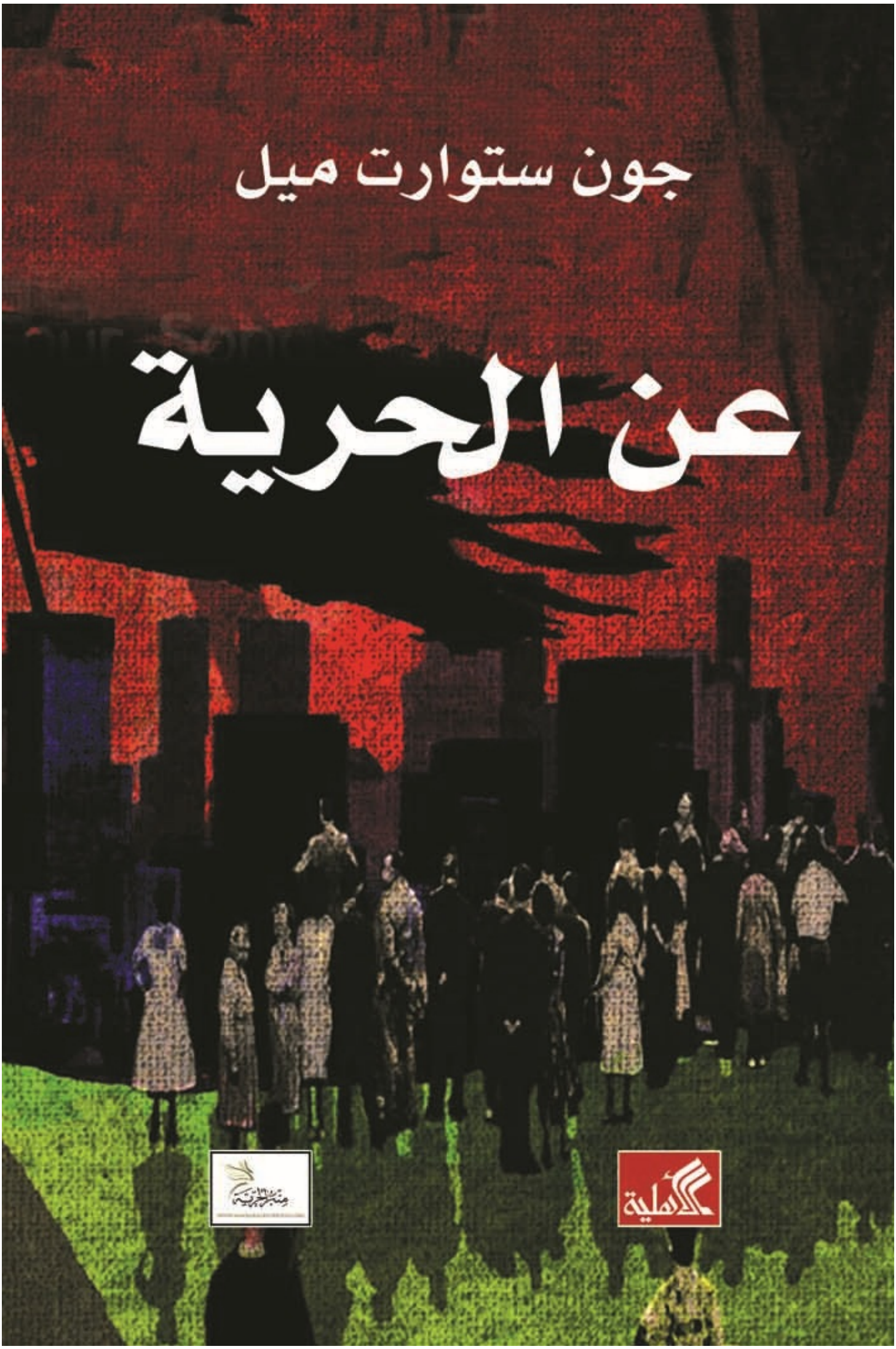
جون ستوارت ميل

عن الحرية



عن الحرية

جون ستيورات ميل

ترجمة: عبد الله أمين غيث

(جميع الهوامش من وضع المترجم، ما لم يذكَر خلاف ذلك)



WWW.MINBARALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي وغير حزبي يعمل في إطار المبادرة العالمية لمؤسسة «أطلس» من اجل 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

إن المبدأ العظيم ذا الأهمية القصوى، والذي تتوجه نحوه بصورة مباشرة كل حجة تتكشف في هذه الصفحات، هو الأهمية المطلقة والأساسية للتطور الإنساني في أغنى تنوعه.

فلهيلهم فون هامبولت
نطاق وواجبات الحكومة

إلى ذكرى المحبوبة المأسوف عليها، والتي كانت الملهِمة، وإلى حد ما المؤلفة، لكل ما هو الأفضل في كتاباتي – الصديقة والزوجة التي كان إحساسها السامي بالحقيقة والحق أقوى محرك لعزيمتي، والتي كان رضاها هو جائزتي الكبرى – أهدي هذا الكتاب.

هذا الكتاب، شأنه في ذلك شأن كل ما كتبت على مدى سنوات كثيرة، ينتمي إليها بقدر ما ينتمي إلي. لكن هذا العمل، بالشكل الذي هو عليه، استفاد بصورة ناقصة تماماً من ميزة مراجعتها التي لا تقدر بثمن. وكنت قد وضعت بعضاً من أهم أقسام الكتاب في عهدتها في سبيل الحصول على تدقيق أشمل، لكن شاء القدر أن تُحَرَم تلك الأقسام إلى الأبد من هذه المراجعة. ولو كنتُ قادراً على أن أنقل للعالم نصف أفكارها العظيمة ومشاعرها النبيلة التي دفنت معها، فإنني سأكون وسيطاً ينقل منفعة عظيمة إلى العالم، وهي منفعة لا يرجح لها أبداً أن تنشأ من أي شيء أستطيع كتابته، حيث أنه لن يكون مدفوعاً أو يتلقى العون من مَعين حكمتها التي لا مثيل لها.

مقدمة المترجم

هذا كتاب في الفلسفة السياسية. ويُعَد أشهر دفاع عن الحرية كتبه فيلسوف في العصور الحديثة. لذلك قبل أن أتحدث عن الكتاب، سأتحدث عن السياق العام للفلسفة السياسية وعن الخلفية التاريخية التي كتب فيها ميل كتابه، والبيئة التي عاش فيها.

السياسة هي فن المحافظة على الانسجام والتوافق في المجتمع المدني. وفي هذا السياق تلعب الدولة دوراً أساسياً. يمكن تشبيه المجتمع السياسي بأنه سفينة. وحتى تعمل السفينة على الوجه الصحيح، بمعنى أن تأخذ وُجهتها الصحيحة وأن تظل في حال سليمة لا تؤدي إلى غرق ركابها، لا بد من وجود هيكل للسلطة وتنظيم العمل، وإجماع الركاب على وجهة السفينة، وإحساس مشترك لدى الجميع بالمسؤوليات والواجبات والالتزام بقواعد معينة.

وحسب طبيعة الحياة على الأرض، تكون السفينة في مسيرتها معرضة لثلاثة أخطار كبيرة: أخطار تأتي من الطبيعة (مثل الكوارث الطبيعية والمجاعة والأمراض)، وأخطار تأتي من القوى الخارجية (مثل الغزو)، وأخطار التدمير الذاتي (مثل الحرب الأهلية). وتهدف البنية السياسية التي تحكم السفينة إلى التعامل مع هذه الأخطار الثلاثة. فإن

عجزت عن ذلك فإن حركة السفينة ستصاب بالتعثر والخلل، وربما ينتهي وجودها ذاته.

دور الفلسفة السياسية هنا (أو أنظمة الحكم) هو في دراسة مَواطن القوة والضعف في الترتيبات المختلفة التي تُستخدَم لإدارة السلطة المركزية، على أن يتم ذلك ضمن إطار أخلاقي متين. وهناك مبدآن يحكمان هذا الإطار الأخلاقي، وهما العدل والحرية. وفي هذا الكتاب يركز ميل على مفهوم الحرية.

لن أدخل هنا في تطور فكرة الحرية لدى الإنسان. لكن السياق الذي كتب فيه ميل الكتاب هو وليد حركة الإصلاح الديني في أوروبا في القرن السادس عشر. فحين انتهى احتكار الكنيسة الكاثوليكية على الحياة الدينية للمجتمعات المسيحية، كان رد الفعل المبدئي هو أن تكون لكل طائفة ديانتها الخاصة بها، سواء كانت كاثوليكية أو بروتستانتية. لكنَّ تكاثر الطوائف البروتستانتية أدى إلى نشوء إحساس بضرورة التسامح الديني، لكنْ ضمن حدود معينة. ومع مرور الزمن توسعت المطالبة بالحرية الدينية لتشمل المطالبة بمساحة أوسع من الحرية الشخصية، أي حق كل شخص في اختيار معتقداته وطريقته الخاصة في الحياة طالما كان ذلك لا يؤثر بصورة مباشرة على أي شخص آخر. وهكذا وُلِد الفكر السياسي الحديث في الغرب على خلفية علمانية تحاول الابتعاد ما أمكن عن الفكر الديني.

الفكرة التي ينادي بها المدافعون عن الحرية هي كما يلي: حيث أن الحرية الشخصية لها أهمية عظيمة، لا بد أن تُمنع الحكومات من التدخل فيها، بصرف النظر عن مدى حُسن الحكومة وأهليتها. الحكومة الطيبة لا تكفي، فحتى أفضل الحكومات وأصدقها نية وأخلصها عملاً ستشعر بالإغراء للتدخل في مجالات ينبغي أن تكون فيها الحرية الشخصية مقدسة.

لكن قبل الدخول في التفاصيل الدقيقة، يحسن بنا أن نسأل: ما هي طبيعة الحرية التي يسعى لها الإنسان؟ ماذا نعني حين نقول إن الفرد حر في أن يفعل هذا أو ذاك، أو يحيا حياته على هذا النحو أو ذاك؟ من جانب آخر، من البديهي أنه لا يمكن لأي إنسان أن يكون في وضع حر تام يتصرف فيه على هواه كيفَ يشاء. لستَ بحاجة لأن تكون فيلسوفاً لتعلم أن هذا الأمر (أي الحرية المطلقة) هو أمر ممتنع. فما هي حدود الحرية الفردية؟ ماذا ينبغي أن يحدث حين تصطدم حريتي مع الأهداف العامة للدولة، بما في ذلك حرية الآخرين غيري؟ هل هناك مبدأ يرشدنا إلى حسن التصرف في هذا المجال؟

لنبدأ بالحرية نفسها. هناك تعريف أولي للحرية، وهو أنها مقدار الخيارات المتاحة للفرد في أفعاله، وقدرة هذا الفرد على تنفيذ خياراته أو الاختيار بينها. بعد التعريف نأتي إلى النقطة الثانية: حيث أن الخيارات لا بد أن تكون محدودة، ناهيك عن إمكانية التضارب في الخيارات مع أشخاص آخرين، فكيف نتعامل فيما بيننا؟ نفهم بالحس السليم أنه من لا بد من تقييد حرية الفرد على نحو يسمح للجميع بالتمتع بالحرية الفردية بالقدر نفسه. وهذا يقتضي تنظيم العلاقة بين الناس، إذ يستحيل عقلاً أن نتصور أن الأمور ستسير بين الناس دون وجود نظام من نوعٍ ما. وهذا النظام يقتضي الموازنة بين الحرية (التي هي القيمة الأساسية في حياة الإنسان) وبين القيم الأخرى. ويحدث في كثير من الأحيان أن نضطر إلى التخلي عن الحرية في سبيل قيم أخرى أهم منها. لكن ما هو الميزان؟ إلى أي مدى يمكن أن نمضي في التخلي عن الحرية مقابل القيم الأخرى؟ هل هناك «حَرَمٌ» للحرية الشخصية لا يجوز أبداً أن ينتهكه أحد بأي حال من الأحوال بصرف النظر عن الخير الذي يمكن أن ينشأ عن ذلك أو الخير الذي نظن أنه سيكون

عاقبة ذلك التدخل؟ نعم. هناك حرم لا يجوز داخله أن تُمَس الحرية. ويعطي ميل جواباً ممتازاً على هذا السؤال، سنأتي إليه في حينه.

هذه الأسئلة المبدئية حول طبيعة وحدود الحرية، على بساطتها الظاهرية، مليئة بالمشاكل الشائكة التي حيرت وقدحت عقول أقوى المفكرين. وتأتي أهمية ميل في أنه قدَّم إجابة على السؤال الخاص بنطاق «الحرم» الذي ينبغي أن يكون للحرية. وقد وُصِف جوابه بأنه يتسم بالمبالغة وحتى الإفراط، وكانت هناك انتقادات كثيرة على تحليل ميل لمفهوم الحرية وقيودها ونطاقها. وسنأتي على ذلك في حينه.

تقوم أفكار ميل في جوهرها على مفهوم 'المنفعة' أو المذهب النفعي، الذي يلعب دوراً في غاية الأهمية في الفكر الأخلاقي الحديث. والمذهب النفعي هو أساساً مذهب في الأخلاق، يبني فكرة الخير والشر، أو صواب الفعل وخطأه، فقط على أساس العواقب. فالآثار المرغوبة أو الخيرة لفعل ما تتألف من إنتاج المنفعة أو السعادة. والمقصود بالسعادة هنا هو سعادة جميع الذين يتأثرون بالفعل. معنى ذلك أن الفعل الصائب هو الفعل الذي يُعَظِّم المنفعة أو السعادة من بين جميع البدائل المتاحة. غالباً ما يشار إلى هذا المعيار على أنه «مبدأ المنفعة». ينظر المذهب النفعي الكلاسيكي، كما وضعه بنثام وغيره، إلى السعادة نظرة قائمة على اللذة أو المتعة، أو على أنها القسطاس الذي يوازن بين اللذة والألم، ويُنظَر إلى اللذة على أنها حالة نفسية أو عقلية. وقد ورث ميل فكرة المنفعة عن والده وعن جيريمي بنثام، الي كان «الأب الروحي» لوالده من الناحية الفكرية.

لكن ميل أعاد صياغة المذهب النفعي وأدخل عليه تعديلات كثيرة، حتى يُحدِث نوعاً من التوافق بينه وبين القواعد والتقاليد الأخلاقية المعروفة

لدى الناس، ومن أجل أن يبين تعقيد النفسية الفردية وقوة مفاهيم العاطفة والشخصية والسعادة. كذلك أراد ميل أن يقيم الطاقة الكامنة في الشعور الديني وأن يستكشف إمكانيات شكل من أشكال الاشتراكية (على الأقل في جانبها الأخلاقي إن لم يكن في الجانب الاقتصادي)، وأن يجعلها قوة لتحرير المرأة ولتعطي الحيوية والتقدم من أجل مجتمع مفتوح قائم على الحرية.

بعد هذه المقدمة العامة أود الحديث عن ميل نفسه، وعن عصره وخلفيته والبيئة التي أثرت فيه وشكلت أفكاره، وعن شخصيته وأعماله بصورة عامة.

* * *

وُلِد جون ستيورات ميل في لندن في عام 1806، لجيمس ميل وزوجته هاريت. كان والده جيمس ميل فيلسوفاً ومؤرخاً وله إسهام في علم الاقتصاد وعلم النفس. وكان له أقوى تأثير على ابنه جون خلال السنوات التي تشكلت فيها حياته في طفولته وصباه. وفي عام 1805 (حين كان سنه 32 عاماً) تزوج من هاريت، التي كانت تصغره بعشرة أعوام، وكانت الابنة الكبرى لأرملة كانت تدير مستشفى للمجانين على حسابها الخاص. وانتقل الزوجان إلى بيت صغير تملكه حماة جيمس. وبعد الزواج بسنة وُلِد الابن جون. وشعرت الزوجة بالاستياء من أوضاع العائلة الصعبة، كما أخذت حبال الود تنقطع شيئاً فشيئاً بين جيمس، الذي كان يفتقر إلى الصبر ويميل إلى السخرية، وبين زوجته. وعلى ما يبدو فقد شعر جون في طفولته برفض أبيه لشخصية والدته، وتأثر بهذا الشعور، ولذلك

نجده لا يأتي على ذكرها إطلاقاً، إلا من خلال ملاحظة غير مباشرة، في الكتاب الذي كتبه عن سيرة حياته. وهكذا نشأ جون في ظل والدين يعيشان في تباعد وجفوة. بعد سنوات من وفاة الوالد جيمس كتبت أخت جون الثالثة، واسمها هاريت كذلك: «هذه حالة شخصين، زوج وزوجة، يعيشان بعيدين عن بعضهما، تحت سقف واحد، بُعد المشرق عن المغرب».[1] وقد وصفت إحدى صديقات العائلة أمَّ جون على النحو التالي: «لقد تزوج [جيمس] امرأة غبية، أشبه بالخادمة منها بالزوجة»[2]. إذا كانت هاريت امرأة غبية، فكيف تزوج منها جيمس ميل؟ وما الذي جعله، وهو من أنصار تحديد النسل، ينجب منها 8 أطفال آخرين بعد ولادة جون؟ وقد وصف بِين Bain، وهو معاصر لجون وكاتب سيرته، الأبَ جيمس بأنه «بلا شعور». وكان الأب يعتقد أن أفضل طريقة لإظهار حبه لأولاده هي من خلال معرفة «رذائلهم» ومنعِ حدوثها[3].

---

(1) كابالدي، ن. 2004. **جون ستيوارت ميل: سيرة حياة**، مطبعة جامعة كامبريدج، ص. 5

Capaldi, N. 2004. *John Stuart Mill: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

(2) مازْلِش، بروس. 1975. **جيمس وجون ستيوارت ميل**. بيسك بوكس، نيويورك، ص. 153

Mazlish, Bruce.1975. *James and John Stuart Mill.* New York: Basic Books.

(3) بين: **جون ستيورات ميل**. (1882). أعيد طبعه في نيويورك في 1966. ص 334.

A. Bain, *John Stuart Mill* (1882; reprint, New York: Augustus M. Kelley, 1966)

في عام 1808 التقى جيمس ميل بالفيلسوف جيريمي بنثام[1]، شيخ أصحاب المذهب النفعي في بريطانيا، حين كان في الستين من عمره، وأصبح بعد ذلك واحداً من أتباعه الصغار. وقد تأثر به جيمس كثيراً إلى درجة أنه كتب عدداً كبيراً من المقالات التي كانت تطبق مبادئ بنثام على مواضيع من قبيل الحكومة والتعليم وحرية الصحافة والمستعمرات والفقه والسجون. وألف كذلك عدداً من الكتب أشهرها، إلى جانب كتابه عن **تاريخ الهند** (1818)[2]، كتاب **مبادئ الاقتصاد السياسي** (1821)[3]، وكتاب **تحليل ظواهر العقل البشري** (1829)[4].

رغم كل هذه الإنجازات المثيرة للإعجاب، فإن أعظم إنجاز لجيمس هو ابنه. فقد أَسَرَّ جيمس إلى بنثام قائلاً له إن جون الصغير اختير ليكون «خليفة جديراً بكلينا.» وأشرف على تعليم ولده بكل جد وصرامة، وحصل على تعليم في منتهى الطموح يفوق ما يمكن أن يكون قد حصل عليه أي شخص في سنه. ونحن نعرف ذلك من حديث ميل المليء بالتفاصيل عن دراسته في كتابه المشهور **سيرة ذاتية**، الذي نُشر سنة وفاته. في سن الثالثة أخذ جون يتلقى دروساً في اللغة اليونانية. وبدأ معه والده رحلة تعليمية شاقة كان لها أبلغ الأثر في حياة جون ميل وفي فكره. وسأترك ميل يتحدث عن تجربته في فقرة طويلة نسبياً لكنها تعبر أبلغ تعبير عن حياته ونفسيته في تلك الفترة:

---

(1) بنثام

(2) *The History of British India*

(3) *Elements of Political Economy*

(4) *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*

إن رجلاً [يعني والده] كان في عمله يعمل بمنتهى النشاط من خلال مبدأ عدم إضاعة أي وقت، فإن من المتوقع منه أن يلتزم بالمبدأ نفسه عند تعليم تلميذه. لا أذكر متى بدأتُ بتعلُّم اللغة اليونانية. وقد قيل لي إن هذا كان حين كنت في الثالثة من عمري. وإن أقدم شيء أذكره بهذا الخصوص هو حين أعطاني والدي شيئاً أطلقَ عليه المفردات، وكان عبارة عن قائمة تشتمل على كلمات يونانية عامة مع معانيها باللغة الإنجليزية، كان يكتبها على بطاقات ويعطيني إياها لأحفظها عن ظهر قلب. ولم أتعلم من القواعد شيئاً ... خلا بعض الحركات الإعرابية لأواخر الأسماء والأفعال، التي درستُها بعد مقرر المفردات، ثم انتقلت مباشرة إلى الترجمة: وأستطيع أن أذكر على نحو غامض أنني أخذت في قراءة حكايات إيسوب، الذي كان أول كتاب أقرأه باليونانية. وكان كتاب الحملة *Anabasis* [من تأليف زينوفون] هو ثاني كتاب أقرأه باليونانية. ولم أتعلم أي شيء من اللغة اللاتينية حتى بلغتُ الثامنة. لكن قبل ذلك الوقت كان عليَّ أن أقرأ عدداً من كُتَّاب النثر اليوناني، ومن بينهم أذكر أني قرأت كتاب هيرودوتس [**في التاريخ**] بكامله، وكتابي زينوفون **سايروبيديا** [تعليم سايروس] و **ذكريات عن سقراط**، واطلعت على سير بعض الفلاسفة كما جاءت في كتاب ديوجينس اللايريتي [**حياة وآراء كبار الفلاسفة**]، وجزءاً من لوسيان، وقليلاً من إيزوقراط، وأظن أني قرأتُ كذلك جزءاً من ثيوكيديدس [**تاريخ الحروب البيلوبونيزية**، عن الصراع بين أثينا وإسبرطه]. كذلك قرأتُ في عام 1813 [أي حين كان ميل في السابعة من عمره] أول ست محاورات لأفلاطون، حسب الترتيب المعهود، من **أوطيفرون** [مروراً بمحاورات **الدفاع ثم إقريطون ثم فايدون ثم كراتيلوس**] حتى **ثايتيتوس**، وفي رأيي أن هذه المحاورة الأخيرة كان من الأفضل حذفها، لأنه كان من المستحيل تماماً

بالنسبة لي أن أفهمها. لكن والدي، في جميع دروسه، كان يطالبني، ويتوقع مني، ليس فقط أن أبذل أقصى ما في وسعي، بل أشياء لم يكن في وسعي أبداً أن أقوم بها. ويمكن [للقارئ] أن يحكم على مدى الاستعداد الذي كان لديه ليتحمل [التعب ونصب] من أجل تعليمي، من الحقيقة التي تقول إنني مررت بكامل عملية تحضير دروسي في اليونانية في الغرفة نفسها وعلى الطاولة نفسها التي كان يكتب عليها، على اعتبار أنه في تلك الأيام لم يكن هناك وجود لقواميس من اليونانية إلى الإنجليزية، ولم يكن بمقدوري أن أستفيد من القواميس الموجودة التي تعطي معاني الكلمات اليونانية باللغة اللاتينية لأني لم أكن قد بدأتُ بتعلُّم اللاتينية في ذلك الحين، وبالتالي كنتُ أضطر إلى سؤاله عن معنى كل كلمة لم أكن أعرف معناها: ورغم هذه المقاطعة المتواصلة، إلا أنه كان ينصت لي، وهو من أقل الرجال صبراً في العالم، وكان يؤلف في ظل هذه المقاطعة عدة مجلدات من كتابه في التاريخ [أي **تاريخ الهند**] وكل ما كان عليه أن يكتبه خلال تلك السنوات[1].

وحين بلغ الثانية عشرة، وبعد أن قرأ أمهات الكتب اليونانية، تعلَّم الجبر والهندسة وحساب التفاضل. وكتب كذلك عدداً من التواريخ، وقام ببعض القراءات في العلوم. ثم أخذ بدراسة المنطق، حيث بدأ بالكتب اللاتينية التي تُعلم المنطق المدرسي. ويقول عن نفسه إن أول عمل فكري

(1) جميع الشواهد التي أنقلها عن ميل مأخوذة من مجموعة الأعمال الكاملة لجون ستيورات ميل. تقع هذه المجموعة في 33 مجلداً، وأشرفت على نشرها مطبعة جامعة تورونتو ودار نشر روتلِدج أند كيجان بول، من إشراف وتحرير جون روبسون. وقد استغرق نشرها 28 سنة من 1963 إلى 1991. ويقع كتاب **سيرة ذاتية** في المجلد الأول. أما كتاب **الحرية** فهو في الجزء الثامن عشر، وكتاب **المذهب النفعي** في الجزء العاشر. وهذا الشاهد مأخوذ من الجزء الأول، ص. 9

حقق فيه أي كفاءة هو تشريح حجة فاسدة حيث عثر على مصدر المغالطة فيها. وحيث أن والده كان يؤمن بعمق بمبادئ المنفعة، قد أكد على ابنه أن هناك «منفعة» في دراسة المنطق.

وحيث أنه تبين بعد ذلك أنه يتمتع بذكاء لامع، فإننا نستنتج أن بنثام وجيمس ميل أنتجا ليس فقط بطلاً من أبطال المذهب النفعي، وإنما شخصاً عبقرياً بحق. وقد قال جون إن تعليمه أعطاه أسبقية مقدارها ربع قرن على أقرانه. لكن التكلفة الشخصية التي دفعها ميل مقابل ذلك كانت باهظة، لأنه حُرِم من طفولته. فالسيطرة الشديدة التي كان يمارسها والده، وإن كانت غير مستغربة في ذلك العصر، وَأَدَتْ أي إحساس لديه بالعاطفة أو العفوية. وفي مرحلة لاحقة قال أحد الأصدقاء عن جون ميل: «لم يلعب أبداً مع أي ولد، وفي حياته لم يعرف أي ولد.»[1] وفي فقرة شطبها من كتاب **سيرة ذاتية**، لكن عُثِر عليها بين أوراقه، نقرأ ما يلي:

لكن فيما يخص الأمر الذي يهمني هنا، أي العوامل الأخلاقية التي كان لها أثرها عليَّ، لا بد لي من القول إن من أكثر الأمور التي أجدها سامة ومهلكة أن أبناء أبي لم يكونوا يشعرون نحوه بالحب، ولم يكن يشعر نحوه أي شخص آخر بمشاعر الدفء والمودة... وهكذا نشأتُ في غياب الحب وفي حضور الخوف. وإن آثار هذه التنشئة كثيرة ولا تُمحى من الذاكرة، من حيث أنها أوقفت نُمُوي الأخلاقي.»[2]

---

(1) مازلِش، المرجع نفسه، ص. 201-202. وكذلك جون باك: **حياة جون ستيورات ميل**، ص. 66-68.

M. St. John Packe, *Life of John Stuart Mill* (London: Stecker & Warburg, 1954), pp. 66–68.

(2) جون ستيورات ميل: الأعمال الكاملة. المجلد الأول، ص. 612

لذلك ليس من المستغرب أن ميل تعرض حين كان في العشرين من عمره لحالة من الاكتئاب الحاد والانهيار العصبي، كانت لها أبعاد فكرية ولم يخرج منها نهائياً إلا بعد وفاة والده في عام 1836. لكن الأزمة الفعلية في صورتها الحادة استمرت حوالي 6 أشهر، حتى ربيع عام 1827. فقد أخذ يميل إلى الاكتئاب وتراوده أفكار بالانتحار، شعر بأنه لن يشعر 'ببهجة وسعادة غامرة' حتى لو أن الاقتراحات التي وضعها الراديكاليون نُفِّذت بتمامها في هذه اللحظة بالذات"[1]

بدأ الإحساس عنده حين شعر بثقل في صدره، وتمنى لو أن الغمة تنقشع:

في البداية ظننتُ أن الغمامة ستنقشع من تلقاء نفسها، لكنها لم تفعل. ونمتُ تلك الليلة، والنوم هو سيد الأدوية لمنغصات الحياة اليسيرة، لكن دون جدوى. وعبثاً حاولتُ أن أخفف عن نفسي بقراءة كتبي المفضلة، هذه الشواهد على سمو الماضي وعظمته والتي كنتُ دائماً أستمد منها القوة والحيوية. لكنني أقرأها الآن دون شعور، أو أني أقرأها بالشعور المعتاد لكن دون أي إحساس بسحرها؛ وأصبحتُ مقتنعاً أن حبي للبشرية، وحبي للامتياز من أجل ذاته، ذوى ومضى من تلقاء نفسه[2].

في النهاية انتشل ميل نفسه من الأزمة، لكن حالات الاكتئاب كانت تعاوده من حين لآخر خلال بقية حياته. ورغم أنه ظل شخصاً يميل إلى

(1) المرجع السابق، ص. 139

(2) المرجع السابق، ص. 139

الجد في معظم الأحيان، إلا أنه أصبح مدافعاً قوياً وذكياً عن مبادئ اللبرالية الكلاسيكية.

نشأ ميل في بيئة كانت تضم حلقة من المفكرين والسياسيين الراديكاليين، الذين كانوا من أصدقاء والده إلى جانب بنثام، ومنهم ديفد ريكاردو Ricardo، أبرز علماء الاقتصاد السياسي في أوائل القرن التاسع عشر، وجون أوستن Austin، من رواد النظرية الوضعية في القانون، وجورج جروت Grote، من كبار المختصين في اليونان القديمة. ومن الجوانب المثيرة للجدل في تربية ميل أنه نشأ دون أية معتقدات دينية. فقد وجد جيمس أن «من المستحيل الإيمان بأن عالماً مليئاً بالشر إلى هذا الحد هو مِن صُنع صانع يجمع بين القدرة على كل شيء وبين أقصى الخير». ليس هذا فحسب، ولكنه اعتبر أن الدين هو «أعظم عدو للأخلاق». وغرس هذا الشعور في ابنه، الذي كان من الممكن أن يتضرر منه في الوسط الاجتماعي المحيط به، لكن «قلة احتكاكه بالناس» منعته من أن يختار في أحاديثه بين الاعتراف بوجود الله أو الإلحاد.

وفي شتاء 1822–23 شكل ميل جمعية من الشباب الذين قبلوا مبدأ المنفعة على أنه «نبراسهم في الأخلاق والسياسية». وقرر ميل أن يطلق على الجمعية اسم «جمعية المنفعة»، وهكذا دخل مصطلح «نفعي» Utilitarian إلى اللغة الإنجليزية. وفي عام 1823 عينه والده في مكتب شؤون الهند، الذي كان دائرة رسمية تابعة للحكومة البريطانية، وبقي فيه حوالي 35 عاماً، في المكتب نفسه الذي عمل فيه والده منذ عام 1819 حتى وفاته.

وقد تزوج ميل من امرأة أحبها حباً شديداً، وبالمناسبة كان اسمها هارييت، مثل اسم أمه وأخته. وبعد 7 سنوات من الزواج توفيت هارييت فجأة (في عام 1858، أي قبل سنة من صدور **كتاب الحرية**) حين كان

الزوجان في مدينة أفينيون في فرنسا. وبعد وفاتها قال ميل: «انقطع ربيع حياتي». وقد نَسب إليها الفضل في التأثير على عمله وإعطائه المزيد من العمق. لكن الذين كانوا يعرفونهما أشاروا إلى أن رأي ميل في زوجته تغلب عليه العاطفة ويفتقر إلى الموضوعية. وقد اشترى ميل بيتاً في أفينيون وظل يزوره باستمرار. وفي عام 1873، حين كان ميل منهكاً ويشعر بالإعياء، ذهب إلى أفينيون. وبعد يوم من التعب والإجهاد أصيب بالحمى وتوفي في 7 أيار (مايو) 1873، وكان عمره 67 سنة. ودفن في أفينيون بجانب قبر زوجته.

كتب ميل عدداً كبيراً من الكتب والمقالات في مواضيع مختلفة، تُظهِر مدى عمقه وسعة فكره والتوازن المعرفي الذي عمل بمنتهى الجد لتحقيقه. وله إسهامات في المنطق والاقتصاد السياسي. ومن كتبه **نظام المنطق** (1843) و**مبادئ الاقتصاد السياسي** (1848) و**الحكومة التمثيلية** (1861) و**المذهب النفعي** (1863) و**ثلاث مقالات حول الدين** (1874). وقد وُصِف مقاله المعنون 'حول منطق العلوم الأخلاقية' بأنه «أهم مقال كتبه إنسان حول منهج العلوم الاجتماعية.» [1]

(1) Lewis S. Feuer, "John Stuart Mill as a Sociologist: The Unwritten Ethology," in John Stuart Mill, *On Socialism* (1879; reprint, Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1987), p. 10.

كتاب الحرية[1]

فور صدور كتاب ميل عن الحرية، في عام 1859، ثارت ردود فعل قوية على آرائه التي خرج فيها عن المألوف في العصر الفكتوري في بريطانيا. لكن الكتاب رسخ سمعة ميل باعتباره فيلسوف الحرية الأول بلا منازع.

(1) استعنتُ في عرض الكتاب وتحليل ميل لمفهوم الحرية على أربعة كتب بالدرجة الأولى. الأول هو كتاب جوناثان Riley رايلي (1989): **كتاب ميل عن الحرية**. دار نشر روتلِدج، لندن ونيويورك. وقد كتب رايلي دراسة ممتازة عن كتاب الحرية في الكتاب المخصص لفلسفة القرن التاسع من سلسلة Acumen، بعنوان **أمهات الكتب الفلسفية: الجزء الثالث – القرن التاسع عشر** (2005)، من تحرير جون شاند، دار نشر أكيومن المحدودة، تشيشام، بريطانيا. يحتل المقال الفصل الخامس من الكتاب، ص. 127–158. والثالث من تحرير جون جري Gray و ج. سميث Smith بعنوان **مقالات حول كتاب الحرية لميل** (1991)، دار نشر روتلِدج، لندن ونيويورك. والرابع من تأليف جون جري كذلك بعنوان **دفاع عن كتاب الحرية لميل**، الطبعة الثانية (1996) دار نشر روتلِدج، لندن ونيويورك. يشار إلى أن موقف جري في الطبعة الأولى (1983) كان مؤيداً للنزعة اللبرالية عند ميل والمشروع اللبرالي. لكنه غيَّر موقفه في الطبعة الثانية (1996)، حيث يرى أن حجة ميل للدفاع عن الحرية لا تصمد أمام الانتقادات التقليدية، على اعتبار أن الأسباب الأعمق وراء إخفاق مشروع ميل في كتاب الحرية مرتبطة بالسمات التي تشترك فيها لبرالية ميل مع اللبرالية في جميع أشكالها، والتي أهم سماتها في هذا السياق هي مفهوم حول التاريخ والتقدم البشري يقوم على النظرة المركزية الأوروبية. (ص. xi). وأود أن أشير إلى أن الدراسات حول كتاب الحرية ومفهومها عند ميل لا تحصى. وقد وضعت في قائمة المراجع عدداً آخر من الكتب التي رجعتُ إليها.

ولا يزال هذا الكتاب هو أوسع كتبه انتشاراً وقراءة بين الناس. وسأتناول في هذا الباب أفكار ميل التي عرضها في فصول الكتاب الخمسة، والدفاع الذي يقدمه عن أفكاره والحجج التي يوردها في سبيل تأييد مفهومه عن الحرية.

هناك فقرة في الفصل الأول يمكن أن نعتبرها تلخيصاً للكتاب بكامله، وأن كل ما يقوله ميل عن الحرية إنما هو توسيع وتطوير وتعميق لما جاء في هذه الفقرة:

الهدف من هذا المقال هو إثبات مبدأ بسيط للغاية، والمجادلة بأنه يجب أن يحكم بصورة مطلقة الكيفيةَ التي يتعامل بها المجتمع مع أفراده في الأمور التي تنطوي على الإكراه والسيطرة، سواء باستخدام القوة الفعلية (على شكل عقوبات قانونية) أو من خلال الإكراه الأخلاقي الذي يفرضه الرأي العام. هذا المبدأ هو التالي: **الغاية الوحيدة التي من أجلها يحق للناس، بصورة فردية أو جماعية، أن يتدخلوا فيها بحرية الفعل الذي يقوم به أي شخص من أفراد المجتمع، هي حماية الذات. والهدف الوحيد الذي يمكن من أجله ممارسة القوة بوجه حق نحو أي فرد من أفراد المجتمع المتحضر، ضد رغبته، هي الحيلولة دون وقوع الضرر على الآخرين.** إن صالح أي فرد، سواء كان صالحاً مادياً أو أخلاقيا، لا يعتبر سبباً كافياً [للتدخل في سلوكه]. لا يمكن على وجه حق إكراه الفرد للقيام بأمر ما أو عدم القيام به لأن من صالحه أن يفعل ذلك، أو لأن ذلك سيجعله أسعد من ذي قبل، أو لأن ذلك يعتبر في رأي الآخرين أمراً حكيماً أو أمراً صائباً. هذه الأسباب تعتبر أسباباً طيبة لأن نقول له إننا نحتج على تصرفاته، أو أن نناقش الأمر معه، أو نحمله على الاقتناع [بخطئه]، أو نتوسل إليه، وليس لإكراهه على

أمر ما أو مضايقته إذا تصرف على نحو مخالف. حتى نبرر ذلك [أي الإكراه أو العقاب] لا بد أن يكون السلوك الذي نود أن ننهاه عنه سلوكاً يرجح له أن يتسبب في إيذاء شخص آخر. الجزء الوحيد من سلوك أي شخص (الذي يكون بشأنه مسؤولاً أمام المجتمع) هو الجزء الذي يخص الآخرين. أما الجزء الذي يخصه هو وحده فإن من حقه أن يتمتع بالاستقلال التام. الإنسان سيد نفسه فيما يخص جسده وعقله[1].

1. يفتتح ميل الفصل الأول بشرح هدفه من الكتاب، وهو مناقشة أقصى قدر ممكن من القوة التي يستطيع المجتمع ممارستها على الفرد، بهدف ضمان أقصى قدر يمكن أن يحصل عليه الفرد من الحرية.

يأخذ ميل في استعراض السعي الدائب للناس في مختلف عصورهم من أجل الحرية، وعن الصراع بين الحرية والسلطة. ويقول إن الحرية في الماضي كانت وسيلة لحماية المحكومين من الطغيان السياسي، لأن الحكام كانت يتمتعون بالسلطة لقمع حريات الناس. لكن مع مرور الزمن أخذ الناس يسعون لوضع حد على قوة الحكومة من أجل تحقيق حريتهم. وتطورت الأفكار حتى توصل الناس إلى إدراك أهمية أن تكون الحكومة ممثلة للشعب. وقد اعتبر كثير من الناس أن هذا التطور سيكون نهاية الطغيان، لأن الناس لن يقبلوا أن يقمعوا أنفسهم، وأن سلطة الشعب على نفسه كفيلة بوضع الأمور في نصابها الصحيح. لكن ميل يرفض هذا التشخيص ويقول إن الناس الذين ستكون السلطة في أيديهم ليسوا

(1) **كتاب الحرية**، ص. من الطبعة الحالية. الخطوط الموجودة تحت بعض الجمل غير موجودة في النص الأصلي، وإنما وضعتها للتأكيد.

بالضرورة هم من يقع عليهم فعل السطة. ثم يقول إن إرادة الناس لا تزيد على كونها إرادة أغلبية المحكومين. ويؤكد أن هذا النوع من الطغيان، أي طغيان الأغلبية، لا يقل في خطره عن أي شكل آخر من أشكال الطغيان السياسي. بل إنه يرى أنه في الغالب يكون حتى أسوأ بكثير من أشكال الطغيان الأخرى، لأنه أعمق وأوسع انتشاراً ولديه القدرة على التغلغل في حياة الناس وتعاملاتهم في المجتمع. بعد ذلك يتوصل ميل إلى أن هناك حاجة للوقاية من هذا النوع من الرأي المهيمن، مع ملاحظة أن العثور على الحد الصحيح (أو القيود) لتأثير الأغلبية أمر ليس بالهين.

من رأي ميل أن المجال الذي يستطيع المجتمع من خلاله فرض نفوذه على الفرد هو في ضمان حماية النفس من الآخرين. فإذا وضع شخص نفسه في موضع يجعله لا يشكل خطراً إلا على نفسه، فليس للمجتمع حق في التدخل. ويفسر ميل رأيه هذا بأنه لا يكفي أن يفرض المجتمع رأيه على مواطنيه لمجرد أنه يرى أن هذا الرأي صواب أو خطأ، لأن كل فرد يعد كائناً مستقلاً بحد ذاته. لكن ميل يستثني الأطفال من هذا الاستقلال، ويستثني كذلك الأشخاص الذين لا يقدرون على العناية بأنفسهم، بل إنه يستثني كذلك الأجناس غير المتطورة من البشر. لكن حين يصل الطفل إلى مرحلة النضج، وحين يصل أفراد جنس معين إلى التطور المناسب، لا يعود للمجتمع حق في فرض قيمه على الإنسان العاقل البالغ.

فإذا تسبب شخص في إيذاء الآخرين، يجب أن يخضع لعقاب القانون، نتيجة لأفعاله. ويرى ميل أن الشخص يجب أن يكون مسؤولاً عن الأذى المباشر وغير المباشر نحو شخص آخر، أو عن تقاعسه إذا أدى ذلك إلى وقوع الأذى على شخص آخر. كذلك يرى ميل أن حرية الإنسان ينبغي

أن تشتمل على حريته في الوعي والإدراك (أي النطاق الداخلي)، وحريته في الفكر والشعور، وحريته في التعبير عن نفسه وبث أفكاره، وحريته في اختيار ذوقه وهواياته ومشاغله، وحرية الأفراد في الانضمام إلى بعضهم بعضاً في جماعات.

يشعر ميل أن أفكاره هي عكس ما يعبر عنه المجتمع بالفطرة، لأن المجتمع يقوم إلى حد كبير على فن الانسجام والتوافق في الرأي والفعل، لكن الذي يحدث في الواقع هو أن المجالات التي يفرض فيها المجتمع نفسه على الفرد تتوسع باستمرار.

ما نلاحظه هنا هو أن ميل يكتب بلغة تفيض بالحماسة في هذا الكتاب المخصص للدفاع عن الحرية. وهو يتحدث عن حقوق الأفراد في أن يفعلوا ما يشاؤون في حياتهم طالما كانت تشعبات أفعالهم لا تؤذي الآخرين. بطبيعة الحال مصدر هذه النظرة عند ميل هو أفكاره النفعية، لأن هذا المذهب ينادي بأن يكون لكل شخص المقدرة على تعظيم منفعته وسعادته طالما كانت لا تؤثر سلباً على الآخرين في سعيهم للسعادة. ولذلك يشعر ميل بالريبة من قدرة الديمقراطيات على إعطاء الإنسان الحرية المناسبة، لأنه يشعر أنها أكثر فطنة من حيث تأثيرها لكن سيطرتها على المجتمع أوسع بكثير. بل إنه يرى أن الديمقراطية هي طغيان العدد، على نحو يجعل الأعضاء السياسيين الفاعلين في المجتمع يفرضون رأيهم بخصوص صالح المجتمع ويتحول قرار الأغلبية إلى قانون.

يُشكل هذا الفصل أهم أجزاء الكتاب، على اعتبار أنه يشتمل على الهيكل الأساسي للحجة، ويذكر كذلك الأسس الرئيسية التي تقوم عليها الحجة. فهو ينظر إلى المجتمع على أنه يتمتع بسلطة قوية للغاية تفوق بكثير

ما يتمتع به الفرد على نفسه. وبالتالي فهو يرفض أن تكون الحال كذلك. ويُبرِز ميل ناحية في السلوك الاجتماعي تتجاوز الجانب القانوني الذي يمثله المجتمع، وهو الاعتراض أو النبذ الاجتماعي. ولا يقبل بأن يعاقب المجتمعُ الشخصَ بصورة غير مباشرة من خلال التوبيخ الأخلاقي، الذي يظهر على شكل فعل، مثل نبذ الشخص أو معاملته كعدو أو ما إلى ذلك.

2. ينتقل ميل في الفصل الثاني إلى مناقشة حرية الفكر والنقاش والجدل. إنه يعتقد أنه ليس هناك ما يضمن أن يكون رأي الأغلبية صحيحاً، ومن الممكن أن يكون الناس على خطأ لأن رأي الأغلبية بحد ذاته لا يشكل سلطة منطقية ولا سبيل إلى اليقين المطلق لديها. ذلك أن صحة أي رأي يجب أن تقوم على المنطق أو الدليل أو كليهما معاً. ويعطينا ميل في هذا الفصل أمثلة كثيرة من التاريخ على الأخطاء التي لا تحصى من قبل الأغلبية.

ويصر ميل على أن ما يسميه الناس «حقيقة» يجب أن يكون معرض نقاش وأخذ ورد، وإلا فإنه يستحيل إلى عقيدة جامدة. ويقول إنه يجب حتى على المسيحيين، الذين يعتبرون أنهم يمتلكون الحقيقة، أن يقبلوا بأهمية الإنصات إلى جميع الأطراف. ويضرب مثلاً في سقراط، الذي اعتبره المجتمع شريراً وقضى بإعدامه، لأنه خالف الرأي السائد حسبما قالوا. وعلى الطرف الآخر يضرب مثلاً في الامبراطور الروماني ماركوس أوريليوس، الذي كان فيلسوفاً في الوقت نفسه، حيث أساء تقدير وضع المسيحية في الامبراطورية الرومانية واضطهدها بقوة رغم ما عُرِف عنه من تسامح في شخصيته.

يشرح لنا ميل الأسباب وراء اعتراضه الحازم على قمع الآراء المعارضة. فهو يقول إن البشرية ستتأذى من جراء إسكات الآراء. وحجته

الأولى في ذلك هي أن الرأي المقموع يمكن أن يكون صحيحاً، لأنه حيث أنه لا يوجد إنسان معصوم فليس له سبيل لأن يقرر أمراً ما لجميع البشر ويحول دون أن يأتي الناس بأحكام من عندهم. ولا تعتبر الثقة التامة بالرأي عند ميل دليلاً على صحة ذلك الرأي، فكثيراً ما ثبت فساد آراء سادت مئات السنين ثم تبين بعد ذلك أنها غير صحيحة. وبعد أن يعرض حجته الأولى، ينظر في ما يمكن أن يثار ضدها من انتقادات، ويثير من هذا الباب عدداً من النقاط المهمة. فحين يقال: (إنه حتى حين يكون الناس على خطأ فإنهم ملزمون بالتصرف وفق ضميرهم، والإنسان الذي يكون واثقاً من صحة رأيه سيكون جباناً إن هو لم يتصرف وفقاً لما يراه صحيحاً وعليه بالتالي ألا يسمح بصدور الآراء الفاسدة)، يرد ميل على ذلك بأن السبيل الوحيدة التي يمكن فيها لشخص أن يكون واثقاً من صحة رأيه هي أن تكون هناك حرية تامة في السعي إلى مناقضة رأيه وإثبات بطلانه. فالإنسان قادر على تصحيح أخطائه، لكن ذلك لا يتم إلا من خلال الخبرة والجدال. إن قيمة الأحكام لا تأتي إلا من كونها عرضة للنقد.

ثم هناك رأي آخر يقول: (إن على الحكومات واجب في أن تتمسك بمعتقدات معينة فيها خير وصالح المجتمع. وبطبيعة الحال فإن من يريد النيل من هذه المعتقدات السليمة لن يكون إلا من أهل الفساد). ويرد ميل على هذا بقوله إن من يرى هذا الرأي لا يزال مصراً على عصمته، وأن صلاح الرأي وجدواه يأتي على أفضل نحو ممكن من خلال الحوار. ويلاحظ ميل هنا أمراً عميقاً، وهو أن من يؤمن بصلاح رأيه يغلب عليه أن يسعى لتقرير هذا الأمر بالنسبة للآخرين، وأن يقمع اعتراضاتهم عليه. ويقول ميل إن أسوأ الأخطاء في تاريخ البشرية إنما ارتُكِبت باسم الصالح العام. ويضرب لذلك، كما أسلفنا، مثلين في سقراط والمسيح.

نرى في هذا الفصل الجانب اللبرالي الأصيل في فكر ميل، حين يقول إن البشرية جمعاء لا تمتلك السلطة حتى لإسكات رأي واحد، ناهيك عن إسكات رأي الأقلية. ويقول بالحرف: **لو كان الناس جميعاً على رأي واحد باستثناء رجل واحد له رأي مخالف لرأيهم، فإن الناس جميعاً لن يكونوا أقوى حقاً في إسكات هذا الشخص مما يكون لهذا الشخص الواحد من حق في إسكاتهم إن كان ذلك بمقدوره**[1].وأكاد أستطيع أن أسمع ميل وهو يخاطب القارئ ضمناً بعد هذه الجملة بقوله: . [ربما تظن أن إسكات شخص **واحد فقط** ليس بالأمر السيئ إلى هذا الحد. لكن هذه فكرة خاطئة، وإليك السبب]. ويمضي بعدها في شرح وجهة نظره.

3. في الفصل الثالث يأخذ ميل في تعداد القيود على الحرية الفردية، التي يمكن في رأيه فرضها على الفرد دون أن تُعَد انتهاكاً لمفهوم الحرية بوجهه السليم. إنه يؤمن باستقلال الفرد التام إلا في الحالات التي يمكن فيها لهذا الشخص أن يضع أرواح الناس الآخرين في خطر، ويقول إنه لا يدعي أحد أن الأفعال ينبغي أن تكون حرة كالآراء. ويرى أن الخطر الذي يتهدد الحرية الفردية هو عدم الاحترام الذي يتسم به المجتمع تجاه استقلال الفرد، بمعنى أن المجتمع لا يعتبر أن التلقائية الفردية هي أمر قيم بحد ذاتها، ولا يرى أنها لازمة لسعادته ورفاهيته، لأن المجتمع يرى أن سبله كفيلة بأن تكون طيبة للجميع. لكن ميل يرى أن هناك أهمية عظيمة لقدرة الإنسان على الاختيار، والقدرة على تفسير التجربة والاستفادة منها. وما يعزز ذلك في رأي ميل هو أن البشر لم يُفطروا على الانسجام فيما بينهم، لأنه

(1) **كتاب الحرية**، ص. من الطبعة الحالية. والخطوط تحت الجملة من عندي، للتأكيد.

لو كانت الحال كذلك فإن المهارة الوحيدة التي نحتاجها هي فن التقليد. لذلك فإن من المهم في رأيه أن يكون لكل شخص رغباته ودوافعه الخاصة، وهي أمور لا تستقيم الشخصية بدونها. فالدوافع القوية هي مصدر الطاقة في الشخصية، والوقود الذي يدفع في سبيل التغيير والنشاط، خيره وشره.

كذلك يركز ميل على أهمية الفكر الأصيل والتلقائية في المجتمع الإنساني. إذ يستطيع المفكرون المستقلون أن يبحثوا عن الحقيقة ويعملوا على اكتشافها وبثها بين الناس، ولولا ذلك لما كان للحقائق أن تُكتشَف. صحيح أن العبقرية نادرة، لكن من الصحيح كذلك أن العبقرية لا تستطيع التنفس بحرية إلا في جو من الحرية. فالحرية والفردية لازمتان للفرد وللعملية الاجتماعية. وإن رؤية الاختلافات بين الناس هي الأساس في تعلُّم الإنسان جوانب ضعفه. كذلك فإن التنوع يجعلنا نرى القدرة الكامنة في الجمع بين السمات الإيجابية بين أناس مختلفين. لكن حين نفرض عليهم الالتزام بنمط معين فإن هذا يحول بينهم وبين التعلُّم من بعضهم بعضاً. فالناس مختلفون بالطبع ويجب أن يتاح لهم استكشاف ما بينهم من اختلاف.

ويرى ميل أنه حتى لو لم يتمسك الناس بهذا الجانب من الحرية، فإنهم سيتعلمون شيئاً من انكشافهم وتعاملهم مع البيئة التي تشجع السلوك الذي من هذا القبيل. وإذا كان المجتمع حراً في تداول الآراء والأفكار الجديدة وتحدي آراء الأغلبية فإن النتيجة ستكون حكومة أكثر كفاءة تتألف من مواطنين متطورين يتمتعون بالوعي. وهذا النوع من التطور ينشئ مجتمعاً أسعد حالاً، يتاح للناس فيه إشباع رغباتهم وميولهم. ويعتقد ميل أن قمع المشاعر سيؤدي إلى إعادة توجيه العواطف القوية نحو أمور ليست بناءة. ثم إنه يرى أن المجتمع بكامله سوف ينتفع من التركيز

على الجانب الفردي في الإنسان، لأن ذلك سوف يحول بين المجتمع وبين السقوط في أمر واقع يكون راكداً ولا حياة فيه.

يحاول ميل في هذا الفصل أن يبرهن على أن الفردية وعدم الانتظام هما سمتان قيمتان على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة. وهو يعتقد أن المجتمع بطبعه يفضل الانتظام، وأن هذا الانتظام يتعمق من خلال عملية الديمقراطية ومن خلال سيطرة الجماهير على المجتمع. وتمتد مخاوف ميل من كبت الجانب الفردي في الإنسان إلى المستوى القانوني والاجتماعي. فهو يرى أن قدرة الفرد على التقدم بخيارات سليمة ومفيدة تتعرض للإعاقة ويحال بينه وبين النضج الشخصي والتطور الفردي، وذلك حين يجد الفرد نفسه في مواجهة الضغط العام الذي يطالبه بالالتزام في خط معين وفي وجه القوة الرسمية للقوانين التي تطال الجميع. فالالتزام بخط معين يعطل الإبداع ويحرم المجتمع من اكتشاف سبل جديدة للتعامل مع الحياة ويُبطل سبل التعلم بين بني البشر. فالتقدم الاجتماعي في رأي ميل يتطلب وضعاً ديناميكياً من الأخذ والرد بين سبل الحياة المتضاربة.

4. يأخذ ميل بعد ذلك في إضفاء الدقة على مبدئه العام حول طبيعة وحدود الإكراه المشروع، ويناقش في الفصل الرابع حدود سلطة المجتمع على الفرد، وهو العنوان الذي وضعه للفصل. يرى ميل أن هناك حاجة إلى وجود تمييز واضح بخصوص المجال الذي يكون فيه للحرية الفردية الهيمنة، والمجال الذي يحق فيه للمجتمع أن يتدخل في هذه الحرية. وهو يوافق على أنه حين يدخل شخص المجتمع فإنه ملزَم بعدم خرق حقوق الآخرين، والمساهمة في الجماعة، وعدم إيذاء الآخرين، مقابل الحماية والمنافع التي يحصل عليها من ذلك المجتمع.

والناس الذين يؤذون الآخرين بطرق أخرى لا يمكن أن يعاقَبوا بالقانون، وإنما سيكون رأي المجتمع وحكمه بمثابة العقاب. ويشجع ميل أن يقوم الجمهور بتمحيص وانتقاد الفرد المؤذي. ويقول إن على المجتمع واجباً في استخدام إحساسه حول فرد معين وتحذير الآخرين من احتمال وقوع الخطر. وهذه هي من المرات القلائل التي يسمح فيها ميل باستخدام الإكراه أو القسر.

لكن حينما لا يؤذي الفرد إلا نفسه، فإن ميل يقول إن من الممكن أن ينصحه الناس لكي يتبنى الفضائل التي تراعي صالحه، لكن في النهاية فإن لكل شخص كامل الحرية في اتخاذ ما يخصه من قرارات. فإذا امتنع الشخص عن مراعاة صالحه فلا يستطيع المجتمع أن يدينه على الملأ، رغم أن بإمكانهم أن يأخذوا عنه انطباعاً سيئاً. وهذه الانطباعات السيئة هي ما يمكن في النهاية أن يؤذي هذا الشخص الذي لا يتَّبع ما يراه المجتمع أنه صالحه. وهذا ما يسمى بالعقاب الطبيعي الذي يستجلبه الفرد على نفسه بخصوص أفعاله لنفسه. وبالإضافة إلى العقاب الطبيعي من الناس، فإن الشخص الوحيد الذي يقع عليه فعل الأذى هو المؤذي لنفسه، وبالتالي فهو المعطي والمتلقي لعقابه على يديه.

في هذا الفصل يقدم ميل بعض الحجج ويتناول الآراء التي يمكن أن تعارض نظريته. وبعد أن يتخذ موقفاً تجاه التدخل في حريات الآخرين يوضح موقفه ويحاول إزالة الشوائب والاضطراب في فكرته المثالية عن الحرية والفردية. فهو يجعل الناس مسؤولين جزئياً أمام المجتمع في مراحل معينة من حياتهم. وحين يتساءل إن كان من المؤكد أن أفعال جميع الناس ستؤثر على المجتمع بصورة أو بأخرى فإنه يؤَمِّن على ذلك. ولذلك فهو

يرى إمكانية التدخل ضمن حدود معينة. وتفسيره لذلك هو أن الخطر المتمثل في قيام المجتمع بفرض نفسه على حرية الفرد يفوق كثيراً الخطر المتمثل في أفعال الفرد. بمعنى أن ميل يفضل القبول بتعديلات يسيرة في أفعال الأفراد على القبول بأن يفرض المجتمع إرادته على الأفراد من أجل إرضاء معايير المجتمع الأخلاقية ومثله العقلانية.

يكتسب هذا الفصل أهمية خاصة في الكتاب لأنه يتناول موضوعاً اشتهر في الدراسات حول مفهوم ميل للحرية، ويطلق عليه «مبدأ الأذى»، الذي يمكن تلخيصه على النحو التالي: لا يجوز معاقبة أي شخص على أفعاله إلا حين تسبب الأذى للآخرين. ونظراً لأهمية هذه الفكرة فسأتناولها بشيء من التفصيل.

يميز ميل بين الأذى الفعلي (مثل القتل) ومجرد التسبب في الاستياء. والأذى الفعلي بالمعنى الذي يستدعي العقاب لا بد أن يلحق الضرر بمصالح مهمة لأشخاص بعينهم، وهي مصالح لهم فيها حقوق. ولا يتوسع ميل في مفهوم التسبب في الاستياء، لكنه على ما يبدو يقر بأن مبدأ الأذى هو المبرر لتقييد الحرية. نقطة أخرى وهي أن ميل يرى أنه حتى يتحقق مبدأ الأذى فليس من الضروري أن يُنتِج الفعلُ الأذى، وإنما يكفي أن يشكل خطراً لا يستهان به بوقوع أذى وشيك.

كذلك نلاحظ أن ميل في هذا الفصل يترك المجال مفتوحاً أمام النقد الاجتماعي للأفعال. فهذا النوع من النقد يكون مفيداً في مناسبات كثيرة. لكنه يضع قيوداً على أي إجراء عقابي نابع من النقد. لأن ميل يسير حسب منطقه في هذا المقال، وهو أن المجال يجب أن يكون مفتوحاً دائماً للتعبير عن الآراء، في حين أن الأفعال يجب أن تخضع للتنظيم.

5. في القسم الأخير من الكتاب يأخذ ميل في توضيح فكرته عن الحرية من خلال الأمثلة والتطبيقات. فبعد أن عرض آراءه وحججه وناقشها في الفصول السابقة، يتحول الآن في الفصل الخامس إلى التطبيق. وبالتالي فهو يُذكِّر القارئ بأنه يجادل هنا دفاعاً عن مبدأ للحرية بسيط للغاية، وبأن هناك قاعدتين عامتين للسلوك 'تشكلان معاً كامل المبدأ الذي يقوم عليه هذا الكتاب"[1]، يوردهما ميل على النحو التالي:

هاتان القاعدتان هما ما يلي: الأولى هي أن الفرد ليس مسئولاً أمام المجتمع عن أفعاله طالما كانت لا تخص مصالح أي شخص آخر غيره. والإجراءات الوحيدة التي يستطيع المجتمع بصورة مقبولة أن يعبر فيها عن كرهه أو استيائه من سلوك ذلك الفرد هي تقديم النصح والإرشاد والإقناع، أو هجر الآخرين له، إذا كانوا يرون أن هذه الإجراءات ضرورية لصالح الفرد نفسه. والثانية هي أن الفرد مسئول في سلوكه عن الأفعال التي تعتبر ضارة بمصالح الآخرين، والتي يمكن بسببها أن يخضع إما للعقوبات الاجتماعية أو القانونية إذا كان المجتمع يرى أن أحدهما لازم لحمايته[2].

