقصها التعليم والاختبار والدراية الفنية التى تتطلبها أوضاع الحكومة الصالحة. وثانيا لأنه على فرض توفر هذه المؤهلات الضرورية فى أكثرية الشعب، فإنه ستبقى بعد ذلك العقبة الكأداً القائمة فى سبيل تنفيذ نظام الحكم الديمقراطى الصرف فى أية جماعة يكبر حجمها عن حجم «وحدة المدينة» فى اليونان قديما. ولم يقم حتى الآن نظام لاستفتاء الشعب، ولا حكومة تمثيلية، ولا مجالس محلية، على حال من الرضاء التام. وإزاء هذا يتساءل كثيرون: هل من داع إلى أن نفترض أن شرط أغلبية الأصوات هو بالضرورة الرأى الصائب المستقيم فى جميع الأحوال. على أنه ما دامت الجماعة فى كثرتها هى الهيئة التى تتأثر بأعمال الحكومة، فإن هذه الكثرة هى بطبيعة الحال أدرى بصلاح الحكومة أو عدم صلاحها، لذلك كانوا أولى الناس باختيار من يتولون الحكم. ويعلمنا التاريخ، وهو أصدق المعلمين، أن وضع السلطة فى أيدى نفر قليل لا يحاسبهم أحد على ما يفعلون، يؤدى فى آخر الأمر إلى فساد أخلاقهم وتدهورها، وإلى اعتسافهم ببقية أفراد الأمة. والسلطة لا تصان صوناً كافياً إلا إذا اقترنت بالمسئولية.

(٣) الدولة والهيئات الاختيارية

رأينا أن كل مذاهب الفكر السياسى قد أجمعت على ضرورة وجود نظام للدولة فى وضع من الأوضاع. فمن أى الوجوه تختلف الدولة عن الهيئات الاختيارية مثل الكنيسة والنقابة وجمعيات الفنون والآداب، التى تنظم بها الجماعة نفسها، تنظيما كليا أو جزئيا، لتوجيه متجهات نشاطها الدينى أو الثقافى أو الاقتصادى؟ يذهب كارل ماركس إلى أن الدولة هى «مستودع القوة فى الجماعة، تجثم وراءها السلطة العليا المنفذة جبرا وقهرا» (الأستاذ جود). ويتفق معه كثيرون على أن الميزة الخاصة التى تتصف بها الدولة، إذا قورنت بالهيئات الأخرى التى ذكرنا، هى القبض على السلطة لتنفيذ قراراتها وأحكامها. على أن هذه الفكرة اصطدمت مؤخرا بنقد عنيف من جانب الكتاب الديمقراطيين أمثال الأستاذ «لاسكى» الذى يقول إن الفارق الوحيد بين الدولة وبين هذه الهيئات الاختيارية انما هو فى شمول الأغراض واتساعها، لا فى كونها «مستودع القوة». ولا جدال أن الدولة قد لجأت إلى القوة، وربما ستبقى على هذه الحال، ولكنه يرى، ويشايعه فى هذا الرأى كثيرون، أن هذا ليس المظهر الخاص الذى تمتاز به الدولة.

(٤) النتيجة

الغرض الأساسى من الدولة:

إن تعيين الغرض الأساسى من الدولة يتفاوت بالضرورة تبعا لتفاوت الأفكار، فيمن لهم الحق فى تكوينها. فإذا أخذنا برأى القائلين إن الدولة وجدت مبدئيا لخير الجماعة كلها، يكون الغرض منها - على حد قول الكاتب «بنتام» - «توفير أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس»، أو كما يقول «لوك» - «صيانة حقوق الإنسان الطبيعية». أما إذا كان هدفها خدمة مصالح الطبقات العاملة، فإنه يحق لنا أن نقول مع الشيوعيين إن الغرض الأساسى من الدولة هو إبادة قوى الطبقات المتوسطة البورجوازية وتوفير أسباب الثروة وهناءة العيش للعمال. وإذا أخذنا بوجهة النظر المطلقة أو الفلسفة النازية الفاشستية، يحق لنا القول مع «فيخت» إن الغرض من الدولة هو ترقية قوى الأمة، أو كما يقول موسولينى: «إن للدولة ذاتها شعورا مستقلا، وإرادة وشخصية، ولذلك يمكن أن يقال عنها دولة الأخلاق».

على أنه مما يشك فيه كثيرا أن تعبر هذه الآراء تعبيرا صحيحا عن الغرض الحقيقى من الدولة. فإن هذا الغرض لا بد أن يعين

فى نهاية الأمر على ضوء فهم طبيعة الإنسان، وهدف الحياة البشرية. فإن كانت فلسفة الحياة قائمة على أساس مادى محض أو إنسانى محض، يجوز لنا أن نحسب الثروة أو القوة أو السعادة الهدف الوحيد للحياة الإنسانية. أما إذا كانت الحياة البشرية - وهو ما نؤمن به - قائمة على أساس روحى، فإن غرض الوجود البشرى، وكذلك الغرض من الدولة، لا يمكن الإفصاح عنه إلا بمعان وعبارات روحية. ويمكن تلخيص هذه الفكرة بالقول إن الغرض من الوجود البشرى هو توثيق الأواصر بين الإنسان والله، أو توفير أسباب الحياة لأفراد جماعة تفهم حق الفهم طبيعتها وأغراضها الروحية. وبهذه الوسيلة دون سواها - كما سنرى فيما بعد - تستكمل الحرية للفرد أو للجماعة - أما الوسائل والأساليب الأخرى فتؤدى، أما إلى الأباحية من ناحية، أو إنكار الحرية من ناحية أخرى. وخطوتنا التالية إذا هى بحث السؤال: هل الدولة فى حد ذاتها مقيدة بعوامل أدبية روحية؟

(١) **totalitarian** أى الدولة التى تستأثر بكل ولاء الفرد وإخلاصه، وتسخره فى سبيل خدمتها كأداة طيعة.

الفصل الثالث
الفرد والدولة

(١) الدولة والمبادئ الأدبية

القانون والعرف:

ولتوفير أسباب الحرية فى أية جماعة، لا بد كما قلنا، من توطيد دعائم العدل، والعدل يتطلب مجموعة من القوانين. وهذا يجيء بنا لأول وهلة أمام السؤال الخطير: ما العدل؟ وما القانون؟ وسنفرد هذا الفصل للإجابة عن هذين السؤالين. ويذهب فريق من العلماء إلى أن القانون هو مجرد «تطور العادات الشائعة وتبلورها». فيقول «سافينى» الكاتب الفرنسى فى القرن التاسع عشر إن «القانون هو لسان حال الجماعة، يتطور وينمو تبعا للمظاهر المختلفة فى حياة الشعب: وهو يتشكل بالعادات والمشاعر العامة، بقوى صامتة، لا بمشيئة تحكمية من جانب المشترعين». ويذهب فريق آخر إلى أن الدولة قد تسبق، بل قد تناقض «عادات الجماعة ومشاعرها».

هل هناك مقياس حاسم أخلاقى روحى؟

وهنا يتصدى لنا السؤال القائل: هل للدولة، وهى تضع القانون، مقياس أدبى روحى تسترشد به؟ هل الدولة ملزمة لمراعاة مصالحها الخاصة ومصالح أبنائها أم هناك فى الكون نظام أدبى روحى تعد قوانينه لازمة لا مفر منه، يسرى على الدول مسراه على الأفراد؟ أهناك ما يصح أن نسميه بالقياس الحاسم للصواب والخطأ، للخير والشر، بحيث يمكن لأى بلد أن تقيس شرائعها عليه وتكمل ما فيها من نقص إن وجد؟ وإذا كانت القوانين فى الجماعة - إلى حد ما على الأقل - هى «المظاهر الحية لأخلاق الأفراد الذين تؤلف منهم الجماعة»، فهل هناك مستوى حاسم يمكن أن تقاس به هذه الأخلاق وأحكامها الأدبية؟

الناموس الطبيعى؟

ذهب كثيرون من المفكرين السياسيين والدينيين إلى وجود ناموس طبيعى وشرعة من الأخلاق طبيعة، يفقهها العقل البشرى والضمير الإنسانى، وتخضع لها أو يجب أن تخضع لها كل الدول وكل الأفراد. وإذا كان المقصود من هذا الافتراض أن عقل الإنسان وضميره يفقهان إلى حد ما المبادئ

الأدبية الأخلاقية العامة مهما تكن باهتة مبهمة، فهذا حق أساسى لا سبيل إلى التعرض له. أما إذا كان المقصود أن هناك مجموعة من المبادئ الأدبية العامة يتقن وضعها العقل البشرى، كما يفعل مثلا فى النظريات الهندسية، فهذا الرأى مغالطة مضللة فى ذاتها وفى نتائجها كنظرية سياسية. والحق فى هذا الفرض هو أن الآداب مطلقة، لا نسبية، بمعنى أنها جامعة شاملة فى تطبيقها، غير متفاوتة تبعا للميول والرغبات البشرية. وليس معنى هذا أن العقل الإنسانى يمكنه إدراك هذا القانون لأول وهلة وذلك بسبب جنوحه إلى الضلالة الأدبية والعقلية، ولا أن المضمرات المنطوى عليها هذا القانون قد لا تتفاوت بتفاوت الظروف.

الدين المنزل

والذين يؤمنون بدين منزل: كالمسيحين والمسلمين، لا يترددون مطلقا فى الجزم بأن ثمة مقياسا مطلقا للخير والصواب متأصل فى طبيعة الله أو إرادته، ومعلن للإنسان بطريقة ما. وهؤلاء قد يفشلون، لسبب ما كأفراد أو كجماعات، فى تفهم هذا المقياس، أو إدراك ما ينطوى عليه بالنسبة لحياتهم اليومية. وقد يختلفون فيما بينهم من حيث

اعتقادهم فى طبيعة الله وإرادته، وتبعا لذلك فى اعتقادهم فيما يقتضيه منهم هذا المقياس المطلق للصواب والخطأ. ولكن على الرغم من اختلاف عقائدهم يتفقون على الأقل فى يقينهم أن هناك إلها، وأن هناك مقياسا مطلقا للصواب والخطأ، وأنهم بمعونة الله قادرون على إدراك هذا المقياس إدراكا أتم. وبذلك يعتقدون أن خارج نطاق الدولة فرقانا أدبيا روحيا يحكمون به على أحكام الدولة وتصرفاتها. ومن ثم يقول مازينى: «إن مجرد رأى الأغلبية لا يمثل بالضرورة حق السيادة والسلطان متى كان يناقض الأحكام الأدبية العليا.. إن إرادة الشعب مقدسة حين تعبر عن الناموس الأدبى وتطبقه، ولكنها لاغية عاجزة حين تطلق هذا الناموس وتتبع أحكام الهوى».

القانون ابتكار اجتماعى:

على أن فى هذا العصر كثيرين ينبذون فكرة هذا المقياس المطلق وينكرون أن قانون الدولة لا بد يطابق مجموعة من المبادئ العامة للصواب والخطأ. وفى مقدمة هؤلاء علماء الأجناس البشرية أمثال «وستمارك» و«دركهيم» ممن يقولون إن الأحكام الأدبية فى أية جماعة ليست إلا بقايا المحرمات أو غرائز الجماعة التى حسبت أشياء من الصواب وأخرى من

الخطأ، لا لأنها كذلك فى حد ذاتها، بل لأنها تحمل خيرا أو ضرا، لذة أو ألما، للجماعة. وبمقتضى هذه الفكرة لا تكون الآداب إلا ابتكارا تبتدعه الجماعة حرصا على بقائها.

القانون هو مصلحة الأقوى:

وهناك نظرية يرجع عهدها إلى تاريخ قديم، إلى عصر أفلاطون نفسه، جاءت على لسان «ثراسماخوس» فى كتاب «الجمهورية» - قال: إن العدل أو الآداب الاجتماعية ليست إلا «مصلحة الأقوى». فالشرائع فى عرفه تسن لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة، والآداب التى هى بمثابة الخضوع للقانون ليست إلا ابتكارا يبتدعه الحكام لضمان الخضوع والطاعة من جانب رعاياهم. وقد تردد صدى هذه النظرية فى عقيدة الشيوعيين القائلة إن النظم القانونية والقوانين الأدبية ليست إلا انعكاس النظام الاقتصادى فى الجماعة، وهى توضع لإسناد وتعضيد الذين ينتفعون بالنظام الاقتصادى القائم. وما الدين والآداب إلا «مخدرات للشعب» غرضها أن تبقى على هدوئه وسكينته. وتستعلن هذه الفكرة عينها فى نظريات الفلاسفة الجرمان أمثال «فيخت» و«نيتشه» ممن يقولون إن الآداب - والدين أيضا - من الوسائل اللازمة لإخضاع أهل الدنى لأهل

العلا. ومما يقوله نيتشه إن الآداب المسيحية تزود الطبقات الدنيا «بأسباب كيانها وبالوصفات المنومة المخدرة للشعور بالسعادة». وهذه النظرية التى عالجها بإسهاب الكاتب الشهير «مكيافللى» قد تناولها أيضا «برنارد مندفيل» فى بكور القرن الثامن عشر إذ يقول: «بين أن مبادئ الآداب الأولية التى وضعها أولا الساسة الحاذقون ليجعلوا الناس بعضهم لبعض سندا ويروضوهم على لين العريكة وسهولة الانقياد، قد ابتكرت خاصة لكى يجنى الطامحون أكبر الفوائد بأهون السبل من عامة الشعب ويخضعوهم لسلطتهم وحكمهم». وما دامت القوانين تسن لمنفعة أرباب السلطان، فطبيعى أن يتجاهلوها حين يتفق هذا مع مصالحهم.

آداب الدولة «العليا»:

ومما سلف ينبغى ألا نغفل وجود مدارس للفكر تحاول تعليل الآداب إما لمصالح الجماعة أو لمصلحة الحكام، وتنكر ما يسمونه الآداب المطلقة أو المبادئ الجامعة للصواب والخطأ. ولكن إلى جانب هذه الآراء مدرسة أخرى كان لها أثرها العميق الفال فى النظريات والعمليات السياسية. فهى تسلم بأن هناك مبادئ أدبية مطلقة تربط الناس بعضهم ببعض فى علاقاتهم

العادة كأفراد، ولكنها تفترض أن للدولة آدابا «عليا» خاصة بها، وهى آداب ينبغى ألا تخضع للمبادئ الأدبية العادية التى تسيطر على شئون الأفراد.

الدولة وإعفاؤها من الآداب العادية:

ومن ثم نرى «هيجل» يذهب إلى أن الدولة - فى علاقاتها مع أبنائها وفى علاقاتها مع الدول الأخرى - معفاة من قواعد الآداب العادية. وقد صرح الهر - «فاجنر» وزير الداخلية الباڤارى مؤخرا فقال: «إن الذى يقرره هتلر هو الصواب، وسيبقى صوابا إلى الأبد. فكل ما هو نافع للشعب الألمانى هو الحق والصواب، وكل ما هو مضر هو الباطل والخطأ». كذلك يقول الجنرال «جورنج» فى كتابه «بعث ألمانيا» - «كما يحسب الكاثوليك البابا معصوما عن الخطأ فى الشئون المتعلقة بالدين والآداب، كذلك نؤمن نحن معاشر الاشتراكيين الوطنيين بملء قلوبنا أن الزعيم معصوم عن الخطأ فى كل الشئون السياسية والاجتماعية». وهنا نرى الحق والعلوم والآداب وكل لون من ألوان الثقافة تخضع كلها للغرض الأسمى ألا وهو خدمة الدولة، وينكر أصحاب هذا الرأى وجود مقاييس مطلقة للحق والخير والجمال. ومما يقوله أحد أنصار الفاشستية: «إن العالم

حر فى أن يوالى بحوثه بشرط أن تقرها الدولة». ويقول الدكتور جوبلز: «إن مهمتنا لا تنتهى، ما بقى فى ألمانيا فن محايد بعيد عن السياسة».

ولئن كانت هذه الفلسفة بادية اليوم للعيان فى أوضاعها الغشيمة الفجة فى الدولتين النازية والفاشستية، فإنه ينبغى إلا يفوتنا أنه فى زمن الحرب قد تساق كل الدول إلى مثل هذه الضلالة. فتغدو كل الاعتبارات الأدبية والروحية عرضة لخطر تضحيتها فى سبيل الغرض الواحد الاسمى وهو إحراز النصر. وقد قيل حقا إن الفاشستية فى جوهرها إن هى إلا تنفيذ فى زمن السلم لفسلفة الأمة ونفسيتها ونظامها وهى فى حالة الحرب.

