د. نايجل أشفورد

مبادئ لمجتمع حر



ترجمة وتدقيق

فريق منبر الحرية

حقوق الطبع محفوظة لمشروع منبر الحرية/ مؤسسة أطلس للأبحاث الاقتصادية

منبر الحرية

مشروع غير ربحي وغير حزبي يعمل في إطار المبادرة العالمية لمؤسسة "أطلس" من أجل دعم التجارة الحرة والسلام والازدهار بشراكة مع معهد كيتو في واشنطن العاصمة. وهو مشروع تعليمي يهدف إلى تقديم أدبيات الحرية والأفكار والدراسات المتعلقة بها لصنّاع القرار، والطلبة والمثقفين والمؤسسات العلمية والأكاديمية، ورجال الأعمال ووسائل الإعلام، وأية شريحة أخرى تعنى بالحرية في العالم العربي. وبغية تحقيق هذا الهدف، يقدم "منبر الحرية" ترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة، من كتب ومقالات ودراسات أكاديمية علمية، وتقارير، وأبحاث متعلقة بالسياسات. ومن خلال هذه الوسائل، يسعى "منبر الحرية" إلى تقديم النتاج الفكري العالمي المتعلق بالحرية الإنسانية للقارئ العربي، ليستأنس بها بوصفها بديلا للاستبداد ومصادرة الرأي والعنف السلطوي الذي هيمن على الأوطان والإنسان في العالم العربي.

www.minbaralhurriyya.org

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means without the prior permission of Minbaralhurriyya Team.

جميع الحقوق محفوظة لمنبر الحرية.

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، بأي شكل من الأشكال، إلا بإذن خطي مسبق من فريق منبر الحرية



حقوق الطبع محفوظة لـــ "المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية"

مؤسسة بحثية علمية عربية تأسست من طرف ثلة من الباحثين بغية المساهمة في إغناء الحركية البحثية في العالم العربي. ويأتي تأسيس هذا المركز في سياق التحولات التي تشهدها البنى المجتمعية في العالم العربي، وهي تحولات تتطلب المواكبة بالدرس والنقد والتحليل. كما يهدف المركز إلى تطوير ونشر المعارف الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي، والمساهمة في النقاش العام وتقديم أفكار جديدة ومقترحات لصناع القرار والباحثين، مستلهمين المعارف الإنسانية والنماذج والتجارب الناجحة على الصعيد العالمي.

www.arab-csr.org

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means without the prior permission of Arab Center for Scientific Research and Humane Studies Team.

جميع الحقوق محفوظة للمركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية.

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، بأي شكل من الأشكال، إلا بإذن خطي مسبق من فريق المركز

مبادئ لمجتمع حر

د. نايجل أشفورد

يشغل الدكتور نايجل أشفورد منصب كبير مسئولي البرامج بمعهد الدراسات الإنسانية بجامعة جورج ماسون في آرلينجتون بولاية فيرجينيا، وموقع المعهد على شبكة الويب هو: www.The IHS.org. وقد كان كبير محاضرين في السياسة وباحثًا ببرنامج جان مونيه للتكامل الأوروبي بجامعة ستافوردشاير بإنجلترا. وهو مؤلف مشارك أو محرر لكل من: «السياسة الأمريكية اليوم» (مانشستر يونيفرسيتي برس، 1999)، و«السياسة العامة وتأثير اليمين الجديد» (بينتر، 1994) و«قاموس الفكر المحافظ والليبرالي» (روتليدج، 1991).

الآراء المطروحة هنا تخص المؤلف وحده وينبغي ألا ينظر إليها بوصفها تعبيرًا عن الموقف الرسمي لمؤسسة يارل يالمارسون.

طلبات التصريح بإعادة طبع فصول مستقلة من الكتاب محل ترحاب ويمكن إرسالها إلى مؤسسة يارل يالمارسون. حقوق النشر محفوظة للمؤسسة، صندوق بريد 2080، السويد – 103 ستوكهولم.

تدعم مؤسسة يارل يالمارسون التنمية والتكامل الأوروبيين على أساس من الحرية والديمقراطية واقتصاد السوق. تتلقى أنشطة المؤسسة تمويلها الرئيسي من «الوكالة السويدية للتنمية الدولية».

تُرجم هذا الكتاب إلى ست لغات، وهو حاليًا متوفر باللغات: الإنجليزية والليتوانية والإسبانية والروسية والأذربيجانية والصربية على الموقع التالي على شبكة الإنترنت:

http://www.hjalmarsonstiftelsen.se/?p=principles

المجتمع المدني

«من بين القوانين التي تحكم المجتمعات الإنسانية يوجد قانون يبدو أكثر دقة ووضوحًا من كافة القوانين الأخرى. وهو يقضي بأنه لو أراد البشر أن يبقوا متحضرين أو أن يصبحوا متحضرين فإن فن الارتباط يجب أن ينمو ويتحسن بنفس معدل زيادة درجة التساوي بينهم في الظروف.»

ألكسي دي توكفيل

ما المجتمع المدني؟

المجتمع المدني هو كل المؤسسات الحرة القائمة بين الفرد والدولة مثل الأسرة والكنائس والنوادي الرياضية ونوادي الموسيقى والمؤسسات الخيرية. وفكرة المجتمع المدني هي إحدى ثمار الحضارة. وما أطلق عليه توكفيل فن الارتباط هو نتيجة للممارسة الحديثة المتمثلة في تعاون أفراد مع أفراد آخرين لا يعرفونهم من أجل تحقيق أهدافهم. هذه الحاجة ببساطة لم تكن موجودة في مجتمعات الصيد وجمع الطعام التي عاش فيها أسلافنا؛ حيث كان كل شخص معروف للآخرين وكان بقاء النوع بأكمله معتمدًا على اشتراك المجتمعات في هدف مشترك. ومع ظهور فكرة تقسيم العمل ومجتمع القانون الذي يستطيع كل شخص فيه استخدام ممتلكاته الخاصة من أجل أغراضه الخاصة، صار فن الارتباط أساس السلام والرخاء بين البشر. ومفهوم المجتمع المدني لا يمكن فصله عن فكرة الحرية. والتصور القائل إن الفرد الذي يعيش وحده يمكن أن يكون حرًّا، وإن الحرية تعني غياب القيود، يُعد من الأخطاء الشائعة. لكن نظرية المجتمع المدني تذكرنا بأن الدولة الحرة هي تلك التي تُطبَّق فيها القيود العادلة على جميع الناس،

وأنه من خلال ارتباط الأفراد بعضهم ببعض تتحسن ظروف كل فرد منهم.

وقد بين مفكر فرنسي، يدعى بنجامين كونستانت، معنى المجتمع المدني بوضوح حين أشار إلى أن الفكرة لم تكن لها دلالة إلا في العالم الحديث، حيث لا يمارس الفرد إلا تأثيرًا ضئيلًا على غيره من البشر. وقد أكد كونستانت -في خطبة لخص فيها نوعين مختلفين من الحرية عند القدماء والمحدثين- أن حرية ارتباط الأفراد بعضهم ببعض، وليس حرية المشاركة في الحكومة، هي السمة المميزة لأهم صور حرية الفرد بوصفها أحد إبداعات العالم الحديث. وقد نوقشت فكرة الارتباط المدني، والمؤسسات التي نبعت منه، مناقشة منهجية بواسطة الأيرلندي إدموند بيرك والفرنسي ألكسي دي توكفيل، بينما كانا يرصدان أحوال المجتمعين الإنجليزي والأمريكي في زمانهما. كانت أعظم أفكار توكفيل هي أن التقدم في أي مجتمع هو نتيجة ثانوية للتعاون البشري، الذي بدوره لا يمكن أن يحدث ما لم يكن المجتمع حرًّا ومحكومًا بما سماه مفكرو عصر التنوير «حكومة قوانين، لا بشر».

بينما وصف توكفيل الطرق العديدة التي طور بها الأمريكيون فن الارتباط خلال رحلاته إلى الولايات المتحدة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، تحدث بيرك بوضوح عن دور المؤسسات الوسيطة -التي هي نتاج ذلك الارتباط- في شئون البشر، وقد أسماها «الجماعات الصغيرة». هذه المؤسسات الوسيطة المتمثلة في الأسرة والكنيسة والجماعة المحلية دعمت فعالية عمل المجتمع ككل. وكما كتب بيرك: «إن ارتباطنا بالجماعات الفرعية، وحب الجماعة الصغيرة التي ننتمي إليها في المجتمع، هو المبدأ

الأساسي للميول العامة (أو بذرتها، إن جاز لنا القول). وهذه هي الحلقة الأولى في السلسلة التي نتجه عن طريقها نحو حب الوطن والبشرية.» يرى بيرك أن هذه المؤسسات لعبت دورًا محوريًّا في تشكيل الشخصية الإنسانية وأنها -من خلال إشباع حاجة إنسانية عميقة للانتماء- أدت إلى قيام شبكة واسعة من الارتباطات التي قوّت الروابط التي تجمعنا معًا.

الروابط التي تجمعنا

في هذه الجماعات الصغيرة -التي سماها الفيلسوف المحافظ مايكل أوكشوت لاحقًا بالجمعيات المدنية- نجد الغرائز والروح التي تشكل وتصوغ جماعات البشر، التي تعد الوحدات البنائية للمجتمع. فمن خلال تيسير سبيل التعاون الاجتماعي، تمكننا هذه الجمعيات المدنية من الاستفادة من تواجد أقرب الناس إلينا، ومن ثم تقدير هذا التواجد. إن الولاء الذي نشعر به تجاه الأسرة والأصدقاء والمجتمع المحلي والأمة يتعزز من خلال حاجتنا للتواصل مع الآخرين. وعلى هذا تعد الجمعيات المدنية أشبه بالغراء الذي يضم أجزاء المجتمع معًا. فبعيدًا عن الأفراد المنفصلين الذين يتحدث عنهم نقاد المجتمعات الحرة، تقوي الجمعيات المدنية الروابط التي تجمعنا بالتراث والاهتمامات المشتركة التي نتقاسمها مع الآخرين، ونتيجة لذلك تزيد من قوة المجتمع ككل. فالمجتمع المدني مجتمع إنساني لأنه يعزز مشاعر التعاطف الإنسانية نحو إخوتنا من البشر ويشجعها.

الحكومة مقابل المجتمع المدني

إن عدو المجتمع المدني ليس الحرية الفردية، بل الحكومة؛ فالحكومة تمزق الروابط التي تربط بيننا، لأنها تجمع السلطة والموارد وتتحكم فيها تحكمًا مطلقًا، وتضعف مشاعر الولاء المدني لدى الأفراد من خلال فرض

الضغوط على وقتنا وأموالنا ومشاعرنا. هذه الضغوط تضعف الروابط التي تجمعنا عن طريق حرماننا من الموارد المادية والمعنوية التي نستثمرها عادة في علاقاتنا بعضنا ببعض. فحين زار توكفيل الولايات المتحدة قادمًا من فرنسا النابليونية، شعر بالدهشة في البداية من وفرة أعداد الجمعيات المستقلة الحرة التي تدعم كل قضية ووجهة نظر يمكن تصورها. لقد عجزت بلده الأم فرنسا التي كانت ترزح تحت وطأة حكومة مركزية عن دعم مثل هذا المزيج من الجهود الفردية؛ لأن قدرًا أعظم بكثير من الطاقة البشرية كان مستنزفًا في تلبية احتياجات الدولة. هذا هو السبب الرئيسي وراء ازدهار المجتمعات في ظروف الحرية. فالحكومة تضع العوائق أمام فن الارتباط لأنها تحاول إضعاف الأفراد. ففي المجتمعات الشمولية، تمنع الدولة الأفراد من التعاون معًا لتحقيق غايات مشتركة، لأن كل غايات المجتمع موجهة لتحقيق أهداف الدولة.

عجلات التجارة تدفع المجتمع المدني

التجارة تعزز الكياسة والتمدن. لقد أرجع مونتسكيو الفضل إلى التجارة في نشر الأخلاق الحميدة بين أفراد شعوب شمال أوروبا الذين أطلق عليهم الرومان فيما مضى اسم «الهمج». وأيد ديفيد هيوم فكرة أن انتشار التجارة من العوامل الحيوية في تهذيب المجتمع وتقدم العلوم والفنون. فلما أتاحت التجارة إمكانية أن يقدم الفرد «خدمة لفرد آخر دون أن يحمل له محبة حقيقة»، زعم هيوم أنها أوجدت مجتمعًا كان فيه من «مصلحة الجميع حتى الطالحين أن يتصرفوا بما يدعم الصالح العام».

يحتاج التجار إلى ثقة من يتعاملون معهم، وهكذا فهم يساهمون في خلق مناخ تُحفظ فيه الوعود. وقد أوضح فرانسيس فوكوياما أهمية الثقة في

المجتمعات الناجحة وإسهام التجارة والمقايضة في خلق الثقة التي تمكن المجتمع المدني من التطور.

الإيثار والمصلحة الشخصية

وصف الاقتصادي الأمريكي رونالد كوز الكيفية التي يتجمع بها العديد من الأفراد والمساهمين والعمال والعملاء وغيرهم من أجل إنشاء ما نسميه بالمؤسسة. لكن في الوقت الذي تدفع فيه المصلحة الشخصية هذه المجموعات المتباينة إلى التعاون بعضها مع بعض، فإن الإيثار؛ أي الاهتمام بمصلحة الآخرين، هو أساس أشكال أخرى من التعاون الاجتماعي، مثل الأسرة. ومع أن دوافع الإيثار ملائمة في دوائر مختلفة، فإننا ندرك تمامًا أنها لن تحقق لنا الكثير في عالم التجارة الأعمال، تمامًا كما لا تحقق الأنانية فائدة ترجى في محيط الحياة الأسرية. إن قوة مؤسسات المجتمع المدني الوسيطة تكمن تحديدًا في قدرتها على تعزيز مواهبنا الإنسانية وتنميتها بحيث يمكن استخدامها الاستخدام الأمثل. فالمجتمع المدني يوجه مشاعرنا إلى المتنفسات الملائمة لها، التي من دونها قد تتسبب المشاعر في الكثير من الضرر.

الأسرة باعتبارها مؤسسة تخريبية مناهضة للمجتمعات الشمولية

ربما تكون الأسرة أكثر مؤسسات المجتمع المدني أهمية؛ فدورها في تعليم الأطفال وإعالتهم وتنشئتهم لا تنافسها فيه أي مؤسسة أخرى. والأسرة مصدر متفرد للقيم الأخلاقية والاهتمام بالمشاعر الإنسانية، حتى إن فرديناند ماونت أسماها «مؤسسة تخريبية مناهضة للدولة». فهي تقف بين الإنسانية والرؤية المفزعة لمجتمع رواية «عالم جديد شجاع» الكابت للحرية، أو حتى جمهورية أفلاطون التي يكون فيها الأطفال تحت وصاية الدولة. فالأسرة، بوصفها ناقلًا للقيم من جيل لآخر، وبما لها من تحكم بالغ

في المشاعر الإنسانية، تعد مدرسة أخلاقية أقوى كثيرًا من أكثر وسائل الإعلام تأثيرًا في الدول الشمولية. فالأسرة هي المكان الذي يتعلم فيه مواطنو المستقبل التمييز بين الصواب والخطأ. وفي المجتمعات التي تكون فيها الأسرة شديدة القوة -حيث تُتخذ القرارات بواسطة الأسر وليس الدولة- يقدر أفرادها الاختلاف بين الصواب والخطأ أعظم تقدير. والأسر في المجتمعات الحرة تملك هذه المزية لأن أعضاءها البالغين لا يعاملون كأطفال من قبل الحكومة.

منطقة عازلة بين الفرد والدولة

من الوظائف الأساسية للمجتمع المدني في المجتمعات الحرة أن يعمل بوصفه قوة موازنة لسلطة الحكومة. فحين يكون الأفراد منفصلين وغير معتادين على سبل التعاون الإنساني، يكونون فريسة أسهل للإغراءات الشمولية لأولئك الذين يقدمون الأمن بديلًا عن الحرية. فهذه الجماعات الصغيرة تعترض طريق الحكومة الاستبدادية لأنها تؤكد أحقيتها في ولاء أعضائها في مقابل مطالبات الشموليين بولاء المواطنين غير المشروط للدولة. الأسرة، والجماعات الدينية، والمؤسسات الخاصة، والمنظمات التطوعية المستقلة، واتحادات التجارة الحرة، كلها تضعف هذا الولاء وتبث قيمًا مناقضة للطاعة والإذعان التي يطالب بها الشموليون. لهذا السبب حاول كل مجتمع شمولي أوجده الإنسان إضعاف هذه المؤسسات، ولهذا السبب أيضًا تعد درجة نمو وازدهار هذه المؤسسات مؤشرًا على مدى الأمان الذي تتمتع به حرياتنا.

أعداء المجتمع المدني

ليس من قبيل المصادفة إذن أن الأنظمة الفاشية والشيوعية على مر التاريخ أعلنت الحرب على الأسرة، وحاولت تأليب الأبناء على آبائهم،

والزوجات على أزواجهن، والأجيال بعضها على بعض. وسبب هذا هو رغبة الدولة في الحصول على المعلومات لخدمة أغراضها الخاصة، وحاجتها للمطالبة بولاء أقوى من الولاء الذي فُطر الناس على حمله لأسرهم وأسبق له. هذه المؤسسات تُعد تخريبية في مثل هذه المجتمعات لأن الحب والإخلاص اللذين تخلقهما يولدان المقاومة لمطالب الدولة. فالمجتمع المدني القوي يمثل عائقًا في وجه الاستبداد لأنه يتبع نظامًا أخلاقيًّا يحمي قيم الحرية ويصونها. ومن خلال إضعاف المؤسسات المدنية، تجرد الحكومات الشمولية الفرد من طبقات الحماية التي تقيه من يدها المتطفلة الوقحة. وحين تختفي هذه الطبقات التي تفصل بين الفرد والحكومة، يصير الفرد مكشوفًا في مواجهة أعداء المجتمع المفتوح الذين يُخضعون حرية الفرد لسلطة الدولة.

شبكة معقدة من الالتزام المتبادل

هذه الشبكة التي تحفظ القوة الاجتماعية من خلال كبح جماح القوة السياسية تخلق شبكة من الحقوق والواجبات المتبادلة التي تمكن المجتمع من حكم نفسه. المجتمع ميثاق عظيم، ليس فقط بين كل فرد من أفراده، بل يضم أيضًا أولئك الذين ما عادوا على قيد الحياة وكذلك الأجيال التي لم تولد بعد. فنحن نتصرف بما في مصلحة أفراد آخرين لا نعرفهم، ولا يمكننا في بعض الأحيان معرفتهم؛ لأننا مدفوعون بحس أخلاقي يخبرنا بما علينا فعله. هذه الدوافع الأخلاقية تحثنا على أداء أدوارنا على نحو أفضل مما فعلته أي حكومة من قبل وبما يحقق منفعة متبادلة أعظم. فكل من الآباء والأبناء لديهم حقوق ومسئوليات بعضهم نحو بعض. وكل جيل لديه مسئولية تجاه الجيل الذي سبقه والجيل الذي يليه. والزواج والصداقة، بل

حتى علاقة الإنسان بالحيوان، كلها محكومة بهذه الالتزامات التي تتولد عنها روابط المجتمع وترشدنا لتأدية واجباتنا تجاه الآخرين مثلما نأمل أن تُؤدى تلك الواجبات تجاهنا ونعتقد في ذلك. ولأن الحكومة تعجز عن أن تحل محل هذه الشبكة، تنشأ القسوة والوحشية عندما تحاول ذلك.

إعادة بناء المجتمع المدني

ربما لا تواجهنا في الوقت الحالي مهمة أكثر أهمية من إعادة بناء النظام المدني في تلك المجتمعات التي تسببت الدولة الشمولية فيها في تدمير هذا النظام تمامًا. ومن الخطأ الافتراض أن الحكومة يمكنها النهوض بهذه المهمة. فالمجتمع المدني نتاج للأفعال الإنسانية التلقائية لأشخاص أحرار. وهو يستلزم أن تبتعد الحكومة عن مساعي الأفراد وأن تترك لهم حرية الارتباط بعضهم ببعض. إن تدمير النسيج الأخلاقي للمجتمع أسهل بكثير من بنائه بحرص وتوريثه للأجيال القادمة. وما من شك أن الحرية لن تدوم طويلًا ما لم نبدأ في تنفيذ هذه المهمة. هذا يعني أن الأفراد لا بد أن يكونوا أحرارًا في شئونهم الاقتصادية وأنشطتهم الدينية وحياتهم الأسرية.

قراءات

Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, London, Penguin, 1968.

Benjamin Constant, Benjamin Constant: Political Writings, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (1833), pp.309-328.

Francis Fukuyama, Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity, New York, Free Press, 1995.

Ernest Gellner, Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals, London, Hamish Hamilton, 1994.

David Green, Reinventing Civil Society, London, Institute of Economic Affairs, 1993, Part 1.

Alexis de Tocqueville, Democracy in America, New York, Fontana, 1968 (1840), Volume 2, Part 2.

أسئلة للتدبر

1. ما أسباب أهمية المجتمع المدني القوي؟
2. إلى أي مدى يستطيع المجتمع المدني الوفاء بالعديد من مسئوليات الحكومة، مثل مساعدة مدمني المخدرات أو الفقراء؟
3. كيف تحاول الحكومة تشجيع المجتمع المدني؟

الديمقراطية

«أشكال عديدة من الحكومات جُربت وستُجرب في عالمنا هذا الغارق في الخطيئة والكرب. ولا يدعي أحد أن الديمقراطية مثالية أو أنها أسمى صور الحكمة. بل في الواقع لقد قيل إن الديمقراطية هي أسوأ أشكال الحكم، باستثناء كل الأشكال الأخرى التي جُربت من وقت لآخر.»

ونستون تشرشل

ما الديمقراطية؟

الديمقراطية هي الآن موجة المستقبل، خاصة مع تبني المزيد والمزيد من الأمم للنظم الديمقراطية. وهذا تطور مُرحب به. ومع ذلك فكلمة ديمقراطية لم تحمل دومًا دلالات إيجابية. فكلمة ديمقراطية مشتقة من عبارة إغريقية تعني «حكم الشعب»، وقد استخدم الإغريق هذا المصطلح لوصف نظام يجب تجنبه. كانت الديمقراطية في مقارنة مع الملكية (حكم الفرد)، والأوليجاركية (حكم القلة) والأرستقراطية (حكم الأفضل). رأى الإغريق أن الديمقراطية كان يشوبها ثلاثة عيوب رئيسة، وهي: أن الأغلبية بمقدورها استخدام سلطتها لقمع الأقلية؛ وأن الناس يمكن أن يقعوا بسهولة ضحية للأحاسيس والعواطف، وهم غير خاضعين للمنطق؛ وأن الناس قد تحركهم مصالحهم الشخصية على حساب مصلحة المجتمع ككل. وعلى هذا تطور شكل خاص من أشكال الديمقراطية، يدعى الليبرالية، وهو الديمقراطية النيابية، من أجل الاستفادة من مزايا الديمقراطية مع تجنب الأخطار المحتملة لها أو الحد منها. وهذا الشكل من أشكال الديمقراطية هو الذي يجتاح العالم الآن.

قدم أبراهام لنكولن التعريف الكلاسيكي للديمقراطية في خطبة بيتسبرج الشهيرة خلال الحرب الأهلية الأمريكية. قال لنكولن إن الديمقراطية هي «حكم الشعب بالشعب ولمصلحة الشعب». وهذا التعريف يطرح أربعة أسئلة، تجيب عنها الديمقراطية الليبرالية بدقة.

من الشعب؟

الإجابة البديهية هي «كافة أفراد المجتمع». وهنا تكون الصورة المثالية أن كل القرارات ينبغي اتخاذها بموافقة الجميع. إلا أن هذا يصعب تحقيقه للغاية، كما سيستغرق وقتًا طويلًا، ويمنح حق الرفض لكل شخص بمفرده. أما الديمقراطية الليبرالية فتتبنى عادة مبدأ حكم الأغلبية؛ بمعنى أن الشعب يُمثل من خلال أصوات 50٪ زائد واحد من أفراده. وفي الديمقراطيات الليبرالية قد تحتاج بعض القرارات المهمة إلى أغلبية فائقة (الثلثين مثلًا). غير أن هناك إقرارًا بأن الأغلبية البسيطة قد تمثل قمعًا للأقلية، لذا عادة توجد بعض أشكال الحماية لحقوق الأقلية. وأحيانًا توصف الديمقراطية الليبرالية بأنها «حكم الأغلبية وحقوق الأقلية».

حكم الشعب

السؤال الثاني يتعلق بجزئية «حكم الشعب»: فما الذي سيحكمه الشعب؟ أي القرارات ينبغي اتخاذها بواسطة الناس بوصفهم أفرادًا وأسرًا ومؤسسات وجماعات وأيها ينبغي اتخاذه من قبل الدولة بصورة جمعية؟ إذا اتُخذت كل القرارات بصورة ديمقراطية جمعية، فلن تكون هناك حرية. وسيرزح المجتمع تحت وطأة نظام شمولي يحكم كل شيء. وحسب وصف جيه دي تالمون، ستكون هذه «ديمقراطية شمولية». لكن في الديمقراطية الليبرالية، يكون دور الدولة محدودًا، وتُترك أغلب القرارات للأفراد.

الديمقراطية الليبرالية تؤمن إذن بالحكم المقيد، وينبغي ألا يسمح للأغلبية بأن تقرر ما تشاء، وبهذا تعارض الديمقراطية الليبرالية الحكم غير المقيد للحكومة، حتى تلك التي تزعم أنها حكومة ديمقراطية.

الحكم بالشعب

السؤال الثالث يتعلق بجزئية «الحكم بالشعب»: فكيف ينبغي أن يحكم الشعب؟ يزعم البعض أن الشعب ينبغي أن يحكم مباشرة. ويمكن عمل هذا في الاستفتاءات الشعبية أو الجمعيات العمومية، أو بصورة ديمقراطية المشاركة. من الناحية النظرية، من الممكن مثلًا تزويد كل مواطن بجهاز كمبيوتر يستطيع التصويت من خلاله في كل قضية، على أن تحدد غالبية الأصوات السياسة الحكومية. إلا أنه من المفترض بالحكومة أن تكون موجودة لخدمة الشعب، لا أن يوجد الشعب لخدمة الحكومة. في الديمقراطيات المباشرة، سيتعين على الناس أن يقضوا حياتهم كلها في بحث كل قرار والجدال بشأنه والتصويت عليه، ولن يتبقى لهم وقت لاتخاذ قرارات بشأن حياتهم الخاصة. لذا، في الديمقراطية الليبرالية، ينتخب المصوتون نوابًا لهم في مجلس تشريعي (وأحيانًا تنفيذي) لاتخاذ القرارات نيابة عنهم. وينبغي أن يملك هؤلاء النواب الوقت والقدرة والسمات الشخصية للتفكير في القرارات العامة، وأن يناقشوا مزايا وعيوب إجراءات معينة، وأن يتخذوا القرارات بما يتفق ومصلحة الشعب ككل.

وتتحقق محاسبة هؤلاء النواب من خلال انتخابات دورية منتظمة. فإذا أهمل النائب مصالح ناخبيه يمكن عزله من منصبه. والهدف هنا هو تحقيق التوازن في حكومة نيابية مسئولة: فهي نيابية من حيث مراعاة مصالح وآراء كافة الناس، ومسئولة عن دراسة النتائج طويلة المدى للتصرفات الحكومية من خلال نقاش هادئ متأنٍ. عادة توصف الديمقراطية

الليبرالية بالديمقراطية النيابية، أو الديمقراطية غير المباشرة. وفي بعض الديمقراطيات الليبرالية قد تُعقد استفتاءات شعبية عند تغيير طبيعة النظام الدستوري، أو القواعد الأساسية التي يُحكم الشعب بها.

الحكم لمصلحة الشعب

السؤال الرابع والأخير هو: كيف نقرر ما هو «لمصلحة الشعب»؟ كيف يستطيع المرء تحديد مصالح الشعب؟ ينبغي وضع مصلحة الجميع في الاعتبار عند اتخاذ القرارات، مع أنه لن يكون بالإمكان إرضاء الجميع. ومع ذلك ينبغي أن يكون الهدف تحديد المصلحة العامة للشعب بأسره، كالسلام والرخاء مثلًا، وليس تبني سياسات تحابي جماعة بعينها في المجتمع. إحدى المشكلات تتمثل في أن كل جماعة ستحاول رعاية «مصالحها الخاصة»، التي تستحق جميعها الاهتمام. إلا أن السياسات ينبغي أن تعكس «المصلحة العامة» الأوسع والأشمل. تمكن الديمقراطية النيابية كل الجماعات من أن تحظى بفرصتها في التعبير عن مصالحها وآرائها، لكن ينبغي ألا تكون القرارات مجرد انعكاس لهذه المصالح الخاصة. مشكلة أخرى تتمثل في كيفية تحديد المصالح حين تكون الآراء مبنية على المشاعر والأهواء. إن التحديد المتأني المدروس للمصلحة العامة أمر ضروري. ولهذا، في الديمقراطية النيابية يُشجَّع أصحاب المصالح على عرض مصالحهم وآرائهم، لكن ينبغي ألا يكونوا هم أنفسهم صناع القرار؛ إذ ينبغي ترك هذه المهمة للنواب المنتخبين المسئولين أمام ناخبي الشعب.