ثم يبدأ ميل في عرض الأمثلة. ويبدأ بمفهوم السوق وحرية التجارة. إن ميل يفهم أن التجارة هي فن اجتماعي وتدخل في حياة كل فرد، وينبغي أن تكون رعاية المجتمع إلى حد معين. لكنه يضع قيوداً على سلطة الحكومة في هذا المجال. فهو لا يرى أن تتمتع الحكومة بسلطة المنع،

(1) **كتاب الحرية**، ص. من الطبعة الحالية

(2) **كتاب الحرية**، ص. من الطبعة الحالية.

وإنما بالحق في تحذير ومعاقبة مواطنيها، لأنه يرى أن إعطاء الحكومة الحق في منع بيع مواد تنطوي على خطورة إنما يعني إعطاء الحكومة قوة تفوق الحد على حياة الأفراد. ففي مجال السموم مثلاً يرى ميل أن دوافع الشخص لشراء مادة سامة يمكن أن تكون طيبة أو سيئة، لكن ليس من حق الحكومة أن تفترض أن هناك نوايا سيئة. وبالتالي فإنه يقترح أن تفرض الحكومة على الأطراف اتخاذ احتياطات معينة لحماية الأبرياء (من الذين يبيعون السم أو يشترونه)، من قبيل وضع ملصقات تبين طبيعة المواد الخطرة وإفساح المجال أمام المشتري لاتخاذ قرار مستنير بناء على ذلك.

ثم ينتقل ميل إلى العقود، ويناقش الفكرة القائلة إنه يجب إبطال أي عقد عندما لا يعود هذا العقد مقبولاً لدى أحد الأطراف، وينطبق ذلك على عقود الزواج، الذي يجب أن ينحل عند ممارسة خيار الحرية. يعتبر ميل أن هذه الفكرة ضيقة وتتجاوز عن التعقيدات الفعلية للعقود في المجتمع. فالزواج على سبيل المثال يُنشئ سلسلة جديدة من الالتزامات الأخلاقية التي يمكن الرجوع عنها، لكن لا يمكن تجاهلها، وبالتالي فإن الاستهانة بالعقود التي من هذا القبيل يعد نوعاً من العبث غير المقبول.

بصورة عامة حين يرى ميل أن هناك جانباً في السلوك الفردي يستدعي تدخل الدولة بشكل أو بآخر، فإن التدخل الحكومي يجب أن يكون محدوداً بصورة إجمالية. فإذا كان أحد الأشخاص مؤهلاً لأداء عمل ما أفضل من الحكومة فمن المؤكد أنه ينبغي السماح له بذلك. ومن الواضح –وهو على حق في ذلك– أنه يعتقد أن من الضروري بالنسبة للمجتمع أن يكون متمتعاً بالكفاءة وقادراً على تنظيم هيكل سياسي أصيل مبتكر. لكن حين تتمتع الحكومة بسلطات متزايدة فإن من الصعب تحقيق ذلك. وإن

أسوأ شيء تفعله الحكومة هو أن تحيل شعبها إلى أناس سلبيين وتنتقص أقدارهم، لأن هذا السلوك السلبي لن يؤدي إلى إنجازات عظيمة أو تحقيق أهداف الدولة أو الناس.

ملاحظات على الترجمة

اعتمدت في الترجمة على طبعة الأعمال الكاملة لجون ستيورات ميل، التي نشرتها مطبعة جامعة تورونتو بالتعاون مع دار النشر روتلدج أند كيجان بول، والتي تقع في 33 مجلداً، من تحرير جون روبسون، ونشرت خلال الفترة من 1963 إلى 1991. ويقع كتاب **الحرية** في الجزء الثامن عشر، من الصفحة 213 إلى 310.

إن كل عمل من أعمال الترجمة هو عبارة عن تفسير واختيار. ليس هناك منهج واحد للترجمة، والنظريات هي مجرد تأطير للممارسة. وكل ما أستطيع أن أقوله عن الترجمة المثلى في رأيي هو هدف وليس منهجاً. فالترجمة في صورتها النهائية هي مثل وُجهة المسافر. أما كيفية الوصول إلى الوُجهة فهذا يعتمد على مهارة المترجم. ووجهة المترجم المثلى هي ألا يشعر القارئ حين يقرأ نصاً مترجماً أنه نص مترجم، حتى وإن كان يعلم أنه مترجم. إن العلم شيء، والإحساس شيء آخر.

وقد حاولتُ وسعي عند ترجمة ميل أن أعطي القارئ العربي إحساساً بلغة ميل وأفكاره وأن أنقل له كلامه بلغة مفهومة باللسان العربي. وحاولت أن أشق طريقاً هو أقرب إلى نقل المعنى من تفسير المعنى، وإن كنتُ أضطر أحياناً إلى التفسير حتى لا أبتعد عن طريقة التعبير في العربية.

وأحياناً كنتُ أبتعد عن التمسك الحرفي في الصياغة من أجل ألا يغرب النص ويتوه القارئ. وكان لا بد من أن أضيف كلمات وعبارات [وضعتها بين معقوفتين كما ترى] لتضيء ما غمض من النص لو بقي على حاله في لغته الأصلية. لكني في كل ذلك لم أجِد قيد أنملة – على قدر استطاعتي، وما التوفيق إلا من عند الله – عن المعنى الذي يريد ميل أن يوصله إلى القارئ.

وإتماماً للفائدة فقد وضعتُ هوامش وملاحظات لشرح بعض الكلمات والأسماء، والأفكار أحياناً. فالكتاب مليء بالإشارات إلى مفكرين ونظريات وكتب، وكان لا بد من إلقاء الضوء عليها حتى لا يرى القارئ نفسه غريباً بين الحين والآخر. وقد أضاف ميل من عنده 8 هوامش على الكتاب بأكمله، وحين كان يرِد الهامش من ميل كنتُ أضيف بين قوسين كلمة (المؤلف). أما بقية الهوامش فهي من عندي.

ملاحظة أخيرة. ليست هذه هي الترجمة العربية الأولى لكتاب الحرية. فقد سبق أن ترجمه طه باشا السباعي، ونُشِر في عام 1922 في مصر. ولم يتسن لي الاطلاع عليها، باستثناء فقرة هنا أو هناك جاءت على شكل شواهد في مقالات، وكل ذلك على الإنترنت.

عبد الله غيث

عمان في / /2012

1
مقدمة

موضوع هذا المقال ليس هو ما يعرف بتعبير 'حرية الإرادة'، التي تعارض لسوء الحظ، المذهب الذي يُطلَق عليه خطأً اسم 'الضرورة الفلسفية'[1]. بل إن موضوعه هو الحرية المدنية أو الاجتماعية: أي طبيعة وحدود السلطة التي يمكن أن يمارسها المجتمع بشكل شرعي على الفرد. هذه القضية نادرا ما تطرَح على بساط البحث، وقلما نوقشت بمصطلحات عامة، لكنها تكمن وراء مواضيع الجدل العملي في وقتنا الحاضر، وبالتالي تمارس عليها تأثيراً عميقاً، ويرجح لها أن تصبح قريباً موضوعاً يدركه الناس على أنه السؤال الأساسي للمستقبل. والواقع أنها قضية ليست جديدة على الإطلاق، بل إن الناس بمعنى من المعاني انقسموا حولها منذ أقدم العصور؛ ولكن في مرحلة التطور التي وصلت إليها الآن الفئات المتحضرة من الجنس البشري، أصبحت تظهر أمامنا في ظل ظروف جديدة، وتتطلب معالجة مختلفة تتناول جوهر الموضوع على نحو أكثر من ذي قبل.

(1) يقصد ميل أن يقول إنه لن يتناول في هذا الكتاب موضوع حرية الإرادة في مقابل الحتمية، أو ما يعرف عند الناس بموضوع القضاء والقدر وهل الإنسان مسيَّر أم مخير، وإنما سيتناول الحرية بمفهومها السياسي.

إن الصراع بين الحرية والسلطة هو أبرز السمات التي تميز أجزاء التاريخ التي نمتلك حولها أقدم السجلات، خصوصاً في تواريخ اليونان وروما وإنجلترا. لكن هذا النزاع في العصور القديمة كان يدور بين المواطنين (أو بين بعض الطبقات من المواطنين) وبين الحكومة. كان المقصود بالحرية الحمايةَ من طغيان الحكام السياسيين. وإذا استثنينا بعض الحكومات الديمقراطية في اليونان، كانت النظرة إلى الحكام هو أنهم لا بد أن يكونوا خصوماً لَمِن يحكمون. كان الحكام يتألفون من حاكم فرد أو قبيلة أو طائفة حاكمة، وكانوا يستمدون سلطتهم إما بالوراثة أو عن طرق الغزو وإخضاع الآخرين، أو على الأقل لم تكن مستمدة من رضا المحكومين، ولم يكن الناس يجرؤون على تحدي هيمنتهم (وربما لم تكن لديهم الرغبة في تحديها) مهما كانت الاحتياطات المتخذة للحيلولة دون الممارسة القمعية للهيمنة. كانت قوتهم تعتبر ضرورية، ولكن كان ينظر إليها كذلك على أنها تبلغ درجة عظيمة من الخطورة؛ لأنها كانت سلاحا يمكن أن يحاولوا استخدامه ضد أبناء قومهم، بالدرجة نفسها التي يمكن لهم أن يستخدموه ضد الأعداء الخارجيين. وحتى يتلقى المستضعفون من الناس حماية تقيهم شر العدد الذي لا يحصى من الكواسر، كان لا بد من اللجوء إلى كاسر أقوى من البقية مهمته إخماد الكواسر. ولكن حيث أن ملك الكواسر سيكون هو نفسه عازماً على الاستقواء على أفراد القطيع، شأنه شأن أي واحد من صغار الكواسر، كان لازماً على المواطنين أن يأخذوا حِذْرهم دائماً ضد منقاره ومخالبه. لذلك، كان هدف القوم الذين يحرصون على مصلحة وطنهم هو وضع قيود على السلطة التي ينبغي أن يُسمح للحاكم بممارستها على الجماعة، وهذا القيد هو ما قصدوه بكلمة الحرية. وقد حاولوا تحقيق ذلك بطريقتين. الأولى، من خلال الحصول على اعتراف

بحصانات معينة، يطلق عليها اسم الحريات أو الحقوق السياسية، وكان انتهاكها من قبل الحاكم يعدّ إخلالاً بالواجب وبالتالي يؤذَن فيه بالمقاومة المحدودة، أو التمرد أو العصيان العام. أما الثانية، وهي متأخرة بشكل عام، فهي وضع ضوابط دستورية، بحيث أن بعض الأفعال المهمة للسلطة الحاكمة تستلزم موافقة الجماعة أو هيئة من نوع أو آخر يفترض فيها أن تمثل مصالح الجماعة. في معظم البلدان الأوروبية اضطُرَّت السلطة الحاكمة، بشكل أو بآخر، إلى الخضوع إلى النمط الأول من القيود. ولكن الحال لم تكن كذلك مع النمط الثاني، وأصبح الهدف الأول لمحبي الحرية في كل مكان هو الحصول على [تلك القيود الدستورية على سلطة الحاكم] أو الحصول عليها بالكامل إذا كانوا قد حصلوا على بعضها من قبل. وطالما ظل الناس قانعين بمقارعة العدو من خلال الاستعانة بعدو آخر، وأن يخضعوا لحكم سيد واحد على شرط وجود ضمان ناجع على نحو لا بأس به يقيهم من طغيانه وتسلطه، لم يحاولوا السعي لتحقيق أي شيء وراء ذلك.

لكن مع تقدم الشؤون الإنسانية أتى على الناس حينٌ أصبحوا لا يرون فيه أن الضرورة الطبيعية تقضي أن يكون حكامهم سلطة مستقلة ذات مصالح لا تستوي مع ما ينفع الناس. وبدا لهم أن الحل الأمثل هو أن يصبح المسؤولون المتعددون في الدولة مجرد موظفين معينين من قبلهم أو ممثلين لهم، يمكن عزلهم على هواهم. وكان يبدو لهم أنه من خلال هذه السبيل وحدها كان بوسعهم أن يضمنوا تماماً أن سلطات الحكومة لن يساء استخدامها أبداً على نحو يضر بمصالحهم. هذا المطلب الجديد، القاضي بأن يكون للناس حكام منتخبون لفترة مؤقتة، أصبح على مراحل هو الهدف الرئيس لجهود الحزب الديمقراطي، في أي مكان كان فيه حزب من هذا القبيل. وإلى حد

كبير حل هذا المطلب محل الجهود السابقة التي كانت ترمي إلى تحديد سلطة الحكام. ومع استمرار الجهود الحثيثة لجعل السلطة الحاكمة تأتي باختيار المحكومين بصورة دورية، بدأ بعض الناس يعتقدون أن موضوع تحديد السلطة بالذات أخذ يحتل أهمية تفوق الحد. [كانت هذه الفكرة على النحو التالي]: إن وضع قيود على سلطة الحكومة هو أمر نستخدمه ضد الحكام الذين تتعارض مصالحهم بصورة متكررة مع مصالح الناس. ما نريده الآن هو أن يكون الحكام هم أنفسهم الشعب، وأن تكون مصلحتهم وإرادتهم هي مصلحة الأمة وإرادتها. فالأمة ليست بحاجة إلى من يحميها ضد إرادتها نفسها. وليس هناك من خوف من طغيانها على نفسها. طالما كان الحكام مسؤولين أمام الأمة وبالإمكان عزلهم بسهولة من قبلها، سيكون بوسعها أن تأتمنهم على السلطة التي يمكنها أن تملي بنفسها أوجُهَ استخدامها. في هذه الحالة لن تكون سلطة الحكام إلا سلطة الأمة، لكن على نحو مُرَكَّز وبشكل مناسب للاستخدام. هذا النحو من التفكير، أو لعله من الشعور، كان منتشراً بين أوساط الجيل الأخير من الليبرالية الأوربية، والذي على ما يبدو ما يزال هو المهيمن في البر الأوروبي خارج بريطانيا. وأولئك الذين يقرّون بوجود أية قيود على ما يجوز لأية حكومة أن تفعل (باستثناء الحكومات التي يرون أنه لا ينبغي لها أن توجد)، يمتازون عن غيرهم على نحو يجعلهم فرادى على قدر كبير من العلم بين المفكرين السياسيين في البر الأوروبي. هناك موقف شبيه لذلك كان من الممكن أن يكون هو المهيمن الآن في بلدنا لو لم تتغير الظروف التي شجعت على نشوئه ذات مرة.

لكن النجاح في النظريات السياسية والفلسفية، وفي الأشخاص كذلك، يكشف عن مواطن التصدع والضعف التي يمكن أن تكون

اختفت وراء حجاب بفعل الفشل. إن الفكرة القائلة إن الناس لا يحتاجون إلى تقييد سلطانهم على أنفسهم قد تبدو فكرة بديهية في وقت كانت فيه الحكومة الديمقراطية شيئا يحلم به الناس فقط، أو يقرؤون عنه باعتباره كان موجوداً في الماضي البعيد. كما أن هذه الفكرة لم تتعرض بالضرورة للاضطراب بفعل انحرافات مؤقتة من قبيل الانحرافات التي جاءت بها الثورة الفرنسية، والتي كان أكثرها سوءاً من فعل فئة قليلة من الغاصبين[1]، والتي لم تنشأ على أية حال بفعل العمل الدائم للمؤسسات بين الناس، وإنما بفعل الانفجار المفاجئ ضد استبداد الملوك والطبقة الارستقراطية. لكن مع مرور الزمن أصبحت الجمهورية الديمقراطية تحتل قسما كبيرا من وجه الأرض، وفرضت نفسها على أنها واحدة من أقوى الأعضاء ضمن مجتمع الأمم؛ وأصبحت الحكومة المنتخبة والمسئولة خاضعة للتمحيص والانتقادات التي يرجح لأية فكرة قائمة عظيمة أن تجلبها على نفسها. أخذ الناس يدركون الآن أن العبارات التي من قبيل «الحكم الذاتي» و «سلطة الناس على أنفسهم» لا تعبّر عن حقيقة الحال. إن «الناس» الذين يمارسون السلطة ليسوا دائما هم أنفسهم الناس الذين يقع عليهم فعل السلطة؛ و«الحكم الذاتي» الذي نتحدث عنه ليس الحكم الذي يقع على الفرد من نفسه وإنما الحكم الذي يقع على الفرد من الجميع. ثم إن إرادة الناس تعني من الناحية العملية إرادة أكبر عدد من الناس أو أكثرهم نشاطاً؛ أي الأغلبية أو الأشخاص الذين يجعلون أنفسهم مقبولين باعتبارهم الأغلبية؛ وبالتالي ربما يرغب الناس في قمع بعضٍ من بني قومهم؛ وهذا يعني أنه ستكون هناك حاجة للاحتياطات التي تقي الناس من ذلك بقدر حاجتهم إليها لتقيهم

(1) أي الذين اغتصبوا السلطة على غير وجه حق.

من أية إساءة أخرى في استخدام السلطة. لذلك، فإن تقييد سلطة الحكومة على الأفراد لا يجعلها تفقد شيئا من أهميتها حين يكون أصحاب السلطة مسؤولين بصورة منتظمة أمام الجماعة، أي أمام الطرف الأقوى في الجماعة. هذه النظرة للأشياء تُزَكِّي نفسها لذكاء المفكرين بالقدر نفسه الذي تُزَكِّي به نفسها لرغبات الجماعات المهمة في المجتمع الأوروبي الذين تُعتبر الديمقراطية على طرفي نقيض مع مصالحهم الحقيقية أو المفترضة. لذلك لم تواجه هذه النظرة صعوبة في تثبيت نفسها؛ وفي النظريات السياسية أصبح الآن تعبير «طغيان الأغلبية» بصورة عامة جزءاً من الشرور التي ينبغي على المجتمع أن يحترس منها.

إن طغيان الأغلبية، شأنه شأن أشكال الطغيان الأخرى، كان يبعث الخوف في نفوس الناس بالدرجة الأولى باعتبار أنه سيعمل من خلال أفعال السلطات العامة، وهذه هي الصورة التي ما يزال الإنسان العادي ينظر بها إلى الموضوع. لكن العقلاء أدركوا أن المجتمع نفسه يمكن أن يكون هو الطاغية (بمعنى أن المجتمع يمارس طغيانه بصورة جماعية على الأفراد الموجودين فيه) وأدركوا كذلك أن هذا النوع من الطغيان لا يقتصر على الأعمال التي تتم من خلال السلطة السياسية. إن المجتمع قادر على فرض أوامره، وهو يقوم بذلك فعلاً. وإذا أصدر أوامر خاطئة بدلاً من الأوامر الصحيحة، أو إذا أصدر أية أوامر في مسائل لا ينبغي له بأي شكل من الأشكال أن يتدخل فيها، فإنه بذلك يمارس طغيانا اجتماعيا أكثر رعباً من العديد من كثير من أنواع الاضطهاد السياسي. ورغم أن هذا الطغيان لا يُفرَض في العادة على شكل عقوبات متطرفة، إلا انه لا يترك إلا القليل من منافذ الهرب، حيث أنه يتغلغل إلى جميع جوانب الحياة على نحو يفوق كثيراً

[الطغيان السياسي]، ويستعبد الروح نفسها. بالتالي فإن الوقاية من طغيان الحكومة لا تكفي: إذ أن الحاجة تدعو كذلك إلى الوقاية من طغيان الرأي السائد والشعور المهيمن، والوقاية من ميل المجتمع إلى أن يحوِّل أفكاره وممارساته الخاصة إلى قواعد للسلوك، وأن يفرضها، بوسائل غير العقوبات القانونية، على أولئك الذين ينشقون عنها؛ حتى يحُول ما أمكن دون نشوء أو تشكيل أي جانب فردي لا يتناغم مع طرقه، ويضطر جميع الناس إلى أن يسيروا على هديه. هناك حد للمدى الذي يستطيع فيه الرأي الجماعي أن يتدخل على نحو مشروع في استقلال الفرد، وإن إيجاد هذا الحد والدفاع عنه أمر لا غنى عنه في سبيل الوضع الطيب للشؤون الإنسانية، شأنه في ذلك شأن الوقاية من الاستبداد السياسي.

لكن على الرغم من أنه لا يرجح لهذا الاقتراح أن يكون موضع خلاف حين يناقَش بصورة عامة، فإن السؤال العملي حول موضع الحد (أي كيف نُحدِث التوفيق السليم بين الاستقلال الفردي والسيطرة الاجتماعية) هو الموضوع الذي ما يزال بحاجة إلى العمل عليه من جميع الجوانب تقريباً. إن كل ما يجعل الحياة جديرة بالعيش بالنسبة لأي شخص يعتمد على وضع القيود على أفعال الناس الآخرين. لذلك، فإن لا بد من فرض بعض القواعد السلوكية، في المقام الأول من خلال القانون، وفي المقام الثاني من خلال الرأي [العام] في كثير من الأشياء التي لا تكون مواضيع ملائمة لاشتغال القانون. ماذا ينبغي أن تكون عليه القواعد؟ هذا هو السؤال الرئيس في الشؤون الإنسانية. لكن بخلاف قلة من الاستثناءات البديهية، فإن هذا السؤال هو واحد من الأسئلة التي لم تشهد أي تقدم يذكر في حلها. لم يحظ هذا السؤال بالإجابة نفسها خلال أية فترتين تاريخيتين، ومن النادر

أن بلدين [خلال الفترة الزمنية نفسها] قد أجابا عليه بالطريقة نفسها. كما أن الجواب التي يأتي في عصر معين أو بلد معين يكون مصدر ذهول بالنسبة للآخر. مع ذلك فإن الناس، في أي عصر أو بلد كان، لا يرون أي مشكلة في ذلك. إن الأمر يبدو وكأن الناس كانوا يعتقدون أن البشرية متفقة دائماً على ما ينبغي أن تكون عليه القواعد. فالقواعد السارية في مجتمعهم تبدو لهم واضحة بذاتها ومُدافعة عن نفسها. هذا الوهم الذي يستولي على عقول معظم الناس هو أحد الأمثلة على التأثير السحري للعادة، التي لا تعتبر فقط طبيعة ثانية للإنسان كما يقول المثل[1]، لكن الناس يخلطون باستمرار بينها وبين الطبيعة الأولى. وإن تأثير العادة في الحيلولة دون نشوء أية شكوك بخصوص قواعد السلوك التي يفرضها الناس على بعضهم بعضاً، هذا التأثير يصبح تاماً بفعل الحقيقة التي تقول إن العادة بصورة عامة ليست من الأمور التي تتطلب إبداء أسباب بشأنها، سواء من قبل شخص أمام أشخاص آخرين، أو من قبل الشخص أمام نفسه. وقد اعتاد الناس أن يظنوا أن مشاعرهم بخصوص المواضيع التي من هذا القبيل أفضل من العلل والأسباب، وتجعل من غير الضروري أن يكون لديهم أسباب تبرر[سلوكاً معيناً]. وقد شجعهم في ذلك أناس يحبون أن يقال عنهم إنهم فلاسفة. المبدأ العملي الذي يجعل الناس يعتنقون آراءهم حول الكيفية التي ينبغي للناس أن يتصرفوا بها هو الشعور الذي يحسه كل إنسان في عقله بأنه ينبغي أن يُلزَم الناس أجمعين بأن يفعلوا ما يحب هو، والآخرين الذين يشعرون مثله، أن يفعلوا. بطبيعة الحال ليس هناك من يعترف بينه وبين نفسه أن معياره في الحكم هو الأمور التي يحبها. لكن حين لا تكون هناك أسباب تؤيد رأياً معيناً حول ما

(1) يشير ميل هنا إلى المثل الإنجليزي الذي يقول إن العادة هي طبيعة ثانية للإنسان. استُخدِم هذا المثل للمرة الأولى في عام 1390.

ينبغي أن يفعل الناس، فإنه يمكن اعتبار ذلك الرأي على أنه تفضيل شخصي لإنسان واحد. وإذا أعطيت أسباب لذلك الرأي، وتبين أنها لا تزيد عن كونها تعتمد على تفضيل مماثل لدى أشخاص آخرين، فإن الرأي يظل مع ذلك مجرد تفضيل لدى مجموعة من الناس بدلاً من كونه تفضيلاً من قبل شخص واحد. لكن بالنسبة للإنسان العادي فإن الأمور التي يفضلها (هو ومن يشاركه في ذلك) لا تعتبر فقط سبباً مقبولاً تماماً، وإنما تصبح السبب الوحيد الموجود لديه بخصوص معظم أفكاره حول الأخلاق وأمور الذوق واللياقة، باستثناء المبادئ التي تكون مكتوبة بصورة صريحة في عقيدته الدينية، وحتى في هذه الحالة فإنه يفسر هذه المبادئ بصورة كبيرة على ضوء تفضيلاته الشخصية. بالتالي فإن آراء الناس حول الأمور الجديرة بالثناء أو اللوم تتأثر بجميع الأسباب المختلفة التي تؤثر على رغباتهم بخصوص سلوك الآخرين، وهذه الأسباب تبلغ في كثرتها عدد الأسباب التي تؤثر على رغباتهم حول أي موضوع آخر. هذه الأسباب قد تكون عقلهم، أو أهواءهم أو معتقداتهم الخرافية، أو مشاعرهم الاجتماعية، أو مشاعر غير الاجتماعية، مثل الحسد والغيرة والغطرسة والاحتقار، أو رغباتهم ومخاوفهم بخصوص أنفسهم، أي مصلحتهم الذاتية المشروعة وغير المشروعة. وآخر هذه الأسباب هي أكثرها شيوعاً. في أي بلد توجد فيه طبقة مهيمنة، فإن قسماً كبيراً من أخلاقيات البلد تنبع من تلك الطبقة، من مصالحها ومشاعرها بالتفوق الطبقي. الأخلاق الموجودة بين الإسبرطيين والعبيد المحاربين، وبين أصحاب الأراضي والزنوج، وبين الملوك ورعاياهم، وبين النبلاء والفلاحين، وبالتالي فإن الآراء والمشاعر التي تتولد على هذا النحو إنما هي استجابة للمشاعر الأخلاقية لأفراد الطبقة المهيمنة في علاقاتهم السائدة فيما بينهم. من جانب آخر، حين تفقد طبقة معينة موقعها المهيمن، أو حين

تصبح هيمنتها مكروهة، فإن المشاعر الأخلاقية السائدة تظهر عليها في الغالب علامات النفور وضيق الصدر من الهيمنة. هناك مبدأ كبير آخر يؤثر على قواعد السلوك التي يفرضها القانون أو الرأي، سواء كانت هذه القواعد إيجابية أو سلبية، هو إحساس الناس بالخضوع للأمور التي يحبها أو يكرهها سادتهم الدنيويون أو التي تحبها أو تكرهها آلهتهم. هذا الخضوع أناني من حيث الأساس، لكنه ليس نفاقاً، لأنه السبب في ظهور مشاعر المقت الصادقة تماماً، من قبيل المشاعر التي جعلت الناس يحرقون السحرة والزنادقة. بطبيعة الحال فإن المصالح العامة والبديهية للمجتمع، إلى جانب الكثير من المؤثرات العادية الدنيا، لها حصة (وهي حصة كبيرة) في توجيه المشاعر الأخلاقية. لكنها لعبت هذا الدور ليس من خلال كونها أسباباً مباشرة [لهذا القانون الأخلاقي أو ذاك] وإنما من خلال إنشاء العديد من مشاعر الميل والنفور[التي تؤدي إلى هذا القانون الأخلاقي أو ذاك]. كما أن هناك مشاعر أخرى من الميل والنفور، وهي مشاعر لا شأن لها بمصالح المجتمع، أعربت عن نفسها من خلال إنشاء أخلاقيات بالقوة نفسها التي تتمتع بها المشاعر السابقة.

بالتالي فإن مشاعر الميل والنفور لدى المجتمع، أو لدى القسم القوي منه، هي الأمر الرئيسي الذي حدَّد من الناحية العملية القواعد التي وضعتها المجتمعات ليلتزم بها الناس تحت طائلة عقوبات القانون أو الرأي. والأشخاص الذين كانوا متقدمين على مجتمعهم في الفكر والشعور لم يقوموا في العادة بمهاجمة هذا الوضع من حيث المبدأ، بصرف النظر عن مقدار الخلافات التي اصطدموا بها مع تفاصيل ذلك الوضع. كانوا مشغولين في التساؤل عن الأمور التي ينبغي على المجتمع أن يحبها أو يكرهها، بدلاً من سؤالهم عما إذا كانت مشاعر الميل والنفور في المجتمع ينبغي أن تكون قانوناً يسري

على الأفراد. لقد حاولوا تغيير مشاعر البشرية بخصوص نقاط معينة كانوا هم أنفسهم لا يؤمنون بها، ولم يحاولوا التوصل إلى قضية عامة دفاعاً عن الحرية مع الزنادقة بصورة عامة. الحالة الوحيدة التي كانت فيها اليد العليا لقضية بنيت على المبدأ وحوفظ عليها بصورة قوية من قبل مجموعة غير قليلة من الأفراد هي قضية الإيمان الديني. وهذه الحالة تعلمنا أموراً كثيرة، ويعود بعض السبب في ذلك إلى أنها تعطينا حالة لافتة للنظر تماماً من قابلية الخطأ لما نطلق عليه 'الحس الأخلاقي'. فالشعور بالكره الأخلاقي الذي يشعر به المتعصب المخلص هو واحد من أكثر الحالات وضوحاً للمشاعر الأخلاقية. والأشخاص الذين كانوا أول من تحرر من نير الكنيسة التي كانت تطلق على نفسها 'الكنيسة العالمية' لم يكونوا بصورة عامة راغبين بالسماح بالاختلاف في الرأي الديني أكثر من رغبة الكنيسة نفسها[1]. لكن حين خفَّت حدة النزاع، دون أن تحقق أية فئة النصرَ التام على الفئة الأخرى، واضطرت كل كنيسة أو طائفة إلى أن تكتفي في آمالها بالاحتفاظ بالأراضي التي اكتسبتها حتى الآن، اضطرت الأقليات إلى مناشدة الذين لم يستطيعوا [حملهم] على اعتناق مذهبهم إلى السماح بالاختلاف. كان عليهم أن يفعلوا ذلك لأنهم أدركوا أنه لا أمل لهم في أن يصبحوا الفئة الغالبة. وبالتالي فإنه في ساحة هذه المعركة، وليس في أية ساحة أخرى غيرها، تم الاعتراف بحقوق الأفراد ضد المجتمع على أسس عامة من المبادئ، حيث تم الوقوف علناً ضد دعوى المجتمع بأنه له حقاً في ممارسة السلطة على الخارجين عليه. الكتاب العظام، الذين يدين العالم لهم بما لديه من حرية دينية، كانوا يصرون في أغلب الأحيان على حرية الضمير باعتبارها حقاً لا

(1) الإشارة هنا إلى البروتستانت الأوائل وكنيسة روما.

يمكن انتزاعه، وأنكروا تماماً أن الإنسان مسؤول أمام الآخرين بخصوص معتقداته الدينية. مع ذلك فإن انعدام التسامح لدى الجنس البشري (بخصوص الأمور التي يهتم بها فعلاً) هو أمر طبيعي تماماً إلى درجة أن الحرية الدينية لا يكاد يكون لها وجود يذكر من الناحية العملية في أي مكان، إلا في الحالات التي ألقى فيها عدم الاكتراث الديني بثقله [في ميزان التسامح]، على اعتبار أنه لا يرتاح إلى إقلاق راحته بفعل الخلافات الدينية. في أذهان معظم الأشخاص المتدينين، حتى في أكثر البلاد تسامحاً، يعتبر واجب التسامح مقبولاً دون أية تحفظات صريحة. من الممكن أن يتقبل شخص ما وجود خلافات في مسائل إدارة الكنيسة، لكن لا يقبل الخلاف في مسائل العقيدة؛ ومن الممكن أن يتسامح شخص آخر مع أي إنسان إلا إذا كان كاثوليكياً أو من الموحدين[1]؛ ومن الممكن أن يتسامح شخص ثالث مع أي فرد من أتباع الديانات السماوية[2]. لكن هناك عدد قليل من الناس الذين لديهم الاستعداد للذهاب إلى أبعد من ذلك قليلاً، لكنهم لن يتسامحوا مع أي شخص لا يؤمن بالله وفي الحياة الآخرة. حين تكون مشاعر الأغلبية ما تزال صادقة وشديدة، فإن دعواها بوجوب طاعتها لم يصبها وهن كبير.

نظراً للظروف الخاصة للتاريخ السياسي الإنجليزي، ورغم أن نير الرأي في بريطانيا أثقل مما هي عليه الحال في معظم بلدان أوروبا، إلا أن نير القانون الإنجليزي أقل قوة. في هذا البلد نشعر باستياء لا يستهان به من

(1) أي المسيحيين الذين لا يؤمنون بعقيدة الثالوث.

(2) بمعنى أنه ليس على استعداد للتسامح مع أي شخص تقوم عقيدته الدينية على الحجة والدليل ولا تقوم على الوحي المنزل.

التدخل المباشر في الخصوصيات من قبل السلطة التشريعية والتنفيذية، رغم أن السبب في ذلك ليس نابعاً من أي احترام سليم لاستقلال الفرد، بقدر ما هو نابع من العادة التي ما تزال عالقة بين ظهرانينا، التي تجعلنا ننظر إلى الحكومة على أنها تمثل مصلحة مناهضة لمصلحة الشعب. غالبية الشعب البريطاني لم تتعلم بعد أن تشعر أن قوة الحكومة هي قوة الشعب نفسه، أو أن رأيها هو رأي الشعب. حين يفعلون ذلك فمن الممكن أن تصبح الحرية الفردية عرضة للإغارة عليها من الحكومة مثل عرضتها الآن للإغارة عليها من الرأي العام. لكن حتى الآن هناك قدر لا يستهان به من الشعور الجاهز للظهور ضد أية محاولة من قبل القانون للسيطرة على الأفراد في الجوانب التي لم تكن خاضعة للقانون في الماضي. هذا التعبير يحدث دون أدنى تفكير أو تدبر حول ما إذا كان الموضوع يقع أو لا يقع ضمن المجال المشروع لسلطة القانون؛ وبالتالي فإن الشعور المناهض للتدخل الحكومي، الذي يعتبر بصورة إجمالية مفيداً تماماً على النحو الذي هو عليه، ربما يكون في غير محله بقدر ما يمكن أن يكون قائماً على أساس متين بخصوص المسألة التي يدور البحث حولها. الواقع أنه لا يوجد مبدأ مقبول يستخدم بصورة عامة لتحديد ما إذا كان أحد بنود التدخل الحكومي مناسباً أو غير مناسب. يقرر الناس ذلك [في حالات خاصة] وفقاً لتفضيلاتهم الشخصية. بعض الناس، حين يرون أي نفع يمكن الحصول عليه أو شر يمكن إصلاحه، فإنهم يقبلون بأن تتدخل الحكومة وأن تتخذ إجراء بهذا الخصوص، في حين أن بعض الناس الآخرين يفضلون احتمال أي نوع من الشر الاجتماعي تقريباً بدلاً من أن يضيفوا مجالاً آخر من مجالات الحياة الإنسانية إلى المجالات الخاضعة لسلطة القانون. لاحظ أن الناس يميلون معاً إلى جانب معين أو جانب آخر من أية قضية وفقاً لهذا التوجه العام لمشاعرهم [مع أو

ضد السلطة الحكومية]، أو وفقاً لمقدار شعورهم بمدى الدور الذي سيكون لمصالحهم الخاصة في المسألة موضوع البحث، أو وفقاً لمدى ظنهم بأن الحكومة يمكن أن تسوي الموضوع على النحو الذي يفضلون؛ لكن الناس نادراً ما [يقررون موقفهم] على أساس أي رأي راسخ عن تَدَبُّر حول طبيعة الأمور التي تعتبر مناسبة لأن تكون خاضعة لسلطة الحكومة. ويبدو لي أنه بسبب هذا الغياب للقواعد أو المبادئ، فإن أحد الأطراف يمكن أن يكون مخطئاً بقدر الطرف الآخر، وبالتالي فإن التدخل الحكومي يلقى تأييداً غير مناسب بالقدر نفسه التي يلقى فيه إدانة غير مناسبة.

الهدف من هذا المقال هو إثبات مبدأ بسيط للغاية، والمجادلة بأنه يجب أن يحكم بصورة مطلقة الكيفيةَ التي يتعامل بها المجتمع مع أفراده في الأمور التي تنطوي على الإكراه والسيطرة، سواء باستخدام القوة الفعلية (على شكل عقوبات قانونية) أو من خلال الإكراه الأخلاقي الذي يفرضه الرأي العام. هذا المبدأ هو التالي: الغاية الوحيدة التي من أجلها يحق للناس، بصورة فردية أو جماعية، أن يتدخلوا فيها بحرية الفعل الذي يقوم به أي شخص من أفراد المجتمع، هي حماية الذات. الهدف الوحيد الذي يمكن من أجله ممارسة القوة بوجه حق نحو أي فرد من أفراد المجتمع المتحضر، ضد رغبته، هي الحيلولة دون وقوع الضرر على الآخرين. إن صالح أي فرد، سواء كان صالحاً مادياً أو أخلاقيا، لا يعتبر سبباً كافياً [للتدخل في سلوكه]. لا يمكن على وجه حق إكراه الفرد للقيام بأمر ما أو عدم القيام به لأن من صالحه أن يفعل ذلك، أو لأن ذلك سيجعله أسعد من ذي قبل، أو لأن ذلك يعتبر في رأي الآخرين أمراً حكيماً أو أمراً صائباً. هذه الأسباب تعتبر أسباباً طيبة لأن نقول له إننا نحتج على تصرفاته، أو أن

نناقش الأمر معه، أو نحمله على الاقتناع [بخطئه]، أو نتوسل إليه، وليس لإكراهه على أمر ما أو مضايقته إذا تصرف على نحو مخالف. حتى نبرر ذلك [أي الإكراه أو العقاب] لا بد أن يكون السلوك الذي نود أن ننهاه عنه سلوكاً يرجح له أن يتسبب في إيذاء شخص آخر. الجزء الوحيد من سلوك أي شخص (الذي يكون بشأنه مسؤولاً أمام المجتمع) هو الجزء الذي يخص الآخرين. أما الجزء الذي يخصه هو وحده فإن من حقه أن يتمتع بالاستقلال التام. الإنسان سيد نفسه فيما يخص جسده وعقله.

لا أظن أن هناك أية حاجة تدعو إلى أن أقول إن المقصود بهذا المبدأ هو أن ينطبق على بني البشر حين يصلون إلى سن الرشد. نحن لا نتحدث هنا عن الأطفال، أو الشباب القصر الذين لم يبلغوا السن القانونية التي يحددها القانون على أنها سن الرشد. الأشخاص الذين يظلون بحاجة إلى رعاية الآخرين لهم لا بد من حمايتهم من أفعالهم هم أنفسهم وكذلك حمايتهم من الأذى الخارجي. للسبب نفسه، من المناسب ألا تتناول بالبحث الحالات المتخلفة من المجتمع التي يكون فيها الناس أنفسهم بصورة عامة لم يصلوا بعد إلى مرحلة البلوغ. الصعوبات الأولى التي تعترض سبيل التطور التلقائي تبلغ من الكبر حداً يكون من النادر فيه وجود أي خيار للتغلب عليها؛ وحين يكون الحاكم مليئاً بروح التحسين فإنه يستطيع على نحو مشروع استخدام أية سبل تهدف إلى تحقيق غاية لا يمكن الوصول إليها بسبل أخرى. الطغيان هو أحد أشكال الحكم المشروعة للتعامل مع البرابرة، شريطة أن يكون هدفه هو تحسين الأمور، وأن يستخدم السبل التي تعمل فعلاً على تحقيق التحسن. الحرية كمبدأ لا تنطبق على أي وضع من الأوضاع قبل الزمن الذي تصبح فيه الإنسانية قادرة على التحسن من

خلال النقاش الحر والمتكافئ. وإلى أن يأتي هذا الزمن لا سبيل أمامهم إلا الطاعة الضمنية لشخص مثل أحد أباطرة المغول أو شخص مثل شارلمان، هذا إن كانوا محظوظين بالعثور على شخص مثله[1]. لكن في جميع الأمم الذين نتناولها بالبحث في هذا المقال، أصبح الناس منذ أمد بعيد قادرين على الاسترشاد نحو تحسين الذات من خلال الاقتناع أو الإقناع. وحين يصل الناس إلى هذه المرحلة، لا يعود الإكراه مقبولاً كسبيل لتحقيق صالحهم، ولا يكون مبرَّراً إلا من أجل سلامة الآخرين. وهذا ينطبق على الإكراه الجسدي المباشر مثلما أنه ينطبق على الإكراه من خلال العقوبات المفروضة مقابل العصيان.

أود أن أوضح أنني أتخلى عن أية ميزة يمكن أن تحصل عليها حجتي من فكرة الحق المجرد باعتبارها شيئاً مستقلاً عن المنفعة. إنني أعتبر المنفعة هي المبدأ الأخير الذي تقوم عليه جميع المسائل الأخلاقية. لكن لا بد أن تكون منفعة بأوسع معانيها، قائمة على المصالح الدائمة للإنسان باعتباره كائناً تقدمياً. من رأيي أن هذه المصالح تجعلنا نقبل بأنه لا بأس بإخضاع الطبيعة التلقائية للفرد إلى السيطرة الخارجية فقط فيما يتعلق بأفعال الفرد التي تؤثر على مصالح الناس الآخرين. إذا قام أي شخص بفعل ضار للآخرين فإن هناك حجة ظاهرة الوجاهة لمعاقبته، سواء عن طريق القانون، أو من خلال الرفض العام (حين لا يكون من المأمون تطبيق العقوبات القانونية). كذلك هناك كثير من الأفعال الإيجابية التي تتم لمصلحة الآخرين والتي يمكن إجبار الفرد (عن وجه حق) على الإتيان بها، مثل إعطاء الدليل في المحكمة، أو القيام بنصيبه العادل في الدفاع عن وطنه، أو أي فعل آخر لازم

(1) أي العثور على طاغية يكون حكيماً مثلهم.

لمصالح المجتمع الذي يتمتع الفرد بحمايته، مثل إنقاذ حياة أخ له في ذلك المجتمع أو حماية إنسان ضعيف لا قوة له من المعاملة السيئة. هذه أمور يجوز (عن وجه حق) أن يكون الإنسان مسؤولاً عنها أمام المجتمع في حال عدم قيامه بها حين يكون من الواضح والبديهي أن من واجبه القيام بها. من الممكن أن يتسبب شخص ما في أذى الآخرين ليس فقط من خلال أفعاله، وإنما كذلك من خلال امتناعه عن فعل معين، وفي كلتا الحالين يكون مسؤولاً أمامهم بوجه حق عن الأذى. صحيح أنه بالنسبة للحالة الثانية لا بد من توخي قدر من الحذر أكبر بكثير من الحالة الأولى حين نريد ممارسة الإكراه على الشخص. القاعدة هي أن نجعل الشخص مسؤولاً أمام الآخرين عما يسببه من أذى لهم، أما أن نجعله مسؤولاً أمامهم بسبب امتناعه عن إيقاف الأذى، فهذا هو الاستثناء. في كل ما يخص العلاقات الخارجية للفرد، يكون مسؤولاً قانوناً أمام الأشخاص الذين تتأثر مصالحهم، وأمام المجتمع إذا لزم الأمر (بصفته حامياً لهم). هناك في كثير من الأحيان أسباب قوية تحملنا على عدم تحميل الفرد هذه المسؤولية، لكن لا بد أن تنشأ هذه الأسباب من السمات الخاصة للمسألة: فإنما أن تكون المسألة من النوع الذي يرجح له إجمالاً أن يتصرف فيها حين يترك لشأنه على نحو أفضل مما لو تحكم به المجتمع بأي شكل يمكن أن يتحكم فيه؛ وإما أن تكون لمحاولة التحكم في الفرد عواقب سيئة تفوق الأمور التي يسعى المجتمع للحيلولة دونها. حين يكون من شأن الأسباب التي من هذا القبيل استبعاد فرض المسؤولية، فإن ضمير الفرد نفسه ينبغي أن يدخل إلى منطقة الحكم الخالية ويحمي مصالح الآخرين التي لا تتمتع بحماية خارجية، وعلى الفرد أن يحكم على نفسه بشكل قاس لأن الحالة المذكورة لا تقع تحت فئة الحالات التي تجعله مسؤولاً أمام حكم الأفراد الآخرين في المجتمع.

لكن هناك منطقة من الفعل تكون فيها مصالح المجتمع، بصفتها مستقلة عن مصالح الفرد، لها علاقة غير مباشرة فقط، هذا إن كانت لها علاقة أصلاً. وأعني بذلك المنطقة المشتملة على كامل ذلك الجزء الخاص من حياة الفرد الذي لا يؤثر إلا على نفسه، أو يؤثر على الآخرين ولكن فقط من خلال رضاهم ومشاركتهم على نحو طوعي لا خداع فيه. حين أقول 'لا يؤثر إلا على نفسه' فإنني أتحدث عن الآثار المباشرة والفورية لسلوكه. [لا بد من اشتراط ذلك] لأن كل ما يؤثر على نفسه ربما يؤثر على الآخرين من خلاله. (يمكن الاعتراض على السلوك من هذا الوجه، وسأتحدث عن ذلك فيما بعد). إذن هذه هي المنطقة المناسبة للحرية الإنسانية [وهي في رأيي تتألف من ثلاث مقاطعات]: الأولى هي المجال الداخلي للوعي، وهذه نطالب فيها بحرية الضمير بأوسع معانيها، وحرية الفكر والشعور، والحرية المطلقة للرأي والمواقف حول جميع المواضيع، سواء كانت نظرية أو عملية، أو علمية أو أخلاقية أو دينية، وحرية التعبير عن الآراء وحرية نشرها. ربما يبدو النوع الأخير من الحرية أنه يقع تحت مبدأ مختلف، على اعتبار أنه يشتمل على سلوك الفرد الذي يؤثر على الأشخاص الآخرين، لكن من الناحية العملية لا يمكن فصله عن حرية الفكر، وهو يبلغ في أهميته تقريباً أهمية حرية الفكر، ويستند بصورة كبيرة إلى الأسباب نفسها. الثانية هي حرية الذوق وحرية السعي لتحقيق أهداف معينة، وتشكيل الحياة على نحو يناسب شخصيتنا، وحرية القيام بما نريد، شريطة أن يتم كل ذلك دون إعاقة من إخواننا في المجتمع، طالما أن ما نقوم به لا يسبب لهم الأذى حتى وإن كانوا يظنون أن سلوكنا يتسم بالحمق أو الانحراف أو الخطأ. الثالثة هي أنه بناء على المجالين الأولين من مجالات الحرية، هناك حرية أخرى، تقع ضمن الحدود نفسها، وهي حرية الأفراد في أن يكونوا

معاً، وحريتهم في الاتحاد لتحقيق أي هدف لا يشتمل على أذى الآخرين، مع الافتراض دائماً أن الناس الذين نتحدث عنهم هنا بلغوا سن الرشد وأنهم يتصرفون دون إكراه ودون أن يكونوا عرضة للخداع.

أي مجتمع لا تُحترَم فيه هذه الحريات بصورة رئيسية لا يكون مجتمعاً حراً، بصرف النظر عن شكل الحكومة الموجودة فيه. ولا يعتبر أي مجتمع حراً تماماً إذا لم تكن فيه تلك الحريات موجودة على نحو مطلق ودون قيود. الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حرية السعي وراء صالحنا بطريقتنا الخاصة، طالما أنا لا نحاول حرمان الآخرين من صالحهم أو إعاقة جهودهم للحصول عليها. كل إنسان هو الحارس السليم لصحته وبدنه وعقله وروحه. يمكن للبشرية أن تستفيد من السماح لكل فرد بالحياة على النحو الذي يرضاه لنفسه، أكثر مما يمكن أن تستفيد من إكراه كل فرد على الحياة بالطريقة التي تبدو مناسبة للبقية.

هذا المبدأ واسع النطاق وجديد، وربما يبدو في أعين البعض على أنه مجرد حقيقة بديهية، لكن في الواقع لا يوجد مبدأ أكثر منه يتعارض بصورة مباشرة مع الميل العام للرأي والممارسات القائمة. يبذل المجتمع أقصى ما في وسعه في سعيه (وفقاً لأفكاره ومبادئه) لإكراه الناس على اتباع مفاهيمه حول الامتياز الشخصي مثل سعيه لإكراه الناس على اتباع مفاهيمه حول الامتياز الاجتماعي. ظنت المجتمعات القديمة (ووافقها الفلاسفة في ذلك) أن كل جزء من السلوك الخاص يمكن عن وجه حق تنظيمه عن طريق السلطة العامة، متعللين بأن سلامة الدولة تشتمل على الانضباط الجسدي والعقلي التام من قبل جميع المواطنين. هذه الطريقة في التفكير ربما كانت مقبولة في الجمهوريات الصغيرة التي يحيط بها أعداء أقوياء، والمعرضة دائماً

لخطر الوقوع تحت الهجمات الأجنبية أو الاضطرابات الداخلية، بحيث أنه لو كانت هناك حتى فترة قصيرة من التراخي وترك الناس لشؤونهم فإن ذلك يمكن بسهولة أن يكون أمراً مميتاً، وعلى نحو من السهولة إلى درجة أنه لا يكون بمقدورهم الانتظار حتى الحصول على الآثار الدائمة النافعة للحرية. هناك عاملان في العالم الحديث من شأنهما منع القانون من التدخل بصورة كبيرة في تفاصيل الحياة الخاصة للناس: الحجم الكبير من المجتمعات السياسية، ولكن العامل الأهم هو الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية، أي الفصل بين الكنيسة والدولة، وهو فصل كان من شأنه وضع ضمير الفرد في أيدي أناس آخرين يختلفون عن الناس الذين يسيطرون على الشؤون الدنيوية. لكن محركات القمع الأخلاقي [أي بخلاف محركات القمع السياسي] التي طُبقت ضد الابتعاد عن الرأي السائد والاتجاهات السائدة لم تركز كثيراً على هذا الجانب فيما يتعلق بالأمور الاجتماعية مثل تركيزها على السلوك الشخصي والخاص والنظرة إلى الذات. أحد الأسباب وراء ذلك هو أن الدين، الذي هو أقوى العوامل التي تساهم في تشكيل الشعور الأخلاقي، كان محكوماً في معظم الأحيان إما بطموح فئة رجال الدين، الساعية للسيطرة على جميع جوانب السلوك الإنساني، أو محكوماً بروح الالتزام المتشدد بالأحكام الدينية. [لكن ليس هذا كل ما في الأمر] لأن بعض المصلحين في العصر الحديث، الذين وقفوا معارضين أشد المعارضة للديانات السابقة لم يترددوا في أن يكونوا موجودين إلى جانب الكنيسة والطوائف الدينية في تأكيدها على حقها في الهيمنة الروحية. أكبر مثال على ذلك هو أوجست كونت، مؤلف كتاب **نظام السياسة الوضعية *Système de Politique Positive***، الذي يهدف إلى إرساء طغيان المجتمع على الفرد على نحو يفوق أي شيء شهدناه في الأفكار السياسية

المثالية لأكثر الأشخاص تصلباً بين الفلاسفة القدماء (وإن كان كونت يفعل ذلك من خلال الضغوط الأخلاقية وليس الضغوط القانونية).

باستثناء الآراء الخاصة لبعض المفكرين، هناك في العالم الواسع ميل متزايد كذلك إلى توسيع صلاحيات المجتمع على الفرد على نحو مفرط، وذلك من خلال قوة الرأي وحتى من خلال التشريع، ولأن جميع التغيرات التي تتم في العالم يغلب عليها تعزيز قوة المجتمع وإضعاف قوة الفرد، فإن هذا التعَدِّي ليس من الشرور التي يغلب عليها الاختفاء بصورة تلقائية، بل على العكس فإنها من الشرور التي يغلب عليها أن تصبح عسيرة ومخيفة أكثر فأكثر. نوعاً ما يميل بنو آدم، سواء كانوا حكاماً أو مواطنين، إلى فرض آرائهم وميولهم الخاصة على الآخرين باعتبارها معياراً للسلوك. هذا الميل يتلقى مساندة قوية تماماً من قبل عدد من أفضل وأسوأ المشاعر في الطبيعة البشرية، إلى درجة أنه يصعب تماماً إبقاؤه تحت السيطرة بفعل أي شيء سوى غياب القوة. لكن قوة المجتمعات لا تتراخى وإنما تتزايد، وبالتالي فإنه ما لم تتم إقامة حاجز قوي من القناعة الأخلاقية للوقوف في وجه السوء [الناتج عن التدخل غير المبرر في حرية الأفراد] فيجب أن نتوقع أن نشهد نموه وتزايده (بالنظر إلى الظروف الحالية للعالم).

سيكون من المناسب لهذا الجدل، بدلاً من الغوص مباشرة في القضية العامة، أن نقصر أنفسنا في البداية على تناول فرع واحد منها، وهو الفرع الذي قام عليه المبدأ العام الذي ذكرته هنا والذي تعترف به الآراء الحالية إلى حد ما. هذا الفرع هو حرية الفكر، الذي يستحيل أن نفصل بينه وبين فرع آخر مرتبط به وهو حرية الكلام والكتابة. هذه الحريات تشكل جزءاً لا يستهان به من الأخلاق السياسية لجميع البلدان التي تعترف صراحة

بالتسامح الديني والمؤسسات الحرة، لكن الأسس الفلسفية والعملية التي تقوم عليها هذه الحريات ربما لا تكون واضحة بالقدر نفسه إلى الناس بصورة عامة أو ربما لا تكون مفهومة تماماً حتى من قبل كثير من قادة الرأي (على الرغم مما نتوقعه منهم). هذه الأسس، حين تُفهم على الوجه السليم، تنطبق كذلك على الأقسام الأخرى من موضوعنا، وبالتالي فإن الدراسة الشاملة لهذا الجزء من الموضوع سيكون على ما أرى أفضل مدخل إلى بقية الموضوع. لذلك أرجو أن يغفر لي القارئ إذا لم يكن هناك جديد فيما سأقوله، حين أدخل في مناقشة مرة أخرى لأمر نوقش كثيراً خلال القرون الثلاثة الماضية.

2
حرية الفكر والنقاش

نرجو أنه لم تعد هناك حاجة إلى الدفاع عن 'حرية الصحافة' واعتبارها إحدى وسائل الحماية ضد الحكومة الفاسدة أو المستبدة. نستطيع أن نفترض الآن أنه لا توجد حجة يمكن أن نحتاجها في سبيل [الفكرة التالية، وهي] أنه لا يجوز أن نسمح لأي جهاز تشريعي أو تنفيذي لا تتفق مصالحه تماماً مع مصالح الناس أن يملي عليهم الآراء التي يجب أن يؤمنوا بها أو أن يقرر لهم المبادئ والأفكار التي يُسمَح لهم بسماعها. ثم إن هذا الجانب من قضية 'الحرية' سبق له كثيراً أن فُرِض بصورة ناجحة من قبل الكتاب السابقين إلى درجة أنه لم تعد هناك حاجة إلى إعطائه أهمية خاصة في هذا الكتاب. ورغم أن القانون الإنجليزي حول الصحافة ما يزال حتى اليوم وكأنه قانون استعبادي، مثلما كان في أيام أسرة تيودور [قبل ثلاثمائة سنة]، إلا أنه لا يوجد خطر يذكر من تفعيله ضد النقاش السياسي، باستثناء حالة الهلع المؤقتة، حين يَدفعُ الخوفُ من التمرد الوزراءَ والقضاة إلى الانحراف عن المسار السليم[1]. بصورة عامة من غير المرجح أن يغلب على

(1) لم أكد أفرغ من كتابة هذه الكلمات حتى أقرت الحكومة قانون مقاضاة الصحافة لعام 1858، وكأنما كان القصد منه يقيناً إعطاء موقف مناقض لكلامي. مع =

الحكومة في بلد دستوري، سواءً كانت مسؤولة تماماً أمام الشعب أو غير ذلك، أن تحاول السيطرة على التعبير عن الآراء، إلا في حالة واحدة، وهي

= ذلك فإن هذا التدخل الذي يؤسَف له في حرية المناقشات العامة لم يدفعني إلى تغيير حتى كلمة واحدة في النص، ولم يكن من شأنه قط أن أضعفَ قناعتي بأن عهد الآلام والعقوبات المترتبة على النقاش السياسي اختفت من هذا البلد، باستثناء حالات الهلع. لأن عمليات الملاحقة القضائية لم تستمر. هذا من جانب. ومن جانب آخر فإنها لم تكن بالمعنى الحرفي قط عمليات ملاحقة لأغراض سياسية. فالتهم الموجهة فيها لم تكن حول انتقاد المؤسسات أو انتقاد الحكام على تصرفاتهم، وإنما كانت حول نشر ما اعتُبِر مبدأً منافياً للأخلاق، وهو شرعية قتل الطغاة. إذا كانت الحجج المقدمة في هذا الفصل تتمتع بأي قدر من الصحة، فإن القناعة الأخلاقية تقضي بأنه ينبغي أن [يتمتع الناس] بأقصى درجات الحرية في الإعلان عن أي مبدأ ومناقشته، بصرف النظر عن رأينا فيه من حيث بعده عن الأخلاق. بالتالي لا يهما هنا وليس من اختصاصنا أن نبحث إن كان مبدأ قتل الطغاة مبدأ منافياً للأخلاق بالفعل. سأكتفي في هذا المقام بطرح [ثلاث نقاط. الأولى] هي أن هذا الموضوع كان دائماً أحد القضايا غير المحلولة في علم الأخلاق. [الثانية] هي أنه حين يقضي مواطن خاص على مجرم رفع نفسه فوق القانون وبالتالي وضع نفسه خارج طائلة العقاب القانوني أو سيطرة القانون فإن قتله يعتبر، من قِبل أمم بأكملها ومن قبل أفضل الرجال وأحكمهم، ليس جريمة وإنما فضيلة كبرى. [الثالثة] هي أن طبيعة الأفعال التي من هذا القبيل، سواءً كانت صحيحة أم خاطئة، ليست من قبيل الاغتيال وإنما من قبيل الحرب الأهلية. في بعض الحالات الخاصة ربما يكون من المناسب معاقبة الشخص الذي يحرض الآخرين على ارتكاب هذا الفعل، لكن هذا يصح فقط إذا وقع فعل مكشوف في أعقاب التحريض، وإذا أمكن إثبات وجود صلة محتملة على الأقل بين فعل القتل والتحريض. وحتى في هذه الحالة فإن الحكومة نفسها التي تعرضت للهجوم، وليس إحدى الحكومات الأجنبية، هي الوحيدة المخولة على نحو مشروع بإيقاع العقوبة على هذه الهجمات الموجهة ضد وجودها نفسه، من باب الدفاع عن النفس. (المؤلف)

أن يكون الإجراء المذكور تعبيراً عن الاستياء العام لدى الشعب ونفاذ صبره.

