

مجموعتنا البروانج الإنشائية - الأونسيكو
السلسلة العربية

جون لوك

في الحكيم المدني

نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية

ماجد فخرى

اللجنة الدولية لترجمة الروائع

بيروت

١٩٥٩

علي مولا

للمزيد من زاد المعرفة وكتب الفكر العالمي

اضغط (انقر) على الرابط التالي

www.alexandra.ahlamontada.com

منتدى مكتبة الإسكندرية

مقالتان

في الحكم المدني

جميع الحقوق محفوظة
للجنة الدولية لترجمة الروائع
بيروت

مجموعتنا البرونزية الإنسانية - الأونسيكو
السلسلة العربية

جون لوك

في الحكم المدني

نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية

ماجد فخري

اللجنة الدولية لترجمة التراث

بيروت

١٩٥٩

اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، المنشأة بموجب اتفاق بين
الاونسكو والحكومة اللبنانية بتاريخ ٦ كانون الاول ١٩٤٨ :

الدكتور ادمون رباط رئيس
الاستاذ فؤاد افرام البستاني امين سرّ عام
الاستاذ ت. و. مورتي امين صندوق
الاستاذ بيار روبان
الدكتور جميل صليبا
الاستاذ عبدالله المشنوق

قرأ هذه الترجمة وفقاً لنظام اللجنة
الاستاذ وليد الخالدي

مقدمة

جون لوك وفلسفته السياسية

جون لوك وفلسفته السياسية

١ - حياة لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

ولد مؤلف «المفاتيح في الحكم المدني» في ٢٩ آب سنة ١٦٣٢ ، في بلدة رنكوتون Wrington من اعمال سمرست Somerset في جنوبي غربي بريطانيا . ولم يكن قد ناهز العاشرة حين اندلعت الحرب الاهلية التي اودت بحياة الملك شارل الاول وانتهت باعلان الجمهورية (Commonwealth) سنة ١٦٤٩ ، وتولتي اوليفر كرومويل Oliver Cromwell (١٥٩٩ - ١٦٥٨) الذي حكم بريطانيا و ايرلندا بيد من حديد طيلة نحو عشر سنوات . ولما بلغ الرابعة عشرة التحق بمدرسة وستمنستر Westminster في لندن ، التي كانت تغلب عليها النزعة البروتستانتية المتزمتة (Puritanism) آنذاك ، فاقام فيها حتى سنة ١٦٥٢ ، حيث تزح الى اكسفورد والتحق بكلية Christ Church . وكانت تصف باكسفورد في هذه الفترة رياح الالهواء السياسية المتضاربة ويهيم على جوها البلبلة والاضطراب ، من جراء الفتن والمؤامرات السياسية التي كان يحفل بها تاريخ بريطانيا طيلة هذه الحقبة ، ويغلب على مناهجها التعليمية التقاليد والرجعية ، لاسيا في الحقل الفلسفي . فالنزعة الفلسفية التي كانت تغلب على اكسفورد آنذاك كانت النزعة المشائية (الارسطوطاليسية) التي كان لوك شديد التبرم بها ، « لاضطرابها وتوفرها على المفاهيم الغامضة والمسائل التي لا طائل تحتها »^(١) فلم تكن اقامته في اكسفورد اذن مدعاة للبهجة والخبور .

(١) كما يروي صديقه Jean Le Clerc . راجع سيرة لوك من تأليف فريزر

(A. C. Fraser) ، ادنبره ١٩٠٧ ، ص ١١ .

ومع ذلك فقد كان لاكفوردد والنزعات الفكرية والسياسية التي كانت تتصارع فيها الاثر الاكبر في تحوله شيئاً فشيئاً عن النزعة الدينية المتزمتة التي درج عليها منذ حداثة ، في سومرست وفي وستمنستر ، وجنوحه الى الاخذ بالتساهل الديني ، كشرط لازم لاكتناهِ الحقيقة المجردة . ومن معارفه الذين اثروا على تطوره الفكري اشد التأثير ادوارد بوكوك (Edward Pococke) استاذ العبرية والعربية^(١) الذي كان شديد الولاء للملكية ، وجون أوين (John Owen) ، عميد Christ Church ، الذي كان يصعد بضرورة التساهل الديني ، وسواهما .

وفي سنة ١٦٥٠ عيّن محاضراً في اليونانية ثم في البيان والعلفلة الاخلاقية . الا انه كان ما يزال يتلمس طريقه بمدُ وسط التيارات الفلسفية والسياسية الشائعة آنذاك . وكان من اثر انتشار آراء ديكارت (René Descartes) وبيكون (Francis Bacon) الفللفة ان اخذت النزعة العلمية الوضعية في الانتشار تدريجياً في اعقاب الاستقرار الذي تلا سني الجمهورية والعودة الى الملكية سنة ١٦٦٠ . ومع ان لوك - ابا المدرسة التجريبية البريطانية - لم يأخذ بمذهب ديكارت العقلي ، الا انه كان شديد الاعجاب باسلوبه الواضح وثورته على الفللفة التقليدية . وهكذا اكبّ خلال السنوات الست اللاحقة على دراسة الكيمياء والطب ، الا انه لم يتخرج في الطب الا سنة ١٦٧٢ ، ولم يمارس هذه المهنة ممارسة متواصلة ، بل اخذ يتحوّل عنها نحو السياسة والحياة العامة . فالتحق ببعثة دبلوماسية اوفدت الى براندنبورغ (Brandenburg) في المانيا في شتاء ١٦٦٥ - ١٦٦٦ ؛ ولدى عودته تعرّف باللورد آشلي (Lord Ashley) الذي اصبح فيما بعد مستشار الدولة الاول (Lord Chancellor) وبات يعرف بأيرل شافتسبري (Earl of Shaftesbury) ، وهو من أغرب واقوى سياسي العصر . وكان اللورد آشلي هذا يكنّ لوك عواطف الاعجاب والمودة : فالحقه بخدمته كطبيبه ومشير الخاص ، الا انه اضطر سنة ١٦٧٥ ان يتخلى عن المهام السياسية التي كان قد عهد آشلي اليه بها كسكرتير للتجارة والزراعة ، لاسباب صحية . وهكذا نجد لوك ، في غضون السنوات الاربع المقبلة ، متجولاً في فرنسا بين مونتبليي (Montpellier) وباريس ، حيث اتيج له الاتصال باتباع ديكارت وكاسندي من الفلاسفة والعلماء المجددين . ورغم عودته الى حياة الدراسة والتأمل في اكفوردد سنة ١٦٧٩ ، فقد كان على اتصال دائم ومشبه بشافتسبري ، الذي ما زال نجمه السياسي في سمود ونغوس منذ ١٦٧٢ ، حتى فراره الى هولندا سنة ١٦٨٣ على اثر فشل الفتنة التي انتهت بمقتل دوق مونموث (Duke of Monmouth)^(٢) ، الذي عمل على تنصيبه

(١) قد يكون لوك قرأ العربية والعربية عليه . وفي المقالة الاولى شواهد عدة على المامه بالعربية ، اما العربية فيما لا نستطيع الجزم به .

(٢) كان دوق مونموث هذا ولد سفاح من اولاد شارل الثاني حاول تسنم العرش على اثر وفاة والده ، الا انه قتل في الفتنة التي تلت بينه وبين عمه دوق يورك ، الذي خلف شارل الثاني سنة ١٦٨٥ وملك حتى سنة ١٦٨٨ ، تحت اسم جيمس الثاني .

كخليفة لشارل الثاني . ولم يعم مؤلفنا ان لحق بمولاه في المنفى ، خشية ايقاع خصومه به ، فكث في هولندا متجولاً بين روتردام وأمستردام وليدن وسواها حتى انتهاء « الثورة المجيدة »^(١) وتتويج وليم وماري سنة ١٦٨٩ . وبانتهاء هذه الثورة طويت صفحة من صفحات النضال السياسي الحاد في بريطانيا الذي استمر طيلة نحو نصف قرن واسفر عن انتصار البرلمان على الملك والقضاء الفعلي على حق الملوك الالهى بالحكم وتوطيد دعائم الملكية الدستورية - وهي اهم القضايا السياسية التي تدور عليها فلسفة لوك السياسية .

ورغم عمل الملك وليم على اغراء لوك بالانخراط مرة اخرى في الحياة السياسية^(٢) ، فقد اعتذر عذراً جيداً وانصرف الى إتمام المؤلفات الفلسفية التي كان قد شرع بتصنيفها في هولندا . فظهرت في سنة ١٦٩٠ مقالاته في الحكم المدني ، وبجته في الادراك البشري - وهما دون شك أهم آثاره الفلسفية^(٣) . ومنذ ذلك التاريخ حتى وفاته سنة ١٧٠٤ (٢٨ تشرين اول) اقتضت كتاباته على ردود على خصومه وعلى بعض المؤلفات التربوية والاقتصادية والدينية التي لا حِطَرَ لها .

٢ - فلسفة لوك السياسية

يتميز لوك بحق مؤسس المدرسة التجريبية البريطانية (British Empiricism) التي انجبت ، الى جانب مؤلفنا ، اثنين من اعظم المفكرين البريطانيين هما بركلي George Berkeley (١٦٨٥ - ١٧٥٣) وهيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) ، الفيلسوف السكتلندي الذي اشتهر بشكوكيته المطلقة . قامت هذه المدرسة تناوياً المدرسة العقلية التي وضع ديكارت (١٥٩٥ - ١٦٥٠) اسسها ، لا سيما مذهبها في الفكر الفطرية (Innate Ideas) ، طيلة القرن الثامن عشر . ويمكن القول ان المشادة بين هاتين المدرستين استمرت على اشدها ، حتى قيام كانت Emmanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ، الفيلسوف الالماني الاكبر ، الذي عمل على التوفيق بينها توفيقاً رائعاً . ورغم بعض مأخذ كانت على فيلسوفنا ، فهو يسند اليه شرف سبق الى اثاره مشكلة المعرفة^(٤) ، ووضع اسس علم المعرفة (Epistemology) ، الذي طبع الفلسفة الحديثة كلها بطابعه .

(١) The Glorious Revolution

(٢) بان عرض عليه منصب سفير معتمد الى براندنبورغ في المانيا .

(٣) يجد القارئ - لائحة تامة بسائر مؤلفات جون لوك في ختام هذه المقدمة .

(٤) راجع « نقد العقل المجرد » ، توطئة للطبعة الاولى .

ويتلخص مذهب لوك في المعرفة بالبند الكبرى التالية :

١ - التأكيد على ضرورة استهلال جميع المباحث الفلسفية « بالتحري عن منشأ المعرفة البشرية وثبوتها ومداهها » ، وهو اساس علم المعرفة .

٢ - انكار الفكر الفطرية او المبادئ الكلية او العامة المفروسة في النفس ، التي ذهب اليها افلاطون قديماً وديكارت واصحابه من معاصري لوك ، واثبات ان النفس ، قبل التجربة ، عبارة عن لوحة خالية (tabula rasa) لم يكتب عليها شيء .

٣ - التشديد على التجربة او الاختبار ، كركن هام (بل قل الركن الاول) من اركان المعرفة . ومع ان لوك لا ينكر الدور الذي يلعبه الفكر (Reflection) في عملية الادراك ، الا ان مردّ المعارف كلها عنده ، آخر الامر ، الى الحس^(١) .

قد يُظنّ ان ليس بين هذه الفلسفة النظرية والفلسفة السياسية عند لوك اي صلة . والواقع ان مؤلفنا ، الذي كان يتزع هذه النزعة التجريبية العلمية في الشؤون النظرية ويتحاشى الاخذ بالعقائد التي لم ينهض عليها دليل حسي او متصل بالحس ، وينظر الى الاراء التجريدية التي توصل اليها اصحابها - شيمه ديكارت واتباعه - بالدليل المنطقي البحت (اي بتقديم المقدمات واستنتاج النتائج وحسب) نظرة استخفاف ، لم يكن ليأخذ ، ولا غرو ، من الاراء السياسية الا بما كان منها متصلاً بواقع الحياة ومؤدياً الى المنفعة والخير الانسانيين . وذاك مقياس تجريبي (براغماتيقي) لا يختلف عن المقياس الاول الا من حيث الموضوع الذي يمت اليه ، كما سنرى .

ورغم ذلك ، فما لا مراء فيه ان لوك من ألمع المفكرين السياسيين قديماً وحديثاً ، ومقاتليه في الحكم المدني (او السياسة) هما ، بالاضافة الى رسالته في التاهل الديني ، من اهم ألصنفات السياسة وابقاها أثراً .

لقد قيل ان المقاتلين في الحكم المدني هما بمثابة تبرير لثورة سنة ١٦٨٨ « المجيدة » وانتصار المبادئ السياسية التي كتبت لها الغلبة على اثر فوز الحزب البرلماني (Whig Party) على انصار الملكية المطلقة واقضاء اسرة ستوارت عن العرش سنة ١٦٨٨ ، وتقييد الملكية في بريطانيا بالقيود الدستورية التي ما زالت قائمة حتى اليوم . وفي كل ذلك شيء من الصحة ولا شك . الا ان قصر اثر فلسفة لوك السياسية على تأييد حركة سياسية معينة يفض من شأنها غصاً كبيراً ويجهل من مؤلفنا داعية سياسياً وحسب . ومن ينظر في الاسس التي تقوم عليها فلسفة لوك السياسية نظراً دقيقاً يتحقق من خطورة المبادئ التي يبني عليها تلك الفلسفة وبعد غورها وفضله على فلسفة الحكم الديمقراطي

(١) باستثناء معرفة الله التي يعترف ، لسبب ما ، انها من النوع البرهاني الصرف (Demonstrative) .

التي كتب لها السيطرة على الفكر السياسي عامة منذ اواسط القرن السابع عشر ، والتي كرسها ثورات ثلاث في العالمين الجديد والقديم (١) .

يردّ لوك في المقالة الاولى الموسومة « في بعض المبادئ الفاسدة في الحكم » على السير روبرت فيلمر مؤلف كتاب « الحكم الابوي » (Patriarcha) (٢) ، وهو عبارة عن دفاع عن حق الملكية الالهية (Divine Right of Kings) المتحدر بالوراثة عن آدم ، ظهر سنة ١٦٨٠ . ولولا تصدي لوك للرد على هذا الكتاب - كما قيل (٣) - لعفى عليه النسيان .

يتطرق لوك في ردّه على فيلمر الى دحض ام الحجج التي يوردها « داعية السلطة المطلقة الاكبر ومعبود المؤمنين بها الاول » - كما يدعوه مؤلفنا (٤) - والتي يزعم انها ترتكز على نصوص الكتاب المقدس . فهو يرّد السلطة الملكية المطلقة جميعها الى السلطة الابوية ، زاعماً ان الله اذ نصب آدم سيداً على المخلوقات وأولاده السلطة على حواء وعلى بنيه جميعاً ، انا خلق عليه وعلى خلفائه من بعده الحق المطلق بالحكم . فلا ملكية على الارض ما لم تتحدّر عن آدم بالوراثة . فينتجم عن ذلك عنده ان البشر ليسوا احراراً بالطبع (فقرة ٦) ، وانهم يفتتحون اعينهم على الحياة وعلى العبودية معاً (فقرة ٤) ، فهم يولدون ، اذ يولدون ، في ظل سلطة ابويهم المتحدرة عن آدم ، فلم يكن لهم ادنى حق بالسلطة او بالحريّة - وهما من خصائص آدم او وريثه وحدهما .

لن اسبب هنا في ايراد الحجج التي يقيمها فيلمر على السلطة الملكية او الردود التي يوردها لوك في نقض هذه الحجج ، لان من اليسير ، لمن شاء ، مراجعتها في متن الكتاب ، ولان الكثير منها مما يضيّق الفارئ الحديث به ذرعاً : فليس له اليوم الا محض اهمية تاريخية . ولكن يجدر بنا هنا ان نشير باقتضاب الى ام بنود رد لوك على الحجج العقلية والعقلية التي يبني عليها فيلمر مذهبه السياسي .

١ - ينكر لوك على فيلمر قوله ان السلطة الملكية خلعت على آدم في الوصية الخامسة (اي اكرم اباك وامك) ، اذ من البديهي ان هذه الوصية تشمل الام ايضاً .

(١) الثورة المجيدة في بريطانيا سنة ١٦٨٨ ، والثورة التحريرية في امريكا سنة ١٧٧٦ ، والثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ .

(٢) الف روبرت فيلمر (١٥٨٩ - ١٦٥٣) بالاضافة الى هذا الكتاب كتابين اخرين يرد ذكرهما في سياق المقالة الاولى هما : الفوضى الناجمة عن الملكية المحدودة والمختنطة (١٦٤٨) وملاحظات على سياسة ارسطو (١٦٥٢) وسواهما .

(٣) راجع مقدمة المقالة الثانية الخ - نشر J. W. Gough ، اكسفورد ١٩٤٨ ، ص XII .

(٤) راجع المقالة الاولى ، الفقرة ٢ ، سأشير في هذه المقدمة الى رقم الفقرات لا الى رقم الصفحات .

٢ - يخلط فيلر بين ضربين متميزين من السلطة هما : السلطة الابوية والسلطة الملكية .

٣ - ليس يلزم عن حق آدم الالهي بالسلطة انتهاؤها الى وراثته من بعده : لان حقاً منبثقاً من وصية الهية صريحة لا يتجدد الا بتجدد هذه الوصية .

؛ - اذا افقرنا جدلاً مبدأ السلطة الملكية المطلقة المتحدرة عن آدم فالمشكلة السياسية الكبرى هي تعيين الوريث الشرعي لآدم وصاحب الحق بهذه السلطة في دولة ما وفي حقبة بعينها . ولما كنا كلنا ورثة لآدم ، بحكم كوننا من ذريته ، فلنا جميعاً حق متساو بهذه السلطة المطلقة .

٣ - في الطور الطبيعي ونشوء المجتمعات

هذا هو الشق السلبي من فلسفة لوك السياسية ، اذن ، فما هو الشق الايجابي ؟

يعالج مؤلفنا اسس الحكم واصوله في المقالة الثانية الموسومة : « في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته » . اذ لما بطل الاصل الالهي للسلطة عنده ، فقد تختم عليه ان يبحث عن اساس عقلي طبيعي للسلطة على الارض . واول ما يلاحظ ان لوك يتفق مع عامة المفكرين السياسيين ، اشباه روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) وهوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وحتى فيلر نفسه ، على ان السلطة لا مفرّ منها على الارض . فالانسان ، اذ يولد ، انما يولد على « الطور الطبيعي » ، وهو عند لوك - خلافاً لتوماس هوبس - طور من الحرية والمساواة التامتين بين جميع البشر يخضعون فيه لسلطة العقل وسنة الطبيعة (المقالة الثانية ، فقرة ٤ و ٥ و ٦) . فهم ليسوا اذن ، حتى في هذا الطور ، دون موثّل يقبهم شرّ عدوان اقرانهم وسطوتهم او دون سنة تهيمن عليهم وتضبط افعالهم .

فبناء على سنة العقل او الطبيعة تلك ، لا يحق لامرئ ما إلحاق الضرر بامرئ آخر ، لان في ذلك خرقاً لمبدأ المساواة ، القاضي بالمحافظة على خير المجموع محافظتنا على خيرنا الخاص ، وخروجاً على رغبة الخالق في بقاء النوع البشري . فاذا اعتدى الانسان على اخيه الانسان في الطور الطبيعي وخرق السنة الطبيعية التي تلزمها كليهما ، فلكل امرئ الحق بدفع عدوانه وقرار تلك السنة - حتى ليجوز لمن شاء ان يساند المعتدى عليه في الاقتصاص من المجرم والتعويض عليه . لان المجرم ، اذ يطلّق سنة العقل ، يصبح عدوّاً للبشرية جماء ، فلها حق مفاقتة (الفقرة ١١) .

يعترف لوك هنا مع ذلك ان « الطور الطبيعي » لا يخلو من آفات . وآفته الكبرى ان كل امرئ فيه هو الحكم والحكم في جميع القضايا التي تعنيه . وهو ما يلجئ البشر عادة الى الخروج عن « الطور الطبيعي » والاتحاق بالمجتمع ، من اجل اقامة سلطة مدنية عامة تهيمن

عليهم جميعاً وتطبق بنود السنّة الطبيعية بتجرّد وانصاف . والى ذلك يلحق بالطور الطبيعي هذا ثلاث آفات اخرى (١) :

اولاً : انعدام قانون معروف ثابت تواضع عليه ابناء المجتمع ، يحدّد حقوق الفرد ومسؤولياته بوضوح . ومع ان السنّة الطبيعية التي تهيمن على هذا الطور واضحة كل الوضوح فالتناس يتوانون عادة عن درسها ويتجاوزون عنها في الكثير من الاحوال لأنانيتهم واثرتهم .

ثانياً : انعدام حكم منصف نزيه ، يقضي بينهم ويفصل في خلافاتهم ، بناء على القانون ذلك . اذ لما كان البشر مطبوعين على الاثرة والانانية استحال عليهم التجرد في الحكم ، لا سيما في القضايا التي تعنيهم .

ثالثاً : انعدام سلطة قادرة على تنفيذ احكام القانون بصرامة وانصاف . اذ لما كان مرتكب اساءة ما فلما يرتدع طوعاً ، اقتضى ان تكون السلطة الحاكمة قادرة على إرغامه على الامتثال . والمرء عاجز عن فعل ذلك بمفرده .

وقبل ان نتطرق الى طبيعة تلك السلطة ، لنا ان نسأل : اين تقع على مثل هذا الطور الطبيعي قديماً او حديثاً ؟ اي : هل الطور الطبيعي هذا طور قاريخي فملي ام هو مجرد اسطورة او فرضية يتذرّع بها دعايتها لتبرير نشوء الحكم وتأسيس المجتمعات ؟ لا يتلو جواب لوك على هذا السوءال من بعد غور . اذ متى سلفنا ان الطور الطبيعي هو طور يهيمن عليه العقل (لا القوانين الوضعية) لزم عن ذلك ضرورة ، عنده :

اولاً : ان هذا الطور طور قائم ابدأً وانه المنبع الذي تستمد منه القوانين الوضعية اصلتها .

ثانياً : انه الموثل الذي يلوذ به الانسان ، كلما تنكب اهل الحل والربط من اصحاب السلطة عن السنّة الطبيعية ، اي سنّة العدالة والحرية والمساواة . فهو المقياس الذي تقاس به القوانين الوضعية نفسها ، اذن ، ويبرر التمرّد على واضعها اذا ظلوا .

ثالثاً : انه الاساس الذي تبني عليه الدول المختلفة حقها بمعاينة الخارجين على قوانينها الوضعية من الغرباء . اذ من الواضح ان قوانين دولة ما لا تلزم ابناء دولة اخرى : ومع ذلك فيحق للدولة ان تقاصّ الدخلاء ، اذا خرقوا قوانينها المرعية (فقرة ٩) .

رابعاً : (وهي قضية لا يخصها لوك بالذكر وان كان يلح اليها الماعاً في عدة مواضع) هو اساس كل قانون دولي (Droit des gens) يتصف بأي صفة من صفات الشرعية .

ومع ذلك فقد طلق الناس الطور الطبيعي واخذوا في التآلب وتآليف المجتمعات ، لان الله قد

(١) الفقرات ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ .

طبيهم على حبّ الألفة والاجتماع وفرض عليهم « ظروفًا قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة ألجأتهم الى حياة الاجتماع ... وجهزتهم بالادراك والنطق كي يستمروا عليها وينعموا بها » (فقرة ٧٧) . فابتدئ عن الطور الطبيعي ، اول ما ابتدئ ، المجتمع المنزلي المؤلف من افراد الاسرة والعبيد يقوم على رأسهم الاب ، ثم المجتمع السياسي او المدني ، بيمينه الاصيل . وهذان المجتمعان يتميزان - كما اشترتا اعلاه - كل التميز واحدهما على الآخر ، لاختلاف غرضها ونوع السلطة المهيمنة عليها ، فلا يجوز الخلط بينهما ، كما يفعل روبرت فيلر في « الحكم الابوي » . ففرض المجتمع الاول ان هو الا التناسل وتوفير اسباب المعاش للاولاد ، حتى يبلغوا اشددم - فهو مجتمع طبيعي . اما المجتمع المدني فهو مجتمع اختياري غرضه المحافظة على حياة المرء وحرية الطبيعية واملاكه ودفع عدوان الآخرين عنه . واذ يلتحق به الفرد يتنازل عن حقه الطبيعي بتنفيذ السنة الطبيعية والاتصاف من المعتدين عليه للجماعة ، فتصبح هذه الجماعة اذ ذاك الحكم الوحيد في الخصومات التي تنشأ بينه وبين اقرانه ، لها وحدها صلاحية تنفيذ القانون وازال العقوبات بالمجرمين . وعن هذه السلطة العامة التي تكتسبها الجماعة ، يتنازل ابناءها عن حقوقهم الفردية في تأويل السنة الطبيعية وتطبيق احكامها ، تتفرع السلطان الاساسيتان في الدولة : السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية (١) .

والدولة انما تنشأ عن اتفاق كلمة نفر من الناس على حياة الاجتماع ، تراضيًا وتواطؤًا : اما باستحداث مجتمع جديد (كما نجد من امر تأسيس روما والبندقية (٢) وسواهما من المدن القديمة) او بالانحراط في مجتمع ما طوعاً دون سواه من المجتمعات . اذ لا ينكر ان المرء قادر على الانتساب الى دولة غير الدولة التي ولد فيها ، رغم ان الابناء قد درجوا على سنة الانتساب الى الدولة التي عاش اباؤهم في ظلها . ولكن من الخطأ ان نحسب انهم ملزمون بذلك ، الا بمقدار حرصهم على وراثة املاك ابيهم . وذلك ان عامة الدول قد جعلت التمتع بالارزاق القائمة فيها منوطاً بالانتماء اليها بالذات (فقرة ١١٩) . اما اذا اختار الابن التخلي عن املاك ابيه ، فليس من سلطة بوسمها الحيلولة بينه وبين الرحيل عن الدولة التي كان ينتمي اليها ابوه وللحاق بدولة اخرى : اذ ان رابطته الوحيدة هي حرصه على وراثة املاك ابيه .

فهذه اذن ميزة المجتمع المدني الذي يبتدئ عن « المجتمع الطبيعي » انشاقاً عفويًا ، فيقوم اعوجاجه ويصلح مفاصده - كما رأينا - ويحقق الاغراض التي وجد الانسان من اجلها ، على وجه أتم . وكل ذلك مرهون بقيام سلطة شرعية لها صلاحية وضع القوانين وتنفيذها . اذ من الواضح انه لولا قيام مثل هذه السلطة لما اختلف المجتمع الطبيعي ، الذي يملك كل فرد فيه صلاحية تأويل السنة الطبيعية وتنفيذها ، عن المجتمع المدني الذي تتولى فيه الجماعة تلك الصلاحية المزدوجة . وهذه آفة الملكية المطلقة حقاً : انها تنافي الفرض الاصيل للاجتماع البشري ، وهو المحافظة على حياة ابناء المجتمع وحريةهم واملاكهم . فحيث لا يتاح للمرء الالتجاء الى سلطة قائمة يتوخى الانتصاف

(١) وهي تشمل السلطة الدولية ، اي صلاحية اعلان الحرب والسلم . وهذه هي السلطات اثلاث عند مؤلفنا .

(٢) فقرة ١٠٢ .

على يدها ، فحياته وحرية واملأكه في خطر دائم ، شيمتها في الطور الطبيعي . وتلك حاله في ظل الملكية المطلقة . فالحاكم المطلق هو من لا يمنو للقوانين المتواضع عليها بل يقيم او امره ونواهيه مقام تلك القوانين ويتوسل الى تنفيذها بالسلطة الواسعة التي آلت اليه بالوراثة او بالسلطة . (فقرة ٩٠ ، ٩١ ، ١٣٧) . وعندها يكون هذا الضرب من الحكم أسوأ من الطور الطبيعي ، اذ كان المرء يتمتع في هذا الطور - كما رأينا - بالحرية والمساواة وبصلاحية الاقتصاص من المعتدي ، وكل ذلك ممتنع في ظل الملكية المطلقة او سواها من اشكال الحكم الاستبدادية - سواء أكان الحاكم رجلاً فرداً ام فئة من الناس . فكيف يعقل ان يستبدل امرؤ ما الطور الطبيعي بهذا النمط من انماط الحكم ، وهو أسوأ منه ؟

٤ - في سلطات الدولة وحدودها

فلنا ان الدولة (او المجتمع المدني بمعنى أدق) تنشأ عن تنازل المرء عن الصلاحيات التي كان يتمتع بها اَبان الطور الطبيعي . وتتلخص هذه الصلاحيات عند لوك في اثنتين : صلاحية المحافظة على ذاته وعلى ذوات سائر البشر ، وفقاً للسنة الطبيعية القاضية بضرورة بقاء النوع البشري ، وصلاحية ازالة العقوبات بالخارجين على تلك السنة . وهو اذ يتنازل عن هذه الصلاحيات يتخلى ايضاً عن قسط من حريته الطبيعية ، لقاء المنافع التي يجنيها من التحاقه بالمجتمع : وهي مؤازرة ابناؤه بمجتمعين له في تنفيذ بنود السنة الطبيعية والاقتصاص من المجرمين وكف اذامه عنه والتعاون على تبادل اسباب المعاش والانس بجمية الاجتماع والالفة . ولكن ذلك لا يكسب المجتمع (او السلطة التشريعية والتنفيذية فيه) حق الاستبداد به او تقييد حريته ، الا بمقدار ما يقتضيه الخير العام ، والا خرج عن الغرض الذي وجد من اجله ، فكان للفرد حق التمرد عليه (١) .

فسلطات الدولة اذن لا تختلف في جوهرها عن السلطات (او الصلاحيات) التي كانت للفرد في ظل المجتمع الطبيعي ، وكل ما في الامر ان الدولة (او المجتمع المدني) تصلح المساويء التي قد يتعرض لها المرء ، بحكم انانيته وأثرته ، في تطبيق بنود السنة الطبيعية على اقرانه في القضايا التي تعنيه . وهذه السلطات هي سلطة التشريع العليا ، وسلطة تنفيذ القوانين الموضوعية (٢) ، ثم سلطة دفع العدوان الخارجي وعقد المعاهدات والاتحاف - ويدعوها لوك بالسلطة الاتحادية (Federative) (فقرة ١٤٥) ، بينما تعرف في القانون الدولي ، اليوم ، بالسلطة الدولية او الدبلوماسية . وهذه السلطات ينبغي ان تكون منفصلة عند لوك :

(١) سنعود الى مشكلة التمرد على السلطة هذه بعد .

(٢) اي التنفيذية والقضائية معاً . وجدير بالذكر ان لوك لا يميز بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية ، كما يفعل مونتسكيو وسائر علماء القانون الدستوري اليوم .

أولاً : دفماً لخطر استئثار هيئة او شخص واحد بالسلطة واستخدامها في اغراضه الخاصة .
ثانياً : ضرورة قيام سلطة تنفيذية دائمة تسهر على تنفيذ القوانين التي تسنها الهيئة التشريعية كما
التأمت ، خلافاً للسلطة التشريعية . لان لوك يرى انه ليس من الخير للمجتمع ان تكون السلطة
التشريعية قائمة ابدأ (فقرة ١٥٣) . وهو يهدد الى السلطة التنفيذية بصلاحيه استدعاءها كما دعت
الحاجة او في مواعيد معينة .

ولكن لا يخالف احد ان السلطة التنفيذية تتقدم على السلطة التشريعية عند لوك . فالشريعة هي
السلطة العليا الوحيدة في الدولة ، لانها تنبثق من ارادة الشعب مباشرة ، وتوجد من اجل التعبير عن
رغباته وتحقيق اهدافه . وليس فوقها الا سلطة واحدة : هي سلطة الشعب بجموعه . اذ لما كانت
تلك الهيئة تتمتع بسلطة ائتمانية (Fiduciary) يقصد منها اغراض معينة ، فهي مرتبطة بشروط
الاتان الاصلية . فاذا خرقت هذه الشروط « بظت الامانة وآلت السلطة الى الذين انبثقت عنهم
بادى الامر (اي الشعب) ، فجاز لهم حينئذ ان يضعوها حيث يحسون ان امنهم وسلامتهم تقتضيان »
(فقرة ١٤٩) . فبهذا المعنى يبيت الشعب (او الامنة) السلطة العليا في المجتمع ، كما نقضت
الحكومة الامانة التي ائتمنت عليها فاخلت من تلقاء ذاتها . اذ يصبح للامة عند ذاك حق اقامة
حكومة جديدة ، نحل محل الحكومة السابقة .

ورغم ذلك فالسلطة التشريعية ليست سلطة مطلقة قط . فهي ، في تأسيسها واغراضها ، خاضعة للسنة
الطبيعية الفاضية ببقاء المجتمع وكل فرد فيه ، ما امكن . ولذا يستحيل عليها ان تتجاوز السلطة التي
كانت لانباء المجتمع في الظور الطبيعي . « اذ ليس لاحد ان يخضع على امرى ما سلطة اوسع من
السلطة التي له هو ، وليس لاحد سلطة تصفية مطلقة على ذاته او على سواه ، تخوله القضاء على
ذاته او الفتك بسواه او سلب املاكه » ، كما يقول مؤلفنا (فقرة ١٣٥) . ثم انها لما وجدت
من اجل الخير العام ، فقد استحال عليها الاقدام على ما فيه اخلال بالخير العام ، وتلك قيود
جميع اشكال السلطة عند مؤلفنا . وهو يبسطها على الوجه التالي :

أولاً : لا يحق للسلطة العليا اهلاك ابناء المجتمع او استعبادهم او افقارهم عمداً ، لان ذلك
يتنافى مع السنة الطبيعية ، كما مر .

ثانياً : لا يحق للسلطة العليا (١) ان تحكم على اساس قوانين مرتجلة ، بل يتحتم عليها اقرار العدالة
على اساس قوانين قائمة ، يطبقها القضاة الشرعيون .

(١) راجع الفقرة ١٣٦ وما سبقها . يخض لوك بالذكر هنا السلطة التشريعية ، وواضح انه
يعني السلطة التنفيذية العليا . اذ لو لم يكن ذلك ، لبطل قوله انه لا يجوز للهيئة التشريعية ارجحال
الاحكام ، ما دامت تلك مهمتها الاصلية . والواقع ان التمييز بين السلطين التنفيذية والتشريعية
ليس واضحاً كل الوضوح عند لوك . ولعله انما اراد الاحتراس هنا من خطر اقدام الهيئة التشريعية
على تحويل القوانين عمداً وباستمرار . وفي بعض الحكومات تقسم القوانين الى شقين : شق عادي
(Statutory Law) وشق دستوري ، وهذا الاخير مما يصعب تحويله او تعديله دون استفتاء
الشعب في بعض الاحوال .

تلكاً : لا يحق للسلطة العليا ان تقتصب شيئاً من املاك اي فرد من افراد المجتمع . وذلك لقدسية الملكية ، عند لوك ، وكون حمايتها احد الاغراض الكبرى التي وجدت من اجلها الدولة .

رابعاً : لا يحق للسلطة التشريعية ان تنازل عن صلاحية وضع القوانين لاي هيئة اخرى . وعلّة ذلك ، عند لوك ، ان السلطة التشريعية ان هي الا سلطة تفويضية منبثقة عن الشعب ، فلشعب وحده صلاحية خلها على من اختار من الافراد او الفئات (فقرة ١٤١) .

وهذه السلطة قد تسند الى الاكثرية ، فيكون شكل الحكم عندها ديمقراطياً صرفاً ، او قد تسند الى فئة محدودة من الناس ، وعندها تكون الحكومة اوليغاركية ، او لرجل فرد ، وعندها تكون حكومة ملكية او فردية ، وهي قسبان : الملكية الانتخابية التي تستمر ما دام الحاكم حياً ، فاذا توفي انتخب خلفه ؛ او الوراثية وهي التي لا ينتخب الحاكم فيها انتخاباً بل يرث الملك ميراثاً . وعن هذه الثلاثة تنبثق الاشكال المركبة الاخرى . ولتلاحظ ان لوك يعتبر شكل الحكم منوطاً بمقر السلطة التشريعية وعدد القائمين عليها ، بينما هو يشير الى السلطة التنفيذية في التواهد التي يوردها . اذ لا يتمتع في العرف الدستوري ان تتألف الهيئة التشريعية من فئة من الناس يقوم على رأسها حاكم او رئيس واحد ، (كما في الديمقراطية التمثيلية) ، فيكون شكل الحكم عندها ديمقراطياً بامنى المتعارف ، لا اوليغاركياً . الا ان من الانصاف ان يقال ان لوك اتمساعي الديمقراطية الصرفة (لا الديمقراطية التمثيلية) التي يعرب فيها الشعب بجموعه عن ارادته في القوانين التي يسنها . وعلى كل حال فنحن نميل ، مع عامة علماء القانون الدستوري اليوم ، الى اعتبار مقر الهيئة التنفيذية (لا التشريعية) اساساً لتمييز بين اشكال الحكومة المختلفة .

والهيئة التنفيذية (التي تشمل القضائية^(١) والدولية عند لوك) انما تنشأ عن العقد الاجتماعي الذي يعقده الشعب لدى تأسيسه للمجتمع المدني . الا ان رئيس الهيئة التنفيذية (او الملك) ليس طرفاً من الاطراف المتعاقدة ، بل هو كالحاكم عند روتسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) أميناً او وكيلاً يقيمه الشعب لتحقيق الاغراض التي نصّب من اجلها . فاذا اخلص الحاكم (او الهيئة التنفيذية عامة) للامانة التي أئتمن عليها ، فبِهِ ، والا فان السلطة التنفيذية تؤول ثانية الى الشعب الذي انبثقت عنه ، « فيجوز له حينئذ ان يضعها حيث يحسب ان امته وسلامته يقتضيان » . وعلى هذا الوجه « تحتفظ الامة دائماً - كما يقول المؤلف - بسلطة مطلقة ، هي سلطة الافلات من حبال اي امرىء كان او مضامه ، حتى ولو كان من واضعي الشرائع فيها ، اذا بلغت به البلاهة او سوء الطوية حدّ التآمر على حريات الشعب واملاكه » (فقرة ١٤٩) . لذلك كانت الامة السلطة العليا المطلقة التي يؤول اليها الحلّ والربط كلما تعرضت سلامة الامة واملاكها لخطر الطغيان ، فادى ذلك الى انحلال الحكومة القائمة . فسلطة تنفيذ القوانين اذن هي امانة محضة ، يأتمن الشعب عليها الحاكم .

(١) لا يميز لوك بين التنفيذية والقضائية ، بل يعتبرهما هيئة واحدة ، كما مرّ . ويؤيد الفضل في التمييز بين السلطات الثلاث الى مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ، مؤلف كتاب « روح الشرائع » الذي ظهر سنة ١٧٤٨ ، وترجم الى العربية سنة ١٩٥٣ و ١٩٥٤ ، باشراف اللجنة الدولية لترجمة الروائع .

واذ يقسم الشعب بين الولاء والطاعة له ، بصفته المنفذ الاعلى للقوانين ، فهو لا يتنازل عن حريته وحقه بالثورة تنازلاً تاماً : « لان الولاء ليس الا الطاعة وفقاً للقانون . فاذا خرقه (الحاكم) لم يكن له حق بالطاعة او بالمطالبة بها ... وبات فرداً عادياً لا سلطة له قسط » . (فقرة ١٥١) . والفرق الاساسي بين الملك والطاغية - كما يقول الملك جيمس (١) - هو ان الاول يعمل من اجل خير مملكته ورعاها ويضع القوانين العادلة لها ، بينما يستخر الطاغية الشعب ومقاديره لمنفعته وملذاته ، ويتجاوز احكام القانون ومبادئ الحكم . ولكن من يخرق القانون يخرج عن حدّ كونه حاكماً وينحط الى درك ابي فرد من افراد المجتمع ، فيحق للشعب عندها ان يتمرد عليه ويناهضه مناهضته لابي فرد او فئة اعتدت عليه . وهذا ما يجري عادة حيال اصحاب المناصب الدنيا الذين يتجاوزون حدود القانون ، فم لا يصحّ حيال أعلى الرؤساء ايضاً؟ ولكن قد يقال - كما قال توماس هوبس واصحابه - ان الثورة على الملك تؤدي ، لا محالة ، الى اغلال الدولة والعودة الى الطور الطبيعي ، وهو طور من الحرب والخوف والشقاق . ويجب لوك على ذلك ان اغلال الحكومة ، من جراء الثورة على السلطة الحاكمة ، لا يؤدي ضرورة الى اغلال الدولة ، بل الى اغلال الحكومة فقط . وفي تلك الحال تعود السلطة التشريعية والتنفيذية العليا الى الشعب ثانية ، فيتاح له ، كما رأينا ، ان يقلدها لمن يشاء . ثم ان من طبيعة البشر ان يصبروا طويلاً على الاذى ، فلا يشقوا عصا الطاعة على حكامهم ، اذا بقوا وتجبروا ، الا عندما يبلغ بغبيهم وتجبرم حدّاً لا يطاقان معه .

كذلك يمثل حق الثورة هذا ، اذا أقرناه ، أداة هامة لردع السلطة التنفيذية او رئيسها عن الاقدام على الطغيان ، اذ يتحقق عندها ان الطغيان تجارة خاسرة ، جزاؤها اخوان او الهلاك . والواقع اننا سبغنا على السلطة التنفيذية العليا من القدسية والاجلال ، « فلست ادري ، متى استقرّ في روع الشعب ان قوانينه وحرياته وحياته ممرضة للخطر ، وكذلك دينه ايضاً ، كيف يحال بينه وبين الثورة على القوة الفاشية التي تستخدم ضده » (فقرة ٢٠٩) - كما يقول المؤلف . اي ان الثورة تقع عندها لا محالة ، سواء وجدنا لها مبرراً شرعياً او لم نجد .

ورغم تبرير لوك لحق الشعب بالثورة على حكامه متى خرقوا الامانة الاصلية التي ائتمنوا عليها فهو يتردد بعض الشيء في اطلاق حرية الشعب في التمرد على حكامه - لا سيما وقد كان مثل الحرب الاهلية الدامية التي انتهت بمقتل شارل الاول سنة ١٦٤٩ ما يزال ماثلاً امام مخيلته . فهو يتساءل : كيف نأمن - اذا اطلقنا هذه الحرية - تفشي الفوضى والبلبلة واضطراب الاحوال السياسية ، في المجتمع ؟

يجيب لوك على ذلك : انه انما يدعو الى دفع القوة الفاشية غير المشروعة فقط ، بالقوة . ومن يتمرد على السلطة المشروعة فائماً يستحق جزاءه العادل عند الله وعند الانسان ، لذلك استحال قيام الخطر المشار اليه . ثم يجب ان لا يتناول حق الثورة شخص الملك ذاته ، الذي يعتبره القانون

(١) هو جيمس الاول الذي خلف الملكة اليبابات على عرش بريطانيا سنة ١٦٠٣ واشتهر بحكمته وعدالته . ويقتبس لوك عدة فقرات من خطبه في تأييد اقواله هنا .

في الكثير من البلدان مقدساً ، بل موظفيه ووزرائه الذين يتجاوزون حدود القانون ويقومون بأفعال غير مشروعة ؛ هذا ، إلا أن يعلن الملك الحرب على شعبه مقوضاً بذلك اركان الحكم ، فيحمل الشعب عندها على « الانتحاء الى اسلوب الدفاع ذاك الذي هو من حق كل فرد في الطور الطبيعي » (فقرة ٢٠٥) . اي ان شنّ الملك الحرب على شعبه انما يقوّض اركان المجتمع المدني ويعود بالبشر القهقري الى الطور الطبيعي حيث يحق لكل فرد ان يدافع عن ذاته وعن املاكه بنفسه ، حتى مباحضة الملك (او الحاكم) ، الذي يكون قد ارتد اذ ذاك الى حال المواطن المادي ، من جرّاء نقضه لامانة الحكم . اما في سائر الاحوال الاخرى فنجد لو ان رئيس الدولة ينبغي ان يكون بمنزلة عن تجرؤ الشعب وفتنته ، لما قد ينجم عن ذلك من اخلاق بالامن العام .

والحق انه ما لم يستفحل عسف الحاكم او وزرائه وتتناول احكامه الجائرة عامة الشعب او يلحقهم من جرائمها الاذى ، فهم فلما يقدمون على الثورة ويجازفون بامنهم وسلامتهم . وفي تلك الحال تصبح الثورة لا مفرّ منها - اجازت شرعاً ام لم تجز ، كما رأينا أعلاه .

٥ - في الملكية وصلتها بالعمل

لعل من اهمّ المواضيع التي يطرّقها اوك في المقالة الثانية والتي يبني عليها سلسلة من النتائج الخطيرة هي حق الفرد بالملكية الذي يعتبره من حقوق الانسان الطبيعية السابقة لقيام المجتمع المدني . فدليل العقل ودليل الوحي معاً يؤيدان حق الانسان بامتلاك خيرات الارض على سبيل الشركة او على سبيل التملك الفردي . فالكتاب المقدس ينص على ان الله قد وهب الارض لآدم ولبنيه من بعده ، لتكون شركة بينهم ، الا انه لا يعين نصب كل امرئ منها . فا هو المبدأ العقلي الذي يصح اساساً لهذا التعمين ؟ هنا يبسط لوك نظرية في التملك لعلها من اطرف النظريات واهمها ، تنفق من نواحي عدة مع النظرية المتواطأ عليها في الاقتصاد الكلاسيكي ، حتى والنظرية الماركسية : وهي ان العمل هو اساس التملك الفعلي . فهو يقول ان الارض وخيراتها انما وجدت كي ينتفع بها البشر على اكمل وجه . ولما كان هذا الانتفاع ، وهي على حالها الطبيعية من الشركة بين البشر ، مستحيلًا ، فقد اقتضى ان يكون ثمة وسيلة لتملك الفرد لها او لجزء منها يتيح له الانتفاع بها . وهذه الوسيلة هي « اختلاط جهده بها » و « انتزاعها من الحال العامة التي خلقتها الطبيعة عليها » (فقرة ٢٠٦) . اذ ما لا مرأ فيه ان للمرء حقاً اصلياً بامتلاك شخصه : فكل ما ينتزعه بكده وجهده من « الحال التي اوجدته الطبيعة عليها ، فقد اختلط به جهده وانضاف اليه شيء من ذاته » ، فبات اذن ملكاً خاصاً به . ومن ينكر ان من يقاتن بالبلوط الذي يلتقطه او بالتفاح الذي يقتطفه ، قبل ابتداء الملكية الفعلية ، يصبح مالكاً لهذه الثار الطبيعية ؟ او من ينكر ان الارض

نفسها تكتسب على الوجه نفسه ؟ فن يور ارضاً ما او يفلحها او يزرعها او يحد في استثمارها على اي وجه آخر يكتسب حقاً بها ، لانه انتزعا من الحال العامة التي خلقتا الطبيعة عليها ، حين كانت ما تزال شركة او مشاعاً بين سائر البشر ، فلم يكن اي منهم اولي بها من سواه . « لان الله والعقل مما أمرنا ان يحتر الارض : اي ان يصلحها ويتنفع بها من اجل بقائه ، وان يضيف اليها شيئاً من عنده هو عمله » (فقرة ٣١) . ولو كانت موافقة كل فرد من افراد المجتمع ضرورية لتملك اي امرىء لجزء من الارض او خيراتها التي جعلت شركة بينهم ، لاستحال عليهم الانتفاع بها كل الاستحالة . فقطعة اللحم التي يعطيها الاب لابنائه جميعاً - مثلاً - دون ان يعين لكل منهم حصته الخاصة منها ، لا تجدي اياً منهم فتيلاً ، ما لم يكن بوسعه ان يملك ، على وجه ما، حصته تلك منها . وهذا الوجه هو العمل او الكدح الذي ينتزع الارض والحيرات من حالها الطبيعية ويجوزل الكادح ان يملكها او يستهلكها تحويلاً شرعياً . اما الحد الوحيد الذي يقره لوك لهذا المبدأ فهو ضرورة انتفاع الفرد بما يملكه بجده ، اذ ما ان يسمى الى الاستئثار بشيء لا يتمكن من الانتفاع به - بحيث يتلف وهو في حوزته ، لانه طمع بما يفيض عن حاجته منه - حتى يسيء الى ناموس الطبيعة العام ويستحق العقاب ، لانه حرم اقرانه من الانتفاع به (فقرة ٣٧ ، ٤٦) .

وبناء على هذه النظرية في الملكية يعتبر لوك ، - شيمية آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) ابي الاقتصاد الكلاسيكي ، وشيمية كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) مؤلف كتاب الرأسمال المشهور وأبي الاشتراكية الحديثة - ان العمل هو اساس قيم الاشياء ومبداً لتفاوتها^(١) . فالارض ، مثلاً ، تكاد تتوقف كل قيمتها على مقدار الجهد المبذول في استثمارها ، فاذا قننا القيمة الطبيعية لحدان من الارض قائم في انكترا ، مثلاً ، وفدان قائم في ادغال اميركا ، لتحققنا من البون الشاسع بينها . فلو اراد الهندي الاميركي ان يقوم الفائدة التي تصيبه من ارضه او يبيها في انكترا لوجد انها تعادل نحو جزء من الف . « فالعمل ، اذن ، هو ما يكسب الارض معظم قيمتها ؛ وبدونه تكاد تكون عديمة القيمة ، اذ منه تستمد معظم منتوجاتها النافمة . فمها كان من تفاوت بين قيمة التبن والطحين والخبز التي ينتجها فدان القمح ذلك وبين نتاج فدان من الارض البائرة يحكيه في الجودة ، فرد كل ذلك الى العمل » (فقرة ٤٣) . وما الثروة عند لوك الا عبارة عن تراكم نتاج العمل هذا . فقد وجد البشر بالاختبار انهم اذا بذلوا جهداً خاصاً في اكتساب ما يفيض عن حاجاتهم المباشرة من خيرات الارض السريمة العطب ، فليس بوسعهم ادخارها الا اذا قاوضوها بسواها من ثمار الارض او متاعها الباقي : كالمعادن الثمينة وسواها . وهكذا استحدثوا العملة ، وراحوا يتداولونها ، من اجل استبقاء الخيرات التي جنوها بكدهم واجتهادهم . الا انه يعترف ، مع ذلك ، ان قيمة العملة وسواها من المتاع الفائض تتصل بوضع الانسان الاجتماعي وحاجة اقرانه

(١) الفقرة ٤٦ و ٤٧ .

الها - اي انها قيمة نسبية تتوقف على قانون العرض والطلب وليست قيمة ذاتية صرفة(١) .

. . . .

هذه هي اذن بعض المواضيع التي يطرقها جون لوك في المقالة الثانية في الحكم المدني . وقد كان لأرائه السياسية اثر كبير على تطور الفكر السياسي والاقتصادي اللاحق . فذهب في «الطور الطبيعي» وفي «العقد الاجتماعي» ، يحكي من نواجر عدة مذهب روسو الذي تأثر به ولا شك ، ويختلف عن مذهب توماس هوبس الذي يصف الطور الطبيعي بانه طور من التناحر والحصام الدائم (The war of all against all) ، يخفّ به الخوف من جميع جوانبه . كذلك بسطه لنظرية تميّز السلطات الحكومية وانفصالها (Separation of powers) . يعتبر تميّداً لمذهب مونتسكيو في هذا المضار ، واساساً من الاسس التي يرتكز عليها الدستور الاميركي . واقواله في العمل والملكية هي من دعائم الاقتصاد الحديث .

اما في مضار الحياة السياسية الفعلية فقد كان اثر جون لوك بالغاً جداً . فنظريته في حقوق الانسان الطبيعية هي من ام الاسس الفلسفية التي ترتكز عليها الوثائق الدستورية المعروفة باسم شرعة حقوق الانسان، والتي جرت العادة منذ الثورة الاميركية، سنة ١٧٧٦ ، والثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، على إدراجها في الدساتير الحديثة .

وقبل ان نختم هذه الكلمة ، يجدر بنا ان نشير الى بعض المصادر التي استمدت منها لوك فلسفته السياسية المشبعة . ان الاحداث السياسية التي كانت بريطانيا تتمخض بها طوال القرن السابع عشر كانت ولا شك من العوامل الفعالة في تكييف تفكير مؤلفنا السياسي، بحيث يتبره بعضهم داعية «الثورة المجيدة» (Glorious Revolution) التي اسفرت ، سنة ١٦٨٨ و ١٦٨٩ ، عن توطيد دعائم الملكية الدستورية في بريطانيا توطيداً نهائياً، كما رأينا . اما المفكرون السياسيون الذين سبقوه فلعل أهمهم ريتشارد هوكر Richard Hooker (١٥٥٣ - ١٦٠٠) ، مؤلف كتاب «سنن السياسة الكنسية» (Laws of Ecclesiastical Polity) الذي يقتطف منه لوك فقرات طويلة في تأييد مذهبه السياسي ، ويشير الى صاحبها «هوكر الحصيف» (The Judicious Hooker) بالكثير من الاجلال والاكبار . فقد كان هوكر هذا من دعاة المذهب السياسي الديني الذي نادى به لوك وافلاطونيّو كمبردج (Cambridge Platonists) ، امثال Hitchcote ، الذي كان لوك ممجّباً بمواعظه وكادورث (Cudworth) وسواهما(٢) . وقد تأثر ايضاً بمؤلفات

(١) ادخل هذا القانون على الاقتصاد الحديث آدم سميث . ولكنه واضح من اقوال لوك (لاسيا الفقرة ٤٨) انه كان يدرك خطورة هذا القانون في تعيين قيم الاشياء .

(٢) ومن الذين كانوا ينتمون الى هذه الفئة الافلاطونية هنري مور Henry More . راجع Gough ، مقدمة المقالة الثانية في الحكم المدني ، اكسفورد ١٩٤٨ ، ص XIX .

بعض الكتاب السياسيين الاوروبيين، ككروشيوس (Grotius) الذي يرد ذكره في المقالة الثانية مراراً، وبوفندورف (Pufendorf) الذي كان يعتبر قراءته من مقومات ثقافة الاديب الحق . هذا تاهيك عن امامه الدقيق بالمدين القديم والحديث اللذين تركز المقالة الاولى بجملتها عليها ، وثقافته الواسعة التي تشهد عليها الاشارات الكثيرة المبثوثة بين طينات كتابه الى عدد عديد من المؤرخين والطاء من الانكليز وسوام .

ماجد فخري

لائحة مؤلفات لوك الفيلسوف والسياسي بحسب تاريخ صدورها :

1. Méthode nouvelle de dresser des Recueils, 1686, (in English — A New Method of making Common-Place Books).
2. Epistola de Tolerantia, (and in English translation), 1689.
3. Essay Concerning Human Understanding, 1690.
4. Two Treatises of Civil Government, 1690.
5. Second and Third Letters concerning Toleration, 1690.
6. Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money, 1692, Further Considerations, 1695.
7. Some Thoughts Concerning Education, 1693.
8. Short Observations on a Printed Paper entitled « For encouraging the Coining of Silver Money in England, and after, for keeping it here », 1695.
9. The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, 1695.
A Vindication of the same, 1695.
A Second Vindication, 1697.
10. A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester, 1697.
A Reply to the Bishop's Answer to his Letter, 1697.
A Reply to the Bishop's Answer to his Second Letter, 1699.
11. An Interesting Discourse containing the whole History of Navigation from its Origins to the Present Time, 1704.
12. A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1705.

مؤلفات صدرت بعد وفاته :

Posthumous works, 1706 :

Of the Conduct of the Understanding

An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God

A Discourse of Miracles

Part of a Fourth Letter for Toleration

Memoirs relating to the Life of Anthony, first Earl of Shaftesbury

A New Method of making Common-Place Books, (originally in French ; translated into English).

Some Familiar Letters between Locke and several of his Friends , 1708.

A Collection of Several Pieces of Mr John Locke, 1720 :

The Fundamental Constitutions of Carolina

Remarks upon some of Mr Norris's Books

Elements of Natural Philosophy

Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman

Rules of a Society, which met once a week, for their Improvement in Useful Knowledge

Observations upon the Growth and Culture of Vines and Olives

The Remains of John Locke, 1714

Memoirs of the Life of Dr E. Pocke

Instructions for the Conduct of a Young Gentleman

The Best Method of studying the Scriptures

Sentiments concerning the Society for Promoting Christian Knowledge

بعض المراجع لدراسة فلسفة لوك السياسية :

1. R. I. Aaron : **John Locke** « Leaders of Philosophy », Oxford, 1937 .
2. G. R. Driver : **Locke, in Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age**, ed. F. J. C. Hearnshaw, 1928 .
3. Willmoore Kendall : **John Locke and the Doctrine of Majority-Rule**, (Illinois Studies in the Social Sciences), 1941 .
4. S. P. Lamprecht : **The Moral and Political Philosophy of John Locke**, New York, 1918 .
5. P. Larkin : **Property in the Eighteenth Century**, with special reference to **England and Locke**, Cork, 1930 .
6. F. Pollock : **Locke's Theory of the State**, in **Essays in the Law**, 1922 , (reprinted from Proc. Brit. Acad., vol. I, 1904).
7. J. L. Stocks : **Locke's Contribution to Political Theory (Tercentenary Addresses)**, Oxford, 1933 .
8. J. W. Gough : **Locke's Political Philosophy**, Oxford, 1950.
9. D. J. O'Connor : **John Locke**, Pelican Books, 1952.

اما عن حياته ، فإليك أهم المؤلفات :

1. Fox Bourne, **Life of John Locke**, 1876.
2. A. C. Fraser, **Locke**, 1907.
3. Lord King, **Life of Locke**, 1830.
4. Jean Leclerc, **Locke**, 1710.
5. Maurice Cranston, **John Locke**, London. 1957.

مقالَتان
من الحُكْمِ المَدَنِيِّ

اعتمدنا في ترجمة المقالتين طبعة Everyman الصادرة عن
لندن سنة ١٩٤٩ . وقد قارنا بين هذه الطبعة وطبعة
J. W. Gough للمقالة الثانية الصادرة عن أكسفورد، ١٩٤٨ .

الكتاب الأول

بَحْثٌ فِي بَعْضِ الْمَبَادِئِ الْفَاسِدَةِ

الفصل الأول في العبودية والحرية الطبيعية

١ - ان العبودية وضع زريّ سائن من اوضاع الانسان لا يتفق قط مع طبع امتنا السمع وبسالتها المشهورة ، بحيث يصعب تصور « انكليزي » - ناهيك بـ « شهيم » انكليزي (Gentleman) - ينهض للدفاع عنها .

والحق انني لم أكن لانظر الى هذه المقالة^(١) - او اي مقالة اخرى ، عمد صاحبها لاقناع البشر جميعاً انهم عبيد وانه ينبغي لهم ان يظلوا عبيداً - الا نظري الى تمرين في الدعابة يشبه دعابة كاتب التف رسالة في إطراء « نيرون » ، لا الى مقالة قصد صاحبها الى الجدّ ، لو لم تضطرنني هيبة العنوان والرسالة والصورة المثبتة في صدر كتاب السير روبرت فيلمر (Filmer) والتصفيق الذي عقب ظهورها ان اعتقد ان المؤلف والناشر معاً لم يكونا هازلين . لذلك اخذت كتاب السير روبرت فيلمر بكلتا يدي وكلي شوق للإطلاع على محتوياته ، وقرأته بروح الاهتمام الذي يستحقه مؤلف أحدث تلك الجلبة عند ظهوره . ولا يسعني الا الاقرار انني دُهشت كل دهشة حين لم اجد في هذا الكتاب الذي كان يرمي الى تكبير البشرية جمعاء بالسلاسل سوى نسيج من خيوط العنكبوت قد يكون ذا غناء لدى جماعة تعمل دائبةً على اثاره سحابة من الغبار لكي تغشّي على بصيرة الناس فيتسنى لها اضلالهم ؛ الا انه ليس يغني في تقييد المبصرين الذين احتفظوا بروية كافية للتحقق من ان السلاسل لباس خشن مهما بالغ اصحابها في صقلها وطلائها .

(١) اي مقالة السير روبرت فيلمر (Robert Filmer) «الاب الحاكم» (Patriarcha) التي ظهرت سنة ١٦٨٠ - المترجم .

٢- ولكي لا يخالفن احد اني أسرف في التجرؤ على رجل يعتبر داعية السلطة المطلقة الاكبر ومعبود المؤمنين بها الاول ، فاني اتوسل اليه ان يتروى في حكمه على امرىء لا يستطيع ان يكف عن اعتبار نفسه ، كما يجيز له القانون - حتى بعد قراءة كتاب السير روبرت - امرأ حراً . فانا لا ارى في ذلك حرجاً قط ، الا ان يُفتح على امرىء احذق مني في فهم هذا الامر ان هذه المقالة التي ظلت محجوبة كل هذه الحقبة قد قدر لها ، لدى بروزها الى حيز الوجود ، ان تبطل بفضل حججها الدامغة كل ما في العالم من حرية ؛ وان اسلوب مؤلفنا المقتضب اصبح النموذج العام والمقياس الكامل للسياسة في المستقبل . والحق ان نظامه السياسي ينحصر في نطاق ضيق لا يعدو هذه القاعدة : - « تنحصر جميع اشكال الحكم في الملكية المطلقة ، التي تنبئ عنده على هذا الاساس - « ما من انسان يولد حراً » .

٣- لما كان قد انبجى حين من الناس الذين راحوا يدخلون في روع الملوك ، تلقاً ورياءً ، ان لهم حقاً اعياناً بالسلطة المطلقة ، فهما كانت القوانين التي اذت الى تنصيبهم والتي بحسبها يحكمون ، ومهما كانت الظروف التي تقلدوا السلطة فيها ، ومهما كانت التعهدات التي قطعوها على انفسهم بالايامين المغلظة والوعود القاطعة ، فهم قد جردوا البشر من حقوقهم بالحرية الطبيعية ؛ ولم يعرضوا بذلك جميع المحكومين ، ما وسعهم ذلك ، لأشنع انواع الظلم والطغيان وحسب ، بل نقضوا حقوق الملوك وزعزعوا عروشهم ، كما لو كان غرضهم شن الحرب على جميع اشكال الحكم وتقويض اسس المجتمع البشري . اذ ان الملوك انفسهم بحسب نظرية هؤلاء الناس قد ولدوا عبيداً ، باستثناء واحد منهم ، فهم عبيد اذن اوريث آدم الشرعي بحق الهى .

٤- ينبغي لنا اذن ان نصدق ظاهر كلامهم حينما يقولون اننا خلقنا جميعاً عبيداً وان لا مفر لنا من ذلك ، بل نحن باقون على هذه الحال . فقد فتحنا اعيننا على الحياة والعبودية معاً ، ولنا نستطيع التخلي عن

الواحدة ما لم نتخلّ عن الاخرى . وانا لا اجد الكتاب المقدس او دليل العقل ينصّان على ذلك ، ومع هذا فهؤلاء الناس يريدون اقناعنا بأن العناية الالهية قد اخضعتنا لارادة الحاكم المطلقة ، وان ذلك هو وضع البشر الرائع الذي لم يفلحوا في الاحاطة به قبل اليوم . ومهما شجب السير روبرت فيلمر القول المناقض لرأيه لجدّته ، فانا ارى انه من العسير عليه ان يجد عصراً غير هذا العصر وبلاداً غير هذه البلاد قد اقرت الملكية « كحق إلهي » . وهو يعترف ان - « هايورد (Heyward) ، بلاكورد (Blackwood) ، باركلي (Barclay) ، وسوامن اكدوا على حق الملوك من اكثر وجوهه ، لم يفتنوا قط لهذا الامر ، بل اقرّوا بالاجماع الحرية والمساواة الطبيعية بين البشر » .

o اترك لهؤرخين - او لذاكرة معاصري سبثروب (Sibthrop) ومانورنغ (Manwering) - الاجابة على هذه الاسئلة : - من هو اول من ابتكر هذه العقيدة وروتها بيننا وما هي العواقب الوخيمة التي نجمت عنها ؟ فما غرضي هنا الا النظر فيما يقوله السير روبرت فيلمر الذي يعتبر اكثر الناس إيغالاً في بسط هذه العقيدة ، بل الذي بلغ بها مرتبة الكمال ، كما يزعم بعضهم .

فكل من يرغب ان يذيع صيته (كما كانت اللغة الفرنسية شائعة في البلاط) انما اخذ عنه بلافكر او روية هذا المنهاج السياسي المقتضب ، اعني ان البشر لم يولدوا احراراً ، لذلك يستحيل لهم ان ينعوا بجرية اختيار حكاهم او اشكال الحكم عندهم قط . فالملوك المطلقة القائمة على الحق الالهى ، لان العبيد يستحيل ان يكون لهم حق بالتعاقد او التعاهد . كان آدم حاكماً فرداً مطلقاً وتلك حال جميع الحكام بعده .

الفصل الثاني

السُّلْطَةُ الْأَبَوِيَّةُ وَالسُّلْطَةُ الْمَلِكِيَّةُ

٦ - يتلخص موقف السير روبرت فيلهر الرئيسي في « ان البشر ليسوا احراراً بالطبع ». وهذا هو الركن الذي تركز عليه الملكية المطلقة عنده وتنتصب شامخة بحيث تصبح سلطتها فوق كل سلطة ، تناطح برأسها السحاب (Caput inter nubila) وتحتل فوق جميع الشؤون البشرية والدينيوية حتى يكاد الفكر ان لا يلحق بها وحتى لتعجز العمود والايامين التي تربط الاله غير المتناهي ان تربطها . ولكن اذا انهار هذا الركن انهار معه كل البنيان الذي يشيده عليه وعادت الحكومات الى حالها الاولى ، اي اصبحت ثمرة طبيعية لاجتهاد البشر واتفاق كلمتهم (ἀνθρώπων κρίσις)^(١) ، وقد توسلوا الى الاتحاد في مجتمع بشري بالعقل .

وفي اثبات هذه النظرية الرئيسية يقول - « يوار البشر في ظلّ سلطة ابيهم » فهم ليسوا اذن احراراً . ويدعو سلطة الابوين هذه « السلطة الملكية » او « السلطة الابوية » او « حق الابوة » . كنا نرجو ان يعمد ، في مطلع كتاب كهذا الكتاب الذي اراد سلطة الحكام وطاعة المحكومين ان تركز عليه ، الى اطلعنا على ما هي هذه السلطة الابوية بوضوح ، وتعريفها دون الحد منها ، اذ يقول في بعض كتبه الاخرى انها « غير محدودة وغير قابلة للحد »^(٢) . فكان عليه على الاقل ان يبسطها لنا حتى

(١) ومعناها : التأسيس البشري - المترجم .

(٢) « اما المنح والهبات التي تصدر عن الله او عن الطبيعة ، كما صدرت سلطة الاب ، فلا تستطيع سلطة بشرية دنيا ان تحد منها او تسن شريعة تنافياها » - Observations ، ص ١٥٨ .

نتمكن من ادراك المعنى التام لهذه « الابوة » او « السلطة الابوية » كلما عثرنا عليها في مؤلفاته . ذلك ما كنت ارجو ان اجده في الفصل الاول من كتاب « الاب الحاكم » (Patriarcha) . ولكنني^(١) وجدت عوضاً عن ذلك انه يبدأ اولاً بالانحاء عرضاً امام سرّ السلطة المهيب (Arcana imperii) ثم يقدم احتراماته ثانياً « لحقوق هذه الامة وسواها من الامم وحررياتنا جميعاً » ، التي ما يلبث ان يدحضها ويلغنها ، وينحني ثالثاً امام هؤلاء العلماء الذين لم ينفذوا الى غور هذه المسألة كما نفذ هو ، وعندها يقع على بلارمين (Bellarmine)^(٢) ، وعلى اثر الانتصار عليه يقرر « سلطته الابوية » تقريراً قاطعاً . ولما كان « بلارمين » قد ادين من فمه هو فالمعركة كانت فاصلة ، فلا حاجة الى معارك اخرى . ولكنني لست ارى انه في المعركة تلك قد اثار المشكلة او اقام الدليل على رأيه ، بل اكتفى بسرد قصة هذا الصنف الغريب من الاشباح المتسلطة الذي يدعو « الابوة » والذي يتقلد الحكم ويفوز بالسلطة المطلقة غير المحدودة ، كل من ظفر به ، على الوجه الذي يستصوبه المؤلف . وهو يؤكد لنا ان هذه الابوة ابتدأت بآدم واستمرت كأساس للأمن والنظام في العالم طيلة زمن شيوخ اسرائيل (Patriarchs) حتى الطوفان ، وخرجت بعدها من الفلئك مع نوح واولاده فنصبت وايدت جميع ملوك الارض حتى كان سبي الاسرائيليين في مصر ؛ وعندها اصاب هذه الابوة التعيسة شيء من الضيم الى « ان بعث الله ، حين نصب على الاسرائيليين الملوك ، حقّ الوراثة الاول القديم هذا واقرة ثانية في الحكم الابوي » . ذلك اذن غرضه . وما يلبث بعدئذ ان يعمد الى الردّ على اعتراض ممكن والى حلّ مشكلة او اثنتين بنصف حجة هي « اثبات حقّ السلطة الملكية الطبيعي » - وهكذا يختم الفصل الاول . وآمل ان

(١) « ينص الكتاب المقدس ان السلطة العليا في البدء تخص الأب دون اي تقييد » -

Observations ، ص ٢٤٥ .

(٢) روبر بلارمين (١٥٤٢ - ١٦٢١) لاهوتي ايطالي يسوعي اشتهر بأرائه السياسية واللاهوتية . ومن اشهر مؤلفاته كتاب في « العقيدة المسيحية » (Doctrina Christiana)

- المترجم .

لا يكون في تسمية نصف اقتباس نصف حجة غضاضة ، لان الله يقول - « اكرم اباك وامك » اما مؤلفنا فيكتفي بنصف هذه الآية تاركاً « امك » وشأنها ، لانها ليست ذات غناء في تأييد غرضه . وسنعود الى هذه القضية بعد .

٧ - لا اخال مؤلفنا جاهلاً باساليب كتابة مقالات من هذا النوع او غافلاً عن القضية التي نحن بصدها هذه الغفلة حتى يرتكب نفس الخطأ الذي ينعاه على السيد هنتون (Hunton) في كتابه^(١) « الفوضى الناشئة عن الملكية المختلطة » (Anarchy of a Mixed Monarchy) حيث يقول - « انني انتقد الكاتب اولاً لانه لم يعطنا تحديداً او وصفاً للملكية عامة ، لان اساليب البحث » كانت تقتضي ذلك بادىء بدء . فان هذه الاساليب تقتضي ايضاً ان نخبونا السير روبرت ماهي هذه « الابوة » او « السلطة الابوية » ، قبل ان نخبونا فيمن تحلّ وقبل ان يسهب في حديثها هذا الاسهاب . ولكن لعلّ السير روبرت رأى ان هذه « السلطة الابوية » - اي سلطة الآباء على ابنائهم والملوك على رعاياهم ، (وهما عنده سلطة واحدة) ، - قد تبدو غريبة ومريعة للنّاظر ، مختلفة كل الاختلاف عما يتصوره الابناء من امر آباؤهم والرعايا من امر ملوكهم ، ان هو ناولنا الجرعة تلك كاملة في شكلها المريع الذي كان قد رسمه في خياله ؛ لذلك عمد الى مزجها (شأن الطبيب اليقظ الذي يريد المريض ان يتجرّع شراباً مرّاً او محرقاً) ، بمقدار من مزيج من شأنه ان يخفف من مفعولها ، حتى يسهل تجرّع الاجزاء وقد انتشرت في الشراب الجديد ويقل التقزز منها .

٨ - دعنا نتحرّ عن عرضه لهذه « السلطة الابوية » كما نجدها منبثّة في مواضع عدّة من مؤلفاته . يقول اولاً ان هذه السلطة ، لما كانت تخص آدم ، فلم يكن لأدم وحده بل للشيوخ اللّاحقين ايضاً ، السلطة الملكية على اولادهم ، باسم الابوة . « وهذه السيادة على العالم كله التي كان ينعم بها آدم بأمر من الله ، فبات ينعم بها الشيوخ^(٢) بحق وراثي متحدّر منه ،

(١) اي كتاب فيلر - المترجم .

(٢) اي شيوخ اسرائيل - المترجم .

كانت تشبه في مداها واثرها السيادة المطلقة التي يتمتع بها اي ملك منذ بدء الخليفة . « السلطة على ارواح العباد ، وعلى اعلان الحرب او اقرار السلم » . « فالملوك يرثون باسم الآباء صلاحية الحكم الاسمي » . « لما كانت السلطة الملكية منبثقة من الشريعة الالهية ، وليس نعمة شريعة دنيا تحد منها ، فقد كان آدم سيد الجميع » . « لا يتقيّد ابو العائلة بشريعة سوى ارادته الخاصة » . « ان الملوك هم فوق القوانين في المرتبة » . « يصف صاموئيل باسهاب تام حكم الملوك المطلق » . « الملوك فوق الشرائع » . وعلى هذا الغرار نجد اقوالاً كثيرة يوردها مؤلفنا في كلمات بودان (Bodin)^(١) ، « من الثابت ان الشرائع التي يسنها الملوك والامتيازات والهبات التي يجلعونها لا مفعول لها الا ابان حياتهم ، ما لم يقرّها الملك الذي يخلفهم تصرّحاً او تلميحاً ، ولاسيا الامتيازات » . « اما سبب سن الملوك للشرائع فكان التالي : كان الملوك منهمكين بشؤون الحرب او مهام السياسة الاخرى ، فلم يكن بوسع كل امرىء المتول بين ايديهم لكي يطّلع على رغباتهم واغراضهم ، عندها اخترعت القوانين بحكم الضرورة ، حتى يتمكن كل فرد ان يجد رغبة ملكية مثبتة في لوحات قوانينه » . « ينبغي ضرورة ان يكون الملك - في نظام الحكم الملكي - فوق القوانين » . « ان المملكة الكاملة هي التي يحكم الملك كل شيء فيها بحسب ارادته المحضة » . يستحيل ان تحدّ قوانين العرف او القوانين الوضعية من تلك السلطة الشاملة التي يتمتع بها الملك ، بحق الابوة » . « كان آدم أباً وملكاً وسيداً على أسرته ، وكان الابن والمحكوم والخادم والعبد شيئاً واحداً في البدء » . « فقد كان للاب حق التصرف باولاده وخدمه وبيعهم ، لذلك نجد ان الخادم والخادمة كانا يُدرجان في مقتنيات الرجل وما له كالامتعة الاخرى ، في تعداد الامتعة الاول الذي يرد في الكتاب المقدس » . « كذلك وهب

(١) جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦) ، مؤلف كتاب « الجمهورية » وابو العلم السياسي الفرنسي الذي مهّد السبيل لآراء مونتسكيو السياسية والاجتماعية - المترجم .

الله الاب الحق او الحرية في التنازل عن سلطته على اولاده لمن شاء ، وهكذا نجد بيع الاولاد واهداءهم شائعين لدى ابتداء الخليقة ، حين كان للرجل حق الملكية والارث على خدمه وسائر امواله ، سواء بسواء ، حتى شاع الحصي واتخاذ الحصيان في العصور القديمة . « ليس القانون سوى الارادة المنبثقة ممن يتمتع بسلطة الاب » . « لقد اراد الله ان تحمل السيادة غير المحدودة في آدم ، وان تشمل جميع افعاله الارادية . وكذلك اراد ان يكون شأن كل من يتمتع بالسلطة العليا » .

٩ - لم أجد مناصاً من ازعاج القارئ و ايراد هذه المقتطفات المختلفة من اقوال مؤلفنا لكي يتاح له الاطلاع على تأويله لهذه « السلطة الابوية » - كما نجد لها منشورة ذات اليمين وذات الشمال في مؤلفاته - والتي يزعم انها كانت حالة في آدم فأصبحت حالة في جميع الملوك بعده ، كحق شرعي .

« هذه السلطة الابوية » او « حق الابوة » اذن هي عند مؤلفنا حق إلهي بالسيادة لا يمكن نقضه . يملك الاب او الملك بحسبها سلطة تامة مطلقة عسفية غير محدودة وغير قابلة للحد على ارواح اولاده او رعاياه وحررياتهم واملاكهم ، حتى انه ليستطيع انتزاع ممتلكاتهم وبيعهم في سوق الرقيق او خصيمهم والتصرف بهم كما يشاء ، ما داموا عبيداً له وما دام هو سيد كل شيء ومالكه ، وما دامت ارادته غير المحدودة هي سنتهم الكبرى .

١٠ - ولما كان مؤلفنا قد خصّ آدم بهذه السلطة الخطيرة وبنى على تلك الفرضية اساس الحكم وأسس سلطة الملوك كلها ، فقد كان طبيعياً ان يتوقع المرء منه ان يبرهن على هذا الامر بحجج جلية واضحة تتفق مع خطورة الموضوع . اذ لما كان الناس قد فقدوا كل شيء فلعلهم يجدون في البراهين الدامغة على ضرورة عبوديتهم ما يهدىء من روعهم فينصاعون برفق لتلك السلطة المطلقة ، التي لحكامهم حق ممارستها في سياستهم لهم . والا فاي خير يرجو مؤلفنا ، او يزعم أنه يرجوه ، من تشييد بنیان هذه السلطة المطلقة سوى حصّ هؤلاء الحكام على التماذي في الغرور والغلواء اللذين طبعوا عليها ؟ ولشدّ ما ينمو هذان الغرور والغلواء ويزدادان من تلقاء ذاتها بازدياد السلطة

مها كان نوعها . واي خير يرجو من اقناع اولئك الحكام الذين بلغوا مرتبة رفيعة (وان تكن محدودة) من السلطة ، بموافقة مواطنيهم ، بان لهم الحق بالاستيلاء من خلال الجزء الذي وُهبوه على الجزء الذي لم يوهبوه ، فلهم اذن ان يفعلوا ما شاؤوا ما دام لهم الحق بتجاوز من عداهم ، وهكذا يتجراون على فعل ما ليس لحيرهم او لحير الجمهور الذي عهد اليهم به وكل ذلك يستتبع المعاطب الخطيرة لا محالة .

١١ - لما كانت سيادة آدم هي الاساس المكين الذي يبني عليه مؤلفنا الملكية المطلقة فقد كنت اتوقع ان اراه يثبت في كتابه « الحكم الابوي » فرضيته الرئيسية هذه ويؤيدها بالادلة الدامغة التي تليق بعقيدة كبرى كهذه العقيدة ، وان اجد الاساس الذي ترتكز عليه القضية كلها قد دُعم بحجج كافية لتبرير الطمأنينة التي افترضت بها . ولكنني لم اجد في ذلك الكتاب كله الا البسير مما يفي بهذا الغرض ؛ فالمؤلف يفترض كل ذلك افتراضاً دون ان يقيم عليه دليلاً ، حتى كدت لا اصدق نفسي لدى قراءة هذا الكتاب بامعان ، عندما وجدت ذلك البيان الشامخ قد شيد على اساس افتراضي . وانه لما يصعب تصديقه ان نراه يعمد ، في بحث يرمي الى دحض « مبدأ حرية الانسان الطبيعية الفاسدة » ، الى مجرد افتراض « سلطة آدم » دون اقامة دليل على تلك « السلطة » : فهو يضع باطمئنان ان « آدم كان يتمتع بالسلطة الملكية » ، « بالسيادة والتحكم بارواح بنيه » ، « بالملكية الشاملة » ، « وبسلطة الحياة والموت المطلقة » . وهو يكثر من ترديد هذه الاقوال ؛ ولكن الغريب اني لا اجد في كل كتابه دليلاً مزعوماً واحداً في تأييد دعامة الحكم الكبرى عنده ، او شيئاً مما يحاكي الدليل الا هذه الكلمات : - « نجد في الوصايا العشر ، اثباتاً لان السلطة الملكية حق طبيعي ، ان الشريعة التي تقضي باطاعة الملوك تنصّ على ما يلي : (اكرم اباك) ، كأن السلطة كلها كانت حالة في الاب اصلاً . ولم لا اضيف ايضاً اننا نجد في « الوصايا العشر » ان الشريعة التي تأمر باطاعة الملكات تنصّ على ما يلي : (اكرم أمك) كأن السلطة كانت حالة اصلاً في الام ؟ فالحجة التي يوردها السيروربرت تصدق على كلا الابوين ، وسأعود الى هذه القضية في موضعها .

١٢ - اكتفي بالإشارة هنا الى ان هذا هو كل ما يقوله مؤلفنا في الفصل الاول او الفصول اللاحقة في التدليل على « سلطة آدم المطلقة » وهي مبدأه الاكبر ؛ ورغم ذلك فهو يستهل الفصل الثاني من كتابه ، كما لو كان قد اقامها على اساس ثابت ، بهذه الكلمات : - « بايراد هذه الحجج المستمدة من الكتاب المقدس ... » . ولكن اين هي هذه الحجج والبراهين الدالّة على سلطة آدم اذا استثنينا « اكرم اباك » الواردة اعلاه ؟ لست ادري ! الا ان يكون قوله : - « في هذه العبارة نجد اعترافاً صريحاً (أي عند بلارمين Bellarmine) ان الخالق جعل الانسان ملكاً على سلالته » ، هو بمثابة دليل او حجة مستمدة من الكتاب المقدس ، (او اي ضرب من ضروب الدليل سُتت) ، مع انه يستنتج من ذلك ، باسلوب جديد من الاستنتاج في الكلمات التي تعقب ذلك مباشرة : - « ان سلطة آدم الملكية ايضاً ، قد اثبتت خير اثبات .

١٣ - اذا كان مؤلفنا قد اقام دليلاً آخر على « سلطة آدم الملكية » غير ترديده لهذه العبارة في ذلك الفصل او في اي موضع آخر من كتابه (وهو ما قد يعتبر حجة عند بعضهم) ، فأنا ارغب الى اي كان ان يريني الموضع والصفحة كي اقتنع بخطأي واعترف بغفلي عنه ، اما اذا لم يكن ثمة دليل من هذا النوع ، فاني ارجو هؤلاء الذين اسرفوا في اطراء هذا الكتاب ان يتأملوا ملياً في الامر ، خشية ان يدفعوا بالجمهور الى الظن ان تعلقهم ذلك بالملكية ليس قائماً على المنطق او الحجة بل على اعتبار او مصلحة ما وانهم اذن لعازمون على التصفيق لكل مؤلف يكتب في تأييد هذه العقيدة ، سيان أدم ذلك بالحجة ام لا . ولكني آمل ان لا يتوقعوا ان يعتنق سواهم من العقلاء ، غير الملتمزين لمذهب ما ، عقيدتهم هذه ، ما دام داعيتهم الاكبر قد اوجز هذا الايجاز في البرهنة عليها في كتاب ألتف خصيصاً في اثبات « سلطة آدم الملكية المطلقة » وفي دحض « حربة البشر الطبيعية » . ومن هذا الاقتضاب يمكننا ان نستنتج استنتاجاً طبيعياً انه لم يجد مزيداً من القول .

١٤ - ولكي لا آلو جهداً في الاطلاع على مذهب المؤلف بجممله راجعت

« ملاحظاته على ارسطو^(١) ، وهوبس ، النخ » لارى اذا كان قد اورد في مناقشاته مع سواه بعض الحجج في تأييد مذهبه المحجب هذا حول « سلطة آدم » ، ما دام في كتابه عن « سلطة الملوك الطبيعية » قد ضمن بها هذا الضنّ . واعتقد انه في « ملاحظاته على كتاب هوبس « التنين » : (Leviathan) قد لحص جميع الحجج التي يوردها في سائر كتبه في تأييد مذهبه . وهما كم عبارته : « اذا كان الله قد خلق آدم وحده ، وصنع الامراة من احد اضلاعه ، واذا كان الجنس البشري قد تكاثر بالتناسل منها فكان جزءاً منها ، واذا كان الله قد خلق على آدم السلطان على المرأة وأولاده المتحدرين من صلبها ، وعلى الارض ايضاً كي يسخرها لارادته ، وعلى المخلوقات التي تدبّ عليها حتى لا يتاح لاي امرىء ان يطالب بشيء ما او يتمتع بشيء ما ، ما دام آدم حياً الا على سبيل الهبة او التخصيص او الاذن المنبثق منه ، فإنني اعجب ... النخ » . هذا هو مجمل الحجج على « سلطة آدم » ودحض « الحرية الطبيعية » التي اجدها في ثنايا كتبه الاخرى : خلق الله آدم والسلطان الذي وهبه اياه على حواء والسلطان الذي كان ينعم به كأب على اولاده - وسأعالج كل هذا بالتفصيل .

(١) « Observations on Hobs etc. » ، « Observations on Aristotle »
 وهما كتابان من كتب فيلر سبقت الاشارة الى اولهما - المترجم .

المُصَلُّ الثَّالِثُ

حَقَّ آدَمَ بِالسِّيَادَةِ عَنِ طَرِيقِ خَلْقِ اللَّهِ لَهُ

١٥ - نجبرنا السير روبرت في مقدمة « ملاحظاته على سياسة ارسطو » ما يلي : « لا يمكن افتراض حرية البشر الطبيعية الا اذا انكرنا خلق الله لآدم » ، ولكنني لست افهم كيف يكسب الخلق - وهو لا يعدو كونه تقبّل الوجود مباشرة من الله القدير - السيادة على اي شيء ؛ ولست افهم ، بناء عليه ، كيف يتضمّن « افتراض الحرية الطبيعية انكاراً لخلق آدم » . وانني لأكون سعيداً لو تفضّل اي كان بشرحها ، ما دام مؤلفنا لم يسخّ علينا بهذه الصنعة ، فأنا لا اجد اي صعوبة في افتراض « حرية البشر » رغم انني لم اشكّ يوماً « بخلق آدم » . فقد خلقه الله او ابدعه بمحض قدرته دون وساطة الابوين لا عن سلف من نوعه ينتجه ، عندما اراد الله ذلك . وكذلك خلق الاسد ملك الوحوش قبله بقدرته الخلاقة . ولو كان مجرد الوجود عن تلك القدرة وعلى ذلك الوجه يلجّع على صاحبه السلطة من تلقاء ذاته ، لكان للأسد ، بناء على هذه الحجة ، حق مثل حق آدم في السلطة ، بل اعرق منه . يجيب مؤلفنا على ذلك : « لا ، لان آدم اكتسب هذا الحق بتنصيب من الله » كما يقول في موضع آخر . اذن فالخلق وحده لم يكسبه السلطان ، فبوسعنا ان نقرّ حرية البشر اذن دون « ان ننكر خلق آدم » - ما دام قد نصّبه الله تنصيباً .

١٦ - ولكن دعنا نرّ كيف يوفق المؤلف بين « الخلق » وبين « التنصيب » . يقول السير روبرت : - « ان آدم اصبح ملكاً على العالم على اثر خلقه ، بتنصيب من الله ، رغم انه لم يكن له رعية يقوم عليها . ومع انه يستحيل قيام حكومة فعلية قبل وجود الرعية ، فقد كان من حق آدم الطبيعي ان

يكون حاكماً على سلالة . فكان آدم اذن ملكاً منذ خلق بالملكة ان لم يكن بالفعل . تمتت لو اخبرنا هنا ماذا يعني « بتنصيب الله » . لان كل ما تدبره العناية الالهية وتقره سنة الطبيعة او ينص عليه الوحي يصح ان يوصف بانه من « تنصيب الله او توقيفه » . ولا اخال انه يعني به التنصيب او التعيين بالمعنى الاول - اي بتدبير العناية ، لان ذلك يستلزم ان آدم كان ملكاً بالفعل « على اثر خلقه » ، اذ « كان لآدم الحق الطبيعي ان يكون حاكماً على سلالة » . لكن كان يمنع ان تنصبه العناية حاكماً للعالم بالفعل ، ولم يكن ثمة حكومة بالفعل او رعايا لكي تحكم بعد ، كما يعترف مؤلفنا .

كذلك يعني مؤلفنا بالعبارة « ملك العالم » عدة اشياء . فهو يعني بها احياناً مالك العالم كله ، باستثناء سائر البشر ، كما يفعل في الصفحة ذاتها من المقدمة التي اشرت اليها اعلاه . فهو يقول : « لما كان آدم قد أمر ان يتكاثر ويملا الارض وأن يستعمرها ، وكان قد أُعطي السلطان على جميع المخلوقات ، فقد كان من جراء ذلك ملكاً على العالم كله . فلم يكن لاي عضو من سلالة حق امتلاك شيء ما الا بمنحة منه او باذنه او بالوراثة عنه » . دعنا نفهم بلفظة ملك « اذن مالك العالم » ، « وبتنصيب الله » هبة الله الفعلية ومنحته الموحى بها التي خلعها على آدم (سفر التكوين ١ - ٢٨) ، كما يفعل السير روبرت نفسه في الموضع المقابل ، وعندها تصح حجته ما يلي : « ما ان خلق الله آدم حتى اصبح مالِكاً للعالم ، بمنحة الهية ، لانه كان له الحق الطبيعي بان يكون حاكماً على سلالة » .

وهذه الحجة تنطوي على خطأين ظاهرين . اولاً ، ليس صحيحاً ان الله اسبغ على آدم تلك الهبة على اثر خلقه له ، اذ من الواضح ان النطق بها لم يسبق خلقه حواء ، رغم ان الاشارة اليها ترد في الآية ، بعد خلق آدم مباشرة .