الخطأ فى هذه العقائد:

وما من شك أن هاتين النظريتين: وهما أن الآداب ليست إلا مسألة لياقة ومواءمة، وأن الدولة معفاة من الاعتبارات الأدبية العادية - تنطويان على منطق مغلوط يرجع إليه أكثر هذا العناء المر الذى تعانيه أوروبا فى العصر الحديث. وهما نظريتان خاطئتان لا مناص من مكافحتهما بكل ما لدينا من أساليب الحجة والإقناع. أما عن النظرية الأولى القائلة إن الآداب ليست إلا سمئلة لياقة ومواءمة، فلا بد لنا أن نسلم

بان الأحكام الأدبية التى يجنح إليها عناصر كبيرة من بنى الإنسان تشوبها شوائب التحيز والتعصب الناشئة عن الميول العنصرية والزمنية والثقافية، وهى ليست إلا - على حد تعبير الأستاذ «جود» - «مركزات عقلية لعوامل الخوف الوهمى والكراهية بين الطبقات، وللمنافع الوطنية». على أن الإنسان العادى، تعززه الأدلة المستمدة من بعض أخيار المفكرين فى العالم، يسلم عن حق وصواب أن الأحكام الأدبية هى مظهر - وإن يكن ناقصا - لمقياس مطلق للصواب والخطأ، مقياس يجب أن تصبو للاقتراب إليه أفكارنا وتصرفاتنا. أما النظرية الثانية القائلة إن الدولة معفاة من مقاييس الآداب العادية، فإننا نظن أن آثارها ونتائجها البارزة فى تصرفات ساسة أوروبا فى هذا العصر، أصدق دليل على سفسطتها المضللة الخادعة المدمرة. ومن ثم نرى أن لتنكر الدول الدكتاتورية لهذا الناموس الأدبى أثرا عظيما فى بحثنا عن الحرية. فإنه إذا لم تتقيد الدولة بمقتضيات المقاييس الأدبية والروحية المطلقة، وتميل إلى أن تضيق مدى تفكيرها دائما بما يلائم مصالحها الخاصة فقط، فإنها قد تتمادى فى أى ظرف وفى أى وقت، لتضحية حرية الفرد فى سبيل ما تعده أهم وأسمى، ألا وهو حرية الدولة.

(٢) مطالب الدولة الدكتاتورية التى تستأثر بكل ولاء الفرد وإخلاصه:

وعلى ضوء ما أسلفنا عن الدولة المطلقة، وخاصة الدولة التى تفترض لنفسها مكانة ممتازة تعفيها من مطالب الآداب العادية، لسنا ندهش أن نجد أن الحقوق التى تدعيها لنفسها؛ تسمو فوق حقوق الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة الخاضعة لسلطان تلك الدولة. لذلك يكتب السنيور موسولينى فى مقاله «عقيدة الفاشستية» التى نشرت بدائرة المعارف الإيطالية فى سنة ١٩٣٢: «فى الفاشستية ليست الدولة خفير الليل الحارس الذى يعنى بسلامة المواطنين الشخصية وأمنهم، وليست هى نظاما لتحقيق الأغراض المادية المحصنة وبلوغ حد معين من الرقى المادى والنظام الاجتماعى الآمن الذى يكفى لتحقيقه نفر من الموظفين الإداريين، وليست هى مؤسسة سياسية لا تمت بصلة إلى الحقائق المادية المركبة فى حياة الأفراد والشعوب. إنما الدولة كما تفهمها الفاشستية. وكما هى فى الواقع، حقيقة روحية أدبية لأنها تقرر النظم السياسية والقضائية والاقتصادية فى الأمة، وهذه النظم هى فى أصلها وفى تطورها مظهر للروح». وفى موضع آخر يصف الدولة

بقوله: «انها مظهر للروح الذى يتسامى فوق حدود الحياة الفردية المحدودة، ويمثل روح الأمة الحالّ فيها» وأيضا: «إنها الشيء المطلق الذى يحسب أمامه الأفراد والجماعات شيئا نسبيا. فالأفراد والجماعات لا معنى لها إلا فى نطاق الدولة. والدولة الحرة لا تشرف على ملاهى الجماعة وتطوراتها المادية والروحية؛ ولكنها تسجل النتائج فقط، بيد أن الدولة الفاشستية تعنى بهذا كله، لذلك يقال إنها دولة (أخلاقية)».

الدولة والفرد حسب نظرية الحكم المطلق:

ومما يقال إن الفرد يستمد فرديته من الدولة. لذلك يقول الفيلسوف الإنكليزى «برادلى»: «إن حياة الإنسان بما فيها من واجبات أدبية؛ تتقرر بمكانته فى ذلك المجموع الذى هو الدولة.. والدولة هى التى تمنحه الحياة التى يحياها والتى يجب أن يحياها، وذلك بما تسن من شرائع ونظم، وبالأكثر بروحها الذى تنفثه فيه». وعلى هذا النمط أيضا يقول «هيجل» «إن روح الأمة يسيطر على كل فرد من الداخل سيطرة تامة. بحيث يشعر أن فى هذا كيانه ووجوده، وينظر إليه كأنه هدفه المطلق الأخير». بهذه الفكرة نقدر أن نفهم ما تدعيه الفاشستية من أنها هى الكفيلة بتوفير الحرية لأفراد

الشعب، فإن موسولينى يقول: «الفاشستية دعامة الحرية الحقة، حرية الدولة وحرية الفرد داخل نطاق الدولة. فكل شىء فى نظر الفاشستى هو فى الدولة، لا يخرج عن دائرتها شىء إنسانى ولا روحى، ولا شىء ذو قيمة. وبهذا المعنى تكون الفاشستية قوة تستأثر بكل ولاء الفرد وإخلاصه. والدولة الفاشستية، التى هى جماع كل الأشياء ذات القيمة، تعطى الشعب قوة لحياته كلها وتسايرها فى أطوارها، وتشرح له مراميها». أما الحرية التى تمنحها الدولة الديمقراطية الحرة فيحتقرها موسولينى ويقول عنها «جثة بالية متعفنة». وفى عرفه أن لا سبيل إلى تحقيق حرية المواطن الفرد إلا بخدمة الدولة الفاشستية.

تأليه الدولة:

ومما يقولونه فى هذا الصدد إن الدولة هى الوضع الطبيعى الضرورى النهائى للنظام البشرى، بل يعزون إليها بعض الخواص الإلهية. فيقول «هيجل» - «وجود الدولة هو نشاط الله فى العالم، وهى القوة المطلقة على الأرض، هى فى حد ذاتها الغرض والغاية». وأيضا: «كل قيمة للإنسان البشرى، وكل القيم الروحية التى يعتز بها - إنما يمتلكها عن طريق

الدولة». بل يشير «هيجل» إلى الدولة بقوله عنها «هذا الإله الفعلى» وفى كتاب «الاعترافات» الألمانى الحديث عبارة تقول: «خدمة هتلر هى خدمة ألمانيا، وخدمة ألمانيا هى خدمة الله». ولكى تبلغ الدولة كل أغراضها ومراميها، تتطلب خضوعا تاما أعمى من رعاياها. فيقول موسولينى إن «الفرد يحرم كل حرية لا تدعو إليها ضرورة وكل حرية ضارة، ولكنه يحتفظ فقط بما هو ضرورى، والحكم فى هذا ليس للفرد بل للدولة وحدها». ويقول أيضا: «هناك حرية فى زمن الحرب، وحرية فى زمن السلم - حرية فى زمن الثورة، وحرية فى الظروف العادية - حرية فى زمن الرواج وحرية فى زمن الكساد». والدولة وحدها دون سواها هى التى تقرر أى قسط من الحرية يمنحه الفرد.

مجانس الدولة:

وتمشيا مع هذه الفكرة لا تبيح الدولة الفاشستية أى نقد أو اعتراض من جانب أبنائها. فلكى تكون الدولة قوية يجب أن تكون متجانسة. ولقد أذاع أحد زعماء النازية نداء لأتباعه فى سنة ١٩٣٣ قال فيه: «أنا آمركم الآن أن تتعصبوا لكل شىء. ففى المستقبل لا تكون إلا عقيدة سياسية واحدة.. وللنازى الحق

ألا يتسامح ولا يتهاون أمام ضرورات الفكر الموحد المنسجم وجمع الأمة على رأى واحد. ويقول هتلر فى كتاب «كفاحى» إن غرض الدولة هو «إنشاء جماعة من الأحياء يكونون على انسجام فى الأبدان والعقول». وليس للفرد حقوق إزاء حقوق الدولة، لا لأن صالح الدولة أهم وأبقى من صالح الفرد فقط، بل أيضا لأن الدولة تجمع تحت كنفها أفضل وأرقى ما فى طبائع الأفراد الذين تتألف منهم. وبما أن الفرد يستمد حقوقه من الدولة، فلا يمكن أن تكون له حقوق تنازع الدولة.

الناس «يكرهون على أن يكونوا أحرارا»:

لذلك حين يتكلم «روسو» - وهو فيلسوف لا تتفق أقواله فى أحوال كثيرة - عن العقد الاجتماعى، يقول إن العقد الصحيح الوحيد هو «خضوع كل فرد خضوعا تاما بكافة حقوقه للجماعة كلها». وإن الفرد الذى يقاوم الإرادة العامة للجماعة - وهى فى عرفه إرادة لا تخطئ - لا بد «أن يكره على أن يكون حرا». وبعده بقليل انبرى الفيلسوف الإنكليزى توماس كرليل وقال: «إن حرية الإنسان الحقة... تكفل حين يجد الإنسان، أو يكره على أن يجد، الطريق الصواب الذى ينبغى عليه السير فيه»، وفى الدول المطلقة الاستبدادية اليوم «يؤخذ

الناس إلى معسكرات الاعتقال رعاية لمصالحهم!» وتستخدم هذه المعسكرات «لإبراء العقول المريضة الملتوية بطريق الإكراه»، تلك العقول التى تعارض النظام الاستبدادى.

فكرة الدولة «الاستبدادية» عن الحرية:

وباستخدام القوة، سواء أكانت القوة الأدبية كما يدعى «جرين»، أو القوة المادية التى تستخدمها اليوم البلدان الفاشستية والنازية «يكره الناس على أن يكونوا أحرارا». فالفرد، كما يزعمون، لن يكون حرا حقا إلا إذا سايرت إرادته إرادة الدولة. ويقولون إن ذات الفرد الحقيقية ممتزجة ومرادفة للذات العليا فى الأمة. لذلك يجب أن يخضع أعماله لتلك الذات الفردية الضيقة عن طريق إخضاعها لإرادة الدولة. ويقول «هيجل»: إن فى الدولة قد رفع الفرد ذاته الخارجية إلى مستوى ذاته الداخلية الفكرية، التى يجعلها مرادفة للبر الاجتماعى فى الأمة، ويرى أن: «لا شىء تتجسم فيه الحرية غير الدولة». فالفرد، حسب الفلسفة النازية ملك للدولة من مولده إلى موته، فلا بد لذلك أن تخضع مصالح الفرد الخاصة لمصلحة الدولة، التى ليست غرضا فى حذاتها وحسب، بل هى جماع كل الأغراض الأدبية والروحية.

ورغبة فى تحقيق هذا الانسجام المرغوب فيه ؛ ولترويض الفرد حتى لا يطلب حرية لنفسه خارج خدمة الدولة ، قد أخضعت الدول الاستبدادية تحت نفوذها نظم التعليم وكل وسيلة فنية حديثة من وسائل تكوين الرأى العام. فوضع الفيلسوف الألمانى «فيخت» المبدأ القائل إن «التعليم الحديث يجب أن يقضى قضاء تاما على حرية الإرادة. بل حتى لا يسمح للتلميذ أن يسمع أن أعمالنا وبواعثنا يمكن أن تتجه لخدمة أغراضنا». وليس غرض التعليم على هذا الوضع توفير أسباب المعرفة ، ولا فهم الحق وادراكه ، ولا ترقية شخصيات حرة مستقلة ، إنما غرضه الأوحد تدريب أفراد متجانسين ، يكون ولاؤهم للدولة ولاء أعمى مطلقا . ولتحقيق هذا الغرض عينه يحظر على الصحافة أن تنتقد أعمال الدولة ، بل ترغم على أن تعضد العقيدة القائلة إن كل ما يفعله الزعيم لا بد أن يكون صوابا . وبذلك تطمس الحقائق التى تساعد القارئ على أن يصدر حكما مستقلا وتقطعه عن كل علاقة بالعالم الخارجى ، لئلا تضعف النظريات الخارجية شدة القبضة التى تملكته بها

الأنظمة الاستبدادية. ولقد صدق الأستاذ «ويكام ستيد» حين قال: «إن الإكراه على الصمت لا يختلف كثيرا عن سجن العقل وتقييده». أما إذا فشلت هذه الوسائل فى تحقيق الغرض المبتغى، فللدولة إذا أن تستعين بجواسيسها ورسل الرعب والإرهاب وفظائع الجستابو، فتفسد بذلك روح الثقة المتبادلة التى لا بد منها لخلق الوسط الذى تنبت فيه الحرية نباتا صالحا وتزهر وتزهو.

عدم مساواة الجنس البشرى:

وبينا تطالب الديمقراطية لجميع الأفراد بحقوق أساسية معينة مثل المساواة أمام القانون، والمساواة فى التمتع بالفرص، وحرية الكلام - نسمع موسولينى يقول «إن الفاشستية تنكر على الديمقراطية ذلك الباطل السخيف المتواضع عليه فى عدوى المساواة السياسية للجميع». ويقول أيضا: «إنها (أى الفاشستية) تقرر انعدام المساواة الثابت النافع المثمر، بين الجنس البشرى، الذى لا يمكن تبسيطه بمجرد عملية آلية مثل حق التصويت العام». فالحرية الوحيدة المصرح بها فى الدولة الفاشستية هى الخضوع لإرادة الدولة، بينما تنكر الحرية، حقيقة كانت أو فكرة.

النظام الاستبدادى نظريا وعمليا :

وهناك متجهات للفكر كثيرة، تفرعت عن هذه العقيدة الزاخرة التى تدين بها الدول الاستبدادية. ولقد حللت العقيدة السياسية النازية، فإذا هى مستمدة من مصادر شتى :-

«الدولة فكرة مطلقة» (هيجل)

«الأمة عنصر من السادة الحاكمين» (فيخت)

«السياسات شرائع فى حد ذاتها» (بسمارك وتريتشك)

«الحرية الحقة هى الحرية القومية لا الفردية» (التقليد البروسى)

«الفكرة البيولوجية عن التاريخ على أساس أنه تاريخ العنصر» (نيتشه وهوستان ستيوارت شمبرلان وسبنجلر).

أما المغزى العملى فى ادعاء الدولة الاستبدادية بأنها مطلقة لا يقيدها أى اعتبار من الاعتبارات الأخلاقية والروحية الخارجة عنها، فقد لخصه الدكتور «أولدهام» فى عبارته القائلة: «الدولة الاستبدادية هى التى تستأثر بكلية الإنسان، هى التى تجعل سلطانها مصدر كل سلطان آخر، وتأبى الاعتراف باستقلال الفرد فى دينه وثقافته وتعليمه وملذاته، هى التى تفرض على مواطنيها فلسفة معينة فى الحياة، وتحاول أن تخلق بمختلف

أساليب الدعايات والتعليم نموذجا خاصا من البشر يتفق مع وجهة نظرها وطريقة فهمها للغرض المقصود من الوجود الإنسانى».

التشبيه الخاطئ بين الدولة وبين الجسم البشرى:

ومن الادلة التى يوردونها لتأييد دعاوى الدولة الاستبدادية ذلك التشبيه الخاطئ بين تركيب النظام السياسى وتركيب الجسم البشرى. ولا نكران أن الجماعة أقرب شبه إلى نظام مركب، منها إلى أداة واحدة. فالكل أعظم من الأجزاء التى يتركب منها، وهذا الكل أى الجماعة ضرورية لترقية ملكات شخصيات الأفراد الذين هم أعضاء فيها. ولهذه الجماعة الحق فى أن تستأثر بولاء الأعضاء وخدمتهم وعواطفهم. وبهذا المعنى يحق أن يقال إن للجماعة شخصية قائمة بذاتها. ولكن يجب ألا نغفل عن أنه ليس لأعضاء الجسد حقوق فى حد ذاتها، وليس لها أغراض خاصة تخالف أغراض الجسد، ولكن للفرد المواطن حقوقا وأغراضا معينة، وليس للجماعة ذاتها حياة ولا أغراض سوى الحياة التى تحيا بها فى أفرادها. وليس للجماعة وجود إلا بتجمع أعضائها، ووجود الأعضاء يسبق منطقيا وجود الجماعة، وإن لم يكن ذلك تاريخيا. ناهيك عن

أن شخصية الجماعة أو الدولة ليست بذاتها شخصية الفرد المواطن، وهى ليست إلا شخصية استعارية أو فقهية. وإذا جاز للدولة أن تدعى لنفسها هذه الشخصية بهذا المعنى، فإن للجماعات الاختيارية الأخرى مثل نقابات العمال وهيئات الفن الداخلة فى نطاق الدولة، هذه الشخصية عينها. ونظرية الشخصية للدولة لا تخلو من الخطر، حتى قال أحد كبار مؤرخى الإنكليز - أرنست باركر - : «إن التحدث عن شخصية حقيقية غير شخصية الفرد الإنسانى يغرقنا فى كثير من الكلام المريب المحوط بالغشاوة المغبشة».