لنفترض إذن أن الحكومة منسجمة تماماً مع الشعب وأنها لا تفكر أبداً في فرض سطوتها وقهر أي شخص، إلا في الطرق التي ترى أن الناس يقبلون بها. لكنني أنكر حق الشعب في ممارسة القهر الذي من هذا القبيل، سواء بصورة مباشرة أو من خلال الحكومة. السلطة [المسببة للقهر] بحد ذاتها غير شرعية. إن أفضل الحكومات لا تتمتع بالحق في ذلك، وهي في هذا ليست أحسن حالاً من أسوأ الحكومات. هذا الحق على الأقل كريه حين تتم ممارسته وفقاً للرأي العام مثلما أنه كريه حين تتم ممارسته ضد الرأي العام. لو كان الناس جميعاً على رأي واحد باستثناء رجل واحد له رأي مخالف لرأيهم، فإن الناس جميعاً لن يكونوا أقوى حقاً في إسكات هذا الشخص مما يكون لهذا الشخص الواحد من حق في إسكاتهم إن كان ذلك بمقدوره. [ربما تظن أن إسكات شخص **واحد فقط** ليس بالأمر السيئ إلى هذا الحد. لكن هذه فكرة خاطئة، وإليك السبب]. إذا كان الرأي ملكية شخصية لا قيمة لها إلا لصاحبها، بحيث أن الضرر الذي سيعود من حرمان التمتع بها لن يعدو كونه مجرد ضرر خاص، فإنه سيكون هناك فرق إلى حد ما بين وقوع الضرر على بضعة أشخاص فقط أو على عدد كبير منهم. لكن عنصر الشر بالذات في إسكات التعبير عن الرأي هو أنه يسلب [هذه الحرية ليس فقط من فرد واحد] وإنما من الناس أجمعين، ومن أجيال المستقبل مثلما أنه يسلبها من الجيل الحالي، ويسلبها كذلك من الذين يعارضون الرأي، ويسلبها أكثر من الأشخاص الذين يؤمنون بهذا الرأي. فإذا كان الرأي المذكور صحيحاً فإن الناس يُسلَبون فرصة استبدال الرأي

الخطأ بآخر صحيح. وإذا كان الرأي خاطئاً فإنهم يُحَرَمون من الانتفاع بأمر لا يقل أهمية عن ذلك، وهو الحصول على إدراك أوضح وانطباع أكثر قوة عن الحقيقة، نتيجة اصطدام الصواب مع الخطأ.

نحن بحاجة إلى النظر في هاتين الحالتين بصورة مستقلة، إذ أن كل حالة منهما لها شق مميز من الحجة مقابلٌ لها. لن نكون واثقين أبداً من أن الرأي الذي نسعى لطمسه هو رأي خاطئ، ولو كنا متأكدين من فساده فسيظل من الخطأ أن نطمسه[1].

أولاً: الرأي الذي تسعى السلطات لطمسه ربما يكون صحيحاً. بطبيعة الحال الذين يريدون طمسه سينكرون صحته، لكنهم ليسوا معصومين. فهم لا يمتلكون المعرفة الواسعة التي تخولهم البت في المسألة للناس أجمعين، واستبعاد كل شخص آخر من سبيل الحكم. وحين يرفضون إعطاء فرصة لسماع رأي معين لأنهم على ثقة من أنه رأي فاسد فإنهم يفترضون أن يقينهم هو نفسه اليقين المطلق[2]. إن كل فعل نقوم به لطمس النقاش يفترض أننا من أهل العصمة، وهي حجة جيدة لإدانته، ولا يضيرها كونها شائعة.

---

(1) سيبدأ ميل في الفقرة التالية بعرض الشق الأول. وسيعود إلى الشق الثاني في الصفحة 25.

(2) أي أنهم يفترضون أن كونهم متيقنين من صدق قضية ما فإن معنى ذلك أن القضية بحد ذاتها صادقة بالتأكيد، وهذان أمران مختلفان. لأن التأكد من صدق قضية ما لا يضمن (ولا يعني بالضرورة) أن القضية صادقة بالتأكيد. فقديماً كان الناس «متأكدين» تماماً من أن الأرض هي مركز الكون وأن الشمس تدور حول الأرض.

من سوء حظ الحكم العملي السليم لدى البشرية، فإن الحقيقة القائلة إن الناس غير معصومين ليست لها قوة من الناحية العملية مثل القوة الذي نظنها لها من الناحية النظرية. كل شخص يعلم جيداً أنه غير معصوم، لكن قلة من الناس هي التي ترى أن من الضروري اتخاذ أية احتياطات ضد افتقارهم هم أنفسهم إلى العصمة، أو القبول بأن الأخطاء التي يقرون بأن لديهم القابلية لارتكابها ربما تشتمل على رأي معين يظنون أنهم على يقين تام منه. الملوك أصحاب السلطة المطلقة، أو الآخرون الذين اعتادوا على خضوع الناس لهم بصورة غير محدودة، يشعرون في العادة بهذه الثقة المطلقة في آرائهم الخاصة حول جميع المواضيع تقريباً. أما الناس الذين يتمتعون بوضع أفضل من الملوك وبالتالي يسمعون أحياناً اعتراضات على آرائهم، والذين ليسوا بعيدين تماماً عن التعرض للتصحيح حين يقعون في الخطأ، فإنهم مع ذلك يشعرون بثقة لا حد لها فقط في الآراء التي يجدون أن الجميع مِن حولهم يؤمنون بها مثلهم، أو الآراء التي يقبلها الأشخاص الذين هم [أعلى منهم] وفي العادة يسلمون أمرهم لهم. وكلما قلت ثقة الشخص في سلامة حكمه الشخصي، ازداد اعتماده (وثقته الضمنية) على عصمة 'العالَم' عموماً. يعني العالم، بالنسبة لكل فرد، ذلك الجزء من العالم الذي يتصل معه: أي حزبه وطائفته ومذهبه وطبقته الاجتماعية. بالمقارنة [مع معظم الناس] فإن من الممكن أن نصِف شخصاً ما بأنه يعتبر في حكم المتحرر ذي الصدر الواسع إذا كان 'العالم' بالنسبة إليه يبلغ في شموله البلد الذي ينتمي إليه أو العصر الذي يعيش فيه. وإن الثقة التي يوليها لهذه السلطة الجماعية لا تذهب أبداً حين يدرك أن العصور والبلدان والطوائف والمذاهب والأحزاب الأخرى كانت في الماضي تؤمن، بل وتؤمن الآن، بالنقيض التام لما يراه هو صحيحاً. وهو يلقي على 'عالمه' الخاص مسؤولية كونه على حق

ضد 'عوالم' الآخرين المخالفة له في الرأي. ولا يقلقه أن الصدفة المحضة هي التي تحدد أي 'العوالم' المتعددة هو العالم الذي يعتمد عليه، وأن الأسباب التي تجعله بروتستنتياً في لندن كان من الممكن أن تجعله من أتباع بوذا أو كونفوشيوس في بكين. مع ذلك فإن هناك حقيقة واضحة بحد ذاتها مثل الوضوح الذي ستناله بأي قدر من المجادلة في سبيلها، وهي أن العصور، شأنها شأن الأفراد، لا تتمتع بأية عصمة، لأن كل عصر كان يعتقد بصحة كثير من الآراء التي أثبتت العصور اللاحقة ليس فقط بطلانها، وإنما كذلك سخفها. ونحن متأكدون بالقدر نفسه أن كثيراً من الآراء التي تحظى الآن بالقبول العام سيتم رفضها في العصور المقبلة، مثلما أن كثيراً من الآراء التي كانت في الماضي تحظى بالقبول العام هي الآن مرفوضة.

هناك اعتراض يمكن أن يثار على هذه الحجة ويتلخص فيما يلي: حين تفترض السلطات العامة أنها تتمتع بالعصمة وبناء على ذلك تحرِّم شيوع الخطأ، فإن هذا لا يختلف عن أي شيء آخر تقوم به تلك السلطات بناء على حكمها الخاص ومسؤوليتها الخاصة. ملَكة الحكم أُعطيت للإنسان حتى يستخدمها. ولكن بما أن من الممكن استخدامها على نحو خاطئ، فهل نطلب من الناس عدم استخدامها أبداً؟ حين يمنعون أمراً يظنون أنه من الخبائث فإن هذا لا يعني أنهم يزعمون أنهم معصومون، وإنما لأن الواجب يفرض عليهم التصرف بناء على قناعاتهم بما هو حق وما هو باطل، حتى وإن كانوا غير معصومين. لو أننا لا نقوم أبداً بأي تصرف بموجب آرائنا لآن هذه الآراء يمكن أن تكون خاطئة، فإننا سنهمل جميع شؤوننا ونتخلى عن جميع واجباتنا. الاعتراض الذي ينطبق على جميع أنواع السلوك لا يمكن أن يكون اعتراضاً سليماً على أي سلوك بعينه. يقع على عاتق الحكومة والأفراد واجب يقضي بالتوصل إلى أصدق الآراء حسب

استطاعتهم، وأن يتوصلوا إليها بعناية. لكن حين يبلغون مرحلة اليقين، فإن امتناعهم عن التصرف بموجب آرائهم لا يعد التزاماً بما يمليه الضمير وإنما يعد جبناً، وكذلك السماح بمبادئ يرون بصدق أنها خطرة على الصالح الإنساني – سواء في الحياة الدنيا أو غيرها – وانتشارها دون قيد أو ضابط، لمجرد أن الناس الآخرين في أوقات الجاهلية كانوا يضطهدون آراءً يرون الآن أنها صادقة. فلنَحْذر حتى لا نكرر الخطأ نفسه. لكن الحكومات والأمم ارتكبت أخطاءً في أمور أخرى لا ينكر أحد أنها من الأمور التي تقع ضمن اختصاص السلطة، مثل فرض الضرائب غير السليمة والدخول في حروب غير عادلة. فهل يعني ذلك أنه لا يجوز فرض أية ضرائب، وألا ندخل في أي حرب بصرف النظر عن الاستفزازات؟ يجب أن يتصرف الناس والحكومات بحسب أفضل قدراتهم. لا يوجد شيء اسمه اليقين المطلق، لكن هناك ضمانة كافية لأغراض الحياة البشرية. يجوز لنا، بل ويجب علينا، أن نفترض أن آراءنا صادقة على نحو يرشدنا في سلوكنا الخاص، وهذا هو كل ما نفترضه حين نمنع الأشرار من الإضرار بالمجتمع عن طريق نشر الآراء التي نعتبرها فاسدة وخبيثة.

لكن جوابي على ذلك هو: لا. نحن نفترض أموراً أكبر بكثير من ذلك. هناك فرق عظيم بين أن نفترض أن رأياً معيناً هو رأي صادق لأنه لم يُدحض في كل مناسبة عُرِضت لتفنيده، وبين أن نفترض أن صدقه هو أساس لعدم المساح برفضه. الشرط الضروري والأساسي الذي يعطينا حق افتراض صدق الرأي لأغراض الفعل هو أن نتمتع بالحرية التامة في مناقضته ودحضه، وليست هناك شروط أخرى يستطيع الإنسان بموجبها أن يمتلك الضمانة المنطقية لكونه على حق.

انظر إلى تاريخ ما يعتقد الناس به، أو انظر إلى السلوك العادي للحياة البشرية. لماذا لا نرى أياً من هذين الأمرين أسوأ مما هو عليه؟ بالتأكيد لا يعود السبب في ذلك إلى القوة الكامنة للفهم البشري! خذ أية قضية ليست واضحة بذاتها: مقابل كل شخص قادر على الحكم عليها، هناك تسعة وتسعون شخصاً آخر لا يقدرون على ذلك. كما أن «قدرة» ذلك الشخص هي قدرة نسبية فقط؛ لأن غالبية أهل العلم من كل جيل سابق كانوا يؤمنون بآراء نعلم الآن أنها خاطئة، وفعلوا ووافقوا على أمور كثيرة لا يمكن لأحد الآن أن يعتبرها مقبولة. إذن لماذا نرى على وجه الإجمال انتشار الكثرة الكثيرة من الآراء المنطقية والسلوك العقلاني بين الناس؟ إذا كان ذلك فعلاً هو كثرة كثيرة (وهو أمر لا بد أن يكون كذلك، إلا إذا كانت الشؤون الإنسانية وما زالت دائماً في وضع شبه ميئوس) فإن ذلك يعود إلى الحقيقة القائلة إن أخطاء الجنس البشري يمكن تصحيحها. هذه السمة التي تميز العقل البشري هي مصدر كل شيء جدير بالاحترام في الإنسان، سواء كان كائناً مفكراً أو أخلاقياً. وهو قادر على تصحيح أخطائه من خلال المناقشة والخبرة. ليس بالخبرة وحدها: إذ لا بد أن يكون هناك نقاش، ليبين لنا كيفية تفسير الخبرة. الآراء والممارسات الخاطئة تذهب بالتدريج لتحل محلها الحقائق والجدل، لكن الحقائق والجدل لن يكون لهما أي أثر على العقل ما لم تُعرَض عليه. ليس هناك عدد يذكر من الحقائق القادرة على أن تروي حكايتها بنفسها، دون تعليقات تبين معناها. بالتالي، حيث أن القوة والقيمة التامة للحكم البشري تعتمد على خاصية واحدة، وهي أن من الممكن تصحيحها حين تكون خاطئة، فإنه لا يمكن الاعتماد عليها إلا حين تكون سبل التصحيح متاحة لنا دائماً. لنأخذ حالة شخص يستحق حكمه الثقة فعلاً – فكيف أصبح كذلك؟ من خلال قيامه [بالأمور التالية:] لأنه أبقى

عقله منفتحاً على الانتقاد الموجه لآرائه وسلوكه. ولأنه اعتاد على الإنصات لكل ما يمكن أن يقال ضده، حتى ينتفع إلى أكبر حد ممكن من جميع ما هو صحيح في ذلك، وأن يعرض لنفسه – وأحياناً للآخرين – مصدر المغالطة فيما غلط هو فيه. ولأنه يشعر أن السبيل الوحيدة لأي إنسان في انتهاج المعرفة التامة لموضوع معين هي في الاستماع لما يمكن أن يقال بشأنه من قبل أشخاص يحملون مختلف الآراء، ودراسة جميع السبل التي يمكن فيها لكل نوع من أنواع العقول دراسة هذا الموضوع. ليس هناك إنسان حكيم استطاع أصلاً اكتساب حكمته إلا من هذه السبيل، كما أن العقل البشري ليس مُركَّباً ليصبح حكيماً من خلال أية سبيل أخرى. حين تكون لدى الإنسان عادة ثابتة في تصحيح وإتمام رأيه الخاص من خلال مقارنته بآراء الآخرين، فإن هذه العادة أبعد ما تكون عن التسبب في الشك والتردد في التصرف بناء على رأي معين، بل إنها وحدها الأساس السليم للاعتماد المتين عليها. حين يعرف الإنسان كل شيء يمكن أن يقال ضده، بصورة واضحة على الأقل، وبعد أن يتخذ موقفه ضد من يخالفونه الرأي وهو على علم بأنه نظر في الاعتراضات والصعوبات بدلاً من أن يحيد عنها، وبعد أن سمح بدخول كل ضوء يمكن إلقاؤه على الموضوع من أي اتجاه، فإن له الحق في أن يرى أن حكمه خيرٌ من حكم أي شخص أو مجموعة من الناس من الذين لم يقوموا بمثل ما قام به.

ليس من الإفراط أن نطلب من المجموعة المختلطة التي تتألف من عدد قليل من الحكماء وكثير من الأفراد الحمقى، والتي تُعرَف باسم «الجمهور العام»، أن تخضع لما يجده أحكم البشر (أي الأشخاص الذين هم أفضل من يحق لهم أن يثقوا بأحكامهم الخاصة)، ما يجدونه ضرورياً ليكتسبوا هذه الثقة. أقل الكنائس تسامحاً، وهي الكنيسة الكاثوليكية، حتى

عند تطويب[1] أحد الأشخاص، تقر وتنصت بصبر إلى مسئول معين من الكنيسة للمجادلة ضد التطويب. حتى الأولياء، على ما يبدو، لا يستطيعون الحصول على التكريم بعد وفاتهم إلا بعد معرفة كل ما يقوله المسئول المعارض ووزن حججه. حتى فيزياء نيوتن، لو لم يكن مسموحاً لنا أن نشكك في صحتها، فإن البشرية لن تستطيع الشعور بالثقة التامة بصحتها على النحو الذي نشعر به الآن[2]. الضمانة الوحيدة للأفكار والآراء الموجودة لدينا والتي تتمتع بأكبر قدر من التبرير هي الدعوة المفتوحة إلى العالم أجمع [لمحاولة] البرهنة على أنها لا تستند إلى أساس. إذا لم يُقبل هذا التحدي، أو إذا قُبِل وفشل، فإننا نظل بعيدين عن اليقين. لكننا مع ذلك نكون قد قمنا بأفضل ما يمكن القيام به في ظل الحالة القائمة التي يقر بها العقل البشري، ولا نكون أهملنا أي شيء يمكن أن يعطي الحقيقة فرصة في الوصول إلينا. إذا استمر التحدي قائماً، نستطيع أن نرجو أنه إذا كانت هناك حقيقة أفضل فإننا سنعثر عليها[3] حين يكون العقل البشري قادراً على تلَقيها، وفي أثناء ذلك يجوز لنا الاعتماد على أننا توصلنا إلى أقرب مسافة

(1) التطويب هو اصطلاح في الكنيسة الكاثوليكية بقصد به إضفاء صفة «الولاية» أو القداسة على شخص ميت لأنه قام بأعمال تجعله من الأبرار وتؤهله للشفاعة.

(2) لاحظ أنه في العصر الذي كتب فيه ميل هذا الكتاب كانت فيزياء نيوتن تعتبر أقصى درجات اليقين بالنسبة للبشرية. وبالتالي حين يقول ميل إنه يحق لنا أن نشكك في فيزياء نيوتن فإن معنى ذلك أنه لا يوجد أمر أو فكرة أو نظرية، مهما ظننا أنها بلغت مرتبة اليقين، تعلو على إمكان التشكيك والتحقق. من مفارقات القدر أن آينشتاين أثبت فيما بعد (من خلال نظريته في النسبية العامة) أن فيزياء نيوتن صحيحة إلى حد معين، وأنها تعتبر تقريبية، وبالتالي فإن معادلات آينشتاين في القانون العام للجاذبية هي أدق من معادلات نيوتن.

(3) هذا هو بالضبط ما حصل حين انتقلنا من فيزياء نيوتن إلى فيزياء آينشتاين.

ممكنة من الحقيقة يمكن الوصول إليها في عصرنا. هذا هو القدر الذي يمكن لإنسان غير معصوم أن يحصل عليه، وهذه هي السبيل الوحيدة للحصول عليها.

من الغريب أن يقبل الناس بسلامة المجادلات في المناقشات الحرة، في الوقت الذي يعترضون فيه على 'دفعها إلى أقصى حد ممكن'، وبالتالي لا يرون أنه ما لم تكن الأسباب جيدة في الحالة المتطرفة فإنها لن تكون جيدة لأية حالة أصلاً. والغريب أنهم يتصورون أنهم لا يفترضون [في أنفسهم] العصمة حين يقرُّون بأن من الواجب إجراء مناقشة حرة بشأن جميع المواضيع التي يمكن أن تكون مواضيع مشكوكاً فيها، لكنهم يرون أن مبدأ معيناً أو فكرة معينة [أي الحالة المتطرفة] لا يجب التشكيك فيها لأنها مؤكدة تماماً (ويعنون بذلك أنها مؤكدة لأنهم هم أنفسهم متأكدين منها!) إذا اعتبرنا أية قضية على أنها مؤكدة في الوقت الذي يوجد فيه أي شخص ينكر يقين هذه الفكرة إذا سمح له ذلك (دون أن نسمح له بالإنكار) فإننا نفترض أننا نحن والذين يتفقون معنا نُعتبر القضاة [المؤهلين للحكم] باليقين، وأننا قضاة لا نستمع إلى الطرف الآخر.

في العصر الحالي (الذي يوصف بأنه 'يفتقر إلى الإيمان ولكنه يشعر بالرعب من نزعة التشكك') يشعر الناس بأنهم على يقين، ليس بسبب صحة آرائهم وإنما لأنهم لا يعلمون ما سيفعلون بدونها. وبالتالي فإن حق أي رأي في الحماية من هجوم الناس عليه لا يقوم على صدق ذلك الرأي بقدر ما يقوم على أهميته بالنسبة للمجتمع. هناك من يزعم [الزعم التالي]: بعض المعتقدات مفيدة تماماً، بل ولا يمكن الاستغناء عنها للحياة الطيبة، إلى درجة أن للحكومات واجباً في مساندتها مثلما أن من واجبها حماية أية

مصالح أخرى للمجتمع. بهذا النوع من الضرورة، وحيث أنها تقع بصورة مباشرة تماماً ضمن مسؤوليات الحكومة، فإن هناك شيئاً لا يبلغ درجة العصمة يمكن أن يبيح للحكومات، بل ويلزمها، أن تتخذ الإجراءات وفقاً لآرائها الخاصة، ويؤيدها في ذلك الرأي العام للبشرية. هناك حجة أخرى كثيراً ما نسمعها، بل ويفكر بها كثير من الناس أكثر من [تفكيرهم في الحجة السابقة]، وهي أن الأشرار فقط هم الذين يريدون إضعاف هذه الأفكار الطيبة، ولا جُناح علينا أبداً أن نضع القيود على الأشرار، وأن نمنع أمراً لا يريده إلا الأشرار.

هذه الطريقة في التفكير تحاول تبرير القيود على النقاش، ليس من خلال حقيقة المبادئ وإنما من خلال نفعها. وهي تأمل أنها بهذه الطريقة ستتجنب الحاجة إلى الزعم بأنها هي الحَكَم المعصوم في أمور الرأي. لكن الذين يكتفون بذلك لا يرون أن كل ما فعلوه هو نقل افتراض العصمة من نقطة إلى أخرى. إن نفْع رأي معين هو بحد ذاته مسألة رأي، وهو مثار خلاف ومفتوح للنقاش وبحاجة للنقاش شأنه شأن الرأي نفسه. حين نقرر أن رأياً ما رأي خطر، تماماً مثلما نقرر أن رأياً ما هو رأي فاسد، فإن هذا يتطلب حَكَماً معصوما يحكم بين الآراء، ما لم يكن الرأي الفاسد يتمتع بالفرصة التامة للدفاع عن نفسه. [قد تقول:] 'لا جناح علينا في أن نسمح للزنديق أن يقول إن رأيه نافع، أو لا ضرر منه، لكن لا يجوز له أن يقول إنه رأي صادق.' لكن هذا أمر غير مقبول، لأن صدق الرأي جزء من نفعه. إذا أردنا أن نعلم إن كان من المرغوب فيه أن نعتقد بصدق قضية ما، فهل سيكون بوسعنا استبعاد مسألة كونها قضية صادقة؟ ليس هناك معتقَد يخالف الحقيقة يمكن أن يكون نافعاً بالفعل، وهذا ليس رأي الأشرار وإنما

رأي أفضل الناس. حين يُتهم إنسان طيب بإنكار مبدأ يقال له إنه مبدأ نافع لكنه يراه فاسداً، فهل يمكن منعه من الإصرار على أن المبادئ الفاسدة لا يمكن لها أن تكون نافعة؟ أولئك الذين يقفون على جانب الآراء المقبولة من العموم لن يخفقوا أبداً في استغلال هذه الدعوى. فأنت لا تراهم يتناولون موضوع النفع وكأن من الممكن فصله عن موضوع الحقيقة. بل على العكس، فإن السبب الوحيد الذي يجعلهم يرون أن المبدأ [الذي يعملون على حمايته] أمر لا غنى عنه إنما هو أن هذا المبدأ هو 'الحقيقة'. لن يكون هناك نقاش عادل للنفع إذا كان من الممكن استخدام هذه الحجة ذات الأهمية البالغة على أحد جانبي النقاش دون إمكانية استخدامها على الجانب الآخر. من الناحية العملية حين تحظر القوانينُ أو المشاعرُ العامة الاعتراضَ على صدق رأي معين، فإنها بالقدر نفسه لن يتسع صدرها لإنكار نفعه. وأقصى ما تسمح به هو التخفيف من ضرورته المطلقة، أو التخفيف من الشعور الفعلي بالذنب لِرفْضه.

حتى أعطي صورة واضحة عن السوء الذي يعتور رفضنا الاستماعَ لرأي معين لأننا نرفض هذا الرأي بقوة، فإنني سأربط النقاش بقضية ملموسة، وسأختار طوعاً القضايا التي أشعر بأكبر قدر ممكن من عدم الارتياح نحوها، وهي قضايا تُعتبَر فيها الحجة أقوى ما يمكن ضد حرية الرأي، من باب الصدق ومن باب النفع. الآراء التي أتحدث عنها تدور حول الإيمان بوجود إله والإيمان بالحياة بعد الموت، أو الإيمان بأي من المبادئ الأخلاقية المقبولة بصورة عامة. حين ندخل المعركة على هذا الأساس فإن هذا يعطي ميزة عظيمة لخصم غير عادل، لأن من المؤكد أنه سيقول: هل هذه هي المبادئ التي تعتبرون أنها لا تبلغ درجة اليقين على نحو يؤهلها لأن توضع

تحت حماية القانون؟ هل الإيمان بوجود إله هو أحد الآراء التي (كما تقولون) لا يستطيع المرء أن يشعر نحوها باليقين إلا إذا افترضنا أنه إنسان معصوم؟ (الواقع أن كثيراً من الناس الذين لا يرغبون في أن يكونوا ظالمين سيقولون هذا بينهم وبين أنفسهم). ليسمح لي القارئ أن أبيِّن أن الشعور باليقين حول صحة مبدأ معين (مهما يكن ذلك) ليس هو ما أعنيه بتعبير 'افتراض العصمة'. وإنما أقصد بذلك تَوَلِّي مهمة البت في المسألة **نيابة عن الآخرين**، دون السماح لهم بالاستماع لما يمكن أن يقال على الطرف المناقض. ولو أن هذا الزعم طُرِح دفاعاً عن أكثر قناعاتي رصانة فإنني أدينه وأرفضه بشدة بالقدر نفسه. مهما بلغ يقين الإنسان بفساد رأي معين، بل وبآثاره الخبيثة كذلك، ومهما بلغ يقينه حتى من فُحش ذلك الرأي وافتقاره إلى التقوى (وهي تعبيرات أستنكرها تماماً)، حين يدفعه هذا الحكم الخاص إلى تحريم فرصة الاستماع للرأي ليدافع عن نفسه، فإنه يفترض العصمة في نفسه، حتى وإن كان حكمه مؤيَّداً بأهل بلده أو معاصريه. ولا يظنن أحد أن افتراض [العصمة] ربما يكون أقل إثارة للاعتراض وأقل خطراً حين يكون الرأي فاحشاً أو بعيداً عن التقوى، بل على العكس فإن الآراء التي من هذا القبيل هي الآراء التي يكون هذا الافتراض فيها فتاكاً تماماً. هذه هي بالضبط الأمور التي ارتُكِبت بشأنها أفظع الأخطاء في جيل معين ثم أثارت الذهول والرعب في الأجيال اللاحقة. بل إننا نجد من بين هذه الأمور اللحظات التاريخية التي لا تنسى، والتي استُخدِمت فيها يد القانون للقضاء على أفضل الرجال وأنبل المبادئ، وحيث حقق القانون نجاحاً يؤسف له فيما يتعلق بالرجال، لكن بعض المبادئ عاشت واستُحضِرت فيما بعد (لاحظ المفارقة) للدفاع عن سلوك مماثل ضد الأشخاص الذين خالفوا **هذه المبادئ** أو خالفوا تفسيرها المقبول من الجمهور.

إنك لن تُجاوز الحد مهما فعلت في تذكير البشرية مراراً وتكراراً بأنه كان هناك رجل يدعى سقراط، اصطدم على نحو لا يُنسى بالسلطات القانونية والرأي العام في زمنه. ولد سقراط في عصر وبلد مليء بالعظماء. وقد وصلتنا عنه معلومات (مِن أفضل مَن عرفوا سقراط وعصره) تصوره على أنه خيرُ من عاش في ذلك الزمان. ونحن نعلم أنه كان الزعيم والمثل الأعلى لجميع معلمي الفضيلة من بعده، وهو مصدر الإلهام العظيم لأفلاطون والمذهب النفعي الرصين عند أرسطو 'سيد الذين يعلمون'[1]، اللذين هما أصل الفلسفة الأخلاقية وجميع فروع الفلسفة الأخرى. هذا المعلم الذي أَقرَّ له بالعلم جميع المفكرين الكبار الذين عاشوا بعده، والذي ما يزال يزداد شهرة وصيتاً بعد أكثر من ألفي سنة، والذي يكاد وزنه يفوق وزن جميع الأسماء الأخرى التي جعلت مدينته مشهورة بالعلم والثقافة، أدانه القانون وحكم عليه أهل بلده بالموت بتهمة الفسق والفجور. الفسق لأنه أنكر الآلهة التي تعترف بها الدولة، بل إن الشخص الذي ادعى عليه اتهمه بأنه لم

(1) هذا هو التعبير الذي استخدمه دانتي لوصف أرسطو، في الجزء الأول من الكوميديا الإلهية **الجحيم**، النشيد الرابع، حيث كان يتحدث عن رؤيته للفلاسفة، الأبيات 130–151. وفي ترجمة حسن عثمان للكوميديا الإلهية كان التعبير هو «أستاذ»، لكنني فضلت كلمة سيد: «وحين رفعت عيني قليلاً- رأيت أستاذ الذين يعلمون- يجلس بين أسرة فلسفية – وكلهم ينظر إليه ويمجده الجميع: وهنا رأيت سقراط وأفلاطون – اللذين وقفا أقرب إليه من الآخرين. (الكوميديا الإلهية – الجحيم – دانتي أليجيري: ترجمة حسن عثمان، دار المعارف 1959، صفحة 117).

يكن يؤمن بأي إله (انظر محاورة **الدفاع** لأفلاطون) [1]، واتهمه بالفجور لأنه من خلال آرائه وتعاليمه اعتُبِر أنه 'يشيع الفاحشة بين الشباب'. كل الدلائل بين أيدينا تجعلنا نعتقد أن المحكمة وجدته بصدق مذنباً، وحكمت بالموت (مثل حكمها على أي مجرم) على الإنسان الذي لعله كان يستحق أفضل تقدير من بين البشر الذين عاشوا حتى ذلك الحين.

[بعد إدانة سقراط] فإن ذِكر معظم الحالات التي ضلت فيها 'العدالة' سيكون كمن ينتقل إلى الثرى من الثريا، باستثناء حالة واحدة، وهي الحدث الذي وقع على تل الجمجمة [بالقرب من القدس القديمة] قبل حوالي ألف وثمانمائة سنة. الرجل الذي ترك في ذاكرة الذين شهدوا حياته وسمعوا كلماته أثراً هائلاً من عظمته الأخلاقية إلى درجة أن ثمانية عشر قرناً من الزمان جعلته مبجلاً وذا علو كبير، هذا الرجل حُكِم عليه

(1) محاورة **الدفاع** لأفلاطون هي استعراض لخطبة سقراط أمام المحكمة في أثينا. اتُّهم سقراط بأنه لا يعترف بالآلهة التي تعترف بها الدولة، وباختراع آلهة جديدة، وإفساد الشباب في أثينا. وهي محاولة من سقراط للدفاع عن نفسه وعن سلوكه أمام المحكمة، لكنها لا تعتبر نصاً تاريخياً عن سقراط، لأن من المتفق عليه أن أفلاطون وضع النص من عنده، لكنه أدخل بعض العناصر التاريخية. هذه المحاورة، عدا عن قيمتها الفلسفية، تعتبر بحد ذاتها من النصوص الأدبية الرائعة. وقد ترجمت إلى العربية أول مرة في عام 1935، حيث ترجمها الدكتور زكي نجيب محمود ضمن أربعة محاورات بعنوان **محاورات أفلاطون** (هي أوطيفرون والدفاع وأقريطون وفيدون). لكن الترجمة تشتمل على عدد من الأخطاء. وقد أعاد ترجمتها الدكتور عزت قرني ونشرت في عام 1973 بعنوان محاكمة سقراط (اشتملت على المحاورات التي نشرها محمود باستثناء محاورة فيدون، التي نشرها قرني بصورة مستقلة في عام 1973).

بطريقة مخزية بالموت، وبأية تهمة؟ بأنه مجدِّف! الرجل الذي جاء لِما فيه خيرهم ظنوا أنه نقيض ما كان عليه، وعاملوه كأنه رمز للمعصية، وهو أمر نعتبر أنه ينطبق عليهم اليوم بسبب معاملتهم له في ذلك الحين. المشاعر التي تحس بها البشرية الآن بخصوص المعاملة المخزية [لسقراط والمسيح]، خصوصاً الثانية منهما، تجعل الناس يقومون بظلم عظيم في حكمهم على أولئك الذين حكموا عليهما بالموت. أولئك لم يكونوا على ما يبدو من الأشرار، وهم ليسوا بأسوأ مما يكون عليه معظم الناس. بل على العكس، فإنهم كانوا يحملون نصيبهم (ولعله قدر يزيد عن نصيبهم) من المشاعر الدينية والأخلاقية والوطنية التي كانت سائدة في عصرهم وبين قومهم، أي أنهم أناس من الذين يحظون في كل عصر من العصور، بما فيه عصرنا الحاضر، بجميع الفرص لكي يعيشوا حياتهم بين الناس غير ملومين ومتمتعين بالاحترام. رئيس الكهنة، الذي شق ثيابه حين سمع كلمات كانت تعتبر غاية في الكفر بالنسبة إلى جميع أفكار قومه[1]، ربما كان مخلصاً في ارتياعه واشمئزازه، شأنه في ذلك شأن الناس العاديين من أهل الاحترام والتقوى (حسب دينهم وأخلاقهم) في أيامنا هذه، والذين سيرتجف معظمهم الآن اشمئزازاً من سلوك رئيس الكهنة. ولو أنهم كانوا يهوداً يعيشون في زمانه لكانوا تصرفوا تماماً على نحو ما فعل. المسيحيون التقليديون الذين يشعرون الآن بميل قوي للحكم على أن الذين رجموا الشهداء الأوائل لا بد

(1) الإشارة هنا إلى ما جاء في إنجيل متى 26: 64-66: 'فأجابه يسوع. . . «وأقول لكم أيضاً إنكم منذ الآن سوف ترون ابن الإنسان جالساً عن يمين القدرة ثم آتياً على سحب السماء!» فشق رئيس الكهنة ثيابه وصرخ: «قد جدَّف! لا حاجة بنا بعد إلى شهود. وها أنتم قد سمعتم تجديفه. فما رأيكم؟» أجابوا: يستحق عقوبة الموت!»'

أنهم كانوا شراً منهم (أي شراً من المسيحيين التقليديين) يجدر بهم ألا ينسوا أن واحداً من أولئك الذين رجموهم كان القديس بولس.

دعوني أضيف مثالاً آخر، وهو أقوى هذه الأمثلة جميعاً، إذا اعتبرنا أن عمق الخطأ ومداه يقاس بحكمة وفضيلة الشخص الذي يقع فيه. إذا كان لأي شخص في موقع السلطة أصلاً أن تكون له أسباب تجعله يظن نفسه أنه أفضل أهل زمانه وأكثرهم علماً، فإن هذا الشخص سيكون الإمبراطور ماركوس أوريليوس. كان الحاكم المطلق للعالم المتحضر بأسره، وقد حافظ طيلة حياته على العدالة في أنقى صورها. ليس هذا فحسب، ولكنه كان يتمتع بأرق قلب، وهو أمر لا نتوقعه منه بالنظر إلى نشأته الرواقية. أما الأخطاء القليلة التي تُنسَب إليه فقد كانت جميعاً تتعلق بجانب اللِّين، كما أن كتاباته، وهي أفضل الكتابات الأخلاقية التي أنتجها عقل العالم القديم، لا تختلف في شيء يذكر (هذا إن اختلفت أصلاً) عن أكثر التعاليم التي اشتهر بها المسيح. هذا الرجل، الذي يعتبر مسيحياً أكثر من معظم الحكام المسيحيين في الظاهر من الذي حكموا بعده، اضطهد المسيحية. كان أوريليوس يحتل موقعاً يضعه على قمة جميع الإنجازات السابقة للبشرية، حيث كان يتمتع بعقل متفتح وحر، وبشخصية جعلته يجسد المثال المسيحي في تعاليمه الأخلاقية. ومع ذلك أخفق في أن يرى أن المسيحية دين سيكون في مصلحة العالم وليس شراً له، من خلال واجباته التي فهمها بمنتهى العمق. كان يعلم أن المجتمع السائد كان في حالة يرثى لها. ورغم الحالة التي كان عليها المجتمع، إلا أنه رأى، أو ظن أنه رأى، أنه كان مجتمعاً متماسكاً [تحوطه العناية التي] تحول دون أن يصبح أسوأ مما هو عليه، بفعل احترام الآلهة التي يؤمن بها الناس. وكحاكم للبشرية، بما يتمتع

به من حس عميق بالواجب تجاه العالم، فقد ظن أن من واجبه ألا يسمح للمجتمع بأن يتفرق طرائق شتى، ولم يكن يعلم أنه إذا زالت روابطه فكيف سيكون من الممكن تشكيل روابط أخرى تعيد لمَّ شتاته معاً. كان الدين الجديد يهدف بصراحة إلى تفكيك الروابط القائمة، وبالتالي بدا له أنه إما أن واجبه أن يعتنق ذلك الدين الجديد أو أن واجبه يقضي بمحاربته. وحيث أن نظام العقيدة المسيحية لم يكن يبدو له أنه صحيح أو أنه من مصدر إلهي، وحيث أن هذا التاريخ الغريب عن إله يُصلَب لم يكن بالنسبة إليه أمراً يقبل التصديق، وحيث أن هذا النظام كان يقول إنه يقوم على أمر وجد أنه لا يستطيع التصديق به بأي حال من الأحوال، فإنه لم يكن بمقدوره أن يتوقع أن هذا النظام يمكن أن يكون سبيلاً للتجديد، وهو ما اتضح في النهاية أنه قام به [أي نجاح الدين المسيحي في إدخال التجديد]، بعد أخذ جميع الاعتبارات. من أجل ذلك كله فإن أرق الفلاسفة والحكام وأكثرهم مودة، وبسبب من إحساسه بالواجب، سمح باضطهاد المسيحية. من وجهة نظري تعتبر هذه الحقيقة من أكثر الحقائق مأساوية في التاريخ بأسره. إنه لما يبعث المرارة في النفس أن نفكر في مدى الاختلاف الكبير الذي يمكن أن تكون عليه المسيحية في العالم لو أن الإمبراطورية [الرومانية] اعتنقت هذا الدين في ظل حكم ماركوس أوريليوس بدلاً من اعتناقه في ظل حكم قسطنطين. لكن من باب الإنصاف لأوريليوس وللحقيقة أقول إنه يجب أن نعترف بأن أية حجة يمكن عرضها في سبيل معاقبة التعاليم المضادة للمسيحية [في أيامنا هذه]، هذه الحجة كانت متاحة لماركوس أوريليوس لعقاب انتشار المسيحية. ليس هناك مسيحي يؤمن بأن الإلحاد باطل ويغلب عليه أن يؤدي إلى تفسخ المجتمع أكثر مما آمن ماركوس أوريليوس بالشيء

نفسه حول المسيحية، مع أنه الشخص الذي يمكن أن نظن أنه أقدر من أي شخص آخر من أهل زمانه على إدراك هذه الحقيقة. إنني أقول لأي شخص يوافق على تطبيق العقاب على من ينشر الآراء، إنه ما لم تكن تظن في نفسك أنك أحكم من ماركوس أوريليوس وخير منه، أو أعلم منه كثيراً بحكمة زمانك، أو أن عقلك أعلى مرتبة من تلك الحكمة، أو كنت أكثر منه جِداً في البحث عن الحقيقة، أو كنت أكثر تصميماً منه في اتباعك للحق حين تعثر عليه، فإنه يجدر بك أن تمتنع عن الافتراض الذي ترى فيه أنك ومَن معك من المعصومين، وهو الافتراض الذي آمن به أوريليوس وكانت له تلك النتائج المؤسفة تماماً.

يدرك بعض أعداء الحرية الدينية أنهم لا يستطيعون الدفاع عن استخدام العقاب بهدف تقييد الآراء المناهضة للدين باللجوء إلى أية حجة لن يكون من شأنها في الوقت نفسه تبرير موقف ماركوس أوريليوس. وحين يجدون أنه لا مجال أمامهم [للتهرب] فإنهم يقبلون أحياناً بهذه النتيجة ويقولون قول الدكتور جونسون، وهو أن مضطهدي المسيحية كانوا على حق. ويكون قولهم هو أن الاضطهاد محنة ينبغي أن تمر الحقيقة بها، وهي دائماً تجتازها بنجاح، على اعتبار أن العقوبات القانونية لا حول لها ولا قوة أمام الحقيقة في نهاية المطاف، وإن كانت في بعض الأحيان ذات آثار نافعة أمام الأخطاء الضارة. هذا الشكل من الحجج الداعية إلى عدم التسامح الديني غريب إلى حد يكفي لأن يحظى بالتمحيص والتدقيق.

إن النظرية التي تقول إنه لا حرج على اضطهاد الحقيقة (إن كان هناك ما يبرر ذلك) لأن الاضطهاد لن يقدر على إيذائها، هذه النظرية لا يمكن اتهامها بأنها تعادي عن قصد قبول الحقائق الجديدة؛ لكننا لا نستطيع

تهنئتها على كرم المعاملة التي يلقاها الأشخاص الذين تدين لهم الإنسانية بهذه الحقائق! حين يكشف شخص ما للعالَم أمراً لم يكن يعرفه الناس من قبل ويمس هذا العالم بقوة، وحين يثبت للعالم أنه كان مخطئاً بخصوص أمر مهم تماماً في شؤون دنياه أو آخرته، فإن ذلك يعتبر من أهم الخدمات التي يمكن لإنسان أن يقدمها للناس؛ وفي بعض الحالات، كما هي الحال مع المسيحيين الأوائل وزعماء الإصلاح الديني[1]، فإن الدكتور جونسون ومن هم على شاكلته يظنون أن هذه الخدمة هي أثمن هدية يمكن منحها لبني البشر. أما أن يكون جزاء أصحاب هذه المنافع العظيمة هو الشهادة، وأن يكون ثوابهم هو أن يعامَلوا وكأنهم من عتاة المجرمين، فإنه بحسب هذه النظرية ليس أمراً يبعث على الندم ومصيبة يجدر على بني البشر أن يبكوا عليها وتكون حسرة عليهم، وإنما هو الوضع الطبيعي والمقبول للأمور. وفقاً لهذا المبدأ فإن الداعي إلى حقيقة جديدة ينبغي أن يقف أمام الناس وعلى رقبته حبل (مثل الذي كان يقترح فرض قانون جديد في المجلس التشريعي لمدينة لوكريس في اليونان القديمة)، وأن يكون مصيره الشنق إذا لم يوافق المجلس على الفور، بعد سماع أسبابه، على اقتراحه. وإن من الواضح أن الناس الذين يدافعون عن هذه الطريقة في معاملة المحسِنين لا يقيمون وزناً كبيراً للإحسان. أغلب ظني أن هذا النظرة إلى الموضوع تقتصر في الأغلب على أولئك الذين يظنون أن الحقائق الجديدة ربما كانت مرغوبة ذات مرة لكن لدينا الكفاية منها الآن.

(1) في أوروبا الغربية، الذي أدى إلى نشوء البروتستانتية.

على أية حال، إن المبدأ القائل إن الحقيقة تنتصر دائماً على الاضطهاد هو من المبادئ الكاذبة البهيجة التي يكررها الناس واحداً تلو الآخر إلى أن تصبح حقيقة بديهية، ولكنه مع ذلك مبدأ تكذبه جميع التجارب والخبرات. والتاريخ مليء بأمثلة على الحقائق التي تعرضت للقمع بفعل الاضطهاد. وحتى لو لم تُقمع إلى الأبد، فإن من الممكن أن تتم عرقلتها لعدة قرون. دعوني أعطيكم أمثلة عن الآراء الدينية فقط: اندلعت حركة الإصلاح الديني عشرين مرة على الأقل قبل لوثر، لكن كان نصيبها القمع. وأعدمت السلطات أرنولد البريشي Arnold of Brescia (1100–1155). وأُحرِق فرا دولتشينو Fra Dolcino (1250–1307) على الخازوق. وكذلك كانت حال سافونارولا Savonarola (1452–1498). وتعرض الألبيجيون[1] Albigeois للقتل والاضطهاد. وقُمِع الفالدنزيون[2]. وقمع «المُتَمتِمون»[3]. وكذلك كان حظ الهوسيين[4]. وحتى بعد عهد لوثر، كان النجاح نصيب الاضطهاد في كل مرة يمارَس فيها. فقد تم استئصال البروتستنتية من إسبانيا وإيطاليا والفلاندرز[5]، ومن الإمبراطورية النمساوية. وكان من الممكن أن تُستأصَل من بريطانيا كذلك لو أن الملكة ماري عاشت [فترة أطول]، أو لو أن الملكة إليزابيث ماتت [في وقت مبكر من حكمها]. الاضطهاد ينجح دائماً إلا في الحالات التي كان فيها الزنادقة

(1) فئة كانت في مدينة ألبي في فرنسا، التي كان اسمها في العصور القديمة ألبيجا Albiga

(2) الذين يعرفون أحياناً باسمهم في اللغة الفرنسية Vaudois

(3) (من أتباع جون وايكليف)

(4) (أتباع جون هُوس، 1370–1415).

(5) منطقة في أوروبا كانت في الماضي تشتمل على أجزاء من فرنسا وبلجيكا وهولندا

يشكلون عصبة قوية تحول عملياً دون اضطهادهم. ليس هناك شخص عاقل يستطيع أن يشك في أنه كان من الممكن محق المسيحية في الإمبراطورية الرومانية. لكنها انتشرت وسادت لأن عمليات الاضطهاد كانت متقطعة، وكانت لا تدوم إلا فترات قصيرة تفصل بينها فترات طويلة من الدعوة التي لا يقلق راحتها أحد. إنه لمن الأوهام العاطفية التي لا أساس لها أن نظن أن الحقيقة تمتلك بحد ذاتها قوة كامنة يفتقر إليها الخطأ، تجعلها تنتصر على الزنزانة وخازوق المحرقة. في الغالب يشعر الإنسان بالحماسة نحو الخطأ أكثر من حماسته نحو الحقيقة. كما أن التطبيق المناسب للعقوبات القانونية، وحتى الاجتماعية، سيكون في العادة ناجحاً في وقف انتشار أي منهما. الميزة الحقيقية للحقيقة هي ما يلي: حين يكون أحد الآراء صحيحاً، يمكن أن يُطفأ نوره مرة واحدة أو مرات كثيرة، لكن سيكون هناك بصورة عامة أناس على مدى القرون قادرين على إعادة اكتشافه، إلى أن يأتي وقت يتصادف فيه أن تكون عودة الرأي إلى الظهور في زمن مناسب يُنجيه من الاضطهاد، إلى أن يحقق قدراً كافياً من التقدم يجعله قادراً على التصدي لجميع المحاولات التالية الرامية إلى إطفاء نوره.

سيكون هناك من يقول إننا لم نعد الآن نحكم بالموت على الذين يأتون بآراء جديدة؛ وإننا لا نسير على سنة أجدادنا الذين كانوا يقتلون الأنبياء؛ بل إننا نبني صروحاً يُدفَن فيها [أصحاب الآراء الجديدة]. صحيح أننا لم نعد نحكم بالموت على الزنادقة؛ بل إن مشاعرنا في العصر الحديث تجعلنا لا نقبل بتطبيق عقوبات قاسية ضد أكثر الآراء خبثاً على نحو يصل إلى حد الاستئصال التام. لكن دعونا لا نزكي أنفسنا وندعي أننا بمنجاة حتى من شبهة الاضطهاد القانوني. ما يزال القانون يفرض عقوبات على

الآراء، أو على الأقل على التعبير عنها. بل إن فرْض هذه العقوبات (حتى في أيامنا هذه) ليس أمراً نادراً على نحو يجعل من غير المعقول أبداً أن تُبعَث يوماً ما بكامل قوتها. أثناء إحدى جلسات المحكمة الصيفية في مقاطعة كورنْوُول Cornwall في عام[1] 1857 حُكِم على إنسان[2] سيء الحظ بالسجن لمدة 21 شهراً لأنه تلفظ بألفاظ (وكتب على إحدى البوابات بعض الكلمات) المعادية للدين المسيحي. ويقال إن هذا الرجل يتمتع بسلوك لا تشوبه شائبة في جميع جوانب حياته. وبعد ذلك بأقل من شهر، في أولد بيلي Old Bailey، رفضت المحكمة قبول شخصين في مناسبتين مختلفتين[3] للمشاركة في هيئة المحلفين، وتعرض أحدهما لإهانة بالغة من القاضي ومن أحد المحامين لأنهما أعلنا بصدق أنه ليس لديهما معتقد ديني. وللسبب نفسه حُرِم شخص ثالث[4]، وهو أجنبي، من حقه في الاقتصاص من أحد اللصوص. أقيم رفض الاقتصاص على المبدأ القانوني القائل إنه لا يسمح للشخص بتقديم دليل في المحكمة إذا لم يكن يؤمن بإله (لا يهم أي إله) وبالبعث والنشور. هذا المبدأ يعادل اعتبار الأشخاص الذين من هذا القبيل وكأنهم خارجين عن القانون ومستبعدين من حماية المحاكم؛ [كما أنه

(1) أي قبل سنتين فقط من صدور كتاب ميل.

(2) هو توماس بولي، وكان الحكم في محكمة بودمين Bodmin Assizes، في 31 تموز (يوليو) 1857. وفي كانون الأول (ديسمبر) من العام التالي صدر عنه عفو ملكي. (المؤلف)

(3) جورج جيكوب هوليوك في 17 آب (أغسطس) 1857، وإدوارد ترولاف في تموز (يوليو) 1857. (المؤلف)

(4) البارون دو جلايشن، محكمة الشرطة في شارع مارلبورو، في 4 آب (أغسطس) 1857. (المؤلف)

يفترض ضمناً] أنه يمكن سرقة هذا الشخص أو الاعتداء عليه دون الوقوع تحت طائلة العقاب إذا كان هذا الشخص وحده حاضراً أو كان معه أشخاص على شاكلته. ليس هذا فحسب، ولكنه يعني كذلك أن أي شخص آخر يمكن سرقته أو الاعتداء عليه دون الوقوع تحت طائلة العقاب إذا كان إثبات الجريمة يعتمد على الدليل المقدم منه. وهذا يقوم على افتراض كامن مفاده أنه إذا لم يكن الشخص يؤمن بالبعث والنشور فإن يمينه لا قيمة لها. إن الشخص الذي يؤمن بهذه الأشياء لا بد أن يكون جاهلاً تماماً بالتاريخ، لأن من الثابت تاريخياً أن فئة كبيرة من غير المؤمنين في جميع العصور هم أشخاص مشهود لهم بالنزاهة والشرف. هذه القضية لا يمكن أن يؤمن بها أي شخص لديه أدنى فكرة عن عدد الأشخاص الذين يتمتعون بأزكى سمعة في العالم، بفضل فضائلهم وإنجازاتهم، والذين اشتهروا (على الأقل بالنسبة للمقربين منهم) بأنهم من غير المؤمنين. فضلاً عن ذلك، فإن هذه القاعدة انتحارية وتقوض أساسها بنفسها. فإذا افترضنا أن جميع الملحدين لا بد أن يكونوا من الكاذبين، فإن هذه القاعدة تقبل بشهادة جميع الملحدين الذين لديهم الاستعداد للكذب، ولا تستثني إلا أولئك الذين يمتلكون الجرأة على مواجهة الخزي حين يعترفون بانتمائهم لعقيدة كريهة بدلاً من التصريح بأمر كذب. إن القانون الذي يدين نفسه بالتناقض المنطقي على هذا النحو فيما يتعلق بهدفه المعلَن، لا يمكن إبقاؤه ساري المفعول إلا باعتباره شارة للكراهية وبقية من مخلفات الاضطهاد. ثم إنه نوع غريب تماماً من الاضطهاد، لأن السمة التي تؤهل الشخص للدخول تحت سلطانه هي السمة التي تثبت بصورة واضحة أنه لا يستحقه. إن هذا القانون والنظرية التي يقوم عليها تكاد تكون مسيئة للمؤمنين مثلما هي مسيئة للكافرين. لأنه إذا كان الشخص الذي لا يؤمن باليوم الآخر كاذباً بالضرورة،

فإن معنى ذلك أن السبب الذي يمنع المؤمن من الكذب (هذا إن امتنع فعلاً) هو فقط خوفه من النار. ولن نسيء لواضعي هذا القانون والمحرضين له بأن نفترض أن المفهوم الذي أقاموا عليه فضائل المسيحية إنما هو مستمد من معتقداتهم وأفكارهم هم أنفسهم.

هذه بالتأكيد من بقايا ومخلفات الاضطهاد، وربما يُظَن أنها ليست علامة على الرغبة في الاضطهاد، بقدر ما هي مثال على القصور المتكرر للغاية في عقول الإنجليز، والذي يجعلهم يجدون متعة سقيمة تماماً في الإيمان بصحة مبدأ سيء في الوقت الذي لم يعودوا فيه يتسمون بالسوء الكافي الذي يجعلهم يريدون فعلاً تطبيق المبدأ من الناحية العملية. لكن للأسف فإن حالة العقل العام لا تعطينا ضماناً باستمرار تعطيل أشكال أسوأ من الاضطهاد القانوني التي دامت مدة جيل واحد تقريباً. في هذا الوقت يضطرب سطح الروتين الهادئ بالمحاولات الرامية إلى إحياء الشرور القديمة بقدر اضطرابه بالمحاولات الرامية إلى إدخال منافع جديدة. وما يتباهى به الناس في الوقت الحاضر بأنه إحياء للدين يكون دائماً، في العقول الضيقة والقاصرة، إحياء للتعصب بالقدر نفسه على الأقل. وحيث تكون هناك أقوى خميرة دائمة من التعصب في مشاعر شعب ما، وهي خميرة موجودة دائماً لدى الطبقات الوسطى من أهل هذا البلد، لا يحتاج الأمر إلى مجهود كبير لاستثارتهم لأن يضطهدوا بقوة أولئك الذين لم يتوقفوا أبداً عن اعتبارهم أهلاً للاضطهاد[1]. إن الشيء الذي يحول دون

(1) يمكن أن نأخذ نذيراً كثيراً من الطريقة التي تم التعبير فيها علناً عن أسوأ أجزاء الشخصية البريطانية، والذي اشتمل على جرعة قوية من العواطف الجياشة لأحد ممثلي الادعاء العام، بمناسبة التمرد الذي قام به جنود المشاة الهنود [في عام 1857]. ربما تكون الخطب الرنانة التي ألقاها المتعصبون والدجالون من على =

أن تكون بريطانيا مكاناً لحرية الفكر هو هذا الأمر، أعني بذلك آراء ومشاعر الناس بخصوص أولئك الذين يرفضون الإقرار بالمعتقدات التي يرونها مهمة. خلال فترة طويلة كان الضرر الرئيسي للعقوبات القانونية [لا يزيد على] تعزيز الوصمة الاجتماعية. لكن الوصمة الاجتماعية هي ذات الأثر البالغ. إن أثرها قوي إلى درجة أن الناس في بريطانيا أقل استعداداً للتعبير عن الآراء التي يحظرها المجتمع من استعداد الناس في البلدان الأخرى للتعبير عن آراء تنطوي على الوقوع تحت طائلة العقاب القانوني.

= المنبر غير جديرة بالالتفات إليها؛ لكن رؤساء الحزب الإنجيلي أعلنوا أن مبدأهم في حكم الهنود والمسلمين هو أن المدارس التي يدرَّس فيها الكتاب المقدس هي التي ستحصل فقط على الأموال الحكومية، ما يعني ضمناً أن الوظائف الحكومية لا يجوز أن تعطى إلا للمسيحيين الحقيقيين أو الذين يتظاهرون بذلك. وقد قيل إن أميناً عاماً لوزارة الخارجية، في كلمة ألقاها أمام حشد من أهل منطقته في 12 تشرين الثاني (نوفمبر) 1857، قال ما يلي: «إن تسامح الحكومة البريطانية مع دين الهنود والمسلمين، والخرافات التي يطلقون عليها اسم الدين، كان من شأنه عرقلة صعود الاسم البريطاني، وحال دون النمو الجميل للمسيحية... إن التسامح هو الركن العظيم للحريات الدينية، لكن يجب ألا ندعهم يسيئون استخدام كلمة التسامح القيمة. هذه الكلمة كما أفهمها، تعني الحرية التامة للجميع، أي حرية العبادة *بين المسيحيين الذين يتعبدون على الأساس نفسه*. إنها تعني التسامح مع جميع الطوائف *المسيحية التي تؤمن بمخلص واحد* [أي دور المخلص الذي يقوم به المسيح]». أود أن ألفت النظر إلى الحقيقة التي تقول إن الإنسان الذي يعتبر أهلاً لأن يشغل منصباً عالياً في حكومة هذا البلد، ضمن وزارة لبرالية، يؤمن بالمبدأ الذي ينص على أن الذين لا يؤمنون بألوهية المسيح هم جميعاً خارج حِمى التسامح. حين نرى هذا المشهد الذي يدل على التخلف الفكري، من الذي يستطيع أن يستمر في الظن أن الاضطهاد الديني اختفى وولى إلى غير رجعة؟ (المؤلف)

وبالنسبة للناس الذين يبلغون من الثراء حداً يجعلهم يستغنون عن العلاقات الطيبة مع الأشخاص الآخرين، فإن أثر الضغوط الاجتماعية في كبت الآراء التي ينفر منها الناس إنما هو في مثل قوة القانون؛ لأن دخول السجن ليس أسوأ من أن يُحال بين الشخص وبين كسب قوته. إن الذين يتمتعون بدخل مأمون يكفي لمعيشتهم، والذين لا يحتاجون إلى أي مودة أو صنيع من أهل السلطة، أو من المجموعات والمؤسسات، أو من الجمهور، ليس لديهم ما يخشونه من التصريح عن آرائهم في العلن إلا أن يَظُن بهم الناس سوءاً وأن يتحدثوا عنهم بسوء، وهم ليسوا بحاجة لأن يكونوا أبطالاً حتى يكون بمقدورهم احتمال ذلك. هؤلاء الناس ليسوا بحاجة إلى وكيل يدعو إلى الشفقة بهم. لكن رغم أننا لا نوْقِع في الوقت الحاضر ضرراً كبيراً على الذين يؤمنون بمعتقدات تختلف عن معتقداتنا (كما كنا نفعل في الماضي) إلا أننا نوقع بأنفسنا ضرراً لا يقل عن ذلك من خلال معاملتنا لهم. صحيح أن سقراط كان نصيبه الإعدام، لكن الفلسفة السقراطية سطعت كالشمس في سماء الفكر ونشرت نورها فوق القبة الفكرية بكاملها. وصحيح أن المسيحيين [الأوائل] كانوا يُلقَون للأسود، لكن الكنيسة المسيحية ازدهرت كشجرة مهيبة منتشرة، تسمو فوق النباتات القديمة والضعيفة التي تحيط بها، وتعيق نموها بما تلقي عليها من ظلالها. إن مجرد التعصب الاجتماعي لا يؤدي إلى قتل أي شخص، ولا يستأصل أية آراء؛ لكنه يستثير الناس لإخفاء آرائهم أو الامتناع عن محاولة نشرها بقوة. بالنسبة لنا، فإن الآراء الشاذة والغريبة لا ينالها القوة أو الضعف في كل عقد أو جيل؛ ولا هي تتوهج وينتشر نورها لمسافات بعيدة أبداً، وإنما تستمر في الاشتعال البطيء في الدوائر الضيقة للأشخاص المفكرين وأهل العلم والدرس، الذين هم أصحاب هذه الأفكار، دون أن تنشر أي ضوء (سواء

كان ضوءاً حقيقياً أو خادعاً) على الشؤون العامة للناس. وهذا يؤدي إلى وضع مقبول تماماً من وجهة نظر بعض الناس، لأنه يُبقي جميع الآراء السائدة دون المساس بها في ظاهر الأمر، ودون اللجوء إلى العملية البغيضة من قبيل تغريم أي شخص أو إرساله إلى السجن، ودون فرض حظر مطلق على استخدام العقل من قبل الذين لا يقبلون برأي الأغلبية والمصابين بداء الفكر. هذه خطة مناسبة للحفاظ على السلام في عالم الفكر، وإبقاء جميع الأشياء سائرة بحسب الخطة على نحو قريب تماماً من وضعها المعتاد. لكن الثمن الذي يُدفع مقابل هذا النوع من التهدئة الفكرية هو التضحية بكامل الشجاعة الأخلاقية للعقل البشري. الوضع الذي نرى فيه أن قسماً كبيراً من أكثر المفكرين نشاطاً وبحثاً يعتبر أن من مصلحته أن يحتفظ بينه وبين نفسه بالمبادئ الأصيلة والأسس التي قامت عليها قناعاتهم، وأن يحاولوا في تصريحاتهم العامة أن يكيفوا أكبر قدر ممكن من نتائجهم[1] لتناسب المقدمات التي سبق لهم أن رفضوها بصمت، هذا الوضع لن يكون قادراً على إنتاج أشخاص يتمتعون بشخصيات صريحة لا تعرف الخوف، ومفكرين متناسقين من الناحية المنطقية من الذين كانوا في الماضي زينة لعالم الفكر. والأشخاص الذين نتوقع أن يكون قادراً على إنتاجهم هم إما أناس

(1) المقصود هنا هو العلاقة بين المقدمة والنتيجة فيما يعرف بالقياس المنطقي الحملي. ورغم هذا الاسم الغريب إلا أن المفهوم بسيط: لكل قياس منطقي حملي مقدمتان ونتيجة. أشهر مثال على ذلك نجده في جميع كتب المنطق هو: كل إنسان فان. سقراط إنسان. إذن سقراط فان. حين يكون القياس سليماً فإن المقدمة الصحيحة ستؤدي حكماً إلى نتيجة صحيحة. يقصد ميل أن يقول إن النتائج التي يكيفها المفكرون لتتناسب مع مقدمات مرفوضة من قبلهم هو نوع من المهادنة وعدم الصدق من الناحية الفكرية، وبالتالي فإنهم يفتقرون إلى التناسق المنطقي، وهو ما سيأتي على ذكره بعد بضعة أسطر.