فكيف كان يمكنه ان يكون « ملكاً بالتنصيب حال خلقه » ، ولا سيما وهو يدعو قول الله لحواء (تكوين ٣ - ١٦) - ما لم اخطيء فهم قصده - « هبة الحكم الاصلية » ، وهي لم تقع اليه الا بعد الخطيئة ، حين

كان الزمان قد تراخى به وكانت حاله قد تبدلت كل التبدل ، منذ خلقه الاول ، فلست ارى كيف يمكن لمؤلفنا ان يقول : « ان آدم ما ان خلق ، حتى اصبح ملكاً على العالم بتنصيب من الله » - بهذا المعنى الاول . ثانياً ، ان صح ان الله « نصّب آدم ملكاً على العالم حال خلقه له » بمنحة فعلية ، فالعلة التي يوردها هنا في تأييد ذلك لا تثبته قط ، ومن الخطأ في الاستنتاج ان نضع ان الله بمنحة فعلية قد نصّب آدم « ملكاً على العالم » لانه كان من حقه الطبيعي ان يكون حاكماً على سلالته . اذ لما كان الله قد وهبه حق الحكم الطبيعي ، فلم يعد له حاجة الى هبة فعلية جديدة ، ولن تقوم تلك الحجة دليلاً على تلك الهبة ، على كل حال .

١٧ - ومن ناحية اخرى ، لن يستقيم الامر كثيراً اذا عيننا « بتنصيب الله » سنة الطبيعة (وهو تعبير غريب في هذا الموضع) و « بملك العالم » حاكم البشرية الاعظم . لان الجملة التي نحن بصددنا تصبح عندها ما يلي : « ما ان خلق آدم حتى اصبح حاكماً على البشر ، بحكم سنة الطبيعة ، لانه كان من حق آدم الطبيعي ان يصبح حاكماً على سلالته » - ومعنى ذلك ما يلي : كان آدم حاكماً بحكم حق طبيعي لانه كان حاكماً بحكم حق طبيعي . ولكن لو سلمنا ان لرجل ما « حقاً طبيعياً ان يكون حاكماً » على اولاده ، فلم يكن بوسع آدم ان يكون « ملكاً على اثر خلقه » ؛ فما دام هذا الحق الطبيعي قائماً على كونه اباً لهم ، فكيف يمكن اسناد « حق طبيعي بالحكم » الى آدم قبل ان يصبح اباً ويكتسب بذلك هذا الحق ؟ وهو عندي امر يصعب ادراكه ، الا ان يريده مؤلفنا ان يكون اباً قبل ان اصبح اباً وان يملك هذا الحق قبل ان يملكه .

١٨ - يجيب مؤلفنا على هذا الاعتراض المتوقع جواباً منطقياً تاماً هو : « كان حاكماً بالملكة لا بالفعل » وذلك نموذج طريف من الحكم بيت صاحبه بحسبه حاكماً « دون حكومة و اباً دون ابناء و ملكاً دون رعايا » . وهكذا بيت السير روبرت ، قبل تأليف كتابه ، مؤلفاً - ليس « بالفعل » طبعاً بل « بالملكة » . اذ ما ان نشر كتابه حتى اصبح له « حق طبيعي »

في ان يكون مؤلفنا ، كما كان لآدم حق طبيعي في « ان يكون حاكماً لاولاده » بعد مولدهم . واذا كان هذا اللقب « ملك العالم » المطلق « بالملكة لا بالفعل » مما بقي بالعرض ، فأنا لا اغبط ايّاً من اصدقاء السير روبرت ان هو تكررّم بخلعه عليه . الا ان هذه العبارة « بالفعل » و « بالملكة » ان دلّت على شيء سوى مهارة مؤلفنا وفذلكته ، فلن تفي بغرضه هنا . فالمسألة هنا ليست مسألة ممارسة آدم للحكم الفعلي ، بل مسألة حقه الفعلي في ان يكون حاكماً . « فالحكم كان حقاً من حقوق آدم الطبيعية » - كما يقول مؤلفنا . ولكن ماذا يعني هذا الحق الطبيعي ؟ - حق الآباء على اولادهم الناتج عن انجابهم لهم^(١) *Generazione jus acquiritur parentibus in liberos* - يجيب مؤلفنا اقتباساً عن « كروشيوس » (Grotius)^(٢) . فالحق اذن يعقب الانجاب وينجم عنه ، فيكون مؤدى هذا التعليل او التمييز عند مؤلفنا انه كان لآدم لدى خلقه حقاً « بالملكة لا بالفعل » ، وذلك يعني بكلام واضح انه لم يكن له حق فعلي قط .

١٩ - دعنا نتكلم بلغة اقرب متناولاً وابعده عن التحذلق . يمكننا ان نقول : « انه كان بإمكان آدم ان يصبح حاكماً ، اذ كان من الممكن ان ينجب اولاداً وبذلك يكتسب هذا الحق الطبيعي ، مها كانت ماهيته ، في ان يحكمهم بناء « على انجابه لهم » . ولكن اي صلة بين هذا وبين « خلق آدم » حتى يقول المؤلف : « ما ان خُلِق حتى اصبح ملكاً للعالم » ، فكأنما قلنا قياساً على ذلك ، انه ما ان ولد نوح حتى اصبح ملكاً للعالم ، اذ كان ممكناً ان يبقى حياً بعد زوال جميع البشر الا سلالته (ما دام الامكان عند مؤلفنا كافياً لجعل المرء ملكاً - اي ملكاً بالملكة) . اعترف انني لست ارى العلاقة الضرورية بين خلق آدم وحقه بالحكم ، حتى يمتنع « افتراض حرية البشر الطبيعية الا بانكار خلق آدم » ، ولست افهم كيف يمكن

(١) « اي يكتسب الآباء حق (السيادة) على اولادهم بانجابهم لهم » - المترجم .

(٢) Hugo Grotius (١٥٨٣ - ١٦٤٦) ، ابو القانون الدولي ومؤلف كتاب « قانون

الحرب والسلام » ، (De jure belli et pacis) - المترجم .

تركيب هذه الكلمات : « بالتنصيب ... الخ » - كيفاً أو لناها - بحيث تفيد معنىً معقولاً ، وكيف تدعم هذه القضية التي ينتهي المؤلف إليها على الأقل - اعني : « كان آدم ملكاً مذ خلق » اي ملكاً « بالملكة لا بالفعل » - كما يضيف مؤلفنا - وبكلام آخر : لم يكن بالفعل ملكاً على الاطلاق .

٢٠ - اخشى ان اكون قد ارهقت القارئ بالاسهاب في التعليق على هذه الفقرة ، فوق ما تستحق اي حجة واردة فيها . ولكنني قد اضطررت الى ذلك من جراء اسلوب الكاتب نفسه ؛ فهو قد حشد عدداً من الافتراضات معاً على وجه عام ومريب ، بلغ من التشويش والغموض حداً يستحيل معه ابراز اخطائه دون الفحص عن المعاني المختلفة لعباراته ، والتحقق من المعنى الذي يمكن استفادته منها مجتمعة ، ومن مبلغ الحقيقة التي تطوي عليها . اذ كيف يمكن ان يناقش المرء رأيه الوارد في هذه الفقرة في « ان آدم كان ملكاً مذ خلق » ، دون ان يفحص عما اذا كان ينبغي ان تؤوّل العبارة « مذ خلق » ، بحيث تعني ابتداء حكمه ، وهو تأويل ممكن ، كما يستدلّ من العبارة الآتفة الذكر « ما ان خلق آدم حتى اصبح ملكاً » ، او بحيث تعني علّة ملكه اذ يقول : « ان خلق الانسان جعله ملكاً على سلّته » ؟ ثمّ كيف يمكن ان نقرر انه ملك على ذلك الوجه قبل ان نتساءل ما اذا كانت لفظة ملك تعني « ملكاً للعالم بالتنصيب » كما تدلّ الكلمات الواردة في مستهلّ هذه الفقرة ، بناءً على « سلطته الخاصة » التي خلعها الله عليه ؛ او ملكاً بناءً على سلطته الابويّة على اولاده التي « كانت من حقوقه الطبيعيّة » بالطبع - اي : ما اذا كانت لفظة الملك يجب ان تؤوّل على هذين الوجهين او على احدهما او على وجه آخر هو التالي : ان خلق آدم كان علّة كونه ملكاً على وجه يختلف عن الوجهين السابقين ؟ لان هذه الدعوى ان « آدم كان ملكاً مذ خلق » ، وان كانت غير صادقة ، فهي قد أقيمت هنا كنتيجة لازمة عن الكلمات السابقة ، مع انها في الواقع ليست سوى دعوى صرف اضيفت الى دعاوى اخرى من النوع ذاته ، فتراءى لصاحبها انها اذا ركّبت وعرضت عرضاً مبهماً ومريباً ، تصبح ضرباً من الحجاج ؛ مع انه ليس في الامر حجاج ولا تسلسل منطقي -

وهو أسلوب مألوف جداً عند مؤلفنا . أمّا وقد قدّمت للقارئ نموذجاً عنه هنا فسأمتنع عن العودة إليه بعد ، مها استطعت . واني لكنت انحاشاه لو لم اشأ ان اطلع العالم على التناقضات في المضمون وفي الافتراضات التي لا تقوم على دليل ، والتي كثيراً ما تظهر بمظهر البرهان الساطع والمعنى الجلي عندما يؤلف بينها في عبارات جيدة واسلوب جزل ، حتى ينظر فيها المرء بشيء من الامعان .

الفصل الرابع

حَقَّ آدَمَ بِالسِّيَادَةِ عَلَى سَبِيلِ الْمِنْحَةِ (تكوين ١-٢٨)

٢١ - اما وقد انتهينا من الفقرة السابقة التي استوفقتنا طويلاً من جرّاء التعقيد في العبارات الواردة فيها وغموض معناها ، لا من جرّاء بلاغة الحجج والادلة فيها ، فلننتقل الان الى الدليل الثاني على سيادة آدم . نجبرنا المؤلف - على حد قول مستر سلدن (Selden) - ان « آدم نُصِّبَ سيداً على المخلوقات كلها بمنحة إلهية (تكوين ١ - ٢٨) لم تقتصر على السيادة الشخصية التي يرتفع حق اولاده معها ما لم تتجدد المنحة » . فتأويل مستر سلدن هذا ، كما يقول مؤلفنا : « يتفق مع تاريخ الكتاب المقدس والعقل الطبيعي » . وهو يقول في مقدمة كتاب « ملاحظات على ارسطو » : « كانت حكومة العالم الاولى ملكية تكمن في آدم ابي البشر الذي امره الله ان يتناسل ويملا الارض ويسخرها واعطاه السلطان على جميع المخلوقات بحيث كان ملكاً على العالم كله . فلم يكن لأي من سلالته اذن الحق في امتلاك شيء الا بمنحة منه او باذنه او بالوراثة عنه . يقول صاحب المزامير : والارض اعطاها لبني الانسان ، - مما يثبت ان الحق ناجم عن الابوة » .

٢٢ - قبل ان انظر في هذا الدليل وفي النص الذي يقوم عليه ، ينبغي لي ان انبه القارئ الى ان مؤلفنا يبتدىء على نحو وينتهي على نحو آخر ، على طريقته المألوفة . فهو يبتدىء « بملكية آدم وسيادته الخاصة على سبيل المنحة الالهية » وينتهي بهذه النتيجة - « مما يثبت ان الحق ناجم عن الابوة » .

٢٣ - ولكن دعنا ننظر في هذا الدليل . ان الآية تقول : « وباركهم الله وقال لهم اثمروا وتكاثروا واملاوا الارض واخضعوها وتسلبوا على

أسماءك البحر وطيور السماء وعلى كل حيوان يدبّ على الأرض ، (تكوين ١ - ٢٨)^(١) .

فيستنتج المؤلف من ذلك ان « آدم كان ملكاً على العالم كله لان الله قد وهبه السلطة على جميع المخلوقات في هذه الآية » . وهو قد يعني : إما ان الله قد اعطى آدم حق التملك او كما يدعوها مؤلفنا « السلطة الخاصة » على الأرض وعلى جميع المخلوقات الدنيا العجاء ، فكان اذن ملكاً من جرّاء ذلك . واما ان الله قد اعطاه سلطة الحكم على مخلوقات الأرض جميعها وعلى اولاده فكان اذن ملكاً من جرّاء ذلك . اذ يمكننا ان نستنتج من عبارة مستر سلدن « جعل الله آدم سيداً على جميع المخلوقات » دون ايهام انه يعني حق الامتلاك هنا فقط ؛ ولذلك لا يشير الى ملكية آدم اذني اشارة . اما مؤلفنا فيقول : « كان آدم من جرّاء ذلك ملكاً للعالم » . وذلك يفيد انه كان الحاكم الاعظم على جميع البشر على الأرض ، فكان آدم من جرّاء هذه المنحة حاكماً ضرورياً . ولو عنى مؤلفنا شيئاً آخر لكان بوسعنا ان يقول بوضوح أوفى ان « آدم كان مالكا للأرض كلها من جرّاء ذلك » . الا انه يستمبح عذرنا في شأن هذه القضية فلا تتوقع منه كلاماً واضحاً جلياً ما دام هذا الكلام بما لا يفي بغرضه او بغرض مستر سلدن وامثالها دائماً .

٢٤ - سابين اذن في نقض رأي مؤلفنا ان « آدم كان ملكاً على العالم كله » المبني على الآية المشار اليها ما يلي :

اولاً - لم يعط الله آدم سلطة مباشرة على البشر وعلى اولاده وعلى ابناء جنسه في هذه المنحة (تكوين ١ - ٢٨) ، لذلك فهو لم يجعله حاكماً او « ملكاً » بحسب هذا الميثاق .

(١) لاسباب بيانية ، لم اتقيد دائماً بالترجمات العربية المتداولة لاسفار العهدين القديم والجديد من الكتاب المقدس - المترجم .

ثانياً - لم يعطه الله ايضاً « السيادة الخاصة » على المخلوقات الدنيا بحسب هذه المنحة ، بل حقاً مشتركاً مع سائر البشر ، فهو لم يكن اذن « ملكاً » من جراء حق الامتلاك الذي اعطي له .

٢٥ - اولاً - يتبين ان هذه المنحة (تكوين ١ - ٢٨) لم تسوّغ لآدم حق التسلّط على البشر من التأمّل في الفاظها . اذ لما كانت جميع المنح لا تتضمن فوق ما تدلّ عليه الالفاظ الواردة فيها ، فلننظر اي هذه الالفاظ تشتمل على البشر او سلالة آدم . ويخيّل اليّ ان اقرب الالفاظ الى تأدية هذا الغرض هي التالية : « كل حيوان يدب » ، وهي في العبرانية חיה הרמשות اي bestiam reptantem باللاتينية ، التي يؤدّها الكتاب المقدّس احسن تأويل . فبعد ان خلق الله الاسماك والطيور في اليوم الخامس خلق العجاوات التي تدب على اليابسة في مطلع اليوم السادس كما يصفها في هذه الكلمات : « ولتخرج الارض المخلوقات الحية ، كل بحسب نوعه ، الماشية والزحافات وبهائم الارض ، كل بحسب نوعه » ، وبعد ذلك « وجعل الله بهائم الارض كلاً بحسب نوعه والمواشي بحسب نوعها والزحافات بحسب نوعها » . وهو يتكلم هنا في معرض ذكر خلق العجاوات عنها اولاً ، ويدعوها باسم عام هو « الحيوان او المخلوقات الحية » وبعد ذلك يقسمها الى ثلاث مراتب : ١ - المواشي او المخلوقات الأليفة « او التي يمكن ان تصبح اليفة ، وبذلك تكون ملكاً خاصاً للبشر . ٢ - حיה التي ترجمت في توراتنا « بالبهائم » وفي الترجمة اليونانية (السبعينية) θηρία او « الحيوانات البرية » . وهي الالفة التي ترجمت في نصنا هذا « الحيوان » والتي نرى فيها هذا الميثاق الذي اعطي لآدم ، وهي ايضاً الالفة ذاتها الواردة في (تكوين ٩ - ٢) حيث تجددت المنحة لنوح ، وهي قد ترجمت هناك ايضاً بـ « بهيمة » ٣ - اما المرتبة الثالثة فهي الزحافات التي تنطوي عليها كلمة חמשות ، وهي الالفة ذاتها الواردة هنا والتي ترجمت بـ « متحرّكة » ، وفي الآيات السابقة « الدبابة » وفي الترجمة اليونانية في جميع المواضع ἑρπυστᾶν ، ويتّضح من ذلك ان الالفاظ التي تترجمها « بالحيوانات الدبابة » والتي اعطاها الله لآدم تعني هاتين المرتبتين من المخلوقات الارضية

في تاريخ الخليقة - اي الحيوانات البرية والدبابات ، وهو ما يتفق مع الترجمة اليونانية للعهد القديم .

٢٦ - لما خاق الله الحيوانات العجاء التي تنقسم الى ثلاثة اجناس بحسب مساكنها - اي « اسماك البحر وطيور السماء » - والحيوانات التي تدب على الارض ، التي تنقسم بدورها الى « المواشي والبهائم والدبابات » ، اخذ ينظر في خلقت الانسان وفي السلطة التي يجب ان تؤول اليه على العالم الارضي وعندها يحصي الله سكان هذه الممالك الثلاث . الا انه يغفل عند ذكر المملكة الارضية ذكر المرتبة الثانية من المخلوقات اي البهائم . الا ان الآية تشير الى « اسماك البحر وطيور السماء » والمخلوقات الارضية في الالفاظ التي تدل على البهائم والدبابات ، رغم كونها قد ترجمت « بالحيوانات الدبابة » مسقطه المواشي ، - وذلك في الموضع الذي ينفذ فيه الله رغبته ويعطي الانسان هذه السلطة . وكلا هذين الموضعين يدلان على شيء واحد ، رغم ان اللفظة التي تعني البهائم قد اسقطت في احدهما ، واللفظة التي تعني المواشي قد اسقطت في الآخر - ما دام الله قد نفذ في موضع ما كان قد اعرب عن الرغبة في تنفيذه في موضع آخر . فيكون لدينا هنا عرض للوجه الذي جعلت الحيوانات الارضية العجاء بحسبه مسخرة للانسان بحسب رغبة خالقتها بعد ان خلقت واحصيت لدى خلقها في ثلاث مراتب مختلفة هي « المواشي » و « البهائم » و « الدبابات » . وليس في هذه الكلمات ما يدل قط على منح الله انساناً ما السلطة على اي انسان آخر او منح آدم السلطة على سلالته .

٢٧ - وذلك ما يتضح ايضاً من (تكوين ٩ - ٢) حيث يجدد الله هذا الميثاق لنوح واولاده ويمنحهم السلطة على « طيور السماء » و « اسماك البحر » ، والمخلوقات الارضية التي يعبر عنها بلفظتي חיה و חרמש اي « البهائم والدبابات » - وهما اللفظتان اللتان ترجمتا في الآية التي نحن بصدها (تكوين ١ - ٢٨) بما يلي : « كل حيوان يدب على الارض » . ويستحيل ان تشمل هذه العبارة الانسان ، اذ ان المنحة هنا قد خلعت على نوح

واولاده الذين كانوا يؤلفون مجموع البشر الاحياء حينذاك ، لا على فريق منهم على الآخر . ويبدو ذلك بوضوح اشد من الالفاظ الواردة بعد ذلك مباشرة حيث يعطي الله الانسان « كل حيوان يدب » ، وهي نفس الالفاظ الواردة في الفصل الاول الآية ٢٨ ، لتكون طعاماً له . وبين من كل هذا ان هبة الله لآدم (فصل ١-٢٨) وتنصيبه وهبته ثانية لنوح واولاده تشير الى اليوم الخامس وصباح اليوم السادس ، ولا تحتوي الا على اثار الخليفة الوارد ذكرها في الآيات : عشرين حتى السادسة والعشرين من الاصحاح الاول . فهي تشمل اذن على جميع اجناس الحيوانات العجاء على الكرة الارضية : البحر واليابسة معاً ، على الرغم من ان الالفاظ التي تشير اليها في معرض الحديث عن خلقها لا ترد جميعها في اي من الآيات التالية التي تنص على المنحة ، بل اسقط بعضها في واحدة والبعض الآخر في الاخرى . ومن كل ذلك يستدل بلا مراء انه يستحيل ان تشمل هذه المنحة الانسان وان تسند الى آدم السلطة على ابناء جنسه . فقد مردت كل المخلوقات الارضية العجاء لدى خلقها ودعيت ما يلي : « وحوش الارض » و « البهائم والدبابات » . ولكن الانسان لم يكن قد خلق بعد ، فلم يكن اذن معنياً بأي من هذه الاسماء . لذلك فنحن ان اخطأنا او اصبنا في فهم الالفاظ العبرانية ، فيستحيل القول ان الانسان مشار اليه في سيرة الخلق تلك ، او في الآيات التي تتلو مباشرة ، لاسيما ان اللفظة العبرانية *בְּחַיִּים* (التي قد يمكن أن تشير الى آدم في آية المنح (١ - ٢٨) اذا كانت ثمة مثل هذه الاشارة قد استعملت بشكل واضح في مواضع اخرى للدلالة على نقيضه ، كما في الآيات (تكوين ٦ - ٢٠ ، ٧ - ١٤ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٨ - ١٧ ، ١٩) . واذا كان الله قد جعل البشر جميعاً عبيداً لآدم وورثائه ، حين قلده السلطة على كل حيوان يدب على الارض (١ - ٢٨) - كما يحلو لمؤلفنا ان يقول - فيخيل اليه انه كان يوسع السير وروبت ان يذهب الى ابعد من ذلك قليلاً في اقراره للسلطة الملكية ، ويثبت للملأ ان من حق الملوك ان يأكلوا رعاياهم ايضاً ، ما دام الله قد اعطى نوحاً واولاده (الاصحاح ٩ - ٢) الحق بأكل كل حيوان يدب ، كما اعطى آدم الحق بالتسلط عليها ، - فالالفاظ العبرانية في كلا الموضعين واحدة .

٢٨ - ان داود الذي يفترض أن يكون قد ادرك معنى المنحة الالهية الواردة في هذا النص وادرك كذلك «حق الملوك» - كما يدعوه اينسورث (Ainsworth) العالم المنصف - ، ادراك مؤلفنا في تعليقه على النص ، لا يجد فيه اي تقليد للسلطة الملكية ، في المزمور الثامن . وهاك عبارته : « جعلته (اي الانسان ، او ابن الانسان) دون الملائكة ، وسلطته على اعمال يديك . جعلت كل شيء تحت قدميه ، الغنم والبقر جميعاً وبهائم البر ايضا ، وطيور السماء وسمك البحر السالك في سبل المياه » . ومن يجد في هذه الكلمات تفويضاً لامرئ بالتسلط على امرئ آخر ، لا تسلط الجنس البشري كله على المخلوقات الدنيا ، فهو يستحق في نظري ان يدرج في عداد الملوك بالملكية الذين يقول بهم السير روبرت ، لندرة مثل هذا الاكتشاف . وآمل ان يكون قد اتضح الآن ان الله الذي وهب آدم «السلطة على جميع المخلوقات التي تدب على الارض» لم يهبه السلطة الملكية على ابناء جنسه ، وسيتضح ذلك بعد في ما سيتلو .

٢٩ - (٢) ان ما يلزم عن هبة الله الواردة في الآية المذكورة (تكوين ١ : ٢٨) لم يقصر على آدم وحده باستثناء سائر البشر . فالسلطة التي خلعت عليه لم تكن سلطة فردية بل سلطة مشتركة مع سائر البشر . اما أن هذه الهبة لم تقصر على آدم وحده فيتضح من ألفاظ الآية التي تشير الى اكثر من واحد ، لأنها ترد بصيغة الجمع : «فباركهم» الله وقال «لهم» : تسلطوا . ثم ان الله يقول لآدم وحواء : تسلطوا ، ومن جراء ذلك - يقول مؤلفنا - بات آدم ملكاً للعالم . ولما كانت السلطة قد خلعت عليهما معاً وكانت الآية موجبة الى حواء ايضاً (حتى ان بعض المفسرين يرون صادقين ان هذه الكلمات لم ينطق بها قبل ان يصبح لآدم امرأة) ، أفلا ينبغي ان تكون هي سيدة العالم مثلما هو سيده ؟ واذا قيل ان حواء نفسها سخّرت لآدم فيبدو انها لم تسخّر له الى حد ترتفع معه سلطتها على المخلوقات الدنيا وحقها بامتلاكها . اذ كيف يقال ان الله وهب اثنين هبة ما مشتركة بينما اراد واحداً منها ان يتمتع بها وحسب ؟

٣٠- ولكن قد يقال : ان حواء خلقت بعد ورود الآية . فليكن ذلك ، فأني فائدة يجني مؤلفنا من هذا القول ؟ الا تناقض الآية عند ذاك حجته مناقضة ابلغ وثبتت ان الله في هذه الهبة انما سخر العالم للجنس البشري جملة لا لآدم بمفرده ؟ والضير « هم » الوارد في الآية يشمل الجنس البشري لأنه من الثابت ان هذا الضير لا يمكن ان يعود الى آدم وحده . ويتضح من الآية السادسة والعشرين حيث يعلن الله رغبته في خلع هذه السلطة انه يعني انه سيخلق فصيلة من المخلوقات تتسلط على الفصائل الارضية الاخرى . وهاك الآية : « وقال الله لنخلق الانسان على صورتنا ومثالنا فيتسلطون على سمك البحر ... الخ » . « فعليهم » اذن اراد ان يخلع هذه السلطة ولكن لمن يعود ضمير الجمع ؟ لا شك انه يعود الى الذين كان ينوي خلقهم على صورته ومثاله وهم افراد الجنس البشري . اما ان يقال ان الضير « هم » يعود الى آدم وحده ، باستثناء سائر البشر الذين سيخلقون معه ، فما يناقض الكتاب والعقل معاً . ولا يستقيم معنى الآية ما لم نفترض ان لفظة « الانسان » في القسم الاول من الآية تعني نفس ما تعني لفظة « هم » في القسم الثاني . الا ان لفظة « الانسان » في الحال الاولى تفيد الجنس ، كما هو مألوف ، ولفظة « هم » افراد ذلك الجنس . ونجد العلة في الآية نفسها ، فالله قد خلقه « على صورته ومثاله » ، اي جعله مخلوقاً عاقلاً قادراً على التسلط . فكيفما اوّلنا صورة الله ، فلا شك ان خاصية العقل جزء منها يتصف به الجنس البشري جميعه ، ويتسكن به من التسلط على المخلوقات الدنيا . لذلك يقول داود في المزمور الثامن المشار اليه اعلاه : « قد جعلته دون الملائكة بقدر ... وسلطته على اعمال يديك » (مز ٨ : ٥ و ٦) . وليس يشير الملك داود الى آدم هنا بل الى الانسان وابن الانسان : اي الجنس البشري .

٣١- كذلك يتضح من حجة مؤلفنا المستمدة من التزامير ذاتها ان هذه الهبة التي خلعت على آدم انما خلعت عليه وعلى الجنس البشري كله . يقول صاحب التزامير : « والارض اعطاها لبني الانسان ، مما يثبت ان الحق ينبثق من الابوة » - كما يقول مؤلفنا في المقدمة المشار اليها آنفاً .

فيما له من استنتاج غريب ! - (اعطى الله الارض لبني الانسان - :
 فالحق اذن منبتق من الابوة) . من المؤسف ان اللغة العبرانية لم تتسع
 لاستعمال عبارة « آباء الانسان » بدلاً من « بني الانسان » - في الاشارة
 الى البشر - كما يتاح لمؤلفنا اذ ذاك ان يستند الى منطوق العبارة في
 بناء هذا الحق على صفة الابوة . اما ان نستنتج ان للابوة حق امتلاك
 الارض ، لأن الله اعطى هذا الحق لبني الانسان فهو ضرب من الاستدلال
 خاص بمؤلفنا . وينبغي ان يكون للمرء رغبة اكيدة في تجاوز منطوق
 العبارة ومعناها حتى يتمكن من العثور عليه . ولكن المعنى اعسر
 وابتعد عن غرض مؤلفنا . اذ غرضه - كما يضع في المقدمة ، هو اثبات
 ملكية آدم ، وهاك اسلوبه في الحوار : اعطى الله الارض لبني الانسان ،
 فبات آدم اذن ملكاً للعالم . واني لأتحدى اي امرئ كان ان يستنتج
 نتيجة مضحكة كهذه النتيجة البالغة غاية الغرابة التي تستحيل ان ترتفع عنها
 صفة البطلان الجليلة ما لم يثبت ان « بني الانسان » لا تعني سوى آدم
 وحده الذي لم يكن له اب . ومهما كانت من اقوال مؤلفنا ، فالكتاب
 المقدس ليس هذراً .

٣٢ - في الصفحة التالية يعمل مؤلفنا على انكار الشركة التي منحها الله
 لنوح واولاده في الآية المقابلة (تكوين ٩ : ١ و ٢ و ٣) لكي يثبت حق
 الامتلاك لآدم وحقه بالسيادة الخاصة . وهو يفعل ذلك من وجهين :

اولاً : يريد السير روبرت ان يقنعنا ان ما أسبغ على نوح في الآية
 لم يسبغ على اولاده بالاشتراك معه ، خلافاً لنص الكتاب المقدس الصريح .
 وهاك ما يقوله : « اما الشركة العامة بين نوح واولاده التي يريد المستر
 سلدن (Selden) ان تسبغ عليهم (تكوين ٩ : ٢) فالنص لا يؤيدها قط » .
 ولكن يصعب تصوّر نوع التأييد الذي يريده مؤلفنا ، ما دامت ألفاظ
 الكتاب الصريحة الواضحة التي لا تحتمل تأويلاً آخر لا تقنعه ، وهو يزعم
 بعدد انه يبني حججه كلها على الكتاب المقدس . فالآية تقول : « وبارك الله
 نوحاً وبنيه وقال لهم » - اي قال « له » ، بحسب تأويل مؤلفنا ، فهو

يقول : « ومع ان الاشارة في هذه البركة الى نوح وبنيه ، الا انه ينبغي ان يفهم منها شيء من « التبعية » (Subordination) او التعاقب في البركة . والحق ان ما ينبغي ان يفهم ، عند مؤلفنا ، هو ما يتفق مع غرضه خير اتفاق . اما ما ينبغي ان يفهم عند سواه فهو ما يتفق مع مدلول (الالفاظ) الواضح ومن معنى الآية الجلي . وعندها لا يفهم « التبعية » و « التعاقب » في منحة الهيئة لم يشر فيها الله اليها ، ولم يقيد بها بأي قيد . ولكن لدى مؤلفنا ادلة على ضرورة فهمها على هذا الوجه . فهو يقول في العبارة اللاحقة : « ان البركة تتحقق اذا تمتع الابناء بسلطة فردية ، اما في ظل سلطة ابيهم او بعده » . ومعنى ذلك ان المنحة التي تنطوي على حق مشترك صريح في الزمان الحاضر ينبغي ان يفهم منها تبعية او تعاقب - رغم كون الآية تقول : « اليكم قد دفعت »^(١) ، لأنه قد يمكن التمتع بها على سبيل التبعية او الوراثة ، وذلك يشبه قولنا ان حقاً أريد تمتع صاحبه به الآن ينبغي ان يفهم منه انه قد يكتب له ان يتمتع به بالتالي : اي عندما يتحدّر اليه هذا الحق بالوراثة . فاذا كانت المنحة حقاً مشتركاً للأب وبنيه وكان الاب من الرفق بهم بحيث يأذن لهم بمشاركته فيه ، فلنا ان نستنتج ان كلا الفريقين بمنزلة الآخر ، بالنسبة الى التمتع بهذا الحق . ولا يصح ان يقال قط ان ما تصرح به الآية من حق فعلي مشترك يجب ان يفهم منه حق وراثي لاحق . وخلاصة استدلاله تنحصر في ما يلي : لم يسخر الله العالم لابناء نوح بالاشترك مع ابيهم ، لأنه كان من الممكن لهم ان يتمتعوا بتلك النعمة في ظله او على اثره - فما أبلغه من استدلال مناقض لصريح الكتاب المقدس . فلا ينبغي ان نضعي الى ما يقوله الله نفسه عندما يقول شيئاً لا يتفق مع فرضيات السير روبرت !

٣٣ - وواضح عندنا ان جزءاً من البركة هذه التي يريدنا مؤلفنا على سبيل التعاقب يقع الى بني نوح لا لنوح نفسه ، مهما حرص على تجريدهم منها .

(١) تكوين ٩ : ٢ - « ولتكن خشيتكم ورهبتم على كل حيوانات الارض وكل طيور السماء مع كل ما يدب على الارض وكل اسماك البحر قد دفعت اليكم » (او كما في الترجمة الى ايديكم) .

والله يقول في معرض هذه البركة: « اثمروا وتكاثروا واملأوا الارض ». وهذا القول كما يبدو من الآية اللاحقة لا يمت الى نوح نفسه قط ، لاننا لا نجد ذكراً لبني له بعد الطوفان ولم يرد ذكر لهم في الفصل التالي حيث يرد ذكر مواليد نوح . وهكذا لم تكن هذه البركة المتوارثة لتتحقق الا بعد ٣٥٠ سنة ، وكان ينبغي ان يتأخر معها استيطان العالم ٣٥٠ سنة ، لكي ننقذ ملكية مؤلفنا الموهومة . لأنّ هذه الناحية من البركة الالهية لا يمكن ان يفهم منها التبعية ، الا ان يزعم مؤلفنا ان بني نوح مرغمون على استئذان والدهم بمضاجعة نساءهم . في هذه القضية وحدها نجد اقوال مؤلفنا متأسكة منطقياً ، فهو يحرص على ان يكون في العالم ملوك فوق حرصه على ان يكون فيه بشر . والواقع ان مفهومه للحكم ليس من شأنه ان يؤدي الى تعبير الارض . ولكي يتضح لنا الى اي حد تحقق الملكية المطلقة هذه البركة الالهية الكبرى والاصلية : « اثمروا وتكاثروا واملأوا الارض » التي تنطوي ايضاً على التقدم في ميدان العلم والفن ومرافق الحياة الاخرى ، يكفي ان ننظر الى تلك البلاد الغنية الواسعة التي تنعم اليوم بالحكم التركي والتي لم يعد فيها الثلث (بل قل الجزء من ثلاثين او الجزء من مائة في الكثير من اجزاها ان لم نقل في غالبها) من السكان الذين قطنوها سابقاً ، كما يتضح ببسر لكل من يقابل الروايات التي بين يدينا اليوم مع الروايات الواردة في التواريخ القديمة . ولكن كل هذا على الهامش ...

٣٤ - اما النواحي الاخرى من هذه البركة او المنحة فقد صيغت على شكل يقتضي معه ان نفهم منها انها تشير الى بني نوح ليس على سبيل التبعية او التعاقب ، بل على اوسع مدى وعلى سبيل المساواة بين نوح وبنيه . يقول الله : « ولتكن خشيتكم ورهبتم على كل حيوانات الارض ... » .

أيقول قائل سوى مؤلفنا ان الخلوقات خشيت نوحاً ورهبته وحده دون اي من بنيه الا باذنه او حتى وفاته؟ والكلمات التالية : « لقد دفع بها اليكم » - هل نفهم منها كما يريد مؤلفنا : اي اذا شاء والدكم ، او

سيدفع بها اليكم فيما بعد ؟ واذا كان هذا مؤدى الاستدلال من الكتاب المقدس فلست اعلم شيئاً يستحيل اثباته من الكتاب ، ولا افهم كيف يختلف ذلك عن التخمين او الوهم او كيف يمتاز عن آراء الفلاسفة والشعراء التي ينحى عليها مؤلفنا هذا الانحاء باللوم في مقدمته .

٣٥ - الا ان مؤلفنا يتطرق الى اثبات انه ينبغي ان تفهم على سبيل التبعية او التعاقب ، لأنه ليس محتملاً ان تكون السيادة الخاصة التي خلعها الله على آدم (او على بنيه من خلال عطائه او تعيينه او تنازله هو) قد ألغيت واحل محلها شركة عامة بين نوح واولاده . كان نوح وريث الارض الوحيد ، فكيف يقال ان الله جرّده من حقه الطبيعي واختاره من بين البشر اجمعين ليكون مالِكها الوحيد بالاشترك مع بنيه ؟ .

٣٦ - ان اهلنا التي لا تقوم على اساس من الرأي السليم لا نخوّلنا ان نؤول الكتاب المقدس خلافاً لمداول الكلمات الواضح الصريح ، مهما غلونا في اعتبار تلك الأهواء محتملة . اسلم انه ليس محتملاً ان تكون سيادة آدم الخاصة قد ألغيت هنا وان ذلك مستبعد جداً ، لأنه يستحيل اثبات تمتع آدم بهذه السيادة الخاصة . ولما كان المقصود من الآيات المقابلة في الكتاب المقدس مساعدتنا في الغالب على فهمها احسن فهم ، فما علينا الا مقابلة البركة التي اسبغها الله على نوح وبنيه بعد الطوفان بتلك التي اسبغها على آدم على اثر خلقه له ، (تكوين ١ : ٢٨) لكي نتحقق من ان الله لم يعط آدم سلطة خاصة من هذا النوع قط . اعترف انه من المحتمل ان نوحاً كان يتمتع بعد الطوفان بالصنعة نفسها وبالملكة والسلطة نفسها اللتين كانتا لآدم قبله . ولكن لما كانت السلطة الخاصة لا تتفق مع البركة او النعمة اللتين اسبغها الله عليه وعلى بنيه بالاشترك ، فذلك دليل قاطع على ان آدم لم يتمتع بشيء من ذلك ، ولا سيما اننا لا نجد في المنحة المشار اليها اي عبارة تدل عليها او تؤيدها . وعند ذلك ليحكم القارىء نفسه اذا كان هذا هو المعنى المقصود من الآية ، ما دمنا لا نجد في الموضع الاول كلمة واحدة تشير اليه (ناهيك بما اثبتناه اعلاه من ان الآية نفسها تثبت العكس) وما دام اللفظ والمعنى في الموضع الاخر يناقضانه .

٣٧ - الا ان مؤلفنا يقول : « كان نوح وريث العالم الوحيد . فكيف يظن ان الله يجردّه من حقه الطبيعي ؟ » ان الوريث في انكلترا يعني الابن الاكبر الذي يرث - بحسب القانون الانكليزي - جميع اراضي والده . فلقد كان يحسن بمؤلفنا ان يرينا ابن نصّب الله « وريثاً للعالم » كهذا ، ويرينا ايضاً كيف « جردّه الله من حقه الطبيعي » او اي ضرر كان يلحق به لو اختار الله ان يعطي ابناؤه الحق باستئثار جزء من الارض لكي يعيلوا انفسهم وعائلاتهم ، وقد كانت البسيطة عندها فوق ما كانوا يستطيعون استئثاره مجتمعين ، ناهيك بنوح وحده ، وكانت ممتلكات الواحد لا تبطل ممتلكات الآخر او تحدّ منها .

٣٨ - من المحتمل ان مؤلفنا شعر انه لن يوفق الى اقناع قراءه بما يتعارض مع دليل العقل ، وانهم لا بد ماضون في تصديقهم لعبارة الكتاب المقدس الصريحة ، ثقة منهم ان المنحة السالفة تستهدف نوحاً وبنيه معاً ، رغم ما قد يذهب اليه المؤلف من وجوه الظن . لذلك نراه يلمع من طرف خفي الى ان المنحة التي خلعت على نوح لم تتضمن حق التملك او السلطة ، اذ لا يرد في الآية المذكورة اشارة الى تسخير الارض واخضاع المخلوقات : حتى ان الارض لم تذكر مرة واحدة في الآية . « لذلك - يقول مؤلفنا - ثمة اختلاف هام بين هاتين الآيتين . فالآية الاولى تعطي آدم حق التسلط على الارض والمخلوقات جميعاً ، والثانية تميز لنوح اتخاذ الحيوانات طعاماً له . فليس هنا تعديل او حدّ من حقه في تملك جميع الاشياء بل افاضة في رزقه » . وهكذا فعند مؤلفنا ان كل ما قيل لنوح وبنيه لم يسبغ عليهم حق التسلط او التملك بل افاض في رزقه (اي رزقهم عندي) ما دام الله يقول : « لكم قد اعطيت » مع ان مؤلفنا يقول ، رزقه ، كأنّ بني نوح كانوا مرغبين على الصيام طيلة حياة والدهم ، كما يبدو من قول السير روبرت .

٣٩ - قد يُتَّهم اي امرىء غير مؤلفنا بالهوى الشديد لعجزه عن ان يرى في كل هذه البركة المخلوعة على نوح وبنيه سوى افاضة في الرزق . اما التسلط الذي بحسب مؤلفنا انه حذف من الآية فاني ارى ان قول

الله : « ولتكن رهبتكم على كل بهيمة » انما يدل على السلطة او السيادة على الحيوانات التي اختصهم بها كل الدلالة . لأن ما اعطي لادم من السلطة على الحيوانات الدنيا يكاد ينحصر في هذه الرهبة او الخشية ، عنده ، بحيث لم يكن يجرؤ - رغم كونه ملكاً مطلقاً - على اشباع نهمه من قطة او ارنب ، بل كان يشارك الحيوانات في اكل الاعشاب - كما يتضح من تكوين ١ : ٢ ، ٩ ، ٣٠ - . ومن الواضح في الاية الاخرى ان حق التملك لم يخلع على نوح وبنيه بصورة واضحة في تلك البركة وحسب ، بل الى حد ابعد من الحق الذي خلع على آدم من قبله ، - يقول الله لنوح وبنيه : « لقد دفعت بها اليكم » . فاذا لم تدل هذه الكلمات على حق التملك الفعلي فمن الصعب العثور على كلمات تدل على ذلك دلالة واضحة ، ما دمتنا لا نجد سيلاً ايسر وأكد للدلالة على تملك امرىء لشيء ما من القول : « لقد دفع به اليه » . ولكي يثبت الله انه اعطاهم اقصى حقوق التملك التي تتسنى لانسان : اي حق اتلاف الشيء باستهلاكه يقول : « كل دابة حية تكون طعاماً لكم » . وهو حق لم يسبق على آدم في الميثاق الاول . ويدعو مؤلفنا ذلك « حق التصرف بها من اجل ما كله ، وهو عبارة عن الافاضة في الرزق ، لا تغيير في حق التملك » . اما اي ضرب آخر من تملك المخلوقات يتاح للانسان فوق « حق التصرف بها » فمن الصعب ادراكه . وهكذا فاذا كانت البركة الاولى قد خلعت على آدم - كما يقول مؤلفنا - « السلطة على المخلوقات » والبركة الثانية خلعت على نوح وبنيه « حق التصرف بها » الذي لم يكن لآدم من قبلهم ، فواضح انهم اكتسبوا من جرائها شيئاً لم يكن لآدم ، رغم سلطانه - شيئاً يميل المرء الى اعتباره ملكاً اوسع . لأنه من الثابت ان امرءاً لا يستطيع تسخير العجاوات لاغراضه على الوجه الذي اسبق لامرء آخر ، لا يتمتع بالسلطة المطلقة حتى على الجزء البهيمي من المخلوقات وحق تملكه لها حق محدود وهزيل . لنفرض ان سلطاناً عظيماً يهيمن على بلد ما امر مؤلفنا ان يتسلط على الارض واعطاه السلطة على المخلوقات التي عليها ، ولكنه لم يأذن له ان يأخذ عجلاً او شاة من القطيع لكي يشبع جوعه ، فيخيّل اليّ انه كان يتمتع ، لا محالة ، عن اعتبار نفسه سيداً او مالكاً لتلك الارض او الماشية التي عليها

ويدرك عندها الفرق بين سلطة راعي الماشية وحق المالك الكامل . فلو كان ذلك شأن السير وروبت نفسه لرأى ، ولا شك ، ان ثمة تغييراً ، بل قل بسطاً لحق التملك ، وأن نوحاً واولاده اكتسبوا من جرّاء هذه المنحة ، ليس حق التملك وحسب ، بل حقاً من حقوق تملك المخلوقات لم يكن لآدم من قبل . لأنه مهما ساغ للانسان ان يكون له حق التملك على نصيبه الخاص من المخلوقات ، بالنسبة لاقارانه ، فعق الامتلاك الانساني للمخلوقات - بالنسبة الى الله خالق السموات والارض وسيد العالم ومالكة الالواح - لا يعدو كونه « حق التصرف بها » الذي اجازة الله لهم . وهكذا فحق تملك الانسان قد يتغيّر او يبسط - كما نجد من امره هنا بعد الطوفان ، حيث اجيزت ضروب من التصرف به لم تكن جائزة قبل ذلك . ومن كل ذلك يتضح عندي انه لم يكن لآدم او نوح « سلطة خاصة » او حق في امتلاك المخلوقات لم يكونا خلقها ، الذين يأخذون في الافتقار اليها تدريجياً ويتوصلون الى الانتفاع بها .

٤٠ - وهكذا فقد فحصنا عن دليل مؤلفنا على ان ملكية آدم تقوم على البركة الالهية المنصوص عليها (تكوين ١ : ٢٨) . وعندي انه يستحيل على اي قارىء نبيه ان يستخلص منها شيئاً سوى افضلية آدم على جميع اصناف المخلوقات التي تقطن هذه المسكونة . وذلك لا يعني سوى منح الانسان (اي النوع البشري كله) ، وهو سيد ساكنها الذي خلق على صورة الله ومثاله ، السلطة على المخلوقات الاخرى . ويتضح ذلك من ألفاظ الآية وضوحاً تاماً ، حتى انه ل يبدو لاي ناظر فيها ، ما عدا مؤلفنا ، انه يتعذر عليه ان يثبت كيف تقلد هذه الكلمات (التي يبدو من امرها انها تدل على العكس) آدم السلطة الملكية المطلقة على سائر البشر وحق امتلاك جميع المخلوقات . ولعمري ، لقد كان ينبغي ان لا يكتفي في اثبات هذه القضية الخطيرة التي يبني عليها كل ما يتلو بسرد كلمات تناقض قوله في ظاهرها . واني اعترف انني لا اجد فيها ما يصحّ دليلاً على « ملكية آدم او سلطته الخاصة » بل على العكس . ولو لم اجد ان الرسول (بولس) لم يفظن لمثل سلطة آدم الخاصة هذه ، كما لم افظن لها انا ، حيث

يقول « ان الله قد اعطانا جميع الاشياء بسخاء لكي نتمتع بها » ، لرثيت لحالي ولحمود ادراكي . ولو كانت كلها قد خلعت على الملك آدم وعلى الملوك وراثته وخلفائه من بعده لما امكنه ان يقول ذلك . والحاصل انه شتان بين هذه الآية وبين الدلالة على كون آدم المالك الوحيد ، بل انه يمكن ان يقال انها على العكس دليل على شيوع جميع الاشياء بين بني آدم اصلاً - كما يبدو من هذه المنحة الالهية ومن سواها من آيات الكتاب المقدس ؛ فبطلت اذن ملكية آدم القائمة على سلطته الخاصة ما دام ليس لها دعامة اخرى تقوم عليها .

٤١ - ولكن لو سلمنا جدلاً مع ذلك ، ان هذه الهبة الالهية قد جعلت آدم مالك الارض الاوحد ، فما صلة ذلك بسلطته ؟ وكيف يسبغ امتلاك الارض على امرىء ما حق التسلط على حياة امرىء آخر ؟ او كيف يكتسب المرء سلطة مطلقة على اقاربه حتى ولو ملك الارض كلها ؟ ان اقصى ما يمكن قوله هو ان مالك الارض كلها قد يمنع عن سائر البشر الطعام فيبيدهم جوعاً اذا شاء ، ما لم يقرّوا بسلطته او ينصاعوا لارادته . ولو صحّ ذلك لدلّ دلالة واضحة على ان مثل هذا الامتلاك مستحيل وان الله لم يهب مثل هذه السلطة الخاصة لاحد ، ما دام المنطق يقضي بان الله الذي امر البشر ان يزيدوا ويتكاثروا قد خلع عليهم لا محالة جميعاً حق الانتفاع بالمأكل والملابس وسائر مرافق الحياة الاخرى ، اي الخيرات التي بذلها لهم بسخاء ، ولم يجعلهم تحت رحمة امرىء واحد منوط به وحده بقاؤهم ، فبوسعهم ان يقنئهم متى شاء ، - ولا سيما ان مثل هذا المرء ، الذي لا يمتاز عن عداه قد تلجئه الحاجة او ضالة المورد الى تسخيرهم لخدمته . ولينظر كل من يشك في ذلك الى الملكيات المطلقة في العالم فيرى بأم عينه ما يصيب مرافق الحياة وجمهور الشعب فيها .

٤٢ - ونحن على يقين ان الله لم يشأ الانسان ان يكون تحت رحمة اخيه الانسان يهلكه جوعاً اذا شاء . فرب البشر والاب السماوي ، اذ خلع على الانسان حق التمتع بنصيبه الخاص من حطام الدنيا ، انما خلع على اخيه الانسان ايضاً حق التمتع بما يفيض عنه من هذا الحطام وحرّم

عليه ان يمنع ذلك عنه عندما تمس حاجته اليه . وهكذا فليس لأي امرئ الحق بالتحكم بحياة امرئ آخر ، من جراء تملكه للارض او لشيء من الحطام . لأنه من الاثم ان يدع الغني اخاه المحتاج يهلك دون ان يرفده بما رزقه الله . فاذا كانت العدالة تقضي بأن للمرء الحق بنتاج عمله الشريف وبممتلكات اجداده المشروعة التي آت اليه ، فالصدقة تقضي بأن له الحق بما يسد حاجاته الملحة من رزق سواء الفائض اذا لم يكن له سبيل آخر الى سد الرمتق . ولا يجوز لأحد ان يتذرع بضيق ذات يد اخيه لتسخيروه خدمته ، بأن يمنع عنه المعونة التي يفرض الله عليه اسداءها لآخيه في شدته ، ولا يجوز للقوي ان يستعبد الضعيف ويرغمه على طاعته مخيراً اياه بين العبودية والموت وهو وصلت مديته الى عنقه .

٤٣ - ولو افترضنا جدلاً ان من الناس من قد يسيء استعمال الحريات التي قد اغدقها الله عليه بسخاء وان الانسان قد يبلغ هذا الحد من القسوة وغلاظة القلب ، فلا يدل ذلك على ان امتلاك الارض حتى في تلك الحال تحوّل صاحبها للسلط على اخيه الانسان بل تحوّل التعاقد معه فقط . لان سلطة المالك الغني وخضوع المتسول المحتاج له لم تنشأ عن ملكية المالك بل عن رضى الرجل المعدم الذي يفضل العبودية على الموت جوعاً^(١) ولا يحق له اذن ان يطالب بسلطة عليه غير السلطة التي تواضع عليها عند التعاقد على هذا الاساس . فالرجل الممثلة اهرآؤه ابان القحط او الممثلة جيوبه او الراكب زورقاً في البحر او القادر على السباحة النخ يحق له ان يطالب بسلطة اعظم من سلطة المالك لما في العالم كله من الارض - ما دام بوسعه في اي من هذه الاحوال ان ينقذ مثل هذا المرء ، الهالك لا محالة ما لم يد اليه يد المساعدة . وهكذا يصبح كل شيء يمكننا ان نتذرع به للابقاء على حياة امرئ او على ما هو عزيز عليه ، على حساب حرية ، بحسب هذه القاعدة اساساً للسلط عليه واستملاكة . ويتضح من كل هذا ان الله ، رغم خلعه سلطة خاصة على آدم ، لم يخلع عليه السيادة المطلقة . وقد اثبتنا مع ذلك اثباتاً قاطعاً ان الله لم يعطه حتى هذه السلطة الخاصة .

(١) نجد في هذه العبارة اشارة الى نظرية «لوك» في نشوء السلطة القائمة على التعاقد بين ابناء المجتمع الواحد التي يبسطها في المقالة الثانية - المترجم

الفصل الخامس

حَقَّ آدَمَ بِالسِّيَادَةِ الْقَائِمَةِ عَلَى خِضُوعِ حَوَاءَ لَهُ

٤٤ - اما الموضوع الآخر من «الكتاب المقدس» الذي يبني عليه مؤلفنا ملكية آدم فهو تكوين ٣ : ١٦ : « وستكون شهوتك لبعلك وسيحكم عليك » فهو يقول : « نجد هنا اساس منحة الحكم الاولى » ، ويستنتج من ذلك في القسم التالي من الصفحة نفسها : « ان السلطة العليا تكمن في الابوة وتقتصر على شكل واحد من اشكال الحكم ، هو الملكية » . فهما كانت المقومات فتلك النتيجة هي التي يخلص اليها دائماً ؛ وما ان ترد كلمة «الحكم» مرة واحدة في اي قرينة اتفق حتى يستنتج من ذلك ان « الملكية المطلقة » قد أُقرّت « كحق إلهي » . ولو قرأ قارئ استنتاجات مؤلفنا من هذه الكلمات بامعان وتأمل ، الى جانب الشؤون الاخرى ، في عبارة « نسل آدم وسلالته » التي يقصمها في سياق الحديث ، للاقى بعض الصعوبة في ادراك معنى ما يقوله . ولكن دعنا نعزو ذلك الآن الى اسلوبه الخاص في الكتابة ، ونفحص عن مدلول الآية المشار اليها . تنطوي كلمات الآية تلك على لعنة الله للمرأة لانها كانت اسبق وأجراً على عصيانه . فاذا تأملنا في الظرف الذي قال الله فيه هذه الكلمات لابويننا الاولين : حيث كان ينطق بدينوته وغضبه عليهما معاً لعصيانهما له ، صعب علينا افتراض ان الله قد اختار ذلك الوقت لخلع الحقوق والامتيازات على آدم ، وتقليده الكرامة والسلطة ورفعته الى مرتبة السلطة والملكية . ومع ان حواء التي اسعفته في التجربة وشاركته في الاثم كانت دونه ، فكان له التفوق عليها عرضاً ، كي يزداد عقابها ، - فقد كان له ايضاً حظ من الخطيئة ومن الاثم وانزل منزلة دون منزلتها ، كما نرى في الآيات التالية . وانه لمن العسير ان تصور

الفصل الخامس

حَقَّ آدَمَ بِالسِّيَادَةِ الْقَائِمِ عَلَى خِضُوعِ حَوَاءَ لَهُ

٤٤ - اما الموضوع الآخر من « الكتاب المقدس » الذي يبني عليه مؤلفنا ملكية آدم فهو تكوين ٣ : ١٦ : « وستكون شهوتك لبعلك وسيحكم عليك » فهو يقول : « نجد هنا اساس منحة الحكم الاولى ، ويستنتج من ذلك في القسم التالي من الصفحة نفسها : « ان السلطة العليا تكمن في الابوة وتقتصر على شكل واحد من اشكال الحكم ، هو الملكية » . فهما كانت المقومات فتلك النتيجة هي التي يخلص اليها دائماً ؛ وما ان ترد كلمة « الحكم » مرة واحدة في اي قرينة اتفق حتى يستنتج من ذلك ان « الملكية المطلقة » قد أُفرت « كحق إلهي » . ولو قرأ قارئ استنتاجات مؤلفنا من هذه الكلمات بامعان وتأمل ، الى جانب الشؤون الاخرى ، في عبارة « نسل آدم وسلالته » التي يقصمها في سياق الحديث ، للاقى بعض الصعوبة في ادراك معنى ما يقوله . ولكن دعنا نعزو ذلك الآن الى اسلوبه الخاص في الكتابة ، ونفحص عن مدلول الآية المشار اليها . تنطوي كلمات الآية تلك على لعنة الله للمرأة لانها كانت اسبق وأجراً على عصيانه . فاذا تأملنا في الظرف الذي قال الله فيه هذه الكلمات لابوينا الاولين : حيث كان ينطق بدينوته وغضبه عليها معاً لعصيانها له ، صعب علينا افتراض ان الله قد اختار ذلك الوقت لخلع الحقوق والامتيازات على آدم ، وتقليده الكرامة والسلطة ورفعها الى مرتبة السلطة والملكية . ومع ان حواء التي اسعفته في التجربة وشاركته في الائم كانت دونه ، فكان له التفوق عليها عرضاً ، كي يزداء عقابها ، - فقد كان له ايضاً حظ من الخطيئة ومن الائم وانزل منزلة دون منزلتها ، كما نرى في الآيات التالية . وانه لمن العسير ان نتصور

ان الله قد جعل من آدم ملكاً على البشرية جمعاء وكادحاً طيلة ايام عمره في آن واحد : ابي طرده من جنة عدن « لكي يجرث الارض » ورفعه الى منصّة الملك وخلع عليه كل ما يلحق بالسلطة المطلقة من امتيازات واسعة في الوقت نفسه .

٤٥ - ولم يكن ذلك الظرف المؤاتي لتوقع آدم الايادي والنعيم من خالقه الذي كان قد عصاه . ولو كانت تلك حقاً « منحة الحكم الاولى » - كما يقول مؤلفنا - وكان آدم قد نصب ملكاً حينذاك ، فمن الجلي انه لم يكن الا مليكاً وضعياً (مهما اراد له السير روبرت) - وان مؤلفنا نفسه لم يكن ليعتبر ظفره بهذا المنصب شرفاً عظيماً . اذ امره الله ان يكدح من اجل معيشته وألقى اليه بمعول كي يخضع به الارض لا بصولجان كي يحكم به سكانها . « بعرق جبينك ستأكل خبزك » - هذا ما قاله الله له . ولعل معترضاً يقول : لم يكن من ذلك مناص لان آدم كان ما يزال دون رعايا فلم يكن له من يعمل من اجله . اما بعد ان عمّر حتى سن التسعمائة فقد كان له عدد وفير من البشر يأمرهم خُدُمته اذا شاء . ولكن الله يقول : « لا ، سوف تعيش كادحاً ما حييت وليس حتى يتاح لك مُعين غير امرأتك ، فقط » . « بعرق وجهك ستأكل خبزك » ، حتى تعود الى الارض التي صنعت منها . لانك تراب والى التراب تعود » (تكوين ٣ : ١٨) . ولعل معترضاً يقول مرة اخرى في تأييد مؤلفنا : ان هذه الكلمات لم يقصد بها آدم وحده ، بل من خلاله الجنس البشري كله الذي هو بمثابة ممثل له ، وان تلك اللعنة انما صبت على البشر جميعاً من جرّاء الخطيئة الاصلية .

٤٦ - وعندي ان الله لا يتكلم كما يتكلم الناس ، لان كلامه آكد واصدق من كلامهم . ولكنه عندما يتلطف بمخاطبة البشر ، فلا احسب انه يتكلم خلافاً لهم فينقض قواعد اللغة المتداولة بينهم . فحين يتضع هذا الاتضاع كي يخاطبهم ، فلا يكون ذلك بمثابة النحذار الى مستوى مداركهم بل تنكباً عن بلوغ وطره في التحدث اليهم ، ما دام يخاطبهم بما لا قبل لهم بادراكه . ومع ذلك فهكذا ينبغي ان تكون حال الله ، اذا

سلمنا بصحة تفسير مؤلفنا لآيات الكتاب المقدس التي يبني عليها عقيدته . لاننا اذا التزمنا قواعد اللغة المتعارفة صعب علينا ادراك ما يقوله الله ، لان ما يقوله في المفرد لآدم ينبغي (عند مؤلفنا) أن يفهم منه الجنس البشري برمته ، وما يقوله في الجمع (تكوين ١ : ٢٦ و ٢٨) ينبغي ان يفهم منه آدم وحده ، باستثناء كل من عداه ، وما يقول لنوح واولاده معاً ينبغي ان نفهم منه نوحاً وحده (تكوين ٩) .

٤٧ - ثم ينبغي ان نلاحظ ان هذه الكلمات الواردة في (تكوين ٣ : ١٦) ، والتي يدعوها مؤلفنا « هبة الحكم الاصلية » ، لم يقصد بها آدم قط ، او هبة خلقها الله عليه ، بل القصص الذي فرض على حواء . فاذا اولنا هذه الكلمات هذا التأويل ، واعتبرناها موجبة اليها او الى النساء جميعاً من خلالها ، اقتضت دلالتها ، على أبعاد تقدير ، على الاناث فقط عندها ، وتضمنت سلطة ازواجهن المألوفة عليهن فقط . فليس فيها ناموس يكره المرأة على الاستكانة لهذه السلطة ، ان هي استطاعت التلصص منها ، اما بتحسين حالها او بالاتفاق مع زوجها ؛ او يرغمها على وضع اولادها بالاسى والالم اذا هي وجدت دواء لذلك . وذلك جزء من اللعنة التي لعنها الله . وهاك الآية بكاملها : « تكثيراً أكثر اتعاب حملك . بالوجع تلدين اولادك والى رجلك يكون اشتياقك ، وهو يسود عليك » . وقد يعسر على ابيّ كان سوى مؤلفنا ، ان يجد في هذه الكلمات التي لم يخاطب بها آدم أو يقصد بها ما يدلّ على هبة الحكم الملكي . ولا احسب ان امرءاً سواه يزعم ان هذه الكلمات تفيد ان الجنس اللطيف ينبغي ان يستكين للعبودية التي تتضمنها اللعنة الالهية كما يستكين المرء للناموس ، وانه لا يحق له العمل على التحرر منها . ومن عساه يزعم ان حواء (او ابي امرأة اخرى) تصبح آئمة ، ان هي وضعت دون هذه الاوجاع العديدة التي ينذرها الله بها ، او ان ملكيتنا ماري او اليبابات ، لو تزوجتا احد رعاياهما ، كانتا تصبحان خاضعتين لسلطته السياسية او انه كان يتمتع بحق « الحكم الملكي » عليها ، بحسب هذا النصّ . وعندني ان الله في هذه الآية لا يمنح آدم السلطة على حواء ، او الرجال عامة السلطة على نساءهم ، وانما يتنبأ بمصير المرأة ، وانه

سوف يقضي بعنايته الالهية ان تكون خاضعة لزوجها - ونحن نجد ان قوانين الشعوب عامة وتقاليدها قد قضت بذلك ولا انكرتة اساساً طبيعياً لذلك .

٤٨ - وهكذا فحين يقول الله ، مشيراً الى يعقوب وعيسو : « والكبير يستعبد الصغير » (تكوين ٢٥ : ٢٣) ، فنحن لا نستنتج من ذلك ان الله قد جعل يعقوب سيداً على عيسو بل تنبأ بما سيحصل بالفعل . ولكن اذا لم يكن بدّ من القول ان هذه الكلمات الموجهة الى حواء تنطوي على سنة تقضي بعبوديتها وبعبودية سائر النساء ، فتلك عبودية كل امرأة لزوجها وحسب . واذا كانت تلك « منحة الحكم الاولى » « واساس السلطة الملكية » ، اصبح عدد الملوك عندها يساوي عدد الأزواج . ولو فرضنا ان هذه الكلمات تخلع السلطة على آدم ، فتلك السلطة الزوجية لا السياسية : اي سلطة الرجل في التصرف بشؤون عائلته ، بصفته مالكاً للمتع والارض التي لها ، وحقه في ان تكون ارادته نافذة دون ارادة المرأة في جميع الشؤون المشتركة بينها ، - لا سلطة الحياة والموت عليها او على اي امرء آخر - وهو مؤدى السلطة السياسية .

٤٩ - وثابت عندي انه لو اراد مؤلفنا ان يستخلص من هذا النص اشارة الى « منحة الحكم الاولى » او الحكم السياسي ، لكان عليه ان يثبت ذلك بادلة اخرى اقوى من مجرد قوله ان الآية : « والى رجلك يكون اشتياقك » هي بمثابة شريعة تقضي بخضوع حواء وجميع اولادها بعدها لسلطة آدم وورثائه الملكية المطلقة ؛ فالآية : « والى رجلك يكون اشتياقك » هي آية غامضة لم يتفق المفسرون على معناها بعد فكيف يسوغ لنا ان نبنى عليها النتائج بمثل هذه الثقة ، في قضية لها هذا الشأن تمس كل فرد اشد المساس . ولكن مؤلفنا - جرياً على اسلوبه المؤلف في الكتابة - ما ان يورد الآية حتى يستنتج منها دون كبير عناء ان معناها يتفق مع التأويل الذي ارتآه . ولترد لفظة « حكم » او « محكوم » في المتن او الحاشية فهي تعني عنده فوراً واجب المحكوم نحو الحاكم ، وعندها تتغير العلاقة . ومع ان الله

يقول « زوجاً » فالسير روبرت يصر على القول « ملكاً » . وعندها يصبح لآدم « سلطة ملكية مطلقة » على حواء ، والى جانبها على « كل من كتب له التحدر منها » ، مع ان الكتاب المقدس لا يشير الى هذه السلطة قط ومؤلفنا لا يثبتها ادنى اثبات . الا ان آدم ينبغي مع ذلك ان يكون ملكاً مطلقاً ... وهكذا حتى آخر الفصل وحتى الفصل الاول ايضاً .

والان ادع للقارئ ان يحكم ما اذا كان مجرد قولي : ان هذه الاية لم تسبغ على آدم - كما يفترض مؤلفنا - « السلطة الملكية المطلقة » - دون دليل يقوم على ذلك - لا يكفي لتقض تلك الدعوى ، كما كفى مجرد قوله المقابل لاقرارها - ما دامت الاية لا تشير الى « امير » او « شعب » ولا تعرض « لمطلق » او « لسلطة ملكية » ، بل لعبودية حواء (اي المرأة) لزوجها . ومن عمد الى هذا الاسلوب مع مؤلفنا ، يكون قد رد على اهم الحجج التي يستند اليها رداً وجيزاً وكافياً ، ونقضها نقضاً تاماً بمجرد انكاره لها . لان الانكار دون حجة لقول لم تنهض عليه حجة هو نقض كاف لهذا القول . وهكذا فلو لم افعل سوى انكار قوله ان الله قد اقام أسس هذه « السلطة المطلقة » ، بحسب الاية المذكورة ، على الابوة وقصرها على ملكية آدم وورثائه - كما يستنتج مؤلفنا من هذه الكلمات في الصفحة الاولى ، ورغبت الى اي امرى عاقل ان يقرأ الاية ، منعماً النظر في من قيلت وفي اية مناسبة ، لتساؤل ولا ريب : كيف عثر مؤلفنا على « السلطة المطلقة » في طياتها لو لم يكن حائزاً على قدرة خارقة على اكتشافها من تلقائه في مواضع يتعذر عليه اطلاع الاخرين عليها ؟

وهكذا فقد فحصنا عن الموضوعين المذكورين من الكتاب المقدس ، وهما كل ما يورد المؤلف - على ما اذكر - في التدليل على « سلطة آدم » ، هذه « السيادة » التي « اراد الله ان تكون لآدم مطلقة ومشملة على جميع افعاله الارادية » - كما يقول - (اي الآيتين : تكوين ١ : ٢٨ وتكوين ٣ : ١٦) اللتين تدل اولاهما على تسخير المخلوقات الدنيا للانسان فقط ، والثانية على خضوع المرأة لزوجها - وكتاتهما بعيدتان كل البعد عن خضوع الرعايا لحكامهم في المجتمعات السياسية .

الفصل السادس

حق آدم بالسلطة بحكم الأبوة

٥٠ - ثمة شيء آخر ، متى فرغت منه اكون قد عرضت لك كل ما يتشبت به المؤلف في اثبات سلطة آدم ، وهو الدعوى ان لآدم حق التسلط على اولاده بحكم كونه ابا لهم . ويبلغ من اعجاب المؤلف بهذا الحق القائم على « الابوة » انك تكاد تجده على كل صفحة تقريباً . فهو يقول على وجه التخصيص : « لم يكن لآدم وحده ، بل للشيوخ الذين تلوه ايضاً ، السلطة الملكية على اولادهم بحكم الابوة » - مضيفاً الى الصفحة نفسها : « هذا التسلط على الاولاد هو مصدر كل سلطة ملكية الخ » . ولما كان هذا المبدأ منشأ شهرته الرئيسي - كما يبدو - لفرط ما يكثر من ذكره ، فيحق لنا ان نتوقع دليلاً واضحاً وجلياً عليه ، ما دام يقرر تقريراً ضرورياً للوفاء بغرضه : « ان كل امرئ يصبح ، اذ يولد ، بمحض ولادته ، مسخراً لمن يلده ، ليس بينه وبين الحرية ادنى صلة » .

ولما كان آدم الانسان الوحيد الذي ابدعه الله ابداعاً ، وكان كل من عداه من البشر مولوداً ولادة ، فما من امرئ يولد حراً . فإذا تساءلنا هنا : كيف اتحت لآدم هذه السلطة على اولاده ، اجابناً بمحض انجابه لهم . وهكذا يقول ايضاً : « ويمكن اثبات هذه السلطة الطبيعية لآدم بالرجوع الى اقوال كروشيوس نفسه ، فهو يقول « يكتب الآباء بحكم انجابهم لأولادهم حقاً عليهم» (Generatione jus acquiritur parentibus in liberos) . ولعمري انه لما كان الاب اياً بحكم انجابه لأولاده فحق الابوة الذي يتمتع به لا يمكن بالطبع ان ينبثق من شيء آخر .

٥١ - ولكن « كروشيوس » لا يخبرنا هنا عن مدى هذا الحق على الابناء

(Jus in liberos) : اي حق تسلط الآباء على ابناءهم . الا ان مؤلفنا الواصل دائماً من امره يؤكد لنا انها « سلطة مطلقة » ، وانها سلطة الحياة والموت ، كذلك التي يمارسها الملوك المطلقون على عبيدهم . ومن يرغب اليه ان يشرح : كيف ولم يكسب انجاب ولد ما والدته السلطة المطلقة ؟ فلن نجد عنده جواباً . بل يجب ان نكتفي بما يزعمه في هذه وسواها من المسائل العديدة الاخرى : - ويجب بالتالي ان تنهض نواميس الطبيعة وديساتير الحكومات على هذه المزاعم ايضاً . ولو كان هو ملكاً مطلق السلطة لكتنا اسغنا لهجته تلك ، ولأجزنا حقه بالتصرف بمحض فعل الارادة ، ولكن هذا الضرب من الانتصار للملكية المطلقة هزيل حقاً ؛ وهيات ان توطد اقوال السيوروبرت وحدها دعائماً ! فليس زعم عبد واحد غير مرتكز على دليل كافياً لابطال حرية البشر جميعاً ومقاديرهم . ولو لم يكن البشر جميعاً متساوين ، كما ارى ، فالعبيد ولا شك متساوون . وهكذا فبوسعي ان اعارض رأيه بنقيضه ، دون تبجح ، واعلن بنقته كنفته ان زعمي ان انجاب الاب لأولاده لا يجعلهم عبيداً له - يستلزم ان البشر جميعاً احرار - كما استلزم قوله المقابل انهم جميعاً عبيد . ولكي ننصف هذا الزعم الذي هو بمثابة الدعامة الكبرى لعقيدة القائلين بأن الملكية « حق إلهي » دعنا ننظر في الادلة الاخرى التي يوردها دعائه الآخرون ما دام مؤلفنا لا يورد حجة واحدة عليه .

٥٢ - ثمة حجة سمعتُ بعضهم يحتجّ بها في اثبات دعواهم ان الآباء يكتسبون سلطة مطلقة على اولادهم ، بحكم انجابهم لهم ، هي التالية : « للآباء سلطة على اولادهم ناجمة عن افاضة الحياة والوجود عليهم » - وهي الحجة الوحيدة التي يمكن التذرع بها ، اذ يتعدّر التذليل على انه يجوز للمرأة ان يكتسب حقاً فعلياً بخوله التسلط على ما هو من حق امرى آخر لم يكن حقاً له قط فاستحال ان يخلعه على من عداه بل جاد به امرؤ سواه . وجوابي اولاً : ليس لكل من يعطي امرأة شيئاً ما الحق بانتزاعه منه دائماً . ثانياً : ان القائلين بأن الاب يفيض الحياة على ابناءه قد تناسوا ان الله هو « مبدع الحياة وواهبها » ، واننا به نحيا ونتحرك ومنه نستمدّ الوجود ،

لفرط ما فتنوا بروعة الملكية . وكيف يستطيع من لا يفقه حتى سرّ حياته هو ان يب الحياة لسواه ؟ - ان الفلاسفة يجهلون مرّ الحياة ، رغم تفرغهم على استكناها ، وعلماء التشريح يعترفون بجهلهم بتركيب عدد من اجزاء الجسم البشري ووظائفها ، ولا سيّما تلك الوظيفة التي تتقوم بها حياة الجسم كله ، بعد ان سلخوا اعمارهم كلها في البحث والتشريح والفحص الدقيق عن تركيب اجسام البشر . فكيف يقال ان الحارث الجلف او المتهتك الجاهل يصيغ هذه الآلة العجيبة ثم ينث الحياة والحسّ فيها ؟ وهل يستطيع اي امرىء ان يدعي انه صنع الاجزاء الضرورية لحياة ولده او يزعم انه وهبه الحياة ، وهو يجمل ايّ كائن يصلح لتقبّلها واي افعال او اعضاء لازمة لتقبّلها او لبقائها ؟

٥٣ - تعني افاضة الحياة على ما لا وجود له بعد ، تركيب وابداع موجود حي وصنع الاجزاء التي يتركب منها واعدادها لوظائفها المختلفة ونفث الروح فيها ، بعد تقويمها وتسويتها . ان من يستطيع فعل ذلك خالق حقاً بالادعاء ان بوسعه محق ما صنعه يده اذا شاء . ولكن من يجرؤ على اغتصاب وتملك مصنوعات الاله الجبار التي لا يحيط بها اللب وهو الذي خلق النفس البشرية ابتداءً وما زال مبدعها الاوحد ؟ فهو وحده قادر على نفث نسمة الحياة . اما من يزعم انه قادر على ذلك فليعدّ اجزاء جسد ولده الذي يحسب انه صنعه ويوقفنا على وظائفها ، ومتى ابتدأت النفس الحية الناطقة تقطن هذا الجهاز الغريب ؟ ومتى ابتدأ الاحساس وكيف تفكر هذه الآلة التي ابتدعها وتعقل ؟ وما دام قد صنعها فليصلحها عندما يطراً عليها خلل ما ، او يعيّن على الاقل موضع الخلل ذاك ؟

« الصانع العين الا يبصر ؟ » - يقول صاحب المزامير (مزموذ ٩٤ : ٩) . تأمّل في بلاهة هؤلاء القوم . ان تركيب جزء واحد من الجسم ، كافٍ لاقتناعنا بوجود خالق عالم بكل شيء وان له علينا حقاً صريحاً - من جرّاء كوننا خليقته - لذلك نجد ان احد ألقابه التي ترد عادة في الكتاب المقدّس هو « الله خالقنا ، والرب خالقنا » . ومع ان مؤلّفنا في حرصه

على تمجيد « الابوة » يقول : « ان سلطة الله نفسها على البشر قائمة على حق الابوة » ، فمن الواضح ان هذه الابوة تبطل كل حق مزعوم قد نسندة الى الوالدين الارضيين . فالله ملك لأنه صانعنا جميعاً حقاً ، وتلك صنعة لا يستطيع اب بشري قط ان يدعيها .

٥٤ - ولكن لو كان للبشر الحدق والقدرة اللذان يمكنناهم من صنع ابنائهم ، فهل يتصور ان هذا الصنع من التفاهة بحيث يقدرون عليه دون قصد او تصميم ؟ واي والد لألف وليد يفكر في ابعاد من قضاء وطره الحاضر عندما ينبج ولداً ؟ فقد وضع الله ، لحكمة خفية ، شهوة النكاح الجالحة في تركيب الانسان ليضمن استمرار النوع البشري . وهو كثيراً ما يفعل ذلك دون قصد الوالد بل بالرغم منه وخلافاً لمشيئته . والحق ان الوالدين ، حين يشتهيان الاولاد ويعمدان الى انجابهم يكونان بمثابة الظرف الملائم لوجودهم ، فهما اذ يقصدان انجابهم لا يلبغان في صنعهم اكثر من الدور الذي لعبه دو كاليون^(١) (Deucalion) وامراته في صنع الانسان في الاساطير - اي بإلقاء الحصى من فوق رأسها .

٥٥ - ولكن لنسلم ان الوالدين صنعا اولادهما ووهبهم الحياة والوجود ، ومن جراء ذلك استمدت السلطة المطلقة عليهم ، فيكون عندها للأب سلطة مشتركة مع الام عليهم . لانه لا ينكر ان للمرأة قسطاً مساوياً في ذلك الصنع ، بل قل اكبر ؛ لانها تمدد الولد ردهاً من الزمن بالغذاء من دمها وهو في احشائها . فهو يتكون فيها ويستمد من الام المواد التي يتوكل منها . وانه لمن الصعب ان نتصور ان النفس الناطقة تحل الجنين غير المتكون حالما ينتهي الاب من دوره في عملية التناسل . فلو افترض انه يستمد شيئاً ما من الابوين فلاشك انه يستمد القسم الاكبر منه من الام . ومهما يكن من امر ، فلا ينكر دور الام في انجاب الولد ، فكيف يصح القول ان سلطة الاب المطلقة ناجمة عن ذلك الانجاب ؟ والحق ان

(١) في الاساطير انه على أثر طوفان قضى على جميع البشر ، أوعزت الآلهة الى دو كاليون وامراته (Pyrrha) بالقاء الحجارة من فوق رأسها فاطلعت رجالاً ونساء - المترجم .

مؤلفنا يرى خلاف ذلك ، فهو يقول : « نحن نعلم ان الله لدى خلقه العالم جعل للرجل السيادة على المرأة ، لكونه الفاعل الرئيسي والاشرف في عملية التناسل . و انني لست اذكر ورود ذلك في الكتاب المقدس . فمتى عيّن مؤلفنا الموضوع الذي اعطى الله فيه ، « لدى خلقه العالم » ، السيادة للرجل على المرأة ، لهذه العلة اي انه « الفاعل الرئيسي الاشرف في عملية التناسل » ، يكون قد حان الوقت للنظر في هذا القول والردّ عليه . ولكن ليس ببدعاً ان نجد مؤلفنا يورد مزاعمه مورد الحقائق الالهية الثابتة ، (فهو نهج قد درج عليه) رغم ما بين اقواله والتنزيل الالهي من بون شاسع ، فالله يقول في الكتاب المقدس : « ابوه وامه اللذان انجباه » .

٥٦ - اما الذين يدللون على سلطة الآباء على الاولاد بالاستناد الى ما جرى عليه بعضهم (في العصور الخالية) من « نبذ اولادهم او بيعهم » فهم منطقتة موفّقون كالسير روبرت ، لا يسعهم إلا أن يؤيدوا قولهم كل التأييد اذ يبنونه على فعل من اشين الافعال وجريمة من اغرب الجرائم التي تقوى الطبيعة على اجتراحها . فأجام الاسود ومغاور الذئاب لا تعرف مثل هذه القسوة . فهذه البهائم التي تقطن البراري تطيع الله والطبيعة وتواف بصغارها وتحذب عليها . فهي تصطاد وتقاتل ، حتى لقد تهلك جوعاً ، لكي تقي صغارها ؛ ولا تفارقها او تتخلى عنها حتى تنمو وتشب عن الطوق . ترى ااتكون ميزة الانسان وحده ان يخرج على سنة الطبيعة ويفعل ما لا قبل للوحوش الضارية به ؟ أينهاانا الله عن قتل النفس البشرية ايأ كانت حتى نفس الغريب المتحرّش ، ويوعدا باشد العقوبات : اي عقوبة الموت ، ثم يسمح لنا بقتل من عهد الينا برعايتهم والرفق بهم وحمّلنا تبعه المحافظة عليهم ، كما يشهد العقل والطبيعة سواء وكما تنصّ اوامرہ المنزلة ؟ فقد حرص حرصاً شديداً على تكاثر انواع المخلوقات المختلفة واستمرارها ، وجعل الافراد يقبلون على هذا الغرض اقبالاً شديداً ، حتى انهم كثيراً ما يعرضون عن طلب مصلحتهم الخاصة من اجله ، ويتناسون القاعدة العامة التي وضعتها الطبيعة لجميع الاشياء . اي قاعدة المحافظة على الذات وعلى الذريّة - اذ يتغلب المبدأ الاقوى فيهم على تركيب طبائعهم الخاصة . وهكذا نرى الجبان منهم

يستبسل والشرس الضاري يلين ، والجائع يرق ويجود ، عندما يحتاج صغارهم الى الوقاية او المعونة .

٥٧ - ولو صلح الماضي ان يكون قاعدة للمستقبل ، لوجد مؤلفنا التاريخ حافلاً بالشواهد على « هذه السلطة الابوية المطلقة » ، وقد بلغت غايه الكمال والشأن ، وكان بوسع ان يستشهد بقوم من اقوام بيرو (Peru) ، انما ينجبون اولادهم لكي يسنومهم ويأكلوهم . فالقصة طريفة جداً لا اتمالك ان اسردها كما يوردها المؤلف : « وكانوا مولعين بلحم الآدميين في بعض المقاطعات حتى انهم لم يكونوا ليطيقوا الصبر حتى تخرج انفاس الميت ، بل كانوا يقبلون عليه يمتصون الدم السائل من جراحه . وكانوا يقيمون اسواقاً عامة للحم الآدميين ، وبلغ من جنونهم في ذلك انهم كانوا لا يذرون اولادهم الذين حملتهم لهم سبايا الحرب . فقد كانوا يتخذون من سباياهم خيليات ويعلفون الاولاد الذين كنّ يلدنهم علفاً ، حتى سن الثالثة عشرة ، وعندها يذبحونهم ويأكلونهم . وكانوا يعاملون الامهات المعاملة نفسها بعد ان يتجاوزن مرحلة الحمل ويصبحن غير قادرات على وضع ذبيحة لهم . »

(Carcillaso de la Vega, Hist. des Yncas de Pérou, I. 12.)

٥٨ - كذلك يسفّ خيال الانسان به الى درك وحشية ابن منها وحشية البهائم ، عندما يخلع عذار العقل الذي يكاد يرفعه الى مصاف الملائكة . ولا يمكن تفادي ذلك عند مخلوق كالانسان تبيت بنات افكاره كالرمل عدداً وكالمحيط اتساعاً ، متى استحوذ الخيال والشهوة عليه واركبا المراكب الحشنة ولم يعد للعقل سلطان عليه ، وهو هادي الركب الاوحد والشعاع الذي ينير سبلهم . لأن الخيال لا ينفك يوحى لنا بضروب من الافكار ، ولأن الارادة على اهبة لتنفيذ كل مشروع غريب ، متى تُبذ العقل ظهرياً . عندها يصبح اكثر الناس غلواً اجدرهم بالقيادة ويلتف حوله جمهرة الاتباع . وعندها يوطد التقليد دعامة ما ابتدعه الحرق او الدهاء يضي عليه العرف مسحة القداسة فيستقرّ في الازهان ان مناقضته او الخروج عليه ضرب من القحة او الجنون .

ومن يستعرض بلاد العالم بتجرّد يجد ان قدراً كبيراً من الاديان والحكومات والعادات الشائعة عند امم الارض انما استحدثت واستبقي على هذا الوجه ، حتى انه ليستخف الاعمال التي تمارسها اكثر شعوب الارض ويتصوّر ان سكان الغابات والادغال الجهلة الاغبياء ، والتي كثيراً ما تنهج النهج الصحيح باتباع سنن الطبيعة ، اجدر بوضع الشرائع لنا من سكان المدن او القصور ، حيث يتنكب ادعياء المدنية والعقل عن النهج الصحيح محاكاة وتقليداً لأقرانهم .

٥٩ - فلنسلم اذن انه كان من المؤلف قديماً - كما يزعم السير روبرت ، ان « يبيع الناس اولادهم او يخلصونهم » . ولنسلم ايضاً انهم كانوا يلقون بهم في العراء ؛ بل لنصف ، اذا شئت ، انهم انما كانوا ينجبونهم لكي يسمونهم ثم يأكلوهم - وذلك دليل على سلطة اوسع . فاذا كان اقتراف هذه الآثام يثبت شرعيتها او يبررها ، امكن تبرير الدعارة والزنى واللواط - بالمنطق نفسه - فالشواهد على هذه الافعال كثيرة قديماً وحديثاً ومنشأ هذه الآثام ، عندي ، وعلّة شناعتها انها تتعارض مع غرض الطبيعة الرئيسي ، وهو ازدياد الجنس البشري واستمراره على الوجه الاكمل في اسر متميزة واحدها عن الاخرى ، وطهارة سرير الزوجية ، كشرط لازم لذلك .

٦٠ - في تأييد سلطة الاب الطبيعية ، يورد مؤلّفنا حجة واهية قائمة على احدى الوصايا الالهية الصريحة في الكتاب المقدس . وهالك ما يقول : « يجد في الوصايا العشر اثباتاً لحق الملكية الطبيعي ، وهو ان الوصية التي تأمر بطاعة الملوك ترد على - هذا الوجه : « اكرم اباك » . ومع ان كثيرين يسلّمون ان الحكم المجرّد هو من سنن الله ، فهم لا يستطيعون ان يستدلوا على مثل هذه السلطة من الكتاب المقدس الا من خلال السلطة الابوية . لذلك نجد ان الوصية التي تأمر بطاعة الرؤساء ترد على هذا الشكل : « اكرم اباك » . وهكذا فليست السلطة او حق الحكم من سنن الله وحسب ، بل شكل الحكم والشخص الذي ينبغي ان يسند اليه من سننه

ايضاً . فلم يكن للاب الاول السلطة وحسب بل السلطة الملكية ، لانه كان اباً بمشيئة الله المباشرة . وبهذا المعنى نفسه يورد مؤلفنا الوصية نفسها في مواضع عدّة اخرى وعلى الوجه ذاته (اي انه يسقط عبارة « ... وامك^(١) » دوماً ، كما لو كانت عبارة منحولة) - وهو اسلوب في الحجاج يدل على حذق مؤلفنا واصالة قضيتته التي تستدعي حماساً كافياً ، عند مؤيديها ، يمكنه من تحوير سنّة الله المقدسة بحيث تتفق مع غرضه . وهو اسلوب مألوف عند من لا يعتقد حقيقة ما لأن العقل والوحي يدلان عليها ، بل يعتقد مذهباً او عقيدة ما لاغراض تغاير الحقيقة ، ثم يعتزم الذود عنها من اي وجه اتفق ، فيفعل بكلمات المؤلفين ومعانيهم التي يريد انطباقها على غرضه ما فعل بروكستس (Procustes)^(٢) بضيوفه ، اي يقصرها او يمدّها - كيف شاء - بحيث تتفق مع فكرته خير اتفاق فتخرج من بين يديه كضيوف بروكستس هؤلاء مشوهة وعدمية الجدوى .

٦١ - ولو اورد مؤلفنا الوصية هذه دون تحوير^(٣) - كما انزلها الله - مردفياً « الام » الى الاب ، لتحقق كل قارئ من حينه انها انما تقوم حجة عليه وانها ابعد ما تكون عن تأييد « سلطة الاب الملكية » اذ هي تضع الام على قدم المساواة معه وتعيّن الواجب المترتب على الاولاد تجاه الاب والام معاً . وتلك سيرة الكتاب المقدس العامة : « اكرم اباك وامك » (خروج ٢٠ : ١٢) : « من ضرب اياه او امه يقتل قتلاً » (١٥ : ٢١) « ومن شتم اياه او امه يقتل قتلاً » الواردة ايضاً في لاويين ٢٠ : ٩ وفي متى ١٥ : ٤ ، على لسان مخلصنا يسوع - « ليهب كل انسان امه واباه » (لاويين ١٩ : ٣) - « اذا كان لرجل ابن عقوق مارد لا يطيع امر ابيه ولا امر امه وهما يؤدباناه فلا يسمع لهما ، فليقبض عليه ابوه وامه

(١) اشارة الى تنمة الوصية : « اكرم اباك وامك » التي يفعلها المؤلف عمداً او تمعلاً - المترجم .

(٢) في الاساطير ان بروكستس هذا كان من مشاهير قطاع الطرق الذي كان يلب المسافرين ثم يدم على سريره من حديد ، فاذا زاد طول ارجلهم عن طول السرير قطعها والا شدم بالحبال حتى يحكي طولها طول السرير - المترجم .

(٣) في الاصل (Garbling) وهي من غربل العربية - المترجم .