مطالب الدولة الاستبدادية الباطلة:

ثم ينبغى ألا نغفل أن كثيرا من الأدلة التى يستندون بها مطالب الدولة الاستبدادية، لا يمكن اعتبارها معقولة إلا إذا طبقناها على مطالب الجماعة لا الدولة. فإن حياة الجماعة للجنس البشرى هى التى يهيئ المجال لرقى الفرد رقيا كاملا عن طريق الخدمة المتبادلة، الجماعة ذاتها، لا النظام الذى تخضع له تحت اسم «الدولة». وحتى إذا كانت «الدولة» تمثل إرادة الجماعة كلها وأغراضها - وهو أمر معدوم فى الدولة الاستبدادية - فإنه حق أن نقول - للأسباب التى سنبينها فيما

يلى - إن الدعوى القائمة على أن الفرد يستمد من الدولة حقوقه وشخصيته دعوى ساقطة لا أساس لها ؛ وذلك لأن النظام الذى تضعه الدولة الاستبدادية للجماعة ينكر على الفرد تلك القيم الإنسانية ، التى تجعل الحياة فى نهاية الأمر جديرة بأن يحياها الإنسان .

النظرية الثيوقراطية الاستبدادية :

وقبل أن ننتقل إلى بحث النظرية الديمقراطية للدولة ، وقيودها الأدبية على سلطان الدولة ، يحسن بنا أن نلفت النظر إلى أن دعاوى النظام الاجتماعى الثيوقراطى يقرب كثيرا - من وجوه عدة - للنظام الاستبدادى الذى كان موضوع بحثنا . لذلك نظن أن التأويل الجامد المحافظ للعقائد الإسلامية يقيم حاجزا اجتماعيا شرعيا بين المسلمين وغير المسلمين ، بين المؤمنين وبين الذميين ؛ وذلك لأنه يرمى إلى تطبيق نظام قانونى على فريق من المجتمع ، ونظام يخالفه على الفريق الآخر . وفى هذا إنكار للمبدأ الديمقراطى الأساسى فى منح حق المساواة لجميع المواطنين أمالم الدولة ، وخاصة أمام القانون . هذا فضلا عن أن العقيدة الثيوقراطية الجامدة تزعم أن واجب الدولة هو حماية الإسلام ، وقد تتعرض حرية القول للتقيد إذا ظن أنها

تهدد دين الدولة الرسمى، وبذلك تميل الدولة إلى تأييد انسجام الفكر بطريق الإكراه والعنف.

الفصل الرابع
الفرد والدولة أيضا

(١) الموقف الديمقراطى

حقوق الإنسان الطبيعية:

وهذا الموقف الفاشستى النازى الذى يدعى أن حقوق الفرد مستمدة من الدولة، يناقضه مناقضة صارخة الموقف الذى اتخذه دعاة «حقوق الإنسان الطبيعية» فى القرن الثامن عشر. فيقول «بين»: «كل حق مدنى للفرد يرجع فى أصله إلى حق طبيعى سابق». وقد اختلف الكتاب فى بيان هذه الحقوق الطبيعية، فبينا يصفها «لوك» بحقوق صيانة الحياة، والحرية، والصحة، والمتاع - يصفها «بيّن» بقوله - «الحرية، والملكية، والأمن، ومقاومة الظلم». وكثيرون اليوم يضيفون إلى هذه كلها، وهم متأثرون بحاجة الفرد إلى الكفاف من العيش لكى يتمتع بوضع من أوضاع الحياة الطيبة، حقه فى الطمأنينة الاقتصادية والخير المادى. وإزاء هذا لا يقدر أحد أن يدعى أن

طبقة الفلاحين اليوم فى الشرق الأدنى تستطيع أن تبلغ حد الرقى فى نطاق حياتها، ما بقيت حالتها الاقتصادية كما هى عليه الآن. وحتى لو سلمنا أن موقف دعاة «الحقوق الطبيعية» يضعف بعدم تاريخية «الحالة الطبيعية» التى يزعمونها، وبعدم اتفاقهم فيما بينهم على ما يسمونه «حقوق الإنسان الطبيعية»، فإنه لا بد لنا أن نسلم فى آخر الأمر أن أقوالهم منطوية على قسط كبير من الحق، ذلك لأنه من مقتضيات رقى الشخصية الإنسانية وبلوغ الفرد المكانة التى أعدها الله لكل بنى البشر، أن يتمتع الإنسان الفرد ببعض الحرية السياسية والاقتصادية التى تكفل له تحقيق هذا الغرض.

قيمة الحرية السياسية فى الرقى الإنسانى:

فما الأسباب إذن التى تحملنا على تقدير الحرية السياسية؟ وما الجواب الذى نقحم به دعوى الدولة الاستبدادية حين تزعم أنها وحدها تمكن الفرد من استكمال مصيره عن طريق خدمة الجماعة؟ الجواب الأول أنه بدون الحرية لا يمكن أن يتحقق رقى. وما أكثر الذين يشايعون «چون ستيوارت ميل» فى قوله إن كل شىء يتحقق عن طريق تهيئة الفرد بكل أسباب الحرية الشخصية.. ولا تستكمل الخلائق البشرية جمالها ونبلها

بتنسيق كل أفرادها على وتيرة واحدة وطراز واحد، بل بإنمائها وتشجيعها فى نطاق الحدود التى تفرضها حقوق الآخرين وصالحهم. وكما أن الأعمال تستمد من صفات الذين يقومون بها وأخلاقهم، هكذا تخصب الحياة البشرية وتتنوع وتغذى الأفكار السامية والمشاعر النبيلة وتقوى الربط التى تربط كل فرد بعنصره». وفى رأى «ميل» لا يستفيد الفرد فقط من هذه الحرية بل الجماعة أيضا، لأن الجماعات كلها تتبدل وتتطور، واذا أردنا أن يكون هذا التطور فى طريق النماء والرقى، وجب أن يجىء ذلك أولا عن طريق الأفراد الذين سبقوا زملاءهم فى سمو الفكر ونبل المقاصد. ومما يقوله «ميل»: ... «يعظم قدر البشرية حين يباح للآخرين أن يعيشوا كما يرون صالحا لهم، لا أن يرغموا على العيش كما يريد الباقون».

الخطر فى الحرية:

والذى يخشاه «ميل» ظلم الأكثرية المحافظة للأقلية الناهضة. وهذا خطر تتعرض له كل البلدان الديمقراطية. والجواب أن الخطر فى هذا أقل من ظلم يقع من الأقلية على الأكثرية من المواطنين، كما هو مشاهد فى الأقلية التى تغتصب السلطان فى الدولة الاستبدادية الحديثة. والقيد الوحيد الذى يضعه «ميل»

للحد من حرية الفرد هو الأمن الذى تفرضه الدولة ذاتها. وفى هذا يقول: «إن الفرض الوحيد الذى يباح فيه التدخل فى حرية الفرد هو حفظ الذات.. إن الفرض الوحيد الذى يباح فيه استعمال القوة على فرد ما فى جماعة متحضرة ضد إرادته، هو منع الأذى عن الآخرين».

حرية الدولة وحرية الفرد:

الحرية إذن ضرورية للتقدم والرقى ولها قيمتها الخاصة، فإن بدونها لن يقدر الناس على ترقية ملكاتهم واستكمال مواهبهم. ومما يقوله الأستاذ «كارى»: «إن الحرية هى الخير السياسى الرئيسى، لا لأنها غرض فى حد ذاتها أو الغرض الرئيسى، ولكن لأن بدونها لن يمكن الحصول على الأشياء ذات القيمة فى الحياة». والمشكلة كلها يمكن وضعها فى صيغة سؤال: هل جعلت الدولة للفرد أم الفرد للدولة؟ ولقد بسطنا الموقف الفاشستى النازى فى هذا الأمر بما اقتبسنا فيما مضى من أقوال كتاب الفاشست البارزين. وإلى جانب هذا لا يغيب عنا أن نبسط موقف من يقولون مع «دانتى» «إن الغرض الأسمى من كل نظام هو الحرية، أن يعيش الناس من أجل أنفسهم. لأن المواطنين لم يجعلوا للحاكم، ولا الأمة جعلت

للملك. بل على نقيض ذلك، جعل الحكام للرعية، والملك جعل للأمة». ومن المشكوك فيه جدا أن يقال عن دولة إنها تملك الحرية وأسباب الأمن والتقدم، إلا إذا أتيح لأبنائها أن يستمتعوا بهذه المزايا. وحتى إذا ادعت الدولة أن لها الحق فى الحد من حرية الفرد من أجل بقائها وكيانها، فإنه لزام علينا أن نسأل أولا: هل دولة مثل هذه جديرة بالبقاء؟

أهمية الحرية:

فالجواب على الفكرة الاستبدادية يتخذ إذا وضعا مزدوجا. فبدون حرية الفرد لن يتم رقى، لا للفرد نفسه ولا للجماعة. ثم إن حرية الدولة لا معنى لها بمعزل عن حرية الأفراد الذين يؤلفونها، فإنه حين تنكر حرية الكلام، وتصر الدولة الاستبدادية على تنسيق أفكار بنيها على وتيرة، فلا يفكرون ولا يتكلمون إلا بما تفرضه عليهم، عندئذ يساق ذوو العقول المستقلة المفكرة إلى مجار سفلية تحت الأرض لترقية أفكارهم، وهذا يؤدى بطبيعة الحال إلى حبك الدسائس ومحاولة القضاء عليها، فتتحطم الثقة المتبادلة التى هى من مقتضيات نمو الحرية. والقوة المتزايدة التى تتركز عادة فى أيدى الحكم المستبد تشجع عادة روح الأتوقراطية، لا فى

نفس الزعيم فقط، بل فى نفوس أتباعه المقربين، وأصاغر الموظفين أيضا. وتؤلف العيون والأرصاد باسم الحزب ومصالحه، ويعقب ذلك انحطاط الأخلاق، وهذا هو ما نشهده من وحشية وقسوة فى ألمانيا الحديثة. والنتائج الطبيعية التى تنشأ عن هذا كله هى اضطهاد الأقليات اضطهادا عنيفا، وإيقاع الظلم والعسف بالخصوم، والتفاخر المتعجرف بالقومية السامية المنتفخة. لهذه الأسباب السلبية، مضافا إليها الأسباب الإيجابية التى أسلفنا، نعتقد أن الحرية جديرة بالصيانة والرعاية مهما كلفنا الأمر.

(٢) حكم الدول الاستبدادية على الديمقراطية

والذين عاشوا فى كنف الديمقراطية الغربية، ربما يخيل إليهم أن مسألة حقوق الإنسان واضحة لا يتحداها أحد. ففى تاريخ سابق يرجع إلى سنة ١٨٧٤ كتب اللورد مورلى يقول: «إن حق التفكير بحرية، والعمل باستقلال، واستخدام العقول دون تسلط عليها أو إرهابها، وتكييف حياتنا دون الخضوع لعادات وتقاليد - هذه كلها قد غدت الآن من المبادئ المسلم بها من كل مدارس الفكر التى تسيطر على مصائر المستقبل». ولكن حقائق التاريخ تكذب هذا التفاؤل

بما نشهد اليوم من النزعات الاستبدادية فى كثير من أفكار العالم. ولهذا كله أسباب معينة، فإن الديمقراطية قد أتهمت فى الأوساط الاستبدادية بعدم الكفاية فى العمل، والتوزع فى القصد، واقترنت بنظرية ترك الاقتصاديات وشأنها Lai-sez-faire. ويظن بعض المفكرين السياسيين أن قيام الفاشستية فى إيطاليا والاشتراكية القومية فى ألمانيا والشيوعية فى روسيا ليست إلا رد فعل للموقف الحر إزاء الاقتصاديات فى خلال القرن التاسع عشر. لذلك نرى الأستاذ «رينولد نيبور» يكتب فيقول: «إن أوضاع الحكم الألمانية والروسية الاستئثارية هى محاولات لإنقاذ النظام الاقتصادية السائد اليوم من الانحلال، ذلك لأن الرأسمالية الحديثة تقوم على فكرة مؤداها أنه ليس من الضرورى وضع الجهود الاقتصادية تحت رقابة أدبية ولا سياسية. وتعتقد هذا الرأسمالية أن إطلاق الحرية للبواعث والسياسات الاقتصادية ينشأ عنه عدالة بواسطة التوازن الطبيعى للقوى المتنافسة المختلفة».

الدروس التى قد تعلمها الديمقراطية من النظريات الاستبدادية الاستغارية:

لذلك تحاول الدولة الاستبدادية بحق حل المشكلة المركبة

فى النظام الاقتصادى للجماعة، وإن تكن هذه المحاولة ليست الاختصاص الوحيد الذى تدعيه لنفسها هذه الحكومات. على أن الديمقراطيات من ناحيتها قد استيقظت أيضا، فأدركت أن حرية الحياة لا تعنى بالضرورة فقدان النظام أو انعدام الرقابة فى الميدان الاقتصادى أو غيره من الميادين. ثم يجب أن نسلم أيضا أن المطالب الشاملة التى تفرضها الدول الاستبدادية على رعايها قد أيقظت شعورا جديدا واهتماما بالحياة، وحماسا للقضية القومية، واستعدادا للخدمة والتضحية، تثير بلا شك إعجابنا. وهنا أيضا أمثولة لا بد أن تتعلمها الدول الديمقراطية من أن الحرية الحقة لا تعنى انعدام القصد فى الحياة أو الابتعاد عن مصاولة المشكلات القائمة كأننا متفرجون لا مشاركون فى منازعات الحياة ومصارعاتها. وفى الماضى كثيرا ما فشت فى البلدان منازعات الحياة وصمارعاتها. وفى الماضى كثيرا ما فشت فى البلدان الديمقراطية نظم للتعليم شجعت هذا الموقف الديمقراطى القائم على العزلة إزاء مشاكل الحياة، مقتفية فى ذلك أثر الفكرة اليونانية لا الفكرة الرومانية.

(٣) الفكرة الديمقراطية عن الحرية فى الدولة الحديثة

ويصح أن ننتقل الآن إلى تفكير أدق عن معنى الحرية فى الدولة الحديثة الديمقراطية الناهضة. ولو أن هذا التفكير سيكون ذا صبغة عامة فقط. فيقال إن الحرية يجب أن تنطوى على حرية القول، وحرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية الضمير. ويجب أن تشمل سيادة القوة المدنية والقانون الذى ارتضته إرادة الشعب الحرة والذى يقف أمامه الكل سواء. وتشمل أيضا التسامح والتعقل فى كل الإجراءات الحكومية وفى كل المواقف الاجتماعية. وتتطلب فيما تتطلبه الأمن من الاقتصادى الذى يهيئ أسباب الرقى للشخصية، والذى هو من مستلزمات حق الملكية الفردية تحت رقابة ملائمة. وتنكر الحرية الإطلاق السائب، عقليا كان أو روحيا أو سياسيا. بل يجب أن تكيف وتحاط بالضمانات اللازمة بحيث تلائم الوسط أو الجماعة التى تعيش تحت كنفها. فليست الحرية الحقيقية هى الحرية النظرية، ولا الحرية التى تستند إلى عقيدة جامدة قائمة على نظرية سياسية أو اقتصادية وتشمل الحرية أيضا، كما قال «جون ستيوارت ميل» واجب الخدمة العامة، إذ يقول - «هناك أعمال إيجابية كثيرة لخير الآخرين قد يرغم الفرد بحق على

القيام بها، كأن يؤدى شهادة أمام المحاكم، أو أن يقوم بنصيبه فى الدفاع العام أو أى عمل آخر لخير الجماعة التى تتولى حمايته، أو أن يأتى عملا من أعمال الخير والإسعاف كإنقاذ حياة آخر، أو التدخل لحماية حياة الأعزل الضعيف من سوء المعاملة وما شاكل ذلك من الأشياء التى يكون مسئولا عنها أمام الجماعة فى حالة تخليه عن القيام بها. وقد يسىء الفرد إلى آخر بعمله، كما يسىء إليه بإهماله القيام بعمل معين، وفى كلتا الحالتين هو مسئول بحق عن الإساءة والضرر».

الفصل الخامس
معنى الحرية

(١) علاقة الإنسان بالعالم الروحى

الفكر المتناقضة عن الجماعة والدولة:

قد تناول بحثنا حتى الآن مناطق كثيرة، ووضعنا وجها لوجه أمام عدة من النظريات المتناقضة عن طبيعة الجماعة، وعن أغراض الدولة ونظامها وسلطانها، وعن معنى حرية الفردة والجماعة. وكل نظرية شرحناها تستند إلى افتراضات ودعاوى معينة، إما اقتصادية أو سياسية أو أخلاقية، قد يرفضها دعاة النظريات الأخرى. ومن ثم يخيل إلينا أن لا نهاية لبحثنا، وكأننا أمام سيل لا ينقطع من النظريات المتناقضة. فواحد قد يؤمن بنظرية الدولة الاستبدادية، وآخر يعتنق الفكرة الشيوعية، وثالث الفكرة الديمقراطية وربما كان كل منهم، على أساس افتراضاته، منطقيا فى النتائج التى يخرج بها من هذه الافتراضات. وما دامت هناك فوارق فى الافتراضات، فلا بد أن تكون فوارق أيضا فى الاستنتاجات.