لا يتجاوزون الانضمام إلى ركب الجماعة ويحملون الأفكار العادية الرتيبة، أو الذين يسعون لإرضاء الجمهور، وحين يتعرضون لجميع المواضيع العظيمة فإنهم يستخدمون الحجج التي ترضي سامعيهم ولا يستخدمون الحجج التي حملتهم على الاقتناع بما يحملون من أفكار. أما الذين يريدون اجتناب هذا الحل فإنهم يفعلون ذلك من خلال تقليص أفكارهم واهتماماتهم وقصرها على الأمور التي يمكن التحدث فيها دون التطرق إلى المبادئ، بمعنى أنهم يقصرونها على المسائل العملية الصغيرة التي يمكن أن تأتي بصورة مباشرة من تلقاء نفسها لو أن عقول البشر كانت أقوى وأوسع، والتي لا يمكن أبداً أن تحقق بالفعل إلا حين يحدث ذلك. [المفارقة في الأمر] هي أنهم حين يتصرفون على هذا النحو فإنهم بذلك يهجرون الأمر الوحيد الذي من شأنه تقوية وتوسيع عقول الناس، وأعني بذلك البحث الفكري الجريء في أعلى وأرفع المواضيع.

إذا كنت تعتبر هذا التحفظ والتكتم من جانب الخارجين على الجماعة ليس بالأمر السيئ، فعليك أن ترى في المقام الأول أن من نتائج هذا التكتم ألا تكون هناك أية مناقشة عادلة وشاملة للآراء الخارجة؛ والأفكار التي لا تستطيع النجاة من هذا النقاش الشامل لن يكون مصيرها الاختفاء، وإن كان من الممكن أن يحال بينها وبين الانتشار. لكن أسوأ أنواع الأذى الناتج عن حظر جميع أنواع البحث التي لا تؤدي إلى نتائج يقبلها العرف والجماعة، لن يكون من نصيب عقول الخارجين وإنما من نصيب عقول غير الخارجين، والذين سيكون تطورهم العقلي بكامله مقيداً ومحصوراً، ويصاب عقلهم بالترهيب والخوف من أن [الآراء يمكن أن يقبلوا بها ربما يتبين فيما بعد أنها] آراء خارجة على الجماعة. من الذي يستطيع أن يحسب ما يخسره العالَم

حين تقترن عقول كثير من ذوي الأفكار الواعدة بشخصيات مترددة خائفة، أي بأشخاص لا يجرؤون على اتباع أية سلسلة من الأفكار الجريئة والنشطة والمستقلة، خشية أن تؤدي بهم إلى أمر يمكن أن يظنه الناس مخالفاً للدين أو الأخلاق؟ قد نرى من بين أفراد هذه الفئة بعض الناس من ذوي الضمير العميق، والفهم الدقيق الصافي، والذي يمضي حياته وهو يستخدم عقله [ويقوم بتعديلات بسيطة باستمرار] لتحقيق أسمى قدر من التكافؤ بين إيمانه وعقله الذي لا يستطيع إسكاته، ويستهلك موارد مبتكرة سعياً منه للتوفيق بين دواعي ضميره وعقله وبين آراء الجماعة، وربما دون أن يتمكن أبداً من النجاح في مسعاه. لا يمكن لأي إنسان أن يكون مفكراً عظيماً إلا إذا أدرك أن واجبه الأول كمفكر هو اتباع عقله نحو أية نتائج يمكن أن يقوده إليها. الشخص الذي يفكر لنفسه بعد الدرس والتحضير المناسبين يساهم في تقدم الحقيقة، حتى من خلال أخطائه، أكثر مما تفعل الآراء الصحيحة لأولئك يحملونها لمجرد أنهم لا يسمحون لأنفسهم بالتفكير. إن حرية الفكر ضرورية ليس لأنها تشكل بالدرجة الأولى (ناهيك عن أن تشكل وحدها) المفكرين العظام. بل على العكس من ذلك، فإنها لازمة حتى أكثر من ذلك في سبيل تمكين الناس العاديين من الوصول إلى أعلى مستوى عقلي يكون بمقدورهم الوصول إليه. كان هناك في الماضي، وربما يكون كذلك في المستقبل، مفكرون أفراد عظام في جو عام من العبودية العقلية. لكن لم يكن هناك قط، ولن يكون أبداً، في الجو الذي من هذا القبيل، شعب نشط من الناحية الفكرية. وفي الحالات التي اقترب فيها سكان أحد البلدان نحو كونهم نشطين من الناحية الفكرية، فإن السبب في ذلك هو أن الخوف من التفكير النظري الخارج عن الجماعة قد تم تعليقه مؤقتاً. [من ناحية أخرى] حين يكون هناك فهم صامت فحواه أنه لا يجوز

المساس بالمبادئ، أي حين يتم إغلاق النقاش الخاص بأعظم الأسئلة التي تشغل بال البشر، فإننا لن نرجو بلوغ المستوى العالي من النشاط العقلي الذي جعل بعض فترات التاريخ متميزة إلى حد كبير. المواضيع الكبيرة والمهمة إلى درجة تكفي لإشعال الحماسة، حين يتم إبعادها وحمايتها من الجدل، فإن عقل الناس يظل راكداً لا يتزحزح عن جذوره، حتى أنه حتى الأشخاص من ذوي الذكاء العادي تماماً يُدفعون دفعاً إلى نوع من كرامة الكائنات المفكرة. كان لدينا مثال من حالة الدفع هذه في وضع أوروبا في الفترة التي جاءت مباشرة في أعقاب حركة الإصلاح الديني. وهناك مثال آخر، رغم أنه كان مقصوراً على البر الأوروبي وعلى فئة أكثر ثقافة ووعياً، في حركة التنظير التي شهدها النصف الثاني للقرن الثامن عشر. ومثال ثالث، كان أقصر أمداً حتى من سابقيه، نراه في الاختمار الفكري لألمانيا خلال الفترة التي تأثرت بجوته Goethe وفِخْتِه Fichte. هذه الفترات تختلف اختلافاً بيناً بخصوص الأفكار التي نمت وتطورت فيها، لكن كان بينها شيء مشترك، وهو أنه خلال هذه الفترات كافة كان نير السلطة مكسوراً. في كل فترة، تم التخلص من استبداد عقلي قديم دون أن يحل محله استبداد جديد. الدفع الذي أُعطِي خلال هذه الفترات الثلاث جعل أوروبا ما هي عليه الآن. كل تحسن طرأ على العقل البشري أو على المؤسسات البشرية يمكن أن نقتفي آثاره بوضوح ونرده إلى واحدة من تلك الفترات. ومنذ فترة ونحن نشعر أن جميع هذه الحالات الثلاث من الدفع يبدو أنها على وشك الاستنزاف، ولبس بوسعنا أن نتوقع بداية جديدة إلا حين ندافع عن حريتنا الفكرية من جديد.

دعونا ننتقل الآن إلى الشق الثاني من الحجة[1]. سنقول إن الآراء التي تقبلها الجماعة لا تشتمل على خطأ، وبالتالي دعونا نفترض أنها صحيحة، ودعونا ننظر [على هذا الأساس] في قيمة الكيفية التي يرجح لهذه الآراء أن تُحمَل بها عند أصحابها، بالنظر إلى أن صحتها، بما لها وما عليها، لا تناقَش بحرية وبصورة علنية. وبصرف النظر عما يشعر به الشخص الذي يؤمن إيماناً قوياً برأي ما ومدى عدم استعداده للاعتراف بأن من الممكن أن يكون على خطأ في رأيه، إلا أنه يجدر به أن يقتنع بالفكرة التالية، وهي أنه بصرف النظر عن مدى صحة رأيه، فإن هذا الرأي، ما لم يخضع للمناقشة بصورة تامة ومتكررة ودون خوف، سيُحمَل على أنه عقيدة ميتة وليس على أنه عقيدة حية.

هناك أناس (لحسن الحظ أن عددهم اليوم ليس بالقدر الذي كان عليه في الماضي) سيشعرون بأنه لا بأس في أن يقبل الشخص دون تساؤل فكرة يظنون أنها صحيحة، حتى لو كان هذا الشخص لا علم له على الإطلاق بالأسس التي قامت عليها تلك الفكرة، وكان لا يستطيع الدفاع عنها دفاعاً جميلاً ضد أكثر الاعتراضات سطحية. إذا استطاع هؤلاء الناس مرة تدريس عقيدتهم على أنها خاتمة العلم، فإن من الطبيعي أن يظنوا أن السماح بوضعها موضع التساؤل سيكون لا نفع فيه، بل سيكون فيه بعض الضرر. وحين تكون لهم الهيمنة فإنهم يجعلون من شبه المستحيل أن يُرفَض الرأي الذي تقبل به الجماعة رفضاً حكيماً متأنياً. من الممكن مع ذلك أن يُرفَض هذا الرأي بصورة متسرعة وعلى نحو يدل على الجهل؛ لأن من

(1) يبدأ ميل الآن النقاش في الشق الثاني من الحجة التي كان قد بدأها بمناقشة الشق الأول في الصفحة 14.

النادر أن يكون من الممكن سد باب النقاش بصورة تامة. وحين يبدأ النقاش، فإن الأفكار التي تُعتبَر بمثابة العقائد [وليس باعتبارها قائمة على حكم العقل] قمينة بأن تتراجع قبل ظهور أبسط مظهر من مظاهر النقاش المنطقي.

لكن لو وضعنا هذه الإمكانية جانباً، أي لو افترضنا أن الرأي الصحيح يظل داخل عقل الشخص، لكنه يستوطنه كنوع من الهوى والتحيز، وكفكرة لا تستند إلى أية حجة ولا تخضع للحجة، فليست هذه هي السبيل التي ينبغي فيها للشخص العاقل أن يحمل الحقيقة. هذه ليست معرفة الحقيقة. الحقيقة التي يحملها الشخص على هذا النحو ليست سوى خرافة أخرى، تتمسك بالصدفة بكلمات تعبر عن حقيقة [أصيلة].

لا ينكر البروتستانت على الأقل أن العقل والحكم لدى البشر ينبغي مساعدتهما على النمو والازدهار. فإذا أردنا تحقيق ذلك، فأي سبيل أجدى من أن يستخدم الشخص عقله وحكمه على الأمور التي تهمه تماماً إلى درجة أن من الضروري أن تكون له آراء بخصوصها؟ إذا كان هناك أمر مهم يفوق غيره من الأمور الأخرى في تنمية الفهم، فإن من المؤكد أن هذا الشيء هو أن يفهم الشخص الأسس التي تقوم عليها آراؤه هو نفسه. حين يؤمن الناس بأمر حول موضوع معين، وكان هذا الموضوع من الأهمية بمكان إلى درجة أن [من الضروري] أن تكون أفكارهم عنه صحيحة، فإنه يجدر بهم أن يكونوا قادرين على الدفاع عنه على الأقل ضد الاعتراضات الشائعة[1]. لكن ربما يكون هناك من يقول:

(1) مثال ذلك المعتقدات الدينية أو السياسية. هذه أمور مهمة تماماً في حياة الإنسان، لذلك فإنه حين يحمل أفكاراً حولها لا بد أن يتوخى أن تكون صحيحة، وينبغي عليه أن يكون قادراً على الدفاع عنها ضد الاعتراضات الشائعة على الأقل.

«دعهم يتعلموا الأسس التي تقوم عليها آراؤهم. إن مجرد كونهم لم يسمعوا قط بالتنازع حول هذه الآراء لا يعني أنهم يرددونها كالببغاء. الأشخاص الذين يتعلمون الهندسة لا يفعلون ذلك بمجرد حفظ النظريات، وإنما من خلال فهم البراهين وتذكُّرها. وسيكون من السخف أن نقول إنهم يظلون جاهلين بأسس الحقائق الهندسية لأنهم لم يسمعوا قط شخصاً ينكرها ويحاول دحضها.»

هذا أمر لا شك فيه، وهذا النوع من التعليم كاف في مواضيع مثل الرياضيات، على اعتبار أنه ليس هناك أي شيء على الإطلاق يمكن أن يقال ضد النظريات الرياضية. وهذا هو ما يميز البداهة التي تتسم بها الحقائق الرياضية وما يقوم عليها من دليل، إذ أن جميع الحجج تقف في صف واحد. ليست هناك اعتراضات، ولا ردود على الاعتراضات. لكن بالنسبة لكل موضوع يقبل اختلاف الرأي، تعتمد الحقيقة على ألا نُخسِر الميزان بين مجموعتين متضاربتين من الأسباب. حتى في العلوم الطبيعية هناك دائماً إمكانية لوجود تفسيرات أخرى للحقائق نفسها؛ بعض النظريات تقول إن الأرض هي المركز وليس الشمس؛ وبعض النظريات تفسر الاحتراق بأنه من مفعول الفلوجستون[1] وليس بسبب الأكسجين؛ ويجب أن يقام الدليل على أن النظرية الأخرى لا يمكن أن تكون هي الصحيحة. وإلى أن يقام الدليل على ذلك، وإلى أن نعرف كيفية البرهنة عليه، فإننا لا نكون قد فهمنا

(1) الفلوجستون مادة لا وجود لها. كان يُعتقَد في السابق أنها هي العامل الذي يدخل في جميع عمليات الاحتراق ويخرج على شكل لهب عند الاحتراق. وقد سادت هذه النظرية في أوائل القرن الثامن عشر. لكن العالم الفرنسي لافوازييه (1743–1794) أثبت أن الأكسجين هو العنصر الأساسي في الاحتراق.

الأسس التي نقبل بموجبها النظرية التي نقبلها بالفعل. لكن حين نتحول إلى المواضيع الأكثر تعقيداً بما لا يقاس، مثل الأخلاق والدين والسياسة والعلاقات الاجتماعية وشؤون الحياة، فإن ثلاثة أرباع الحجج المدافعة عن رأي مثير للجدل تتألف من محاولات ترمي إلى تفنيد المظاهر التي تميل إلى تفضيل رأي آخر مختلف عن ذلك الرأي. الخطيب العظيم [شيشرون]، الذي يأتي في المرتبة الثانية بين خطباء العصور القديمة، ذكر صراحة أنه كان دائماً يدرس قضية وحجج خصمه بالاجتهاد الكبير الذي يدرس بها قضيته هو، إن لم يدرسها حتى أكثر من دراسته لقضيته. ما كان يفعله شيشرون كوسيلة للنجاح في المحاكم ينبغي تقليده من قبل أي شخص يدرس أي موضوع حتى يصل إلى الحقيقة. إن الذي لا يعلم إلا جانبه هو من القضية لا يعلم الكثير عنها. ربما تكون أسبابه قوية، وربما لا يكون بمقدور أي شخص أن يدحضها. لكن إذا لم يكن بمقدوره بالمثل أن يدحض الأسباب التي يستند إليها الطرف المقابل، ولا يعلم حتى ما هي تلك الأسباب، فلا يوجد لديه ما يستند عليه في تفضيل رأي على آخر. وبالتالي فإن الموقف المنطقي بالنسبة إليه هو تعليق الحكم، وإذا لم يقبل بذلك، فإما أن يكون سائراً تحت تأثير السلطة أو أنه يفعل ما يفعل معظم الناس، أي القبول بالموقف الذي يشعر أنه منجذب إليه بقوة. لا يكفي أن يستمع إلى حجج الخصوم من معلميه، والتي تُعرَض بطريقتهم ويأتي معها ما يعرضون من حجج لتفنيدها. ليست هذه هي السبيل إلى إعطاء الحجج [المعارِضة] حقها أو وضعها في موضع تماسٍّ حقيقي مع عقله. يجب أن يكون قادراً على سماعها من أشخاص يؤمنون بها فعلاً، ويدافعون عنها بصدق، ويبذلون أقصى جهودهم في سبيلها. إذا لم يطلع على هذه الحجج في أكثر أشكالها معقولية وإقناعاً، ولا يشعر بالقوة التامة التي يتعين على وجهة النظر

الصحيحة [أي وجهة نظره هو] أن تواجهها وتتصدى لها وتنتصر عليها، فإنه لن يمتلك أبداً ذلك الجزء من الحقيقة الذي من شأنه التصدي لهذه الصعوبة وإزالتها. تسعة وتسعون بالمائة ممن يوصفون بالمثقفين ينطبق عليهم ذلك الوضع، وينطبق حتى على أولئك القادرين على الدفاع بطلاقة عن آرائهم. ربما تكون نتيجتهم صحيحة، لكن يمكن في المقابل أن تكون غير صحيحة رغم أنهم يرون [عكس ذلك]. إنهم لم يضعوا أنفسهم عقلاً في مكان أولئك الذين يفكرون بطريقة مختلفة عنهم، ولم يدرسوا الأقوال التي يمكن أن يقولها هؤلاء الخصوم؛ وبالتالي فإنهم لا يُعتبرون، بأي معنى من المعاني السليمة، عالمين بالمبدأ الذي يدافعون عنه هم أنفسهم. إنهم لا يعلمون أي الأجزاء التي تفسر وتبرر بقية الأجزاء الأخرى. ولا يعلمون الاعتبارات التي تبين أن من الممكن حل النزاع النظري الظاهري [بين موقفين]، أو التي تبين المنطق وراء الاختيار بين سببين قويين ووجوب تفضيل أحدهما على الآخر. إنهم يجهلون ذلك الجزء من الحقيقة الذي يقلب الميزان ويقرر كيف ينبغي للعقل المستنير تماماً أن يصدر حكمه؛ ولا يعرف هذا الجزء حقاً إلا أولئك الذين ركزوا انتباههم وجهودهم بالتساوي ودون تحيز على جانبي القضية، وحاولوا أن يروا الأسباب المؤيدة لكل منهما في ظل أقوى الأضواء. هذا الانضباط ضروري لأي فهم حقيقي للمواضيع الأخلاقية والإنسانية، ويبلغ من ضرورته أنه إذا لم يكن هناك أي خصوم لأي حقيقة مهمة فلا بد أن نتخيل وجودهم ونزودهم بأقوى الحجج التي يمكن لأمهر مدع عام أن يأتي بها.

لكن عدو النقاش الحر، سعياً منه للتهوين من قوة هذه الاعتبارات، يمكن أن يقول ما يلي: ليس من الضروري لأبناء البشر بصورة عامة أن

يعلموا ويفهموا كل ما يمكن أن يقال دفاعاً عن آرائهم أو تفنيداً لها من قبل الفلاسفة ورجال الدين. ليست هناك حاجة لأن يكون الإنسان العادي قادراً على تعرية جميع الأخطاء أو المغالطات لدى خصم ذكي أو داهية. يكفي أن يكون هناك دائماً شخص ما قادر على الرد عليها، بحيث أنه سيتم رفض أي شيء من شأنه تضليل الناس غير المتعلمين. من الأفضل بالنسبة لأصحاب العقول البسيطة، بعد أن يكونوا قد دُرِّسوا الأسس الواضحة والبديهية للحقائق التي تعلموها، أن يأتمنوا السلطة على الباقي. إنهم مدركون أنهم لا يتمتعون بالمعرفة ولا الموهبة اللازمة لحل أية صعوبة يمكن إثارتها، وبإمكانهم أن يشعروا بالأمان من الفكرة القائلة إن جميع الصعوبات التي أثيرت قد تمت (أو يمكن) الإجابة عليها من قبل أولئك الذين تدربوا خصيصاً على هذه المهمة.

سأقر [جدلاً] بهذه النظرة إلى الموضوع، وسأزعم لها أكثر ما يمكن أن يزعم لصالحها أولئك الذين يقبلون بمنتهى السهولة بمقدار فهم الحقيقة الذي ينبغي أن يصاحب الاقتناع بها[1]. ورغم هذا القدر الكبير الذي تم الإقرار به، فإن الحجة الداعية إلى النقاش الحر لا تتأثر بأي شكل من الأشكال. لأنه حتى هذا المبدأ الأخير يقر بأنه ينبغي للبشرية أن يكون لها ضمان عقلي يقضي بأنه تم الرد بطريقة مرضية على جميع الاعتراضات؛

(1) بعبارة أخرى، يقصد ميل أن يقول إن من يقبل بحقيقة معينة فإنه يفهم مقداراً معيناً منها. وهناك أناس يقبلون بسهولة هذا المقدار المعين من الفهم. وحيث أنهم يقبلون هذا المقدار المعين بمنتهى السهولة، فإنهم يزعمون لصالح هذه الحقيقة قوة كبيرة ربما لا تكون متاحة لها. مع ذلك فإن ميل يقبل (جدلاً) بأقصى قدر من القوة يدعيه أصحاب هذه الحجة لصالح حجتهم.

لكن كيف يمكن الرد عليها إذا لم تظهر إلى حيز الوجود؟ من جانب آخر، كيف يمكن لنا أن نعرف إن كان أحد الردود مرضياً إذا لم تكن هناك فرصة للمعترضين لإثبات أنه ليس مرضياً؟ إذا لم يكن [من الواجب إطلاع] الجمهور على هذه الاعتراضات، فعلى الأقل يجب على الفلاسفة وعلماء الدين الذين يتعين عليهم حل الصعوبات أن يكونوا على علم بها في أكثر صورها قوة؛ ولا يمكن لهذا أن يحدث إلا إذا ذُكرت الصعوبات بحرية ووضعت تحت أفضل الأضواء المناسبة التي يمكن وضعها فيها. يوجد لدى الكنيسة الكاثوليكية طريقتها الخاصة في التعامل مع هذه المشكلة المحرجة. فهي تفصل فصلاً تاماً بين من يسمح لهم بتلقي مبادئها من خلال الاقتناع بها، وبين الذين لا بد لهم أن يقبلوا بها على الثقة. ولا تعطى أية مجموعة منهما الخيار حول ما ستقبله، لكن رجال الدين، أو من يمكن منهم أن يكون موضع ثقة تامة، يُسمح لهم، بل وحتى يتم تشجيعهم، ليقوموا بالاطلاع على حجج الخصوم، وذلك في سبيل الرد عليها؛ وبالتالي فإنه يُسمح لهم بقراءة كتب الزنادقة. أما الناس العاديون فلا يستطيعون القيام بذلك دون إذن خاص، وهو إذن يصعب الحصول عليه. يدرك هذا النظام أن مما يفيد المعلمين أن يكونوا مطلعين على حجج الخصوم، لكنه يجد سبيلاً للجمع بين هذه الحقيقة وبين إنكار المعرفة التي من هذا القبيل على بقية العالم، وبالتالي يعطي النخبة قدراً من الثقافة العقلية يفوق ما يسمح به للناس العاديين، وإن كان لا يسمح لهم بالمزيد من الحرية العقلية. من خلال هذه الوسيلة ينجح النظام في الحصول على التفوق العقلي الذي تستلزمه أغراضه. صحيح أن الثقافة بدون حرية لم تصنع قط عقلاً كبيراً ولبرالياً، إلا أن بمقدورها أن تصنع داعية ذكياً لقضية معينة. لكن هذا المورد ليس متاحاً في البلدان التي تسود فيها البروتستانتية، لأن البروتستانت يؤمنون، على

الأقل من الناحية النظرية، أن كل شخص لا بد أن يحمل بنفسه مسؤولية الخيار في دين معين، ولا يمكن تحميلها للمعلمين. بالإضافة إلى ذلك، فإن من المستحيل عملياً في ظل الوضع الحالي للعالم إبقاء الكتب التي يقرأها الدارسون بعيداً عن أعين غير الدارسين. إذا أردنا أن يعرف معلمو الإنسانية كل ما ينبغي عليهم معرفته، فلا بد أن تكون هناك حرية في كتابة ونشر كل شيء دون قيود.

[قد يظن البعض أنه] حين تكون الآراء التي تقبلها الجماعة صحيحة، إذا كان الأذى المترتب على غياب النقاش الحر هو مجرد أن يظل الناس جاهلين بأسباب هذه الآراء، فربما يعد هذا شراً عقلياً لكنه ليس شراً أخلاقياً. وهذا لا يؤثر على قيمة الآراء من حيث أثرها على القوة الأخلاقية للشخص. لكن الحقيقة هي أن غياب النقاش يجعل الناس ينسون ليس فقط الأسس التي يقوم عليها رأي معين، وإنما في أحيان كثيرة سينسون كذلك معناه. ولا تعود الكلمات التي تعبِّر عن الرأي تستثير الأفكار، أو أنها لا تستثير إلا جزءاً صغيراً من الأفكار التي كانت تلك الكلمات تعبر عنها في الأصل. وبدلاً من أن يكون لدينا مفهوم قوي لفكرة حية، لا يظل أمامنا إلا عبارات قليلة يحفظها الناس عن ظهر قلب. وإذا بقي أي جزء من المعنى فإنه لن يزيد على القشرة الفارغة، أما الجوهر الجميل فلا يعود له وجود. هذه الحقيقة تشكل فصلاً عظيماً في تاريخ البشرية، وهو فصل لا يمكن أن نوفيه حقه من الدرس والتأمل مهما فعلنا.

تتضح هذه الحقيقة في تجربة جميع المبادئ الأخلاقية والمعتقدات الدينية تقريباً. فهي جميعاً مليئة بالمعنى والحيوية بالنسبة للذين جاؤوا بها، وبالنسبة لأتباعهم المباشرين. وكلما كان المبدأ أو المعتقد يَجهَد للهيمنة

والتفوق على المعتقدات الأخرى، فإن أصحابه يستمرون في الشعور بقوة معناه بالقدر نفسه من القوة التي كانوا يشعرون بها في البداية، وربما أكثر حتى من ذلك. وفي النهاية إما أن يسود ويصبح هو رأي الجماعة، أو يتوقف تقدمه، وفي هذه الحالة يحتفظ بما استحوذ عليه من نفوذ لكنه لا ينتشر إلى أبعد من ذلك. حين تصبح أي نتيجة من هاتين النتيجتين واضحة، يتراجع الجدل حول المبدأ ويختفي (أي الجدل) بالتدريج. وبذلك يكون المبدأ قد احتل مكانه كرأي مقبول من الجماعة أو كواحد من الطوائف أو اختلافات الآراء المعترف بها، ويكون أتباعه الآن في معظمهم أشخاصاً ورثوه عن أسلافهم وليس لاقتناعهم بهم من خلال أسباب معينة، ولا يهتمون كثيراً بفكرة أن يقوم أي شخص بالانسلاخ عن مذهبهم واعتناق مذهب آخر، لأن هذه الحالات نادراً ما تحدث. في البداية كانوا متيقظين دائماً، إما للدفاع عن أنفسهم ضد العالم أو لاستمالة العالم إلى جانبهم؛ لكنهم تراجعوا الآن إلى حالة سلبية تجعلهم لا يستمعون (إن كان بمقدورهم ذلك) للحجج المناهضة لعقيدتهم، ولا يقلقون راحة المرتدين عنها (إن كان هناك مرتدون) بالمجادلة في سبيلها. في هذه المرحلة من تاريخ المبدأ يأخذ في العادة بفقدان قوته الحية. غالباً ما نسمع عن معلمين من جميع العقائد يندبون الصعوبة التي يعانون في إبقاء الوعي الحي بالحقيقة في أذهان المؤمنين، وهي حقيقة لا يهتمون بها إلا في ظاهر القول وليس في قلوبهم، دون أن تتخلل وجدانهم وتكتسب سيطرة حقيقية على سلوكهم. لا يشتكي أحد من مثل هذه الصعوبة حين تكون العقيدة ما تزال تدافع عن وجودها. في تلك المرحلة يعلم حتى أضعف المقاتلين ويحس بما يقاتل من أجله ويعلم مدى اختلافه عن المبادئ الأخرى. وفي تلك المرحلة من وجود أية عقيدة يمكن أن يكون هناك عدد كبير من الناس الذين طبقوا مبادئها الأساسية

في جميع أشكال الفكر، والذين وزنوا ودرسوا هذه المبادئ من جميع دلالاتها الهامة، والذين أحسوا في شخصياتهم بالتأثير التام الذي يفترَض أن ينتجه الإيمان في العقول التي تشربت هذه العقيدة تماماً. لكن حين تصبح العقيدة وراثية، ويقبلها الناس بصورة سلبية وليس بصورة إيجابية، أي حين لا يعود العقل مدفوعاً كما كان في السابق إلى ممارسة قواه الحيوية بخصوص القضايا التي يطرحها الإيمان عليه، سيكون هناك ميل متزايد لنسيان كل المعتقد باستثناء الشكليات التي تعبر عنه، أو القبول به بصورة رتيبة وخاملة، وكأنما يحرر المرء نفسه (حين يأخذ عقيدته كأمر مسلَّم به) من أية حاجة تدعوه إلى جعْل هذه العقيدة أمراً حقيقياً في عقله، أو اختبارها من خلال التجربة الشخصية؛ إلى أن تصل إلى مرحلة لا تكاد توجد فيها صلة بالحياة الوجدانية للشخص. ثم إن هناك حالات، بلغ من كثرتها اليوم أنها تكاد تشكل الأغلبية، تظل العقيدة وكأنها خارج العقل، مثل قشرة متحجرة تحمي العقل من أي أمر آخر يمكن أن يكون فيه خير الإنسان وتزكيته. هذه القشرة تُظهِر قوتها من خلال عدم السماح لأي فكرة جديدة وحية بالنفاذ إلى داخل العقل، لكنها بحد ذاتها (أي القشرة) لا تفيد العقل أو القلب بأي شيء سواء أن تكون بالمرصاد لتبقيهما فارغين.

المبادئ المؤهلة بحد ذاتها لإحداث أعمق الآثار في النفس يمكن أن تعيش في العقل كمعتقدات ميتة، دون أن تصبح أبداً حقيقية في الخيال أو المشاعر أو الفهم. ونجد مثالاً على المدى الذي يمكن فيه أن يحدث ذلك في الكيفية التي يتمسك فيها المؤمنون بمبادئ المسيحية. أعني بالمسيحية في هذا المقام ما تعتبره جميع الكنائس والطوائف أنه هو المسيحية، أي الأحكام العامة والنواهي التي يشتمل عليها العهد الجديد. وهذه تعتبر مقدسة

ومقبولة كقوانين من قبل جميع الذين يقولون إنهم نصارى. ومع ذلك لا نجد مسيحياً من بين كل ألف مسيحي يسترشد في سلوكه الشخصي أو يمتحن هذا السلوك بالإشارة إليها. إن المعيار الذي يقيس به سلوكه فعلاً هو عادات أهل وطنه أو طبقته أو أعضاء كنيسته. بالتالي فإن لديه، من جانب، مجموعة من الأحكام العامة الأخلاقية التي يعتقد أنها أُعطِيت إليه من قبل مصدرٍ حكيم معصوم كقواعد ليحكم نفسه بها، ولديه من جانب آخر مجموعة من الأحكام والممارسات اليومية، والتي تتفق إلى حد ما مع بعض هذه الأحكام العامة، وتختلف في أحيان كثيرة مع أحكام أخرى، وتتعارض بصورة مباشرة مع بعض هذه الأحكام، وهي في مجملها تسوية بين العقيدة المسيحية ومصالح واهتمامات الحياة الدنيا. إنه يعطي تبجيله للمجموعة الأولى من هذه المعايير، ويعطي ولاءه الحقيقي للمجموعة الثانية. يؤمن جميع المسيحيين أن المباركين هم الفقراء والمساكين والمظلومين؛ وأن من الأسهل أن يلج الجمل في سَم الخِياط[1] قبل أن يدخل الغني في ملكوت السماء؛ وألا يَدينوا لئلا يدانوا[2]؛ وألا يحلفوا أبداً[3]؛ وأن يحب قريبه حبه لنفسه[4]؛ وأن من أراد أن يأخذ ثوبه فليترك له رداءه كذلك[5]؛

(1) يبدأ ميل بإعطاء إشارات إلى الفضائل التي جاءت في العهد الجديد. وهو يشير هنا إلى ما جاء في إنجيل متى 19– 24: «...إنه لأسهَل أن يدخل الجمل في ثقب إبرة من أن يدخل الغني ملكوت الله».

(2) الإشارة هنا إلى إنجيل متى 7–1: «لا تَدينوا لئلا تدانوا».

(3) إنجيل متى 5–34: «... لا تحلفوا أبداً..»

(4) إنجيل مرقس 12–31: «...وأن تحب قريبك كنفسك...»

(5) إنجيل متى 5–40: «ومن أراد محاكمتك ليأخذ ثوبك، فاترك له رداءك أيضاً».

وألا يهتموا بأمر الغد فإن الغد يهتم بنفسه[1]؛ وأنتم إذا أرادوا الملكوت فينبغي عليهم أن يبيعوا ما يملكون ويعطوا صدقة[2]. إنهم ليسوا من المنافقين حين يقولون إنهم يؤمنون بهذه الأشياء. إنهم يؤمنون بها فعلاً على النحو الذي يؤمن به الناس بالأمور التي يسمعون دائماً أنها أمور محمودة ولم يسمعوها أبداً وهي موضع نقاش. لكن إذا كان الإيمان هو الإيمان الحي الذي يتحقق بالعمل فإن إيمانهم بهذه المبادئ يقتصر على الحد الذي اعتادوا على العمل به لا أكثر. إن المبادئ، حين تؤخذ جملة وتفصيلاً، [لها نوعان من الاستخدامات المعروفة]: إما قذفها على الخصوم، أو تقديمها (عند الإمكان) كأسباب للأمور التي يعتقد الناس أنها أمور محمودة. لكن إذا ذكَّرتهم بأن الأحكام العامة تتطلب عدداً لا حصر له من الأمور التي لا يخطر على بالهم حتى مجرد التفكير في العمل بها، فإن كل ما تحصل عليه هو أنك ستوضع في فئة الأشخاص المكروهين الذين يدعون أنهم أفضل من الناس الآخرين. لا سيطرة للمبادئ على المؤمنين العاديين، ولا سلطان لها على عقولهم. يميل المؤمنون في العادة إلى احترام صوت هذه المبادئ، لكن لا يشعرون بإحساس يمتد من الكلمات إلى معانيها، على نحو يضطر العقل إلى استيعابها وإلى جعْل سلوك المؤمن منتظماً وفق القواعد. حين يتعلق الأمر بالسلوك فإن المؤمن ينظر إلى هذا أو ذاك ليقول له إلى أي مدى يذهب في سبيل طاعة المسيح.

نستطيع أن نكون على يقين من أن موقف المسيحيين الأوائل كان مختلفاً تماماً عن ذلك. ولو أنه كان على النحو الذي هو عليه الآن لما توسعت

(1) إنجيل متى 6-34: «لا تهتموا بأمر الغد، فإن الغد يهتم بأمر نفسه».
(2) إنجيل لوقا 12-33: «بيعوا ما تملكون وأعطوا صدقة...»

المسيحية قط من طائفة مغمورة من العبريين المكروهين إلى ديانة للإمبراطورية الرومانية. عندما كان أعداؤهم يقولون عنهم: «انظروا كيف يحب هؤلاء المسيحيون بعضهم بعضاً» (وهو قول لا نظن أنه سيصدر عن أي إنسان في الوقت الحاضر) فإنهم كانوا يقيناً يحسون بمعنى عقيدتهم على نحو أقوى بكثير مما فعلوا في أي وقت آخر منذ ذلك الحين. ولعل هذا هو السبب الرئيس في أن المسيحية لا تحقق الآن أي تقدم يذكر في توسيع نطاقها، ولا تزال حتى بعد مرور 18 قرناً مقصورة في معظمها على الأوروبيين وذرياتهم. حتى مع الأشخاص المتمسكين بالدين والذين ينظرون بجد تام لا هزل فيه نحو مبادئهم ويؤمنون بها بنية صادقة أكثر مما يفعل الناس بصورة عامة، فإن هذا العنصر الديني النشط نسبياً في عقولهم يأتي من كالفِن أو نوكس أو من إنسان يكون قريباً تماماً إلى شخصياتهم. إن أقوال المسيح تجلس ساكنة في عقولهم، ولا تنتج أي أثر يتجاوز ما يحدث بمجرد الإنصات إلى كلمات جميلة ناعمة لا تسبب القلق. لا شك أن هناك أسباباً كثيرة تفسر السبب في أن المبادئ التي تعتبر رمزاً لطائفة معينة تحتفظ بالكثير من حيويتها على نحو يفوق ما تحتفظ به المبادئ المشتركة بين جميع الطوائف المعروفة، والسبب في أن المعلمين يجِدُّون في إبقاء معنى الفئة الأولى من المبادئ حية، لكن من المؤكد أن أحد الأسباب وراء ذلك هو أن المبدأ الذي يكون خاصاً بطائفة بعينها يكون أكثر عرضة للتساؤل بشأنه ويتعين الدفاع عنه أكثر من المبادئ الأخرى ضد الخصوم المكشوفين. وحين لا يكون هناك عدو في الميدان يجب الاحتراس منه فإن المعلمين والمتعلمين ينامون ملء جفونهم.

ينطبق الشيء نفسه بصورة عامة على جميع المبادئ التقليدية، وليس فقط الأخلاقية والدينية منها، وإنما كذلك على المبادئ التي تختص بأمور

الحصافة ومعرفة تسيير شئون الحياة. جميع اللغات والآداب مليئة بالملاحظات العامة حول الحياة، أي طبيعتها وكيف نحياها، وهي ملاحظات يعلمها الجميع، ويكررها ويسمعها الجميع ويتفقون عليه، ويقبلونها على أنها أمور بديهية، لكنها ملاحظات لا يعلم معظم الناس معناها الحقيقي إلا حين تجعلها الخبرة (وهي في العادة خبرة مؤلمة) حقيقة واقعة بالنسبة إليهم. ويحدث في الغالب أن شخصاً يعاني من مصيبة أو خيبة أمل غير متوقعة، فيتذكر أحد الأمثال أو الحكم الشائعة التي كان يعرفها طيلة حياته، وكان يمكن أن تنقذه من المصيبة لو أنه كان يدرك معناها في قرارة نفسه كما يفعل الآن. هناك بالتأكيد أسباب لذلك غير غياب النقاش: فهناك حقائق كثيرة لا يكن إدراك معناها التام [بمعنى أن يحسها العقل إحساساً حقيقياً] إلا بعد أن تجعلها التجربة الشخصية أمراً مألوفاً. لكن حتى بالنسبة لهذه الحقائق، لو أن هذا الشخص اعتاد على سماع الجدل حول المعنى وهو يناقَش إيجاباً وسلباً من قبل أناس يفهمونه فعلاً، فإنه كان سيحصل على فهم أعمق بكثير لهذا المعنى، وكان ما فهمَه سيترك في نفسه أثراً أعمق بكثير. المَيْل القاتل لدى بني البشر، والمتمثل في توقفهم عن التفكير في أمر ما حين لا يعود موضع شك، هو السبب في نصف أخطائهم. وقد أجاد كاتب معاصر حين وصف بأنه «النوم العميق للرأي اليقيني».

لكن ربما يتساءل المرء: هل غياب الإجماع شرط ضروري للمعرفة الحقة؟ وهل من الصحيح أنه إذا كان أي جزء من الإنسانية يدرك الحقيقة فلا بد أن يبقى الجزء الباقي في ضلال؟ وهل تتوقف الفكرة عن كونها حقيقية وحية بمجرد أن تصبح مقبولة من الجماعة؟ ألا يمكن لأية قضية أن تكون مفهومة وداخلة في الشعور تماماً إلا إذا ظلت تحيط بها بعض ظلال

الشك؟ وإذا آمن الناس أجمعون بحقيقة معينة، فهل تزول هذه الحقيقة وتهلك في جوفهم؟ كان الناس يظنون دائماً أن أسمى هدف وأفضل نتيجة للذكاء المتطور هي توحيد البشرية بصورة متزايدة من حيث الإقرار بجميع الحقائق المهمة؛ فهل يدوم هذا الذكاء فقط طالما ظل هدفه غير متحقق؟ هل تهلك ثمار النصر بسبب التمام الكامل للنصر؟

أنا لا أقبل بأمر من هذا القبيل. مع تقدم البشرية، سيزداد باستمرار عدد المبادئ لا تعود تتعرض للنزاع أو التشكيك؛ ويكاد يكون من الممكن قياس الحياة الطيبة للبشرية بعدد وأهمية الحقائق التي وصلت إلى مرحلة عدم الاختلاف بشأنها. إن انتهاء الجدال القوي حول قضية بعد أخرى هو جانب ضروري من تكامل وتدعيم الرأي. والتكامل الذي من هذا القبيل مفيد في حالة الآراء الصحيحة مثلما أنه خطر وسام في حالة الآراء الفاسدة. لكن رغم أن هذا التراجع التدريجي في مساحة اختلاف الرأي ضروري بمعنيين في وقت واحد، بمعنى أنه أمر حتمي وأنه لازم تماماً، إلا أنه لا ينتج عن ذلك أن جميع عواقبه مفيدة. إن الحاجة إلى تفسير حقيقة معينة لخصومها أو للدفاع عنها ضدهم هي عون مهم في سبيل الاستيعاب الذكي والحي لهذه الحقيقة؛ وإن خسارة هذا العون ستكون عائقاً أمام إدراك الناس أجمعين للحقيقة[1]. صحيح أن خسارة هذا العون لا تبلغ من الكبر حداً يجعلها أكبر من منافع الاعتراف العام بالحقيقة، لكنها تظل مع ذلك عيباً لا يستهان به. وفي الحالات التي لا يعود فيها بالإمكان الاستفادة من هذه الميزة، فإنني أود أن أرى معلمي البشرية وهم يحاولون تقديم بديل عنها، بمعنى تقديم أداة تجعل صعوبات المسألة حية في أنفس السامعين كما لو

(1) وعندما يدرك الناس أجمعون هذه الحقيقة، لا يعود لها خصوم.

أنهم كانوا يستمعون إلى شخص يبذل ما في وسعه ليحضهم على اعتناق الموقف المضاد.

لكن بدلاً من البحث عن سبل للقيام بذلك، أضاع المعلمون الوسائل التعليمية التي كانت لديهم في السابق. إن المنهج الجدلي السقراطي[1]، الذي تبدى لنا بصورة رائعة في محاورات أفلاطون، كانت وسيلة من النوع الذي أنصح به. كان هذا المنهج أساساً عبارة عن نقاش سلبي للمسائل العظيمة في الفلسفة والحياة، يديرها شخص معين بمهارة فائقة لإقناع شخص آخر لا علم له إلا بالأمور العادية للرأي الشائع لدى الجماعة، وبالتالي لم يكن يفهم الموضوع على وجهه الصحيح ولم يقم بعد بإعطاء أي معنى محدد للمبادئ التي ينادي بها؛ وبالتالي فحين يصبح التلميذ مدركاً لجهله فإن من الممكن وضعه على السبيل المؤدية إلى الحصول على فهم مستقر، قائمٍ على استيعاب واضح لمعنى المبادئ وكذلك للأسس التي تقوم عليها تلك المبادئ. كانت النقاشات الرسمية في جامعات العصور الوسطى تسعى إلى هدف مماثل نوعاً ما. كان القصد منها هو ضمان أن يفهم الطالب رأيه الخاص والرأي المناقض له وأن يعزز أسس رأيه ويدحض أسس الرأي المناقض. (وبطبيعة الحال كان فهم الرأيين المتناقضين يسير جنباً إلى جنب.) هذه النقاشات كانت بالتأكيد تعاني من علة لا شفاء منها، وهي أن المقدمات التي كانت تستند عليها كانت مأخوذة من مصدر يتمتع بالسلطة وليس من العقل. ولم تكن تشبه من قريب أو بعيد (من حيث الانضباط القوي للعقل) المنهجَ الجدلي القوي الذي شكَّل عقول أصحاب سقراط. لكن العقل الحديث مدين إلى المنهجين معاً بمقدار يفوق كثيراً ما هو على

(1) أي البحث من خلال الحجة ثم تقديم حجة مضادة.

استعداد للإقرار به، كما أن المناهج التعليمية الحالية لا تشتمل بأية صورة من الصور على منهج يحل محلها. الشخص الذي يتلقى كل علمه من المعلمين أو الكتب، حتى وإن كان يقاوم الإغراء المستمر بالحشو السريع للكتب في جوفه، لا يشعر بالإلزام لسماع رأي الطرفين، وتكون النتيجة هي أنه سيكون من المستغرب تماماً، حتى بين المفكرين، أن يعرف الشخص وجهة نظر الطرفين؛ كما أن أضعف جزء فيما يقوله أي شخص دفاعاً عن رأيه هو الجواب الذي أعَدَّه ليقدمه لخصومه. من الشائع في هذا العصر التهوين من شأن المنطق السلبي، أي المنطق الذي يفيد في إبراز نقاط الضعف في النظرية أو الأخطاء في الممارسة، دون إثبات الحقائق الإيجابية. النقد السلبي الذي من هذا القبيل من شأنه بالتأكيد أن يكون نتيجة نهائية ضعيفة، لكن باعتباره سبيلاً للحصول على أية معرفة إيجابية أو فكرة جديرة بهذا الاسم، فإن له قيمة عظمى؛ وإلى أن يتلقى الناس التدريب المنهجي على النقد السلبي من جديد فلن يكوم هناك عدد كبير من المفكرين العظام، وسيكون هناك مستوى متدن من الفكر، في جميع فروع المعرفة والأبحاث، باستثناء الرياضيات والعلوم الطبيعية. أما بالنسبة لأي موضوع آخر، فإن آراء الشخص لا تستحق أن تسمى «معرفة» إلا بمقدار الشوط الذي قطعه في العملية العقلية التي كانت ستكون مطلوبة منه في القيام بمجادلة نشطة مع الخصوم، سواء قطع هذا الشوط بمبادرة ذاتية منه أو أن الآخرين فرضوه عليه. حين لا تكون هناك مجادلة فإن هناك حاجة ماسة إليها وسيكون من الصعب إيجادها بصورة اصطناعية؛ فتخيل مقدار السخف، بل وما هو أسوأ من السخف، حين يحرم الشخص نفسه من هذه الفرصة إذا جاءت إليه من تلقاء نفسها. إذا كان هناك أناس ينازعون في رأي مقبول للجماعة، أو على استعداد لمنازعته إذا لم يمنعهم القانون أو الضغط

الاجتماعي، دعونا نشكرهم على ذلك، وأن نفتح عقولنا لكي نستمع إليهم، وأن نفرح بأن هناك من يقوم عنا بالأمر الذي يتعين علينا (لولا هؤلاء الناس) أن نقوم به بأنفسنا، وبجهد جهيد. (أو بالأمر الذي يجدر بنا على العموم أن نقوم به إن كان لدينا أي احترام إما ليقين معتقداتنا أو حيويتها.)

لكن بالإضافة إلى ما تقدم هناك سبب قوي آخر يبين أن تنوع الآراء يمكن أن تكون له منفعة طيبة، وهو سبب يظل صحيحاً إلى أن تتقدم الإنسانية إلى مستوى فكري هي الآن بعيدة عنه بُعد السماء عن الأرض. نظرنا حتى الآن في إمكانيتين فقط: أن يكون الرأي الذي تقبله الجماعة فاسداً، وبالتالي يكون رأي آخر هو الصحيح؛ وأن يكون الرأي الذي تقبله الجماعة صحيحاً، لكن تضاربه مع الرأي المعاكس أساسي للحصول على فهم واضح وشعور عميق بالحقيقة. لكن هناك حالة أكثر شيوعاً من هاتين الحالتين، وهو حالة المبدأين المتضاربين اللذين يقتسمان الحقيقة بينهما، بدلاً من أن يكون أحدهما صحيحاً والآخر فاسداً، وتكون هناك حاجة إلى رأي الأقلية لتزويدنا ببقية الحقيقة، التي لا يشتمل رأي الجماعة إلا على جزء منها. وفيما يتعلق بالأمور التي هي بخلاف الحقائق التجريبية الواضحة فإن الآراء الشائعة تكون في الغالب صحيحة لكنها نادراً (أو أبداً) ما تكون كل الحقيقة. إنها جزء من الحقيقة: أحياناً يكون هذا الجزء كبيراً، وأحياناً يكون صغيراً، لكنه جزء مبالَغ فيه، ومشوه، ومنتزَع من حقائق أخرى ينبغي أن تصاحب هذه الآراء وتضع الحدود لها. من جانب آخر، فإن آراء الأقلية تكون عموماً بعضاً من الآراء التي تعرضت للقمع أو التجاهل، والتي حطمت القيود التي كانت تبقيها في مرتبة دنيا، وتسعى إما إلى المصالحة مع الحقيقة الموجودة في رأي الجماعة، أو إلى مواجهته كعدو واعتبار نفسها هي

الحقيقة الكاملة. والحالة الأخيرة كانت هي الحالة الأكثر تكراراً، لأن التحيز كان دائماً هو القاعدة التي يسير عليها العقل البشري، وكان الانفتاح وسعة الأفق هو الاستثناء. بالتالي نجد أنه حتى في أطوار الرأي تغيب شمس جزء من الحقيقة في العادة في الوقت الذي تبزغ فيه شمس جزء آخر. حتى التقدم، الذي يُفترَض أنه يضيف حقيقة إلى حقيقة، فإنه في العادة يُحِل فقط حقيقة جزئية غير كاملة محل أخرى، وأي تحسن ينتج عن ذلك إنما يأتي أساساً من كون الشطر الجديد من الحقيقة مطلوباً أكثر من غيره وأفضل لحاجات العصر من الجزء الذي حل محله. وحتى حين يكون الرأي السائد صحيحاً بالأساس، فإنه سيكون جزئياً إلى درجة أنه يجب اعتبار أي رأي [معارض] يشتمل على جزء من الحقيقة التي يستبعدها الرأي الآخر على أنه رأي قيم، بصرف النظر عن مقدار الخطأ والخلل الذي يدخل في نصيبه من الحقيقة. لن يشعر أي إنسان منطقي بالاستياء الشديد لأن الذين يفرضون علينا الانتباه إلى حقائق كنا سنتجاوز عنها لولاهم، يتجاوزون هم أنفسهم عن بعض الحقائق التي نراها. الذي يحدث هو أن الشخص المنطقي سيعتقد أنه طالما كانت الحقيقة الشائعة متحيزة لطرف، فإن من الأفضل (وليس مما يؤسف له) أن يكون للحقيقة غير الشائعة كذلك مدافعون متحيزون لطرف، لأن هؤلاء المتحيزين لطرف هم في العادة أكثر الناس حماسة، وأجدر من غيرهم في لفت أنظار الرافضين إلى شطر الحكمة الذي يزعمون أنه هو الحكمة الكاملة.

لننظر كيف كانت الأمور في القرن الثامن عشر. معظم الناس المتعلمين (وجميع الناس غير المتعلمين الذين اتبعوهم) كانوا في غاية الإعجاب بما يسمى 'الحضارة'، وبروائع الإنجازات الحديثة في العلم والأدب

والفلسفة. وقد بالغوا إلى حد كبير في الاختلافات بين أهل العصور الحديثة وأهل العصور القديمة إلى درجة أنهم كانوا يشعرون باعتزاز كبير بأن هذه الاختلافات كانت لصالحهم. فتخيل مقدار شعورهم بالصدمة (وهي صدمة نعتبرها موضع ترحيب) حين انفجرت بينهم تناقضات روسو[1] كالقنابل. حطمت آراء روسو الكتلة المكثفة من الرأي المتحيز لطرف، واضطرت عناصره إلى إعادة تشكيل نفسها في شكل أفضل مع إضافة المزيد من المكونات. لم يكن السبب في ذلك هو أن الآراء المقبولة من الجماعة بصفة عامة أبعد في مجملها عن الحقيقة من آراء روسو؛ بل العكس هو الصحيح، إذا كانت أقرب من آراء روسو إلى الحقيقة، وتشتمل على قدر من الحقيقة أكبر منها، وعلى قدر من الخطأ أقل منها بكثير. مع ذلك اشتمل مبدأ روسو على قدر لا يستهان به من الحقيقة التي كانت بالضبط غير موجودة في رأي الجماعة؛ ثم طفت هذه الحقائق على تيار الرأي وسارت معه، وهي الآن المخلفات التي بقيت بعد انتهاء الطوفان. ومنذ عهد روسو فإن الأفكار [التي كان ينادي بها]، مثل القيمة العالية للحياة البسيطة، والأثر المُقعِد والمفسد للقيود والفوضى والنفاق في المجتمع المصطنع، لم تغرب أبداً عن عقول الناس المثقفين؛ ومع الزمن ستكون لها آثارها التي تستحقها، رغم أن الحاجة تدعو في الوقت الحاضر إلى المناداة بها مثل أي وقت مضى، وأن يتم تأكيدها بالأفعال، لأن الكلمات في هذا الموضوع شارفت على استنزاف قوتها.

---

(1) جان جاك روسو (1712-1778)، فيلسوف سويسري فرنسي. في عام 1750 نشر كتاباً بعنوان **بحث في الفنون والعلوم**، قال فيه إن الإنسان طيب بطبيعته لكنه تعرض للفساد بفعل الحضارة والمجتمع. من أشهر كتبه **العقد الاجتماعي** (1762) و**إميل** (1762).

وهذا مثال آخر. من الحقائق البديهية المعروفة في السياسة أن الوضع السليم للحياة السياسية يتطلب أن يكون هناك حزب للنظام أو الاستقرار وحزب للتقدم أو الإصلاح، إلى أن يوسع أحدهما من قبضته العقلية على نحو يكفي لأن يصبح حزباً للنظام والتقدم بالقدر نفسه، وأن يعلم ما ينبغي حفظه وما ينبغي طرحه. كل طريقة من هاتين الطريقتين في التفكير تستمد نفعها من عيوب الطريقة الأخرى، لكنها تظل إلى حد كبير تتمتع بالعقل والحكمة بسبب معارضة الفكرة الأخرى. أو خذ مثلاً نقاط التضارب والتضاد التي نشهدها دائماً في الحياة العملية: بين الديمقراطية والأرستقراطية، وبين الملكية والمساواة، وبين التعاون والتنافس، وبين البذخ والتعفف، وبين النزعة الاجتماعية والنزعة الفردية، وبين الحرية والانضباط، وما إلى ذلك. إذا لم يتم التعبير بحرية متساوية عن الآراء المحبِّذة لكل طرف من هذه الثنائيات، وإذا لم تتم الدعوة لها والدفاع عنها بالقدر نفسه من الموهبة والقوة، فلن تكون هناك فرصة لأن يحصل كل طرف من طرفي التضاد على حقه؛ وسيكون من المؤكد أن ترجح كفة الميزان لصالح طرف وتهبط الكفة الأخرى للطرف الآخر. في مسائل الحياة ذات الأهمية العظمى، تعتبر الحقيقة إلى حد كبير نوعاً من التسوية واجتماع الأضداد، وهذا صحيح إلى درجة أن قلة من الناس فقط هي التي تتمتع بعقول واسعة وغير متحيزة على نحو يؤهلهم للقيام بالتعديل بصورة صحيحة ولو من بعيد، وبالتالي فإن التعديل يتم من خلال عملية شاقة من الصراع بين متحاربين يتقاتلون تحت رايات معادية. وفيما يتعلق بأية مسألة من المسائل العظيمة التي ذكرتها والتي ما تزال موضع أخذ ورد، إذا كان لأي من الرأيين المتعارضين أفضلية على الرأي الآخر من حيث التشجيع والتأييد (وليس مجرد احتمال وجوده)، فإن هذا الرأي هو الرأي الذي

تصادف أن يكون رأي الأقلية في عصر ومكان ما. هذا الرأي هو الذي يمثل في الوقت الحاضر المصالح المهمَلة، وجانب الرفاهية البشرية المعرضة لخطر الحصول على ما هو أقل من حصتها. أنا مدرك أن لا يوجد في بريطانيا الآن تعصب ضد اختلاف الآراء حول معظم هذه المواضيع. وإنما أذكرها هنا باعتبارها أمثلة متعددة لا جدال فيها على الحقيقة الشاملة التي تقول إنه في الحالة القائمة للعقل البشري، فإن الفرصة الوحيدة لتكافؤ جميع أطراف الحقيقة هي من خلال تنوع الآراء. وحتى حين يكون العالم مجمِعاً تقريباً على موضوع واحد وكان على حق في ذلك، فإن من الممكن أن يكون لدى الناس الذين يختلفون معه (إن كان هناك أحد منهم) موقف يستحق الاستماع إليه حين يقولونه دفاعاً عن رأيهم، وستخسر الحقيقة جزءاً منها إذا احتفظوا بصمتهم.

قد يكون هناك من يعترض بقوله: «لكن بعض المبادئ المقبولة لدى الجماعة، خصوصاً المبادئ التي لها علاقة بأعلى المواضيع وأهمها، هي أكثر من كونها أنصاف حقائق. على سبيل المثال تعتبر الأخلاق المسيحية هي الحقيقة التامة حول هذا الموضوع، وأي شخص يدرِّس أخلاقاً تختلف عن الأخلاق المسيحية يكون مخطئاً تماماً.»