الديمقراطية تحمي الحرية

كثيرًا ما يُساء استخدام السلطة السياسية على يد من يمارسونها. لكن الديمقراطية هي النظام الأقدر على الدفاع عن الحقوق الطبيعية للناس

وعن حرياتهم، إضافة إلى منع إساءة استخدام السلطة. ردًّا على دعوة أفلاطون لوضع السلطة في يد أوصياء حكماء، وجه أرسطو السؤال التالي: «ومن سيكون الوصي على الأوصياء؟» كيف نضمن ألا يسيء حكامنا استخدام السلطة بحيث يحققون مصالحهم الخاصة وليس مصالح الشعب؟ إن أقوى درع يقينا إساءة استخدام السلطة هو أن يملك الشعب سلطة عزل من في السلطة من خلال الانتخابات. ومعرفة الحكام بإمكانية عزلهم من مناصبهم هي أقوى قيد يمنعهم من إساءة استخدام السلطة.

إلا أن الشعب نفسه قد يمثل تهديدًا للحرية. وصف المفكر الفرنسي ألكسي دي توكفيل أكبر مخاطر الديمقراطية بأنه نابع من «استبداد الأغلبية». كان الآباء المؤسسون للولايات المتحدة واعين تمامًا للخطر الذي يتهدد الحرية من طرف من يملكون السلطة. وقد كتب ألكساندر هاميلتون في «الأوراق الفيدرالية» عام 1787 يقول: «البشر يعشقون السلطة... وإذا منحت السلطة للكثرة، فسيقمعون القلة. وإذا منحت السلطة للقلة، فسيقمعون الكثرة.»

وتحدث المؤرخ البريطاني اللورد أكتون عن الخطأ عينه في الديمقراطية فقال: «الضرر الوحيد المتغلغل في الديمقراطية هو استبداد الأغلبية، أو بالأحرى استبداد حزب بعينه، لا يمثل الأغلبية دومًا، والذي ينجح في الانتخابات إما بالقوة أو بالخداع.» لهذا تعد الديمقراطية الليبرالية ديمقراطية مقيدة، تضع القيود على سلطات الحكومة حتى حين تمارَس هذه السلطات بموافقة الأغلبية. ينبغي حماية حقوق الأقليات والأفراد.

الديمقراطية تعزز مصالح الشعب

كيف لنا أن نضمن أن مصالح الشعب هي الموضوعة في الاعتبار وليس فقط مصالح الحكام؟ عن طريق الانتخابات الدورية يعرف السياسيون

أنهم لو أهملوا مصالح الشعب، فسوف يعزلون من مناصبهم. ابتكر جيرمي بنتام مفهوم المنفعة العامة، الذي يعد أساس الاقتصاد الحديث. كان يريد تحقيق «السعادة العظمى لأكبر عدد من الأفراد». وقد صار من دعاة الديمقراطية حين رأى أنها السبيل الوحيد الذي يضمن خدمة مصالح الشعب. تسعى الديمقراطية إلى ضمان تحقيق القدر الأعظم من مصالح الشعب. ومع أنه يستحيل تحقيق كل المصالح، فإنها جميعًا تدرس لأن كل فرد هو ناخب محتمل يمكنه الإسهام في الفوز بمنصب انتخابي أو الاحتفاظ به. يقول جون آدامز، أحد أوائل الرؤساء الأمريكيين: «بما أن سعادة الشعب هي الغاية الوحيدة للحكومة، فإن رضا الشعب هو الأساس الوحيد الذي تقوم عليه، من ناحية المنطق، والأخلاق، والتوافق الطبيعي للأمور.»

المشاركة السياسية الواقعية

أغلب الناس غير مهتمين بالسياسة؛ فلديهم أمور أفضل يفعلونها في حياتهم: ككسب الرزق، أو قضاء الوقت مع أحبائهم، أو الاستمتاع بمباهج الحياة. لا تتطلب الديمقراطية أن يمنح الناس اهتمامًا للسياسة أكثر مما يرغبون. والحد الأدنى هو ممارسة عملية التصويت. ويُشجع الناخبون على متابعة النقاشات السياسية، لكنهم غير مطالبين بالانخراط فيها.

لكن بخصوص القلة المهتمة بالسياسة؛ أي الأفراد المتابعين لها، توجد فرص عديدة للمشاركة. توفر الديمقراطية فرصًا للمشاركة من خلال المناقشات والمناظرات العامة، وممارسة حق التصويت، وتأييد المرشحين للمناصب الحكومية. رأى جون ستيوارت ميل أن المشاركة السياسية أمر محبذ للغاية لأنها تعزز في ممارسيها التطور الفكري والفضائل الأخلاقية والفهم العملي. ويمارس السياسة من يملكون الوقت والاهتمام

والطاقة التي يمكنهم تسخيرها للسياسة. إن مشكلة الديمقراطية المباشرة أو ديمقراطية المشاركة هي نفس مشكلة الاشتراكية التي عبر عنها أوسكار وايلد قائلًا: إنها تستنزف عددًا أكبر مما ينبغي من الأمسيات. ومع ذلك يمكن للناخبين العاديين الاستفادة من النقاشات الدائرة بين أصحاب الوعي السياسي حين يرغبون في ذلك وعند الانتخاب. أطرى توماس جيفرسون، الرئيس الأمريكي واضع «إعلان الاستقلال»، على قيمة التثقيف السياسي بقوله: «لا أعرف مستودعًا أكثر أمنًا لسلطة المجتمع المطلقة من الناس أنفسهم، وإذا اعتقدنا أنهم غير مستنيرين بما يكفي لممارسة سيطرتهم بتعقل كامل، فلن يكون العلاج هو سلبهم تلك السلطة، بل توجيه وعيهم من خلال التثقيف والتعليم السياسي.»

العقل، لا الهوى

ارتكز تشكك الإغريق في الديمقراطية جزئيًّا على الخوف من أن الدهماء، أو العامة الجهلاء، كانوا غير مؤهلين على الإطلاق لاتخاذ القرارات. فالعامة يمكن توجيههم من خلال اللعب على الأهواء والمشاعر والغرائز، كالحسد والغضب، وليس المنطق والتفكير العقلاني. الديمقراطية النيابية مصممة لضمان التدبر الكامل في تداعيات وعواقب أي قرار قبل اتخاذه. فعلى العامة التفكير في القضايا بحرص وتقديم آرائهم المتعددة. ويجب أن يملك النواب المنتخبون الوقت والمعرفة والحكمة لمناقشة ودراسة القوانين والقرارات التي تُتخذ نيابة عن الشعب. ولهذا السبب ينبغي أن تكون الديمقراطية نيابية، لا مباشرة.

وهذا هو السبب أيضًا وراء ضرورة أن يكون الموظفون المنتخبون نوابًا لا مندوبين مقيدين بآراء الناخبين. عبر إدموند بيرك عن هذه الفكرة

في خطابه إلى ناخبي بريستول قائلًا: «إن نائبكم مدين لكم ليس باجتهاده فقط، بل برأيه وحسن تقديره، وهو يخونكم، ولا يخدمكم، إذا ضحى بذلك لاتباع آرائكم.» ينبغي ألا يكون مجلس النواب تجمعًا فقط للسفراء الممثلين لمصالح متباينة، بل هو «تجمع تشاوري مدروس لأمة واحدة، من أجل مصلحة واحدة، هي مصلحة الكل». فكل نائب موجود هناك للتفكر في مصالح المجتمع أو الأمة كلها، وليس فقط مصالح من انتخبوه.

الاستقرار والشرعية

النظم السياسية تحتاج إلى الاستقرار، مع القدرة على اتخاذ القرارات على المدى البعيد. ويتحقق الاستقرار على النحو الأمثل من خلال الشرعية، أي سلطة اتخاذ القرار، أو «الحق في الحكم». وتحتاج الدولة إلى أن تحظى بقبول الشعب لحكمها -حتى حين يرفض الشعب قرارًا معينًا- لا سيما قبول من هم خارج السلطة. ليس على الشعب الموافقة على كل قرار، بل على الكيفية التي تُتخذ بها القرارات؛ أي العملية ذاتها وليس النتيجة. وغالبًا ما توفر الديمقراطية الليبرالية الشرعية أكثر من أي نظام حكم آخر؛ لأن السلطة تمارس بموافقة الشعب وقبوله. فكل شخص لديه فرصة التعبير عن رأيه ومصالحه، والمشاركة في العملية، والسعي للوصول إلى السلطة. ويُمنح القبول للدولة أو الحكومة من خلال انتخابات منتظمة مفتوحة. وتحظى الديمقراطية باستقرار أكثر من أي نظام آخر لأنها تحظى بالشرعية في أعين الشعب.

صفات الديمقراطية الليبرالية

الديمقراطية تعني ما هو أكثر من حق الفرد في التصويت. إنها تستلزم سمات معينة كي تكون ديمقراطية فعالة.

ينبغي أن يكون لكل فرد تقريبًا الحق في التصويت؛ فهو حق عام. فإذا كنا نريد أن نضمن أن مصالح كل المواطنين موضوعة في الاعتبار، على أقل تقدير، فمن حق كل فرد أن يشارك في التصويت، وأي استثناء يجب تبريره بحجة دامغة؛ ككون الفرد طفلًا مثلًا.

لا بد أن تكون هناك انتخابات حرة مفتوحة دورية. حرة بمعنى أن يتمكن المصوتون من ممارسة حقهم في التصويت دون ضغوط غير مشروعة؛ ولهذا تكون عملية التصويت سرية عادةً. كما يجب أن تكون مفتوحة، بمعنى أن يحظى كل شخص بفرصته في الترشح للانتخابات، وأن يقدم نفسه للناخبين. كما ينبغي عقد الانتخابات كل 3 إلى 5 سنوات، وذلك لتوفير التوازن بين ضمان سرعة الاستجابة، بحيث لا تطول الفترات بين الانتخابات، وبين المسئولية، بحيث تحظى نتائج أفعال الحكومة بفرصة الظهور أمام الشعب قبل أن يصدر حكمه على أداء الحكومة.

ولا بد أن توجد تعددية حزبية. وبالرغم من مزاعم بعض الدول الشيوعية والأفريقية، فلا وجود لديمقراطية الحزب الواحد. فإذا كنا نرغب في جعل الأحزاب متجاوبة مع رغبات الناخبين، وفي تجنب الاستبداد، فمن الضروري أن يحظى الناخبون بفرصة عزل الحزب الحاكم والاستعاضة عنه بحزب آخر. تضمن التعددية الحزبية أيضًا أن تكون نقاط ضعف كل الأحزاب موضع مناقشة وأن تكون معلنة على الجمهور قبل عملية التصويت. وهنا تلعب المعارضة البناءة دورًا محوريًّا.

ولا بد من ضمان حرية التعبير والترابط. فكل شخص من حقه التعبير عن رأيه. وهل من وسيلة أخرى يستطيع بها النواب تحديد ما هو في مصلحة الشعب؟ كما ينبغي أن يتمتع كل شخص بحرية الاتحاد مع آخرين

لعرض آرائهم ومصالحهم، لذا من الضروري وجود حرية تكوين الأحزاب وجماعات المصالح.

ولا بد من وجود قيود وتوازنات. فمن أجل تجنب خطر استبداد الأغلبية أو الأقلية، ينبغي ألا تركز السلطة في يد شخص واحد أو مؤسسة واحدة. لذا، في الديمقراطيات الليبرالية، توضع القيود والتوازنات لمنع تركيز السلطة، لا سيما في يد السلطة التنفيذية. ويجب على السلطة التشريعية أن تحاسب السلطة التنفيذية على أفعالها. وعادة تنقسم السلطة التشريعية إلى مجلسين تشريعيين، يُختار أعضاء كل منهما بصورة مختلفة. وينبغي فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية. ويجب أن تكون مجالس الحكم المحلي قوية.

ولا بد من وجود دستور يحدد قواعد وإجراءات عمل الحكومة. وعادة يوضع الدستور في وثيقة واحدة، لكن كل نظام يقوم على مزيج من القواعد المكتوبة والفهم أو القناعات الضمنية. ولا بد من سيادة القانون، لا سيادة الأفراد، حتى يعرف الجميع القواعد التي يُحكمون بها. وعادة تتجنب الديمقراطيات الليبرالية وضع دساتير مسهبة في التفاصيل، على نحو يفتقر إلى المرونة، أو دساتير تنص على سياسات معينة قد تصبح قديمة وغير ملائمة مع مرور الوقت.

الحكومة النيابية والحكومة المسئولة

الديمقراطيات الليبرالية ليست مثالية لأنها تسعى للموازنة بين التمثيل النيابي والمسئولية، وأن تتجاوب مع رغبات الناخبين ومصالحهم، وفي الوقت ذاته تضمن اتخاذ قرارات سليمة تحقق نتائج إيجابية على المدى البعيد. وحتمًا لن يتحقق هذا التوازن بصورة كاملة. غير أنه ما من نظام

سياسي آخر يسعى لتحقيق هذين الهدفين معًا. إن ثمن الديمقراطية هو جهد أبدي مبذول لضمان وجود حكومة نيابية ومسئولة في الوقت نفسه.

قراءات

A.H. Birch, The Concepts and Theories of Modern Democracy, London, Routledge, 1987.

Alexander Hamilton, James Madison and John Jay, The Federalist Papers, New York, New American Library, 1989 (1787), Number 10.

John Locke, A Second Treatise on Government, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 (1690), chapters 7-10.

Diane Ravitch & Abigail Thernstrom, A Democracy Reader, New York Harper Collins, 1989.

Alexis de Tocqueville, Democracy in America, New York, Fontana, 1968 (1840), Volume 1, Part 2.

أسئلة للتدبر

1. هل ينبغي على السياسيين المنتخبين تبني سياسات تدعمها أغلبية الشعب، حسب ما تبينه استطلاعات الرأي، بغض النظر عما يرونه في مصلحة البلاد؟
2. كيف نمنع استبداد الأغلبية؟
3. هل ينبغي اللجوء إلى الاستفتاءات الشعبية في أوقات معينة؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فمتى؟

المساواة

«كل البشر لهم حقوق متساوية، لكن ليس لهم الحق في امتلاك أشياء متساوية.»

إدموند بيرك

ما المساواة؟

المساواة هي المبدأ القاضي بأنه ينبغي معاملة الناس بالطريقة نفسها أو بالتساوي. غير أنه من البديهي أن جميع الناس ليسوا «متساوين» في أغلب السمات أو المواهب أو القدرات أو المظهر أو التفضيلات. ولا يؤمن أحد أن كل البشر متماثلين، فماذا يعني إذن أنهم متساوون؟ الجدل المثار حول المساواة يتعلق بالأساس بتحديد متى يكون من الصواب معاملة الناس بالصورة نفسها ومتى لا يكون ذلك صوابًا. يوجد ما لا يقل عن خمسة أنواع من المساواة يمكن تمييزها وهي: المساواة الأخلاقية (أو الأساسية)، والمساواة أمام القانون، والمساواة السياسية، والمساواة في الفرص، والمساواة في النتائج. الأنواع الثلاثة الأولى من المساواة مستحسنة، والنوع الأخير مستهجن بشدة، بينما تعتمد قيمة المساواة في الفرص على كيفية تأويلها.

على امتداد الجزء الأعظم من تاريخ البشرية، تعرضت المساواة باعتبارها مبدأ أخلاقيًّا للتجاهل، أو نُظر إليها كأمر يستحيل تصوره ولا يتفق مع الواقع. كان من الطبيعي معاملة الناس بطرق متباينة، ومن أمثلة ذلك وضع قوانين للنبلاء تختلف عن القوانين السارية على الفلاحين.

ويمكننا العثور على تصريح قديم بشأن المساواة في كتابات أرسطو حين نادى بضرورة عدم التفرقة بين رجال متساوين في كافة الجوانب ذات الصلة بالقضية موضع النقاش، وهو ما يثير بطبيعة الحال هذا التساؤل: «ما الجوانب ذات الصلة؟» وقد بشرت المسيحية بالمبدأ القائل إن كل النفوس متساوية في القيمة أمام الله.

رأى توماس هوبز أن كل البشر سواسية بالفطرة، لكن البشر لم يرغبوا في هذا الوضع، الذي اتسمت فيه الحياة بأنها «معزولة وبغيضة ووحشية وقصيرة»، حتى إن البشر صاروا متلهفين للتخلي عن هذه المساواة لتحقيق النظام تحت إمرة حاكم قوي. وكما هي الحال دومًا في تاريخ الفلسفة الحديثة، حدث تحول حاسم بفضل آراء جون لوك. أكد لوك أن كل البشر سواسية بالفطرة، لكنهم يحتفظون بحقوقهم هذه تحت مظلة الحكم السياسي. هذه الحقوق في الحياة والحرية والتملك كانت من حق البشر أجمعين. وبهذا المعنى للحقوق المتساوية نص إعلان الاستقلال الأمريكي على أن «جميع البشر خلقوا متساوين». كما ندد واضعه، توماس جيفرسون، في مواضع أخرى بقوة بمن يعتقدون أن هناك مراتب متفاوتة للبشر، وأن كل شخص يجب أن يعرف منزلته في المجتمع، وذلك حين قال: «إن عامة البشر لم يولدوا وعلى ظهورهم سروج، كما لم يحابِ الله فئة قليلة مميزة بالأحذية والمهاميز ليكونوا مستعدين لركوبهم بصفة شرعية وبمباركة من الرب.» كان القرن التاسع عشر فترة صراع لترسيخ مبدأ المساواة أمام القانون، والمساواة في الحقوق السياسية التي تكفل لكل المواطنين الحق في التصويت. ومع ذلك لم تحظ النساء بحق التصويت في العديد من الدول إلا في بدايات القرن العشرين، كما حُرم السود والملونون من التمتع بحقوق

سياسية مساوية للبيض والحق في التملك في جنوب أفريقيا في ظل سياسة التفرقة العنصرية. وفي ذلك القرن، مع بزوغ الاشتراكية والشيوعية، صارت المساواة مرتبطة عمومًا بالحالة المادية أو «المساواة في النتائج». كما كسب مبدأ المساواة في الفرص بعض التأييد في ذلك القرن، لكنه بعد ذلك تحول إلى مبدأ آخر، مساوٍ تقريبًا لمبدأ المساواة في النتائج.

المساواة الأخلاقية

كل إنسان يستحق التقدير من الناحية الأخلاقية، وله الحق في اتخاذ القرارات المتعلقة بحياته. ينبع هذا من مجرد وجوده بوصفه إنسانًا، ويعتمد على الإيمان بأن هناك أشياء معينة يشترك فيها كل فرد مع غيره من البشر (أبرزها الحقوق الطبيعية أو الإنسانية)، وهذا يجعله جديرًا بالاحترام. ومجرد اختلاف الشخص في الديانة أو الجنسية أو النوع لا يعني أنه بلا قيمة. فهو، بوصفه إنسانًا، له الحق في أن يعيش حياته بالكيفية التي يختارها، شريطة ألا يتعدى على حياة غيره. ولهذا السبب تصطدم هذه المعتقدات بالعبودية، وتسعى لمنعها، لأن العبد يُحرم من حقه في عيش الحياة التي يختارها بنفسه. وقد طور إيمانويل كانْت قاعدة مشتقة من فرضية المساواة الأساسية هذه، وهي تسمى أحيانًا قاعدة الحتمية المطلقة، ومفادها: «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك.»

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن كل الناس متساوون في سلوكهم الأخلاقي. فمن البديهي أن يوجد من يتصرفون على نحو أفضل من غيرهم، وهناك من يرتكبون أفعالًا خبيثة؛ ومع هذا تظل لحياة هؤلاء قيمتها. وللأسف، لا يوجد إجماع على المصطلح الصحيح لهذا النوع من المساواة؛ وتشتمل التسميات العديدة على: المساواة الأساسية، والمساواة الأخلاقية،

والمساواة الاجتماعية، والمساواة في القيمة، والمساواة في الاحترام، بيد أن أيًّا من هذه المصطلحات لا يعبر على نحو وافٍ ودقيق عن جوهر المبدأ.

المساواة أمام القانون

تتجسد أهم النتائج السياسية لقبول مفهوم المساواة الأخلاقية في مبدأ المساواة القانونية أو المساواة أمام القانون. ينص هذا المبدأ على أن القانون يجب أن يعامل الناس دون تحيز، بغض النظر عن سماتهم غير ذات الصلة بالقضية، مثل الجنسية أو الجماعة العرقية أو الثروة أو الطبقة الاجتماعية أو النوع أو الديانة أو الأصل. لهذا السبب تكون العدالة «عمياء» عن كل العوامل عدا تلك المرتبطة مباشرة بالقضية محل النظر. وبهذا تكون المساواة القانونية مرتبطة بقوة بمبدأ سيادة القانون. فالمساواة أمام القانون كانت أساس الدعاوى المبكرة لحركة حقوق المرأة التي نادت بمنح المرأة الحقوق القانونية عينها التي يتمتع بها الرجل، مثل الحق في التصويت والتملك.

أشار الخطيب الروماني سيسرو إلى التفرقة الأخلاقية بين أنواع المساواة المختلفة قائلًا: «رغم أنه من غير المحبذ توزيع الثروة بالتساوي، وأنه لا يستطيع الجميع أن يمتلكوا القدرات نفسها، فإن الحقوق القانونية على الأقل يجب أن تكون متساوية بين مواطني الدولة الواحدة.» ونص الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن في عام 1789 على أن القانون «يجب أن يكون واحدًا للجميع ... ولأن الجميع متساوين في نظره، فإنهم جميعًا يستحقون بالتساوي كل أوسمة التكريم والتقدير الاجتماعي وشغل المناصب وفقًا لقدراتهم المختلفة، ومن دون أي وسيلة تمييز سوى ما تفرضه فضيلتهم ومواهبهم.»

المساواة السياسية

المساواة الأخلاقية هي مصدر المساواة السياسية أيضًا، بمعنى أن كل شخص يحق له التصويت ما لم يوجد سبب قانوني منطقي ومقبول لحرمان هذا الشخص من هذا الحق. وبما أن مصلحة كل البشر تستحق أن توضع في الاعتبار عند اتخاذ القرارات العامة، ينبغي بالمثل أن يملك الجميع الحق في التصويت لضمان أن مصالحهم الخاصة محل اهتمام السياسيين المنتخبين. وقد تشمل الاستثناءات الأطفال وذوي الإعاقات الذهنية والمجرمين المدانين، الذين إما يكونون عاجزين عن تمييز مصالحهم الحقيقية أو فقدوا هذا الحق نتيجة لعدم امتثالهم للقانون. وهكذا يوجد افتراض مسبق بالمساواة في الحقوق السياسية، التي يجب أن يقاوم المرء بشدة التفريط فيها.

المساواة في الفرص

المساواة في الفرص قائمة على وجهة النظر القائلة إن الفرد ينبغي أن تتاح له الفرصة، أو الإمكانية، للنجاح في الحياة، حسب فهمه لمعنى النجاح. وعادة تُستخدم تشبيهات من عالم الرياضة لتوصيل هذا المعنى، مثل الانطلاق من خط بداية واحد في الحياة أو اللعب بقواعد عادلة. ويجب الانطلاق من خط بداية واحد في سباق الحياة، لكن خط النهاية ينبغي ألا يكون واحدًا. وصفت مارجريت تاتشر هذا بقولها إنه «الحق في عدم المساواة». الهدف هنا هو أن الوظائف ينبغي أن تكون متاحة للموهوبين، وأن الترقيات ينبغي أن تُمنح بناءً على القدرات، وليس العلاقات الأسرية أو الجنسية أو الصلات السياسية.

مجتمع كهذا يوصف بمجتمع تحكمه الجدارة، أي مجتمع يكون الحكم فيه للأكثر قدرة وموهبة، والذين وصلوا إلى مناصبهم بجدارة

واستحقاق. وقد عُرِّفَت الجدارة على أنها القدرة مضافًا إليها الجهد. إن المساواة في الفرص تعني إزالة العقبات الظالمة التي تقف في طريق الإنجاز. ينبغي أن تُبنى المكانة الاجتماعية على الجهد الفردي والقدرة الفردية. ويرتبط هذا بقوة بفكرة إتاحة التعليم للجميع، حتى يتمكن كل شخص من تطوير ذاته إلى أقصى نطاق قدراته. يقر مناصرو حكم الجدارة والمعارضون له على حدٍّ سواء بأن عواقبه قد تتمثل في وجود فوارق كبيرة (أو انعدام للمساواة) في النتائج. وهذه النظرة قائمة على فكرة الحريات المتساوية.

ومع ذلك، قد يكون من الأفضل وصف هذا بمبدأ الفرصة القصوى. فمن الناحية العملية، من المحال تحقيق المساواة الكاملة في الفرص، وفي واقع الأمر، ليس هذا مستحسنًا. أحد أكبر أسباب عدم المساواة في الفرص هو الأسرة؛ إذ يوجد فارق بين الآباء المحبين الذين يقدمون الدفء العاطفي والرعاية الشاملة لأبنائهم، والآباء اللامبالين الذين يهتمون أكثر بإرضاء رغباتهم الأنانية. من المحال أن نضمن أن كل أب سيكون عطوفًا محبًّا، لهذا فالتطبيق الصارم لمبدأ المساواة في الفرص سيستلزم إبعاد كل الأطفال عن آبائهم وتنشئتهم معًا بصورة جماعية. وسيكون هذا غير مقبول في نظر أي شخص يؤمن بقيمة الأسرة. إن الالتزام التام بمحو أي تفاوت في الفرص سيؤدي إلى خلق مجتمع شمولي تتحكم فيه الدولة في كافة مناحي الحياة كي تضمن عدم حصول أي فرد على ميزة «غير عادلة»، كمعلم أفضل مثلًا.

التفرقة الإيجابية

إن فكرة المساواة في الفرص، وليس الفرصة القصوى، هي الدافع وراء التفرقة الإيجابية، بمعنى محاباة بعض الجماعات بحصص غير عادلة،

كوسيلة لتعويض عدم المساواة في المعاملة التي تعرضت لها في الماضي أو تتعرض لها في الحاضر. يمكن أن يأخذ هذا الأمر ثلاث صور على الأقل: المساندة، بمعنى تشجيع الأقليات على السعي للحصول على المناصب؛ والتفضيل، حيث تُفضل مجموعة بعينها على أخرى؛ والكوتا، حيث يقال إن الفرص المنصفة توجد فقط حين توظف مجموعة من المواطنين أو تمثل في هيئة ما بما يتوافق مع نسبتها إلى إجمالي عدد السكان. في الأصل كان الهدف هو المساندة، بجعل الأقليات على وعي بالفرص المتاحة وتشجيعهم على السعي وراءها، وهذا هدف لا غبار عليه. إلا أن الفكرة تحولت لتعني التفضيل والكوتا، وكلاهما أمر بغيض.

ينبغي معارضة التفرقة الإيجابية، خاصة وأنها تخالف أنواع المساواة الأربعة المذكورة سلفًا. أولًا، تُحابى الجماعات وفق أسس غير ذات صلة. وعادة توجه منافع التفرقة نحو الأفراد المتعلمين والناجحين نسبيًّا في الجماعات. ثانيًا، المعاملة الظالمة للأفراد في الماضي لن تصححها محاباة أفراد آخرين في المعاملة اليوم لأنه فقط يتصادف انتماؤهم إلى المجموعة نفسها بحكم المولد. ثالثًا، أي تفرقة إيجابية سيكون لها رد فعل عنيف تجاه المجموعة التي تحظى بالتمييز. فبدلًا من أن يُنظر إليهم على أنهم وصلوا إلى مناصبهم عن جدارة واستحقاق، سيُنظر إليهم بوصفهم فازوا بها بالمحاباة، وهذا يقلل من ثقة بقية المواطنين. رابعًا، من الظلم لأفراد جماعة الأغلبية أن يعاملوا بعدم مساواة. وأهم ما في الأمر أن هذا يعد إنكارًا جوهريًّا لمبدأي المساواة الأخلاقية والقانونية؛ إذ لا يُعامَل الناس وقتها على أساس مناقبهم ومثالبهم، وهو ما أسماه مارتن لوثر كينج «مضمون شخصيتنا»، بل على أساس سمات غير ذات صلة كالنوع أو العرق.

المساواة في النتائج

هذا أكثر معنى مستخدم للمساواة، يصفه على النحو الأمثل مصطلح «المساواتية»، الذي يدعو إلى تخصيص أنصبة متساوية للجميع. يهتم المبدأ بالتركيز على النتائج، أي نهاية السباق، بدلًا من التركيز على الظروف التي يشارك في ظلها الأفراد في المجتمع، وهو بهذا ينقل التركيز من الفرص إلى المكافآت. فكل العدائين سينهون السباق معًا، أو يحصلون على نفس الجوائز، سواء أحلَّ الواحد منهم في المركز الأول أم الأخير. تركز المساواة في النتائج على المساواة المادية أو المساواة في ظروف المعيشة. وهذا يتطلب إعادة توزيع بأن نأخذ من الأفضل حالًا ونعطي الأسوأ حالًا؛ لأن الهدف الأساسي هو إزالة الفجوات.

عادة يثير دعاة هذا المبدأ الحيرة حيال هل كانوا يعنون المساواة في الدخل أم الثروة. فحتى لو تلقى شخصان الدخل ذاته، سريعًا ما ستظهر عدم المساواة بينهما في الثروة؛ إذ قد يدخر أحدهما جزءًا من دخله أو ينفقه على أمر يعود عليه بمنافع مستقبلية، مثل تجديد منزله، بينما ينفق الآخر كل المال على السلع التي تعود عليه بنفع قصير فقط، مثل التدخين، ولا يدخر شيئًا. وسريعًا جدًّا سيصير الشخص الأول أغنى كثيرًا من الثاني، مع أن كليهما تلقى الدخل عينه.