ويخرجاه الى شيوخ مدينته والى باب موضعه ويقولوا لشيوخ مدينته ان ابنا هذا عقوق مارد لا يطيع امرنا» (تثنية ٢١ : ١٨ - ٢١) . «ملعون من يستخف بأبيه وامه» (٢٨ : ١٦) . يقول سليمان الحكيم : « يا بني ارفع وصية ابيك ولا ترفض شريعة والدتك» (امثال ٦ : ٢٠) ، وهو ملك لم يكن جاهلاً بحقه كأب او بحقه كملك ، ومع ذلك فهو يقرن الام بالاب في جميع ارشاداته للأبناء في سفر الامثال كله . «والويل لمن يقول لابيه : « ما تنجب ؟ وللأمراة : ماذا تلدين ؟ » (اشعيا ١١ : ٥ و ١٠) « فيك استخفوا بالاب والام » (حزقيال ٢٨ : ٢) « فيكون اذا تنبأ احد فيما بعد ان يقول له ابواه اللذان ولداه لا تحيا لانك نطقت بالزور باسم الرب ، فحين يتنبأ يطعنه ابوه وامه اللذان ولداه» (زكريا ١٣ : ٣) . فلم يكن للوالد وحده اذن بل للاب والام معاً حينذاك سلطة الحياة والموت عليه . وهكذا جرت سنة العهد القديم . وكذلك يتمتع الابوان معاً في العهد الجديد بحق الطاعة المتوجبة على ابنائها (افسس ٦ : ١) . والقاعدة هي : « ايها الابناء اطيعوا والديكم » ولست اذكر انني قرأت في موضع قط : « ايها الابناء اطيعوا اباكم » وحسب . فالكتاب المقدس يردف « الام » ايضاً في معرض الاشارة الى ذلك الاكرام المتوجب على الابناء . ولو كان فيه آية واحدة تقصر الطاعة والاكرام على « الاب » وحده ، لكان من المستبعد أن يهمل مؤلفنا ذكرها ، وهو الذي يزعم ان حججه كلها مستمدة من الكتاب المقدس . بل ان الكتاب يجعل سلطة « الاب والام » على اولادهما بمنزلة واحدة ، حتى انه يغفل في بعض المواضع السابقة التي يحال انها تخص الاب ، فيورد اسم « الام » قبل اسم الاب كما نجد في لاويين ١٩ : ٣١ . ويحق لنا ان نستنتج من هذا التلازم المستمر بين الام والاب الذي يجده مبثوثاً بين طيات الكتاب المقدس ان الاكرام الذي يتوجب على اولادهما هو حق مشترك واحد يخصهما معاً ، بحيث لا يحق لاي منهما ان يدعيه بمفرده او يستأثر به دون الآخر .

٦٢ - لذلك يعجب المرء كيف يستنتج مؤلفنا من الوصية الخامسة ان السلطة كانت في الاصل وفقاً على الاب . فكيف يجد سلطة الحكم الملكي قد اقرت بحسب الوصية « اكرم اباك » وامك ، ما دام الاكرام الناجم عن الوصية (مهما كانت طبيعية) من حق « الاب » عنده ، لان له السيادة على المرأة من جراء كونه الفاعل الاول والاشرف في عملية التوالد - كما يقول - ولماذا يقحم الله اذن في ما يلي من الكتاب المقدس « الام » كشريكة له في هذا الاكرام ؟ اوسع الاب بحكم هذه السيادة ان يحلّ الابن من « اكرام » امه اذن ؟ ان الكتاب المقدس لم يخول اليهود مثل هذا الحق ، مع انه كثيراً ما كان يقوم بين الرجل وزوجته خلاف عنيف ، يبلغ حد الطلاق او الافتراق . ومنذا يقول انه يجوز للولد ان يرضن بالاكرام على امه - او كما يقول الكتاب المقدس « يستخف بها » حتى ولو امره والده بذلك ، او انه يجوز للام ان تُحله من واجب اكرام « ابيه »؟ ويتضح من ذلك ان هذه الوصية الالهية لا تخلع على الاب اي سيادة او سلطة .

٦٣ - انني اوافق المؤلف ان الحق بهذا « الاكرام » مسند الى الابوين بالطبع وانه حق يقع اليهما بحكم انجابها لاولادها ، وان الله قد اقرّ هذا الحق في عدد من الوصايا الصريحة . وكذلك اسلم بالقاعدة التي يضعها المؤلف وهي : « انه لا يجوز لسلطة انسانية دنيا ان تحد من الهبات او المنح التي تنبثق من الله او من الطبيعة ، كسلطة الاب مثلاً ، (ولنصف : والام لان ما ربطه الله فلا يحله انسان) او تسنّ شريعة تناقضها » . ولما كانت الام تتمتع بحق الاكرام المتوجب على اولادها والمستقل عن ارادة زوجها « فسلطة الاب الملكية المطلقة هذه » لا يصحّ ان تبنى عليه او تستمدّ منه . وستتان بين السلطة التي تخصّه وبين الملكية المطلقة التي يتشبّث بها المؤلف ، ما دام لشريكته (الام) مثل هذه السلطة على محكوميه المنبثقة من الحق نفسه ! وهو لا يتالك ان يقول : « انه لا يفهم كيف يمكن للبنين ان يتحرّروا من سلطة والديهم » - التي تعني باللغة المألوفة ، كما يتراءى لي ، الام والاب معاً . اما ان تعني لفظة

والدين الواردة هنا الاب وحده فتلك هي المرة الاولى التي يطرق ذلك سعي . ومن اعتمد هذا الاسلوب في التعبير فله ان يقول ما يشاء .

٦٤ - اذا أخذنا بمذهب مؤلفنا ، كان للأب على ذرية بنيه مثل السلطة المطلقة التي له على اولاده ، وهي نتيجة صحيحة لو صح ان للأب مثل هذه السلطة اصلاً . ومع ذلك فانا اسأل المؤلف : هل كان الجد قادراً بحكم سلطته تلك ان يحلّ احفاده من واجب الاكرام الذي تفرضه الوصية الخامسة ؟ فاذا كان للجد « بحكم حق الأبوة » السلطة المطلقة ، واذا كانت الوصية « اكرم ابك » تفرض علينا طاعة السيد كما ينبغي ، فمن الثابت ان الجد قادر على احوال الحفيد من واجب اكرام ابيه . ولما كان من البديهي انه لا يستطيع ذلك ، فمن البديهي ايضاً ان « اكرم ابك وامك » لا تفيد الخضوع التام لسلطة مطلقة بل شيئاً آخر . فالحق الطبيعي الذي يتمتع به الوالدان والذي تؤيده الوصية الخامسة ، لا يمكن ان تبني عليه تلك السيادة السياسية التي يودّ مؤلفنا استنباطها منها ، لأن هذا الحق الحالّ في سلطة عليا ما في اي مجتمع مدني 'مُجِلّ' اي فرد محكوم لا محالة من الطاعة السياسية المتوجبة عليه نحو اي من اقرانه^(١) . ولكن ترى أي قانون مدني 'مُجِلّ' الابن من « اكرام ابيه وامه » ؟ تلك سنة ازليّة متعلقة بالصلة بين الابوين واولادهما ولا تشتمل على شيء من سلطة الحاكم او تخضع لتلك السلطة ابداً .

٦٥ - يقول مؤلفنا : « اعطى الله الأب الحق او الحرية كي يتنازل عن سلطته على بنيه ويخلعها على من شاء » . واني اشك اذا كان بوسعك ان « يتنازل » عن حقه « بالاكرام » هذا التنازل . ومهما يكن من امر ، فاني واثق من امر واحد ، وهو أنه لا يستطيع ان « يتنازل » عن السلطة ويحتفظ بها معاً . فاذا كانت سلطة الحاكم (كما يزعم مؤلفنا) : « ما هي الا سلطة الاب الاعلى » ، فلا مناص من القول ان افراد الرعيّة (حتى الآباء منهم) لا يتمتعون بأي سلطة على اولادهم او بأي حق بالاكرام ،

(١) اي اقرانه المحكومين ، ما دامت الطاعة من حق صاحب السلطة العليا وحده - المترجم .

ما دام الحاكم صاحب هذه السلطة الابوية كلها وما دامت «الابوة» مصدر كل سلطة . لانه يستحيل ان تجتمع كلها في يدي امرىء ما (اي الحاكم) ويبقى منها جزء لمن عداه . وهكذا فالوصية : « اكرم اباك وامك » لا يمكن قط - بحسب مذهب مؤلفنا ذاته - ان تعني الخضوع او الطاعة السياسيين ، ما دامت الوصايا التي تحت الابناء على « اكرام والديهم وطاعتهم » في كلا العهدين القديم والجديد انما وضعت من اجل قوم كان آباؤهم خاضعين لسلطة مدنية ، شأنهم في ذلك شأن الابناء . فكان حثهم على « اكرام والديهم وطاعتهم » - بحسب تأويل مؤلفنا - معناه حثهم على الخضوع لقوم لم يكن لهم هذا الحق - ما دام حق الطاعة المتوجبة عليهم كرعية من حقوق غيرهم . وكل ذلك كفيل باثارة الفتن عوضاً عن توطيد دعائم الطاعة ، لانه ينطوي على تنصيب سلطات مستحدثة . فاذا كانت هذه الوصية : « اكرم اباك وامك » تتعلق بالسلطة السياسية فعلاً ، فهي تؤدي تواءماً الى ابطال ملكية مؤلفنا ؛ اذ ان هذا الاكرام يتوجب على كل ولد ، حتى في المجتمع نحو ابيه ، فيكون عندها لكل اب سلطة سياسية ضرورة ويكون عدد الملوك مثل عدد الآباء . اضافة الى ذلك ان للأمم مثل هذا الحق ايضاً فبطلت اذن سلطة الملك المطلق الواحد . اما اذا كانت الوصية « اكرم اباك وامك » تفيد شيئاً آخر غير السلطة السياسية (وهو ما تفيد ولا شك) فهي لا تتصل بغرض مؤلفنا ولا تجديه فتيلاً .

٦٦ - يقول مؤلفنا : « ان الشريعة التي تحت على طاعة الملوك تنص : « اكرم اباك » - كما لو كانت السلطة كلها قائمة في الاب اصلاً . وانا اقول : بل تلك الشريعة تنص : « اكرم امك » كما لو كانت السلطة كلها قائمة في الام اصلاً . وانا اناشد القارئ ما اذا كانت الحجّة الاولى تختلف عن الحجّة الثانية في وجاهتها ، ما دام الام والاب يردان معاً في العهدين القديم والجديد ، في كل المواضع التي يرد فيها حث الابناء على محبة آباؤهم واطاعتهم . كذلك يخبرنا المؤلف : « ان حق الحكم ينبثق من هذه الوصية » (اكرم اباك) ومنها تكتسب الحكومة شكلها الملكي . وانا اجيب : اذا كان اكرام الاب يعني الاذعان لسلطة الحاكم السياسية ، فهي

لا تنطوي على اي فرض يتوجب علينا نحو آباؤنا الطبيعيين ، ما داموا هم محكومين ايضاً ، لانهم قد جردوا ، بحسب نظرية مؤلفنا ، من كل تلك السلطة التي تؤول بجملتها الى الملك . وما دامت حالهم كحال اولادهم في العبودية والمحكومة فليس لهم اي حق ، بناء على ذلك المبدأ ، بأي اكرام او طاعة ينطويان على شيء من السيادة السياسية . فاذا كانت الوصية « اكرم اباك وامك » تشير الى واجبنا نحو والدينا الطبيعيين كما يستفاد من تأويل مخلصنا ، (في « متى ١٥ : ٤ » ، وجميع المواضع المشار اليها قبل) فيستحيل ان تدل على الطاعة السياسية ، بل على الواجب المترتب علينا نحو اشخاص لا حق لهم بالسيادة ، او السلطة السياسية الشبيهة بسلطة الحكام على رعيتهم قط . لان بين حق الاب الشخصي وحق الحاكم بالطاعة تناقضاً بيتناً . فهذه الوصية التي يقصد منها كلا والدينا الطبيعيين ولا شك ، انما تدل على الواجب المترتب علينا نحوهم والتميز عن طاعتنا للحاكم - وهو واجب لا نخلصنا منه سلطة الملك المطلقة بالغة ما بلغت . اما ماهية هذا الواجب فسنفحص عنها في المقام المناسب .

٦٧ - وهكذا نكون قد انتهينا اخيراً من كل ما يبدو من امره انه ضرب من الحجة ، عند مؤلفنا ، على تلك « السلطة المطلقة غير المحدودة » التي يفترضها قائمة في آدم ، بحيث ولد البشر جميعاً مذ ذاك « عبيداً » - عنده - لا نصيب لهم من الحرية . فاذا كان فعل الخلق لم يسبغ على آدم سوى الوجود ولم « يجعله سيداً على سلالته » ، واذا كانت آدم (تكوين ١ : ٢٨) لم ينصب سيداً على البشر ولم يكن له « سلطة خاصة » ، دون اولاده ، عليهم ، بل حق التسلط على الارض والخلوقات الدنيا وتسخيرها ، شيمة سائر بني آدم ؛ واذا كان الله (تكوين ٣ : ١٦) لم يهب آدم سلطة سياسية على امراته واولاده ، بل سخر حواء لآدم قصاصاً لها او تنبأ بخضوع الجنس اللطيف له في تصريف شؤون اسرتها المشتركة ولم يعط لآدم ، بصفته زوجاً ، حق الحياة والموت الذي يخص الحاكم ضرورة ؛ واذا كان الآباء لا يكتسبون ، بمحض انجابهم لاولادهم ، مثل هذه السلطة عليهم ؛ واذا كانت الوصية (اكرم اباك وامك) لا تسبغ مثل هذه

السلطة ايضاً بل تفرض واجباً نحو الوالدين معاً ، أكانا محكومين ام لا ، ونحو الام والاب سواء بسواء ... اذا كان ذلك كذلك ، كما يتضح مما تقدم - كما يتراءى لي - فالانسان يتمتع « بجزية طبيعية » ، رغم كل ما يزعمه مؤلفنا خلافاً لذلك ، لان كل الذين يشتركون في الطبيعة والقوى والاهليات ، هم في الطبيعة اكفاء وينبغي ان يشتركوا في الحقوق والميزات ذاتها ؛ ما لم يرد في دفع ذلك نص صريح خص فيه الله رب الجميع تبارك وتعالى امرءاً ما بسلطة خاصة او يرضخ انسان بمحض ارادته لسلطة عليا . وذلك امر واضح كل الوضوح ، حتى ان مؤلفنا يعترف ان : « السير جون هيوارد (John Heyward) وبلاكوود (Blackwood) وباركلي (Barclay) - وهم من اهم دعاة حق الملكية - لم يستطيعوا انكاره ، بل افروا بالاجماع ان حرية البشر وتكافؤهم الطبيعيين « حقيقة لا نزاع فيها . وهكذا فقد عجز مؤلفنا عن اقامة الدليل على دعواه الكبرى - وهي « ان آدم كان ملكاً مطلقاً » ، « فليس البشر احراراً بالطبع » - عجزاً يجعل حججه تنقلب عليه . ونحن اذا اقتبسنا اسلوبه في الحجاج وجدنا : « انه ما ان يتهاقت هذا المبدأ الاول الفاسد حتى ينهار بناء هذه السلطة المطلقة وهذا الطغيان من تلقاء ذاته » ، ولا يعوزنا عندها ان نقول شيئاً آخر في نقض كل ما بينه على مثل هذا الاساس الواهي .

٦٨ - ولكنه لا يألو جهداً في ابراز نواحي الضعف في نظرياته لفرط التناقض في اقواله ، وبذلك يوفر على خصومه مؤونة مثل هذا الجهد لو دعت الى ذلك حاجة . فسيادة آدم المطلقة والفريضة تملأ صفحات كتابه وعليها يبني حججه باستمرار . ومع ذلك فهو يقول : « ان آدم كان سيداً على اولاده ، فكان لابنائهم الخاضعين له بدورهم الامر والسلطة على اولادهم » . فسيادة آدم التي لا تنجز ولا تحد ، بحسب تقدير مؤلفنا ، لم تدم الا برهة وجيزة : اي مدى الجيل الاول من البشر . وما ان اصبح لآدم احفاد حتى اشكل الامر على السير روبرت فلم يستطع تأويل تلك السيادة . فهو يقول : « ان لآدم ، بحكم كونه اباً ، سلطة ملكية مطلقة غير محدودة على اولاده ، ومن جراء ذلك على من ينجبونهم وهكذا دواليك » .

ومع ذلك فولديه « قايين وشيث » سلطة ابوية على اولادهما ايضاً ، فهما « سيدان مطلقان » « وعبدان محكومان » في الوقت نفسه . فلآدم السلطة التامة بحكم كونه « جدّاً لشعبه » ولهما قسط من هذه السلطة بحكم كونها ابوين . فهو الأمر المطلق عليها وعلى ذريتهما من جراء انجابه لهما ، وهما أمران مطلقان على بنيهما للسبب عينه . اما مؤلفنا فيقول : « ان لابناء آدم السلطة على اولادهم ولكنهم خاضعون في ذلك لسلطة الأب الاول » . وذلك تمييز وجه له وقع جميل ، ولكن من المؤسف انه لا يعني شيئاً ولا يتفق مع كلمات المؤلف . انني اسلم على الفور اننا اذا فرضنا « ان لآدم سلطة مطلقة » على ذريته ، فكل من اولاده يستمد منه سلطة بالتفويض : اي سلطة « فرعية » ، على بعضهم او على سائرهم . ولكن تلك السلطة لا يمكن ان تكون السلطة عينها التي يتحدث عنها مؤلفنا : فهي ليست سلطة قائمة على الهبة او التعيين بل السلطة الابوية الطبيعية التي يفترض المؤلف انها للأب على ابنائه . فهو يقول : اولاً « ان آدم كان سيداً على اولاده ، فكان لاولاده بعده اذن السلطة على اولادهم ايضاً » . فهم قد كانوا اسياداً على اولادهم على الوجه نفسه وبالصلاحية نفسها التي كانت لآدم : اي بناء على حق الولادة او « حق الابوة » . ثانياً : من الواضح انه يعني سلطة الآباء الطبيعية ، لانه يقصرها على السلطة على « اولادهم » لان السلطة التفويضية لا تقتصر على سلطة المرء على اولاده ، بل قد تشمل الآخرين واولادهم ايضاً . ثالثاً : لو كانت هذه السلطة تفويضية لتجلت في الكتاب المقدس ، ولكن ليس من اساس كتابي للقول انه كان لابناء آدم سلطة على اولادهم غير سلطتهم الطبيعية كآباء .

٦٩ - اما انه يعني هنا السلطة الابوية لا غير ، فما لا يتطرق اليه شك اذا اعتبرنا النتيجة التي يخلص اليها في هذه الكلمات التي تتلو على الفور : « لست افقه اذن كيف يتسنى لأولاد آدم او اي انسان آخر ان يتحرروا من ربة الخضوع لوالديهم » . اذ يبدو من ذلك ان « السلطة » في الحال الواحدة « والخضوع » في الحال الاخرى اللذين يتحدث عنها المؤلف تعنيان « السلطة والخضوع » الطبيعيين القائمين بين الآباء والابناء . لان ما للأب

على اولاده من حقوق لا يعدو ذلك ، وهو ما يؤكد مؤلفنا دوماً انه من النوع المطلق وغير المحدود .

يقول مؤلفنا : كان لآدم على ذريته هذه « السلطة » الطبيعية التي للآباء على الابناء ، ثم يضيف : كان لابنائه بدورهم هذه « السلطة » الابوية على ابنائهم ايضاً اثناء حياته . وهكذا كان لآدم سلطة مطلقة غير محدودة على كل سلالته ، بحكم حقه الابوي الطبيعي ، وكذلك كان لابنائه ، بحكم هذا الحق نفسه ، سلطة مطلقة غير محدودة على اولادهم ايضاً . فيكون لدينا اذن سلطتان مطلقتان غير محدودتين قائمتان معاً ، وددت لو استطاع أي امرئ ان يوفق بينهما من جهة ، او بينها وبين المنطق السليم من جهة اخرى ! والعبارة التي اضافها اي « مسخرة » تجعل كلامه ابعد عن المعقول . فتسخير سلطة « مطلقة وغير محدودة » (بل قل لا حد لها قط) لسلطة اخرى بينة التناقض الى ابعد حد . « ان آدم سيد مطلق له سلطة الابوة غير المحدودة على كل ذريته » فكل افراد ذريته اذن خاضعون له - او كما يقول مؤلفنا - « هم عبيده » ؛ « والاولاد والاحفاد معاً على هذه الحال من الخضوع والعبودية » . ومع ذلك ، يقول مؤلفنا : « لابناء آدم سلطة ابوية (يعني مطلقة وغير محدودة) على اولادهم هم » ، وذلك يعني بكلام بسيط انهم عبيد واسياد مطلقون في الوقت نفسه وفي الحكومة نفسها ، وان لقسم من هؤلاء العبيد سلطة مطلقة وغير محدودة على القسم الآخر ، بحكم حق الابوة الطبيعي .

٧٠ - قد يفترض القارئ ، تأييداً للمؤلف ، انه يعني ان الوالدين المسخرين لسلطة ابيهم المطلقة انما يتمتعون بشيء من السلطة على اولادهم . ولا انكر ان صاحب هذا الزعم ادنى الى الحقيقة من المؤلف ، الا انه لن يستطيع قط اسعاف المؤلف من هذا الباب ، لانه لا يشير الى السلطة الابوية الا ويصفها بالسلطة المطلقة غير المحدودة . فلا مجال لتأويلها تأويلاً آخر هنا ، ما لم يكن قد حد منها هو وعيّن مداها . اما انه يعني هنا السلطة الابوية بمدلولها الواسع فيتضح من الكلمات التي تلو على الاثر :

« وخضوع الاولاد هذا مصدر كل سلطة ملكية » ، على حدّ قوله :
 « فخضوع الاولاد جميعاً لوالديهم » - كما يقول في السطر السابق -
 (وخضوع احفاد آدم اذن لوالديهم) هو مصدر كل « سلطة ملكية » -
 يعني « سلطة مطلقة غير محدودة » عند مؤلفنا . وهكذا كان لأبناء آدم
 « سلطة ملكية » على اولادهم ، بينما كانوا هم مسخرين لابيهم ، شأنهم في
 ذلك شأن اولادهم . ولندعه يعني بذلك ما شاء ، فواضح انه يقرّ ان « لأبناء
 آدم سلطة ابوية » كالسلطة التي « لكل الآباء على ابنائهم » فيلزم عن ذلك
 احدى نتيجتين : اما ان ابناء آدم كانوا يتمتعون في حياته ، ومعهم سائر
 الآباء اذن ، كما يقول ، « بالسلطة الملكية على ابنائهم بحكم الابوة » . او
 « ان آدم لم يكن له سلطة ملكية بحكم الابوة » . اذ ينبغي ان تسبغ
 السلطة الابوية « سلطة ملكية » على صاحبها او لا تسبغ . فاذا لم تسبغ
 لم يكن آدم او سواه سيداً بحكم تلك الصفة ، وعندها تنهار فلسفة مؤلفنا
 السياسية دفعة واحدة . اما اذا اسبغت « السلطة الملكية » تلك فكل من
 كان له « سلطة ابوية » كان له « سلطة ملكية » ايضاً ، وعندها يكون
 لدينا من الملوك بحسب نظام الحكم الابوي الذي يضعه مؤلفنا ، مثل ما
 لدينا من الآباء .

٧١ - وهكذا فليتأمل هو وتلامذته في هذا الضرب من الحكم الملكي
 الذي وضع اسمه . فلا ريب ان الملوك جديرون بشكره على هذه
 السياسة الجديدة ، التي تنصّب في كل بلد من البلدان من الملوك المطلقين
 مثل ما فيها من الآباء !

ولكن من يستطيع ان يلوم مؤلفنا على ذلك وهو بما ينتج ضرورة
 عن مبادئه ؟ فلما قلنا الآباء بحكم انجابهم لبنيهم « السلطة المطلقة » ،
 لم يكن من اليسير عليه ان يقرر مدى السلطة التي للابن على الاولاد
 الذين انجبههم بدوره . وهكذا كان من العسير جداً ان يعطي السلطة لآدم
 بجمليتها (كما يفعل هو) ويسند مع ذلك جزءاً منها لأبناء آدم ابان حياته
 لدى صيرورتهم آباء ، وهو بما لم يكن من السهل حرمانهم منه . وهذا ما
 يجعله متردداً في تعابيره ، غير واثق ابن يضع هذه السلطة الطبيعية المطلقة

التي يدعوها الابوة . فتارة يستندها كلها الى آدم وحده ، وطوراً الى « الوالدين » : وهيات ان تعني هذه اللفظة الاب وحده ! واحياناً تقع هذه السلطة الى « الاولاد » ابان حياة والدهم ، واحياناً اخرى الى « آباء العائلات » او « الآباء » بدون تخصيص ، او « وريث آدم » ، او « ذرية آدم » ، او « الآباء الأول » ، اي كل ابناء نوح واحفاده ، او « الآباء الاقدمين » ، او الملوك جميعاً ، او كل من له السلطة المطلقة ، او « وراثه هؤلاء الوالدين الأول الذين كانوا بادىء بدء آباء كل الشعب الطبيعيين » ، او ملك منتخب ، او حكام « الجمهورية » قلوبا او كثروا ، او من يستطيع الظفر بها اي « المعتصب » .

٧٢ - وهكذا نجد ان هذا « اللاشيء الجديد » الذي يشتمل على كل السلطة وكل السيادة والحكم - اي هذه « الابوة » التي تنصب الملوك وتوطد دعائم عروشهم فيطيعهم الناس ، قد تقع الى من اتفق - بحسب قول السير روبرت - وكيفما اتفق ، فيجعل نظامه السياسي من الديمقراطية سلطة ملكية ومن المعتصب ملكاً شريعياً . واذا كانت هذه « الابوة » القادرة على كل شيء تستطيع صنع كل هذه الاشياء الرائعة ، فما اعظم النفع الذي يجنيه مؤلفنا واتباعه منها ما دامت لا تؤدي الا الى زعزعة السلطات الشرعية في العالم وتقويضها واحلال الفوضى والطغيان والاعتصاب محلها .

الفصل السابع

في مبدئي الأبوة والملكية كمصدرين مُزدوجين للسلطة

٧٣ - رأينا في الفصول السابقة ماهية ملكية آدم ، في زعم مؤلفنا ، والأسس التي بينها عليها . اما الدعامتان اللتان يشدد عليها تشديداً خاصاً ، زاعماً انه يستطيع اشتقاق سلطة الملوك المقبلين منها ، فهما اثنتان : « الابوة » و « الملكية » . وهكذا يذهب الى ان السبيل الى دفع « التناقضات والمشاكل التي تَحِقُّ بنظرية الحرية الطبيعية » ان هي الا « اثبات سلطة آدم الطبيعية والخاصة » . وبناءً عليه فهو يجبرنا « ان اسس الحكومة ومبادئها تقوم ضرورة على اصل الملكية » . « فخضوع الاولاد لأبائهم هو مصدر كل سلطة ملكية » ، و « كل سلطة على الارض مستمدة او معتصبة من السلطة الابوية » ، اذ ليس ثمة مصدر آخر للسلطة قط .

لن اتطرق هنا الى التناقض الذي ينطوي عليه القول « ان دعامة الحكم الاولى ترتكز على اساس الملكية » والقول الآخر « انه ليس ثمة أساس آخر للسلطة غير مبدأ الابوة » . اذ من الصعب ان ندرك كيف « لا يكون ثمة أساس آخر سوى الابوة » ، بينما « ترتكز دعائم الحكومة المدنية ومبادئها على اساس التملك » - « والتملك والابوة » مختلفان اختلاف سيد الاقطاع عن الاب . واني لا ادرك كيف يتفق اي منهما مع ما يقوله المؤلف عن لعنة الله على حواء (تكوين ٣ : ١٦) - وهي عنده « اساس منحة السلطة الاصلية » . فاذا كان هذا هو الاساس فلم يكن للحكومة « اساس » آخر - كما يعترف هو - من « تملك » او « ابوة » . وهذه الآية التي يوردها كدليل على سلطة آدم او حواء تناقض

ضرورة ما يذهب اليه من ان « الابوة هي صنع السلطة الوحيد في جميع اشكالها » .

فاذا كان لآدم مثل هذه السلطة الملكية على حواء التي يقول بها المؤلف فينبغي ان تكون قائمة على صفة غير صفة الانجاب .

٧٤ - ولكن لنتركه يوفق بين هذه التناقضات والتناقضات الاخرى الكثيرة التي يجدها كل من يقرأ كتابه بامعان ، وننتقل الآن الى النظر في هذا السؤال : كيف يتفق مصدرا الحكم هذان « سلطة آدم الطبيعية والخاصة » ويصلحان لاثبات وتوطيد حقوق الملوك المتعاقبين ، الذين يستمدون جميعاً سلطتهم من هذين المصدرين ، كما يحتم مؤلفنا عليهم ؟ لنفترض اذن ان الله جعل آدم سيداً ومالكاً وحيداً للارض جميعها على الوجه الشامل الذي يريده السير روبرت ، ولنفرض انه الحاكم المطلق على اولاده بحكم ابوته وان سيادته عليهم لا حد لها ، فآنا اسأل : ماذا يحدث لسيادتي آدم « الطبيعية » و « الخاصة » هاتين عند وفاته ؟ ولا شك ان الجواب سيكون : انها تؤولان الى وريثه ، كما يقول مؤلفنا في مواضع عدة . ولكن ذلك لا يمكن ان يسبغ كلا السلطة « الطبيعية » و « الخاصة » على الشخص نفسه . لأننا اذا افترضنا ان جميع املاك الاب وارضيه ينبغي ان تؤول الى ابنه البكر ، (وهي دعوى تفتقر الى شيء من الاثبات) ، فيكون له من جراء ذلك كل « سلطة والده الخاصة » ، الا ان « السلطة الطبيعية » ، اي السلطة الابوية ، لا يمكن ان تؤول اليه بالوراثة . لأنها حق يكتسبه المرء بالانجاب ، فيستحيل ان يكون له سلطة طبيعية اذن على امرىء لم « ينجبه » ، الا ان نفترض ان المرء قد يكتسب حقاً ما دون ان يفي بما يستند اليه هذا الحق من شروط^(١) . فاذا كان للأب « سلطة طبيعية » على اولاده ، من جراء « انجابهم » لهم فقط ، فليس لمن لم ينجبهم مثل تلك السلطة الطبيعية عليهم . وهكذا اذا صح قول المؤلف « ان كل

(١) اي اذا كان اكتساب حق ما مرتبطاً بشرط ما ، فواضح ان اكتساب الحق يتطلب تنفيذ الشرط ، وحق الاب بالسلطة مرتبط بانجاب ابن له - المترجم .

انسان يولد يصبح عبداً لمن يلدّه بمحض مولده ، او لم يصح ، فهناك النتيجة اللازمة : ان الانسان لا يصبح عبداً لأخيه الذي لم ينجه ، بمحض مولده ، الا ان نفترض انه قد يسخر المرء « لسلطة الطبيعية المطلقة » لرجلين اثنين في الوقت نفسه وللسبب نفسه ، او نزعّم انه لا تناقض في القول بأن المرء ، بحكم مولده ، يصبح خاضعاً « لسلطة ابيه الطبيعية » فقط لأنه انجبه ، وانه كذلك يصبح خاضعاً بحكم ولادته « لسلطة اخيه الاكبر الطبيعية » ، مع انه لم يلدّه .

٧٥ - فاذا كانت «سلطة آدم الخاصة» المبنية على ملكيته للمخلوقات ، قد آلت جميعها الى ابنه ووريثه البكر (والا تلاشت كل الملكية والسيادة الطبيعية اللتين يتحدث عنهما السير روبرت) فالسيادة التي يكتسبها الاب على اولاده بحكم انجابه لهم تصبح من حق جميع ابنائه الذين ينجبون اولاداً للعلّة نفسها التي اكسبت اباهم تلك السيادة لدى وفاة آدم . فالسيادة القائمة على « الملكية » والسيادة القائمة على « الابوة » تصحان منفصلتين اذن ، لأن قايين ، كوريت ابيه ، انما ورث السيادة القائمة على « الملكية » فقط ، بينما ورث « شيت » واخوته الآخرون السيادة القائمة على « الابوة » معه ايضاً . وهذا خير ما يستفاد من مذهب مؤلفنا ومن السياتين اللتين يسندهما الى آدم : فاما ان لا تعني احدهما شيئاً قط واما ان تؤدبا (اذا اقتضى الاحتفاظ بهما معاً) الى زعزعة حق الملوك وتشويش نظم الحكم عند ذريته . لانه يبني مزاعمه على اساسين مختلفين للسيادة لا يمكن ان يتحدرا الى وريث واحد معاً ، اذ يعترف انها قد تنفصل احدهما عن الاخرى ويسلم انه « كان لأبناء آدم املاكهم الخاصة بحكم حق السيادة الخاصة » ، فهو يجعل مقر السلطة موضعاً للشبهة - وكذلك موطن الطاعة المتوجبة علينا ، ما دامت صفة « الابوة » وصفة « الملكية » تمثلان حقين مختلفين ، استقرتا في شخصين مختلفين لدى وفاة آدم . فأبها اذن تتقدم على الاخرى ؟

« كروشيوس » في ذلك : « ان ابناء آدم اکتسبوا املاكهم المختلفة التي آلت اليهم بحق السيادة الخاصة عن طريق الهبة او التعمين او ما شابه من ضروب العطاء قبل وفاته : فكان لهايل القطعان ومراعيها ولقايين حقول الجبوب وارض « نود » التي بنى فيها مدينة له . وهنا يتبادر السؤال التالي الى الذهن : ايها كان السيد على اثر وفاة آدم ؟ يجب مؤلفنا : « قايين » ، ولكن بأي صفة ؟ - « بصفته وريثاً » . اذ ان وريث الآباء الأول ، الذين كانوا آباء البشر الطبيعيين ، لم يكونوا اسبداً على اولادهم فقط بل على اخوانهم ايضاً - كما يقول مؤلفنا . فما الذي ورثه قايين اذن ؟ - لم يرث ممتلكات آدم كلها ، اي كل ما كان لآدم « سيادة خاصة » عليه ، لأن مؤلفنا يسلم انه كان لهايل « مراعيه الخاصة التي كان له عليها حق السيادة الخاصة » مستمداً من والده . فما كان « ملكاً خاصاً » لهايل اذن لم يكن خاضعاً لسلطة قايين ، لأنه يستحيل ان يكون له « سيادة خاصة » على ما كان ملكاً خاصاً لسواه ، فسلطته على اخيه اذن تبطل ببطلان هذه « السيادة الخاصة » . وهكذا يكون لدينا سيدان ، اما حق « الابوة » الوهمي فلاغ ، وليس قايين سيداً على اخيه اذن . والا فاذا احتفظ قايين بسيادته على هايل (رغم « ملكيته الخاصة ») ، فلا يكون « لأسس الحكم ومبادئه الاولى » اية صلة بالملكية ، رغم كل ما يقوله مؤلفنا في نقض ذلك . والواقع ان هايل لم يعثر حتى وفاة ابيه آدم ولكن ذلك لا يؤثر على هذه الحجة قط ، فهي تصلح في الرد على السير روبرت وفيما يخص ذرية هايل او ذرية شيت او اي كان من احفاد آدم الذين لم يتحدروا من صلب قايين .

٧٧ - وهو يقع في المأزق نفسه عندما يعرض « لأبناء نوح الثلاثة الذين قسم ابرهم العالم كله بينهم » - كما يقول مؤلفنا . فانا اتساءل : الى اي الثلاثة آلت « السلطة الملكية » بعد وفاة نوح ؟ فاذا قلنا الى الثلاثة ، كما يبدو من قول المؤلف هنا ، فالسلطة الملكية اذن تستند الى ملكية الاراضي وتتوقف على « الملكية الخاصة » ، لا على « السلطة الابوية » او « السلطة الطبيعية » . وهكذا تتلاشى سلطته الابوية ، مصدر السيادة الملكية ،

وتضحل « الابوة » التي اطنب في تمجيدها هذا الاطناب . فاذا كانت « السلطة الملكية » التي آلت الى سام ، بصفته ابن ابيه البكر ووريثه ، فقد كانت « قسمة نوح للعالم بين اولاده الثلاثة بالقرعة وإبحاره طيلة عشرة ايام حول البحر المتوسط لكي يعين لكل منهم نصيبه » - كما يجبرونا المؤلف ، ضرباً من العبث . فقسمة العالم بينهم لم تكن ذات جدوى ونصيب حام ويافت لم يكن ذا عناء ما دام سام رغم هذا النصيب الذي آل اليه ، سيصبح سيداً عليهم ، لذي وفاة نوح . اما اذا كان منحهم « السلطة الخاصة » على املاكهم المعينة فافذاً ، فنحن امام نوعين مختلفين من السلطة ليستا مسخرتين واحدهما للآخرى ، تنطويان على كل التناقضات التي يبسطها عند نقد « سلطة الشعب » ، والتي سأوردها بكلماته هو واضعاً « الشعب » عوضاً عن « الملكية » .

« كل سلطة على الارض مستمدة او مغتصبة من السلطة الابوية . اذ ليس ثمة مصدر آخر للسلطة قط » . فلو سلمنا بنوعين من السلطة ، غير مسخرتين واحدهما للآخرى ، لكانتا في نزاع مستمر حول تقرير سيادة احدهما ، اذ ان سلطتين مطلقتين لا تأتلفان قط . فاذا كانت السلطة الابوية مطلقة ، فينبغي ان تكون السلطة المبنية على الملكية الخاصة ، مسخررة لها متوقفة عليها واذا كانت السلطة المبنية على الملكية مطلقة ، فينبغي ان تكون السلطة الابوية مسخررة لها ، فلا يمكن ممارستها الا باذن المالك ، وذلك يؤدي الى ابطال سنة الطبيعة ونظامها . وتلك حجتة في ابطال قيام سلطتين مختلفتين قد اوردها بعبارته هو ، واضعاً السلطة المبنية على الملكية عوضاً عن « سلطة الشعب » . وعندما تتيسر له الاجابة على ما يورده هو من الاعتراضات على سلطتين مختلفتين ، يمكننا ان ندرك كيف يستطيع اشتقاق السلطة الملكية من « سلطة آدم الطبيعية والخاصة » اشتقاقاً معقولاً ، اي من « الابوة » و « الملكية » معاً - وهما صفتان مختلفتان لا تجتمعان دائماً في الشخص نفسه . وواضح من كلام مؤلفنا انها تنفصلان تواء على اثر وفاة آدم ونوح وتولي خلفائه بعده ، مع ان مؤلفنا كثيراً ما يخلط بينهما في كتاباته ولا يتردد في ارقام اي منها شاء ، كلما خيل اليه انها تقي بغرضه على وجه اتم . الا ان تناقضات ذلك ستنتضح بعد في الفصل التالي ، حيث سنفحص عن سبل انتقال سلطة آدم الى الملوك الذين قدر لهم ان يملكوا بعده .

الفصل الثامن

في انتقال سلطة آدم الملكية المطلقة

٧٨ - لم يكن السير روبرت موفقاً كل التوفيق في بسط الادلة التي يقيمها على سلطة آدم ، لذلك لم يكن اسعد حظاً في امر انتقالها الى الملوك اللاحقين الذين ينبغي ان يستمدوا ألقابهم جميعاً منه ، اذا صحت فلسفته السياسية . اما اساليب هذا الانتقال التي يعينها والتي نجدها منشورة في انحاء كتبه فسأوردها هنا في عبارته هو . فهو يقول في المقدمة :

« لما كان آدم ملكاً على العالم كله ، فلم يكن لسلالته ادنى حق بخولهم امتلاك اي شيء كان ، ما لم يهبهم اياه او يأذن لهم به او يرثوه عنه » . فهو يضع هنا سبيلين لانتقال أي شيء كان يملكه آدم : « الهبة او الوراثة » . « يُعتبر جميع الملوك (او ينبغي ان يعتبروا) ورثاء الآباء الأول الذين كانوا بادىء بدء آباء الشعب كله » . « لا توجد جماعة من البشر مهما كان نوعها الا وفيها - اذا اعتبرناها بجد ذاتها - رجل له الحق الطبيعي ان يكون ملكاً على سائرهما ، بصفته وريث آدم » . في كل هذه المواضع تكون « الوراثة » السبيل الوحيدة التي يسلم بها لتحدر السلطة الملكية الى الحكام . « ان كل سلطة على الارض مستمدة او مغتصبة من السلطة الابوية » . « كل الامراء المالكين الآن او الذين ملكوا قديماً انما هم الآن او كانوا قديماً آباء لشعبهم او ورثاء لهؤلاء الآباء او مغتصبين لحقوق هؤلاء الآباء » .

هنا يجعل « الوراثة » او « الاغتصاب » السبيلين الوحيدتين اللتين يحصل بهما الملوك على هذه السلطة الاصلية . ومع ذلك يجبرنا « ان هذه السلطة

الابوية ، الوراثة في طبيعتها ، يمكن التنازل عنها باهبة والاستيلاء عليها بالاعتصاب . فالوراثة او الهبة او الاعتصاب اذن هي من سبل انتقالها ، واخيراً يقول ، ويا للروعة ! : « لا غضاضة في الوسيلة التي يجرز بها الملوك سلطتهم : أكانت انتخاباً ام هبة ام وراثة ام غير ذلك ، فان اسلوب الحكم القائم على السلطة المطلقة هو ما يجعلهم ملوكاً حقاً ، لا الوسيلة التي ينالون بها تيجانهم » - وهو عندي رد كافٍ على كل «فرضيته» ومذهبه في سلطة آدم الملكية التي هي المصدر الذي يستمد منه كل الملوك سلطاتهم عنده . وقد كان بوسعه ان يوفر على نفسه مؤونة هذا الاسهاب في الحديث جزافاً عن الوراثة والورثة ، ما دام يكفي لجعل المرء «ملكاً حقاً» ان «يحكم حكماً مطلقاً ، بغض النظر عن الوسيلة التي يجرز بها السلطة» .

٧٩ - قد يتسنى لمؤلفنا بهذه الطريقة الفذة ان يجعل من اوليفر^(١) (او من شاء عداه) « ملكاً أصيلاً » ، ولو اسعده الحظ فعاش في عهد ماسانيللو (Massanello)^(٢) لما تورع بحسب قاعدته تلك عن اعلان ولائه له قائلاً : « ايها الملك امد الله في عمرك الى الابد ! » . اذ ان اسلوب الحكم القائم على السلطة المطلقة « يجعل ممن كان بالامس راعياً ملكاً «أصيلاً» اليوم . ولو علمت «دون كيشوت» مرافقه ان يحكم حكماً مطلقاً ، لكان مؤلفنا ولا شك يصبح مواطناً موالياً كل الولاة في جزيرة «سانشو بانشا» (Sancho Pancha)^(٣) ولكان يستحق منصباً هاماً في حكومته ، لأنه اول سياسي - على ما اظن - سعى الى اقامة الحكومة على اساسها الصحيح وتوطيد عروش الحكام الشرعيين ، فاعلن على الملأ ان «الملك الاصيل هو من يحكم حكماً مطلقاً ، مهما كانت الوسيلة التي احرز السلطة بها» . ومعنى ذلك بكلام واضح ان السلطة الملكية المطلقة هي من حق من يتمكن بأي وسيلة اتفق ان يستولي عليها . واذا كان ذلك

(١) يقصد اوليفر كرومويل الشهير - المترجم .

(٢) أو Massaniello (أصلاً Tomasso Aniello) (١٦٢٢ - ١٦٤٧) - قام على رأس ثورة شعبية في «نابولي» احتجاجاً على جباية الضرائب على الضرورات - المترجم .

(٣) مرافق دون كيشوت في ملحمة سرفنتس (Cervantes) المشهورة - المترجم .

معنى « الملك الشرعي » فاني اعجب كيف تسنى له ان يتصور « مغتصباً » او ان يجد حاكماً يصح ان يدعى مغتصباً .

٨٠ - وهذا المذهب هو من الغرابة بحيث اخترت ان أجوز دون تعليق لفرط استغرابي ، التناقضات التي يقع فيها المؤلف في جعله « الوراثة » وحدها حيناً ، « والمنحة » او « الوراثة » فقط حيناً آخر ، « والوراثة » او « الاغتصاب » فقط - او هذه الثلاثة معاً ، واخيراً « الانتخاب » او « اي وسيلة اتفق » مضافة اليها - الاساليب التي انتقلت بها « سلطة » آدم الملكية (اعني حقه بالسلطة المطلقة) الى الملوك والحكام اللاحقين ، فحولتهم حق التسلط على الشعب واعلان طاعته لهم . فهذه التناقضات تبدو واضحة للعيان حتى ان قراءة كلمات مؤلفنا نفسها كافية للكشف عنها لكل ذي ادراك عادي . ومع ان ما اقتبسته من كتابه إن هو إلا قليل من كثير ينحو فيه هذا النحو ويلتزم هذا المنطق ، فلعله يعفيني المزيد من المشقة في هذا الباب ، الا انني تنفيذاً لحظتي الرامية الى الفحص عن بنود مذهبه الرئيسية ، سوف انظر بعض الشيء بامعان كيف تكون « الوراثة » او « المنحة » او « الاغتصاب » او « الانتخاب » من مقومات الحكم على الارض بحسب مبادئه من أي وجه كان ، ودعواه ان الحق الشرعي بطاعة أي امرئ اتفق يمكن ان يستمد من سلطة آدم الملكية ، حتى ولو كان قد اثبت انه كان ملكاً وسيداً مطلقاً على العالم كله خير اثبات .

الفصل التاسع

في الملكية كيراتٍ متحدٍ من آدم

٨١ - لو افترضنا ان قيام نظام من انظمة الحكم في العالم هو من الامور البديهية ، بل لو سلمنا ان جميع البشر يوافقون مؤلفنا ان الحكم الملكي بتوقيف من الله ، فلما كان الناس لا يطيعون سلطة عاجزة عن الامر والنهي وكانت الآراء السياسية الخيالية ، مهبا بلغت من الكمال والاصالة فهي لا تقوى على سن الشرائع او فرض قواعد السلوك على البشر ، فمارستها وتطبيقها لا يجديان في اقرار الامن وتوطيد دعائم الحكم ، ما لم يكن ثمة وسيلة صريحة لمعرفة الشخص الذي تخصص تلك السلطة ويحق له ممارسة تلك السيادة على سواه . فمن العبث اذن ان نتحدث عن الخضوع والطاعة ما لم نعيّن صاحب الامر الذي ينبغي طاعته . فهما بلغ من اقتناعي انه ينبغي ان يكون ثمة حكم وسلطة في العالم ، فاني لا انفك حراً حتى يتبين لي من هو الشخص الذي له عليّ حق الطاعة . فاذا لم يكن ثمة دلائل يعرف بها صاحب هذا الحق ويميز عن سواه من البشر ، فقد يكون اباي او اي شخص آخر . ومع ان الخضوع للحكومة واجب على كل انسان ، فما دام ذلك لا يعني سوى الخضوع لأوامر اصحاب الحل والربط والقوانين التي يسنونها ، ففرض الخضوع على امرىء ما لا يؤدي ضرورة الى اقتناعه ان ثمة « سلطة ملكية » ، بل يقتضي ان يكون لدينا وسيلة لتعيين الرجل الذي تخصص هذه « السلطة الملكية » ومعرفة . ولا يمكن ان يرغم امرؤ على الخضوع لسلطة ما وهو مطمئن النفس ، ما لم يتحقق من شخصية الرجل الذي له ان يمارس هذه السلطة ممارسة شرعية . ولو لم يكن ذلك كذلك لم يكن ثمة فرق بين القراصنة والملوك (اذ

يقتضي عندها اطاعة من اتشح بالسطوة والسلطان) ولأصبحت التيجان والصوالبه ميراثاً لأصحاب السطوة والعنف . وعندها يصبح بوسع الناس ان يغيروا حكاهم بالسهولة واليسر اللذين يغيرون بها اطباءهم ، ما داموا لا يعرفون الشخص الذي له حق تولى شؤونهم والذي ينبغي لهم ان يصغوا لأوامره ونواهيهم . فلكي تطمئن ضمائر البشر لفريضة الطاعة ، ينبغي ان يعلموا ان ثمة سلطة ما على الارض اولاً ، ومن هو الشخص الذي يتمتع بحق هذه السلطة عليهم ثانياً .

٨٢ - بوسع القارئ ان يستنتج لنفسه بما تقدم مبلغ توفيق المؤلف في اقرار « سلطة ملكية مطلقة » لآدم . ولو كانت هذه « الملكية المطلقة » من الوضوح بمقدار ما يرغب مؤلفنا (وانا ازعم ان الامر على تقيض ذلك) فهي لا تجدي وضع البشر السياسي الراهن شيئاً ما لم يثبت القضيتين التاليتين :

اولاً : ان « سلطة آدم » هذه لم تنته بموته ، بل آلت لى وفاته كاملة الى امرى آخر ، وهكذا الى احفاده .

ثانياً : ان الحكام والملوك فى العالم اليوم يتمتعون « بسلطة آدم » هذه ، التي انتقلت انتقالاً شرعياً اليهم .

٨٣ - فاذا لم تصح الاولى « فسلطة آدم » ، مهما بلغ من عظمتها ورسوخها ، لا تعنى شيئاً بالقياس الى الحكومات والمجتمعات الراهنة . وعندها ينبغي لنا ان نبحث عن مصدر آخر للسلطة السياسية فى العالم اليوم عدا سلطة آدم ، والألم يكن ثمة سلطة سياسية فى العالم اليوم قط . واذا لم تصح الثانية بطلت سلطة الحكام الحاليين وأحلّ الشعب من واجب الخضوع لهم ، ما دام حقهم بهذه السلطة ، وهو مصدر الحكم الوحيد ، لا يمتاز عن حق سواهم ، فلم يعد لهم الحق بالتسلط عليهم .

٨٤ - لما تخيل مؤلفنا ان السلطة المطلقة حالة فى آدم ، فقد راح يسرد عدداً من الطرق التي بها تؤول الى الملوك اللذين كتب لهم أن يخلفوه ،

الا انه يشدّد بصورة خاصة على « الوراثة » التي يرد ذكرها مراراً في مقالاته المختلفة . اما وقد اقتبست عدداً من هذه المقاطع من اقواله فلن اعود الى ذكرها هنا . وهو يبني هذه السلطة - كما رأينا - على ركنين اثنين : « الملكية » و « الابوة » . والاول هو الحق الذي كان لآدم على كل المخلوقات - اي حق امتلاك الارض والبهائم وسواها من الكائنات الدنيا التي تدبّ عليها واستخدامها لأغراضه الخاصة دون جميع البشر ؛ والآخر هو حقه بالتسلّط على البشر جميعاً والسيطرة عليهم - كما يزعم مؤلفنا .

٨٥ - ولما كان آدم يتمتع بكلا هذين الحقين دون سائر البشر ، وجب ان يستندا الى علة خاصة بآدم . والمؤلف يزعم ان حقه « بالامتلاك » ينبثق من « منحة » إلهية مباشرة (تكوين ١: ٢٨) وان حقه « بالابوة » ينبثق من « انجاب » لبيته . ولكن يلاحظ في الوراثة ان الوريث لا يرث حقاً ما ناجماً عن علة خاصة ما لم يرث عن والده تلك العلة (او الميزة) التي كان يبنّي عليها ذلك الحق . مثال ذلك : كان لآدم حق امتلاك المخلوقات بحكم « عطية » او « منحة » من الله سبحانه وتعالى مالك المخلوقات وربما جميعاً . لنسلّم للمؤلف بكل ذلك ، فوريث آدم اذن لا يكتسب مثل هذا الحق (اي حق امتلاك هذه المخلوقات لدى وفاته) الا للسبب نفسه : اي بناء على « عطية » إلهية تسبغ عليه ذلك الحق كوريث ايضاً . لاننا اذا افترضنا ان آدم لم يكن يتمتع بحق امتلاك المخلوقات واستخدامها دون هذه « العطية » الإلهية الفعلية ، واذا افترضنا ان هذه « العطية » انما قصد بها آدم عينه ، فليس « لوريثه » مثل ذلك الحق ، بل ينبغي ان يؤول لدى وفاته ، الى الرب مالك كل شيء . لأن المنح الفعلية لا تكسب صاحبها حقاً قط علاوة على ما تتضمنه عبارة المنح صراحة والذي يبنى عليه ذلك الحق دون اي شيء آخر . فاذا صحّ ما يقوله مؤلفنا من ان هذه « العطية » انما قصد بها آدم بعينه ، فوريثه لا يرث عنه حق امتلاك المخلوقات . اما اذا كانت هذه « المنحة » قد قصد بها امرؤ سوى

آدم ، فليثبت لنا ان وريثه هو المعني بهذه المنحة على الوجه الذي يفهمه :
اي احد اولاده باستثناء سائرهم .

٨٦ - ولكن لا نعلن في أثر مؤلفنا في هذه السبيل التي قد تخرج بنا عن الغرض ، ولنوضح حقيقة الامر ، وهي ان الله خلق الانسان وغرس فيه ، وفي سائر الحيوانات الاخرى ، غريزة حب البقاء ، وملأ العالم باشياء مختلفة تصلح للمأكل والملبس وضروريات الحياة الاخرى تحقيقاً لرغبته الالهية في بقاء الانسان رداً من الزمن على وجه البسيطة ، كي لا يفنى هذا المخلوق العجيب الغريب توتاً من جراء اهماله او انعدام الضروريات ، بعد لحظات من ولادته ، اقول : ان الله بعد ان خلق الانسان والعالم خاطبه كذلك^(١) : اي مشيراً عليه باستخدام الاشياء المؤدية الى بقاءه عن طريق عقله وحواسه (كما وجه الحيوانات الدنيا عن طريق الحواس والغريزة التي ركبها فيها لهذا الغرض) واضفى عليه اسباب البقاء . ولا شك عندي انه كان للانسان حق استخدام المخلوقات وتسخيرها بارادة الله ومنحته ، حتى قبل النطق بهذه الكلمات - اذا افترضنا ان هذه الكلمات قد نُطِقَ بها فعلاً - وقبل هذه « المنحة » الشفوية . لأن غريزة حب البقاء الشديدة التي طبعه الله عليها كمبدأ لأفعاله استلزمت ان يرشده عقله « وهو صوت الله في الانسان » ويثبتته في اعتقاده انه في الجري على سببته الطبيعية حرصاً على البقاء ، انما كان ينقذ رغبة صانعه . ولذلك كان له الحق في استخدام تلك المخلوقات التي اتيح له ان يكتشف بنور عقله وحواسه انها تؤدي الى ذلك . فتكون « ملكية » الانسان للمخلوقات مبنية على حقه باستخدام ما كان ضرورياً او نافعاً لبقائه .

٨٧ - ولما كانت هذه هي علة « ملكية » آدم واساسها فقد اكتسب جميع اولاده للسبب نفسه هذا الحق ، ليس على اثر وفاته وحسب ، بل خلال حياته ايضاً . فلم يكن « لورثته » اذن هذه الميزة المزعومة على سائر اولاده ، فتحول بينهم وبين حق شبيه لحقه في استخدام المخلوقات الدنيا

(١) اي بحسب منطوق الاية المشار اليها اعلاه - المترجم .

من اجل المحافظة الرخيّة على ذواتهم . وذلك هو « الامتلاك » الوحيد لها الذي يتمتع به الانسان . وهكذا لا تسفر سيادة آدم القائمة على « الملكية » او « السلطة الخاصة » - كما يدعوها مؤلفنا - عن شيء . فقد كان لكل انسان على المخلوقات الحق ذاته الذي كان لآدم : اي حق كل انسان بالعناية بنفسه وقيام اوده ، فكان للبشر جميعاً اذن حق مشترك ، بين آدم واولاده على السواء . اما اذا سبق احدهم الى امتلاك شيء ما (وسنرى بعد كيف يتاح ذلك ولمن) فذلك الشيء الممتلك يؤول الى اولاده ، ما لم يصرح تصریحاً واضحاً بخلاف ذلك ، وعندها يصبح لهم الحق بوراثته وامتلاكه .

٨٨ - قد يسأل احدهم هذا السؤال الوجيه : كيف يجرز الاولاد هذا الحق باكتساب املاك والديهم لدى وفاتهم ، دون سواهم ؟ اذ لما كانت هذه الاملاك تخصّ والديهم بالذات ، فلماذا لا تؤول الى افراد الجنس البشري ثانية اذا توفّوا دون أن يخلعوها على أحد ؟ قد يقال في جواب ذلك ان الكلمة قد اتفقت على منحها للاولاد . ونحن نرى ان العرف فعلاً قد اقرّ ذلك ، لا اتفاق كلمة البشر جميعاً ، لأن البشر لم يستشاروا في الامر قط او يبتّوا فيه بتأً فعلياً . اما اذا كان اتفاق الكلمة ضمناً هو ما اقره فان حق الاولاد بأن يرثوا املاك والديهم بيت حقاً وضعياً لا حقاً طبيعياً . ولكن حيث يكون العرف عاماً ، فقد نتصور الدافع اليه طبيعياً . وانا ارى ان سبب (هذا التسلسل) هو التالي : ان الغريزة الاولى والكبرى التي طبع الله البشر عليها وركبها في مبادئ طبيعتهم هي حب البقاء ، وهو الركن الذي ينبنى عليه حق كل فرد بتسخير المخلوقات واستخدامها من أجل قيام اوده . والى ذلك غرس الله في طباع البشر رغبة ملحّة ايضاً في تكاثر نوعهم واستمرارهم في ذريتهم ، وهو ما يكسب الابناء الحق في مشاركة آباءهم في « املاكهم » وفي وراثتها . ليس البشر مالكي ما لهم من اجل ذواتهم وحسب ، فلأبناؤهم الحق بجزء منه ، وحقهم الخاص انما يضاف الى حق والديهم عندما يضع الموت حداً لقدرتهم على استخدامه ويجول بينهم وبين املاكهم ، فيصبح ذلك المال يجملته

ملكاً لهم وهو ما ندعوه بالوراثة . ولما كان على البشر واجب المحافظة على من ولدوا محافظتهم على ذواتهم ، فلأولادهم حق التصرف بالخيرات التي يملكونها . اما ان للاولاد مثل هذا الحق فيبين من الشرائع الالهية ، واما ان البشر على يقين من اصالة هذا الحق فيبين من قوانين البلدان . وهذه الشرائع والقوانين تلزم الآباء بتعهد الابناء .

٨٩ - قضت سنة الطبيعة ان يولد الاولاد ضعفاء وعاجزين عن توفير اسباب معاشهم . وقضى الله الذي وضع سنة الطبيعة ان يكون لهم الحق بالغذاء والاعالة من قبل والديهم ، وهو حق لا يقتصر على قيام اود الاولاد وحسب بل يمتد الى مرافق الحياة ومنافعها الاخرى ايضاً ، على حسب طاقة والديهم . وهكذا عندما يغادر والدوهم العالم فتنتهي العناية المتوجبة عليهم نحو اولادهم ، تستمر نتائجها ما امكن . اما الرزق الذي كسبه ابا ن حياتهم فيؤول الى اولادهم ، كما تقضي سنة الطبيعة ، اذ ينبغي ان يوفرها لهم ، كما وفروا لانفسهم اولاً ، اسباب المعاش . وحتى اذا لم يوص الوالدون عند وفاتهم صراحة بشيء منها ، فالطبيعة قد ارادت تحدر املاكهم الى اولادهم ، فيكون لهم عندها حق وضعي طبيعي بوراثة املاك والديهم ، لا يشاركهم فيه سائر البشر .

٩٠ - ولولا حق الاولاد هذا بالتغذية على يد آباؤهم الذي منحهم الله والطبيعة اياه وفرضه على الوالدين فرضاً ، لكان من الطبيعي ان يرث الاب ممتلكات ولده دون حفيده ويتقدم عليه . لأن للجد فضلاً عظيماً سابقاً من العناية والاختبار في تربية ولده وتعليمه تقضي العدالة بمكافأته ، كما يجيئ لنا . ولكن لما كان ذلك الفضل انما نجم عن الرضوخ للسنة ذاتها التي قضت بتغذيته وتربيته على يد والديه هو ، فيد الوالد تلك على ولده الذي يهذه ويرعاه انما يكافئها ذاك بتعهد اولاده هو وتوفير اسباب معاشهم ، (اقول يكافئها الى الحد المناسب لدى انتقال الملكية ، ما لم تقض حاجة الوالدين الراهة بوقف جزء من هذه الثروة عليهم لسد حاجتهم واعالتهم . لاننا لسنا نشير هنا الى ذلك التوقير والامتنان والاحترام والاكبار التي تجب على الاولاد دائماً نحو ابيهم ، بل الى المقتنيات والاملاك

التي تقاس قيمتها بالمال) . الا ان هذا الواجب نحو الاولاد لا يبطل الواجب الناجم عن افضال الاب على بنيه ، بل يتقدم بمقتضى سنة الطبيعة عليه . لأن حق الاب على ابنه يصح نافذاً ويكتسب الاب حق وراثته ابنه ، عندما لا يكون له ولد يرثه فلا ينتقض حقه ذلك . وهكذا فللرجل على اولاده حق الاعالة ، كلما كان معدماً او محتاجاً الى ذلك ، وله عليهم ، حق التمتع بمرافق الحياة الاخرى - اذا امكنهم توفيرها له بعد تأمين ضروريات الحياة لهم ولاولادهم ، فاذا مات الابن بلا ولد ، فللاب حق طبيعي باكتساب ممتلكاته ووراثته اراضيه (رغم ما قد تنصت عليه القوانين المدنية في بعض البلدان جهلاً ، مما يناقض ذلك) - وكذلك لاولاده وبنينهم الذين تحدرّوا من صلبه ، مثل هذا الحق ، فاذا لم يكن له ولد آل هذا الحق الى ابيه وسلالته بدورهم . اما حيث لا نجد أياً من هؤلاء الاقرباء فان بممتلكات الفرد تؤول الى المجتمع فيتولى امرها الولاية في المجتمع المدني . اما في المجتمع الطبيعي فهي تصبح مشاعاً تاماً ، ما دام ليس لها وريث اصيل ، فلا يكون لأي كان حق الملكية عليها الا بمقدار حقه بالتمتع الطبيعي بالاشياء المشاعة والتي سأحدث عنها في ما بعد .

٩١ - لقد اسهبت في ابراز الحق الذي ينبني عليه حق الاولاد في وراثته املاك والدهم ، لا لاثبت فقط انه لو كان لآدم حق التملك على الارض كلها وعلى نتاجها ايضاً (وهو تملك اسمي لا شأن له ولا جدوى منه ، ولا غرابة في ذلك ما دام آدم مضطراً الى ان يغدّي اولاده وسلالته ويعيلهم منها) ، بل لاثبت ايضاً ان هذا الحق لا يمكن ان يكسب ايّاً من سلالته حق السيادة على ساثرهم ، ما دام كل الاولاد يكتسبون بعد وفاته ، بحسب السنة الطبيعية وحق الوراثة ، صفة تملكها وحقاً طبيعياً مشتركاً بذلك . فما دام لكل منهم الحق بوراثته نصيبه ، فبوسعهم ان يستثمروا ميراثهم او اي جزء منه بالاستتراك او اقتسامه جملة او تفصيلاً كما يشاؤون ؛ دون ان يكون بوسع اي منهم ان يدعي الحق بالميراث الكامل او بالسلطة التي يفترض أن تقترون به ، لان حق الوراثة خلّص على الجميع وعلى كل بمفرده حق المساهمة في ممتلكات ابيهم . اقول : لم ادقق في الفحص

عن الأساس الذي يقوم عليه حق الاولاد بوراثة املاك آبائهم من اجل هذا الغرض وحسب ، بل لكي ألقى ضوءاً اغزر على قضية وراثة «الحكم» «والسلطة» في البلدان التي تمنح القوانين المدنية الخاصة فيها الابن البكر حق تملك الارض كلها ، ومعها السلطة التي تؤول اليه بحسب العرف نفسه ، لان البعض قد خالوا من جراء ذلك ان حق الابن البكر بوراثة «الارض» «والسلطة» حق طبيعي وإلهي وان وراثة «السلط» على الرجال وتمتلك الاشياء ، انما انبتق من المصدر نفسه ، فكان لزاماً ان يتحدراً بحسب القاعدة نفسها .

٩٢ - ان الملكية تنبتق من حق الانسان بتسخير ايّ من المخلوقات الدنيا لخدمته ، لاجل المحافظة على حياته والترفيه عن نفسه . فهي اذن وجدت من اجل منفعة المالك ومصالحته فقط ، فبوسع ان يتلف الشيء الذي يملكه بالاستهلاك ، اذا دعت الحاجة . اما الحكومة فقد وجدت من اجل المحافظة على حق كل فرد واملاكه بدفع اذى الآخرين وعدوانهم عنه ، فهي اذن توجد من اجل مصلحة الحكوميين . لان سيف الحاكم هو بمثابة «وازع لفاعلي الشر» غرضه اكراه الناس على احترام شرائع المجتمع الوضعية التي تطابق في الغالب الشرائع الطبيعية من اجل الخير العام : اي خير كل فرد من افراد ذلك المجتمع ، (ما امكن تحقيق ذلك بحسب القواعد العامة) . اذ ان ذلك السيف لم يقلد للحاكم من اجل مصالحته وحسب .

٩٣ - للاولاد اذن ، كما اثبتنا اعلاه ، حق وراثة املاك والدهم لانهم عالة على والدهم في ما يختص بمعاشهم . وهذا الحق حق قصد به خيرهم وصالحهم ، لذلك دعيت تلك الاملاك خيرات ؛ فلم يكن للابن البكر ، بناء على الشريعة الالهية او الطبيعية ، حق او ميزة خاصان في ذلك ، لأن حقه وحق اخوته معاً يرتكزان على حقهم بالاعالة والنفقة والرفاهية ، على يد والدهم دون اي شيء آخر .

اما الحكومة التي نشأت من اجل خير الحكوميين لا من اجل خير

الحكام وحدهم (ومن أجل خير هؤلاء من خلال خير المجموع ، ما داموا جزءاً منه ، لأن كل جزء او فئة منه انما يتوقّر القانون على تنظيم شؤونه من اجل خير المجموع) فلا يمكن ان يرثها الوارث بناء على الحق الذي يخوّل الابناء وراثه املاك والديهم . لأن حق الابن بالاغالة وبتوفير ضروريات الحياة ومرافقها من رزق ابيه يكسبه حق وراثه «املاك» ابيه من اجل مصلحته الشخصية ، الا ان ذلك لا يكسبه حق الاستيلاء على «السلطة» التي كان يمارسها ابوه على الناس . فكل ما يحق للولد ان يطالب اياه به هو الغذاء والتربية وما تدرّه الطبيعة من مقومات الحياة ، الا انه لا يحق له ان يطالبه بـ«السلطة» او «الحكم» . فهو يستطيع ان يعيش وان يتلقى منه ذلك القسط من خيارات الارض وبركة التعليم التي اكسبته الطبيعة الحق بها ، دون «السلطة» او «الزعامة» التي انما تقلدها ابوه (اذا كان قد تقلد شيئاً منها) لخير الآخرين ومصلحتهم . فلا يستطيع الولد ان يطالب بها او يرثها باسم حق قائم على مصلحته وخيره الخاصين وحسب .

٩٤ - ينبغي ان ندرك جيداً كيف احرز الحاكم الاول ، الذي يدعي بعضهم أنه استمد سلطته منه ، كما استمد الاساس الذي تستند اليه تلك السلطة ، وطبيعة صلاحيته تلك قبل ان نستطيع معرفة خليفته الاصيل ، ذي الحق بوراثتها عنه . فاذا كان اتفاق كلمة الناس واجماعهم هما اول ما قلّد الصولجان وجلاً ما او وضع على رأسه التاج فيها حريتان ان يقرّرا وجهة تحدرهما وانتقالهما . لأن السلطة ذاتها التي جعلت من الاول «حاكماً» شرعياً ينبغي ان تجعل من الثاني حاكماً ايضاً وتخضع حق الوراثة على اصحابه ايضاً . وعندها لا يكون للوراثة او لحق الابن البكر في حدّ ذاتها اي مفعول ولا يكون ثمة اساس لادعاء مثل هذا الحق ، الا بمقدار ما يميّن اجماع الامة الذي اقرّ شكل الحكم مبدأ الخلافة او التسلسل . وهكذا نجد ان مبدأ تعاقب التيجان كثيراً ما يؤدي الى وضعها على

رؤوس مختلفة في بلدان مختلفة ، فيصبح باسم هذا المبدأ ملكاً على بلد ما من قد لا يكون الا احد الرعايا في بلد آخر^(١) .

٩٥ - ولو كان الله قد خلق « الحكم » و « السلطة » على رجل ما في عبارة صريحة منزلة ومنحه اياها منحة واضحة ، لتحتّم على كل من يطالب بها على هذا الاساس ان يكون له مثل ذلك الحق المنصوص عليه بتوليتهما . فما لم تُعيّن وجهة تحدرهما وانتقلهما الى الآخرين بمنحة صريحة لم يستطع احد أن يرث مقام الحاكم الاول ولا يكون للاولاد الحق بوراثته ، لأن حق البكورية (Primogeniture) لا يستقيم ما لم ينص عليه الله الذي خلق هذا النظام الحكومي . وهكذا نرى ان الحقوق الملكية لاسرة «شاوول» الذي تولى الملك بتنصيب إلهي مباشر ، انما انتهت بوفاته . وخلفه داود على الوجه نفسه الذي تولى عليه شاوول الملك (اي التنصيب الالهي) ، دون يونانان ، رغم المطامع القائمة على مبدأ وراثة الاب . واذا كان لسليمان حق خلافة ابيه فبحق غير حق البكورية . فالابن الاصغر او ابن الاخت ينبغي ان يتقدم على سواه اذا كان له الحق ذاته الذي كان للملك الشرعي الاول ، ففي مملكة تستند فيها الملكية على تنصيب الله ذاته قد يرث بنيامين اصغر اخوته ولا محالة تاج ابيه اذا نص الله على ذلك - كما آل الى احد افراد تلك القبيلة الملك الاول اصلاً .

٩٦ - اذا كان « الحق الابوي » - اي « فعل الانجاب » يخضع على الرجل « الحكم » او « السلطة » ، فالوراثة والبكورية لا تخلعان على صاحبها اي حق . فمن لم يستطع ان يخلف والده في تلك الخاصية ، اي « الانجاب » ، لا يستطيع ان يرث تلك السلطة عنه ، التي كانت للوالد بحكم « حقه الابوي » . ولكن سأسهب في عرض هذه القضية في ما بعد . فمن الثابت الآن اذن ان كل نمط من انماط الحكم ، أكان قائماً على « الحق الابوي » ام على « اجماع الشعب » ام على « التنصيب الالهي الصريح » الذي قد

(١) اي ان اسس الملكية قد تختلف بين بلد وآخر ، بحيث يتولى الملك في بلد ما من قد لا يرقى عن مرتبة العبيد في بلد آخر - المترجم .

يلغي ذينك المبدأين ويقيم حكومة جديدة على اساس جديد - اقول ، ان اي حكومة تقوم على اي من هذه الاسس لا يمكن ان تنتقل الى خليفة ما ، بحق الوراثة ، ما لم يتمتع بتلك الصفة التي كان يتصف بها سلفه . فالسلطة القائمة على «التعاقد» (Contract) لا تتحدر الا الى من يكتب حقاً بها على اساس «عقد» ما ؛ والسلطة القائمة على «الانجاب» الا الى من ينبغي ؛ والسلطة القائمة على «المنحة» او «الهبة» الالهية الا الى من ينص عليه صاحب الهبة كورث شرعي .

٩٧ - يجتدل الي انه يتضح بما تقدم ان الحق بتسخير المخلوقات انما يقوم اصلاً على حق الانسان بالحياة وبالتمتع بمرافق الحياة المختلفة وان حق الاولاد الطبيعي بوراثة املاك آباؤهم يقوم على ذلك الحق بالحياة وبالتمتع بمرافقها من خلال ارزاق آباؤهم الذين غرست فيهم الطبيعة الحب والرفق بهم كي يعيلوهم كما يعيلون انفسهم ، وما دامت الارزاق تلك هي لخير المالك او الورث وحسب ، فلا يصح ان يبني عليها حق الاولاد بوراثة «الحكم» او «السلطة» عن ابيهم لأن للسلطة تلك اساساً آخر وغرضاً آخر . ولا يصح ان تكون البكورية اساساً للاستقلال بوراثة «ثروة» او «سلطة» الوالد - كما سنرى باسهاب في موضعه .

ويكفي ان نكون قد اثبتنا هنا ان «ملكية» آدم او «سلطته» الخاصة ، لا تبرران انتقال السلطة او الحكم الى ورثته ، فيستع ان يكون له حق التسلط على اخوته ما دام لا يحق له ان يرث جميع املاك ابيه ، وانه لو كان لآدم سلطة ما منبثقة من «ملكته» (وهي فرضية مردودة فعلاً) لانطوت بوفاته .

٩٨ - لو كان لآدم ، بحكم كونه مالكاً للعالم كله ، سلطة على سائر البشر لاستحال ان يرثها احد اولاده دون اخوته ، اذ كان لكل منهم الحق باقتسام ثروته فكان لكل منهم الحق بنصيب من املاك ابيهم . كذلك يستحيل ان تنتقل سلطة آدم المبنية على «الابوة» (او فرضنا انه كان له مثل هذه السلطة) الى اي من اولاده . اذ لما كانت - كما يقول مؤلفنا - حقاً بالحكم مستهداً من «الانجاب»

يكتسبه الوالد على اولاده ، استحالة ان تورث هذه السلطة ، لان الحق الناجم عن صفة او فعل شخصي يبنى عليه الحق يجعل السلطة كذلك امرأ شخصياً تستحيل وراثته . اذ لما كانت السلطة الابوية حقاً طبيعياً منبثقاً من العلاقة بين الاب وابنه استحالات وراثته استحالة وراثته تلك العلاقة . ومن يدعي الحق بوراثته سلطة الاب على بنيه يكون كمن يدعي الحق بوراثته سلطة البعل الزوجية على زوجته ، بحكم كونه وريثاً له . اذ سلطة الزوج تستند الى عقد الزوجية وسلطة الاب تستند الى «الانجاب» ، فلم لا يطالب الورث بوراثته السلطة الناجمة عن العقد الزوجي - وهي سلطة شخصية - كما يطالب بوراثته السلطة الناجمة عن الابوة ، وهي لا تتجاوز شخص الوالد . الا أن يكون الانجاب مصدراً للسلطة قائماً في من لم ينبج .

٩٩ - وذلك يثير المسألة التالية : لما كان آدم قد مات قبل حواء فهل كان لورثته (سواء أكان قايين ام سام) السلطة المطلقة على امه حواء ، بحكم وراثته «ابوة» آدم ؟ لأن «ابوة» آدم لم تكن الا حقه بالتسلط على اولاده الذين انجبهم ، فمن يرث «ابوة» آدم لا يرث (حتى بحسب قول مؤلفنا) سوى حق آدم بالتسلط على اولاده الذين انجبهم . فلا تشمل ملكية الورث اذن حواء . اما اذا شملتها فللورث الحق بالتسلط على حواء اذ ان آدم هو الذي انجبها . وهذا مدلول «الابوة» الوحيد ، لأن تلك السلطة ليست سوى «ابوة» آدم المتحدرة الى خلفه بالوراثة .

١٠٠ - قد يقول مؤلفنا ان للمرء حق التنازل عن سلطته على اولاده ، وان ما يمكن انتقاله بالتعاقد يمكن امتلاكه بالوراثة . وجوابي على ذلك ان الاب لا يستطيع ان يتنازل عن سلطته على بنيه . قد يفقد الاب هذه السلطة الى حد ما ، الا انه لا يستطيع خلعها على امرئ آخر . اما اذا اكتسبها امرؤ آخر فلا يكتسبها عندها كعطية من الاب بل لعة اخرى .

لنفرض على سبيل المثال ان اباً اهمل ابنه اهمالاً تاماً او باعه لرجل آخر او وهبه اياه ، وان هذا الرجل ألقى به في العراء فعثر عليه رجل

ثالث فتعهدّه بالعناية والرفق وانفق عليه من ماله كما لو كان ابناً له .
 يَحْتَمِلُ اليّ انه مما لا ريب فيه ان الجانب الاكبر من واجب الطاعة
 المترتب على الابن نحو ابيه هو من حق الرجل الذي تبناه . اما الرجلان
 الآخرا فليس لهما ان يطالباه بشيء من ذلك الواجب ، اللهم الا اباه
 الطبيعي الذي قد يكون فقد حقه بقسط هام من ذلك الواجب الذي
 تنطوي عليه الوصية « اكرم اباك وامك^(١) » ، الا انه لا يستطيع رغم
 ذلك ان يهب شيئاً منه لامرئ آخر ، فالرجل الذي اشترى الولد ثم اهمله
 لم يكتسب ، من جراء فعل البيع او من جراء هبة الاب ، حقاً بالاكرام
 والطاعة من لدن الولد ، وانما اكتسبها الرجل الذي اضطلع ، من تلقاء
 نفسه ، بعبء الحذب والعناية الابويين وتعهد هذا الطفل البائس المشرف
 على الهلاك فاكتسب من جراء عنايته الابوية قسطاً معادلاً من السلطة
 الابوية . وقد يسهل التسليم بذلك لدى الفحص عن طبيعة السلطة الابوية ،
 التي عرضت لها في الكتاب الثاني ، فليراجعه القارىء^(٢) .

١٠١ - نعد الآن لما نحن بصدده . من البديهي ان السلطة الابوية
 المنبثقة من فعل « الانجاب » (الذي يعزوها اليه المؤلف فقط) يستحيل
 « انتقالها » او « وراثتها » . لأن من لم ينجب ولداً ما يستحيل ان يكتسب
 السلطة الابوية الناجمة عن فعل الانجاب ، كما يستحيل ان يكتسب امرؤ
 حقاً ما ، ما لم ينفذ الشرط الذي انيط به ذلك الحق . فاذا سأل سائل :
 ما هي السنّة التي تمنح الاب السلطة على اولاده ، أجبتنا : هي ولا شك
 السنّة الطبيعية ، التي تمنح الوالد السلطة على من ينجب . واذا سأل سائل آخر :
 ما هي السنّة التي تسبغ على الوريث (عند مؤلفنا) حق الوراثة ، امكنا
 في زعمي ان نجيب : السنّة الطبيعية ايضاً . فنحن لا نجد عند مؤلفنا ذكر
 آية واحدة من الكتاب المقدس تؤيد حق هذا الوريث الذي يتحدث عنه .
 فالسنّة الطبيعية اذن تهب الآباء السلطة الابوية على اولادهم بحكم « انجابهم »
 لهم بينما تهب هذه السنّة نفسها تلك السلطة الابوية للوريث على اخوته الذين

(١) في الاصل : اكرم ابويك - المترجم .

(٢) المقالة الثانية - الفصل السادس .

لم «ينجبهم» - اذ ينتج عن ذلك : اما ان الأب لا يكتسب السلطة الابوية بحكم «الانجاب» واما ان الوريث لا يتمتع بتلك السلطة قط .

اذ من الصعب ان نفهم كيف تمنح السنة الطبيعية ، وهي سنة العقل ، السلطة الابوية للاب على اولاده بحكم «انجابهم» لهم فقط ، والابن البكر على اخوته بدون هذه الصفة الوحيدة ، اي بدون علة قط . واذا كان الابن الاكبر قد يرث السلطة الابوية ، بحكم السنة الطبيعية ، بدون العلة الوحيدة التي تكسب الحق بها ، فلم لا يرثها الابن الاصغر ، او قل امرأة دخيلاً أصلاً . اذ حيث لا علة تسوّغ ميراث اي منهم (سوى من ينجب) فللكل حق مساوٍ بذلك . ومن الواضح عندي ان مؤلفنا لم يورد اي علة ، ومتى اورد سواه علة ما ، فعندها يمكننا ان ننظر في صحتها او فسادها .

١٠٢ - وقياساً على قول مؤلفنا ، يمكننا القول ان للمرء الحق بوراثه املاك قريب له معروف انه تربطه به آصرة دم باسم السنة الطبيعية وان للغريب مثل ذلك الحق بوراثتها باسم تلك السنة عينها سواء بسواء . فيكون ذلك من الوجاهة بمنزلة القول ان السنة الطبيعية تنصّ على ان للاب سلطة ابوية على الاولاد الذين انجبهم وان للوريث الذي لم ينجبهم مثل تلك السلطة عليهم ايضاً . ولو افترضنا ان قوانين بلد من البلدان تخلع السلطة الابوية على الآباء الذين يربّون اولادهم ويطعمونهم بانفسهم فقط ، فكيف يصح القول ان الطبيعة قد خلعت على من لم يصنع شيئاً من هذه السلطة المطلقة على من ليسوا ابناؤه هو ؟

١٠٣ - اذا امكن اذن اثبات ان السلطة الزوجية قد تسند الى من ليس زوجاً امكن ، عندي ، اثبات دعوى مؤلفنا ان السلطة الابوية التي يكتسبها المرء بانجاب البنين يمكن ان يرثها ابنه وان الاخ قد يكتسب سلطة ابوية على اخوته ، بحكم كونه وريثاً لسلطة ابيه ، وينال - بناء على هذه القاعدة عينها - سلطة زوجية ايضاً . وما لم يثبت ذلك فلنا ان نتشبه باعتقادنا ان سلطة آدم الابوية (اي تلك السلطة العليا المنبثقة من «الابوة»)

— اذا سلمنا بوجودها — لا يمكن ان تتحدر الى وريثه أو أن يرثها . لن اتواني عن التسليم لمؤلفنا — اذا كان في ذلك جدوى له — بأن « السلطة الابوية » لن تتلاشى ابداً وانها سوف تستمر ما دام نمة آباء على الارض .

الا ان سلطة آدم على بنيه لن تؤول الى اي منهم ولن يستمد اي منهم سلطة منه ، بل يكون لكل منهم سلطته الخاصة المنبثقة من المبدأ نفسه الذي قامت سلطة آدم عليه (اي الانجاب) ، وليس من الوراثة او الخلافة قط . فيكون حال السلطة الزوجية التي لا يكتسبها الأزواج من آدم . وهكذا نرى انه لم يكن لآدم « ملكية » او « سلطة ابوية » اكسبته السيادة العليا على البشر ، وان سلطته المبنية على هاتين الصفتين (اذا سلمنا بوجودها) يستحيل تحدرها الى وريثه بل يقتضي زوالها بموته . اما وقد اثبتنا ان آدم لم يكن ملكاً وان ملكيته الوهمية لم تكن وراثية فالسلطة التي نجدها في العالم اليوم ليست منبثقة من سلطته ، ما دام كل ما كان لآدم من « الملكية » او « الابوة » ، انما انتهى — بحسب قول مؤلفنا — بوفاته ، فاستحال انتقاله بالوراثة الى سلالته . وسوف نبحت بعد ذلك اذا كان لآدم وريث وقعت اليه سلطته ، كالذي يتحدث المؤلف عنه .

الفصل العاشر

ورث سلطة آدم الملكية

١٠٤ - يقول مؤلفنا : « من الحقائق التي لا مراء فيها انه ما اجتمعت جماعة بشرية قلت او كثرت ، حتى ولو تقاطر افرادها من جميع اصقاع الارض النائية ، الا وكان على رأسها ، اذا اعتبرت بجد ذاتها ، رجل له الحق الطبيعي ان يكون ملكاً على سائر افرادها بصفته وريثاً لآدم ، وكان الآخرون جميعاً منه بمنزلة الرعية . لأن البشر بالطبع حاكم او محكوم . وهو يضيف : « لو كان آدم ما يزال حياً اليوم وكان على وشك الوفاة ، لكان ثمة رجل واحد فقط هو وريثه ولا شك » فلتكن هذه « الجماعة البشرية » مؤلفة من ملوك الارض جميعاً ، اذا شاء مؤلفنا ، فيجسب قاعدته ينبغي ان « يكون لواحد منهم فقط الحق الطبيعي ان يكون ملكاً على سائرهم ، بصفته وريث آدم الشرعي . « فيا له من اسلوب رائع لاقرار حق الحكم وتوطيد اركان الطاعة المترتبة على رعاياهم باقامة مائة او قل الف طامع بالحكم (اذا فرضنا ان في العالم مثل هذا العدد من الملوك) في وجه كل ملك يملك الآن ، لكل منهم بحسب حجج مؤلفنا ، حقٌ بحكي حقه بالملك ! فاذا كان حق « الوراثة » هذا ذا شأن واذا كان قائماً على امر من اوامر الله ، كما يبدو من قول مؤلفنا ، افلا ينبغي ان يخضع له الجميع من ادانهم الى اعلامهم ؟ أفيجق حاملي الالقاب الملكية ، الذين لم يحرزوا ايضاً « حق وراثة آدم » ، عندها ان يلزموا رعاياهم بطاعتهم بناء على اللقب الملكي وحسب ، دون ان يلتزموا انفسهم الطاعة ، بحكم هذه القاعدة نفسها ؟ فاما أن لا تستند حكومات العالم الى هذا الحق الخاص « بورثة آدم » ، وعندها تكون اثاره هذه القضية عبثاً ، اذ تكون وراثة

آدم او عدما غير ذات مساس بحق السيادة ، واما ان يكون هذا الحق - كما يقول مؤلفنا - اساس الحكم او السلطه ، فيكون واجبنا الاول ان نجد الورث الاصيل لآدم ونجلسه على العرش ، فيتقدم عندها ملوك الارض وحكامها ويتنازلون له عن تيجانهم وصوالجهم ، التي لا تخص احداً منهم اكثر مما تخص اياً من رعيتهم .

١٠٥ - لان حق ورث آدم الطبيعي في ان يكون ملكاً على الجنس البشري كله (اذ يؤلف هذا الجنس كله « جماعة » واحدة) اما ان لا يكون ضرورياً لتنصيب الملوك الشرعيين ، بحيث يكون ثمة ملوك شرعيون دونه فلا تكون الملوك او الانقلاب او السلطه منوطه به ، او لا يكون في العالم الا ملك شرعي واحد ، فتبطل عندها طاعة سائر الملوك : - اي اما ان تكون صفة ورث آدم المصدر الذي يستمد منه الملوك تيجانهم ، ومعها حق تسخير رعيتهم لارادتهم ، - وعندها يقتصر هذا الحق على واحد منهم ويكون كل من عداه بمثابة رعيته ، فلا يحق لأي منهم ان يطالب سائر البشر بالطاعة ، ما دام محكوماً مثلهم ؛ او لا تكون هذه الصفة مصدر الحق الذي يحكم الملوك ويستحقون طاعة رعيتهم بموجبه ، فيكون الملوك ملوكاً بدونه ، وتكون اسطورة سيادة ورث آدم الطبيعية لا صلة لها بالطاعة او الحكم ، لأنه اذا كان للملوك حق بالسلطه وبامتثال رعيتهم لهم من غير ان يكونوا ورثة لآدم ، او ان يصبوا ورثه قط ، فما جدوى هذه الصفة ، ما دام يتحتم علينا الامتثال لهم بدونها ؟ اما اذا لم يكن لهم مثل هذا الحق فنحن براء من طاعتهم ، لأن من لا حق له بالامر فلا حق له بالطاعة ايضاً . فنحن احرار اذن ، الى ان يبرز لنا المؤلف ، او من يقوم مقامه ، ورث آدم الشرعي . فاذا لم يكن لآدم سوى ورث واحد فليس في العالم الا ملك شرعي واحد ، فلا تجب الطاعة على احد باطمئنان الا بعد التحقق من هويته ، فقد يكون فتي مجهولاً من بيت ناشيء ، ويكون لكل من عداه حق بمائل . اما اذا كان

لآدم عدد من الورثاء وكان الجميع ورثاءه فلكل منهم السلطة الملكية ،
 اذ لو كان ولدان من اولاده ورثين معاً ، لكان جميع الاولاد ورثاء
 ايضاً ، فلكل ورثاء لكونهم ابناء او احفاداً لآدم^(١) . فبين هذين
 الافتراضين يسقط حق الملك بالوراثة ، فاما ان يكون الملك رجلاً واحداً ،
 بحسبه ، او البشر جميعاً ، وفي كلا الحالين تنحلّ روابط الحكم والطاعة .
 فاذا كان عامة البشر ورثاء لآدم فلا تحقق عليهم الطاعة لانسان قط ، واذا
 كان الوريث رجلاً واحداً لم تجب طاعته حتى يعرف من هو ويثبت حقه
 ثبوتاً قاطعاً .

(١) اي ان استثنار اعدم بالارث يصبح باطلاً - المترجم .

الفصل الحادي عشر

مَنْ هُوَ هَذَا الْوَرِثُ ؟

١٠٦ - ان المشكلة الكبرى التي اقلقت البشر ، في جميع العصور ، وجرّت عليهم معظم الولايات التي أدّت الى خراب المدن وهلاك اهالي البلدان المختلفة واقلاق سلام العالم ، لم تكن مشكلة قيام السلطة على الارض او مشكلة مصدرها ، بل مشكلة تعيين صاحب الحق بها . ولما كان استتباب الامر للحكام وسلامة مقاطعاتهم وممالكهم منوطاً بحل هذه المشكلة فيخيل اليّ ان على المفكر السياسي ان يتروى كل التروي في حلّها ويجلي الامر بكل وضوح . فاذا بقي الامر موضع شك بات كل ما عداه بدون جدوى . ونحن اذا كسونا السلطة بجميع مظاهر الابهة والاغراء التي يسبغها عليها الاستبداد بالامر ولم نبيّن لمن الحق بتقلّدها شحذنا حد الطموح الطبيعي عند الانسان ، وهو من طبيعته ميال الى الافراط ، وحثنا الناس على التنافس بجاس اشد ، فنكون بذلك زرعنا بذور الشقاق والفوضى الدائمين ، عوضاً عن السلام والطمأنينة وهما همّ الحكومة الاول وغرض المجتمع البشري .