تعتبر هذه المسألة من الناحية العملية أهم المسائل جميعاً، لذلك ليس هناك ما هو أفضل منها لاختبار القاعدة العامة. لكن قبل أن نقول ما ينطبق أو لا ينطبق على الأخلاق المسيحية، سيكون من المفيد أن نقرر ماذا تعني 'الأخلاق المسيحية'. إذا كانت تعني أخلاق العهد الجديد، فإنني سأشعر بالاستغراب إن كان بمقدور أي شخص يعرف الأخلاق المسيحية من خلال هذا الكتاب أن يفترض أنه تحدث عنها صراحة أو ضمناً على أنها

مبدأ كامل من الأخلاق. يشير الإنجيل دائماً إلى أخلاقيات كانت موجودة مسبقاً، ويقتصر في إرشاداته على المسائل التي يجب فيها تصحيح تلك الأخلاقيات المسبقة أو أن تحل محلها أخلاقيات أرحب وأرفع. كذلك فإن تلك الإرشادات مذكورة بصورة عامة تماماً، وفي الغالب لا يمكن على الأرجح تفسيرها حرفياً، لأن لها طابعاً إيحائياً شعرياً وصيغة بلاغية، وتفتقر إلى دقة التشريعات. ولم يكن من الممكن أبداً استخلاص مجموعة من المبادئ الأخلاقية من هذا الكتاب دون استكمالها من العهد القديم، أي من نظام بلغ مرحلة كافية من التطور، لكنه في كثير من الجوانب بدائي وغير متحضر، وكان موجهاً فقط إلى شعب بدائي غير متحضر. كذلك فإن القديس بولس، وهو عدو صريح لهذا النوع من النهج اليهودي في تفسير المبدأ الذي جاء به سيده وسدِّ ما به من ثغرات، يفترض أخلاقيات مسبقة [لكن مختلفة]، وهي أخلاقيات اليونان والرومان؛ وكانت نصائحه للمسيحيين إلى حد كبير نظاماً يقبل بتلك الأخلاق، حتى إلى الدرجة التي يبدو فيها أنه يقبل بالرق. وإن ما يطلَق عليه 'الأخلاق المسيحية' (وإن كان من الأفضل أن نطلق عليه تعبير 'الأخلاق الدينية') لم يكن من عمل المسيح أو الحواريين، بل هي من أصل زمني متأخر كثيراً. فقد تأسست بالتدريج من قبل الكنيسة الكاثوليكية خلال القرون الخمسة الأولى، ورغم أن أهل العصر الحديث والبروتستانت لا يقبلون بها بصورة تلقائية على أنها القول الفصل وصاحبة الأمر والنهي، إلا أن التعديلات التي أدخلوها عليها كانت أقل بكثير مما يمكن أن نتوقع. والواقع أنهم في غالب الأمر اكتفوا باستئصال الأجزاء التي أضيفت إليها في العصور الوسطى وأحلوا محلها إضافات جديدة تم اختيارها وفقاً لطبيعة وميول الطائفة التي وضعت الإضافات. وأنا آخر من ينكر أن الإنسانية مدينة بدَين عظيم لهذه الأخلاق

وإلى معلميها الأوائل؛ لكنني لا أتردد في القول إنها ناقصة ومتحيزة في كثير من الجوانب المهمة، وأن الشؤون الإنسانية ستكون في وضع أسوأ بكثير من وضعها الحالي لولا أن هناك أفكاراً ومشاعر من خارج هذه الأخلاق ساهمت بتشكيل الحياة والشخصية الأوروبية. إن ما يمسى بالأخلاق المسيحية تحمل جميع العلامات التي تدل على كونها رد فعل؛ فهي إلى حد كبير احتجاج ضد الوثنية.

إن هدفها الأسمى سلبي وليس إيجابياً؛ وخامل وليس فاعلاً، ويسعى نحو البراءة وليس نحو السمو الأخلاقي، ونحو اجتناب الشر وليس السعي القوي نحو الخير. وقد قيل في وصفها بحق إن عدد المحرمات التي تنهى عنها يزيد فوق الحد على الصالحات التي تأمر بها. وفي رعبها من المتع الحسية جعلت الزهد كالصنم المعبود، الذي راحت تخففه بعد ذلك ليصبح مجرد صنم لاتِّباع القواعد. وحين يصبح الأمل بالجنة والخوف من النار هو الدافع الرسمي والمناسب للحياة الفاضلة، فإن هذه الأخلاق تقع في موقع أدنى بكثير من أفضل ما جاء به الأقدمون، وتفعل ما في وسعها لتجعل الأخلاق الإنسانية أنانية في أساسها، من خلال الفصل بين شعور كل إنسان بالواجب وبين مصالح إخوته من بني البشر، إلا بمقدار ما يكون الاهتمام بمصالح أفراد الجماعة ناتجاً عن الترغيب الذي يعود عليه شخصياً بالنفع. إن هذه الأخلاق في أساسها مبدأ يقوم على الطاعة السلبية، وتدعو إلى طاعة جميع السلطات الحكومية القائمة؛ لكن ليس من خلال طاعتها بصورة نشطة حين تأمر بأمر يحرمه الدين، وإنما من خلال عدم مقاومة هذه السلطات، ناهيك عن التمرد والثورة عليها، فيما يخص أي مقدار من الضرر الذي يعود عليهم. وفي حين أنه في أخلاق أفضل الأمم الوثنية يحتل

الواجب نحو الدولة مقاماً عالياً لا يتناسب حتى مع حجمه ويتعدى على الحرية العادلة للفرد، إلا أنه ليس هناك إقرار أو حتى ذكر لهذا الجزء العظيم الخاص بالواجب في الأخلاق المسيحية الصرفة[1]. إن القرآن، وليس العهد الجديد، هو الذي يقول إن من عيَّن أي شخص في منصب وهو يجد في المسلمين من هو أصلح منه فإنه آثم في حق الله وحق الدولة[2]. وإذا كان هناك إدراك قليل لفكرة الالتزام نحو الجماعة في الأخلاق الحديثة فإنه مأخوذ من مصادر يونانية ورومانية، وليس من مصادر مسيحية، تماماً مثلما أننا نجد في أخلاقيات الحياة الخاصة أن كل ما له علاقة بالشهامة والكرم والشجاعة وسمو الأخلاق والكرامة الشخصية وحتى الإحساس بالفكاهة والمرح، إنما هو مأخوذ من الجزء الإنساني الصرف، وليس الجزء الديني، في تعليمنا، وما كان له أن ينشأ في ظل نظام أخلاقي تكون الطاعة فيه هي القيمة الوحيدة المعترف بها رسمياً.

---

(1) فكرة ميل هي أن الأخلاق المسيحية تفرض **إطاعة** الدولة، وليس **الخدمة** الإيجابية التي يقوم بها المرء من ذاته نحو الدولة.

(2) بطبيعة الحال هذا الكلام غير موجود في القرآن. ومن الممكن أن نعذر ميل على هذا الشاهد لأن معارف الغرب عن الإسلام في منتصف القرن التاسع عشر لم تكن كما هي عليه اليوم. من الواضح أن العبارة التي أوردها ميل تشير إلى حديث جاء على روايتين. روى الحاكم في صحيحه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من استعمل رجلاً من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه، فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين «. والرواية الثانية أن النبي ﷺ قال: «من ولي من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله.» رواه الحاكم.

إنني أبعد ما أكون، شأني في ذلك شأن أي إنسان آخر، عن إنكار أن هذه العيوب يمكن إزالتها من بعض أشكال الأخلاق المسيحية، أو إنكار أن كثيراً من المطالب اللازمة لإنشاء مبدأ أخلاقي تام (من المطالب التي لا تشتمل عليها الأخلاق المسيحية) يمكن التوفيق بينها وبين هذه الأخلاق. بل إنني أبعد حتى أكثر من ذلك عن اتخاذ موقف من هذا القبيل نحو مبادئ وتعاليم المسيح نفسه. إنني أرى أن من الواضح أن أقوال المسيح كانت تماماً كما أريدَ لها أن تكون؛ وأن من الممكن التوفيق بينها وبين أي شيء تتطلبه الأخلاق الشاملة؛ وأن كل ما هو ممتاز في الأخلاق يمكن وضعه ضمن نطاق هذه الأقوال دون إتلافها على نحو يفوق ما تعرضت له من قبل الذين حاولوا أن يستنبطوا منها أي نظام عملي للسلوك من أي نوع كان.

لكن ما قلناه يتفق تماماً مع فكرة أن أقوال المسيح لا تشتمل إلا على جزء من الحقيقة، ولم يكن يُقصَد منها أن تشتمل على أكثر من ذلك؛ وأن كثيراً من العناصر الأساسية في الأخلاق العالية لم يتم التطرق إليها في أقوال مؤسس المسيحية (أو لم تكن هناك نية بالتطرق إليها)، وأن هذه العناصر نُبِذت تماماً في نظام الأخلاق الذي أقامته الكنيسة المسيحية على أساس هذه الأقوال. لذلك أعتقد أننا نرتكب خطأً فادحاً في الإصرار على السعي للعثور في المبدأ المسيحي على القاعدة التامة للهداية، أي القاعدة التي أراد صاحبها أن يشتمل عليها هذا المبدأ ويفرضها على الناس لكنها واردة بصورة جزئية في ذلك المبدأ. وأعتقد كذلك أن هذه النظرية الضيقة تتحول الآن إلى شر كبير من الناحية العملية، حيث أنها تعمل على التهوين بصورة كبيرة من قيمة التدريب والتعليم الأخلاقي الذي يعمل الآن كثير من أهل الخير في النهاية على تعزيزه ونشره بين الناس. يحاول هؤلاء الناس تشكيل

العقول على أساس ديني حصري، واطِّراح المعايير غير الدينية التي كانت تعيش جنباً إلى جنب مع الأخلاق المسيحية وتكملها، حيث تتلقى منها بعض روح المسيحية وتعطيها بعضاً من روحها. أخشى ما أخشاه أن يؤدي ذلك إلى (أو أن نتيجته بالفعل هي) ظهور نوع من الشخصية يكون متدنياً وذليلاً وخانعاً، أي شخصية تسلم نفسها إلى ما تظن أنه الإرادة العليا، لكنها لا تستطيع التطاول إلى مفهوم الخير الأسمى أو تشعر به. أعتقد أنه حتى نستطيع تحقيق البعث الأخلاقي للبشرية فلا بد من أن تكون هناك أخلاقيات أخرى تختلف عن أية أخلاق يمكن استنباطها من مصادر مسيحية صرفة، وأن تعيش جنباً إلى جنب مع الأخلاق المسيحية؛ على اعتبار أن النظام المسيحي ليس استثناءً على القاعدة التي تقول إنه في سبيل الحقيقة لا بد من وجود تنوع في الآراء في ظل الحالة الناقصة للعقل البشري. ليس من الضروري أنه حين نبدأ بالاهتمام بالحقائق الأخلاقية التي لا تشتمل عليها المسيحية أن نتجاهل أية حقائق تشتمل عليها المسيحية بالفعل. في المواقع التي يحدث هذا النوع من التحيز أو الإهمال فإنه يكون شراً من أوله إلى آخره. مع ذلك فإنه شر لا نستطيع أن نرجو أن نتجنبه بالكامل، ويجب النظر إليه على أنه الثمن الذي يجب دفعه للحصول على الخير الذي لا حد له. حين يكون هناك من يدعي أن جزءاً من الحقيقة يشكل الحقيقة كلها، فلا بد من الاعتراض على ذلك وينبغي أن نعترض عليه. وإذا كان إحساس المعترض بالظلم من ذلك الادعاء يجعله بدوره ظالماً لغيره، يجب أن نعترض على هذا التحيز تماماً مثل اعتراض المعترض على المدعي. لكن لا بد من أن يتسع صدرنا لذلك. إذا أراد المسيحيون أن يعلموا الكفار أن يكونوا منصفين للمسيحية فإنه ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يكونوا منصفين للكافرين. إن معظم التعاليم الأخلاقية السامية والقيمة

هي من عمل أناس ليسوا فقط من الذين لم يعرفوا الدين المسيحي، وإنما كذلك من أناس عرفوا الدين المسيحي ورفضوه. وأي شخص لديه اطلاع عادي تماماً على تاريخ الأدب يعرف ذلك؛ وبالتالي فإن التهرب من هذه الحقيقة لا يمكن أن يؤدي أية منفعة إلى الحقيقة.

أنا لا أدعي أن الاستخدام المفتوح إلى أقصى حد لحرية التعبير عن جميع الآراء الممكنة من شأنه أن يضع حداً لشرور الطائفية الدينية أو الفلسفية. من المؤكد أن كل حقيقة يشعر أصحاب العقول المحدودة بالاقتناع التام بها سيتم تأكيدها وتعليمها وحتى العمل بموجبها بكثير من السبل كما لو أنه لا توجد حقيقة أخرى غيرها في العالم، أو على العموم كما لو أنه لا توجد حقيقة أخرى تستطيع تحديد أو تقييد الحقيقة الأولى. يغلب على جميع الآراء أن تصبح طائفية، وأنا أعترف بأن المناقشة الحرة تماماً ليست علاجاً لذلك. والواقع أن المناقشة تعمق من الطائفية وتزيدها سوءاً؛ والحقيقة التي ينبغي أن تكون موضع نظر تُرفَض بمنتهى العنف لمجرد أن من ينطق بها يعتبر من الخصوم. لكن هذا التصادم بين الآراء لن يكون له تأثير نافع على المتحيز المتحمس، وإنما على المراقب الذي يتحلى بقدر أكبر من الهدوء والحياد [وليس نصرة الذات]. إن الشر المستطير ليس هو النزاع العنيف بين أجزاء الحقيقة، وإن الكتمان الهادئ لنصف الحقيقة. حين يُكره الناس على الإنصات إلى الطرفين، فهناك أسباب تدعو للأمل؛ لكن حين لا يستمعون إلا لطرف واحد فإن الأخطاء تتصلب وتتحول إلى تحيزات، وتتوقف الحقيقة نفسها عن التصرف كحقيقة لأنها ستتضخم لتصبح من الأمور الكاذبة. من المزايا العقلية [الممتازة] ليس هناك ما هو أندر من القدرة على الحكم المنطقي بين طرفين في قضية معينة إذا لم يكن هناك إلا مدافع عن

طرف واحد [وكان المدافع عن الطرف الثاني غائباً. وحيث أن الناس الذين يتمتعون بهذه المقدرة هم من الندرة] فإنه ليس هناك أمل أمام الحقيقة إلا إذا كان هناك مدافعون يدافعون عن كل جانب منها، وعن كل رأي يشتمل على أي جزء منها، وكانوا قادرين على إسماع صوتهم للآخرين.

جادلت [في هذا الفصل] بأن هناك حاجة إلى حرية الرأي، وحرية التعبير عن الرأي، في سبيل الحياة الطيبة العقلية للبشرية (والتي تعتمد عليها جميع الأنواع الأخرى من الحياة الطيبة). سأكرر الآن باختصار أربعة أسباب متميزة لوجهة النظر المذكورة.

الأول هو أن الرأي الذي يُفرَض عليه الكتمان من الممكن تماماً أن يكون هو الرأي الصحيح. ومن ينكر ذلك فإنه يفترض أنه هو نفسه إنسان معصوم.

الثاني هو أنه حين يكون الرأي المكبوت فاسداً، فإن من الممكن (وكثيراً ما يحدث ذلك) أن يكون مشتملاً على جزء من الحقيقة؛ وحيث أن من النادر (أو من شبه المستحيل) أن يشتمل الرأي السائد أو المهيمن بخصوص أي موضوع على الحقيقة التامة [حول هذا الموضوع] فإنه لن يكون هناك أمل بظهور الجزء المتبقي من الحقيقة إلا من خلال اصطدام الآراء المتنازعة.

الثالث هو أنه حتى لو كان الرأي الذي تقبله الجماعة ليس صحيحاً فقط وإنما كان الحقيقة بتمامها [حول الموضوع الذي تدور عليه]، فإنه ما لم يتعرض للنزاع بمنتهى القوة والإخلاص فإن الذين يقبلونه سيفعلون ذلك [فقط] على نحو من التحيز والهوى، دون أي فهم يذكر لمعناه أو للأسس المنطقية التي يقوم عليها. كما أن معنى المبدأ نفسه (وهذا هو السبب الرابع)

سيكون مهدداً بالضياع أو الضعف، ومحروماً من أثره الحيوي من الشخصية والسلوك. وسيصبح مجرد حكم شكلي، ذي أثر ليس في فعل الخير وإنما فقط في إحداث الاضطراب والتعقيد في الأساس والحيلولة دون نمو أية قناعة حقيقية صادقة من القلب عن طريق العقل والتجربة الشخصية.

قبل أن نترك موضوع حرية الرأي، يجدر بي أن أتناول وجهة النظر القائلة إنه ينبغي السماح بحرية التعبير عن جميع الآراء شريطة أن يكون التعبير عنها معتدلاً وألا يتجاوز حدود النقاش المنصف. لكن من الذي يفترض فيه أن يرسم هذه الحدود المفترضة؟ هل نعتبر أنه تم تجاوز الحدود إذا شعر الذين هوجمت آراؤهم بالاستياء؟ [هذا أمر لا فائدة منه، لأن] التجربة تُظهر أنه سيكون هناك شعور بالاستياء في كل مرة يكون فيها الهجوم معبراً وقوياً، وأن كل خصم يدافع عن هذه الآراء بقوة ويجد الآخرون أن من الصعب التصدي له سيظهر في أعينهم (إذا أظهر أية مشاعر قوية بخصوص الموضوع) على أنه شخص تجاوز الحدود. من الممكن أن نطيل في مناقشة موضوع تثبيت الحدود، وهو موضوع مهم من الناحية العملية، لكنني [لن أزيد عليه بحد ذاته أكثر مما قلت، لأنه] يندمج مع اعتراض أساسي أقوى من [المطالبة بالاعتدال في الجدال].

مما لا شك فيه أن طريقة التعبير عن رأي معين، حتى لو كان هذا الرأي صحيحاً، يمكن أن تكون مثار اعتراض كبير وأن تكون بحق موضع انتقاد حاد. لكن الجانب الرئيسي في الاعتراضات التي من هذا القبيل [أي الاعتراضات على الأسلوب الذي يجري به الجدال] هو أنه يكون في العادة من المستحيل إدانة الطرف المسيء ما لم يكشف عن نيته الحقيقية بالصدفة. أخطر هذه الاعتراضات هي المجادلة بحجج فاسدة منطقياً، أو كبت

الحقائق والحجج، أو عرض عناصر القضية بطريقة غير سليمة، أو عرض الرأي المعارض بطريقة غير سليمة. لكن كل هذا يحدث باستمرار (وفي الغالب بصورة متطرفة) بمنتهى حسن النية من قبل أناس لا يعتبرون من الجاهلين أو من غير ذوي الكفاءة (وإن كانوا ربما غير جاهلين ومن ذوي الكفاءة في جوانب كثيرة أخرى)؛ بالتالي فإن من النادر أن تكون هناك أسباب معقولة لتوجيه اتهام صادق أخلاقياً بوجود افتراء وتشويه؛ والأندر من ذلك أن يكون هناك قانون قادر على التدخل لمنع هذا النوع من السلوك السيئ في الجدال. أما بالنسبة لما نعنيه عادة بتعبير النقاش 'غير المعتدل'، أي الإدانة والشجب واللغة الساخرة والإهانة الشخصية وما إلى ذلك، فإن من الممكن أن نشعر بتعاطف أكبر من حيث استنكار هذه الأسلحة الجدلية لو كانت هناك أصلاً دعوة إلى تحريمها بالتساوي على طرفي النزاع؛ لكن ما يرغب الناس فيه [من الناحية العملية] هو تقييد استخدامها ضد الرأي السائد فقط. ما يحدث هو أنها لا تستخدم فقط ضد الرأي غير السائد دون اعتراض الجمهور عليها، وإنما من المرجح أن تكون نتيجتها هي أن يُحمَد الشخص الذي يستخدمها على حماسته الصادقة وغيرته على الحق.

مع ذلك فإن الضرر الواقع بفعل هذه [الأسلحة الجدلية] هو أعظم ما يمكن حين تُستخدَم ضد العزَّل نسبياً؛ وأية ميزة غير عادلة يمكن لرأي معين أن يحصل عليها من خلال الدفاع عنه بهذه السبيل تذهب بكاملها تقريباً إلى الآراء المقبولة من الجماعة. أقوى إساءة من هذا القبيل يمكن أن يرتكبها شخص مجادل هي أن يَصِم أصحاب الرأي المخالف بأنهم أشرار لا أخلاق لهم. والذين يحملون بعض الآراء غير المقبولة من الجماعة معرضون بصورة خاصة لهذا النوع من التشهير والتحقير، لأن عددهم في

العادة يكون قليلاً وليس لهم تأثير، ولا يشعر غيرهم باهتمام كبير في أن يعامَلوا بالعدل والإحسان. لكن بحسب طبيعة الأمور لا يكون بمقدورهم استخدام هذا السلاح ضد الرأي السائد، لأنهم لن يكونوا بأمان في حالة استخدامه، كما أن هذا الاستخدام على أية حال لن تكون له فائدة تذكر بالنسبة إليهم، ولن يكون له أثر سوى أن يرتد سلباً على قضيتهم. بصورة عامة لن يكون من الممكن للآراء المخالفة لرأي الجماعة أن تلقى أذناً واعية إلا من خلال اللغة الحذرة التي تتسم بالاعتدال ومن خلال أقصى قدر من الابتعاد عن الإساءة غير اللازمة، وهذه سبيل لا يمكن لهم الابتعاد عنها ولو قيد أنملة دون أن يخسروا من مواقعهم؛ في حين أن الإساءة المنفلتة من عقالها والمستخدمة من جانب أهل الرأي السائد من شأنها بالفعل أن تردع الناس عن التعبير عن آراء مناهضة لرأي الجماعة وتحول دون الإنصات إلى من يتفوه بهذه الآراء. بالتالي فإن من المهم تماماً، في سبيل مصلحة الحقيقة والعدالة، أن يتم تقييد هذا النوع من استخدام اللغة المسيئة؛ على سبيل المثال، إذا كان علينا أن نختار بين أمرين، فإن الحاجة لتثبيط الهجمات المسيئة ضد غير المؤمنين تفوق كثيراً الحاجة إلى تثبيط الهجمات المسيئة ضد الدين. لكن من الواضح أنه ليس من شأن القانون والسلطة تقييد أي من النوعين. وإليكم ما ينبغي أن يكون عليه الرأي [أي ما يجدر بنا جميعاً أن نفعله]. يجدر بنا أن نستند في أحكامنا على ظروف كل حالة على حدة، وأن ندين أي شخص (بصرف النظر عن موقعه في الجدال) إذا كان أسلوبه في الدعوة يظهر افتقاراً إلى الإخلاص، أو يظهر الخبث أو التعصب أو عدم تقبل المشاعر. لكن لا يجدر بنا أن نستخلص هذه الرذائل بحسب الموقف الذي يتخذه الشخص [في الجدال]، حتى لو كان هذه الشخص يؤمن برأي مناقض لرأينا. وينبغي أن نحترم ونثني على كل شخص، بصرف النظر عن

الرأي الذي يحمله، إذا كان يتمتع بالهدوء في الرؤية، والصدق عند تقرير ما يقوله خصومه وتقرير طبيعة أفكارهم، وألا يبالغ في أي أمر على نحو مسيء إليهم وألا يكتم أي شيء يمكن أن يُعتقَد أنه لمصلحتهم. هذه هي الأخلاق الحقيقية للنقاش العام؛ ورغم أنها تخالَف باستمرار، إلا أنه يسعدني أن أظن أنه يوجد كثير من المجادلين الذين يراعون هذه الأخلاق إلى حد كبير، وأنه يوجد هناك حتى عدد أكبر من الذين يحاولون بصدق وإخلاص أن يتبعوا هذه الأخلاق.

3
الفردية - إحدى عناصر الحياة الطيبة

عرضتُ الأسباب التي تجعل من الضروري أن يكون الناس أحراراً في تشكيل الآراء والتعبير عنها في العلن، وعرضتُ العواقب الخبيثة التي تصيب الطبيعة الفكرية للإنسان (ومن خلالها تصيب الطبيعة الأخلاقية) ما لم تُمنح هذه الحرية أو يتم تأكيدها على الرغم من كونها ممنوعة. دعونا الآن نستكشف إن هذه الأسباب نفسها لا تستلزم أن يكون الناس أحراراً في العمل بموجب آرائهم، بمعنى أن ينفذوها في حياتهم دون إعاقة مادية أو أخلاقية من إخوانهم البشر، طالما كانوا يتصرفون على مسؤوليتهم الخاصة. هذا الشرط الأخير أمر لا بد منه بطبيعة الحال. لا يدعي أحد أن الأفعال ينبغي أن تكون حرة كالآراء. بل على العكس من ذلك، فحتى الآراء تفقد حصانتها حين تكون الظروف التي يتم فيها التعبير عن تلك الآراء من النوع الذي يجعل مجرد التعبير عنها دعوة فعلية إلى التعرض لنوع من الأذى. إن الرأي القائل إن تجار الذرة يتسببون في تجويع الفقراء، أو إن الملكية الخاصة هي نوع من السرقة، ينبغي أن يُترَك له المجال بحرية حين يقدَّم إلى العالم ضمن نص مطبوع؛ لكن سيكون من العدل توقيع العقوبة على شخص معين إذا نطق به من شفتيه أو حمله على لافتة أمام حشد

غاضب من الناس المتجمعين أمام مسكن أحد تجار الذرة. يجوز ضبط الأفعال التي تكون سبباً في إيذاء الآخرين (مهما كان نوعها)، وفي بعض الحالات المهمة يكون من الضروري ضبطها، إما من خلال الرأي المخالف أو (إذا دعت الضرورة) من خلال التدخل العملي للبشر. إن حرية الفرد يجب أن تكون محدودة [بهذا الشرط]: يجب ألا تُضر أفعاله بالآخرين. لكنه إذا امتنع عن التدخل في شؤون الآخرين في الأمور التي تخصهم، وأن تنسجم أفعاله مع ميوله وحكمه في الأمور التي تخصه، وينبغي أن تترك له الحرية للعمل بموجب آرائه على مسؤوليته الخاصة؛ وتعتبر الأسباب الداعية لذلك هي الأسباب نفسها التي تُبيِّن أن الآراء ينبغي أن تكون حرة [وهي على النحو التالي]: الإنسان ليس معصوماً؛ وأن الحقائق التي يأتي بها الإنسان هي في أحسن الأحوال أنصاف حقائق؛ وأن انتظام الرأي ليس من الأمور المرغوبة إلا إذا كان ناتجاً عن أقصى وأتم درجات المقارنة بين الآراء المتعارضة؛ وأن تنوع الآراء هو أمر طيب، وليس بالأمر السيئ، إلى أن تصبح البشرية أكثر قدرة بكثير مما هي عليه الآن على إدراك جميع جوانب الحقيقة. تنطبق هذه المبادئ على سبل الناس في أفعالهم بقدر ما تنطبق على آرائهم. وحيث أن من المفيد أثناء كون الجنس البشري غير كامل أن تكون هناك آراء مختلفة، ينبغي بالمثل أن تكون هناك تجارب مختلفة في العيش؛ وينبغي أن تحظى الأنواع المختلفة من الشخصيات بمجال حر طالما كانت لا تضر بالآخرين، وينبغي أن يتم اختبار قيمة الطرق المختلفة في الحياة بشكل عملي حين يظن أي شخص أن من المناسب تجربة هذه الطرق. باختصار، من المرغوب فيه أن يؤكد الطابع الفردي على نفسه في الأمور التي لا تهم الآخرين بالدرجة الأولى. حين يكون سلوك الشخص محكوماً ليس بفعل شخصيته وإنما بفعل تقاليد أو عادات الآخرين، فإن هذا علامة

على غياب أحد المكونات الرئيسية للسعادة الإنسانية (إلى جانب كونه المكون الرئيسي للتقدم الفردي والاجتماعي).

إن أعظم صعوبة يصادفها الإنسان في التمسك بهذا المبدأ لا تأتي من آراء الناس حول السبل المؤدية إلى غاية مقبولة، وإنما تأتي من عدم الاكتراث بالغاية المذكورة. لو كان الناس [بصورة عامة] يشعرون أن التطور الحر للنزعة الفردية هو من الأمور المهمة الأساسية للحياة الطيبة؛ وأنه أمر لا يأتي ببساطة عن طريق جميع ما نعنيه بالمصطلحات التي من قبيل الحضارة والدراسة والتعليم والثقافة، وإنما هو بحد ذاته جزء ضروري وشرط مسبق لجميع هذه الأشياء، فلن يكون هناك خطر في ألا تقدَّر الحرية حق قدرها، ولن تكون هناك صعوبة هائلة بخصوص تسوية الحدود بينها وبين السيطرة الاجتماعية. المشكلة هي أنه في نظر معظم الناس لا يتم الاعتراف بأية قيمة ذاتية للسلوك التلقائي الفردي، أو أنها تستحق أي احترام بحد ذاتها. يشعر معظم الناس بالرضا عن السبل التي هم عليها ([وهذا أمر طبيعي] لأنهم هم الذين يجعلون هذه السبل ما هي عليه)، ولا يستطيعون أن يفهموا السبب الذي لا يجعل هذه السبل مناسبة في أعين الجميع. أما بالنسبة للمصلحين الأخلاقيين والاجتماعيين [الذين هم بطبيعتهم غير راضين عن السبل البشرية كما هي عليه الآن] فإن معظم هؤلاء المصلحين لا ينظرون إلى التلقائية على أنها تشكل أي جزء من نظرتهم المثلى؛ بل إنهم ينظرون إليها باستياء، باعتبارها عائقاً متعباً وأحياناً متمرداً يقف في وجه القبول العام لما يعتقد هؤلاء المصلحون أنفسهم أنه هو خير البشرية. فلهيلهم فون هامبولت Wilhelm von Humboldt، العالم المشهور بعلمه وبكونه من رجال السياسة البارزين، بنى أحد أعماله على

الفكرة القائلة إن 'غاية الإنسان، أو الغاية التي فرضتها مبادئ العقل الأزلية أو الراسخة وليست بوحي من الرغبات الغامضة والعابرة، هي تطوير ملكاته على أقصى نحو وأكثره انسجاماً لتصل إلى كلٍّ تام ومتناسق'، والقائلة بالتالي إن 'الغاية التي يجب على كل إنسان أن يوجه إليها جهوده دون كلل أو ملل، والغاية التي يجب أن يضعها نصب أعينهم خصوصاً الذين يريدون التأثير على إخوانهم من بني البشر، وهذه الغاية هي النزعة الفردية في السلطة والتطور'، وأنه لتحقيق ذلك لا بد من شيئين، هما 'الحرية وتنوع المواقف'، وأنه من التقاء هذين الأمرين ينشأ 'العنفوان الفردي والتنوع العظيم'، اللذان يجتمعان معاً في 'الأصالة'[1]. لكن لم يفهم حتى ما يعنيه إلا عدد قليل من الناس خارج ألمانيا.

مع ذلك، رغم أن معظم الناس ليسوا معتادين على مبدأ مثل مبدأ فون هامبولت، ويشعرون بالاستغراب حين يجدون شخصاً يعطي هذه القيمة العظيمة للنزعة الفردية، إلا أن علينا أن ننظر إلى هذا الموضوع [أي الاختلاف بين وجهة نظر الأغلبية ووجهة نظر فون هامبولت] لا يمكن أن يكون إلا اختلافاً في الدرجة. ليس هناك من يرى أن الامتياز في السلوك هو في أن الناس ينبغي عليهم عدم القيام بأي شيء على الإطلاق سوى تقليد بعضهم بعضاً. ولن تجد من يؤكد لك أنه لا يجدر بالناس أن تحمل طريقتهم في الحياة وفي إدارة شؤون حياتهم أية بصمة على الإطلاق تدل على حكمهم الخاص أو على شخصيتهم الفردية. من جانب آخر، سيكون من الحمق أن [نعطي للفردية قيمة مطلقة إلى درجة] الزعم بأنه يجب على الناس أن

(1) البارون فون همبولت (بالألمانية): **نطاق وواجبات الحكومة**، ص 11-13 (المؤلف).

يعيشوا حياتهم وكأنه لا يوجد شيء معروف على الإطلاق في العالم قبل أن يأتوا إليه، وكأن التجربة المكتسبة لم تفعل شيئاً نحو البرهنة على أن إحدى طرق العيش أو السلوك هي أفضل من غيرها. ليس هناك من ينكر أنه ينبغي تعليم الناس وتدريبهم في سن الشباب بحيث يصبح بإمكانهم أن يعلموا ما تم اكتسابه من الخبرة البشرية وأن يستطيعوا الاستفادة منه. لكن حين يصل الإنسان إلى مرحلة النضج في ملَكاته، يصبح امتيازاً له (ويصبح بالتأكيد دوره المناسب) أن يستخدم ويفسر الخبرة بطريقته الخاصة. ويتوقف عليه أن يعثر على ذلك الجزء من التجربة المسجَّلة الذي يقبل التطبيق المناسب على ظروفه وشخصيته الخاصة. إن تقاليد وعادات الناس الآخرين تعطيه بعض الدليل حول ما تعلموا هم من تجربتهم، وهو دليل له وزنه، وبالتالي يستحق احترامه. لكن [هناك ثلاثة أسباب تدعو الشخص إلى عدم إعطائه القرار النهائي حول الكيفية التي ينبغي أن يعيش بها حياته]. الأول هو أن تجربة هؤلاء الناس يمكن أن تكون ضيقة دون الحد، أو ربما لم يعملوا على تقييمها على الوجه السليم. الثاني هو أن تفسيرهم لتجربتهم ربما يكون صحيحاً لكنه لا يناسب هذا الشخص. فالعادات تُخلق للظروف المعتادة والشخصية المعتادة؛ وربما تكون ظروف هذا الشخص أو عاداته من النوع غير المعتاد. الثالث هو أنه حتى حين تكون العادات جيدة بحد ذاتها ومناسبة له، [لا يجدر به] مع ذلك أن يعمل بموجب هذه العادات، من حيث كونها عادات، لأن هذا لا يعمل على تعليمه أو أن يغرس فيه أياً من الصفات التي تعتبر السمة المميزة للإنسان . إن الملكات الإنسانية التي من قبيل الإدراك والحكم والشعور والتمييز والنشاط العقلي، وحتى الميول الأخلاقية، لا يتم ممارستها إلا عند القيام بالخيارات. والذي يقوم بأمر معين لأنه هو الأمر المعتاد لا يقوم بأي خيار.

وكذلك لا يستفيد أي مراس في رؤية ما هو الأفضل أو في الرغبة في الحصول عليه. إن قوانا العقلية والأخلاقية، شأنها في ذلك شأن القوى العضلية، لا تتحسن إلا مع الاستخدام. إن الملكات الموجودة لديك لن تلعب دورها حين تقوم بعمل ما لمجرد أن الآخرين يقومون به، ويكون شأنك في ذلك شأن من يؤمن بشيء لمجرد أن الآخرين يؤمنون به. إذا كانت الأسباب التي تدعوك لقبول رأي معين ليست قاطعة من وجهة نظرك، فإن هذه الأسباب لن تصبح أقوى مما هي عليه حين تتبنى هذا الرأي، بل إن من المرجح لها أن تصبح أضعف من ذي قبل؛ وإذا كانت الأسباب التي تدعوك للتصرف على نحو معين لا تنسجم مع مشاعرك أنت وشخصيتك، فإن التصرف على هذا النحو يساهم في أن يجعل مشاعرك وشخصيتك خاملة وبطيئة بدلاً من أن تكون نشيطة وقوية. (في هذه النقطة الأخيرة، فإنني أستثني الحالات التي تتدخل فيها المشاعر الوجدانية الشخصية أو حقوق الآخرين.)

إن الشخص الذي يدَع العالم (أو الجزء الخاص به من العالم) يختار له خطة حياته لا يحتاج إلى أية ملكة سوى القدرة على التقليد (كما يفعل القرود). والذي يختار خطة حياته بنفسه يستخدم جميع ملكاته. إذ لا بد له أن يستخدم الملاحظة حتى يرى، والاستدلال المنطقي والحكم حتى يتنبأ بالأشياء، والنشاط حتى يجمع المواد اللازمة لاتخاذ القرار، والتمييز ليتوصل إلى قراره، وحين يتوصل إلى قراره فإنه يحتاج إلى الحزم وضبط النفس ليَثبُت على قراره الذي توصل إليه ببطء ودراية. وإن المقدار اللازم الذي يتطلبه ويستخدمه من هذه الملكات يعتمد بصورة مباشرة على المقدار الذي يتحدد من سلوكه وفقاً لحكمه ومشاعره الخاصة. من الممكن أن يكون قد استرشد للسير في مسار جيد معين، مبتعداً بذلك عن سبيل

الخطر، دون أيٍّ من هذه الأمور. لكن ماذا ستكون [في هذه الحالة] قيمته النسبية كإنسان؟ إن الأمور التي لها قيمة فعلية ليست فقط ما يقوم به الناس من أفعال، وإنما كذلك طبيعة الشخص الذي يقوم بهذه الأفعال. من بين أعمال الإنسان التي تستخدَم فيها الحياة البشرية على النحو السليم في السعي نحو الكمال والجمال، من المؤكد أنه ليس هناك ما هو أهم من الإنسان نفسه. لنفترض أنه كان من الممكن أن تُبنى المساكن، وتُزرع الذرة، وتحارَب المعارك، وتحاكَم القضايا، بل وتشيَّد الكنائس وتُتلى الصلوات، من قبل آلات (على شكل إنسان)، فستكون هماك خسارة لا يستهان بها أن نقبل الآلات عوضاً عن الرجال والنساء، وحتى عوضاً عن الرجال والنساء الذين يسكنون في الوقت الحاضر الأجزاء المتحضرة من العالم، والذين يعتبرون عينة سيئة عما تستطيع الطبيعة أن تنتجه (وستنتجه بالفعل). إن الطبيعة الإنسانية ليست آلة تبنى وفقاً لمخطط معين، مصممة للقيام بالضبط بما صممت له؛ بل إنها شجرة تحتاج إلى النمو وتطوير نفسها من جميع الجوانب، وفقاً لميل القوى الداخلية التي تشكل الكائن الحي.

من الممكن على الأرجح أن نقبل بأن من الأمور المحبَّذة أن يمارس الناس فهمهم، وأن نقبل بأن الاتباع الذكي للعادة أو الابتعاد الذكي أحياناً عن العادة أفضل من الاتباع الأعمى والآلي للعادة. نقبل إلى حد معين أن فهمنا ينبغي أن يكون خاصاً بنا. لكن لا يوجد القدر نفسه من الاستعداد للاعتراف بأن رغباتنا ودوافعنا ينبغي بالمثل أن تكون خاصة بنا، أو أن نعترف بأن امتلاكنا لدوافع خاصة بنا ليس إلا خطراً علينا وفخاً نوقع أنفسنا فيه، إلا إذا كانت هذه الرغبات والدوافع ضعيفة تماماً. مع ذلك فإن الرغبات والدوافع تشكل جزءاً من الإنسان الكامل بقدر الجزء الذي تشكله المعتقدات والضوابط. لا تكون الدوافع القوية خطرة إلا حين لا

تكون متوازنة على النحو السليم، أي حين تتطور مجموعة من الأهداف والميول لتصل إلى مرحلة القوة، في حين أن الأهداف والميول الأخرى، والتي ينبغي أن تكون موجودة معها، تظل ضعيفة وخاملة. يسلك الناس سلوكاً خاطئاً ليس لأن رغباتهم قوية وإنما لأن ضمائرهم ضعيفة. وليست هناك صلة طبيعية بين الدوافع القوية والضمير الضعيف. فالصلة الطبيعية هي على الجانب الآخر[1]. حين نقول إن دوافع ومشاعر شخص معين أقوى وأكثر تنوعاً من دوافع ومشاعر شخص آخر، فإن هذا لا يعدو قولنا أنه يمتلك بداخله قدراً أكبر من المادة الخام للطبيعة البشرية، وبالتالي ربما يكون قادراً على المزيد من الشر، ولكنه يكون بالتأكيد قادراً على المزيد من الخير. ليست الدوافع القوية إلا اسماً آخر للطاقة. يمكن للطاقة أن تتحول إلى استخدامات سيئة، لكن يمكن للطبيعة النشطة القوية أن تأتي دائماً بقدر من الخير يفوق ما يأتي من الطبيعة البطيئة والسلبية.

الأشخاص الذين يتمتعون بأقصى قدر من الشعور هم دائماً أولئك الأشخاص الذين لديهم مشاعر تم تهذيبها [من خلال التعليم والخبرة والفكر] يستطيعون كذلك أن يصبحوا هم الأقوى. وإن القدرات القوية التي تجعل الدوافع الشخصية حية وقوية هي كذلك المصدر الذي يخرج منه معظم الحب القوي للفضيلة والقدر الأقصى من ضبط النفس. يقوم المجتمع بواجبه ويحمي مصالحه من خلال تطوير هذه القدرات، وليس من خلال رفض المادة التي يُصنع منها الأبطال لأنه لا يعلم كيف يصنعهم. والشخص الذي تكون رغباته ودوافعه صادرة من تلقاء نفسه (بمعنى أن يعبر عن

(1) لعل ما يعنيه ميل من الجملتين الأخيرتين هو أن الدوافع القوية يغلب عليها أن تنتج ليس ضمائر ضعيفة وإنما ضمائر قوية.

طبيعته الخاصة على النحو الذي تطورت وتعدلت فيه بفعل ثقافته الخاصة)، هذا الشخص يقال عنه إنه صاحب شخصية. والشخص الذي لا تكون رغباته ودوافعه صادرة من تلقاء نفسه ليس صاحب شخصية، مثلما أن الآلة البخارية ليست لها شخصية. وإذا لم تكن الدوافع من تلقاء نفسه فقط وإنما كانت كذلك قوية، وإذا كانت تحت سيطرة إرادة قوية، فإنه يتمتع بشخصية قوية نشطة. وإذا كنت تظن أنه لا ينبغي تشجيع الجانب الفردي للرغبات والدوافع على الكشف عن نفسه، فلا بد أن تؤمن بأن المجتمع ليس بحاجة إلى طبائع قوية، وأنه ليس في حال أفضل لأنه يشتمل على كثير من الناس من الذين لهم الكثير من الشخصية، وأن المستوى المتوسط من الطاقة العالية ليس من الأمور المرغوبة.

في بعض المراحل المبكرة من المجتمع، كانت تلك القوى [ذات المستوى العالي من الطاقة الفردية] متقدمة بدرجات كبيرة على قوة المجتمع في ذلك الحين بحيث لم يكن في مقدور قوة المجتمع ضبطها والسيطرة عليها. وكانت هناك مرحلة اتسمت بالإفراط في الجانب التلقائي والفردي، وكانت القوى الاجتماعية في صراع قوي معها. كانت الصعوبة في ذلك الحين هي حمْل الناس من ذوي الأجسام أو العقول القوية على إطاعة أية قواعد تتطلب منهم السيطرة على دوافعهم. وللتغلب على هذه الصعوبة، كان القانون والنظام يتصرفان مثل البابوات في صراعهم ضد الأباطرة، بمعنى أنهم كانوا يفرضون سلطتهم على الإنسان بكامله، بدعوى أنهم إنما يسيطرون على جميع حياته في سبيل السيطرة على شخصيته، هذه الشخصية التي لم يعثر المجتمع على سبيل لتقييدها. لكن المجتمع الآن له اليد العليا على الجانب الفردي؛ والخطر الذي يتهدد الطبيعة البشرية ليس هو الإفراط

في الدوافع والميول الشخصية وإنما كونها قليلة دون الحد. تغيرت الأمور بصورة هائلة منذ العصر الذي كانت فيه عواطف الأقوياء (بفضل مرتبتهم أو موقعهم، أو بفضل صفاتهم الشخصية) في حالة من التمرد المعتاد ضد القوانين والأنظمة، والذين كان لا بد من السيطرة عليهم تماماً حتى يستطيع الناس الواقعون تحت سطوتهم الإحساس بقليل من الأمن. أما في عصرنا الحالي فإن كل شخص، من أعلى الطبقات الاجتماعية إلى أدناها، يعيش كما لو أنه تحت أنظار رقابة معادية ومرهوبة الجانب. إن الفرد أو العائلة، ليس فقط فيما يخص الآخرين وإنما فيما يخص أنفسهم فقط، لا يسألون أنفسهم: ماذا أُفَضل؟ أو ما الذي يناسب شخصيتي ووضعي؟ أو ما الذي من شأنه أن يجعل أفضل وأرفع ما بداخلي يحصل على فرصة مناسبة ويمكنه من النمو والازدهار؟ وإنما يسألون أنفسهم: ما هو المناسب لوضعي؟ ما الذي يفعله عادة الناس الذين هم في وضعي ومستواي الاقتصادي؟ لكن ما هو أسوأ حتى من ذلك سؤال الشخص عما يقوم به في العادة الناس الذين يتمتعون بمركز أعلى وظروف أفضل منه. لا أعني أنهم يختارون ما هو معتاد ويفضلونه على ما يناسب ميولهم. إذ لا يخطر على بالهم أن يكون لديهم أي ميل باستثناء القيام بما هو معتاد. بالتالي فإن العقل نفسه خاضع للنير. وحتى فيما يقوم به الناس للمتعة، فإن أول ما يفكرون به هو الانتظام وفق القاعدة؛ إنهم يحبون مثل الجماعة[1]؛ ولا يمارسون خياراتهم إلا من بين الأشياء التي تفعلها الجماعة؛ وهم يبتعدون عن الذوق الغريب

(1) بمعنى أنهم يفعلون ذلك وكأنهم يسيرون مع الجماعة وضمن الجماعة ويفعلون ما تفعل الجماعة بصورة عامة. وهذه النظرة تجد أقصى تجسيد لها في المثل العربي العامي «الموت مع الجماعة رحمة».

والشاذ في السلوك بقدر ابتعادهم عن الجرائم. وفي نهاية الأمر، فإنهم من خلال عدم اتباعهم لطبيعتهم الخاصة يتحولون إلى أشخاص ليست لهم طبيعة يتبعونها، وتذوي قدراتهم الإنسانية وتصبح فقيرة تماماً، ويصبحون غير قادرين على أية رغبات قوية أو متع طبيعية، ولا تكون لهم في العادة أراء أو مشاعر نابعة منهم وتخصهم بصورة تامة. فهل هذا هو الوضع الذي نبتغيه للطبيعة البشرية؟

إنه كذلك في نظرية كالفِن[1]. حسب هذه النظرية، فإن أعظم خطيئة للإنسان هي الإرادة. تشتمل الطاعة على كل الخير الذي يقع ضمن مقدور البشرية. ليس للإنسان خيار؛ لا بد أن تفعل هذا ولا شيء غيره؛ 'ما ليس بواجب فهو خطيئة'. الطبيعة البشرية فاسدة تماماً، لذلك ليس هناك خلاص لأي شخص إلا بعد أن تُقتَل الطبيعة البشرية بداخله. بالنسبة للشخص الذي يحمل هذه النظرية عن الحياة، ليس هناك حرج عليه في القضاء على أية ملَكة من ملَكات الإنسان أو قدراته أو إمكانياته. القدرة الوحيدة التي يحتاجها الإنسان هي القدرة على تسليم نفسه إلى إرادة الله؛ وإذا استخدم أياً من ملكاته لأي غرض سوى إطاعة هذه الإرادة المفترَضة على نحو أكثر كفاءة، فإن من الأفضل له أن يكون بدون الملَكات. هذه هي نظرية كالفِن، وهي نظرية يؤمن بها بصورة مخففة كثير من الناس الذين لا يعتبرون أنفسهم من أتباع كالفِن. تتألف هذه الصورة المخففة من الإيمان بتفسير أقل تشدداً لما يعتقدون أنه إرادة الله. ومن رأيهم أن إرادة الله تقضي بأنه ينبغي

(1) جون كالفِن (1509–1564) ولد في فرنسا، ثم اضطر إلى الرحيل إلى جنيف في سويسرا. وهو أحد مؤسسي المذهب البروتستانتي. لكنه اختلف مع مارتن لوثر. ويعتبر من أهم اللاهوتيين المسيحيين في الغرب.

على الإنسان أن يشبع بعض ميوله؛ وهذا الإشباع بطبيعة الحال لا يكون على النحو الذي يفضلونه أنفسهم، وإنما من خلال الطاعة، أي من خلال سبيل تضعها لهم السلطة، وبالتالي فلا مفر من أن تكون هذه السبيل واحدة للجميع[1].

يوجد في الوقت الحاضر ميل قوي، على نحو ماكر من هذا القبيل، لتبَنِّي هذه النظرية الضيقة في الحياة وتبّنِّي طبيعة الشخصية الإنسانية التي تتسم بالتشدد (إلى حد الألم) وضيق الأفق والتزمت، وهي الطبيعة التي تفضلها هذه النظرية. لا شك أن كثيراً من الناس يعتقدون بصدق أن البشر الذين يتم حشرهم وتقزيمهم على هذا النحو هم كما أراد لهم خالقهم أن يكونوا؛ تماماً مثلما كان كثير من الناس يظنون أن الأشجار حين تُقتطَع أغصانها الدنيا أو تُقلَّم على شكل حيوانات تصبح أجمل بكثير من حالتها الطبيعية. لكن إذا كان أي جزء من الدين يجعلنا نعتقد أن الإنسان خلق على يد كائن أعلى من صفاته الخير، فإن من الأَولى بما ينسجم مع هذا الدين أن هذا الكائن الأسمى أعطى البشر جميع ملَكاتهم في سبيل تطويرها وتفتحها، وليس استئصالها ومحوها من الوجود، وأنه يرضى عن عباده حين يحققون كل تقدم نحو المثال الذي هم قادرون عليه، وحين يحققون كل زيادة في مقدرتهم على الفهم والتصرف والتمتع. وفقاً للمفهوم الكالفيني للإنسانية، فإن طبيعتنا مُنِحت إلينا لا لشيء إلا ليتم القضاء عليها تماماً. لكن هناك معيار للامتياز الإنساني يختلف عن ذلك. أحد العناصر التي تشكل القيمة الإنسانية هو 'الثقة الكبيرة في الذات لدى الإنسان الوثني'، إلى جانب

(1) لاحظ أن النقطة الأساسية في الصورة 'المخففة' من مذهب كالفِن هي أنه يظل مع ذلك لا يسمح بظهور النزعة الفردية في الشخصية.

'إنكار الذات لدى الإنسان المسيحي'[1]. وهناك المثال اليوناني عن التطوير الذاتي، الذي يندمج معه المثال الأفلاطوني المسيحي عن السيطرة على الذات لكنه لا يقوم مقامه. ربما يكون من الأفضل للشخص أن يكون على صورة جون نوكس[2] بدلاً من أن يكون على صورة ألقيبياديس[3]. لكن الأفضل حتى من ذلك أن يكون على صورة بيركليز[4]. ولو كان لدينا اليوم شخص مثل بيركليز لكانت شخصيته تشتمل على كل خير في شخصية جون نوكس.

إن السبيل إلى جعْل البشر يصبحون أناساً من أهل الخير والجمال نستمتع بدراستهم والتفكير في شؤونهم لا تكون من خلال تذويب شخصياتهم وكل ما هو فردي فيهم لينتظموا في [سلوكيات وأنماط تفكير

---

(1) ستيرلِنج: **مقالات** (هامش المؤلف). [ملاحظة: هذه العبارات مأخوذة من الصفحة 190، الجزء الأول من مقالات جون ستيرلِنج، بعنوان **مقالات وحكايات**، المنشور في لندن في عام 1848. (المترجم)]

(2) جون نوكس (1514–1572) هو رجل دين اسكتلندي، وزعيم حركة الإصلاح الديني في اسكتلندا. وقد أسس طائفة المشيخيين Presbyterianism في اسكتلندا، وهو في آرائه الدينية من أتباع كالفِن.

(3) ألقيبياديس (حوالي 450–404 قبل الميلاد). سياسي وخطيب وقائد عسكري يوناني. يقال إنه كان كثير التقلب في انتماءاته السياسية، وكان ذا طموحات عسكرية كبيرة.

(4) بيركليز (حوالي 495–429 قبل الميلاد). كان سياسياً وخطيباً وقائداً عسكرياً أثناء العصر الذهبي لأثينا. تولى قيادة أثينا (خلال الفترة من461 إلى 429 قبل الميلاد)، وهي فترة يطلق عليها أحياناً عصر بيركليز. وقد كان بعض أصحابه من الفلاسفة، منهم بروتاجوراس وزينون الأيلي وأناكساجوراس. وفي عام 472 قبل الميلاد ساهم في تقديم أربع مسرحيات للكاتب المسرحي العظيم إسخيلوس.

معينة]، وإنما من خلال تنمية الجانب الفردي وتمكينه من النمو، ضمن الحدود التي تفرضها حقوق الآخرين ومصالحهم. ومثلما أن الأفعال هي صورة عن شخصية من يقومون بها، فكذلك هي السبيل لجعْل الحياة الإنسانية ثرية ومتنوعة وحية نشطة، تعطي غذاءً وفيراً للأفكار العالية وترفع المشاعر، وتعزز الصلة التي تربط كل فرد بالجنس البشري، بأن تجعل هذا الجنس البشري أفضل بما لا يقاس على نحو يصبح من الجدير الانتماء إليه. كلما زاد الشخص في تطوير جانبه الفردي، ازدادت قيمته لنفسه، وبالتالي ازدادت قدرته على أن يكون ذا قيمة للآخرين. هنا نجد قدراً أعظم من اكتمال الحياة حول وجود هذا الفرد. وحين تكون الحياة أكثر اكتمالاً في الأفراد فإنها تصبح أكثر اكتمالاً في الجماعات التي تتألف منهم. لا بد أن يكون هناك ضغط [على الكتلة الجماعية] بقدر ما هو ضروري للحيلولة دون أن تتعدى الفئات الأقوى في الطبيعة البشرية على حقوق الآخرين، لكن هناك تعويض وفير عن ذلك حتى من وجهة نظر التطور الإنساني. إن سبيل التطوير التي يفقدها الفرد من خلال منعه من إشباع ميوله على حساب الآخرين إنما يتم الحصول عليها بالدرجة الأولى على حساب تطوير الأشخاص الآخرين[1]. وحتى بالنسبة للفرد نفسه [لا توجد خسارة صافية، لأن] ما تم كبته بداخله لصالح الآخرين يتم موازنته من خلال التطور الأفضل للجزء الاجتماعي لطبيعته، وهو أمر يصبح ممكناً بفضل القيد الذي يوضع على الجانب الأناني. حين يقيَّد الفرد بقواعد متينة من العدالة لصالح الآخرين فإن هذا يطور المشاعر والطاقات التي تهدف إلى خير الآخرين. لكن حين

(1) وبالتالي فإن التقليل من تطوره على هذا النحو من شأنه أن ينتج مكسباً عاماً في التطور الإنساني.

يقيَّد الفرد في الأمور التي لا تؤثر على جانب الخير فيه (وهذا التقييد لا يعدو شعوره بالانزعاج) فإن من شأن ذلك عدم تطوير أي شيء ذي قيمة باستثناء قوة الشخصية التي يمكن أن تتطور من خلال مقاومة القيد. فإذا كان القيد مقبولاً، فإنه يبلد ويضعف طبيعته بأكملها. حتى تتمتع طبيعة كل شخص بأية فرصة متساوية، من الضروري أن يسمح لكل شخص بأن يحيا حياة مختلفة. وإن الجدارة التي تتسم بها الفترات التاريخية السابقة من وجهة نظر الأجيال التالية هي علامة على المدى الواسع الذي سمحت به [للفرد بالحصول على فرصة متساوية]. حتى حكم الطغيان لا ينتج أسوأ آثاره طالما كان الجانب الفردي موجوداً في ظله؛ وكل ما يسحق الجانب الفردي يعتبر بحد ذاته طغياناً، بصرف النظر عن الاسم الذي يُطلَق عليه وعما إذا كان يدعي أنه ينفذ إرادة الله أو أوامر البشر.

بعد أن قلتُ إن النزعة الفردية هي نفسها التطوير، وأن تعزيز وتنمية النزعة الفردية هو الأمر الوحيد الذي يستطيع أن ينتج (وينتج بالفعل) بشراً متطورين بصورة جيدة، سأقوم الآن باختتام الحجة. هل هناك المزيد مما يمكن أن يقال عن أي وضع من الشؤون الإنسانية أفضل من القول إنه يقرب البشر أنفسهم إلى أفضل ما يستطيعون عمله؟ وماذا يمكن أن يكون أسوأ من القول بخصوص أي تعطيل للخير سوى أنه يحول دون ذلك؟ لكن مما لا شك فيه أن هذه الاعتبارات لن تكون كافية لإقناع أولئك الذين هم أكثر الناس حاجة للإقناع. بالتالي أحتاج كذلك إلى أن أقيم الدليل على أن هذه الكائنات البشرية المتطورة ذات نفع معين للكائنات غير المتطورة، أي أن أوضح، إلى أولئك الذين لا يريدون الحرية ولا يسعون للاستفادة منها [إن استطاعوا]، أنهم ربما سيُجزَون خيراً بصورة معينة يقدرون على

فهمها مقابل حرية السماح للأشخاص الآخرين بالاستفادة من تلك الحرية.

إذن سأقترح في المقام الأول أن أولئك الذين لا يريدون الحرية ربما يكون من الممكن لهم أن يتعلموا شيئاً من ممارسة الحرية من قبل أولئك الذين يريدونها. لن ينكر أحد أن الأصالة هي عنصر قيم في الشؤون الإنسانية. هناك دائماً حاجة إلى أن يكتشف الناس حقائق جديدة ويوضحوا للآخرين [طبيعة الوضع] حين لا تعود إحدى الحقائق السابقة صحيحة. ليس هذا فحسب، وإنما تدعو الحاجة كذلك إلى أشخاص للبدء في ممارسات جديدة وليكونوا قدوة لغيرهم في السلوك المستنير أكثر من ذي قبل، وفي الذوق الأفضل والإحساس الأفضل في حياة البشر. وإن من ينكر ذلك سيتعين عليه أن يظن أن العالم وصل الكمال فعلاً في جميع سبله وممارساته. أنا أعترف بأنه ليس في مقدور كل شخص تأمين هذه المنفعة؛ ليس هناك عدد كبير من الناس الذين يرجح أن تكون تجاربهم في الحياة، لو اتبعها الآخرون، إلى أي تحسين في الممارسات المتبعة (فهم يشكلون جزءاً صغيراً من مجموع الإنسانية). لكن هذا الجزء الصغير هو ملح الأرض؛ فبدون هؤلاء الناس ستصبح الحياة الإنسانية بركة راكدة. إنهم ليسوا فقط الأشخاص الذين يُدخِلون أموراً طيبة لم تكن موجودة من قبل؛ بل إنهم هم بالذات الذين يحافظون على وجود الأشياء الطيبة الموجودة بالأصل. إذا لم يكن هناك شيء جديد لنعمله، فهل سيتوقف العقل البشري عن كونه ضرورياً؟ هل يكون هذا سبباً في أن ينسى الذين يفعلون الأشياء القديمة السببَ في عملها، وأن يفعلوها كالأنعام وليس كالبشر؟ هناك ميل عظيم فوق الحد لأن تنحدر حتى أفضل المعتقدات والممارسات وتتحول إلى أمر

آلي؛ وإذا لم يكن هناك تتابع من البشر الذين تعمل أصالتهم المتجددة على الحيلولة دون أن تصبح الأسباب التي تقوم عليها تلك الأفكار والممارسات مجرد أمور تقليدية، فإن المادة الميتة التي من هذا القبيل لن تنجو من أصغر هزة تتلقاها من أي شيء حي بالفعل، ولن يكون هناك سبب يدعو إلى عدم اندثار الحضارات كما حدث مع الإمبراطورية البيزنطية. صحيح أن أصحاب العبقرية هم أقلية صغيرة (ومن المحتمل أن يظلوا كذلك دائماً)؛ لكن حتى يوجدوا لدينا لا بد من حفظ التربة التي ينمون فيها. لا تستطيع العبقرية التنفس بحرية إلا في جو من الحرية. أصحاب العبقرية هم بحكم طبيعتهم أكثر فردية من الناس الآخرين، وبالتالي أقل قدرة على حشر أنفسهم (دون أن يتعرضوا للأذى) ضمن أي من القوالب قليلة العدد والتي يعدِّها المجتمع في سبيل أن يكفي أفراده مؤونة تشكيل شخصيتهم الخاصة. فإذا رضوا (بدافع الخوف وعدم الثقة بالنفس) بأن يُحشروا في واحد من هذه القوالب، وأن يتركوا كامل جزئهم الذي لا يستطيع التمدد تحت الضغط بأن يظل دون تمدد، فإن المجتمع لن يكسب شيئاً يذكر من عبقريتهم. وإذا كانوا ذوي شخصيات قوية وكسروا قيودهم، فإنهم يصبحون هدف المجتمع الذي لم يفلح في تحجيمهم إلى أمر عادي شائع، وأن يشير إليهم بجدية ورصانة على أنهم 'مندفعون في عواطفهم' أو 'متقلبون بحسب أهوائهم' وما إلى ذلك، وكأنهم يشتكون من شلالات نياجرا لأنها لا تسير بنعومة مثل قناة ضيقة داخل إحدى المدن.