اتفاقًا مع غالبية أنصار المساواة الأخلاقية، على المرء أن يرفض وضع مساواة النتائج كهدف مرغوب في تحقيقه. أولًا، لأن هذا أمر منافٍ للطبيعة. وهو يتطلب أفعالًا قسرية ومنافية للطبيعة لتغييره. فالأفراد إذا تُركوا لحالهم سرعان ما يحققون اختلافات بينهم في الدخل والثروة والمستوى المعيشي. ثانيًا، سيتطلب الأمر إنكارًا شديدًا للحرية الفردية

وقدرًا كبيرًا من تدخل الدولة في حياة الأفراد. ثالثًا، سيكون أمرًا غير فعال؛ لأنه سيقلل الحوافز الباعثة على العمل والإنتاج. فلماذا تعمل إذا كنت تعرف أنك ستتلقى المنافع نفسها بغض النظر عن سلوكك؟ رابعًا، الأمر ظالم؛ لأن من حق الأفراد الحصول على المنافع التي عملوا من أجلها. خامسًا، لا بد من إنتاج الثروة. ودعاة هذا النوع من المساواة منشغلون بإعادة توزيع الثروة، لكنهم نادرًا ما يفكرون في العلاقة بين الإنتاج والتوزيع. فإذا أنتج أحدهم ثم اكتشف أن جزءًا من ثروته مُنح لغيره، دون إذنه، فسيقلل من إنتاجه للثروة، ولن يستجيب إلا للمحفزات. وستكون العاقبة فقدان ثروة المجتمع كله. ومن الوهم الاعتقاد أن توزيع الثروة يمكن تغييره دون أن يؤثر ذلك على عملية تكوين الثروة. وأخيرًا، هناك السؤال: «من الذي سيراقب مساواة القائمين على عملية التوزيع المتساوي تلك؟» لا بد أن يمتلك شخص ما أو جهة ما سلطة تحديد ما سيحصل عليه كل فرد. وسيحظى أفراد تلك الصفوة بسلطة أعظم كثيرًا من أي شخص آخر، وسيستخدمون تلك السلطة لخدمة مصالحهم الخاصة. فبينما حصل أصحاب المناسب العليا في المجتمع الشيوعي على رواتب مماثلة لرواتب الآخرين جميعًا، فإنهم تمكنوا من استخدام سلطاتهم السياسية في تحسين ظروفهم. وهكذا سيتطلب تحقيق المساواة في النتائج قدرًا كبيرًا من عدم المساواة في السلطة السياسية.

مع المساواة، ضد المساواتية

لذا فإن النظام السياسي العادل يُظهر الاحترام للمساواة أمام القانون لينشئ نظامًا قانونيًّا يعامل كل من يمثل أمامه بمساواة؛ وللحقوق السياسية المتساوية، حيث يحق للجميع التصويت وحرية التعبير؛ وكذلك

المساواة في الفرص، بمعنى إتاحة فرص العمل أمام الموهوبين. غير أن المجتمع الحر العادل يجب أن ينبذ التفرقة الإيجابية، وإعادة توزيع الثروة، والمساواتية.

قراءات

Peter Bauer, Equality, Third World and Economic Delusion, London, Weidenfeld & Nicholson, 1981, Part 1.

Antony Flew, The Politics of Procrustes, New York, Prometheus, 1981.

Milton & Rose Friedman, Free to Choose, London, Secker & Warburg, 1980, chapter 5.

F.A. Hayek, The Constitution of Liberty, London, Routledge, 1962, chapter 6.

William Letwin, Against Equality, London, Macmillan, 1983.

Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Oxford, Blackwell, 1974, chapter 8.

أسئلة للتدبر

1. هل تعد فجوة الثروة بين أغنى الأغنياء وأفقر الفقراء في المجتمع مشكلة؟
2. هل تؤمن بحق جميع المواطنين في المعاملة سواسية أمام القانون؟
3. كيف يمكننا تعظيم الفرص الاقتصادية والاجتماعية؟

الاقتصاد الحر

«خضوع اقتصادنا لسيطرة الآخرين يعني ... خضوعنا لسيطرتهم في كل شيء آخر.»

فريدريك هايك

ما الاقتصاد الحر؟

الاقتصاد الحر هو نظام اقتصادي قائم على التبادل الحر للبضائع والخدمات، يملك الأفراد فيه حرية تحديد شئونهم الاقتصادية، وذلك من خلال تحديد المكان الذي فيه يعملون أو يستثمرون أموالهم، وكيفية إنفاق حصيلة عملهم أو ادخارها، ومع من يتاجرون. والناس أحرار في اتخاذ هذه القرارات في مجتمع الاقتصاد الحر لأن إطار العمل القانوني يتيح للأفراد التملك، ومقايضة ما يملكون (بما في ذلك جهدهم)، والدخول في اتفاقات ملزمة قانونيًّا. وتتيح سيادة القانون هذه للأفراد التعاون بعضهم مع بعض من أجل تحقيق منفعة مشتركة، وذلك من خلال تكوين جماعات قانونية لإدارة تجارتهم، وفي ذلك المؤسسات والشراكات والمنظمات غير الهادفة للربح. وتلعب الحكومة دورًا في حماية ممتلكات الأشخاص وتفعيل العقود المبرمة بينهم حتى يتمكنوا من المتاجرة بعضهم مع بعض في ثقة، لكن في مجتمع الاقتصاد الحر يكون هذا الدور محدودًا للغاية. وتكون العقبات الاقتصادية التي تقف في طريق الاقتصاد الحر، مثل الضرائب واللوائح والقوانين والإنفاق الحكومي، في حدها الأدنى في هذا المجتمع.

لطالما كانت التجارة والتبادل جزءًا أساسيًّا من كل حضارة إنسانية، وقد مثّل الإدراك القاصر لقيمة هذه الأنشطة عاملًا محوريًّا في زيادة ثروات الغرب. ففي تلك المناحي تضاءلت سلطة الكنيسة والدولة، وتواجدت مصادر متنافسة من السلطة، وهو ما أدى لوجود درجة من الحرية الاقتصادية مكنت الأفراد من تحقيق الرخاء والنمو السكاني. ففي المدن المستقلة ذات السيادة في إيطاليا في عصر النهضة، وفي الجمهورية الهولندية في القرن السابع عشر، وبصفة خاصة في إنجلترا ومستعمراتها الأمريكية، مكنت الحرية الاقتصادية النسبية للأفراد هذه الأمم من أن تكون مراكز للتجارة. وفي الربع الأخير من القرن الثامن عشر أطلق عالم الاقتصاد الاسكتلندي آدم سميث أول نظرية منهجية للاقتصاد الحر. فقد سعى سميث في كتابه «ثروة الأمم» إلى تفسير الرخاء المتزايد في إنجلترا منذ ظهور الملكية الدستورية المقيدة عام 1688. طُبع الكتاب عام 1776، وهو العام نفسه الذي صدر فيه إعلان الاستقلال الأمريكي، وأثر بدرجة عظيمة على الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، الذين كان سميث الثائر يدعمهم.

فكرة الاقتصاد الذي يدير نفسه بنفسه بالكامل تقريبًا –دون إشراف حكومة مركزية– غيرت مع الوقت من شكل التفكير الاقتصادي في الغرب. فنظرية سميث الجديدة تحدت الممارسات الاقتصادية السائدة وقتها؛ وهو النظام القائم على مذهب التجارية (المركنتيلية)، الذي بموجبه وجّه الملوك والوزراء الاقتصاد عن كثب. كان النظام الاقتصادي القديم مبنيًّا على فكرة أن مصدر ثروات الأمم هو ما تملكه من مخزون الذهب والفضة والمعادن النفيسة. وكان يُرى أن أفضل سبيل لإدارة التجارة هو منح النقابات المهنية والمؤسسات التجارية حقوق احتكار. مُررت القوانين لكبح الأجور وإبقاء الأسعار مرتفعة، وفُرضت شبكة معقدة من الضرائب

والرسوم لتمويل المغامرات العسكرية التي خاضتها الحكومات من أجل نهب موارد الأمم الأخرى واستعباد شعوبها. وقلب سميث هذه الفكرة رأسًا على عقب؛ إذ أوضح أن ثروات الأمم تأتي من تقسيم العمل، على نحو يتيح للأفراد التخصص في تقديم ما يريده المستهلك. وأكد سميث أن المال لا قيمة له إلا في ضوء ما يمكن أن يشتريه. زادت المنافسة من القوة الشرائية، ومن ثم خلقت الرخاء.

الاقتصاد الحر يرفع أجور العمال

ما زالت الأفكار التي قادت آدم سميث إلى المناداة بحرية التجارة وتقليص دور الحكومة وتشجيع الأسواق المفتوحة تعمل على رفع المستوى المعيشي للعمال حتى اليوم. فالأمم التي اعتنقت هذه الأفكار، كالولايات المتحدة، هي التي تمتعت بالقدر الأكبر من حرية العمل، وهو ما رفع أجور العمال إلى أعلى المستويات على وجه الأرض. وعلى النقيض من ذلك، الأمم التي جربت التخطيط الحكومي فشلت في إخراج مواطنيها من هوة الفقر والجوع. يرفع الاقتصاد الحر أجور العمال عن طريق تحفيز رغبة الناس في إنتاج ما يحتاجه الآخرون وقدرتهم على ذلك. ويفسر لنا هذا حاجة الأفراد في الولايات المتحدة إلى ساعات عمل أقل من نظرائهم في روسيا من أجل شراء جهاز تليفزيون أو سيارة أو كمبيوتر شخصي. فالإنتاجية هي ما يهم، وليس العمل الشاق. يعمل الأفراد عادة في الدول الفقيرة ساعات طويلة، لكن قدرتهم على أن يوفروا للمستهلك ما يريد وما يحصلوا عليه من مكافآت نظير ذلك محدودة بسبب التدخل الحكومي. الاقتصاد الحر يرفع الأجور الحقيقية للأفراد لأنه توجد محفزات قوية لخدمة المستهلكين الذين يستطيعون تعريفهم بما يريدون بسهولة.

الاقتصاد الحر يرضي المستهلكين

في الاقتصاد الحر، يستطيع الأفراد خدمة المستهلكين بفضل آلية الأسعار. فشبكة الاتصالات الواسعة للأسعار الآخذة في الارتفاع والانخفاض تخبر العمال والمستثمرين بالمواضع التي يزيد فيها وتلك التي يقل فيها طلب المستهلكين. فالإقبال المرتفع للمستهلكين على منتج معين يرفع سعره، ومن ثم يزيد أرباح المستثمرين. وهذه الأرباح المتزايدة تجذب المزيد من الاستثمار، وترفع الأجور لجذب المزيد من العمال نحو مجال العمل هذا. وبهذا ينتج المجتمع المزيد مما يريده المستهلكون، ومع زيادة المعروض من منتج أو خدمة ما، يقل السعر الذي يدفعه المستهلك على المدى البعيد. وتضمن المحفزات التي ينطوي عليها نظام الاقتصاد الحر توجيه موارد المجتمع نحو إرضاء رغبات المستهلكين، وبعيدًا عن مناحي الإنتاج التي تلبي احتياجات أقل إلحاحًا. وفي هذا النظام، يكون المستهلك هو المسيطر؛ إذ يملي المواضع التي تسخر بها موارد المجتمع وكيفية ذلك، عن طريق تحديد كيفية إنفاق دخله أو ادخاره. وهذا الدخل، بدوره، سيكون مرتفعًا على نحو يتناسب مع القدر الذي يمد به هذا الفرد المجتمع بالبضائع والخدمات التي يحتاجها.

الاقتصاد الحر يقلل نفقات المعيشة ويخلق منتجات جديدة

الاقتصاد الحر عملية اكتشاف تمكن الأفراد من اكتشاف ما يريده المستهلكون. فحرية البيع والشراء تسمح للمنتجات والخدمات بدخول السوق، حيث يستطيع الأفراد قبولها أو رفضها كما يشاءون. يتيح الاقتصاد الحر لرواد الأعمال ابتكار أفكار ومنتجات جديدة وتحسين المنتجات الموجودة. ثم تحدد آلية السعر للعمال والمستثمرين ما إذا كانت هناك حاجة

إلى منتجات جديدة أم لا. في البداية، تكون منتجات مثل مسجلات الفيديو أو أفران الميكروويف أو الهواتف المحمولة غالية الثمن، ولا يقتنيها إلا الأغنياء، لكن مع تجربة هذه المنتجات واختبارها وتعديلها، ومع استثمار المزيد من رأس المال في تطويرها، تنخفض أسعارها. وبهذه الطريقة تتحول كماليات القلة الغنية إلى ضروريات لدى الكثرة. وبينما ينتج مجتمع الاقتصاد الحر سيلًا متزايدًا من المنتجات والخدمات، تنخفض الحصة المخصصة لشراء هذه المنتجات من دخول الأفراد، ما يؤدي لتقليل نفقات المعيشة.

الاقتصاد الحر يشجع الإنتاجية

المحفزات التي ينطوي عليها نظام الاقتصاد الحر تعزز الإنتاجية أيضًا من خلال تعزيز استعداد الأفراد لخدمة الآخرين على نحو أفضل من أي نظام اقتصادي آخر ابتكره إنسان إلى الآن. ولأن الناس أحرار في الاحتفاظ بثمار جهدهم والإقدام على المخاطر في نظام اقتصاد حر، فإن مكافآت خدمة المستهلك أعظم مما هي عليه في أي نظام اقتصادي بديل. فنظام العبودية، الذي في ظله يُجبَر الفرد على خدمة غيره، أو الاقتصاد الموجه، الذي تنظم الحكومة فيه عملية الإنتاج، يدمران أي حافز لدى الفرد للإنتاج. وللضرائب الأثر عينه. الضرائب كالأسعار؛ فهي الثمن -أو الغرامة- التي يدفعها المرء نظير ممارسة النشاط الاقتصادي. وكلما زادت الحكومة من الضرائب المفروضة على الاستثمار والعمل، قلت عوائد ذلك الاستثمار أو العمل. وإذا انخفضت عوائد العمل والاستثمار، فسينتج عن ذلك عمل واستثمار أقل. فالضرائب عائق اقتصادي يحد من عدد الأفراد المشاركين في النشاط الخاضع للضريبة. أيضًا من شأن الضرائب على العمل والاستثمار أن تقصي بعض الأشخاص عن العمل أو الاستثمار كليًّا.

واللوائح والقوانين لها الأثر نفسه؛ فعن طريق رفع تكاليف الإنتاج، ترتفع الأسعار على نحو مفتعل زائف، متسببة في ارتفاع نفقات المعيشة وجعل السلع بعيدة عن متناول الفقراء.

الاقتصاد الحر ينقذ الناس من حياة الفقر

بعيدًا عن إثراء قلة من الأغنياء، يمكن رؤية فعالية نظام الاقتصاد الحر بأقصى قدر من الوضوح من خلال الطريقة التي يتخلص بها من الفقر على نحو أسرع من أي نظام اقتصادي آخر. فمع أن الحرية الاقتصادية تؤدي في نهاية المطاف إلى نوع من عدم المساواة في دخول الأفراد وثرواتهم، فإن محاولات التهادي وإعادة توزيع الدخل والثروة بالأخذ من الأغنياء وإعطاء الفقراء ستؤدي إلى انكماش الاقتصاد، وتدمير الفرص الاقتصادية أمام أكثر الأشخاص احتياجًا لها. إن محاولات استخدام الحكومة في تحديد دخول الأفراد وثرواتهم تخلق مجتمعًا عشوائيًّا يحدد فيه امتلاك السلطة السياسية دخول الأفراد وثرواتهم. وهذا النوع من عدم المساواة أكثر ضررًا على الفقراء من عدم المساواة في الدخل والثروة في ظل نظام الاقتصاد الحر؛ لأن الاقتصاد الحر يكافئ الأفراد بالدخول العالية فقط طالما يخدمون العميل على نحو أفضل من غيرهم، وهو يُمكن الأفراد من خدمة مصالحهم الخاصة فقط بالقدر الذي يستخدمون به ممتلكاتهم وجهدهم في خدمة مصالح الآخرين. يزيد الاقتصاد الحر من فرصة خروج الفقراء من فقرهم ويقلل من نفقات المعيشة داخل المجتمع.

الاقتصاد الحر يخلق الوظائف

كثيرًا ما يشير منتقدو الاقتصاد الحر إلى دورات الاقتصاد في الغرب، التي تُقاطَع فيها فترات التوسع الاقتصادي بفترات ركود تتسبب في ارتفاع

معدلات البطالة. شكلت التقلبات في دورة الاقتصاد جزءًا أساسيًّا في الدعاية الشيوعية إبان الحرب الباردة، لكن ينبغي الإشارة إلى أن العالم الشيوعي لم يتمكن من تفادي مثل هذه التقلبات إلا من خلال الحفاظ على حالة دائمة من الركود الاقتصادي تسببت في جعل مستويات المعيشة أدنى بكثير من تلك المتحققة في الغرب. في الواقع، عادة يحدث الركود الاقتصادي والكساد نتيجة للتضخم الناجم عن زيادة الحكومة للاحتياطي النقدي والائتماني بسرعة أكبر من معدل نمو الاقتصاد. وزيادة الاحتياطي النقدي بالنسبة لاحتياطي السلع والخدمات يقلل من قيمة النقود، وهو ما يتسبب في التضخم الذي بدوره يزيد البطالة حين يكتشف الناس أن العملة تفقد قيمتها. وليس الحل هو هجر نظام الاقتصاد الحر، بل نزع الاحتياطي النقدي من يدي الحكومة. إن جزءًا من البطالة ليس ناجمًا عن التضخم، بل عن الضرائب واللوائح والقوانين المفروضة على العمل التي تسبب عدم انسجام بين المعروض من الأعمال وطلب المستهلكين. في الاقتصاد الحر يوجد دائمًا عمل متاح؛ لأن طلبات المستهلكين لا تنتهي.

الاقتصاد الحر يحمي البيئة

مثلما ضاعف الاقتصاد الحر من نطاق البضائع والخدمات المتاحة وخفض أسعارها، فقد زاد أيضًا من مخزون موارد الطبيعة وجعل طاقة العالم وموارده أرخص مع الوقت. هذا عامل جوهري يوضح لنا السبب وراء تحسن جودة الهواء والماء في دول كالولايات المتحدة، بينما تركت الشيوعية مجتمعاتها فريسة للتلوث والنهب، وهو يفسر لنا أيضًا سبب تمتع مواطني الدول ذات أعلى درجات الحرية الاقتصادية بمتوسطات عمر متوقع أعلى عند الميلاد. فكلما زادت الثروة كانت الصحة أفضل. لقد أوجد

نظام الاقتصاد الحر الثروة التي مكنت من اكتشاف مصادر جديدة للطاقة واستخدامات أكفأ للموارد الطبيعية. كما حمت الملكية الخاصة للموارد الطبيعية البيئة وعززتها؛ لأن الملاك لهم مصلحة مباشرة في الحفاظ على الموارد على الأمد البعيد، ومن ثم فهم يرعون البيئة أفضل مما تفعل الدولة. وعظم الاقتصاد الحر من حرية أهم الموارد -البشر- كي يحلوا المشكلات التي أوجدتها الوسائل التكنولوجية الجديدة، كما مكن مليارات الأشخاص، بما يملكونه من براعة وإبداع، من العيش والازدهار في عالم كان فيما مضى غير قادر على إعالة سوى نسبة بسيطة منهم.

دون الاقتصاد الحر، لا يمكن إرساء الديمقراطية

أخيرًا، الاقتصاد الحر شرط ضروري، وإن كان لا يكفي وحده، للديمقراطية والحريات المدنية المرتبطة بالحرية السياسية. هذا لأنه من المحال السيطرة على الاقتصاد دون السيطرة على البشر. وحالما تؤخذ القرارات الاقتصادية من أيدي ملايين الأفراد الذين يعملون ويستثمرون وينفقون وتوضع بدلًا من ذلك في يد سلطة مركزية، سيكون من الضروري إجبار الأفراد على التوافق مع خطة الدولة. والسلطة الموضوعة بهذه الطريقة في يد الحكومة تمكنها من عقاب الأفراد الذين لا ينفذون ما يطلبه منهم أصحاب السلطة. كما أن تركيز السلطة في يد الدولة يعني أن معارضة الخطط الحكومية أمر صعب للغاية ومحفوف بالمخاطر. لكن في مجتمع الاقتصاد الحر، حيث وسائل الإنتاج مملوكة للأفراد، هناك دومًا جهات أخرى يمكن العمل لديها، واتحادات عمال ذات تمويل خاص، وأحزاب سياسية، وجماعات ضغط، وصحف، ومحطات إذاعية وتليفزيونية، وأماكن للتجمع والعبادة. وكما أوضح ليون تروتسكي فإنه: «حين تكون الدولة صاحب العمل الوحيد، تعني المعارضة الموت بالجوع البطيء.»

قراءات

Milton Friedman, Capitalism and Freedom, London, University of Chicago Press, 1962, chapters 1, 2.

Milton & Rose Friedman, Free to Choose, London, Secker & Warburg, 1980, chapters 1, 2.

Friedrich Hayek, The Road to Serfdom, London, University of Chicago Press, 1976 (1944).

Henry Hazlitt, Economics in One Lesson, New Rochelle NY, Arlington House, 1979.

Peter Saunders, Capitalism: A Social Audit, Buckingham, Open University Press, 1995.

Adam Smith, The Wealth of Nations, Indianapolis, Liberty Press, 1981 (1776).

أسئلة للتدبر

1. لماذا تعد السوق الحرة أفضل من اشتراكية الدولة؟
2. كيف يمكنك أن تجعل الأسواق الحرة مقبولة أكثر؟
3. كيف يمكنك توسيع الأسواق في بلدك؟

الحرية

«الحرية الوحيدة التي تستحق اسمها هي حرية السعي وراء مصلحتنا الخاصة بطريقتنا الخاصة، ما دمنا لا نحاول حرمان الآخرين من حريتهم، أو إعاقة جهودهم للفوز بها.»

جون ستيوارت ميل

ما الحرية؟

الحرية تعني أن يكون الفرد قادرًا على اختيار تصرفاته دون تدخل من الآخرين. ينبغي أن يكون المرء قادرًا على اختيار الطريقة التي يرغب في عيش حياته بها، ما لم يتعارض سلوكه مع حرية الآخرين. وتعد حماية الحرية أحد الأهداف الرئيسية للحكومة.

أصبحت القيمة المعنوية للحرية معترفًا بها اليوم بوصفها سمة رئيسية من سمات العالم الحديث، لكنها لم تكن كذلك دائمًا. فعلى امتداد الجزء الأعظم من تاريخ البشرية، كان الاعتقاد السائد هو أن غاية الحكومة هي تعزيز الفضيلة والحياة الكريمة والمجتمع الفاضل. وكان المتوقع من البشر أن يعملوا من أجل المصلحة العامة التي يحددها المجتمع وأن يُخضعوا مصالحهم ورغباتهم الشخصية للمصلحة العامة. في الأساس، كانت الحريات حقوقًا أو عطايا تُمنح لجماعات معينة أو أفراد محددين كالنبلاء أو طوائف معينة. لم يكن هناك حق عام في الحرية. أما فكرة الحرية كحالة عامة تنطبق على الجميع فقد ظهرت في القرن الثامن عشر وارتبطت بالفيلسوفين هوبز ولوك. يقول لوك: «ليست غاية القانون الانتقاص من الحريات أو

تقييدها، وإنما المحافظة عليها وتوسيع نطاقها.» وكان الهدف من وجود الحكومة هو حماية حرية الأفراد. وأصبح هذا أحد الأفكار الرئيسية في القرن التاسع عشر، حين صارت الحرية من القيم السياسية الأساسية. وفي القرن العشرين، تعرضت الحرية للتهديد من مصدرين: من رأوا في الحرية قيمة ثانوية ينبغي أن تكون خاضعة لقيمة تحقيق هدف أسمى، كإعلاء الشيوعية أو النقاء العرقي للدولة، ومن سعوا -كالاشتراكيين مثلًا- لتغيير مفهوم الحرية لتبرير التدخل السافر للحكومة في حياة الأفراد.

الحق في أن يعيش الإنسان حياته

كثيرًا ما يُعبر عن الحرية بلغة الحقوق. لدي حق في تحديد المكان الذي أعيش فيه، أو المكان الذي أعمل فيه، أو الشخص الذي أعيش معه حياتي. وينبغي ألا يجبرني أحد أو يمنعني من القيام بما أرغب فيه، شريطة أن أحترم حقوق الآخرين. وهذا نابع من منهج الحقوق الطبيعية الذي وضعه لوك. فالحرية تعني تصرف الشخص في إطار حقوقه، بينما ليس من الحرية أن يعتدي الفرد على حقوق الآخرين، فذلك سيكون سوء استخدام للحرية أو «تجاوزًا» في استخدام هذا الحق.

ترتبط الحرية بفكرتي تقييد دور الحكومة والسوق الحرة. فدور الحكومة هو وضع القوانين أو إطار العمل الذي يمكِّن كل فرد من التمتع بحريته، ويحميه من انتهاك الآخرين لها. بينما ترتبط السوق الحرة بالحرية الاقتصادية أو حرية الاختيار: حرية المستهلك في الشراء، وحرية البائع في تحديد سعر منتجاته وخدماته (وحرية المستهلك في قبول السعر أو رفضه)، وحرية العامل في اختيار وظيفته أو مهنته، وحرية المنتِج في إنتاج ما يرغب فيه وتوظيف من يختاره. ولا يمكن أن توجد هذه الحرية إلا في المجتمعات الرأسمالية.

الإنسان هو أدرى الناس بمصالحه الشخصية

وحده المرء نفسه من يعرف احتياجاته وتفضيلاته ورغباته وأهدافه في الحياة، ومن ثم مصالحه الشخصية. ويعني هذا ضمنًا أن للإنسان إرادة حرة، وأن اختياراته ليست مفروضة عليه من قبل ظروفه أو خلفيته الاجتماعية. فبإمكانه استخدام عقله وفهمه للأخلاقيات لاتخاذ القرارات المناسبة له. الإنسان وحده يدرك احتياجاته وتفضيلاته. قد يكون للبعض آراؤهم بشأن ما هو صحيح أو مناسب لشخص آخر، ولكن لا يمكن لأحد أن يملك نفس درجة معرفة المرء لذاته. الحرية تعني رفض الوصاية، وأن الآخرين في موضع أفضل لاتخاذ القرارات التي تؤثر على حياة المرء.

الحرية تعزز مصالح الجميع

ليس هناك تعارض بين الحرية والنظام، أو المصلحة العامة أو مصالح الآخرين. فالحرية تعمل في سبيل تحقيق المصالح بعيدة الأمد للجميع. كان متبعو مذهب المنفعة العامة من أشد الداعمين للحرية لأنها تعظم المصالح إلى أبعد حد. وكما قال جيرمي بنتام فإن نتيجة المجتمع الحر ستكون هي «السعادة العظمى لأكبر عدد من الأفراد.»

طور آدم سميث فكرة «اليد الخفية»، أو ما يوصف أحيانًا باسم «النظام العفوي»؛ ومفادها أنه إذا تُرِك كل فرد لرغباته «يُقاد وكأنما بواسطة يد خفية نحو تعزيز غاية لم تكن جزءًا من نواياه الأصلية.» إن الأفراد حين يُسمح لهم بالسعي بحرية وراء مصالحهم الخاصة سوف ينقادون نحو التعاون مع غيرهم من أجل تحقيق مصالحهم المشتركة ومصالح المجتمع ككل، مما سيعزز المصلحة العليا. فعلى المرء أن يلبي حاجات الآخرين من أجل تلبية حاجاته الشخصية. كتب آدم سميث في كتابه ثروة الأمم يقول: «إننا لا

نتوقع الحصول على عشائنا من الجزار أو الساقي أو الخباز بدافع من كرم أخلاقهم، وإنما بدافع مراعاتهم لمصالحهم الخاصة.» وكثير من الفوائد التي تحدث في المجتمع تنبع من النتائج غير المقصودة لأفعال أفراد آخرين، أو كما قال آدم فيرجسون: «نتيجة لأفعال بشرية، ولكن ليس لتخطيط بشري.»

الحرية تؤدي إلى نمو المعرفة

دافع جون ستيوارت ميل عن التسامح؛ بمعنى الاستعداد للسماح لجميع الناس بالتفكير والحديث والتصرف بطرق نرفضها. قد يكون الآخر محقًّا بالفعل، أو يمكننا تحسين آرائنا الشخصية وفهمنا من خلال محاولة فهم آراء الآخرين، أو يمكننا تغيير الآخر عن طريق إقناعه بخطأ طريقته. وللفيلسوف الفرنسي فولتير عبارة يقول فيها: «أرفض ما تقول، لكني مستعد أن أدافع حتى الموت عن حقك في أن تقوله.» وفي المجتمع الحر، يمكن التعبير عن مجموعة متنوعة من الآراء والمعتقدات واختبارها من خلال التنافس بين الأفكار. والحقيقة سوف تطرد الزيف. وقد ذكر الفيلسوف النمساوي فريدريك هايك أن إحدى نتائج قيام مجتمع حر هي نمو المعرفة؛ معرفة لا يمكن حصرها في مكان أو هيئة واحدة، وإنما منتشرة على نطاق واسع في عقول كل الأفراد. الحرية تسمح بحدوث ما لا يمكن توقعه أو التنبؤ به. أما التخطيط المركزي، وإجبار الأفراد على العمل لتحقيق هدف نهائي معين، فيمنع ظهور أفكار جديدة أو إجراء تجارب جديدة.