١٠٧ - وذلك ما ينبغي لمؤلفنا خاصة ان يثبته^(١) ، لانه في قوله « ان تعيين السلطة المدنية هو بتوقيف إلهي^(٢) » انما جعل السلطة وانتقالها معاً امرين مقدسين . فيستحيل عندها ان ينتزعها من الشخص الذي فوضت اليه تفويضاً إلهياً اي قوّة او اعتبار . فما من ضرورة او تمجّل يجيز وضع شخص آخر

(١) اي تحديد او تعيين صاحب السلطة الشرعي - المترجم .

(٢) التوقيف ، في لغة الفقهاء ما نص عليه الشارع - المترجم .

موضعه . اذ لو « كان تعيين السلطة المدنية نتيجة لتوقيف إلهي » وكان « وريث آدم هو من وقعت اليه » تعييناً « - كما رأينا في الفصل السابق - لكان تسنم امرىء لم يكن وريث آدم سدة الملك (كما يقول مؤلفنا) ضرباً من الكفر لا يقل عن كفر من اتخذ منصب « كاهن » عند اليهود دون ان يكون من سلالة هارون . اذ لم يكن منصب الكهنوت على وجه عام بتوقيف إلهي وحسب ، بل ان خلعه على سلالة هارون وحده تعييناً كان يستلزم انه يستحيل ان يتمتع به او يمارسه الا من تحدر من صلب هارون . وهكذا امكن التقيّد بمبدأ التعاقب على هذا المنصب ومعرفة الاشخاص الذين كان لهم الحق بالكهنوت معرفة اكيدة .

١٠٨ - دعنا نر اذن مدى عناية مؤلفنا بايقافنا على هذا « الوريث » الذي كان له « الحق بتوقيف إلهي ان يكون ملكاً على جميع البشر » . ان اول رواية نصادفها عنه هي هذه : « لما كان تسخير الاولاد هذا ، وهو اساس كل سلطة ملكية ، ينبني على مشيئة الله نفسه فان السلطة المدنية تقوم على توقيف إلهي ، ليس في شكلها العام فقط ، بل وفي خلعه على اكبر الوالدين ايضاً على وجه التخصيص » . وان اموراً بهذه الخطورة يجب ان تصاغ في عبارات واضحة ، بحيث لا تكون موضع الالتباس او الشك ، الى ابعد حد ممكن . وعندني انه اذا كان بوسع اللغة ان تعبر عن شيء من الاشياء بجلاء ووضوح فصلة الرحم ومنازل القرى الدموية احدها . وكنا نتمنى لو استعمل مؤلفنا هنا بعض العبارات الاقرب متناولاً نوعاً ما ، لكي يتاح لنا ان ندرك الى من تعود السلطة المدنية « التي عيّنت بتوقيف إلهي » ، ولو اخبرنا ماذا عنى بعبارة « الوالد الاكبر » لانه يجيل اليّ انه لو وقفت عليه قطعة من الارض او خلعت عليه وعلى اكبر الوالدين من اسرته لاحتاج الى ترجمان ولصعبت عليه معرفة صاحب الحق بها بعده .

١٠٩ - اذا اخذنا مبدأ الدقة في التعبير ، - وهو واجب حتمي في مثل هذا البحث - فعبارة « اكبر الوالدين » قد تعني : اما اكبر

(١) في الاصل Parent ، وهي تشير الى الاب او الام على السواء - المترجم .

الرجال او النساء الذين انجبوا اولاداً ، او اولئك الذين هم اقدم عهداً بالابوة . فيكون مؤدى كلام مؤلفنا عندما ان الآباء والامهات الذين مكثوا على الارض اكثر من اقرانهم او بزعمهم في انجاب البنين ، قد اكتسبوا « بتوقيف إلهي » الحق « بالسلطة المدنية » . فاذا كان هذا الكلام محالاً فالمؤلف مسؤول عنه ، واذا كان ما عناه يختلف عن تفسيري استحق اللوم لانه لم يتكلم بوضوح اشد . وانا واثق على كل حال ان لفظة « الوالدين » لا تشير الى الورثة الذكور ولا « اكبر الوالدين » الى الطفل الرضيع الذي قد يكون الوريث الشرعي احياناً - اذا امكن ان لا يكون الوريث الا واحداً . فنكون بذلك امام مشكلة تعيين صاحب السلطة المدنية ، رغم « التوقيف الإلهي » كما لو لم يكن ثمة تعيين إلهي قط او لم يقل المؤلف عنها شيئاً . وهكذا تكون عبارة « اكبر الوالدين » لم تجد قبلاً في حل مشكلة صاحب الحق « بالسلطة المدنية » « بتوقيف إلهي » ، فلا نكون احسن حالاً ممن لم يسمع قط بالوريث او بالوراثة ، اللذين يحفل بها كتاب مؤلفنا . ومع ان همه الاكبر في مؤلفاته هو الحث على طاعة كل من له الحق بان يطاع ، وهو حق يتحدر بالوراثة كما نخبرنا ، الا انه لا يترك لمن يريد تعيين اصحاب هذا الحق الموروث مجالاً للعشور عليه في مؤلفاته ، فكأنه حجر الفلاسفة السياسي^(١) .

١١٠ - وهذا الغموض لا يرجع الى قصور في التعبير عند امام من أتمه النثر كالسير روبرت الذي لا تعوزه الفصاحة عندما يكون على يقين من امر ما يريد قوله . لذلك فانا اخشى ان يكون قد وجد تحديد قواعد الوراثة « بالتوقيف الإلهي » من الصعوبة واقرارها من البعد عن غرضه وعن توضيح حقوق الحكام واثباتها على اساسها ، فيما لو اقرت قواعد الوراثة تلك ، حيث آثر ان يكتفي بالعبارات المبهمة والعامية والتي قد تحدث رنة لا بأس بها في آذان الناس الذين اختاروا ان يكتفوا بها

(١) الاشارة الى حجر الفلاسفة الذي كان يبحث عنه قدماء الكيمايين حتى يتنى لهم بواسطته تحويل جميع المادان الى الذهب . ووجه الشبه ان هذا الحجر الذي يمكن بواسطته حل مشكلة الحكم لا يهتدى اليه في كتابات « فيلور » السياسية ، كما لا يهتدى اليه في كتابات الفلاسفة - المترجم .

راضين ، عوضاً عن تقديم قواعد ثابتة لوراثته « ابوة » آدم تكفي في حمل الناس على التسليم بحق من تحدّرت اليه ومعرفة الاشخاص الذين وقع اليهم هذا الحق بالسلطة الملكية ومعها واجب الطاعة .

١١١ - كيف نفسر اذن تشديده البالغ على « الوراثة » وورث آدم « والورث التالي » ، « والورث الشرعي » ، دون ان نجبرنا ماذا يعني « بالورث » ، هذا او السبيل الى معرفة من هو « الورث التالي » او « الورث الشرعي » ؟ وهو سؤال لا اذكر انه يعالجه في اي موضع ، جدياً ، بل يشير اليه اشارة مبهمه حذرة كلما مرّ به ، مع ان معالجته من الضرورة بحيث يكون كل بحث في الحكم او الطاعة بدونه ، بناء على مقدماته ، عبثاً ، وتكون « السلطة الابوية » ، مهما اغرقنا في اثباتها ، لا غناء فيها لاحد . لذلك نجبرنا : « ليس اثبات السلطة عامة وحسب ، بل قصرها ايضاً على صنف واحد (هو الملكية) وتقليدها لشخص آدم وسلالته تنبني ثلاثتها على اوامر إلهية ؛ فلم يكن لحواء او لاولادها ان يحدّوا من سلطة آدم او يشركوا معه احداً فيها ، وما وهب لآدم قد وهب في شخصه لسلالته » . هنا نجبرنا المؤلف على من قصرت « الارادة الالهية » تحدّر سلطة آدم الملكية - اي - « على سلالة آدم واحفاده » - كما يقول مؤلفنا - ويا له من قصر وجيه ، قصرها هذا على البشر جميعاً ! فلو استطاع مؤلفنا ان يجد امراً واحداً من البشر ليس من « سلالة » آدم او من « احفاده » فعساه نجبره من هو الورث التالي لآدم . اما انا فلا ادري كيف يعيننا قصر سلطة آدم على « سلالته واحفاده » على العثور على « وريث واحد » . ان هذا التحديد الذي يضعه مؤلفنا يوقّر ولا شك عناء كبيراً على من قد يبحث عنه في فصيلة العجاوات (اذا كانت من باحث) ، الا انه لن يفيد كثيراً في اكتشاف « وريث تال واحد » بين البشر . وواضح ان هذا الحل لمشكلة تحدّر سلطة آدم الملكية ، الذي يقوم على انها تقع الى سلالة آدم ، هو حل سهل موجز ، اذ يعني بكلام بسيط ان لكل امرئ الحق بها ، ما دام لا يوجد امرؤ حي قط لا يحق له ان يقول انه من « سلالة » آدم . واذا وقف الامر عند هذا الحد

صحّ ما يقوله المؤلف من تحديد السلطة باسم إلهي . فهو يقول لنا فعلاً ان « هؤلاء الورثاء ليسوا اسياداً على اولادهم ، بل وعلى اخوتهم ايضاً » . فيستدل من قوله ومن الكلمات اللأحقة التي سنفحصها بعد قليل ان الابن البكر هو الوريث ولكنه لا يقول ذلك بوضوح - فيما اعلم - في اي موضع . ولكن من استشهاده بعد ذلك بقاين ويعقوب يمكننا ان نعتبر ان فحوى رأيه في الورثاء هو انه اذا تعددت الاولاد فللأكبر بينهم الحق بالوراثة . وقد رأينا اعلاه ان السن لا تكسب الابن الاكبر الحق بالسلطة الابوية . اذ لا نجادل انه قد يكون للأب حق طبيعي بسلطة ما على اولاده . اما ان يكون للاخ الاكبر مثل هذه السلطة على اخوته فهو ما يتوجب اثباته بعد . فانه والطبيعة لم يقلداً مثل هذه السلطة الابن الاكبر في اي موضع فيما اعلم ، والعقل لا يجد اساساً لمثل هذا التفوق الطبيعي بين الاخوة . فقد اعطت شريعة موسى الابن الاكبر مثل حظ الاخوين من املاك ابيه ومقتنياته ؛ ولكننا لا نجد قط اشارة (في العهد القديم) الى ان التفوق او السلطة من حقوقه الطبيعية « او التوقيفية » . اما الامثلة التي يستشهد بها مؤلفنا فليست الا ادلة واهية على حق الابن الاكبر بالسلطة او السيادة المدينتين ، بل هي تدل في الواقع على خلاف ذلك .

١١٢ - وهالك قوله في الموضع السالف الذكر : « وهكذا نجد ان الله قد قال لقاين مشيراً الى اخيه هابيل : « واليك اشتياقه وانت تسود عليه (تكوين ٤ : ٧) » . وانا اجيب : اولاً ان هذه الآية قد اوتها الكثير من المفسرين بحق تأويلاً يختلف كل الاختلاف عن تأويل مؤلفنا - ثانياً : مهما كان معناها فهي لا تدلّ قط على ان قاين - بحكم كونه الاخ الاكبر - كان صاحب سلطة طبيعية على هابيل ، لأن العبارة شرطية ، وهي : « اذا احسنت » التي تقتصر على شخص قاين . فمهما كان مدلولها فقد كان منوطاً بسلوكه لا بحق من الحقوق المنبثقة من الولادة ، فلم تكن لتعني اذن اقراراً لسلطة الابن الاكبر على وجه التعميم . اذ كانت هابيل قبل ذلك « حقه الخاص على الارض التي كانت تخصه » - كما يقرّ مؤلفنا نفسه . ولو كان قاين وريثاً لكل سلطة والده « بتوقيف إلهي » لاستحال ذلك

لمناقضته لحق الوريث - ثالثاً : لو اراد الله ان يجعل من هذه الآية اساساً لحق البكورية ولتقليد السلطة للأبكار عامة ، مجد ذاتهم ، بناء على حق الوراثة ، فقد كان من حقنا ان نتوقع ان يشمل هذا الحق سائر اخوته . فبوسعنا ان نتصور ان آدم كان قد انجب آنذاك اكثر من هذين الولدين اللذين كانا قد بلغا سن الرجولة - وقد كان مقدوراً للارض ان يعمرها ولد آدم عند ذاك ، وما دام هابيل لم يذكر إلا ذكراً عابراً ، بحيث يصعب اسناد الكلمات في اللغة الاصلية اليه دون تمحل^(١) . رابعاً : من الغلو ان نبي نظرية يمثل هذه الاهمية على آية من « الكتاب المقدس » غامضة هذا الغموض ، بحيث يمكن تفسيرها (بل قل يجدر تفسيرها) على وجه آخر ؛ فتكون اذ ذاك دليلاً واهياً هو من الوهن بمنزلة الشيء الذي يستدل به عليه ، ولاسيا اتنا لا نجد في « الكتاب المقدس » او في ادلة العقل ما يرجحه او يؤيده .

١١٣ - ينتج من ذلك - كما يقول المؤلف : « اذن لما اشتري يعقوب حق اخيه المنبثق من الولادة^(٢) ، باركه اسحق قائلاً : كن سيداً على اخوتك وليسجد لك بنو امك^(٣) . وهو شاهد آخر - كما يتراءى لي - اورده المؤلف لكي يستدل به على السلطة القائمة على حق منبثق من الولادة . ويا له من شاهد رائع ! فما اطرفها حجة ان يورد امرؤ يريد ان يبرهن على سلطة الملوك الطبيعية التي لا تستند الى عقد من العقود على ذلك شاهداً ينبني فيه الحق كله على عقد صريح ويسبغ السلطة على الاخ الاصغر ، الا ان لا يكون البيع والشراء ضرباً من التعاقد في عرف مؤلفنا - فهو يقول : « عندما اشتري يعقوب حق اخيه الطبيعي » . ولكن دعنا نتجاوز ذلك ونفحص عن القصة نفسها وعن الغرض الذي يفيد المؤلف منها ، وعندها نجد الاخطاء التالية حولها :

(١) انظر ص ٩٦ ، فقرة ١١٨ - المترجم .

(٢) وفي الترجمة العربية لامهد القديم « بكوريته » - والاشارة الى بيع « عيسو » وقد تنازل عن « بكوريته » لاخيه يعقوب من اجل الطعام الذي اشتراه - راجع تكوين ٢٥ : ٢٩ الخ .

(٣) تكوين ٢٧ : ٢٩ .

اولاً : يورد المؤلف ذلك كما لو كان اسحق قد بارك يعقوب على اثر ابتياع « البكورية » مباشرة - اذ يقول : « لما ابتاع يعقوب » « باركة اسحق » . والامر على خلاف ذلك في « الكتاب المقدس » . لانه يبدو منه انه كان بين الحادثتين برهة من الزمن ، واذا اخذنا القصة كما ترد فيه فليست تلك بالبرهة الوجيزة . فكل اقامة اسحق في « وادي جرار » وما جرى له مع « ابيالك » (تكوين ، ٢٦) حين كانت رقيقة (زوجة اسحق) ما تزال صبية جميلة ، تفصل بين هاتين الحادثتين . اما اسحق فقد كان عجوزاً فانياً عندما بارك يعقوب . ويشكو عيسو ايضاً ان يعقوب (تكوين ٢٧ : ٣٦) تعقبه « مرتين » . فهو يقول : « اخذ بكوريتي وهوذا الآن يأخذ بركتي » - وهذه الكلمات تدل عندي على تراخٍ في الزمان واختلاف في الفعل . ثانياً : يخطيء مؤلفنا ثانية اذ يحسب ان اسحق « بارك » يعقوب وامره ان يكون « سيداً على اخوته » لانه كان صاحب « البكورية » . فالمؤلف يورد ذلك كشاهد على ان من له « البكورية » فله ايضاً حق « السيادة على اخوته » . ولكن يتضح من النص ايضاً ان اسحق لم يُعِرْ ابتياع يعقوب للبكورية اي انتباه عندما باركه : اذ لم يظنه يعقوب حين باركه بل ظنه عيسو . وكذلك لم ير عيسو هذا الارتباط بين « البكورية » « والبركة » ، اذ يقول : « فقد تعقبني الآن مرتين . اخذ بكوريتي وهوذا الآن قد اخذ بركتي » . ولو كانت البركة التي اشتملت على « السيادة على اخوته » من مستلزمات « البكورية » لما شكوا عيسو من الاحتيال عليه في الثانية - ما دام يعقوب لم يكتسب سوى ما باعه عيسو اذ باعه « بكوريته » . فواضح اذن اننا لو فرضنا ان هذه الكلمات تشير الى السيادة ، فالسيادة لم تكن من مستلزمات « البكورية » .

١١٤ - اما ان السلطة لم تكن تعتبر حقاً من حقوق الوريث في ايام شيوخ اسرائيل بل النصيب الاكبر من تركة ابيه فواضح من الآية ١٠ من سفر التكوين اصحاح ٢١ ، حيث تقول ساره معتبرة اسحق الوريث : « اطرد هذه الجارية (هاجر) وابنها ، لان ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحق » . فذلك لا يعني إلا انه لا ينبغي له ان يطالب بمثل حصة

أخيه من ثروة أبيه بعد وفاته ، بل ينبغي ان يأخذ حصته تَوّاً وينصرف . لذلك نقرأ في سفر التكوين (٢٥ : ٥ - ٦) : « و أعطى ابراهيم اسحق كل ما كان له ، واما بنو السراري اللواتي كُننَ لابراهيم ، فأعطاهم ابراهيم عطايا و صرفهم عن اسحق ابنه وهو بعد حيّ » اي ان ابراهيم وزّع على سائر اولاده حصصهم ثم صرفهم ، اما ما تبقى وهو القسم الاكبر من ثروته فقد آل الى وريثه اسحق بعد وفاته . الا ان كونه وريثاً لم يكن ليستلزم ان من حقه ان يكون « سيداً على اخوته » . وإلا فلماذا ارادت ساره ان تسلبه احد اتباعه او عبيده فرغبت (الى ابراهيم) ان يصرفه عنه ؟

١١٥ - وهكذا نرى ان شرف « البكورية » لم يكن لينطوي الا على حصة مزدوجة بحسب الناموس ، وكذلك في عهد الشيوخ الذين سبقوا موسى - هذا العهد الذي يتخذ المؤلف نموذجاً له - لا نجد ادنى اشارة الى ان البكورية تكسب المرء السلطة الابوية او الملكية على اخوته . فاذا لم يكن ذلك واضحاً في سيرة اسحق واسماعيل كل الوضوح ، فلينظر من يشاء في اخبار الأول (٥ : ١٢) حيث نجد هذه الكلمات : « رأوبين هو البكر ، ولاجل تدنيسه فراش ابيه اعطيت بكوريته لبني يوسف بن اسرائيل فلم ينسب بكرأ . لأن يهوذا اعتزّ على اخوته ومنه الرئيس . واما « البكورية » فليوسف . اما ما هي هذه البكورية فان يعقوب يفيدنا عن ذلك حيث يبارك يوسف (تكوين ٤٨ : ٢٢) بهذه الكلمات : « وقد وهبتك سهماً واحداً علاوة على اخوتك اخذته من يد الاموريين بسيفي وقوسي » . فيتضح من هذا ان البكورية لم تشمل الا على سهم مزدوج . ثم ان الآية الواردة في الاخبار الاولى تناقض صراحة قول مؤلفنا : لانها تثبت ان السلطة لم تكن منوطة بالبكورية قط ، اذ تنصّ على ان البكورية كانت ليوسف واما السلطة (العزّة) فكانت ليهوذا . ولكن قد يخيل للقارىء ان المؤلف مولى بلفظة البكورية هذه حين يستشهد ليعقوب وعيسو لكي يثبت ان للورث حق التسلط على اخوته^(١) .

(١) اي ان حجة لا تعدو كونها حجة لفظية ان دلت على شيء فعلى ولع صاحبها هذه اللفظة وبالآيات التي ترد فيها - المترجم .

١١٦ - أولاً : لأنه شاهد ضعيف على ان السلطة حق من حقوق الابن البكر بتوقيف إلهي ، لأن يعقوب - وهو الاصغر - احرزها (ولا غضاضة في الوسائل التي تدرّج بها) . لأن هذا الشاهد ان دلّ على شيء فعلى ان «تحويل الابن الاكبر السلطة لم يكن بتوقيف إلهي» فيستحيل تبديله اذن - وهو خلاف ما يريده المؤلف . اذ لو كانت السلطة المطلقة حقاً من حقوق الابن البكر وورثائه ، بناء على سنّة إلهية او طبيعية ، بحيث يكونون ملوكاً غير منازعين ويكون جميع اخوتهم عبيداً لهم ، فان كلام المؤلف يحملنا على القول ان الابن الاكبر لا قبل له بالتنازل عنها لما في ذلك من الاساءة الى ابنائه واحفاده حيث يقول : « اما المنح او الهبات المنبثقة من ارادة الله او سنّة الطبيعة فيستحيل على اي سلطة بشرية دنيا ان تحدّ منها او تسنّ شريعة مناقضة لها » .

١١٧ - ثانياً : لأن الموضوع الذي يشير اليه المؤلف (اي تكوين ٢٧ : ٢٩) لا يتعلّق قط بسلطة الاخ الواحد على اخيه او استعباد يعقوب لعيسو . لأنه يتّين من سياق الحديث ان عيسو لم يخضع ليعقوب قط ، بل عاش في عزلة عنه في جبل سير حيث انجب شعباً خاصاً واستس حكومة خاصة وكان سيداً عليهما ، كما كان يعقوب سيداً على قبيلته . فالكلمات : - اذا اعتبرنا منها « اخوانك » « وابناء امك بينهم » - يستحيل إسنادها حرفياً الى عيسو او الى سلطة يعقوب الشخصية عليه . لأن اللفظتين « ابناء » « واخوة » يستحيل ان يكون اسحق استعمالها حرفياً وهو يعلم ان ليعقوب اخاً واحداً فقط . فهاتان الكلمتان يمتنع قطعاً ان تكونا صحيحتين بالمعنى الحرفي او ان تقر سلطة يعقوب على عيسو ، اذ نجد في القصة خلاف ذلك صراحة . فيعقوب (في تكوين ٣٢) يدعو عيسو مراراً « سيداً » بينما يدعو نفسه عبداً له . وفي تكوين ٣٣ : « انه سجد سبع مرات امام عيسو » . اما ان عيسو كان عبداً تابِعاً ليعقوب (بل ان مؤلفنا يؤكد ان كل محكوم عبد) وان يعقوب سيده بحكم البكورية ، فانهني اترك للقارىء ان يستنتجه لنفسه ويصدقه - اذا استطاع - ان كلمات اسحق

هذه : « تكون سيداً على اخوتك ويسجد لك أبناء امك » تثبت سلطة يعقوب على عيسو بحكم « البكورية » التي انتزعها منه .

١١٨ - ان من يقرأ قصة يعقوب وعيسو يجد انه لم يكن لأي منهما سلطة على الآخر او سيادة بعد وفاة والدهما : فقد عاشا كما يعيش الاخوات عيشة صداقة ومساواة ، لا « سيد » بينهما ولا « عبد » بل كل منهما مستقل عن الآخر ، وكان كل منهما رئيس قبيلته الخاصة ولم يستمد ايها شراعه من الآخر ، بل عاشا منفصلين وكانا بمثابة العرقين اللذين انبثق منهما شعبان مختلفان خاضعان لحكومتين مختلفتين . فبركة اسحق هذه التي يبني عليها مؤلفنا سلطة الاخ الاكبر لا تعني اذن الا ما انبأ الله عنه رفقة من قبل ، كما في سفر التكوين (٢٥ : ٢٣) : « في بطنك امتان ومن احشائك يفتوق شعبان : شعب يقوى على شعب ، وكبير يُستعبد لصغير » . وعلى هذا الوجه بارك يعقوب يهوذا (تكوين ٤٩) واعطاه الصولجان والحكم - وبناء على هذه البركة كان بوسع مؤلفنا ان يبرهن ان السلطة والحكم من حقوق الابن الثالث على اخوته - كما استدل من بركة اسحق انهما كانا من حق يعقوب . اذ كانت هاتان البركتان بمثابة تكهن بما سيحدث بعد امد طويل لسلاستها ، لا اعلاناً لحق وراثه السلطة الكامن في ايها . هاتان اذن هما حججتا مؤلفنا الكبريان الوحيدتان على ان « الورثاء هم اسياذ على اخوتهم » . اولاً : لأن الله يقول لقائين (تكوين ٤) انه مهما استحوذت الخطية عليه فينبغي له - او انه بوسعه - ان يسود عليها . اذ ان ارسخ المفسرين في العلم يعتبرون ان الإشارة في هذه الآية الى الخطية لا الى هابيل وقيصون على ذلك ادلة دامغة ، فيمتنع اذن استنتاج شيء بصورة قاطعة يفيد غرض مؤلفنا من نص مبهم هذا الاجام . ثانياً : لأن اسحق يتكهن (تكوين ٢٧) ان الامرائيليين وهم سلالة يعقوب ، سوف يسودون على الأدوميين سلالة عيسو . ولذلك يقول المؤلف - « الورثاء هم اسياذ على اخوتهم » ، وانا اترك لمن شاء ان يتأمل هذه النتيجة .

١١٩ - والآن يمكننا ان نتبين كيف يؤول مؤلفنا تحدر سلطة آدم الملكية او سيادته الابوية وانتقالها الى سلالة بالورثاء ، التي انتهت الى

وريثه الذي اكتسب كل سلطة ابيه واصبح على اثر وفاة ابيه مثل ابيه في السيادة : « ليس على اولاده وحسب ، بل على اخوته ايضاً » وكل من تحدّر من صلب والده ، وهكذا الى ما لا نهاية له . ولكنه مع ذلك لا يبنّنا قط من هو هذا الوريث : والنور الوحيد الذي يلقيه على هذه القضية الهامة هو ما يستنتج (في استشهاده يعقوب) من استعماله لفظة « البكورية » التي انتقلت عنده من عيسو الى يعقوب ، فيستفاد من ذلك انه يريد بالوريث الابن البكر . مع اني لا اذكر انه يذكر صراحة عبارة الابن البكر ، بل ليخفي وراء اللفظة المبهمة « وريث » . ولكن لنسلم ان ما يعنيه هو ان الابن البكر هو الوريث (اذ لو لم يكن البكر وريثاً لما بقي لدينا وجه لانكار كون جميع الابناء وراثه على السواء) وانه بحق البكورية سيداً على جميع اخوته ، فلا يكون ذلك سوى الخطوة الاولى نحو حل مشكلة الخلافة ، اذ تبقى المشكلة على حدتها ، ما لم يثبت لنا من هو الوريث في كل الاحوال التي قد يتّفق فيها ان لا يكون لصاحب السلطة بنون . ولكنه يجوز هذه المسألة بصمت . عن حكمة في ما نرجح !

اذ هل احكم من يقرّر « ان السلطة وصاحب السلطة اولاً وشكل الحكم ثانياً » هي بأمر من الله وتوقيف منه « ، ثم يتحاشى بلباقة ان يثير مسألة تعيين هذا الشخص ، كيلا يقوده حلّها ضرورة الى الاعتراف بأن الله والطبيعة لم يقررا شيئاً بشأنه . اما اذا كان مؤلفنا عاجزاً عن افادتنا عن هو صاحب الحق الشرعي ، بناء على سنة طبيعية أو شريعة إلهية صريحة ، بوراثه سلطة هذا الملك الطبيعي الذي اعياه امره عندما يموت دون بنين ، فقد كان بوسعنا ان يوفر على نفسه عناء كبيراً في المسائل الاخرى . لاننا اذا سئنا تسكين روع البشر وتحديد ولائهم وامثالهم للسلطة كانت من الاجدر بنا ان ندلّهم على صاحب هذا الحق « بالسلطة الابوية » الذي يعلو على كل مشيئة او تشريع بشري ويتقدم عليها عوضاً عن ان ندلّهم على ان ثمة « سلطة » طبيعية من هذا النوع . اذ ماذا يجديني ان اعرف ان ثمة « سلطة ابوية » ينبغي لي ان اطيعها او قد اطيعها من تلقاء ذاتي ، ما لم يثبت لدي ايضاً - عندما يكثر الطامعون بها - من هو الشخص الذي يحق له تقلد هذه السلطة ؟

١٢٠ - اذ لما كان الخلاف في واجب الطاعة وفي الفريضة الخلقية لمتوتبين عليّ تجاه مولاي وحاكمي الشرعي ، فينبغي ان اتحقق من هوية الشخص الذي يؤول اليه حق السلطة الابوية هذه ويجوّله ان يطالبني بالامتثال لارادته . فلنفرض صحة ما يقوله من « ان السلطة المدنية عامة بتوقيف إلهي وكذلك تقليدها للوالدين الاكبرين ايضاً » ، « وان سلطة الحكم او الحق به ، وكذلك شكل سلطة الحكم تلك والشخص الذي تقع اليه تلك السلطة - هي احكام إلهية » . ومع ذلك ، فما لم يثبت لنا في كل حال من الاحوال من هو هذا الشخص الذي « عينه » الله ومن هو هذا « الوالد الاكبر » فكل مفاهيم السلطة الملكية المجردة التي يبسطها لن تفيدنا شيئاً ، متى ترجمت الى لغة الفعل ودعي الناس الى اعلان ولائهم باخلاص . اذ ليست « السلطة الابوية » هي ما ينبغي طاعته - ما دامت لا تقوى على الامر والنهي - بل هي ما يكسب امرءاً ما حقاً ليس لسواه مثله . فاذا انحدرت على سبيل الوراثة ، لم يكن لرجل آخر ان يأمر ويطاع ، اذ من العبث القول انني اطيع « السلطة الابوية » عندما اطيع من لم توله السلطة الابوية احق بطاعتي . فمن لا يستطيع ان يثبت حقه الالهي بالسيطرة عليّ ويثبت ايضاً ان ثمة سلطة من هذا النوع قائمة على الحق الالهي في العالم ، فليس له حق إلهي يازمني طاعته .

١٢١ - واذا لم يستطع المؤلف ان يثبت حق اي ملك من الملوك بالحكم ، كورث لآدم ، فقد اعتبر ذلك غير ذي جدوى : فمن الخير تجاوزه اذن ؛ وانطلق بقرر بمرح ان مردّ كل ذلك الى التملك الفعلي ، فباتت طاعة المعتصب عنده بمنزلة طاعة الملك الشرعي وحقه بالحكم بمنزلة حقه . وهالك عبارته الجديرة بالذكر في هذا الباب : « اذا خلع معتصب ما الورث الشرعي ، فطاعة المحكوم للسلطة الابوية يجب ان تسير في ظل السلطة وتكل امرها الى العناية الالهية » . ولكنني سأرجى النظر في حق المعتصين هذا الى مقام آخر ، وادعو القارئ الى تأمل مدى الامتنان المتوجب على الملوك لهذه الفلسفة السياسية التي تخلع « السلطة الابوية » -

اي حق الحكم الشرعي - على اضراب كايد (Cade) وكرومويل (Cromwell)^(١) . ولما كان للسلطة الابوية حق الطاعة ، وجبت طاعة المحكومين لهم على اساس الحق نفسه ، ولم تختلف عن الطاعة التي تقدمها للحكام الشرعيين . وهذا المذهب ، رغم ما ينطوي عليه من اخطار ، انما يلزم ضرورة عن ردة السلطة السياسية في جميع اشكالها الى سلطة آدم الابوية الشرعية القائمة على « توقيف إلهي » والمنحدرة منه على وجه تستحيل معه الدلالة على الشخص الذي وقعت اليه او الذي هو وريثها الفعلي .

١٢٢ - وانا اذهب الى انه ينبغي لنا ، اذا اردنا توطيد دعائم الحكم في العالم وفرض واجب الطاعة على ضمائر الناس ، ان نوقفهم (اذا صح عندنا ما يذهب اليه المؤلف من ان السلطة كلها ان هي الا احراز « ابوة آدم ») على المرء الذي يؤول اليه الحق بهذه « السلطة » او هذه « الابوة » عندما يتوفى صاحبه الاصلي دون بنين يرثونها توارثاً عنه ، كما اوقفناهم على ان للابن الاكبر الحق بها لدى وفاة والده . اذ يجب ان نذكر ان القضية الكبرى التي كنا نخال المؤلف عاملاً على اثباتها ، لو لم يتناسها بعض الاحيان ، هي : من هم الاشخاص الذين لهم حق بالطاعة ؟ وليس ما اذا كان ثمة سلطة على الارض ينبغي ان تدعى « السلطة الابوية » ، دون ان نعرف فيمن تحمل . اذ تكون عندها سلطة فعلاً (اي حقاً بالحكم) سواء ادعوناها « ابوية » ام « ملكية » ام « طبيعية » ام « مكتسبة » ام « ابوة مطلقة » ام « اخوة مطلقة » - على شرط ان نعرف صاحبها .

١٢٣ - ثم اني اتساءل : هل يتقدم حق ابن الابنة على حق ابن الاخ بوراثه هذه «السلطة الابوية» او هذه «الابوة المطلقة»؟ او ابن الابن البكر الذي ما يزال وليداً على الابن الاصغر الذي بلغ سن الرجولة والقدرة ؟

(١) جون كايد زعيم ايرلندي قام على رأس ثورة على الملك سنة ١٤٥٠ قتل فيها . يرد ذكره في مأساة شكسبير « هنري السادس » كتمثال الغلظة والشراسة . المترجم .
أوليفر كرومويل (١٥٩٩ - ١٦٥٨) أحد قواد شارل الاول الذي تزعم الحرب الاهلية التي انتهت باعدام الملك وعلان الجمهورية سنة ١٦٤٩ . اشتهر بصرامته وعسفه ونصرته للبروتستانتية الغالية (Puritanism) - المترجم .

او الابنة على العم ، او اي رجل متحدر من سلالة ذكور؟ او ابن الابنة الصغرى على ابن الابنة الكبرى؟ او ابن الخلية البكر على ابن اصغر منه وضعته الخلية؟ وينشأ عن ذلك اسئلة عدة تتعلق بالولادة الشرعية وبالفرق الطبيعي بين الزوجة والخلية - اذ ان القوانين المدنية والوضعية لا تعني شيئاً هنا . وقد يسأل الى ذلك : هل يرث الابن البكر ، حتى ولو كان معتوهاً ، هذه « السلطة الابوية » دون الابن الاصغر اللبيب؟ واي درجة من درجات الحماقة تلزم لحرمانه؟ ومن ذا يفصل في الامر؟ وهل يرثها ابن المعتوه الذي حرم لعتهائمه دون ابن اخ زوجته الذي كان متولياً للملك؟ ولمن تكون « السلطة الابوية » ، اذا كانت الملكة الارملة حاملاً من الملك المتوفى ، ولا يعلم احد ما سوف تضع : اذكر أم انى؟ واي التوأمين الذكربن اللذين ابصرا النور ، بعد تشريح والدتهما ، يكون الوريث؟ وهل ترث الاخت غير الشقيقة دون ابنة الاخ الحاصلة النسب؟

١٢٤ - هذه المسائل وما شاكلها قد تثار حول حق الخلافة وحق الوراثة ، لا من باب التأمل الصرف ، بل من حيث عرضت فعلاً خلال التاريخ حول وراثة التيجان والممالك . واذا كانت بحالنا مفتقرة الى شواهد مشهورة على ذلك ، فلسنا بحاجة الى التوغّل في ما هو ابعد من المملكة الاخرى القائمة في هذه الجزيرة^(١) . ولما كان مؤلف كتاب Patriarcha non Monarcha العالم الحاذق^(٢) قد رواها بجمليتها فلن اضيف الى ما قاله شيئاً . وما لم يحلّ مؤلفنا كل المشاكل التي قد تثار حول الوريث التالي ويثبت ان السنة الطبيعية او الشريعة الالهية المنزلة قد حلتها بوضوح ، فكل مزاعمه الخاصة « بسلطة آدم » « الملكية » « المطلقة » « العليا » « الابوية » وتحدر هذه السلطة الى وريثه وما شابه ، اقول ، لو كانت كل مزاعمه تلك براهين بمقدار ما هي على خلاف ذلك (دعاوى واهية) ، لما اجدت

(١) ظهر هذا المؤلف سنة ١٦٩٠ ولم تكن اسكتلندا (المشار اليها هنا) قد اتحدت مع انكلترا نهائياً بعد ، اذ يرق تاريخ اتحاد المملكتين الى سنة ١٧٠٦ - المترجم .

(٢) اي الاب الحاكم غير المالك ، وهو كتاب من تأليف جيمس تيرل (James Tyrrell) في الرد على روبرت فيلر ، ظهر سنة ١٦٨١ - المترجم .

قط في توطيد السلطة او اثبات حق اي ملك من ملوك العالم ، بل على العكس لزغزعت اسس كل سلطة واثارت حوفاً الشكوك . وليسهب المؤلف ما شاء وليصدق كل البشر قوله ان آدم كان يتمتع بسلطة «ابوية» و«ملكية» اذن ، وان هذه السلطة (وهي السلطة الوحيدة على الارض) «تحدّرت الى وراثته» ، وانه ليس من سلطة في العالم سواها ، فما لم يثبت قطعاً لدينا : الى من «تحدّرت هذه السلطة الابوية» ولى من آلت الآن ؟ - استحال ان يُلزَم احد بالخضوع لها ، ما لم يقل لي قائل : ان عليّ ان اخضع « للسلطة الابوية » الحالة في امرى ما ليس له من « السلطة الابوية » فوق ما لي انا منها - وذلك لا يختلف عن القول : انني اخضع لرجل ما لأن له حقاً بالحكم . فاذا سئلت : وكيف عرفت ان له حقاً بالحكم ؟ وجب ان اجيب : لا يمكن التحقق من ان له حقاً قط . ويستحيل ان يكون ما لست اعرفه اساس خضوعي وطاعتي ، فناهيك بما لا يستطيع احد قط ان يعرفه .

١٢٥ - فكل هذه الجلبة حول « ابوة » آدم وخضرها وضرورة افتراضها لا تفيد شيئاً في توطيد سلطة الحكام او تحدّد طاعة المحكومين الذين تجب عليهم الطاعة ، ما لم يكن بوسعهم معرفة من ينبغي لهم ان يطيعوا ، او ما لم يمكن تمييز الحاكم عن المحكوم . ولو اكد مؤلفنا لهم ان لآدم « سلطة » مغفرة الخطايا او شفاء المرضى ، وهي تحدّرت بحكم سنّة إلهية الى وريثه ، إلا ان معرفة هذا الوريث مستحيلة ، - لما كانت هذه « الابوة » أو « السلطة الملكية » المنسوبة الى آدم والمتحدرة الى وراثته لا تجدي حكومات البشر فتيةً او تفيد شيئاً في تطمين خواطرهم او حفظ صحتهم . أفليس من يعترف بخطاياهم ، بناء على تأكيدات مؤلفنا ، متوقفاً مغفرة صحيحة ، او يأخذ درء ما آملأ بالشقاء ، من ايّ من انتحل اسم كاهن او طبيب ، او تقلّد هذه الوظائف عنوة قائلًا : انني اكل امري الى سلطة المغفرة المتحدرة من آدم ، او انني سأشفى بواسطة السلطة الطبيعية المتحدرة منه - الا ينطوى فعل هذا على مثل الحكمة التي ينطوي عليها قول القائل : انني اخضع « للسلطة الابوية » المتحدرة من آدم

واطيعها - رغم الاقرار بأن هذه السلطات تتحدّر الى وريثه الوحيد فقط وان هذا الوريث غير معروف ؟

١٢٦ - ان الحقوقين المدنيين يزعمون انهم قادرون على تعيين بعض الظروف الملازمة لتعاقب الملوك . الا انهم ، بحسب مبادئ مؤلفنا ، انما يتدخلون في امر لا يعنيههم . اذ لو صحّ ان السلطة السياسية كلها انما تستمد من آدم وحده وتتحدّر الى وراثته اللاحقين وحسب ، بناء على « شريعة إلهية » « وتعيين إلهي » ، لكانت حقاً سابقاً لكل حكومة فعلية وكان يعلو عليها ، فقوانين البشر الوضعية اذن لا تستطيع ان تقرر ما هو مجد ذاته اساس كل قانون وكل حكومة ، ويستمد قاعدته من سنة الله والطبيعة وحسب . ولما كانت هذه السنة لم تفسح عن هذا الحق ، فاني اميل الى الاعتقاد انه ليس ثمة حق من هذا النوع ليتحدّر على هذا الوجه . واني واثق انه لو كان ثمة مثل هذا الحق لكان عبثاً ، اذ كان الناس يتعمون في حيرة اعظم من امر الحكومة وطاعة الحكام اذا كان ثمة مثل هذه مما لو لم يكن لمثل هذا الحق وجود . فقد كان من السهل تدبير هذه الشكوك التي لا مخرج منها عن طريق القوانين والعقود الوضعية التي تحول دونها « السنة الالهية » - اذا صحّ وجودها . الا انني لا افقه كيف يقال انه ينبغي ان يتحدّر حق إلهي طبيعي ، يتوقّف على اقراره الامن والسلام في العالم ، الى الذرية دون قاعدة طبيعية او إلهية واضحة تضبطه . ولو كان « تعيين » سلطة الوريث المدنية منوطاً « بشريعة إلهية » ولم يعرف مع ذلك شخص الوريث بحسب تلك « السنة الالهية » ، لاندثرت الحكومات المدنية كلها . اذ لما كانت هذه « السلطة الملكية والابوية » وقفاً عليه وحده بحسب حق إلهي ، لم يبق مجال لاعمال البصيرة او الارادة البشريتين ، من اجل خلعهما على شخص آخر سواه . فاذا افترضنا ان لرجل واحد فقط حقاً إلهياً بطاعة البشر ، لم يحق الا لمن يبرز ذلك الحق ان يطالب بتلك الطاعة ، ولم يكن البشر ملزمين خُلُقياً بها على اي اساس آخر . وهكذا تقوِّض هذه النظرية دعائم جميع الحكومات .

١٢٧ - وهكذا يتبين لنا كيف يقرر مؤلفنا تقريراً جازماً ان الحاكم

ان هو الا « الشريعة الالهية » بناء على « تعيين إلهي » ثم نجبرنا بصورة عامة ان هذا الحاكم هو الوريث . اما من هو هذا الوريث ، فهو يتوكله لفظتنا . فتصبح اذن هذه « السنّة الالهية » التي تخضع السلطة على امرىء ، ليس لدينا قاعدة نهدي اليه على اساسها بمنزلة خلعبها على لا احد . ولكن مهما كان من امر مؤلفنا واقواله ، « فالسنّة الالهية » لا تخضع مثل هذه المناصب المضحكة ، ولا يصح ان نفترض ان الله قد وضع ، كشرعية مقدسة ، ان رجلاً معيناً ينبغي ان يتمتع بحق ما ، دون ان يضع قواعد ليُعرف بها هذا الرجل ويُعيّن ، او اسبغ على وريث ما حقاً إلهياً بالسلطة دون ان يشير الى من هو هذا الوريث . ولان يقال انه ليس لوريث مثل هذا الحق بناء على « سنّة إلهية » اولى من ان يقال ان الله اسبغ هذا الحق على الوريث ، ولكنه ترك مسألة تعيين هذا الوريث موضعاً للريبة والاجهام .

١٢٨ - فلو كان الله قد وهب ارض كنعان لابراهيم ، ولرجل ما بعده على وجه عام ، دون ان يخص ذريته بالذكر ، بحيث نذكر عندها من هو هذا الرجل ، لكانت تلك الهبة تجدي في تعيين حق امتلاك ارض كنعان ما يجدي خلع السلطة على آدم وعلى ورثائه من بعده ، دون تخصيص وريثه هذا بعينه ، في تعيين صاحب الحق بالعرش . لان لفظه « الوريث » لا تعني الا امرءاً ما لا ادري من هو ، ما لم يكن لدينا قاعدة نستطيع معرفة من هو على اساسها . فانه اذ يضع ان على الناس ان لا يتزوجوا « ذوي قرياهم » ، « كسنّة إلهية » ، لا يقتصر على القول « لا يقترب احد منكم من اي من ذوي قرياه ، لكي يكشف عورته » ، بل يورد فوق ذلك ، قواعد تمكننا من معرفة من هم ذوو القربى هؤلاء ، الذين يقع عليهم الحظر ، بناء على « السنّة الالهية » ، والا لكانت تلك الشريعة عبثاً . اذ من العبث ان نفرض قيوداً او نخضع على الناس امتيازات على هذا الوجه العام الذي لا يمكن معرفة الشخص المعني بها . ولكن لما لم ينصّ الله في اي موضع على ان الوريث ينبغي ان يرث كل ارزاق ابيه او سلطته ، لم نستغرب ان لم يخص في اي موضع من هو ذلك الوريث .

اذ لما لم يرم الى اي شيء من هذا ولم يقصد الى اي وريث بهذا المعنى ، فليس لنا ان نتوقع ان يعين او يسمي شخصاً ما كوريث ، كما كانت يسوغ لنا لو كان الامر على خلاف ذلك .

ومع ان لفظة « وريث » ترد في الكتاب المقدس ، فليست تعني وريثاً بالمعنى الذي يقصده مؤلفنا ، اي امرأة له الحق الطبيعي بوراثة كل ما يملك ابوه ، دون سائر اخوته . لذلك تفترض ساره انه لو مكث اسماعيل في بيت ابيه ليساهم في ميراث ابراهيم بعد وفاته ، لكان له ، وهو ابن الجارية ، ان يرث مع اسحق ، فهي تقول اذن « اطرد هذه الجارية وابنها ، لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحق » . ولكن ذلك لا يرفع اللوم عن مؤلفنا الذي يخبرنا ان في كل فئة من الناس رجلاً هو الوريث « الشرعي » التالي لآدم ، اذ ينبغي له ان يخبرنا ما هي قوانين الوراثة . ولكن لما كان يرضن بارشادنا الى كيف نهتدي الى الوريث بناء على قواعد ، فلننتظر بالتالي الى ما يفيدنا من امر هذه القضية الضرورية الرئيسية ما يرويه من الكتاب المقدس الذي يزعم انه يبني عليه الحكومة اصلاً .

١٢٩ - يفتتح مؤلفنا روايته لتحدث سلطة آدم الملكية ، رغبة منه في تبرير عنوان كتابه ، بهذه الكلمات : « ان هذه السيادة على العالم كله التي وقعت الى آدم بامر (إلهي) والى شيوخ (اسرائيل) بحق متحدث منه كانت من النظم ... الخ » . فكيف يثبت ان الشيوخ نعموا بها بالوراثة ؟ يقول : « بناء على سلطة الحياة والموت ، نرى يهوذا الاب يلفظ حكم الاعدام على تامارا ، زوجة ابنه ، لعهرها » . ولكن كيف يثبت « لفظ يهوذا حكم الاعدام » انه كان صاحب السلطة العليا المطلقة ؟ فلفظ حكم الاعدام لا يدل دلالة أكيدة على السلطة ، بل هو في الغالب ، من مهام القضاة الاصغر . ان وضع قوانين الحياة والموت هو حقاً امانة من امارات السيادة ، اما لفظ الحكم وفقاً لهذه القوانين فقد يضطلع به آخرون ، فلا يثبت ذلك انه كان يتمتع بالسلطة العليا ، بل يشبه هذا القول قول القائل : « اصدر القاضي «جفرين» حديثاً حكم الاعدام على احدهم ؛ فللقاضي جفرين ،

اذن ، السلطة العليا . ولكن قد يقال : « لم يصنع يهوذا ذلك بتقويض امرىء آخر ، فهو قد صنعه اذن من تلقاء ذاته . ولكن من يدري أكان له الحق بصنع ذلك اصلاً ؟ فلعل ثورة الغضب دفعته الى فعل ما لم يكن له الحق بفعله . « كان ليهوذا سلطة الحياة والموت » : فكيف يتجلى ذلك ؟ - في ممارسته لها ، فهو قد « لفظ حكم الموت على تامارا » . فمؤلفنا يزعم انه من الادلة الصحيحة ان يقال : لقد مارسها ، فله الحق اذن بها . ضاجعها ، فلم لا يقال بناء على هذا الضرب من الدليل ان له الحق بذلك ايضاً . واذا جاز التطرق من الفعل الى اثبات حق الفعل ، صح ان نعتبر « ابشالوم » (Absalom) ايضاً احد الاسياد الذين يشير اليهم مؤلفنا ، اذ قد لفظ ابشالوم هذا حكم الاعدام على اخيه « آمنون » (Amnon) ^(١) ، وذلك في ظروف مشابهة ، ونقده ايضاً - لو صح اعتبار ذلك دليلاً كافياً على سلطة الحياة والموت . ولنسلم ان كل ذلك دليل ساطع على السلطة المطلقة ، فمن ترى كان صاحب « هذه السيادة المنبثقة من حق متحدر من آدم اليه ، يشبه سلطة اي ملك مطلق في اتساعه ومداه » ؟ - « يهوذا » ، يجيب مؤلفنا ، يهوذا احد ابناء يعقوب الصغار ، بينما لا يزال ابوه واخوته الكبار على قيد الحياة . فاذا اعتمدنا دليل المزلف ، جاز ان يتمتع اخ اصغر ، في اثناء حياة ابيه واخوته الكبار بسلطة آدم الملكية « بناء على حق الوراثة » . فاذا صح ان يكون امرؤ من هذا النوع ملكاً بالوراثة ، فلست ادري لم لا يكون كل انسان ملكاً ايضاً ؛ واذا كان يهوذا ، - وابوه واخوه الاكبر ما يزالان على قيد الحياة - ، وريثاً من وريث آدم ، فلست ادري عمن تجب هذه الوراثة ؟ فلكل البشر ان يكونوا ملوكاً بالوراثة ، شيمة يهوذا .

١٣٠ - اما بصدد الحرب ، فنحن نرى ان ابراهيم قاد جيشاً مؤلفاً من ٣١٨ جندياً من افراد أسرته ، وعيدو قابل اخاه يعقوب على رأس ٤٠٠ رجل مسلح ، وبصدد السلم ، تعاهد ابراهيم مع ابيمالك ، الخ . الا يمكن ان يأمر رجل ٣١٨ رجلاً من ابناء أسرته ، دون ان يكون

وريتاً من وراثه آدم؟ ان مزارعاً من مزارعي الجزر الهندية الغربية يأمر فوق ذلك ويمكنه ، اذا احب ولا شك ، ان يحشدهم ويسير على راسهم ضد الهنود الحمر ، انتقاماً لأي اذى لحقه منهم ، - كل ذلك دون ان يكون له « سلطة الملك المطلقة المتحدرة اليه من آدم » . فما اروع هذه الحججة القائلة بأن كل سلطة انما تحدرت ، بأمر إلهي ، من آدم بالوراثة ، وان شخص هذا المزارع وسلطته هما نتيجة « شريعة الله » ، لأن له سلطاناً في اسرته على الخدم الذين يولدون في داره والذين يشتريهم بماله ! ، اذ تلك كانت حال ابراهيم : فقد ابتاع الاغنياء في عهد ابراهيم - شيمة الاغنياء في جزر الهند الغربية اليوم - الخدم والجواري ، فلما تكاثروا ، عن طريق التوالد والابتياح ، اصبح لهم عائلات ضخمة وافرة العدد . ومع انهم استخدموهم في الحرب والسلم ، أفيجوز ان يقال ان السلطة التي كانوا ينعمون بها عليهم كانت ارثاً متحدرراً من آدم ، بينما هم قد ابتاعوهم بمالهم ؟ وان رجلاً يركب حصاناً قد اشتراه في احدى الاسواق العامة في حملة على العدو ، ليقومُ دليلاً على ان المالك « يتمتع بالسيادة التي كانت لآدم بأمر إلهي على العالم كله فتحدرت اليه شرعاً بالوراثة » ، لا يختلف عن دليله ان ابراهيم قاد الخدم من عائلته فاصبحت السيادة من بعده للشيوخ بالوراثة عن آدم - ما دام حق السيد بالسلطة في كلا الحالين ، إن على العبيد او على الجياد ، مستمداً من فعل الابتياح . وان اكتساب السلطة على شيء ما عن طريق الابتياح بالمال لضرب جديد من التدليل على انها مكتسبة بالوراثة او العقبى .

١٣١ - « ولكن ممارسة الحرب والسلم امارة من امارات السلطة » . لنسلم بصفة ذلك في المجتمعات المدنية . أفلا يستطيع رجل ما في جزر الهند الغربية ، يشد ازره بنو اصدقائه او رفاقه او جنود مأجورون او عبيد ابتيعوا بالمال - او قل عصابة مؤلفة من كل هؤلاء ، ان يحارب او يهادن عندما تدعو الحاجة ، « ويثبت بنود الاتفاق ايضاً باليمين » دون ان يكون حاكماً او ملكاً مطلقاً على انصاره ؟ ومن ينكر ذلك يضطر الى القول ان الكثيرين من ربابنة السفن ، والمزارعين الاحرار ملوك مطلقون ،

ما داموا قد استطاعوا صنع مثل ذلك . فالحرب والسلام في المجتمعات المدنية من شأن السلطة العليا في هذه المجتمعات دون سواها ، لأن الحرب والسلام اللذين يعنيان توجيه قوى الهيئة السياسية كلها في اتجاه جديد ، لا يستطيع ان يتولى امرها الا من يتمتع بصلاحيه الاشراف على قوة الهيئة كلها وادارتها ، وتلك هي السلطة العليا في المجتمعات السياسية . اما في المجتمعات الموقّنة الحرة ، فبوسع من يتمتع بتلك السلطة ، بناءً على اتفاق الكلمة ان يحارب او يهادن ، بل بوسع اي رجل فرد صنع ذلك ؛ لأن حالة الحرب لا تتوقف على عدد الانصار ، بل على استحكام العداوة بين الاحزاب المختلفة وانعدام مرجع تحتكم اليه .

١٣٢ - ان ممارسة الحرب والسلام ان دلت على اي سلطة ، فعلى القدرة على حث اولئك القوم على الاقدام على اعمال العدوان او الاقلاع عنها امتثالاً لصاحب الامر . وهذه القدرة قد يتمتع بها اي كان في الكثير من الاحوال دون ان تكون له سيادة سياسية قط ، لذلك لا يثبت شنّ الحرب او عقد الهدنة ان كل من يقدم عليها حاكم سيامي ، ناهيك بملك . فالجمهوريات تصبح ملكيات عندها ايضاً ، لانها تحارب وتهادن ، شيمة الحكومات الملكية دون جدال .

١٣٣ - ولكن لنفرض ان ذلك من « امارات السلطة » لدى ابراهيم ، فهل ذلك يثبت ان « سلطة » آدم على العالم كله قد تحدرت اليه ؟ فاذا كان الامر كذلك ، لثبت ولا شك تحدر « سيادة » آدم الى من عداه ايضاً . وعندها تكون الجمهوريات وريثة لآدم ، شيمة ابراهيم ، لانها « تحارب وتهادن » كما يفعل هو . فاذا قلت ان « سيادة » آدم لا تحدر شرعاً الى الجمهوريات ، رغم انها تحارب وتهادن ، قلت مثل ذلك في ابراهيم ، وعندها تنهار حجّتك . اما اذا تشبّثت بحجّتك وذهبت الى ان كل من يحارب ويهادن (وتلك حال الجمهوريات ايضاً ولا شك) فانما « يرث سيادة آدم » ، بطلت الملكية التي تنادي بها - الا ان تزعم ان الجمهوريات التي تتمتع بسيادة آدم بالوراثة هي ملكيات ، فيكون ذلك اسلوباً جديداً حقاً من اساليب جعل جميع حكومات العالم ممالك .

١٣٤ - لنعد مؤلفنا شرف هذا الاكتشاف الجديد الذي أعترف انني لم اكن اول من عثر عليه ، بتقصي مبادئه فنسبه اليه عمداً ؛ اذ يجدر بالقارئ ان يعلم - مهما بلغ من استحالة هذا المذهب الظاهرة - انه يأخذ بذلك نفسه ، حيث يقول متحدثاً : « في ممالك العالم وجمهورياته جميعاً ، سواء أكانت الملك ابا الشعب الأعلى ام الوريث الشرعي لذلك الاب ، وسواء أحرز التساج اغتصاباً ام انتخاباً ، ام كان حكام الجمهورية جماعة قليلة او كثيرة ، فالسلطة الكامنة في اي منهم او في بعضهم او فيهم جميعاً ، هي سلطة الاب الاعلى الطبيعية الشرعية الوحيدة » . وحق « الابوة » هذا - كما نختبرنا مراراً - هي « السلطة الملكية » - كما يرد مباشرة في الصفحة التي تسبق ذكر ابراهيم خاصة . وهو يقول ان الذين يحكمون الجمهوريات يتمتعون بهذه السلطة الملكية . فاذا صح ان الذين يحكمون الجمهوريات يتمتعون بتلك السلطة الملكية ، صح ايضاً ان هذه الجمهوريات انما يحكمها الملوك . فاذا كان الحاكم يتمتع بالسلطة الملكية ، وجب ضرورة ان يكون ملكاً . وهكذا تكون الجمهوريات^(١) جميعها ممالك ، وعندها ينتهي الامر فتكون جميع حكومات الارض - كما ينبغي - ممالك ليس الا . وتلك ولا شك ، آكد السبل التي كان بوسع مؤلفنا انتهاجها لنقض جميع الحكومات ، ما عدا الملكية منها ، وتطهير الارض منها .

١٣٥ - ولكن هيهات ان يثبت ذلك ان ابراهيم كان ملكاً بصفته وريثاً لآدم . فاذا كان ملكاً بالوراثة ، وجب ان يخضع له لوط الذي كان ينتمي الى الاسرة نفسها امام اخدم من اسرته بحكم تلك الصفة نفسها . ولكننا نجد انها عاشا عيشة الاصدقاء والانداد ، ولما لم يستطع رعائهما ان يتفقوا ، لم يدع ايها السيادة او التفوق على الآخر ، بل افترقا على وفاق (تكوين ١٣) . لذلك يدعوه كل من ابراهيم « والكتاب » اخا ابراهيم ، وهو اسم يدل على الصداقة والتكافؤ ، لا على السلطان والسيطرة -

(١) بالانكليزية Commonwealth وهي ذات مدلولين : الدولة عامة او الجمهورية على وجه التخصيص ، وهو ما يفسر بعض اقوال المؤلف - المترجم .

رغم انه كان بالفعل ابن اخيه . فاذا كان مؤلفنا يعلم ان ابراهيم كان وريث آدم وصاحب الصولجان فذلك ، على ما يبدو ، اكثر بما كان يعلمه آدم نفسه او عبده الذي ارسله ليخطب فتاة لابنه . فهو يقول في معرض بسط مزايا هذا الزواج (تكوين ٢٤ : ٣٥) كي يقنع الفتاة ورفاقها : « انا عبد ابراهيم ، والرب قد بارك مولاي بركة كبرى فصار عظيماً . واعطاه غنماً وبقراً وفضة وذهباً وعبيداً واماءً وجمالاً وحميراً . وولدت سارة امرأة سيدي ابناً لسيدي بعد ان ساخت ، فاعطاه كل ماله » (سفر تكوين ٢٤ : ٣٥) . أفيظن احد ان عبداً حصيفاً حريصاً هذا الحرص على اطراء عظمة سيده يمكن ان يغفل ذكر التاج الذي كان سيؤول الى اسحق ، لو كان يعرف شيئاً عن مثل ذلك التاج ؟ او يتصور ان يكون قد اغفل اطلاعهم ، في مثل هذا المقام ، على كون ابراهيم ملكاً - وهو اسم مشهور في ذلك العهد اذ كان تسعة من جيرانه ملوكاً - لو علم هو او سيده ذلك ، وهو ادعى الامور الى تسهيل مهمته ونجاح مسعاه ؟

١٣٦ - ولكن يبدو ان هذا الاكتشاف كان مقدوراً للمؤلف وحده بعد انصرام الفي او ثلاثة آلاف سنة ، فلينعم بشرف هذا الاكتشاف ! الا انه كان ينبغي له ان يحرص على انتقال بعض اراضي آدم الى « وريثه » ، هذا ، بالاضافة الى سيادة آدم . اذ رغم كون هذه السلطة التي كان يتمتع بها آدم وسائر « الشيوخ » - فيما لو صح قول المؤلف عندنا - « بحق موروث ، راسعة وبعيدة المدى ، شأن اقصى سلطة كتب لأي ملك ان يتمتع بها منذ الخليقة » ، الا ان ارضاه وارضيه وممتلكاته كانت محدودة جداً ، اذ لم يكن ليملك شيئاً من الارض ، قبل ابتياع حقل ومغارة من بني حث ، ليقبر امرأته سارة فيها (تكوين ٢٣ : ١١) .

١٣٧ - وذكر عيسو الذي يردفه بذكر ابراهيم في اثبات ان « السيادة التي كان يتمتع بها آدم على العالم كله بات يتمتع بها الشيوخ ، بناء على حق متعذر منه » - اطرف من الشاهد السابق . « لقي عيسو اخاه يعقوب على

رأس اربعمائة رجل مدججين بالسلاح « - فكان اذن ملكاً بحق الورثة عن آدم . فاربعمائة رجل مدججون بالسلاح كيفما استنفرُوا ، اذن ، كافون لاثبات ان قائدهم ملك وانه وريث لآدم . لقد قام في ايرلندا عصاة^(١) (ومثلهم كثير في البلدان الاخرى) ما كانوا ليتلكتأوا عن اسداء شكرهم لمؤلفنا على حسن ظنه بهم ، فيما لو لم يتفق قيام منافس لهم على رأس خمسمائة رجل شاكي السلاح خاصة ، وينكر عليهم سلطتهم الملكية التي لا تضارع سلطته هو . من المحجل ان يبلغ الاستخفاف بالناس هذا الحد ، في قضية على هذا الجانب من الخطورة ، ولا مزيد !

يورد المؤلف ذكر عيسو هنا ليثبت ان سيادة آدم ، « سلطته التي تضارع سلطة اي ملك انما تحدرت شرعاً الى الشيوخ » ، وفي الفصل نفسه يورد يعقوب شاهداً على زعمه انه « كان بحكم البكورية سيداً على اخوته » . فيكون لدينا اذن اخوان كلاهما ملك مطلق يملك بناء على حق لا يختلف عن حق اخيه ، وكلاهما ، الى ذلك ، وريث لآدم . الوريث الاكبر ، لانه لقي اخاه على راس اربعمائة رجل ، والوريث الاصغر ، « بحق الولادة » . « كان عيسو يتمتع بالسيادة التي كانت لآدم على العالم كله ، بناء على حق متحدر منه ، بحيث كانت تضارع سلطته في مداها واتساعها السلطة القصوى لأي ملك كان » ، وفي الوقت نفسه كان « يعقوب سيداً عليه بحكم الحق الذي يخوّل الورثة ان يكونوا اسياداً على اخوتهم » .

هل تتالك أن تضحك ؟ ، وانني لأعترف انني لا اعرف رجلاً حاذقاً حذق السير وروبرت في هذا النوع من النقاش . ولكن كان من سوء طالع ان يقع على مبادئ لا يمكن التوفيق بينها وبين طبيعة الاشياء والشؤون

(١) في الاصل Tonics ، وم من الاشراف الايرلنديين - المترجم .

البشرية او بين ذلك التنسيق والنظام اللذين بسطها الله على الكون ، فكان من الطبيعي ان تصطدم غالباً مع الروية الحسنة والاختبار .

١٣٨ - وهو يقول في الفصل التالي : « استمرت هذه السلطة الابوية حتى الطوفان ، بل الى ما بعد الطوفان ايضاً ، كما تثبت لفظة البطريوك (Patriach)^(١) الى حد ما » . ولفظة بطريوك هذه لا تثبت « الى حد ما » وحسب ، ان « السلطة الابوية » استمرت مدى عهد الشيوخ . اذ ينبغي ان يكون ثمة سلطة للشيوخ ما دام ثمة شيوخ ، كما ينبغي ان يكون ثمة سلطة ابوية او زوجية ما دام ثمة آباء او ازواج : وكل ذلك من باب اللعب على الالفاظ ، فما يعمد الى الالفاظ اليه خطأ هو المطلوب اثباته ، وهو « ان السيادة التي كان يتمتع بها آدم على العالم » ، اي سلطة آدم المطلقة الكلية المزعومة ، « آلت الى « الشيوخ » بناء على حق متحدر منه » . واذا يجزم ان تلك الملكية المطلقة استمرت على الارض حتى الطوفان ، فكم يسعدني ان اعرف ما هي المصادر التي استمدتها منها ، لانني اعترف انني لا اجد اشارة واحدة اليها في الكتاب المقدس . فاذا كان يعني « بالسلطة الابوية » شيئاً آخر فلا صلة لذلك بالموضوع الذي نحن بصدده .

اما كيف يثبت اسم « البطريوك » (او الاب الحاكم) « الى حد ما » ان الذين يطلق عليهم هذا الاسم كانوا يتمتعون بسلطة ملكية مطلقة ، فامر اعترف انني عاجز عن ادراكه ، ولذلك اعتبر انه قول لا يستدعي رداً ، ما لم تتضح الحججة المبنية عليه بعض الشيء .

١٣٩ - يقول مؤلفنا : « قسم نوح العالم بين ابنائه الثلاثة ، اذ كان العالم كله أهلاً لهم » . قد يكون العالم أهلاً بذرية ابناء نوح ، دون ان يقسم العالم بينهم ، لأن « الارض » قد تصبح « آهلة » دون اقتسام . فحجة مؤلفنا هنا اذن لا تثبت مثل هذا الاقتسام . ومع ذلك فاني اسلم

(١) تعني هذه اللفظة : الاب الحاكم ، وهي تشير بالانكليزية الى شيوخ اسرائيل ، لاسيا ابراهيم واسحق ويعقوب وابناء يعقوب - المترجم .

له بذلك ، ومن ثم أسأل : لما كان العالم قد قسم بينهم ، فأبي الثلاثة كان وريث آدم ؟ فإذا كانت « سيادة » آدم « أو ملكيته » قد تحدرت شرعاً الى الابن الاكبر وحسب ، فالاثنتان الآخران اذن ليسا الا « تابعين » او « عبيدين » له . فاذا تحدرت شرعاً الى الاخوة الثلاثة ، وجب ان تتحدر الى البشر جميعاً بناء على الحق نفسه ، وعندها يبطل ما يقوله : « من ان الوريث اسبأد على اخوتهم » ، بل يكون جميع الاخوة (وجميع البشر معهم) ، متساوين ومستقلين ، ويكونون جميعهم وريثاً لملكية آدم - فيبيتون جميعهم ملوكاً ايضاً على السواء . ولكن قد يقال : « لقد قسم ابوم نوح العالم بينهم » ، وهكذا يكون مؤلفنا قد سوغ لنوح ما لم يسوغه الله تعالى : اذ زعم انه من العسير ان يهب الله نفسه للعالم لنوح واولاده منقصاً بذلك من حق نوح الطبيعي . وهاك كلماته عنها : « كان نوح قد اصبح الوريث الوحيد للعالم . فكيف يظن ان الله يحرمه من حقه الطبيعي ويجعله دون سائر البشر في العالم المالك الوحيد بالاشتراك مع بنيه ؟ » . وهو مع ذلك يزعم انه لا غضاضة في حرمان نوح لسام من الاستمتاع بحقه الطبيعي وفي اقتسام العالم بينه وبين اخوته . فيكون هذا الحق الطبيعي ، متى شاء مؤلفنا ، حقاً مقدساً لا ينتزع ، ومتى لم يشأ ، على خلاف ذلك .

١٤٠ - فاذا كان نوح قد قسم العالم بين بنيه وصحّ اقطاعه الاملاك لهم ، بطلت نظرية « التعيين الالهي » وبات حديث مؤلفنا عن وريث آدم وكل ما يبني عليه لا طائل تحته . وعندها تبطل سلطة الملوك الطبيعية ويصبح شكل القوة الحاكمة والشخص الذي يتمتع بتلك القوة من وضع البشر لا من وضع الله ، كما يقول مؤلفنا . اذ لو كان حق الوريث قائماً على شريعة إلهية - اي حقاً إلهياً - لم يكن بوسع اي انسان - سواء أكان اباً ام لم يكن - ان يغيره . اما اذا لم يكن حقاً إلهياً فهو حق بشري وحسب ، منوط بإرادة الانسان ، فحيث لا تقرّ شريعة بشرية صفة يتميز بها الابن البكر عن سائر اخوته لم يكن له ميزة عليهم قط ،

فحقّق للبشر عندها ان يسلموا زمام الحكم الى من شاؤوا ويختاروا الشكل الذي يحلو لهم .

١٤١- وهو يردف : « ان معظم امم الارض المتمدنة اقصى التمدن تحاول جهدا ان ترقى باصلها الى ابناء نوح او بني اخيه » . فكّم تبلغ معظم الامم المتمدنة اقصى التمدن يا ترى ، ومن هي ؟ نجّيل اليّ ان الصينيين ، (وهم شعب عظيم جداً ومتمدن) وسواهم من الشعوب الشرقية والغربية والشمالية والجنوبية الاخرى لا تأبّه كثيراً لهذا الامر . وكل الذين يؤمنون بالكتاب المقدس (وهم كما يتراءى لي معظم الشعوب المتمدنة اقصى التمدن ، عند مؤلفنا) ينبغي ضرورة ان ينتموا الى نوح ؛ اما سائر البشر فهم لا يباليون كثيراً باولاده وابناء اخيه . ولكن اذا كان النسّابون والباحثون عند جميع الامم (وهم الذين يتجرون دائبين عن أصل الامم) او جميع هذه الامم نفسها تحاول ان ترقى باصلها الى احد اولاده او ابناء اخيه ، فكيف يثبت ذلك ان « السيادة التي كان يتمتع بها آدم على العالم كله تحدّرت شرعاً الى الشيوخ » ؛ وكل من « تحاول الامم او الاجناس البشرية ان ترقى بأصلها اليهم » حقاً هم المشاهير عندهم الذين نبه ذكرهم لدى الحلف لعظمة مآثرهم وافعالهم ولا شك وهم لا يرقون الى ابعد من ذلك او يبحثون عن اولئك الذين تحدّر منهم هؤلاء المشاهير ، بل يعتبرونهم اناساً سماوا بحكم مآثرهم الذاتية الى مرتبة من الفضل تحلّج على الذين يدعون من لاحقهم انهم انبتقوا منهم مهابة وجلالاً . فاذا كان أوجيج (Ogygis) وهرقل وبراها وتيمورلنك وفاراموند (Pharamond) ، بل والمشتري (Jupiter) وزحل (Saturn)^(١) ، وهم بعض المشاهير الذين حاولت شعوب مختلفة من البشر ان ترقى بنسبها اليهم ، قديماً وحديثاً ، فهل يثبت ذلك ان هؤلاء الرجال « تمتّعوا بسيادة آدم التي تحدّرت اليهم شرعاً » ؟ فاذا لم يثبت

(١) زحل له الزمان عند الرومان القدماء والمشتري ربّ الارباب واوجيج من ملوك اليونان القدماء وفاراموند من ملوك الفرنسيين وهرقل بطل الاساطير اليونانية وتيمورلنك الفاتح التتري المشهور ، توفي ١٤٠٥ - المترجم .

ذلك ، لم يكن سوى تبجح من تبجحات المؤلف قصد بها تضليل القارىء وهي لا تعني بجد ذاتها شيئاً .

١٤٢ - وهكذا يكون ما يقوله عن قسمة العالم عبثاً كذلك فهو يقول : « يزعم بعضهم ان لوطاً قسمه ، وآخرون ان نوحاً طاف حول البحر المتوسط في عشرة ايام ليقسم العالم الى آسيا وافريقيا واروبا » - حتى تكون حصصاً لأبنائه الثلاثة . اما اميركا فيبدو انها خلّيت وشأنها لتكون من نصيب من يقوى على امتلاكها .

وانه لمن الصعب ان ندرك لماذا يتكبّد مؤلفنا كل هذه المشقة لكي يثبت قسمة نوح للعالم بين اولاده ويتشبّث بكل وحي خيال مهما شابه اضغاث احلام ، من يسهل عليه التدرّع بها في تأييد قوله ، - ما دامت هذه « القسمة » ان دلّت على شيء فبطلان حق وريث آدم ضرورة ، الا اذا صحّ ان يكون الاخوة الثلاثة وريثاً لآدم . فاذا سلّمنا بصحة الفقرة التالية : « مهما كان من اضطراب كيفية هذه القسمة ، فمن الثابت كل الثبوت ان القسمة نفسها كانت بين الاسر المتحدرة من صلب نوح واولاده التي كان يقوم عليها ويحكمها الآباء » - وسلّمنا انها تثبت ان السلطة الدنيوية ليست سوى « سيادة آدم المتحدرة شرعاً » ، فهي انما تثبت ان آباء الاولاد هم جميعاً وريثاً لسيادة آدم هذه . فاذا كان حام ويافت وغيرهما من الآباء في تلك الحقبة ، الى جانب الابن الاكبر ، رؤساء وحكاماً على اسرهم وكان لهم حق قسمة الارض بين اسرهم ، فما الذي يحول دون الاخوة الصغار ، وهم آباء اسرهم ايضاً ، من اكتساب الحق نفسه ؟ فكما كان حام او يافت حاكمين بناء على حق موروث ، رغم حق اخيهما الاكبر بأن يكون وريثاً ، فالاخوة الصغار هم حكام الآن بناء على الحق ذاته المتحدر اليهما . فسلطة الملوك الطبيعية التي يتحدث عنها المؤلف لا تمتد اذن الا الى ابناءهم ، ولا تربو مملكة من الممالك القائمة على هذا الحق الطبيعي على اسرة واحدة . اذ إما تتحدّر « سيادة آدم هذه على العالم كله » شرعاً الى الابن الاكبر وحسب ، وعندها لا يكون ثمة الا وريث واحد -

كما يقول مؤلفنا - ، واما ان تتحدّر شرعاً الى جميع الابناء على السواء ؛
وعندها يكون كل رب عائلة حائزاً عليها ، شيمة اولاد نوح الثلاثة . واي
الوجهين اخترنا ، أبطنا الحكومات والممالك القائمة الآن في العالم . اذ كل
من يجرز « سلطة الملك الطبيعية هذه » بناء على حق موروث ينبغي له
اما ان يجرزها كما احرزها قايين على زعم مؤلفنا : فيكون عندها سيداً
على اخوته والملك الوحيد على العالم كله - واما ان يجرزها كما احرزها
سام وحام ويافت (وهؤلاء اخوة ثلاثة) ، على زعم المؤلف ايضاً هنا :
فيكون عندها حاكماً على اسرته وحسب ، وتكون كل اسرة مستقلة عن
الآخرى . اي اما يكون العالم كله مملكة واحدة بحكم حق الوريث
اللاحق ، او تكون كل اسرة بمثابة حكومة قائمة بذاتها ، بحكم « سيادة
آدم المتحدرة الى ارباب الاسر » . وهذا مؤدى كل الادلة التي بوردها
هنا على تحدر سيادة آدم . اذ يقول مستأنفاً سيرة هذا التحدر .

١٤٣ - « نرى في تشتت بابل ضرورة ظهور السلطة الملكية في
جميع انحاء ممالك العالم » . - اذا رأيت ذلك ضرورة فلا حرج عليك ،
اذ تكون عندها قد انحقتنا بفصل جديد من فصول التاريخ . ولكن
عليك ايقافنا عليها قبل ان نضطر الى التسليم ان السلطة الملكية في العالم
انبتت على مبادئك . اما ان السلطة الملكية ظهرت « في ممالك العالم » فامر
لا ينازع فيه انسان . واما ان تقوم في العالم ممالك فاز ملوكها المختلفون
بتيجانهم « بناء على حق متحدر من آدم » فدعوى باطلة عندنا ، بل ممتنعة
كل الامتناع . واذا لم يكن لمؤلفنا من اساس آخر يبني عليه ملكيته ،
سوى تصور ما جرى لدى تشتت بابل ، فالملكية التي يشيدها عليه والتي
قدر لذروتها ان تبلغ السماء كي توحد بين البشر ، لن تؤدي الا الى تفرقتهم
وتشتيت شملهم شيمة ذلك البرج (اي برج بابل) ولن تنتهي بهم الا
الى الفوضى .

١٤٤ - فهو يجربونا ان الامم التي انقسموا اليها كانت اسراً مختلفة
وكان يحكمها الآباء . ومن ذلك يبدو ان الله ، حتى في غمرة الفوضى ،

« كان حريصاً على المحافظة على السلطة الابوية ، عن طريق نشر اللغات المتعددة وفقاً لتعدد الاسر . ولقد يكون من العسير على اي كان غير مؤلفنا ان يجد في الآية التي يوردها دليلاً صريحاً على ان جميع الامم ، لدى ذلك النشئت ، كان يحكمها الآباء وان « الله كان حريصاً على المحافظة على السلطة الابوية » . وهالك منظوق الآية : « هؤلاء هم ابناء سام بحسب امرهم ، وبحسب ألسنتهم في بلادهم وبحسب اممهم »^(١) . ومثل ذلك يتلو (في الآية) عن حام ويافث عقيب سرد ذريتهما : حيث لا ترد كلمة واحدة تشير الى حكاهم واشكال الحكم عندهم او الى « الآباء » او الى « السلطة الابوية » . ولكن مؤلفنا الثاقب النظر الذي يستشف « الابوة » حيث لا يرى احد سواه ادنى اثر لها ، يخبرنا قطعاً ان « حكاهم كانوا من الآباء وان الله كان حريصاً على استبقاء السلطة الابوية » . ولم ذلك ؟ - لان ابناء الاسرة الواحدة كانوا يتكلمون لغة واحدة ، فكان من الضروري ان يبقوا مجتمعين على اثر الاقسام . وذلك بمنزلة حجة من يقول : حشد هانبيعل « الناطقين بلغة واحدة من افراد جيشه المؤلف من امم مختلفة معاً ؛ لذلك كان الآباء رؤساء كل مفرزة منهم ، وكان « هانبيعل » حريصاً على « السلطة الابوية » . او من يقول : « يؤلف مستوطنو « كارولينا » من الانكليز والفرنسيين والسكوتلانديين والغاليين ، جماعات ويقسمون الارض « في بلادهم بحسب الالسنه وبحسب الاسر وبحسب الامم » ، فقد حرصوا اذن على « السلطة الابوية » . او من يقول : لما كانت كل قبيلة صغرى في الكثير من بقاع اميركا تؤلف شعباً خاصاً له لغته الخاصة ، فالمرء ان يستنتج من ذلك اذن ان الله « كان حريصاً على استبقاء السلطة الابوية » ، او ان حكاهم « كانوا يتمتعون بسيادة آدم المتحدرة شرعاً اليهم » ، رغم اننا لا نعلم من هم هؤلاء الحكام او ما هو شكل الحكم عندهم ، وانما نعلم فقط انهم كانوا ينقسمون الى مجتمعات صغيرة مستقلة تتكلم لغات مختلفة .

١٤٥ - لا يشير الكتاب المقدس قط الى حكاهم او الى اشكال الحكم

عندهم ، بل يروي لنا كيف انقسم البشر الى امم مختلفة تنطق بلغات مختلفة . لذلك فمن يجبرنا قطعاً ان « الآباء » كانوا « حكماً ، عليهم ، دون ان يقول الكتاب شيئاً من هذا لا يعتمد الكتاب كأساس لحججه ، بل يكون كمن يتشبث بجبل او هامه مؤكداً مع ذلك ان الامر لا وراء فيه ، بينما النصوص خلو من اي اشارة اليه . وهذا هو الاساس الذي يقوم عليه سائر ما يقوله من « انهم لم يكونوا جماعات مختلطة لا رؤساء عليها ولا حكام ، لهم ملء الحرية في اختيار الحكام والحكومات التي كانت تطيب لهم » .

١٤٦ - وان لنا ان نسال : اكان البشر جميعاً تحت سلطة ملك واحد و ينعم بسيادة آدم المتحدرة اليه شرعاً ، عندما كانوا ما يزالون ينطقون بلغة واحدة ، ويقسمون في سهل « شعار » ؟ فاذا لم يكونوا فواضح انهم لم يعبأوا بوريث آدم ولم يكن ثمة حق بالحكم معروف قائم على ذلك الاساس او حرص إلهي او بشري ، على « سلطة آدم الابوية » . فاذا لم يكن البشر قد عاشوا في ظل الحكم الملكي المنبثق من ابوة آدم المتحدرة شرعاً الى الوريث ، حين كانوا شعباً واحداً يعيشون معاً وينطقون بلغة واحدة ويعملون على بناء مدينة واحدة ، وحين لم يكونوا ليجهلوا الوريث الاصيل ولا ريب ، ما دام سام قد عمّر حتى ايام اسحق ، اي بعد تشتت بابل بزمن مديد ، . اقول اذا لم يكن ذلك كذلك فواضح انهم لم يعيروا « الابوة » اي انتباه ولم يكن ثمة ملكية معترف بها كحق من حقوق وريث آدم او سيادة سام ، على آسيا - وبناء عليه ، لم يكن نوح قد قسم العالم القسمة التي يتحدث عنها مؤلفنا . واذا جاز لنا استنتاج اي شيء من الكتاب المقدس بهذا الشأن ، فيبدو من هذا المقام من الكتاب ، ان حكومتهم كانت جمهورية لا ملكية مطلقة ؛ فالكتاب يقول (تكوين ١١) : « قالوا : فلنبن لنا مدينة » (فلم يكن الأمر ببناء هذه المدينة وهذا البرج اذن حاكماً من الحكام او ملكاً من الملوك ، بل كان هذا البناء نتيجة تشارر بينهم ، اي بين افراد شعب حر) . فقد بنوا مدينتهم تلك كأناس احرار ، لا كعبيد لربهم وسيدهم) - « لئلا نتبدد في

الارض ، - ولكي يكون لهم مدينة متى انتهوا من بنائها ومساكن ثابتة يستقرون فيها مع اسرهم . فقد كان ذلك نتيجة مشورة وتصميم شعب كان له ملء الحرية بالتفرق لو شاء ، وانما اختار ان يبقى جماعة واحدة ، وهو امر مستحيل او مستبعد لدى امة واحدة مترابطة تعيش تحت حكم ملك فرد . ولو كانوا جميعاً - كما يقول مؤلفنا - عبيداً خاضعين لسلطة الملك المطلقة لما احتاجوا الى كل هذه المشقة كي يمتنعوا عن المروق من سلطته^(١) . واني لأناشد القارئ : أليس ذلك أشد وضوحاً في الكتاب المقدس من كل ما يذهب اليه المؤلف من امر وريث آدم وسلطته « الابوية » ؟

١٤٧ - ولكن لما كانوا ، كما يقول الله (تكوين ٩ : ٦) شعباً واحداً يقوم عليهم حاكم واحد : اي ملك يملك بالحق الطبيعي ويهيمن عليهم هيمنة مطلقة ، « فإين حرص الله على المحافظة على سلطة الابوة العليا » ، ما دام قد قيض فجأة انبثاق اثنتين وسبعين « امة مختلفة » (وهو العدد الذي يشير اليه المؤلف) منها ، خاضعة لحكام مختلفين واتاح لها ان تنسل من سلطة مملكتها ؟ فكأننا اسندنا ما نشاء ، كما نشاء ، الى العناية الالهية ؟ أفيعقل ان يقال ان الله كان حريصاً على استمرار « السلطة الابوية » عند من لم يكن لهم تلك السلطة ؟ فلو كانوا خاضعين لملك مطلق فاي سلطة لهم ، وقد جرد الله الملك الطبيعي من « الابوة العليا » الحقيقية ؟ ام يعقل ان يقال ان الله قد سمح بقيام عدة حكومات جديدة ، على رأسها حكام جدد ، فاستحال ان يكون لهم « سلطة ابوية » معاً ، وذلك من اجل المحافظة على « السلطة الابوية » ؟ او ليس الاولى ان يقال ان الله اراد القضاء على « السلطة الابوية » ، عندما قيض لحكومة يتمتع صاحبها بالسلطة ان تتجزأ وان يشاركه فيها عدد من محكوميه ؟ أو لا يشبه هذا الدليل ، على أصالة الحكومة الملكية ، لدى تمزق شمل مملكة من الممالك وانقسامها بين رعاياها المتمردين ، قول من يزعم ان الله انما اراد

(١) اي ان سلطة الملك المطلقة كانت تحول دون خروجهم عليه ، فلم يكونوا بحاجة الى بناء مدينة يعيشون فيها حياة الجماعة ، بدلاً من ان يضربوا في الارض - المترجم .

حفظ السلطة الملكية ، عن طريق تجزئة امبراطورية مستقرة الى عدة دويلات ؟

فاذا قال قائل : إن يكتب له أن يحفظ في الطبيعة ، فانه حريص على حفظه ؛ فاقضى ان يعتبره الناس نافعاً او ضرورياً ، قلت : ذلك اسلوب طريف في التعبير قد لا يستسيغ اي كان النسيج على منواله . ولكني واثق من فساد القول ان ساماً مثلاً (عندما كان على قيد الحياة) كان يتمتع « بالسلطة الابوية » او بالسيادة المنبثقة من حق « الابوة » على ذلك الشعب الوحيد في بابل - وان اثنين وسبعين سواه رغم ذلك (وهو بعد حي يرزق) كانوا يتمتعون « بالسلطة الابوية » او السيادة المنبثقة من حق « الابوة » ايضاً على الشعب نفسه المنقسم الى عدد بمئات من الحكومات . فاما ان يكون هؤلاء الآباء الاثنان والسبعون قد كانوا حكاماً فعلا قبل البلبة بقليل ، فلم يكونوا اذن شعباً واحداً ، والله يقول انهم كانوا يؤلفون جمهورية واحدة ، فإين الملكية اذ ذاك ؟ واما ان هؤلاء الآباء الاثنين والسبعين كانوا يتمتعون « بالسلطة الابوية » وهم غافلون عن الامر . ولعمري انه لمن الغريب ان تكون « السلطة الابوية » مصدر الحكم الوحيد بين البشر ، وهم يجهلون ذلك كافة . واغرب من ذلك ان تكون بلبة الالسنة (في بابل) قد كشفت لهم عنه فجأة ، وان يدرك هؤلاء الاثنان والسبعون في لحظة واحدة ان لهم « السلطة الابوية » ويدرك سائر الناس ان عليهم ان يطيعوها بطاعتهم اياهم ويتبين كل امرئ تلك « السلطة الابوية » الخاصة التي ينبغي له ان يخضع لها ! فمن يحسب ذلك تدليلاً مستمداً من « الكتاب المقدس » يستطيع ان يستنبط منه الفردوس الخيالي الذي ينسجم مع هواه او مصلحته ، وعندها تصلح هذه « الابوة » ، وقد أولت هذا التأويل ، لتأييد دعوى الملك الذي يطالب بملكية كلية ودعوى ابناء رعيته - وهم آباء أسر - الذين يشقون عصا الطاعة عليه ويقسمون امبراطوريته بينهم حكومات صغرى . اذاً فالشبهة التي مؤداها : في أي الفريقين تحلّ السيادة الابوية ، لن تنفك ما لم يعين مؤلفنا هل ان سام ، الذي كان ما يزال حياً ، كان صاحب الحق بالحكم

ام الملوك الاثنان والسبعون الجدد الذين استسوا كل هذه الممالك في صميم ملكه وعلى رعيته هو ، فال مؤلف يجبرنا ان جميع هؤلاء كانوا حائزين على السيادة «الابوية» (وهي العليا) ، ولذلك يوردهم كشواهد على أولئك «الذين كانوا يتمتعون بسيادة آدم المتحدرة شرعاً ، والتي كانت تضاهي في سعتها ومداهها السلطة القصوى لأي ملك من الملوك» . وهالك نتيجة لا مناص منها على الاقل : انه « اذا كان الله حريصاً على استبقاء السلطة الابوية في الامم الاثنتين والسبعين « المستحدثة » ، لزم ضرورة انه كان حريصاً ايضاً على حسم كل مطامع وريث آدم ، وكان الله قد اظهر حرصه فعلاً واستبقى السلطة الابوية في فئة (مؤلفة من واحد وسبعين على الاقل) يستحيل ان يكونوا جميعاً وريثاً لآدم ، اذ ان الوريث الشرعي كان معروفاً ولا شك (لو سلمنا ان الله قد نصّ على مثل هذا الميراث) - وهو سام الذي كان حياً بعد ، وكلوا جميعهم شعباً واحداً .