حين أصر بهذه القوة على أهمية العبقرية، والحاجة إلى السماح لها بالتفتح بحرية في الفكر وفي الممارسة، فإنني مدرك تماماً أنه لن ينكر أي شخص هذا الموقف من الناحية النظرية، ومدرك كذلك أن معظم الناس

في الواقع لا يكترثون به نهائياً. يظن الناس أن العبقرية أمر طيب إذا كانت تمَكِّن شخصاً من كتابة قصيدة جميلة أو رسم لوحة. لكن من حيث المعنى الحقيقي للعبقرية، وهو الأصالة في الفكر والفعل، وإن كان لا يوجد شخص يقول إنها لا تدعو للإعجاب، فإن معظم الناس يظنون في سرهم أن بإمكانهم تماماً الاستغناء عنها. هذه الظاهرة للأسف طبيعية تماماً إلى درجة أنها لا تدعو للاستغراب. الأصالة هي الأمر الذي لا تستطيع العقول غير الأصيلة أن تشعر بفائدته. إنهم لا يستطيعون أن يدركوا ما بوسعها أن تفعل لهم. وأَنَّى لهم أن يدركوا ذلك؟ لو كان بإمكانهم أن يشعروا بما يمكن أن تفعل الأصالة لهم لما كانت هذه أصالة. أول شيء لا بد للأصالة فِعله معهم هو أن تفتح أعينهم؛ وإذا استطاعوا فتح أعينهم تماماً فإنه ستكون أمامهم فرصة في أن يتمتعوا بالأصالة كذلك. لكن حين نعلم أنه ما من أمر تم من قبل إلا وقام به شخص للمرة الأولى، وأن جميع الأشياء الطيبة الموجودة هي ثمار الأصالة، فإننا نطلب [من الأشخاص الذين لا يتمتعون بالأصالة] أن يتحلوا بقدر من التواضع يكفي لأن يجعلهم يرون أنه ما تزال هناك أمور أمام الأصالة لتنجزها، وأن يطَمْئِنوا أنفسهم بأنه كلما قل إدراكهم بافتقارهم إلى الأصالة ازدادت حاجتهم إليها.

إن الحقيقة المرة هي أنه مهما قلنا أو حتى فعلنا لتكريم التفوق العقلي الحقيقي أو المفترَض، فإن الطابع العام للأشياء في مختلف أنحاء العالم هو أن يصبح الأداء العادي أو المتوسط هو القوة المهيمنة بين بني البشر. خلال عهود التاريخ القديم، وفي العصور الوسطى، وإلى درجة أدنى أثناء الانتقال الطويل من عهود الإقطاع إلى العصر الحالي، كانت لدى الفرد قوة في نفسه ؛ وإذا كان يتمتع بمواهب عظيمة أو بوضع اجتماعي كبير فإنه كان

قوة لا يستهان بها. في الوقت الحاضر يضيع الأفراد في بحر الجماعة. وإن من الأمور التي تكاد أن تكون بديهية في السياسة هي أن الرأي العام يحكم العالم الآن. القوة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي قوة الجماهير، وقوة الحكومات حين تتصرف وفق ميول وغرائز الجماهير. وينطبق هذا بالقدر نفسه على العلاقات الأخلاقية والاجتماعية في الحياة مثلما ينطبق على التعاملات العامة. والناس الذين تُعْرَف آراؤهم بأنها هي 'الرأي العام' ليسوا هم الجمهور نفسه في كل بلد. ففي أمريكا يكون هؤلاء الناس هم مجموع السكان البيض، وفي إنجلترا يتألفون بالدرجة الأولى من الطبقة المتوسطة. لكنهم يتألفون دائماً من جمهور معين، أي المستوى العادي الجماعي. وهناك إضافة إلى ما تقدم جانب جديد في العصر الحاضر، وهو أن الجماهير الآن لا تأخذ آراءها من كبار رجال المجتمع أو رجال الدين أو الدولة، أو من زعماء معروفين، أو من الكتب. إن هناك أناساً مثلهم تماماً يقومون بالتفكير عنهم، ويخاطبوهم أو يتحدثوا باسمهم، من وحي اللحظة، على صفحات الجرائد. أنا لا أشتكي من كل ذلك. ولا أقول إن أي شيء أفضل من ذلك يتفق بصورة عامة مع الحالة المتدنية للعقل الإنساني في الوقت الحاضر. لكن هذا لا يمنع الحكومة التي تتألف من أشخاص عاديين أن تكون حكومة عادية. لم يسبق قط أن ارتقت أية حكومة ديمقراطية أو حكومة النخبة المتعددة، سواء في ما تشجع عليه من أفعالها السياسية أو في آرائها وصفاتها ومنْحاها العقلي، لم يسبق لها قط أن ارتقت أو استطاعت الارتقاء فوق المستوى العادي، إلا بمقدار ما سمحت الجماعة القوية لنفسها بأن تسترشد (وهو أمر كانت تفعله دائماً في أحسن حالاتها) بنصيحة وتأثير شخص واحد أو فئة قليلة من أصحاب المواهب والدراسة العالية. تبدأ جميع الأمور الحكيمة والسامية (ولا بد لها أن تبدأ) على يد أفراد؛ ويكون ذلك في العادة على يد

فرد واحد. إن شرف ومجد الإنسان المتوسط هو أنه قادر على اتباع هذه البداية، وعلى الاستجابة داخلياً للأمور الحكيمة والسامية والسير تحت لوائها بعينين مفتوحتين. أنا لا أؤيد هذا النوع من 'عبادة الأبطال' الذي يصفق للإنسان العبقري القوي على الاستيلاء بالقوة على حكم العالم وجعله يلتزم بأوامره رغماً عنه. إن كل ما يحق له القيام به هو أن يشير إلى الطرق. إن قوة الشخص على إكراه الآخرين على اتباعه ليست فقط غير منسجمة مع حرية وتطور كل شخص آخر، وإنما هي كذلك مَفسَدة للرجل القوي نفسه. لكن حين تصبح آراء الجماهير التي تتألف من أناس متوسطين (أو حين تكون في سبيلها إلى أن تصبح) القوة المهيمنة، لا مناص في هذه الحال أن يبدو أن ما تدعو الحاجة إليه (كثقلٍ مقابلٍ أو عاملٍ تصحيحي لهذا الاتجاه العام) هو المزيد ثم المزيد من بروز الجانب الفردي لدى أولئك الذين يقفون على مستويات أعلى من الفكر. في هذه الظروف الخاصة بالذات ينبغي، بدلاً من ردع وكبت الأشخاص المتميزين، تشجيعهم على التصرف على نحو مختلف عن الجماهير. في أوقات أخرى لم تكن هناك جدوى من قيامهم بذلك، إلا إذا تصرفوا ليس فقط على نحو مختلف، وإنما على نحو أفضل. إن مجرد وجود مثال على عدم الانتظام في العصر الحاضر، أو مجرد الرفض للانصياع للعادة، هو بحد ذاته خدمة [للجمهور]. وحيث أن طغيان الرأي [العام] يعمل بالضبط ليجعل الخروج عن المألوف نوعاً من الخطأ، فإن من المرغوب فيه، في سبيل التحرر من الطغيان، أن يكون الناس خارجين عن المألوف. في كل مكان أو زمان اتسم بقدر كبير من قوة الشخصية، كان هناك قدر كبير من الخروج عن المألوف، وكان مقدار الخروج عن المألوف في المجتمع يتناسب بصورة عامة مع ما كان يشتمل عليه ذلك المجتمع من مقدار العبقرية والحيوية العقلية والشجاعة الأدبية.

وإن من سمات الخطر العظيم لهذا العصر أن عدد الذين يجرؤون على الخروج عن المألوف صغير تماماً.

قلتُ إن من المهم أن نعطي أقصى مجال ممكن من الحرية للأمور غير المعتادة، على أساس أنه مع الزمن ربما تصلُح بعض هذه الأمور لتتحول إلى عادات. لكن استقلال الفعل وتجاهل العادة لا يستحق التشجيع فقط لأنه ربما يؤدي إلى سبل أفضل في الأفعال والعادات تكون أجدر بالقبول العام؛ كما أن الناس المتمتعين بتفوق عقلي ثابت ليسوا فقط هم الذين لهم حق مشروع في مواصلة حياتهم بطريقتهم الخاصة. ليس هناك ما يدعو إلى أن تكون حياة جميع الناس قائمة على نمط معين أو عدد صغير منها. إذا كان لدى الشخص حتى قدر معتدل من المنطق الفطري ومن الخبرة، فإن طريقته في تخطيط طريقه في الحياة هي الأفضل، ليس لأن هذه الطريقة هي الأفضل بحد ذاتها، وإنما لأنها طريقته هو بالذات. الناس ليسوا كالخراف؛ وحتى الخراف لا تتشابه على نحو لا نستطيع تمييز بعضها عن بعض. لا يستطيع الشخص أن يرتدي معطفاً أو يضع زوجاً من الأحذية إلا إذا كانت مفصلة على قياسه أو كان لديه مستودع كبير مليء بالمعاطف والأحذية التي يستطيع الاختيار منها. فهل تفصيل حياة على مقاسه أسهل من تفصيل معطف؟ هل يشبه البشر بعضهم بعضاً في كامل تشكيلهم الجسدي والروحي أكثر من تشابههم في مقاس أقدامهم؟ لو كان الناس يختلفون فقط في أذواقهم لكان هذا سبباً كافياً يجعلنا لا نحاول حشرهم جميعاً في قالب واحد. لكن الأشخاص المختلفين يحتاجون كذلك إلى ظروف مختلفة لتطورهم الروحي؛ إذ لا يستطيعون جميعاً أن يكونوا موجودين في وضع صحي سليم في نفس الجو والمناخ الأخلاقي، تماماً مثلما أنه لا يمكن لجميع النباتات أن تنمو في نفس المناخ الطبيعي. فالأشياء التي يمكن أن تساعد

شخصاً معيناً على تطوير نفسه والارتقاء بطبيعته ربما تكون هي ذاتها عائقاً أمام شخص آخر [وتمنعه من تطوير نفسه]. إن طريقة الحياة التي تعتبر إثارة صحية لشخص معين، وتجعل جميع ملكاته في الفعل والمتعة في أحسن أحوالها، ربما تكون بالنسبة لشخص آخر من الأعباء التي تشتت تركيزه وتعلق أو تسحق كامل حياته الداخلية. هناك اختلافات كبيرة بين بني البشر من حيث مصادر متعتهم، وقابليتهم للألم، وتأثرهم بالقوى المادية والأخلاقية المختلفة، إلى درجة أنه ما لم يكن هناك تنوع في طرق حياتهم فإنهم لن يحصلوا على حصتهم العادلة من السعادة ولن يرتقوا إلى المستوى العقلي والأخلاقي والجمالي الذي يقدرون عليه بطبيعتهم. فلماذا إذن لا يتسع صدر الجماعة إلا للأذواق وطرق الحياة التي يتعين قبولها لأن كثيراً من الناس يسيرون عليها؟ ليس هناك مكان نجد فيه أن هناك تجاهلاً تاماً لتنوع الذوق (باستثناء بعض مؤسسات الأديرة والرهبنة): إذ لا جناح على أي فرد في أن يحب أو يكره التجديف أو التدخين أو الموسيقى أو التمارين الرياضية أو الشطرنج أو ألعاب الورق أو الدراسة، لأن عدد أولئك الذين يحبون كل أمر من هذه الأمور كبير جداً إلى درجة تجعل من غير الممكن منعهم من ذلك، وينطبق الشيء نفسه على عدد الذين يكرهونها. لكن الرجل (وبدرجة أكبر المرأة) الذي يمكن اتهامه بأنه يفعل 'ما لا يفعله أحد'، أو لا يفعل 'ما يفعله الجميع' فإنه يُنتقَد وكأنه ارتكب فعلاً أخلاقياً مشيناً. إذا أردت أن تكون لديك القدرة على الانغماس إلى حد ما في الترف المتمثل في أن تتصرف كما تريد دون أن تخسر احترام الناس، فلا بد أن تكون من أصحاب الألقاب أو تحتل مكانة مهمة، أو أن تكون مدعوماً من أشخاص مهمين. وقد تعمدت أن أستخدم 'الانغماس إلى حد ما'، لأن الشخص الذي يسمح لنفسه بالانغماس إلى حد كبير [في هذا الترف، أي

السماح له بالاختلاف عن الآخرين] يخاطر بتعريض نفسه لأمر أعظم من الانتقاد اللفظي؛ فهو معرض لخطر اعتباره مجنوناً ومصادرة ممتلكاته منه وتحويلها لأقاربه[1].

(1) هناك ما يدعو إلى الاحتقار والخوف في نوع الدليل الذي كان يتم على أساسه في السنوات الأخيرة الحكم على أي شخص بأنه غير أهل من الناحية القانونية لإدارة شؤونه؛ ويصبح من الممكن إهمال وصيته بعد موته (إذا كانت تركته كبيرة على نحو يكفي لتغطية نفقات التقاضي، التي تقيَّد على حساب تركته). إذ يتم التدخل في جميع التفاصيل الدقيقة في حياته الخاصة، وإذا وجِد شيء يبدو ولو من بعيد أنه خارج عن المألوف (عند النظر إليه بعين ومنطق أشخاص هم أدنى من أدنى الناس) فإنه يوضع أمام هيئة المحكمة كدليل على الجنون. وهذا الأسلوب غالباً ما يكون حظه النجاح، لأن هيئة المحلفين تتسم بالسوقية والجهل على نحو يعادل أو يفوق ما لدى الشهود، في حين أن القضاة، بما يتسمون به جهل فائق بالطبيعة البشرية والحياة البشرية على نحو يذهلنا دائماً في المحامين الإنجليز، غالباً ما يساعدون في تضليل المحلفين. هذه المحاكمات تنطق بمنتهى الوضوح عن حالة الشعور والرأي بين الناس العاديين غير المتعلمين فيما يخص حرية الإنسان. إن القضاة والمحلفين، الذين هم أبعد ما يكونوا عن وضع أية قيمة على الفردية، وأبعد ما يكونوا عن احترام حق كل فرد في التصرف بالطريقة التي تبدو مناسبة لحكمه وميوله (فيما لا يخص الآخرين)، هؤلاء القضاة والمحلفون لا يستطيعون حتى أن يتصوروا أن الإنسان العاقل يمكن أن يرغب في الحرية التي من هذا القبيل. في الأيام الخالية، حين كان من المقبول حرق الملحدين، كان الناس من أهل الخير يقترحون بدلاً من ذلك وضعهم في أماكن مخصصة للمجانين. لذلك لن يكون مما يبعث على المفاجأة أن نرى ذلك يحدث في الوقت الحاضر، ونرى أصحاب هذا الفعل يصفقون لأنفسهم على معاملة هؤلاء الناس المساكين بطريقة إنسانية ومسيحية بدلاً من اضطهادهم بسبب الدين، وفي الوقت نفسه يشعرون بالرضا بصمت من حصول الملحدين على ما يستحقون (المؤلف).

إحدى السمات المميزة للاتجاه الحالي في الرأي العام محسوبة بصورة خاصة لأن تجعله لا يسمح بأية علامات ملحوظة تدل على الفردية. إن المتوسط العام للبشرية هو الاعتدال ليس فقط في الذكاء وإنما كذلك في الميول، فليس للناس أية أذواق أو رغبات تبلغ من القوة ما يدفعهم للقيام بأي أمر غير عادي، وبالتالي فهم لا يفهمون أولئك الذين لديهم هذه [الأذواق والرغبات]، ويضعون جميع الناس الذين من هذا القبيل في خانة العنيف والمسرف، ممن اعتادوا على احتقارهم. فإذا ربطنا بين هذه الحقيقة العامة مع الافتراض القائل إن حركة قوية بدأت باتجاه تحسين الأخلاق، فإن من الواضح ما يتعين علينا أن نتوقعه. لكنني أقول إن حركة من هذا القبيل بدأت بالفعل في أيامنا هذه: فقد حدث الكثير في الواقع في سبيل الانتظام المتزايد في السلوك وتثبيط الإفراط؛ وهناك إحساس على نطاق واسع بمشاعر الإحسان، فليس هناك مجال مفتوح أمامنا أفضل من هذا في سبيل التحسين الأخلاقي والحصيف لإخواننا من البشر. هذه الاتجاهات العامة في العصر الحاضر تجعل الجمهور أكثر استعداداً من أي وقت مضى تقريباً لفرض القواعد العامة للسلوك ومحاولة جعْل كل شخص ينتظم في سلوك المعيار المقبول. وهذا المعيار (سواء كان مذكوراً صراحة أو مفهوماً ضمناً) هو عدم الرغبة بقوة في أي شيء. إن الشخصية المثالية بالنسبة إليه هي أن يكون الشخص بلا شخصية لافتة للنظر، وفرض قيد شديد (مثل الحذاء الحديدي الذي كان يفرَض على المرأة الصينية) على كل جزء من الطبيعة البشرية يبرز على نحو لافت للنظر ويغلب عليه أن يجعل الشخص مختلفاً بصورة ملحوظة في إطاره العام عن عموم البشر العاديين.

وكما هي الحال عادة مع المثل التي تستبعد نصف ما هو مرغوب، فإن المعيار الحالي للقبول لا ينتج إلا محاكاة متدنية للنصف الآخر. وبدلاً من

أن تسترشد الطاقات العظيمة بالعقل النشط، وأن تسيطر الإرادة الأخلاقية بقوة على المشاعر القوية، فإن نتيجة هذا المعيار هي المشاعر الضعيفة والطاقات الضعيفة، وحيث أنها ضعيفة فإن بالإمكان وضعها في انتظام خارجي مع القواعد دون أية قوة من جانب الإرادة أو العقل. وإن أية شخصيات قوية على أي نطاق واسع أصبحت منذ الآن متجهة نحو كونها مجرد شخصيات تقليدية. ولا يكاد يوجد في إنجلترا الآن أي متنفس للطاقة إلا في مجال الأعمال. لكن الطاقة التي تصرف في هذا النشاط ربما يظل من الممكن النظر إليها على أنها كبيرة على نحو لا يستهان به. والقليل الذي يبقى بعد الأعمال ينفَق على هواية معينة، وربما تكون هواية مفيدة، بل وربما تكون هواية نحو الإحسان والخير، لكنها تظل دائماً شيئاً واحداً، وفي العادة شيئاً صغيراً. إن عظمة إنجلترا هي الآن كلها جماعية: نحن جميعاً صغار كأفراد، ويبدو أننا قادرون على القيام بأشياء عظيمة فقط من خلال عادتنا في الترابط والجمع؛ ويشعر المحسنون الأخلاقيون والدينيون بالرضا التام عن وضع الأمور على هذا النحو. لكن أصبحت إنجلترا على ما هي عليه الآن بفضل نمط مختلف عن ذلك، وسنحتاج إلى رجال من نمط مختلف حتى نحول دون تراجع إنجلترا.

إن طغيان العادات في كل مكان هو السد الدائم أمام التقدم الإنساني، حيث أنه يكون دائماً في وضع معادٍ لقابلية استهداف أمر أفضل مما هو معتاد، وهي قابلية تدعى، بحسب الظروف، روح الحرية أو روح التقدم أو روح التحسين[1]. ليست روح التحسين دائماً روحاً للحرية، لأنها ربما

(1) ليست هذه تسميات مختلفة للشيء نفسه. وسوف يتحدث ميل الآن عن العلاقة بينها.

تهدف إلى فرض تحسينات على أناس لا يرغبون فيها؛ وحين تقاوم روح الحرية المحاولات التي من هذا القبيل فإنها تصبح، في ذلك المكان ولفترة من الزمن، حليفاً لخصوم التحسين. لكن المصدر الدائم الذي لا ينضب للتحسين هو الحرية، على اعتبار أنه من خلال الحرية سيكون هناك عدد من مراكز التحسين الممكنة المستقلة بقدر ما يوجد هناك من الأفراد.يمكن للمبدأ التقدمي أن يتحالف مع أي من الاثنين الآخَرَين، لأنه يمكن أن يكون حب الحرية أو حب التحسين. في كلتا الحالين سيكون نقيضاً لسلطان العادات، ويتضمن على الأقل التحرك من ذلك النير؛ وإن أكثر ما هو مثير للاهتمام في تاريخ البشرية هو هذا السباق بين التحسن والعادات. معظم أجزاء العالم ليس لها تاريخ بالمعنى السليم للكلمة، لأن طغيان العادات فيها بلغ التمام. وهذه هي حال الشرق بأكمله. لا يوجد هناك من يفكر بمقاومة الحجة القائمة على العادات، ربما باستثناء طاغية انتشى بالسلطة. ونحن نرى النتيجة [أمام أعيننا]. لا بد أن هذه الأمم كانت ذات مرة تتمتع بالأصالة، إذ أنها لم تخرج فجأة من باطن الأرض وهي مليئة بالسكان وتعرف القراءة والكتابة وتتمتع بالمهارة في كثير من فنون الحياة؛ فهي إذن جعلت نفسها كذلك، وكانت في ذلك الحين أعظم وأقوى أمم الأرض. لكن كيف أصبحت الآن؟ إنها رعايا أو محميات للقبائل [الأوروبية] التي كان آباؤها الأوائل يتجولون في الغابات حين كان الآباء الأولون [للأمم الشرقية] يسكنون في قصور ضخمة ولديهم معابد رائعة، لكن [كان من حسن حظ الأوروبيين] أن العادات اقتسمت قوتها مع الحرية والتقدم. على ما يبدو فإن من الممكن أن يتمتع شعب معين بالتقدم لفترة معينة من الزمن ثم يتوقف. فمتى يتوقف هذا الشعب؟ حين يتوقف عن امتلاك النزعة الفردية. ولو وقع تغير مماثل على أمم أوروبا، فإنها لن تكون تماماً على

الشكل نفسه [كما هي الحال في الشرق]، لأن طغيان العادات الذي يتهدد الأمم الأوروبية ليس هو بالضبط الجمود. إنه يحرم الأمور الشاذة، لكنه لا يستبعد التغير، شريطة أننا جميعاً نتغير معاً. لقد تخلينا عن الأزياء الثابتة التي كان يرتديها آباؤنا وأجدادنا؛ صحيح أنه لا بد لكل شخص الآن من أن يرتدي ملابسه على نحو ما يفعل الآخرون، لكن الأزياء يمكن أن تتغير مرة أو مرتين في السنة. بهذه الطريقة نراعي أنه حين يكون هناك تغيير فإنه يكون لأجل التغيير، وليس انطلاقاً من أية فكرة عن الجمال أو الراحة؛ لأن الفكرة نفسها عن الجمال أو الراحة لن تخطر على بال جميع الناس في اللحظة نفسها ثم تُلقى بعيداً من قبل جميع الناس في لحظة واحدة أخرى[1]. لكننا تقدميون وكذلك قابلون للتغير: فنحن نصنع باستمرار مخترعات جديدة في الآلات، ونبقيها إلى أن يتم استبدالها بأشياء أفضل؛ ونحن تواقون للتحسن في السياسة وفي التعليم وحتى في الأخلاق، رغم أن فكرتنا عن التحسن الأخلاقي تتألف بالدرجة الأولى من إقناع الآخرين أو إكراههم على أن يكونوا طيبين على النحو الذي نحن عليه. ليس التقدم هو ما نعترض عليه، بل على العكس، فإننا نعتز بأننا أكثر أمة تقدمية في التاريخ. إن النزعة الفردية هي ما نعترض عليه. لن نظن أننا فعلنا العجائب لو أننا جعلنا أنفسنا جميعاً متشابهين، لكننا ننسى أن اختلاف شخص عن شخص آخر هو في العادة أول شيء يلفت انتباه أي واحد منهما إلى ما لديه من نقص في شخصيته وما لدى الآخر من تفوق عليه، أو إمكانية جمع المزايا التي يتمتع بها كلاهما لإنتاج شيء أفضل من أي منهما. ولدينا في الصين عبرة ونذير. فهي أمة تتمتع بالكثير من المواهب، وحتى الكثير من الحكمة في بعض الجوانب.

(1) كما أن إعطاء أية قوة لأفكار الجمال أو الراحة من شأنه أن يكون تهديداً للانتظام.

ويعود السبب في ذلك إلى الحظ الطيب والنادر للصين في أنها أعطيت في مرحلة مبكرة مجموعة طيبة بصورة خاصة من العادات التي كانت إلى حد ما من عمل أناس لا يستطيع حتى أكثر الأوروبيين استنارة إلا أن يمنحهم لقب الحكماء والفلاسفة (مع بعض التحفظ). ثم إن ما يدعو كذلك إلى الإعجاب بالصينيين هو الامتياز الذي يتمتع به نظامهم في أن يغرس (إلى أقصى حد ممكن) أفضل حكمة لديهم في كل عقل في المجتمع، وأن يضمنوا أن أولئك الذين حصلوا على أكبر قدر من الحكمة أن يحتلوا مناصب الشرف والسلطة. [قد تقول] إن من المؤكد أن الناس الذين حققوا ذلك اكتشفوا سر التقدم الإنساني، ولا بد أنهم حافظوا باستمرار على أنفسهم على رأس التقدم في العالم. لكن الذي حدث هو العكس، فقد أصبحوا جامدين، وظلوا كذلك لآلاف السنين، وإذا كان سيطرأ عليهم تحسن أصلاً فلا بد أن يكون ذلك على أيدي الأجانب. فقد تجاوزوا في نجاحهم كل الآمال في القيام بما يعمل عليه المحسنون الإنجليز بكل همة ونشاط، وأعني بذلك أن يجعلوا كل الناس متشابهين، بحيث تكون جميع أفكارهم وسلوكهم محكومة بالمبادئ العامة والقواعد نفسها؛ وبالتالي فإن هؤلاء [أي الصينيين المعاصرين] هم ثمار هذا النجاح. إن النظام الحديث للرأي العام هو نسخة غير منظمة من الشكل المنظم الذي كانت عليه الأنظمة التعليمية والسياسية في الصين؛ وما لم تستطع النزعة الفردية أن تنجح في فرض نفسها ضد هذا النير، فإن أوروبا، على الرغم من سوابقها النبيلة وانتمائها للمسيحية، سوف يغلب عليها أن تصبح نسخة أخرى عن الصين.

ما الذي حفظ أوروبا حتى الآن من هذا المصير؟ ما الذي جعل عائلة الأمم الأوروبية جزءاً متحسناً من البشرية وليس جزءاً ساكناً؟ ليس الأمر أن الأوروبيين أكثر امتيازاً من الصينيين؛ حين يوجد الامتياز فإنه

يكون نتيجة للتحسين وليس سبباً له. لكن السبب في ذلك هو التنوع العجيب في الشخصية والثقافة بين الأوروبيين. فالأفراد والطبقات والأمم تختلف عن بعضها اختلافاً عظيماً؛ وانطلقوا في مسارات ذات تنوع عظيم، وهي مسارات يؤدي كل منها إلى أمر له قيمة؛ ورغم أنه كان في كل فترة أناس من الذين سافروا في مسارات مختلفة لا يتسع صدرهم للفئات الأخرى، وكانت كل فئة تظن أن من الأمور الممتازة لو أنه كان بالإمكان إكراه بقية الفئات الأخرى على السير في طريقها هي، إلا أن محاولة كل فئة لسد الطريق أمام تقدم الفئات الأخرى نادراً ما كانت تحرز أي نجاح دائم، واضطرت كل فئة مع الزمن إلى أن تتحمل أن تتلقى الأمور الطيبة التي تعرضها الفئات الأخرى. في رأيي أن التطور التقدمي متعدد الجوانب في أوروبا يعود بأكمله إلى تعدد المسارات. لكن بدأت منذ الآن في الاستفادة بدرجة أقل من هذه الفائدة. إنها تتقدم بالتأكيد نحو 'المثال' الصيني في جعْل الناس جميع الناس متشابهين. يقول السيد دو توكفيل[1]، في كتابه المهم الأخير، إن الفرنسيين المعاصرين يشبهون بعضهم بعضاً بقدر يفوق كثيراً ما كانوا عليه حتى في الجيل السابق. ويمكن تطبيق الملاحظة نفسها على الإنجليز لكن بدرجة

(1) أليكسيس دو توكفيل (1805–1859). كان قاضياً في فرنسا وسافر إلى الولايات المتحدة مع زميل له لدراسة النظام الجزائي والسجون في أمريكا. وبعد عودتهما نشرا كتاباً حول زيارتهما وملاحظاتهما حول النظام القضائي الأمريكي. لكن توكفيل استقال من القضاء وكتب كتابه المشهور **الديمقراطية في أمريكا** (صدر الجزء الأول في عام 1835 وصدر الثاني في 1840). وحقق فور صدوره نجاحاً هائلاً، إلى درجة أنه بحلول عام 1850 كان قد طُبع 13 مرة. أعتقد أن ميل يشير هنا إلى كتابه الذي ألفه في سنواته الأخيرة بعنوان **النظام القديم والثورة الفرنسية** (1856).

أقوى بكثير. وفي فقرة استشهدت بها من قبل [في هذا الكتاب][1]، يقول فون هامبولت إن هناك أمرين لازمين للتطور الإنساني لأنهما لازمين لجعْل الناس يختلفون عن بعضهم بعضاً، وهما الحرية وتنوع المواقف.[ونحن نلاحظ] أن الأمر الثاني منهما يتناقص يوماً عن يوم في هذا البلد. إن الظروف التي تحيط بالطبقات المختلفة والأفراد، وتشكل شخصياتهم، تصبح يوماً عن يوم متماثلة بصورة متزايدة. في السابق كانت الجنود وأحياء السكن والصناعات والمهن المختلفة تعيش فيما يمكن أن نطلق عليه عوالم مختلفة؛ أما في الوقت الحاضر فإنها تشغل العالم نفسه إلى درجة كبيرة. بصورة نسبية نقول إنهم الآن يقرأون الأشياء نفسها، ويستمعون إلى الأشياء نفسها، ويذهبون إلى الأماكن نفسها، وتتوجه آمالهم ومخاوفهم نحو الأشياء نفسها، ولديهم الحقوق والحريات نفسها، والسبل نفسها لتأكيدها. تظل هناك فروق كبيرة في المواقف، لكنها ليست بشيء مقارنة بالاختلافات التي اختفت. كما أن الاندماج والتذويب ما يزال مستمراً. جميع التغيرات السياسية في الوقت الحاضر تشجع على هذا الاندماج، على أنه يغلب على جميع هذه التغيرات أن ترفع الأدنى وتهبط بالأعلى. كل توسيع للتعليم يعزز ذلك، لأن التعليم يضع الناس تحت مؤثرات مشتركة ويعطيهم القدرة على الوصول إلى المخزون العام للحقائق والمشاعر. كما أن التحسينات في وسائل المواصلات تعزز من الاندماج من خلال الجمع على مستوى اللقاء الشخصي بين الناس الذين يقطنون في أماكن بعيدة، ويواصل التدفق السريع للتغيرات في الإقامة من مكان آخر. كما أنه يتعزز بفعل الازدياد في التجارة والصناعة من خلال النشر على نطاق أوسع من ذي قبل لميزات الظروف المريحة، ومن

(1) في الصفحة رقم 40.

خلال فتح جميع أهداف الطموح (حتى أعلى هذه الأهداف) أمام المنافسة العامة، بحيث أن الرغبة في الارتفاع لا تعود سمة مميزة لطبقة بعينها وإنما لجميع الطبقات. وهناك قوة هي أقوى حتى من جميع ما سبق في إحداث التشابه العام بين بني البشر، وهي الهيمنة التامة للرأي العام على الدولة في هذا البلد وفي بلدان حرة أخرى. كان يوجد في الماضي عدد من المناصب البارزة اجتماعياً التي مكَّنت الأشخاص المتمسكين بها من تجاهل رأي الكثرة، لكن سوِّيت بهم الأرض بالتدريج. إن فكرة مقاومة إرادة الجمهور، حين يكون من الثابت أن له إرادة، تختفي أكثر فأكثر من عقول السياسيين العمليين. وبالتالي يتوقف أي دعم اجتماعي لعدم الانتظام، بمعنى أنه تتوقف أية قوة اجتماعية فعلية تعترض هي نفسها على هيمنة الكثرة، وتهتم بأن تضع حمايتها على الآراء والميول التي تتعارض مع آراء وميول الجمهور.

إن اقتران جميع هذه الأسباب يشكل كتلة عظيمة من التأثيرات المعادية للنزعة الفردية إلى درجة أن من الصعب أن نرى كيف تستطيع أن تحتفظ بموقعها. ستفعل ذلك بصعوبة متزايدة ما لم يصبح من الممكن أن نجعل الجزء الذكي من الجمهور يشعر بقيمتها، وأن يرى أن من الخير أن تكون هناك اختلافات، حتى وإن لم تكن نحو الأحسن، بل وحتى لو كان يبدو في بعض الأحيان أنها نحو الأسوأ. إذا أردنا تأكيد ادعاءات النزعة الفردية أصلاً فإن الوقت هو الآن، لأن الاندماج القسري ما يزال أبعد ما يكون عن الاكتمال. ولا يمكن شن أية هجمات دفاعية ناجحة ضد هذا الهجوم إلا في المراحل المبكرة. إن الطلب الذي يفرض أن يصبح جميع الناس مشابهين لنا ينمو بما يتغذى عليه. فإذا لم تكن هناك مقاومة إلى أن تتحول الحياة تقريباً إلى نمط منتظم واحد تقريباً، سيأتي زمن على جميع

التنويعات التي تختلف عن هذا النمط تُعتبَر فيه على أنها بعيدة عن الدين والأخلاق، بل وحتى على أنها فظيعة ومخالفة للطبيعة. حين تمضي البشرية فترة معينة دون أن تشهد التنوع، فإنها تصبح بسرعة حتى غير قادرة على تصوره.

4
حدود سلطة المجتمع على الفرد

ما هو، إذن، الحد العادل لسيادة الفرد على نفسه؟ أين تبدأ سلطة المجتمع؟ ما هو مقدار الحياة الإنسانية التي ينبغي تخصيصها للفردية، وما هو المقدار المخصص للمجتمع؟

كل واحد منهما سيتلقى حصته العادلة إذا توفرت لكل منهما الأمور التي تهمه على وجه الخصوص. للفردية ينبغي أن ينتسب ذلك الجزء من الحياة الإنسانية الذي يهتم به الفرد بالدرجة الرئيسية. وللمجتمع ينبغي أن ينتسب الجزء الذي يهم المجتمع بصورة رئيسية.

رغم أن المجتمع لم يتأسس على عقد، ورغم أنه لن تكون هناك جدوى لاختراع عقد في سبيل استخلاص الالتزامات الاجتماعية منه، إلا أن كل شخص يتلقى حماية المجتمع مَدين لهذا المجتمع بشيء في مقابل هذه المنفعة، كما أن الحقيقة المجردة التي تقول أن للأفراد مجتمع [يعيشون فيه] تجعل من اللازم أن يكون كل فرد ملتزماً بخط معين من السلوك نحو البقية. يتألف هذا السلوك [من أمرين]: الأول هو عدم الإضرار بمصالح بعضهم بعضاً، أو على الأصح عدم الإضرار بمصالح [خاصة] معينة يجب تصنيفها كحقوق (إما من خلال نص قانوني صريح أو من خلال التفاهم

الضمني). الثاني هو قيام الفرد بنصيبه (الذي يتم تحديده من خلال مبدأ عادل منصف) من الأعمال والتضحيات التي تقع على عاتقه في سبيل الدفاع عن المجتمع أو عن أفراده ضد الأذى والمضايقة. ويكون المجتمع على حق في فرض هذه الشروط على حساب أولئك الذين يحاولون تجنب الوفاء بها. وليس هذا كل ما يجوز للمجتمع عمله. ربما تكون أفعال فرد معين مؤذية للآخرين، أو تفتقر إلى المراعاة المناسبة لصالحهم، دون أن تبلغ حداً يجعلها تخرق حقوقهم الثابتة. في هذه الحالة يعتبر من العدل أن نعاقب المخالف من خلال الرأي، لكن ليس من خلال القانون. حالما يكون لأي جزء من تصرف الفرد أثر سلبي على مصالح الآخرين فإن للمجتمع صلاحية الاختصاص فوق هذا السلوك. أما السؤال الخاص بما إذا كان الصالح العام سيتعزز أو لا يتعزز في حالة التدخل في السلوك المذكور فإنه يصبح موضوعاً مفتوحاً للنقاش. لكن ليس هناك مجال لإثارة أية أسئلة من هذا القبيل حين لا يؤثر سلوك الفرد على مصالح أي شخص آخر باستثناء نفسه، أو حين لا يكون هناك داعٍ لأن يؤثر سلوكه على الآخرين إلا إذا هم أرادوا ذلك (على اعتبار أن جميع الأشخاص في هذا الموضع هم أشخاص بالغون يتمتعون بقدر متساوٍ من الفهم). في جميع الحالات التي من هذا القبيل سنبغي أن تكون هناك حرية تامة، من الناحيتين القانونية والاجتماعية، للقيام بالفعل وقبول العواقب.

سيكون من قبيل سوء الفهم الكبير لهذا المبدأ أن نفترض أنه مبدأ يتسم بعدم الاكتراث النابع من الأنانية، وأن ندعي أن البشر لا يهتمون بسلوك بعضهم بعضاً ولا ينبغي أن يشغلوا أنفسهم بالأعمال الطيبة التي يقوم بها الآخرون وبسعادة الآخرين إلا إذا كانت لهم مصلحة في ذلك. إن

الحاجة تدعو إلى زيادة عظيمة (وليس إلى أي نقص) في الجهود المحايدة [وليس الأنانية] لتعزيز خير الآخرين. إن الإحسان الذي لا ينطلق من دوافع أنانية يستطيع أن يعثر على سبل لإقناع الناس بالاعتناء بأنفسهم غير السياط والجلادين، سواء كان ذلك بالمعنى الحرفي أو المجازي[1]. إنني آخر شخص يقلل من شأن فضائل الاهتمام بالذات؛ ولا يسبقها في الأهمية إلا الفضائل الاجتماعية، هذا إن لم تكن على قدم المساواة معها. ومن مهمة التعليم بدرجة متساوية أو يعزز هذين النوعين معاً. لكن حتى التعليم فإنه يحقق أثره من خلال الاقتناع والإقناع مثلما يفعل من خلال الإلزام؛ ومع انتهاء مرحلة التعليم فإن السبيل الوحيدة لغرس فضائل الاعتناء بالذات هي من خلال الاقتناع والإقناع. من حق الإنسان على الإنسان أن يساعد الناس بعضهم بعضاً في تمييز الغث من السمين، وأن يشجع الواحد منهم أخاه على أن يختار السمين ويترك الغث. وينبغي أن يشجعوا بعضهم بعضاً دون كلل أو ملل على لزيادة ممارسة ملَكاتهم العليا، وزيادة توجيه مشاعرهم وأهدافهم نحو الأمور والأفكار الحكيمة بدلاً من الأفكار الحمقاء، التي ترفع من قيمة الإنسان بدلاً من أن تخفضها. لكن لا يحق لفرد أو جماعة أن تملي على إنسان آخر بالغ وتطلب منه ألا يفعل ما ينفعه في حياته على النحو الذي يختاره هو لذلك. ذلك أن أكثر الناس اهتماماً بالحياة الطيبة لشخص معين هو ذلك الشخص نفسه؛ وباستثناء الحالات التي تتسم بعلاقات شخصية قوية فإن اهتمام أي شخص آخر بحياة ذلك الشخص

(1) يريد ميل أن يقول إن هناك فرقاً بين أن نترك الشخص يقرر لنفسه إن كان من الأفضل له أن يمتنع عن القيام بأمر ما، وبين أن نضغط عليه إما بالقانون أو من خلال الضغط الاجتماعي ليمتنع عن القيام بذلك الأمر.

يعتبر ضئيلاً بالقياس إلى اهتمام الشخص بنفسه؛ كما أن اهتمام المجتمع به باعتباره أحد الأفراد (باستثناء سلوكه نحو الآخرين) هو اهتمام لا يذكر وبصورة عامة غير مباشر. [ثم هناك جانب المعرفة][1]. فمهما كان الرجل عادياً أو المرأة عادية فإن لدى كل إنسان سبلاً للمعرفة التي تخص مشاعره وظروفه تفوق بما لا يقاس أية سبل لدى أي شخص آخر. بالتالي لا بد أن يكون تدخل المجتمع في سبيل التغلب على حكم هذا الشخص وأهدافه فيما يخصه هو بالذات دون غيره، لا بد أن يكون هذا التدخل مبنياً [ليس على معرفة خاصة به وحده] وإنما على افتراضات عامة [حول الناس بصفة عامة]. ويمكن أن تكون هذه الافتراضات العامة خاطئة من أولها إلى آخرها، وحتى حين تكون صحيحة فإن من المرجح أن تطبق بصورة خاطئة في الحالات الفردية. (لاحظ أن التطبيق يتم على شخص واحد على أيدي أشخاص آخرين، وبالتالي فهم لا يعرفون الكثير حول ظروف الحالة). بالتالي فإن المجال المناسب لعمل النزعة الفردية هو في هذا الجزء من الشئون الإنسانية. ومن الضروري في سلوك البشر نحو بعضهم بعضاً أن تكون مراعاة القواعد العامة في أغلب الأحيان على نحو يقدر فيه الناس أن يعلموا ماذا يكون بانتظارهم؛ لكن فيما يخص الشخص نفسه فإن من حق تلقائيته الفردية أن تتمتع بالممارسة الحرة. لكن يجوز للآخرين أن يعرضوا عليه (بل ويضغطوا عليه) في الأفكار المتأنية الرامية إلى مساعدته في أحكامه، والحض على تقوية إرادته؛ لكن يظل الشخص نفسه هو الحَكَم الأخير فيما يخصه. وأية أخطاء يمكن أن يرتكبها ضد النصيحة والتحذير هي أدنى

(1) هذا الجانب يخص المعرفة التي يمكن أن نبني عليها ذلك التدخل.

بكثير من الشر المترتب على السماح للآخرين بتقييده وإلزامه بالأمور التي يرون أنها لصالحه.

أنا لا أعني أن الجوانب الحميدة أو السلبية في اعتناء الفرد بنفسه لا ينبغي لها أن تؤثر في نظرة الآخرين إليه. فهذا ليس ممكناً ولا مرغوباً. فإذا كان الشخص معروفاً بأي من الصفات التي تساهم في منفعته وخيره، فإنه يعتبر هدفاً مناسباً للإعجاب من هذه الزاوية، لأنه يكون في هذه الحالة قريباً تماماً إلى الكمال المثالي للطبيعة الإنسانية. وإذا كان يفتقر بصورة كبيرة إلى الصفات الحميدة فإن مشاعر الناس نحو ستكون عكس الإعجاب. هناك قدْر من الحمق، وقدْر مما يمكن أن نطلق عليه الذوق المتدني أو المنحل (رغم أن هذا التعبير مَثار اعتراض إلى حد ما)، وهو قدْر وإن كان لا يبرر إيذاء الشخص الذي يبديه، إلا أنه يجعله بالضرورة (وبصورة مناسبة) هدفاً للنفور، وفي الحالات المتطرفة هدفاً للاحتقار؛ وأي شخص توجد فيه الصفات المضادة [لهذا النوع من الذوق] بالقوة المناسبة لا بد أن تكون لديه هذه المشاعر. ربما لا يكون الشخص مخطئاً في حق أي شخص [آخر]، إلا أن من الممكن أن يتصرف على نحو يدفعنا لأن نحكم عليه بهذه الطريقة؛ وحيث أن هذا الحكم والشعور هو حقيقة يمكن أن يرغب في تجنبها، فإن من مصلحته أن نحذره من ذلك مسبقاً. وكذلك سيكون من مصلحته أن نحذره من أية عواقب سيئة يعرِّض نفسه لها [بفعل سلوكه]. وسيكون بالتأكيد أمراً طيباً لو أن هذه الخدمة تقدَّم للناس على نحو أكثر حرية مما تسمح به المفاهيم العامة لآداب السلوك في الوقت الحاضر، وكذلك لو أن بمقدور الشخص أن يلفت نظر شخص آخر بأمانة إلى أنه يظنه على خطأ، دون أن نعتبر ذلك الشخص فظاً أو قليل الأدب. ثم إنه يحق لنا بعدد من

السبل أن نتصرف بناء على رأينا السلبي في شخص معين، دون أن نكبت فرديته ولكن بممارسة فرديتنا. على سبيل المثال نحن غير ملزَمين أن نسعى لصحبته؛ ويحق لنا أن نتجنبه (لكن دون استعراض اجتنابنا له علناً)، لأننا نتمتع بحق اختيار صحبة الناس الذين نتقبلهم أكثر من غيرهم. ولنا الحق، وربما حتى من واجبنا، في أن نُحَذِّر الآخرين منه إذا كنا نظن أنه يرجَّح لمن هم على شاكلته أو يرجَّح لحديثه أن يكون ذا أثر سيء على من يصاحبونه. وحين تكون هناك إمكانيات مختلفة تحت تصرفنا لتقديم المساعدة، فمن الممكن أن نفضل مساعدة الآخرين على مساعدته، إلا إذا كان المقصود هو مساعدته على التحسن. من خلال هذه السبل المختلفة يمكن أن يكابد الشخص عقوبات قاسية تماماً على أيدي الآخرين بسبب أخطاء لا تهمه إلا هو بصورة مباشرة؛ لكنه لا يكابد هذه العقوبات إلا باعتبارها عواقب طبيعية وآنية للأخطاء نفسها، وليس لأنها تقع عليه عمْداً بقصد إيقاع العقاب عليه. الشخص الذي يظهر الرعونة والعناد والاغترار، والذي لا يستطيع أن يعيش ضمن الإمكانيات المتواضعة، والذي لا يستطيع أن يضبط نفسه عن الانغماس في الملذات المؤذية ، والذي يسعى وراء الملذات الحيوانية على حساب ملذات الشعور والعقل، هذا الشخص لا بد له أن يتوقع أن ينظر إليه الناس نظرة دونية، وأن يكون حظه قليلاً من مشاعرهم الودية؛ وليس له حق أن يشتكي من هذا الوضع إلا إذا استحق مودتهم من خلال الامتياز الخاص في علاقاته الاجتماعية، واكتسب بالتالي الحق في الحصول على المساعدة بفضلها، وهو حق لا يتأثر بالطريقة السيئة التي يعامل بها نفسه.

إن الأمر الذي أجادل بشأنه هو ما يلي: فيما يتعلق بذلك الجزء من السلوك والشخصية الذي يخص صالح الشخص ولا يؤثر على مصالح

الآخرين في علاقاتهم معه، فإن المضايقات الوحيدة التي ينبغي أن يتعرض لها هي الأمور التي لا يمكن فصلها أبداً عن إدانة الآخرين له. أما الأفعال التي تضر بالآخرين فإنها تتطلب معاملة مختلفة تماماً. إن التعدي على حقوق الآخرين، أو إيقاع أي أذى أو خسارة بهم على غير وجه حق بالنسبة إليه، أو الكذب عليهم أو غشهم في التعامل، أو استغلالهم أو الاستفادة منهم دون وجه حق، أو حتى الامتناع الأناني عن الدفاع عنهم ضد الأذى، فهذه مواضيع تصلح للانتقاد الأخلاقي، وفي الحالات الخطيرة [تجعل صاحبها] أهلاً للعقاب والجزاء الأخلاقي. وليست هذه الأفعال فقط هي المنافية تماماً للأخلاق، وإنما كذلك الطبع والاستعداد النفسي الذي يؤدي إليها، وهي أمور يجوز الاعتراض عليها إلى حد يصل إلى مستوى الاحتقار.

إن قسوة القلب، وحب الأذى وسوء الطوية، والحسد (الذي هو أكثر العواطف معاداة للمجتمع وأكثرها كراهة)، والنفاق وعدم الصدق، والغضب من التوافه، والاستياء المبالغ فيه، وحب السيطرة على الآخرين، والرغبة في جمع أكثر من حصة المرء من المكاسب، والشعور بالفخر حين يخفق الآخرون، والأنانية التي تجعل صاحبها يظن أن ذاته والأمور التي تهمه هي أكثر أهمية من كل ما عداها، والتي تجعله يقرر لصالحه جميع المسائل التي يوجد شك بشأنها: هذه رذائل أخلاقية، وتجعل من صاحبها شخصاً رديئاً ومكروهاً من الناحية الأخلاقية. وهذا لا ينطبق على الأخطاء التي ذكرناها سابقاً حول كيفية نظر المرء إلى نفسه، فهذه ليست أموراً غير أخلاقية بالمعنى الدقيق، ولا تشكل جوانب ضعف بصرف النظر عن مدى شدتها. ربما تكون برهاناً على أي قدر نشاء من الحمق أو الافتقار إلى الكرامة الشخصية واحترام الذات؛ لكنها لا تستلزم الإدانة الأخلاقية إلا

حين تشتمل على خرق للواجب نحو أشخاص آخرين من أجلهم يجب أن يعتني هذا الشخص بنفسه. إن ما نطلق عليه واجبات نحو أنفسنا ليس من الأمور الملزِمة اجتماعياً إلا إذا حولتها الظروف إلى واجبات نحو الآخرين كذلك. إن عبارة 'واجب المرء نحو نفسه'، حين تعني أي شيء خلاف الحصافة، تعني احترام الذات أو تطوير الذات؛ ولا يعتبر أي شخص مسئولاً أمام الآخرين عن هذين الأمرين، لأنه لا يمكن أن يحاسَب عنهما لصالح البشرية أمام الآخرين.

إن التمييز بين فقدان الاعتبار، وهو أمر يمكن أن يجره الشخص على نفسه بحق من خلال نقص الحصافة أو الكرامة الشخصية، وبين الإدانة التي يستحقها مقابل عدوانه على حقوق الآخرين، هذا التمييز ليس مجرد تمييز لفظي. فهو يؤدي إلى فرق هائل في مشاعرنا وفي سلوكنا تجاه ذلك الشخص، سواء أساء إلينا في أمور نظن أن من حقنا السيطرة عليه بشأنها، أو أساء إلينا في أمور نعلم أنه لا حق لنا [في تلك السيطرة]. فإن أساء إلينا، من الممكن أن نعبر عن استيائنا، ومن الممكن أن ننأى بأنفسنا عن الشخص الذي يسيء إلينا وعن الشيء الذي يسيئنا؛ لكن ليس معنى هذا أننا مطالبون بأن نجعل حياته لا تطاق. من شأننا أن نرى أنه أصلاً يتحمل كامل العقاب على خطئه أو أنه سيفعل. وإذا أفسد حياته من سوء إدارته فإن هذا لن يدفعنا لأن نفسد حياته أكثر من ذلك: وبدلاً من أن نرغب في إيقاع العقاب عليه، فإننا نحاول تخفيف عقوبته، بأن نبين له كيف يتجنب (أو يعالج) الشرور التي يغلب أن تصيبه بفعل سلوكه. بالنسبة لنا يمكن لهذه الشخص أن يكون موضع شفقة، وربما النفور، لكن ليس الغضب أو الاستياء الشديد؛ ولن نعامله كأنه عدو للمجتمع؛ وأسوأ أمر يمكن أن

نبرر لأنفسنا القيام به هو أن نتركه وشأنه، هذا إن لم نتدخل بالطيبة والمنفعة من خلال إظهار الاهتمام به أو القلق عليه. سيكون الموقف مختلفاً تماماً لو أنه تعدى على القواعد اللازمة لحماية الآخرين منه، سواء بصورة فردية أو جماعية. إن العواقب السيئة لأفعاله لا تقع في هذه الحالة عليه وإنما على الآخرين؛ ولا بد للمجتمع، بصفته حامياً لجميع أفراده، أن يرد عليه وأن يوقع به الألم بصورة صريحة كعقاب له على ما فعل، ولا بد أن يراعي أن يكون الألم شديداً على نحو كافٍ. في هذه الحالة يعتبر هذا الشخص مسيئاً في حكمنا، وعلينا بالتالي ليس فقط أن نحكم عليه، وإنما أن ننفذ بطريقة أو بأخرى حكمنا الذي أصدرناه بأنفسنا؛ في حين أنه في الحالة السابقة ليس من دورنا أن نوقع أي أذى عليه باستثناء ما يمكن أن ينتج عرضاً من استخدامنا في تنظيم شئوننا الخاصة ذات الحرية التي نسمح له بها.

سينكر كثير من الناس أن بمقدورنا التمييز بين الجزء الخاص بحياة الشخص والذي لا يهم أحداً سواه، وبين الجزء الذي يهم الآخرين. ربما يقول هؤلاء: كيف يمكن لأي جزء من سلوك أحد أفراد المجتمع أن يكون موضع عدم اكتراث من الأفراد الآخرين؟ لا يوجد شخص معزول تماماً؛ ومن المستحيل على الشخص أن يقوم بأي فعل مؤذٍ لنفسه بصورة خطيرة أو دائمة دون أن يكون هناك أذى على الأقل للأشخاص المرتبطين به وغالباً على الأشخاص الذين يقعون بعيداً عنهم. فإذا أحدث تلفاً في ممتلكاته، فإنه بذلك يؤذي أولئك الذي ينتفعون منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ويؤدي في العادة إلى تقليل الموارد العامة للمجتمع. وإن سبب الأذى لقدراته الجسدية أو العقلية فإنه سيُحدِث شراً على جميع أولئك الذين يعتمدون عليه في أي قدر من سعادتهم. ليس هذا فحسب، وإنما سيجعل

نفسه غير قادر على تقديم الخدمات إلى إخوانه من بني البشر بصورة عامة؛ ومن الممكن أن يصبح عبئاً على مودتهم أو كرم أخلاقهم؛ وإذا كثر تكرار السلوك الذي من هذا القبيل فإن أي مخالفة ترتكب لن يكون من شأنها أن تقلل من المجموع العام للخير أكثر مما تفعل.

أخيراً، إذا لم يكن الشخص يسبب أذى مباشراً للآخرين بفعل رذائله أو حماقاته، فإنه يظل مع ذلك مسبباً للأذى من خلال السنة السيئة التي يقوم بها، وينبغي أن يُلزَم بضبط نفسه، لصالح أولئك الذين يمكن أن يفسدهم أو يضلهم حين ينظرون إلى سلوكه أو يعلمون به.

وحتى لو كان من الممكن أن تقتصر عواقب السلوك السيئ على الفرد الشرير أو الغافل نفسه، أفلا ينبغي للمجتمع أن يهمل الأشخاص الذين من الواضح أنهم ليسوا أهلاً له ويتركهم وشأنهم؟ نحن نتفق جميعاً على أنه ينبغي حماية الأطفال والصغار من أنفسهم؛ بالتالي أليس المجتمع ملزَماً بالمثل بحماية البالغين الذين لا يقدرون كذلك على حكم أنفسهم وأن يقيهم شر أنفسهم؟ إذا كان القمار أو السُّكْر أو الإباحية الجنسية أو الخمول أو القذارة مضرة بالسعادة وتعيق بشكل كبير تحسن الشخص، شأنها في ذلك شأن كثير من الأفعال (أو معظمها) التي يحظرها القانون، فلماذا لا يسعى القانون لكبت هذه الأفعال كذلك (إلى الحد الممكن من الناحية العملية والإمكانية الاجتماعية)؟ ثم ألا ينبغي للرأي العام، كنوع من إكمال جوانب القصور التي لا بد منها في القانون، أن يعمل على الأقل على تنظيم حراسة قوية ضد هذه الرذائل وأن يطبق بصرامة عقوبات اجتماعية على الأشخاص المعروفين بممارستها؟ ليس الموضوع هنا هو تقييد الجانب الفردي أو سد الطريق في وجه المحاولات التي تُجرى على تجارب جديدة

وأصيلة في المعيشة. ليس هناك شيء يُمنع في هذه الحالة باستثناء الأمور التي جُرِّبت وأدينت منذ بداية العالم حتى الوقت الحاضر (وهي أمور أثبتت التجربة أنها غير مفيدة أو مناسبة لفردية أي شخص). لا بد أن تكون هناك فترة زمنية وقدر من الخبرة يمكن بعدها اعتبار إحدى الحقائق الأخلاقية أو الحصيفة على أنها حقيقة ثابتة. كل ما نقترحه هنا هو أن نَحُول دون وقوع جيل بعد جيل في الهوة نفسها التي أهلكت مَن سبقهم.

إنني أعترف تماماً أن الأذى الذي يوقعه المرء بنفسه يمكن أن يؤثر بصورة بالغة على أفراد عائلته (من خلال تعاطفهم ومصالحهم)، وربما يؤثر بصورة أقل على المجتمع بصورة عامة. حين يُدفع المرء (من خلال السلوك الذي من هذا القبيل) إلى خرق التزام واضح وموجه نحو شخص معين أو أكثر، فإن الموضوع لا يعود جزءاً من فئة الأفعال الخاصة باحترام الذات ويصبح قابلاً للإدانة الأخلاقية بالمعنى المحدد للكلمة. على سبيل المثال: إذا أصبح الشخص، نتيجة لعدم قدرته على ضبط نفسه أو نتيجة للإسراف والتبذير، عاجزاً عن سداد ديونه، أو عاجزاً عن الإنفاق على عائلته أو على التعليم، فإنه مدان بحق ولا حرج في إيقاع العقاب عليه؛ لكن السبب في عقابه هو في إخلاله بواجبه نحو عائلته أو نحو دائنيه، وليس بسبب إسرافه وتبذيره. إذا حُوِّلت الموارد التي كان ينبغي أن تكون مخصصة لهم واستُخدِمت في أكثر الاستثمارات حصافة، فإن المسؤولية الأخلاقية ستظل هي نفسها. لاحظ أن جورج بارْنْوِل[1] قتل عمه للحصول على المال من

(1) هناك حكاية قديمة وأنشودة في بريطانيا تدور حول جورج بارْنْوِل، الذي ارتبط بإحدى المومسات وارتكب عدداً من الجرائم في سبيلها. ثم ألقي القبض عليه وعلى عشيقته وحكم عليهما بالإعدام. اقتبس الكاتب المسرحي الإنجليزي =

أجل عشيقته، لكنه لو قتل عمه لإنشاء شركة خاصة به فإن مصيره بالمثل سيكون هو الشنق.

مثال آخر (وهو كثير الحدوث) حين يسبب رجل الحزن لعائلته لإدمانه على عادات سيئة، فإن يستحق التوبيخ على قسوته أو جحوده؛ لكنه ربما يستحق ذلك بالقدر نفسه لو أنه سبب الحزن لعائلته باتباع عادات ليست كريهة بحد ذاتها، إذا كانت هذه العادات تسبب الألم لمن يعيش معهم، أو الذين يعتمدون عليه في راحتهم بحكم الروابط الشخصية. وكل من يخفق في التعامل بالاحترام الواجب عموماً لمصالح الآخرين ومشاعرهم دون أن يكون مدفوعاً لذلك بواجب أقوى من ذلك الاحترام أو دون أن يكون لسلوكه ما يبرره بحكم تفضيل الذات، فإنه سيكون خاضعاً للاستياء الأخلاقي والاعتراض على ذلك الإخفاق، وليس على سببه وليس بفعل الأخطاء التي تقتصر عليه وحده والتي يمكن أن تكون قد دفعته من بعيد لذلك الإخفاق. بالمثل، حين يُقعِد شخص نفسه (من خلال سلوك أناني صرف) عن أداء واجب محدد يترتب عليه نحو الناس، فإنه يكون مذنباً بذنب اجتماعي. ينبغي ألا يعاقَب أي شخص لمجرد كونه في حالة سكر، لكن ينبغي معاقبة الجندي أو الشرطي الذي يسكر أثناء العمل. باختصار، في كل مرة يكون هناك ضرر محدد، أو خطر محدد بوقوع الضرر، سواء على أحد الأفراد أو على الجمهور، فإن القضية تخرج من نطاق الحرية وتوضع في نطاق الأخلاق أو القانون.

= جورج ليلو هذه الحكاية وجعلها أحداثاً تدور في **مسرحية تاجر لندن** (أو تاريخ جورج بارْنْوِل). وقد أصبحت أشهر مسرحياته، وكان عرضها الأول في عام 1731.