«الحرية» الإيجابية ليست حرية

مع ذلك يستخدم البعض مصطلح الحرية بمعنى مختلف تمامًا، ليس بالمعنى التقليدي الذي يجسده السؤال «هل منعني شخص ما من القيام بشيء؟» وإنما بمعنى القدرة على التصرف، أو امتلاك القدرة على تحقيق

رغباتي. وهذا يحدد فارقًا بين الذات العليا والذات الدنيا؛ بين المصالح الحقيقية والمصالح الظاهرية. وكان هذا هو مصدر مفهوم ماركس عن «الوعي الزائف»، الذي يقول إن الناس لا يدركون مصالحهم الحقيقية الصحيحة؛ وهي تكمن في سقوط الرأسمالية. كان الماركسيون والحزب الشيوعي هم وحدهم من يعرفون مصالح الناس الحقيقية، ولهذا ينبغي منحهم السلطة لتحقيقها. ويسلط هذا الضوء على أحد عيوب هذه الفكرة: فالحرية يساء استخدامها من قبل الحكام الذين يدعون معرفة مصالح الآخرين جميعًا بدلًا من سؤال الناس أنفسهم عنها. استخدم جان جاك روسو مصطلح الحرية بمعنى الإذعان للإرادة العامة، أو المصلحة العامة. ومن ثم فإن أي منشق ينبغي «إجباره على أن يكون حرًّا.» وبالطبع فإن هذا هراء لا يمت بصلة للمفهوم البدهي للحرية.

سمى فيلسوف أكسفورد إيزايا برلين المفهوم الأول «الحرية السلبية»، والثاني «الحرية الإيجابية»، وذلك في مقال شهير بعنوان «مفهومان للحرية». وقد عرّف الحرية السلبية بأنها «النطاق الذي يمكن للشخص أن يتصرف فيه دون إعاقة من الآخرين». وعلى هذا تكون الحرية هي عالم للأفعال غير المكبوحة. ووصفها هايك بأنها «غياب الإجبار». وعرف برلين الحرية الإيجابية على أنها «كون الإنسان سيد نفسه». وزعم أن النوع الأخير ليس حرية على الإطلاق، وإنما «قدرة». إن الحرمان من الحرية ينطوي على نية منع أداء عمل ما. والمفهوم الزائف عن الحرية هو مجرد تعبير آخر عن عدم القدرة. والفارق بينهما كالفارق بين عدم القدرة على شراء كتاب لأن الحكومة حظرت نشره، وعدم شرائه لأنه لا توجد نسخة منه في المكتبة. الحالة الأولى حالة حرمان من الحرية؛ ولكن الثانية ليست كذلك.

تعني الحرية الإيجابية أيضًا أنه ينبغي على الفرد أن يوجه نفسه نحو هدف معين. هكذا يبدو وكأن الفرد لا يعيش من أجل نفسه فقط، ولكن من أجل تحقيق أهداف جماعات مثل طبقات وأمم وأعراق. إننا نعيش من أجل خدمة هدف أسمى اختاره آخرون بدلًا من خدمة أهدافنا وغاياتنا الخاصة. وقد عارضت مارجريت تاتشر هذه الفكرة بقولها: «الاختيار هو جوهر الأخلاق؛ فإذا لم يكن هناك اختيار، فلن تكون هناك أخلاق، ولا خير، ولا شر؛ فالخير والشر لا معنى لهما إلا ما دام الإنسان حرًّا في الاختيار.»

مبدأ الضرر

القانون بطبيعته يقيد ممارسة الأفراد لحريتهم عن طريق التهديد بالعقاب إذا تصرفوا بطرق معينة. ويُتوقع من الناس أن يذعنوا له ويطيعوه. فمتى يكون من الملائم استخدام القانون في منع الحرية؟ قدم جون ستيوارت ميل في كتابه «عن الحرية» صيغة كلاسيكية باسم «مبدأ الضرر»، فقال: «الغاية الوحيدة التي تسوغ للبشرية... بصفة فردية أو جماعية، قمع حرية أي عدد من الناس، هو حماية النفس. والهدف الوحيد الذي لأجله يمكن استخدام القوة بصورة مشروعة ضد أي فرد آخر في مجتمع متحضر على غير إرادته هو منع الضرر عن الآخرين. أما مصلحته الشخصية، سواء كانت مادية أو معنوية، فليست مبررًا كافيًا لذلك.» وبعبارة أخرى، ينبغي ألا يمنع الفرد عن طريق القانون من فعل ما يريد إلا عندما تسبب أفعاله الضرر لشخص أو أشخاص آخرين. بالطبع يمكن للأصدقاء وأفراد الأسرة وحتى الغرباء أن يسعوا لإقناع شخص ما بالتصرف بطريقة مختلفة: أن يعيش في مكان آخر مثلًا، أو أن يتزوج من شخص آخر، أو أن يعمل في مكان آخر، لكن ليست هذه هي نطاقات تطبيق القانون.

بما أن الحرية هي الحق في اتخاذ القرارات بشأن كل جوانب حياتك، شريطة احترام حرية الآخرين بالمثل، فمن المستحيل حصر كافة أشكال الحريات. غير أن بعض أشكال الحريات حظيت باهتمام خاص.

حرية الضمير، والفكر والتعبير. فينبغي أن يكون هناك تسامح مع الآراء المختلفة والمتعددة. وينبغي السماح لوسائل الإعلام بنشر ما تريد، وينبغي السماح بممارسة شعائر كل الأديان، وينبغي السماح لكل فرد بالتعبير عن آرائه من دون عقاب. وللناس الحق في انتقاد وجهات نظر الآخرين، لكن ليس منعهم من التعبير عن آرائهم. وسوف تظهر الحقيقة من خلال التنافس بين الأفكار والمعتقدات.

حرية التعاقد. ينبغي أن يكون الفرد قادرًا على المتاجرة مع من يختار. وينبغي توافر حرية التعامل بالبيع والشراء مع من يرغب فيه الشخص وبأي سعر يُتفق عليه. يعني هذا أيضًا وجود حرية بين الموظف وصاحب العمل في الاتفاق على شروط التعاون بينهما. ويتمثل دور الدولة في ضمان أن هذه الاتفاقيات إرادية وحرة على نحو كامل ولا تتضمن إجبارًا أو تدليسًا. وتتواجد الحكومة أيضا لضمان احترام التعاقدات عن طريق توفير المحاكم لضمان تسوية النزاعات التي تنشأ حول تلك التعاقدات على نحو سلمي.

حرية التعاون. ينبغي أن يكون الفرد قادرًا على الاشتراك أو التعاون مع أي شخص يريد لتحقيق أي غاية يشاء، ما لم يكن في ذلك تآمر ضد حريات الغير. وينبغي توافر حرية الزواج أو الارتباط بمن تشاء، طالما كان هناك رضا من الطرف الآخر. وينبغي أن يكون الفرد قادرًا على الاتحاد مع آخرين من أصحاب المصالح المشتركة، سواء أكانت مصالح سياسية،

بتشكيل أحزاب سياسية أم مجموعات مصالح؛ أم مصالح اقتصادية، من خلال تحالفات مؤسسية أو اتحادات تجارية؛ أو مصالح اجتماعية، مثل مجموعات جامعي الطوابع أو جماعات الرقص الشعبي.

الحرية هي القيمة الأغلى على الإطلاق لأنها أساس كل القيم الأخرى. فهي تمنح تلك القيم المعنى والمغزى، وتسمح لنا بعيش الحياة كما نريد. لكنها أيضا تتطلب منا عدم التدخل في حياة الآخرين. وكل فرد، وكل مجتمع، وبالأخص كل دولة، تجد صعوبة في تحقيق ذلك.

قراءات

Isaiah Berlin, Four Essays on Liberty, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Friedrich Hayek, The Constitution of Liberty, London, Routledge, 1960, chapters 1-5.

Milton Friedman, Capitalism and Freedom, London, University of Chicago Press, 1962, chapter 1.

John Stuart Mill, On Liberty, London, Penguin, 1971 (1859).

Adam Smith, The Wealth of Nations, Indianapolis, Liberty Press, 1981 (1776).

أسئلة للتدبر

1. لِمَ تُعد الحرية خيرًا؟
2. هل ينبغي أن يفرض القانون لوائح تنظيمية بشأن الشخص الذي تعمل لديه، والأجر الذي تتقاضاه، وعدد ساعات العمل؟
3. هل ينبغي إجازة المخدرات؟

حقوق الإنسان

«نحن نعتبر هذه الحقائق بديهية؛ أن جميع الناس خُلقوا متساوين، وأن خالقهم قد حباهم بحقوق محددة ثابتة، وأن من بين هذه الحقوق الحياة والحرية والسعي وراء السعادة.»

توماس جيفرسون

ما حقوق الإنسان؟

حقوق الإنسان هي الحقوق التي يملكها كل بشري. والحق هو شيء لا بد أن يملكه الشخص؛ أي أنه حق معنوي، وهو أكثر بكثير من مجرد رغبة أو أمنية. حقوق الإنسان حقوق معنوية، تختلف عن تلك الحقوق التي تعترف بها الدولة، والمعروفة باسم «الحقوق الإيجابية» أو «القانونية»، التي قد تكون من حقوق الإنسان أو لا تكون كذلك. ويتمثل أحد أكبر أهداف حركة حقوق الإنسان في تحويل حقوق الإنسان إلى حقوق معترف بها قانونيًّا. وتعني كلمة «الإنسان» أنها حقوق واجبة لكل البشر، بغض النظر عن الجنسية أو الدين أو النوع أو العرق أو التوجه الجنسي. ولا يعني هذا أنها حقوق لكل البشر في جميع أنحاء العالم فحسب، بل يعني أيضًا أنها حقوق لكل إنسان عاش في الماضي أو سيعيش في المستقبل.

ومن حقوق الإنسان المعترف بها على نطاق واسع الحق في الحياة (ألا يُقتل الإنسان أو يُعذب أو يُعاق)، وحرية التعبير، وحرية امتلاك الممتلكات المكتسبة على نحو شرعي، وحرية الحركة، وحرية الاعتقاد. وتعد العبودية والتعذيب والحبس التعسفي جميعها أشكالًا للحرمان من حقوق الإنسان.

يُنظر إلى هذه الحقوق في الأساس بوصفها قيودًا على الدولة، وأن الدولة ينبغي ألا تنتهك هذه الحقوق للأفراد. ودور الدولة هو ضمان دمج هذه الحقوق ضمن قوانينها، بمعنى أن تصبح «حقوقًا قانونية.» أيضًا يفرض مفهوم حقوق الإنسان التزامًا على كل شخص بعدم انتهاك حقوق الآخرين، أي مبدأ المعاملة بالمثل.

ينبغي أن يفي أي حق من حقوق الإنسان بثلاثة معايير. أولًا، يجب أن يكون عامًا شاملًا لكافة الناس عبر كل العصور. فلا يمكن أن توجد حقوق خاصة لبعض الأشخاص فحسب دون غيرهم. ثانيًا، يجب أن يكون مطلقًا؛ فلا يمكن تقييده بدعوى المصلحة العامة أو التكلفة. فلا يجوز تقييد حقوق الإنسان إلا عندما تتعارض بعضها مع بعض. على سبيل المثال: الإرهابي الذي يقتل الآخرين وينتهك حقهم في الحياة يمكن أن يُنتهك حقه في الحياة من خلال عقوبة الإعدام أو انتهاك حقه في الحرية بسجنه. ثالثًا، يجب أن يكون حقًّا ثابتًا غير قابل للتصرف فيه؛ أي أنه لا يجوز التنازل عنه. فمثلًا: لا يجوز لك أن تبيع نفسك عبدًا لشخص آخر.

الحقوق الطبيعية

ورد إقرار قديم بوجود هذه الحقوق في مسرحية «أنتيجوني» للكاتب المسرحي الإغريقي سوفوكليس، التي دفنت فيها البطلة أنتيجوني جثمان شقيقها مخالفة أوامر الملك كريون، وبررت فعلها هذا على أساس أن أوامر الآلهة تعلو على أوامر الملوك. وقد دافع عن هذه الفكرة الفلاسفة الرواقيون الإغريق الذين آمنوا بأن هذه القوانين موجودة في الطبيعة ويمكن تبينها من خلال استخدام العقل، وكرر الخطيب الروماني سيسرو الفكرة نفسها قائلًا: «يوجد قانون حقيقي، ومنطق سليم، متوافق مع الطبيعة؛ وهو قانون

ثابت لا يتغير.» وقد نادت المسيحية بأن شرع الرب يعلو على القوانين الدنيوية، وهو الأمر البارز في أعمال القديس توما الأكويني. وهذه الحقوق الطبيعية يمكن اكتشافها إما من خلال وحي إلهي، أو عن طريق العقل، «قوانين الطبيعة ورب الطبيعة.»

كان الفيلسوف الإنجليزي جون لوك صاحب التأثير الأكبر في الفكر الحديث في هذا المجال. فقد أكد أن المبدأ القائل إنه «ليس لأحد الحق في إيذاء شخص آخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته» هو قانون أساسي من قوانين الطبيعة. وهذه الحقوق في الحياة والحرية والملكية تفرض واجب عدم المساس بحياة الآخرين وحرياتهم وممتلكاتهم. وهذه الحقوق والواجبات موجودة في الطبيعة وليست ممنوحة من جانب الحكام. لقد وُجدت الحكومات من أجل حماية هذه الحقوق. وأي نظام سياسي يفشل في أداء هذه الوظيفة يمكن إزالته والاستعاضة عنه بنظام آخر يمكنه أداؤها، وهو ما يشير إلى حق الناس في الثورة ضد الأنظمة المستبدة.

كانت هذه الأفكار ذات أثر بالغ في صراع الأمريكيين من أجل نيل الاستقلال عن بريطانيا العظمى. وقد استقى مؤلف إعلان الاستقلال، توماس جيفرسون، مبادئ لوك بصورة واضحة، ومنها مبدأ أن للناس حقوقًا منذ مولدهم، وأن هذه الحقوق تتضمن الحق في الحياة والحرية والسعي نحو السعادة، وأن انتهاك هذه الحقوق من قبل الملك جورج الثالث برر الثورة والاستقلال عن إنجلترا. وقد أكد الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان أثناء الثورة الفرنسية على أن «غاية كل الهيئات السياسية هي الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان التي لا يمكن التنازل عنها، وهذه الحقوق هي الحرية والمِلكية والأمن ومقاومة الظلم.»

من الحقوق الطبيعية إلى حقوق الإنسان

في القرن التاسع عشر صارت هذه الأفكار معروفة أكثر باسم حقوق الإنسان. وقد كانت، ولا تزال، هناك محاولات لتقديم آلية عالمية للاعتراف بهذه الحقوق وضمان احترامها في كل الأنظمة. ففي عام 1948 أقر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان هذه الحقوق. وفي عام 1950 اعتمد المجلس الأوروبي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي نصت على أنه يحق لمواطني أي دولة مشاركة في الاتفاقية مقاضاة هذه الدولة في محكمة حقوق الإنسان الأوروبية في ستراسبورج إذا شعروا بأن حقوقهم قد انتُهكت من قبل الحكومة. وفي محاولة لحشد الدعم لحقوق الإنسان، سعت بعض المجموعات إلى توسيع تعريف حقوق الإنسان بما يتجاوز معناها الأصلي لكي تتضمن حقوقًا اقتصادية واجتماعية وحقوقًا للجماعات. وقد أثار ذلك الكثير من الجدل، وتسبب في تشتيت الجهود عن السعي وراء الحقوق الطبيعية.

عداء الماركسية لحقوق الإنسان

أنكرت الماركسية دائمًا وجود حقوق الإنسان، فقد رفضها كارل ماركس بوصفها «حقوق برجوازية»، معتبرًا دعاوى حقوق الإنسان وسيلة أخرى لحماية مصالح طبقة أصحاب الأملاك وتعزيزها. كان يرى أن هذه الحقوق لا تؤدي إلا إلى ترسيخ الفوارق بين الطبقات، وتمنح حماية إضافية للأغنياء والبرجوازيين. وقد رفضت الأنظمة الشيوعية القبول بوجود أي معيار عام يمكن تطبيقه على أنظمتها. وكان رفضها قائمًا على مبدأ «عدم التدخل في الشئون الداخلية لدولة أخرى»، الذي فسروه على أنه يعني أنه ينبغي ألا ينتقد أحد أي نظام شيوعي. وقد رفض الاتحاد السوفيتي التوقيع

على إعلان حقوق الإنسان عام 1946. وكان الشيوعيون محقين في ترددهم في الإقرار بحقوق الإنسان؛ لأنهم بعد إقرارهم بها في إعلان هلسنكي عام 1975، استُخدم ذلك ضدهم بفعالية من قبل الناشطين المدافعين عن حقوق الإنسان أمثال أورلوف.

الحق في الحياة

لكل إنسان الحق في الحياة. ويعني هذا، في الأساس، أنه لا يجوز قتل الإنسان سواء على يد أناس آخرين أو من قبل الدولة. والحق أن المسئولية الرئيسية للدولة هي حماية مواطنيها من الغزاة الخارجيين والمجرمين. ويُرجع البعض حق الحياة هذا إلى مفهوم ملكية الذات؛ الذي يعني أن كل إنسان يملك جسده، ومن ثم لا يجوز لأي شخص آخر إيذاءه دون إذنه. وبهذا يتسع الحق في الحياة ليتجاوز عدم التعرض للقتل إلى الحق في عدم التعرض للتعذيب أو الإساءة البدنية. هذه الأمور مقررة في إعلان الأمم المتحدة في المادة 3 التي تنص على أن: «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه»، وفي المادة 5 التي تنص على أنه: «لا يُعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة للكرامة.» أيضًا تتعارض ملكية الذات مع العبودية؛ وهي كون الشخص مملوكًا لشخص آخر (المادة 4).

الحق في الحرية

يعني الحق في الحرية أنه ينبغي أن يكون الفرد قادرًا على عيش حياته كما يشاء، بشرط أن يحترم حق الآخرين في هذا أيضًا. نص الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان في عام 1789 على أن: «الحرية السياسية تكمن في القدرة على فعل أي شيء لا يضر الآخرين. وممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان

ليس عليها قيود إلا القيود اللازمة لضمان ممارسة كل إنسان آخر لنفس الحقوق بحرية.» ولما كانت الحرية تعني أن يفعل المرء ما يشاء في إطار الالتزام بهذا القيد، فمن المستحيل حصر كل الحقوق. ويحدد إعلان الأمم المتحدة بعض الحقوق التي يعتبرها شديدة الأهمية مثل حرية تنقل الناس داخل حدود بلادهم وخارجها (13)، والحق في الزواج وتأسيس أسرة (16)، والحق في ممارسة حرية التفكير والضمير والدين (18)، وحرية الرأي والتعبير (19)، وحرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية، وحرية عدم الإرغام على الاشتراك فيها (20).

حق التملك

إن قدرة الإنسان على عيش حياته الخاصة بحرية، والسعي نحو السعادة بطريقته الخاصة تتطلب ملكية. يوضح ديفيد بواز قائلًا: «الملكية هي أي شيء يمكن أن يستخدمه الناس أو يتحكموا فيه أو يتخلصوا منه. وحق التملك يعني حرية استخدام أي غرض أو التحكم فيه أو التخلص منه.» ومن دون هذا الحق، سيكون من المستحيل العيش، وامتلاك الأرض، وإنتاج المنتجات والخدمات، والمتاجرة مع الآخرين. وقد كانت محاولات الاشتراكيين القضاء على الملكية الخاصة تعني ببساطة نقل السيطرة من الشخص الذي اكتسب هذه السيطرة عن استحقاق إلى مسئول حكومي يقرر لمن ينبغي أن تخصص هذه الملكية.

تنص المادة 17 من إعلان الأمم المتحدة على أن: «لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره. لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفًا.» إلا أن المادة تجاهلت ذكر أي احتياط لحماية هذا الحق، مفضلة السماح للحكومات بتخصيص الممتلكات تعسفيًّا وفق ما يراه الحكام

مناسبًا. وقد أدرجت وثيقة الحقوق الأمريكية مادة خاصة بـ«مصادرة الأملاك» (التعديل الخامس)، نصت على أنه لا يمكن مصادرة الأملاك من قبل الحكومة إلا لسبب مشروع مع تقديم تعويض كامل عنها. حتى في الولايات المتحدة، تعرضت حماية هذا الحق للتجاهل.

حماية الحقوق

كثير من الحقوق المسماة بحقوق الإنسان هي في الحقيقة آليات لحماية الحقوق، وليست حقوقًا في حد ذاتها. فإعلان الأمم المتحدة يقر بحق الإنسان في الاعتراف بشخصيته القانونية (6)، وعدم جواز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفًا (9)، وضرورة وجود الضمانات الضرورية عندما يجرد من حقوقه، وحصوله على محاكمة عادلة، واعتباره بريئًا حتى تثبت إدانته (11)، وحق اللجوء السياسي (14)، وحق التمتع بالجنسية (15).

من الحقوق السياسية التي تقدم كثيرًا على أنها من حقوق الإنسان الحق في التصويت. وتشير المادة 21 إلى حق المشاركة في «انتخابات دورية نزيهة... عن طريق الاقتراع السري العام.» ومع ذلك، ينبغي النظر إلى الديمقراطية على أنها وسيلة لحماية هذه الحقوق، لا على أنها حق في حد ذاتها. فمن الهراء مثلًا أن نتحدث عن الديمقراطية مع إنسان ما قبل التاريخ. فالدعوة إلى تطبيق الديمقراطية النيابية تستند على التجربة العملية أكثر من الضرورة الأخلاقية: فالدلائل التاريخية تشير إلى أن الأنظمة الديمقراطية الحرة تحمي هذه الحقوق أكثر من الأنظمة الديكتاتورية. ومع ذلك، قد ينكر الديمقراطيون أنفسهم هذه الحقوق، خاصة عندما تعني الديمقراطية استبداد الأغلبية. فمن الممكن وجود ديمقراطية غير ليبرالية تنتهك حقوق الإنسان وتنكرها على أفراد وجماعات بعينها داخل هذه الديمقراطية.

الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ليست من حقوق الإنسان

المواد من 21 إلى 30 تتضمن «حقوقًا اقتصادية واجتماعية وثقافية» ولها سمات مختلفة تمامًا عن حقوق الحرية المتعارف عليها بوصفها حقوقًا طبيعية. وأسوأ مثال على ذلك المادة 24، التي تنص على: «الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ... وفي عطلات دورية بأجر!» ومن «الحقوق» المزعومة الأخرى الحق في الضمان الاجتماعي، والعمل، وظروف عمل منصفة ومواتية، والحصول على مقابل متساوي للعمل المتساوي، وأجر عادل، ومستوى معيشة مناسب، والسكن والعناية الطبية، والتعليم، والحق في الاستمتاع بالفنون. وهذه الحقوق ذكرت أيضًا في الميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر عن الأمم المتحدة عام 1966. كما أنها أيضًا أساس لوثيقة حقوق الإنسان الأساسية الصادرة عن الاتحاد الأوروبي.

قد تكون هذه الأشياء مرغوبة أو غير مرغوبة، لكنها ليست من حقوق الإنسان. إنها مطالبات بـ«حقوق الرفاهية» وليس «حقوق الحريات»، وقد أضيفت إلى إعلان الأمم المتحدة استجابة لضغط الاتحاد السوفييتي الذي كان يأمل في استخدامها ضد الغرب. وقد وافقت عليها الدول الغربية أملًا في توقيع الاتحاد السوفييتي على الإعلان، وهو ما امتنع عنه في نهاية المطاف.

وأول دليل على أن «حقوق الرفاهية» هذه ليست من حقوق الإنسان هو أنها ليست عامة. فعلى سبيل المثال: «الإجازات مدفوعة الأجر» يمكن أن تنطبق فقط على العمال الموظفين، ويستثنى منها أصحاب الأعمال والعاطلون عن العمل ومن يعملون في المنازل. ثانيًا، هي ليست حقوقًا

مطلقة؛ لأنها تعتمد على بعض الأمور النسبية مثل الاختلافات الواسعة فيما يخص مستوى المعيشة المناسب من دولة لأخرى ومن حقبة تاريخية لأخرى. والقدرة على الوفاء بهذه الحقوق المزعومة تتفاوت بشدة من دولة لأخرى، وقد أُقرَّ بذلك في المادة 22 التي تتناول الحق في الكفالة الاجتماعية، والتي تدرج الشرط القائل: «بما يتفق ونظم كل دولة ومواردها.» ثالثًا، إنها ليست حقوقًا لا يمكن التنازل عنها. على سبيل المثال: ربما يرغب شخص ما في التنازل عن «حقه» في الراحة وأوقات الفراغ من أجل زيادة دخله. فالناس يفاضلون بين أهداف مرغوبة ولكنها متعارضة في الوقت نفسه. وهكذا فإن هذه المطالبات لا تلبي المعايير الثلاثة الضرورية. وهناك حجة رابعة مفادها أن «وجوب» شيء ما يتطلب «القدرة» عليه، ولكن «حقوق الرفاهية» هذه تعتمد على الموارد المتاحة، في حين أن معظم المجتمعات الآن، وعلى مر التاريخ، تفتقر إلى الوسائل اللازمة لتحقيق هذه التطلعات. وخامسًا، إنها تحط من قدر الحقوق الطبيعية: فحقوق الإنسان ضروريات أخلاقية يمكن مراعاتها الآن، وليست طموحات اقتصادية واجتماعية ربما تتحقق في المستقبل. سادسًا، تعد الحقوق الاقتصادية بمنزلة هجوم على حقوق الحريات بهدف تحقيق حقوق الرفاهية هذه. فالحق الملزم في الرعاية الصحية سيلزم العاملين بمهنة الطب بتقديم هذه الرعاية، بغض النظر عن رغبات الأطباء والممرضين، ومن ثم يكون في هذا إنكار لحقهم في الحرية. إن مطالب الرفاهية ليست من حقوق الإنسان.

حقوق الجماعات ليست من حقوق الإنسان

بدأ ميثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر عن الأمم المتحدة في المادة الأولى بعبارة تقول: «لكل الشعوب الحق في تقرير

مصيرها.» وأعلنت المادة 25 «حق كل الشعوب في الثروة والموارد الطبيعية.» وقد تكرر في وثيقة حقوق الإنسان لمنظمة الوحدة الأفريقية الصادرة عام 1981 أن «كل الشعوب لها الحق في المساواة.» وأعلنت منظمة اليونسكو «حق كافة... الشعوب في المحافظة على ثقافتها.» وأعلنت اتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بجماعات السكان الأصليين وقبائلهم، والصادرة عام 1957، أنه «يجب اتخاذ إجراءات خاصة لحماية مؤسسات هذه الجماعات وأفرادها وممتلكاتها وأعمالها.» وغالبًا ما يهيمن على مؤتمرات الأمم المتحدة لحقوق الإنسان التأكيد على حقوق هذه الجماعات.

أول أسباب معارضة حقوق الجماعات هو فشلها في الوفاء بالمعايير الثلاثة الضرورية للحقوق. فأولاً، هي ليست عامة؛ لأنها تختص بجماعات معينة مثل النساء أو السكان الأصليين، وهو ما يعني أنها لا تخص كافة البشر. ثانيًا، أنها ليست مطلقة؛ إذ إنها تميل لجماعة أكثر من الأخرى، كما هي الحال مع حق تقرير المصير في البوسنة، إذ تُشجع الإبادة العرقية مع التركيز على الهوية الثقافية أو الطائفية بدلًا من احترام حقوق الآخرين. ثالثًا، أنها حقوق يمكن التصرف فيها، فكثيرًا ما يتنازل المهاجرون طوعًا بكامل إرادتهم عن هوياتهم السابقة من أجل اعتناق شيء جديد، كما يفعل آلاف المواطنين الأمريكيين الجدد يوميًّا، وكما يفعل البريطانيون السود واليهود الجدد على المجتمع. رابعًا، ينص منهج الحقوق الطبيعية على أن حقوق الإنسان تخص كل إنسان فرد، ولا تخص أي جماعة معينة. فالثقافات واللغات والقبائل والأمم ليست كيانات تجب لها تلك الحقوق. خامسًا، الحقوق الثقافية تتنافى مع مبدأ تساوي الحقوق لكل البشر، وتصبح أداة لمعاملة جماعات معينة بصورة خاصة، كما في حال التمييز الإيجابي مثلًا.

من المهم أن نقر بأن جماعات معينة في المجتمع، مثل الأقليات العرقية والنساء والشواذ، قد جُردوا من حقوقهم، ولكن الهدف هو ضمان احترام حقوق كل إنسان، وليس منح جماعات معينة حقوق خاصة مميزة بسبب سوء المعاملة الذي تعرضت له في الماضي.

من أجل حقوق إنسان حقيقية

ينبغي أن نؤمن بحماية حقوق الإنسان وتعزيزها، ولكن ينبغي أن نقلق حيال الطريقة التي أسيئ بها استخدام الفكرة وحيال الافتقار للحساسية عند تطبيقها في ظروف مختلفة. أولًا، ينبغي ألا يضم هذا المفهوم كل طلب وأمنية ورغبة . فحقوق الإنسان غالية للغاية، وتستحق اهتمامًا خاصًّا وأولوية خاصة. ثانيًا، ينبغي أن تُظهر الدعوة لتعزيز حقوق الإنسان بعض التقدير لاختلافات الثقافات والتراث والظروف. فالطريقة التي بها ينبغي منح هذه الحقوق واحترامها قد تختلف من مجتمع لآخر، وينبغي ألا يفترض أن ما هو ملائم للتطبيق في أمريكا أو السويد أو ألمانيا، يمكن وينبغي تطبيقه في روسيا البيضاء أو إستونيا أو الأرجنتين أو نيجيريا.

إن الفهم الواضح لمفهوم حقوق الإنسان لأمر حيوي من أجل حماية هذه الحقوق وتعزيزها، ولا سيما من أجل كل أولئك الذين يحرمون منها يوميًّا. وليس كل ما هو مرغوب محمود يمكن تسميته حقًّا. وليست كل الحقوق من حقوق الإنسان. فمن المشين المساواة بين التعذيب -بصعق إنسان بالكهرباء في أعضائه التناسلية مثلًا- وعدم الحصول على إجازات مدفوعة الأجر. وينبغي أن تتحمل كل حكومة مسئوليتها وتحاسب على فشلها في حماية حقوق الإنسان الأصيلة.