١٤٨ - اما المثال الآخر على الحكم «الابوي» الذي يورده فهو نمرود . ولكن لا ادري لم يقسو مؤلفنا عليه هذه القسوة ، فهو يقول : « انه بسط ملكه بالباطل ، وذلك بالاستيلاء على حقوق ارباب الاسر الاخرى عنوة » . « وارباب الاسر » هؤلاء يدعومهم « آباء الاسر » في سرده لقصة تشتت بابل . ولكن لا مشاحة في التسمية فنحن نعرف من هم . اذ ان هذه السلطة الابوية ينبغي ان تحمل فيهم : اما بصفقتهم وريثاً لآدم - وعندها يستحيل ان يكون ثمة اثنان وسبعون منهم حتى او اكثر من واحد في الوقت ذاته - ، واما بصفقتهم آباء اولادهم الطبيعيين . وهكذا يكون لكل أب « سلطة ابوية » على ابنائه ، بناء على الحق ذاته وبالقدر نفسه الذي كان للاثنين والسبعين ، فيكون اذ ذاك سيداً مستقلاً على بنيه . اما وقد فهمنا مدلول « ارباب الاسر » عنده على هذا الوجه ، فهو يطلع علينا بعرض طريف لمنشأ الملكية يتلخص في هذه الكلمات : « وبهذا المعنى يصح ان يقال انه^(١) ابو الملكية ومؤسسها » - اي : باستيلائه باطلاً على الحقوق التي للآباء على ابنائهم . فهذه السلطة الابوية التي يتمتعون بها بحكم

حق طبيعي (والا فكيف يجزها هؤلاء الاثنان والسبعون ؟) ، لا يستطيع احد ان ينتزعا منها دون موافقتهم . وانا ارغب الى مؤلفنا واصحابه ان يتأملوا الى اي حد سيقلق ذلك الملوك الأخر ولا شك ، ويجعل السلطة الملكية التي ينعم بها اولئك الذين تمتد سلطتهم الى ما وراء اسرتهم (كما يقول في ختام الفقرة المشار اليها) قائمة اما على الاستبداد والاعتصاب او على الانتخاب وموافقة آباء الاسر ، وهي لا تختلف كثيراً عن موافقة الشعب .

١٤٩ - وكل الامثلة التي يوردها في الفقرة التالية ، من امراء ادوم الاثني عشر الى الملوك التسعة الذين حكموا في بقعة صغرى من بقاع آسيا في عهد ابراهيم وملوك كنعان الاحد والثلاثين الذين فتك بهم يشوع والذي يحرص المؤلف على اثبات انهم كانوا جميعاً حكماً مطلقين وانه كان على كل مدينة حينذاك ملك - كل ذلك يثبت خلاف ما يدعيه من ان « سيادة » آدم « المنحدرة شرعاً اليهم » جعلتهم ملوكاً . فلو كانوا قد حازوا على ممالكهم على اساس ذلك ، لوجب ان يكون ثمة ملك واحد عليهم جميعاً او ان يكون ابو كل اسرة ملكاً ، شيمتهم هم ، وان يكون له حق بالملك كحقهم . فلو كان لكل من ابناء عيسو حق « الابوة » ، سيان في ذلك الاصغر منهم والاكبر ، بحيث باتوا من جراء ذلك ملوكاً مطلقين لدى وفاة ابيهم ، لكان لأبنائهم بعدهم مثل ذلك الحق وقس عليهم سائر ذريتهم . هذا يقصر كل سلطة الابوة الطبيعية على السيطرة على مواليدهم الطبيعيين ومن تحدر من صلب هؤلاء - فتضمحل سلطة الابوة عندها بوفاة رب الاسرة وتنتقل الى كل من اولاده يارسونها على ذريتهم . وعلى هذا الوجه يتاح لنا ان نحتفظ حقاً بسلطة الابوة ونذكر مدليها ، ولكن ذلك لا يفيد غرض مؤلفنا قط - فالشواهد التي يوردها لا تدل على اي سلطة تقع لاصحابها بحكم الابوة ، كورثاء لسلطة آدم الابوية ، او بحكم سلطتهم الابوية هم . لأن « ابوة » آدم تشمل البشرية جمعاء ، فاستحال ان تتحدر الى غير رجل واحد في الوقت نفسه ، وعنه الى غير وريثه الشرعي ووجب ان لا يكون في العالم ، بناء على ذلك الحق ، اكثر من ملك

واحد في وقت واحد . اما السلطة الناجمة عن حق الابوة غير المتحدرة من آدم ، فوجب ان تكون بمقدار ما هم آباء ، فلم تشمل سلطتهم الا ذريتهم المباشرة . فلو كان امراء آدوم الاثنا عشر ، وبنو ابراهيم والملوك التسعة من جيرانه ، ولو كان يعقوب وعيسو وملوك كنعان الواحد والثلاثون والملوك الاثنان والسبعون الذين مثل بهم أدوني بازق (Adonibeseck) والملوك الاثنان والثلاثون الذين وفدوا على « بنارد » وملوك اليونان السبعون الذين اشتركوا في حرب طرواده - لو كان كل هؤلاء ، كما يزعم مؤلفنا ، حكاماً مطلقين لكان بديهياً ان الملوك انما يستمدون سلطتهم من مصدر آخر غير « الابوة » ، ما دام هؤلاء ، كانوا يهيمنون على الكثيرين من غير ذريتهم . وهذا برهان قاطع على انهم لم يكونوا جميعاً ورثة لآدم . واني التحدى اي انسان ان يريني كيف تكون المطالبة بالسلطة على اساس « حق الابوة » مفهومة او ممكنة لمن لم يكن وريثاً لآدم ، او والدأ لسلالة من الناس متحدرة منه . ولو استطاع مؤلفنا ان يثبت ان اياً من هؤلاء الملوك الذين يسرد اسماءهم بلائحة طويلة قد استمد سلطته من اي هذين البابين لسلمنا بوجاهة رأيه . الا انه من البين ان جميع هؤلاء الملوك لا يمتون بصلة الى القضية التي يرمي الى اثباتها بل هم يقيمون دليلاً على نقيض ذلك اصلاً ، اي : ان « السيادة التي كانت لآدم على العالم تحدرت شرعاً الى الشيوخ » .

١٥٠ - بعد ان يفرغ المؤلف من القول ان « الحكم الابوي » استتب لابراهيم واسحق ويعقوب حتى « السبي المصري » يضيف : « نستطيع اقتفاء اثر هذه الحكومة الابوية خطوة خطوة حتى وفود الاسرائيليين على مصر ، حيث انقطعت ممارستهم للحكم « الابوي الاعلى من جراء استعباد حاكم اقوى لهم » . اما ما هي هذه الخطى الخاصة بالحكم الابوي ، في عرف مؤلفنا - اي بالسلطة الملكية المطلقة المتحدرة من آدم والتي يمارسها اصحابها بناء على حق الابوة ، فقد رأينا اعلاه - فهذه الخطى معدومة مدى ٢٢٩٠ سنة - لانه لا يستطيع ان يبرز ، في غضون هذه السنين كلها ، مثلاً واحداً على رجل طالب بالسلطة الملكية المبنية على « حق الابوة » او

مارسها ، او يشير الى اي ملك يمكن ان يقال انه وريث آدم . وكلّ براهينه تؤدي الى النتيجة التالية : انه كان في تلك الحقبة من تاريخ العالم آباء وشيوخ وملوك . اما ان الآباء والشيوخ كانوا يتمتعون بسلطة مطلقة فهو امر لم يلمح اليه الكتاب المقدس قط ؛ وكذلك مسألة الحق الذي انبنت عليه سلطة هؤلاء الملوك ومدى هذه السلطة ايضاً . فواضح اذن انهم لم يطالبوا بشيء من السلطة والملك على اساس حق « الابوة » ، ولم يكن بوسعهم ان يطالبوا بذلك ، ان ارادوا .

١٥١ - فالقول « ان ممارسة الحكم الابوي انقطعت ، من جراء استعباد ملك اقوى لهم » لا يثبت سوى ما تراءى لي اعلاه - اي ان « السلطة او الحكم الابويين » تعبير خاطيء لا يدلّ حتى على ما يلمح اليه فيه : اي « السلطة الابوية » ، « والملكية » ، تلك السيادة المطلقة التي يزعم انها كانت تكمن في آدم .

١٥٢ - اذ كيف يسعه ان يقول ان « الحكم الابوي انقطع في مصر » ، وفي مصر ملك آنذاك كان الاسرائيليون يعيشون تحت حكمه الملكي ؟ فاذا كان الحكم « الابوي » بمثابة « الحكم الملكي المطلق » ولم يكن بمثابة ، في الوقت نفسه بل شيئاً آخر ، فلم هذا اللفظ حول سلطة ليست موضع شبهة ولا تمت الى الغرض المطلوب ؟ فممارسة الحكم « الابوي » - اذا فهمنا « بالابوي » ، « الملكي » - لم تنقطع في اثناء اقامة الاسرائيليين بمصر ، ولا مرآه ان زمام السلطة « الملكية » لم يكن آنذاك بيد اي رجل ينتمي الى ذرية ابراهيم التي وعدّها الله ولم اسمع انها كانت كذلك من قبل . ولكن ما صلة ذلك بانقطاع « السلطة الملكية المتحدرة من آدم » ؟ الا ان يزعم مؤلفنا ان ذرية ابراهيم المختارة كانت صاحبة الحق بوراثه سلطة آدم - وعندها فما معنى الاستشهاد بالحكام الاثني وسبعين الذين استبقيت فيهم سلطة عيسو الابوية وامراء آدوم الاثني عشر ، لدى تبدّد بابل ؟ فلم أفتحت هذه الشواهد على ممارسة « الحكم الابوي » الاصيل وقرنت بابراهيم ويهوذا ؟ فلو كانت ممارسة « الحكم الابوي » على الارض

تنقطع كلما فانت ذرية يعقوب السلطنة العليا ، فعندي انه كان ينبغي للسلطنة الملكية ان تقي بغرض المؤلف ، سواء أكانت بيد فرعون ام اي امرىء آخر . ولكن من الصعب ادراك ما يرمي اليه في مجته في كل المواضع . ففي هذا الموضوع خاصة ، مثلاً ، ليس من الواضح انى ماذا يرمي في قوله : « ممارسة الحكم الابوي الاعلى في مصر » ؛ او كيف يؤول ذلك الى التدليل على تحدر سيادة آدم الى الشيوخ او الى اي فئة اخرى غيرهم .

١٥٣ - فقد كنت اخال انه كان ماضياً في استنباط الحجج والشواهد على الحكم الملكي القائم على السلطنة الابوية المتحدرة من آدم ، من الكتاب المقدس ، لا في تصنيف تاريخ لليهود ، الذين لا يعثر على ملوك بينهم الا بعد مرور سنين عديدة على صيرورتهم شعباً واحداً ، او على اية اشارة الى انهم كانوا ورثة آدم وان ملوكهم تولتوا عليهم بحكم السلطنة الابوية ، عندما اصبح لهم ملوك . وقد كنت اتوقع ، لفرط ما يتحدث عن الكتاب المقدس ان يبرز لنا سلسلة من الملوك الذين تقوم ملكيتهم على « ابوة » آدم بجلاء ، والذين كانوا يتمتعون بالحكم الابوي على رعيتهم ويمارسونه ، بصفتهم وراثه له ، وان تلك ماهية الحكومة الابوية الاصلية . الا انه لا يثبت ان « الشيوخ » كانوا ملوكاً او ان الملوك او الشيوخ كانوا وراثه لآدم ، او انهم طالبوا بالملكية قط . فللمرء ان يثبت بالقياس نفسه ان الشيوخ جميعهم كانوا ملوكاً مطلقين وان سلطة الشيوخ والملوك كافة انما كانت ابوية وان هذه السلطنة تحدرت اليهم من آدم . ولعمري ان كل هذه القضايا يتيسر البرهنة عليها ببسط مشوش لسيرة عدد من صغار الملوك في جزر الهند الغربية ، مستمد من كتاب « فرديناندو صوتو » (Ferdinando Soto) او اي تواريخ اميركا الشمالية الحديثة ، او ببسط سيرة ملوك اليونان السبعين المستمدة من « هوميروس » ، بمثل اليسر الذي يستمد به مؤلفنا من الكتاب المقدس هذه الجماعة من الملوك الذين يعددهم .

١٥٤ - ولقد كان يجدر به ان يدع هوميروس وحروب طرواده وشأنها ، ما دامت غيرته العظيمة على الحقيقة او الملكية قد دفعته الى ذلك

الغلو البالغ في حملته على الفلاسفة والشعراء . فهو يخبرنا في مقدمته ان « ثمة فئة كبيرة من الناس في ايامنا هذه يروق لهم الجري وراء آراء الفلاسفة والشعراء كي يعثروا على مذهب في اصل الحكم قد يتيح لهم بعض الحق بالحرية ، مسئين بذلك الى المسيحية ومهدين السبيل للالحاد . ومع ذلك ، فسياسينا المسيحي الغيور لا يتنصل من هؤلاء الفلاسفة الوثنيين ، كأرسطو وهوميروس الشاعر ، كلما بسطوا رأياً يبدو فيه تأييد لغرضه .

ولكن لنعد الى تاريخه الكتابي . يخبرنا المؤلف ايضاً : « ان الله اختار موسى ويشوع لكي يحكما حكم الملوك ، بالنيابة عن الآباء (او الشيوخ) ، ذوي السلطة العليا ، على اثر عودة الاسرائيليين من الاسر ، وفقاً منه بجلهم . فاذا صحّ انهم «عادوا من الاسر» وجب ان يكونوا قد دخلوا على اثر ذلك في طور الحرية . وذلك يفترض انهم كانوا قبل الاسر وبعده احراراً - الا ان يزعم مؤلفنا ان الوقوع في اسر سيّد جديد معناه «العودة من الاسر» ، او ان العبد الذي ينقل من سفينة الى اخرى « قد عاد من الاسر » . فاذا كانوا قد «عادوا من الاسر» حقاً ، فواضح انه كان ثمة في تلك الايام - رغم ما يذهب اليه مؤلفنا في المقدمة خلافاً لذلك ، تمييز بين الابن والمحكوم والعبد ، فلم يُخصّ الشيوخ قبل الاسر المصري ، ولا الحكماء بعده اذن «ابناءهم ورعيّتهم بين ممتلكاتهم» ولم يتصرفوا بهم تصرفاً تاماً كما كانوا يتصرفون « بممتلكاتهم الاخرى - كما يقول .

١٥٥ - وهذا بيّن من امر يعقوب الذي قدّم له (راؤبين) ولديه كرهينتين ، وكذلك يهوذا قدّم نفسه ضماناً لعودة بنيامين سالماً من مصر^(١) . ولو كانت ليعقوب على كل افراد اسرته السلطة نفسها التي كانت له على ثوره او حماره - اي سلطة المالك على ماله - لكان كل ذلك عبثاً لا طائل تحته بل قل مدعاة للسخرية ، ولكان عرض راؤبين ويهوذا تقديم ضماناً على ارجاع بنيامين بمثابة اخذ رجل ما حملين من قطع سيدة وتقديم احدهما ضماناً على ارجاع الآخر سالماً .

(١) راجع تكوين ٤٢ - ٣٧ و ٤٣ - ٩ .

١٥٦ - فما الذي جرى بعد عودتهم من الاسر اذن ؟ « اختار الله ، رفقاً بهم ، اي بالاسرائيليين ... » . من الخير ان المؤلف يسلم مرة واحدة في كتابه ان الله يرفق بالشعب ، اذ هو يتحدث عن البشر في مواضع اخرى ، كما لو كان الله لا يبالي باي منهم سوى الملوك ، وكما لو كان قد خلق سائر الشعب وافراد المجتمعات البشرية ليكونوا بمثابة قطعان الماشية ، مسخرين لخدمة ملوكهم ومنفعتهم ولذتهم .

١٥٧ - « لقد اختار الله موسى ويشوع تبعاً ليحكما حكم الملوك » . فيا لها من حجة لبقة اهتدى اليها مؤلفنا كي يثبت حرص الله على السلطة الابوية وعلى وريثة آدم ! فلنكن يعتبر الله عن رفقته بشعبه ، اختار له ملكين هما : موسى المنتسبي الى قبيلة « لاوى » ويشوع المنتسبي الى قبيلة « افرايم » ، وكلاهما لا صلة له بصفة الابوة - ولكنها - يقول مؤلفنا - كانا ينوبان عن الآباء العلي . ولو كان الله قد اعرب في اي موضع عن تنصيبه لمثل هؤلاء الآباء كحكام بمثل الواضوح الذي نصّب به موسى ويشوع لامكننا تصديق قوله ان موسى ويشوع « كانا ينوبان عنهم » . ولكن لما كان هذا هو موضع النزاع ، فما لم يورد حجة اقوى فلن يدل تنصيب الله لموسى حاكماً على امته ، عندنا ، على ان الحكم حق من حقوق وريث آدم او « الابوة » ، الا بمقدار ما يدل اختيار الله لهارون المنتسبي الى قبيلة « لاوى » ، كاهناً ، على ان الكهانة حق من حقوق وريث آدم او « الآباء الاول » - ما دام الله قادراً على اختيار هارون كاهناً وموسى حاكماً على اسرائيل ، دون ان يكون هذان المنصبان قد خلعا على وريث آدم او على « الابوة » اصلاً .

١٥٨ - ويتابع مؤلفنا القول : « وكذلك نصّب الله قضاة على وريثة آدم بعد حين ، ليصونوا شعبه عندما يدهمه خطر » . وهذا الدليل على ان السلطة الابوية هي مصدر الحكم وانها تحدت من آدم الى وريثه بمنزلة ما تقدم من الادلة . والفرق انه يبدو ان مؤلفنا يعترف هنا ان هؤلاء القضاة الذين كانوا حكمهم الوحيدين ، انما كانوا اصحاب بأس فرغواهم الى مرتبة

القواد ليدفعوا عنهم الخطر الداهم . اولا يستطيع الله ان يُطلع مثل هؤلاء الرجال ما لم يكن للابوة حق بالحكم ؟

١٥٩ - ولكن مؤلفنا يجيب : عندما نصّب الله على الاسرائيليين ملوكاً ، فانما اقر حق تسلسل الحكم الابوي الاول القديم ثانية .

١٦٠ - وكيف « اقره » الله ثانية ؟ أعن طريق شريعة او وصية صريحة ؟ - اذ لسنا نجد شيئاً من ذلك . فمؤلفنا يعني اذن ان الله حين نصّب عليهم ملكاً فانما « اقر الحق ثانية » - في تنصيب ملك عليهم - الخ . واقرار حق وراثه السلطة الابوية بالتسلسل ثانية انما يعني عملياً تمكين رجل ما من ذلك الحكم الذي كان يتمتع به ابوه والذي كان من حقه ، بحكم مبدأ التسلسل . اولاً : اذ لو كان ذلك الحكم غير ما كان يتمتع به اسلافه ، لما كان عبارة عن وراثه « حق قديم » - بل حق جديد . فلو فرضنا ان ملكاً خلع على رجل ما ، الى جانب ميراثه القديم الذي كانت قد حرمت منه اسرته مدى اجيال ، اقطاعاً جديداً لم يكن في حوزة اجداده من قبل قط ، لما جاز لنا ان نقول انه « اقر حق الوراثة ثانية » ، الا على الجزء الذي كان في حوزة اجداد الرجل من قبل . فاذا كانت سلطة ملوك اسرائيل اذن تنطوي على اكثر مما كانت تنطوي عليه سلطة اسحق ويعقوب ، فهي لم تكن « اقراراً ثانياً » لحق وراثه السلطة ، بل تقليداً لسلطة جديدة عليهم ، سمّاها ما سئمت : « ابوية » او غير ابوية . اما اذا كان اسحق ويعقوب يتمتعان بالسلطة نفسها التي كانت للملوك اسرائيل ، فاننا ارجو من يشاء ان يتأمل في ما تقدم ذكره ، ولا اخال انه واجد لابراهيم او اسحق او يعقوب ادنى سلطة ملكية .

١٦١ - ثانياً : لا يستقيم « اقرار لحق الخلافة الاول القديم ثانية » على شيء ، ما لم يكن لمكتسبه حق الوراثة ، وما لم يكن الوريث الاصيل التالي للموروث . فكيف يدعى اقرار صفة جديدة في اسرة جديدة اقراراً من جديد ، او تقليد الصولجان لمن لم يكن له حق بوراثته او من كان يتعذر عليه المطالبة به ، لو استمرت الخلافة ، كل التعذر ، « اقراراً جديداً

لحق الخلافة القديم؟ « لقد كان شارول اول ملك اقامه الله على الاسرائيليين ، من قبيلة بنيامين . فهل « اقر فيه حق الخلافة الاول القديم ثانية ؟ » اما الثاني فكان داود اصغر اولاد « يسي » من ذرية يهوذا ، ابن يعقوب الثالث . « فأقر حق وراثة خلافة الحكم الابوي الاول القديم ثانية » فيه ام في سليمان ، ابنه الاصغر وخليفته على العرش ؟ ام في « يربعام » لكي يحكم الاسباط العشرة ؟ ام في « عثليا » التي ملكت ستة اعوام وكانت دخيلة على الاسرة المالكة ؟ فاذا كان « حق خلافة الحكم الابوي الاول القديم » قد اقرّ ثانية « في ايّ من هؤلاء او في ذريتهم » ، « فحق خلافة الحكم الابوي الاول القديم » يخصّ الاخوة الكبار والصغار على السواء ، وقد يعاد خلعه على اي رجل حيّ . اذ كل ما قد يخصّ الاخوة الصغار والاخ الاكبر ، بناء على « حق الوراثة الاول القديم » فهو بما يحق لايّ امرئ حي ان يطالب به ، بناء على حق الوراثة ، سواء في ذلك السير روبرت وسواه من الناس . فيا لهذا الحق بخلافة الحكم « الابوي » او « الملكي » الذي اقرّه مؤلفنا ثانية من اجل ضمانه حقوق الملوك وميراثهم من حق رائع مبذول لجميع الناس ! فليعتبر الجميع !

١٦٢ - ولكن مؤلفنا يقول ، مع ذلك : « عندما يصطفي الله شخصاً ما للملك ، فهو يريد ان يؤول هذا المنصب الى نسله ايضاً ، لأن لفظ الاب يتضمن النسل ضمناً ، رغم ان الهبة الالهية قد لا يشار فيها بالاسم الا الى الاب . ومع ذلك فهذا لن يجدي في اثبات الخلافة . فاذا كان يُقصد بالهبة نسلُ الموهوب - كما يقول المؤلف - فذلك لا يعيّن وجهة الخلافة اذ لو فرضنا ان الله وهب رجلاً ونسله عامة « نعمة » ما ، فتلك الهبة لا يصح ان تقتصر على احد افراد نسله على وجه التخصيص بل ووجب ان تشمل كل من يتحدّر من صلبه . فاذا قيل ان المؤلف اتما عنى الوريث ، اجبت ان مؤلفنا لم يكن ليتردد ، عندي ، في استعمال هذه الكلمة ، لو كانت تقي بغرضه . ولكن سليمان الذي خلف داود على العرش ، وهو ليس بورثه ، شأنه في ذلك شأن « يربعام » الذي خلفه على رأس حكومة العشرة الاسباط ، ولم يكن من نسله - فكان من حق مؤلفنا ان يتفادي

القول ان الله اراد الملك للورثاء ، لان ذلك لا ينطبق على خلافة لم يكن بوسع مؤلفنا ان يعترض عليها ، فيكون قد ترك الخلافة دون تعيين ، كما لو كان لم يقل شيئاً فيها . فاذا وهب الله رجلاً ما وذريته السلطة الملكية - كما وهب ارض كنعان لابراهيم ولذريته بعده - أفلا ينبغي ان يكون لكل منهم حق بها ونصيب منها ؟

ومن يذهب الى ان السيادة التي يسبغها الله على رجل وعلى « ذريته » من بعده انما هي وقف على فرد من افراد هذه الذرية دون سائرهم يكون بمثابة من يقول ان ارض كنعان التي وهبها الله لابراهيم « وذريته » انما وقفت على فرد من افراد ذريته دون سائرهم .

١٦٣ - ولكن كيف يتسنى لمؤلفنا ان يثبت ان الله ، كلما اختار شخصاً ما كي يكون ملكاً ، انما يريد الى ذلك ان تستفيد الذرية (ولعله يعني ذريته) من ذلك الاختيار ؟ أفتراه نسي توماً موسى ويشوع اللذين « خصهما الله باختياره لكي يحكما حكم الملوك » - كما يقول في هذه الفقرة نفسها ، والقضاة الذين نصبهم الله ؟ ألم يكن لهذين الحاكمين اللذين حازا سلطة « الابوة العليا » السلطة نفسها التي كانت للملوك ؟ ولما كان الله نفسه قد اختصهما بالاختيار ، أفلا ينبغي ان تصيب ذريتهما شيئاً من هذا الاختيار ، كما كانت الحال مع سليمان وداود ؟ فاذا كان الله قد قلدهما السلطة الابوية مباشرة فلم لم يكن « لذريتهما » الحق باصابة شيء من هذه الهبة وبتولّي تلك السلطة خلافة عنهما ؟ اما اذا كانت لهما السلطة كوريثي آدم ، فلم لم تقع الى وريثهما بعدهما ، كحق متحدّر اليهم ، ما دام من الممتنع ان يكون احدهما وريثاً للآخر ؟ اكانت السلطة التي احرزها موسى ويشوع والقضاة السلطة نفسها التي كانت لداود والملوك ، مستمدة من المصدر نفسه ؟ وهل تحتم وقوعها لاحدهما دون الآخر ؟ فاذا لم تكن تلك السلطة « سلطة ابوية » ، فيبّين اذن ان شعب الله نفسه كان خاضعاً لحكم قوم لم تكن لهم « السلطة الابوية » وان هؤلاء الحكام ابلو بلاء حسناً بدونها . اما اذا كانت « سلطة » « ابوية » وكان الله قد اختار

الرجال الذين كتب لهم ممارستها ، فقد بطلت قاعدة مؤلفنا التي تنص على ان « الله متى اختار رجلاً ما ليكون حاكماً اعلى (اذ نختار لي ان لقب الملك لا خطر له هنا ، ما دامت السلطة لا للقب هي الاساس) فهو يريد ايضاً ان يكون لذريته حق التمتع بهذا المنصب » - ما دامت هذه الذرية ، منذ خروجها من مصر حتى عهد داود (اي مدى ٤٠٠ سنة) « ليست مضمّنة في الهبة التي وقعت الى الاب » ، بحيث يتولى ابن ما الحكم ، لدى وفاة ابيه ، بين سائر القضاة الذين حكموا اسرائيل ، فاذا قيل ، تقادياً لهذه النتيجة ، ان الله اختار دائماً الخليفة نفسه وقلّده « السلطة الابوية » منحياً بذلك ذريته عن توليها بعده ، فمن الواضح ان الامر كان على خلاف ذلك في سيرة « يفتاح » الذي تعاقد مع الشعب ، فجعله قاضياً عليهم كما هو بيّن (من قضاة ١١) .

١٦٤ - فمن العبث اذن ان يقال ان « الله كلما اختار شخصاً ما » لكي يمارس « السلطة الابوية » (فاذا لم يكن ذلك معنى الملكية ، فاني ارغب في معرفة الفرق بين الملك وبين من يمارس « السلطة الابوية ») فانما يريد ان يكون لذريته ايضاً حق التمتع بها ، لاننا نجد ان السلطة التي كانت للقضاة انما ذهبت بزهاهم ولم تتحدر الى ذريتهم . فاذا لم يكن للقضاة « سلطة ابوية » فخشى انه لن يكون من اليسير على مؤلفنا وعلى القائلين بمذهبه ان يجبرونا : لمن آلت « السلطة الابوية » اذن - (اي الحكومة والسلطة العليا) بين الاسرائيليين . واغلب الظن انهم مضطرون الى الاعتراف بأن شعب الله المختار بقي شعباً واحداً مدى عدة مئات من السنين ، دون ان يلموا بهذه « السلطة الابوية » او يظفروا باي مظهر آخر من مظاهر الحكومة الملكية على الاطلاق .

١٦٥ - ولكي يتأكد من ذلك ، فما عليه الا ان يقرأ سيرة « اللاوي » ، والحرب التي تلت ذلك مع بني بنيامين ، في الفصول الثلاثة الاخيرة من « سفر القضاة » - واذا يجد ان « اللاوي » انما يلتبس من الشعب الانصاف والعدالة وان القبائل والجماعة هي التي ناقشت وقررت واشرفت على كل

ما حدث آنذاك ، فسوف يستنتج ولا شك ان الله « لم يكن حريصاً على المحافظة على السلطة الابوية » لدى شعبه المختار ، والا امكن الاحتفاظ « بالسلطة الابوية » حيث لا توجد حكومة ملكية قط . فاذا صحّ الوجه الثاني ، لزم عنه اننا مهما برهنتاً على « السلطة الابوية » فذلك لا يدل ضرورة على الحكومة الملكية . اما اذا صحّ الوجه الاول ، بدا من الغريب والمستبعد جداً ان يقضي الله بان تكون « السلطة الابوية » مقدسة لدى الناس بحيث لا يستقيم حكم او سلطة بدونها - ومع ذلك تبقى هذه الحكومة الرئيسية العظيمة ، اخطر الحكومات واولاها ، منبوذة مستترة مدى ٤٠٠ سنة ، حتى حين عمد الى اقامة حكومة لهم كي تسن القواعد الخاصة بالعلاقات والاحوال البشرية .

١٦٦ - وقبل ان افرغ من هذه القضية ، احب ان اسأل : كيف عرف مؤلفنا ان « الله كلما اختار شخصاً ما ليكون ملكاً ، اراد ان يتمتع بالملك نسله ايضاً » . هل قد نصّ الله على ذلك في السنة الطبيعية او في الكتاب المنزل ؟ فبناء على القاعدة نفسها ، كان ينبغي ان ينصّ على اي من ذريته ، كان يريد تعالى ان يقسم العرش بالوراثة ، فيعين بذلك الوريث ، او يترك « ذريته » وشأنهم يقتسمون الحكم بينهم او يتنافسون عليه كما شأوا . وكلا النهجين باطل لانها يفسدان الغرض من هذه الهبة التي خصت بها « الذرية » . وعندما يطلعنا على هذا الافصاح عن الارادة الالهية يبيت من واجبتنا تصديق قوله ان الله يريد ذلك ، فالى ان يفعل ذلك يتحتم عليه ان يتقدم بدليل اقوى من شأنه ان يضطرنا الى التسليم بانه المفصح الاصيل عن المآرب الالهية .

١٦٧ - يقول مؤلفنا : « ان ذكر الاب يشير ضمناً الى الذرية ، حتى لو لم يرد الا الاب في منطوق الهبة » . ومع ذلك ، فعندما وهب الله ارض كنعان لابراهيم (تكوين ١٣ : ١٥) حسنّ عنده ان يشير الى « ذريته » تلك في الهبة ايضاً ، وكذلك قلّد « هارون وذريته » الكهانة ، ولم يخلع التاج على داود وحده ، بل وعلى « ذريته » ايضاً . ومهما اكد لنا

المؤلف ان الله « يريد ان تمتع الذرية بالملكية ايضاً ، كلما اختار رجلاً ما كي يكون ملكاً » ، فنحن نرى ان المملكة التي خلعها على شاوول ، دون ان يشير الى ذريته بعده لم تؤل الى اي من ذريته قط . اما لماذا يريد الله ، عندما يختار شخصاً ما كي يكون ملكاً ، ان تمتع « ذريته » بذلك ولا يريد نظير ذلك لدى اختياره رجلاً ليكون قاضياً على اسرائيل ؟ فامر اتنى تأويله . اي : لماذا تشمل هبة « السلطة الابوية » لملك ما « ذريته » ايضاً ولا تشمل هبتها لقاض ما ؟ أمن المفروض : ان تتحدر « السلطة الابوية » شرعاً الى « ذرية » الواحد دون ذرية الآخر ؟ من الواجب ايراد علّة لهذا الاختلاف ، عدا التسمية ، ما دام الشيء الموهوب في كلا الحالين « السلطة الابوية » نفسها ، وما دام وجه الهبة هو اختيار الله للشخص الموهوب . اذ يجيل اليّ ان مؤلفنا ، حيث يقول « نصّب الله قضاة » لا يقصد مجال من الاحوال ان الشعب انتخبهم .

١٦٨ - ولما كان مؤلفنا قد قطع قطعاً جازماً ان الله حريص على المحافظة على « الابوة » ، ولما كان يدعي انه يبني كل اقواله على الكتاب المقدس ، فقد حق لنا ان نتوقع ان يجد في سيرة ذلك الشعب الذي ينطوي الكتاب على شريعته ودستوره وتاريخه ابلغ الشواهد على حرص الله على حفظ السلطة الابوية في ذلك الشعب الذي اختصه الله بعنانيته - كما هو مشهور . فلننظر اذن في حال السلطة او الحكومة « الابوية » تلك عند اليهود منذ ابتداء تاريخهم كشعب واحد . فقد ارتفعت هذه السلطة - كما يعترف مؤلفنا - منذ وفودهم على مصر حتى خروجهم من الاسر - اي طول ما ينيف عن ٢٠٠ سنة . ومنذ ذلك التاريخ حتى تنصيب الله ملكاً على الاسرائيليين (اي نحو ٤٠٠ سنة اخرى) ، لا يورد المؤلف الا عرضاً وجيزاً جداً لها . والحق اننا لا نجد مدى تلك الحقبة اي اثر للحكم الابوي او الملكي بينهم قط . ومع ذلك يقول المؤلف : « اقرّ الله ثانية حق خلافة الحكم الابوي الاول القديم » .

١٦٩ - اما اي ضرب من « وراثة الحكم الابوي » اقرّ اذ ذاك ،

فقد رأينا اعلاه . فلننظر الآن في مدى استمراره - وقد كان ذلك حتى السبي : اي طوال ٥٠٠ سنة . ومنذ ذلك التاريخ حتى قضاء الرومان عليهم (اي ما يربو على ٦٥٠ سنة) انطمس « حق وراثه الحكم الابوي الاول القديم » ثانية ، واقاموا في ارض المعاد كشعب واحد دون هذه السلطة . وهكذا يتبين انهم لم ينعموا بالحكم الملكي الوراثي - طول الـ ١٧٥٠ السنة التي كانوا ابانها شعب الله الخاص - الا نحو ثلث الوقت . ولسنا نجد مدى تلك الحقبة اثراً قط ولو للحظة واحدة « للحكم الابوي » او لاقرار حق الخلافة الاصيلي القديم ثانية ، سواء فرضناه مستهداً - كما يستمد الشيء من منبعه - من داود او من ابراهيم ، او من آدم ، وهو المصدر الاصيل الوحيد ، بحسب اقوال مؤلفنا .

الكتاب الثاني

بحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه ونهايته

الفصل الأول

١ - لما كنا قد اثبتنا في المقالة السابقة ما يلي :

اولاً : ان آدم لم يكن له ، بناء على حق الابوة الطبيعي او الهبة الالهية الصريحة ، اى سيادة على اولاده او سلطة على العالم كما يزعم بعضهم^(١).

ثانياً : اننا لو فرضنا انه كان له مثل هذه السلطة فلم يكن لورثائه الحق بها .

ثالثاً : ولو فرضنا انه كان لورثائه مثل هذا الحق ، فليس ثمة سثة طبيعية او شريعة إلهية تنصّ على انورث الشرعي في كل حال من الاحوال التي قد تنشأ ، لذلك استحال تعيين صاحب الحق بالخلافة وبتولتي السلطة تعييناً ثابتاً .

رابعاً : حتى ولو فرضنا ان ذلك قد تعيّن ، فلما كانت معرفة الفخذ الاكبر من سلالة آدم قد طمست طمساً تاماً منذ تلك الحقبة ، لم يعد لعنصر من العناصر البشرية او لاسرة من الاسر في العالم ادنى حق بالادعاء انها تنتمي الى الفخذ الاكبر البكر دون سواها وان لها الحق بالميراث .

ولما كنا قد اثبتنا ، كما يتراءى لنا ، كل هذه المقدمات اثباتاً واضحاً استحال على حكام العالم اليوم ان يجنوا ادنى نفع او يستمدوا ادنى مظهر من مظاهر السلطة من المصدر المزعوم لكل سلطة : « سيادة آدم الشخصية وسلطته الابوية » . وهكذا فمن شاء ان لا يفسح لنا مجال القول ان جميع

(١) الاشارة هنا الى السير روبرت فيلر واصحابه من دعاة الحق الالهي بالملك - المترجم .

حكومات الارض ان هي الا وليدة السطوة والعنف وان البشر انما يعيشون معاً كما تعيش البهائم حيث الغلبة للاقوى ، وان يزرع بذلك بذور الشقاق والحصام والفوضى والفتنة (وهي مساوية ينادي اصحاب هذه النظرية بفسادها نداءً عالياً) - فعليه ان يبحث عن منشأ آخر للحكم ومصدر آخر للسلطة السياسية وسبيل اخرى لتعيين ومعرفة الاشخاص الذين يتمتعون بها غير السبيل التي يقترحها السير روبرت فيلمر .

٢- وبناء عليه ، فقد لا يكون من العبث ان ابسط هنا طبيعة السلطة السياسية ، وهي انه يمكن التمييز بين سلطة الحاكم على المحكوم وسلطة الاب على اولاده والسيد على عبيده والزوج على زوجته . ولكن لما كان قد يتفق لهذه السلطات المختلفة ان تجتمع في رجل واحد ، فقد يتيسر لنا ان نميز بين هذه السلطات اذا نظرنا اليه من كل من هذه النواحي وان نبيّن الفرق بين حاكم مملكة ما وبين رب اسرة ما او ربان سفينة ما .

٣- وانا اعني بالسلطة السياسية اذن حق سنّ الشرائع وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من العقوبات محافظة على الملكية وتنظيمها ، واستخدام قوّة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع العدوان الخارجي عن البلاد - وكل ذلك من اجل الخير العام وحسب .

الفصل الثاني الطَّوْرُ الطَّبِيعِيُّ

٤ - ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية ادراكاً صحيحاً ونستنبطها من مصدرها الاصيلي ينبغي لنا ان نفحص عن الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه : وهو وضع من الحرية التامة في القيام باعمالهم والتصرف باملاكهم وبدواتهم كما يرتأون ، ضمن اطار سنّة الطبيعة وحدها - ودون ان يحتاجوا الى اذن احد او يتقيّدوا بمشيئة اي انسان .

- وهو وضع من المساواة ايضاً حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ : فلا يكون حظ احد منها اكثر من حظ الآخر . اذ ليس اثبت من ان مخلوقات من النوع والمرتبة نفسها تنعم دون تمييز بالميزات الطبيعية ذاتها وبالوظائف عينها ، ينبغي ان تتساوى كل التساوي بينها دون ان يسخر واحد للآخر او ينتقاد له - ما لم ينصب ربه واحداً منها رئيساً على ساوئها ، ويعلن عن رغبته في ذلك اعلاناً صريحاً ، او يسبغ عليه حقاً لا مرء فيه بالسيادة والحكم ، على وجه واضح كل الوضوح .

٥ - يعتبر « هوكر » الحضيف^(١) ان هذه المساواة بين البشر من الامور البديهية التي لا يتطرق اليها شك . ولذلك يجعلها الاساس الذي تقوم عليه فريضة التحابّ بين البشر ، وهي فريضة تبنى عليها واجبات الواحد منهم

(١) (Judicious Hooker) هو ريتشارد هوكر (١٥٥٣ - ١٦٠٠) فيلسوف سياسي بريطاني يشير اليه لوك مراراً في هذه المقالة ، مقتبساً عدة فقرات من كتابه « قوانين الدولة الكنسية » (Laws of Ecclesiastical Polity) - المترجم .

نحو الآخر ويستنبط منها قواعد العدالة والمحبة الكبرى . وهاك ما يقول :
 « مثل هذا الحافز الطبيعي جعل البشر يدركون ان الواجب الذي يقضي
 عليهم بمحبة اقرانهم لا يقل شأنًا عن الواجب القاضي بمحبة ذواتهم : اذ
 رأوا ان للاشياء المتساوية مقياساً واحداً . فاذا كانت سجيّتي ان اصبو
 الى اصابة الحُرير على يد كل امرئ بمقدار ما يرغب فيه هو من اجل ذاته ،
 فكيف ارجو ان تُلبسِي رغبتِي تلك ولو بعض التلبية ، ما لم اعمل على
 تلبية الرغبة الممثلة التي تحتلج بها صدور اقراني ولا شك اختلاجاً ضعيفاً ،
 ما داموا من جبلتي وطنيتي ؟ فاذا ابتلوا بما ينافي هذه الرغبة ساءم ذلك
 بمقدار ما يسوءني من جميع الوجوه ، واذا آذيت احداً فينبغي ان اتوقع
 اذى مثله : لأنه لا مدعاة لابداء الآخرين قدراً من المحبة نحوي اعظم
 بما ابدية نحوهم . وهكذا فان رغبتِي في محبة نظرائي في الطبيعة لي قدر
 طوقهم يفرض عليّ واجباً طبيعياً هو ان أضمر لهم مثل تلك العاطفة
 نفسها . ولا يجهل احد القواعد والقوانين المختلفة التي يستنبطها العقل الطبيعي
 من هذا التساوي بيننا وبين من هم منا بمشابه ذواتنا ، من اجل تنظيم
 الحياة (Ecl. Pol., I) .

٦ - ومع ان هذا الطور الطبيعي طور من الحرية ، فهو ليس طوراً
 من الاباحية . فالانسان في هذا الطور يتمتع بجرية التصرف بشخصه
 وممتلكاته ، الا انه لا يتمتع بجرية القضاء على حياته بل حتى على حياة
 المخلوقات التي يملكها ، ما لم يستدع ذلك غرض اشرف من مجرد المحافظة
 عليها . فالطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع . والعقل - وهو
 تلك السنة - يعلم البشر جميعاً ، لو استشاروه ، انهم جميعاً متساوون
 واحرار ، فينبغي ان لا يوقع احد منهم ضرراً بحياة صاحبه او صحته او
 حريته او ممتلكاته . لان خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كل
 شيء لا تحده حركته ، وهم عميد لرب واحد عظيم بثمهم في الارض بارادته
 لكي يقوموا على شؤونه لا شؤونهم . فهم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول
 اجلهم ما شاء ، لا ما شاء اقرانهم من البشر . ولما كنا قد وهبنا قوى
 مائة وطبيعة واحدة مشتركة فقد استحال ان يكون واحداً مسخراً للآخر

تسخيراً بخوله ان يقضي عليه ، كما لو كان قد خلق من اجل اغراضه ومآربه ، شيمة الحيوانات الدنيا التي خلقت من اجلنا . فكل امرىء مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص - وبناء على الحجة نفسها ، هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك : ما لم يتناف ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات . فلا يسلب حياة امرىء آخر او يلحق بها اذى او يسيء الى ما من شأنه ان يؤدي الى حفظها او الى حريته او صحته او جسده او املاكه ، الا في معرض الاقتصاص من مجرم .

٧ - ولكي يرتدع كل امرىء عن التعدي على حقوق الآخرين او ايقاع الضرر بهم وتُحترم السنّة الطبيعية التي ترمي الى اقرار السلام وبقاء النوع البشري ، فقد ترك امر تنفيذ السنّة الطبيعية هذه ، ابان ذلك الطور ، لكل امرىء بمفرده ، فكان له الحق بمعاقبة الخارجين على تلك السنّة الى حد يحول دون خرقها . اذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنّة الطبيعية بحماية الابرياء وردع العادين لكانت تلك السنّة عبثاً ، شيمة سائر السنن التي تمت الى شؤون البشر في هذا العالم . واذا كان لأي كان في «الطور الطبيعي» ان يعاقب مقترف الاثم فلكل امرىء مثل هذا الحق . فلكل امرىء في تلك الحال من المساواة المطلقة - حيث لا سلطة ولا سيادة طبعاً للواحد على الآخر - الحق بان يفعل كل ما يحق لأي امرىء سواه ان يفعله ، من اجل توطيد تلك السنّة .

٨ - وهكذا قد يتفق في «الطور الطبيعي» لرجل ما ان يتمتع بالسلطة على رجل آخر ، الا ان تلك السلطة ليست بالسلطة الكيفية التي تخول صاحبها ان يصنع مجرم ما متى قبض عليه ما شاء منقاداً لعاطفته الجامحة ولغلوئه المفرط ، بل ان يجازيه جزاء يتفق مع طبيعة جرمه كما تلي عليه رويته وضميره : اي جزاء يكون بمثابة العوض او الرادع . فهذان هما المبدآن الوحيدان اللذان يسيغان لأمرىء ما ان يوقع الضرر شرعاً بالآخر : وهو ما ندعوه بالعقاب . فالجرم ، اذ يخرق السنّة الطبيعية ، يكون كمن اعلن انه يرتبط بقاعدة غير قاعدة العقل والعدالة

العامين ، وهي القاعدة التي وضعها الله معياراً لأعمال البشر من اجل سلامتهم جميعاً . وعندها يصبح خطراً على البشر : اذ يكون قد امتهن الرابطة التي كان من شأنها ان تكف عنهم الاذى والعدوان وقصمها . ولما كانت تلك اساءة الى النوع البشري بكامله والى امته وسلامته الذين تضمنتها السنّة الطبيعية ، فلكل امرىء اذن - بناء على حقه في حفظ النوع البشري عامة - ان يردّ عن الناس ما من شأنه ان يضرّ بهم بل ان يتلفه اذا اقتضى الامر ؛ فيلحق بمن خرق تلك السنّة العقاب اللازم لقسره على التوبة : ويردعه بذلك ويردع الآخرين عن اجتراح الاساءة نفسها بالتشهير بهم . وفي هذه الحال وعلى هذا الاساس يكون لكل امرىء الحق في ان يعاقب المجرم ويكون المنقذ لسنّة الطبيعة .

٩ - ولا مرأء عندي ان هذه النظرية قد تبدو غريبة لبعضهم ، ولكني ارغب اليهم قبل الحكم عليها ، ان يجبروني باي حق يعدم ملك او دولة ما دخيلاً ما او يعاقبانه على جريمة يرتكبها في بلادها ؟ فمن الثابت ان قوانينها لا تنطبق على الغرباء ، بناء على الحق الذي تحولها اياه ارادة المجلس التشريعي المنصوص عليها . فتلك القوانين لم توضع من اجله فلم يكن ملزماً باطاعتها : والسلطة التشريعية التي تلازم ابناء تلك الدولة بطاعتها لا تلازمه هو . فالرجال الذين يتمتعون بالسلطة العليا لوضع القوانين - مثلاً - في انكلترا او فرنسا وهولندا لا يختلفون في نظر الهندي عن عامة البشر : فهم رجال لا سلطة لهم . فلو لم يكن لكل امرىء اذن - بحكم السنّة الطبيعية - حق معاقبة الخارجين عليها حسب تقديره الرصين لما تقتضي الحال ، فلست افقه كيف يحق للقضاة في دولة ما ان يعاقبوا رجلاً غريباً عن تلك الدولة ، ما داموا - بالنسبة اليه - لا يتمتعون من السلطة الا بما يتمتع به كل امرىء من السلطة الطبيعية على اقرانه (١) .

١٠ - الى جانب الجرم الناجم عن خرق القوانين ، والتنكب عن قاعدة العقل الصحيحة ، الذي يحط من شأن الانسان او يجعله خارجاً على مبادئ

(١) اي بسلطة طبيعية لا بسلطة وضعية منصوص عليها - المترجم .

الطبيعة البشرية ، اذ يصبح عندها مخلوقاً ضاراً ، فكثيراً ما ينجم عن خرق هذه القوانين ضرر ما ويلحق بامرئ آخر ما عداه بعض الأذى بحكم خرقه للقانون ؛ وفي تلك الحال يكون لمن يلحق به الضرر حقان : حق عام هو حق الاقتصاص الذي يشارك فيه عامة البشر وحق خاص هو حق طلب التعويض عن الضرر الذي لحق به من فاعله . وعندها يكون لأي كان ، اذا حسن ذلك عنده ، الحق بالانضمام الى المعتدى عليه ومساندته في استعادة ما من شأنه ان يعوّض عن الضرر الذي لحق به على يد المعتدي .

١١ - من جرّاء هذين الحقيقتين المتميزتين (حق معاقبة الجرم من اجل تأديب الجرم وتفادي الجرم المماثل ، وهو حق من حقوق كل انسان : وحق الحصول على عوض ، وهو حق من حقوق الفریق المظلوم فقط) قد يتفق للحاكم الذي يتمتع بحق انزال العقوبة العام بحكم منصبه ، ان يمتنع عن معاقبة الجرم ، اذ يتبين له ان المصلحة العامة لا تستدعي ضرورة تنفيذ القانون . الا انه لا يستطيع ان يسقط حق اي رجل خاص بالتعويض عن الضرر الذي لحق به . فمن حق المعتدى عليه وحده ان يطالب بهذا التعويض او ان يسقطه اذا شاء . فله اذن ان يستولي على املاك المعتدي او خدماته باسم حق المحافظة على الذات : كما ان لأي امرئ ان يقاص الجرم كي لا يتكرر جرمه ، باسم حق المحافظة على الجنس البشري ، وان يصنع كل ما في طاقته تحقيقاً لهذا الغرض . وهكذا فلكل امرئ في الطور الطبيعي الحق بالقضاء على القاتل : لكي يرتدع اقرانه عن اقرار تلك الجريمة التي لا يعوّض عنها شيء ، مدلاً بذلك على القصاص الذي قد يلحق به على يد كل انسان ؛ ولكي يدرأ عن البشر جرم هذا القاتل الذي طلق العقل ، ذلك القانون والمعيار الذي وضعه الله للناس جميعاً ، وسن الحرب على البشرية جمعاء في اقراره جرمًا من جرائم العنف والقتل ضد احدهم ، فاستحق من جرّاء ذلك ان يُقتل كما يقتل الاسد او النمر او سواهما من الوحوش الضارية التي يستحيل على البشر ان يعيشوا معها في سلام ووثام . وعلى هذا تقوم تلك السنّة الطبيعية الكبرى : « من

يهرق دم انسان ما اهرق الانسان دمه . وقد كان قايين واثقاً كل الثقة من ان لكل امرئ الحق بالقضاء على مثل هذا المجرم : فهو يصيح على اثر قتله لآخيه : « كل من يجذني الآن سيقتلني » (تكوين ٤ : ١٤) . فهاتيك سنة قد نقشت بجلاء على قلوب البشر جميعاً .

١٢ - قد يسأل سائل : أيجوز ، بناء على الحجة نفسها ، ان يُنزل بامرئ في الطور الطبيعي عقوبة الموت اذا خرق تلك السنة خرقاً طفيفاً ؟ وانا اجيب : يعاقب كل جرم بمقدار من العنف يكفي لاقناع مقترفه ان الجرم تجارة خاسرة ويحمله على التوبة ويردع الآخرين عن اقرار جرم مثله . وكل جرم يقترف في الطور الطبيعي يمكن معاقبته في هذا الطور الى الحد نفسه الذي يمكن معاقبته في دولة ما . ومع ان الحوض في سرد تفاصيل السنة الطبيعية او اساليب عقابها ليس من غرضي هنا ، فمن الثابت ان ثمة سنة من هذا النوع تبدو جلية واضحة لكل عاقل يتفرغ الى دراستها وضوح قوانين الدول الوضعية ، بل هي لعمرى اوضح منها واجلى . فهي اقرب متناولاً منها بقدر ما ان العقل اقرب متناولاً من اوهام البشر وتمحلاتهم التي يتبعون فيها اهواء خفية ومتضاربة يصيغونها في الالفاظ . اذ الحق يقال ان تلك حال قسم كبير من القوانين المدنية في عدد من البلدان ، التي لا يصح اعتبارها قوانين عادلة إلا بمقدار ما تقوم على تلك السنة الطبيعية التي ينبغي ان تضبط القوانين وتؤول على اساسها .

١٣ - واني على يقين ان هذه النظرية الغريبة (اي ان لكل امرئ في الطور الطبيعي السلطة التنفيذية الناجمة عن السنة الطبيعية) لا بد ان تثير هذا الاعتراض : ليس من المنطق في شيء ان يكون المرء خصماً وحكماً في القضية الواحدة ، لأن حب الذات كليل ان يحمله على ايثار مصالحه ومصالح اصدقائه . هذا من جهة ، واما من جهة ثانية فان الشر الفطري والهوى وروح الثأر لا بد ان تدفع البشر الى الاغراق في الاقتصاص من اقرانهم ، فتبليت الفوضى والتشويش النتيجة الحتمية لذلك الوضع . لذلك اقام الله الحكومات لكي تحمّد من آثرة البشر وعنفوانهم . واني اول من يسلم بان الحكم المدني هو العلاج الاصيل لآفات « الطور

الطبيعي» - وهي آفات جسيمة حقاً في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته . اذ من اليسير ان نرى ان من يبلغ به الاجحاف حداً لا يستنكف معه انزال الاذى باخيه لن يكون من الانصاف بحيث يدين نفسه من جرائمه . ولكنني ارغب الى اصحاب هذا الاعتراض ان يتذكروا ان الملك المطلق السلطة إن هو الا بشر كذلك . فان كان الحكم المدني هو علاج هذه الآفات التي تنجم حتماً عن كون المرء الحُصم والحكم في قضية ما واذا كانت «الطور الطبيعي» طوراً لا يطاق ، فاني اودّ ان اعلم ما هي طبيعة هذا الحكم وما ميزته على الطور الطبيعي اذن ، ما دام لرجل واحد متسلط على الجمهور الحق بان يكون الحُصم والحكم وان يصنع برعاياه ما شاء دون ان يستطيعوا ان يناقشوا اوامر الذين ينفذون مشيئته او يحدوا منها ؟ وان يخضعوا له في كل ما يفعل : سواء أكان رائده العقل ام الجهل ام الهدى ؟ - وتلك اشياء لا يتوجب على البشر ان يقوموا بها ، حتى في «الطور الطبيعي» . وان من يقضي قضاء جائراً ، ان في ما يعنيه او ما يعني سواه من مشادات ، مسؤول عن احكامه امام سائر البشر .

١٤ - كثيراً ما يسأل السائلون ، وفي خلدنهم ان ذلك اعتراض خطير : ابن نجد البشر في مثل هذا «الطور الطبيعي» ، ان الآن او بالامس ؟ في الجواب على هذا السؤال نكتفي بالقول الآن : لما كانت كل الملوك ورؤساء الحكومات «المستقلة» في جميع انحاء الارض في طور طبيعي ، فمن الواضح ان العالم لم يخل ولن يخلو من فئة من البشر ما زالت في مثل ذلك الطور . قلت كل حكام الجماعات «المستقلة» ، سواء أكانوا متعاقدين مع سواهم ام لم يكونوا ، اذ لا يضع كل ضرب من التعاقد حداً «لطور الطبيعي» القائم بين البشر : بل التعاقد على تأليف جماعة واحدة وكيان سياسي واحد . فقد يتعاهد الناس ويتعاقدون على غير ذلك وهم ما يزالون في «الطور الطبيعي» . فقطع العهود والمساومة على التفاضل بين رجلين من «سلدانيا» (Soldania)^(١) او بين سويسري وهندي في ادغال اميركا -

(١) اي بلاد السلطان - وهو السلطان العثماني - المترجم .

يلزامهم جميعاً ، مع انهم في «طور طبيعي» تام في صلة واحدهم بالآخر ، لأن الوفاء بالعهد من واجبات الانسان ، من حيث هو انسان لا من حيث هو عضو في مجتمع ما وحسب .

١٥ - اما الذين يزعمون انه لم يوجد قط امرؤ في «طور طبيعي» ولن يوجد ، فاني لن اكتفي بمعارضة قولهم بحجة «هوكر» الحضيف (Ecc. Pol. I, 10) الذي يقول : « ان القوانين التي اشير اليها سائفاً (اي قوانين الطبيعة او سننها) : « تلزم البشر إلزاماً مطلقاً ، من حيث هم بشر ، حتى ولو لم يكن بينهم شركة صريحة او اتفاق قطعي حول ما ينبغي فعله او عدمه . ولما كنا عاجزين بمفردنا ان نوفر لذواتنا قدراً كافياً من الاشياء الضرورية لمعيشتنا على الوجه الذي ارادته الطبيعة لنا : اي معيشة تليق بكرامة الانسان ، فنحن مدفوعون بطبيعتنا ان ننشد الاشتراك والتعاون مع الآخرين ، لكي نصلح تلك النقائص والعيوب الكامنة فينا ، بحكم كوننا افراداً يعيشون في عزلة عن اقرانهم . ولقد كان هذا هو سبب تأليب البشر ، بادىء ذي بدء ، في مجتمعات سياسية . وانا اؤكد الى ذلك ان جميع البشر هم في ذلك الوضع ، بالطبع ، وانهم يستمرون عليه حتى يصبحوا ، بحكم ارادتهم واختيارهم ، اعضاء في جماعة سياسة ما . وانا على يقين ان الامر سيتضح في سياق هذا البحث كل الوضوح .

الفصل الثالث في حالة الحرب

١٦ - ان حالة الحرب هي حالة عداوة وتدمير ، لذلك فان اعلان العزم ، قولاً او فعلاً ، على القضاء على حياة امرىء ما ، اعلاناً ليس وليد الساعة او الهوى بل وليد الروية والتقرير يجعله في حالة حرب مع من اعلن عليه ذلك ويعرضه لخطر سطوة خصمه او من يلفّ لقه على حياته . اذ يحق لي بحسب سنّة العقل ومنطوق العدالة ان اقضي على من يهدد بالقضاء عليّ . فلما كانت السنّة الطبيعية الاساسية تنصّ على ان بقاء الانسان واجب ما امكن الامر ، فان سلامة البويء يجب ان تفضّل على سلامة الجاني : اذا استحالت المحافظة على سلامة الجميع . فيحق للمرء ان يفتك بمن يعلن الحرب عليه او يناصره العداة جهاراً ، مثلما يحق له الفتك بالذئب او الاسد لان هذا المرء ، مثل الذئب او الاسد ، لا يخضع لسنّة العقل العامة ولا يقرّ قاعدة سوى قاعدة السطوة والعنف ، لذلك وجب ان يعامل معاملة الوحوش الضارية : اي تلك المخلوقات الحظرة الفتاكة التي لا تتورع عن قتله اذا وقع بين مخالها .

١٧ - ولذلك فان من يحاول ان يخضع امرءاً ما لسلطته المطلقة انما يشنّ الحرب عليه : اذ يكون ذلك بمثابة اعلان العزم على السطوة على حياته . لانه يمكننا ان نستنتج بحق ان من يتوصّل الى السيطرة علينا قسراً لا بدّ ان يصنع بنا ما شاء ، متى استتبّ له ذلك ، ويقضي علينا اذا حلا له الامر . فمن اراد السيطرة التامة على امرىء ما فلانما يريد اكراهه عنوة على ما يتناقض مع حقه بالحرية : اي يجعله عبداً له . والتحرر

من مثل هذا العنت هو ضمانه بقاء المرء الوحيدة : فالعقل يقضي ان نعتبر كل من يرمي الى سلب حريتنا (وهي سياج بقائنا) عدواً لهذا البقاء . لذلك فكل من يعمل على استعبادنا يعلن اذ ذاك الحرب علينا . فلزم ضرورة ان نقول ان من يريد سلب حرية امرىء ما ، في الطور الطبيعي ، انما يرمي الى سلب كل ما عداها : ما دامت الحرية تلك اساس كل شيء آخر ، كما ان كل من يرمي الى سلب حرية ابناء مجتمع او دولة ما ، في الطور الاجتماعي ، انما يرمي الى سلب كل شيء عداها - فوجب ان يعتبر في حالة حرب معهم .

١٨ - هذه الحجة نفسها تجيز لنا قتل اخص لم يلحق بنا اي اذى او يبدى ادنى دليل على الرغبة في قتلنا سوى لجوئه الى القوة من اجل السيطرة علينا طمعاً بسلب ما لنا او ما شابه . لان من يلجأ الى القوة دون ان يكون له الحق بالسيطرة عليّ - مهما كان غرضه او دعواه - لا يدع لي مجالاً للشك انه اذ يستولي على حريتي فلن يتلصقاً على سلب كل ما املك ، بعد ان تستتب له الغلبة عليّ . لذلك يحق لي ان اعامله معاملة من كان في حالة حرب معي : اي ان اقتله اذا استطعت . لأن من يستهل مثل هذه الحال او يكون البادئ بالعدوان يعرض نفسه طبعاً لمثل هذا الخطر .

١٩ - هنا نرى بوضوح الفرق بين « الطور الطبيعي » وطور الحرب اللذين يختلفان كما تختلف حال من السلم وحسن الطوية والتعاون والبقاء عن حال من العداة والمكر والعنف والتقتيل ، رغم خلط بعضهم بينهما^(١) . عندما يعيش البشر معاً بحسب سنة العقل دون ان يكون بين ظهرانيم حاكم بشري عام يتمتع بسلطة القضاء بينهم ، فذلك هو الطور الطبيعي . اما اللجوء الى القوة او الرغبة الصريحة في السطوة على شخص آخر حيث لا سلطة عامة يمكن ان يستنجد بها المظلوم فتلك حال الحرب . وان انعدام مثل هذا الموائل يلجأ اليه المرء هو ما يخوّله حق الحرب على المعتدي ، حتى ولو كانت قريناً له في المجتمع . وهكذا فان لاصاً ليس

(١) مثل توماس هوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وأصحابه خاصة - المترجم .

بوسعي معاقبته إلا باللجوء الى القانون على سلمي كل ما أملك ، بوسعي أن اقله اذا انقضت عليّ كي يسلب حصاني وثوبي فقط ، لان القانون الذي وضع من أجل سلامتي يجيز لي ، حيث يتعدّر تدخله للمحافظة على حياتي من قوة طارئة ، فاذا اخترمت لم يعد بالامكان رأب صدعها ، الدفاع عن النفس بشن الحرب على المعتدي : اي الحق بقتله . اذ لا يدع المعتدي مجالاً حينذاك للجوء الى القضاء العام او لفصل القانون في مشادة قد يكون الاذى فيها مما يستحيل رأب صدعه . فانعدام حاكم عام ذي سلطة شرعية يجعل البشر جميعاً في طور الطبيعة ؛ واللجوء الى القوة الغاشمة في تهديد حياة امرىء ما يزيدني الى قيام حالة حرب ، سواء اوجد حاكم عام ام لم يوجد .

٢٠- ولكن متى انتهى دور القوة الفعلية انتهت حالة الحرب ايضاً بين ابناء المجتمع الواحد الذين يخضعون لسلطة حاكم واحد من الطرفين . ولذلك اذا سأل سائل في مثل هذه الحصومات : « من هو الحكم ؟ » ، فلا يعني السؤال : من سببت في الحصومة ؟ ومن يجهل كلمات « يفتاح » هنا ان « الرب الحكم » سيحكم ؟ فحيث لا يوجد قاض على الارض فالله رب السموات والارض موثّلنا . فذلك السؤال لا يعني اذن : من سيحكم هل سنّ عليّ معتد الحرب وهل يمكنني - كما يقول يفتاح - ان ألتجئ الى السماء في خصومتي هذه ؟ في كل ذلك لي وحدي ان احكم بالرجوع الى ضميري ، ما دمت سأسأل عنه في اليوم العصيب امام «الديتان الاعظم» .

الفصل الرابع في العبودية

٢١ - تعني حرية الانسان الطبيعية استقلاله عن اي سلطة عليا على الارض ، وعدم خضوعه لارادة بشري قط او لسلطته التشريعية ، ورضوخه للسنة الطبيعية وحسب . اما حرية الانسان في المجتمع فتعني انه ليس مسخراً لسلطة تشريعية سوى السلطة التي نصبت بالاتفاق في الدولة ، وانه ليس خاضعاً لاي ارادة او مقيداً بأي قانون سوى ما تسنه تلك السلطة التشريعية ، وفقاً للامانة التي عهد بها اليها . فالحرية اذن ليست ما يذهب اليه السير روبرت فيلير حيث يقول : « هي حرية كل امرىء في ان يضع ما يشاء وان يحيا كيف شاء وان لا يتقيد بأي قانون » (١) . اذ حرية الناس في ظل الحكومة معناها الحياة بحسب قاعدة منصوص عليها ، تنطبق على جميع افراد تلك الجماعة ، سنئها السلطة التشريعية التي نصبت فيها - اي العمل بحكم مشيئتي في كل الامور التي لا تنصّ عليها تلك القاعدة والاستقلال عن كل ارادة اخرى متقلبة خفية مستبدة ، كما ان الحرية الطبيعية معناها الاستقلال عن كل سلطة عدا السنة الطبيعية .

٢٢ - هذا التحرر من كل سلطة مطلقة مستبدة ضروري لبقاء الانسان ومتصل به كل الاتصال ، بحيث لا يتسنى له ان يتخلّى عنه الا بالتخلّي عما يضمن بقاءه وحياته معاً . لان امرءاً لا يملك السلطة على حياته لا يستطيع بالتعاقد او بالاختيار ان يسخر نفسه لامرء آخر او يخوّله السلطة المطلقة للقضاء عليه متى شاء . اذ يستحيل على امرىء ما ان يهب

سلطة تربو على السلطة التي يملكها : فاذا لم يكن بوسع الانسان ان يضع حداً لحياته لم يكن بوسعك كذلك ان يخضع على من عداه السلطة عليها . اما اذا اهدر حياته من جراء جريمة اقترفها تستحق الموت فلصاحب الحق بالفتك به ، بعد ان يتمكن منه ، ان يوجيء ذلك ويستخدمه في احد مآربه ، فلا يكون قد ألحق به عندها اي اذى ؛ لان بوسعك ، متى شعر ان ثمن العبودية يربو على ثمن الحياة ، ان يجر على نفسه حتفه عمداً بالتمرد على سلطة سيده .

٢٣ - وتلك هي حال العبودية الحق التي ليست سوى حالة الحرب المتواصلة بين الغالب والمغلوب . فمتى قام بينها ضرب من التعاقد القاضي بتحديد سلطة الغالب وعبودية المغلوب فان حالي الحرب والعبودية تنقطعان طالما يستمر العقد . اذ يستحيل على اي امرىء - كما اسلفنا - ان يخضع على قرينه بناء على عقد ، امرأ ما لا يملكه هو : اعني السلطة على حياته .

لا انكر اننا نجد عند اليهود وسواهم من الشعوب ذكر اناس باعوا ذواتهم . ولكن من الواضح انهم باعوا ذواتهم من اجل الكدح لا من اجل النخاسة . لانه من البديهي ان المرء المباع لم يكن خاضعاً لسلطة مطلقة عاتية : اذ لم يكن للسيد الحق بقتله متى شاء ما دام مكرهاً على تخلية سبيله يوماً ما . وهيئات ان يكون لسيد مثل هذا العبد سلطة مطلقة على حياته ، ما دام من المحذور عليه ان يشوّهه ؛ اذ كان اقتلاع عينه او سنه يستوجب تخلية سراحه (خروج : ٢١) .

للفصل الخامس

في الملكية

٢٤ - سواء اعتمدنا دليل العقل الطبيعي الذي يقضي بان البشر منذ ولادتهم الحق بالبقاء وما يلحق به من المأكل والمشرب وما شابه من الامور التي تدرّ بها الطبيعة من اجل قوام اودهم ، او « الوحي » الذي يبسط لنا كيف وهب الله العالم لآدم ولنوح واولاده - فمن الواضح كل الوضوح ان الله ، كما يقول الملك داوود (مزمو ١١٥ : ١٦) ، « قد اعطى الارض لبني آدم » : اي اعطاها للبشر جميعاً . ولكن نحيل للبعض اننا اذا افترضنا ذلك وقعنا في مشكلة عويصة وهي : كيف اتيح عندها لأي امرىء ان يتملك شيئاً ؟ لن اكتفي في جواب ذلك بالقول انه اذا تعمّر اثبات حق الملكية بالاستناد الى الزعم ان الله وهب العالم لآدم وذريته على سبيل الشركة ، فمن الممتع ان يكون لاي انسان عدا ملك عام أحد ملكية ما ، بناء على الافتراض ان الله وهب العالم لآدم وورثائه بالتعاقب ، مستثنياً بذلك سائر افراد ذريته . بل سأحاول ان ابين كيف يكتسب الناس حق تملك اجزاء مختلفة من الملك المشترك الذي اعطاه الله للبشر جميعاً ، وذلك دون تعاقد صريح بين جميع الشركاء .

٢٥ - ان الله الذي خلق الارض على البشر شركة بينهم قد وهبهم ، الى ذلك ، نور العقل كي ينتفعوا بها على خير وجه ، كما تقتضي الحياة وتدعو الحاجة ، فالارض وكل ما عليها انما اعطيت للبشر من اجل بقائهم ورفاهيتهم . ومع ان جميع الثمار الطبيعية التي تنتجها والوحوش التي تُثقيتها ملك للبشر جميعاً ، لانها من نتاج الطبيعة الذاتي ، فليس لأي امرىء حق

اصلي بالاستئثار بشيء منها دون سائر البشر ، ما دامت ما تزال بعد في حالها ، - الا انها لما كانت قد وجدت كي ينتفع بها الانسان ، لزم ان يكون ثمة وسيلة لتملكها قبل أن يتيسر استثمارها او الاستفادة منها ، على وجه ما يتيح الانتفاع بها لفرد ما بعينه . فالثمار او اللحوم التي يقنات بها الهندي المتوحش الذي لا يفقه للاستئثار بملك ما معنى وما يزال في عداد مالكي الارض المشاع ، انما هي من حقه : اي انها جزء منه لا يحق لاسرى آخر ان يسلبه اياها قبل ان يفيد منها في قوام اوده .

٢٦ - فالارض وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملك مشترك بين للبشر ، الا ان لكل امرىء حق « امتلاك شخصه » - وهو حق لا ينازعه فيه منازع ؛ كذلك نتاج كدحه وعمل يديه يمكن اسنادهما اليه وحده . وكل ما ينتزعه من الحال التي اوجدته الطبيعة وتركته عليها ، فقد اختلط به جهده وانضاف اليه شيء من ذاته فهو اذن ملك له . اذ لما كان قد انتزع من الحال العامة التي خلقت الطبيعة عليها فقد لحق به من جراء عمله شيء يبطل حق الآخرين المشترك بامتلاكه . فهذا « العمل » هو ملك العامل الذي لا ينازع فيه ، فلا يحق لأي امرىء سواه ان يطالب بما قد اختلط به ، متى اختلط به ، - ولا سيما حيث يوجد منه مقدار كاف لا يختلف عنه جودة يمكن الآخرين ان ينتفعوا به بالاشتراك .

٢٧ - ان من يقنات بالبلوط الذي يلتقطه من تحت سديانة او بالنفاح الذي يقتطفه من شجرة في غابة ما يصبح مالكاً له ولا شك . اذ لا ينكر احد ان ذلك الغذاء يخصه . لذلك اتساءل : متى ابتدأت تلك الملكية ؟ عندما هضم تلك الثمار ام عندما اكلها ام عندما غلاها ام عندما حملها الى بيته ام عندما اقتطفها ؟ وواضح انه لو لم يجعلها الاقتطاف بادىء ذي بدء ملكاً له لما جعلها شيء آخر . وذلك الفعل (اي الاقتطاف) هو ما يميزها عن الملك الشائع : فقد اضاف اليها شيئاً لم تكن « الطبيعة » « الام العامة » لكل شيء ، قد اضافته ، وعندها اصبحت حقاً خاصاً به . ولعل قائلًا يقول : لم يكون له حق بذلك البلوط وذلك

التفاح اللذين استولى عليهما على الوجه السابق وهو لم يجرز موافقة البشرية جمعاء على ذلك؟ فهل كان استثنائه بما كان ملكاً شائعاً بين الجميع ضرباً من السرقة؟ لو كانت تلك الموافقة ضرورية لقضى الانسان جوعاً، رغم وفرة الرزق الذي اغدقه الله عليه. لناخذ مثلاً الارض التي تبقى مشاعاً باتفاق الكلمة. ان اخذ قسم مشاع منها وتبديل الحال التي خلقتة الطبيعة عليها هو بداية الملكية «الفردية» التي تبقى الارض المشاع من دونه غير ذات جدوى. وليس يتوقف اخذ هذا القسم او ذاك منها على موافقة الجمهور العام كله الصريحة. فالعشب الذي يقضه حصاني او يقطعته خادمي والتبر الذي انقب عنه في مكان ما يصبحان ملكي الخاص دون تعيين او موافقة احد، اذا كان لي حق مشترك بها مع الجميع. لانني قد بدلت، بجهدِي الخاص، الحال العامة التي كانا عليها. لذلك اصبحا ملكي الخاص بحكم ذلك الجهد.

٢٨- اذا جعلنا موافقة كل فرد من افراد المجتمع شرطاً ضرورياً لتملك اي امرىء جزء مما جعل بينهم شركة، استحال على الاولاد او الخدم ان يقسموا اللحم الذي اعطاهم اياه ابوهم او سيدهم ليكون شركة بينهم، دون ان يعين لكل منهم قطعتة الخاصة. ان الماء الجاري في النياييع ملك لكل انسان، ولكن من ذا يشك ان الماء في الجرة هو ملك لمن استقاه؟ لانه انتزعه بجهدِ الخاص من بين يدي الطبيعة حيث كان مشاعاً - فكان ملكاً لكل بنينا اذ ذاك - فبات عندذاك ملكاً خاصاً له.

٢٩- وهذه السنّة «العقلية» نفسها تجعل الظبي الذي يصطاده الهندي ملكاً له: اذ تقضى بان يصبح الشيء ملكاً لمن يضيف عليه جهداً منه، مع انه كان قبل ذلك حقاً مشاعاً للجميع. وما تزال تلك حال الشعوب التي تعدّ بين الامم المتمدنة التي وضعت القوانين لحماية الملكية مراراً وتكراراً، فان هذه السنّة الطبيعية الاصلية ما تزال اساس القوانين الوضعية الخاصة بتحديد ابتداء الملكية الفردية. فالسمك الذي يصطاده

امروء ما من المحيط ، ذلك الحُضْمَ الواسع الذي ما يزال مشاعاً ، والعنبر^(١) الذي يقتنصه منه فيغير من الحال الطبيعية العامة التي وجده عليها ، يصح - بحسب هذه السنّة - ملكاً لمن تكبّد هذه المشقة في الحصول عليه . وكذلك الحال عندنا : فالارنب البري يعتبر ملكاً لمن يطارده في اثناء الصيد . لأن الارنب يعد من الحيوانات البرية ، فليس هو اذن ملكاً خاصاً لأحد ؛ فمن تكبّد قدراً من الجهد يمكنه من العبور عليه او على ما شاكلة من الحيوانات او مطاردته ، انما يكون قد غير الحال الطبيعية التي وجده عليها وهو بعد مشاع ، وبذلك استحدث (استهل) حق امتلاكه .

٣٠ - قد يقال في الاعتراض على ذلك : انه لو كان التقاط النوى وسواها من ثمار الارض يخلع على الملتقط حقاً ، لاستطاع كل امرئ ان يستأثر بما شاء . ولكني اجيب على ذلك بالنفي . فان السنّة الطبيعية نفسها التي تكسبنا حق التملك على هذا الوجه ، تقيد هذا الحق ايضاً . « ان الله قد رزقنا كل شيء بوفرة » - فهل يؤيد الوحي صوت العقل ؟ ولكن الى اي حد اسبغ الله علينا - لنتمتع به ؟ بمقدار ما يتسنى لكل امرئ ان ينتفع به في اي غرض من اغراض الحياة قبل أن يفسد ، يحق له ان يمتلكه بكده وجدده . وكل ما فاض عن ذلك فهو يربو على نصيبه ، فكان اذن ملكاً للآخرين . فالله لم يخلق شيئاً كي يفسده الانسان او يتلفه . ونحن اذا نظرنا الى المرافق الطبيعية ، التي كانت موفورة على الارض زمناً طويلاً ، والى مستهلكيها ، وهم قلّة ، والى القسم الضئيل من هذه المرافق الذي كان بوسع الرجل الواحد ان ييسط عليه سلطته ويستأثر به فيلحق بذلك الضرر بالآخرين ، ولاسيما اذا تقيد باوامر العقل في تحديد ما يازم لحاجاته ، - لوجدنا ان قيام التناحر والشقاق من اجل حق الملكية القائمة على هذا الاساس كان بعيد الاحتمال حينذاك .

(١) العنبر الاسود (Ambergris) مادة لزجة توجد عائمة على سطح البحر أو في احشاء فصيلة من الاسماك وتستخدم في صناعة الطيب - المترجم .

٣١- ولكن لما لم يعد مدار الملكية الرئيسي اليوم ثمار الارض او الوحوش التي تقتات بها ، بل الارض نفسها ، اذ هي تشتمل على كل شيء آخر وتحتويه ، فعندي انه من الواضح ان امتلاك الارض يكتسب ايضاً على الوجه نفسه . فكل ما استطاع المرء ان يفلحه ويزرعه ويصلحه ويحصده وينتفع بثماره من الارض فهو ملك له : فكأنه بعمله يسوّر من الارض المشاع ما يستثمره . ولا يبطل حقه ذلك ان يقال ان لكل امرئ مثل حقه بها : فلا يحق له تملكها او تسويرها ، الا بموافقة جميع شركائه ، اي البشر جميعاً . فعندما اعطى الله الارض للبشر لتكون شركة بينهم امر الانسان ، الى ذلك ، ان يكذب ويجدّ . ثم ان فقر حاله دفعه الى ذلك . فانه والعقل معاً امراه ان يسخر الارض : اي ان يصلحها وينتفع بها من اجل بقائه ، وان يضيف اليها شيئاً من عنده هو عمله . فكل من اطاع امر الله هذا واستولى على قسم منها وحرثه وزرعه يكون قد اضاف اليه شيئاً هو من ملكه الخاص : فلا يحق لأحد ان ينازعه فيه او يسلبه اياه دون اجحاف .

٣٢- وليس في هذا التملك لقطعة من الارض واصلاحها اساءة لأي امرئ قط ما دام ثمة الكثير من الارض الصالحة ، بل قل اكثر مما يمكن المعدم الانتفاع به . ولذلك لم يتضاءل نصيب الآخرين من الارض في الواقع ، من جراء استنثاره ببعضها . لان من يدع مقداراً ما ، يستطيع قوينه ان ينتفع به ، يكون بمثابة من لم يأخذ شيئاً . اذ كيف يزعم امرؤ ما ان شرب امرئ آخر جرعة من الماء ، مها بلغ قدرها ، قد ألحق به ضرراً اذا بقي النهر بكامله يروي غليله منه ؟ وامر الارض وامر الماء سيان حيث يوجد مقدار واف منها .

٣٣- ان الله قد وهب الارض للبشر لتكون شركة بينهم . ولكنه وهبهم اياها لكي ينتفعوا بها ويستفيدوا منها في توفير اسباب المعاش ما وسعهم ذلك ؛ فمن الجهل ان نفترض انه شاء ان تبقى ابدأ مشاعة مهملة . فهو قد وهبها للعاقل الكادح لكي يستثمرها ، وجعل العمل اساس حقه بامتلاكها ولم يعطها للمخاضم اللجوج من اجل اهوائه ومظامعه . فمن خلتي

له مثل ما اخذ من الارض كي يصلحه وينتفع به لا ينبغي له ان يشكو او يتحرش بما قد اصلحه سواء بتعبه . ولو فعل لكان بداهة يرمي الى الاستيلاء على ثمرة اتعاب سواء دون ان يكون له حق بذلك ، وليس على الارض التي اعطاه الله اياها شركة بينه وبين ساثر البشر لكي يعمل فيها شيمة قرانه والتي تبقى له منها مثل ما امتلكه اقرانه وأكثر مما يحتاج اليه او يقوى على استثماره بجهد الحاص .

٣٤ - من المسلم به ان الارض المشاع في انكلترا وسواها من البلدان التي يعيش فيها عدد كبير من الناس تحت لواء الحكومة من ذري المال والتجارة لا يمكن ان يملكها احد او يستأجر بقدر منها دون موافقة شركائه ، لانها قد بقيت مشاعة بالتعاقد : اي بناء على قانون البلاد الذي لا يجوز خرقه . ومع انها مشاع لبعض الناس ، فهي ليست مشاعاً لكل البشر : بل هي ملك مشترك بين ابناء هذه البلاد او هذه الابرشية^(١) او تلك . ثم ان ما يتبقى بعد هذا التملك لا يكون شأنه من النفع لسائر الشركاء من ابناء المجتمع شأن مجموع الاراضي ، حين كان لهم الحق باستئجار المجموع . ولكن الحال كانت تختلف بادىء الامر ، لدى استيطان اراضي العالم المشاعة في البدء وتعميره . فالشريعة التي كان يخضع لها الانسان عند ذاك كانت تحت على التملك الفردي . فقد امره الله حينذاك واضطرته مطالب الحياة ان يعمل ويكد . ذلك كان اساس ملكيته التي يستحيل حرمانه منها مهما كان نوعها . وهكذا نرى ان تسخير الارض (استثمارها) والسلطة عليها امران مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، إذ ان الاول يكرس الحق بالآخر . فانه حين امر الانسان بتسخير الارض انما خلع عليه حق التملك . ثم ان طبيعة الحياة البشرية التي تتطلب العمل وادوات العمل وامسابه تحتم اقتناء الممتلكات الخاصة .

٣٥ - وقد حددت الطبيعة مقدار الملكية تحديداً عادلاً اذ جعلته منوطاً بمدى عمل الانسان ومطالب حياته . ولما استحال ان يسخر المرء او

(١) الوحدة الرعوية في الكنيسة وهي عبارة عن اصغر وحدة في المجتمع بعد الاسرة - المترجم

يتملك كل شيء بجهد الحاص ، واستحال ان تستنفذ مطالبه اكثر من جزء ضئيل من خيرات الارض ، استحال ان يعدو رجل على حقوق اقرانه ويكتسب ملكاً ما يلحق الضرر من جرائه بجاره : ما دام قد تبقى له نصيب من الرزق بمنزل الجودة والاتساع بعد تملك صاحبه لا يقل عن نصيبه ذلك قبل تملكه . وهذا القدر حصر ملكية كل امرئ وقصرها على نسبة ضئيلة ومكثته من التملك دون الاساءة الى من عداه ، في العصور الاولى من تاريخ العالم ، حيث كان خطر تشتت البشر في ارجاء الارض الواسعة وتيهيم فيها اعظم من خطر الازدحام الناتج عن ضيق الارض الصالحة للزراعة .

٣٦ - وهذا المقدار نفسه ما زال موفوراً دون اجحاف باحد ، لان العالم يبدو مليئاً بالخيرات بعد . فلو فرضنا ان رجلاً او اسرة ما ارادا ان يزرعا او يفلحا بعض الاماكن النائية في اميركا - وهما بعد على الحال الاولى التي كان عليها ابناء آدم ونوح حين استعمروا الارض - ، فنحن نجد ان الاراضي التي بوسعها امتلاكها ، على الاساس الذي قدمناه ، يستحيل ان تكون شاسعة جداً او ان يسيء امتلاكها الى سائر البشر او يبور تبرمهم بسطوتها على حقوقهم او التظلم من ذلك حتى في عصرنا هذا ، مع ان الجنس البشري قد انتشر اليوم في جميع ارجاء المعمور وبات عدده يربو اضعافاً مضاعفة على عدد سكان العالم الاول الضئيل . ناهيك بان اتساع مساحة الارض لا قيمة له دون عمل : حتى لقد بلغني انه يسمح للرجل في اسبانيا نفسها ان يحرث ويزرع ويحصد من الارض ما لا حق له به سوى فعل الاستئجار ، دون ان يعترض سيبله احد . بل على خلاف ذلك يعتبر الاهالي هذا العمل فضلاً له عليهم ، لانه باستغلاله يجده بمنزل تلك الارض المهمة انما يكون قد اضاف الى المحصول من الحبوب التي يحتاجونها . ومهما يكن من امر هذه القضية التي لا اشدد عليها كل التشديد ، فاني اعلن دون وجل ان قاعدة الملكية هذه (اي : ان لكل امرئ الحق بامتلاك ما يستطيع استئجاره) ما تزال قاعدة صحيحة ، لا يلحق العمل بها اي حيف باي انسان : ما دام في العالم من الارض ما يكفي ضعف سكانه ، لو لم يؤد

اكتشاف الدراهم واتفاق البشر الضمني على جعلها ذات قيمة في ذاتها الى اتساع رقعة الاملاك واقرار حق كبار المالكين لها (بالاتفاق ايضاً) . اما كيف كان ذلك فسأبينه في سياق الحديث بوضوح اكثر .

٣٧ - ومن الراهن انه كان للبشر بادية الامر حق التملك ، بجدهم وكدهم ، لكل ما يحتاجون من خيرات الطبيعة ، قبل ان يغير طمع بعضهم في الاستيلاء على ما يفيض عن حاجتهم قيمة الاشياء الاصلية ، التي كانت تتوقف اصلاً على افادة الانسان منها فقط ، وقبل ان يسطلحوا على ان قطعة صغيرة من المعدن الاصفر الذي لا يصيبه التلف او الصدأ تعادل قيمتها قطعة كبيرة من اللحم او كومة من الحبوب بكاملها . ومع انه كان للناس حق التملك ، كل بحسب مدى جهده ، لمقدار ما كان بوسعه الانتفاع به ، فلم يكن ذلك بالشيء الكثير ولم يكن لينطوي على الاجحاف بحق الآخرين ، لتوفر الخيرات ذاتها لكل من يعمل بنفس الكد والجد .

وقبل استملاك الارض ، كان كل من يقطف من الثمار البرية او يقتل من الوحوش او يقبض عليها او يروّضها ما وسعه ذلك ، او يستنفد جهوده في تحويل خيرات الطبيعة من حالها الطبيعية الى حال اخرى ويمزج اتعابه بها ، يكتسب من جراء ذلك حق امتلاكها . اما اذا تلفت وهي في حوزته ، دون ان ينتفع بها : كما لو فسدت الثمار او تعفن اللحم قبل ان يستهلكها مثلاً ، فيكون عندها قد اساء الى ناموس الطبيعة العام واستحق العقاب . اذ يكون قد عدا على حق جاره : لان حقه كان يقتصر على امتلاك ما يحتاج اليه او ما يوقّر له اسباب المعاش .

٣٨ - وهذه المقاييس عينها كانت تنطبق على امتلاك الارض ايضاً . فكل ما زرعه وحصده ثم ادّخره وانتفع به من نتاجها قبل ان يفسد كان حقاً له . وكل ما اقتطعه وسوّره منها واطعم الماشية او اكل هو من نتاجه فهو له . اما اذا تلف عشب القطعة التي تخصّه على الارض او فسدت مزروعاته دون ان يحصدها او يدّخرها ، فتلك الارض التي استأثر بها تعتبر رغم ذلك بوراً يحق لأي كان ان يمتلكه . وهكذا كانت بوسع

قايين ، في اول الخليقة ، ان يستولي على كل ما يستطيع زراعته واستناره من الارض ، وان يترك مع ذلك قدراً كافياً منها لخراف هايل كي ترعى فيه : اذ كانت تكفي بضع فدادين من الارض ملكاً لكل منهما^(١) . ولكن لما اخذت الاسر في الازدياد وتضاعف عدد المواشي بتضاعف الجهد ، اتسعت الممتلكات بحكم الحاجة اليها . وكان ذلك غالباً دون تملك ثابت للارض التي كانوا يستثمرونها ، الى ان اتحدوا واقاموا في الارض جماعات وبنوا المدن ، وعندها اخذوا ، بالاتفاق على مرّ الايام ، يعيّنون حدود اراضيهم المختلفة ويتفاهمون مع جيرانهم على الحدود الفاصلة بينهم ويقرّون ملكية ابناء مجتمعاتهم ، على اساس قوانين تواضعوا عليها . ونحن نجد انهم كانوا يسرحون ويمرحون على رأس مواشيهم وقطعانهم ، وهي كل ما يملكونه ، في ذلك الجزء من العالم الذي كان اول ما استوطنه البشر واجدر بقاع الارض بالعمران^(٢) ، حتى عهد ابراهيم دون ان يعترض سيبلهم احد . وذلك ما فعله ابراهيم نفسه في ارض كان دخيلاً عليها . ويتضح من ذلك على الاقل ، ان جزءاً كبيراً من الارض كان ما يزال مشاعاً وان سكانه لم يقيموا له وزناً واكتفوا بتملك ما استطاعوا الانتفاع به منه فقط . ولكن لما لم يعد يتسع المكان الواحد لمواشيهم ولم يعد يوسعها ان ترعى معاً اتفقوا على الافتراق ، فالتجّع كل منهم مراعي ارحب حيث شاء ، كما فعل ابراهيم ولوط (تكوين ١٣ : ٥)^(٣) . وللعلة نفسها ارتحل عيسو عن ابيه وعن اخيه واقام في جبل سعيبر (تكوين ٣٦ : ٦) .

٣٩ - وهكذا نرى اننا اذا افترضنا ان الارض خلعت على البشر جميعاً

(١) الاشارة هنا الى الآية الثانية من سفر التكوين ، الاصحاح الرابع : « وكان هايل راعياً للغنم وكان قايين عاملاً في الارض » - المترجم .

(٢) اي ارض كنعان (فلسطين) ، راجع تكوين ١٢ خاصة - المترجم .

(٣) « فقال ابراهيم لوط : لا تكن خصامة بيني وبينك وبين رعائي ورعاتك ، لاننا نحن اخوان . أليست كل الارض امامك ؟ اعتزل عني : ان ذهبت شمالاً فانا ميمناً وان ميمناً فانا شمالاً . » (تكوين ١٣ : ٨ - ٩) .

ثبت لكل فرد حق مستقلّ بالأرض التي تملكها بجده وكده كي ينتفع بها في بلوغ مآربه الخاصة دون ان يتطرق الى حقه بها شك او ينازعه فيه منازع ، ولم نظطر الى القول ان آدم كان يتمتع بسلطة وملكية خاصتين على الأرض كلها ، دون اي امرى آخر ، - وهو مما يستحيل اثباته او بناء حق اي امرى اليوم بالملكية عليه .