لكن فيما يتعلق بمجرد الضرر الحادث (أو ما يمكن أن يطلق عليه الضرر الضمني) الذي يوقِعه الفرد على المجتمع من خلال سلوك لا يخرق أي واجب محدد نحو الجمهور أو يوقع الضرر على أي شخص بعينه باستثناء نفسه: هذا الوضع غير المريح هو وضع يستطيع المجتمع تحمله لصالح الخير الأعظم لحرية الإنسان. إذا كان لا بد من معاقبة البالغين على عدم الاعتناء السليم بأنفسهم، فإنني أفضل أن يتم ذلك لصالحهم هم أنفسهم وليس بهدف أن نحول بينهم وبين إعاقة قدرتهم على أن يقدموا للمجتمع منافع لا يدعي أن له حقاً بها. لكنني لا أستطيع أن أرضى بمجادلة القضية وكأن المجتمع لا يمتلك وسائل لرفع أفراده الضعاف إلى المعيار العادي للسلوك العقلاني إلا حين يرتكب الواحد منهم سلوكاً غير عقلاني ومن ثم إيقاع العقاب عليه –سواء بالطرق القانونية أو الأخلاقية– بسبب ذلك. كان المجتمع يمتلك سلطة مطلقة عليهم طيلة الجزء الأول من حياتهم؛ وكانت أمامه فترة الطفولة والمراهقة بكاملها ليحاول فيها أن يجعلهم قادرين على السلوك العقلاني في حياتهم. إن الجيل البالغ الحالي هو السيد الذي يتحكم في التدريب وفي كامل الظروف التي سيمر بها الجيل المقبل. صحيح أنه لا يستطيع أن يجعل أبناء هذا الجيل يتمتعون بمنتهى الحكمة والخير، لأنه هو نفسه يفتقر بصورة محزنة إلى الخير والحكمة؛ كما أن نتيجة أفضل جهوده، في الحالات الفردية، ليست دائماً هي أكثرها نجاحاً؛ لكن قادر تماماً على أن يجعل الجيل الناشئ ككل خيِّراً مثل نفسه وأفضل قليلاً منه. إذا ترك المجتمع أي عدد كبير من أفراده يترعرعون كمجرد أطفال، لا يقدرون على أن يتم التعامل معهم من خلال الاعتبار العقلاني للعواقب طويلة الأجل، فإن المجتمع نفسه هو الذي يستحق اللوم على النتيجة. إن المجتمع الذي يتمتع ليس فقط بجميع سلطات التعليم وإنما

كذلك بالهيمنة التي تمارسها دائماً سلطة الرأي المقبول من الجمهور على عقول أولئك الذين هم أقل الناس صلاحية للحكم بأنفسهم؛ والذي يتمتع بمساعدة العقوبات الطبيعية التي لا يمكن أن يُحال دون إيقاعها على أولئك الذين يجلبون على أنفسهم استياء واحتقار الذين يعرفونهم؛ هذا المجتمع لا يجوز له أن يدَّعي أنه إلى جانب كل ذلك فإنه يحتاج إلى السلطة لإصدار الأوامر وفرض الطاعة في الشؤون الشخصية للأفراد، وهي شؤون ينبغي أن تكون صلاحية القرار فيها، استناداً إلى جميع مبادئ العدل والسياسة، في أيدي أولئك الذين يتعين عليهم أن يتحملوا العواقب. وليس هناك شيء يغلب عليه أكثر من غيره أن يسيء ويحبط أفضل السبل للتأثير على السلوك من اللجوء إلى أسوأ الحلول. ومن بين أولئك الذين يسعى المجتمع إلى إكراههم على التصرف بحصافة أو اعتدال، إذا كان فيهم أي أشخاص من النوع نفسه من الشخصية النشطة والمستقلة، فإنهم بالتأكيد سيتمردون على النير. لن يشعر أي شخص على هذه الشاكلة أبداً بأن للآخرين الحق بالسيطرة عليه في شؤونه مثلما أنه لهم الحق بالسيطرة عليه ليمنعوه من إيذائهم في شؤونهم؛ وسيعتبر ذلك بسهولة على أنه علامة على الجسارة والشجاعة أن يعترض في وجه هذه السلطة غير الشرعية، وسيقوم بصورة علنية ملفتة للنظر بعكس ما يأمره به المجتمع تماماً. كمثال على ذلك أذكر نمط الإسراف الذي وقع في عهد الملك تشارلز الثاني[1]، في أعقاب

(1) بعد سنوات من الحرب الأهلية في بريطانيا، استولى أتباع أوليفر كروميل على السلطة، وخلعوا الملك تشارلز الأول وقطعوا رأسه، وحولوا البلاد إلى جمهورية. كان كروميل من المتشددين وفرض هو وأتباعه قيوداً قوية على الملذات والمتع في بريطانيا. وبعد وفاة كروميل في عام 1658 وبعد عدة محاولات استطاع تشارلز الثاني (ابن تشارلز الأول) استعادة عرش بريطانيا وتوج ملكاً في عام 1660. =

التعصب الأخلاقي الأعمى لدى التطهريين (البيوريتان). وبخصوص ما يقال حول الحاجة إلى حماية المجتمع من القدوة السيئة التي يبديها الآخرون من خلال سلوكهم المنحل والانغماس في الملذات، أقول: صحيح أن القدوة السيئة قد يكون لها أثر خبيث، خصوصاً إذا كانت هذه القدوة من شخص يفعل السوء للآخرين ويتمتع بالحصانة من ألا يصاب هو نفسه بسوء. لكننا نتحدث الآن عن سلوك يفترض فيه أنه يسبب أذى عظيماً للفاعل نفسه دون أن يسبب الأذى للآخرين، ولا أعلم كيف يستطيع الذين يؤمنون بذلك أن يمنعوا أنفسهم من التفكير في أن القدوة لا بد بصورة عامة أن تحقق النفع أكثر من الضرر، لأن القدوة حين تبدي السلوك السيئ فإنها تبدي كذلك العواقب المؤلمة أو المهينة التي يفترض فيها في جميع الحالات تقريباً أن تنتج عنها لو أن هذا السلوك تلقى العقاب العادل.

لكن أقوى الحجج الداحضة لتدخل الجمهور في السلوك الشخصي الصرف هي أنه حين يتدخل الجمهور فعلاً فإن هناك احتمالاً قوياً بأن التدخل سيتم بطريقة خاطئة وفي المكان الخاطئ. ففي الأمور المتعلقة بالأخلاق الاجتماعية (أي الواجب نحو الآخرين) فإن رأي الأغلبية المسيطرة يرجح له أن يكون على صواب أكثر من كونه على خطأ، لأنه فيما يتعلق بالمسائل التي من هذا القبيل لا يفترض في الجمهور إلا أن يحكم بخصوص الآثار المترتبة على مصالحه في حالة السماح بممارسة سلوك معين. لكن رأي أغلبية مماثلة حين يفرض كقانون على الأقلية بخصوص المسائل المتعلقة

= كان تشارلز الثاني محباً للملذات وألغى القيود التي فرضها التطهريون، وعاش حياة مليئة بالملذات، حيث اتخذ عدداً من العشيقات وأنجب 12 طفلاً غير شرعي.

بالسلوك الذاتي يرجح له تماماً أن يكون أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب؛ لأن الرأي العام في الحالات التي من هذا القبيل يعني في أحسن الأحوال رأي أناس معينين حول ما هو صواب وما هو خطأ بالنسبة للأشخاص الآخرين؛ وفي حين أنه في أحيان كثيرة لا يكون له حتى هذا المعنى، لأن الجمهور لا يهتم إلا بتفضيلاته الخاصة ولا يهتم أدنى اهتمام بمتعة أو راحة أولئك الذين يعترض على سلوكهم. هناك كثير من الناس يعتقدون أن أي سلوك يمجُّونه إنما هو إساءة لأنفسهم، ويستاءون منه باعتباره استفزازاً لمشاعرهم. وقد عرف عن أحد المتعصبين دينياً أنه قال حين اتُّهِم بازدراء المشاعر الدينية للآخرين إن هؤلاء الناس يزدرون مشاعره من خلال إصرارهم على عبادتهم أو عقيدتهم الكريهة! لكن شعور الشخص برأيه هو ليس كمِثل شعور شخص آخر يشعر بالاستياء لأنه يؤمن بذلك الرأي؛ مثلما أن رغبة الشخص في الاحتفاظ بمحفظته في جيبه ليست كمِثل رغبة اللص في الاستحواذ عليها. وإن ذوق أي شخص هو شأنه الخاص به، مثل رأيه أو محفظته. من السهل على أي شخص أن يتخيل جمهوراً مثالياً يترك الأفراد أحراراً في الاختيار فيما يخص جميع المسائل التي يوجد لها جانبان، ولا يفرض عليهم إلا الامتناع عن أنماط السلوك الذي تدينه الخبرة العالمية الشاملة. لكن من منا رأى جمهوراً وضع حدوداً من هذا القبيل على الأمور التي يعترض عليها؟ ومنذ متى يشغل الجمهور باله في الخبرة العالمية الشاملة؟ حين يتدخل الجمهور في السلوك الشخصي فإنه نادراً ما يفكر في أي شيء سوى الفزع الناتج عن قيام أي شخص بالتصرف أو الشعور على نحو مختلف عن ذلك الجمهور. وحيث أن معيار الحكم المذكور هو ما يعرضه تسعون بالمائة من جميع الأخلاقيين وأصحاب النظريات الأخلاقية على أنه من إملاء الدين أو الفلسفة. إن المعيار المذكور محاط بغشاوة رقيقة

على أيدي أولئك الناس. وما يقومون بتدريسه علناً هو أن الأمور على صواب، لأننا نشعر أنها كذلك. وهم يطلبون منا أن نفتش في عقولنا وقلوبنا عن قوانين السلوك الملزِمة لنا ولجميع الناس الآخرين. فماذا يستطيع الجمهور المسكين أن يفعل سوى تطبيق هذه التعليمات وأن يجعل مشاعره الشخصية حول الخير والشر، إذا كان هناك إجماع معقول حولها، أن يجعلها إلزامية مفروضة على جميع الناس؟

إن الشر الذي أشير إليه هنا ليس شراً لا يوجد إلا من الناحية النظرية؛ ومن الممكن أن يتوقع القارئ مني أن أضرب له أمثلة على ما يقوم به الجمهور في العصر الحالي وفي هذا البلد بتلبيس تفضيلاته وتقديمها على أنها قوانين أخلاقية. أنا لا أكتب مقالاً حول انحرافات الشعور الأخلاقي الموجود حالياً، وهو موضوع أهم كثيراً من أن أناقشه بصورة عرضية وعلى سبيل التوضيح. لكنني فعلاً بحاجة إلى عرض بعض الأمثلة، حيت أبين أن المبدأ الذي أنادي به له أهمية خطيرة وعملية، وأنني لا أحاول إقامة حاجز في وجه شرور وهمية. ثم إنه ليس من الصعب أن أبين عن طريق كثير من الأمثلة أن هناك ميلاً من أقوى وأشيع الميول لدى البشر، وهو توسيع حدود ما يمكن أن نطلق عليه 'الشرطة الأخلاقية' إلى مدى يصل إلى التعدي على أقصى الحالات التي لا خلاف أبداً على أنها مشروعة في مجال الحرية الشخصية. وسأشغل نفسي في ما بقي من هذا الفصل في إعطاء أمثلة على ذلك.

بادئ ذي بدء لننظر في مشاعر العداء التي يشعر بها الناس لأسباب لا تزيد على اعتراضهم على أن الأشخاص الذين تختلف آراؤهم الدينية عنهم لا يمارسون ما يمارسونه هم من شعائر، خصوصاً ما يجتنبوا هم

أنفسهم بحكم دينهم. ولأعطي القارئ مثالاً عادياً على ذلك أقول إنه ليس في عقيدة المسيحيين أو شعائرهم ما يسبب نفوراً لدى المسلمين أكثر من كونهم يأكلون لحم الخنزير. ليس هناك عدد كبير من الأفعال التي ينظر إليها المسيحيون والأوروبيون بقدر من التقزز يفوق ما يشعر به المسلمون من تقزز تجاه هذه الطريقة في سد الجوع. أولاً إن أكل لحم الخنزير محرم في دينهم؛ لكن هذا لا يفسر درجة النفور الشديد ولا نوعه؛ فالخمر محرمة كذلك في دينهم، ويؤمن جميع المسلمين بأنه لا يجوز شرب الخمر، لكنهم لا يعتبرونها مثيرة للتقزز. في مقابل ذلك فإن نفورهم من لحم 'البهيمة النجسة' يتسم بهذه الصفة، مثل النفور الغريزي، على اعتبار أن النجاسة، حين تنغرس تماماً في الشعور، فإنها تبدو دائماً مثيرة للتقزز حتى لدى أولئك الذين تعتبر عاداتهم الشخصية أبعد ما يكون عن النظافة التامة. وهناك مثال ملفت للنظر على هذه القوة الموجودة في فكرة النجاسة، نراها في مشاعر النجاسة الدينية التي هي قوية تماماً لدى الهندوس. لنفترض الآن أننا نعيش في بلد أكثر أهله من المسلمين، وأنهم يصرون على عدم السماح بأكل لحم الخنزير ضمن حدود ذلك البلد. لن يكون هذا بالشيء الجديد في بلاد المسلمين[1]. فهل نعتبر ذلك ممارسة مشروعة للسلطة الأخلاقية للرأي

(1) تعتبر حالة 'فُرْس بومباي مثالاً ممتعاً على ذلك. هذه القبيلة التي يتمتع أفرادها بالجِد وروح المبادرة، هي من نسل الفرس الذين كانوا يعبدون النار (أي أتباع زرادشت)، والذين فروا من بلادهم هرباً من المسلمين. وحين وصلوا إلى غرب الهند، قبِل بهم حكام الهند شريطة أن يمتنعوا عن أكل لحم البقر. وحين وقعت هذه المناطق بعد ذلك تحت حكم المسلمين، وافق المسلمون على القبول بالفرس شريطة أن يمتنعوا عن أكل لحم الخنزير. أي أن ما كان في البداية طاعة للسلطة أصبح طبيعة متأصلة فيهم، ولا يزال الفرس الهنود إلى يومنا هذا يمتنعون =

العام؟ وإذا لم تكن كذلك، فما هو السبب في ذلك؟ إن أكل لحم الخنزير يعتبر بالفعل مقززاً بالنسبة لهذا الجمهور. وهو يؤمنون بصدق أنه محرم ومكروه من الله. من جانب آخر لا نستطيع اعتبار هذا المنع نوعاً من الاضطهاد الديني. ربما يكون دينياً من حيث المنشأ، لكنه لن يكون اضطهاداً بسبب الدين، على اعتبار أنه لا يوجد دين يفرض على أتباعه أكل لحم الخنزير. والسبب المقبول الوحيد الذي يمكن لأجله إدانة هذا المنع هو أن الجمهور لا شأن له بالذوق الشخصي للأفراد والاعتبارات الذاتية التي تخصهم.

سأضرب مثالاً آخر قريباً إلينا. يعتبر معظم الأسبان أن عبادة الله على غير طريقة الكاثوليك هي كفر صريح ومن أكبر الكبائر في حق الله؛ ولا يجوز للجمهور عبادة الله بأي طريقة أخرى على التراب الإسباني. وينظر جميع الناس في جنوب أوروبا إلى زواج رجال الدين ليس فقط على أنه مخالف للدين، وإنما يعتبر كذلك دلالة على عدم الطهارة ويفتقر إلى الوقار ومثيراً للاشمئزاز والتقزز. فكيف سيكون رأي البروتستانت في هذه المشاعر الصادقة تماماً، وفي محاولة إكراه غير الكاثوليك عليها؟ لكن إذا كانت البشرية على حق في التدخل في حرية بعضها بعضاً في الأمور التي لا تمس مصالح الآخرين، فعلى أي أساس يمكن بصورة منهجية استبعاد هذه الحالات؟ أو من يستطيع أن يلوم الناس على رغبتهم في منع ما يعتبرونه أمراً مخزياً يمقته الله والإنسان؟

= عن أكل لحم البقر ولحم الخنزير. ورغم أن هذا الامتناع المزدوج ليس مفروضاً عليهم في دينهم، إلا أنه اكتسب مع الزمن قوة العادة؛ وفي الشرق تعتبر العادة كالدين (المؤلف).

ليست هناك حجة للتدليل على منع أي شيء يعتبر من المفاسد الأخلاقية الشخصية أقوى من الحجة الداعية إلى كبت هذه الممارسات في أعين الذين يعتبرونها من المحرمات؛ وما لم نكن على استعداد لأن نتبنى منطق المضطهدين، ونقول إنه يجوز لنا اضطهاد الآخرين لأنهم على خطأ، فلا بد أن نحْذَر من قبول مبدأ من شأننا أن نعتبره منتهى الظلم لو انطبق علينا.

ربما يعترض أحد على هذه الأمثلة، وإن كان الاعتراض في غير محله، على اعتبار أنها مستقاة من مواقف لا يمكن أن تنشأ بيننا، لأن الرأي العام في بريطانيا لا يرجح له أن يفرض الامتناع عن أكل لحوم معينة، أو أن يتدخل في شؤون الناس فيما يخص عبادتهم، وفي زواجهم أو عدم زواجهم، وفقاً لعقيدتهم أو ميولهم. لكن المثال التالي الذي سأضربه يشتمل على نوع من التدخل في الحرية، وهو نوع لا نستطيع أن نقول بأي حال من الأحوال إن خطره قد زال تماماً. في كل مرة كان التطهريون يتمتعون فيها بقوة كافية، كما حدث في نيو إنجلاند وفي بريطانيا العظمى أيام حكم كروميل، حاولوا منع جميع أنواع الترفية العامة وتقريباً جميع أنواع الترفيه الخاصة، خصوصاً الموسيقى والرقص والألعاب العامة والتجمعات الأخرى الهادفة للتسلية، وكذلك المسرح، وحققوا نجاحاً لا يستهان به في ذلك. وما يزال في هذا البلد كثير من الناس يعتبرون (بحكم مفاهيمهم الأخلاقية والدينية) أن هذه المتع الترفيهية ملعونة؛ وينتمي هؤلاء الناس بالدرجة الأولى إلى الطبقة الوسطى، التي تعتبر القوة المهيمنة في الوضع الاجتماعي والسياسي الحالي لهذه المملكة، وبالتالي فليس من المستحيل أبداً أن يحصل الناس الذين يحملون هذه الآراء في مرحلة معينة على أغلبية في البرلمان. فكيف سيكون شعور بقية المجتمع حين يتم تقرير وسائل الترفيه المسوح لهم بها من خلال

المشاعر الدينية والأخلاقية لأفراد الطائفة الكالفينية والمنهجية[1] الذين يتسمون بالتشدد؟ ألن يكون من شأن بقية الناس أن يطلبوا دون سابق إنذار من هؤلاء الأشخاص الأتقياء الذين يحشرون أنوفهم فيما لا يخصهم أن يهتموا بشؤونهم الخاصة [ويتركوا الآخرين لحالهم]؟ من رأيي أن هذا هو بالضبط ما ينبغي أن يقال لكل حكومة وكل جمهور يدعي أنه لا يجوز لأي شخص أن يتمتع بأية متعة يرون أنها غير جائزة. وحين يتم القبول بالمبدأ الذي تقوم عليه هذه الدعوى، فلن يستطيع أي شخص أن يعترض بصورة منطقية على التصرف وفق ذلك المبدأ من خلال روح الأغلبية، أو أي قوة مهيمنة في البلد؛ ولا بد أن يكون كل شخص مستعداً للالتزام بفكرة الكومونويلث المسيحي كما فهمها المستوطنون الأوائل في نيو إنجلاند، إذا أفلحت أصلاً عقيدة دينية شبيهة بعقيدتهم في استعادة أرضها المفقودة. لاحظ أن الديانات التي يفترض أنها في حالة تراجع غالباً ما تستعيد أرضها المفقودة.

هناك إمكانية أخرى، لعل وقوعها أرجح احتمالاً من المثال السابق. نحن نعلم جميعاً أن هناك ميلاً قوياً في العالم الحديث نحو التكوين الديمقراطي للمجتمع، سواء كان ذلك مصحوباً أو غير مصحوب بمؤسسات سياسية ديمقراطية. دعونا إذن ننظر في الولايات المتحدة، وهي البلد الذي يتحقق فيه هذا الميل على أتمِّ وجه، والبلد الذي تتسم فيه المجتمع والحكومة بأقصى قدر من الديمقراطية. يقال إن شعور الأغلبية هناك، حين

(1) المنهجية هي طائفة بروتستانتية تلتزم بمنهج محدد في العبادة والتركيز على الأخلاق العامة، وقد أسسها جون وتشارلز ويزلي في بريطانيا في أوائل القرن الثامن عشر.

يعترض الناس على أي مظهر من مظاهر المعيشة يتسم بالزيادة في المباهاة أو في الإنفاق على نحو يفوق ما يأمل الناس تحقيق مثله، فإن هذا الشعور يعمل كقانون ناجح من الناحية العملية في ضبط النفقات، وأنه في أجزاء كثيرة من الاتحاد يجد الشخص صاحب الدخل المرتفع للغاية أن من الصعب تماماً عليه العثور على أية سبيل لإنفاق دخله دون أن يكون ذلك مثار اعتراض من الناس. هذا ما يقال، ولا شك أنه قول مبالغ فيه إلى حد كبير عن واقع الحال؛ لكن الوضع الذي يصوره هذا القول ليس مفهوماً وممكناً فحسب، ولكنه نتيجة محتملة للشعور الديمقراطي حين يقترن مع المفهوم القائل إن للجمهور حق النقض بخصوص الكيفية التي يجوز للفرد فيها أن ينفق دخله. فإذا أضفنا إلى هاتين الفكرتين افتراضاً بوجود انتشار واسع للآراء الاشتراكية، فمن الممكن أن يشعر أكثر الناس بمقت كبير حين يمتلك الشخص شيئاً يزيد على مسكن صغير أو أن يحصل على أي دخل بخلاف العمل اليدوي. هناك آراء شبيهة بذلك من حيث المبدأ منتشرة أصلاً بصورة واسعة بين طبقة الحِرَفيين، وتجثم بثقلها على الناس المعرضين بصورة خاصة لرأي هذه الطبقة، وأعني بذلك أعضاؤها أنفسهم. من المعروف أن العمال السيئين الذين يشكلون أكثر العاملين في كثير من الصناعات يؤمنون يقيناً أنه ينبغي أن يتلقى العمال السيئون الأجور نفسها التي يتلقاها العمال الجيدون، وأن الذين يتمتعون بمهارة خير منهم أو يعمل بجد أكثر منهم لا ينبغي أن يُسمح لهم بتحصيل دخل يفوق دخل من هم دونهم في المهارة أو في الجِد. وهم يستخدمون شرطة الأخلاق، وقد تصبح أحياناً شرطة فعلية[1] في سبيل ردع العمال المهرة ومنعهم من

(1) بمعنى أنهم يستقوون عليهم من الناحية الأخلاقية وأحياناً يستخدمون القوة ضدهم.

التحصيل ومنع أصحاب العمل من دفع مال أكثر للخدمات الأكثر نفعاً. إذا كان للجمهور اختصاص قضائي في الشؤون الخاصة، فإنني عاجز عن رؤية مكمن الخطأ في سلوك هؤلاء الناس، أو أن جمهور أي فرد بعينه يمكن أن يلام على ادعاء السلطة نفسها على سلوكه الفردي مثل السلطة التي يدعيها الجمهور العام على الناس بصورة عامة.

لكن لنضع القضايا الافتراضية جانباً، لأن في أيامنا هذه تمارَس بالفعل انتهاكات سافرة في حرية الحياة الخاصة، كما أن هناك خطراً بإمكانية حدوث انتهاكات أعظم ولها حظ من النجاح، وتعرَض آراء من شأنها إعطاء الجمهور حقاً غير محدود ليس فقط في أن يمنع بالقانون كل أمر يعتبره خاطئاً، وإنما كذلك أن يمنع أي عدد من الأمور التي يعترف بأنها بريئة، وذلك في سبيل استهداف ما يظن أنه أمر خاطئ.

باسم 'منع الإدمان على المسكرات'، حظر القانون على شعب إحدى المستعمرات الإنجليزية وعلى نصف شعب الولايات المتحدة تقريباً أي نوع من تعاطي المشروبات الكحولية إلا ما كان لأغراض العلاج[1]، لأن حظر بيع الخمور، الذي نص عليه القانون صراحة، إنما يقصد منه في حقيقة الأمر حظر استعمالها. ورغم أن الصعوبة العملية في فرض هذا القانون كانت

(1) الإشارة هنا إلى ما يعرف بقانون ولاية مين Maine Law لعام 1851، وهو أول قانون أمريكي يحظر بيع المشروبات الكحولية على مستوى ولاية بكاملها، إلا للأغراض الطبية أو الميكانيكية أو التصنيعية. وقد أقر في 2 حزيران (يونيو) 1851، بهدف تشجيع الامتناع عن شرب الخمر. ثم انتشر بسرعة في أماكن أخرى، حتى أنه بحلول عام 1855 كانت 12 ولاية قد أقرت الحظر التام للخمور على أراضيها.

سبباً في إلغائه في عدد من الولايات التي أقرته من قبل، بما في ذلك الولاية الأصلية التي عرِف القانون باسمها، إلا أنه بدأت مع ذلك محاولة تتلقى تأييداً في حماسة لا يستهان بها من عدد من الذين يعتبرون أنفسهم من أهل الخير والإحسان، بهدف استشارة الناس لإقرار قانون مثيل له في هذا البلد. هذه الجماعة (أو 'التحالف' كما تطلق على نفسها)، والتي تشكلت لهذا الغرض، اكتسبت سمعة سيئة حين برزت إلى العلن رسالة بين سكرتير التحالف وواحد من رجال الدولة الإنجليز القلائل للغاية الذين يؤمنون بأن آراء أهل السياسة ينبغي أن تكون قائمة على المبادئ. ينبغي أن يعمل دور اللورد ستانلي في هذه المراسلة على تعزيز الآمال المعقودة أصلاً عليه من أولئك الذين يعلمون مدى قلة عدد الذين يتمتعون بهذه الخصال بين الذين يشتهرون في الحياة السياسية، كما نرى في عدد من مناسباته العامة. وقد أشار المتحدث باسم التحالف، الذي أعرب عن 'عميق أسفه للاعتراف بأي مبدأ يمكن تشويهه بعيداً عن معناه في سبيل تبرير التعصب والاضطهاد'، أشار إلى 'الحاجز الواسع الذي لا يمكن اجتيازه' والذي يفصل بين المبادئ التي من هذا القبيل وبين المبادئ التي تؤمن بها جماعته. وقال: 'إن جميع المسائل المتعلقة بالفكر والرأي والضمير تبدو لي أنها تقع خارج نطاق التشريع؛ وإن جميع المسائل المتعلقة بالأفعال والعادات والعلاقات الاجتماعية تبدو لي أنها لا تخضع إلا لصلاحية التقدير التي خوِّلت بها الدولة نفسها ولم يخوَّل بها الفرد.' لكنه لم يأت على ذكر فئة ثالثة تختلف عن الفئتين السابقتين، وهي الأفعال والعادات ذات الطبيعة الفردية وليس الاجتماعية؛ رغم أن شرب المشروبات الكحولية ينتمي بالتأكيد لهذه الفئة الثالثة. لاحظ أن بيع المشروبات الكحولية هو نشاط تجاري، والتجارة هي فعل اجتماعي. لكن الانتهاك الذي يثار الاعتراض عليه ليس حول

حرية البيع، وإنما حول حرية البائع والمستهلك؛ حيث أنه يمكن للدولة بالمثل أن تحرم عليه شرب الخمر بأن تتعمد أن تجعل من المستحيل الحصول عليه من قبله. لكن سكرتير التحالف يقول: 'إنني أطالب كمواطن بالحق في التشريع في كل مرة تُنتَهك فيها حقوقي الاجتماعية بفعل السلوك الاجتماعي لمواطن آخر.' لننتقل الآن إلى تعريف هذه الحقوق الاجتماعية.

'إذا كان هناك أي شيء ينتهك حقوقي الاجتماعية، فمن المؤكد أن تجارة المشروبات الكحولية المقطرة تدخل في هذا الباب. فهي تدمر حقي الأساسي في الأمن بأن تخلق وتحفز الاضطرابات الاجتماعية بصورة مستمرة. وهي تنتهك حقي في المساواة من خلال الانتفاع بخلق البؤس الذي تفرض عليَّ الضرائب في سبيل مساندته. وهي تعيق حريتي في التطوير الفكري والأخلاقي من خلال إحاطة مساري بالأخطار ومن خلال توهين وإضعاف روح المجتمع، وهو أمر يجعل من حقي أن أطالب بالمساعدة المشتركة والعلاقات الشخصية.'

هذه نظرية في 'الحقوق الاجتماعية' لعلي لم أشهد من قبل قط عرضاً أوضح لها من هذا العرض. إن أقل ما يقال في مضمونها هو ما يلي: إن من حقي الاجتماعي المطلق أنه يتعين على كل فرد آخر أن يتصرف من كل اعتبار تماماً على النحو الذي ينبغي علي أفعل؛ وإن كل من يخفق في أدنى التفاصيل في ذلك إنما ينتهك حقي الاجتماعي ويخولني بالمطالبة بأن يقوم القانون برفع الحيف عني. إن المبدأ الذي يبلغ هذه الدرجة من الفظاعة هو أخطر بكثير من أي تدخل فردي ضد الحرية؛ ولن يكون هناك انتهاك للحرية لا يبرره هذا المبدأ؛ ثم إنه لا يقر بأي حق لأية حرية مهما كانت، ربما باستثناء حرية اعتناق آراء في السر دون الإفصاح عنها أبداً؛ وفي اللحظة

التي يعبر فيها أي شخص عن رأي أعتبره ساماً فإن هذا ينتهك جميع 'الحقوق الاجتماعية' التي ينسبها إليَّ التحالف. هذا المبدأ يعطي كل الناس حقاً مكتسباً في الكمال الأخلاقي والفكري وحتى الجسدي لدى كل إنسان آخر، على نحو يتم تعريفه من قبل كل مدعٍ حسب معياره الخاص.

ومن الأمثلة المهمة الأخرى على التدخل غير المشروع في الحرية التي هي من حق الفرد، وهو تدخل لم يتم التهديد به فقط وإنما تم تنفيذه بصورة ناجحة تماماً منذ أمد طويل، هو التشريع الخاص بيوم السبت.

إن امتناع المرء ليوم واحد في الأسبوع عن السعي اليومي المعتاد وراء رزقه، كلما كان ذلك ممكناً من الناحية العملية، هو دون شك عادة نافعة للغاية، إلا أنه غير ملزم نهائياً من الناحية الدينية إلا بالنسبة لليهود. ولا يمكن اتباع هذه العادة دون القبول بها بصورة عامة على هذا النحو بين فئات الناس من ذوي الأعمال، لأنه حين يتبعها بعض الناس فإن هذا يضطر الآخرين إلى اتباعها. بالتالي ربما يكون من المسموح به ومن السليم أن يضمن القانون لكل شخص الحق في أن يراعي الآخرون هذه العادة، من خلال تعليق عمليات الاقتصاد على نطاق واسع في يوم معين. لكن هذا التبرير قائم على المصلحة المباشرة التي يمتلكها الآخرون في أن يتبع كل شخص هذه العادة؛ بالتالي فإنها لا تنطبق على مشاغل أوقات الفراغ التي يختار الشخص القيام بها؛ ولا هي تنطبق كذلك بأية درجة على القيود القانونية على أنواع الترفيه. صحيح أن الترفيه الذي يتلقاه البعض يشكل يوم عمل بالنسبة للآخرين؛ لكن العمل الذي تقوم به قلة من الناس يتم التعويض عنه من خلال المتعة التي يحصل عليها كثير من الناس (ومن خلال الخير الذي يحصلون عليه من الترفيه)، شريطة أن تكون هذه القلة

من الناس حرة في اختيار القيام بالعمل وحرة في عدم القيام به. وإن العاملين على حق تماماً في أن يظنوا أنه إذا عمل الجميع يوم الأحد، فإنهم سيؤدون عمل سبعة أيام مقابل أجر ستة أيام: لكن طالما كان يتم تعليق الغالبية العظمى من الأعمال، فإن العدد الصغير الذي يظل مع ذلك لا بد له من العمل من أجل متعة الآخرين سيحصل على زيادة في الأجر تتناسب مع عملهم؛ وهم غير ملزَمين بالعمل في تلك الوظائف إذا كانوا يفضلون الراحة بدل الحصول على الأجر. وإذا كان هناك مطلب بالمزيد من التعويض، فإن ذلك يمكن أن يكون من خلال تأسيس عادة بأن تكون العطلة في يوم آخر من الأسبوع لهذه الفئات الخاصة من الناس. بالتالي فإن السبب الوحيد الذي يمكن من أجله الدفاع عن القيود على الترفيه يوم الأحد لا بد أن يكون عائداً إلى أنه غير جائز من الناحية الدينية؛ وهذا حافز من حوافز التشريع التي لا يمكن الاعتراض عليها بأي شكل من الأشكال. (تستطيع الآلهة أن تنتقم لنفسها على ما يقع عليها من مظالم[1].) بقي علينا أن نقيم الحجة على أن المجتمع أو أي شخص يمثله قد تم تعيينه من السماء للانتقام لأي انتهاك مفترض لحرمات الله لا يكون في الوقت نفسه انتهاكاً لإخواننا من بني البشر. إن الفكرة القائلة إن من واجب الشخص أن يكون الشخص الآخر متديناً كانت الأساس لجميع حالات الاضطهاد الديني التي وقعت من قبل، وإذا قبِلت هذه الفكرة فإنها ستبرر هذه الحالات تماماً. إن المشاعر التي تندلع من خلال المحاولات المتكررة

(1) باللاتينية في الأصل. هذه الكلمة منسوبة إلى الإمبراطور طيباريوس (32 قبل الميلاد – 37 للميلاد)، حيث أوردها تاكيتوس Tacitus في كتابه حوليات روما الإمبراطورية: Tacitus Annals I, lxxiii.

لوقف السفر بالقطار يوم الأحد، وفي مقاومة فتح المتاحف وما شابه ذلك، ليست بالقسوة التي كان عليها المضطهِدون القدماء، لكن الحالة الذهنية التي تدل عليها هي بالأساس الذهنية نفسها التي كانوا عليها. ذلك أنها عزم على عدم تحمُّل الآخرين في القيام بما يسمح به دينهم لأنه ليس مسموحاً في دين المضطهِد. إنه اعتقاد بأن الله لا يكره فقط أفعال الكفار ولكنه كذلك لن يعفينا من الذنب إذا لم نتدخل ضدهم.

إلى جانب هذه الأمثلة الدالة على شيوع قلة الاكتراث بحرية الإنسان، لا يسعني إلا أن أضيف مثالاً آخر: وهو لغة الاضطهاد التي لا مواربة فيها، والتي تندلع من صحافة هذا البلد في كل مرة تشعر فيها أنها مطالَبة بأن تقول شيئاً ما حول ظاهرة طائفة المورمون الملفتة للنظر. يمكن قول الكثير حول الحقيقة المفاجئة وذات الدلالة، وهي أن وحياً جديداً مزعوماً ودِيناً قائماً عليه (والذي هو من الواضح أنه نتيجة تحايل واضح ولا يتلقى المساندة حتى من هيبة الصفات غير العادية التي يتمتع بها مؤسس هذا الدين) يؤمن به مئات الآلاف من الناس وأصبح الأساس الذي يقوم عليه مجتمع [بأكمله]، في عصر الصحف والقطارات والتلغراف الكهربائي.

ما يهمنا في هذا المقام هو أن هذا الدين، شأنه في ذلك شأن أديان أخرى أفضل منه، لديه شهداؤه؛ وأن نبيه ومؤسسه لقي مصرعه من الدهماء بسبب تعاليمه؛ وأن أشخاصاً آخرين من أتباع هذا الدين لقوا مصرعهم من خلال العنف غير القانوني نفسه؛ وأنهم تم نفيهم عنوة من البلد الذي نشأوا فيه؛ وحيث أنهم يطارَدون الآن إلى درجة أنهم دُفِعوا إلى الإقامة في مكان ناء منعزل في وسط الصحراء، فإن كثيراً من أهل هذا البلد يصرحون علناً أنه سيكون من الصواب (وإن كان ذلك أمراً غير مريح أو

مناسب) إرسال حملة لإرغامهم بالقوة على الانتظام في آراء الأشخاص الآخرين. إن المبدأ الموجود في عقيدة المورمون والذي يثير بالدرجة الأولى هذا العداء الذي يحطم على هذا النحو الضوابطَ العادية للتسامح الديني هو أنه يُحِل تعدد الزوجات. وهذا الأمر مسموح به لدى المسلمين والهندوس والصينيين، لكن يبدو أنه يثير عداءً متأصلاً حين يمارسه الناس الذين يتحدثون الإنجليزية ويدَّعون أنهم مسيحيون من فئة معينة. ليس هناك أكثر مني مَن يرفض بصورة عميقة هذا المبدأ المورموني. ورغم أن هذا المبدأ بعيد تماماً عن أن يكون مقبولاً في ظل مبدأ الحرية، فإنه يعتبر تعدياً مباشراً على ذلك المبدأ، على اعتبار أنه لا يعدو كونه تشديداً لقيود نصف المجتمع في الوقت الذي يحرر فيه النصف الآخر من أن يكون عليه التزام في الاتجاه الآخر؛ كما أن هناك أسباباً أخرى ضد ذلك المبدأ. مع ذلك يجب ألا ننسى أن هذه العلاقة طوعية القدر نفسه من جانب النساء صاحبات العلاقة (واللواتي يمكن اعتبارهن ضحايا لها)، كما هي الحال في أي شكل آخر من أشكال الزواج. ربما يبدو ذلك مثيراً للاستغراب، لكن تفسيره موجود في الأفكار والعادات العامة للعالم، والتي تربي النساء على النظر إلى الزواج على أنه الأمر الوحيد الذي تحتاجه المرأة. وهذا يبين لنا السبب في أن كثيراً من النساء تفضل أن تكون زوجة من بين عدة زوجات على أن تكون دون زوج على الإطلاق. لا يُطلَب من البلدان الأخرى أن تعترف بهذه الزيجات أو أن تعفي أي جزء من سكانها من قوانين تلك البلدان على أساس أنهم يؤمنون بالعقيدة المورمونية. لكن حين أقر الرافضون [أي المورمون] بالاتجاه العدائي من قبل الآخرين على نحو يفوق كثيراً ما تقتضيه دواعي العدل؛ وحين تركوا بلادهم التي رفضت مبادئهم، واستقروا في ركن بعيد من أركان الأرض كانوا أول من جعلوه صالحاً لسكنى البشر؛ فمن الصعب أن

نرى على أي مبدأ من المبادئ (باستثناء مبدأ الطغيان) يمكن منعهم من العيش هناك تحت القوانين التي يرضونها، شريطة ألا يقوموا بأي عدوان ضد البلدان الأخرى ويسمحوا بالحرية التامة في المغادرة لمن لا يرضى عن طرقهم. في الفترة الأخيرة اقترح كاتب يُعتبر من بعض الجوانب شخصاً له وزن لا يستهان به القيام ليس بحملة قوية نشطة (على غرار الحروب الصليبية) وإنما بحملة هدفها جلب الحضارة[1] ضد هذا المجتمع الذي يمارس تعدد الزوجات، في سبيل وضع حد لما يراه هو خطوة إلى الوراء بالنسبة للحضارة. بالنسبة لي أرى أنها خطوة إلى الوراء كذلك، لكنني لا أعلم إن كان لأي مجتمع الحق في إكراه مجتمع آخر على التحضر. طالما أن الذين يعانون من القانون السيئ لا يطلبون المساعدة من المجتمعات الأخرى، فإنني لا أقبل أنه ينبغي على أشخاص لا علاقة لهم على الإطلاق بذلك المجتمع أن يتدخلوا في سبيل إنهاء وضع يبدو أنه مقبول من جميع الأشخاص أصحاب العلاقة المباشرة لأن ذلك الوضع يسبب صدمة لأشخاص يبعدون عنهم آلاف الكيلومترات، أي أشخاص لا علاقة لهم به وليس من شأنهم في شيء. بإمكانهم إرسال المبشرين إذا رغبوا في ذلك، حتى يعظوا الناس بالابتعاد عن هذه الممارسة؛ أو دعهم يقفوا في وجه تقدم مبادئ مماثلة بين أفراد شعبهم بالوسائل المنصفة (والتي لا يُعتبر من ضمنها إسكات المعلمين). إذا كانت للحضارة اليد العليا على البربرية حين كانت البربرية تسيطر على العالم، فمن السخف أن ندعي الخوف من أن البربرية، بعد أن تم القضاء عليها تقريباً، ربما تنشط إلى الحياة من جديد وتقهر الحضارة. إن الحضارة التي يمكن هزيمتها على هذا النحو على يد عدوها

(1) بمعنى أنها ليست حملة في سبيل الصليب، وإنما حملة في سبيل الحضارة.

المقهور لا بد أنها أصبحت بالأصل منحلة انحلالاً كبيراً إلى درجة أنه لم يعد بمقدور رهبانها ومعلميها المعينين أو أي شخص آخر الدفاع عنها، أو على الأقل محاولة القيام بذلك. لن يكون أمام هذه الحضارة سبيل سوى الانتقال من السيئ إلى الأسوأ إلى أن تتعرض للتدمير ومن ثم تنشط للحياة على أيدي البرابرة النشطين (كما حدث في الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية).

5
تطبيقات

من المستحسن أن يتم تطبيق المبادئ التي عرضناها على هذه الصفحات بصورة متناسقة عبر جميع الفروع المختلفة في الحكومة والأخلاق، لكن ليست هناك فرصة للقيام بذلك بطريقة مثمرة إلا حين تصبح المبادئ مقبولة بصورة عامة أكثر من ذي قبل، وذلك حتى يمكن أن تكون الأساس لنقاش حول التفاصيل المهمة. والملاحظات القليلة التي سأطرحها هنا بخصوص المسائل التفصيلية إنما يقصد بها توضيح المبادئ وليس اتباعها حتى مرحلة تحقيق آثارها. إن ما أطرحه هنا ليس تطبيقات بقدر ما هو عينات من التطبيقات[1]. ويمكن لها أن تفيد في توضيح معنى وحدود قاعدتين عامتين تشكلان معاً كامل المبدأ الذي يقوم عليه هذا الكتاب، وأن تساعد الحكم في إقامة التوازن بينهما في الحالات التي لا يكون فيها من الواضح أي قاعدة منهما هي التي تنطبق على الحالة.

هاتان القاعدتان هما ما يلي: الأولى هي أن الفرد ليس مسئولاً أمام المجتمع عن أفعاله طالما كانت لا تخص مصالح أي شخص آخر غيره.

(1) أي إعطاء أمثلة عن كيفية تطبيق المبادئ المذكورة.

والإجراءات الوحيدة التي يستطيع المجتمع بصورة مقبولة أن يعبر فيها عن كرهه أو استيائه من سلوك ذلك الفرد هي تقديم النصح والإرشاد والإقناع، أو هجر الآخرين له، إذا كانوا يرون أن هذه الإجراءات ضرورية لصالح الفرد نفسه. والثانية هي أن الفرد مسئول في سلوكه عن الأفعال التي تعتبر ضارة بمصالح الآخرين، والتي يمكن بسببها أن يخضع إما للعقوبات الاجتماعية أو القانونية إذا كان المجتمع يرى أن أحدهما لازم لحمايته.

القضية الأولى التي أود أن أطرحها هي ما يلي: حيث أن الضرر (أو احتمال الضرر) الذي يمكن أن يقع على مصالح الآخرين فقط هو السبب الوحيد الذي يمكن أن يبرر تدخل المجتمع، لا ينتج عن ذلك أنه دائماً يبرر هذا التدخل. يحدث في حالات كثيرة أن شخصاً يسعى وراء جسم مشروع يسبب بالضرورة (وبالتالي بصورة مشروعة) الألم أو الخسارة للآخرين، أو يحصل لنفسه على سلعة كان يتمنى الحصول عليها شخص آخر بصورة معقولة. هذا التعارض في المصالح ينشأ في الغالب بسبب المؤسسات الاجتماعية السيئة، ولا سبيل إلى تجنبه طالما كانت هذه المؤسسات موجودة؛ وهناك حالات أخرى من التعارض لا سبيل إلى تجنبها في ظل أية مؤسسات. أي شخص ينجح في مهنة مكتظة بالناس أو في اختبار تنافسي، [وبصورة عامة] أي شخص يتقدم على أي شخص آخر في أية مسابقة للحصول على شيء يريده كلاهما، فإنه ينتفع من خسارة منافسه ومن جهده الضائع ومن خيبة أمله. لكننا نتفق جميعاً على أن من الأفضل للصالح العام للبشرية أن يسعى الناس لتحقيق أهدافهم دون إعاقة من العواقب التي من هذا القبيل. بعبارة أخرى، لا يمنح المجتمعُ المتنافسين الذين خاب أملهم أي حق قانوني أو أخلاقي في الحصانة ضد هذا النوع من المعاناة؛ ولا يشعر أنه

مطالب بالتدخل [في المواقف التنافسية] إلا حين ينجح شخص باستخدام سبل لا يُقِر بها الصالح العام، مثل التزوير أو الخيانة أو القوة.

[التجارة الحرة][1]

أود أن أقول إن التجارة هي فعل اجتماعي. الشخص الذي يتولى بيع أي نوع من السلع إلى الجمهور يقوم بأمر يؤثر على مصالح الآخرين وعلى المجتمع بصورة عامة؛ بالتالي فإن سلوكه من حيث المبدأ يقع ضمن اختصاص المجتمع؛ وهذا هو السبب في أنه كان يُظَن أن من واجب الحكومات، في جميع الحالات التي كانت تُعتبَر مهمة، تثبيت الأسعار وتنظيم عمليات التصنيع. لكن من المعترف به الآن، وإن كان ذلك لم يتحقق إلا بعد صراع طويل، أن أفضل سبيل للحصول على سلع جيدة بأسعار متدنية هو في إبقاء المنتجين والبائعين أحراراً تماماً، طالما كان المشترون أحراراً في الحصول على لوازمهم من مكان آخر. هذا هو ما يعرف بمبدأ التجارة الحرة. والقضية الخاصة به تختلف عن القضية الخاصة بمبدأ الحرية الذي ندافع عنه في هذا الكتاب، لكنها لا تقل عنها من حيث المتانة. إن فرض قيود على التجارة، أو على الإنتاج الذي يتم لأغراض التجارة، إنما هو بالتأكيد من القيود؛ والقيود التي تتم لذاتها هي دائماً من الأمور السيئة؛ لكن القيود التي نبحثها هنا لا تؤثر إلا على ذلك الجزء من السلوك الذي يحق للمجتمع من حيث المبدأ أن يضع قيوداً عليه، وهي خاطئة لا لشيء إلا لأنها لا تنتج فعلاً الآثار التي يفترَض فيها أن تنتجها. بالتالي فإن مبدأ الحرية الفردية لا يدخل في مبدأ التجارة الحرة [بحد ذاته]، ولا هو يدخل في معظم المسائل التي تنشأ

(1) لم يضع ميل عناوين للأقسام في هذا الفصل، وقد أضفتها زيادة في التوضيح.

بخصوص القيود على ذلك المبدأ، من قبيل: ما هو القدر المسموح الذي ينبغي أن يفرَض على أصحاب العمل من السيطرة العامة في سبيل الحيلولة دون وقوع الغش عن طريق التغيير؛ وما هو القدر الذي ينبغي أن يفرَض بخصوص الاحتياطات الصحية، أو الترتيبات لحماية العاملين في المهن الخطرة. لا تتضمن الأسئلة التي من هذا القبيل اعتراضات على الحرية إلا من حيث أن من الأفضل دائماً، في حال تساوي العوامل الأخرى، أن نترك الناس لشؤونهم بدلاً من السيطرة عليهم. ولا يمكن أن ننكر أنه يجوز بصورة مشروعة أن تتم السيطرة عليهم لهذه الغايات. من جانب آخر، هناك مسائل تتعلق بالتدخل في التجارة تعتبر أساساً مسائل خاصة بالحرية؛ من قبيل قانون ولاية مين المذكور أعلاه، وحظر استيراد الأفيون إلى الصين، والقيود على بيع السموم؛ والتي هي باختصار حالات يكون هدف التدخل منها جميعاً هو أن نجعل من الصعب أو المستحيل الحصول على سلعة معينة. وهذه التدخلات مرفوضة باعتبارها تدخلاً، ليس في حرية المنتِج أو البائع، وإنما في حرية المشتري.

[بيع السموم]

أحد هذه الأمثلة، وهو بيع السموم، يثير مسألة جديدة، وهي السؤال الخاص بطبيعة القيود المناسبة لما يمكن أن نطلق عليه وظائف الشرطة[1]. إلى أي مدى يمكن التدخل بصورة مشروعة في الحرية بهدف منع الجرائم أو الحوادث؟ إن من الوظائف التي لا خلاف عليها للحكومة هي أن تتخذ الاحتياطات ضد الجرائم قبل وقوعها، وكذلك اكتشافها

(1) يقصد ميل بكلمة الشرطة هنا أية أجهزة حكومية تختص بحماية ورعاية المجتمع أو جزء منه، بهدف منع حصول الأمور السيئة، وليس فقط الجرائم.

وإيقاع العقاب بشأنها بعد وقوعها. لكن الوظيفة الوقائية للحكومة أكثر عرضة بكثير لإساءة الاستخدام (على حساب الحرية) من وظيفتها العقابية؛ لأن من الممكن اعتبار أن أي جزء تقريباً من حرية الفعل المشروعة لأي إنسان يمكن تمثيله، وعلى نحو منصف كذلك، على أنه يزيد من التسهيلات لبعض أنواع السلوك الخاطئ[1]. مع ذلك إذا رأت إحدى السلطات العامة، أو حتى إذا رأى مواطن خاص، شخصاً يستعد حسب الدلائل لارتكاب جريمة، فإنها ليست ملزمة بانتظار وقوع الجريمة، وإنما يجوز لها التدخل للحيلولة دون وقعها. إذا لم تكن السموم تباع أو تستخدَم لأي غرض إلا بهدف ارتكاب الجرائم، فسيكون من الحق حظر تصنيعها وبيعها. لكن من الممكن في حقيقة الأمر أن تكون السموم مطلوبة لأغراض ليست بريئة فقط وإنما كذلك مفيدة، ولا يمكن فرض القيود في حالة معينة دون أن تعمل في حالة أخرى.

فضلاً عن ذلك أقول إن هناك جزءاً سليماً من واجب السلطة العامة يقضي بأن تحتاط ضد الحوادث. فإذا رأى مسئول حكومي أو أي شخص آخر إنساناً يريد عبور جسر معروف بأنه غير مأمون، ولم يكن هناك وقت لتحذيره من الخطر، فمن الممكن الإمساك به ودفعه إلى الوراء دون أن يكون في ذلك أي اعتداء حقيقي على حريته؛ لأن الحرية تتألف من القيام بما يرغب به المرء، وهو لا يرغب في السقوط في النهر. مع ذلك، حين لا يكون هناك يقين بوقوع المشاكل وإنما مجرد خطر وقوعها، فلن يكون بمقدور أي شخص، سوى صاحب الأمر نفسه، أن يقرر ما إذا كان لديه حافز قوي في

(1) لاحظ على سبيل المثال أن صانع السكاكين يكسب عيشه منها. لكن تخيل مدى الجرائم التي يمكن ارتكابها باستخدام السكين.

هذه الحالة يجعل دخوله في المخاطرة أمراً يستحق الدخول فيه؛ وبالتالي فإني أرى أنه ينبغي فقط تحذير الشخص من الخطر وليس منعه بالقوة من تعريض نفسه لذلك الخطر. (لا ينطبق هذا الكلام إذا كان الشخص طفلاً أو في حالة اهتياج وهذيان، أو كان في حالة الإثارة أو الانشغال على نحو لا يتيح له التفكير بحذر.) وهناك اعتبارات أخرى، تنطبق على المسائل التي من قبيل بيع السموم، قد تخولنا أن نقرر أي الأنواع الممكنة من الأنظمة تخالف المبدأ وأي الأنواع التي لا تخالفه. على سبيل المثال، من الممكن فرض إجراء احتياطي من قبيل وضع ملصق على الدواء يحمل تحذيراً حول طبيعته الخطرة، دون أن يكون في ذلك تعَدٍّ على الحرية، إذ لا يستطيع المشتري أن يريد عدم معرفة أن المادة التي يشتريها لها خواص سامة. لكن حين نشترط في جميع الحالات التي من هذا القبيل أن يبرز المشتري وصفة طبيب فإن هذا يجعل الحصول على هذه المادة للاستخدامات المشروعة أمراً مستحيلاً في بعض الأحيان، وأمر مكلفاً في جميع الأحيان. والسبيل الوحيدة التي أستطيع أن أراها لوضع العراقيل في وجه الجرائم المرتكبَة باستخدام السم، دون أن يكون هناك تعَدٍّ كبير على حرية الذين يريدون استخدام المواد السامة لأغراض أخرى، هي تقديم ما أسماه بنثام[1] بحق 'الدليل مسبق التعيين'. وهذا الأمر مألوف للجميع في حالة العقود. حين يجري الدخول في أحد العقود، فإن من المعتاد ومن الصحيح أن يستلزِم القانون، كشرط ليكون هذا العقد قابلاً للإلزام، مراعاة شكليات معينة، مثل التواقيع وشهادة الشهود وما إلى ذلك، بحيث أنه في حالة نشوء أي خلاف في المستقبل يكون هناك دليل يبين أن العقد مبرَم فعلاً، وأنه لم يكن

(1) جيريمي بنثام

هناك في الظروف ما يجعل العقد باطلاً من الناحية القانونية. بمعنى أن الهدف هو إلقاء عقبات ضخمة أمام العقود الوهمية، أو العقود التي لن تعتبر صحيحة لو عُرِفت الظروف التي صاحبت إبرامها. ويمكن فرض احتياطات ذات طبيعة مماثلة لذلك في بيع المواد التي يمكن استخدامها كأدوات للجريمة. على سبيل المثال، يمكن أن يُلزَم البائع بتسجيل الوقت الدقيق الذي تمت فيه عملية البيع، واسم وعنوان المشتري، والتسمية الدقيقة لنوعية وكمية المادة المباعة، والسؤال عن الهدف من شرائها، وتسجيل الجواب الذي يعطيه المشتري. وحين لا تكون هناك وصفة طبية، فربما يكون من اللازم وجود شخص ثالث، يبين للمشتري حقيقة [ما هو بصدد شرائه]، في حالة نشوء أسباب فيما بعد تفيد في أن هذه المادة قد استخدِمت لأغراض إجرامية. الأنظمة التي من هذا القبيل لا تجعل من الصعب كثيراً الحصول على السم، لكنها تزيد كثيراً من صعوبة استخدام المادة بصورة غير مناسبة دون أن يتم اكتشاف ذلك.

[بيع الخمور]

إن الحق الكامن للمجتمع في دفع الجرائم ضد نفسه عن طريق اتخاذ احتياطات مسبقة يشير إلى القيود الواضحة على المبدأ الذي يقول إن السلوك السيئ الذي يقتصر تماماً على صاحبه لا يمكن التدخل به على سبيل المنع أو العقاب. على سبيل المثال، السكْر ليس موضوعاً مناسباً للتدخل التشريعي؛ لكن إذا سبق أن أُدين شخص ما بفعلٍ من أفعال العنف ضد الآخرين تحت تأثير الشرب، أعتقد أن من المشروع أن يُفرَض على ذلك الشخص قيد قانوني خاص، يقتصر عليه هو نفسه، مفاده أنه إذا ضُبِط مرة ثانية في هذه الحالة فإنه سيكون خاضعاً للعقوبة، وأنه إذا ارتكب مخالفة أخرى وهو

واقع تحت تلك الحالة يجب أن تزداد شدة العقوبة التي سيخضع لها بسبب المخالفة الثانية. بالنسبة لشخص يؤثر فيه السكْر إلى درجة إيذاء الآخرين فإن اقترافه فعل السكر هو جريمة بحق الآخرين. وإليكم مثالاً آخر: إذا لم يكن شخص كسول يحصل على المساعدة من الجمهور أو إذا لم يكن يخالف أحد العقود، فسيكون من الافتئات عليه أن يعاقَب قانوناً بسبب كسله؛ لكن إذا كان مخفقاً في أداء واجباته القانونية نحو الآخرين، كأن يمتنع عن إعالة أطفاله، فليس من الطغيان أن يُكرَه على الوفاء بذلك الالتزام – من خلال العمل بالإكراه إذا لم تكن هناك سبل أخرى متاحة. وينطبق هذا سواء كان مصدر المتاعب هو كسله أو أي سبب آخر يمكن تجنبه.

علاوة على ذلك، هناك الكثير من الأفعال التي لا ينبغي لها أن تكون محظورة قانوناً، لكونها تؤذي بصورة مباشرة الأشخاص الفاعلين لها فقط، لكنها حين تقع في العلن تعتبر مخالفة لقواعد السلوك السليم. وهذا يجعل تلك الأفعال تقع تحت فئة الإساءة للآخرين، وبالتالي هناك وجه حق في منعها. وتقع ضمن هذه الفئة الإساءات للآداب العامة، لكني لن أمضي الوقت عليها، خصوصاً وأن صلتها بموضوعنا هي فقط صلة غير مباشرة. لكن الاعتراض من كون (الفعل) يتم على الملأ [والذي هو موضوعنا بالفعل] قوي بالدرجة نفسها فيما يخص كثيراً من الأفعال التي لا تعتبر في حد ذاتها مستنكَرة و لا يرى أي شخص أنها كذلك.

هناك موضوع آخر نحتاج بشأنه إلى جواب يتسق مع المبادئ التي ذكرتها. خذ حالة من السلوك الشخصي الذي يُفترَض (على وجه العموم) أنه محل لوم، لكن احترام الحرية يحول دون قيام المجتمع بمنعه أو معاقبته، لأن الأذى الناتج عنه مباشرة يقع بتمامه على الشخص نفسه. وسؤالنا الآن

هو ما يلي: إذا كان الفاعل حراً في التصرف على هذا النحو، فهل ينبغي للآخرين أن يكونوا بالقدر نفسه أحراراً في نصحه أو تشجيعه على القيام بذلك؟ إن دعوة شخص آخر للتصرف بطريقة معينة لا يعتبر بالضبط سلوكاً قاصراً على الشخص نفسه. ذلك أن النصح أو الحض هو فعل اجتماعي، وبالتالي ربما نعتقد أنه – شأنه في ذلك شأن الأفعال التي تؤثر على الآخرين بصورة عامة – قابل للسيطرة من قبل المجتمع. لكن قليلاً من التفكير يجعلنا نصحح الانطباع الأول لأنه سيبين لنا أنه رغم أن الحالة لا تقع بالضبط ضمن نطاق تعريف الحرية الفردية، إلا أنها تقع بالفعل ضمن نطاق الأسباب الداعية إلى مبدأ الحرية الفردية. [وإليكم بيان ذلك]. إذا كان من اللازم أن نسمح للناس، في كل أمر لا يخص إلا أنفسهم، بالتصرف على نحوٍ يبدو أنه الأفضل بالنسبة إليهم على مسؤوليتهم، فلا بد أن يكونوا أحراراً بالقدر نفسه في التشاور فيما بينهم حول ما ينبغي عمله – وأن يتبادلوا الآراء ويعطوا ويتلقوا الاقتراحات. إن كل أمر مسموح فعله لا بد أن يكون مسموحاً النصح بشأنه. ولا يثور الشك حول هذا الموضوع إلا حين يستفيد الناصح بصورة شخصية من نصيحته، حين يكون مصدر رزقه هو الترويج لما يعتبره المجتمع والدولة شراً. [الدعارة والقمار]. وهذا يُدخِل في النقاش عنصراً جديداً من التعقيد، وأعني به وجود فئات من الناس تتعارض مصالحها مع ما يُعتبر جيداً للصالح العام، والذين تقوم طريقة حياتهم على مقاومة هذا الصالح العام. فهل يجدر بنا أن نتدخل في ذلك أم لا يجوز؟ على سبيل المثال لا بد أن نصبر على وجود الزنا، وأن نصبر كذلك على وجود القمار[1]. لكن هل يجدر بشخص معين أن يكون حراً في أن

(1) لا يقصد ميل أن الزنا (أو القمار) هو أمر مقبول. إن ميل يقرر حقيقة اجتماعية وهي أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يظهر فيه الزنا أو القمار.