المسألة الروحية الأساسية:

على أننا قد خرجنا من بحثنا كله بنقطة مهمة. وهى أنه مهما يكن شكل الدولة الذى نرضاه ونؤثره، سواء أكان استبداديا أو ديمقراطيا، تبقى المسألة الأساسية أمامنا دائرة حول التسليم والاعتراف بأن فوق الدولة ووراءها، الشرائع الأدبية الروحية ذات السلطان المطلق. وقد تكون الجماعة - كما قال بيرك - نموا طبيعيا، ولكن هذا لا يؤثر فى تلك الحقيقة التى سلم بها ألا وهى أن العلاقة بين الإنسان وإخوانه فى الإنسانية تقررها فى نهاية الأمر علاقة الإنسان بالله. وقد يزعم أنصار الدولة الاستبدادية أن الدولة مطلقة، وأنها النظام البشرى النهائى الحاسم، بينما يقول أنصار الديمقراطية أن السلطة كلها تستقر فى الشعب. وكلا الرأيين خطأ إذا عجز عن أن يدرك أن الكائن المطلق الوحيد هو الله ذاته، وأن السلطة المطلقة لا نجدها إلا فى نواميس الكون الروحية الأدبية. وهذا الفشل فى إدراك هذه الحقيقة الأساسية هو الذى أدى إلى نشوء النظريات الاستبدادية وإلى هذه الديمقراطيات المتطرفة السائبة، التى كان من أثرها فى الحالتين إفساد الحرية الإنسانية الحقة. ولا يمكن فهم مشكلة الحرية على حقيقتها فى أوضاعها

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلا إذا اقتربنا إليها من ناحية العلاقات التى تسمو فوق كل الاعتبارات الاجتماعية والمادية والسياسية، وأعنى بها العلاقات بنظام روحى خالد يستمد سلطانه من الله.

الإنسان شخص، لا مواطن فى الدولة فقط:

ولا يصعب علينا إدراك ما ينطوى عليه هذا الحق. فالإنسان أكثر من مجرد فرد فى الجماعة أو مواطن فى الدولة. وهو فوق كل شىء شخص تربط بإخوانه بنى الإنسان، وبالله السامى العظيم، علاقات لها قيمتها الخالدة الحية. وهذه العلاقات هى التى يجب أن تقرر نظام الجماعة أو الدولة، أما الدولة فليس لها الحق فى تقرير هذه العلاقات. ولقد صدق الكاتب الإنكليزى «ديمانت» حين قال. «إن للإنسان أهدافا إنسانية معينة مثل الحصول على المعرفة، وإنتاج الثقافة، وإخصاب علاقاته الشخصية، والإشراف على مصيره الروحى - هذا كله أهداف اجتماعية من حيث إنه يشاطرها الآخرين، وهى لا تكون أغراضا إنسانية إلا إذا اشترك معه فيها الآخرون. ومع ذلك فلا يمكن إدراك هذه الأغراض كلها داخل نطاق هدف واحد شامل محدود بكيان الجماعة.. وهذه العلاقات المستكنة

فى الإنسان والتى تربطه بحقيقة خالدة تجعله شخصا لا مجرد فرد». ويقول الكاتب نفسه أيضا: «الإنسان أكثر من مجرد مواطن، وخواص كيانه تسمو فوق كل الاعتبارات السياسية. ولا يمكن إخضاعها لأى غرض سياسى». وبفضل هذه العلاقة مع حقيقة خالدة روحية يرتفع الإنسان فوق أحداث الزمن الطارئة التى تبدو فى أحيان كثيرة لا معنى لها ولا غرض فيها. إن الإنسان يحتل مكانة تسمو فوق «مجرد التطورات التاريخية» وبهذا يبلغ الحرية الحقيقية.

ما معنى الحرية الحقة؟

ومم تتألف الحرية إذا؟ لقد رأينا أصحاب النظريات الاستبدادية يقولون إنهم واجدوها فى تسليم الفرد ذاته لخدمة الدولة، ورأينا أصحاب النظرية الديمقراطية يقولون إنهم واجدوها فى منح الفرد حقه فى أن يفعل هذا أو ذاك كما يهوى. والواقع أن كلا الرأيين خاطئ. فبينما يصيب أصحاب النظرية الاستبدادية فى قولهم إن طريق الحرية هى فى تسليم الفرد ذاته وخدمته، فإنهم يقترفون ذلك الخطأ الشنيع فى إحلال الدولة محل الله واعتبارها مطلقة فى مقاييسها. كذلك يصيب أصحاب النظرية الديمقراطية فى قولهم إن الحرية

لستكمل عن طريق التصرف الحر، ولكنهم يعجزون عن أن يدركوا أن حرية الاختيار الطليقة السائبة إنما هى إباحية وأسر. وحقيقة الأمر أن الفرد لن يستكمل أسباب حريته الحقة إلا من طريق تسليم ذاته حرا مختارا لخدمة الله ولخدمة الغير. وخدمة الله هى الحرية الكاملة. وليست تنطوى هذه الخدمة على محبة الله فقط، بل على محبة الإنسان أيضا الذى خلق على صورته. وبهذه الطريقة وحدها دون سواها، يخف التوتر بين مطالب الأفراد المتناقضة المتطاحنة، ويتم التوفيق بين حقوق الفرد فى استكمال شخصيته وبين الاعتبارات التى تمس خير الجماعة بأسرها. ومع أن هذا التوتر قد لا يزول كلية من هذه الحياة الأرضية، فإننا نستطيع أن نتبين الاتجاه الذى تحل به المشكلة. ونعلم أن الفرد لن يستكمل شخصيته إلا بتوفير أسباب الخير للجميع فى أعمال الخدمة الحرة المختارة، وبذلك تكمل مشيئة الله نحوه ونحو إخوانه فى الإنسانية.

غرض الدولة الصحيح:

وهذا المبدأ يمكننا من بحث أغراض الدولة من الناحية ذاتها. ولعل أصحاب النظرية الاستبدادية مصيبون فى نقد الديمقراطية بسبب انتهازها الفرص على غير هدى وانحرافها

وتطرفها. ولكنهم مخطئون كل الخطأ في تعيين الغرض الذى جعلت له الدولة. فكبح جماح الشر، وتنسيق الجهود البشرية، وتوطيد العدالة، وتحسين الحياة الاقتصادية إلى أقصى حد، وتوحيد الجماعة - كل هذه أغراض لها قيمتها الذاتية المعينة، ولكن هذه القيمة لا تقدر حق التقدير إلا فى وضعها الصحيح حين تقترن بالغرض الأسمى الذى شرحناه من قبل، ألا وهو ترقية الشخصية بإيجاد علاقات سليمة بين الإنسان وأخيه الإنسان فى خدمة الله المشتركة. وبهذه الطريقة دون سواها يمكن تسوية كل نزاع بين الأغراض المتباينة تسوية عادلة. بهذه الطريقة دون سواها يمكن الحيلولة دون طيغان غرض واحد على هذه الأغراض كلها. فضلا عن انه فى تطبيق كل من هذه الأغراض يمكن تقدير الشخصية الإنسانية حق قدرها، فلا تساق الجماعة إلى نظام آلى لا اعتبار للشخصية فيه. وحسبنا أن نورد هنا مثالا نتخذه من غرض تنظيم العدالة وتوطيدها: فإن المفروض أن عقوبة السجن ترمى إلى غرض تهذيبى لافتداء شخصية المذنب وتغيير وجهة نظره، وهى ليست عقوبة جزائية لردع المعتدين على القانون. أو خذ مثالا آخر من ميدان الاقتصاد: فإن تطبيق المبدأ الذى شرحناه

يتطلب أن يكون غرض الدولة من ترقية ثروة الجماعة الاقتصادية خاضعا لإشباع حاجات الإنسان الروحية العقلية، ولتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وهكذا تستطيع الدولة أن تضع أمامها فى كل ميادين نشاطها غرضا يجعل لحياتها ولنظم التعليم فيها معنى وقصدا. تستطيع أن تضع مجموعة من الشرائع وتنشئ مجموعة من المؤسسات والهيئات تهيئ لبنيها كل أسباب الحياة الراقية الكريمة فى شتى النواحى. تستطيع أن تعد التدابير، لا لتعليم الفرد فقط، بل لتعليم الجماعة أيضا، وأن تسعى فى تجديد روحى مستمر إلى إسناد روح الحرية الذى ينبغى على كل جيل أن يفوز به بنفسه. ولقد صدق «جيته» حين قال: «ما يخلفه لك أباؤك تراثا، اعمل على كسبه من جديد إذا أردت الاحتفاظ به».

(٢) التنازع بين الولاء لله وبين الولاء للدولة

لم تتصف بالكمال دولة، كما لم يتصف بالكمال فرد من الناس، فكل المؤسسات والهيئات البشرية تعجز عن بلوغ المثل الأعلى، ولعل الهيئات السياسية أشد عجزا من سواها. فأغراض الدولة قد تكون مقيدة محدودة، أنانية ضيقة، وقد

تكون أساليبها قاسية ظالمة، والواقع أن أبشع جرائم التاريخ مثل موت سقراط والمسيح والشهداء قد ارتكبت باسم الدولة. ويخيل إلينا أن فى طبيعية الدولة وكيانها عنصرين - عنصر إلهى وعنصر شيطانى. فبينما هى «مرتبة من الله»، فهى من الناحية الأخرى «مشربة بدم القديسين». ولذلك قد يقف الفرد، أو الجماعة فى نطاق الدولة، موقفا تتنازعه فيه عوامل الولاءالمختلفة المتطاحنة حين يقارن بين الدولة فى وضعها الحالى وبين ما يجب أن تكون عليه، فيجد نفسه بين واجب الولاء للدولة من الناحية الواحدة وبين واجب الولادء لله من الناحية الأخرى. وقد تنشأ عوامل الولاء المتنازعة فى حالة ما إذا وجدت أقلية عنصرية أو لغوية أو دينية فى الدولة تميل بحكم ولائها إلى أغلبية فى دولة أخرى. ففى مثل هذه الحالات أين يتجه ولاء الفرد أو الجماعة؟ وتشتد هذه المشكلة وتصير أكثر حدة حين تخضع هذه الأقلية - كما يحدث فى العالم اليوم - لضروب الاضطهاد والإعنات والتضييق تفرضها الدولة على هذه الأقلية التى قدر لها - ربما عن غير إرادتها - أن تكون جزءا منها.

وأجب الفرد نحو الدولة:

ولا شك أن موقف المواطن فى الدولة التى هو عضو فيها، ينبغى أن يكون موقف الطاعة والتعاون الصريح. فإن الدولة هى نظام طبيعى ضرورى لتصريف شئون الجماعة وتقرير العلاقات المتبادلة لخير الجميع. والفرد كما رأينا مدين للجماعة بقسط كبير من شخصيته، وهو مرتبط مع مواطنيه فى الدولة بروابط عنصرية وثقافية وتعليمية وتاريخية. فواجب المواطن الصالح إذا أن يرفع مستوى الإدارة فى وطنه بإدخال المبادئ الأساسية القائمة على البر والعدالة والتى وحدها ترفع شأن الأمة، فى إدارتها التشريعية والقضائية والتنفيذية. وأن يستلفت الأنظار فى غير هوادة إلى المساوئ الاجتماعية والاقتصادية والمدنية التى تصم بلاده، ويعمل على إزالتها بترقية الرأى العام الذى يعيش فى وسطه، وأن يقوم بنصيبه فى الإدارة المحلية ... وعلى قدر المستطاع فى الإدارة المركزية - محاولا إدخال روح العدالة فيها والمساواة والعطف الإنسانى. وليس يكفى أن يعيش الفرد كرجل صالح فى حياته الخاصة تاركا شئون الدولة للآخرين على أساس أنها غير قابلة للإصلاح بسبب ما فيها من شر. فمثل هذا الموقف القائم على

التقوى الشخصية الفردية المجردة معناه التهرب من حمل المسئولية، والنكوص عن أداء الواجب. وخدمة الجماعة هى بلا شك طريقة سامية هامة لتنفيذ الوصية القائلة «تحسب قريبك كنفسك». وبعد فإن مقدار الخير الذى يقدر أن يؤديه الفرد فى حياته الخاصة ضئيل جدا إذا قيس بما تقدر أن تفعله الجماعة وخاصة فى الجماعة الحديثة المنظمة تنظيما راقيا. ومن واجب الرجل الصالح أن يطالب بتكريس الحياة كلها لله، وضمنها حياة الجماعة وأن يراها على «ضوء الابدية».

على أى الأسس يجوز للفرد أن يمتنع عن طاعة الدولة:

ومع هذا كله فإنه ينبغى أن نسلم أن ظروفا تطرأ يجد المواطن الصالح نفسه أمام مشكلة دقيقة، فيحار بين ولائه لوطنه وبين ولائه للاعتبارات الأدبية الروحية. فالمألوف مثلا أن تسن القوانين لمعاقبة الأثمة فاعلى الشر، لا الأبرار الصالحين. ولكن تطرأ اوقات أحيانا يتولى الأشرار أنفسهم سن الشرائع وتنفيذها عامدين أو غير عامدين ضد الأبرار الصالحين. فما الذى يفعله المواطن الصالح فى مثل هذه الأحوال؟ وفى هذا يقول أوريجانوس الكاتب المسيحى: «ينبغى أن نطيع شرائع الدولة ما دامت تتفق والشرائع الإلهية. أما حين تناقض

الشرائع الإلهية والطبيعية، فإنه لزام علينا أن نطيع الله وحده». وقال القديس توماس أكويناس اللاهوتى المسيحى النابه فى القرون الوسطى: «فى محكمة الضمير. لا التزام مطلقا يفرض إطاعة القوانين الظالمة الجائرة». ويقول المحامى الشهير بلاكستين: «إن غرض الجماعة الرئيسى هو صيانة الأفراد للاستمتاع بالحقوق المطلقة التى حبتهم بها نواميس الطبيعة الثابتة». ولذلك يذهب إلى أنه إذا عجزت الدولة عن ضمان هذه الحقوق الطبيعية للمواطن، فمن حقه أن يقاوم. ومن ثم نرى كل هؤلاء الكتاب يسلمون بأن هناك أحوالا يجب فيها على الفرد الامتناع عن قبول أحكام الدولة وعصيانها، سوء أكان محك التقدير الشرائع الإلهية، أو الضمير الفردى، أو ما يسمونه الحقوق الطبيعية.

تبرير عصيان الدولة:

إن رفض إطاعة الدولة من الأمور الخطيرة بحيث يجب على الفرد ألا يجازف بها دون بحث وتفكير عميقين فى المشكلات القائمة أمامه. ومن المعقول أن يوازن المرء بين عقائده الروحية الأدبية وبين عقائده ومواطنيه الذين يشاطرونه آراءه. على أننا لا ننكر أنه فى أحوال كثيرة فى التاريخ قد أصاب الأفراد كل

الإصابة أمثال سقراط ويوحنا بنيان فى معارضة الدولة فى سبيل الاستمساك بشريعة أرقى وأعلى. ومن المسلم به الآن أن الدول تحسن صنعا لو أنها أفسحت المجال وتسامحت فى الاعتراضات السليمة التى يقيمها ضدها ذوو العقول المستنيرة من أبنائها. وفى سبيل إرضاء الضمير قد يرتضى الإنسان آلام السجن أو مصادرة متاعه. ولعله بهذه الوسيلة وحدها يستطيع أن يوجه الأنظار إلى شر ما يجاهد لإزالته من الحياة القومية. وقد تكون لمثل هذه المقاومة السلبية قيمة افتدائية عظيمة.

متى تسوغ الثورة؟

وثمة مشكلة أخرى أشد خطورة ودقة تنشأ حين تكون أعمال الدولة وتصرفاتها سيئة شريرة من أساسها بحيث لا يرى المواطنون الصالحون وسيلة أخرى لعلاجها وإزالتها إلا اتخاذ الأساليب القوية العنيفة لقلبها. وقد دلت دروس التاريخ بصفة عامة على أن التقدم الحقيقى يمكن تحقيقه بطريقة تدريجية عن طريق تغيير وسائل الحكم بأساليب هادئة وتثقيف الرأى العام فى مدى من الزمن قد يبلغ السنوات الكثيرة. ولكن توجد حالات أخرى يبدو بها أن الثورة هى الخطوة العملية الوحيدة. فقليلون مثلا ينتقدون العدالة والحق فى ثورة الأحزاب

البريطانية ضد مظالم الحكومة الملكية فى عهد شارلس الأول ملك إنكلترا. والذين يعيبون الثورة فى أى ضوع من أوضاعها إنما يفعلون ذلك عادة لأحد سببين، فإما أنهم يعتقدون أن الدولة مرتبة من الله، ولذلك يحسبون كل تمرد عليها وقوفا فى وجه الترتيب الإلهى، وإما أنهم يعتقدون أن كل أوضاع الحرب خاطئة ومنها الحروب الأهلية.