٤٠- ولا يستغربن احد ان تغلب الملكية القائمة على العمل على مبدأ شيوعية الأرض الطبيعي ، رغم ما قد يبدو من غرابة ذلك لاول وهلة . لان العمل هو ما يجعل قيم الأشياء مختلفة . لتأمل مثلاً في الفرق بين قطعة من الأرض قد زرعت تبغاً او قصب سكر او بذرت حنطة او شعيراً وقطعة اخرى من الأرض نفسها قد تركت مشاعاً ولم يصبها شيء من العناية ، وعندها نتحقق من ان تعهدها والاستغلال بها هو مصدر القسم الاكبر من قيمتها . ولا نسرف في التقدير اذا قلنا ان تسعة اعشار نتاج الأرض النافع في قيام اورد الانسان تعود الى العمل . ولعمري اننا لو قوّمنا الأشياء التي نستخدمها في معاشنا تقويماً دقيقاً واحصينا ما ينفق في انتاجها - من ثمار الطبيعة الصرف او ثمار العمل البشري - لوجدنا ان ٩٩ بالمائة من تكاليف انتاج معظمها ناجم عن العمل .

٤١- ولا ادلّ على ذلك من حال عدد من الشعوب الاميركية^(١) الغنية بالأرض والفقيرة بسائر مرافق الحياة . فقد وفّرت لهم الطبيعة موارد الثروة بسخاء لا يختلف عن السخاء الذي وفرتها به لأي شعب آخر : اي زودتهم بتربة خصبة يمكنها ان تنتج بوفرة كل ما يصلح للأكل والملبس والتمتع ، ومع ذلك فليس لهم جزء بالمائة من مرافق الحياة التي تتمتع بها نحن ، لتقاعسهم عن تعهدها بكده وجدّ - حتى ان ملكاً على رقعة شاسعة خصبة من الأرض عندهم يقنات ويكتسي ويسكن شراً من العامل البسيط في انكلترا .

٤٢- ولكي نوضح ذلك بعض الشيء ، دعنا نتابع المراحل المتعددة التي

(١) لا يخفى ان «لوك» يتحدث عن اميركا قبل الاستقلال - المترجم .

تمر بها مرافق الحياة اليومية ، قبل ان تبلغ النبا ، كي نرى مقدار ما تستمده قيمتها من الجهد البشري . فالخُبز والخمر والخباب هي من الاشياء التي نستهلكها يومياً والتي توجد بوفرة كبرى . ومع ذلك فلو لم يوفر لنا العمل هذه الاشياء النافعة ، لكانت النوى والماء واوراق الشجر وجلود الحيوان مأكلاً ومشربنا وملبسنا . اذ مهما كان من افضلية الخُبز على النوى والخمر على الماء والقماش او الحرير على اوراق الاشجار او جلود الحيوان او العشب ، فردّ كل ذلك الى العمل والكدح . فالقسم الاول من هذه الاشياء ، كالمأكل والملبس ، هو بما تزودنا به الطبيعة بمفردها : اما القسم الآخر فهو من المرافق التي نوفرها بكدنا وجدنا . فاذا تبين ، لدى الحساب ، ان قيمتها تربو على الاولى فما ذلك الا لأن العمل يؤلف الجزء الاكبر من قيمة الاشياء التي نستهلكها في هذا العالم . اما الارض التي تنتج المواد فهيات ان تدخل فيها ، واذا دخلت فهي ليست على الاكثر سوى جزء ضئيل من القيمة تلك ، وهو من الضالة بحيث تدعى الارض التي تركت وشأنها دون تعهد من اجل المرعى او الفلاحة او الزراعة ارضاً باثرة ، حتى يومنا هذا . وسنجد ان منفعتها تكاد لا تعدو صفراً .

٤٣ - ان فداناً من الارض ينتج في هذه البلاد عشرين مكياًلاً من الحنطة ، وفداناً آخر ينتج مثل ذلك في اميركا اذا توفرت له العناية ذاتها ، هما ولا ريب متساويان في قيمتهما الطبيعية الذاتية . ومع ذلك فالفائدة التي يجنيها البشر من الاولى في سنة واحدة تعادل خمس ليرات بينما قد لا تعادل الثانية بنسأ واحداً ، اي دون جزء من ألف ، فيما لو اراد الهندي الاميركي ان يقوّم الفائدة التي تصيبه منها او ان يبيع غلتها في هذه البلاد . فالعمل اذن هو ما يكسب الارض معظم قيمتها : وبدونه تكاد تكون عديمة القيمة . اذ منه تستمد معظم منتوجاتها المفيدة . فهما بلغ من تفاوت بين قيمة التبن والطحين والخُبز التي ينتجها فدان القمح ذلك وبين نتاج فدان من الارض البائرة ، يحكيه في الجردة ، فردّ كل ذلك الى العمل . فليس علينا ان ندرج اتعاب الحرّات والحصاد والذراء والحجاز في عداد تكاليف الرغيف الذي ناكله وحسب : بل ينبغي ان

ندرج ايضاً اتعاب مروّضي الثيران ومعدّني الحديد وساكييه والحجارة وقالعيا وقاطعي الحُشب الذي يدخل في تركيب المحراث ونجاره ، او في تركيب الطاحون او الآتون - وسوى ذلك من الادوات المختلفة الضرورية لاستخراج الخنطة منذ بذرها حتى خبزها - وهي بالغة العدد - كل ذلك ينبغي ان يدرج في حساب العمل ويعتبر نتيجة له . لأن الطبيعة والارض انما زودتانا بمواد تكاد تكون لا قيمة لها بذاتها . وان جدول الاشياء التي تجهزها او تستخدمها الصناعة في صنع رغيف من الخبز قبل ان يبلغنا لجدول غريب لو استظمننا احصاءه : فالحديد والحُشب والجلد والقشر والالواح والحجارة والقرميد والفحم والكلس والقماش والصباغ والقار والسواري والحبال وسواها من المواد التي تستخدم في السفينة التي اقلّت اياً من البضائع التي يستخدمها اي من العمال في اي فرع من فروع العمل - هي بما يستحيل احصاؤه او قل بطول حصره .

٤٤ - من كل ذلك يتّضح ان موارد الطبيعة مبدولة للجميع على السواء ، الا ان الانسان ، وهو صاحب امره وسيّد افعاله ، ومالك ذاته وما ينبثق منه من افعال هو ركن الملكية الاعظم ، وان ما يؤلف الجزء الاكبر مما يستعين به في قوام اوده او في رفايته ، منذ اصلحت الفنون والاختراعات شؤون حياته ، هو من حقّه وحده لا يشاركه فيه شريك .

٤٥ - وهكذا خلغ العمل في البدء حق الملكية على كل من اختار ان يبذل الجهد في استثمار ما كان سائعاً من الارض ، وهو القسط الاوفر من الارض مدى اجيال حينذاك ، وما يزال حتى اليوم فوق ما يستطيع البشر استثماره . فقد قنع البشر ، بادئ بدء ، بما كانت تجود به الطبيعة عليهم دون اسعاف مما يسدّ حاجاتهم . ولما جعل ازدياد عدد السكان والمواشي وصكّ العملة في بعض الاقصاع الارض عزيزة وذات قيمة ، عمدت الجماعات البشرية المختلفة الى اقامة حدود لاراضيها المختلفة ، ووضعت الشرائع لتعيين املاك الافراد المنتمين اليها . وهكذا وطّدت دعائم الملكية

التي استحدثها العمل او الكد ، بالتعاقد والاتفاق . والمواثيق التي دخل فيها عدد من الدول او الممالك ، متنازلة فيها صراحة او ضمناً عن حقها بالارض التي باتت في حوزة سواها ، لئلا أدت الى التخلي بالاتفاق عن حقها الطبيعي الاصيلي بامتلاك تلك الاراضي المشتركة . وهكذا توأطت تلك الدول على التملك فيما بينها لمناطق البسيطة المختلفة في مواثيق وضعية . ومع ذلك ، فثمة مساحات شاسعة من الارض ما تزال باثرة لم ينضم سكانها الى سائر البشر ولم يرتضوا التداول بعملتهم . هذه المساحات تفيض عما يستطيع سكانها ان ينتفعوا به ويستثمروه ، لذلك بقيت ارضاً مشاعاً . وهي حالة لا تنشأ بالطبع في ذلك الجزء من البسيطة الذي اصطلح سكانه على التداول بعملة ما .

٤٦ - ان معظم الاشياء النافعة حقاً في معاش الانسان والتي دفعت ستة البقاء سكان الارض الارائل الى طلبها وتعهدها وما زالت تدفع الاميركيين اليوم ، هي في الغالب اشياء سريعة العطب : اي اشياء سرعان ما تفسد وتتلغ ما لم تستهلك في حينها . اما الذهب والفضة والملابس فقد خلغ عليها الهوى ار العرف ، لا الحاجة الحقيقية او ضرورة العيش ، قيمتها الخاصة . ان لكل امرئ ، كما رأينا ، الحق باستهلاك كل ما يستطيع الانتفاع به من الخيرات التي جعلتها الطبيعة مشاعة بين البشر ، وبامتلاك كل ما يقوى على صنعه بكده وجده ، اي نشاطه ، بحيث يغيره من الحال التي خلّفته الطبيعة عليها . فكل من يلتقط مائة مكيال من النوى او من التفاح يكتسب حق امتلاكها لدى التقاطه لها . وكل ما عليه ان ينتبه له هو استهلاكها قبل ان تفسد ، والا فقد اخذ اكثر من قسطه المشروع وحرّم من عداه . ولعمري انه من الحماسة والغش ان يدخر المرء فوق ما يستطيع استهلاكه فاذا اعطى قسماً منه لامرئ آخر ، كي لا يفسد وهو في حوزته فلا ينتفع به أحد ، فقد استفاد منه ايضاً . اما اذا قايض مقداراً من الخوخ الذي يفسد في اسبوع واحد ، بمقدار من الجوز الذي يصلح طعاماً له طيلة سنة فهو لم يلحق باحد اساءة قط : لانه لم يتلف شيئاً من الذخيرة العامة ، ولم يفسد شيئاً من الخيرات التي تخص

اقرانه - ما دام لم يذهب شيء وهو في حوزته سدى . كذلك ، اذا قايس مقدار الجوز ذلك بقطعة من المعدن اعجب بلونها ، او اغنامه بصدف ، او صوفه بحصاة لامعة او ماسة - ثم احتفظ بتلك الاشياء مدى حياته ، فهو لم يتعدّ على حقوق الآخرين . فبوسع ان يكدّس ما شاء من هذا المتاع الباقي ، لأن تجاوز حقه المشروع بالتملك لا يتوقّف على وفرة مقتنياته بل على تلف قسم منها ، يذهب عندها سدى .

٤٧- على هذا الوجه ابتدأ تداول النقد بين الناس ، وهو متاع ثابت بوسعهم ان يدّخروه دون ان يفسد . لذلك تواطأوا على مقايضته بمرافق الحياة الاخرى النافعة السريعة العطب .

٤٨- وكما اختلفت مراتب الثروة باختلاف مراتب الجد^(١) ، كذلك كان اختراع العملة وسيلة لاستبقائها والزيادة عليها . ولنتصور جزيرة منقطعة عن سائر العالم كل الانقطاع يقطنها مائة عائلة فقط ، وفيها من الغنم والحيل والبقر وسواها من الحيوانات الداجنة ومن الثمار النافعة ومن الارض الصالحة لانتاج ما يكفي مائة ألف ضعف ذلك من الحنطة ؛ وليس فيها مع ذلك معدن يقوم مقام النقد ، اما لوفرتة او لسرعة عطبه . فماذا يحفز احدهم اذ ذاك على الاضافة الى مقتنياته ، الى حدّ يفوق حاجة عائلته ويروبو على المؤونة اللازمة لاستهلاكها ، اما من الاشياء التي ينتجونها يجدهم واجتهادهم او التي يستبدلونها بثمنها من الاشياء النافعة السريعة العطب ؟ فحيث لا يوجد شيء ما باق ونادر معاً وذو قيمة تبرر ادخاره ، فان الناس قلّ ما يقدمون على الزيادة في ما يمتلكونه من الارض : مهما بلغ من خصبها ومن وفرتها . ولعمري ، فما قيمة عشرة آلاف او مائة ألف فدان من الارض الفاخرة المزروعة الحافلة بالمواشي ، الواقعة في اواسط اميركا ، حيث لا يتسنى لصاحبها ان يتجر مع سائر اقطار العالم ويحصل على المال عن طريق بيع محصولها ؟ ان مثل هذه الارض لا تستحق حتى

(١) او حرفياً : « لما كانت درجات الجد المختلفة تكسب الناس المقتنيات على نسب مختلفة » - المترجم .

التسوير ، وان صاحبها لن يتلكأ في اعادة كل ما لم يكن ضرورياً منها لسدّ حاجاته وحاجات عائلته الى حاله الطبيعية المشاعة .

٤٩- وهكذا كان العالم كله ، في البدء ، مثل اميركا ، بل قل ابلغ من اميركا اليوم ، لان المال لم يكن معروفاً بعد . وحيث يوجد شيء له فائدة المال وقيمه بين جيرانه لا يلبث أن يسارع المرء نفسه الى زيادة ممتلكاته .

٥٠- ولكن لما كان الذهب والفضة يكادان يكونان عديمي الفائدة في قيام أود الانسان ، اذا قيسا بالمأكل والملبس والمركب ، فهما يستمدان قيمتهما من تواطؤ البشر ، بينما العمل يمثل معيار تلك القيمة الى حدّ بعيد . فواضح ان البشر قد تواضعوا على قسمة الارض الى اقسام متفاوتة ، وان المال تستمد قيمته من تواطؤ ابناء المجتمع ، ما دامت قوانين الحكومات هي التي تحدّد ذلك . فالناس قد عيّنوا مقدار ما يحق للمرء ان يمتلكه مما يفيض عما يستطيع ان ينتفع به هو من دون ان ينجم عنه ضرر ما ، وتواضعوا على ذلك مسوّغين له ان يقبض لقاء الفائض عن حاجته ما يعادله من الذهب والفضة اللذين اصطلحوا على قيمتهما ، وذلك لما امتاز به هذان المعدنان من البقاء طويلاً دون ان يصديهما التلف .

٥١- ويخيل اليّ اننا نستطيع ان ندرك بيسر على هذا الوجه كيف انبثق عن العمل الحقّ بملكية الخيرات الطبيعية المشاعة وكيف حدّد بذله في طلب المنافع هذا الحقّ ؛ بحيث لا يبقى داع للنزاع حوله او للشك بمدى الملكية التي يخلعها . اذ كانت الحق والمنفعة مرتبطين واحدهما بالآخر : فلم يكن المرء ليكدح من اجل الحصول على اكثر مما يمكنه الانتفاع به ، اذ لا يعدو حقه ما يمكن ان يتمد اليه عمله ؛ ولم يعد عند ذاك مجال للجدال حول اصالة ذلك الحق او التعدي على حقوق الآخرين . لان القسم الذي كان يقطع المرء لنفسه كان بادياً بوضوح . فكان من العبث والمخاتلة ان يسرف في ذلك او ان يقطع لنفسه فوق ما يحتاج اليه .

الفصل السادس في السُّلْطَةِ الأبَوِيَّةِ

٥٢ - قد يؤخذ علينا في بحث كهذا البحث التصدي لبعض الالفاظ والاسماء الشائعة بالنقد . ولكنه قد يكون من الخير لنا استنباط ألفاظ جديدة ، حيث تعرّض الالفاظ القديمة للناس للوقوع في الخطأ ، كما هي الحال مع عبارة السُّلْطَةِ الأبَوِيَّةِ^(١) فيما نرجّح ، اذ يبدو من امرها انها تقصر على الاب وحده سلطة الابوين على الاولاد ، كما لو لم يكن للام نصيب منها قط . ومع ذلك ، فنحن اذا اعتمدنا دليل العقل او دليل الوحي وجدنا ان لها مثل حق الاب : بما يدفعنا الى التساؤل - لم لا تدعي تلك السلطة اذن « سلطة الابوين » ؟^(٢) اذ مهما فرضت الطبيعة ، بحكم البنوة ، من الواجبات على الاولاد ، ينبغي ان ينطبق على كلا فاعلي الانجاب (اي الاب والام) . لذلك نجد ان الشريعة الالهية الصريحة تشير اليها معاً ودون تمييز ، في كل المواضع التي تأمر فيها الاولاد بالطاعة : « اكرم اباك وامك » (خروج ٢٠ : ١٢) ؛ « كل من لعن اياه وامه (يقتل) » (لاويين ٢٠ : ٩) . « ليهب كل انسان امه واباه » (لاويين ١٩ : ٣) ، « ايا الاولاد ، اطيعوا والديكم » (افسس ٦ : ١) . وعلى هذا المنوال ينسج العهدان القديم والجديد .

٥٣ - وان انعام النظر في هذا الامر وحده ، دون التبجّر فيه ، قد يقي الناس شرّ الوقوع في تلك الاخطاء الفاحشة التي يتعرضون لها عندما

(١) Paternal Power - وهي مشتقة من Pater ، الاب - المترجم

(٢) Parental Power - او سلطة الاهل - المترجم .

يتحدثون عن سلطة الوالدين التي مهما أمكن أن يطلق عليها ، دون كبير عنت ، اسم السلطة المطلقة والسيادة الملكية ويخال أنها مقصورة على الاب ، عندما يشار إليها باسم السلطة « الابوية » ؛ فاذا اطلق على هذه السلطة المطلقة المزعومة على الاولاد اسم «سلطة الوالدين»^(١) ، تبين مقدار غرابة وقعها على الاذن وتجلت استحالتها حتى من ظاهر التسمية ، اذ اقتضح انها تصح على الام ايضاً . لان اشراك الام في هذه السلطة لا يفيد غرض الغلاة من دعاء هذه السلطة المطلقة التي تعرف عندهم بسلطة « الابوة » اساءة كبرى : فتصبح حججهم على الملكية التي ينادون بها عندها واهية ، ما دام الاسم نفسه يدل على ان السلطة الاساسية التي يبنون عليها حكومة الرجل الفرد لا تحمل في شخص واحد بل في شخصين معاً ، (هما الاب والام) . ولكن دعنا نكتفي من حديث الاسماء بما مرّ .

٥٤ - رغم قولي السابق (الفصل الثاني) : « ان جميع البشر متساوون بالطبع » ، فلا يظن انني عنيت جميع اشكال « المساواة » . فالسن او الفضيحة قد تكسبان صاحبها حقاً اصيلاً بالتقدم على من سواه ، والتفوق في المواهب والفضل قد يرفع صاحبها فوق سواد الناس . كذلك قد تقرض الولادة على البعض والتعاقد او المنفعة على البعض الآخر احترام من جعلت الطبيعة او واجب الشكر وما شابه الاحترام من حقهم على الآخرين . وكل ذلك لا يتنافى مع المساواة القائمة بين البشر ، - اي المساواة في احترام الحكم او السلطة اللذين يتمتع بهما فرداً على آخر - وهي المساواة التي اشرت اليها اعلاه والتي تتصل بموضوعنا ، - وهي حق كل امرئ بجرئته الطبيعية والاستقلال عن ارادة اي امرئ آخر وسلطته ، وهو حق يتساوى فيه الجميع .

٥٥ - انني اعترف بان الاولاد لا يولدون على تلك الحال الكاملة من المساواة ، الا انها مقدورة لهم^(٢) . ولوالدهم عليهم ضرب من السلطة او

(١) في الاصل لب على النعتين : Paternal و Parental - فالنعت الاولى نسبة الى الاب ، اما الثانية فالى الابوين . وليس لهذه النسبة مقابل في العربية - المترجم .

(٢) Children are not born in this full state of equality, though they are born to it.

الحكم حال ولادتهم ولفترة قصيرة بعدها ، ولكنها سلطة موقته . فقيود تلك السلطة تحكي القمط التي يُلَفَتون فيها او يوثقون بها اَبان طفولتهم . ولكن السنّ والعقل مجلّان وثاقهم بمقدار ما يتعرعون ، حتى تتساقط هذه القيود ، فيصبح الرجل اذ ذاك حراً مختاراً .

٥٦ - خلق آدم ، في البدء ، كاملاً ، وقد استحوذ على جميع قواه العقلية والجسدية فكان قادراً منذ البرهة الاولى من حياته ان يحصل على ما يقوم به اوده ويتحكم بافعاله بحسب سنة العقل التي كان الله قد غرسها فيه . ثم اخذت الارض تحفل بابنائها الذين يولدون جميعاً اطفالاً ضعفاء ، لا معرفة لهم ولا ادراك . فكان لزاماً على آدم وحواء وسائر الالدين بعدها - بحكم سنة الطبيعة - ان يحافظوا على الاولاد الذين انجبوهم ويغذّوهم ويربّوهم ، مصلحين بذلك مساويء هذا الطور من القصور ، الى ان يكتب لهم ، باكتمال العقل والسن ، الخروج عنه ، وان يعاملوهم كما لو كانوا من صنع خالقهم الاعظم الذي يسألون عنهم عنده ، لا من صنعهم هم .

٥٧ - وان السنّة التي كان على آدم ان يمثل لها هي السنّة التي كان على جميع ابنائها الامثال لها : اي سنّة العقل . ولكن لما كان بنوه يلجون العالم على وجه يختلف عن ولوجه هو - وهي طريق الولادة الطبيعية التي يخلقون بحسبها جهلة لا قبل لهم باستخدام العقل - فلم يكونوا خاضعين لتلك السنّة لدى ولادتهم . لانه لا يجوز ان تفرض على امرىء ما سنّة لم توضع من اجله . وهذه السنّة هي من وضع العقل وبه تدرك : فمن لم يبلغ بعد سن الرشد والتمييز فليس خاضعاً لتلك السنّة . واذ لم يكن بنو آدم ، حال ولادتهم ، خاضعين لسنّة العقل تلك ، فهم لم يكونوا اذن احراراً . لان السنن في مفهومها الاصيل لا ترمي الى تقييد الفاعل العاقل الحر ، بل الى ارشاده الى ما فيه مصلحته : فهي لا ترسم الا ما فيه الخير العام للذين يعيشون في ظل القانون . فلو امكنهم ان يكونوا اسعد حالاً بدونها ، لتلاشت من تلقاها ، كشيء لا طائل تحته . وان سنّة تقينا من المستنقعات والمهاوي لا يصح ان يعزى اليها تقييد حريتنا . وهما اخطانا فهم الغرض من القانون ، فمن الراهن انه ليس ابطال الحرية او

تقييدها بل الإبقاء عليها وبسطها . ففي جميع اطوار المخلوقات القادرة على الأخذ بالقوانين تنعدم الحرية اذا انعدمت القوانين : لان الحرية هي التحرر من عسف الآخرين وعدوانهم : وذلك ممنوع حيث لا قوانين - فليست هي اذن ، كما يزعم بعضهم ، « حرية كل امرىء ان يفعل ما يشاء » . فمن اين لأي امرىء ان يكون حراً ، اذا كان بوسع كل فرد ان يتسلط عليه متى طاب له ؟ وإن الحرية إلا حرية المرء في الاستقلال بشخصه وافعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته ، ضمن نطاق القوانين التي سنتت من اجله ، وتدبيرها كما شاء ، بحيث لا يمثل لإرادة اي انسان متجبر ، بل لإرادته هو وحسب .

٥٨ - فسلطة الوالدين على الاولاد اذن تنبني على الواجب الملقى على عاتقها بتعهد بنيتها والعناية بهم في اثناء سني الطفولة الناقصة . فتثقيف عقول البنين القاصرين والهيمنة على تصرفاتهم ، حتى يكتمل ادراكهم ويرتفع عن كاهل الوالدين عبء هذه التبعة ، هو ما يفتقر اليه الاولاد وما يتوجب على الوالدين . اذ لما وهب الله الانسان الادراك حتى يتمكن من تدبّر شؤونه بنفسه ، فقد اجاز له ايضاً حرية الارادة وحرية الفعل ، كصفتين تخصّانه بحق ، ضمن اطوار تلك السنّة التي ينبغي ان يرضخ لها . ولكن ما دام في وضع لم يكتمل ادراكه معه فيستطيع توجيه ارادته ، فليس له بالفعل ارادة يسترشد بها . فينبغي لمن يدرك عنه ان يريد عنه (اي والداه) ويرسم لارادته ما ينبغي لها فعله وينظم افعاله . ولكن عندما يبلغ الولد الطور الذي جعل من والده امرءاً حراً قبله ، يصبح امرءاً حراً ايضاً .

٥٩ - وينطبق ذلك على كل القوانين التي يخضع لها الانسان : الطبيعي منها والمدني . فهل يخضع امرؤ ما لسنة الطبيعة ؟ وما الذي يجرده من تلك السنّة ؟ وما الذي يعطيه حق التصرف الحر بممتلكاته ، كما تلي عليه ارادته ، ضمن اطوار تلك السنّة ؟ - اجيب : حال من النضج يصح ان يفرض انه كان قادراً معها من معرفة تلك السنّة ، بحيث لا تخرج افعاله عن نطاقها . وعندما يبلغ تلك الحال فمن المفروض أنه يصبح قادراً على ادراك مدى اهتدائه بتلك السنّة ومدى حقه بالتمتع بحريته - وعندها

يكتسب تلك الحرية فعلاً . وحتى يبلغ ذلك ، يتوجب على امرئ آخر قادر على ادراك مدى الحرية التي يقرها القانون ان يرشده ويشير عليه . واذا كانت تلك الحال من العقل او ذلك الطور من التمييز قد جمعه حرّاً ، فهو كفيل ان يجعل ابنه حرّاً ايضاً . فاذا كان امرؤ يعيش في ظل القانون الانكليزي ، فما الذي يجرحه من ذلك القانون - اي يكسبه حرية تدبّر افعاله والتصرف باملاكه ، كما يطيب له ، ضمن نطاق ذلك القانون ؟ - انها القدرة على ادراك ذلك القانون : وهو ما يفترضه ذلك القانون لدى بلوغ سن الواحدة والعشرين ، وفي بعض الاحوال قبل ذلك . فاذا كان ذلك يجعل الاب حرّاً فهو كفيل ان يجعل الابن حرّاً ايضاً . وحتى بلوغ تلك السن لا يميز له القانون العمل بمحض ارادته : بل يفرض عليه ان يتقاد لارادة ابيه او وصيه ، الذي يفكر بالنيابة عنه ، ويستشير بها . واذا مات الاب دون ان يعيّن وصياً ينوب عنه في تأدية هذه الامانة او مربياً لابنه وهو ما يزال قاصراً بعد لم يبلغ سن الرشد او التمييز ، فان القانون يتولّى ذلك . اذ ينبغي ان يكون له وصي يشرف عليه ويدبّر شؤونه حتى يبلغ سن الحرية ، ويصبح عقله قادراً على التحكم بارادته . وعندها يصبح كلا الاب والابن حرّين ، كما يصبح المرئي والتلميذ ، وقد بلغ سن الرشد ، خاضعين معاً للقانون نفسه . فلا يبقى اذ ذاك للاب اي ضرب من السلطة على حياة ابنه او حريته او ماله : سواء أكانا يعيشان في ظلّ السنّة الطبيعية ام في ظل القوانين الوضعية لحكومة من الحكومات .

٦٠ - ولكن اذا قدر لاحد ان يقصّر عن هذه المرتبة من التمييز التي يصبح معها قادراً على ادراك القانون والتقيّد بقواعده ، لعاهة من العاهات الخارجة عن سياق الطبيعة اصابته ، لم يقبض له ان يصبح رجلاً حرّاً قط أو أن تطلق يده في تصريف شؤونه كما يريد . اذ لا ادراك له ينير سبيله ويضع حدوداً للمآتي ارادته ؛ فوجب ان يبقى تحت رعاية اوليائه وسلطتهم ، ما دام عاجزاً عن النهوض بهذا العبء بعقله هو .

فالمعتوهون والبلهساء لا يعتقدون قط من سلطة آباءهم . او كما يقول هوكر^(١) : « ان الاولاد الذين لم يبلغوا السن التي يصبحون عندها قادرين على استخدام العقل في تصريف شؤونهم والمعتوهين الذين يستحيل عليهم بلوغها لآفة طبيعية والمجانين الذين لا يستطيعون ذلك قط ، في اثناء جنونهم ، انما يستنيرون بهدي العقل الذي ينير طريق الاوصياء عليهم ، الساعين في البحث عن مصلحتهم وصنع ما فيه خيرهم . وكل ذلك انما يدل ، كما يبدو ، على ذلك الواجب الذي فرضه الله والطبيعة على الانسان وسواه من المخلوقات الاخرى كي يتعهدوا بنبيهم حتى يصبحوا قادرين على تولي شؤونهم بانفسهم ، وليس يدل على سلطة الوالدين الملكية او يقوم شاهداً عليها .

٦١ - وهكذا فنحن نولد احراراً بمقدار ما نولد متحلين بالادراك . وليس معنى ذلك اننا نتحلّى بالفعل بتينك الصفتين منذ ولادتنا : بل ان السن التي تجلب معها الواحدة تجلب الاخرى ايضاً . فالحرية الطبيعية اذن لا تتنافى مع الرضوخ لسلطة الوالدين ، بل هما امران يستندان الى مبدأ واحد . فحرية الولد من حرية ابيه وادراكه الذي ينبغي ان يهيمن عليه حتى يبلغ هو سن التمييز . وحرية الرجل الراشد هذه لا تتنافى قط مع سلطة الاب على ابنه القاصر ، رغم تميزها عنها ، حتى ان اشد دعاء الملكية المبنية على « حق الابوة » تعصباً لها لا يقوون على تجاهلها ، واشدهم تعنتاً في الرأي لا يقوون على انكارها . فلو فرضنا ان مذهبهم صحيح كل الصحة وان وريث آدم الشرعي الآن معروف ، وبناء على حقه ذلك بالملك ، يجلس فعلاً على العرش ويتنعم بكل تلك السلطة المطلقة غير المحدودة التي يتحدث عنها السير روبرت ، أفلا ينبغي اذا اتفق ان توقّي حال ولادة وريثه ، ان يخضع ابنه لسلطة والدته وربيبته واساتذته والوصياء عليه ، مهما كان من حريته وحقه بالملك ، حتى تكسبه السن والتربية الادراك والقدرة على حكم نفسه وحكم الآخرين ؟ فضرورات معيشته وسلامة جسده وثقافة عقله تقتضي ان يتقاد لارادة الآخرين لا لارادته هو : فكيف يدعي الحضم

مع ذلك ان هذا التقييد وهذا الانقياد يتنافيان مع حربته وملكيته الشرعيتين او يسلبان ايّاً منها او يخلعان حقه بالملك على اولياء امره وهو بعد قاصر؟ والحق ان هذه الولاية عليه انما تعده للملك اعداداً افضل واسرع . فاذا سأل سائل : متى يبلغ ولدي السن التي يصبح معها حراً؟ ، اجبت : حينما يبلغ مليكه السن التي يصبح معها قادراً على الحكم . ولكن - كما يقول هوكر الحضيف (Eccl. Pol. - الكتاب الاول الفصل السادس) : « اما متى يبلغ المرء سن التمييز التي يستطيع معها ادراك تلك القوانين التي ينبغي ان تهيمن على افعاله ، فادراكه بالروية^(١) اسهل من تحديده تحديداً علمياً دقيقاً » .

٦٢ - والدول نفسها تعتبر أن ثمة سنّاً يبدأ عندها الانسان بالتصرف كرجل حر وتقر بذلك ، فهي لا تطلب من بنيتها قبل تلك السن اقسام يمين الامانة او الولاة او ما شابهها من اشكال الاقرار العلني بحكومة البلاد او الخضوع لها .

٦٣ - فحرية الانسان ، اذن ، بالتصرف تبعاً لارادته انما تتركز على كونه يتحلّى بالعقل الذي يكشف له عن تلك السنّة التي ينبغي ان يخضع لها ويطلعه على مدى حرية ارادته . اما ان يتروك وشأنه ليشتمع بحربته دون اي قيد ، قبل ان يصبح بوسعه الاستنارة بنور العقل ، فليس يعني السماح له بالتمتع بميزة الحرية الطبيعية ، بل معناه الاسفاف به الى درك العجاوات والالقاء به في هوة من الشقاء لا تليق بالانسان ولا تختلف عن حال العجاوات . وهذا ما يخوّل الوالدين ممارسة السلطة على اولادهم وهم قاصرون . فالله قد امرهم بتعهد بنينهم على هذا الوجه وغرس فيهم عاطفتين مقيدتين هما المحبة والرفق كي يخففوا من حدة السلطة ، وكي يستعملوها من اجل خير اولادهم ، ما داموا محتاجين اليها ، على الوجه الذي رسمته الحكمة الالهية .

٦٤ - ولكن اي ضرورة تقضي برفع هذه العناية المتوجبة على الوالدين تجاه

(١) Sense ومنه ال Common Sense - المترجم .

ابنائهم الى مرتبة سلطة الاب المطلقة والعسفية ، بينما هي تقتصر ، في الواقع ، على اعداد اولاده افضل اعداد للنفع والانتفاع وحملهم ، حيث تدعو الضرورة ، على الكدح من اجل تحصيل معاشهم عن طريق انجع الوسائل التي يراها ضرورية للمحافظة على صحة اجسادهم وقوتها ، ونشاط عقولهم وسدادها - فللام نصيب من هذه السلطة ايضاً .

٦٥ - اما ان هذه السلطة لا تخص الاب كحق طبيعي ، إلا بمقدار ما هو وليّ امر اولاده فيبين من انه عندما يغفل العناية بهم يفقد سلطته عليهم : فهي تقترون بإطعامهم وتربيتهم وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً . وهي من حق الرجل الذي يتولى امر طفل لقيط كما هي من حق الاب الطبيعي لطفل آخر . وان انجاب الاب لابنه لم يكن ليسبغ عليه السلطة عليهم ، لو كانت عنايته بهم تنتهي عند انجابهم وحسب ، وكان ذلك وحده اساس حقه بالسلطة الابوية . ثم ماذا يكون من امر تلك السلطة في ذلك الجزء من العالم حيث تتخذ المرأة اكثر من زوج واحد في الوقت نفسه ؟ او في تلك الانحاء من اميركا التي يحدث فيها غالباً أن يلحق الاولاد بالام لدى انفصال الزوج عن الزوجة ، كي تتعهدهم وتعليمهم ؟ وعندما يموت الاب ، والاولاد ما يزالون صغاراً ، أفلا يتوجب عليهم في جميع انحاء العالم الطاعة نفسها نحو الام ، في اثناء سني قصورهم الشرعي ، التي كانت تتوجب عليهم نحو الاب ، وهو ما يزال على قيد الحياة ؟ أفيقال عندها ان للام سلطة تشريعية على اولادها وانها تستطيع وضع شرائع دائمة نافذة المفعول ، ينبغي لهم ان ينظّموا جميع شؤون ملكهم بحسبها ، وانها تستطيع تقييد حريتهم طول العمر وفرض هذه الشرائع عليهم تحت طائلة الاعدام ؟ اذ هذا هو معنى سلطة الحاكم ، التي لا يتمتع الاب فعلاً حتى بظلمها . لأن سلطته على اولاده سلطة موقته ، لا تتناول حياتهم او املاكهم : اذ هي لا تعدو كونها ازرأ لهم ابان سني ضعفهم وقصورهم ، ووسيلة ضرورية لتربيتهم وتثقيفهم . ومع ان الاب يستطيع ان يتصرف بملكاته كما يشاء ، عندما يصبح اولاده في معزل عن خطر الموت جوعاً ، الا ان سلطته لا تطال حياتهم او املاكهم التي اكتسبوها بكدهم وجدهم او سخا عليهم بها

سخي^٢ ، او حرّيتهم بعد ان يكونوا قد انعتقوا من كل ولاية لدى بلوغهم سن التمييز . اذ ان سلطة الاب تنتهي عند ذاك فلا يحق له ان يتصرف بشؤون ابنه كما لا يحق له التصرف بشؤون اي امرىء سواه . وان سلطة يستطيع المرء ان يفلت من عقابها (اذ تجيز له العناية الالهية ان « يترك اياه وامه ويلتصق بامرأته »^(١)) هي ابعد ما تكون عن السلطة الدائمة المطلقة .

٦٦ - ومع انه قد يأتي وقت يستقل الولد فيه عن ارادة ابيه وامره استقلال الاب نفسه عن ارادة اي انسان آخر ، فلا يكونان عندهما خاضعين ، كلاهما ، الا لسلطة واحدة مشتركة : سواء اكانت سلطة السنّة الطبيعية ام قانون البلاد المدني ، الا ان هذا الاستقلال لا يحل الولد من واجب اكرام الوالدين الذي تفرضه عليه كل من الشريعة الالهية والسنّة الطبيعية - اذ ان الله قد جعل الوالدين اداة له في تحقيق غرضه الاعظم : وهو بقاء النوع البشري ، وعلّة مولد بنينهم . وكما فرض على الوالدين واجب اطعام بنينهم والحفاظة عليهم وتربيتهم ، فقد فرض على الاولاد بدورهم واجب اكرام والديهم دوماً . وهو واجب ينطوي على الاجلال والاحترام الباطنين اللذين ينبغي ان يتجلّيا ايضاً في جميع اشكال الاكرام الظاهر ، ويردع الولد عن كل ما من شأنه ان يسيء الى سعادة او حياة من استمد منها حياته او يكدرهما او يهددهما باخطر ، ويحتم عليه القيام بجميع اعمال الدفاع او الترفيه او المعونة او الترويح عمّن استمد منها الوجود والقدرة على التمتع بلاذ الحياة . وهذا الواجب لا تقوى اي دولة او اي حرية ان تحلّ الاولاد منه . ولكن شتان بين هذا الواجب وبين حق الوالدين بالتسلط على اولادهم او بسنّ الشرائع او التصرف على هوائهم بحياة ابنائهم او حرّياتهم ! فحق الوالدين بالاكرام والاحترام والشكر والمعونة شيء ، وبفرض سلطتهم وارادتهم المطلقتين على اولادهم شيء آخر . فاكرام الام مثلاً يتوجب حتى على الملك الجالس على عرشه ، الا انه لا يجد من سلطته او يخضعه لسلطانها .

٦٧ - ان ولاية القاصر لا تكسب الاب حقاً موقتاً بالسيطرة ينتهي بانتها سن القصور الشرعي . اما اكرام الابوين فيفرض على الابن واجباً دائماً باحترامها واجلالها واعالتهما وطاعتها ، يضارع في مداه العناية والمشقة والرفق التي اغدقها الوالد على ولده ابان تربيته له . وذلك الواجب لا ينتهي بانتها سن القصور ، بل يستمر مدى حياة المرء مهما اختلفت حاله او سنه . ولعل التواني عن التمييز بين هاتين السلطتين اللتين للوالد ، القائمة احدهما على حق الاب بتعهد ابنه ما دام قاصراً والاخرى على حقه بالاكرام مدى حياته ، هو منشأ معظم الاخطاء التي تلحق بهذه المسألة . والحق ان الاولى لا تفيد الا حقاً من حقوق الابناء وواجباً من واجبات الآباء ، لا ميزة السلطة الابوية قط : فاطعام الاولاد وتربيتهم هو فريضة على الوالدين يقضي بها خير الاولاد ولا يحلّهم منها شيء قط . ومع ان سلطة الامر والنهي والعقاب متصلة بهذه الفريضة كل الاتصال ، الا ان الله قد غرس في منابت الطبيعة البشرية حب الوالدين لاولادهم ، غرساً لا يخشى معه ان يمارسوا هذه السلطة بصرامة بالغة : اذ ينذر ان يدفّعهم الاسراف الى العنف ، لأن العاطفة الطبيعية انما تجذب الى الطرف المقابل . ولذلك يقول الله تعالى لبني اسرائيل ، اذ يريد ان يعرب عن رفقهم ، انه رغم تأديبه لهم فهو يؤدّبهم « كما يؤدّب الاب ابنه » (تثنية ٨ : ٥) : اي برفق وهوادة ، دون أن يفرض عليهم من القصاص إلا ما كان خيراً لهم المحض ، او ما كان التساهل فيه انتقاصاً من رحمته بهم . وتلك هي السلطة التي دعي الاولاد الى الرضوخ لها ، كي لا تتضاعف اتعاب ابوهم ومشقتهم او تذهب سدى .

٦٨ - ومن ناحية اخرى ، فاكرام الوالدين واعالتهما هما اقل ما يفترضه عرفان الجليل كمكافأة على المنافع التي يتلقاها الولد منها : وهما فريضة لا مناص منها للولد وحق شرعي من حقوق الوالدين . والغرض من ذلك خير الوالدين ، كما كان الغرض من ذاك خير الاولاد . الا انه يبدو ان التربية ، وهي من واجبات الابوين ، هي الافعل ، لان الجهل والقصور اللذين يرافقان سني الطفولة يفتقران الى الضبط والتهديب ، وهما ضرب من ممارسة

السلطة البيّنة او السيطرة . والواجب الذي ينطوي عليه لفظ «الاکرام» يتطلّب طاعة دون الطاعة السابقة ، مع ان الواجب المترتب على الراشدين يفوق الواجب المترتب على الاحداث . ومن ذا يزعم ان الوصية : « ايها الاولاد اطيعوا والديکم ، تحتم على رجل له بنون ان يخضع لوالده خضوع بنيه الصغار له ، وان يطيع جميع اوامر والده ، حتى في الاحوال التي قد تدفعه فيها روح الاستبداد الى التهور الى حد معاملته كما لو كان ما يزال غلاماً يافعاً ؟

٦٩ - ينتهي اذن القسم الاول من سلطة الاب او قل واجبه - اي واجب التربية - عند سن معيّنة . وعندما تنتهي مهمة التربية هذه تبطل تلك السلطة من تلقاء ذاتها ، بل قد يتنازل عنها الاب لمربّ قبل تلك السن . فبوسع الاب ان يعهد بتربية ابنه الى مربّ ما : ومن جعل ابنه تلميذاً لامرئ آخر فقد احلّه من القسم الاكبر من واجب الطاعة المترتب عليه نحوه ونحو والدته ، خلال مدة التلمذة . اما واجب الاكرام - وهو القسم الآخر - فيبقى كاملاً غير منقوص ، اذ هو واجب لا يبطله شيء ، لأنه واجب لا يفصل عن طبيعة الابوة والامومة ، حتى ان الاب نفسه لا يستطيع ان يحرم الام منه ، بل لا يستطيع انسان قط ان يحل ابنه من اكرام الام التي حملته . ولكن شأن بين هذين الواجبين وسلطة وضع الشرائع وتنفيذها ، على اساس العقوبات التي قد تتناول املاك المرء او حريته او اعضاءه او حياته . فالحق بالامر والنهي ينتهي بانتهاء سن الوصاية . اما اكرام الابوين واجلالهما واعالتهما والذود عنهما وما اشبه ذلك من الواجبات التي يفرضها عرفان جميل الابوين من أجل ابلغ الفوائد التي يمكن الانسان اداءها بالطبع ، تتوجب على الابن تجاه والديه ابدأ ، إلا انها لا تقلد الاب صولجاناً قط او تحوله سلطة الامر والنهي المطلقة او السيطرة على املاك بنيه او افعالهم او الحق بتسخير ارادتهم لارادته في جميع الاشياء . ومع ذلك فيجدر بهم ان يولوه شيئاً من الاحترام في سائر الشؤون التي لا يلحق بهم او بعيالهم منها ادنى مضرة .

٧٠ - قد يتوجب على امرئ ما من الاكرام والاحترام لرجل متقدم

في السنّ او حكيم ، ومن الغيرة على ولد او صديق ومن الشفقة على محتاج والبرّ به ومن الامتنان لصاحب فضل عليه ما لا يكفي كل ما يملك او كل ما يصنع ان يفني به . ولكن هذه الواجبات كلها لا تخلع السلطة او حق وضع القوانين على من كان صاحب الفضل على من ترتب عليه . وليس مردّة ذلك الى صفة الابوة وحسب ، لا لأنه - كما قدمنا - من حق الام ايضاً ، بل الى تفاوت هذه الواجبات المترتبة على الاولاد تجاه ابويهم بتفاوت مدى العطف والرفق او المشقة والشفقة التي كثيراً ما يغدها الابوان على ولد دون آخر من اولادهما .

٧١ - وهذا يفسر كيف ان الوالدين يحتفظان ، في المجتمع ، بسلطة ما على اولادهما رغم كونها محكومين مثلهم ، ويتمتعان بحق تسخيرهم لها تسخيراً لا يختلف عن حق الوالدين في «الطور الطبيعي» . ولو كانت السلطة السياسية ناجمة عن الابوة او كانت السلطة السياسية والسلطة الابوية شيئاً واحداً ، لاستحال ذلك . اذ لو كانت السلطة الابوية قائمة في الملك لما بقي لأي من رعيته شيء منها . الا ان هاتين السلطتين ، السياسية والابوية ، تختلفان كل الاختلاف ، لانها تقومان على اسس مختلفة كل الاختلاف ، وتهدفان الى اغراض مختلفة كل الاختلاف ، حتى ان لكل والد محكوم سلطة على اولاده تشبه سلطة الملك على اولاده . وكل ملك ما زال والداه على قيد الحياة مدين لها بالواجب والطاعة البنويين ، شأنه في ذلك شأن اوضاع افراد رعيته تجاه ابويه . وهما لا يشتملان قط على ذرّة من ذلك الضرب من السلطة التي يمارسها الملك او الحاكم على رعيته .

٧٢ - ان الواجب الذي يحمّم على الوالدين ان يربوا اولادهم وعلى الاولاد ان يكرموا آباءهم يشتمل من جهة على كل السلطة ، ومن جهة اخرى على كل الطاعة اللتين تنطوي عليهما تلك الرابطة . ومع ذلك فلا بد عادة سلطة اخرى تحمّم على اولاده واجب الطاعة ، الا انه لا ينفرد بها بل يشاركه فيها بعض الناس ، وهي في الغالب لا تخرج عن نطاق الاسرة خاصة ولا نعثر على شواهد عليها خارجها فقلّمنا يفتن اليها من جراء ذلك ، لذلك باتت تعتبر جزءاً من «الحكم الابوي» . هذه السلطة هي

حق المالك بخلع املاكه على من يحظى برضاه دون سواه . ومع ان املاك الاب بحسب قوانين كل بلد من البلدان والعرف السائد فيه ، هي الى حد ما ارث الاولاد المرتقب ، فلاب الحق عادة بتوزيعها على اولاده بسواء او امسك ، بمقدار ما يعتبر أن سلوك هذا الولد أو ذلك يتفق مع إرادته وهواه .

٧٣- وهذا القيد الذي يقيد واجب الطاعة قيد خطير . ولما كان التمتع بنتاج الارض منوطاً ابدأ بالخضوع لحكومة البلاد التي تقع فيها تلك الارض ، فقد خيل لبعضهم ان للاب الحق بارغام ذريته على الخضوع للحكومة التي عاش هو في ظلها وان العقد (المدني) الذي ألزمه ينبغي ان يلزمهم ايضاً . والحق ان ذلك شرط ضروري ملحق بامتلاك الارض الخاضعة لتلك الحكومة ، فهو يقيد اذن كل من رضي بتملك تلك الارض على هذا الشرط : فليس هو اذن قيداً او رابطة طبيعية ، بل هو اذعان اختياري . لأن اولاد كل امرئ بالطبع احرار مثله او مثل اي من اجداده ، فبوسعهم - وهم بعد على تلك الحال من الحرية الطبيعية - ان يلتحقوا باي المجتمعات او اي الدول التي يشاؤون العيش في ظلها . اما اذا اختاروا تلقي ميراث اجدادهم والتمتع به فعليهم التقيّد بالشروط التي كان هؤلاء مقيدين بها وبسواها من الشروط التي قد يناط بها فعل التملك ذلك . فبناء على هذه السلطة يرغم الآباء ابناءهم على طاعتهم حتى بعد ان يتجاوزوا سنّ الوصاية ، ويخضعونهم في الغالب هذه السلطة السياسية او تلك . ولكنهم في كلا هذين الحالين لا يستندون الى حق خاص من حقوق الابوة بل الى الجزاء الذي يملكون من خلاله فرض مثل هذا الخضوع او مكافأته . وتلك سلطة لا تختلف عن السلطة التي قد يمارسها فرنسي ما على انكليزي ما قد يلزمه طاعته لقاء ارض يعده بتركها له بعد وفاته . فاذا كان له أن يتمتع بها عندما تؤول اليه ، كان لزاماً عليه ان يتقيّد بالشروط التي انيط بها فعل تملك الارض في البلاد التي تقع فيها : سواء أكانت انكلترا ام فرنسا .

٧٤- وختاماً نقول : مع ان سلطة الاب بالامر والنهي لا تتعدى

سنّ الوصاية على اولاده او المدى الذي يفرضه ضبط الاولاد وادارتهم في تلك السنّ ، ومع ان الاكرام والاحترام وسواهما بما كان يدعوه الرومان بالببرّ (Pietas) المتوجب على الابناء نحو آباؤهم مدى حياتهم مهما كان وضعهم ، وواجب اعالتهم والذود عنهم اللاحقين به - لا يخلع على الاب صلاحية الحكم . اي سلطة وضع القوانين وفرض العقوبات على اولاده ، ومع ان الاب لا يكتسب من جراء ذلك السيطرة على املاك ابنه او افعاله فمن السهل ان ندرك كيف كان يتيسر لأب الاسرة ان يصبح سيداً لها^(١) في بداية تاريخ العالم او في المناطق التي تمكّن ضالّة السكان فيها حتى اليوم الاسر المختلفة من استيطان الاراضي غير المملوكة كلها نسى لها الرحيل والاقامة في اماكن غير مأهولة .

فقد كان الاب حاكماً على اولاده منذ طفولتهم ، فلما ترعرعوا كانت من الطبيعي ان يستمر الامر على تلك الحال ، بارادة الاولاد الصريحة او الضمنية ، فيحتفظ الاب بالسلطة ، التي قد يتصور انه لم يطراً عليها اي تغيير بل استمرت استمراراً ، اذ تبين لهم انه من العسير عليهم ان يعيشوا معاً دون اي سلطة قط . لاسيما ان ذلك لم يستوجب سوى السماح للاب بسلطة تنفيذ السنّة الطبيعية بمفرده على اسرته (وهي سلطة يتمتع بها كل رجل حرّ بالطبع) والتنازل له عن السلطة الملكية ، بحكم ذلك السماح ، بينما هم يعيشون في ظلها . اما ان ذلك لم ينشأ عن اي حق ابوي بل عن

(١) « ليس من المتبعد اذن ، كما كان يرى امير الفلاسفة (لعنه يعني ارسطو - راجع كتاب السياسة ، ب ١٢٥٢) ان كبير كل اسرة كان بمثابة ملك عليها . وعندما تألبت عدّة اسر وألّفت مجتمعاً مدنياً واحداً ، كان حكامها الاول من الملوك . وهذا يفسر استمرار اطلاق اسم الآباء عليهم - كما يتراءى لنا - لانهم اصبحوا ملوكاً بعد ان كانوا آباء - كما نجد من امر الحكام القدماء الذين جروا على سنة ملكصادق التي قد تكون قد نشأت بادىء الامر عن ممارسة الملوك لوظائف الكهنة ، شيمة الآباء حينذاك . ومهما يكن من امر فليس ذلك نظام الحكم الاوحد الذي شهده العالم : فقد ادت مفساد النظام الواحد الى استحداث انظمة مختلفة اخرى ، وهكذا تكون جميع انظمة الحكم العامة - مهما كان نوعها - قد نجمت ، كما يبدو ، عن روية البشر وحسن مشورتهم واتفاق كلمتهم ، يقيناً منهم ان في ذلك الخير والمنفعة لهم . اذ لا يستحيل في الطبيعة - اذا اعتبرت بحد ذاتها - ان يعيش الانسان دون اي نظام من انظمة الحكم العامة » - هوكر ،

اتفاق كلمة اولاد الاب فيتضح مما يلي : مما لا شك فيه انه لو قتل رجل دخيل قد التحق باسرة الاب على سبيل المصادفة او القصد ، احد ابناء الاسرة او اقترف جرمًا آخر ، فبوسعهم ان يحكم عليه بالاعدام ويعدمه او يعاقبه معاقبة اي من اولاده . ومن الممتنع ان يمارس هذه الصلاحيات بحكم سلطة ابوية على من ليس ابناً له . فوجب ان يمارسها بحكم سلطة تنفيذ السنّة الطبيعية التي هي من صلاحيته كإنسان . وله وحده ان يعاقبه ضمن نطاق الاسرة حيث يبطل احترام اولاده بممارسة هذه الصلاحية عادة ، ويقوم مقامها الكرامة والمهابة اللتان ارتضى الاولاد ان تبقيا وفقاً عليه دون سائر افراد الاسرة .

٧٥ - وهكذا كان من اليسير ومن الطبيعي ان يقرّ الاولاد باتفاق كلمتهم الضمنية ، التي لم يكن لهم مندوحة عنها ، سلطة الاب وحكومته . اذ كانوا قد ألفوا منذ طفولتهم الاذعان لاوامره واحالة خلافاتهم التساقطة اليه ، فمن ذا يكون اولى بالهيمنة عليهم وهم رجال ؟ فاملاكم الضئيلة وأطاعهم الهزيلة لم تكن قط مدعاة لنزاع خطير جداً : وكلما نشأ مثل هذا النزاع فمن لهم بحكمهم اجدر منه ، وهو قد كنفهم بعطفه ورعاهم وكنّ لهم جميعاً المحبة ذاتها ؟ ولا غرو انهم لم يميزوا اذ ذلك بين سنّ الوصاية وسنّ الرشد او يأبوا للواحدة والعشرين او سواها من السنين التي قد تخوّ لهم حق التحكم بصيرهم او باملاكهم ، ما داموا لا يطمعون بالانعتاق من نير الوصاية . فالسلطة التي عاشوا في ظلها اّبان هذه السنّ كانت بمثابة درع لا قيد ، ولم يكن بوسعهم ان يجدوا حامياً لحريتهم واملاكهم وسلامتهم افضل من ابيهم .

٧٦ - وهكذا تحوّل آباء الاسر الطبيعيون حكماً سياسيين نحولاً تدريجياً بطيئاً . واتفق لهم ان عمروا طويلاً وخلقوا وراءهم ورتة اكفاء مدى اجيال او العكس ، فوطدوا بذلك اسس الملكية الوراثية او

الانتخابية في عدّة دول او اقطاعات ، وفقاً للتقارير التي تمخّص بها الاتفاق او الفكرة او الظروف الطارئة . ولكن اذا افترضنا ان الملوك يستمدون سلطتهم من حق الابوة وان ذلك دليل كاف على حق الآباء بالسلطة السياسية ، لاننا كثيراً ما نجد ممارسة الحكم في يدهم بالفعل - اقول : لو صحّ هذا الافتراض لصحّ كذلك : انه ينبغي للملوك (بل قل للملوك وحدهم) ان يكونوا كهنة ، ما دام من الراهن ايضاً ان اب الاسرة كان الكاهن على امرته قديماً كما كان حاكماً عليها .

الفصل السابع

في المجتمع السياسي أو المدني

٧٧ - عندما خلق الله الانسان فرض عليه ظروفاً قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة أُلجأته الى حياة الاجتماع ، لعله انه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة ، وجّهته بالادراك والنطق كي يستمر عليها وينعم بها . وكانت الجماعة الاولى تقتصر على الرجل والمرأة وعنها نشأت الاسرة التي اشتملت على الابوين والابناء ، ثم اضيف اليها ، بعد ذلك ، الاسياد والعييد .

ومع انه كان يتفق لهؤلاء أن يؤلفوا اسرة واحدة - وهو ما كان يحصل غالباً - يمارس ربّها او ربّتها ضرباً من السلطة العائلية عليها ، فقد قصّروا جماعة او وحداناً عن بلوغ شأو « المجتمع السياسي » - كما سنرى عندما نفحص عن اهداف كل من المجتمعين وروابطهما وحدودهما .

٧٨ - ان المجتمع الزوجي ينشأ عن تعاقد حر بين الرجل والمرأة . ومع انه يقوم في جوهره على امتلاك كل من الزوجين لجسد الآخر الى الحد اللازم لتحقيق الغرض الاساسي من هذا المجتمع : اي التناسل ، فانه يلحق بذلك ايضاً التعاون والتساند المتبادلان والشركة في المصالح اللازمة للتضامن والتحابّ بينها ، ناهيك بما يتوتّب عليها من واجبات نحو اولادها الذين لهم عليها حق التغذية والاعالة حتى يصبحوا قادرين على اعالة ذواتهم .

٧٩ - اذ لما كان غرض اقتران الرجل والمرأة ليس التناسل وحسب ، بل استمرار النوع البشري ، وجب ان يدوم هذا الاقتران بين الرجل والمرأة بعد التناسل طالما دعت الحاجة الى تغذية البنين والعناية بهم ، وهو

واجب يترتب على الوالدين ما دام الاولاد عاجزين عن تدبير امرهم بانفسهم . ونحن نجد مخلوقات الدنيا تخضع لهذه السنّة التي وضعها الخالق الحكيم من اجل مخلوقات يديه . فعند الحيوانات التي تقتات بالعشب والتي تولد صغارها حيّة ، لا يدوم الاقتران بين الذكر والانثى الا دوام فعل الجماع بينهما ، لأن ضرع الام كاف لتغذية صغيرها ، حتى يصبح قادراً على الاقليات بالعشب . فالذكر ينجب ولكنه لا يابه للانثى او لصغارها ، لأنه عاجز عن امدادها بادنى معونة . اما عند الحيوانات الكاسرة فالاقتران يدوم زمناً أطول ، لأن الانثى لا تقوى على البقاء وعلى تغذية صغارها الكثيرة بما تقتدره وحدها - وتلك سبيل من سبل المعاش اشقّ واخطر من الاقليات على العشب - ، لذلك كانت مساندة الذكر ضرورية لبقاء الاسرة المشتركة التي لا يتسنى لافرادها البقاء حتى يصبحوا قادرين على الافتراس ، الا بتعهد الذكر والانثى وعنايتهما . ومثل ذلك ملاحظ عند جميع الطيور (باستثناء بعض الدواجن منها حيث توفر كثرة الغذاء على الذكر مؤونة تغذية الفراخ او العناية بها) . فلما كانت فراخها تحتاج الى الغذاء وهي في العش ، فالذكر والانثى يبقيان قريبين حتى تصبح صغارهما قادرة على الطيران وعلى طلب القوت بانفسها .

٨٠ - وهذا ، عندي ، هو السبب الرئيسي (او لعله السبب الاوحد) لاقتران الذكر والانثى البشريين اقتراناً يربو امده على اقتران جميع المخلوقات : اعني ان الانثى قد تحمل (كما هي الحال في غالب الاحيان) ثم تضع ولداً جديداً ، قبل ان يستغني الولد السابق عن اسعاف والديه في قيام الأود ، او يصبح قادراً على طلب المعاش بنفسه بعد ؛ فوجب ان يحيطه والداه بجميع ضروب العناية وان يبقى الرجل الملمزم بالعناية بمن ينجب على علاقته الزوجية مع الامراة ذاتها زمناً أطول ، دون سائر المخلوقات التي تصبح صغارها قادرة على طلب المعاش بنفسها قبل حلول اوان الولادة ثانية ، فتنتحلّ رابطة الزواج من تلقاء ذاتها ويصبح الوالدان طليقين حتى يدعوها إله الزواج^(١) ، عندما يحين الموعد السنوي المعروف ،

(١) Hymen : إله الزواج عند الاغريق - المترجم .

الى اختيار قرناء جددًا . ولا يسع المرء الا التعجب من حكمة الخالق العظيم الذي وهب الانسان القدرة على الادخار لغده وتأمين حاجات يومه ، فجعل الرابطة الزوجية بين الرجل والامراة ابقى واثبت من الرابطة بين الذكر والانثى لدى سائر الحيوانات الاخرى ، لكي يكون هما حافظ على الكد والجد وتوحيد الغرض ، من اجل تأمين حاجات اولادهما والادخار لهم - وهو مما يخلّ به الاقتراء الواهي والحل اليسير المتكرر للرابطة الزوجية اخلاصاً عظيماً .

٨١ - ومع ان هذه الواجبات المترتبة على البشر تجعل رابطة الزوجية بين الرجل والمرأة اثبت وابقى منها بين انواع الحيوانات الاخرى ، فللمرء ان يتساءل : لم لا يجوز فكّ هذا العقد على اساس التراضي ، او بعد مرور ربح من الزمن او بناء على شروط متفق عليها ، شبة سائر العقود ، متى تمّ التناسل والتربية وامكن تدبير امور الوراثة - ما دمنا لا نجد في طبيعة الاشياء او في اغراض الزواج ما يحتم استمراره طول الحياة ، اعني عند اولئك الذين لا يرتبطون بقانون وضعي يقضي بكون كل هذه العقود دائمة^(١) .

٨٢ - ولكن مع ان الرجل والمرأة انما يعملان من اجل مأرب واحد ، فارادتهما قد تتضاربان بعض الاحيان لان ادراكهما مختلفان اصلاً . ولما كان من الضروري اسناد القرار الاخير (اي الحكم) الى شخص ما اقتضى طبعاً ان يجعل من نصيب الرجل ، وهو الفريق الاحدق والاقوى . ولكن ذلك لا يتناول سوى شؤونها واملاكها المشتوكة ، فهو يدع للمرأة حق التملك الكامل الاصيل لكل ما يخصها بالاتفاق من حقوق ، فلا يكون للرجل عليها سلطة الا كمثل سلطتها على حياته . فكيف يكون للرجل سلطة الملك المطلق على امراته ، وهي قادرة في الكثير من الاحوال على الانفصال عنه حيث تحوّلها السنّة الطبيعية او العقد الذي يربط بينهما ، سواء أوقعا ذلك العقد في « الطور الطبيعي » ام فرضته عليها قوانين

(١) اي في الطور الطبيعي الذي يسبق ظهور القوانين الوضعية - المترجم .

البلاد التي يعيشون فيها أو عاداتها - وعندها يؤول الاولاد ، لدى الانفصال ، الى الام او الاب ، وفقاً لما ينصّ عليه العقد .

٨٣ - اذ لما كان يمكن بلوغ اغراض الزواج ، في « الطور الطبيعي » او في ظل الحكم المدني على السواء ، فالحاكم لا يستطيع الحدّ من حق او سلطة اي منهما ، ما دامت ضرورية من اجل بلوغ هذين الغرضين : اعني ، التناسل والتعاون على طلب المعاش طالما هما مؤتلفان ، بل يستطيع ان يفصل في أية مشادة قد تنشأ بينهما حول هذين الشأين .

ولو كان الامر على خلاف ذلك وكان للزوج سلطة الحياة والموت المطلقة بالطبع وكانت ضرورية لاجتماع الرجل والمرأة ، لاستحال الزواج في كل البلدان التي لا ينعم فيها الزوج فعلاً بهذه السلطة . ولكن لما كانت اغراض الزواج لا تتطلب مثل هذه السلطة في الزوج ، لم تكن ضرورية من اجله . فوضع المجتمع الزوجي لم يجعلها عليه ؛ الا ان كل ما ينسجم مع التناسل او مع اعالة الاولاد حتى يصبح بوسعهم تدبّر شؤونهم بانفسهم - اي التعاون والتآسي والتعاقد - فهو قابل للتحويل او للضبط في ذلك العقد الذي أُلّف بينهما في ذلك المجتمع . اذ لا يتطلب مجتمع قط الا ما كان ضرورياً لتحقيق الاغراض التي وجد من اجلها .

٨٤ - اما المجتمع المؤلف من الابوين والابناء والحقوق والسلطات التي تخصّ كلاً منهم ، فقد عالجتها باسهاب في الفصل السابق ، لذلك لن اعود اليها هنا ؛ ويخيّل اليّ على كل حال انها تختلف كل الاختلاف عن المجتمع المدني .

٨٥ - ان العبد والسيد اسمان قديمان قدم التاريخ نفسه ، ولكنها يطلقان على ضربين مختلفين من الرجال . فالرجل الحر قد يصبح خادماً لرجل حر آخر ، اذا باعه بعض الخدمات له مدة من الزمن أو تعهد بتأديتها ، لقاء الاجر الذي يتقاضاه . ومع ان ذلك قد يدرجه في عداد اسرة سيده عادة ، في ظل النظام الذي يهيمن عليها - فهو لا يضيقي على السيد سوى سلطة مؤقتة عليه ، لا تعدو ما ينصّ عليه العقد بينهما . الا

ان ثمة صنفاً آخر من الخدم الذين قد يؤسرون في حرب عادلة والذين نطلق عليهم اسماً خاصاً هو العبيد ، قد سخروا لسلطة اسيادهم المطلقة بناء على حق طبيعي . هذا الفريق من الناس انما هدروا حياتهم وحريراتهم وخسروا املاكهم ولم يعد لهم حق التملك قط ، ما داموا على حال العبودية ، فاستحال اعتبارهم جزءاً من المجتمع المدني الذي يهدف قبل كل شيء الى المحافظة على الملكية .

٨٦ - لتأمل اذن في ربّ الاسرة القائم على رأس كل هؤلاء التابع ، من الزوجة الى الاولاد فالخدم فالعبيد ، وقد اتحدوا في ظل حكم الاسرة المنزلي ، الذي يختلف عن نظام دولة صغرى في دستورهِ وسلطته واهدافه مهما كان من شبهه به من حيث التنظيم والمهام والعدد . اما اذا اصررنا على اعتبارهم بملكية واعتبرنا رب العائلة مليكهم المطلق ، كانت سلطة الملكية المطلقة عندها مزعزعة واهية ؛ اذ قد ثبت لدينا بما تقدم ان لربّ العائلة سلطة متميزة عنها على الاشخاص الذين ينتمون اليها محدودة في زمنها ومداهها . لاننا اذا استثنينا العبد (ما دامت الاسرة لا تختلف في جوهرها وسلطة ربّ العائلة في مداها سواء اشتملت على عبيد او لم تشتمل) ، فليس للأب سلطة الحياة والموت التشريعية عليهم او اي سلطة اخرى لا تشاركه ربّة العائلة فيها . وكيف يتمتع بسلطة مطلقة على العائلة كلها من لا يتمتع الا بسلطة محدودة جداً على كل فرد من افرادها ؟ ولكي نتبين كيف تختلف العائلة او اي مجتمع بشري آخر عن المجتمع السياسي ، ينبغي لنا ان نفحص عن مقومات المجتمع السياسي .

٨٧ - لما كان الانسان يولد ، كما اثبتنا اعلاه ، والحرية التامة والتمتع بجميع حقوق السنّة الطبيعية وميزاتها دون قيد او شرط من سماته ، شبة اي انسان او جماعة من الناس في العالم ، فله حق طبيعي بالمحافظة على ملكه - اي على حياته وحرية وارضه - ودفع عدوان الآخرين وادامهم اولاً ، والحكم في كل خرق لتلك السنّة وانزال العقوبات التي يستحقها المجرم في اعتقاده ، حتى عقوبة الموت منها ، على الجرائم التي تستحق عنده

مثل تلك العقوبة لفظاً عنها . ولكن يستحيل قيام مجتمع سياسي او استمراره ما لم يسند اليه وحده سلطة المحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يسطو عليها في ذلك المجتمع ؛ فليس من مجتمع سياسي إلا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي^(١) للجماعة ، تنازلاً تاماً شرط ان لا مجال بينه وبين اللجوء الى القانون الذي تقره تلك الجماعة . واذ يبطل الحكم الفردي على كل فرد تصبح الجماعة الحكم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومات التي قد تنشأ بين افراد ذلك المجتمع في القضايا الحقوقية ، بناء على قواعد عادلة يطبقها رجال خولتهم الجماعة تطبيقها ، وتنزل بالفرد الذي قد يرتكب جرائم ضد المجتمع العقوبات التي افترها القانون . ومن هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش في مجتمع سياسي ومن لا يعيش . فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلودون بها وبوسعها البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم ، فانما يعيشون معاً في مجتمع مدني . اما الذين لا ملاذ عام لهم على الارض ، فهم ما يزالون في «الطور الطبيعي» ، لأن كلا منهم الحكم والجلاد في كل ما يعنيه من شؤون . وذلك شأن الطور الطبيعي التام ، كما قدمنا .

٨٨ - وهكذا تكتسب الدولة سلطة وضع العقوبات التي ينبغي ان تلحق بشق المخالفات التي يرتكبها ابناء المجتمع فيما بينهم (وهي سلطة وضع الشرائع) ، وسلطة معاقبة الاجرام التي يقترفها عضو خارج عنها ايضاً (وهي سلطة اعلان الحرب او اقرار السلم^(٢)) . والغرض من كل ذلك المحافظة على ملكية ابناء ذلك المجتمع ، ما امكن الامر . ومع ان كل فرد انما يتنازل ، لدى التحاقه بالمجتمع ، عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم التي تمثل خرقاً «للجنة الطبيعية» كما تسول له نفسه ، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حق النظر في الجرائم في كل القضايا التي يمكنه ان يلجأ الى الحاكم

(١) اي حق الاقتصاص لنفسه المشار اليه اعلاه - الفقرة ١٠ .

(٢) اي في الميدان الدولي . ويعرف النوع الاول من القانون : بالقانون القومي باقسامه

المختلفة : الجنائي والعام والمدني منها ، والنوع الثاني بالقانون الدولي - المترجم .

الشرعي فيها ، قد خول الدولة حق تسخير قوته في تنفيذ احكامها كلها دعت الحاجة الى ذلك ، اذ أن تلك الاحكام احكامه هو ، لانها من وضعه او من وضع ممثليه .

من هنا نشأت سلطة المجتمع المدني التشريعية والتنفيذية ، اي سلطة تعيين العقوبات التي يجب ان تلحق بمرتكب جريمة ما داخل الدولة ، بناء على القوانين المرعية ، وسلطة النظر ، بين حين وآخر ، بالاستناد الى ملاسبات القضية الخاصة ، في الاعتداءات الخارجية ومعاقبتها ، واستخدام قوى جميع ابناء المجتمع في كلا هاتين الحالين - كلما دعت الحاجة الى ذلك .

٨٩- وهكذا ، فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنّة الطبيعية التي تخصه ، ويتنازل عنها للمجتمع ، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي او مدني . وهو ما يحدث كلما تألب عدد من البشر ما برحوا على «الطور الطبيعي» في مجتمع واحد وألّفوا شعباً واحداً ودولة واحدة تخضع لسلطة حكومة عليا واحدة ، او عندما ينضمّ فرد ما او يلتحق بحكومة قائمة فعلاً . لأنه بذلك يخول المجتمع او السلطة التشريعية فيها (وهما شيء واحد) ان تسنّ القوانين بالنيابة عنه ، وفقاً لما تقتضيه مصلحة المجتمع العامة ، فيتوجب عليه اذ ذاك المؤازرة في تنفيذها ، كما لو كانت من وضعه هو . وهذا ما يخرج الناس من «الطور الطبيعي» الى طور الدولة ، التي يقوم على رأسها حاكم بشري يتمتع بسلطة الفصل في جميع الخصومات وينصف اصحاب المظالم من ابناء تلك الدولة . وهذا الحاكم هو الهيئة التشريعية او القضاة الذين تنصّبهم . فاذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة يلودون بها ، فهم ما يزالون على «الطور الطبيعي» ، مهما كانت طبيعة اجتماعهم او نوعه .

٩٠- فمن الواضح اذن ان الملكية المطلقة ، التي يزعم بعضهم انها نط الحكم الوحيد ، لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني ، فهي ليست شكلاً من اشكال الحكم المدني قط . لأن هدف المجتمع المدني تلافي تلك المساوىء

التي تنجم ضرورة عن كون كل امرئ، في «الطور الطبيعي»، الحكم في القضايا التي تعنيه هو ومعالجتها، باقامة سلطة معروفة بوسع كل فرد من افراد ذلك المجتمع ان يلوذ بها، اذا ما لحق به اذى او اذا نشأت خصومة ما بينه وبين اقرانه، ويطيعها جميع هؤلاء الافراد^(١). وحيث يوجد قوم لا سلطة بينهم من هذا النوع يحكمون اليها، وتفصل في النزاع بينهم، فهؤلاء القوم ما يزالون في «الطور الطبيعي». وتلك حال كل ملك مطلق، في علاقته بالرعية التي يملك عليها.

٩١ - اذ لما كانت يفترض انه يتمتع بمفرده بجميع اشكال السلطة، التشريعية والتنفيذية، فليس ثمة قاض يحكم بمدل وتجرد وحزم، بوسع اي امرئ ان يلوذ به، وبوسع المظلوم ان ينصف ويجار على يده، اذا لحق به من الملك او اعوانه اذى او اساءة. مثل هذا الرجل، سواء ادعونه القيصر (Czar) ام السيد الاعظم (Grand Signior) او ما سئت من الاسماء، يعيش في ظل «الطور الطبيعي» مع رعيته، شية سائر البشر. فحيثما وجد رجلا، لا قانون قائماً يخضعان كلاهما له ولا حكم على الارض يمكن اليه لفض النزاع بينهما، فهما ما برحا «في الطور الطبيعي»، يعانيان آفاته كلها. والفرق الوحيد بينهما وبين من يعنو لسلطة الملك المطلق المشؤومة^(٢)، او قل عبد هذا الملك، هو انه يتمتع، في «الطور

(١) «ان السلطة العامة في كل مجتمع هي فوق كل فرد في ذلك المجتمع، والمهمة الرئيسية لتلك السلطة هي سن القوانين لكل الذين يخضعون لها، وهي قوانين يتوجب علينا جميعاً احترامها ما لم يقم لدينا دليل قطعي على ان سنة العقل او شريعة الله تأمر بخلافها» - هوكر (Ecc. Pol. I, 16)

(٢) «ولكي يتمكن الناس من حسم الظلمات والاساءات والاذيات المتبادلة (اي تلك المساويء التي تلم بحياة البشر في «الطور الطبيعي») - كان لا مناص لهم من العمل على التآف واتفاق الكلمة وتنصيب ضرب من ضروب السلطة العامة والخضوع لها، حتى يستتب الامن والطمانينة والرفاهية للجميع، على يد الفئة التي عهدوا اليها بزمام الحكم. فقد ادرك الناس ابدأ ان من حقهم الدفاع عن ذواتهم، كلما تعرضوا للعدوان أو الأذى، وادركوا ايضاً انه مهما بلغ من حرص الناس على طلب منفعتهم، فلاذئ الذي قد يلحق بالآخرين من جراء ذلك يجب ان يدفع بجميع الوسائل الفعالة، على يد جميع الناس. واخيراً ادركوا انه لا يحق لأي كان، ان يقرر حقه

الطبيعي ، العادي ، بحرية تعيين ما هو حق له ، بمقدار ما يستطيع المحافظة على تلك الحرية . فاذا امر مليكه بالسطوة على املاكه او رغب في ذلك ، لم يكن له من موئل يلوذ به - كما ينبغي لابناء المجتمع ان يلوذوا ، فيكون عنده كمن انحط عن مرتبة المخلوقات الناطقة وحرمة تعيين ما هو حق له او الدفاع عنه واصبح عرضة لجميع الآفات والاهوال التي يتعرض لها المرء على يد رجل يعيش في «الطور الطبيعي» ولا رادع يردعه وقد افسده التملق واستتب له الامر والمنعة .

٩٢- اما من يزعم ان «السلطة المطلقة» تطهر عنصر الانسان وتقوّم اعوجاج الطبيعة البشرية ، فليقرأ تاريخ هذا العصر ، او اي عصر آخر سواه ، ليتحقق من نقيض ذلك - فمن طبع على القحة والاذى في ادغال اميركا ، فليس من المحتمل ان يكون احسن حالاً على عرش من العروش ، حيث يجد اتباعه من العلم او الدين ما يبور كل ما يصنعه برعيته ، وحيث يكسب السيف فاه كل من يجروء على مناقشته . فاذا اراد امرؤ ان يعلم مؤدّى الحماية التي توفرها الملكية المطلقة وأي ضرب من الآباء لرعيتهم تجعل من الملوك واي أمنٍ ورخاء تجلب للمجتمع السياسي ، - متى بلغت حد الكمال - فما عليه إلا ان يقرأ تاريخ سيلان الحديث .

٩٣- والحق ان الرعيّة حق اللجوء الى القانون في الملكيات المطلقة ؛ شئمة سائر حكومات العالم ، وفيها قضاة يفصلون في الخصومات ويحدّون من عنف النزاع الذي قد ينشأ بين افراد الرعية . وذلك امر يسلم كل امرئ بضرورته : فلو حاول امرؤ ما ان يبطله لا يستحق ان يدعى عدواً لدوداً للمجتمع والبشرية . ولكن قد يشك المرء بحق في كون قيام

بنفسه ، وبناء على هذا التقرير ان يفي في الدفاع عنه ، ما دام من طبيعة كل انسان ان يتحيّز لذاته او لمن يجب جأ عظيماً . وهكذا اتفقوا على الخضوع لسلطة رجل توأطأوا عليه كي لا يستمر النزاع والشغب بينهم الى الابد . ولولا ذلك الاتفاق العام لما كان لرجل ما الحق بان يكون سيداً او حاكماً على غيره دون آخر - هوكر ، المرجع السابق فصل ١٠

ذلك الوضع ناجماً عن حب اصيل للبشر وللمجتمع او عن روح المحبة^(١) التي تتوجب علينا تجاه بعضنا بعض . فذلك لا يعدو ما قد يفعله اي امرئ حريص على سلطته او مصلحته او مجده ، وما يفعله طبعاً ، اذا اراد كف تلك العجاوات التي تعمل وتكدح من اجل منفعتها او لذاته عن إلحاق الأذى او الفتك ببعضها بعض . فتكون عناية السيد بها ناجمة عن حبه لذاته وحرصه على المنفعة التي تجلبها له ، لا عن حبه لها ، بحد ذاتها . فاذا سأل سائل : ما هو اساس الأمن أو السياج الذي يقيه في تلك الدولة عدوان هذا الحاكم المطلق وعسفه ؟ كاد السؤال نفسه ان لا يطاق . ومن الناس من قد يقول : ان البحث عن السلامة وحده يستحق الموت . فهم يسلّمون بانه ينبغي ان يكون بين المحكوم والمحكوم مقاييس وقوانين وقضاة من اجل سلامتها وامنها المتبادلين . اما الحاكم فينبغي ان يكون مطلق الصلاحية ، غير مقيد بأي من هذه القيود : فما دام قادراً على السطوة والظلم ، فمن العدل ان يسطو ويظلم . فاذا سألت : كيف تدرأ عنك الأذى او العدوان اذا صدرا عن السلطة العليا في الدولة ؟ فكأنك رفعت لواء العصيان او الفتنة . فكأن الناس ، حين طلقوا «الطور الطبيعي» والتحقوا بالمجتمع ، انما تواطأوا على الخضوع لسلطة القانون ، باستثناء واحد منهم ، احتفظ بحريته الطبيعية كاملة ، وقد اقترنت بها السلطة (المدنية) فاصبحت مطلقة لا تطالها عقوبة . ومعنى ذلك ان البشر من البلاهة بحيث يعملون على تفادي الأذى الذي قد تلحقه بهم الذئاب او الثعالب . ويختارون راضين ان تفترسهم الاسود ، معتبرين ان في ذلك سلامتهم .

٩٤ - ولكن مهما تحذلق المتملقون في التموه على مدارك الناس ، فهم عاجزون عن كفههم عن الاحساس . فهم متى احسّوا ان رجلاً ما قد

(١) في الاصل Love و Charity - وتشير الاولى الى عاطفة المحبة والثانية الى الفضيلة المسيحية - المترجم .

تجاوز حدود المجتمع المدني الذي ينتمون اليه - مهما كان مقامه او شأنه -
 وشعروا انه لا حكم على الارض يحكمون اليه ، اذا ما لحق بهم اذى
 على يده ، فهم لن يتوانوا عن اعتبار انفسهم في «الطور الطبيعي» حيال
 هذا الرجل الذي اتضح لهم ذلك من امره ، وعن اتخاذ التدابير اللازمة ،
 لسلامتهم التي وجد المجتمع المدني من اجلها بادىء بدء ، ومن اجلها اندمجوا
 فيه - ما استطاعوا الى ذلك سبيلاً . وهكذا ، فيحتمل ان يكون قد احرز
 رجل خبير مفضل ، في البدء ، مكانة خاصة بين سائر اقرانه (كما سنسب
 بالتفصيل في مكان لاحق من هذا الكتاب) فراحوا يولونه الاحترام
 والاکرام اللائقين به ، من جراء كرم خلقه وفضله ، كما لو كان يمثل ضرباً
 من ضروب السلطة الطبيعية ؟ فوعدت اليه سلطة الحكم العظمى مقرونة
 بسلطة القضاء بينهم متى اختصوا ، وذلك عن طريق اتفاق الكلمة الضمني ،
 دون ان يكون لهم ضمانة سوى ثقهم الاكيدة باستقامته وحكمته .
 ولكن ما ان اضى الزمان على العادات التي كانت قد استحدثتها سداجة
 العصور الاولى التي كانت تغلب على ابناءها الغفلة وقصر النظر ، صفة
 الشرعية ، او كما يزعم بعضهم صفة القدسية ، فخلفهم رجال من غير هذا
 الطراز - حتى وجد الناس ان املاكهم لم تعد في حوز امين في ظل
 الحكومة كما كانت قبلاً^(١) (بينما لم توجد الحكومة إلا من اجل المحافظة
 على الملكية الفردية) . فعلموا اذ ذلك انه لن يستقر بهم حال او يهدأ
 لهم بال او يصح لهم اعتبار انفسهم في مجتمع مدني اصيل ، ما لم يعهد
 بالسلطة التشريعية لهيئة اجتماعية من الهيئات ، سواء أدعوناها مجلس شيوخ
 ام برلماناً او ما شابه ، فاصبح كل فرد بواسطتها خاضعاً لتلك القوانين
 التي سنّها بنفسه ، لكونه جزءاً من هذه السلطة ، شأنه في ذلك شأن

(١) « واغلب الظن انه عندما اقيم النظام الاول من انظمة الحكم لم يعر البشر اسلوب الحكم
 ابي انتباه بل ترك الجميع على سجيبتهم يحكمون العقل والروية في شؤونهم ، حتى اثبتت التجربة
 ان ذلك لا يفيد احداً ، اذ لم يكن العلاج الذي استنبطوه الا ليزيد الداء الذي ارادوه ان
 يشفيه استئراء . فرأوا ان الخضوع لارادة رجل واحد هو مصدر شقاء البشر جميعاً ، مما حملهم
 على وضع القوانين التي يجد فيها كل فرد واجباته والعقوبات التي تترتب على خرقها مثبتة بوضوح .
 هوكر ، المرجع السابق ، الكتاب الاول ، فصل ١٠

أوضع الناس أو ارفعهم . واستحال عندها على أي كان الخروج على تلك القوانين لدى سنّها ، استقلالاً بسلطته الخاصة ، أو ادّعاءً منه أنها لا تنطبق عليه لتفوقه على أقرانه ، حتى يتساح له تبرير جرائمه أو جرائم من يلوذ به . ففي المجتمع المدني لا يجوز ان يُجكّل أي كان من التقيّد بالقانون ، إذ لو جاز للمرء ان يفعل ما يشاء ولم يكن ثمة سلطة يمكن اللّواذ بها ، بغية الانتصاف منه أو الامان من شرّه ، لحقّ لنا ان نتساءل : أليس مثل هذا المرء في « الطور الطبيعي » بعد ؟ وهل يمت الى المجتمع المدني فعلاً ؟ ما لم يزعم زاعم ان « الطور الطبيعي » والمجتمع المدني شيء واحد وهو زعم لم اسمع احداً ، حتى من دعاة الفوضوية الغلاة ، يقول به (١) .

(١) « لما كان القانون المدني من وضع المجتمع السياسي كله ، فهو يلزم كل فئة من فئات ذلك المجتمع » - هوكر ، المرجع السابق .

الفصل الثامن

في نشوء المجتمعات السياسية

٩٥ - لما كان البشر - كما تقدم - احراراً ومتساوين ومستقلين بالطبع ، استحال تحويل اي انسان عن هذا الوضع واكراهه على الخضوع لسلطة انسان آخر دون موافقته ، التي يعرب عنها بالاتفاق مع اقرانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام اليها ، كي يتسنى لهم ان يعيشوا معاً عيشة رخيّة آمنة مسالمة ، او يستمتعوا باموالهم ويأمنوا شرّاً من ليس من ابناءها . ولأي عدد اتفق من الناس ان يفعلوا ذلك ما داموا لا يسيئون الى حرية الاخرين قط ، بل يدعونهم وشأنهم احراراً ، كما كانوا في «الطور الطبيعي» . وعندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة او الحكومة ، يصبحون من حينهم هيئة سياسية واحدة ، تكتسب الاكثوية فيها الحق بالتصرف وبإلزام الآخرين .

٩٦ - فعندما يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ، بموافقة كل منهم ، فتلك الجماعة تصبح هيئة واحدة ، لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة ، اي كما تختار الاكثوية وتقرر . لأن ما يحرك جماعة ما إن هو إلا موافقة افرادها ، ولما كانت الجماعة تؤلف هيئة واحدة اقتضي ان تتحرك في اتجاه واحد ، فلزم ان تتحرك تلك الهيئة في الاتجاه الذي تدفعها فيه القوة الغالبة ، وهي موافقة الاكثوية . وإلا استحال ان تفعل او تستمر كهيئة واحدة ، او جماعة واحدة ، كما اراد كل فرد التحق بها ان تكون . فيتوجب على كل امرئ ، اذن ، ان يتقيد بقرار الاكثوية . لذلك نجد في المجالس التي خولتها القوانين الوضعية اصدار الاحكام ، دون ان تحدد

عدد اعضائها ، ان قرار الاكثوية يعتبر بمثابة قرار المجموع ، فكان يلزم ولا شك ، ما دام عبارة عن سلطة المجموع ، وفقاً لكلا العقل والسنة الطبيعية .

٩٧ - وهكذا فكل امرئ انما يلتزم بتعاقدته مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة ، الخضوع لقرارات الاكثوية والتقييد بها امام كل فرد من افراد تلك الهيئة . وإلا لم يكن لهذا العقد الاصيل الذي جعل منه ومنهم جماعة واحدة معنى قط ، فلا عقد حيث يكون المرء حراً لا تقيده الا القيود التي كانت تربطه في «الطور الطبيعي» . اذ اي مظهر من مظاهر التعاقد نجد حينذاك ، واي التزام جديد ، اذا لم يرتبط من قرارات المجتمع الا بما حسن عنده الارتباط به ورضي به فعلاً ؟ فمن لم يتقيد من سنن المجتمع الا بما حسن عنده كان يتمتع بمثل تلك الحرية التي كان يتمتع بها هو او من عداه ، قبل «العقد الاجتماعي» في «الطور الطبيعي» .

٩٨ - فما لم نسلّم ان المنطق يقتضي اعتبار اتفاق كلمة الاكثوية بمثابة تشريع منبثق من ارادة المجموع ، يلزم كل فرد من افراد المجتمع ، لم يكن لدينا تشريع يعبر عن ارادة المجموع ما لم يوافق عليه كل فرد من افراد المجتمع بالفعل ، وهو امر يكاد يكون مستحيلًا ، نظراً للآفات الصحية وللمشاغل المختلفة ولتضارب الآراء والمصالح التي تنشأ في جميع المجتمعات البشرية لا محالة ، والتي تحول ضرورة دون حضور الكثيرين الاجتماعات العامة حتى في مجتمع لا يضاهاي الدولة عدداً . وهكذا فلو كان دخول المرء المجتمع على هذا الوجه لكان على غرار دخول «كاتو» المسرح - «اي كي يخرج نوأ» (tantum ut exiret) . وهذا الطراز من الحكم انما يجعل «التنين الهائل»^(١) اقصر عمراً من اضعف المخلوقات ، حتى ليمتنع ان يعيش حتى غداة مولده . وهو امر يصعب تصوره ، ما لم يزعم زاعم ان المخلوقات العاقلة ترغب في اقامة المجتمعات من اجل تقويضها وحسب .

(١) اي الدولة التي دعاها هوبس (Thomas Hobbes ، ١٥٨٨-١٦٧٩) قبله بالتنين او الحوت (Leviathan) وهو عنوان كتابه المشهور - المترجم .

فحيث لا تلزم قرارات الاكثوية سائر ابناء المجتمع ، يتعذر عليه ان يعمل كهيئة واحدة وبالتالي ينحل من حينه .

٩٩ - لذلك فكل من يطلق «الطور الطبيعي» ليندمج في جماعة ما يتوجب عليه ان يتنازل عن السلطة اللازمة لتحقيق الاغراض ، التي تألف المجتمع من اجلها ، لأكثوية تلك الجماعة ، ما لم يُتفق صراحة على تقليدها لعدد يربو على الاكثوية . والسبيل الى ذلك هي الموافقة على تأليف مجتمع سياسي واحد . وذلك هو العقد الوحيد المترتب على الافراد الذين يلتحقون بدولة ما او يؤلفونها . وهكذا فما ينشئ المجتمع السياسي ويكونه ، ان هو الا اتفاق فئة من الناس الاحرار ، الذين يؤلفون اكثوية ، على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع . وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتنشأ كل حكومة شرعية في العالم .