قراءات

Norman Barry, An Introduction to Modern Political Theory, London, Macmillan, 2000, chapter 9.

David Boaz, Libertarianism, New York, Free Press, 1997, chapter 3.

Maurice Cranston, What are Human Rights?, London, Bodley Head, 1962.

Walter Laqueur & Barry Rubin eds., The Human Rights Reader, New York, Meridian, 1990, essays by Kenneth Minogue & Maurice Cranston.

John Locke, A Second Treatise on Government, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 (1690).

أسئلة للتدبر

1. هل الحق في الحياة يشمل الحق في الغذاء؟
2. هل للأقليات القومية حقوق، أم الحقوق للأفراد فقط؟
3. كيف يمكننا حماية حقوق الإنسان الحقيقية؟

العدالة

العدالة هي «العيش بأمانة، وعدم إيذاء أحد، وإعطاء الآخرين ما لهم.»

الفيلسوف الإغريقي أولبيان

ما العدالة؟

العدالة هي قواعد توزيع الثواب والعقاب، وأن ينال كل شخص ما يستحقه. وهذا لا ينسحب على الأشياء المادية فحسب، ولكنه ينطبق أيضًا على أي شيء يمكن توزيعه، كالحرية والحقوق. وينبغي ألا نخلط -كما يحدث كثيرًا- بين العدالة وبين ما هو خير أو صواب من الناحية الأخلاقية. فقد يتصرف شخص ما بطريقة يعتبرها الآخرون غير أخلاقية ولكنها لن توصم بأنها غير عادلة. ضرب نورمان باري مثالًا على ذلك بتعدد الزوجات -أي الاقتران بالتراضي بزوجات عدة- حيث لا تكون لغة العدالة هي اللغة الملائمة. فالفارق الأساسي هو أن العدالة تتعلق بالقواعد وكيفية تطبيقها.

هناك سؤالان يثيرهما مفهوم العدالة: ما الذي يستحقه شخص ما، أو ما الثواب والعقاب الملائم لهذا الشخص، أي ما هي مبادئ التوزيع؟ وكيف تتوافق المبادئ مع الخير المنشود تحقيقه؟ قد تتباين القواعد كثيرًا إذا تحدثنا عن توزيع الثروة أو الحب أو العقاب. من المنظور التقليدي، لطالما كانت العدالة مسألة إجرائية: أي تتعلق بحماية حرية الأشخاص وكيفية معاقبة من لا يحترمون حرية الآخرين.

والعدالة بمفهومها التاريخي مهددة اليوم من اتجاهين: الأول هو الاجتهاد القضائي؛ وهو ما يحدث عندما تعكس الأحكام القضائية تفضيلات وتحيزات القضاة، ووجهات نظرهم الشخصية فيما هو صواب أو خطأ. وهنا يكون الحكم للبشر وليس للقانون. ويأتي التهديد الثاني من محاولات إعادة توزيع الدخل والثروة على أساس مبدأ «العدالة الاجتماعية» الغامض، مع أنه جذاب في الظاهر، ويهتم بما يمتلكه الأفراد وليس بكيفية حصولهم عليه. وفي حين كانت العدالة معنية بقضايا مثل الحرية والنظام والقانون، فإن المنهج الجديد يهتم بإعادة توزيع الأغراض المادية. أما كسب الشخص لدخله وثروته من خلال وسائل مشروعة، كالعمل الشاق، فهذا أمر غير مهم في نظر العدالة الاجتماعية.

آراء الفلاسفة في العدالة

استغرق أفلاطون وأرسطو في التفكير في مسألة العدالة، التي اعتبراها من أسس المجتمع الصالح. عرَّف أفلاطون العدالة بأنها: «إعطاء كل ذي حق حقه.» ومن وجهة نظرهما، كانت العدالة مرتبطة بتأسيس قيمة البشر. وليس من قبيل المفاجأة أن يؤمن المفكر أفلاطون بأن القيمة مرتبطة بالعقل، وهو ما أدى به إلى تأييد فكرة أن يكون الحكام هم الحكماء، أو الفلاسفة الأوصياء. ومنذ ذلك الحين أصبح يوجد اعتقاد ثابت لدى المفكرين أنهم لا ينالون الاحترام والسلطة اللذين يستحقونهما. ويعد الاجتهاد القضائي أحد المظاهر المعاصرة للزعم أن الفكر الراجح هو أفضل أساس يمكن الحكم من خلاله على ما هو عادل.

تتجسد فكرة العدالة المبنية على القواعد في رفض سقراط السماح بالتصويت في الساحة العامة في أثينا على قرار إعدام قادة عسكريين فشلوا

في إنقاذ الناجين من إحدى السفن الغارقة. كان الأساس الذي بنى عليه رأيه هو أنه لا يجوز إدانة أي شخص وعقابه إلا بعد محاكمة عادلة. وبعدما تُقدم أدلة الاتهام ويُمنح الأشخاص فرصة للدفاع عن أنفسهم، حينها فقط يمكن الحكم عليهم. وقد عرّف الإمبراطور الروماني جستنيان -الذي وضع واحدًا من أقدم نظم التشريعات القانونية- العدالة بأنها: «إعطاء كل إنسان ما يستحقه.» وفي القرون الوسطى، كان يُنظر إلى العدالة على أنها أعظم الفضائل السياسية، لأن المجتمعات ستعيش في سلام وازدهار إذا كان حكامها عادلين.

ركزت حركة التنوير الاسكتلندية على اكتشاف قواعد العدالة التي تحترم حقوق الأفراد وصياغتها. وقد عرَّف جون لوك العدالة بأنها حماية الحياة والحرية والملكيات. وكان ديفيد هيوم يؤمن بأنه لا يمكن للفرد أن يعيش وتزدهر حياته إلا إذا تعاون مع الآخرين. وكانت المشكلة تتمثل في كيفية تجنب، أو على الأقل تقليل، الصراع بين الناس. وهذا أدى إلى ضرورة وضع قواعد واضحة ومحترمة يتبعها جميع الناس لأنهم يرونها عادلة. وكانت قواعد هيوم للعدالة فيما يخص الملكية تتضمن: الاكتساب السلمي للملكية، ونقل الملكية بالموافقة، وتنفيذ الوعود. وكانت العدالة تتبدى من خلال إظهار الاحترام لحرية الآخرين وممتلكاتهم. وعلق آدم سميث قائلًا: «العدالة الخالصة، في معظم الأحيان، ما هي إلا فضيلة سلبية؛ إذ لا تفعل شيئًا سوى أن تمنعنا من إيذاء جيراننا.» فنحن نتصرف بعدالة عندما لا نؤذي الآخرين؛ ويقع الظلم عندما نؤذي الآخرين. وعدم احترام حقوق الآخرين، من خلال أفعال كالعنف أو السرقة، يمكن أن يبرر الاستخدام المشروع للقوة، المتمثل في أحكام السجن أو الغرامات، من قبل الحكومة بهدف تحقيق العدالة.

العدالة كقواعد

كثيرًا ما تستخدم العدالة في سياق النظام القانوني، المعني بتوزيع الجزاءات والعقوبات نتيجة الأفعال الخاطئة التي يُنظر لها على أنها انتهاك للعدالة، وتحديد التعويضات مقابل الإصابة أو الضرر. ومن المفترض أن يكون النظام القضائي معنيًّا بتحقيق العدالة. لكن قد لا يكون القانون في حد ذاته عادلًا بالضرورة. فيمكن انتقاد القوانين بوصفها ظالمة، بمعنى أنها لا تعامل الجميع بعدل. والحملات التي تسعى لتغيير القانون كثيرًا ما تكون مستندة على أساس أن القوانين الحالية ظالمة. ويهتم نظام العدالة بتحديد القواعد الإجرائية المقبولة وتطبيقها على نطاق واسع. ويمتلك النظام القضائي سلطة معاملة الناس بطرق يمكن، تحت ظروف مختلفة، اعتبارها ظالمة؛ فمثلًا، انتهاك حقهم في الحرية بحبسهم أو أخذ أموالهم في صورة غرامات. وبسبب الأخطار الكامنة في مثل هذه السلطة، لا بد أن تتبع العملية نفسها قواعد صارمة. وأحد أمثلة هذه القواعد يتمثل في الحياد القضائي، بمعنى عدم انحياز القضاة لأحد الجانبين في أي قضية.

العدالة الإجرائية معنية باحترام القواعد؛ فهي معنية بكيفية اتخاذ القرارات، وليس بنزاهة المضمون. فالنتيجة العادلة هي النتيجة التي تنبثق عن اتباع القواعد. ففي السباقات الرياضية، تكون النتيجة عادلة بشرط اتباع قواعد معينة، كأن يجري الجميع المسافة نفسها، وأن يُمنحوا الوقت نفسه، وأن يتسم الحكام بعدم الانحياز. ولا يعد فوز أحد العدائين بالسباق هذا الأسبوع وفوز آخر به الأسبوع المقبل، أو فوز العداء نفسه كل أسبوع، ذريعة للادعاء بغياب العدالة.

الاجتهاد القضائي

يعد الاجتهاد القضائي -القائم على اعتبارات شخصية أو سياسية- تهديدًا للعدالة عندما يعتمد القاضي على رأيه بشأن ما هو عادل، بدلًا من الرجوع إلى القواعد المنصوص عليها في الدستور أو القوانين، أو قواعد العدالة الطبيعية المتعارف عليها (انظر فصل سيادة القانون). إن مؤيدي الاجتهاد القضائي يؤمنون بأن دور القضاة هو «فعل الصواب». فهم يقيسون القرارات من منظور النتائج وليس من منظور طريقة التوصل إليها. وهناك قلق تجاه اتباع القضاة -بداية من أصغر محاكم أوروبا إلى محكمة العدل الأوروبية التابعة للاتحاد الأوروبي- لهذا النهج. هذا الأمر يمثل تهديدًا للعدالة لأنه يقوض قواعد العدالة المتعارف عليها، وهو يقلل من القدرة على التنبؤ بقرار المحكمة في أي نزاع. إن القضاة الذين يصدرون أحكامهم اعتمادًا على الاجتهاد القضائي يفرضون قيمهم وتفضيلاتهم وتحيزاتهم ويسيئون استخدام سلطاتهم وعدم إمكانية محاسبتهم. وهكذا ستنهار ثقة الناس في عدالة المحاكم على نحو عنيف وخطير.

نظرية الاستحقاق في مسألة العدالة

وردت أقوى محاولات تطبيق قواعد العدالة على توزيع الدخل والثروة في كتاب فيلسوف جامعة هارفارد روبرت نوزيك الذي حمل عنوان «الفوضوية والدولة والمدينة الفاضلة». كتب نوزيك نقدًا يهدم به نظريات العدالة الاجتماعية، وقدم نموذجًا حديثًا لوجهة النظر التقليدية، التي أطلق عليها اسم «نظرية الاستحقاق في مسألة العدالة». وأشار أن توزيع الملكية يكون عادلًا إذا نتج عن استحواذ ونقل عادل ونزيه للملكية لا ينطوي على إجبار أو تدليس. فإذا لم ينتهك أي حق، فإن العدالة تتحقق.

ومن ثم، لا يوجد مبرر لإعادة توزيع الدخل والثروة مجددًا، طالما أن هذه الثروة اكتُسبت بنزاهة وإنصاف. فأنت تستحق ما أنتجته أو اكتسبته اختيارًا. والمجتمع الذي تتحقق فيه «العدالة الاجتماعية» بحق يمكن أن يتضمن أي عدد من عمليات توزيع الملكية لأن المهم هنا هو كيفية حدوث التوزيع، وما إذا كان هناك احترام للحقوق أم لا. إنها نظرية إجرائية، مبنية على فهمنا التاريخي للعدالة.

وعلى هذا يمكن أن يكون مجتمع به فجوة كبيرة بين الأغنياء والفقراء عادلًا، والأمر نفسه ينطبق على مجتمع يكاد لا يوجد فيه فارق بين الأغنياء والفقراء. إن معرفة بيانات توزيع الثروة والدخل لا تكشف شيئًا عن عدالة المجتمع؛ فما نحتاج معرفته حقًّا هو كيفية حدوث التوزيع. فالمجتمع الذي به فجوة كبيرة بين الأغنياء والفقراء قد يكون عادلًا إذا حصل الأغنياء على ثرواتهم من خلال تقديم سلع اشتراها الفقراء طواعية واختيارًا. وقد يكون المجتمع الثاني غير عادل إذا كانت المساواة النسبية قد تحققت بالسرقة من الآخرين.

حدد نوزيك إضافتين إلى مبدئه الواضح والبسيط للاكتساب الحر للثروة: أولًا، مبدأ الإصلاح، أي تصحيح الظلم الذي وقع في الماضي. على سبيل المثال: ينبغي إعادة الملكيات للأشخاص الذين سُرقت منهم، وعلى من تسببوا في الضرر أن يعوضوا من تعرضت ملكياتهم للضرر. والهدف هنا هو إعادة الوضع لما كان عليه قبل انتهاك الحقوق، أي الوضع السابق. ثانيًا، قبل نوزيك شرط لوك القائل إن الاستحواذ على الملكية يجب ألا يحرم شخصًا ما من شيء ضروري للحياة، مثل الماء في الصحراء. وفي ظل هذه الاستثناءات، يمكن أن يكون أي توزيع عادلًا.

ما العدالة الاجتماعية؟

كما أشار توماس سويل، فإن كل أنواع العدالة «عدالة اجتماعية» لأنها تقتضي تفاعلًا بين أكثر من شخص. ومع ذلك فإن المطالبة بالعدالة الاجتماعية هي الأقوى. وفي الواقع يزعم سويل أنها عدالة «مضادة للمجتمع» لأنها تتجاهل التكلفة الواقعة على المجتمع جراء قبول هذه المطالب. إن العدالة الاجتماعية (أو «عدالة التوزيع»)، كما يطلق عليها سياسيًّا، تعني ضمنًا أنه لا يوجد إلا توزيع واحد عادل من الناحية الأخلاقية للسلع المادية، وأنه غير موجود في المجتمع الحالي. ومن ثم، يحق للدولة أن تعيد توزيع الدخل والثروة بأخذها من الأشخاص الذين يمتلكونها وإعطائها للمجموعات المفضلة لديها من أجل تحقيق التوزيع الأخلاقي العادل. ويُزعم أن التوزيع الناتج عن السوق الحرة غير أخلاقي، وهو ما يتعارض مع نظرية الاستحقاق التي ناقشناها سابقًا. تعد العدالة الاجتماعية الآن شعارًا رائجًا في المحافل السياسية لأنها ستمنح الدولة ومن يحكمونها سلطة تحديد الملاك ومقدار ما يملكونه. والمبادئ البديلة التي يمكن توزيع الثروة وفقًا لها نادرًا ما يُعبر عنها بوضوح. إن شعار «العدالة الاجتماعية» يهدف إلى زيادة السخط وامتلاك السلطة أكثر من كونه اهتمامًا صادقًا بكيفية تحقيق العدالة فعليًّا.

العدالة الاجتماعية بوصفها سرابًا

رفض فريدريك هايك مفهوم العدالة الاجتماعية كله باعتباره سرابًا مصممًا عمدًا بغرض المراوغة والتضليل. وقد وصل إلى نتيجة مفادها أن عبارة «العدالة الاجتماعية» لا معنى لها على الإطلاق في المجتمعات الحرة. فعندما يُسمح للأفراد بالتجارة الحرة، يكون التوزيع المترتب على

ذلك نتيجة عملية من الحرية، ولم ينشأ نتيجة لمخططات أي شخص. أولى مشكلات هذه الفكرة هي أن العدالة تنطبق فقط على السلوك البشري، ووحدها أفعال البشر هي التي يمكن أن توصف بأنها عادلة أو ظالمة. غير أن توزيع الثروات في مجتمع حر لا يكون نتاج أفعال شخص ما، بل هو نتاج ملايين القرارات التي يتخذها ملايين الأفراد كل يوم. فمَن إذن الذي يُفترض أنه تصرف على نحو غير منصف ليحصل على ما يسمى بالتوزيع الظالم؟ ثانيًا، بما أنه ليس هناك اتفاق على ما يعد توزيعًا عادلًا، فإن تطبيق مبدأ العدالة الاجتماعية ربما يتطلب من كل شخص يساهم في إعادة توزيع الثروة أن يدرس ويراجع قيم شخص آخر، وهو أمر منافٍ للحرية. وسوف يعني تحقيق رؤية شخص واحد لمفهوم العدالة الاجتماعية إيجاد توزيع يراه الآخرون ظالمًا. فمعظم الناس لن يكونوا راضين عن أي توزيع معين يفرض قسرًا. والمشكلة الثالثة أن المجتمع معقد للغاية وفي تغير مستمر، حتى إنه من المستحيل إيجاد توزيع معين والحفاظ عليه. وكما هي الحال في الألعاب الرياضية، من المستحيل اللعب لتحقيق نتيجة محددة سلفًا. رابعًا، إعادة التوزيع تدمر الرخاء؛ لأن كل شخص سيسعى لزيادة دخله عن طريق الوفاء بالمعايير الموضوعة من أجل الحصول على الدخل بدلًا من السعي لإرضاء مطالب المستهلكين. خامسًا، إعادة التوزيع ستعكس السلطة السياسية لأصحاب المصالح الجزئية القادرين على التأثير على صانعي القرارات لإقناعهم بأنهم يستحقون المزيد. ستكون السلطة السياسية هي الحكم، وستصير الحكومة مصدر الثروة.

العدالة الاجتماعية بوصفها مبدأ استبدادي

وصف نوزيك العدالة الاجتماعية بالمبدأ الاستبدادي لأنها تفترض أن الثروة كانت ملكية عامة، يمكن للدولة أن توزعها بحرية كما تريد. فلا

يوجد اعتراف بأن للناس حقوقًا فيما ينتجونه. وهي تفترض شيوع الملكية، وتفصل الإنتاج عن التوزيع. فما الذي يمنح الدولة الحق في السيطرة على منتجات الأفراد المستقلين؟ إنها تعاملنا كأدوات اجتماعية موجودة من أجل تلبية مطالب الدولة. وفي هذا إنكار لمبدأ إيمانويل كانْت عن الحتمية المطلقة، القائل إن: الناس ينبغي أن يُعاملوا كغايات في حد ذاتهم، لا كوسائل لتحقيق أهداف الآخرين فحسب. وهذا هو المبدأ الذي يحرم العبودية. ومن ثم، فإن العدالة الاجتماعية لها تبعات استبدادية لأنها تعني ضمنيًّا أننا جميعًا عبيد للدولة.

المبادئ المتعارضة

يكون المؤيدون لمبدأ العدالة الاجتماعية عادة غامضين بشأن معناها. إنهم يأملون أن مستمعيهم سوف يفترضون أنها تتوافق مع وجهات نظرهم الشخصية بشأن تحديد «الملاك وما ينبغي أن يملكوه»، بالرغم من أن ذلك لا يتفق مع آراء أفراد آخرين من الجمهور. وعندما يُجبر المدافعون عن هذا المبدأ على تفسيره، يشرحون ثلاثة مبادئ متعارضة وغير متوافقة وهي: المساواة (انظر فصل المساواة) والحاجات والجدارة؛ وكلها مفاهيم جائرة ظالمة.

العدالة الاجتماعية والمساواة

يؤمن المنادون بالمساواة أن التوزيع الأخلاقي الوحيد هو المساواة في الدخل والثروة. وعلى الرغم من أنهم نادرًا ما يكونون بهذا الوضوح، فإن تقديمهم للتوزيع غير المتساوي كدليل على غياب العدالة يوحي بأن أي تفاوت في توزيع الدخل ناتج عن الظلم وغياب العدالة. إنهم يفترضون أن المساواة هي الحالة الطبيعية وأن أي انحراف عنها يجب تفسيره وتبريره. والحقيقة بالطبع هي أن عدم المساواة هو الأمر الطبيعي، وأن التحرك نحو

المساواة هو الذي يجب تبريره. يستعرض فصل المساواة الحجج التي تدحض مبدأ المساواة في النتائج. لكن لاحظ أيضًا أن المساواة في النتائج غير عادلة على نحو واضح لأنها لا تضع في الاعتبار المجهود أو الإنتاج أو تلبية احتياجات الآخرين. فهي تعني منح دخول متساوية للجميع بغض النظر عن مدى كسلهم أو تخاذلهم. ويعلن كثير من المنادين بالمساواة أنهم لا يسعون للمساواة التامة، وإنما لمزيد من المساواة، ولكن ما قدر المساواة المطلوب لتحقيق العدالة من وجهة نظرهم؟ كيف يتوصلون إلى أن درجة المساواة الخاصة بهم هي الدرجة الوحيدة التي تفي بمعايير العدالة عندما يكون لدي منادين آخرين بالمساواة معيار مختلف تمامًا؟

العدالة الاجتماعية والحاجات

تشير المدرسة الثانية إلى أن الثروة يجب تحديدها على أساس الحاجة. والحاجة هي ضرورة لا يمكن للشخص أن يعيش من دونها، وهي أكبر من الرغبات أو الأمنيات. فالشخص المحتاج هو شخص يفتقد شيئًا ضروريًا من أجل البقاء على قيد الحياة، مثل الطعام أو الملبس أو المأوى. وهذه الأشياء مهمة للغاية حتى إنها تعتبر حقوقًا، وليست فقط أمورًا مرغوبًا فيها. ومن ثم فإن للحاجات أولوية أعلى من الرغبات. ويجب إشباع الحاجات الأساسية لكل شخص أولًا، قبل رغبات الآخرين. يقوم منطق فلسفة الحاجات على عملية إعادة التوزيع العامة، أي أنه ينبغي أخذ الثروة من الشعوب الغنية بالقوة ومنحها للشعوب الأفقر في الدول الفقيرة. وقد يتطلب تطبيق مبدأ الحاجات الأخذ من أغلب سكان الدول الغنية، بمن فيهم من يعتبرون أنفسهم فقراء لكنهم لا يفتقدون الحاجات الأساسية. لن يُسمح لشخص بتحسين منزله أو شراء ملابس فاخرة أو الذهاب إلى

السينما أو شراء قرص مضغوط، طالما يوجد شخص آخر في مكان ما من العالم يتضور جوعًا. وبهذا المنطق، ينبغي ألا يشتري أي شخص الكتب التي يؤلفها الداعمون لمبدأ الحاجات ولكن ينبغي تقديم أموالهم للمحتاجين. وربما ينبغي على هؤلاء الداعمين أن يرفضوا عروض السفر لجميع أنحاء العالم من أجل الترويج لأفكارهم ما دامت حاجات الآخرين لم تُلبَ. وحقيقة أنهم لا يطبقون مبدأهم بأنفسهم تشير إلى عيوب هذا المبدأ.

هناك العديد من المشكلات التي تواجه معيار الحاجات. أولًا، من المستحيل التوافق على تعريف للحاجات. هل هي موضوعية أم شخصية؟ إن تعريف الحاجات يتغير طوال الوقت، وبذلك سيكون من المستحيل تلبية كل الحاجات. ثانيًا، إنه يتجاهل السياق التاريخي. فما يُعتبر حاجة يختلف كثيرًا من مجتمع لآخر، بل داخل المجتمع عينه، وفي الفترات التاريخية المختلفة. ثالثًا، وجود الحاجة لا يفرض بحد ذاته على الآخرين تلبية هذه الحاجة. خذ مثلًا: شخص يحتاج كلية ليبقى على قيد الحياة. ففي حين قد يوجد شخص يرغب في التنازل طوعًا عن إحدى كليتيه لإنقاذ شخص آخر، فإنه من الظلم إجبار أحدهما على التنازل عن كليته لشخص آخر. أيضًا تتباين التزاماتنا تجاه الآخرين اعتمادًا على علاقتنا بهم، سواء أكانوا من أفراد الأسرة، أم الأصدقاء، أم الجيران، أم من مواطني بلدنا، أم أشخاصًا غرباء تمامًا.

العدالة الاجتماعية والجدارة

يرتكز هذا المبدأ على فكرة أنه ينبغي أن يحصل الناس على ما يستحقون أو ما هم جديرون به. وهذا المبدأ يتشابه ظاهريًّا مع فكرة أن الناس ينبغي أن يحصلوا على ما هو حق لهم. وهو قائم على الاعتقاد أن

العمل والجهد والمهارات والأفعال والنتائج تبرر النمو الاقتصادي للفرد. فقد يكون محبطًا أن نرى شخصًا عمل بجد يخفق في عمله، أو شخصًا نبغضه بصفة شخصية ينجح. ومع ذلك، تعد فكرة وجوب مكافئة الجهود وليس المنتج فكرة سخيفة؛ فقد يعني هذا أن الشخص الذي يحفر حفرة ويعيد ردمها مرة أخرى بذل مجهودًا كبيرًا وينبغي أن يتلقى مقابلًا ماديًّا أكبر من الشخص الذي ينتج شيئًا قيمًا ولكن بمجهود أقل. كما أنه من المستحسن أن تُنتج الأشياء بأقل مجهود وتكلفة؛ فهذا ما تعنيه الفعالية وتعظيم الثروة. ومن ثم فإن مبدأ الجدارة يعد معتقدًا خطيرًا ويمثل تهديدًا للرخاء. إنه يشبه نظرية قيمة العمل الخاطئة التي وضعها ماركس.

أكد فريدريك هايك أن «القيمة للمجتمع» ليست هي أساس العدالة. أولًا، يفترض هذا المفهوم وجود هدف عام للمجتمع، وأنه يمكن قياس مجهود كل شخص بدرجة مساهمته في هذا الهدف العام. لكن المجتمع يتكون من مجموعة من الأفراد الذين يمتلكون مجموعة كبيرة متنوعة من الأهداف. ثانيًا، لا يوجد اتفاق حول قيمة كل وظيفة أو مهنة للمجتمع. أيجب أن تحصل الممرضة على أكثر مما يحصل عليه الجندي، وهل يحصل الجزار على أكثر مما يحصل عليه المعلم؟ فأفراد المجتمع سوف يقيمون العمل نفسه أو الخدمة نفسها على نحو متباين للغاية. لا يوجد معيار موضوعي للقيمة، حيث إن القيمة أمر شخصي تمامًا. ويمكن أن يكون للخدمة قيمة لشخص معين فحسب. ثالثًا، كثير مما هو مرغوب فيه يأتي نتيجة لقدرة أو سمات طبيعية، وليس نتيجة جهد أو قيمة أخلاقية. وربما يولد الشخص بصوت جميل أو مظهر رائع يقدره الآخرون، لكن هذا لا يخبرنا بأي شيء عن الشخصية الأخلاقية للمطرب أو الممثل. والمجتمع

المبني على الجدارة لن يضع أي شرط على طلب خدمات الأشخاص. فقيمة السلعة ليست مرتبطة بسمات المنتِج. رابعًا، سيمنح هذا سلطة هائلة للأشخاص الذين سيقررون مَن يستحق ماذا. فما سيرون أنه جدير بالمكافأة سيُكافأ، في حين تتعرض الآراء الأخرى للتجاهل.

وفقًا لهايك، «ليس من المحبذ أو العملي ربط المكافآت المادية عمومًا بما يراه الأشخاص جديرًا، وأنه من السمات الرئيسية للمجتمع الحر ألا يعتمد وضع الفرد بالضرورة على آراء أقرانه في جدارته.»

إن الاستحقاق أو الجدارة عامل مهم في تحديد القيمة، وربما هو العامل الأكثر أهمية. فمن يعملون بجد أكبر أو بإنتاجية أكبر، ومن يضحون من أجل الوصول إلى تعليم جيد، يُكافئون غالبًا. لكن الذكاء والمظهر والحظ، دون الارتباط بالقيمة الأخلاقية، تعد من العوامل المؤثرة أيضًا. ومن المستحيل قياس دور هذه العوامل. وكما قال هيربرت سبنسر، أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، فإن العرض والطلب يحددان القيمة في المجتمع الحر، ولا يحددها فرد أو جماعة. والسوق هو الذي يفعل ذلك من خلال ملايين القرارات التي يتخذها المستهلكون والعمال والموظفون كل يوم.

العدالة الاجتماعية والحقوق

إذا كان هناك وجود لما يسمى بالعدالة الاجتماعية، فحينئذٍ يجب أن تعتمد على الحقوق. وكما أشار نوزيك، فالعدالة مفهوم تاريخي، مبني على الطريقة التي اكتسب بها الأشخاص الثروة. ولا يمكن أن تهتم العدالة بالحالة النهائية أو بالتوزيع المنظم الذي هو هدف نظريات العدالة الاجتماعية.

ومن ثم فإن نظرية العدالة التي تنطبق على التوزيع المادي تعتمد على نفس المبادئ التي تعتمد عليها العدالة في كل شيء آخر. فالأمر يدور حول اتباع قواعد عادلة. إن نظرية العدالة الإجرائية هي التي تسمح للأشخاص بالسعي وراء تلبية حاجاتهم ورغباتهم كما يفهمونها، شريطة أن يظهروا الاحترام نفسه لحقوق الآخرين.

الدفاع عن العدالة

كان الفلاسفة الإغريق محقين في الاعتقاد أن العدالة هي أساس المجتمع الصالح. لذا فمن المفهوم أن المدافعين عن سيطرة الدولة بجميع صورها يسعون لاستخدام لغة العدالة من أجل تعزيز رغبتهم في السيطرة وإعادة التوزيع. إن المطالبة بالعدالة الاجتماعية تهديد كبير للعدالة الحقيقية والمجتمع الحر، ويجب مقاومتها بقوة. فالالتزام بالعدالة يستلزم رفض فكرة العدالة الاجتماعية.

قراءات

Norman Barry, An Introduction to Modern Political Theory, London, Macmillan, 2000, chapter 6.

Friedrich Hayek, Law, Legislation and Liberty, Volume 2, The Mirage of Social Justice, London, Routledge, 1976, chapters 8, 9.

David Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford, Clarendon Press, 1972 (1740).