من هو قريبى؟

والذى يجعل مشكلة مقاومة سلطان الدولة من المشاكل العاجلة الضرورية فى العالم فى هذا العصر، ليس فقط قيام نفر لا خلاق لهم وانتزاعهم السلطة لاستغلال الأداة الحكومية فى سبيل مصالح الحزب الذى يمثلونه، بل أيضا تلك الحقيقة البارزة، وهى أن الدول التى تحكم منطقة جغرافية محدودة تميل إلى أن تفرض على مواطنيها ولاء يجب أن يوجه فى نهاية الأمر إلى الجنس البشرى بأسره. وتعلمنا الأخلاقيات المسيحية أن محبة القريب هى الوصية التالية لمحبة الله. وقد يكون قريبنا هذا مختلفا عنا فى الجنس أو اللغة أو الوطنية أو الدين. ومن المآسى المريعة أن روح الإخاء البشرى تشوه فى أحيان كثيرة وتفسد بسبب قيام الدول التى تستأثر بالولاء غير المحدود،

وتضر فى سبيل تحقيق هذا الولاء على الاعتداء على الجماعات الأخرى التى تختلف عنها فى الوطنية أو العنصرية. ولكى نحسن علاج هذه المشكلة يجب أن ننتقل الآن إلى موضوع العلاقات الدولية.

الفصل السادس
العلاقات الدولية

(١) الدول كأعداء بعضها لبعض

معنى الحرية فى العلاقات الدولية:

وكما أن مشكلة الحرية فى حياة الفرد تثير أمامنا عدة مسائل شائكة حين نفكر فى العلاقات بين فرد وآخر فى الدولة، أو فى العلاقات بين الفرد أو الجماعة من ناحية وبين الدولة من ناحية أخرى، كذلك نجد أن مشكلة الحرية فى حياة الأمة أو الدولة حيال الأمم أو الدول الأخرى التى تدعى لنفسها حق الحرية عينه -- تعج بصعاب عنيفة نظرية وعملية. فهنا أيضا نستكشف التنافر والتطاحن بين النظريات الاستبدادية المتطرفة وبين العقائد الديمقراطية. وهنا أيضا نجد أن الحق ليس من نصيب أنصار النظام العالمى القائم على التملك والسيادة، ولا من نصيب أنصار الاستقلال المطلق والسيادة المطلقة فى كل دولة على حدة. فالحرية فى العلاقات الدولية لن تكتسب -

كما هو الحال فى العلاقات الفردية - إلا إذا تعاونت الشعوب والأمم فى نظام يقوم على الخدمة المتبادلة لخير الجميع.

العداء المتبادل بين الشعوب:

وحين نقلب صفحات التاريخ نجد أن الأمم فى الماضى قد نظرت الواحدة إلى الأخرى نظرات ملؤها الريبة والعداء، وكان من آثار هذا الموقف اضطرام نار الحروب بين الفينة والفينة. ويمكن استنباط علل كثيرة لمثل هذا الموقف. «فالأجانب» غرباء عن الوطن، ولذلك استراب الأهلون فى أمرهم. وحسبوهم من دعاة ثقافة غريبة وتحت حماية إله غير إله قبيلتهم. وكانت بين هؤلاء وأولئك منافسات فى سبيل السلطان والجاه والتوسع الاقتصادى. وإذا وجد تعاون بين الأهلين والغرباء، فذلك كان فى كل الأحوال تقريبا، لاعتبارات خاصة مردها الحماية المتبادلة ضد قوة ثالثة أو مجموعة من القوى. وعندما نلمح بوادر نظام عالمى، فذلك مرجعه فى جميع الأحوال بدون استثناء إلى حب الفتح والاستعمار، وما يعتم الوطنيون المغلوبون على أمرهم أن يحرموا الحرية التى كانوا يستمتعون بها من قبل. لذلك نرى أن السلام الرومانى Pax Romana المشهور فى التاريخ يقوم فى آخر الأمر على القوة، وحتى هذا السلام كان مقصورا على حوض البحر

الأبيض المتوسط. ولعلنا نجد أقرب شبه للدولية الصحيحة فى الجامعة المسيحية Corpus Christanum فى القرون الوسطى التى كان على رأسها البابا والإمبراطور، يمثل أحدهما السلطة الروحية فى العام المسيحى، ويمثل الآخر السلطة الزمنية، على أنه كان للبابا الحق الفاصل فى تقرير المشاكل الدولية. ولكن هذا النظام كان أيضا محدودا فى مداه وقاصرا على أوروبا فقط. وعند انهياره فى عهد الإصلاح انقلبت عليه الأمم مسوقة بالدوافع القومية والمادية وعادت إلى موقف العداء المتبادل الذى كانت عليه من قبل.

نظرية الفلاسفة السياسيين:

ولم تكن الأمم فى حالة العداء المتبادل من الوجهة العملية فقط، فإننا حين نقلب صفحات الفلسفة السياسية نستكشف أن هذه الفكرة قد غذاها كثيرون من مشاهير المفكرين السياسيين وأعلام الفقه والتشريع. فأفلاطون وأرسطو مثلا فى كتابتهما عن دول المدائن الصغرى فى اليونان القديمة افترضا أن العلاقة بين هذه الدول قائمة على العداء والتنابذ. وقد اندست هذه النظرية فى تعاليم محلفى القرون الوسطى أمثال جروتيوس الذى اعتقد فى «حرية الدول من كل القيود

الخارجية». وقال «هوبس» إن «الحالة الطبيعية». كذلك فعلت عقيدة النشوء والارتقاء التى سادت القرن التاسع عشر، فصورت النزاع فى سبيل البقاء ومبدأ بقاء الأفضل، مما ينطبق على العلاقات بين الأمم بعد أن بطل سريانه بين الأفراد الذين عرفوا كيف يتعاونون فى حياة الجماعة فى نطاق الأمة.

وهذه الفكرة عينها، فكرة العداء المتبادل بين الدول، قد سادت الفلسفة المطلقة. وأصحاب هذه الفلسفة قد عزوا للدولة سلطة مطلقة غير محدودة، فجعلوها طليقة مستبدة لا تخضع لقانون فى معاملاتها مع الدول الأخرى. وحين تكون الدولة مطلقة، فليس ثمة قانون يقيدها.

الاستعداد للحرب:

ومن ثم نرى فى النظريات السياسية وفى حقائق التاريخ، أن الدول تقف نظريا وعمليا موقف عداء بعضها نحو بعض. وأن من آثار هذا الموقف أن الدول تضع دائما تدابيرها - فى إدارة شئونها الداخلية وفى تسيير علاقاتها الخارجية - متوقعة الحرب التالية. وأخذت بالقول المأثور «إن أردت السلام فاستعد للحرب». وهذا العامل، وغيره من العوامل، هو الذى ادى إلى تجمع كل القوى الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية فى

الدول الدكتاتورية الاستبدادية استعدادا للحرب التى تحسبها ضرورة لازب. وهذا هو الذى أدى إلى النزاع والكفاح فى سبيل الحصول على المواد الخام والأسواق الخارجية والمستعمرات ذات المواقع الحربية الهامة والاستقلال المادى الاقتصادى. ومن هنا طغت شهوة التوسع الاقتصادى والاستعمار الاقتصادى. ومن هنا أيضا نشأت تلك الحرب الدبلوماسية التى تحاول إعلاء شأن الكرامة القومية وضم الحلفاء أو المحافظة على توازن القوى.

تمجيد الحرب:

أما عن البلدان الديمقراطية، فقد يقال بحق إنها حسبت الأحوال الراهنة موجبة للأسف ولكنها من الأمور التى لا مناص منها. وليست هذه نظرية الدول الاستبدادية، فللحرب عندها رواؤها ومجدها. والفلسفة المطلقة تؤيد هذه النزعة كل التأييد. فإن نيتشه مثلا قد أصر على فضل الصراع والكفاح لترقية الأخلاق. وذهب «أوسوالد سبنجار» بنظرية نيتشه إلى أبعد من هذا فى تمجيد الحرب كخير فى حد ذاتها. وأذاع «الجنرال برنهاردى» قبيل الحرب الكبرى فى سنة ١٩١٤. «إن الحرب ضرورة بيولوجية، ومنظم لا بد منه لحياة البشر،

وبدونها يحدث سير فى التطور وبيل على النوع الإنسانى ومضاد لكل ثقافة». وقد قال موسوليني: «إن الحرب وحدها هى التى تذكى الجهود وتنشط العزائم وتطبع الشعب بطابع النبل فيتزود بالشجاعة والعزم» وقال أيضا: «ولو أن الكلمات أشياء جميلة، فإن البنادق والرشاشات والسفن والطيارات والمدافع أجمل منها». وحتى فى الدول الديمقراطية يشيدون أحيانا بمنافع الحرب، فقال رسكن «إن الحرب هى أساس كل الفضائل العليا ودعامة لكل مواهب الإنسان». وكتب كارليل ما هو قريب من هذا المعنى.

الحرب السابة غير المقيدة

وليس هذا كل ما فى الأمر، فإن الحرب لا يصورها القوم بألوان زاهية براقة فقط كوسيلة لترقية ملكات الإنسان، بل يقال لنا إنه لا تراعى فى الحرب عادة قواعد الآداب عندما يتعرض الشرف القومى أو السلامة الوطنية للخطر. ولذا يقول ميكافيللى:- «عندما يتعرض أمن البلاد للخطر، فلا اعتبار للعدل أو الظلم، ولا مراعاة للشرف أو الهوان. فكل قيد يغفل تماما». واعترف صراحة «كافور» الزعيم الإيطالى: «إننا نكون أشرارا آثمة لو أننا فعلنا بأنفسنا، ما نفعله الآن بإيطاليا».

وصرح اثنان من الساسة المعاصرين فى غير خجل أن «إن الأخلاق المسيحية والاجتماعية لا تنطبق على العلاقات الخارجية بين الدول» وأن «كل وسيلة مهما تكن بعيدة عن الأخلاق والآداب، يمكن اللجوء إليها لصيانة سلطان الدولة وكيانها». وحتى الدول الديمقراطية تحت ضغط ظروف الحرب تجنح فى سبيل النصر إلى اتخاذ وسائل لا يرتضيها أبناؤها فى أزمنة السلم:

نظريات التفوق العنصرى وأداء رسالة إلى العالم

وثمة نظريتان أخريان قد سندتا العقيدة المطلقة عن الدولة فى موقفها العدائى حيال الدول الأخرى: أولاهما تلك التى تدور حول التفوق العنصرى ونقاء العنصر. وهذه تتمثل فى الدعوة الجرمانية القائمة اليوم. وفى هذا يقول الكاتب «نيجرين» - «إن العاطفة العنصرية قد اكتسحت ألمانيا كلها. ولقد علا شأنها فى نظر كثيرين من المسيحيين بحيث أخفت المسيحية وراء الستار، وحل تأليه العنصر محل الدين». وأما النظرية الأخرى وهى مقترنة عادة بالأولى فتدعى أن لأجناس معينة من البشر وشعوب خاصة رسالة عالمية لا بد أن تؤديها. وعلى مقتضى هذه النظرية يكون لبعض الأجناس الخاصة مهمة

فريدة تؤديها للتاريخ وقد دعاها الله لتحقيق هذه الغاية. وحتى الكتاب المسيحيون فى ألمانيا قد تشبعت عقولهم بهذه الأفكار، فنرى مثلا الكاتب «هرش» يقول: «بما أن الله هو رب التاريخ فإن كل الوجود الأرضى الذى يحيط بالإنسان قد خلقه الله وهو سائده ومتخلل فيه. وفوق كل شيء فإن الشعوب هى الأداة التى يستخدمها رب التاريخ ويجسم فيها إرادته. والأمة هى السلطة الخفية المتسلطة على كل الحياة البشرية، هى القوة المحركة لكل نشاط بشرى ومقياسها، وهى الوحدة الجامعة التى تشمل كل الأشياء. أما الأنظمة الأخرى التى تنشط فيها جهود الإنسان مثل الدولة والأسرة والنظام الاقتصادى والعلاقات الثقافية والدولية فهذه كلها يجب أن ينظر إليها وتقدر من وجهة نظر الأمة». وهاتان النظريتان عن التفوق العنصرى وأداء الرسالة الخاصة للعالم تسوق الشعوب إلى استغلال الدول المجاورة وبسط سلطانها عليها.

دار الحرب:

إن النظريات التى كنا بصددها الآن القائلة إن الغرض الأساسى من الدولة هو القوة، والتفوق العنصرى أو القومى، تسوق عادة إلى تمجيد الحرب. ولكن يجب أن نذكر أن آراء

التفوق الدينى قد تجنح إلى هذه الفلسفة عينها، وتذهب إلى أن العلاقات الطبيعية بين «الجماعة الدينية» وبين الخوارج عنها، هى علاقة حرب (إلا إذا انضم هولاء الأخيرون إلى دين الجماعة). وهذه العقيدة ولدت الفكرة الإسلامية المحافظة التى تقسم العالم إلى دارين، دار الإسلام ودار الحرب، وخلقت نظرية «الجهاد» أو الحرب المقدسة.

المبدأ النازى فى سيادة العالم

والآثار المنطقية المترتبة على فكرة الدولة الاستبدادية المطلقة وتمجيدها الحرب نراها واضحة اليوم فى الشهوة الجرمانية المتسعرة للسيادة العالمية. فهى قد انطلقت لبسط زعامة سياسية وحربية واقتصادية على جيرانها. وإذ قد وجدت نفسها عاجزة عن تحقيق أحلامها بمفردها حاولت الاستعانة بحلفاء آخرين مثل إيطاليا واليابان، أو الاعتراف بمناطق نفوذ لبعض الدول الكبرى الأخرى. ومن ثم برزت فكرتان: فإما سيادة عالمية تتزعمها ألمانيا، وإما تقسيم العالم إلى مناطق كبرى تختص كل من الدول العظمى بواحدة منها. فألمانيا مثلا فى أوروبا، وإيطاليا فى البحر الأبيض المتوسط، وروسيا فى أواسط آسيا، واليابان فى الشرق الأقصى، والولايات المتحدة

الأمريكية فى نصف الكرة الغربى، وبريطانيا العظمى فى إمبراطوريتها.

الحلم الشيوعى السعيد:

ومما يشبه هذا من وجوه عدة الفكرة الشيوعية عن إنشاء دولة عالمية تحكمها طبقات العمال وصيحتها الداوية «يا عمال العالم اتحدوا». وغرضها استخدام أداة الدولة لسحق مقاومة الطبقات المثقفة والطبقات المتوسطة. وبذلك على حد قول لينين «تذبل» الدولة التى نعيدها اليوم، ويقوم على أنقاضها الحلم الدولى الشيوعى. وبهذه الطريقة يقوم اتحاد عالمى بين العمال يستأثر بالسلطة المطلقة.

لماذا نبذ الفكرتين النازية والشيوعية؟

لأسباب كثيرة يتحتم على ذوى العقول المفكرة المستنيرة نبذ هاتين الفكرتين النازية والشيوعية عن إنشاء نظام عالمى تسنده القوة. فكلتاهما قائمتان على الظلم الصارخ من حيث إنهما تعملان على ضمان مصالح عنصر واحد أو طبقة واحدة وإغفال مصالح الآخرين. وكلتاهما متعسفتان فى الوسائل التى تلجئان إليها لسحق كل مقاومة، مثل الجستابو فى ألمانيا والأجبو فى روسيا ومعسكرات الاعتقال وإقامة الحكومات

الصورية مثل حكومة كوسلنج فى نروج. وكلتاهما نتاج فلسفة خاطئة فى الحياة، فالنازية تزعم أن العامل الفاصل فى العلاقات الدولية هو القوة والقوة وحدها. وتقيم الفكرة الشيوعية نظرياتها القائمة على العقيدة الماركسية القائلة إن كل المشاكل اقتصادية فى نهاية الأمر، وإن التاريخ هو سجل للتقدم الحتمى الذى يسير بعملية مادية منطقية نحو حالة شيوعية سعيدة. أما عن الاقتراح النازى بتقسيم العالم إلى مناطق كبرى تسيطر على كل منها دولة واحدة عظمى، فإننا لواثقون أن نظاما كهذا لو أمكن تحقيقه لا بد ينهار عاجلا أو آجلا، لأن العداوات العنصرية والاقتصادية تسوق حتما هذه المناطق إلى التقاتل والتعارك بعضها مع بعض.

(٢) الحاجة إلى نظام عالمى

وحدة العالم:

وإذا تحتم علينا نبذ الفلسفتين الاستبدادية والشيوعية فى تسيير العلاقات الدولية، فأى بديل نستعيض عنه بهما؟ لقد رأينا من قبل أن النظريات السياسية وسير التاريخ العملى تجعل اضطرام الحروب أمرا لا مناص منه، وإثارة المنازعات بين

العناصر والشعوب أمرا حتميا. ولكن الموقف الحالى فى العلاقات الدولية عرضة لكثير من النقد الشديد المر، وذلك لأن مكتشفات القرن التاسع عشر الحديثة فى التجارة والصناعة وفوق كل شيء فى المواصلات؛ قد جمعت بين شعوب العالم وقربت المسافات بينها، وجعلت مصالحها متشابكة معا تعتمد الواحدة منها على الأخرى. وأصبح من غير الميسور أن تعيش مدينة واحدة أو أمة واحدة بمعزل عن غيرها. وما يحدث اليوم فى رقعة واحدة من العالم يؤثر تأثيرا حتميا على الرقاع الأخرى. وثمة عوامل كثيرة متنوعة تعمل على التقارب بين أجزاء العالم ونسج حياته فى كل لا يتجزأ.