١٠٠ - قد يقوم على ذلك إعتراضان :

اولاً - لسنا نجد في التاريخ شواهد على التمام فئة من الناس الاحرار المتساوين وانشاء حكومة لهم على هذا الوجه .

ثانياً - يستحيل شرعاً ان يفعل الناس ذلك ، لأن البشر انما يولدون في ظل حكومة ما ، فوجب عليهم الخضوع لها ، ولم يكن لهم الحرية في انشاء حكومة جديدة .

١٠١ - اما الاعتراض الاول فالجواب عليه : انه ليس من العجيب قط ان لا يسهب التاريخ في سرد احوال البشر الذين عاشوا معاً في «الطور الطبيعي» . لأن مساوىء ذلك الوضع والحرص على تأليف المجتمع والشغف به ، ما ان جمعت بين عدد منهم حتى اتحدوا واتفقوا ، اذا كان بؤدهم البقاء معاً . واذا افترضنا ان البشر لم يعيشوا قبلاً في «الطور الطبيعي» ، لاننا لا نقرأ الكثير عنهم في ذلك الطور ، فلم لا نفترض ان جنود «شلمانصر» او «زركشيش» لم يبروا بطور الطفولة قط ، لاننا لا نسمع الا اليسير عنهم قبل ان يصبحوا رجالاً وينخرطوا في سلك

الجنسية . فالحكومات في جميع أنحاء الارض ، سابقة للسجلات التاريخية ، والعلوم لا تنشأ في الغالب بين الشعوب إلا بعد ان توفر لهم قرون من الاجتماع المدني المتواصل ، من خلال فنون ضرورية اخرى ، اسباب الامن والرفاهية واليسار . وعندها يشروعون في البحث عن تاريخ مؤسستها ويتحررون عن منشاها ، بعد ان يكون النسيان قد دب اليها . لأن حال الدول كحال الافراد الذين يجهلون عادة احوال مولدهم وطفولتهم ، واذا اتفق ان المتوا بشيء منها ، فالفضل في ذلك يعود الى السجلات التي دونها سواهم عرضاً عنها . وكل التواريخ التي بين ايدينا عن نشوء جميع حكومات الارض - ما عدا حكومة اليهود التي تدخل الله نفسه في اقامتها والتي لا تؤيد قيامها قط نظرية « الحكم الابوي » - ان هي كلها إلا شواهد واضحة على تلك النشأة التي ذكرتها آنفاً ، او هي تتضمن على الاقل آثاراً جلية عنها .

١٠٢ - ومن ينكر ان تأسس روما والبنديقية كان نتيجة اجتماع عدد من البشر الاحرار المتساوين الذين لم يكن بينهم سيد او مسود ، فهو ممن يجنحون جنوحاً غريباً الى انكار الحقائق البديهية كلما تعارضت مع فرضياتهم . واذا كانت من سليل للأخذ باقوال جوزيفوس اكوستيا (Josephus Acosta) ، فهو يخبرنا انه لم يكن ثمة نخط من انماط الحكم في الكثير من أنحاء اميركا . وما يقوله : « ثمة تقديرات واضحة ثابتة تدل على ان هؤلاء الناس (اي سكان بيرو) عاشوا امداً طويلاً ولا ملوك عليهم او دول عندهم ، وانما كانوا يعيشون عيشة الجنود ، كما يعيش سكان فلوريدا حتى اليوم والشريكوانا (Cheriquanas) من البرازيليين وسواهم من الامم الاخرى الذين ليس لهم ملوك معروفون ، بل يختارون قواداً لهم كلما دعت الحاجة الى ذلك في السلم او الحرب ، كما يجلو لهم » . (الكتاب الاول ، الفصل ٢٥) .

فاذا قال قائل ان كل فرد من افراد تلك الجماعات انما يولد في ظل والده او رئيس عائلته ، اجبتنا ان خضوع الولد لوالده لا يسلبه حرية الانضمام الى اي مجتمع سياسي شاء ، كما اثبتنا سابقاً . ولكن مهما يكن

من امر فبديهي ان هؤلاء الناس كانوا احراراً بالفعل ؛ ومهما حرص عدد من السياسيين اليوم على اسناد ضرب من التفوق الى احدهم ، فهم انفسهم لم يدعوه قط ، بل كانوا بالاتفاق متساوين ، وحتى تنصيبهم حكاهم كان بالاتفاق ايضاً . وهكذا فقد ابتدأت جميع مجتمعاتهم السياسية بالاتحاد الطوعي ، وبالتعاقد بينهم على اختيار حكاهم واشكال حكوماتهم اختياراً حرّاً .

١٠٣ - ارجو ان يوافقني القارئ على ان الجماعة التي هاجرت من اسبوطا وعلى رأسها بالانتوس (Palantus) والتي يذكرها يوستين (Justin)^(١) ، كانت تتألف من زمرة من الاحرار وانما اقامت حكومة عليها بالتعاقد . وهكذا فقد اوردت عدّة امثلة مستمدة من تاريخ شعوب حرّة كانت على «الطور الطبيعي» فاجتمع افرادها واتحدوا وألّفوا دولة واحدة . واذا كان انتفاء مثل هذه الامثلة حجة على استحالة نشوء الحكومات على هذا الوجه ، فيخيّل اليّ انه يجدر بدعاة السلطة الابوية ان يتغاضوا عنه بدلاً من الاحتجاج به على بطلان الحرية الطبيعية . لأنه اذا كان بوسعهم ايراد مثل ذلك من الشواهد التاريخية الدالة على ان الحكومات انبثقت من الحق الابوي ، فيتراءى لي انه لا يسعنا اذ ذاك إلا التسليم بصحة دعواهم دون خشية - مع ان قياس ما ينبغي ان يكون على ما كان ليس بحجة قاطعة . ولكن اذا سمحوا لي باسداء نصيحة خالصة ، أهبت بهم انه من اخير لهم ان يقلعوا عن البحث الدقيق عن نشأة الحكومات الفعلية ، فقد لا يجدون في اسس اكثر الحكومات ما يؤيد الغرض الذي يقصدون اليه والسلطة التي يريدون توطيدها .

١٠٤ - وختاماً نقول : ان دليل العقل صريح في تأييد قولنا ان البشر احرار بالطبع ، وشواهد التاريخ تثبت ان حكومات العالم التي نشأت ابان السلام انما شيدت على اساس اتفاق كلمة افرادها وتألفت على ذلك الوجه . فلا يتطرق شك اذن الى ابن يوجب الحق او الى ماهية مذهب الناس او منهجهم في نشوء الحكومات اصلاً .

١٠٥ - لست انكر اننا اذا ألقينا نظرة على نشأة الدول وتوغلنا في الماضي السحيق ، ما وسعنا ذلك ، فنحن واجدون ان عامة الدول انما كان يحكمها ويدير شؤونها حاكم فرد . وانا اميل الى الاعتقاد ايضاً أن الحكومة اسندت غالباً في البدء الى الأب ، لدى تلك الاسرة التي كانت من الضخامة بحيث تكفي ذاتها ، فحافظت على وحدتها ولم تختلط بغيرها من الاسر ، كما يحدث غالباً حيث تكثر الارض ويندر البشر . فقد كان للاب ، بناء على السنّة الطبيعية ، الصلاحية نفسها التي كانت لكل من عداه بمعاقبة الجرائم التي تعتبر خرقاً لتلك السنّة ، كما يرتأي ؛ فحق له ان يعاقب ابنائه الجانحين ، حتى بعد ان يصبحوا رجالاً ويخرجوا عن طور الوصاية . وقد كان من الطبيعي ان يتقبّلوا العقوبة على يده ويؤازروه في حده للجرم ، بدورهم ، حتى يصبح قادراً على تنفيذ حكمه على اي جريمة كانت ، ويغدو فعلاً المتشرّع والحاكم على كل من يدخل في عداد أسرته . فقد كان اولى الناس بثقتهم ، وكانت عاطفته الابوية كفيلة برعاية املاكهم ومصالحهم لاسيما وان دأبهم على طاعته في اثناء حوادثهم كان قد جعل الخضوع لاوامره ايسر من الخضوع لاوامر اي امرئ سواه . فاذا كان لا بد لهم من حاكم (وما اعسر الاستغناء عن الحكومة حيث يعيش عدد من الناس معاً !!) فمن ترى اجدر بذلك المنصب من ابيهم المشترك ؛ الا ان يكون الاهمال او القسوة او ما شاكل من عاهات العقل او الجسد قد جعلته غير جدير به ؟ اما اذا مات الاب مخلفاً وريثاً أقل جدارة بالحكم ، اما لصغر سنه او رعوثته او جبنه او ما اشبه ، او اذا اجتمع عدد من الاسر واتفقوا على الاستمرار على الحياة معاً ، فلا شك انهم يستطيعون بحكم حريتهم الطبيعية ، تنصيب الرجل الذي يخيّل اليهم انه اقدرهم او اجدرهم بان يحكمهم حكماً عادلاً . وجرياً على هذه القاعدة نجد سكان اميركا العائشين في معزل عن سيوف امبراطوريتي بيرو والمكسيك العظيمتين وسلطتهما يتمتعون بحريتهم الطبيعية ؛ ورغم انهم يفضلون عادة وريث ملكهم المتوفى - اذا تساوت العوامل الاخرى ، فقد يتجاوزونه وينصبون اشدهم بأساً واشجعهم ، اذا وجدوه ضعيفاً او عاجزاً من اي وجه .

١٠٦ - وهكذا فنحن اذا رقبنا في مدارج التاريخ الغابر ما اتاحت لنا مصادرنا التي تنطرق الى سيرة استيطان العالم وتاريخ الامم ، وجدنا ان الحكومة كانت في الغالب وفقاً على رجل واحد . الا ان ذلك لا يبطل ما اثبتناه من ان نشأة المجتمع السياسي تتوقف على رضى الافراد بالانضمام اليه وتأليف مجتمع واحد ؛ فاذا اندمجوا فيه حق لهم اقامة اي شكل من اشكال الحكم ارادوا . ولما كان ذلك قد حمل الناس على الخطأ وعلى الزعم ان الحكومة ملكية بالطبع وانها من حق الاب فيجدر بنا ان نتساءل هنا : لم تشبث الناس عامة في البدء بهذا الشكل من اشكال الحكم (الذي قد تكون زعامة الاب عند تأسيس بعض الدول قد برّرتة ، اذ وضعت زمام السلطة بادىء بدء في يد حاكم واحد) ؟ إلا انه من الواضح ان علة استمرار الحكم في يد رجل فرد لم تكن احترام السلطة الابوية او اجلالها ، ما دامت جميع الممالك الصغرى (يعني معظم الممالك) كانت في اوائل عهدها انتخابية - في بعض الاحوال على الاقل .

١٠٧ - اولاً ، اذن : لما كان حكم الاب لاولاده الذين انبتقوا من صلبه قد عودهم على حكم الرجل الفرد ، واثبت لهم انه كفيلاً بتوفير السعادة المدنية التي ينشدها الناس في المجتمع واستمرارها ، اذا مارسه صاحبه برفق ودراية وبعطف وحنان على من عهد اليه امرهم ، فلم يكن بدعاً ان يقعوا على هذا الشكل من اشكال الحكم ويحفظوا به عادة ، ما داموا قد ألفوه منذ حداثتهم ووجدوا بالاختبار انه سهل ومأمون . فاذا اضفنا الى ذلك ان الملكية تبدو بسيطة وبديهية لقوم لم توفهم التجربة على غيرها من اشكال الحكم ، ولم يعلمهم طموح اصحاب السلطان ووقاحتهم ان يجترسوا من سطوة اصحاب الاثرة او مساوية السلطة المطلقة التي كان الملوك الذين توالوا على الحكم ميّالين الى ادعائها وفرضها عليهم ، لم يكن غريباً قط ان لا يأهبوا للتحري عن وسائل للحد من غلواء الحكام الذين عهدوا اليهم بالسلطة عليهم او يعملوا على اقرار توازن القوى الحكومية بتوزيع فروعها المختلفة على اشخاص مختلفين^(١) . فلم يكونوا قد

(١) الاشارة هنا الى ما يعرف في اللغة الدستورية بتوزيع السلطات الحكومية وهي التنفيذية والتشريعية والقضائية - كوسيلة من وسائل الحد من سلطة الحكومة المطلقة - المترجم .

عانوا ظلم السلطة المتعسفة بعد ولم تكن عادات العصر وطبيعة الملكية ونمط حياتهم تدعو الى الخوف من تلك السلطة او الاحتراس منها ، اذ لم تكن تلك الاوضاع لتحفز اصحاب السلطة على الطمع والعسف . فلا بدع اذن ان اختاروا ذلك الشكل الحكومي الذي كان ابسط الاشكال واقربها منالاً ، وانسبها لحالمهم ووضعهم الراهنين ، ولا سيما انهم كانوا اذ ذاك احوج الى دفع العدوان الخارجي وآفاته منهم الى كثرة الشرائع لقلّة املاكهم ، كما لم يكونوا بحاجة الى تنوع الحكم وتعدد القائمين على تنفيذ الاحكام ، والمعتدون والخارجون على القانون بعدد قلائل . وان قوماً احبوا بعضهم بعضاً حتى الاندماج في مجتمع واحد خليقون بان يكون بينهم من التعارف والمودّة والثقة المتبادلة ما يجعلهم يحشون الغريب فوق خشية احدهم الآخر . لذلك وجب ان نفترض ان مهمهم الاول لم يكن سوى الذود عن النفس من سطوة العدو الدخيل . فقد كان طبيعياً اذن ان يختاروا شكل الحكم الذي يضمن لهم ذلك الغرض خير ضمانة وينصبوا عليهم الرجل الاحكم والاشجع بينهم ، كما يدبّر شؤونهم في اثناء الحرب ويقوم على رأسهم في وجه اعدائهم ويكون في ذلك خاصة حاكماً عليهم .

١٠٨- وهكذا نجد ان ملوك الهنود في اميركا - وهم مثال على العصور الاولى في تاريخ آسيا واوروبا - ليسوا سوى قادة لجيوشهم وذلك لضآلة السكان بالنسبة الى مساحة البلاد ، اذ ان قلّة الناس والمال ثنت الناس عن بسط املاكهم او النضال من اجل اقطاع اوسع من الارض . ومع انهم يحكمون حكماً مطلقاً ابيّات الحرب فهم لا يمارسون سوى سلطة محدودة على قومهم في ايام السلم ، ولا يتمتّعون إلا بسلطة معتدلة جداً ، اذ ان البتّ بقضايا الحرب والسلم كثيراً ما يؤول الى الشعب او الى مجلس شعبي ، بينا الحرب ذاتها التي لا تنتظم شؤونها مع تعدد الحكم تنتهي فيها الرئاسة بصورة طبيعية الى الملك ذي السلطة المنفردة .

١٠٩- وفي اسرائيل نفسها يبدو ان مهمة القضاة والملوك الاول انما

كانت تقتصر على القيادة في الحرب والقيام على رأس الجنود . وهو ما يتضح من قصة يفتاح ، ومن مدلول العبارة : « يروح ويفدو على رأس الشعب » ، اي يفدو الى الحرب وينكفيء راجعاً على رأس جيوشهم . فلما شنّ الامونيون الحرب على اسرائيل ارتاع الجلعاديون فارسلوا الى يفتاح ، وهو وليد سِفاح من قومهم كانوا قد نبذوه ، وتعاقدوا معه على مؤازرتهم على الامونيين لقاء تنصيبه حاكماً عليهم وذلك في هذه العبارة : « وجعله الشعب رئيساً وقائداً عليهم (قضاة ١١ : ١١) - وهو ما لا يختلف ، كما يبدو ، عن جعله قاضياً . « وحكم اسرائيل ست سنوات » (قضاة ١٢ : ٧) ، اي كان قائدها العام ست سنوات . وعندما يقرّع يونام اهل شكيم لإخلائهم بواجبهم نحو جدعون الذي كان قاضيهم وحاكهم يقول : « لقد قاتل من اجلكم وجازف بحياته وخلصكم من اسر مديان » (قضاة ٩ : ١٧) . لا اشارة ثمة الا لما صنعه كقائد ، وهو لعمرى كل ما نجده في سيرته وفي سير سائر القضاة . ويدعى ابيالك خاصة ملكاً ، مع انه لم يكن إلا قائداً عليهم . وعندما سمّ بنو اسرائيل من سلوك ابناء صموئيل السيء فتمنّوا ان يكون لهم ملك « شيمة سائر الامم يقضي بينهم ويفدو امامهم ويحارب حروبهم » (صموئيل الاول ٨ : ٢٠) ، استجاب الله لرغبتهم وقال لصموئيل : « سأرسل اليك رجلاً ، فامسحه رئيساً لشعبي اسرائيل ، حتى يختص شعبي من اسر الفلسطينيين » (اصحاح ٩ : ١٦) ، كما لو كانت مهمة الملك الوحيدة ان يقود جيوشهم ويقاقل في الذود عن حياضهم . وهكذا نراه يصبّ على شاوول ، لدى تكريسه ، زجاجة من الدهن قائلاً له : « لقد مسحه الرب لكي يكون على ميوائه رئيساً » (اصحاح ١٠ : ١) . ولذلك نجد ان الذين لم يشاؤوا ان يكون شاوول ملكاً عليهم ، بعد ان اختارته الاسباط وبايعته بالملك عند « مصفاة » انما يعترضون على تنصيبه على هذا الوجه : « اين لهذا الرجل ان يختصنا » (اصحاح ١٠ - ٢٧) ، كما لو كانوا يعنون : « ليس هذا الرجل كفوءاً لان يكون ملكاً علينا ، فهو لا يملك حدقاً او مراساً عسكريين كافين للذود عنا » . وعندما اختار الله ان يختص الحكم على داود قال له : « والآن لن تستمر بملكك ، لان الرب قد اختار له رجلاً قرّرت به

عنه وامره الربّ ان يكون قائداً على شعبه ، (اصحاح ١٣ : ١٤) - كما لو كانت سلطة الملك برمتها لا تعدو كونه قائداً عليهم ؛ لذلك نرى ابناء الاسباط التي بقيت على ولائها لاسرة شاوول وقاومت سلطة داود يقولون له فيما يقولون عند وفودهم على حبرون لمبايعته : انهم ملزمون على مبايعته كما لو كان ملكاً عليهم ، لانه كان بالفعل ملكاً عليهم في عهد شاوول ، لذلك فلم يكن لهم مندوحة من مبايعته كملك عليهم الآن . فهم يقولون : « كذلك في الزمان الحالي عندما كان شاوول ملكاً علينا ، كنت انت قائد اسرائيل ومخلصها ؛ وقد قال لك الربّ : « سوف تطعم شعبي اسرائيل ، وسوف تكون قائداً على اسرائيل » .

١١٠ - وسواء اذهبنا الى ان كل اسرة نمت تدريجياً حتى اصبحت دولة وان السلطة الابوية تحدرت الى الابن البكر ونشأ كل فرد من افرادها على الامثال لها ضمناً ، لما اتصفت به من اليسر والمساواة بحيث لم ينجم عنها جور على احد ، ورضي بها الجميع حتى بدا من امرها ان الزمان قد وطّد دعائمها ورسم حق الوراثة لها رسماً ، ام ذهبنا الى ان عدداً من الاسر او بني عدد من الاسر جمعت الصدقة او الجوار او المنفعة بينهم وجعلتهم مجتمعاً واحداً - فالحاجة الى قائد يدرأ عنهم خطر الاعداء ابان الحرب والثقة العظمى والسذاجة والاخلاص التي اتصفت بها ذلك العصر البائس الفاضل - وهي الصفات التي يكاد يقترن بها كل تأسيس للحكومات التي يكتب لها البقاء في العالم - حدث بمؤسسي الدول عامة ان يختاروا حكم الرجل الفرد ، دون اي تقييد او تحديد صريح لسلطته ، إلا ما يتطلبه واقع الحال وغرض الحكم . وكانت هذه السلطة قد خلعت (على امثال هذا الحاكم الفرد) من اجل الخير والسلامة العامين ، فمارسوها في الغالب ، في بدء تاريخ الدول ، من اجل هذين الغرضين . ولو لم يفعلوا ذلك لما كتب البقاء للمجتمعات الناشئة . فلولاً هؤلاء الآباء الخادبون ولولاً عناية هؤلاء الحكام لانهارت جميع الحكومات ، من جراء وهن الحدانة وآفاتنا ، ولتلاشي الملوك والشعب معاً .

١١١ - ولكن العصر الذهبي كان يتسم بطابع الفضيلة وينعم بحكام افضل وبرعايا اسمح من حكام ورعايا العصور اللاحقة ، رغم ان الشهوة البغيضة ، قبل الطموح الزائف وحب الكسب الذميم ، كانت قد افسدت عقول الناس حتى اخطأوا فهم السلطة والشرف الاصيلين . ولم يكن ثمة بسط للسلطة بغية ظلم الشعب من جهة ، او نزاع حول ميزة الحاكم من جهة اخرى ، بغية الحد منها او اضعافها : فلم يكن اذن ثمة خصام بين الحكام والشعب حول مهام الحكام وطبيعة الحكم^(١) . ومع ذلك ، فلما حدا الطموح وحب الترف ، في العصور اللاحقة ، اصحاب السلطة على التثبيت بها وبسطها ، دون الاضطلاع بالمهام التي من اجلها وجدت السلطة ، وحفزوا الملوك على طلب مصالح متميزة عن مصالح شعبيهم ، ويسر لهم التملق ذلك ، فقد وجد الناس انه ينبغي لهم ان يفحصوا عن اصل الحكومات وحقوقها بشيء من الامعان ، وان يتحرروا عن وسائل للحد من غلواء السلطة والحيلولة دون استشرائها ، اذ اكتشفوا انها باقت تستخدم من اجل إلحاق الاذى بهم ، بينما كانوا قد عهدوا بها الى الحاكم من اجل خيرهم .

١١٢ - وهكذا نرى كيف كان من المحتمل أن يعهد ناس طبعوا على الحرية ، وخضعوا راضين لحكم ابيهم او اتحدوا لتأليف حكومة واحدة من بين اسر مختلفة ، بالسلطة لحاكم فرد وان يختاروا الاثبات بامر رجل واحد دون ان يقيدوا سلطته بقيود واضحة او يضبطوها ، ظناً منهم ان نزاهته وحكمته كفيلتان بضبطها . ومع ذلك فهم لم يجهلوا قط باعتبار الملكية حقاً إلهياً (وهو مذهب لم نسمع بانتشاره بين البشر حتى كشفت لنا عنه ألعية هذا العصر !) او يجسبوا السلطة الابوية اساس صلاحية

(١) « عندما اقر الناس ، بادىء الامر ، شكلاً من اشكال الحكم ، فله لم يدر في خلدكم اذ ذاك شيء قط حول اسلوب الحكم ، بل تركوا للحكام حرية الرجوع الى بصيرتهم ورويتهم ، حتى اكتشفوا بالاختبار ان ذلك يضرب بمصالح كل الفرقاء : وان الذريعة التي تذرعوها بها كعلاج للعلل لم تكن الا لتزيد في حدّة الألم الذي كان ينبغي ان تشفيه . فتبينوا عندها ان الإثبات بامر رجل فرد هو علة شقاء جميع البشر . فاضطرهم ذلك الى اللجوء الى قوانين يجد فيها كل امرئ واجبه منصوصاً عليه والمعقوبة التي تترتب على خرق القانون » - هوكر ، Eecl. Pol. ، كتاب ١

الحكم او دعامة كل حكومة . وهذا القدر كافٍ لإثبات مذهبنا ، أننا اذا اخذنا بشواهد التاريخ ، فبوسعنا ان نستنتج ان نشوء جميع الحكومات السلمي كان منوطاً برضى الشعب ؛ اقول « السلمي » لأنني سأحدث في المقام المناسب بعدُ عن الغلبة التي يحسب بعضهم انها سبيل من سبل نشوء الحكومات . اما الاعتراض الآخر على نشوء الدول على الوجه الذي ذكرته فهو التالي :

١١٣ - لقد قيل : « لما كان الناس يولدون في ظل حكومة من الحكومات ، كان من المستحيل لأي منهم أن يكون حراً مختاراً في الاتحاد مع اقاربه وتأسيس حكومة جديدة أو التمكن بحال من الاحوال من اقامة حكومة شرعية . واني اتساءل ، لو صححت هذه الحجة : كيف نشأت كل هذه الممالك الشرعية في العالم ؟ فاذا استطاع اي كان ، بناء على هذه الفرضية ، ان يريني رجلاً ما حرّاً ، في اي عصر من العصور ، قادراً على تأسيس ملكية شرعية ، أريته عشرة رجال احرار قادرين ، في الوقت نفسه ، على الاتحاد وعلى تأسيس حكومة ملكية جديدة ، او غير ملكية . فالمنطق يقضي بانه اذا ولد امرؤ ما في ظل سلطة امرئ آخر وهو مع ذلك قادر على التسلط على الآخرين في حكومة جديدة مستقلة ، فكل من يولد في ظل سلطة امرئ آخر قادر على ذلك ايضاً ، فبوسع اذن ان يصبح حاكماً او محكوماً في حكومة مستقلة اخرى . فيحسب مبدئهم ، اذن ، إما ان يكون جميع الناس احراراً مهما كان من امر ولادتهم ، واما ان لا يكون ثمة إلا ملك شرعي واحد وحكومة شرعية واحدة في العالم . وعندها لم يتوجب عليهم سوى اطلاعنا عليه ، فاذا فعلوا ذلك لم يتوان جميع البشر ولا شك عن الخضوع له .

١١٤ - ويكفي في الردّ على هذا الاعتراض ان ثبت انه ينطوي على المشاكل نفسها التي يقع فيها اصحاب القول المقابل . إلا انني سأحاول التبسيط في إبراز وهن هذه الحجة . يقولون :

« يولد الناس جميعاً في ظل حكومة من الحكومات ، فيستحيل ان

يكونوا قادرين على تأسيس حكومة جديدة . فكل امرئ ، اذ يولد ، خاضع لسلطة ابيه او مليكه ، فهو اذن مرتبط برباط الخضوع والولاء الدائم . وواضح ان البشر لم يسلّموا او يلقوا بالأقط لهذه العبودية الطبيعية التي ولدوا عليها لأبيهما والتي سخّرتهم دون رضاهم لها او لورثاتها .

١١٥ - فالتاريخ الديني والمدني حافل بالشواهد على انفصال الناس وتمردهم على السلطة التي ولدوا في ظلّها ، او الاسرة او الجماعة التي كانوا ينتمون اليها ، وتأسيسهم حكومات جديدة في امكنة جديدة . وهكذا نشأت كل تلك الدويلات الاولى في العصور القديمة التي راحت تمتدّ ما بقي في الارض متّسع ، حتى ابتلع القوي او المحظوظ منها الضعيف . وتلك الدول الكبرى بدورها اخذت بالتفكك فانحلّت الى دويلات صغرى . وكل هذه الشواهد تدلّ على بطلان السلطة الابوية وتثبت بجلاء ان مبدأ نشوء الحكومات لم يكن حق الآباء الطبيعي المتحدّر الى ورثاتهم . فلو لم يكن للناس حرية الانفصال عن اسرهم وحكوماتهم ، مهما كانت طبيعة السلطة فيها ، والقدرة على اقامة دول او حكومات مميزة اخرى وفقاً لرغبتهم ، لاستحال قيام عدد من الممالك الصغرى ولاقضى - بحسب وضعهم - ان يكون ثمة مملكة كليّة واحدة .

١١٦ - كان ذلك منهج العالم منذ بدايته حتى اليوم . وليست ولادة الناس اليوم في ظل دولة عريقة منتظمة ذات قوانين ثابتة واشكال معينة من اشكال الحكم لتحدّ من حريتهم اكثر مما لو كانوا يولدون في الادغال ويقيمون بين سكانها التي تسرح فيها على هواها . فليس لدى القائلين بأننا ، اذ نولد في ظل حكومة ما ، نصبح عبيداً لها ونفقد حقنا بجرية «الطور الطبيعي» برمه ، من حجّة في تأييد دعواهم (اذا استثنينا السلطة الابوية التي قد فتّناها اعلاه) ، الا القول ان آباءنا واجدادنا تخلّوا عن حريتهم الطبيعية ، وبذلك سخّروا انفسهم وذرّيتهم لعبودية الحكومات الدائمة التي رضّخواهم لها . لا مرأى من ان الذي يرتبط بتعهدات ووعود ، مهما كان نوعها ، ملازم بالوفاء بها ، إلا انه لا يستطيع قط ان يلزم اولاده او ذرّيته بأبي

عقد يرتبط به . لان الابن عندما يصبح رجلاً يبيت حراً كأبيه . فيستحيل ان يسلب اي فعل من افعال الاب حرية الابن او حرية اي امرىء سواه . وكل ما يسعه فعله هو وضع شروط خاصة بتملك الارض التي كان ينعم بها في ظل دولة ما ، تلزم ولده على الانتفاء الى تلك الدولة - اذا شاء حيازة الاراضي التي كانت تخصّ اياه قبله ، ما دامت تلك الاراضي ملكاً لابيه يحق له التصرف بها وتوريثها كما يشاء .

١١٧ - وهذا ما ادّعى في الغالب الى الغلط في هذه المسألة : فالولد لا يستطيع عادة التمتع بارزاق ابيه إلا اذا تقيد بالشروط التي كان يتقيد بها ابوه قبله واصبح عضواً في ذلك المجتمع ورضخ لسلطة الحكومة التي يجدها قائمة عليه ، شئمة اي ابن من ابناء تلك الدولة -- لان عامة الدول لا تجيز اقتطاع اي جزء من اراضيها او التمتع به إلا لمن دخل في عداد رعاياها . وهكذا فموافقة الناس الذين يولدون في ظل حكومة ما هي ما يجعلهم اعضاء فيها . ولكن لما كان كل فرد يعرب عن موافقته تلك لدى بلوغه سن الرشد بصورة فردية لا جماعية^(١) ، لم ينتبه الناس اليها وحسبوا انه لم يعرب عنها قط وانه لا ضرورة لها ، واستنتجوا انهم محكومون بمقدار كونهم اناساً .

١١٨ - ولكن من الواضح ان الحكومات نفسها تفقه الامر على غير هذا الوجه . فهي لا تدّعي بان سلطتها على الولد تنبتق من سلطتها على الاب ، او تعتبر الاولاد رعايا لها من جراء كون آباءهم رعايا ايضاً . فاذا انجب مواطن انكليزي من ام انكليزية ولداً في فرنسا ، فمن رعايا اي الدولتين تراه يكون ؟ - لن يكون من رعايا انكلترا ، لانه ينبغي له ان يحصل على اذن نحو له التمتع بحقوق الرعايا الانكليز . ولا من رعايا فرنسا ، وإلا فكيف يحق لابيه ان يوحد به عن فرنسا ويورثه كما يطيب له ؟ ومن ذا يُعتبر خائناً او فاراً اذا غادر بلداً ما او حارب في صفوف

(١) اي لدى استلام املاك ابيه والتزامه ، من جراء ذلك ، طاعة قوانين البلاد التي تقع فيها تلك الاملاك - المترجم .

اعدائه ، لانه ولد فيه من ابوين دخيلين عليه ؟ فواضح اذن من النهج الذي تتبعه الحكومات ومن دليل العقل السليم ان الولد اذ يولد لا يخضع لسلطة اي بلد او اية حكومة . فهو تحت رعاية ابيه وسلطته حتى يبلغ سن التمييز ، وعندها يصبح رجلاً حراً له حق اختيار اي حكومة يشاء الانشاء اليها واي هيئة سياسية يشاء الانضواء اليها . فاذا كان ابن الانكليزي المولود في فرنسا حراً قادراً على ذلك ، فبديهي انه غير مرتبط بأي رابطة من جراء كون ابيه من رعايا تلك المملكة او مقيّد بأي عقد وقع عليه اجداده . ولم لا يكون لولده هو ، للعلّة ذاتها ، حرية الاختيار نفسها ، اينما ولد؟ - ما دامت سلطة الاب الطبيعية على اولاده واحدة اينما ولدوا وروابط التكليف الطبيعي غير خاضعة لقيود الممالك او الدول الوضعية .

١١٩ - لما كان كل امرىء ، كما اثبتنا ، حراً بالطبع ، ولم يكن بوسع اية قوة ارضية ان تسخره لها دون موافقته ، فلنا ان نسأل : اي ضرب من التصريح عن الموافقة تلك يصح ان يعتبر كافياً لحمله على الخضوع لقوانين حكومة من الحكومات ؟ ثمة تمييز معروف بين الموافقة الصريحة والضمنية ، يمت الى غرضنا الحاضر . لا يشك احد ان موافقة اي امرىء الصريحة لدى التحاقه بأي مجتمع ما تجمله عضواً تاماً في ذلك المجتمع خاضعاً لحكومة ذلك المجتمع . إلا ان المشكلة هي : اي ضرب من الموافقة يعتبر ضمناً والى اي حد تلزم صاحبها ؟ اي : الى اي حد يصح اعتبار امرىء ما موافقاً ، وراضحاً لسلطة حكومة ما ، حيث لم يعرب عن موافقته صراحة قط ؟ - اجيب على ذلك : ان كل رجل يملك جزءاً من الاراضي الخاضعة لسلطة حكومة ما او يتمتع به ، انما يعرب بذلك عن موافقته الضمنية ويكون مرغماً على التقيّد بقوانين تلك الحكومة ، طول امد ذلك التمتع ، كأني شخص آخر يعيش في ظلّها ، سواء أكان ذلك الملك ارضاً تخصّه وتخصّ جميع وراثته الى الابد ، ام مسكناً يقطنه اسبوعاً واحداً ، ام كان ذلك مجرد المسير على قارعة الطريق . اذ ان هذه الموافقة تمتدّ حتى الى وجود المرء داخل اراضي تلك الحكومة .

١٢٠ - ولكي ندرك ذلك ادراكاً وافياً ، يجدر بنا ان نلاحظ ان

كل امرئ لدى انتبائه الى دولة ما بالانضواء اليها ، انما يلحق كل الاملاك التي تخصه أو التي قد يكتسبها فيما بعد بملكات الجماعة التي انضم اليها - ما لم تكن ملكاً لحكومة اخرى . لانه تناقض صريح ان يفترض ان المرء ينضم الى اقرانه في مجتمع ما من اجل ضمان الملكية وضبطها ثم يفترض ان الاراضي التي تخصه ينبغي ان تكون مستقلة عن سلطة الحكومة التي يرضخ لها هو وتخضع ملكية الارض لها ، بينما هذه الملكية بما يتوقف ضبطه على قوانين المجتمع . فان التحاق المرء الشخصي اذن ، بعد ان كان حراً ، بدولة ما يلحق بها ايضاً املاكه التي كانت حرة من قبل ، فيصبحان كلاهما - اي الشخص وملكاته - خاضعين لحكومة تلك الدولة وسلطانها ما دامت في حيز الوجود . فكل من يتمتع بالوراثة ، او بالشراء او بالسماح او على وجه آخر ، بأي جزء من اجزاء الارض التي ألحقت بتلك الدولة على هذا الوجه والخاضعة لحكومتها ، مجبر على تقبلها منذ ذلك الحين على الشرط الذي انيط به امتلاكها ، اي الرضوخ لحكومة الدولة التي تقع تلك الارض في نطاقها ، شئمة اي فرد من افراد تلك الدولة .

١٢١ - ولكن لما كان للحكومة تلك السلطة على الاراضي فقط ، بحيث لا تظال مالكيها ، قبل التحاقه الفعلي بالمجتمع ، إلا بمقدار ما يقيم عليها ويتمتع بها ، فواجب الخضوع للحكومة المترتب على كل امرئ بحكم هذا التمتع يبتدىء وينتهي بابتداء هذا التمتع وانتهائه . فاذا اعترم المالك الذي لم يقدم للحكومة إلا بهذه الموافقة الضمنية التخلّي عن ملكيته تلك ، عطاء او بيعاً او ما شابه ، فله ملء الحرية بالإلتحاق بأي دولة اراد او بتأليف دولة جديدة في احد الاماكن الحالية ، بالاتفاق مع سواه ، في اي بقعة من بقاع الارض الحرة المشاع التي قد يقع هو واقرانه عليها . اما من يعلن عن موافقته على الانتماء لدولة ما بناء على اتفاق فعلي وتصريح علني ، فهو ملزم ابدأً ان يبقى في عداد رعاياها ، فلا يستطيع مطلقاً ان ينعم بجزية «الطور الطبيعي» ، ما لم يتفق للحكومة التي كان يعيش في ظلها ان تتحلّ من جراء كارثة من الكوارث .

١٢٢ - إلا ان التقيّد بقوانين بلد من البلدان والحياة في ظلها بهدوء

والتمتع بالحماية وبالامتيازات التي توفرها - كل ذلك لا يجعل المرء عضواً من اعضاء تلك البلاد . فما ذلك إلا بمثابة حماية كل الذين يعيشون في نطاق الاراضي التي تخص حكومة ما ، ما داموا في حالة وئام وسلام ، حماية اقليمية واجبة على تلك الحكومة التي تمتد سلطة القانون فيها الى كل اطرافها ، والولاء المترتب عليهم لقاء ذلك . وكل هذا لا يجعل المرء عضواً من اعضاء ذلك المجتمع او مواطناً دائماً في تلك الدولة ، كما لا تجعل اقامة امرئ محكوم عليه بين ظهرائي اسرة امرئ آخر طاب له التخفي عنده ردها من الزمن ، رغم كونه مكرهاً على الرضوخ للحكومة التي يعيش في ظلها والتقيد بقوانينها مدى اقامته تلك . لذلك نرى ان الاجانب الذين يعيشون طول حياتهم في ظل حكومة غريبة ويتمتعون بالامتيازات والحماية التي توفرها ، لا يصبحون اعضاء او مواطنين لتلك الدولة - رغم انهم ملزمون ، حتى بالخضوع خلقياً للادارة فيها ، شأن اي كان من سكانها . فلا يجعل المرء مواطناً لدولة ما اذن الا انضواؤه الفعلي اليها ، بحكم ارتباط واضح او عهد او عقد صريحين . وهذا عندي ، شأن نشأة المجتمعات السياسية وشأن تلك الموافقة التي تجعل المرء مواطناً من مواطني دولة من الدول .

الفصل التاسع

في أغراض المجتمع السياسيّة والحكوميّة

١٢٣ - اذا كان المرء في «الطور الطبيعي» حراً ، على الوجه الذي وصفناه ، واذا كان السيّد المطلق على شخصه واملاكه ، ندّاً لأعظم الاسياد لا يخضع لسلطة انسان قط ، فلم يتخلى عن حريته وسلطته تلك ويعنو لسلطة اخرى ؟ والجواب البديهي على ذلك انه يتمتع بهذا الحق في «الطور الطبيعي» ، الا ان ممارسته له امر غير مضمون في جميع الاحوال ، لانه معرض ابدآ لسطوة الآخرين . اذ لما كان الكل اسياداً شبيته ، وكان كل انسان ندآ له ، ومعظم البشر لا يرعون حرمة الانصاف والعدالة ، كان التمتع بالاملاك التي تخصه في هذا الطور غير مضمون او مأمون . وهذا ما يحمله على الرضى بالتخلي عن ذلك الوضع ، المخوف بالمخاوف والاططار ، رغم الحرية التي يتصف بها . فليس من العبث اذن ان يسعى راضياً للانضمام الى المجتمع مع من اتحدوا فيه او ابدوا رغبتهم في الاتحاد من اجل المحافظة على حياتهم وحرياتهم واملاكهم - وهو ما أطلق عليه اسم «الملكية» العام .

١٢٤ - فالغرض الرئيسي الاول اذن من اتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على املاكهم اذ يعوزهم في «الطور الطبيعي» امور عدّة :

اولاً - يعوزهم قانون معروف ثابت متواضع عليه مسلم به ، بناء على الموافقة العامة ، كقياس للحق والباطل ومحك عام للفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم . ومع ان «السنة الطبيعية» واضحة كل

الوضوح وفي تناول جميع المحلوقات العاقلة ، فالناس لتحيزهم لما فيه مصلحتهم ، وجهلهم بها لعدم اقبالهم على درسها ، كانوا غير مبالين الى اعتبارها شريعة نافذة في ما يتصل بقضاياهم الخاصة .

١٢٥ - ثانياً : يعوزهم كذلك في «الطور الطبيعي» حكم معروف غير متحيز ، يتمتع بصلاحيه الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة . اذ لما كان كل امرئ في ذلك «الطور» حكماً بحسب «السنة الطبيعية» ومنفذاً لها ، ولما كان الناس يتصفون بالاثرة ، فكثيراً ما يدفع بهم الهوى او الثأر الى الافراط والتحمس البالغ للقضايا التي تعنيهم ، او الالهال والامبالاة الى التفريط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس .

١٢٦ - ثالثاً : يعوزهم في «الطور الطبيعي» ايضاً السلطة اللازمة لدعم الاحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي . فمن يقوى على دفع الاساءة بالقوة ، قلما يرعوي عن المضي في ذلك ، اذا استطاع ، ولكن مثل هذا الدفع كثيراً ما يجعل العقوبة خطيرة ، وفي بعض الحالات مهلكة لمن يحاول الاضطلاع بها .

١٢٧ - وهكذا يقبل البشر على الاجتماع ، رغم محاسن «الطور الطبيعي» ، لفرط ما يصيبهم من عناء وهم على هذا الطور . لذلك يتفق اننا قلنا نجد عدداً من الناس يعيشون معاً في هذا الطور . فالتخاطر التي يتعرضون لها فيه ، من جراء هذه السلطة المتقلبة الهوجاء التي تحوّل كل امرئ الحق بعاقبة اساءات الآخرين ، توغهم على الالتجاء الى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على املاكهم . وهذا ما يحمل كلاً منهم على التنازل بيسر عن صلاحيته الفردية بعاقبة المسيء ، كما يمارسها من عُين من اجل هذا الغرض فقط ، وفقاً للقوانين التي ارضتها الجماعة او من فوّضته بذلك (من نوابها) . وهذا هو منشأ حق السلطين التشريعية والتنفيذية والحكومات والمجتمعات الاصلية .

١٢٨ - فاذا اراد المرء في «الطور الطبيعي» أن يهمل ممارسة حرية بالتمتع بالم لذات البريئة فله سلطتان : الاولى هي صنع ما يراه ضرورياً

للمحافظة على ذاته وعلى الآخرين ، ضمن الاطار الذي تسيغه «السنة الطبيعية» . وبحسب هذه السنة العامة يؤلف هو وساير البشر جماعة واحدة او مجتمعاً واحداً يتميز عن ساير المخلوقات . ولولا فساد الفئة الشريرة من البشر وخبثها لما احتاجوا الى جماعة اخرى او اضطروا الى الانفصال عن هذه الجماعة الطبيعية الكبرى والتكتل في جماعات اصغر .

والسلطة الاخرى التي يتمتع بها الانسان في «الطور الطبيعي» هي سلطة معاقبة الجرائم التي ترتكب ضدّ هذه السنة . وهو يتنازل عن كليهما عندما ينضمّ الى مجتمع سياسي خاص (اذا صحّت التسمية) أو معين ، ويندمج في اية دولة من الدول المستقلة عن ساير البشر .

١٢٩ - اما السلطة الاولى - اي القدرة على صنع ما يستصوبه ، من اجل المحافظة على ذاته وعلى ساير البشر ، فهو يتنازل عنها كي يتباح للمجتمع ضبطها بناء على القوانين التي يضعها ، وفقاً لما تقتضيه المحافظة على ذاته وعلى ساير ابناء ذلك المجتمع . وهذه القوانين التي يضعها المجتمع تحدّ من الحرية التي كان يتمتع بها ، وفقاً «للسنة الطبيعية» ، في امور كثيرة .

١٣٠ - ثانياً : يتنازل ايضاً عن سلطة انزال العقوبة تنازلاً تاماً ويضع قواه الطبيعية التي كان يستخدمها من قبل في تنفيذ «السنة الطبيعية» ، مستقلاً برأيه منفرداً بسلطته ، تحت تصرف هيئة المجتمع التنفيذية ، وفقاً لما ينصّ عليه القانون . لانه اذ يدخل طوراً جديداً من اطوار الحياة يتمتع فيه بالكثير من المنافع الناجمة عن نشاط الآخرين العائشين في المجتمع نفسه ومؤازرتهم والاستئناس بهم والحماية على يدهم جميعاً ، ينبغي له ان يتخلى ايضاً عن حريته الطبيعية وحقه بتوفير حاجاته بنفسه ، بقدر ما يقتضي خير المجتمع ورفاهيته وسلامته . وليس ذلك ضرورياً وحسب ، بل هو حق ايضاً ، ما دام ساير اعضاء المجتمع مدعويين الى صنع ما يحكيه .

١٣١ - ومع ان الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية

التي كانوا يتمتعون بها في «الطور الطبيعي» ، اذ ينضمون الى المجتمع ويعهدون بها اليه كي يتصرف بها الشارع كما يقتضي خير ذلك المجتمع ، فلا يعقل ان تمتد سلطة المجتمع او الشارع الذي نصبه المجتمع الى ابعد مما يقتضيه الخير العام ، بل ينبغي لها ان تقيه شر المساويء الثلاثة التي اشرنا اليها آنفاً والتي تجعل «الطور الطبيعي» محفوفاً بالمخاطر والمصاعب - لان من يرتضي تغيير وضعه انما يفعل ذلك حرصاً على المحافظة على ذاته وحرية واملاكه على وجه اكمل : اذ لا يعقل ان يعمد مخلوق عاقل الى تغيير وضعه طوعاً باختيار وضع اسوأ منه . وهكذا فكل من يتولّى السلطة التشريعية العليا في اية دولة ، ملزم بان يحكم على اساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب ، لا على اساس احكام مرتجلة - مستعينة بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين - وبأن يستخدم قوى الجماعة من اجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل ، ومن اجل دفع الاخطار الداهية من الخارج او الانتقام منها وحماية الجماعة من الهجمات والعدوان . وكل ذلك يجب ان لا يتّجه إلا نحو غرض واحد : هو امان الشعب وسلامته وخيره العام .

الفصل العاشر في أشكال الدولة

١٣٢ - لما كانت الاكثوية - كما اثبتنا سابقاً - تكنسب لدى اتحاد البشر في مجتمع ما سلطة الجماعة بكاملها ، فلها الحق باستخدام تلك السلطة من اجل وضع القوانين للجماعة ، من حين الى آخر ، وتنفيذ تلك القوانين بواسطة موظفين تعينهم من اجل ذلك ؛ وعندها يكون شكل الحكم ديمقراطية تامة . او قد تقلد سلطة وضع القوانين لفئة مختارة من الناس ولورثائهم وخلفائهم ، وعندها تكون الحكومة اوليغاركية^(١) ، او لرجل فرد وعندها تكون ملكية^(٢) . فاذا كانت هذه السلطة قد خلعت عليه وعلى ورثائه من بعده فهي ملكية وراثية ، اما اذا كانت قد خلعت عليه مدى حياته فقط بحيث يعود حق تعيين خلف له الى الاكثوية لدى وفاته ، فهي ملكية انتخابية . وهكذا تؤلف من هذه الاشكال اشكالا اخرى مركبة او مختلطة ، كما يستصوب . فاذا كانت الاكثوية قد خلعت السلطة التشريعية بادىء الامر على شخص او اكثر من شخص ، مدى حياته ، او لمدة معينة ، بحيث تعود السلطة العليا اليها ، فالجماعة حق التصرف بها من جديد ، عندما تعود اليها ، وخلعها على من شاءت ، محدثة بذلك شكلاً حكومياً جديداً . اذ لما كان شكل الحكومة يتوقف على مقر السلطة العليا ، وهي السلطة التشريعية - اذ يستحيل تصور سلطة دنيا تلي الاوامر على سلطة عليا او ان تضع القوانين سلطة غير السلطة العليا - فشكل الحكومة مرتبط بمقر السلطة التشريعية .

(١) Oligarchy ، ومعناها حكم الفئة القليلة - المترجم .

(٢) في الاصل : Monarchy - ومعناها الاساسي حكم الرجل الفرد - المترجم .

١٣٣ - ينبغي ان يفهم من عبارة « الدولة او الجمهورية » Commonwealth ، اينما وردت ، اية جماعة مستقلة ، وليس الديمقراطية او اي شكل من اشكال الحكم وهي ما يدعوه اللاتين « بالمدينة » (Civitas) ، ويرادفها في لغتنا لفظة كومونولث Commonwealth التي تعبر افضل تعبير عن ذلك المجتمع البشري الذي لا تدلّ عليه لفظة جماعة (Community) - (إذ قد توجد جماعات دنيا في حكومة ما) ولا لفظة (City) أي «مدينة» . ولذلك ارجو ان يسمح لي تفادياً للالتباس ان استعمل لفظة كومونولث Commonwealth بهذا المعنى ، وهو المعنى الذي يستعملها فيه الملك جيمس نفسه ، وهو في اعتقادي مدلولها الاصيلي . فاذا لم ترق لأحد القراء ، فلا مانع من الاستعاضة عنها بافضل منها .

الفصل الحادي عشر في مدى السُّلطة التشريعية

١٣٤ - لما كان الغرض الاول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع باملاكهم بسلام وامان ، وكانت الاداة الكبرى لذلك ووسيلته ، القوانين التي يقرها المجتمع ، فالسنة الرضعية الاولى والرئيسية لجميع الدول هي اقامة السلطة التشريعية ، بينما السنة الطبيعية الاولى والرئيسية التي ينبغي ان تسيطر حتى على السلطة التشريعية هي بقاء المجتمع وكل فرد فيه ، بمقدار ما يتفق ذلك مع الخير العام . وهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب ، بل هي سلطة مقدسة لا تتغير ، متى خلعتها الامة على اصحابها . وليس لأي مرسوم صادر عن اي شخص آخر ، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها او السلطة التي يستند إليها ، مفعول أو سلطة قانونية ، إلا اذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية التي اختارها الجمهور وعيها . فبدون هذا يكون القانون مفتقراً الى ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانوناً : اعني موافقة المجتمع الذي لا يجوز لأحد ان يسن له الشرائع^(١) إلا بموافقته ، وبناء على الصلاحية المنبثقة منه . وهكذا فتلك

(١) « لما كانت السلطة الشرعية التي تخول صاحبها سن القوانين التي تدرم مجتمعات سياسية كاملة من حق هذه المجتمعات الكاملة ذاتها ، فممارسة اي ملك او سلطان من اي صنف اتفق على الارض ، لهذا الحق من تلقاء ذاته ، لا بحكم تفويض شخصي او مباشر من الله ، او بحكم سلطة مستمدة ، في البدء ، من ارادة الاشخاص الذين تلامهم تلك القوانين ، ان هو الاطفيان محض . فالاحكام التي لم يقرها الشعب طوعاً بارادته ليست بقوانين » .

« حول هذه القضية اذن يجب ان نلاحظ ان هؤلاء القوم لا سلطة تامة لهم طبعاً تخولهم اصدار الاوامر لجماعات سياسية تامة من البشر ، فبوسعنا اذن ، بدون موافقتنا ، ان نكون غير خاضعين لمشيئة اي انسان حي في مثل هذه الشؤون . ونحن نوافق على طاعة اوامر من هذا النوع اذا وجدنا المجتمع الذي ننتمي اليه قد اقر السلطة من قبل ولم يلغها باجماع الرأي التام « فالقوانين البشرية اذن ، مهما كان نوعها ، تنبثق من الاقتناع » - هوكر (Eecl. Pol. I, 10) .

الطاعة التي ينبغي على أي كان تأديتها بناء على أقدس الروابط تنتهي آخر الأمر إلى هذه السلطة العليا وتخضع للقوانين التي تستنها . وما من عين يقطعها المرء لسلطة اجنبية ، او لأية سلطة وطنية دنيا ، يمكنها ان تحلها من واجب الخضوع للسلطة التشريعية ، حين تنفذ الامانة التي عهد بها المجتمع اليها ، او تلزمه التقيّد بما يتعارض مع القوانين التي سنّت على هذا الوجه او تجاوز ما تسيغه هذه القوانين . اذ من السفه ان يقال ان المرء قد يلزم بالرضوخ لسلطة غير السلطة العليا في المجتمع .

١٣٥ - والسلطة التشريعية ، سواء أكانت حالة في شخص واحد او في عدة اشخاص ، ام كانت قائمة ابدآ ، او في فترات متواترة ، ليست مطلقاً بسلطة تعسفية على ارواح البشر ومقاديرهم ولا يمكن ان تكون ، رغم انها السلطة العليا في كل دولة . لانها لما كانت سلطة كل فرد من افراد المجتمع العامة ، وقد قلّدت للشخص او الهيئة المشترعة وحسب ، استحال ان تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الاشخاص ابان «الطور الطبيعي» قبل انضوائهم الى المجتمع وتسليمهم لتلك السلطة للامة . لانه ليس لاحد ان يخضع على امرىء ما سلطة اوسع من السلطة التي له هو ؛ وليس لاحد سلطة تعسفية مطلقة على ذاته او على سواه نحوّله القضاء على ذاته او الفتك بسواه او سلب املكه . فالانسان لا يستطيع ان يسخر ذاته للسلطة العسفية لانسان آخر ، كما اثبتنا اعلاه ، فلما لم يكن له مثل هذه السلطة العسفية على حياة الآخرين وحرّيتهم واملاكهم إلا بمقدار ما اسأغت له «السنّة الطبيعية» من اجل بقائه وبقاء سائر البشر ، فذلك هو المقدار الذي يتنازل عنه للدولة - ومن خلالها للهيئة التشريعية . فاقصرت سلطة هذه الهيئة على ذلك وحسب . فسلطتها مقصورة في مداها على خير المجتمع العام^(١) . وهي سلطة غرضها الوحيد هو البقاء ، فاستحال

(١) تقوم المجتمعات المدنية على اساسين : احدهما ميل الانسان الطبيعي الى طلب حياة الاجتماع والتأنس ، والآخر نظام متفق عليه ، سراً او علانية ، خاص بنمط اتخادم حين يعيشون معاً . وهذا ما ندعوه بقانون الدولة ، وهي قلب الهيئة السياسية النابض التي يث القانون في اجزائها الحياة ويشدها الى بعضها بعض ويسيرها في تلك الافعال كما يقتضي الخير العام . والقوانين

ان يكون لها الحق باهلاك المحكومين او استعبادهم او افقارهم عمداً . فالزامات « السنّة الطبيعية » لا تنتهي لدى اجتماع البشر بل تصبح في الكثير من الاحوال متماسكة الاجزاء وتقرن بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند اليها من اجل تأمين التقيد بها . وهكذا « فالسنّة الطبيعية » هي قانون ازلي يهيمن على البشر ، المشرعين منهم وغير المشرعين . فالقواعد التي يسنونها من اجل تنظيم افعال سائر الناس ، وافعال سائر الناس تلك وافعالهم ايضاً ينبغي ان تتفق مع السنّة الطبيعية ، اي مع الارادة الالهية - اذ هي عبارة عنها . ولما كانت السنّة الطبيعية الاساسية تهدف الى بقاء النوع البشري ، فكل تشريع بشري يتنافى معها باطل لاغٍ .

١٣٦ - ثانياً : لا يحق للسلطة التشريعية العليا ان تدعي حق الحكم بواسطة مراسيم عسفية مرتجلة ، بل يتحتم عليها ان تقرّ العدالة وتفصل في حقوق الناس ، بناء على قوانين مسنونة قائمة^(١) يطبقها قضاة ذوو صلاحية معروفون . فلما كانت سنّة الطبيعة غير مكتوبة ، ولا توجد إلا في اذهان البشر ، لم يكن من السهل اقتناع الذين يخطرون في ايرادها او تطبيقها ، لهوى في نفسهم او لمصلحة ، بخطأهم ، ما لم يكن ثمة قاض معروف . فهي اذن لا تجدي فتيلاً ، في تعيين حقوق الذين يعيشون في ظلّها وفي حماية املاكهم ، لا سيما حيث يكون كل امرئ حكماً ومفسراً ومنقذاً لها

المدنية التي تملها الحاجة الى النظام والامن الخارجين بين البشر لا تصاغ كما ينبغي لها ان تصاغ إلا على افتراض كون ارادة الانسان تتميز في ذاتها بالعناد والتمرد والتكسب عن الخضوع لن طبيعته المقدسة - وبكلمة ، إلا على افتراض كون الانسان ، من حيث نفسه الشريرة ، لا يتناز عن الحيوان الضاري . فهي تنظم افعاله الخارجية على الرغم من ذلك بحيث لا تنفج حائلًا في وجه الخير العام الذي أسست المجتمعات من اجله « وما لم تفعل ذلك فهي ليست كاملة » - هوكر (Ecc. Pol. I, 10)

(١) « ان القوانين البشرية هي مقاييس تنظم افعال البشر بحسبها ، رغم ان هذه المقاييس قواعد عليا تقاس بدورها بها ، وتنحصر في اثنتين : سنّة الله وسنّة الطبيعة . لذلك يجب ان تسن القوانين البشرية بحسب سنن الطبيعة العامة دون ان تصطدم مع اي سنّة من سنن الكتاب لمقدس الصريحة ، وإلا كانت قوانين فاسدة » (هوكر ، المرجع السابق - الكتاب الثالث - الفصل ٩)

« ان اكراه البشر على ما فيه مضرتهم يبدو منافياً للعقل حقاً » (المرجع نفسه ، ١ ، ١٠)

حتى في القضايا التي تعنيه . ثم ان من يكون على حق كثيراً ما يكون عاجزاً عن دفع الأذى عنه او معاقبة المذنبين ، اذا لم يكن له غير قوته الشخصية كي يتذرع بها . والناس انما يتحدون في مجتمعات بشرية لكي يتفادوا هذه المساوىء التي تدخل الفوضى على املاكهم في «الطور الطبيعي» ولكي يصبح لهم قوة الجماعة كلها متحدة ، فيحموا املاكهم ويؤدوا عنها ، ولكي يكون لديهم قوانين ثابتة تحدد ما يجب يعرف كل امرئ ما يخصه . ومن اجل هذا الغرض تخلّس الناس عن سلطتهم الطبيعية كلها للمجتمع الذي انضوا اليه ، وعهدت الامة بالسلطة التشريعية لمن رأتهم اهلاً لذلك على هذا الشرط : ان تدار شؤونها بحسب قوانين واضحة - ولولا بقي امنها وطمأنينتها واملاكها على حالها الاولى من البلبلة التي كانت عليها في «الطور الطبيعي» .

١٣٧ - ان السلطة العسفية المطلقة او الحكم بمعزل عن القوانين القائمة المنفق عليها لا يتفقان كلاهما مع اغراض المجتمع والحكومة التي ما كان البشر ليتخلّسوا عن حرية «الطور الطبيعي» وينضوا اليها ويروضوا لها لولا حرصهم على حماية حياتهم وحريةهم واملاكهم وإقرار السلام والطمأنينة ، على اساس قواعد واضحة للعدل والامتلاك . من الصعب التصور انهم يعمدون طوعاً الى تولية شخص او عدة اشخاص ، اذا اتيح لهم ذلك ، السلطة العسفية المطلقة على ذواتهم وعلى املاكهم ووضع قواهم تحت تصرف الحاكم كي ينفذ عليهم رغباته المطلقة وغير المحدودة . اذ يكون ذلك بمثابة اختيار وضع اسوأ من «الطور الطبيعي» ، حيث كانوا يتمتعون ، على الاقل ، بحرية دفع عدوان الآخرين على حقوقهم ، وبتساوي قواهم في صيانتها ، سواء أكان العادي فرداً واحداً ام جماعة من الناس . فاذا افترضنا انهم امتثلوا لسلطة المشرع المطلقة وارادته الجارحة ، فكأنهم تجردوا من السلاح وقتلوه السلطة كي يسطو عليهم متى شاء . فمن كان مسخراً لسلطة رجل فرد يأتمر مائة الف رجل بأمره ، فهو لعمرى في وضع اسوأ من وضع من كان مسخراً لسلطة مائة الف رجل مفردين ، اذ لا ضمانه ان ارادة صاحب الامر هذا اصوب من ارادة الاخرين ، رغم ان قوته

تفوق قوتهم بمائة الف ضعف . وهكذا ، فهما كان شكل الحكم في الدولة ، فالسلطة الحاكمة ينبغي ان تحكم على اساس قوانين صريحة مسلم بها ، لا على اساس اوامر مرتجلة وقرارات مبتدعة . لان حال البشر تصبح عندها اسوأ من حالهم في «الطور الطبيعي» ، ما داموا قد قلّدوا رجالاً واحداً او عدة رجال سلطة الجماعة المشتركة ، كي يرغمهم على اطاعة اوامرهم الشديدة الوطأة غير المحدودة المنبثقة من خواطر الساعة او من ارادتهم غير المقيّدة التي يستحيل التكهن بها ، دون ان يكون لديهم مقاييس موضوعة تقاس بها اعمالهم وتبهر على اساسها . اذ ان سلطة الحكومة كلها ، ان هي إلا من اجل خير المجتمع ، فوجب ان لا تكون جائرة او قائمة على الهوى ، وان يارسها اصحابها على اساس قوانين موضوعة ثابتة ، كي يتاح للشعب ان يعرف واجباته وينعم بالامن والسلام ضمن نطاق القانون ، ويحظر على الحكام تجاوز الحدود المشروعة لهم ، كي لا تقسدهم السلطة التي دفعت اليهم فيستخدموها في اغراض وعلى وجوه مجهولتها ولا يعترفون باصالتها طوعاً .

١٣٨ - ثالثاً : لا يحق للسلطة العليا ان تنتزع شيئاً من املاك أحد من دون موافقته . لانه لما كانت حماية الملكية هي غرض الحكومة والباعث على اندماج البشر في المجتمع ، تحتم ضرورة ان يكون لافراد الشعب حق الملكية ؛ وإلا اقتضي القول انهم يفقدون ، لدى انضوائهم الى المجتمع ، ذلك الامر الذي انضوا من اجله . وذلك تناقض صريح يستحيل ان يسلم به انسان . فلناس الذين لهم ملك ما في المجتمع ، اذن ، حق بالحريات التي تخصهم بحسب قانون المجتمع لا ينزع ، فلا يجوز لاحد ان ينتزعها منهم او اي جزء منها من دون ارادتهم . ولولا ذلك لما كان لهم ملكية خاصة بهم قط . لانه لا ملكية لي قط على شيء يجوز شرعاً لامرئ آخر ان ينتزعه مني متى شاء من دون ارادتي . لذلك فمن الخطأ ان يظن ان السلطة التشريعية أو العليا في دولة من الدول تستطيع صنع ما تشاء والتصرف باملاك رعاياها جوراً وانتزاع اي جزء منها ارادت . ان هذا الخطر لا ينشأ عادة في الحكومات التي تتألف فيها السلطة كلياً او

جزئياً من مجالس موقفة ، يصبح اعضاؤها لدى انحلال المجلس رعايا خاضعين لقوانين بلادهم العامة ، شيمة سائر اقرانهم . اما في الحكومات التي تتألف فيها السلطة التشريعية من مجلس واحد دائم او من رجل واحد - كما هي الحال في الحكومات الملكية - فثمة الخطر الجسيم : ان يحسبوا ان لهم مصلحة تميز عن مصلحة سائر الامة ، فيجنحون الى زيادة ثروتهم وسلطتهم بانتزاع ما ارادوا من املاك الشعب . لان ملكية المرء لا تكون مضمونة قط ، حتى ولو كان ثمة قوانين عادلة صالحة تعين الحدود التي تفصل بينه وبين اقرانه ، اذا كان صاحب الامر الذي يحكم هؤلاء الاقران قادراً على انتزاع اي جزء اراد من املاك اي فرد اتفق ليستعمله ويتصرف به كما يشاء .

١٣٩ - ولكن الحكومة ، بغض النظر عن القائمين عليها ، انما تُعيّن - كما اثبت اعلاه - على هذا الشرط ومن اجل هذا الغرض : وهو تمكين الناس من املاكهم وحمايتهم . فالملك او المجلس مهما كان من امر سلطتها في وضع القوانين وتنظيم شؤون الملكية بين افراد المجتمع ، لا يستطيعان قط ان يستوليا على ملك واحد من رعيتهما او اي جزء منه بدون موافقته اذ يكون ذلك بمثابة تجريدته من حق التملك . ولكي نتحقق من ان السلطة المطلقة ، حيث تدعو الحاجة لقيامها ، ليست تعسفية بحكم كونها مطلقة ، بل هي مقيدة ، لتلك العلة ، ومقصورة على تلك الاغراض التي جعلتها في بعض الاحوال مطلقة ، يكفي ان ننظر الى الاساليب المتداولة في سلك الجندي . فصيانة الجيش ، ومن ورائه الامة كلها ، تقتضي الطاعة المطلقة لاوامر كل ضابط أعلى ؛ فالخروج عن طاعة اخطرهم واخرقهم ومجادلته تؤدي الى الهلاك العادل الاكيد . ومع ذلك نجد انه ليس بوسع الرقيب^(١) الذي يحق له ان يأمر جندياً ما ان يتقدم نحو فوهة المدفع او ان يقف في نافذة حصن ما حيث ينتظره الموت المحتم ، ان يأمر هذا الجندي بإعطائه فلساً واحداً من ماله . وليس بوسع القائد الاعلى الذي يحق له ان يحكم عليه بالاعدام لفراره من موضعه او لعصيان اعسر الاوامر ان يتصرف

(١) جاويز - Sergeant .

بدرهم واحد من مال ذلك الجندي او يستولي على ذرّة من املاكه ، رغم سلطته المطلقة على ارواح جنوده التي تحوله ان يأمرهم بما يشاء ويشنقهم لادنى عصيان . وذلك ان تلك الطاعة العمياء ضرورية لذلك الغرض الذي قلّد القائد السلطة من اجله : وهو حماية سائر جنوده التي لا صلة لها قط بالتصرف باملاكهم .

١٤٠ - لا مشاحة ان توطيد دعائم الحكومات الاصلية يتطلب نفقة باهظة ؛ فمن الطبيعي ان يتحمّل كل من ينعم بنصيب من حمايتها بقسطه من النفقات من ماله . ولكن ينبغي ان يكون ذلك بمحض ارادته : اي ارادة الاكثرية التي يعربون عنها بانفسهم مباشرة او بواسطة ممثلهم المنتخبين . فاذا ادّعى احدهم سلطة فرض الضرائب على الشعب وتحصيلها بنفسه من دون موافقة الشعب تلك ، فهو انما يعدو على سنّة الملكية الاساسية وينقض غرض الحكومة الاصلية . اذ اي ملكية لي اذا كان من حق امرىء آخر ان يغتصب ما املك كلما طاب له ذلك ؟

١٤١ - رابعاً : لا يحق للهيئة التشريعية ان تتخلّى عن سلطة وضع القوانين لأية هيئة اخرى . وذلك ان هذه السلطة هي سلطة تفويضية منبثقة من الشعب . فلا يحق لاصحابها ان يسبغوها على من عداهم . فلشعب وحده القدرة على تعيين شكل الحكم ، عن طريق انشاء السلطة التشريعية هذه وتعيين القائمين بها . وعندما يقول الشعب : « سوف نرضخ للقوانين التي يضعها هؤلاء نفر على هذا الوجه ونمثل لهم » ، فليس لاحد ان يقول : سوف يضع نفر سواهم القوانين لهم ، فهم ليسوا مرغبين على التقيّد بغير القوانين التي سنّتها الفئة التي اختاروها وخولوها صلاحية وضع القوانين لهم .

١٤٢ - وهذه هي الحدود التي تفرضها على الهيئة التشريعية الامانة التي عهد بها المجتمع وشريعة الله وسنّة الطبيعة الى تلك الهيئة في كل دولة من الدول ، مهما كان شكل الحكم فيها .

اولاً : عليها ان تحكم على اساس قوانين موضوعة ثابتة ، لا تتغيّر في

احوال خاصة ، وان تتبع قاعدة واحدة في معاملتها للفقير والغني على السواء والمقرب عند الملك والحارث وراء محراثه .

ثانياً : يجب ان تهدف هذه القوانين الى غرض واحد اخير ، هو خير الشعب .

ثالثاً : يجب ان لا تفرض الضرائب على املاك الشعب من دون موافقة ابناءه الصادرة عنهم أو عن نوابهم . وهذا يت ، خاصة الى تلك الحكومات فقط ، التي توجد فيها سلطة تشريعية دائمة ، او على الاقل حيث لم يختص الشعب نواباً ينتخبهم من حين الى آخر ، بفرع من فروع هذه السلطة^(١) .

رابعاً : لا يحق للسلطة التشريعية ولا ينبغي لها ان تسلّم صلاحية وضع القوانين لأية هيئة اخرى او تضعها في غير الموضع الذي وضعها الشعب فيه قط .

(١) اي حيث لم ينص القانون على ان بعض السلطات التشريعية (كسلطة فرض الضرائب) هي من صلاحية هيئة تشريعية خاصة تنتخب بين الفينة والاخرى من اجل هذا الغرض وحده - المترجم .

الفصل الثاني عشر

في السُّلْطَةِ التَّشْرِيعِيَّةِ وَالنَّضِيزِيَّةِ وَالْإِتِّحَادِيَّةِ لِلدَّوْلَةِ

١٤٣ - للسلطة التشريعية الحق بتقرير كيفية استخدام قوى الدولة ،
في الدفاع عن الامة وعن ابناءها . ولما كانت القوانين التي يقتضي تنفيذها
دوماً وينبغي استمرار مفعولها مما يمكن وضعه في امد قصير ، لم يكن
من الضروري ان تبقى الهيئة التشريعية في حيز الوجود دائماً ، إذ قد لا
يكون لها مهمة تنهض بها دائماً . ولما كان تقلد الاشخاص الذين يضعون
القوانين ذاتهم لسلطة تنفيذية ايضاً من اشدّ المغريات التي تتعرض لها
الطبيعة البشرية الضعيفة ، التائفة ابدأ الى الاستئثار بالسلطة ، بحيث يبتغون
لانفسهم مخرجاً من طاعة القوانين التي يضعونها ويسخرون القانون ، في
وضعه وفي تنفيذه ، لمنفعتهم الخاصة ، فينجم عن ذلك مصلحة خاصة بهم
متميزة عن مصلحة سائر الامة تتناقض مع غرض المجتمع والحكومة الاصيل - ،
لما كانت الامر كذلك ، فالسلطة التشريعية في البلدان التي ضبقت امورها
ضبطاً حسناً والتي يراعى فيها خير المجموع انما تخضع على اشخاص مختلفين ،
اذا التأموا ، كان لهم مجد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم بصلاحيه وضع
القوانين . فمتى فرغوا من ذلك وتفرقوا كل في سبيله اصبحوا خاضعين
انفسهم للقوانين التي وضعوها . وذلك حافز جديد مباشر يحتم عليهم ان
يعملوا على وضع قوانين صالحة من اجل الخير العام .

١٤٤ - ولكن لما كانت القوانين الموضوعه في الحال او خلال فترة
قصيرة من الزمن ثابتة المفعول دائماً ، ولما كانت تفتقر الى التنفيذ باستمرار
او السهر عليه ، فقد اقتضي ان يكون ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ

القوانين الموضوعة وتبقى آمرة . من هنا كانت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية منفصلتين في الكثير من الاحوال .

١٤٥ - ثمة سلطة اخرى في كل دولة يمكن دعوتها طبيعية ، لانها السلطة التي تقابل السلطة التي كانت لكل فرد قبل التحاقه بالمجتمع . ومع ان ابناء الدولة الواحدة اشخاص متباينون ، فهم يخضعون فيما بينهم ومن حيث هم رعايا لقوانين المجتمع الذي ينتمون اليه ؛ إلا انهم في صلتهم بسائر البشر يؤلفون هيئة واحدة ما زالت على «الطور الطبيعي» ، بالنسبة الى سائر البشر ، شيمة كل فرد من افرادها قبل الاجتماع . فالخلافات التي قد تنشأ بين اي فرد من افراد المجتمع وبين الغرباء عنه هي من شأن الجمهور ، والاذى الذي قد يلحق فرداً منهم يتحتم على الجميع اصلاحه . وبهذا المعنى تكون الجماعة كلها هيئة واحدة في «الطور الطبيعي» ، بالنسبة الى الدول والاشخاص الأخر الذين لا ينتمون اليها .

١٤٦ - وهذه السلطة تشمل اذن على سلطة اعلان الحرب واقرار السلم والانضمام الى الاحلاف وتوقيع المعاهدات وتنظيم سائر العلاقات مع كل الافراد والجماعات الخارجة عن الدولة ، لذلك يمكن دعوتها بالسلطة الاتحادية^(١) (او الدولية) ، اذا احب القارىء . فلتفهم على هذا الوجه ، ولا عبءة بالاسماء .

١٤٧ - وهاتان السلطان التنفيذية والدولية ، رغم كونها متباينتين في ذاتهما ، اذ ان احدهما تنطوي على تنفيذ قوانين المجتمع المدنية وتطبيقها على كل من ينتمي اليه ، والاخرى السهر على سلامة الجمهور ومصالحه في علاقته الخارجية بكل من قد يصيبه منه نفع او ضرر ، فهما تكادان تكونان دائماً ملتصقتين واحدهما بالآخرى . ومع ان صلاح هذه السلطة الدولية او فسادها يمسّان بالدولة مساساً عظيماً ، فليس من اليسير تقييدها بقوانين سابقة قائمة موضوعة ، شيمة السلطة التنفيذية . لذلك وجب ضرورة

(١) Federative : ومعناها الاتحادية . ولكن واضح ان المهام التي يسندها المؤلف الى هذه السلطة تقع في نطاق ما يعرف اليوم بالعلاقات الدولية - المترجم .

ان يترك امرها لروية القائمين عليها وحكمتهم ، كي يارسوها من اجل الخير العام . فالقوانين التي تضبط علاقات المواطنين فيما بينهم والتي وضعت من اجل تنظيم افعالهم ، قد تسبقها بلا ادنى مشقة . اما كيف يعامل الاجانب فهو امر يجب ان يترك جلته لحكمة الذين عهد اليهم بالسلطة تلك ، لانه يتوقف الى حد بعيد على افعالهم وعلى اغراضهم ومصالحهم المتفاوتة ، كي يارسها هؤلاء على افضل وجه ، من اجل خير الدولة .

١٤٨ - ومع ان السلطين التنفيذية والدولية في كل دولة - كما قلت - متباينتان بحد ذاتهما فعلاً ، إلا انه لا يصح ان تكونا منفصلتين وان يعهد بهما في الوقت نفسه الى اشخاص مختلفين . لان ممارسة السلطين كتيهما تتطلب مؤازرة المجتمع . فاذا عهدنا بقوة الدولة الواحدة الى فئتين مختلفتين لا تأتمر احدهما بأمر الاخرى ، او قلنا السلطين التنفيذية والدولية اشخاصاً قد يعملون منفردين ، بحيث تكون قوة الجمهور خاضعة لقيادتين مختلفتين ، وهو ما قد يؤدي عاجلاً او آجلاً الى الاضطراب او الهلاك ، فقد نذرنا بوسيلة يكاد يستحيل تطبيقها .

في العليا والدنيا من سلطات الدولة

١٤٩ - لا يمكن ان يوجد في دولة مستقرة تركز على دعائم ثابتة وتعمل ، بحسب طبيعتها ، على حماية الامة سوى سلطة عليا واحدة ، هي السلطة التشريعية التي تخضع لها سائر السلطات كما ينبغي لها ان تخضع . ومع ذلك وبما ان السلطة التشريعية ليست سوى سلطة اثنائية تعمل لاغراض معينة ، فالشعب يحتفظ بسلطة عليا تمكنه من خلع الهيئة التشريعية او تغييرها ، كلما تبين له انها تتصرف خلافاً للامانة التي عهد بها اليها . لان كل سلطة يعهد بها كأمانة من اجل تحقيق غرض ما ، انما تكون مرتبطة بذلك الغرض ؛ فاذا اهل هذا الغرض او نقض صراحة ، بطلت الامانة وآلت السلطة ثانية الى الذين انبثقت منهم ، فجاز لهم حينئذ ان يضعوها حيث يحسبون ان امنهم وسلامتهم يقتضيان . وهكذا تحتفظ الامة دائماً بسلطة مطلقة هي سلطة الافلات من حبال اي امرىء كان ومطامعه ، حتى لو كان من واضعي الشرائع فيها ، اذا بلغت به البلاهة او سوء الظوية حد التآمر على حريات الشعب واملاكه . فليس لأي انسان (او جماعة) من الناس ، يملك حق التخلي عن المحافظة على سلامته او عن وسائل هذه السلامة لامرئ آخر يتمتع بسلطة عسفية ، الحق ابدأ بالاحتفاظ بما لا يملك التخلي عنه - كلما حاول اي امرئء كان ان يبلغ به الى تلك الحال من العبودية - وان يتخلص من الذين يسطون على سنة المحافظة على الذات الاساسية المقدسة التي لا تتغير ، والتي اندمج في المجتمع من اجلها . وهكذا يصح ان يقال ان الامة هي بهذا المعنى السلطة العليا ابدأ ؛

ولكن لا من حيث تعيش في ظل اي شكل من اشكال الحكم ؛ اذ ان سلطة الشعب هذه لا تصبح نافذة إلا بعد انحلال الحكومة .

١٥٠ - اما في جميع الاحوال التي تستمر فيها الحكومة في حين الوجود ، فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا . لان من يحق له وضع القوانين لمن عداه فهو ولا شك سيد عليهم . ولما لم تكن لهذه السلطة الصفة التشريعية للمجتمع إلا بمقدار ما تملك حق سن القوانين لجميع هيئات المجتمع وافراده وتضع القواعد لافعالهم وتنصب سلطة تنفيذها حين تفتك ، فقد كانت السلطة العليا ضرورة وكانت كل السلطات المسندة الى اي فرد او هيئة في المجتمع مستمدة منها وتابعة لها .

١٥١ - في البلدان التي لا نجد فيها سلطة تشريعية دائمة والتي تسند فيها السلطة التنفيذية الى رجل فرد يتمتع بِنصيب من السلطة التشريعية ايضاً ، يصح ان ندعو هذا الرجل الفرد ايضاً السيد الاعلى ، بمعنى مقبول جداً . وليست علة ذلك انه يتمتع بالسلطة العليا (اي سلطة وضع القوانين) بمرمتها ، بل لانه يتمتع بسلطة التنفيذ العليا ومنه يستمد جميع الحكام التابعين سلطاتهم الفرعية بكاملها ، او على الاقل الجزء الاكبر منها . ولما لم يكن ثمة سلطة تشريعية فوقه - ما دام لا يوضع قانون قط إلا بموافقته ، وكان من المستبعد ان يسخر نفسه مختاراً للنوع الآخر من فروع السلطة التشريعية^(١) ، فهو بهذا المعنى السيد الاعلى فعلاً . ولكن ينبغي ان نلاحظ انه عندما يقسم الشعب قسم الولاء والاخلاص له ، فهو لا يفعل ذلك له بصفته المشرع الاعلى ، بل المنفذ الاعلى للقانون الذي وضعه بالاشتراك مع فئة اخرى ، لان الولاء ليس إلا الطاعة وفقاً للقانون . فاذا خرقه لم يكن له حق بالطاعة او بالمطالبة بها إلا من حيث هو فرد لصفة عامة اسندت اليه سلطة القانون . فوجب ان يعتبر صورة الدولة او رمزها^(٢) او ممثلها ، المنبثقة من ارادة المجتمع كما تتجلى في قوانينها . فلم يكن له اذن ارادة

(١) ما دام لا يتمتع هو إلا بجزء من السلطة التشريعية - كما مر - المترجم .

(٢) في الاصل خيالها او شعبها : Phantom - المترجم .

او سلطة سوى ارادة القانون وسلطته . فاذا تخلّى عن هذا التمثيل وعن هذه الارادة العامة وراح يعمل وفقاً لارادته الخاصة فقد حط من قدره واصبح فرداً عادياً لا سلطة له ولا ارادة ، لان ابناء المجتمع ليسوا ملزمين إلا بطاعة ارادة المجتمع العامة .

١٥٢ - ان السلطة التنفيذية غير المسندة الى شخص يملك قسطاً من السلطة التشريعية ايضاً ، هي ولا ريب تابعة لها ومسؤولة لديها وقابلة للتغيير والتبديل عند الحاجة . فليست السلطة التنفيذية العليا اذن بجد ذاتها هي التي لا تُسخر ، بل السلطة التنفيذية المسندة الى رجل فرد يتمتع بقسط من السلطة التشريعية ، إذ ليس فوقه سلطة تشريعية عليا متميزة يخضع لها ويكون مسؤولاً لديها ، إلا بمقدار ما يختار هو ، فلا يكون مسخراً إلا بمقدار ما يستصوب : اي الى حد طفيف جداً ولا شك . اما السلطات الوزارية ولواحقها في الدولة فنتجاوزها هنا بلا اسهاب ، نعدد اشكالها تبعاً لتعدد العادات والداستور القائمة في البلدان المختلفة ، بحيث يستحيل ايراد شرح خاص بها جميعاً هنا . ويكفي لغرضنا الحاضر ان نلاحظ ما يلي بشأنها : ليس لأي منها سلطة قط ما عدا السلطة المسندة اليها على اساس تقليد او تفويض خاصين ، فهي جميعها مسؤولة لدى سلطة اخرى في الدولة .

١٥٣ - ليس من الضروري ان تكون السلطة التشريعية قائمة دائماً ، بل ليس من المناسب ايضاً . إلا انه من الضروري ان تكون السلطة التنفيذية قائمة ابدأ ، إذ ليس من حاجة الى وضع قوانين جديدة دائماً ، ولكن ثمة حاجة لتنفيذ القوانين الموضوعة ابدأ . وعندما تسند السلطة التشريعية تنفيذ القوانين التي تضعها الى من عداها ، فلها ان تستعيده متى وجدت داعياً لذلك وان تعاقب المسؤولين عن سوء ادارة خارجه على القانون . وينطبق ذلك على السلطة الدولية ايضاً ، لأن هذه السلطة ، شأن السلطة التنفيذية ، وزارية من السلطات الدنيا التي تخضع للسلطة التشريعية المعتمدة ، كما اثبتنا اعلاه ، في اية دولة منتظمة الشؤون ، السلطة العليا والتي يفترض

فيها ان تتألف في هذه الحال من اشخاص عدة . لانها لو قامت في شخص واحد لما أمكن لها إلا أن توجد ، ولكانت ها ، كسلطة عليا ، السلطة التنفيذية العليا بالاضافة الى التشريعية ، فيتاح لها ان تلتزم وتمارس سلطتها التشريعية في المواعيد التي يحددها دستورها الاصيلي او التي تحددها لدى انتهاء جلساتها ، او متى شاءت ، اذا لم يعين موعد لاجتماعها على احد هذين الوجهين ولم يكن ثمة اسلوب مرسوم لدعوتها للالتزام . فالسلطة العليا انما اسندها الشعب الى هؤلاء الاشخاص ، فهي قائمة فيهم ابدأ . وهم الحق بممارستها متى ارادوا ، ما لم يفرض عليهم دستورهم الاصيلي مواعيد معينة للاجتماع او يرجئوا ، بحكم سلطتهم المطلقة ، الاجتماع الى موعد معين ، فاذا حان ذلك الموعد حق لهم ان يجتمعوا ويمارسوا صلاحيتهم من جديد .

١٥٤ - اذا كانت الهيئة التشريعية او اي جزء من اجزائها يتألف من نواب يختارهم الشعب لتلك الفترة من الزمن ، ويعودون لدى انقضاءها الى حال المواطنين العاديين ، فلا يكون لهم نصيب من التشريع ما لم ينتخبوا مرة اخرى ، فسلطة الانتخاب هذه ايضاً ينبغي ان يارسها الشعب اما في مواعيد معينة او عندما يدعى الى ذلك . وفي الحال الثانية تكون سلطة استدعاء الهيئة التشريعية من صلاحيات الهيئة التنفيذية وتكون مقيدة بهذين الشرطين الزمانيين : اما ان ينصّ الدستور الاصيلي على اجتماعها وبممارسة صلاحياتها طوال فترات معينة ، وعندها يقتصر دور السلطة التنفيذية على اصدار تعليمات وزارية خاصة بانتخاب اعضاءها واجتماعهم حسب الصيغ المرعية ، واما ان يترك الامر لحكمة رئيس الحكومة الذي يستدعي النواب عن طريق انتخابات جديدة ، كلما اقتضت الظروف او مطالب الشعب تعديل القوانين القديمة او وضع قوانين جديدة او رفع المظالم التي ترهق الشعب او تهدده او دفعها .

١٥٥ - قد يسأل سائل هنا : ولكن ما العمل اذا عمد رئيس السلطة التنفيذية - وهو الذي يأمر قوى الدولة - الى استخدام تلك القوى من اجل حظر الاجتماع على السلطة التشريعية وبمارستها لصلاحياتها ، بينما

يقضي الدستور الاصلي او المطالب الشعبية ذلك ؟ واجواب : ان من يستخدم القوة في اكراه الشعب دون مسوغ شرعي وينقض الامانة التي عهد بها الشعب اليه ، انما يعلن الحرب على الشعب وعندها يحق للشعب ان يعيد تنصيب السلطة التشريعية وتثبيتها كي تضطلع بسلطته . اذ لما كان الشعب قد نصب الهيئة التشريعية كما تمارس سلطة وضع القوانين ، اما في مواعيد معينة او عندما تدعو الحاجة الى ذلك ، فللشعب الحق ان يخلع عنوة اية قوة تحاول ان تصرفه عما هو ضروري للمجتمع وعما تقوم عليه سلامة الشعب وبقاؤه . لأن علاج القوة غير المشروعة في جميع الاحوال والاضاع هو معارضتها بالقوة . فمن يلجأ الى استخدام القوة غير المشروعة يبيت في حال حرب ، من حيث هو معتدٍ ، فيسوغ عندها معاملته كما يستحق .

١٥٦ - ان سلطة استدعاء الهيئة التشريعية القائمة في الهيئة التنفيذية وحلها لا تكسب تلك الهيئة التنفيذية السيادة عليها ، بل هي امانة عهد بها اليها من اجل سلامة الشعب ، لاستحالة اعتماد قاعدة ثابتة ، نظراً لتقلب الشؤون البشرية واضطرابها اذ لما استحال ان يتحكم مؤسسو الحكومة الأول بالاحداث المقبلة ، عن بعد نظر ، تحكماً يمكنهم من تحديد مواعيد مناسبة مسبقاً لانعقاد المجالس التشريعية واستمرارها ، مدى الاجيال المقبلة ، تقي بجميع حاجات الدولة ، كان خير علاج لهذه الآفة هو الاعتماد على حكمة رجل واحد حاضر ابدأ ، مهمته الاولى السهر على مصالح الشعب . وان اجتماعات الهيئة التشريعية المتكررة دائماً واستمرار هذه الاجتماعات طويلاً ، دون ان تدعو الى ذلك ضرورة ما ، تشكل ولا شك عبئاً ثقيلاً على الشعب ، ولا بد ان ينشأ عنها مساوئ اخطر مع مرور الزمن . إلا ان تبدل الاحوال السريع قد يستدعي في بعض الاحيان نصرتها الفورية ، فيؤدي عندها اي تأخير في الثامها الى تهديد سلامة الشعب . وقد تكون مهمتها في بعض الاحوال من الخطورة بحيث لا يكفي وقت انعقادها المحدود لانجازها ، فيحرم الشعب عندها من المنفعة التي تتجم عن تداول طويل في الشؤون الهامة . فمذا يمكن صنعه اذن في هذه الحال ،

كي تصان الامة من المزالق الداهمة التي قد تنشأ بين حين وآخر من جراء تحديد فترات مواعيد ثابتة لالتزام الهيئة التشريعية وممارستها لصلاحياتها ، سوى الاعتماد على حكمة رجل حاضر ملمّ بوضع الشؤون العامة ، يستخدم ذلك الشرف من اجل المصلحة العامة ؟ واين يكون وضع هذه الصلاحية الخاصة افضل من وضعه بين يدي من عهد اليه بتنفيذ القوانين من اجل هذا الغرض عينه ؟ وهكذا فاذا فرضنا ان الدستور الاصلي لم يبت في امر تنظيم مواعيد التثام الهيئة التشريعية ، فقد كان من الطبيعي ان يقع ذلك الى رئيس الهيئة التنفيذية ، ولكن لا كصلاحية تعسفية منوطة بمحض هواه ، بل كأمانة يتعهد فيها بممارستها من اجل الخير العام ، كما تقتضي الظروف وتستدعي تقلبات الاحوال . اما اذا كان اسلوب تعيين مواعيد ثابتة لالتزام الهيئة التشريعية او ترك حرية تعيين ذلك للحاكم ، او الجمع بين الاسلوبين ، ينطوي على شيء من المساوية ، فليس غرضي ان افحص عن ذلك هنا ، بل همي الوحيد ان اثبت ان للسلطة التنفيذية صلاحية خاصة باستدعاء تلك الهيئة وحلها ، إلا انها ليست لتعلو عليها من جراء ذلك .