J. R. Lucas, Democracy and Participation, Harmondsworth, Penguin, 1976, chapter 7.

Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Oxford, Blackwell, 1974, chapter 7.

Adam Smith, A Theory of Moral Sentiments, Indianapolis, Liberty Press, 1976 (1759), Part II.

Thomas Sowell, The Quest for Cosmic Justice, New York, Free Press, 1999.

أسئلة للتدبر

1. ما قدر العدالة في مجتمعك؟
2. هل توزيع الدخل والثروة في مجتمعك عادل؟
3. هل يجب إعادة توزيع ثروات الدول الغنية على الدول الفقيرة؟

السلام

«حين لا تعبر البضائع الحدود، تعبرها الجيوش.»

فريدريك باستيات

ما السلام؟

السلام هو أحد القيم الثلاث العظيمة للحضارة الليبرالية، إلى جانب الحرية والعدالة. وكما يمكن تعريف الحرية بأنها غياب الإكراه، والعدالة بأنها غياب الظلم، يمكن تعريف السلام بأنه غياب الحرب. لكن ينبغي ألا يُخلط بين السلام ومنهج «اللاعنف»، وهو رفض استخدام القوة على الإطلاق؛ إذ إن السلام يشير إلى حالة قائمة بين الأمم، ولا يعني سياسة إحلال السلام مهما كان الثمن. إننا نقدر قيمة السلام، مثلما نقدر قيمة الحرية أو العدالة، لأنه يمكننا من عيش حياتنا وليس لأنه غاية في حد ذاته. وهذا الأمل المشترك في السلام يتقاسمه البشر في كل أنحاء المعمورة. ومع ذلك، فعلى امتداد التاريخ، كان السلام هو الاستثناء، لا القاعدة. من وجهة نظر من لم تطلهم يد الحرب، قد يبدو السلام حالة عادية ليس بها ما يميزها، لكن التاريخ يبين لنا أن تحقيق السلام كان دومًا أصعب من شن الحروب. إن العبثية الدموية للحرب هي ما يميز السلام بوصفه أحد أنبل طموحات الإنسان.

في العالم القديم، شكلت الحرب جزءًا من الحياة اليومية حتى إن الإغريق والرومان القدماء رأوا في الصراع والقتال جزءًا من النظام

الطبيعي للمجتمع البشري. إن قادة أمثال الإسكندر الأكبر قادوا جيوشهم لغزو الشعوب الأخرى وأعلوا قيمة القوة على السلام. لقد عايشوا الفلاسفة الإغريق الذين أعلنوا أن الحرب كانت أصل كل شيء. وقد اعتبر الاسبرطيون تحديدًا، ومن بعدهم الرومان، الحرب أمرًا ضروريًّا إذا أراد المجتمع التقدم والازدهار. وخشي كثير من المفكرين، من ضمنهم أفلاطون وأرسطو، على مستقبل البشرية إذا تسبب غياب الحرب في اضمحلال الحضارة الإنسانية وترديها في حالة من الكسل والركود. لقد آمنوا بأن فضائل المحاربين، كالشجاعة والتضحية بالنفس، ستضيع مع غياب الروح العسكرية التي تستدعيها الحرب والإعداد للحرب. وتعود فكرة السلام بأصولها إلى معتقدات متباينة، إذ تضرب بجذورها في تقاليد الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وأيضًا إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

تكمن قوة فكرة السلام في المنافع المادية والثقافية والروحية التي يحصل عليها الإنسان من غياب الحرب بين الأمم. فعلى مدار الجزء الأعظم من تاريخ البشرية، سعت الأمم لزيادة ثرواتها ونفوذها في أرجاء العالم باتباع السياسة الاستعمارية. وقد بدأت القوى الأوروبية العظمى -كما سبقتها في ذلك إمبراطوريتا الفرس والروم- عصرًا جديدًا من الاستكشاف ومد تخوم العالم المعروف بداية من القرن السادس عشر. وقد سعت هذه القوى، بداية بالبرتغاليين والأسبان، ثم الإنجليز والهولنديين، ولاحقًا الألمان والإيطاليين والروس واليابانيين، وراء الثروات المادية والقوة العسكرية من خلال بناء الإمبراطوريات. وقد رأى مفكرو عصر التنوير أنه من غير الواقعي أن نتوقع من القوى العظمى أن تتنازل طوعًا

عن مكتسباتها الاستعمارية، لكنهم مع ذلك أسسوا مذهبًا متزايد التأثير يقضي بأن التعايش السلمي والتجارة الحرة من شأنهما مضاعفة ثروات الأمم وتفوقها. لقد كان للتجارة والمقايضة قوة تحويل العدو إلى صديق. وكان ذلك بمنزلة ميلاد للعالم الحديث.

بدت هذه الفكرة الحديثة عن فوائد السلام بلا معنى في نظر نخبة النظام القديم. فقد عارض ديفيد هيوم، أحد أعظم مفكري عصر التنوير، الحكمة المتعارف عليها القائلة إن العلاقات الدولية كانت لعبة ذات محصلة صفرية؛ أي أن مكسب دولة ما كان يعني بالضرورة خسارة أخرى. قال: «إنني أبتهل، ليس فقط باعتباري إنسانًا، بل أيضًا باعتباري مواطنًا بريطانيًّا، من أجل ازدهار تجارة ألمانيا وإسبانيا وإيطاليا، بل حتى فرنسا نفسها.» وهكذا حبذت سياسته التجارة حتى مع أعداء بريطانيا التقليديين. وظهرت الأفكار نفسها لاحقًا في أعمال جون ستيوارت ميل في بريطانيا، وفريدريك باستيات في فرنسا، وفيلهلم فون هومبولت في ألمانيا. تبنت بريطانيا سياسة التجارة الحرة غير المقيدة في عام 1846 حين ألغت حكومة المحافظين برئاسة روبرت بيل قوانين الحبوب التي بموجبها منع ملاك الأراضي ذوي النفوذ وصول الخبز الرخيص إلى المدن من خلال فرض الضرائب على الحبوب المستوردة. وقد أسس اثنان من أعضاء البرلمان البريطاني هما ريتشارد كوبدين وجون برايت جماعة مناهضة قانون الحبوب في عام 1838 للحض على التجارة الحرة، وزعمًا أن هذا من شأنه إحلال عهد جديد من السلام بين شعوب العالم. ووصل الحال بكوبدين إلى تسمية الإمبراطورية البريطانية بنظام عملاق يهدف إلى راحة (رفاهية) الطبقة الأرستقراطية.

التجارة الحرة تخلق عالما واحدا

كانت ثمرة هذه الأفكار هي فترة السلام الطويلة التي سادت أوروبا الغربية منذ نهاية الحروب النابليونية حتى نشوب الحرب العالمية الأولى، بعدها بقرن تقريبًا. ومن الأسباب المحورية لهذا السلام كان التقدم المطرد للتجارة الحرة ليس في بريطانيا فقط، بل في فرنسا وألمانيا أيضًا، وفي الولايات المتحدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بقدر أقل. استطاعت التجارة الحرة ترسيخ السلام أكثر من خلال جعل القوى العظمى أكثر اعتمادًا بعضها على بعض. ومع نمو التجارة الدولية، صار بمقدور الدول التخصص في مناحي الإنتاج ذات المزايا التنافسية الأعلى دون إهدار مواردها على تصنيع منتجات محلية يمكن استيرادها بسعر رخيص. أتاحت التجارة الحرة أيضًا التواصل مع ثقافات غير مألوفة وخففت النعرة الوطنية ضيقة الأفق، وخلقت مناخًا مشتركًا يعضد السلام بدلًا من مناخ المنافسة الذي ساد حقبة ما قبل الرأسمالية. وهكذا قربت التجارة بين الأمم في سلام، بعد أن تسببت من قبل في تمزيقها.

حرية انتقال الأفكار

يفترض مثاليو اليسار أحيانًا أن الحكم المستنير والدبلوماسية المستنيرة هما مفتاح السلام، بيد أن هذه النظرة مبنية على فهم مغلوط لدور المحفزات الاقتصادية في تعزيز السلام. فالحرية لا تجعل الأمم أكثر اعتمادًا بعضها على بعض وحسب، بل تعمل أيضًا كقناة قيمة لتبادل الأفكار ومنح من يعيشون في ظلمات الأنظمة الغاشمة لمحة عما تبدو عليه الحياة في المجتمع الحر. إن التدفق الحر للمعلومات ومصادر القوة البعيدة عن قبضة الحكومات الاستبدادية رفع آمال الأشخاص وتوقعاتهم في أماكن عديدة

حول العالم. وكانت الحرية الموجودة في بعض البلاد، التي تسمح لمؤسسات مثل شبكة بي بي سي الإخبارية وإذاعة أوروبا الحرة ببث برامجها، وحقيقة أن التقنيات الأجنبية بعيدة عن قبضة الدولة، عاملًا محوريًّا في انهيار الإمبراطورية السوفييتية وحولت الأمم التي كانت من قبل مستعمرات شيوعية وأعداء للغرب إلى حلفاء له.

السلام من خلال القوة

ينبغي ألا نُخلط بين الرغبة في السلام والضعف في مواجهة العدوان. مثلت السياسات العدوانية للديكتاتوريات الشمولية التهديد الأكبر للسلام على مدار القرن العشرين. وبداية من الاتحاد السوفييتي (1917–1991)، وألمانيا النازية (1933–1945)، وصولًا إلى الأنظمة الديكتاتورية في كل من ليبيا وسوريا والعراق وكوريا الشمالية، كثيرًا ما تحدت هذه الأنظمة العسكرية السلام بما تملكه من أسلحة فتاكة. وكثيرًا ما انقسمت الدول المدافعة عن السلام بشأن كيفية الاستجابة لهذه التهديدات، وكثيرًا ما سعت للتسوية مع جاراتها مصدر التهديد. إلا أن التاريخ يبين لنا أن هذا يكون دومًا تصرفًا خاطئًا، وهو ما يؤكد صحة مقولة الرئيس الأمريكي رونالد ريجان: «القوة، وليس الضعف، هي الضمان الأكيد للسلام.»

ارتكب الغرب خطأ التساهل مع النازيين في ثلاثينيات القرن العشرين، في أعقاب قرار هتلر بضم النمسا وغزو بولندا. وسرعان ما تلا ذلك غزو تشيكوسلوفاكيا والدنمرك وفرنسا والمجر والنرويج وروسيا، واشتعال الحرب العالمية الثانية. وارتكب الغرب الخطأ عينه مع الاتحاد السوفييتي حين سمح للسوفييت باحتلال أوروبا الشرقية، حيث ظلوا هناك أربعين عامًا. وتكرر الخطأ في السبعينيات حين سعى الغرب

للتفاوض حول خفض التسليح مع الاتحاد السوفييتي، وما تبع ذلك من بناء واسع للقوة العسكرية السوفييتية وغزو لأفغانستان. إن سبب فشل سياسة المهادنة، ونجاح قرار الغرب ببناء قوته العسكرية في الأربعينيات والثمانينيات هو أن الأمم التي تسعى لتوسيع نفوذها من خلال القوة العسكرية تحترم القوة العسكرية وتستغل أي ضعف عسكري. والسبب في ذلك أنه حين لا يتحدد مسار الأمم من خلال صناديق الاقتراع، بل من خلال الرصاص، تغيب الضوابط والتوازنات التي تفرضها الديمقراطية على العدوان الخارجي. قد يحد نقص التمويل من قدرة الدولة الديكتاتورية على الاستمرار في سياستها الخارجية العدائية، لكن الرأي العام لا يستطيع لأن الشعب عاجز عن تغيير الحكومة.

الطريق إلى الحرب

المجتمعات المبنية على مبدأ التخطيط الحكومي تميل إلى تبني سياسات خارجية عدائية؛ لأن السلطة بها تتركز في يد الدولة. ويؤدي هذا إلى المطالبة بقيادة قوية لأن الحكومة تعجز عن استخدام مصادر المعلومات المتعددة التي تحرك اقتصاد السوق، ولأن أصحاب السلطة في الدولة البيروقراطية يحاولون جذب الحكومة في اتجاهات مختلفة. ومن المهم أن نتذكر أنه في هذه المجتمعات تكون عملية تكوين الثروة محكومة بشدة، وبهذا تكون السلطة هي الشيء الوحيد الذي يستحق امتلاكه. تاريخيًّا، لم يوجد نقص في المرشحين لممارسة هذه السلطة؛ وفي الحقيقة، يميل أقل الأفراد تمسكًا بالمبادئ إلى الانجذاب نحو مراكز السلطة في المجتمعات الشمولية أكثر من المواطنين العاديين. وحينما يظهر قائد قوي كهتلر أو ستالين أو صدام حسين أو القذافي، يكون من العسير إيقافه. وعند هذه

النقطة، حتى القادة الذين أتوا إلى السلطة وهم يهللون بصوت مرتفع لنصرة الأفكار الاشتراكية المثالية عن التعاون الدولي يصيرون من دعاة القومية والاستعمار لأنهم لا يملكون الرغبة في رؤية الموارد التي كافحوا للسيطرة عليها وهي تنتقل إلى أمم أخرى خارج نطاق سيطرتهم.

إن الغريزة العسكرية للدول الشمولية التي تفرض سيطرتها على الإنتاج هي نتاج للقيمة التي توليها هذه المجتمعات للفرد وحريته. فإذا لزم توجيه أنشطة الفرد واختياراته من المركز من أجل تحقيق أهداف قومية، يجب إذن استخدام القسر لإجبار الأفراد على التوافق مع خطط الدولة، والتعامل مع أي معارضة أو مقاومة بلا رحمة. ومن طبيعة هذه المجتمعات أنها تحتاج إلى أفراد مستعدين لخرق كل قاعدة أخلاقية لها قيمة في نظر أفراد المجتمع وتجتذبهم إليها. ففي عام 1920، أعلن لينين مقولته الشهيرة التي زعم فيها أن الأخلاقيات تأتي في مرتبة ثانوية لاحتياجات الثورة العالمية. وحين يعتلي مثل هؤلاء الرجال سدة الحكم في مجتمعات كاملة، تكون النتيجة ممارسات شائنة على غرار الإبادة النازية (التي سميت بالحل الأخير)، ومعتقل الجولاج بالاتحاد السوفييتي، وثورة ماو الثقافية، وحقول القتل في كمبوديا. تُحجب المعلومات المتعلقة بالمجتمعات الحرة، وتُستبعد السبل الديمقراطية لتغيير الحكومة من الأحاديث والمناقشات ومن الدستور كذلك، وتكون يد الدولة طليقة في ممارسة سياساتها مع الدول الأخرى كما تشاء.

فساد فكرة حكومة العالم

يفترض كثيرون أن السبيل الأفضل لخدمة قضية السلام ووحدة العالم هو وجود مؤسسات فوق دولية يمكنها ربط الأمم بعضها ببعض

باتفاقيات رسمية، وتعمل كمنتديات تستطيع الحكومات فيها حل المشكلات فيما بينها. خلال القرن الماضي الذي مزقته الحروب، أنشئت مؤسسات بهدف الحيلولة دون اشتعال العداوات بين الدول مجددًا. فعصبة الأمم ومنظمة الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي تأسست جميعها لخدمة هذا الهدف النبيل. لكن في الواقع ليست الحكومات هي التي تخلق شبكات الروابط الاقتصادية والثقافية والروحية الضرورية لحفظ السلام، بل الشعوب هي التي تفعل هذا. وحتى الدول الديمقراطية، التي لن يتسامح الرأي العام فيها مع أي حرب ممتدة ليست قائمة بغرض الدفاع عن الوطن أو في سبيل قضية عادلة؛ تميل لإعاقة بناء هذه الشبكة. فالحكومات — من خلال فرض التعريفات والحصص النسبية على التجارة، ودفع المساعدات المالية الخارجية للدول الفاسدة التي تسيء إدارة اقتصادها — تعيق التدفق الحر للبضائع والخدمات والمُثل والمعتقدات التي تخلق اهتمامًا مشتركًا بالسلام. وبطبيعة الحال تفرض الدول الديكتاتورية التي تحد من تدفق الاستثمارات الأجنبية والأفكار معوقات أكبر على الطريق المؤدي إلى هذا التقدم. إن الحكومات فوق الدولية لن تفعل أكثر مما تستطيع الحكومات الأعضاء فيها أن تفعله، وحين تهيمن الدول ذات الحكومات الديكتاتورية والمستبدة على هذه المؤسسات، كما هو الحال في الأمم المتحدة، فإنه يمكن أن تضر بقضية السلام.

أجندة للسلام

السبيل الأمثل لتحقيق السلام هو تعزيز المبادئ الثلاثة: التجارة الحرة، والديمقراطية الليبرالية، والقوة العسكرية. والسبب الأساسي للحروب هو الأنظمة الاستبدادية التي تؤمن بقدرتها على زيادة سلطتها

وثرواتها على حساب الدول الأخرى. التجارة الحرة تخلق علاقة ربح مشترك يستفيد منها الجميع. ومن شأن الحرب أن تبدد ثرواتك كما تدمر ثروة أعدائك. لذا تعد التجارة الحرة أساسًا ضروريًّا، وإن كان غير كافٍ، للعلاقات السلمية بين الدول. ثانيًا، تظهر الأدلة التاريخية أن الدول التي تتبنى الديمقراطية الليبرالية من غير المرجح أن تدخل في حرب فيما بينها. ولا يوجد مثال واحد في التاريخ على دولتين تطبقان الديمقراطية الليبرالية دخلتا في حرب فيما بينهما. ثالثًا، يجب على المجتمعات الليبرالية الحفاظ على قوتها العسكرية، إما فرادى أو مجتمعة. والهدف هنا هو تعريف أي معتد محتمل بأنه لن يجني شيئًا من الحرب. وقد أوصى الرئيس تيدي روزفلت قائلًا: «تحدث برفق، لكن أمسك بيدك عصا غليظة.»

أهمية السلام

تذكرنا مذابح وأهوال الحربين العالميتين، ورعب الموت في المحرقة النووية الذي طارد العالم على امتداد فترة الحرب الباردة، بأنه لا يوجد قانون في التاريخ يقول إن حال البشر لا بد أن تتحسن. إن عوائد إجابة دعوات السلام القديمة عظيمة بحق. وكثير من الدول تتجمع في اتحادات للتجارة الحرة وتتبنى نظام التجارة الحرة الذي حافظ على السلام على مدار نصف القرن المنصرم. والإنسانية كلها ستجني فوائد التعاون الحر لشعوب الأرض، خاصة وأن تجمع أصحاب المصالح التجارية من شأنه أن يبشر بعهد جديد من الرخاء والسلام. والأمم المزدهرة ستستفيد هي الأخرى، لكن ليس بقدر استفادة ملايين الأفراد الذين لا يعرفون الحرية أو الأمن ولا يملكون ما يكفيهم من طعام.

قراءات

Raymond Aron, On Peace and War, London, Weidenfeld & Nicholson, 1966.

Friedrich Hayek, The Road to Serfdom, London, University of Chicago Press, 1976 (1944), chapter 15.

David Hume, Essays: Moral, Political and Literary, Indianapolis, Liberty Press, 1981 (1742).

Ludwig von Mises, Liberalism, Irvington-on-Hudson NY, Foundation for Economic Education, 1985.

أسئلة للتدبر

1. هل ينبغي على المرء السعي للسلام بأي ثمن؟
2. متى ينبغي علينا -إن وجب من الأساس- التدخل في حروب الدول الأخرى؟
3. كيف يمكننا دعم السلام؟

الملكية الخاصة

«الملكية الخاصة تخلق للفرد محيطًا يتحرر فيه من هيمنة الدولة. إنها تضع حدودًا لسيطرة الإرادة الاستبدادية، وتمكن قوى أخرى من النهوض جنبًا إلى جنب مع السلطة السياسية وفي مواجهتها. وهكذا فإنها تصبح أساس جميع الأنشطة البعيدة عن التدخل العنيف للدولة.»

لودفيج فون ميزس

ما المقصود بالملكية الخاصة؟

العُرف السائد لدى البشر فيما يخص الملكيات هو تقسيمها إلى أشياء مملوكة حصريًّا، سواء أبواسطة فرد أم جماعة -كعلاقة شراكة بين زوجين- أم مؤسسة أم الدولة. ومع أن بعض الأشياء، كالهواء والبحر لم يسبق لها تاريخيًّا أن قُسمت إلى ممتلكات منفصلة، فإن التقدم التكنولوجي يمكننا من تطبيق هذا النظام على نطاق أوسع من الأشياء. فالحقوق التي يمارسها الملاك على ممتلكاتهم لا تنسحب فقط على الأشياء الملموسة؛ فحق الشخص في بيع جهده أو ثمرة هذا الجهد لا يقل في كونه حق ملكية عن ملكيته لقطعة أرض أو مصنع. وحقوق الملكية غير قابلة للمصادرة؛ إذ إنها تتجاوز زمان ومكان ملكية الآخرين. فمالك الشيء يظل مالكًا له بغض النظر عما إذا كانت ملكيته تقع ضمن حدود ملكية شخص آخر. وفي المجتمعات الحرة، تمكن حقوق الملكية الأفراد من اكتساب الممتلكات والتصرف فيها واستخدامها كما يحلو لهم ودون قيود.

الملكية الخاصة قديمة قدم الحضارة ذاتها. فنظام التملك يميز البشر عن غيرهم من الأنواع التي تعيش على ظهر الأرض. كتب آدم سميث

يقول: «لم يسبق أن رأى أحد حيوانًا يشرح لحيوان آخر بحركاته وصيحاته الطبيعية أن هذا الشيء ملكي وأن ذاك ملكك؛ وأنني مستعد لمنحك هذا مقابل ذاك.» هذا المفهوم الذي ابتدعه البشر كان عاملًا محوريًّا في حضارتهم؛ وقد نما الاثنان جنبًا إلى جنب. وقد جاءت أول معرفة لنا بحق الإنسان في تملك الممتلكات والتصرف فيها من منطقة البحر المتوسط؛ وهذا الحق سهل إقامة شبكة عظيمة من التجارة بين العديد من المرافئ والمجتمعات المطلة على البحر. ازدهرت التجارة البحرية بعيدًا عن قبضة الحكام المحليين. وظهر أول إقرار بالعلاقة بين الملكية والحرية في بلاد اليونان القديمة. ونحن نعرف أن واضعي دستور كريت «سلموا بأن الحرية هي الخير الأسمى للدولة، ولهذا السبب وحده فإن الممتلكات تخص من يحوزونها دون غيرهم، بينما في حالة العبودية يئول كل شيء للحكام.»

لكن جذور فكرة الملكية الخاصة لم تترسخ بثبات لدى القدماء. فالاسبرطيون، الذين طالما قاوموا نمو التجارة في البحر المتوسط، لم يعترفوا بالملكية الفردية، وسمحوا بالسرقة، بل وشجعوا عليها. وقد تاق كل من أفلاطون وأرسطو لعودة هذه الممارسات الاسبرطية، ولاحقًا سحقت الإمبراطورية الرومانية بجبروتها المراكز الناشئة للملكية الخاصة من خلال نهب مدينتي كورنث وقرطاج. ويمتلئ العالم القديم بأمثلة على مولد حضارات جديدة قائمة على الاعتراف بالملكية الخاصة، تبعها انهيار لهذه الحضارات بسبب هجمات الحكومات والجيوش على الملكية الخاصة. وقد كتب الفقيه القانوني الإسلامي ابن خلدون واصفًا هذه العملية التي أفضت إلى بزوغ وانهيار الحضارة المصرية القديمة قائلًا: «في بداية حكم الأسرة، تعود الضرائب بأموال عظيمة من ممتلكات صغيرة، وفي نهاية حكم الأسرة، تعود الضرائب بأموال قليلة من ممتلكات كبيرة.»

ولم توضع أسس التجارة الحديثة والتبادل إلا مع تحول الحكومات من الإشراف على استخدام الممتلكات إلى حماية ممتلكات الأفراد. كان أول الداعين لهذا النظام هو جون لوك، الذي أعلن أنه «حين لا توجد ممتلكات، لا توجد عدالة» بما أن حقوق الملكية هي أساس الحقوق كلها، والظلم ما هو إلا خرق لحقوق الملكية. وقد زعم لوك أن «كل شخص يتمتع بملكية ذاته، ولا ينازعه في هذا الحق أي شخص آخر. وثمرة عمل هذا الجسد وصنع يديه، إن جاز لنا القول، هي من ممتلكاته بالمثل.» لم تكن هذه نظرية سياسية فحسب، بل أيضًا محاولة لوصف إنجلترا وهولندا في القرن الثامن عشر، وهما أمتان كانت حقوق الملكية فيهما تحظى باحترام عظيم أكثر من أي مكان آخر. ومضى ديفيد هيوم، بعد ذلك بقرن، ليؤكد هذا الرأي حين عزا، في مؤلَّفه «تاريخ إنجلترا»، عظمة إنجلترا إلى احترام حقوق الملكية هناك. ولهيوم أيضًا ملاحظة شهيرة حول استنزاف غياب الملكية لموارد المجتمع، حيث ذكر في مؤلَّفه «مأساة العامة» أن الملكية العامة خربت الأرض من خلال الاستخدام المفرط؛ لأن أحدًا لا يحقق استفادة تجارية من الحفاظ عليها على الأمد البعيد.

دون حقوق الملكية، لا وجود لحقوق الإنسان

تعتمد حرية الفرد في تسخير معارفه ومهاراته في السعي وراء أهداف مختلفة عن أهداف غيره على مفهوم الملكية الخاصة. فدون وجود ممتلكات تخص الأفراد، تكون أهداف كل فرد محكومة من قبل الدولة. يقول البعض إن حقوق الإنسان لها الأولوية على حقوق الملكية، لكن هذا الزعم مبني على فهم مغلوط. فحقوق الملكية ليست حقوقًا للتملك هكذا فحسب، بل هي حقوق الإنسان في التملك. وفي الواقع، بما أن أكثر حقوق

الإنسان جوهرية هو حقه في ملكية جسده، تعد حقوق الملكية مصدرًا لحقوق الإنسان. فكل فرد يستحق ثمار عمله. وكل الحقوق التي أوردها واضعو إعلان الاستقلال الأمريكي، كالحق في الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة، تعتمد جميعها على حقوق الملكية، بما في ذلك الحق في ملكيتنا لأنفسنا. وتقر المادة 17 من إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بحق الإنسان في التملك.

حرية التعبير تتطلب الملكية الخاصة

حين تغيب الملكية الخاصة، تغيب حرية التعبير. فدون حق الفرد في استئجار قاعة للاجتماعات، مثلًا، أو في التعبير عن رأيه في صورة مطبوعة أو على شبكة الإنترنت، لن يكون هناك وجود لحرية التعبير. حرية تعبيرنا عن أنفسنا تعتمد على الملكية الخاصة، لأنفسنا وللموارد المادية الموجودة في المجتمع. في ثلاثينيات القرن العشرين في بريطانيا، كانت الحكومة تمتلك البث الإذاعي؛ ومنعت هيئة الإذاعة البريطانية، بأوامر من الحكومة، ونستون تشرشل من إذاعة آرائه عن التهديد القادم من ألمانيا النازية. إن قمع الدولة للملكية الخاصة يعني دائمًا وفي كل مكان قمع حرية التعبير. فالملكية الخاصة أساس الحريات المدنية والحرية السياسية، وحين يجرد الأفراد من الحق في التملك يمكن إسكاتهم من قبل من يملكون السلطة. فلا وجود لحرية التعبير في الدول الشيوعية؛ لأنه لا يوجد مكان للتعبير من خلاله.

مساحة استقلال للفرد

الاستخدام الحر للملكية الخاصة يوجد للفرد مساحة يستطيع العيش فيها وصنع قراراته وتحديد مصيره، وفي الوقت ذاته يقوي إحساسه

بهويته وقيمة ذاته. ودون هذه المساحة، سيظل الفرد رهن الإرادة التعسفية للغير، ومن ثم سيعجز عن التخطيط لمستقبله بأي درجة من الثقة. إن نظام الملكية الخاصة يمكن الناس من العيش جنبًا إلى جنب، على كوكب ذي موارد محدودة، دون أن يتعدى أحدهم على حقوق الآخرين. إنها فكرة متفردة تجعل المجتمع شيئًا ممكنًا، وذلك من خلال منح السيطرة على بعض الأشياء لشخص بعينه أو جماعة بعينها. وهي تحل نزاعات ما من سبيل آخر لحلها سوى العنف والخضوع للقوي. وباعتبارها كذلك فمن المستحيل فصلها عن الحضارة وعن إنسانية الفرد مع إخوانه من البشر.

حين تغيب الملكية، تغيب العدالة

مبدأ الملكية هو نقيض المجتمع الذي تسود فيه القوة. فالعدالة، التي ينبغي على الحكومة فرضها إذا أرادت ضمان التعاون الاجتماعي بين البشر، لن يكون لها وجود دون الملكية الخاصة. ولأن الملكية ترسخ حقوقنا -في أجسادنا وعملنا ومقتنياتنا- فأي تعدٍ أو خرق لهذه الحقوق يعد شكلًا من أشكال الظلم. ومن المحال تعريف هذه الحقوق، ناهيك عن حمايتها، ما لم تُحترم حقوق الفرد في الاكتساب الشرعي للممتلكات واستخدامها والتصرف فيها. وسيعجز القاضي أو هيئة المحلفين عن تحديد من المحق ومن المخطئ إذا كان كل من المدعي والمدعى عليه لا يملكان أي ممتلكات. كما أن مفاهيمنا عن القتل والسرقة، بل حتى الاحتيال والتشهير، تقوم على فكرة الملكية وعلى القواعد التي تحكم وتحدد نقل هذه الملكية بين الناس. كما أن المُثل العليا كالمحكمات العادلة، وافتراض براءة المتهم، وأحكام النظراء ستكون غير ذات معنى إذا لم نكن أحرارًا في تملك الممتلكات واستخدامها وتبادلها. ودون عدالة، سيتفسخ المجتمع ويصير فوضى.