وحدة الجنس البشرى الاقتصادية:

فمثلا من آثار التجارة العالمية الواسعة النطاق أن يتحد فى غرض مشترك الأجناس والشعوب وطبقات المجتمع. فحواجز الرسوم الجمركية، وقيود التبادل والمعاملات. وشروط «الدول الأكثر تفضيلا» التى تقوم عليها المعاهدات التجارية هذه كلها ليست إلا حواجز مصطنعة أقامتها الدول لتحقيق أغراض سياسية واستعددا للحرب، وهى لا تتبع عادة قواعد التطور الاقتصادى السليم. وإنه لفى عقم الجهود التى بذلتها الدول

متفرقة لحل المشاكل الاقتصادية ، كأزمة العاطلين فيما بين سنة ١٩٢٠ وسنة ١٩٣٠ ، دليل على أنه ليس ثمة حل موفق ناجع لهذه المشكلة ما لم تبذل جهود دولية مشتركة .

الوحدة الثقافية للجنس البشرى :

ثم إن كل العوامل الثقافية المشتركة فى الفنون والعلوم تتخطى كل التخوم القومية وتربط ذوى العقول وعشاق البحث فى شركة واحدة لا تظهر فيها مسائل القومية إلا بطريقة مصطنعة . وإن صدق هذا على الجماعات الثقافية فهو أكثر صدقا على روابط الدين المشتركة . وإنا لنرى فى الشرق الأدنى اليوم ميلا ظاهرا لربط كل البلدان الإسلامية فى جامعة واحدة ، وهذا شعور طبيعى تمليه أبسط المبادئ .

التعاون الدولى :

كذلك تعلم البشر من الاختبار أن هناك مشاكل كثيرة أخرى غير المشاكل الاقتصادية لا بد من علاجها على أساس دولى . فالذى يفتقر إلى تعاون بين الدول ليس نظم التلغراف والتليفون والإذاعة وحسب ، بل إن الشرور والمساوئ مثل تجارة المخدرات ، والاتجار فى النساء والأطفال ، والرق ، لا يمكن مكافحتها إلا بمجهود مشترك . وها قد أخذت الأمم تفهم معنى

التعاون فى معالجة مشكلة اللاجئين، ومشكلة الأقليات نوعا ما. وقد أفلحت دول العالم فى معالجة هذه المشاكل بجهود مشتركة، فبينما لا نرى فى سنة ١٨١٥ أية هيئة دولية، فإنا نرى فى سنة ١٩١٣ مثلا لا أقل من ثلاث وثلاثين هيئة دولية من هذا النوع.

كل الحروب أهلية:

من ثم نرى فى الواقع أن كل الدول المستقلة تتعاون فعلا فى بعض نواحى النشاط المشتركة بينها. ولقد كان من أثر المخترعات الحديثة تقلص المسافات بين الشعوب وإظهار الحاجات المشتركة بين البشر. ويختم الكاتب الشهير ويلز كتابه Outline of History بهذه الكلمات المأثورة: «لا يمكن أن يكون فى العالم سلام الآن إلا سلام مشترك، ولا رقى إلا رقى مشترك». ويصح أن يقال إن كل الحروب بين الأمم إن هى إلا «أهلية». ومع أن العقيدة التى تعتنقها الدول الدكتاتورية تخلق الحرب وتذكى نارها، فإنه يجب ألا نغفل أن الخوف من الحرب ذاتها، يخلق الدولة الدكتاتورية المستبدة. فخشية أن يتعرض السلام الداخلى للخطر، يخضع الناس لأوضاع من الضغط الحكومى ما كانوا ليقبلونه لولا هذا الطارئ. كذلك الحرب هى

التى تخلق روح عدم التسامح بين الأمم، فتفسد بذلك أساس الحرية الشخصية وحرية الجماعة.

لعنة العالم اليوم:

والذين يمجدون الحرب، لا يقدرون أن يفعلوا هذا إلا بعد أن يغمضوا عيونهم عما فيها من وحشية وقسوة. وذوو الشعور الحساس يرجفون ويضطربون اليوم إذ يرون هذا الشر المنكر يفلت من عقاله باسم القومية أو باسم أى اصطلاح آخر. ومما يقوله الكاتب ويلز: «إن منظر الشر فى العالم فى خلال الست سنوات الأخيرة، وتدمير البيوت العامرة، وطرد الجماعات الآمنة ونفيها وتشريدها، وضرب المدن المفتوحة بالقنابل، والمذابح الدموية الرهيبة، والفتك بالأطفال والوادعين، واخضاع الضعفاء بأساليب دنيئة قذرة، وفوق كل شىء رجوع عهد التعذيب المنظم، البدنى والعقلى، إلى عالم خلناه قد طهر من هذه اللوثة - كل هذه الأشياء قد حطمت روحى تحطيما... لقد شهد جيلنا أشياء رهيبة وخيبة أمل مرة، حتى أصبح الضحك فى نظرى قسوة».

أسباب الحرب:

وهذا الشعور بالخيبة المرة عام مشترك بين جميع ذوى المثل

العليا في العالم. فهم يرون أن يقلب النظام الولى رأسا على عقب وتبطل الحرب بين الشعوب، وإلا انهارت أسس الحضارة كلها. وهنا قد نسأل: لماذا إذن يتشبث الناس بنظام فاسد، مخرب للحياة البشرية وخيرها؟ لماذا لا يجمعون على إنشاء نظام دولى يكون أساسه العدل والقانون وتكون أساليبه التحكيم السلمى؟. ويقدم الثقات جوابا على هذا السؤال فيذكرون سببين، وان يكن المرجح أن هناك أسبابا أخرى غيرهما: أما السبب الأول فهو التوزيع الحالى لموارد العالم الاقتصادية. فالأمم التى جاءت متأخرة فى ميدان التزاحم على امتلاك المستعمرات تأبى أن تستأثر الدول القديمة بكل المناطق المنتجة الحافلة بالخيرات فى أصقاع الكرة الأرضية. فالذين «ليس عندهم» يحسدون الذين «عندهم». وهم يرون أن المستعمرات ومناطق النفوذ «تحقق غرضا مثلثا من حيث إنها تعتبر أسواقا لتصريف المنتجات، واماكن لاستثمار رءوس الأموال، وموارد هامة للمواد الخام». وهذه الدول معتزمة أن تنال نصيبها من مغانم العالم وخيراته. إن لم يكن بالمفاوضات فبالقوة.

وجود دول مستقلة ذات سيادة:

أما السبب الثانى لهذا الإضراب فى الموقف الدولى الحاضر

ونشوب الحرب بين وقت وآخر. فهو وجود الدول المستقلة ذات السيادة التى تدعى كل منها - فى حالة قيام نزاع مع أخرى - أنها الحكم فى قضيتها. فكل أمة تطالب، لكى تحتفظ بحريتها كاملة: بسلطة إباحية، وحق فى تقرير إعلان الحرب على جارتها مسوقة بدافع أمنها الداخلى أو شرفها القومى. ولم تدرك الأمم بعد أن هذا الطريق لا يؤدى إلى الحرية، بل إلى الجنون والاضطراب. ذلك لأن الأمة - كالفرد - لن تجد حريتها إلا داخل نظام من قواعد الآداب المنظمة والخدمة المتبادلة. ومن أقبح أخطاء المدرسة السياسية ذات الأفكار الحرة أن تقرن «الحرية» باستقلال كل أمة، كبرت أو صغرت، دون أن تفطن إلى أن الأمم يعتمد بعضها على بعضها ولا يمكن أن تعيش الواحدة بمعزل عن الأخرى.

أساس نظام دولى جديد:

لذلك لا يسعنا إلا أن نأبى قبول عقيدة «ترولينش» وغيره ممن يقولون إنه ليس فى الإمكان إقامة أى نظام دولى. على أننا لا نغفل فى الوقت نفسه الحقيقة الراهنة فى أن إيجاد هذا النظام الدولى الدائم المرغوب فيه معلق على حل المشكلتين الخطيرتين: ألا وهما عدم المساواة فى التوزيع الاقتصادى،

واستقلال الدول استقلالا مطلقا بدون قيد ولا شرط. والأساس الوحيد الذى يصح أن يقام عليه نظام عالمى جديد هو أساس العدالة والخدمة المتبادلة والفرص المتساوية. فالمشكلة اقتصادية وسياسية معا، وكل حل يتجاهل أحد هذين العاملين لا يبلغ القصد المروم.

بعض الأسباب:

ولنبحث أولا الناحية السياسية من المشكلة: وترى لماذا وقف تطور الجماعة عند طور الدول المستقلة القائمة كل منها على انفراد؟ وما السبب الذى يحول الآن دون التقدم خطوة أخرى إلى الأمام فى سبيل هذا التطور المنطقى لإنشاء علاقات دولية ملائمة فى وضع من الأوضاع؟ أمامنا لأول وهلة سبب لا جدال فيه وهو صعوبة ترقية روح الولاء الحاضر نحو جماعة صغرى معينة بالذات، ليغدو ولاء شاملا للجنس البشرى قاطبة. فالناس ينظرون إلى «الأجانب» كما رأينا من قبل كأنهم أناس يخالفونهم فى أعمالهم وأساليب تفكيرهم. وتزداد هذه الصعوبة حدة بموقف الدول المستقلة ذاتها التى تعمل ناشطة بالتعليم وبالدعاية وبالصحافة على توسيع شقة الخلاف والفوارق بين الشعوب بدلا من إظهار الصفات والمصالح المشتركة التى يشترك فيها الجميع.

وثمة سبب آخر هو الدعوة -- فى سبيل تأييد نظام دولى إلى اتحاد دولى مشترك يمزج الشعوب مزجا، وهذا لا يشبع المطالب الحقة التى يفهو إليها العنصر أو «الشعب». وكما أنه لا يمكن تحقيق الوحدة الوطنية فى الأمة الواحدة إذا تجاهلنا حقوق الفرد أو الجماعات الحرة داخل الأمة، كذلك لا يمكن إقامة نظام دولى دائم إذا تجاهلنا مطالب الشعوب والعناصر المختلفة.

شروط النظام الدولى الجديد:

وكل نظام دولى مقدر له البقاء والدوام والصلاح لا بد من توفر عوامل ثلاثة فيه، ونقول هذا متخذين تشبيها من الدولة ونظامها. أما هذه العوامل فهى أولا: مجموعة من القانون الدولى ملائمة، وثانيا سلطة تملك حق تنفيذ هذا القانون، وثالثا، وهو المهم، نفسية دولية مشتركة تربط الجزء الأكبر من الجنس البشرى برغبة فى نجاح هذا النظام. ولا شك أنه لم يتوافر حتى اليوم واحد من هذه العوامل الثلاثة توافرا ملائما. ونظم القانون الدولى الحاضرة ناقصة يداخلها كثير من الثغرات. فمحكمة العدل الدولية المستديمة فى لاهاى تجمع يهئة لها سلطة التأويل القانونى فى المعاهدات الدولية

ومخالفاتها، ولكن ليس ثمة هيئة تستطيع تنفيذ أحكامها وقراراتها. فالدول قد ترضى أن تعرض منازعاتها مثل هذه المحكمة، وأن تقبل قراراتها مهما تكن: ولكن قبولها هذا اختيارى محض، وأن رفضتها فلا سبيل إلى تنفيذها. ومرد هذا كله أن الأمم لا تثق بعضها من بعض، وهى ليست متأهبة أن تضع الشئون التى تمس أمنها وكرامتها تحت سلطة خارجية؛ وهى لم تشعر بعد أن وحدة الجنس البشرى أقوى من الانقسامات الطبيعية بين الأمم والأجناس. وفى هذا يقول الأستاذ كرى: «إن الذى يعوز الجماعة العالمية هو الآراء المشتركة، والولاء المشترك، والمقاصد المشتركة، والهيئات المشتركة - التى تعبر عن هذه الآراء والولاء والمقاصد.

بزوغ قوى دافعة:

ومن الشروط الضرورية التى يجب توفرها لبناء أى نظام دولى أن يكون لذلك النظام أسلوب أو أداة ملائمة لمعالجة التطورات الحتمية فى الموقف العالمى التى لا بد من حدوثها فى سير التاريخ. فالأمم تنهض وتسقط بطريقة تكاد تكون خفية غامضة. وتبزغ فى بعض رقاع الكرة الأرضية على غير انتظار قوى دافعة عاملة وتطالب أن يعترف بها بين المؤسسات

السياسية للجنس البشرى. فإذا لم تكن هناك وسيلة منظمة لتتناول هذه القوى وتسمو بها إلى اتجاهاتها المعقولة أو تجد لها المخارج الميسورة، فإنها لا بد تكتسح أمامها النظام السياسى القائم، وتختط لنفسها مسالك أخرى حتى تنهك قواها على مر الزمن. وإلى الفشل فى تقدير هذا العامل يرجع قسط كبير مما نشاهده فى العالم اليوم من اهتزاز وعدم استقرار فى النظام الدولى.

الفصل السابع
العلاقات الدولية (تابع)

(١) اقتراحات لإنشاء نظام دولى - عصبة الأمم

حين نبحث فى كتابات الكتاب السياسيين المعاصرين، نجدهم يعرضون على الأقل ثلاثة اقتراحات لإنشاء نظام دولى، كحلول كلية أو جزئية لهذه المشكلة. وأول اقتراح يقوم على تعديل الفكرة التى تضمنها عهد عصبة الأمم، وهى الأثر الطبيعى الناشئ عن التطورات التى أمكن تحقيقها حتى الآن فى النظام الدولى. وعند بحث هذا الاقتراح لا بد لنا من التفكير فى أسباب نجاح العصبة وفشلها منذ سنة ١٩١٩، وليس هنا مجال التحدث عما أصابته عصبة الأمم من توفيق فى تحقيق التعاون الدولى فى المسائل الثقافية والاجتماعية والطبية والخيرية، ولا حاجة بنا إلا أن نشير مجرد إشارة إلى ما فعلته عصبة الأمم فى منع بعض الحروب، مثل الحرب التى كانت توشك أن تضطرم بين بولندا وليتوانيا على امتلاك مدينة ڤالنا،

أو الحرب التى كانت توشك أن تضطرم بين اليونان وبلغاريا فى سنة ١٩٢٥، وذلك لأننا مغيبون هنا بتحرى أسباب فشل عصبة الأمم فى تحقيق رسالتها:

السيادة القومية المطلقة

المفروض أن عصبة الأمم بدأت وهى مسندة بأفضل المقاصد والنيات. فقد جاء فى مقدمة العهد ما يأتى:

«يوافق المتعاقدون على عهد عصبة الأمم، رغبة منهم فى ترقية روح التعاون الدولى وتحقيق السلام والأمن فى العالم عن طريق القيام بالتزاماتهم فى عدم الالتجاء إلى الحرب، وتوليد العلاقات الشريفة العادلة الحرة بين الشعوب، وتوطيد مقتضيات القانون الدولى كقاعدة التعامل بين الحكومات، وتأييد أسباب العدالة واحترام الالتزامات الناشئة عن المعاهدات بين الدول». ولا شك أن النوايا التى انطوت عليها هذه الألفاظ النبيلة جديرة بالإعجاب. فلماذا فشلت عصبة الأمم؟ نعتقد أن هذا الفشل يرجع إلى خمسة أسباب رئيسية على الأقل:

أولها هو الذى أطلق عليه المرحوم اللورد لوثيان عبارته المأثورة «ذلك العنصر الشيطانى فى الموقف الدولى بين الأمم

المتحضرة» ؛ ويقصد مبدأ السيادة القومية المطلقة. ولعل هذا مرده ذلك الاهتمام الشديد الذى طلعت بوادره فى خلال الحرب العظمى (من سنة ١٩١٤- ١٩١٨) بمنح كل الأجناس والشعوب حقها فى تقرير مصيرها. وقد ظهر هذا المبدأ فى أداة العصبة، من حيث إن قراراتها لم تكن لتنفذ إلا إذا كانت بإجماع الآراء فى مجلس العصبة وفى جمعيتها العمومية. ومعنى هذا أن احتفظت كل أمة فى نهاية الأمر بحقها فى قبول أو رفض أى قرار أو عمل ذى صبغة دولية. وكان هذا هو المظهر الوحيد الدال على احتفاظ كل أمة بحريتها الكاملة. وواضح أن نظاما دوليا لن يمكن أن يتوطد على هذا الأساس.