يكون قواداً أو يُدير منزلاً للقمار؟ هذه الحالة هي من الحالات التي تقع بالضبط على الحد الفاصل بين مبدأين، وليس من الواضح على الفور إلى أيهما تنتمي. هناك حجج لصالح كل جانب. فمن جانب القبول بالأمر يمكن القول إن حقيقة امتهان المرء لمهنة معينة، والترزق والتربح من ممارستها، لا يمكن أن يُجرِّم أمراً يمكن أن يكون مسموحاً بخلاف ذلك. هذا الفعل ينبغي أن يكون مسموحاً بشكل ثابت أو محظوراً بشكل ثابت. فإذا كانت المبادئ التي ندافع عنها صحيحة، فإن المجتمع من هذا الباب لا شأن له في تخطئة أي شيء لا يخص إلا الفرد. ولا يستطيع أن يمضي إلى أبعد من محاولة ثني الفرد عن ذلك. ينبغي أن يكون كل شخص حراً في أن يُخض مثلما أن الشخص الآخر حر في أن يُثنى عن الفعل. وعلى نقيض ذلك يمكن أن يقال إنه رغم أن الجمهور أو الدولة غير مفوضة بأن تقرر بشكل سلطوي، لأغراض القمع أو العقاب، أن نوعاً من السلوك الذي يؤثر فقط على مصالح الفرد هو خير أم شر، وإذا تم اعتباره شراً بالفعل فإن لهم الحق التام في افتراض أنه يوجد على الأقل سؤال مفتوح حول ما إذا كان شراً أم غير ذلك. بالنظر فقط إلى هذا الافتراض (في حده الأدنى) فلا يمكن أن يكونوا مخطئين في التصرف في محاولتهم استبعاد تأثير الأفكار والمذاهب التي تهتم بمصلحتها الذاتية، وتأثير المشجعين الذين لا يمكن اعتبارهم غير متحيزين، أي الذين لهم مصلحة شخصية مباشرة في جانب معين، وهو الجانب الذي تعتقد الدولة أنه خاطئ، والذين يعترفون أن لهم دوافع شخصية بحتة في الترويج له. من الممكن أن يقال إن من المؤكد أنه لن تكون هناك أية خسارة، ولن تكون هناك تضحية بأي خير، من خلال ترتيب الأمور على نحو يجعل الأفراد يتخذون خياراتهم الخاصة، سواء كان ذلك عن حكمة أو حمق، بمبادرتهم هم أنفسهم، وبأقصى قدر ممكن من الحرية

من نزوات الأشخاص الذين يريدون تشجيع ميولهم لأغراض المصلحة الذاتية الخاصة بهم. بالتالي يمكن القول إن القوانين [الحالية] حول القمار لا يمكن الدفاع عنها بأي شكل من الأشكال، وأنه ينبغي أن يكون جميع الناس أحراراً في لعب القمار في بيوتهم أو بيوت بعضهم بعضاً، أو في أي ملتقى أقيم باشتراكاتهم ويكون مفتوحاً فقط للأعضاء وزائريهم. مع ذلك لا يجوز السماح بإقامة بيوت قمار عامة. صحيح أن المنع لن يكون ناجعاً أبداً، وأنه مهما أعطِيت الشرطة من قوة غاشمة فإن بيوت القمار يمكن أن تدار دائماً تحت ادعاءات أخرى؛ لكنها ستكون مكرهة مع ذلك على ممارسة أعمالها بدرجة معينة من السرية والغموض، بحيث لا يعلم عنها أي شخص إلا من كان يسعى إليها. هذا هو أقصى قدر ينبغي للمجتمع أن يسعى لتحقيقه. هناك قوة لا يستهان بها لهذه الحجج. ولن أخوض في مجال تقرير أيها يكفي لتبرير الشذوذ الأخلاقي الذي يشتمل على معاقبة الشريك في فعل ما حين يُسمح للفاعل نفسه (ولا بد له من ذلك) بالإفلات، والذي يشتمل على تغريم أو سجن القواد دون فرض ذلك على الزاني، ومعاقبة صاحب بيت القمار دون معاقبة المقامر. بل إنه لا يجوز التدخل حتى في العمليات المشتركة في الشراء والبيع على أسس مماثلة. تقريباً كل مادة تشترى أو تباع يمكن استخدامها بشكل متطرف؛ لكن لا توجد حجة يمكن أن تقام على هذا المبدأ لصالح قانون ولاية مين[1] على سبيل المثال؛ لأن فئة تجار الخمور القوية، رغم أن لها مصلحة مالية في أن يُستخدَم منتَجها بصورة مفرطة، إلا أنه لا بد من وجود أفرادها من أجل الاستخدام المشروع للمشروبات. لكن دافع هؤلاء التجار هو شر حقيقي، وهذا يبرر

(1) انظر الصفحة رقم

للدولة فرض قيود وطلب ضمانات - وهي قيود وضمانات من شأنها أن تكون تعدياً على الحرية المشروعة لولا هذا المبرر.

[الإقناع بالعدول عن أمر ما]

هناك مسألة أخرى: حين تعتبر الدولة أن سلوكاً معيناً يناقض أفضل مصالح الفاعل، فهل ينبغي عليها دون حظر السلوك أن تثني الشخص عن القيام به مع ذلك؟ على سبيل المثال، هل ينبغي على الدولة اتخاذ إجراءات تجعل وسائل السكْر مرتفعة الثمن، أو أن تجعل الحصول عليها صعباً من خلال تحديد عدد الأماكن التي تباع فيها؟ فيما يتعلق بهذه المسألة، كما هي الحال بالنسبة لجميع المسائل العملية الأخرى، لا بد من القيام بالكثير من التمييزات. إن فرض ضريبة على المنشطات حتى يصبح الحصول عليها أصعب من ذي قبل هو إجراء لا يختلف إلا في الدرجة عن حظرها تماماً؛ ولن يكون هذا الإجراء مبرراً إلا إذا كان الحظر مبرراً. إن كل زيادة في التكلفة هي بالتأكيد نوع من الحظر بالنسبة لأولئك الذين لا يقدرون على السعر المرتفع الجديد؛ وبالنسبة لأولئك الذين يقدرون عليه فإن الزيادة هي عقوبة تفرض عليهم مقابل إشباع ذوق خاص. إن اختيار نوع الملذات، وطريقتهم في إنفاق دخلهم (بعد الوفاء بالتزاماتهم القانونية والأخلاقية أمام الدولة والأفراد) هي شأنهم الخاص ولا بد أن تُترَك لتقديرهم الخاص. ربما تبدو هذه الاعتبارات للوهلة الأولى وكأنها تدين اختيار الكحول كموضوع خاص للضريبة لأغراض الدخل. لكن لا بد أن نذكر أن فرض الضرائب لأغراض المالية العامة هو أمر لا مفر منه على الإطلاق، وأنه في معظم البلدان لا بد أن يكون جزء لا يستهان به من هذه الضرائب بشكل غير مباشر؛ وبالتالي فإن الدولة لا تستطيع أن تمتنع عن فرض عقوبات على

استخدام بعض المواد الاستهلاكية – وهي عقوبات يمكن لها أن تحول دون قيام بعض الناس بشراء هذه المواد. بالتالي يقع على الدولة واجب النظر، عند فرض الضرائب، في أنواع السلع التي يستطيع المستهلكون الاستغناء عنها لمصلحتهم؛ وهذا يشير بصورة واضحة تماماً إلى السلع التي ترى الدولة أنها تضر بهم يقيناً حين تُستخدَم بكميات تزيد على الاستخدام المتواضع للغاية. (لاحظ أن الشيء الذي يؤذي الناس هو بالتأكيد شيء يمكن الاستغناء عنه). بالتالي فإن فرض الضريبة على المنشطات – إلى الدرجة التي تؤدي إلى تحقيق أكبر قدر من الإيرادات (على افتراض أن الدولة تحتاج مبالغ بهذا القدر) –ليس أمراً مقبولاً فحسب، وإنما هو أمر لا بد من أن نرتضيه.

إلى أي مدى يمكن حصر الامتياز في بيع هذه السلع؟ يعتمد الجواب على الأغراض التي يُقصَد تحقيقها من خلال التقييد. جميع الأماكن التي يلتقي فيها الناس تتطلب أن تخضع لقيود الشرطة فيها[1]، وينطبق هذا بصورة خاصة على أماكن الشرب لأن المخالفات ضد المجتمع خليقة بأن تنشأ فيها. بالتالي من المناسب أن تقتصر صلاحية بيع المشروبات الكحولية (على الأقل لاستهلاكها في ذلك المكان) على أشخاص معروفين أو مشهود لهم بالاحترام وحسن السلوك؛ ووضع أية أنظمة تدعو الحاجة إليها للرقابة العامة على مواعيد الفتح والإغلاق؛ وسحب الرخصة إذا تكررت حوادث تعكير صفو الأمن بسبب عجز لدى صاحب بيت الشرب أو لأنه يغض الطرف عنها، أو إذا أصبحت هذه الأماكن ملتقى من أجل التخطيط للتجاوزات ضد القانون والإعداد لها. ولا أستطيع (خلاف ما ذُكِر) أن آتي

(1) راجع الملاحظة رقم

بأية قيود أخرى يمكن تبريرها من حيث المبدأ. فلنقل مثلاً إنه ينبغي تحديد عدد محلات البيرة والمشروبات الكحولية، لتحقيق هدف صريح وهو أن نجعل من الصعب الوصول إليها، وبالتالي تقليل عدد المناسبات التي يتعرض فيها المرء للإغراء. لكن هذا الحل ليس فقط يعرِّض الجميع للمضايقة لأن هناك بعض الناس الذين يسيئون استخدام بيوت الشرب التي يسهل العثور عليها، وإنما كذلك لا يناسب إلا حالة من المجتمع تُعامَل فيها الطبقات العاملة بصورة صريحة وكأنها أطفال أو همجيون، وتضعها تحت انضباط القيود، وكأنها من الأطفال، وكأننا نُعِدُّهم حتى يحظى الواحد منهم بامتيازات الحرية في المستقبل. لكن هذا ليس هو المبدأ الذي يقال إن الطبقات العاملة تُحكَم استناداً إليه في أي بلد حر؛ ولن يقبل أي شخص يُقَدر الحرية حق قدرها أن تُحكَم تلك الطبقات على هذا النحو، إلا بعد أن تُستنفَذ جميع الجهود الرامية إلى تدريبها على الحرية وأن يُحكَم أفرادها كأحرار، وبعد أن يثبت بالدليل القاطع أنه لا يمكن حكمها إلا كالأطفال. إن مجرد اللجوء إلى الاستثناء [وهو قولنا 'إلا بعد أن'] يبين سخف الافتراض القائل إن الجهود التي من هذا القبيل بُذِلت في أية حالة يمكن دراستها هنا. إن مؤسسات هذا البلد هي كتلة من التناقضات، وهذا وحده هو السبب في أننا نقبل في ممارساتنا أن نضع قيوداً تنتمي إلى حكومات الطغيان (والتي تدعى كذلك الحكومات 'الأبوية')، في حين أن الحرية العامة لمؤسساتنا تحول دون ممارسة مقدار السيطرة الذي يمكن أن تدعو الحاجة إليه من أجل أن نجعل القيود ذات كفاءة حقيقية في كونها تثقيفاً أخلاقياً[1].

(1) وهذا يؤدي بنا إلى أن نحصل على أسوأ ما في الأمرين.

أشرت في جزء سابق من هذا المقال إلى أن حرية الفرد، في الشؤون التي تخصه هو وحده، تنطوي على حرية مقابِلة لدى أي عدد من الأفراد في أن ينظموا، عن طريق الاتفاق المتبادل، شؤون أنفسهم التي تخصهم جميعاً ولا تخص أي شخص آخر غيرهم. لا توجد مشكلة في هذا الأمر طالما بقيت إرادة جميع الناس الذين نتحدث عنهم دون تغيير، لكن حيث أن الإرادة يمكن أن تتغير، فإن من الضروري في غالب الأحيان (حتى في الحالات التي لا يتأثر فيها أي شخص) أن يدخل الناس في ارتباطات [أي ما يشبه العقود] فيما بينهم، وحين يفعلون فإن الالتزام بهذه الارتباطات هو أمر طيب بصورة عامة. مع ذلك يوجد في كل بلد على الأرجح قوانين تخلق بعض الاستثناءات لهذه القاعدة العامة. فالناس لا يُلزَمون بارتباطات تخرق حقوق الغير؛ لكن يُعتبَر في بعض الأحيان أن الارتباط الذي يكون مؤذياً لهم هو سبب كاف لأن نُحِلهم من هذا الالتزام. على سبيل المثال، في هذا البلد وفي معظم البلدان المتحضرة الأخرى، يعتبر الارتباط الذي يقوم فيه شخص ببيع نفسه (أو يسمح لنفسه بأن يباع) كواحد من الرقيق باطلاً ولاغياً، ولا يقبل الفرض بالقانون أو من قبل الرأي العام. إن السبب الذي من أجله نقيد صلاحية الفرد في التخلص طوعاً من مسار حياته هو سبب جلي، ونراه بمنتهى الوضوح في هذه الحالة المتطرفة: إن السبب في عدم التدخل في الأفعال الطوعية لشخص ما، ما خلا ما يخص الآخرين، هو مراعاة حريته. إن اختياره الطوعي هو دليل على أن ما يختاره لنفسه أمر مرغوب من قبله، أو على الأقل يمكنه تحمله، كما أن أفضل تحقيق لمصلحته بصورة إجمالية هو في السماح له باختيار ما يراه على طريقته. لكن حين يبيع الشخص نفسه ليصبح عبداً فإنه يتنازل عن حريته، وبالتالي يمتنع عن أي

استخدام مستقبلي لحريته بعد هذا الفعل الوحيد. بالتالي فإنه يحبط ذات الهدف الذي يبرر السماح له ببيع نفسه. من الآن فصاعداً لن يكون هذا الشخص حراً، ولا يعود في وضع يجعل هذه المسَلَّمة [أي الحرية] تعمل لصالحه. إن مبدأ الحرية لا يمكن أن يستلزم أنه ينبغي أن يكون الشخص حراً في ألا يكون حراً! إن السماح للشخص بالتخلي عن حريته ليس من الحرية. من الواضح أن هذه الأسباب، التي تبرز قوتها بوضوح كبير في هذه الحالة، لها تطبيق أوسع من ذلك بكثير؛ مع ذلك نجد أن هناك قيداً يوضع عليها في كل مكان بفعل ضرورات الحياة، وهي ضرورات تستلزم باستمرار لا أن نتخلى عن حريتنا، وإنما أنه ينبغي علينا أن نرضى بهذا القيد أو ذاك عليها. لكن المبدأ الذي يطالب بحرية الفعل غير المقيدة في جميع ما يخص الفاعلين أنفسهم فقط، هذا المبدأ يستلزم أن يكون بمقدور الأشخاص الذين أصبحوا ملتزمين فيما بينهم في الأمور التي لا تخص أي طرف [آخر غيرهم] أن يُحِلُّوا أنفسهم من التزامهم؛ وحتى في حالة عدم وجود حِل طوعي من هذا القبيل فلعله لا توجد أية ارتباطات أو عقود، باستثناء تلك التي لها علاقة بالمال أو قيمة المال، يمكن أن يقال فيها إنه حتى من دون الحِل الطوعي الذي من هذا القبيل ينبغي ألا تكون هناك أية حرية على الإطلاق في التراجع [عن الالتزام].

[العقود – الزواج]

يؤكد البارون فلهيلم فون همبولدت، في مقالته الممتازة التي استشهدْتُ بها آنفاً، وجهة نظره القائلة إن الارتباطات التي تشتمل على علاقات أو خدمات شخصية لا ينبغي لها أبداً أن تكون ملزِمة إلا لفترة زمنية محدودة، وأن أهم هذه الارتباطات، وهو الزواج، الذي يتسم بالسمة الخاصة التي

مفادها أن أهدافه تنتفي ما لم تكن مشاعر الطرفين معاً منسجمة مع الزواج، ينبغي ألا يحتاج لحله إلا أن يعلن أي من الطرفين رغبته في ذلك. هذا الموضوع يبلغ من الأهمية الفائقة والتعقيد الشديد أنه لا تصح مناقشته بصورة عابرة، ولن أتناوله هنا إلا بمقدار ما تدعو الحاجة إليه لأغراض التوضيح. العمل المذكور للبارون همبولدت يهدف إلى أن يكون موجزاً وفي غاية العمومية. وقد اقتضى منه ذلك في هذه الحالة أن يقبل فقط بالإعلان عن النتيجة التي توصل إليها دون الدخول في أسبابه لتلك النتيجة. ولو أنه تطرق إلى الأسباب لكان أدرك دون شك أن المسألة لا يمكن تسويتها على أسس بسيطة مثل الأسس التي اقتصر عليها. حين يعمل شخص ما، إما من خلال الوعد الصريح أو السلوك، على تشجيع شخص آخر على الاعتماد على استمراره في التصرف بطريقة معينة – وأن يُنشئ التوقعات والخطط، وأن يَرهِن أي جزء من خطة حياته بذلك الافتراض – تنشأ سلسلة جديدة من الالتزامات الأخلاقية من جانبه نحو ذلك الشخص الآخر، وهي التزامات يمكن فسخها، لكن لا يمكن تجاهلها. فضلاً عن ذلك، إذا أدت العلاقة بين طرفين متعاقدين إلى نشوء آثار على الآخرين، أو إذا وضعت أطرافاً أخرى في أي موقع خاص أو حتى (كما هي الحال في الزواج) أدت إلى ظهور أطراف أخرى إلى حيز الوجود، تقع على الطرفين المتعاقدين التزامات نحو هذه الأطراف الأخرى؛ كما أن استمرار العقد الأصلي أو إلغاءه لا بد أن يكون له أثر عظيم على الوفاء بهذه الالتزامات من عدمه – أو على الأقل على كيفية الوفاء بها. لكن ذلك لا يستتبع – ولست أرى – أن تمتد هذه الالتزامات إلى درجة الإلزام بالوفاء بالعقد مهما كان الثمن بالنسبة لسعادة الطرف الكاره له، لكنها عنصر ضروري في الموضوع. وحتى – كما يرى فون همبولدت – لو أنه لا ينبغي أن يكون لها

أثر بالنسبة للحرية القانونية للطرفين في حل نفسيهما من هذا الارتباط (ومن رأيي كذلك أنه لا ينبغي أن يكون لها أثر يذكر من الناحية القانونية)، إلا أنها تؤثر بالضرورة تأثيراً بالغاً على الحرية الأخلاقية للطرفين. إن أي شخص ملزم [من الناحية الأخلاقية] بأن يأخذ في الحسبان جميع الظروف قبل أن يقرر اتخاذ خطوة من شأنها أن تؤثر على المصالح المهمة للآخرين؛ وإذا لم يعطِ الوزن المناسب لهذه المصالح فإنه مسؤول أخلاقياً عن الظلم [الذي يوقعه على الأطراف الأخرى]. إنني أذكر هذه الملاحظات البينة للمساعدة في توضيح المبدأ العام للحرية، وليس لأن الحاجة تدعو إليها جميعاً في هذا الموضوع بالذات [أي موضوع الطلاق]، الذي، على العكس من ذلك، يجري نقاشه في العادة وكأن مصالح الأطفال هي كل شيء ومصالح البالغين لا قيمة لها على الإطلاق.

[سلطة الأزواج على الزوجات]

ذكرت من قبل أنه بما أنه لا توجد مبادئ عامة معترف بها [تحكم الحرية]، فإنها غالباً ما تُمنح حيث ينبغي أن تُحجَب، وأن تُحجَب حيث ينبغي أن تُمنح. وهناك واحدة من الحالات التي نجد فيها أن مشاعر الحرية هي الأقوى في أوروبا الحديثة، وهي حالة أرى أنها في غير محلها على الإطلاق. ينبغي أن يكون الشخص حراً في فعل ما يريد فيما يتعلق بشؤونه الخاصة، لكن لا ينبغي أن يكون حراً في فعل ما يريد بالتصرف نيابة عن شخص آخر بذريعة أن شؤون الشخص الآخر هي شؤونه هو. والدولة، في الوقت الذي تحترم فيه حرية كل شخص فيما يخص شؤونه بالذات، إلا أنها ملزمة بإبقاء سيطرة يقظة على ممارسته لأية سلطة تتركه يمارسها على الآخرين. هذا الالتزام يكاد يتم تجاهله تماماً في حالة العلاقات العائلية، وهي حالة

يجعلها تأثيرها المباشر على السعادة البشرية أهم من جميع الحالات الأخرى مجتمعة. إن السلطة شبه الطاغية للأزواج على زوجاتهم ليست أمراً أحتاج إلى الخوض فيه هنا[1]. ذلك أن كل ما يحتاجه الأمر للاستئصال التام لهذا الشر هو أن تتمتع الزوجات بالحقوق نفسها، وأن تتمتعن بحماية القانون، شأنهن في ذلك شأن أي شخص آخر[2]. لأنه بخصوص هذا الموضوع لا يلجأ المدافعون عن الظلم القائم إلى التوسل بالحرية، وإنما يأتون صراحة باعتبارهم من حماة السلطة. وإنما العقبة الحقيقية أمام وفاء الدولة بواجباتها تكون في حالة الأطفال، حيث يساء استعمال المفاهيم الخاصة بالحرية. إن المرء ليكاد يظن أن أطفال شخص ما يفترض فيهم أن يكونوا جزءاً من نفسه بالمعنى الحرفي، وليس بالمعنى المجازي، وذلك بالنظر إلى الغيرة القوية التي يمارسها الرأي العام ويعترض بموجبها على أدنى تدخل للقانون في سيطرته المطلقة والحصرية على أطفاله. إن الرأي العام يشعر بالغيرة القوية بهذا الخصوص أكثر مما يفعل تجاه أي تدخل تقريباً في حرية الأب نفسه في التصرف، ما يعني أن عموم البشر يُقَدرون الحرية على نحو أدنى بكثير من تقديرهم للسلطة. [التعليم]. على سبيل المثال، لنأخذ قضية التعليم. أليس من البديهي والمسلم به تقريباً أنه ينبغي على الدولة أن تُلزِم وتفرض التعليم، حتى مستوى معين، على كل إنسان يولَد مواطناً؟ مع ذلك مَن هو

(1) لأن هذا الموضوع لا يشكل اختباراً قوياً يضيء جوانب مبدأ الحرية. وهناك سببان لذلك كما يذكر ميل. الأول هو أن هناك علاجاً بسيطاً للغاية لهذا الأمر، يورده ميل في الجملة التالية.

(2) يورد ميل في الجملة التالية السبب الثاني، وهو أنه ليس هناك شخص يدافع عن سلطة الأزواج على الزوجات من خلال سوء تطبيق مفهوم حرية الأزواج، وإنما باللجوء إلى أمر آخر.

الشخص الذي لا يخشى أن يدرك ويؤكد هذه الحقيقة؟ لن يوجد إنسان بالتأكيد ينكر أن من أقدس واجبات الوالدين (أو، حسب العرف القانوني في الوقت الحاضر، الأب) بعد أن ينجبا هذا الكائن أن يعطياه تعلمي يُعِدُّه للقيام بدوره بصورة طيبة في الحياة نحو الآخرين ونحو نفسه. ولكن في حين أن هناك إجماع على اعتبار ذلك واجب الأب، لا يكاد يوجد شخص في هذا البلد على استعداد لأن ينصت إلى الاقتراح القائل إنه ينبغي أن يُلزَم بتنفيذه. وبدلاً من أن يكون ملزَماً بألا يترك أي جهد أو تضحية من أجل تأمين التعليم لولده، يُترَك له الخيار في قبوله أو عدم قبول حتى حين يُقدَّم التعليم دون أن يكلفه ذلك شيئاً[1]. [هناك مبدأ] ما يزال غير معترف به بصورة عامة، وهو أن إنجاب طفل دون أن تكون هناك إمكانية منصفة في تقديم الطعام لجسده والتعليم والتدريب لعقله هو جريمة أخلاقية، ضد الأبناء الذين لا حظ لهم وضد المجتمع، وأنه إذا أخفق الأب في الوفاء بهذا الالتزام فإنه ينبغي على الدولة أن تضمن أن يتم الوفاء به – وأن تقع التكلفة على الأب ما أمكن.

حين نقبل بأن من واجب [الحكومة] أن تفرض التعليم الشامل، فإن من شأن ذلك أن يضع نهاية للصعوبات الخاصة بالمواضيع التي ينبغي على الدولة تدريسها، وكيفية تدريسها. هذه الصعوبات تحول الموضوع الآن إلى مجرد ساحة حرب للطوائف والأحزاب، ما يؤدي إلى إضاعة الوقت والجهد الذي ينبغي أن يخصص للتعليم في منازعات حول التعليم. ولو أن الحكومة تحسم رأيها وتقرر إلزام التعليم الجيد لكل طفل، فإن بإمكانها أن توفر على نفسها عناء تقديم هذا التعليم. وبإمكانها أن تترك الأمر للوالدين

(1) أي حين يكون على حساب الدولة.

ليحصل الطفل على التعليم في المكان الذي يرغبان وبالطريقة التي يرغبان، وأن تحصر دورها في المساعدة في دفع الرسوم المدرسية للطبقات الفقيرة من الطلاب وأن تدفع المصاريف المدرسية بتمامها للأطفال الذين لا يوجد من يتولى رسوم تعليمهم. إن الاعتراضات المعقولة التي تُثار ضد تعليم الدولة لا تنطبق على فرض التعليم من قبل الدولة؛ وإنما هدفها هو أن تأخذ الدولة على عاتقها مهمة توجيه هذا التعليم، وهو أمر مختلف تماما. ليس هناك من هو أكثر اعتراضاً مني على أن تكون الدولة مسؤولة على كامل تعليم الناس أو على أي جزء كبير منه. وكل شيء قلته بخصوص أهمية النزعة الفردية في الشخصية والتنوع في الآراء وسبل الحياة، ينطبق كذلك على التنوع في التعليم، الذي يحتل الأهمية الكبيرة نفسها التي تحتلها هذه الأمور الثلاثة. إن وجود تعليم عام من قبل الدولة هو مجرد حيلة لقولبة الناس حتى يكونوا متشابهين تماماً؛ وحيث أن القالب الذي يشكلهم هو القالب الذي يرضي القوة المهيمنة في الحكومة، طالما كانت تتمتع بالكفاءة وناجحة إلى هذا الحد، فإنها تنشئ استبداداً حول العقل، وهو ما يؤدي بصورة طبيعية إلى استبداد حول الجسد. وينطبق هذا الكلام بصرف النظر على طبيعة السلطة المهيمنة في ذلك الحين، سواء كانت ملكية أو كهنوتية أو أرستقراطية، أو غالبية الشعب. إذا كان لا بد من أن تقوم الدولة أصلاً بوضع وإدارة أي تعليم، ينبغي أن يكون مجرد واحد من بين عدد كبير من التجارب المتنافسة، التي تُجرى بهدف تقديم المثال والحافز، وإبقاء الآخرين في مستوى معين من الامتياز. من الممكن أن ينشأ استثناء لهذا التعميم حين يكون المجتمع عموماً في حالة من التخلف إلى درجة أنه لا يستطيع أن يزود نفسه بأية مؤسسات تعليمية مناسبة ما لم تضطلع الحكومة بهذا الدور. من المؤكد أنه يجوز في هذه الحالة، من باب أهون الشرين، أن تقبل الحكومة بأن

تضطلع بأعمال المدارس والجامعات؛ تماماً مثلما أنه يجوز لها أن تضطلع بإدارة الشركات المساهمة في بلد لا يوجد فيه نظام لشركات المشاريع الخاصة يكون مناسباً للاضطلاع بأشغال عظيمة في الصناعة. لكن بصورة عامة، إذا اشتمل البلد على عدد كاف من الأشخاص المؤهلين لتقديم تعليم تحت إشراف الحكومة، سيكون هؤلاء الأشخاص أنفسهم قادرين على إعطاء تعليم جيد بالقدر نفسه في مدارس خاصة، بالنظر إلى ضمان دفع التكاليف الذي يعطيه قانون يجعل التعليم إلزامياً، إلى جانب المساعدات من الدولة للأشخاص الذين لا يقدرون على تسديد التكاليف بأنفسهم.

إن السبيل الوحيدة إلى فرض قانون من هذا القبيل لن تكون إلا من خلال الامتحانات العامة، التي تشمل جميع الأطفال والمبتدئين في مرحلة مبكرة. ويمكن تحديد عمر لا بد أن يمتحن فيه كل طفل، حتى نكتشف ما إذا كان بإمكانه القراءة. فإذا تبين أن الطفل لا يستطيع القراءة فإن من الممكن إرساله إلى مدرسة على حساب الأب، إلا إذا كان للأب عذر مقبول؛ ويمكن كذلك تغريم الأب بمبلغ متواضع، يستطيع تسديدها إذا اقتضى الأمر عن طريق العمل مقابلها. ويجب تجديد هذه الامتحانات مرة في السنة، مع توسيع نطاق المواضيع بالتدريج، إلى أن نجعل من الناحية العملية أن يكون لزاماً على كل شخص أن يكون لديه حد أدنى من المعرفة العامة، وفوق ذلك أن يظل محتفظاً بها. وفيما وراء ذلك الحد الأدنى، ينبغي أن تكون هناك امتحانات طوعية حول جميع المواضيع، بحيث أن كل من يصل إلى مستوى معين من الكفاءة يجوز له المطالبة بالحصول على شهادة. وحتى نحول بين الدولة وبين ممارسة تأثير غير سليم على الرأي من خلال هذه الترتيبات، ينبغي أن تكون المعرفة اللازمة للنجاح في الامتحان، حتى في أعلى مراتب الامتحانات، مقصورة حصرياً على الحقائق وعلى العلم القائم

على الحقائق المجردة – وبطيعة الحال الأجزاء ذات الدور الفعال في المعرفة، مثل اللغات واستخدامها. أما الامتحانات التي تدور حول الدين أو السياسة أو المواضيع الأخرى المثيرة للجدل فلا ينبغي لها أن تعتمد على حقيقة أو فساد الآراء، وإنما على الأمور المتعلقة بالحقائق – من قبيل أن مؤلفاً أو مدرسة أو كنيسة ترى هذا الرأي أو ذاك، على هذا الأساس أو ذاك. في ظل النظام الذي من هذا القبيل، لم يكون الجيل القادم في وضع أسوأ بخصوص جميع الحقائق المثيرة للجدل مما هي عليه الحال في الوقت الحاضر؛ وسينشأ أفراد ذلك الجيل بصفتهم من رجال الكنيسة أو المارقين كما هي حالهم الآن، على أن يكون دور الدولة فقط هو مراعاة أن يكون هؤلاء من رجال الكنيسة المستنيرين أو المارقين المستنيرين. ولن يكون هناك ما يعيقهم من دراسة الدين، إذا اختار آباؤهم ذلك، في المدارس نفسها التي يتعلمون فيها مواضيع أخرى. إن جميع محاولات الدولة التي تهدف إلى تشيُّع مواطنيها وتحزبهم بخصوص المواضيع المثيرة للجدل هي محاولات شريرة؛ لكن يجوز للدولة على نحو مناسب تماماً أن تعرض أن تكتشف وأن تشهد بأن شخصاً يمتلك المعرفة اللازمة لأن تجعل النتائج التي يتوصل إليها، بخصوص أي موضوع معلوم، جديرة بالاستماع إليها. ستكون حال طالب الفلسفة أفضل إذا كان قادراً على النجاح في امتحان حول لوك وكانت، أيهما كان الفيلسوف الذي يتفق معه، أو حتى إذا لم يكن يتفق مع أي منهما؛ وليس هناك اعتراض معقول على أن يُمتحَن شخص ملحد ببراهين المسيحية، شريطة ألا يكون ملزَماً بأن يشهد بقبوله بها. لكني أرى أن الامتحانات في الفروع العليا من المعرفة يجب أن تكون طوعية تماماً. لو أنه سُمِح للحكومات باستبعاد أي شخص من المهن، وحتى من مهنة التعليم، بسبب ادعاءات بكونه غير مؤهل، فإن من شأن ذلك إعطاء

الحكومات سلطة خطيرة فوق الحد. وأنا أتفق مع فون همبولدت في أن الدرجات [الجامعية] أو الشهادات العامة الأخرى في المهارات العلمية أو المهنية ينبغي أن تمنح لجميع الذين يتقدمون لامتحان وينجحون في الاختبار؛ على ألا يكون لأصحاب تلك الشهادات التي من هذا القبيل أي امتياز على منافسيهم بخلاف الوزن الذي يعطيه الرأي العام كدليل على أن هذا الشخص مؤهل.

[إنجاب الأطفال]

ليس في مجال التعليم وحده نجد أن مسألة المفاهيم الخاطئة حول الحرية تحول دون إدراك الالتزامات الأخلاقية للوالدين وتحول دون فرض الالتزامات القانونية، في الأمور التي توجد بشأنها أقوى الحجج بشأن الأولى وفي كثير من الأحيان بشأن الثانية كذلك. إن الفعل نفسه في التسبب بوجود كائن بشري هو واحد من أكثر الأفعال المسؤولة[1] في نطاق الحياة البشرية. إن الاضطلاع بهذه المسؤولية – بمعنى أن تمنح حياة يمكن أن تكون نقمة أو نعمة – هو جريمة ضد الأبناء ما لم يتمتع الطفل أو الطفلة على الأقل بالفرص العادية لحياة طيبة. وفي بلد مكتظ بالسكان أو مهدد بأن يصبح كذلك، فإن إنجاب أكثر من عدد صغير للغاية من الأطفال هو جرم خطير ضد جميع الذين يعيشون على دخلهم المتحصل من عملهم، لأن كل طفل جديد يهدد مستويات الأجور من خلال زيادة عدد المتنافسين للحصول على عمل. [وبالتالي] فإن القوانين المطبقة في كثير من البلدان في القارة الأوروبية والتي تحظر الزواج إلا إذا استطاع الطرفان إثبات أن لديهما السبل الكفيلة بإعالة عائلة، ليست تجاوزاً من الدولة خارج سلطاتها

(1) أي الأفعال التي يتحمل الإنسان المسؤولية بشأنها.

الشرعية. وبصرف النظر عن كون القوانين التي من هذا القبيل صائبة أم غير ذلك (وهو أمر يتوقف بالدرجة الأولى على الظروف والمشاعر المحلية)، إلا أنها لا تعد ممقوتة، لأنها لا تشكل خرقاً للحرية. إن القوانين التي من هذا القبيل هي تدخلات من قبل الدولة من أجل الحيلولة دون وقوع فعل سيء – وهو فعل يؤذي الآخرين، وينبغي أن يلاقي الانتقاد وأن يوصم من المجتمع حتى وإن لم يكن من صواب الرأي أن تضاف إلى ذلك العقوبة القانونية. مع ذلك فإن الأفكار الحالية حول الحرية، والتي يتم تطويعها بكل سهولة أمام التعديات الحقيقية على حرية الفرد في المسائل التي لا تخص أحداً غيره، سوف تتصدى لأية محاولة تهدف إلى تقييد ميوله حين تكون نتيجتها لولا ذلك أن يعيش أطفاله حياة من البؤس والحرمان، وتسبب الأذى لكثير من الناس الذين يقعون قريباً من هؤلاء الأطفال بما فيه الكفاية على نحو يعرضهم بأية صورة من الصور لكيفية تصرف هؤلاء الأطفال[1]. وحين نقارن الاحترام الغريب الذي تكنه البشرية للحرية، مع الافتقار الغريب إلى احترام الحرية من قبل بني البشر، فمن الممكن أن نتصور شخصاً لديه حق لازم في إيذاء الآخرين دون أن يكون له على الإطلاق أي حق في إسعاد نفسه دون إيذاء أي شخص.

(1) تركيب العبارة صعب إلى حد ما. لكن ما يقصده ميل هو أن أي شخص تجعله ظروفه قريباً من الأطفال المحرومين والبائسين، سواء كان هذا الشخص قريباً أو زميلاً في المدرسة أو العمل أو يسكن في المنطقة نفسها أو له تَعامل بأية صورة من الصور مع هؤلاء الأطفال (في جميع مراحل حياتهم) أو أن يتأثر بأية صورة من الصور بأفعالهم، فإن كثيراً من الأذى سيقع على هذا الشخص بحكم وجوده في مجال هؤلاء الأطفال.

[حجم الحكومة]

أبقيت حتى القسم الأخير من الكتاب فئة كبيرة من الأسئلة حول حدود التدخل الحكومي، والتي لا تنتمي بالضبط إلى موضوع هذا الكتاب، لكنها على صلة وثيقة به. تنشأ هذه الأسئلة حين تكون الأسباب المانعة للتدخل لا تدور حول مبدأ الحرية. فالموضوع لا يتعلق بتقييد أفعال الأفراد وإنما يدور حول مساعدتهم: فنحن نسأل عما إذا كان ينبغي للحكومة أن تعمل شيئاً، أو تتسبب في عمل شيء، لمصلحتهم بدلاً من أن تترك الأمر لهم ليقوموا به بصفة فردية أو في جماعات تطوعية.

حين لا يشتمل تدخل الحكومة على أي تعد على الحرية، هناك ثلاثة اعتراضات يمكن مع ذلك أن نثيرها بهذا الخصوص.

الأول هو أنه عند تنفيذ أمر ما فإن من المرجح أن يكون تنفيذه على يد الأفراد أفضل من تنفيذه على يد الحكومة. بصورة عامة، عند إدارة عمل أو تقرير كيفية إدارته ونوع الأشخاص الذين يتولون إدارته، ليس هناك من هو أفضل من الأشخاص الذين لهم مصلحة أو مصالح شخصية فيه. هذا المبدأ يدين التدخلات (التي كانت واسعة الانتشار في الماضي) عن طريق القانون أو مسؤولي الحكومة في العمليات العادية للصناعة. لكن هذا الموضوع تناوله علماء الاقتصاد السياسي وتوسعوا فيه بما فيه الكفاية، وليست له صلة على وجه الخصوص بالمبادئ في هذا الكتاب.

الاعتراض الثاني أكثر ارتباطاً بموضوعنا. في كثير من الحالات، رغم أن الأفراد في المتوسط ربما لا ينفذون عملاً معيناً بالجودة التي يمكن أن ينفذها فيه مسؤولو الحكومة، يظل مع ذلك من المستحسن أن يتم تنفيذه من قبلهم [أي الأفراد] كوسيلة لتعليمهم العقلي الذاتي – وهو سبيل لتقوية

ملَكاتهم النشطة، وممارسة أحكامهم، وإعطائهم معرفة مألوفة بالمواضيع التي تُترك لهم للتعامل معها نتيجة لذلك. ورغم أن هذا ليس هو السبب الوحيد، إلا أنه السبب الرئيسي في المحاكمات التي تدور أمام هيئة محلفين في القضايا غير السياسية؛ وفي المؤسسات البلدية المحلية الحرة والشعبية؛ وفي أن توجد مشاريع صناعية وخيرية تدار من قبل جمعيات طوعية. هذه ليست مسائل تندرج تحت الحرية، ولا ترتبط بهذا الموضوع إلا عن طريق نزعات بعيدة؛ وإنما هي مسائل تتعلق بالتطوير. وليس هذا هو المكان المناسب للإسهاب في بحث هذه المسائل كأجزاء من التعليم الوطني؛ بوصفها بالتأكيد التدريب الخاص للمواطن، والجزء العملي من التعليم السياسي للشعب الحر، وإخراج أهله من الدائرة الضيقة للأنانية الشخصية والعائلية، وتعويدهم على النظرة الأرحب للمصالح المشتركة، وإدارة الشركات المشتركة – أي تعويدهم على التصرف انطلاقاً من دوافع عامة أو شبه عامة والاسترشاد في سلوكهم بالأهداف التي توحدهم وليس الأسباب التي تعزلهم عن بعضهم بعضاً. دون هذه العادات والسلطات، لا يمكن وضع دستور حر أو إبقائه مصوناً، كما نرى من الطبيعة المرحلية في أغلب الأحيان للحرية السياسية في البلدان التي لا تستند على أساس كافٍ من الحريات المحلية. إن إدارة الأعمال والمصالح ذات الطبيعة المحلية الصرفية من قبل اللجان المحلية، وإدارة المشاريع الكبيرة في الصناعة من قبل اتحادات تضم أشخاصاً يتطوعون لوضع المال فيها، يُنصح بها أكثر من ذي قبل بسبب جميع الميزات الذي عرضْتُها على أنها تنتمي إلى النزعة الفردية في التطوير والتنوع في سبل الفعل. يغلب على أعمال الحكومة أن تكون متشابهة في جميع البلدان. لكن، من جانب آخر، فإنه في حالة المؤسسات والروابط الفردية والطوعية هناك تجارب متنوعة وتنوع لا نهاية له من الخبرة والتجارب.

تستطيع الدولة أن تجعل نفسها على نحو مفيد المستودع المركزي للخبرة الناتجة عن تجارب كثيرة وأن تعمل بصورة نشطة على توزيع ونشر المعرفة حول الأمور المستفادة من هذه التجربة. إن مهمة الدولة هي تمكين كل صاحب خبرة وتجربة من أن ينفع الآخرين بتجاربه، بدلاً من ألا تقبل بوجود أية تجارب من قِبَلها.

السبب الثالث والأقوى وراء تقييد تدخلات الحكومة هو الشر الكبير الناتج عن تركيز السلطة في يدها دون داع لذلك. إن كل وظيفة تضاف إلى الوظائف التي تضطلع بها الحكومة أصلاً تؤدي إلى انتشار أوسع لتأثيرها على الآمال والمخاوف، وتعمل بصورة متزايدة على تحويل الجزء الطموح والنشط من الجمهور إلى عالة على الحكومة، أو عالة على حزب معين يهدف إلى أن يصبح الحكومة. وإذا كانت الطرق وخطوط السكة الحديدية والبنوك ومكاتب التأمين والشركات المساهمة الضخمة والجامعات والجمعيات الخيرية، إذا كانت جميعاً فروعاً من الحكومة؛ إضافة إلى ذلك، إذا أصبحت المؤسسات البلدية والمجالس المحلية، بكل ما تقوم به الآن من أعمال، دوائر في الإدارة المركزية؛ وإذا كانت الحكومة تقوم بتعيين موظفي جميع هذه المؤسسات المختلفة ودفع رواتبهم، وكان هؤلاء الموظفون يتطلعون إلى الحكومة في كل ترقية أو زيادة في الراتب، فإن جميع حرية الصحافة والبنية الديمقراطية للمجلس التشريعي لن يكون من شأنها أن تجعل هذا البلد أو ذاك حراً إلا بالاسم. وكلما ازدادت كفاءة بنيان الآلة الإدارية وطابعها العلمي – وكلما ازدادت مهارة الترتيبات في الحصول على أفضل الأشخاص المؤهلين من حيث القوة والعقل للعمل فيها – ازداد مقدار الأذى الذي يمكن أن تقوم به. وقد كان هناك اقتراح في الفترة الأخيرة في

بريطانيا يقضي بأنه ينبغي اختيار جميع أعضاء الخدمة المدنية في الحكومة عن طريق امتحان تنافسي، من أجل أن تُشغَل تلك الوظائف من قِبَل أذكى الناس الذين يمكن العثور عليهم وأكثرهم تعليماً. وقد قيل وكُتِب الكثير لصالح هذا الاقتراح أو ضده. ومن بين الحجج التي لقيت أكبر تركيز من المعارضين أن الموظف الرسمي الدائم لا يتمتع بآفاق طيبة بما يكفي من حيث الرواتب والأهمية اللازمة لاجتذاب أفضل المواهب، والتي ستكون دائماً قادرة على العثور على حياة مهنية أكثر جاذبية في المهن، أو في خدمة الشركات والمؤسسات العامة الأخرى. لن نشعر بالاستغراب لو أن هذه الحجة استُخدِمت من قبل أنصار هذا الاقتراح، كَرَدٍ على الصعوبة الأصلية. إنه لأمر غريب بالتأكيد أن تأتي هذه الفكرة من المعارضين. ذلك أن ما يعتبرونه اعتراضاً هو [في واقع الأمر] صمام الأمان بالنسبة للنظام المقترح. ولو أنه كان من الممكن فعلاً اجتذاب جميع المواهب المتميزة في البلد للعمل في خدمة الحكومة، فإن الاقتراح الرامي إلى تحقيق هذه النتيجة يمكن إلى حد كبير أن يسبب عدم الارتياح. ولو أن كل جزء من عمل المجتمع الذي يستلزم التعاون المنظم أو آراء كبيرة وشاملة كان في أيدي الحكومة، ولو أن المناصب الحكومة تُشغَل دائماً من قبل أقدر الرجال، فإن جميع الثقافة الموسعة تقريباً والذكاء العملي في هذا البلد (باستثناء ذكاء وقدرة العلماء والباحثين) ستكون مُرَكزة في بيروقراطية ضخمة وستكون هي الجهة الوحيدة التي تتطلع إليها بقية المجتمع من أجل جميع الأمور. أي أنها ستكون الجهة التي يلجأ إليها السواد الأعظم من الناس من أجل التوجيه والإملاءات في كل ما يتعين عليهم عمله؛ والجهة التي يتطلع إليها الأشخاص القادرون والطامحون من أجل التقدم الشخصي. وستكون الأهداف الوحيدة للطموح هي أن يُقبل الشخص في صفوف هذه البيروقراطية

والتقدم والارتقاء من داخلها. في ظل هذا النظام [لن يتم تغيير الحكومة التي تكون بحاجة ماسة إلى التغيير]. ذلك أن الجمهور من خارج الصفوف لا يمتلك الخبرة العملية اللازمة ليكون الشخص مؤهلاً لانتقاد أو ضبط طريقة عمل البيروقراطية. وحتى لو أدت عوارض الطغيان أو بحكم السير الطبيعي للأمور في المؤسسات الديمقراطية من حين لآخر إلى أن يرتفع حاكم أو حكام إلى القمة من الذين يريدون إصلاح الحكومة، فلن يكون من الممكن تحقيق أي إصلاح لا ترضى عنه مصالح البيروقراطية. هذا هو الوضع الكئيب الذي تمر به الإمبراطورية الروسية، كما نرى من روايات الأشخاص الذين سنحت لهم الفرصة الكافية لمشاهدتها وملاحظتها. إن القيصر نفسه لا حيلة له أمام الجهاز البيروقراطي. إن بمقدوره أن يرسل أن شخص منهم إلى سيبيريا، لكنه لا يستطيع أن يحكم بدونهم أو ضد إرادتهم. إنهم يتمتعون بحق النقض الضمني [الذي يستطيعون ممارسته] بخصوص كل مرسوم يصدره القيصر بمجرد عدم تنفيذهم لذلك المرسوم. وفي البلدان التي تتمتع بحضارة أكثر تطوراً وبروح أكثر ثورية فإن من الطبيعي أن الجمهور، الذي اعتاد على أن يتوقع أن كل شيء تقوم به الدولة من أجلهم، أو على الأقل ألا يفعلوا من أنفسهم شيئاً دون أن يطلبوا من الدولة ليس فقط الإذن بفعل الشيء وإنما حتى كيفية عمله، هذا الجمهور سيعتبر الدولة مسؤولة عن كل ما يصيبه من سيئات؛ وحين تسوء الأمور إلى درجة لا يقبلون بها، فإنهم يتمردون على الحكومة ويقومون بما يسمى «الثورة»؛ حيث يأتي شخص آخر، سواء كان ذلك بالسلطة الشرعية أو بدون سلطة شرعية من الأمة، يقفز إلى كرسي السلطة، ويصدر أوامره إلى البيروقراطية، ويعود كل شيء كما كان تقريباً – دون أن تتغير البيروقراطية ودون أن يكون بمقدور أي شخص آخر أن يحل محلها.

لكن يبرز أمامنا مشهد مختلف تماماً بالنسبة لشعب اعتاد على تنفيذ أعماله بنفسه. في فرنسا يعمل قسم كبير من الناس في الخدمة العسكرية، وكثير منهم تولى على الأقل رتبة ضابط صف؛ بالتالي في كل انتفاضة شعبية هناك عدد لا بأس فيه من الأشخاص المؤهلين لتولي القيادة وارتجال خطة قتال معقولة إلى حد ما. إن ما يتسم به الفرنسيون [من خبرة] في الشؤون العسكرية يبرع فيه الأمريكيون في كل نوع من أنواع الأعمال المدنية: فلو تركتَ الأمريكيين دون حكومة وستكون كل مجموعة من الأمريكيين قادرة على تنفيذ هذا العمل أو ذاك في الأعمال العامة وبقدر كاف من الذكاء والنظام والعزم. هذا هو ما ينبغي أن يكون عليه كل شعب حر؛ والشعب القادر على هذا الأمر من المؤكد أن يكون حراً؛ ولن يسمح أبداً بأن يُستعبَد من قبل أي رجل أو جماعة من الرجال [الذين يستطيعون السيطرة فقط] لأنهم قادرين على القبض على مقاليد الإدارة المركزية وسحبها. لن يكون بمقدور أية بيروقراطية أن ترجو أن تجعل شعباً على هذه الشاكلة يخضع لأي شيء لا يحبونه. لكن في البلاد التي يتم فيها كل شخص من خلال البيروقراطية لا يمكن لأي شيء تعارضه البيروقراطية بالفعل أن ينفذ على الإطلاق. إن دستور البلاد التي من هذا القبيل [أي الهيكل الحكومي] هو تنظيم الخبرة والمقدرة العملية للأمة ضمن كيان منضبط لأجل حكم البقية. وكلما ازداد إتقان هذا التنظيم بحد ذاته ازداد نجاحه في أن يجتذب لنفسه أقدر الناس من جميع فئات المجتمع ويعلمهم لأغراضه الخاصة، وبالتالي ازداد اكتمال عبودية كل شخص – بما في ذلك أعضاء البيروقراطية. ذلك لأن الحكام مستعبدون من قِبَل منظمتهم ونظامهم مثلما أن المحكومين مستعبدون من قِبَل حكامهم. إن المسؤول الصيني هو أداة ومخلوق للطغيان، شأنه في ذلك شأن أبسط الفلاحين. كما أن العضو الفرد في [جمعية]

اليسوعيين هو في أدنى درجات العبودية بالنسبة لجماعته، رغم أن الجماعة نفسها موجودة من أجل القوة الجماعية وإعطاء الأهمية لأعضائها.

كذلك ينبغي ألا يغيب عن بالنا أن استيعاب جميع المهارات والكفاءات الرئيسية في البلد ضمن الجهاز الحاكم هو أمر سيؤدي، عاجلاً أم آجلاً، إلى هلاك النشاط العقلي والقدرة التقدمية للجهاز الحاكم نفسه. ذلك أن أعضاءه مترابطون معاً، ويعملون في نظام، شأنه في ذلك شأن جميع الأنظمة، يتعين عليه أن يعمل إلى حد كبير من خلال قواعد ثابتة؛ وهذا يجعلهم عرضة للإغراء الدائم في الانغماس في الروتين الكسول، وحين يتركون أحياناً دائرة حصان الطاحونة الذي يدور حول المسار القديم نفسه، فإنهم يقعون تحت إغراء الاندفاع نحو جانب سطحي غير ممحص خطر على بال أحد الأعضاء القياديين في الجهاز. وإن الاحتراس الوحيد ضد هذين الاتجاهين المرتبطين ارتباطاً وثيقاً (وإن كانا يبدوان متناقضين في الظاهر)، والحافز الوحيد الذي يستطيع الحفاظ على قدرة الجهاز الحاكم نفسه عند مستوى رفيع معين، هو كونه مفتوحاً أمام الانتقادات الواعية من أناس متمكنين بالقدر نفسه خارج الجهاز. بالتالي لا بد أن تكون هناك طريقة ما لأن يتوفر أناس متمكنون من هذا القبيل، على نحو مستقل عن الحكومة، وإعطائهم الفرص والخبرة اللازمة للتوصل إلى حكم صحيح في الشؤون العملية ذات الأهمية البالغة. إذا أردنا فعلاً أن يكون لدينا بصورة دائمة جهاز من المسؤولين من ذوي الكفاءة – وخصوصاً جهاز يستطيع أن يأتي بأفكار أصيلة ويرغب في أن يتبنى التحسينات، وإذا أردنا ألا ينحدر نظامنا البيروقراطي إلى هاوية التزمت والحذلقة، فلا بد لهذا الجهاز ألا يستوعب في داخله جميع المهن التي تشكل وتنمي المهارات اللازمة لحكم بني البشر.

إذن لدينا، من جانب، الشرور التي تصاحب [الحكومة ذات الحجم المفرط]، وهي شرور فظيعة بالنسبة لحرية الإنسان وتقدمه؛ ولدينا على الجانب الآخر المنافع التي تأتي من التطبيق الجماعي لقوة المجتمع، في ظل زعمائه المعترف بهم، من أجل إزالة العوائق التي تقع في وجه خير المجتمع وصلاحه. [وهذا يفرض علينا مسألة تتعلق بالتوازن، وهي المسألة التي] تدور حول كيفية تأمين أكبر قدر ممكن من منافع السلطة المركزية والذكاء المركزي، دون أن نسلم للقنوات الحكومية قدراً يفوق الحد من نشاط المجتمع. [المسألة باختصار إذن هي كما يلي]: عند أي حد تبدأ الشرور في الهيمنة على المنافع؟ إن هذا واحد من أصعب الأسئلة وأعقدها فيما يتعلق بأعمال الحكومة. إن هذه المسألة هي إلى حد كبير تتعلق بالتفاصيل، والتي لا بد لنا فيها من أن نُبقي نصب أعيننا اعتبارات كثيرة ومتنوعة، وليس بالمستطاع وضع قاعدة مطلقة لذلك. لكني أعتقد أن المبدأ العملي الذي نحتاجه للبقاء في أمان، أي المثال الذي يجب أن يبقى أمام أعيننا، والمعيار الذي به نختبر جميع الترتيبات الهادفة إلى التغلب على الصعوبة، يمكن التعبير عنه على النحو التالي: [1] أعظم بث للسلطة على نحو ينسجم مع الكفاءة، [2] على أن يأتي أقصى تركيز ممكن للمعلومات وبث هذه المعلومات من المركز. [لاحظ أن تطبيق المبدأ الأول من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة] تشبه ما يحدث في ولايات نيو إنجلاند: وهو أن جميع الأعمال التي لا يستحسن أن نتركها للأفراد الذين لهم فيها مصلحة مباشرة ينبغي أن يتم توزيعها بين عدد كبير من المسؤولين الحكوميين، يتم اختيارهم من قبل المجالس المحلية. [ثم من خلال تطبيق القاعدة الثانية] يجب أن يتم الإشراف المركزي على كل فرع من الشؤون المحلية من قبل فرع من الحكومة العامة؛ كما أن الجهاز الإشرافي سيعمل كالعدسة، بحيث يقوم بتركيز

المعلومات والخبرات المنوعة المكتسبة من ذلك الفرع للأعمال العامة في جميع المناطق المحلية، ومن كل شيء مماثل يُعمَل به في البلدان الأجنبية، ومن المبادئ العامة لعلم السياسة. ينبغي أن يكون لهذا التنظيم المركزي حق في معرفة كل ما يُعمل، وعليه واجب خاص في أن يجعل المعرفة المكتسبة في مكان ما متاحة للآخرين. وحين يكون متحرراً من التحيزات التي لا قيمة لها والآراء الضيقة لأحد المجالس المحلية، وذلك من خلاله موقعه الرفيع والنطاق الواسع لملاحظته، فإن نصيحته سيكون لها بطبيعة الحال وزن كبير؛ لكن سلطته الفعلية كمؤسسة دائمة ستكون مقصورة على إلزام المسوؤلين المحليين بإطاعة القوانين التي توضع ليسترشدوا بها. وفي كل أمر لا يرد له نص في القواعد العامة فإنه ينبغي أن يترك لتقدير هؤلاء المسؤولين، تحت طائلة المسؤولية أمام أهل منطقتهم. وبالنسبة لمخالفة القواعد فإنهم مسؤولون أمام القانون، وينبغي وضع القواعد نفسها من قبل الجهاز التشريعي؛ ويكون عمل السلطة الإدارية المركزية هو فقط الإشراف على ما إذا كانت تطاع، وفي حالة عدم إطاعتها أن تلجأ للمحاكم من أجل فرض القانون أو (حسب طبيعة الحالة) تلجأ إلى المناطق المحلية من أجل صرف المسؤولين الذين لم يتصرفوا بحسب روح القانون. هذا هو المفهوم العام للكيفية التي أريدَ بها لمجلس قانون التخفيف عن الفقراء أن يشرف على المسؤولين عن ضريبة الأراضي للتخفيف عن الفقراء [في مناطق محلية منفصلة] في معظم أنحاء هذه البلاد. وإن أية سلطات يمارسها المجلس وراء هذا الحد كانت صحيحة وضرورية في تلك الحالة بالذات، من أجل علاج سوء الإدارة في المسائل التي تؤثر بصورة عميقة ليس فقط على المناطق المحلية، وإنما كذلك على البلاد بأسرها؛ على اعتبار أنه لا توجد منطقة محلية لها حق أخلاقي في سوء الإدارة على نحو يجعلها تحول نفسها

إلى عش للمعسرين والمحتاجين، ما يؤدي بالضرورة إلى أن تفيض إلى المناطق المحلية الأخرى والتسبب في تردي الوضع الأخلاقي والمادي لجميع الطبقة العاملة. إن مجلس قانون التخفيف عن الفقراء يتمتع بصلاحيات الإكراه الإداري ووضع قوانين فرعية، وهي صلاحيات لا يستخدمها كثيراً بالنظر إلى حالة الرأي حول هذا الموضوع. وهو على حق تام في استخدامها في الحالة التي تكون فيها علاقة قوية بالمصلحة الوطنية، لكنها صلاحيات ستكون خارج نطاقها تماماً من حيث الإشراف على الشؤون المحلية الصرفة. لكن الجهاز المركزي للمعلومات والتعليمات لجميع المناطق المحلية ستكون له قيمة مماثلة في جميع فروع الإدارة. لا تستطيع الحكومة أن تمارس قدراً يفوق الحد من النشاط الذي يساعد بصورة أكيدة ويحفز الجهد والتطوير لدى الفرد. لكن تبدأ المشكلة حين تقوم الحكومة، بدلاً من تحفيز النشاط وصلاحيات الأفراد والأجهزة فإنها تجعل نشاطها هي يحل محل نشاطهم؛ وحين تجعلهم يعملون كالعبيد أو تأمرهم بالوقوف جانباً لتقوم بعملهم عنهم، بدلاً من أن تقوم بالإطلاع والنصح وأحياناً الاستنكار. إن قيمة الدولة على المدى الطويل هي قيمة الأفراد الذين تتألف منهم. والدولة التي تقزم أفرادها في سبيل أن تجعلهم أطوع لها ستجد – حتى لو أنها أرادت أن تقودهم لأغراض مفيدة – أنه لا يمكن تحقيق أي أمر عظيم حقاً حين يكون الناس صغاراً. كما أن الدولة التي تجعل مصالح التوسع العقلي لدى الأفراد ورفعتهم تأتي في المرتبة الثانية لأن يكون لديهم قليلاً من المهارة الإدارية الإضافية (أو مجرد مظهر لها مما يأتي عن طريق الممارسة) في تفاصيل الأعمال، ستجد في نهاية المطاف أن كمال الآلة الذي من أجله ضحت بكل شيء لن ينفعها، بسبب الافتقار إلى القوة الحيوية التي فضلت أن تنفيها من الأرض في سبيل إمكانية أن تعمل الآلة بصورة أكثر سلاسة.

فهرس

مقدمة المترجم 9
كتاب الحرية 23

1. مقدمة 41
2. حرية الفكر والنقاش 63
3. الفردية – إحدى عناصر الحياة الطيبة 129
4. حدود سلطة المجتمع على الفرد 161
5. تطبيقات 193