الملكية الخاصة تجعل الفرد يهتم بالمجتمع

الملكية الخاصة هي أساس للمجتمع الحر، والعادل أيضًا. والتوزيع الواسع للممتلكات (على النقيض من التوزيع المتساوي) في المجتمعات الحرة يخلق حوافز مشجعة على الاستقرار الاجتماعي والمسئولية الفردية. وهذا التوزيع للممتلكات يجعل المجتمع أكثر استقرارًا لأنه يجعل كل شخص مهتمًّا بإبقاء المجتمع حرًّا، لأنه يمتلك جزءًا من هذا المجتمع. إن حقيقة أن البشر يهتمون بما يملكون تعني أولًا أن المجتمع الحر سيكون محل رعاية ملايين الأيدي المنفصلة، وبهذا نتفادى الإهمال والتفسخ الذي يصيب المجتمعات التي لا تسمح باقتناء الأراضي أو المنازل أو رأس المال كملكيات خاصة. الملكية الخاصة تربط الناس بعواقب أفعالهم أيضًا. فإذا أهملوا ما يملكون، فهم من سيدفعون ثمن ذلك. كما أنها تشجع على الإدارة الحريصة للموارد الضئيلة، التي يمكن أن تتبدد أو تفسد إذا لم توجد حقوق الملكية الخاصة، أو إذا كانت هذه الحقوق عرضة للهجوم بصفة دورية.

الملكية الخاصة ضرورية للتقدم الأخلاقي والاقتصادي

الملكية الخاصة محرك أساسي للتقدم الاقتصادي؛ وذلك بسبب المحفزات التي تقدمها للعمل والاستثمار. من ثم يُعد أمان الممتلكات شرطًا أساسيًّا للتقدم الاقتصادي. في القرن الرابع عشر، وصف ابن خلدون هذه العملية بقوله: «التعدي على ممتلكات الأفراد يثبط الحافز لكسب وامتلاك الممتلكات. كما أن درجة التعدي على حقوق الملكية ومداه يحددان درجة التراخي في كسب الممتلكات ومداه.» ورأى ديفيد هيوم في قواعد الملكية المحرك الأساسي للتقدم الاقتصادي. وهذه القواعد هي «استقرار الملكية»، و«نقل الملكية بالتراضي»، و«تنفيذ الوعود»، الذي قصد

به احترام العقود. وعلى هذا تصبح استعادة حقوق الملكية عنصرًا أساسيًّا في الإصلاح الاقتصادي من أجل تعزيز الأداء الاقتصادي. وإذا تحققت قواعد هيوم الثلاث، فستكون الممتلكات في حوزة أفضل من يرعونها، وليس في حوزة من نقلت الدولة الملكية لهم. ولأن الملكية الخاصة تجعل من التعاون الاجتماعي ضرورة للتقدم الاقتصادي، فهي بهذا تقرب البشر بعضهم لبعض، وتشكل عمل الفرد بحيث يفيد جيرانه.

الملكية الخاصة تفيد من لا يمتلكون مثلما تفيد من يمتلكون

عادة يُساء فهم الملكية الخاصة ويُنظر إليها على أنها تفيد المُلاك وحسب. وواقع الأمر أن الفوائد التي تعود على المجتمع ككل من الملكية الخاصة تفوق الفوائد التي تعود على الفرد. فإذا أراد مالك الأرض تحقيق دخل باعتباره مزارعًا، فعليه أن يطعم من لا يملكون الأرض الذين ربما كانوا يعيشون في مدن بعيدة. وعليه أيضًا أن يزرع الريف، وأن يرعى البيئة بحرص إذا أراد تأمين دخله في المستقبل. وإذا كان مجرد فلاح فقير، فلن يقدر على كسب ما يكفيه من الدخل وبهذا سيضطر إلى بيع أرضه إلى مالك أفضل. وفي الوقت الذي تعود فيه الملكية الخاصة بالمكاسب على ملاكها، فإن الفوائد التي تعود على المجتمع ستكون أعظم لأن هذا النظام يمكن الملايين ممن لا يملكون أدوات مهنهم من العمل والعيش. ومن خلال نقل الرخاء في أرجاء المجتمع بهذه الصورة، سيتمكن الأفراد من تجميع رأس المال، ثم في يوم ما يتمكنون من أن يصبحوا أصحاب أعمال. وعلى المدى البعيد، ترتفع نسبة من يعيشون على عوائد ممتلكاتهم وحدها في ظل حماية الملكية الخاصة.

دور الحكومة هو حماية الملكية الخاصة

من المهم أن نتذكر أن المجتمع القائم على الملكية الخاصة يختلف كثيرًا عن رأسمالية العلاقات -القائمة على محاباة الحكومة لبعض رجال الأعمال المقربين من المسئولين فيها- التي حلت محل الشيوعية في العديد من الدول الشيوعية السابقة. فالنقل الفاسد للممتلكات من الدولة إلى المافيا لا يمكن أن يحدث في مجتمع تُحترم فيه الملكية الخاصة؛ لأن من يعيشون على استخدام القوة لن يحق لهم التملك الجائر للممتلكات في المجتمعات الحرة. ليست الملكية الخاصة امتيازًا اجتماعيًّا، بل هي نظام يضمن أن الملاك رعاة لممتلكاتهم ويستطيعون خدمة المجتمع أفضل من أقرانهم. إن دور الحكومة هو حماية الملكية الخاصة، ليس فقط في صورها المعروفة، بل أيضًا عبر الحدود الجديدة لحقوق الملكية الفكرية في الفضاء الإلكتروني. الملكية الخاصة حق إنساني وشرط أساسي للديمقراطية، ومصدر مهم للغاية للهوية الشخصية والاستقرار السياسي، ووسيلة فعالة لإنتاج الثروة. وفوائد الملكية الخاصة هي فوائد الحضارة ذاتها.

قراءات

Tom Bethell, The Noblest Triumph: Property and Prosperity throughout the Ages, New York, St. Martin's Press, 1998.

Samuel Blumenfield, Property in a Humane Economy, La Salle, ILL, Open Court, 1978.

Jim DeLong, Property Matters, New York, Basic Books, 1997, chapter 3.

Friedrich Hayek, The Fatal Conceit: The Errors of Socialism, London, University of Chicago Press, 1988, chapter 2.

John Locke, A Second Treatise on Government, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 (1690), chapter 5.

Richard Pipes, Property and Freedom, New York, Knopf, 1999.

أسئلة للتدبر

1. لماذا تعد الملكية الخاصة شيئًا مرغوبًا؟
2. هل يجب أن يكون للدولة الحق في أن تخبرك بما ينبغي عليك عمله بمنزلك؟
3. هل تستطيع حقوق الملكية الخاصة حماية البيئة على نحو أفضل مما تفعله ملكية الدولة؟

سيادة القانون

«قد يكون للبشر العاقلين قوانين من صنعهم، لكن لديهم أيضًا قوانين أخرى لم يضعوها قط.»

شارل لوي مونتسكيو

ما المقصود بسيادة القانون؟

عادة تُستخدم كلمة «القانون» لوصف القوانين التي تتبناها الهيئات التشريعية أو الحكومات، والتي يُتوقع من الجميع اتباعها. إلا أن سيادة القانون تعني وجود قانون أسمى يجب على «القوانين» -التشريعات عادة- أن تتبعه. ويمكن قياس التشريعات والنظم الحكومية في ضوء مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تُعرف بالقانون الطبيعي. ومن مبادئ سيادة القانون هذه مبدأ المساواة أمام القانون، ومبدأ العدالة الطبيعية، والقواعد العامة والمجردة، واستقلال النظام القضائي. وهدف هذه القواعد هو حماية حرية الفرد في مواجهة الدولة.

إن فكرة كون القانون شيئًا اكتُشفَ وليس مجرد نتاج للإرادة الإنسانية تضرب بجذورها في التاريخ. فحتى في أثينا إبان ذروة الحكم الديمقراطي، لم يكن ممكنًا تغيير القانون بموجب مرسوم أو اجتماع لهيئة تشريعية. والقانون الروماني اكتشفه كله تقريبًا فقهاء القانون ولم يأت نتاجًا لمراسيم إمبراطورية أو نيابية. وأُرسيَّ وقتها مبدأ أساسيّ مفاده أن «القانون الظالم ليس بقانون». وكانت عملية تجميع القوانين التي أمر بها الإمبراطور

جستنيان بالأساس محاولة لصياغة قوانين موجودة بالفعل على هذا النحو وكانت محل تقدير وطاعة. ولم تشتمل العملية على وضع أي قوانين جديدة.

في العالم الأنجلو-أمريكي تطور هذا ليأخذ صورة قانون عام، اكتُشف من واقع حالات وسوابق قضائية. وهكذا استطاع البرلمان البريطاني بث الروح في القانون العام في مواجهة سلطات الملوك؛ كما فعل سير إدوارد كوك في مواجهة الملك جيمس الأول. وقد طالب سكان المستعمرات الأمريكيون بأن تُحكم المستعمرات بالقوانين والحريات التقليدية للشعب الإنجليزي وليس تلك «القوانين» التي يمررها البرلمان البريطاني. وفي البر الرئيسي للقارة الأوروبية -أي مع استبعاد بريطانيا- سلك هذا التقليد سبيلًا مختلفًا يُعرف باسم «دولة القانون»، حيث كان يوجد إقرار بأن تصرفات الحكومة خاضعة للقانون. فكل تصرف للحكومة يجب تبريره من خلال توضيح القانون الذي يضفي الشرعية على هذا التصرف. ويمكن تبين هذا في كل قانون تبناه الاتحاد الأوروبي، حتى إنه يجب الإشارة إلى سلطة التصرف أو التشريع في أي معاهدة للاتحاد الأوروبي. كما أقر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان ببعض هذه المبادئ في المواد من 7 إلى 11. وبالمثل، تقر المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان بوجود قوانين أسمى من التشريعات الوطنية.

«حكومة قوانين، لا بشر.»

تتناقض سيادة القانون مع حكم البشر. القوانين، بطبيعة الحال، من صنع البشر، لكنها يجب أن تتبع قانونًا جوهريًّا أسمى أو يُحكم عليها في ضوئه. هذه القوانين أو القواعد تمنع الاستخدام التعسفي للسلطة. يقول

إيه في دايسي، أحد واضعي الدستور الإنجليزي: «بهذا المعنى، تتناقض سيادة القانون مع كل نظام حكومي قائم على ممارسة من هم في موضع السلطة لسلطات واسعة أو تعسفية أو اجتهادية.» فالحكام والمشرعون أنفسهم محكومون بقواعد معينة. ولا تستطيع الحكومة استثناء نفسها من تطبيق القوانين. لكن في العديد من البلدان، تكون أفعال الحكومة محصنة ضد الملاحقة القضائية، مع أن قيام الأفراد بنفس أفعال الحكومة يُعد مخالفًا للقانون.

يعني هذا أن علاقة الفرد بغيره من الأفراد ينبغي أن تتحدد بواسطة مبادئ عامة مدمجة ضمن نظام قانوني، وليست عرضة للأوامر التعسفية للملوك أو الوزراء أو الحكام. والمجتمع الذي لا يكون بعض أفراده مسئولين أمام القانون ليس مجتمعًا حرًّا. ودولة القانون تعني أن الحكام خاضعون لسيادة القانون شأنهم في هذا شأن غيرهم. وليس بوسع الدولة التصرف كما يحلو لها، بل عليها إطاعة القانون، ومن الممكن محاسبتها إذا لم تلتزم بذلك.

المساواة أمام القانون

لا يضع القانون اعتبارًا للأشخاص. فلا بد أن يُطبق القانون بمساواة على الجميع، بغض النظر عن مكانتهم أو مناصبهم السياسية أو سلطاتهم. وتسمية أشخاص بعينهم في تشريع ما، على سبيل المثال، لا يتفق مع هذا المبدأ، سواء أكان الهدف هو عقاب هؤلاء الأشخاص أم إعفاؤهم من العقاب. والرمز الشائع للعدالة المتمثل في السيدة معصوبة العينين التي تحمل الميزان يوصل هو الآخر معنى وجود نظام قانوني نزيه متجرد تُطبق قواعده على الجميع بمساواة. يجب أن يكون القانون نزيهًا أو محايدًا بين

الأفراد، بحيث يتجاهل طبقاتهم الاجتماعية ودياناتهم وآراءهم السياسية ونوعهم وميولهم الجنسية. إن العدالة الحقيقية غير معنية بهوية من قام بالفعل، وإنما بالفعل نفسه. والقانون بهذا المعنى ليس -ولا يمكن أن يكون- أداة في يد الدولة تدمر بها معارضيها، أو تمنح من خلالها الامتيازات لمؤيديها.

القوانين العامة والمجردة

نادى الفيلسوف هايك بأن تكون القوانين عامة ومجردة، وأن تُطبق على الجميع، وليس على شخص بعينه أو جماعة بعينها. بل يجب أن تكون القوانين شاملة، وأن تنطبق على الكل بمساواة، دون تفرقة بين الأفراد أو الجماعات. ويجب أن تفي القوانين بثلاثة معايير: الاتساق بين الحالات المتشابهة؛ وعدم التحيز بحيث تنطبق على المرء ذاته كما تنطبق على الآخرين؛ والحيادية الأخلاقية، أي ألا تفرق بين التصورات المتباينة للحياة الطيبة.

يقول هايك: «إذا كان ما يُمنع ويُباح يُمنع ويُباح للجميع دون استثناء (فيما عدا أي استثناء نابع من قاعدة أخرى عامة)، وإذا كانت حتى السلطة لا تتمتع بسلطات استثنائية فيما عدا سلطة تطبيق القانون، فلن يرغب أحد في الإقدام على شيء ممنوع إلا فيما ندر.»

لا يتوافق المجتمع المُخطط مع مفهوم سيادة القانون. فالتخطيط الحكومي يستلزم وضع الأفراد والممتلكات في أماكن معينة وأوقات معينة. لا يمكن لهذا النظام التوافق مع فكرة اتخاذ الأفراد قراراتهم بشأن مكان عملهم ومعيشتهم. في المجتمعات المُخططة، تحتاج الحكومة إلى تحديد أشخاص بعينهم أو جماعات بعينها والسيطرة عليهم. لكن في المجتمع الحر ليس هناك حاجة إلا لتنفيذ العقود وحماية الحرية الفردية بقوة القانون، ومن

ثم تحتاج السوق الحرة إلى إطار عمل قانوني كي تؤدي عملها. وكان غياب هذا القانون بمنزلة عقبة رئيسية في طريق خلق الأسواق الحرة في العديد من الدول الشيوعية السابقة. ودون إطار عمل كهذا، سيكون لدى الجماعات القوية، كالمافيا، تصريح باستغلال الآخرين.

قواعد العدالة الطبيعية

ثمة قواعد معينة للعدالة الطبيعية على المشرّع اتباعها. من هذه القواعد الثقة، والقدرة على التنبؤ، وعدم تطبيق القاعدة بأثر رجعي، والوضوح، والثبات، وألا تطلب القوانين المحال، وافتراض البراءة.

الثقة تمكننا من عيش حياتنا ونحن نعرف بأنه في حال لم تُحترم حقوقنا من قبل الغير، يمكننا اللجوء إلى القانون أو طلب التعويض. فقانون الشركات مثلًا يخبرنا بما علينا فعله لإنشاء شركة والمتاجرة كشركة. وإذا كان أحدهم مدينًا للشركة بالمال، أو لو خالفت الشركة تعاقدًا ما، فمن حق الأطراف المعنية اللجوء إلى القانون لأن الشركة كيان قانوني يتمتع مديروها بحقوق ومسئوليات. وقد رأى هايك أنه «لا يمكن التأكيد بما يكفي على أهمية سمة الثقة في القانون من أجل تسيير أنشطة الحياة الاقتصادية بسلاسة وكفاءة، ولا يوجد على الأرجح عامل منفرد آخر أسهم في رخاء العالم الغربي... أكثر من عامل الثقة النسبية في القانون التي تحققت مبكرًا في الغرب.»

وإذا كان على الأفراد أن يتخذوا قرارات قائمة على أساس القانون، فلا بد أن يكونوا قادرين على التنبؤ بالأفعال التي تمثل خرقًا للقانون. فإذا كانت القوانين مبهمة أو عرضة لقدر كبير من التأويل، فسيعجز الفرد عن التيقن مما إذا كانت أفعاله تمثل خرقًا للقانون أم لا. وفي قصة بعنوان «آلة

الخبز غير المعقولة»، يُحاكم خباز لأنه يبيع بأسعار أعلى من منافسيه باعتبار أنه يغش زبائنه، ويُحاكم حين يبيع بأسعار أقل من منافسيه باعتبار أنه يحتكر السوق ويسعى للتخلص من منافسيه، ويُحاكم لأنه يبيع الخبز بالثمن نفسه باعتبار أنه يتآمر مع الخبازين الآخرين.

ويجب أن تُطبق القوانين على الأفعال المستقبلية فقط، وليس بأثر رجعي. فلا يمكن محاكمة شخص بأثر رجعي؛ أي محاكمته على فعل لم يكن مخالفًا للقانون وقت قيامه به. كما يجب ألا يُعاقَب شخص لعجزه عن أداء عمل مستحيل.

وتعد قاعدة «المتهم بريء حتى تثبت إدانته» من المبادئ الأساسية للعدالة الطبيعية. فمن المهم ألا يعد الشخص مذنبًا، حتى إذا بدا أن الظروف تدينه، لأن إثبات الإدانة يتطلب سلطة، على النقيض مما يحدث من تلفيق شائع للقضايا في الأنظمة الديكتاتورية.

استقلال السلطة القضائية

من وظائف السلطة القضائية فرض القوانين على الحكومة ذاتها. ولهذا، يجب أن يكون القضاة مستقلين سياسيًّا عن الحكام. يقودنا هذا إلى مبدأ الفصل بين السلطات: بمعنى وجود هيئات مختلفة مسئولة عن التشريع (السلطة التشريعية)، وعن تنفيذ التشريعات (السلطة التنفيذية)، وعن الفصل في القوانين (السلطة القضائية). ويصان استقلال القضاء من خلال الطريقة التي يُعيّن بها القضاة، والأمن الوظيفي، الذي يصعِّب على الحكام عزل القضاة. وتوضع القيود على الأنشطة السياسية للقضاة لمنع تبعيتهم للغير أو تعريضهم للتأثيرات السياسية. وينبغي أن يتبع القضاة

مبدأ الحيادية، وألا تتداخل آراؤهم أو اهتماماتهم السياسية مع سلوكهم المهني. وبهذا المعنى ينبغي فصل القانون عن السياسة.

السلطة الدستورية والحكومة المحدودة

يمكن العثور على القوانين المقيدة للحكومات في أماكن عدة. ينبغي أن يملك القضاة سلطة الفصل في شرعية القوانين، وذلك للتحقق من أن أفعال الحكومة وتشريعاتها تتفق ومعايير سيادة القانون. ويمكن للقضاة الرجوع لثلاثة مصادر لتقييم مثل هذه الأفعال. أحد المصادر هو الدستور المكتوب أو المنظوم، ولهذا السبب عادة يكون مناصرو مبدأ سيادة القانون مؤيدين أيضًا لأن تكون الدساتير مكتوبة. وقد أعلن ألكساندر هاميلتون، أحد الآباء المؤسسين للدستور الأمريكي وأحد مؤلفي «الأوراق الفيدرالية» أن «الدستور يجب اعتباره من قبل القضاة بمنزلة قانون أساسي.» وتفرض الدساتير قيودًا جوهرية على ما تستطيع الحكومات فعله. والمصدر الثاني هو القانون العام. وهذا القانون ليس فقط إرساء للقواعد القانونية بناءً على السوابق القضائية، فهذه السوابق تشرح القانون فحسب، لكنها لا تصنعه. وكما كتب أحد القضاة البريطانيين في القرن الثامن عشر فإن القانون البريطاني العام «لا يتألف من قضايا معينة، وإنما من مبادئ عامة توضحها هذه القضايا وتفسرها.» ويطبق القانون العام مبادئ عامة على قضايا معينة بطريقة تحتاج إليها القرارات التعسفية الديكتاتورية. أما المصدر الثالث فهو الفهم الفلسفي للقانون الطبيعي، ولهذا السبب تكون غالبية المناقشات القانونية فلسفية بطبيعتها.

إن غاية سيادة القانون هي حماية الفرد. ولا شيء يميز المجتمع الحر عن المجتمع غير الحر أكثر من سيادة القانون. فالفارق بين سيادة القانون

والسلطة التعسفية فارق شاسع كالفارق بين علامة مرورية تخبرنا بالطريق الذي علينا أن نسلكه من أجل الوصول لوجهتنا وبين الإملاءات الحكومية التي تقيد حرية حركتنا بأن تخبرنا أين ومتى يمكننا التحرك.

قراءات

Friedrich Hayek, The Constitution of Liberty, London, Routledge, 1960, chapters 11-13.

Friedrich Hayek, The Road to Serfdom, Chicago, University of Chicago Press, 1972 (1944), chapter 6.

Bruno Leoni, Freedom and the Law, Indianapolis, Liberty Press, 1991 (1972).

Charles-Louis Montesquieu, The Spirit of the Laws, London, Dent, 1949 (1734).

Michael Oakeshott, Rationalism in Politics, Indianapolis, Liberty Press, 1991 (1962) pp. 384-406.

أسئلة للتدبر

1. ما أسباب أهمية سيادة القانون؟
2. هل يمكن لتشريع ما أن يكون غير قانوني؟
3. كيف نحمي استقلال السلطة القضائية؟

النظام التلقائي

«العديد من النظم البشرية هي نتاج لأفعال بشرية، ولكن ليس لتخطيط بشري.»

آدم فيرجسون

ما النظام التلقائي؟

لطالما كان النظام أحد المشاغل الرئيسية للمفكرين السياسيين والفلاسفة على مر العصور. ومن المتفق عليه اليوم أن النظام هو حالة من التناغم، أو السلام الاجتماعي، بين الأفراد. غير أنه في فترة ما قبل العصر الحديث، كان هذا المصطلح يُفهم على أنه الحفاظ على نظام هرمي مستقر مقدر سلفًا من الرب أو الطبيعة أو كليهما. ويمكن أيضًا النظر للنظام على أنه وجود للانتظام وقابلية التوقع في شئون البشر، وغياب للفوضى. ومع أن فكرة النظام لم تعد مرتبطة بالمجتمعات الصارمة التي تتحدد فيها المنزلة وفق الامتيازات والسلطة، فإنها لا تزال محل تقدير كبير. ويرجع هذا إلى أن النظام يمكن الأفراد ذوي الاهتمامات والقيم المتباينة من العيش معًا في مجتمع واحد دون اللجوء للنزاعات أو الصراعات أو الحروب الأهلية. وهذه هي الفكرة الحديثة للنظام التلقائي.

كان أول مفكر عبر عن هذا المفهوم الحديث للنظام التلقائي هو بيرنارد دي ماندفيل في كتاب بعنوان «أسطورة النحل.» ناقش هذا العمل مفارقة أن «الرذائل الشخصية»، كالمصلحة الشخصية، يمكن أن تؤدي إلى «فوائد عامة» يستفيد بها المجتمع كله. لقد لاحظ أن حاصل جهود الأفراد

النابعة من دوافع منفصلة أنتج مجتمعًا تجاريًّا لم يكن جزءًا من نوايا أحدهم. وكانت هذه الفكرة التي تقول إن تطور النظم الإنسانية مكن الأفراد من خدمة بعضهم بعضًا -مع أن دوافعهم ربما كانت المصلحة الشخصية- هي لب التنوير الاسكتلندي الذي ازدهر على يد كل من آدم سميث وديفيد هيوم وآدم فيرجسون. لقد سعى هؤلاء إلى تطبيق هذه الفكرة على نطاق واسع من النظم الإنسانية، بما في ذلك التجارة والقانون واللغة والأخلاق، بل وحتى العادات والأعراف. فبعيدًا عن المنظور الاقتصادي الضيق، رأى سميث في كتابه «نظرية المشاعر الأخلاقية» أن الأخلاق تطورت مع النظم الأخرى التي مكنت البشرية من الرخاء والازدهار وتقبلها المجتمع ببطء وصمدت في أمام اختبار الزمن.

افتتن هؤلاء المفكرون بالطريقة التي ازدهرت بها هذه القيم والنظم لتحقق للبشرية فوائد عظيمة، مع أنها لم تكن أفكارًا نابعة من عقل واحد. وقد تكررت ملاحظة آدم فيرجسون أن الأفعال البشرية أنتجت شكلًا من النظام في المجتمع أسمى من ذلك الذي حققه التخطيط البشري بعد ذلك بقرنين في أعمال المفكر النمساوي فريدريك هايك. تحدى هايك الفكرة القديمة القائلة إن النظم تنقسم إلى نوعين، «طبيعية» و«اصطناعية». قال هايك يوجد نوع ثالث من النظم؛ وهي النظم الاجتماعية. ولأن هذه النظم مرتبة ومنظمة، يفترض الناس أنها من صنع البشر، ومن ثم يمكن تغييرها أو إعادة هيكلتها بإرادة البشر. لكنه أوضح أن هذه الفكرة مغلوطة لأن العقل البشري والمجتمع تطورا معًا. وهدم النظم التي حافظت على تماسك المجتمع ثم إعادة بنائها من جديد، كما ينادي الاشتراكيون، من شأنه أن يدمر النظام الذي مكن المجتمع من العمل بنجاح.

نظام دون أوامر

يحافظ النظام التلقائي على دوران عجلة المجتمع دون الحاجة لإصدار أوامر من المركز. فالمجتمع الحر مجتمع منظم، ليس لأن الناس يُملى عليهم ما يفعلون، بل لأن التقاليد المتطورة والأعراف الموروثة للمجتمع البشري تمكن الأفراد من السعي وراء مصالحهم الخاصة، ومن خلال ذلك، يلبي بعضهم احتياجات بعض. تتبع سلوكيات البشر أنماطًا معينة؛ لأن هذه الأنماط كانت مقبولة من المجتمع من البداية؛ لأنها مكنت الجماعات التي تبنتها من الازدهار. وكما يقول هايك، فليس من قبيل المصادفة أن أشد صور التباين في الرفاهية المادية يمكن رؤيتها في العالم الثالث، حيث تتصادم المدينة مع الريف، والمجتمعات المعقدة المحكومة بالقوانين مع المجتمعات الحميمية التي تكون بها القواعد الملائمة لتسيير أعمال ذلك المجتمع بسلاسة مختلفة للغاية. إن القواعد التي تمكن نظامًا اجتماعيًّا معقدًا كالمدينة أو الاقتصاد العالمي من العمل ليست أوامر بالمعنى المتعارف عليه لهذا المصطلح. فالقواعد التي تمنع الأفراد من إيذاء بعضهم بعضًا أو الانخراط في السرقة أو الاحتيال أو نقض الوعود تعطي في حقيقة الأمر للأفراد قدرًا كبيرًا من الحرية في سلوكياتهم. فهي تخبر الأفراد بكيفية عمل الأشياء، لكنها لا تملي عليهم ما يجب فعله.

تطور الأخلاق

إن الإطار الأخلاقي للمجتمع البشري ليس محفورًا في الصخر، بل هو دائم التغير مع اكتشاف قواعد جديدة تمكن المجتمع من العمل على نحو أفضل. والمشكلة أننا لا ندري سلفًا أي القواعد ستفلح وأيها لن تفلح. إن القوانين والتقاليد القائمة تبين لنا ما أفلح في توصيلنا لدرجة

تطور المجتمع التي نحن عليها الآن، ومع ذلك فعملية الابتكار والمحاولة والخطأ مطلوبة إذا أردنا أن نستمر في اكتشاف قواعد جديدة لم نكن نعرفها من قبل من شأنها تمكين المجتمع من العمل بنجاح. فالنظم الاجتماعية التي تحافظ على نظام المجتمع، كالعادات والأعراف والتقاليد والقيم، هي مجرد أدوات. وهي تحمل معارف الأجيال السابقة علينا بشأن كيفية السلوك والتصرف، وستخضع للتعديل على يد الجيل الصاعد، وبعد ذلك ستُنقل إلى الجيل الذي يليه. والجماعات التي تتبنى هذه القواعد تستفيد من ذلك دون أن تعرف السبب بالضرورة. والنظم التي تنقل المعلومات عنها هي نتاج لأفعال البشر، وليس بالضرورة نتيجة تخطيط بشري.

نقل القواعد

يرى هايك أنه توجد فئات ثلاث للقواعد الاجتماعية: أولها هي تلك التي نصممها بأنفسنا، كالتشريعات البرلمانية. والثانية، أسماها «المعرفة الضمنية»، وتتكون من القواعد التي نتبعها، كالمساواة أو العدالة، ونفهمها جميعًا لكن لا نستطيع التعبير عنها بالكلمات. وأخيرًا توجد مجموعة ثالثة من القواعد تخص السلوكيات المفيدة، التي يمكننا ملاحظتها وكتابتها، لكن محاولة نظمها وتنسيقها تفلح فقط في تقريب المبدأ المُلاحَظ لأذهاننا. يعد نظام القانون العام الأنجلوساكسوني مثالًا على هذا النوع الثالث من القواعد؛ إذ إنه تطور عبر قضايا وأحكام مختلفة أضافت إلى بنيان القانون على مدار قرون، وخضع القانون للتنقيح التدريجي ولا يزال مفتوحًا للتعديل في المستقبل. ونحن نتعلم من هذه القواعد ونضيف إليها على الرغم من عدم قدرتنا كثيرًا على تفسيرها على نحو واف. إن الفئتين الثانية والثالثة وحدهما هما القادرتان على خلق نظام معقد يستخدم قدرًا من المعارف يعجز أي عقل بشري بمفرده أن يلم به.