الاحتفاظ بالحالة الراهنة

وسبب مهم آخر لفشل العصبة النسبى هو رغبتها الملحة فى الاحتفاظ «بالحالة الراهنة» فى الشئون الدولية. فإن العصبة لم توجه إليها مهام النقد والتعبير فقط من بعض الشعوب بسبب علاقتها المؤسفة بمعاهدة فرساى، بل إن المادة العاشرة من العهد تقول بصراحة: «يتعهد أعضاء العصبة أن يحترموا سلامة جميع الأمم المثلة فيها واستقلالها السياسى وصيانته من كل اعتداء خارجى. وفى حالة وقوع مثل هذا الاعتداء أو التهديد أو

خطر الاعتداء، يقرر المجلس الوسائل التى يجب القيام بها لتنفيذ هذا الالتزام». وبعبارة أخرى فهم من عهد العصبة أنها أنشئت للإبقاء على الموقف الدولى كما كان فى سنة ١٩١٨ - ولا ننكر أن المادة التاسعة عشرة من العهد قد أفسحت الامل فى وضع تدابير أفضل: فقد نصت على أنه «يجوز للجمعية أن تنصح من وقت إلى آخر بإعادة النظر فى المعاهدات التى بطل تطبيقها والأحوال الدولية القائمة التى يخشى من بقائها على السلام فى العالم» ولكن الأمر الواقع أن شيئا لم يتم من هذا القبيل.

خطر الجيوش القومية:

وسبب ثالث لفشل العصبة هو أن أداتها لمنع الاعتداء لم تكن ملائمة فعالة. فلم تكن تمتلك موارد حربية، لذلك استندت فى تنفيذ قراراتها إلى الجيوش والأساطيل والقوى الجوية فى الول الممثلة فيها. ومعنى هذا - كما قال السر وليم بيفيردج «إن القوة اللازمة لتنفيذ العدالة بقيت فى أيدى الذين قد يتحدون هذه العدالة أنفسهم. ثم إن سياسة نزع التسلح، وهى من الأسباب التى أنشئت من أجلها عصبة الأمم: قد اصطدمت بسياسة أخرى فى برنامج العصبة وهى سياسة السلامة

الاجتماعية. وأيضا قد ينشأ فى كثير من الحالات تصادم بين مطالب العدالة وبين السياسات القومية التى تتبعها الدول المكلفة تنفيذ هذه العدالة». ومما يجب ذكره أن العصبة قد استندت إلى تطبيق العقوبة الاقتصادية كخطوة أولى ضد الدولة المعتدية، ولم يكن معروفا بصفة عامة أن العقوبة الاقتصادية هى فى الواقع بمثابة حرب. وكان هناك خطر آخر لا يخفى، فإن الحروب المحلية على مقتضى هذا العهد قد تتطور سراعا لتصير حربا عالمية.

عدم وجود المبادئ الأدبية المشتركة، والنفسية Ethos الدولية المشتركة:

وسبب آخر - ولعله أهم هذه الأسباب كلها - يعزى إليه فشل عصبة الأمم، هو عدم وجود روح دولية بالمعنى الصحيح، ونفسية مشتركة، ومبادئ أخلاقية واضحة فى علاقات الشعوب بعضها ببعض. وقد عبر السرنيفل هندرسن وزير بريطانيا فى برلين قبل الحرب فى كتابه «مهمة فاشلة» عن عقيدته هذه فقال: «إن نظاما مثل عصبة الأمم لن يكون حقيقة عملية ما لم يتحقق التعادل بين الدول فى فهم المبادئ الأدبية، وما لم تتغلب مبادئ الآداب والأخلاق والعدالة المطلقة على ما

يسمونه مبادئ السياسات العليا والمجاميع السياسية». والواقع أن العصبة تألفت من مندوبين عن الدول، لا مندوبين عن الشعوب، وقد عنى أولئك المندوبون السياسيون بتنفيذ التقاليد الدبلوماسية التى سادت القرن التاسع عشر، وحصروا أفكارهم وجهودهم فى هذه السياسات القوية العليا. وبعد فلا يمكن فصل السياسة عن الأخلاق أو عن القيم الروحية. وما دام لم تقم بين الشعوب مبادئ أخلاقية روحية مشتركة، فلا عجب أن لا يتحقق حتى الآن نظام دولى ثابت.

أهمية النظام الاقتصادى:

وقد يقال أخيرا إن عصبة الأمم فشلت لأنها لم تعن العناية الواجبة بالعوامل الاقتصادية الاجتماعية كعوامل لها خطورتها فى تقرير العلاقات الدولية. فليست الاضطرابات الاجتماعية داخل الدولة هى وحدها التى تخلق القلق الدولى، ولكننا نعتقد - كما أسلفنا القول - أنه لن يقوم نظام عالمى سليم ما لم تتوطد العلاقات الاقتصادية بين الدول الممثلة فى هذا النظام. ولقد أفلح مكتب العمل الدولى بعصبة الأمم فى توجيه الرأى العالمى إلى بحث بعض المظالم الاجتماعية والاقتصادية الصارخة، فمهد بذلك السبيل لبعض الشرائع الجديدة

التقدمية، ولكن العصبة نفسها لم تفلح فى تأسيس نظام سياسى فى العلاقات الدولية على أسس اقتصادية دولية عادلة. ومجهودها الوحيد الذى بذلته لعقد مؤتمر اقتصادى عالمى باء بالخيبة المرة.

(٢) مشروعات الاتحاد التعاهدى

وإذا كانت عصبة الأمم فى وضعها الحالى قد فشلت فى تحقيق أغراض مؤسسيها، فأى نظام آخر يمكن الاستعاضة به عنها؟ كثيرون من المفكرين السياسيين فى هذا العصر يبشرون بمشروع قوامه إنشاء اتحاد تعاهدى بين الشعوب. وقد شجعهم على ذلك ما صادفه «الاتحاد التعاهدى» من نجاح فى الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا وكندا وسويسرا، فاقترحوا أن الشعوب التى ترتبط معا بروابط مشتركة معينة ينبغى أن تؤسس فيما بينهما حكومة اتحادية تعاهدية تكون مسئولة عن مسائل معينة من الحكم، كالدفاع والسياسة الخارجية والاقتصاديات والمواصلات وإدارة المستعمرات، وتترك المسائل الأخرى للحكومات المحلية فى البدان المختلفة. وقد تتألف مثل هذه الحكومة الاتحادية من مجلسين للتشريع، وسلطة تنفيذ

وأخرى قضائية، ببعض الضمانات الدستورية الخاصة بشكل الحكم فى الدول المختلفة، وثمة فارق مهم بين هذا النظام الاتحادى وبين عصبة الأمم، وهو أن الحكومة المركزية لهذا الاتحاد ينتخبها المواطنون فى الدول المختلفة الممثلة فى الاتحاد، لا حكومات الدول نفسها، وبذلك يحق لكل إنسان أن يكون مواطنا فى الدولة الاتحادية وفى الوقت نفسه مواطنا فى الدولة المحلية.

نظرية المستر كليرنس ستريت:

وحين يبدأ هؤلاء المفكرون السياسيون فى تعيين الدول التى يحق لها الانضمام إلى هذه الحكومة الاتحادية، تظهر بينهم اختلافات الرأى. فالمستر «كليرنس ستريت» فى كتابه «الاتحاد الآن» يقترح أن يبدأ الاتحاد بالدول الآتية: الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وفرنسا، وكندا، وهولندا، وبلجيكا، وأستراليا، والسويد، وسويسرا، ودنمارك، وفنلنده، وأيرلندا، ونروج، واتحاد أفريقية الجنوبية، ونيوزيلند - ويعلل الأستاذ «كرى» هذا الانتخاب فى كتابه «حالة الاتحاد التعاهدى» بقوله: «إن هذه المجموعة من الدول تؤلف نواة ملتحمة جغرافيا وثقافيا وتجاريا وسياسيا وتاريخيا». ويجب أن نذكر هنا أن المستر

ستريت يصر على الحكم الديمقراطى فى كل وحدة كشرط أساسى للدخول فى هذا الاتحاد الجديد.

نظرية السر وليم بيفردج:

على أن بعض المفكرين يخالف المستر ستريت فى قائمة انتخابه، فلاسر وليم بيفردج مثلا بينما يسلم أن الحكم الديمقراطى فى كل وحدة يجب أن يكون شرطا أوليا لمشروع الاتحاد، فإنه يرى إبعاد الولايات المتحدة الأمريكية من هذه المجموعة وإدخال ألمانيا بدلا منها، على أساس أن المشكلة الأولية الحاضرة هى قبل كل شيء مشكلة أوروبية، فلماذا نجر الولايات المتحدة لإصلاح التوازن فى أوروبا. أما ألمانيا فإنه يدخلها فى الاتحاد خشية أن ينظر إليه كمجموعة من الدول خلفت لتناهض ألمانيا وتعاكسها. ولكنه يصر على أن تقوم فى ألمانيا بعد الحرب حكومة ديمقراطية كشرط أساسى لقبولها.

نظرية الأستاذ أرنست باركر:

وآخرون أمثال الأستاذ أرنست باركر يذهبون إلى أن العامل الأولى فى أى اتحاد من الشعوب ليس سياسيا ولا ثقافيا، بل هو جغرافى واقتصادى. ولذلك ينصح أن ينضم إلى هذا الاتحاد كل ممالك أوروبا، لا الشعوب الديمقراطية فقط. وهو يستند فى

نظريته هذه إلى أن أوروبا تؤلف وحدة اقتصادية منفردة. والمملكة الوحيدة التى يستبعدها من الاتحاد هى روسيا؛ وذلك لأنها ليست بعد متزهبة للدخول فى مثل هذا الاتحاد. وهو يسترعى النظر بحق إلى أن الحدود القومية القائمة الآن فى أوروبا قد أكل عليها الدهر وشرب؛ لأنها من مخلفات التاريخ السابق الذى قام على تنازع القوة بين الدول المتحاربة. على أن الأستاذ فى نظريته لم يغفل قيمة الثقافة المشتركة كرابطة يتماسك بها هذا الاتحاد ويتضام، ولكن هذه فى نظره ثانوية إذا قيست بالاعتبارات الاقتصادية.

آراء أخرى فى الاتحاد:

ويرى كثيرون من الباحثين فى الموقف الدولى أن هذه المقترحات ليست عملية، وأنها مثالية بعيدة المنال. لذلك يذهبون إلى أنه يجب أن تكون «الاتحادات» فى الوقت الحاضر على الأقل إقليمية، أى تؤلف مجاميع الدول المتجاورة التى ترتبط بروابط مشتركة فى الثقافة والتجارة والمصالح الجوهرية. وهم يأملون مثلا فى إنشاء اتحاد من دول سكندناوه، أو من البلدان العربية الإسلامية فى الشرق الأدنى؛ أو من جمهوريات أمريكا اللاتينية الجنوبية. ويذهب آخرون إلى

إنشاء مجموعة أنجلوسكسونية تضم بريطانيا العظمى وإمبراطوريتها والولايات المتحدة الأمريكية وربما أيضا جمهوريات أمريكا الجنوبية.

هل الديمقراطية شرط أساسى للانضمام إلى الاتحاد:

وحين نستعرض أمام أنظارنا هذه النظريات المختلفة عن الاتحاد، تدور بأخلادنا فكر كثيرة. لقد رأينا بعض الكتاب يتطلبون قيام حكومة ديمقراطية كشرط أساسى للانضام إلى الاتحاد الذى يفكرون فيه: ويذهب السر وليم بيفردج إلى حد القول بفرض الحكم الديمقراطى فرضا على ألمانيا بعد الحرب، لتكون صالحة للانضواء تحت علم الاتحاد الأوروبى. ولكن قد نسأل هنا - بحق - هل الفكرة الديمقراطية تنسجم وتوائم التقاليد اللوثرية المتأصلة فى ألمانيا، وهل الحكومة الديمقراطية المفروضة قسرا على هذا النحو تحوز قبولا ورضى، وتقوى على الثبات والبقاء؟ وحتى فى البلدان التى تشتد فيها النزعة الديمقراطية نشاهد اليوم تحولا عن الديمقراطية الصرفة، وجنوحا إلى تجربة نوع آخر من الحكم الذى يتمتع فيه أصحابه بمزيد من السلطان، وإن لم يكن هذا الميل ينطوى بالضرورة على قبول الفلسفة الاستبدادية المطلقة. وهب أن دولة

ديمقراطية الآن انضمت إلى هذا الاتحاد المقترح، ثم رأت فيما بعد أن تغير نظامها السياسى، فهل يتحتم عليها الخروج من الاتحاد، أم تمنع بالقوة من تغيير شكل حكومتها؟ هذه بعض الصعاب التى تواجه الباحث حين يفكر فى رأى القائلين بتوفر الحكم الديمقراطى كشرط أساسى للانضمام إلى الاتحاد المقترح.

هل الاتحاد كاف فى حد ذاته؟

ومن المشاكل الأخرى التى يجب مواجهتها موضوع العلاقة بين الاتحاد أو مجاميع الدول المتحدة وبين الدول الباقية فى عزلتها. فقد نسأل ما هى الأداة التى يقترحها أنصار الاتحاد الدولى لمعالجة المشاكل التى هى بحكم الضرورة دولية، وكيف يجتنبون الأخطاء التى اقترفت فى عهد عصبة الأمم؟ وهناك أسئلة لم يستطع أحد حتى الآن الإجابة عنها أجوبة مقنعة. فإذا بقيت الدول الخارجة عن الاتحاد محتفظة بسيادتها القومية المطلقة، واذا عجز أصحاب الشأن فى الاتحاد دون إيجاد وسيلة لعلاج القوى الجديدة الدافعة التى قد تبزغ داخل الاتحاد أو خارجه، وإذا لم يوجد مجلس عالمى فيه من القدرة والكفاية ما يمكنه من حل المشاكل السياسية والاقتصادية حلا

عادلا مكفولا، تلك المشاكل التى لا يمكن حلها على أساس الانصاف إلا بعمل دولى مشترك - فإن الأخطار القائمة الآن، والتى تهدد العلاقات الدولية بالانهيار، تبقى جاثمة أمامنا. ولعل من الأسباب التى حملت أنصار الاتحاد على عدم الاهتمام بهذه العوامل، هو أن متجهات افكارهم قد انحصرت بالأكثر فى المشاكل المباشرة التى خلقها الموقف الأوروبى الحاضر.

(٣) فكرة دولة عالمية

وأما الاقتراح الثالث لإنشاء نظام عالمى، فهو إنشاء دولة عالمية. ويخيل إلينا لأول وهلة أن هذه الدولة العالمية هى النتيجة الطبيعية المنطقية للتطور الذى ساد التاريخ فى القرون الأخيرة فى قيام الوحدات السياسية الكبرى. فكما أن الولايات الصغرى فى ايطاليا وألمانيا قد اجتمعت وتآلفت فى القرن الأخير لإنشاء نظام سياسى موحد فى كل من البلدين، كذلك يقترحون أن تتحد كل الدول السياسية المستقلة القائمة الآن (ويبلغ عددها نحو أربع وخمسين دولة) فى دولة عالمية واحدة. وعلى مقتضى هذا الاقتراح تتركز كل وظائف الحكم فى أيدى حكومة واحدة تنتخب على أساس مبادئ برلمانية، ولا يترك للدول المنفردة إلا مسائل الإدارة المحلية.

هل مثل هذه الدولة ممكنة عمليا؟

ولعله من الممكن أن تتحقق على مر الزمن هذه الدولة العالمية، على أن هناك أسبابا قوية تبعث على الارتياب فى إمكان تحقيقها فى هذا الطور الحاضر من الفكر الإنسانى والتطور السياسى. فإنه لمن المشكوك فيه كثيرا أن ترضى الدول - قبل نضوج الفكرة الدولية والإخاء الإنسانى نضوجا تاما - بذل تضحية كهذه تنطوى على أن تسلم تسليما تاما فى استقلالها القومى - لا إلى مجموعة من الدول تماثلها فى التفكير، بل إلى خليط غير منسجم من دول العالم. وهناك أيضا خطر نخشاه، هو أن تركيز مثل هذه القوة الهائلة فى أيدى حكومة مركزية قد يكون تجربة لها، فتحتضن روحا استبدادية مطلقة ظالمة. وهنا قد يصح لنا أيضا أن نتساءل فيما إذا كان من الميسور لفئة معينة من الناس مهما بلغت كفايتها أن تدير شئون ألفى مليون من أبناء البشرية، وأن تتوافر لدى الحكومة المركزية العالمية المعرفة الكافية بالحاجات الخاصة التى تتطلبها كل رقعة من رقاع الأرض. ألا تنوء مثل هذه الحكومة يحملها الباهظ وتبعاتها الثقال؟ هذا فضلا عن أن الحكومة المركزية فى الدولة العالمية الواحدة يعاكس تيارات الشعور القومى والعنصرى التى تندفع قوية فى هذا العنصر، وليس من

الميسور أن تكون موضع الرضى والتعضيد العام. وثمة صعوبة أخرى، هى أن الدول القائمة الآن قد بلغت أطوارا مختلفة غير متعادلة فى التطور الاقتصادية والسياسى والثقافى والروحى؛ ولا يسهل عليها، وهى فى هذا المراتب المتفاوتة، أن تستقر على نظام سياسى موحد.

(٤) الخاتمة

ومما رأينا من اتجاهات الفكر المعاصر فى المسائل الدولية، سواء أكان مطلقا أو ديمقراطيا، نستنتج - على الرغم من الفوارق الأساسية فى السياسة والأساليب - أن الكل متحدون فى الشعور بالحاجة إلى نظام عالمى جديد. فالدولة الاستبدادية المطلقة مثل ألمانيا قد تحلم بالسيادة العالمية، أو بتقسيم العالم إلى «مناطق نفوذ» تحت إشراف قليل من الدول الكبرى. وقد يترقب الشيوعيون فى شوق ولهفة حلول اليوم الذى يخضع فيه العالم لحكم طبقات العمال. وقد يناصر المفكرون الديمقراطيون نظام عصبة الأمم، أو الاتحاد التعاهدى، أو الدولة العالمية. على أن الكل مهما اختلفت اتجاهات تفكيرهم مجموعون على أن النظام الحالى القائم على السيادة المطلقة لأربع وخمسين دولة مستقلة لا يمكن أن يدوم، وأنه لا بد من

إنشاء نظام جديد من نوع ما. ولعل الدول الاستبدادية المطلقة قد أدركت أكثر من الدول الديمقراطية، أن الطور الحاضر الذى بلغته الحضارة الحديثة فى التطور الاقتصادى يصيح ويستغيث لتنظيم العلاقات الدولية، وأن الحرية السياسية التى تستمتع بها الدولة المستقلة لا قيمة لها إلا إذا اقترنت بما يضمن لها التقدم الاقتصادى، وإلا كانت مجرد حرية تؤدى إلى المجاعة. والحق أن ثمن الحرية السياسية باهظ جدا إذا اشتريت بهذا الاضطراب الدولى وتلك الحروب تضطرم الواحدة إثر الأخرى. وهل تستلزم الحرية السياسية حقا هذه النتيجة المفجعة المخربة؟ إن الذى نفتقر إليه اليوم هو فهم جديد لمعنى الحرية الحقة فى الشئون الدولية.

معنى الحرية فى العلاقات الدولية:

والحرية لأية أمة لا يمكن أن تكون مقصورة على الميدان السياسى، بل يجب أن تشمل أيضا مظاهر الحياة الاقتصادية والثقافية والفكرية وحتى الروحية. وفكرة السيادة والتسلط فى أى ميدان من ميادين الحياة الإنسانية يجب أن تنبذ نبذا. والحرية لا تنسجم مع الاستبداد السياسى، ولا مع الاستغلال الاقتصادى، ولا مع التسلط الثقافى، ولا مع القيود الفكرية،

ولا مع إنكار حرية الضمير. على أن الحرية من الناحية الأخرى ليس معناها الفوضى أو الإباحية. فحرية الأمة الواحدة لا تصطدم بالضرورة مع حرية الأمم الأخرى. بل على نقيض ذلك من المشكوك فيه كثيرا أن تبلغ اية أمة حريتها الحقة إلا داخل نظام دولى سليم تراعى فيه حقوق سائر الأمم. ذلك لأن الحرية تنطوى على النظام والتعاون وإلا كان الأمر فوضى، والفوضى تفسد أمور الحرية فى أية أمة. واذا كانت الحرية إباحية فإنها لا تؤدى إلا إلى الفساد والانهيار داخل الدولة، والى الكراهية والعداء خارجها. وتتطلب الحرية أيضا تقدير المبادئ الأدبية والروحية فى العلاقات الدولية، فإنه فى قبول هذه المبادئ وفى تفهم المسئوليات المتبادلة على ضوء الإرادة الإلهية، تستطيع الأمة، بل أية أمة، أن تجد الحرية التى تصبو إليها وتعتز بها. وبقى علينا بعد كل هذا أن نفصل مرة أخرى الشروط الملائمة التى يجب توافرها لإنشاء نظام دولى تصان فيه الحرية.

شروط النظام الدولى القويم:

وأول شرط يجب توفره لإنشاء نظام دولى ملائم مقيم هو رغبة، أو على الأقل استعداد، من جانب أمم الأرض للتعاون معا فى نظام يقبلونه. وينطوى هذا المبدأ الأساسى على أشياء

كثيرة: فهو يتطلب أولا أن يعترف الناس بإخائهم الإنسانى المشترك كعامل أقوى وأفعل من مؤثرات العنصرية أو القومية التى تولد الفرقة بين الشعوب. وينطوى أيضا على أن تكون فوارق الجنس والفكر والثقافة والاختبار والتطور الاقتصادى والسياسى، وسائل لإخصاب حياة الجنس البشرى بدلا من أن تكون مصدر نزاع وتنافر كما نراها اليوم. ويتطلب هذا المبدأ أيضا قبول بعض المبادئ المشتركة كأساس للأخلاق الدولية، مثل الحرص على المعاهدات وتنفيذ الالتزامات والاعتراف بشرعة القانون والعدالة كأساس للحياة الدولية، ونبذ القوة كأداة لتحقيق الأغراض. ومعنى كل هذا أنه يتحتم على الشعوب رغبة منها فى صون سلام العالم وخير البشرية قاطبة أن تتنازل عن جزء على الأقل من السيادة القومية التى تعتز بها وتعدل عن الادعاء بحقها فى فض مشاكلها الخاصة فى المسائل التى تمس مصالحها القومية أو هيبتها وكرامتها. وهذا يتطلب طبعا إقامة مؤسسة دولية ذات كفاية وتشريع ملائم ووظائف قضائية وتنفيذية يكون من واجبها أن تعنى قبل كل شىء بحل المشاكل والاختلافات بين الأمم على أساس العدالة والإنصاف، وأن يكون لها قوة نافذة المفعول لتنفيذ قراراتها.

ولكى تكون هذه المؤسسة الدولية ذات كفاية حقة لا بد لها أن تسن الشرائع والقوانين لمعالجة الحالات الطارئة، وأن تضمن أن تكون الهيئات السياسية منسجمة ومتمشية مع الظروف المتبدلة المتحولة. ثم يجب أن يسيطر على قراراتها وخططها شعور الوكالة الحقة وخاصة فى المسائل المتعلقة بالأقليات والأجناس الضعيفة التى لم تنل بعد حظا من الثقافة والحضارة. وعليها أن تقف موقف العناد والتصلب ضد كل لون من ألوان الاستغلال أو الظلم، وبذلك تتمكن من تقوية مبدأ الوكالة، وهو المبدأ الذى روعى من قبل فى نظام الانتداب فى عهد عصبة الأمم.

الحاجة إلى نظام عالمى اقتصادى:

على أن الاستعداد للاشتراك فى نظام سياسى لا يكفى فى حد ذاته، بل يجب أن تكون شعوب العالم متأهبة للاشتراك فى نظام اقتصادى أيضا. ونحن لا ننكر أنه بسبب الخوف من الأمم المتجاورة وفى ترقب الحرب القادمة، قد اضطرت الأمم إلى أساليب معينة تضمن لها استقلالها الاقتصادى واكتفاءها الذاتى. وكان من أثر هذا التصرف تسميم العلاقات الدولية. ولكن حتى بغض النظر عن الاعتبارات السياسية، فإن المسائل الاقتصادية لم تنل بعد حظها من

العناية ولم تعالج بروح الإخاء العالمى وشعور الوكالة والمسئولية نحو الآخرين. فإذا أردنا بزوغ فجر عصر جديد فى الشئون الدولية وجب على شعوب العالم أن تتفق على خير وسيلة لاستخدام موارد الطبيعة لصالح جميع البشر وهى موارد لا حصر لها، تتكاثر بلا انقطاع بسبب المكتشفات والمخترعات الحديثة، ويجب أن يكون فى العالم «اقتصاد منظم» لا للحرب فقط بل للسلام أيضا، ولا لهذا الجيل فقط بل للأجيال المقبلة أيضا. وهذا وحده يتطلب نوعا من أنواع الإدارة الدولية لموارد العالم وهى إدارة، وإن بدت سياسة فى لونها، فإنها لا تقوم كلية على الاعتبارات الساسية بل على العوامل الاقتصادية. ويتجه التفكير فيها إلى تحقيق الخير للجنس البشرى بأسره. وما دام الأفراد والجماعات والأمم تشعر أنها تستغل فى الميدان الاقتصادى فإن الحرية السياسية والنظام الدولى لا يكونان فى نظرها إلا مجرد ألفاظ عاطلة عن المعنى.

النظام الدولى وحرية الفرد:

ومن الأمور التى تستحق عناية خاصة فى هذا البحث أنه من المتعذر إقامة نظام دولى سليم يضمن حرية الشعوب داخل نظام قوامه الخدمة المتبادلة والمسئولية، ما لم نضمن

فى الوقت نفسه الحرية للأفراد والجماعات داخل نطاق كل أمة. فإنه متى وجد ظلم اقتصادى أو اجتماعى أو قانونى أو سياسى داخل أمة. فإنه قد يؤدى فى أى وقت مباشرة أو غير مباشرة، إلى فوضى دولية، فلا الفرد ولا الجماعات بين النظام الدولى وبين الحرية الفردية هو الذى حمل المفكر العميق تقدر أن تستمتع بقسطها الكامل من الحرية. وذلك الارتباط الوثيق هو الذى حمل الإنجليزى «ويلز» على أن يضع مؤخرا إحصائية جديدة لحقوق الإنسان يريد أن تقبلها جميع الأمم كشرط ضرورى للانضمام إلى أى نظام عالمى. وتوقيع هذه الوثيقة المتضمنة هذه الحقوق يماثل فى عرف القانون الدولى إمضاء وثيقة الاستقلال الإنكليزية Magna 'harta) ووثيقة الحقوق فى تاريخ الحرية الإنكليزية. وكل نظام دولى ثابت يجب أن يقوم على أساس الاعتراف بحقوق الأقليات سواء أكانت أقليات لغوية أو عنصرية أو سياسية أو دينية، وأن تقبل كمبادئ أساسية حقوق الفرد الأولية التى يستطيع بها، كما قلنا فى فصل سابق، استكمال شخصيته الكاملة فى خدمة اختيارية مع زملائه بنى الإنسان.

المشكلة روحية:

ولو قبلت شعوب العالم اليوم أن تشترك فى مثل هذا النظام السياسى والاقتصادى الجديد، لأمكن فى غير عناء تبسيط تفصيلاته ووضع الأداة اللازمة لتنفيذه. ولكن هل شعوب العالم متأهبة فى الواقع لاتخاذ مثل هذه الخطوة؟ فى سبيل تنفيذ هذا النظام تقوم عقبة الأنانية القومية فى الشعوب وسوء الظن الكامن بعضها نحو بعض. وما بقى هذا الموقف العقلى الفكرى، فإنه لا يمكن إنجاح هذا النظام الدولى المرغوب فيه. ومن ثم نرى أنفسنا مسوقين إلى الاعتراف مرة أخرى بأن مشكلة «النظام والحرية» روحية فى نهاية الأمر. ولا يمكن لأية فلسفة مادية أو إنسانية أن تحلها حلا مرضيا، فإن مجرد تزايد الثروة والرغبة فى تمجيد الإنسان لا تقدر من تلقاء ذاتها أن تشجع الناس على أن يعيشوا معا فى انسجام واتفاق. وهم على نقيض ذلك يجنحون إلى اتخاذ الفوارق العنصرية والقومية والاجتماعية أداة لتوسيع شقة الخلاف. وإنه حينما يدرك الأفراد والشعوب معنى النظام الروحى الخالد، حينذاك يرتضون بذل نفوسهم طواعية واختيارا فى سبيل خدمة إخوانهم، وهى كما رأينا من قبل الشرط الأساسى للحرية الحقة

والأساس الوحيد للحياة الناجحة. المنظمة وأما إذا ظلوا منكرين هذا النظام الروحي وراغبين عن نتائجه وما ينطوى عليه، فإنه يتعذر عليهم تحقيق أى نظام سياسى أو اقتصادى.

النظام الروحى والعلاقات الدولية:

فما هى إذا العوامل البارزة فى هذا النظام الروحى، وما الذى تنطوى عليه فى العلاقات الدولية؟ إن الإخاء البشرى واعتبار الناس كلهم أبناء للأب السماوى الواحد هو المبدأ الأول الذى يجب مراعاته، فإن فيه القوة الكافية لكسر الحواجز العنصرية والقومية والاجتماعية: بل أقول لتحويلها وتوجيهها إلى قوة إيجابية بانية. وهذا المبدأ هو الذى يجعل الناس يشعرون بوحدتهم واعتمادهم بعضهم على بعض، وبذلك يأبون على أنفسهم أن يتفرقوا إلى جماعات سياسية أو اقتصادية متعادية.

وأما المبدأ الثانى فهو الاعتراف بوجود الله. واعتقادنا أن هذا المبدأ يمكن الشعوب بل يرغمها على أن تقبل ما تنطوى عليه النواميس الروحية والأدبية فى علاقتها المتبادلة بعضها مع بعض، وهذه النواميس متأصلة ومستمدة من طبيعة الله وإرادته. فلأن الله هو إله الحق، تضطر الشعوب إلى توجيه علاقاتها الدولية بروح الإخلاص والحق والعيوف عن الكذب

والخداع والدعاية المؤذية. ولأن الله هو الكائن الأسمى والأعلى تضطر الشعوب أن تحترم شخصيات الآخرين مهما كان لونهم أو عنصرهم أو درجة ارتقائهم. ولأن الله هو رب التاريخ وملك الملوك ورب الأرباب تضطر الشعوب أن تخضع مصالحها القومية لإرادته السامية العليا. ولأن الله هو إله المحبة ولأن المحبة تنقذ وتفتدى تضطر الشعوب إلى التسليم بأن حياتها القومية لن تستنقذ إلا بالحيدة عن البواعث الأنانية والاعتصام بالأغراض النبيلة وخدمة الآخرين والتسامح وغفران سيئات الأعداء كما غفرت لها سيئاتها. بهذا كله يكون للحياة القومية معنى جديد، ويتجه التعليم القومى اتجاها سليما صائبا. هذه على الأقل بعض العناصر الجوهرية فى النظام الروحى.

الحاجة إلى تجديد روحى:

والطريقة الوحيدة الحاسمة لضمان حرية الفرد والأمة هى السعى لتقوية وتعميق شعور التقدير لهذا النظام الروحى الخالد وهذا أيضا من الله. فهو وحده الذى يقدر أن يغير قلوب الأفراد والشعوب. وفى الآونة الحاضرة ليس ثمة إلا عدد محدود من الشعوب المستنيرة المثقفة متأهبة للدخول فى هذه

المغامرة المجيدة وإنشاء نظام سياسى واقتصادى جديد مدموغ بالحرية الكاملة. أما الشعوب الأخرى التى ترغب فى السيادة والسلطان والتى تعتنق الأساليب المستبدة الجائرة فهذه لا بد من كبح جماحها بالحرب إن اقتضى الحال -- كما يعتقد الكثيرون - للحيلولة بينها وبين تدمير النظام الناشئ الجديد. على أن القوة لن يمكن أن تغلب الروح الشريرة بالرقى والتعاويذ، ولا أن تجعلها شعوبا هادئة قانعة راضية أن تشترك فى النظام الجديد. ولعل المصلحة الخاصة تكون الباعث الأول الذى يجذبها إلى هذا النظام الجديد. ولكن المصلحة الخاصة فى نهاية الأمر لا تتفق وروح هذا النظام. ولا بد من تغيير فى القلب ووجهة النظر قبل الانضمام إلى هذا النظام. هذا على ما نعتقد هو الحاجة الملحة العاجلة التى نفتقر إليها فى هذا العصر -- تجديد روحى لا يتم إلا بوسائل روحية حينما يفتح الناس قلوبهم لروح الله ليستقر فيها، فيستخدمهم للتأثير فى إخوانهم الآخرين من بنى الإنسان.

الفهرس

- تـقـديم 5

*** الفصل الأول:**

- الـفـرد والجـمـاعـة 9

*** الفصل الثانى:**

- مـاهـيـة الدولـة وطـبـيـعـتـهـا 25

*** الفصل الثالث:**

- الـفـرد والـدولـة 43

الفصل الرابع:

- الـفـرد والدولـة أيـضـا 65

*** الفصل الخامس:**

- معـنـى الحـريـة 75

*** الفصل السادس:**

- الـعـلاقـات الـدولـيـة 89

*** الفصل السابع:**

- الـعـلاقـات الـدولـيـة (تـابـع) 111

الحرب القائمة الآن ليست حربا بين الجيوش المتقاتلة وحسب ولكنها نزاع محتدم بين نظريات وأراء في الحرية والعدالة تصدم بعضها بعضا.

وهذه النظريات تمس حياة الأفراد فبعضها يقدس الحرية الفردية ويحفظ للقيم الروحية الأدبية قدرها وقيمتها ويفسح المجال للشخصية الإنسانية أن ترقى وتبتكر في حدود القانون العام.

وبعضها الآخر يهدر كرامة الإنسان ولا يقيم وزنا للقيم الروحية ويجعل من الشخصيات الإنسانية ذرات صغرى في أداة هائلة هي الدولة بحيث تتجرد هذه الشخصية من حرية العمل والتفكير.

الغلاف ... د. خالد سرور

www.gocp.gov.eg
www.qatrelnada.com.eg
www.althaqafahalgadidah.com.eg
www.odabaaelaqaleem.com

الثمن : جنيهان