لماذا نحتاج الحرية؟

تحتاج الأنظمة الاجتماعية المعقدة إلى الحرية كي تعمل بنجاح لأن المعلومات والمعارف التي تمكنها من النجاح يستحيل أن تقوم سلطة مركزية بجمعها بين يديها. ومحاولة استخدام الفئة الأولى من القواعد -التشريعات- لتغيير الفئتين الثانية والثالثة من النظام التلقائي هي محاولة محكوم عليها بالفشل لأن إجمالي المعارف البشرية هو الذي مكن أفراد المجتمع من العيش بضعهم مع بعض، وجلب لنا مستويات الرخاء والتعداد السكاني التي نتمتع بها اليوم. رأينا هذا الأمر في جمهوريات الإمبراطورية السوفييتية الاشتراكية السابقة التي هاجمت فيها الحكومة وقوضت الأخلاقيات التقليدية والعدالة والمساواة في الوقت الذي اعتمدت فيه على اقتصاديات الغرب للحفاظ على انخفاض مستويات المعيشة إلى ما دون المستويات التي تمكن من العيش. الحرية عامل أساسي في عملية خلق النظام التلقائي في المجتمع لأننا لا نعلم مسبقًا أي القواعد ستفلح، لأن الحرية في الأساس هي عملية محاولة وخطأ نسعى بواسطتها للتوصل إلى ما يفلح، ولأن القدرات الإبداعية للإنسان لا يمكن إظهارها إلا في مجتمع تتوزع فيه السلطة والمعرفة على نطاق واسع. وإذا فرضنا نمطًا جاهزًا على المجتمع فسيتوقف هذا المجتمع عن العمل كقوة إبداعية. لا يمكن تحقيق التقدم بالأمر.

توزيع السلطة

من العوامل الضرورية لتقدم المجتمع المنظم توزيع السلطة بين أفراده، وذلك على نقيض تركيز السلطة في يد الدولة. يمكّن هذا الأمر المجتمع من تجربة القواعد والأعراف التي تحكم سلوكه. ومع أن عملية

المحاولة والخطأ هذه تحصر تأثير الأخطاء على شريحة صغيرة من المجتمع، فإنها تسمح بملاحظة القواعد الناجحة ومحاكاتها، ثم، إن أمكن، امتصاصها داخل إطار العمل الاجتماعي للمجتمع الحر. إن الإقدام على المخاطرة وكسر القواعد أمور شبه مستحيلة في المجتمعات الريفية الصغيرة الحميمية، ومع هذا فهي عوامل ضرورية للحفاظ على أعداد من يعيشون في مجتمعات الحياة الحديثة الواسعة المجردة من الحميمية الشخصية. ولا يمكن لأنشطة ذات قيمة أن تحدث ما لم تكن السلطة موزعة بين أفراد المجتمع، وليست مركزة في يد حكومة مركزية.

وكأنها يد خفية...

في المجتمع الحر، تتعرض حياة الأفراد لأقل قدر من إجبار الدولة، لكن هذا لا يعني الفوضى. ففي حقيقة الأمر، يمكن أن تكون الحياة في المجتمع الحر صعبة؛ لأن المجتمع الحر يجبر الأفراد على التكيف مع احتياجات الآخرين. فالمجتمع الحر يعمل بنجاح لأنه ينسق بين هذه الرغبات المتعارضة من خلال تحفيز الأفراد على إرضاء رغباتهم من خلال إرضاء رغبات الآخرين. وهذا نقيض الدولة الفوضوية التي لا يستطيع الفرد فيها تحقيق أهدافه إلا على حساب الآخرين. وكما اقترح آدم سميث فإننا مدفوعون لخدمة احتياجات الآخرين أثناء سعينا وراء تحقيق مصالحنا الخاصة، كما لو كان هذا بواسطة يد خفية.

هذا النظام المعقد الذي يخلق التناغم والتزامن بين الرغبات المتعارضة للبشر المختلفين بشدة بعضهم عن بعض يمكن أن يبدو مربكًا في البداية، لكن من الضروري أن ننظر إلى ما هو أبعد من هذا الارتباك المبدئي إذا أردنا رؤية كيفية عمل المجتمع الحر. فحين وصل ألكسي دي توكفيل إلى

نيويورك للمرة الأولى في عام 1831، سمع ما وصفه بـ«همهمة مرتبكة.» وكتب المؤرخ العظيم للمجتمع الأمريكي يقول: «حالما تضع قدميك على الأراضي الأمريكية، يباغتك نوع عجيب من الصخب؛ جلبة مربكة تسمعها من كل حدب وصوب، وآلاف الأصوات المتزامنة التي تطالب جميعها بإرضاء رغباتها الاجتماعية.» إن محاولة تفسير كيفية عمل المجتمع من خلال الاكتفاء بمشاهدته والاستماع إليه لن تخبرك بالكثير. فسيكون الأمر أشبه بمحاولة فهم طريقة عمل الساعة من خلال معرفة الوقت. فالطريقة التي ينبغي على الأفراد أن يتفاعلوا بها فيما بينهم هي التي تمكن المجتمع من الاستمرار في العمل.

الحرية تشجع التناغم

إن ضجيج المعاملات التجارية يمهد طريق التعاون المجتمعي في المجتمع الحر؛ وهذا يرجع في جزء منه إلى أن هذه المعاملات تقدم للفرد، من خلال خدمته للغير، فرصًا لم تكن لتتاح له إذا عمل بمفرده أو في حالة من الصراع ضد الجميع. وهذا التحفيز يمكننا من التعاون فيما بيننا على الرغم من أن آراءنا بشأن القضايا السياسية أو معتقداتنا الدينية قد تختلف جذريًا. وحين يوفر الأفراد البضائع والخدمات أو يشترونها من غيرهم، فهم لا يعلمون مع من يتعاملون. فالبروتستانت والكاثوليك واليهود والمسلمون يستفيدون جميعًا من النشاط التجاري فيما بينهم في مجتمع حر دون أن يتغير شيء من معتقداتهم الجوهرية.

إن أمنهم ورخاءهم معتمدان بعضهم على أمن ورخاء بعض، وفي المجتمعات الحرة يفوق مستوى الأمن والرخاء نظيره في الأماكن التي تسبب اختلافات المعتقدات فيها الصراع. فهذه الاختلافات تُحل بصورة

سلمية ومربحة في المجتمعات الحرة؛ لأن فوائد هذه القيم وصلت للأفراد من خلال المجتمع وصارت جزءًا من إطاره الأخلاقي. وغياب آلية نقل القيم الأخلاقية في المجتمعات غير الحرة هو أحد أسباب الصراعات الدينية والنزاعات الاجتماعية التي تسم تلك المجتمعات التي لم تعرف للحرية سبيلًا من قبل.

الحرية تخلق النظام

يعد القانون أحد النظم الجوهرية التي تخلق الانسجام بين أجزاء المجتمع الحر. ففي المجتمع الحر، لا يكون القانون مساويًا للحكم التعسفي السائد في المجتمعات الشمولية والمستبدة، وليس مساويًا بالمثل لتشريعات المجالس النيابية الغربية. بل هو، كما رأينا، بمنزلة ناموس تطور ليس على يد السياسيين، بل من خلال قرارات القضاة. وصف توكفيل في كتابه «الديمقراطية في أمريكا» كيف تحافظ القوانين على النظام في المجتمع الحر. يقول: «إن روح القانون التي نشأت في الجامعات والمحاكم تخترق جدرانها تدريجيًّا لتصل إلى قلب المجتمع، حيث تهبط إلى أدنى الطبقات، حتى إنه في نهاية المطاف يتشبع الشعب بأسره بعادات أفراد النظام القضائي وأذواقهم.» فالقانون محل احترام في المجتمع الحر، ليس من منطلق القوة، (مع أن للحكومات الحق في استخدام القوة لحماية الحرية)، بل لأنه مبني على القواعد التي نمت واختُبرت في الحياة الواقعية، وقيم القانون، أو روح القانون، متصلة عن كثب بالقيم الأخلاقية للحضارة. والسيطرة المفرطة للحكومة تقوض هذا الاحترام من خلال فرض قيود على المجتمع لا تتفق وحس الصواب والخطأ الذي يتوارثه أفراد المجتمع. الحرية تؤدي إلى النظام في المجتمع. ونظم ومؤسسات المجتمع الحر تجعل للناس مصلحة في حفظ السلام، وذلك على نحو أفضل من أي دولة بوليسية أو معسكر اعتقال.

قراءات

Norman Barry, The Invisible Hand in Economics and Politics, London, Institute of Economic Affairs, 1988.
Friedrich Hayek, Law, Legislation and Liberty, London, Routledge, 1982.
Friedrich Hayek, New Studies in Politics, Philosophy and Economics, London, Routledge, 1978, chapter 6.
Adam Smith, A Theory of Moral Sentiments, Indianapolis, Liberty Press, 1976 (1759).
Alexis de Tocqueville, Democracy in America, New York, Fontana, 1968 (1840).

أسئلة للتدبر

1. لماذا يعد النظام ضروريًّا؟
2. هل يحتاج السلوك الأخلاقي إلى القوانين؟
3. هل يمكن أن يوجد النظام بينما يسعى الأفراد خلف مصالحهم الذاتية؟

التسامح

«الخطأ من شيم البشر جميعًا.»

جون لوك

ما التسامح؟

التسامح هو الإيمان بأنه ينبغي على المرء ألا يتدخل في السلوكيات أو الأفعال التي لا يتفق معها، وهو يتسم بسمتين جوهريتين: عدم الموافقة على سلوك معين، ورفض الفرد أن يفرض رأيه على الآخرين. فلا يمكن أن يوصف الفرد بأنه متسامح مع شيء يتفق معه. ويجب التفريق بين التسامح واللامبالاة الأخلاقية؛ التي تعني عدم مبالاة الفرد بالعواقب الأخلاقية لسلوك الآخرين، أو النسبية الأخلاقية؛ وهي الاعتقاد أن أي سلوك أخلاقي مقبول كأي سلوك آخر. فتجاهل الآباء للسلوك السيئ لأطفالهم لا يعني أنهم يتسامحون معهم. وبالمثل، لا يعد من قبيل التسامح رفض إدانة إساءة معاملة المرأة، كما في حالة تقييد قدميها قسرًا حتى تكونا أصغر، على أساس أن فعل هذا سيكون من قبيل «الاستعمار الثقافي الغربي». التسامح يتطلب بعض المبادئ الأخلاقية، من أجل عدم الموافقة على الأفعال وتبرير الإحجام عن التدخل فيها. ولأن التسامح يحمل في طياته عدم الموافقة، عادة تشعر الأقليات، كالمثليين، أن التسامح ليس كافيًا، بل يسعون إلى القبول بأنه لا يوجد في أفعالهم أي خطأ. بعض أشكال التدخل قد تكون مشروعة، مثل الإقناع الأخلاقي واستخدام المنطق والحجة، لكن دون قسر

أو إجبار. على سبيل المثال: قد يحاول أحدهم تشجيع صديقه على التوقف عن التدخين، لكنه لن يطالب بفرض الحظر على التدخين أو يسرق من صديقه سجائره. وقد يتخذ التسامح شكلًا سلبيًّا، وهي ضرورة متناقضة من أجل تمكين البشر من التعايش في تناغم بعضهم مع بعض، وفي الوقت ذاته قد يكشف التسامح الأكثر إيجابية عن فوائد الاختلاف والتنوع. ومن أسس المجتمعات المتحضرة أن يستطيع المرء العيش مع الآخرين ممن يعتنقون قيمًا ومعتقدات مختلفة بشدة عما يعتنقه من قيم ومعتقدات.

وتأتي التهديدات التي تواجه التسامح في صورتين: الأولى هي المستبدون الديكتاتوريون من اليمين واليسار المتطرفون. إنهم لا يتقبلون أي تشكيك في صحة قناعاتهم، ومن ثم لا يتورعون عن استخدام القوة لقمع التصرفات اللاأخلاقية. وينبع التهديد الثاني مما يسمى الكياسة السياسية، التي ترى أن الكثير من الآراء، سواء أكانت صحيحة أم خاطئة، تسبب الإساءة والألم للآخرين، مثل الأقليات العرقية والدينية والجنسية، ومن ثم ينبغي حظر تلك الآراء.

الفلاسفة والتسامح

مفهوم التسامح هو مفهوم حديث نسبيًّا باعتباره مرشدًا هاديًا للمجتمع. فأغلب المجتمعات في العالم القديم والعصور الوسطى آمنت بأنه لكي يعمل المجتمع بنجاح ويحافظ على نظامه، فلا بد أن يتمتع بدرجة عالية من التجانس. وكان نصيب المخالفين للعقيدة السائدة أو الأقليات إما الإجبار على التحول إلى ما هو سائد أو النفي. وقد امتلأ تاريخ أوروبا بالحروب الدينية، حيث كان يُظن أن الجميع يجب أن يعبدوا الله بطريقة واحدة. وحتى حين تحدى البروتستانت سلطة الكنيسة الكاثوليكية، حدث

هذا عادة على يد منشقين عن الدين تمنوا أن يستعيضوا عن سلطة الكنيسة بسلطة أخرى قائمة على معتقداتهم.

حرية الكتابة

جاءت إحدى الدعاوي المبكرة للتسامح من الشاعر الإنجليزي جون ميلتون، الذي اعترض على الرقابة في كتيب شهير له عام 1644. اعترض ميلتون على مشروع قانون يلزم كل مطبوعة بالحصول على ترخيص من الحكومة. ومن حق الرقباء رفض التصريح لأي مطبوعة تحمل أفكارًا غير تقليدية أو هدامة. وكان من حقهم حظر «الصحف والمنشورات والكتب الكاذبة والملفقة والمخزية والمحرضة والمشهّرة وغير المصرح لها والمسيئة للدين والحكومة.» وكان ميلتون أحد أوائل المفكرين الذين قدموا دفاعًا مبنيًّا على المبادئ عن حرية الكتابة والنشر.

كان اعتراض ميلتون على الرقابة على المطبوعات مبنيًّا على عدة أسس. أولها أنه من أجل التحلي بالفضيلة، لا بد من معرفة الرذيلة. ثانيًا، لا يمكن أن يثق المرء في الرقباء كي يتخذوا مثل هذه القرارات، إلا إذا كانوا معصومين من الخطأ، وما من بشر كذلك. ثالثًا، ستكون الحقيقة فاسدة إذا كان الإيمان يُفرض قسرًا من جانب السلطة السلطة. رابعًا، ينبغي علينا تفنيد الآراء الخاطئة، لا إخراسها. وخامسًا، قد تحجب الحكومة الحقيقة بطريق الخطأ.

التسامح الديني

كان التحرر من الاضطهاد الديني الموضوع الرئيسي لجون لوك في مؤلفه «خطاب عن التسامح» (1689). كانت حجته تقوم أساسًا على أنه

لو كان دور الدولة حماية الحياة والحرية والممتلكات، فليس لها الحق إذن في التطفل على ما في ضمائر البشر. إن «التسامح مع من يختلفون عن الآخرين في العقيدة» يتفق مع -بل تطالب به- تعاليم المسيحية القائمة على المحبة والإحسان. ولا يمكن ترسيخ المعتقدات الدينية بوسائل قسرية. فالإجبار يخضع إرادة الإنسان من خلال العقوبات، لكن الإيمان والفهم ليسا خاضعين لإرادة الإنسان، لذا لا يمكن للمرء اكتساب الإيمان بادعاء الإيمان. قال لوك: «ما الذي سنكسبه بفرضنا على المرء ما هو خارج نطاق قدرته، مهما كانت رغبته في عمله؟ إن الإيمان بصحة هذا المعتقد أو ذاك ليس أمرًا خاضعًا لإرادتنا.» وقد أوضح أن دعوته للتسامح ليست مبنية على شك أو ارتياب في وجود الله، أو في طريقة العبادة الصحيحة. ولم تكن له وجهة نظر ذاتية في الفضيلة.

اعتمد لوك على ثلاث حجج أساسية: أولها أن عدم التسامح أمر منافٍ للمسيحية. وليس بمقدور الشخص أن يكون مسيحيًّا حقًّا إذا لم يكن رفيقًا. واضطهاد الغير بسبب اختلاف معتقداتهم يتنافى مع مبدأ الرفق هذا، وبهذا يتنافي عدم التسامح مع المسيحية. ثانيًا، اتهم من يضطهدون الآخرين بعدم الثبات على موقفهم. فهم يزعمون أن هدفهم هو إنقاذ الأرواح، لكن توجد خطايا أسوأ -حدد منها لوك «العهر والاحتيال والحقد»- لا تُحاكم بالحماس نفسه. وفي مثال معاصر نجد أن المثليين يقولون إن مناهضيهم يصورونهم عادة على أنهم تهديد للأسرة، مع أن التهديد الحقيقي يأتي من الآباء الصغار غير المتزوجين والطلاق. ومع ذلك فإن الجهد المبذول لحل هذه القضايا أقل بقليل جدًّا، وهو ما يدعونا إلى الشك في أن دعاة «حماية الأسرة» مدفوعون حقًّا بخوفهم على الأسرة. ثالثًا، رأى أن هذا أمر غير

منطقي؛ فلا يمكن تغيير المعتقدات بالإرادة لأنها مبنية على تصور الفرد لحقيقة الواقع، وهو ما لا يمكن تغييره بالقوة، كما حاولت محاكم التفتيش الكاثوليكية أن تفعل.

تجارب الحياة

سعى جون ستيوارت ميل في كتابه «عن الحرية» إلى تحقيق التسامح ليشمل نطاقًا أعرض من التعبير وأساليب الحياة لا يقتصر فقط على الدين، وذلك كجزء من دفاعه الأشمل عن الحرية. لقد دافع عما أسماه «تجارب الحياة» التي تمكن الأفكار المتنافسة عن الحياة الطيبة من أن تُعاش وتُقارن. وقد قدم، على وجه الخصوص، دفاعه الشهير عن حرية التعبير. شكك ميل، كما فعل لوك، في منطقية من يسعون لتغيير القناعات الأصيلة لدى الناس لأن هذا يقع خارج نطاق الإجبار.

دفاعًا عن التسامح

أولًا، التسامح تعبير مهم عن الالتزام بالحرية الفردية، حيث يتبع المرء رؤيته الشخصية للحياة الطيبة، التي قد تكون مختلفة كثيرًا عن رؤية أغلب الآخرين. ينبغي أن يتمتع الأفراد بالاستقلالية، وأن يتحكم المرء في حياته وظروفه. ثانيًا، لا يمكن اكتشاف الحقيقة إلا من خلال التنافس الحر للأفكار. فالفرد يمكنه تحديد الحقيقة فقط من خلال الاستماع إلى نطاق عريض من الحجج والآراء ثم تقييمها. ولا يمكن فرض الحقائق الشخصية بالقوة. وما زال هذا يعتمد على فكرة أن الحقيقة موجودة بالفعل، ولكن فهمنا لها لا يمكن أن يكون كاملًا، ويحتاج إلى التحسين باستمرار. ثالثًا، يوجد فارق واضح بين الحياة العامة والحياة الخاصة. وينبغي السماح

للأفراد بالإيمان حتى بأكثر الأفكار عبثية، كأن يؤمن أحدهم أنه اختُطف بواسطة مخلوقات فضائية، شريطة ألا يؤثر هذا على حياة الآخرين. رابعًا، التطور الشخصي والأخلاقي يتطلب من الأفراد الاختيار، سواء من أجل فهم أنفسهم على نحو أفضل أو إدراك عواقب أفعالهم. وقد تخوف ميل تحديدًا من مخاطر تصرف الناس على نحو متطابق، حيث سيثني الرأي السائد الأفراد عن تجربة أفكار جديدة. خامسًا، يعتمد التقدم الاقتصادي والاجتماعي على عرض الأفراد لأفكار وطرق تفكير غير تقليدية، أغلبها قد يتضح لاحقًا أنه أحمق أو خاطئ، لكن بعضها سيمثل القوة المحركة للمجتمع. ولولا ذلك لاعتُبِرَ ألكساندر جراهام بيل غريب الأطوار أو مجنونًا حين اقترح للمرة الأولى أن بإمكان الناس التحدث بعضهم مع بعض من خلال ما صار يعرف لاحقًا بالهاتف.

حرية التعبير

تستدعي حرية التعبير حرية طباعة أي شيء ونشره وإذاعته، حتى لو بدا بغيضًا، طالما أنه لا يؤذي أحدًا بصورة مباشرة. فاللغة والأفكار العنصرية والمتحيزة جنسيًّا والثورية والفاضحة والمناهضة للمثلية ينبغي السماح بها ثم انتقادها، إن لزم الأمر. شعر المسلمون بإساءة هائلة من كتاب «آيات شيطانية» للكاتب سلمان رشدي، لكن كان من الخطأ السعي لحظر الكتاب أو إعدام مؤلفه. كتب جون ستيوارت ميل دفاعه الأشهر عن حرية التعبير في كتابه «عن الحرية» فقال: «لو اجتمع البشر جميعًا على رأي، وخالفهم في هذا الرأي فرد واحد، لما كان من حقهم أن يسكتوه، تمامًا كما لا يحق له إسكاتهم، حتى لو امتلك السلطة لذلك... فلو صح رأي هذا الشخص، فسيحرمون فرصة استبدال الحقيقة بالخطأ؛ ولو كان خاطئًا،

فسيخسرون فائدة عظيمة متمثلة في إدراك أوضح وتعبير أقوى للحقيقة ناتج عن اصطدامها بالخطأ.»

الحق في حرية التعبير قائم على أربع حجج: أولًا، أن البشر غير معصومين من الخطأ. فنحن باعتبارنا بشرًا عرضة للخطأ في منطقنا وغرائزنا. وإذا قمعنا رأيًا ما فقد يتضح لاحقًا أنه الرأي السليم. ولا يمكننا التأكد من أنه ليس صحيحًا إلا إذا افترضنا أننا يستحيل أن نخطئ. وحتى إذا كان رأي ما مدعومًا من جانب أغلبية ساحقة، أو من أكثر الناس ثقافة ومعرفة، فهذا لا يبرر قمع الآراء الأخرى. وكثيرًا ما اعتُنقت آراء من قبل جميع الناس تقريبًا بوصفها صحيحة تمامًا، ثم ثبت لاحقًا عدم صحتها. لقد حاكمت الكنيسة جاليليو بسبب زعمه أن الأرض تدور حول الشمس، وليس العكس كما كان الاعتقاد السائد وقتها. وفي وقت لاحق ثبت أن جاليليو كان محقًّا، وقُبلت نظرية كوبرنيكوس. ثانيًا، حتى الأفكار الخاطئة إلى حد بعيد قد تحمل قدرًا يسيرًا من الصواب. وبما أن الآراء نادرًا ما تكون صحيحة تمامًا -لو حدث هذا من الأساس- فالسبيل الوحيد لاكتشاف ما ينقصها هو السماح بعرض الآراء الخاطئة، ومنها قد تظهر حقيقة أكثر اكتمالًا.

ثالثًا، حتى لو كان الرأي الشائع هو الحقيقة، فإذا لم يخضع للمراجعة والنقد، فسيخبو فهمنا للحقيقة ويموت. ستُنسى أسباب صحة الرأي، وسيُعتنق بدافع الانحياز لا الفكر. وإذا لم يُدافَع عن الأفكار بقوة، فسيكون مصيرها الهجر وسوء الفهم. كتب ميل يقول: «بالرغم من عدم استعداد الشخص الذي يتمسك برأيه للاعتراف بإمكانية كون هذا الرأي خاطئًا، فلا بد أن تؤثر فيه فكرة أنه بغض النظر عن مدى صحة رأيه فإذا لم يُناقَش هذا الرأي على نحو كامل ومتكرر وبلا خوف، فسيُعتنق كعقيدة ميتة، لا

كحقيقة حية. فالمعلمون والمتعلمون يتكاسلون حالما يختفي العدو من ساحة المعركة.» ورابعًا، لن تقودنا الحقيقة إلى العمل ما لم تخضع للنقد. فقد يتقبل الناس الرأي السائد، لكنه لن يُعتنق بوصفه يقينًا راسخًا، ومن ثم سيكون له أثر ضئيل على أفعالهم.

حدود التسامح

غير أنه ينبغي عدم التسامح في كل المواقف. فحين يتأذى أحدهم بصورة مباشرة بسبب أفعال شخص آخر، ينبغي إدانة هذا الفعل وربما معاقبة صاحبه. فالدعوة الهمجية لقتل المهاجرين الأجانب وحرق منازلهم يجب أن تُحاكم بتهمة التحريض على العنف. والأفعال القسرية كالاغتصاب يجب معاقبتها. والممارسات الجنسية بين البالغين والأطفال، حتى لو كانت بالتراضي، يجب منعها لأن الأطفال عاجزون عن فهم عواقب أفعالهم. توجد أيضًا حدود لقدر التسامح المبرر. ويوجد فارق كبير بين استخدام القوة والسلطة الحكومية والتعبير الشخصي عن الامتعاض والإساءة. وقد يكون من الملائم انتقاد أحدهم لعدم إخلاصه لزوجته، لكن سيكون من الخطأ تغريمه أو سجنه من أجل هذا.

قد يرغب أحدهم في تصنيف الملاكمة رياضةً عنيفة وغير إنسانية، لكن طالما أن المشاركين يمارسونها طوعًا واختيارًا ويعرفون المخاطر المحتملة، فينبغي ألا تحظر. وهنا تنطبق القاعدة القانونية الرومانية التي تقول: «لا ضرر على من ارتضى.» والأمر عينه ينطبق على السلوكيات السادية–الماسوشية.

تهديد التعصب

أحد مصادر عدم التسامح هو التعصب، وهو افتراض العصمة من الخطأ. والتعصب هو أساس عقيدة الحكام المستبدين من اليمين واليسار،

والشيوعية والفاشية. وهذا الاحتياج لعدم التسامح مع عدم التسامح يستخدم لتبرير حظر الأحزاب المتطرفة في ألمانيا. فيُحظر في ألمانيا وفرنسا على أي شخص الزعم أن المحرقة اليهودية -التي قتل فيها ستة ملايين من اليهود والمثليين والغجر وطائفة شهود يهوه- لم تقع قط. إن الأدلة التاريخية على وقوع هذه المحرقة دامغة، ومن يقولون بمثل هذه المزاعم قد يكونون مدفوعين بمعاداة السامية. ومع ذلك فإن مبدأ حرية التعبير يدافع عن حق أعداء السامية في التعبير عن آرائهم، ثم إثبات خطئها بعد ذلك.

الكياسة السياسية

الكياسة السياسية هي استخدام اللغة في الحديث عن الموضوعات التي تثير حساسية اجتماعية -كالعرق أو النوع- بصورة غير مسيئة، وهي تسعى لحظر التعبير عن الأفكار التي قد تسبب إساءة. فمن حسن التهذيب أن يحاول المرء تجنب التسبب في إساءة لا لزوم لها. إلا أن فكرة الكياسة السياسية تسبب الإساءة للآخرين من خلال الحد من حريتهم في التعبير، لذا فإنها تدحض نفسها بنفسها. فهي تسعى لفرض الرقابة على الأفكار والتعبير إما بقوة القانون أو من خلال درجة عالية من الضغوط الاجتماعية وذلك بتحريم الحديث عن أفكار معينة.

غير أنه من الضروري والمرغوب فيه أحيانًا الإساءة إلى الآخرين. يوضح جوناثان روش كيف أن الكياسة السياسية عادة تكون مدفوعة باعتبارات إنسانية، لكن نتيجتها هي حماية مجموعة معينة وحسب من الآراء والأفعال. وقد تتسم بالاستبداد مثل أي نظام استبدادي آخر. فأثناء سعيها لتحقيق احترام متزايد للأقليات، تتسبب في خلق مجموعة جديدة من المقهورين المُخرسين. إن البحث عن الحقيقة يجري عادة من خلال النقد، وهو المبدأ الذي أسماه فيلسوف المعرفة العلمية سير كارل بوبر «قابلية

الخطأ». ويرى روش أن لنا الحق في الإساءة، وعلينا مسئولية مراجعة آراء الآخرين والقبول بمراجعة آرائنا.

التسامح باعتباره حضارة

كي نعيش مع الآخرين في مجتمع تعددي متنوع، من الضروري احترام حقوق الآخرين وحريتهم في عيش حياتهم كما يريدون. وأحد الملامح الأساسية للسلوك المتحضر هو عدم استخدام العنف لتسوية النزاعات. غير أن هذا لا يعفينا من مسئولية انتقاد السلوك غير الأخلاقي لمن نختلف معهم. كل ما في الأمر أن هذا يحدد الطرق التي نستطيع استخدامها. فالتواضع وتقبل حتمية ارتكاب البشر للأخطاء لا بد أن يكونا مصحوبين بالبحث عن الحقيقة وازدراء من يرفضون السماح بنقد أفكارهم وسلوكياتهم.

قراءات

H.L. Hart, Law, Liberty and Morality, Oxford, Oxford University Press, 1963.

Alan Haworth, Free Speech, London, Routledge, 1998.

John Locke, A Letter Concerning Toleration, Hague, Martinus Nijhoff, 1963 (1689).

John Stuart Mill, On Liberty, London, Penguin, 1971 (1859).

John Milton, Areopagatica, London, Dent, 1993 (1644).

Jonathan Rauch, Kindly Inquisitors: The New Attacks on Free Thought, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

أسئلة للتدبر

1. هل ينبغي منع أشكال معينة من السلوك الجنسي؟
2. هل يمكن تبرير حظر أي شيء من النشر أو التعبير عنه، بما في ذلك التعليقات العنصرية والجنسية والمعبرة عن كراهية المثلية؟
3. هل ينبغي حظر رياضة الملاكمة؟