١٥٧ - ان شؤون هذا العالم متحوّلة دوماً ، فليس يبقى فيه شيء على حاله . وهكذا تتبدل احوال الشعوب وثرواتها وتجارها وسلطتها : فالمدن العظيمة المزدهرة قد تؤول الى الحراب وتصبح على مرّ السنين اطلالاً مقفورة خاوية ، بينما قد تزدهر الربوع الحالية وتصبح بلاداً آهلة بالسكان حافلة بالخيرات . ولكن لما لم تكن الاشياء متغيرة على وتيرة واحدة وكانت المصالح الخاصة كثيراً ما تُبقي على التقاليد والامتيازات حتى بعد زوال السبب الداعي اليها ، فكثيراً ما يتفق ، في الحكومات التي يتألف قسم من الهيئة التشريعية فيها من اعضاء ينتخبهم الشعب ، ان يصبح التمثيل فيها على مرّ السنين غير متساوٍ ، لا يتلاءم قط مع الظروف التي ادّت اليه بادىء الامر . ولكي نتحقق من التناقضات الشنيعة التي يؤدي اليها التثبيت بالتقاليد بعد ان ينبذها العقل وراهه ظهيرياً - يكفي ان ننظر الى اسماء بعض المدن التي لم يبق منها إلا الاطلال ، والتي لا يقوم فيها سوى حظائر للخراف ، ولا يسكنها إلا الرعاة والتي نجدها تبعت الى

المجلس بعدد من الممثلين لا يختلف عما تبعث به مقاطعة غنية زاخرة بالسكان^(١). وذلك امر يقف الغرباء مشدوهين حياله ، ويعترف كل امرئ انه يقتدر الى علاج ، مع ان اكثرهم يحسبون أنه من العسير العثور عليه ، لان دستور الهيئة التشريعية هو اول ما وضعت الجماعة واخطره ، وهو سابق لجميع القوانين الوضعية فيه لأنه يتوقف جملةً على الشعب ، فكيف يتاح لسلطة دنيا ان تحوِّره ؟ واذا لم يكن للشعب اذن ، لدى تأسيس السلطة التشريعية ، سلطة الاجراء في تلك الحكومة التي تحدثنا عنها ما دامت تلك الحكومة قائمة ، فقد ظن بعضهم ان هذه الآفة لا علاج لها .

١٥٨ - ان المبدأ القائل بان « سلامة الشعب هي السنة العليا » (Salus populi suprema lex) مبدأ عادل اساسي لا يضلّ من اخذ به بامانة قط . فاذا راعى الحاكم الذي يتمتع بسلطة استدعاء الهيئة التشريعية نسبة التمثيل الصحيح عوضاً عن اصول التمثيل ، وعيّن بناء على اشارة العقل الصحيح ، لا على العادات القديمة ، عدد الاعضاء^(٢) الذين يستحقون تمثيلاً خاصاً في جميع الامكنة (وهو حق لا تستطيع اية فئة من فئات الشعب ، مهما كانت صفتها ، ان تدّعيه إلا بمقدار ما تقدم من المؤازرة للجمتمع) ، بطل القول انه اقام هيئة تشريعية جديدة ، وثبت انه اعاد انشاء الهيئة الاصلية الاولى واصلح المفاصل التي سببها كرتّ السنين خفيةً والتي لم يكن منها بدّ . إذ لما كان الظفر بتمثيل عادل متكافئ هو خير الشعب ورائده ، كان كل من يساعده على بلوغ ذلك الهدف صديقاً وانياً للحكومة وركناً من اركانها ، فكيف لا يحظى بموافقة الامة ورضاها ؟ اذ صلاحية الحاكم الخاصة^(٣) ان هي إلا صلاحية يتمتع بها الحاكم من اجل تأمين المصلحة العامة في تلك الاحوال المتوقفة على احداث غير متوقعة او اكيدة والتي لا يتاح للقوانين الثابتة التي لا تتغير ان تصرفها باطمئنان . وكل ما من

(١) وذلك في بريطانيا ايام « لوك » حيث بقيت تلك المدن على سنتها القديمة ، دون تغيير في بعض الاحوال - المترجم .

(٢) من المواطنين - المترجم .

(٣) Prerogative

شأنه ان يصنع علانية من اجل خير الشعب (وتلك حال تشييد الدولة على اسسها الصحيحة) - إن هو الا صلاحية خاصة عادلة وسيظل ابدأ كذلك . وان سلطة تأسيس بلديات جديدة وانتخاب نواب جدد عنها ، انما تنطوي على الافتراض ان اسس التمثيل قد تتغير ، على مرّ السنين ، فيصبح للذين لم يكن لهم حق بالتمثيل ، من قبل ، هذا الحق ، وبناء على الحجة نفسها يبطل حق الذين كانوا يتمتعون بمثل هذه الميزة من قبل ، فباتوا اقل من أن يؤبه لهم . وليس تبدل الوضع الراهن الذي قد ينجم عن الفساد او الانحلال هو ما يلحق بالحكومة الضرر بل جنوحها الى الاساءة الى الشعب او اضطهاده والى تنصيب حزب او فئة منه دون سواها وتميزها عنه وتسخير سائر ابناء الشعب جوراً لها . وكل ما لا يمكن إلا الاقرار بأنه من مصلحة المجتمع والشعب عامة ، وبناء على اعتبارات عادلة ثابتة ، فمن الممكن تبريره دائماً كلما وقع . وكلما انتخب الشعب بمثليه على اسس عادلة ومتساوية تتفق مع دستور الحكومة الاصيلي ، كان ذلك تعبيراً عن ارادة المجتمع واجراء من اجراءاته ولا شك ، ايأ كان الآذن او الموحى اليهم بوضع ذلك .

الفصل الرابع عشر

في الصّلاحيّاتِ المملكيّةِ الخاصّةِ (١)

١٥٩ - في البلدان التي يظلع فيها بالسلطين التشريعية والتنفيذية هيئة واحدة - كما هي الحال في جميع الممالك المعتدلة والحكومات التي استقام دستورها - يقضي خير المجتمع بأن تترك عدة شؤون لاجتهاد صاحب السلطة التنفيذية . اذ لما كان واضعو الشرائع عاجزين عن التنبؤ بكل ما يفيد المجتمع والتحسب له عن طريق القوانين ، كان لمنفّذ القوانين الذي يقبض على زمام السلطة حق منبثق من سنّة الطبيعة العامة باستخدام هذه السلطة من اجل خير المجتمع ، في الكثير من القضايا التي لم يعرض القانون المدني لها ، حتى تلتئم الهيئة التشريعية لمعالجتها . ولعمري ان ثمة شؤوناً عدة ليس بوسع القانون التحسب لها من أي وجه قط ، فتحتم ضرورة ان تترك لاجتهاد القائم على السلطة التنفيذية - كي يعالجها بحسب مقتضيات الخير والمصلحة العامين . ومن المستحب ان تفسح القوانين نفسها المجال للسلطة التنفيذية في بعض الاحوال ، او بالاحرى - لهذه السنّة الرئيسية من سنن الطبيعة والحكم - وهي : ضرورة المحافظة على كل اعضاء المجتمع ، ما امكن الامر . اذ قد تنشأ قضايا عدة قد يضرّ التقيّد الضيق الصارم فيها بالقوانين ، كالامتناع - مثلاً - عن هدم بيت رجل بريء من اجل وقف امتداد النار المندلعة في بيت مجاور له . وقد يقوم رجل ما بعمل يعرّضه

لملاحقة القانون الذي لا يميّز بين الاشخاص ، بينما يستحق هذا العمل - مجرد ذاته - المكافأة والعمو . فكان من المستحب ان يترك للحاكم صلاحية التخفيف من وطأة القانون ، في الكثير من الاحوال ، والعمو عن بعض المجرمين . اذ لما كان غرض الحكم المحافظة على المجموع ، ما امكن الامر ، وجب الابقاء حتى على المجرمين ، حيث لا يلحق من وراء ذلك بالابرياء ضرر .

١٦٠- وان صلاحية العمل اجتهاداً من اجل الخير العام ، حيث لا ينصّ القانون على النهج الصحيح ، بل حتى خلافاً لنص القانون في بعض الاحيان ، هو ما يدعى صلاحية خاصة او امتيازاً . اذ ان السلطة التشريعية في بعض الحكومات ليست قائمه ابدأ وهي تتألف في الغالب من عدد عديد ، لذلك كانت عاجزة عن الاسراع بالتنفيذ ؛ واذ يستحيل التنبؤ بجميع الطوارئ والضرورات التي تعني المجتمع وتدبرها بالقوانين الصالحة ، او سنّ قوانين لا ينجم عنها ضرر ، اذا طبقت بصرامة في جميع الاحوال وعلى جميع الاشخاص الذين يخالفونها ، وجب ان يترك للسلطة التنفيذية شيء من الحرية يتيح لها ان تنهج ، في الكثير من الامور ، نهجاً اختيارياً لم ينصّ عليه القانون .

١٦١- ومع ان هذه السلطة انما تستخدم لخير الجماعة وفقاً لامانة الحكم ، واغراضه - فهي صلاحية خاصة ، لا تتسرّب اليها الريبة . فالناس قلما يدققون او يتخذلقون في الشبه التي يثرونها حول هذه الصلاحية ، ما دامت تستخدم باعتدال في السبيل التي وجدت من اجلها - اعني : خير الشعب وليس ضده صراحة . اما اذا نشأت مشادة بين السلطة التنفيذية والشعب حول ما يصحّ ان يعتبر صلاحية خاصة فان وجه استخدام هذه الصلاحية ، في نفع الشعب او ضرره ، هو ما يفصل في هذه المشادة .

١٦٢- من السهل ان نتصور كيف كانت الجمهوريات ، اوّل نشأة الحكومات ، لا تختلف كثيراً عن الأسر في عدد اعضائها ، فلم تختلف

عنها كثيراً في عدد قوانينها ايضاً . ولما كان الحكم إذ ذاك بمثابة آباء للشعب ، يسهرون على رفاهيته ، كان مردّ الحكم كله الى الصلاحية الخاصة . فكانت بضعة قوانين معروفة تقي بالعرض ، بينما كان اجتهاد الحاكم وعنايته يسدّان النقص كله . ولكن عندما قيّض للخطأ او التملّق ان يحملوا ضعاف الملوك على استغلال هذه الصلاحية من اجل مآربهم الخاصة ، لا من اجل الخير العام ، عمد الناس الى تحديد صلاحيات الملوك ، عن طريق اللقوانين الصريحة ، في كل المسائل التي عانوا فيها شيئاً من العنت على يدهم ، وهكذا حدّوا من الصلاحية الخاصة ، في تلك القضايا التي كانوا هم وآباؤهم قد تركوا فسحة فيها لروية ملوكهم وحسن تدبيرهم فاستخدموها بادية الامر خير استخدام ، من اجل مصلحة الشعب .

١٦٣ - فالقائلون اذن ان الشعب انما يعدو على صلاحية الملوك عندما يعتمد الى تحديد جزء منها عن طريق القوانين الوضعية يخطئون خطأ عظيماً في فهمهم لطبيعة الحكم . فهم اذ يضعون ذلك لا يسلبون الملك حقاً من الحقوق الخاصة به ، بل يصرّحون ان السلطة التي عهدوا بها طويلاً اليه او الى اجداده كي يارسوها ما شاؤوا من اجل خير الشعب لم تكن امراً ارادوه ان يحتفظ به متى استخدمها لغرض آخر . إذ لما كان غرض الحكم هو خير المجموع ، فكل تغيير يدخل عليه وفقاً لذلك الغرض لا يصحّ ان يدعى تعدياً على احد - ما دام من المستمع ان يكون لأي امرئ في الحكم حق يستهدف غرضاً آخر . ولا يستحق اسم التعدي إلا ما يسيء الى الخير العام او يعارضه . اما الذين يذهبون الى خلاف ذلك ، فكأنهم يحسبون ان للحاكم مصلحة متميزة عن خير المجموع ومنفصلة عنه وان الحاكم لا يوجد من اجلها ، وهو المصدر الذي تنبتت منه جميع المساويء والفتن في الحكومات المدنية تقريباً . ولعمري انه لو كان الامر كذلك ، لما كان الناس العائشون تحت سيطرته ليؤلفوا مجتمعاً من الخلوقات العاقلة التي تألّبت من اجل خيرها العام ، شية الذين ينصبّون عليهم حكاماً كي

يسهروا على مصالحهم ويدفعوا بها قدماً ، بل لكانوا بمثابة قطيع من الانعام الخاضعة لسلطة راع يتعهدا ويسخرها من اجل لذته او منفعته . فلو كان الناس من البلاءة وغلاظة القلب بحيث يرتضون الانجاء الى المجتمع على هذا الوجه ، لكانت صلاحية الملك الخاصة فعلاً عبارة عن سلطة غاشمة تخوّل صاحبها - كما يزعم بعضهم - ان يفعل ما فيه مضرّة الشعب .

١٦٤ - ولكن لما كان يستحيل ان نفترض ان مخلوقاً حراً عاقلاً يرضخ مختاراً لسلطة امرىء آخر مجلبة الضرر على نفسه ، (رغم انه قد يرى ان ليس من الضروري او المفيد ، حين يتاح له حاكم عادل حكيم ، ان يفرض قيوداً دقيقة على سلطته في كل شيء) لم تكن الصلاحية الخاصة إلا عبارة عن سماح الشعب لحكامه ان يتصرفوا على هواهم في عدّة امور لم ينصّ القانون على النهج الواضح فيها ، بل وفي بعض الاحيان ، خلافاً لمنطوق القانون ، من اجل الخير العام ، واذعان الشعب لذلك التصرف . فكما ان الحاكم الامين الحريص على الامانة الملقاة على عاتقه الساهر على مصلحة شعبه لا يسعه ان يتقلد من الصلاحيات الخاصة فوق ما يجب - اي من وسائل صنع الخير - كذلك الحاكم الضعيف الفاسد الذي قد يطالب بالسلطة التي كان يمارسها اجداده دون الاستنارة بهدي القانون ، كحق خاص به بحكم منصبه ، له ملء الحرية في ممارستها كما يحلو له ، في خدمة مآرب تختلف عن مصلحة الشعب ، انما يتيح للناس فرصة المناداة بحقوقهم والمطالبة بالحدّ من تلك السلطة التي سلّموا بها ضمناً ، طالما كانت تمارس من اجل مصلحتهم .

١٦٥ - ومن ينظر في تاريخ انكلترا ، يرى ان صلاحية الملوك الخاصة كانت ابدأ غاية في اتّساع المدى حيث كانت بيد احكم ملوكنا وفضلهم ، لان الشعب كان يشاهد بام عينه ان افعالهم كانت تتجه اتجاهاً تاماً نحو الخير العام . فاذا ادّعى الضعف او الخطأ البشريان ، في بعض الاحوال ، الى انحراف طفيف عن ذلك النهج (ما دام الملوك قد جعلوا من طينة سائر البشر) ، فلم تكن سيرتهم عامة لتهدف إلا الى العناية بالشعب

وتعبده . واذا وجد الشعب ما حداه على الاطمئنان الى هؤلاء الحكام ، فقد رضخ لهم ، كلما تصرفوا من دون مشورة القانون او خلافاً له ، واساغ لهم ، من غير ادنى تظلم ، ان يبسطوا من «صلاحياتهم الخاصة» كما شاؤوا ، مدركاً بحق انهم لم يصنعوا في ذلك شيئاً فيه خروج على القوانين ، ما دام تصرفهم يتفق مع اساس جميع القوانين وغرضها - اي الخير العام .

١٦٦ - ولقد كان لمثل هؤلاء الملوك الراشدين^(١) بعض الحق بالسلطة المطلقة ، بناء على الحجّة القائلة بان الملكية المطلقة هي افضل اشكال الحكم ، لانها الشكل الذي يحكم الله ذاته الكون بحسبه ، لان مثل هؤلاء الملوك انما يضربون بقسط من حكمته وجوده ، وعلى هذا الاساس يستند القول المأثور : ان حكم الملوك الاخيار يمثل ابداً خطراً عظيماً على حرية شعبهم . اذ لما كان خلفاؤهم ، الذين قد يدبرون الحكم بروح اخرى كثيراً ما يعتمدون افعال هؤلاء الحكام الاخيار كمثل يحتذى ويتخذونها معياراً لصلاحياتهم الخاصة - كما لو كان قد صنع من اجل خير الشعب واعتبر حقاً من حقوقهم يخوتهم إلحاق الضرر بهم اذا طاب لهم ذلك - فكثيراً ما يؤدي ذلك الى الشقاق ، او الى الفتن في بعض الاحوال ، قبل ان يقيض للشعب استعادة حقه الاصيلي واثبات أن ما لم يكن صلاحية خاصة أصلاً ، فليس بصلاحية خاصة اذن^(٢) . اذ من المستحيل ان يكون لأي فرد من افراد المجتمع الحق بإلحاق الضرر بالشعب ، مع انه من الممكن والمعقول جداً ان لا يعمد الشعب الى تحديد صلاحية الملوك او الحكام الخاصة الذين لم يتجاوزوا قط حدود الخير العام . «فما الصلاحية الخاصة سوى القدرة على صنع ما فيه خير الشعب دون الاستناد الى قاعدة» .

١٦٧ - ان دعوة البرلمان الى الائتئام في انكلترا وتعيين الوقت والمكان

(١) في الاصل : اشباه الآلهة : Godlike - المترجم .

(٢) اي ان هؤلاء الخلفاء قد يعتمدون افعال سلفهم الفاضلة اساساً للاستبداد برعيتهم - بينما لم تكن افعال هذا السلف ، لتهدف إلا الى خير هذه الرعية ، رغم انبثاقها من صلاحيات واسعة - المترجم .

والامد لهذا الائتام هي ولا ريب صلاحية من صلاحيات الملك ؛ ولكن يُرجى في تلك الحال ان تستخدم من اجل خير الامة وفقاً لمقتضيات الزمان ومتطلبات الحال . اذ لما كان من المستحيل التنبؤ بما عساه ان يكون افضل الامكنة والازمنة لاجتماعه ، فقد عهد بتحديدتها الى السلطة التنفيذية ، التي فوض اليها اختيار ما كان منها ضامناً للمصلحة العامة ومتفقاً مع اغراض البرلمان .

١٦٨ - هنا قد يسأل السؤال القديم حول هذه الصلاحيات الخاصة : « ولكن من ترى يقرر ما اذا كانت تلك الصلاحية تستعمل كما ينبغي ؟ » والجواب عندي : ليس ثمة حكم على الارض بوسعه ان يحكم بين سلطة تنفيذية قائمة تتمتع بصلاحية كهذه وهيئة تشريعية تعتد في ائتمامها على مشيئة تلك السلطة ، وليس ثمة حكم بوسعه ان يحكم بين الهيئة التشريعية والشعب ، اذا اتفق ان عقدت السلطة التنفيذية او التشريعية النية ، عندما يستتب لهما الامر ، او عمدتا الى استبعاد الشعب او القضاء عليه ؛ فليس امام الشعب عند ذلك من مخرج من هذا المأزق واشباهه من المآزق التي لا حكم يفصل فيها على الارض ، سوى الاستجارة بالسماء . لأن الحكماء في مثل هذه الاحوال انما يمارسون سلطة لم يقلدهم اياها الشعب ، فكانت افعالهم تلك جائزة ، إذ يستحيل أن نفترض ان هذا الشعب يرضى بان يحكم عليه احد بقصد الاضرار به . وحيث يجرد جمهور الشعب او ابي فرد من افراده من حقهم او يسخرون لسلطة غير شرعية ، فلهم ملء الحرية بالاستجارة بالسماء - اذا لم يكن لهم حكم يلوذون به على الارض - كلما اعتبروا ان الامر على هذا الجانب من الخطورة . ومع ان الشعب ، لا يصح ان يكون حكماً (فعلياً) فيكون له ، بناء على دستور ذلك المجتمع ، سلطة عليا تحوِّله الفصل في النزاع واصدار حكم بات فيه ، فهو يحتفظ مع ذلك لنفسه بحق التقرير النهائي ما اذا كان لاستجارته بالسماء من داع ، في تلك القضايا التي لا حكم بشري يفصل فيها ، وذلك بناء على سنة عليا سابقة لجميع قوانين البشر الرضعية . وهذا القرار ليس بوسعه التخلي عنه ، لانه ليس في طوق ابي انسان ان يسخر نفسه لسلطة غيره بحيث يكتسب

هذا قدرة القضاء عليه : فلا يسوغ الله او الطبيعة لأي امرئ كان ان يتغلى عن ذاته الى حد اغفال المحافظة عليها . وما دام لا يحقّ له ان يقضي على ذاته بيده ، فلا يحقّ له ان يخلع على امرئ آخر سلطة القضاء عليها . ولا يزعمنّ احد ان من شأن هذا المبدأ ان يزرع بذور الفوضى السياسية الدائمة ، لانه لا يصبح نافذ المفعول إلا متى تفاقم الشر تفاقماً تضحّ معه الاكثوية وتضيق به ذرعاً ، وتتحقق ان لا مفرّ من اصلاحه . وهي مرحلة لا خطر على السلطة التنفيذية او على الملوك الحكماء من بلوغها ، اذ هي من المزالق التي ينبغي عليهم تجنبها فوق كل شيء ، لانه من اخطرها جميعاً .

الفصل الخامس عشر

في السُّلطة الأبويَّة والاستبداديَّة جُملةً

١٦٩ - لقد تحدثت عن هذه السلطات الثلاث واحدة واحدة في ما سبق ، إلا ان الاخطاء الكبرى التي تفسَّت حديثاً حول طبيعة الحكم انما تنبثق عندي من الخلط بين هذه السلطات الثلاث المتميزة واحدها عن الاخرى ؛ فلعله من المفيد النظر فيها جملة هنا .

١٧٠ - فالسلطة الابوية او سلطة الوالدين اولاً : ان هي إلا السلطة التي تحوّل الوالدين ان يهيمنوا على اولادهم ، من اجل خيرهم حتى يبلغوا سنّ التمييز او سنّ الادراك التي يمكنهم معها ان يفقهوا تلك القاعدة التي يتوجب عليهم ان يحكموا ذواتهم على اسمها ، سواء أكانت السنّة الطبيعية ام قانون بلادهم المدني ، وان يلموا بها إلام عدد من اقربانهم الذين يعيشون احراراً في ظل تلك السنّة وذلك القانون . وان الرقّة والحنان اللذين غرسها الله في نفوس الوالدين حيال الابناء يدلان دلالة واضحة على ان الغرض من هذه السلطة ليس الحكم القاسي الجائر ، بل مساعدة الاولاد وتثقيفهم والحفاظة عليهم . ولكن مهما يكن من امر ، فلا مبرر للقول - كما سبق واثبت - انها تنطوي على سلطة الحياة والموت على الابناء في اي وقت اتفق اكثر من عداهم من البشر ، او على سيطرة الوالدين على الابناء بعد بلوغهم سنّ الرجولة وسنّ التمييز العقلي الكامل ، إلا بمقدار ما ينطوي تلقّيتهم الحياة والثقافة من والديهم على احترامهم والاعتراف بجميلهم ومؤازرتهم واعالنتهم طيلة حياتهم^(١) .

(١) اي ان العلاقة بين الآباء والابناء في كلا الحالين ، ليست من النوع السياسي ، بل من النوع الاخلاقي الذي يدخل في عداد العلاقات الارادية لا القسرية - المترجم .

وهكذا فالحكومة الابوية هي حكومة طبيعية حقاً ، إلا انها لا تمتد قط الى اغراض الحكومة السياسية وصلاحياتها . فسلطة الاب لا تتناول ملك الابن الذي لا يشاركه فيه احد .

١٧١ - ثانياً : ان السلطة السياسية ان هي إلا تلك السلطة التي كان يتمتع بها كل امرىء في «الطور الطبيعي» فتخلى عنها للمجتمع ، ومن خلاله للحكام الذين نصبهم المجتمع كأولياء عليه مشروطاً عليهم هذا الشرط صراحة او ضمناً : وهو استخدامها من اجل خيرهم وحماية املاكهم . اما تلك السلطة التي يتمتع بها كل امرىء في «الطور الطبيعي» والتي يتنازل عنها للمجتمع في كل الاحوال التي يستطيع فيها المجتمع ان يجنيه ، فتقوم على استخدام تلك الوسائل التي تطيب له والتي تحتها له الطبيعة للمحافظة على ثروته ، وعلى معاقبة الخارجين على السنة الطبيعية من اقرانه ، على الوجه الامثل الذي يضمن بقاءه وبقاء سائر البشر كما توحى اليه بصيرته . وهكذا فلما كان غرض هذه السلطة ومبدأها ، وهي بعدئ ملك لكل امرىء في «الطور الطبيعي» ، بقاء المجتمع الذي ينتمي اليه ، وهو الجماعة البشرية بأسرها ، فيمتنع ان يكون غرضها ومبدأها ، عندما يتولاها الحاكم ، سوى سلامة ابناء ذلك المجتمع والمحافظة على ارواحهم وحررياتهم واملاكهم . وهكذا يستحيل ان تكون سلطة عسفية مطلقة على ارواحهم وارزاقهم ، بينما هي قد وجدت من اجل صيانتها ما امكن الامر ، إذ هي تشمل على سلطة وضع القوانين مقرونة بتلك العقوبات الكفيلة ببقاء المجموع ، وذلك بيبتر الاعضاء الفاسدة التي تهدد الاعضاء السليمة فيه ، دون سواها ، وبدونه لا يبعث للجوء الى العنف أي مسوغ . وهذه السلطة انما تنبثق من التعاقد والاتفاق ورضى الافراد الذين يتألف منهم المجتمع .

١٧٢ - ثالثاً : السلطة الاستبدادية هي السلطة العسفية المطلقة التي يمارسها رجل على رجل آخر والتي تحوّل القضاء عليه متى شاء ، وهي سلطة لا تخضعها الطبيعة التي لم تقرّر مثل هذه الفروق بين البشر ، ولا يقرّها الاتفاق . إذ لما لم يكن للانسان مثل هذه السلطة المطلقة على حياته هو ، استحال عليه ان يخضع مثل هذه السلطة على انسان آخر ، وانما هي نتيجة

هدر المعتدي لحياته ، عندما يعلن الحرب على خصمه . لانه إذ يطلّق العقل الذي ابدعه الله ليكون حكماً بين الانسان واخيه الانسان ، وينبذ الطرق السامية التي يأمر بها ذلك العقل ، ويلجأ الى القوة ليفرض ملأه الخاصة على امرىء آخر ظملاً وعدواناً ، فهو يعرض نفسه للهلاك على يد خصمه ، كلما استطاع ، شيمة كل حيوان برّي ضارٍ قد يفتك به . وهكذا فالاسرى الذين يعتقلون في حرب عادلة مشروعة وحسب ، ينصاعون لسلطة استبدادية ، لا ينطبق عليها مبدأ التعاقد ، لانها لا تنبثق من التعاقد ، وانما هي استمرار لحالة الحرب . اذ ابي عقد يمكن توقيعه مع من لا يملك التصرف حتى بحياته ؟ واي شرط من شروط العقد يمكنه ان ينقذ ؟ اذ ما ان يتاح له ان يتصرّف بحياته حتى تبطل سلطة سيّده الاستبدادية العسفية عليه . وكذلك فمن كان له سلطة على حياته ، فله الحق بوسائل المحافظة عليها . وما أن يبتدىء التعاقد حتى تنتهي العبودية ، فمن يرتبط بشروط مع اسير قبض عليه ، يكون قد تخلّى عن سلطته المطلقة عليه وانهى حالة الحرب معه .

١٧٣ - تخلع الطبيعة اولى هذه السلطات (اي السلطة الابوية) على الوالدين من اجل خير اولادهم مدى سني قصورهم ، كي يتلافوا عجزهم وجهلهم بادارة ملكهم .

(واعني بالملك هنا ، وفي سائر المواضع ، حق الناس بامتلاك ذواتهم وارزاقهم) . والاتفاق الحر يخلع الثانية (اي السلطة السياسية) على الحكام من اجل خير رعيتهم ، كي يوفرّوا لهم شروط امتلاك ارزاقهم واستئثارها بأمان . والهدر^(١) يخلع الثالثة ، اي سلطة السيّد الاستبدادية ، لمصلحته الخاصة ، على قوم جرّوا من كل ملك .

(١) في الاصل : Forfeiture ، وهي سقوط حق القلوب في الحرب بالملك وهدر

١٧٤ - ان من يتأمل في نشوء هذه السلطات المختلفة ومداهها واغراضها المتباينة ، يتبين بوضوح ان السلطة الابوية تنحط عن سلطة الحاكم السياسية بمقدار ما تربو السلطة الاستبدادية عليها ، وان السيادة المطلقة ، اينما استقرت ، لا تمت الى الاجتماع المدني بصلة ، حتى انها لتناقضها كما تناقض العبودية الملكية . والسلطة الابوية توجد حيث يعجز الولد لقصوره عن ادارة املاكه ، والسياسية حيث يملك الناس مالا يتصرفون به ، واستبدادية حيث لا يملك المحكومون شيئاً قط .

الفصل السادس عشر

في الغلبة

١٧٥ - على الرغم من ان الحكومات يستحيل ان يكون لها نشأة اصلاً غير التي مرّ ذكرها ، والنظم السياسية يستحيل ان تبني إلا على رضى الشعب ، فالفتن التي يحفل بها تاريخ العالم والتي تنجم عن طموح الحكام قد أدت الى التغاضي عن هذا الرضى ، في غمرة الحرب التي تولد جانباً هاماً من تاريخ البشر . لذلك خلط عدد من الناس بين قوة السلاح ورضى الشعب ، فاعتبروا الغلبة اصلاً من اصول الحكم . ولكن بين الغلبة وتأسيس حكومة من الحكومات مثل ما بين تقويض بنيان ما وتشييد بنيان جديد مكانه من اتساع الشقّة . ولعمري انها كثيراً ما تمهد السبيل لقيام نط جديد من انماط الدولة ، على انقراض الدولة السابقة ، إلا انه يتعذر عليها تأسيس دولة جديدة بدون رضى الشعب وموافقته^(١) .

١٧٦ - اما ان المعتدي الذي يشن الحرب على امرىء ما ويسطو على حقوقه ظالماً وعدواناً لا يكتسب قط من خلال تلك الحرب الغاشمة حق التسلط على المغلوب ، فامر يسلم به في الحال كل من يسلم انه ليس للصوص والقراصنة حق التسلط على كل من يكتنهم بأسهم ان يسيطروا عليه ، وان الوعود التي تنتزع بالقوة غير المشروعة لا تازم اصحابها . لنفرض ان لصاً اقتحم منزلي وارغمني على امضاء صكّ يقضي بتحويل

(١) اي ان تقويض دولة بالغلبة قد يعقبه قيام دولة اخرى ، الا ان ذلك لا يجعل منها دولة جديدة تصف بصفة الدولة الشرعية ، بل يكون قيامها على انقراض الدولة السابقة بالعرض - اي فعلاً لا شرعياً ، كما يقال في اللغة الدبلوماسية : «de facto» لا «de jure» - المترجم .

املاكي له ، وهو مسلط سيفه عليّ ، فهل يكسبه ذلك حقاً ما ؟ وان
 للفتح الغاشم الذي يرغمني على الخضوع له حقاً كذلك الحق ينتزعه بسلاحه .
 فالاذى والجريمة سيان ، أرتكبهما ملك عظيم ام عبد ذليل . فمنصب الجاني
 وعدد اتباعه لا يؤثر على طبيعة الجرم ، بل هو يزيد في فظاعته . والفرق
 الوحيد هو ان كبار اللصوص يعاقبون صغارهم كي يبقوهم على ولائهم لهم ،
 اما الكبار انفسهم فيكلمون بالغار ويجرزون النصر ، لانهم اقوى من ان
 تطالمهم يد العدالة الواهنة على الارض ولائهم يقبضون على زمام السلطة التي
 ينبغي ان تضرب على يد المجرمين . فما هو العلاج ضد لصّ اقبح منزلي
 على هذا الوجه ؟ - الاستجارة بالقانون طلباً للعدالة . ولكن لعلّ العدالة
 معدومة او لعلي مقعد لا اقوى على الحركة : فانا امرق ولا استطيع
 الاستجارة بالقانون . ولو كان الله قد انتزع مني جميع اسباب العلاج لما
 بقي لي سوى الصبر . إلا ان ابني قد يشد الانصاف على يد القانون
 الذي حرّمته انا ، متى استطاع : وقد يستجير هو او ابنه بالقانون تكراراً ،
 حتى يظفر بحقه . ولكن ليس للمغلوبين او لابنائهم من محكمة او موئل
 على الارض يلودون به . فبوسههم اذن ان يستغيثوا بالسماء ، كما فعل يفتاح ،
 مراراً وتكراراً حتى يظفروا بحق اجدادهم الاصيلي : وهو ان تتولّى
 عليهم هيئة تشريعية تختارها الاكثوية وترضى بها طوعاً . فاذا قيل : ان
 ذلك قد يؤدي الى مصعب جمة ، اجبت : انها لا تربو على المصعب التي
 تجابهها العدالة ، حيث تكون مبدولة لكل من يستغيث بها . فمن يؤدي
 جاره بلا مبرر ، تعاقبه على ذلك عدالة المحكمة التي يحتكم اليها ذلك الجار .
 اما الذي يستجير بالسماء فعليه ان يتحقق من انه على حق في استجارته وانها
 جديرة بالجد والعناء اللذين يبذلها لأنه مائل لا محالة يوماً ما امام محكمة
 عليا لا يمكن التدجيل عليها تجازي كل امرئ على الاساءة التي اخطأها
 باقرانه ، اي : باي فرد من افراد البشر . ومن ذلك يتضح لنا ان
 الغالب في حرب جائزة لا يكتسب من جراء ذلك حق استعباد المغلوب
 واكراهه على طاعته .

فلتأمل في الغالب في حرب مشروعة وننظر ما هي السلطة التي يكتسبها وعلى من ؟

اولاً : من الواضح انه لا يكتسب اية سلطة ، من جراء غلبته ، على شركائه في الغلبة ، اذ يستحيل ان يلحق بالذين حاربوا الى جانبه عنت من جرائمها ، وحرى بهم ان يبقوا على الاقل احراراً ، كما كانوا من قبل ، ولا سيما انهم يجارون غالباً بناء على اتفاق ، مشرتين فيه مشاركة قائدهم في الغنية والتمتع بنصيبهم منها ، فضلاً عما يرتجونه من منافع اخرى نجنيها سيوف الفاتحين ، او على الاقل ، من اقطاع في الاراضي المحتلة . ولا يعقل ان يصبح المنتصرون عبيداً ، رغم انتصارهم ، ويكللوا جباههم بالغار كي يقدموا انفسهم ضحايا على مذبح انتصار قائدهم وحسب . وان الذين يشيدون الملكية المطلقة على حدّ السيف يحسبون ابطالهم ، مؤسسي هذه الممالك ، من مشاهير الطغام وحسب ، متناسين انه كان يجارب الى جانبهم في المعارك التي كسبها ضباط وجنود عدّة اعانواهم على الفتح واستروا معهم في احتلال البلاد التي قهروها . ويخبرنا بعضهم ان المملكة الانكليزية يرقى تاريخ تأسيسها الى الفتح النورماندي^(١) ، وان ملوكنا من جراء ذلك حقاً بالسلطة المطلقة . ولو صحّ ذلك ، خلافاً لما يتبين من قراءة التاريخ ، وكان لوليم (الفاتح) الحق بغزو هذه الجزيرة ، لما شملت سلطته القائمة على الفتح إلا السكسون والبريطانيين ، الذين كانوا يقطنون هذه البلاد آنذاك . اما النورمانديون الذين قدموا معه واعانوه على فتح بريطانيا ، وكلّ من تحدّر منهم ايضاً ، فقد بقوا على حريتهم لأن عبودية الفتح لم تلحق بهم ، مهما كان نوع السلطة التي انبثقت منه . فاذا طالبت انا او غيري من الناس بالحرية المتحدّرة منهم^(٢) ، كان من العسير جداً اثبات خلاف ذلك . ويتبين ان السنّة التي قضت بان لا يكون بين الفريق الاول والفريق الثاني تمييز ، شاعت ان لا يكون تمييز قط بين حريتهما او امتيازاتها ايضاً .

(١) وهو فتح بريطانيا المشهور على يد « ولیم الفاتح » سنة ١٠٦٦ - المترجم .

(٢) اي اذا ادّعى انه يتحدّر من هولاء النورمانديين ، لا من السكسون والبريطانيين الذين عنوا لسلطة ولیم الفاتح ، ثبت انه واشباهه احرار - المترجم .

١٧٨ - ولكن لنفرض ان الغالب والمغلوب لا يندجان قط في شعب واحد يعيش في ظل القوانين نفسها ويتمتع بالحرية ذاتها ، وهو امر قلما نصادفه ، فلنبحث اذن عن السلطة التي يتمتع بها الغالب الشرعي على المغلوب - وهي عندي سلطة استبدادية بحتة . للغالب سلطة مطلقة على ارواح الذين هدروا دمهم عمداً ، اذ خاضوا حرباً غاشمة خاسرة ، ولكن ليس على ارواح الذين لم يخوضوا تلك الحرب او على ارزاقهم ، حتى ولا على ارزاق الذين خاضوها فعلاً .

١٧٩ - ثانياً : اذهب الى ان الفاتح لا يكتسب السيطرة إلا على الذين ساهموا في استخدام القوة الغاشمة ضده او وافقوا عليه او رضوا به . لان الشعب اذ لم يخضع على حكامه اي سلطة تخولهم اجترار الافعال الجائرة - كشن حرب غاشمة مثلاً - (ما دام لا يملك مثل هذه السلطة) ، لم يكن من الانصاف ان يحملوا تبعة العنف والجور الذين يُقترفان في حرب غاشمة ، إلا بمقدار ما ساعدوا على اضرامها - كما لم يكن من الانصاف ان يحملوا تبعة العنف والظلم الذين يلحقها بالحكام بالشعب نفسه او بأي فئة من فئاته ، ما داموا لم يخولهم هذا الحق او ذلك . والحق ان الفاتحين ، قلما يأهون لمثل هذا التمييز ، فهم يرحبون بالفوضى الناشئة عن الحرب كي يستولوا على كل شيء ، ولكن ذلك لا يسبب بالناحية الشرعية في الامر ، فسلطة الغالب على ارواح المغلوبين انما تنبثق من انهم قد استعانوا بالقوة على اقرار جرم ما او الابقاء عليه ، فلم يكن له تلك السلطة اذن إلا على الذين تواطأوا على استعمال تلك القوة . اما سائر البشر فابرياء : فليست سلطته على سكان بلاد لم يسيثوا اليه قط - (فلم يهدر دمهم اذن^(١)) - اكثر منها على اي امرىء عاش عيشة واثم ووفاق معه ، من دون ان يسيء اليه او يستفزّه قط .

١٨٠ - ثالثاً : ان السلطة التي يحرزها الفاتح على الذين يقهرهم في حرب عادلة هي سلطة استبدادية محضة . فله سلطة مطلقة على ارواح الذين هدروا

(١) نتيجة هزيتهم في حرب غير مشروعة - المترجم .

دهمهم لدى خوضهم الحرب معه ؛ ولكنه لا يكتب من جراء ذلك حق امتلاك اموالهم . ولا شك عندي ان هذا القول قد يبدو لاول وهلة غريباً كل الغرابة ، لمنافاته التامة للعرف المتبع في العالم . اذ ما اكثر ما يتحدث الناس عن الاستيلاء على بلد من البلدان ، عن طريق الفتح - كما لو كان الفتح ، دون اي فعل آخر ، كافياً لخلع حق التملك على الفاتح . ولكن متى ذكرنا ان اعمال اصحاب السطوة والبطش ، مهما كانت شاملة فهي ليست معيار الحق إلا فيما ندر ، باننا لنا صحة ذلك ، مع ان الامتناع عن مناقشة الشروط التي تفرضها سيوف الفاتحين مظهر من مظاهر الخُضوع لهم .

١٨١ - نشاهد في جميع الحروب تلازماً بين القوة والتخريب ، اذ يندر ان يحجم المعتدي عن إلحاق الضرر باملاك الذين يشنّ عليهم الحرب ، ومع ذلك فاستخدام القوة وحده هو الذي يؤدي الى قيام حالة الحرب بين رجل وخصمه . اذ سواء باشر الضرر بالقوة او ألحقه بخصمه خفية ، بالمكر والاحتيال ، ثم رفض ان يعوّض عنه واستطاع ان يواصله بالقوة - وهو بما لا يختلف عن استخدام القوة بادىء بدء - فان استخدام القوة جوراً هو ما يؤدي الى قيام حالة الحرب . فمن يقتحم بيتي ويطرديني منه بالقوة ومن يدخله سلباً ويكرهني على البقاء خارجه بالقوة ، انما يصنعان الشيء ذاته . فلنفرض انه لا حاكم عام على الارض يمكنني ان استجبر به وينبغي لنا ان نتمثل له جميعاً - (اذ الى مثل هذا الحاكم اشير هنا) ، فاستخدام القوة جوراً هو ما يؤدي الى قيام حالة الحرب بين رجل وآخر ، وهكذا فالباديء بها انما يهدر دمه ؛ لأن تطبيق العقل ، وهو الحكم بين الانسان واخيه ، واستخدام القوة ، على غرار الضواري ، يعرضه للهلاك على يد من عمد الى استخدام القوة ضده ، شيمة اي حيوان بري كاسر يشكّل خطراً على كيانه .

١٨٢ - ولكن لما كانت تبعة انتهاك الاب حرمة القانون تقع على الاب لا على اولاده الذين قد يكونون عقلاء محبين للسلام ، رغم فظاظة ايهم وتعسفه ، فهو يعرض حياته وحده للخطر من جراء جرائمه وفظاظته ،

من دون ان يكون لأولاده نصيب من الجرم او الهلاك . اما ماله ، الذي شاءت الطبيعة ، حرصاً منها على بقاء النوع البشري ما امكن الامر ، ان يؤول الى اولاده بعده كي يقبهم من الهلاك ، فيبقى ملكاً لأولاده . فاذا افترض انهم لم يشتركوا في الحرب ، اما لصغر سنهم او لمحض اختيارهم ، فهم لم يرتكبوا جرماً يقضي بجرمانهم منه ، وليس للغالب حق انتزاعه منهم ، استناداً الى حقه الناجم عن قهره (لايبهم) الذي عمل على هلاكه باللجوء الى القوة ، ولكن قد يكون له حق المطالبة بالتعويض عن الضرر الذي لحق به من جراء الحرب ومن جراء الذود عن حقه . اما مدى هذا الحق على املاك المغلوبين فسنبحث عنه في موضعه . وهكذا فمن يكتسب بالغلبة حق القضاء على امرىء ما ، اذا طاب له ذلك ، لا يكتسب من جراء ذلك حق امتلاك ثروته والاستمتاع بها . لأن القوة المجردة التي يستخدمها المعتدي هي ما يخلع على خصمه حق الفتك به والقضاء عليه ، اذا اراد ، ك مخلوق ضار . والضرر المادي الذي قد يلحق به هو ما يخوله حق امتلاك ارزاق خصمه فقط . ومع انني قد اقبل لاصاً سطا عليّ في قارعة الطريق ، فانه لا يحق لي ان اسلبه ماله واخلي سبيله (مع ان ذلك قد يبدو اهن عليه) لأن ذلك يبيت سرقة من قبلي . فلجؤوه الى القوة والحرب التي شئها عليّ جعلت حياته مهدورة ، ولكنها لم تخولني حق الاستيلاء على ماله قط . فحق الغلبة اذن يمتد الى حياة من يخوض حرباً ما ، لا الى املاكه ، إلا بمقدار ما يتوجب عليه التعويض عن الخسائر الناجمة ودفع رسوم الحرب ، وذلك مع تأمين حقوق الام والاولاد والابرياء .

١٨٣ - ومهما كانت العدالة بجانب الغالب ، فلا يحق له ان يستولي على اكثر مما يهدد به المغلوب : فحياة المغلوب هذا تحت رحمته ، وخدماته ومقتنياته مبدولة له ، كي يعوّض منها خسارته . ولكن لا يحق له ان يستولي على مقتنيات امرأته واولاده ، لأن لهم حقاً بالمقتنيات التي كان يتمتع بها ، ولهم نصيبهم من الاراضي التي كان يملكها . لنفرض مثلاً انني ألحقت الضرر برجل ما في « الطور الطبيعي » (مع العلم ان جميع الدول

هي على «الطور الطبيعي» في صلاتها واحدها بالآخرى) ، فلما رفضت ان اعوض عليه نشبت الحرب بيننا ، فجعل مني الدفاع بالقوة عما اكتسبت عنوة ، المعتدي . وكان ان غلبت على امري . فحياتي اذ ذاك تبيت مهدورة ، وتصبح تحت رحمة ، اما حياة زوجتي واولادي فلا . فهم لم يشنوا الحرب او يشتركوا فيها ، فلم يكن بوسعي ان اهدر حياتهم ، لانها لم تكن ملكاً لي . وقد كان لزوجتي نصيب من ثروتي ، فلم يكن بوسعي المجازفة به ايضاً ، وكان لاولادي ، الذين انجبت ، الحق بالاتكال على ساعدي او ثروتي من اجل قيام اودهم . فالقضية اذن واضحة : للغالب الحق بالتعويض عن الاضرار التي تلحق به ، وللاولاد الحق بثروة ابيهم من اجل قيام اودهم . اما نصيب الزوجة ، سواء اكتسبته بكدها واجتهادها او بالتعاقد ، فواضح ان زوجها لا يستطيع ان يجازف بما هو ملك لها . فما العمل في هذه الحال ؟ - اجيب : لما كانت سنة الطبيعة الاساسية بقاء المجموع ما امكن ، لزم عن ذلك انه اذا لم يكن ثمة ما يكفي للتعويض عن خسائر الغالب واعالة الاولاد ، فعلى ذي السعة واليسار (اي الغالب) ان يتخلى عن شيء من حقه الكامل (بالتعويض) كي تؤمن حاجات اولئك الذين قد يصيرون الى الهلاك من دونه ، لأولية حقهم ومساس حاجتهم .

١٨٤ - ولكن لنفرض ان غرامات الحرب وتكاليفها قد دفعت كاملة للغالب ، وان اولاد المغلوب قد تركوا يهلكون جوعاً ، بعد ان جردوا من جميع املاك والدم ، فتسديد ما هو من حق الغالب ، على هذا الاساس ، لا يخوله المطالبة بأي بلد قد يستولي عليه . لأن قيمة خسائر الحرب - مهما بلغت - لا تعدل قط قيمة قطعة واحدة كبرى من الارض في اي جزء من اجزاء العالم المأهولة المستثمرة كلها . واذا لم اكن قد استوليت على ارض الغالب - وهو امر محال ما دمت انا المغلوب ، فهما ألحقت به من الضرر فذلك لا يعادل قيمة ارضي البتة ، اذا فرضنا انها تقرب من ارضه التي استوليت عليها في مساحتها وسعة المزرع فيها . فانتلاف محصول سنة او سنتين (اذ بندر ان يبلغ ذلك الاربع او الخمس سنوات)

هو اقصى ما يمكن الحاقه عادة من الضرر بارض العدو . اما النقود وما شابه من المتاع والكنوز المسلوبة ، فهي ليست من خيرات الطبيعة ، فليس لها إلا قيمة وهمية مزعومة : اذ لم تضاف عليها الطبيعة تلك القيمة . فقيمتها ، بحسب مقاييسها ، لا تختلف عن قيمة نقود الهنود^(١) الاميركيين عند امير اوروي ، او عملة الاوروبيين الفضية عند الاميركيين سابقاً . ومحصول خمس سنوات لا يعادل قط قيمة الارض التي كان مقدوراً لها ان تؤول الى المغلوب كميراث دائم ، ولا سيما حيث الاراضي مملوكة كلها لم يتروك منها شيء بوراً - ومن اليسير التسليم بذلك اذا اغفلنا قيمة النقد الوهمية ، اذ تربو النسبة على اكثر من خمسة الى خمسة آلاف^(٢) . ومن ناحية اخرى ، فمحصول نصف سنة تربو قيمته على الميراث كله ، حيث تزيد نسبة الارض على ما يتباح للسكان استملاكه واستغلاله ، فيحق لمن يشاء ان يستغل الارض البائرة . ولكن الغالبين في مثل هذه الحال ، قلما يباليون بامتلاك اراضي المغلوبين . لذلك لا يجوز اي ضرر يلحقه احد الناس باحدهم في « الطور الطبيعي » (وجميع الملوك والحكومات ما تزال على هذا الطور في علاقاتها بعضها ببعض) الغالب حق تجريد بني المغلوبين من املاكهم او اقصائهم عن الميراث الذي ينبغي ان يؤول اليهم والى ذريتهم على مدى الاجيال . ان الغالب يميل طبعاً الى اعتبار نفسه سيداً ، ولا يملك المغلوب ، بحكم كونه مغلوباً ، مناقشة هذا الحق . ولكن لو كان ذلك كل ما في الامر ، لما اكسبت الغلبة الغالب سوى الحق الذي تكسبه القوة الغاشمة للقوي على الضعيف . وقياساً عليه ، يصبح للاقوى ، الحق بالاستيلاء على ما يطيب له .

١٨٥ - وهكذا فليس للغالب ، حتى في حرب عادلة ، حق التسلط ، بحكم الغلبة ، على الذين آزره في الحرب او الذين قاوموه من ابناء البلاد المحتلة او ذرية اولئك الذين قاوموه . فهم لا يخضعون

(١) Wampompeke ، وهي عبارة عن صدف او خرز كان يتداول به الهنود الاميركيون ، ويستعملونه بمثابة النقد بينهم - المترجم .

(٢) في نشرة Gough خمائة - المترجم .

لسلطته مطلقاً ، فاذا انحلت حكومتهم السابقة ، كانت لهم ملء الحرية باقامة حكومة اخرى لهم .

١٨٦ - والحق ان الغالب يرغمهم عادة بالقوة على ان يعنوا لشروطه وان يدعنوا للحكومة التي يطيب له ان ينصبها عليهم ، وسيفقه مسلط على رؤوسهم ، ولكن المسألة هي : اي حق له بذلك ؟ فاذا قيل : انهم يدعنون بملء رضاهم ، كانت رضاهم ضرورياً لتحويل الفاتح حق السيطرة عليهم . بقي علينا ان نتأمل ما اذا كانت العهود المنتزعة بالقوة ، من دون استناد الى اي حق ، يصح اعتبارها رضى والى اي حد تلزم اصحابها ؟ وجوابي عليه : انها لا تلزم قط ، لأن كل ما ينتزعه امرؤ مني بالقوة ، فلي الحق به بعد ، وهو مرغ على اعادته إليّ حالاً . فمن ينتزع حصاني مني عنوة ملازم باعادته اليّ حالاً ، اذ ان لي الحق بعد باسترجاعه . وقياساً على ذلك ينبغي على من ينتزع مني عهداً بالقوة ان يتخلى عنه حالاً ، اي : يجليني منه ، وإلا استأنفته بنفسي ، اي : اخترت ما اذا كنت سافئ به ام لا . لأن الطبيعة^(١) ، اذ تفرض علي واجبات تستند الى القواعد التي ترسمها وحسب ، لا تستطيع ان تفرض علي شيئاً ينطوي على خرق هذه القواعد ، وهذا شأن انتزاع اي شيء مني بالقوة . وليس يغير شيئاً القول انني قطعت على نفسي عهداً ما ، كما لا يبرر استخدام القوة او يبطل حقي المشروع وضع يدي في جيبي واخراج صرة نقودي وتسليمها للصّ يطلبها وقد صوّب مسدسه الى صدري .

١٨٧ - ونستنتج من كل ذلك ان حكومة الفاتح المفروضة عنوةً على المغلوبين الذين لم يكن له عليهم حقوق الحرب ، او الذين لم يشتركوا في الحرب عليه ، حيث كان له ذلك ، لا تلزمهم بشيء .

١٨٨ - ولكن لفرض ان جميع ابناء ذلك المجتمع الذين ينتمون الى الهيئة السياسية تلك ، هم بحكم المشتركين في تلك الحرب الجائرة التي غلبوا فيها فارواحهم اذن تحت رحمة الفاتح .

(١) في الاصل سنة الطبيعة - المترجم .

١٨٩ - ان ذلك عندي لا يتناول اولادهم الذين ما زالوا دون سن الرشد . اذ لما لم يكن للاب نفسه سلطة على حياة ابنه او حريته ، لم يجعها اي فعل من افعاله . فالاولاد اذن احرار ، مهما اصاب الآباء ، اذ لا تتناول سلطة الغالب المطلقة سوى الرجال الذين قهرهم ، فهي تنتهي بوفاتهم . فاذا اختار ان يحكمهم حكم العبيد ، ويخضعهم لسلطته الغاشمة المطلقة ، فليس له حق بمثل هذه السلطة على اولادهم . فلا يمكنه ان يتسلط عليهم إلا بموافقتهم ، رغم ما قد يلجئهم اليه من قول او فعل ، فلا يكون له عليهم سلطة شرعية ، طالما حملتهم القوة ، لا الاختيار ، على الرضوخ .

١٩٠ - يولد كل امرىء وله حقان . اولاً : حق حرية التصرف بشخصه الذي لا سلطة لاحد عليه قط ، بل له وحده حق التصرف الحرّ به ، وثانياً : حق وراثة مال ابيه ، هو واخوته ، قبل اي انسان آخر .

١٩١ - وكل امرىء مستقل ، بناء على الحق الاول ، عن سلطة الحكومة ، رغم ولادته في ارض خاضعة لسيطرتها . إلا انه اذا تنصل من حكومة البلاد الشرعية التي ولد فيها ، وجب عليه ان يتخلّى عن الحق الذي كان يتمتع به وفقاً لقوانينها ، وعن الممتلكات التي تحدرت اليه عن اجداده هناك ، اذا كانت الحكومة قد اقيمت بموافقتهم .

١٩٢ - وبناء على الحق الثاني ، يحتفظ سكان اي بلد من البلدان تحدّروا من صلب قوم قد غلبوا على امرهم ، واستمدّوا حقهم بتملك اراضيهم منهم ، وفرضت عليهم حكومة ما من دون موافقتهم الحرّة ، بحق التمتع بممتلكات اجدادهم ، رغم امتناعهم عن الموافقة الحرّة على الحكومة التي فرضت شروطاً صعبة على اصحاب تلك البلاد بالقوة . اذ لما لم يكن للقاتح الاول الحق بارض تلك البلاد ، فان لاحفاد الذين قد ارغموا على الخضوع لئير الحكومة قسراً او المطالبين بحق منبثق منهم ، كل الحق بخلع ذلك اللير والتحرر من الطغيان او العسف اللذين جرّهما السيف عليهم ، الى ان يطبّق حكامهم عليهم نطقاً من انماط الحكومات يختارونه ببلء ارادتهم ،

وهو امر يستحيل عليهم فعله ، ما لم تخلع عليهم الحرية التامة لاختيار حكومتهم وحكامهم ، او على الاقل ما لم يصبح لديهم قوانين ثابتة ، قد اعربوا عن موافقتهم عليها ، مباشرة او بواسطة ممثلهم ، وما لم يسمح لهم بممارسة حق الملكية على مالهم ، وهو حق تملك مالهم تملكاً لا يستطيع امرؤ قط معه ان ينتزع اي جزء منه من دون موافقتهم - وبدون ذلك لا يكون الناس العائشون في ظل حكومة من الحكومات ، احراراً ، بل عبيداً يعيشون في ظل القوة الحربية . ومن يشك ان المسيحيين اليونان ، احفاد اصحاب بلاد اليونان القدامى ، يحق لهم خلع النير التركي الذي ما زالوا يثنون تحته مدى اجيال ، متى تمكنوا من ذلك (١) .؟

١٩٣ - ولكن لو سلمنا ان للغالب في حرب عادلة حق الاستيلاء على املاك المغلوبين والتسلط عليهم (وواضح انه لا يتمتع بذلك الحق فعلاً) ، فليس يلزم عن ذلك سلطة مطلقة تستمر باستمرار الحكومة . لأن احفاد هؤلاء جميعاً احرار ؛ فاذا وهبهم اراضي وسواها من المتاع ، لكي يقيموا في بلاده ، (وإلا لم يكن لها ادنى قيمة) ، فكل ما يهبهم اياه يصبح لهم حق امتلاكه ، بمقدار ما وهب لهم . وطبيعة هذا الامتلاك هي انه لا يجوز لاحد انتزاعه من دون موافقة صاحبه .

١٩٤ - فهم احرار بحكم حق اصلي ، اما املاكهم ، فمهما كان مقدارها ، فهي لهم يتصرفون بها دونه ، وإلا لم تكن املاكاً . ولنفرض ان الغالب وهب رجلاً ما الف فدان ، لتكون ملكاً له ولورثائه الى الابد . ولنفرض انه اجر رجلاً آخر الف فدان ، مدى حياته لقاء ٥٠٠ او ٥٠٠٠ ليرة في العام . أفليس للاول الحق بالالف فدان التي وهبها الى الابد ، وللآخر طول حياته ما دام يدفع بدل الايجار ؟ أو ليس للمستأجر مدى الحياة الحق بكل ما يحصل عليه ، علاوة على بدل الايجار ، بفضل جدّه واجتهاده ، ابان تلك المدة - لو فرضنا انه ضعف الايجار ؟ أيستطيع احد ان يقول ان بوسع الملك او الفاتح أن يجبر كل الارض او جزءاً

(١) لم تحرّر بلاد اليونان من الحكم العثماني إلا سنة ١٨٣٢ - المترجم .

منها بفضل سطوته كفاتح - بعد ان يكون قد وهبها لبعضهم ، عن وراثه الاول او عن المستأجر مدى حياته - وهو ما يزال يدفع الايجار ؟ أو يستطيع ان ينتزع من أيها الممتلكات او المال الذي يملكونه في الارض المذكورة متى شاء ؟ فاذا استطاع فقد بطلت العقود التي بوقعتها اصحابها احراراً مختارين وباتت عبثاً . إذ كل ما يلزم لابطالها ، هو القوة الكافية ، فكل هبات ذوي السلطان ووعودهم مهازل وبمالقة . فهل ادعى الى السخرية من القول انني اهيك هذا واهبه لذريتك من بعدك الى الابد على آكد وجه من وجوه الهبة التي يمكن استنباطها واقدسها ، ولكن ليفهم مع ذلك ان لي الحق - اذا شئت - بانتزاعه منك غداً ؟

١٩٥ - لست اناقش هنا مسألة اعفاء الملوك من سلطة قوانين بلادهم ، ولكنني واثق من شيء واحد : وهو انهم يخضعون لشرائع الله وسنن الطبيعة . ولا يستطيع انسان او قوة ما اعفاهم من مستلزمات تلك السنة الازلية . فهذه المستلزمات من الثبوت والخطورة - في معرض العهود - بحيث تُلزم العزة الالهية ذاتها . فالهبات والعهود والايمان هي قيود يتقيد الله تعالى بها ، رغم ما يدخله بعض المتملّقين في روع ملوك الارض الذين ليسوا ، اذا قورنوا بالله عز وجل ، وقد اضيفت اليهم جميع شعوبهم ، إلا كنقطة من بحر او كذرة في الميزان ، اي هباء لا شأن له !

١٩٦ - وحاصل امر الغلبة هو ما يلي : للغالب ، ذي الحق المشروع ، حق استبدادي على جميع الذين اشتركوا وتعاضدوا فعلاً في الحرب عليه ، وحق التعويض عن الاضرار والتكاليف التي تكبدها ، من خدماتهم واملاكهم ، دون الاساءة الى حق من عداهم قط . اما سائر ابناء الشعب الذين لم يوافقوا على الحرب واولاد الاسرى انفسهم او املاك كلا الفريقين ، فلا سلطة له عليهم . فلا يكون له ، بحكم الغلبة ، اي حق شرعي بالتسلط عليهم او اكتسابه لذريته . فاذا فعل ، كان معتدياً ، وكانت بينه وبينهم حالة حرب ، ولم يختلف حقه بالسيادة او حق اي من خلفائه عن حق « هنجار » (Hingar) او « هبّا » (Hubba) الدانياركيين قديماً بالسيطرة على

انكلترا ، او حق «سبارتاكوس»^(١) (Spartacus) لو قيض له احتمال ايطاليا - بالسيطرة عليها - وذلك خلع نيرهم حالما يقيض الله للشعوب الخاضعة لهم الشجاعة والفرصة اللازمتين لخلعه . وهكذا بالرغم من اي سلطة كانت لملوك اشور على يهوذا بجد السيف ، فقد مكّن الله حزقيا من خلع نير تلك الامبراطورية الغاشمة . « وكان الرب مع حزقيا فاصابه التوفيق ، لذلك خرج وعصى ملك اشور ولم يتعبّد له » - (٢ ملوك - ١٨ : ٧) . ومن ذلك يتضح ان اطراح السلطة التي فرضتها القوة لا الحق على امرىء ما ، ليس بمعصية عند الله ، رغم انه يدعى عصياناً ، بل هو بما يميزه ويستحسنه ، حتى ولو اقيمت عهود ومواثيق انتزعت بالقوة . اذ يحتمل كل الاحتمال ، اذا قرأ اي كان قصة آحاز وحزقيا بامعان ، ان يكون الاشوريون قد قهروا آحاز وخلعوه ونصبوا حزقيا ملكاً في حياة ابيه ، وان يكون حزقيا قد باعه بالاتفاق ودفع له الجزية طيلة ذلك .

(١) رئيس العبيد ، ولد حوالي سنة ١٦٣ ق.م. قام على رأس نحو ٧٠ الف عبد وانتصر في عدة معارك على القوى الرومانية ، إلا انه ، في النهاية ، غلب على امره وقتل سنة ٧١ - المترجم .

الفصل السابع عشر في الاغتصاب

١٩٧ - اذا صحّ دعوة الغلبة اغتصاباً اجنبياً ، فالاغتصاب قد يدعى ضرباً من الغلبة الداخلية . والفرق بينهما ان الحق لا يكون بجانب المعتصب قط ، اذ ان الاغتصاب ليس إلا الاستيلاء على ما هو من حق امرىء آخر . والاغتصاب بمقدار ما هو اغتصاب ، تغيير يدخل على الاشخاص وحسب ، وليس على اشكال الحكومة وقوانينها . فاذا تجاوزت سلطة المعتصب ما للملوك الدولة وحكامها الشرعيين ، بات ذلك طغياناً مضافاً الى الاغتصاب .

١٩٨ - ان تعيين الاشخاص الذين ينبغي لهم ان ينهضوا باعباء الحكم في سائر الحكومات المشروعة امر ضروري وطبيعي ، شيمة شكل الحكم نفسه الذي يعود تأسيسه الى الشعب . اذ ان الفوضى عبارة عن انعدام اي شكل من اشكال الحكم انعداماً تاماً او اتفاق الكلمة على جعله ملكياً^(١) ، دون تحديد اسلوب تعيين الشخص الذي ينبغي أن تؤول اليه السلطة او ان يكون ملكاً بالفعل . فجميع الدول اذن تضع قواعد لتعيين حق اولئك الذين كتب لهم ان يتقلدوا قسطاً من السلطة العامة ، وطرق تقليدهم هذا الحق ، بعد ان تقرّ شكل الحكومة . وكل من

(١) Monarchical : وهو في الاصل اليوناني حكم الرجل الفرد ، ومنه الحكم الملكي الذي

غلب في الاصطلاح - المترجم .

يتوصل الى ممارسة قسط من السلطة باساليب غير الاساليب التي نصت عليها قوانين الامة ، فلا حق له بالطاعة ، حتى ولو لم يلحق بشكل الحكم اي تغيير ، لانه ليس الرجل الذي عينه القانون ، وبالتالي الذي وافق الشعب عليه ، ولا يكتسب مثل هذا المعتصب ، او من انبثقت سلطته منه ، صفة شرعية حتى يصبح باستطاعة الناس الموافقة الحرة اولاً ، ويوافقوا فعلاً على اسناد السلطة التي اغتصبها اليه ثانياً .

الفصل الثامن عشر فِي الطُّغْيَانِ

١٩٩ - اذا كان الاغتصاب عبارة عن ممارسة امرىء السلطة التي هي من حق امرىء آخر ، فالطغيان عبارة عن ممارسة السلطة التي لا تستند الى اي حق قط والتي يستحيل ان تكون حقاً لامرىء ما . وهو يقوم على استخدام امرىء ما السلطة التي وقعت اليه ، من اجل مصلحته الخاصة ، لا من اجل خير المحكومين . اي عندما يجعل الحاكم ، مهما كان لقبه ، ارادته قاعدة السلوك عوضاً عن القانون ، وعندما تتجه او امره وافعاله نحو ارضاء طموحه او شفاء غلته او اشباع مطامعه او اي شهوة جاححة من شهواته ، عوضاً عن المحافظة على املاك شعبه .

٢٠٠ - فاذا شك القارىء بصحة هذا القول واصالته لانه صادر عن قلم فردٍ مغمور من افراد المجتمع ، فأمل ان يقنعه بصحته قول ملكٍ حجة . ان الملك جيمس ، في خطابه امام البرلمان سنة ١٦٠٣ يقول : « انني ساقدم مصلحة الشعب والدولة كلها ابدأ ، في وضع القوانين والداستير العادلة ، على اي مآرب من مآربي الخاصة ، معتبراً رخاء الدولة ومصلحتها ابدأ مصلحتي الكبرى وسعادي الدنياوية - وهو ما يختلف فيه الملك الشرعي عن الطاغية . لانني لا اشك ان وجه الاختلاف الاعظم والاختصاص بين ملك شرعي وطاغية مغتصب هو هذا : بينا يحسب الطاغية المتعجرف الطموح ان مملكته وشعبه اتما وجدا من اجل اشباع رغباته وشهواته الجاححة ، يعتبر الملك العادل الورع ، على تقيض ذلك ، انه قد رُسم ملكاً ، لتأمين رخاء شعبه وحماية ارضاقه . » كذلك ترد الفقرات التالية في خطابه الموجه الى البرلمان سنة ١٦٠٩ : « ان الملك يلتزم التقيّد

بقوانين مملكته الرئيسية ، من خلال بين مزدوجة - اولاً ، بحكم كونه ملكاً ملزماً ضمناً بحماية شعبه وقوانين مملكته على السواء ؛ وثانياً ، بحكم قسمه اليقين لدى تنويجه ، صراحة . فكل ملك عادل ، يملك على مملكة مستقرة ، ملزم بالتقيد بذلك الميثاق الذي عقده مع شعبه ، من خلال القوانين ، وذلك بضرب حكومته على غرار هذا الميثاق ، وفقاً لذلك الميثاق الذي عقده الله مع نوح على اثر الطوفان . « من الآن فصاعداً لن ينقطع زرع وحصاد وبرد وحرّ وصيف وشتاء وليل ونهار ، ما بقيت الارض - (تكوين - ٨ : ٢٢) . وهكذا فالملك المتولّي على مملكة مستقرة ، انما تبطل ملكيته وينحط الى درك الطغاة ، عندما يقلع عن الحكم بحسب قوانين مملكته » ، ثم يضيف بعد ذلك بقليل : « لذلك فجميع الملوك الذين ليسوا طغاة او حائثين بايمانهم ، يتقيدون عن رضى بالقيود التي تفرضها قوانين مملكتهم . وكل الذين يعملون على صرفهم عن ذلك ، هم بمنزلة الافاعي او الارباء منهم ومن مملكتهم » . وهكذا يميز هذا الملك العلامة الذي فقه الاشياء على وجهها ، بين الملك والطاغية كما يلي : يعتبر الواحد القوانين الحدّ الذي تنتهي سلطته عنده ، وخير المجموع غرض الحكومة ، بينما يسخر الآخر كل شيء لارادته ورغباته .

٢٠١- من الخطأ ان يظن ان هذه الآفة لا تصيب إلا الممالك ، فاشكال الحكومة الاخرى معرضة لها ايضاً . فحتى استخدمت السلطة التي عهد بها الى فئة من الناس ، من اجل ادارة شؤون الشعب والمحافظة على املاكه ، في اغراض اخرى ، واستغلّت من اجل ارهاق الشعب وافقاره وتسخيره لأوامر اولي السلطة الجائرة المتعسفة ، باتت عندها طغياناً ، سواء أكان اصحاب هذه السلطة قلة ام كثرة^(١) . لذلك تروي التواريخ اخبار الطغاة الثلاثين في آثينا وطاغية سرقسطه ، وقس على ذلك حكم العشرة في روما (Decemviri) النخ .

(١) اي سواء أكانت الحكومة ملكية ام اوليفاركية يحكم فيها الاقلية ام ديمقراطية يحكم فيها الاكثرية - المترجم .

٢٠٢ - يبتدىء الطغيان حيث تنتهي سلطة القانون ، اي كلما هتكت حرمة القانون وانزل الضرر بالآخرين . وكل من يتجاوز السلطة التي قلده اياها القانون ، من أولي الامر ، ويستخدم القوة التي انتهت اليه ، من اجل فرض احكام لم يجوزها القانون على ابناء الشعب ، لم يعد حاكماً بالمعنى الاصيل . ولما كان يتصرف من دون تفويض شرعي جاز الخروج عليه ومقاومته ، كما يقاوم كل امرئ آخر يسطو على حق الآخرين بالقوة . وهذا امر مسلم به في السلطات الادارية الدنيا . فالشرطي الذي فوض القبض عليّ في قارعة الطريق ، تجوز مقاومته كما لو كانت لصادق او قاطع طرق ، اذا حاول ان يقتحم منزلي عنوة لتنفيذ حكم ما رغم علمي ان لديه مثل هذا الحكم ومثل هذه الصلاحية القانونية التي تخوله القبض عليّ خارج البيت . فليت شعري ، لم لا يصحّ ذلك على اعلى اعضاء الهيئة الادارية كما يصحّ على ادناهم ؟ أمن العدل ان يكون الاخ الاكبر الحق باغتصاب نصيب اخيه الاصغر لانه يتمتع بالقسم الاكبر من ثروة ابيه ؟ او ان يكون لرجل غني يملك بلداً بكامله الحق بالاستيلاء ، متى شاء ، على كوخ جاره الفقير وحديقته ، من جراء غناه ؟ فاحراز سلطة وثروة عظيمتين شرعاً تفوقان بمراحل ما يملكه معظم بني آدم ، ليس مبرراً قط ، ناهيك بمسوخ النهب او الجور اللذين ينطوي عليهما ايذاء امرئ ما بدون تفويض ، بل على العكس يزيد في عظم الجرم . لان تجاوز حدود السلطة خروج على الحقوق المشروعة ليس له ما يبرره ، سواء اكان المتجاوز موظفاً رفيعاً ام وضيعاً ، ملكاً ام شرطياً . بل هو جرم اعظم اذا صدر عمن عظمت الامانة التي عهد بها اليه ، فكان من المفترض ، ان يفقه الامور على وجهها ولا يجد داعياً لفعلها ، لما نعم به من الثقافة ووفرة المشيرين - ما دام نصيبه يربو على نصيب اخوانه .

٢٠٣ - هل يجوز اذن عصيان اوامر الملك ؟ وهل يجوز لأي امرئ كان التمرد عليه كلما احس باجحاف ، حتى ولو تصور انه لم يظفر بحقه ؟ ان هذا لكفيل بنسف النظم السياسية وقلبها رأساً على عقب وباحلال الفوضى والبلبلة محل الحكم والنظام .

٢٠٤- والجواب ، عندي ، ان القوة الغاشمة غير المشروعة وحدها يجوز دفعها بالقوة . وكل من يقاوم (السلطة) على اي وجه آخر فاننا نستحق جزاءه العادل عند الله وعند الانسان ، فاستحال ان ينشأ مثل هذا الخطر او هذه الבלبة ، كما يظن غالباً . لانه :

٢٠٥- اولاً : لما كان شخص الملك ، في بعض البلدان ، مقدساً بحسب القانون ، فمهما امر او صنع فشخصه فوق كل شبهة أو عنف وفي معزل عن كل قوة او تقرير او اذانة قضائين . ومع ذلك تجوز معارضة افعال اي موظف دونه او من يفوضه اذا كانت غير مشروعة ما لم يعمد ، بشن الحرب على شعبه ، الى تقويض اركان الحكم وحمله على الالتجاء الى اسلوب الدفاع ذلك الذي هو من حق كل فرد في الطور الطبيعي . اذ من يدري ما هي عاقبة هذه الافعال ؟ ولنا على ذلك شاهد طريف في ما حدث في دولة مجاورة . وفي جميع الاحوال الاخرى تدرأ قدسيته الشخصية عنه كل المضار ، فيكون في معزل عن كل عنف او اذية ، طالما كانت الحكومة في حيز الوجود ، وهو نظام في غاية الحكمة . لأن الاذى الذي يستطيع الملك ذاته إلحاقه بالآخرين مباشرة يستبعد تكراره او استفحاله استفحالاً عظيماً ، وهو لا يستطيع بقوته الفردية ان يبطل القوانين ويجور على عامة الشعب - حتى لو امكن جداً ان ينحط ملك من الملوك الى هذا الدرك ، بحيث يطيب له فعل ذلك عمداً . وان الامن الذي يتاح للجمهور والاستقرار الذي يتاح للحكومة ممثلة في شخص رئيسها الاعلى الذي لا يطاله سوء ، ليعوضان عن المساوية الجزئية التي قد تنجم عن تسنم ملك متعجرف العرش ؛ اذ خير للجمهور ان يتعرض بعض الناس للظلم او الاذى من ان يتعرض رئيس الدولة له دوماً ولأتفه الاسباب .

٢٠٦- ثانياً : ان هذه الميزة التي يمتاز بها الملك وحده لا تحول دون مناقشة الذين يستخدمون القوة جوراً (من عملائه) ومقاومتهم والصمود في وجههم ، رغم تذرعتهم بتفويض منه لا يسوغه القانون ، كما يتضح من حال من يحمل امراً ملكياً بتوقيف رجل ما (وهو تفويض تام من

الملك) ؛ اذ لا يجوز له مع ذلك خلع باب بيت الرجل ذاك بغية تنفيذ امر الملك او تنفيذه في بعض الايام او بعض الامكنة الممنوعة . ومع ان هذا التفويض قد لا ينصّ على هذه الموانع فهي حدود القانون ، فاذا تعدّتها امرؤ ما لم يغفر القانون له ذلك . لان سلطة الملك مستمدة من القانون ، فليس بوسعها ان يتحوّل امرؤا ما بالتصرف خلافاً للقانون ، او يبور افعاله بتفويض منه . فتفويض الرئيس الاعلى واوامره ، التي تتعدّى نطاق صلاحيته ، تصبح باطلة لا شأن لها ، شيمة تفويض اي فرد آخر واوامره . والفرق الوحيد بينها ان للرئيس صلاحية الى حد ما ولاغراض معينة ، والرجل العادي لا صلاحية له قط . فليس التفويض هو الذي يكسب الحق بالتصرف بل الصلاحية الشرعية ، ولا صلاحية خارج نطاق القانون . ولكن رغم هذا التمرد ، فشخص الملك وصلاحيته يبيّنان في حرز امين ، فلا خطر على الحاكم او الحكومة آنذاك .

٢٠٧ - ثالثاً : لتصور حكومة لا يحيط بالرئيس الاعلى فيها مثل هذه القدسية ، فالقول بشرعية التمرد على كل ممارسة غير مشروعة لسلطته لا تعرّضه للخطر ، لأتفه الاسباب ، او تزعزع اركان حكومته . فحيث يتاح للفريق المعتدى عليه الانتصاف والاستعاضة عن الاضرار التي لحقت به ، باللجوء الى القانون ، فلا مبرر لاستخدام القوة ، اذ لا يجوز استخدامها إلا حيث يحال بين المرء وبين اللجوء الى القانون . فلا ينبغي اعتبار القوة عدواناً إلا حيث لا تدع مجالاً لهذا اللجوء الى القانون . وان مثل هذه القوة وحدها هي التي تجعل مستخدمها في حالة حرب وتبور الخروج عليه . لنفترض ان رجلاً اعترض سبيلي ، وقد جرّد سيفه ، وطلب صرّة نقودي وليس في جيبي شلن واحد . هذا الرجل يحق لي قتله شرعاً . ولكن لنفترض انني سلّمت رجلاً آخر مائة ليرة ليحتفظ بها حتى انزل من عربتي . فما ان صعدت اليها ثانية حتى رفض تسليمي اياها واستلّ سيفه ليدافع عن اغتصابها بالقوة ، فحاولت استرجاعها منه . فالاذى الذي ألحقه بي هذا يربو مائة مرة ، او قل ألف مرة ، على الاذى الذي اراد ذاك إلحاقه بي ، فقتلته قبل ان يفعل . ومع ذلك فيحق لي ان اقتل

الاول شرعاً ولا يحق لي حتى ايداء الآخر قط . وعلته ذلك واضحة : فلاول لجأ الى استخدام القوة لتهديد حياتي ولم يكن لديّ متسع من الوقت للاستجارة بالقانون كي يحميها ، فمضى ذهبت فات اوان الاستجارة ، فلا يستطيع القانون ان يعيد الحياة الى جنائي . فكانت الخسارة عندها لا تعوّض ، وللحيلولة دون ذلك خلعت عليّ «السنة الطبيعية» حق الفتك بمن يشنّ الحرب عليّ ويهدّني بالهلاك . اما في الحال الثانية فحياتي لم تكن في خطر ، فكان لي فرصة الالتجاء الى القانون والتعويض عن المائة ليرة المسلوقة عن تلك السبيل .

٢٠٨ - رابعاً : فاذا اعتمد الحاكم على سلطته لاقرار احكامه غير المشروعة وحجب ، بالاستناد الى تلك السلطة نفسها ، العلاج الذي يسوّغه القانون ، فحق الثورة ، حتى في مثل هذه الاحوال من الطغيان السافر ، لن يؤدي فجأة الى اضطراب الحكومة - فاذا لم تتناول اكثر من نفر قليل - فمع ان لهم حق الدفاع عن ذواتهم واستعادة ما انتزع منهم بالقوة الغاشمة عن طريق القوة ، فهذا الحق لن يحملهم ، دون روية ، على خوض معركة هم فيها هالكون لا محالة . اذ يستحيل على رجل واحد او بضعة رجال الحق بهم ظلم ان يقلبوا الحكومة ، اذا اعتبر عامة الشعب ان الامر لا يعنينهم ، كما يستحيل على مجنون أخرق او متبرم بجاله ان يقلب دولة ثابتة الاركان . فهيات ان يتبع الشعب اياً منها !

٢٠٩ - ولكن اذا تناولت هذه الاحكام الجائرة عامة الشعب او وقع الاذى والظلم على البعض فقط ، ولكن بحيث تهدّد سوابقها او عواقبها ، سائر الشعب ، واستقر في روعهم ان قوانينهم وحرّياتهم وحياتهم معرضة للخطر وكذلك دينهم ايضاً ، فلست ادري كيف مجال بينهم وبين الثورة على القوة الغاشمة التي تستخدم ضدّهم ؟ وهذه احدى المساويء التي تلحق بجميع الحكومات مهما كان نوعها ، عندما يبلغ بها الحكم هذا الحد ، بحيث يصبحون موضع شبهة رعيّتهم ، وهو اخطر وضع يمكنهم ان يزجوا انفسهم فيه ، فلا يستحقون معه الشفقة لسهولة تقادي الوقوع فيه . اذ

يستحيل على حاكم ما حريص على خير شعبه والمحافظة عليه وعلى قوانينه معاً ، أن يحول دون رؤيته واحساسه بذلك ، كما يستحيل على ابي الاسرة ان يخفي عن اولاده محبته لهم وعنايته بهم .

٢١٠- ولكن اذا قيض للعالم كله ان يشهد ادعاءات من صنف ما تقوم الى جانب افعال من صنف غيره ، واساليب يتدّرع بها للتملص من سلطة القانون ، وان يرى امانة الحق الملكي الخاص (وهي سلطة عسقية يعهد بها ، في بعض الشؤون ، الى الملك كي يصنع ما فيه خير الشعب من خلالها) تستخدم خلافاً للغرض الذي خلعت على صاحبها من اجله ، واذا وجد الشعب الوزراء ومن دونهم من اولي الامر ينتخبون على اساس هذه الاغراض ويكرّمون ويحقرون ، بمقدار ما يخدمونها او يعوقونها ، واذا رأى محاولات مختلفة لممارسة السلطة المطلقة وتعظيماً في الحفاء لذلك الدين^(١) الذي يحرص اشد الحرص على اقرارها ، رغم القدح فيه في العلانية ، وتأيد العاملين له جهد المستطاع - فاذا تعذّر ذلك فالاستمرار على تحميذه واستحسانه والتدّرع بسلسلة من الافعال تدلّ على اتجاه النية اليه ، فكيف يستطيع امرؤ اذ ذلك الامتناع عن تبين الوجهة التي تنساق اليها الامور ، او عن التحرّي عن وسيلة للخلاص ؟ فيكون كمن يمتنع عن التصديق ان ربّان السفينة التي تقلّه يتّجه به وبسائر الركب الى الجزائر ، وهو يراه دائماً يبحر في ذلك الاتجاه ، رغم ان الرياح المعاكسة وتسربّ الماء الى سفينته وقلّة الرجال والذخيرة قد تجبره مراراً على تغيير اتجاهه بوجهة ، ولكنه لا يلبث ان يعود الى اتجاهه الاول حالما تسمح له بذلك الريح والانواء وسائر الاحوال الملاعبة^(٢) .

(١) الاشارة هنا الى الكاثوليكية ، وتأيد بعض ملوك اسرة ستوارت لها في الحفاء في هذه الحقبة - المترجم .

(٢) اي ان اضطراب ربّان السفينة الى تغيير اتجاهه احياناً يكون بمثابة اضطراب الحاكم الى التظاهر والمالقة ، دون صرف نظره عن هدفه - المترجم .

الفصل التاسع عشر

في انحلال الحكومة

٢١١- ينبغي لمن يريد التحدث عن انحلال الحكومة بأي قدر من الوضوح ان يميّز ، بادىء بدء ، بين انحلال المجتمع وانحلال الحكومة . ان ما يكون الامة الواحدة ويخرج بالناس عن طور الطبيعة المفكك الاوصال ويجعل منهم مجتمعاً سياسياً واحداً هو الاتفاق بين الفرد واقرانه على التكتل والعمل كهيئة واحدة ، فيصبحون عند ذاك دولة واحدة . اما السبيل المألوفة ، التي تكاد تكون الوحيدة ، لانفصام هذه الوحدة ، فهي سطوة قوة خارجية عليهم تؤدي الى التغلب عليهم . لان الوحدة التي كانت تربط بين افراد تلك الجماعة انما تضحلّ ، من جراء ذلك ، لعجزهم عن المحافظة على كيانهم والذود عنه كجماعة واحدة تامة مستقلة - وهو غرضهم من تلك الوحدة . وعندها يعود كل فرد الى الحال التي كان عليها من قبل - ويبت حراً في تدبّر اموره بنفسه وتأمين سلامته الخاصة ، كما يحلو له ، في نطاق مجتمع آخر . فاذا انحلت المجتمع ، فحكومة ذلك المجتمع تنحل ضرورة معه . وهكذا فسيوف الفاتحين كثيراً ما تستأصل الحكومات من جذورها ، وتقطع المجتمعات إرباً ارباً وتحرم الجماعة المقهورة او المشرّدة من حماية المجتمع الذي كان ينبغي له ان يصونها في الشدائد او الاتكال عليه . والعالم ادرى بهذه السبل لانحلال الحكومات واسبق الى التسليم بها من ان يحتاج شرحها الى مزيد من القول . ولسنا بحاجة الى كبير عناء لاثبات انه يستحيل ان تبقى الحكومة لدى انحلال المجتمع ، لأن ذلك ممتنع امتناع قيام هيكل بيت ما قد بعثرت العاصفة مواده ونثرتها في كل مكان او حوّلها الزلزال الى ركام مختلط خرب .

٢١٢ - والحكومات ، بالإضافة الى سقوطها من خارج ، قد تنحل من داخل . أولاً : عندما تتغير الهيئة التشريعية . لان المجتمع المدني ان هو إلا طور سلام ييمن على الذين ينتمون اليه ، بحيث تُحرّم عليهم الحرب ، من جراء الفرصة التي أتاحوها للهيئة التشريعية للاحتكام اليها ، في فضّ اي نزاع قد ينشأ بينهم . وانما يصبح ابناء الدولة الواحدة هيئة متمسكة حية من خلال المجلس التشريعي : لأنه بمثابة النفس التي تضفي على الدولة الصورة والوحدة والحياة ، التي تستمدّ منها سائر الاعضاء قوة التفاعل والتعاطف والتأسك . فاذا انهارت الهيئة التشريعية ، اذن ، او انحلت فالانحلال والفناء يقفوان اثرها . لأن جوهر المجتمع ومبدأ اتحاده انما هو تجسّده في ارادة واحدة ، فتمت اقرت الاكثوية الهيئة التشريعية ، بات لها سلطة الاعراب عن تلك الارادة والقيام عليها ، اذا صحّ التعبير . ودستور الهيئة التشريعية هو فعل المجتمع الاول والرئيسي ، الذي تثبت فيه شروط استمرار ذلك الاتحاد تحت اشراف اشخاص وضمن نطاق قوانين وضعها اشخاص وخولوا سلطة وضعها بموافقة الشعب وتنصيبه ، اللذين لا يجوز بدونها لأي انسان او نفر من الناس ان يضعوا قوانين تازم سائر افراد الجماعة . ومتى اخذ رجل ما او نفر من الرجال على عاتقهم امر وضع قوانين لم يخوّ لهم الشعب وضعها ، فانما يستنون قوانين لا شرعية لها ، فليس الشعب اذن ملازماً بالامتثال لها . وعلى هذا الوجه يتحرّرون ثانية من الخضوع للسلطة ، فيصبح بوسعهم ان يقيموا هيئة تشريعية جديدة لهم ، كما يشاؤون ، ما دام لهم الحرية بمناهضة سلطة كل من ينبغي فرض اي امر اتفق عليهم عنوة ، من دون ان يكون له صلاحية بذلك . فلكل امرئ ان يتصرف كما يريد ، عندما يُمنع ذوو الحق بالاعراب عن الارادة العامة ، المستمدّة من تفويض المجتمع بممارسة حقهم ، ويستأثر غيرهم من لا صلاحية لهم او تفويض بذلك الحق .

٢١٣ - وهذا الوضع قد يكون من مآتي الذين يستنون استعمال السلطة التي عهد اليهم بها في الدولة . لذلك كان من العسير الفحص عنه فحصاً وافياً وتعيين موضع التبعة فيه ، ما لم نعرف شكل الحكم الذي

ينشأ فيه . فلنفرض اذن ان السلطة التشريعية قد اسندت الى ثلاثة اشخاص مختلفين ، هم مع ذلك على وفاق - اولاً : رجل فرد وارث للسلطة ، يتمتع بالسلطة التنفيذية العليا الدائمة ، وبالإضافة اليها ، سلطة استدعاء الهيئتين الاخرين وحلّها ، في اثناء فترات معيّنة من الزمان . ثانياً : مجلس مؤلف من الاشراف ذوي الالقب الموروثة . ثالثاً : مجلس مؤلف من نواب ينتخبهم الشعب ، لأمد محدود . فاذا فرضنا مثل هذا الشكل من اشكال الحكم^(١) ، لزم بداهة :

٢١٤ - اولاً : اذا وضع هذا الرجل الفرد او الملك ارادته المحضة موضع القوانين التي هي بمثابة ارادة المجتمع التي تفصح عنها الهيئة التشريعية ، فقد لحق بهذه الهيئة التغيير . اذ لما كانت الهيئة التشريعية هي بالفعل تلك الهيئة التي من شأن قواعد وقوانينها ان توضع موضع التنفيذ وان تحتذى ، فاذا أقرت قوانين واستنبطت قواعد ونفذت غير التي سنّتها الهيئة التشريعية التي انشأها المجتمع ، فواضح ان هذه الهيئة قد لحقها التغيير . فكل من يسنّ قوانين جديدة لم يخوّل حق سنّها ، بناء على تعيين المجتمع الرئيسي ، او بجوّر القوانين القديمة ، فانما ينفي السلطة التي سنّتها ويبطلها - فيكون بذلك قد استحدثت هيئة تشريعية جديدة .

٢١٥ - ثانياً : عندما يحول الملك دون التمام الهيئة التشريعية في موعدها المعين او دون ممارسة صلاحيتها بحرية والعمل على تحقيق تلك الاغراض التي وجدت من اجلها ، فقد اصاب تلك الهيئة التغيير ايضاً . فالهيئة التشريعية ليست عبارة عن عدد من الرجال ، حتى ولا عن اجتماعهم في ندوة - اذا لم تتوفر لهم حرية النقاش والتفرّغ للبلوغ بما فيه خير المجتمع درجة الكمال . فاذا ارتفعت هذه الشروط او تغيرت ، بحيث يجرم المجتمع من حق ممارسة السلطة المقترنة بها ، تغيرت الهيئة التشريعية

(١) وهو الشكل المعروف بالملكية الدستورية ، التي تتميز عادة كما هي الحال في انكلترا منذ ثورة ١٦٨٨ - بقيام مجلسين تشريعيين فيها ، هما المجلس الاعلى او مجلس الاشراف ، والمجلس الادنى او مجلس العموم ، وعلى راسها ملك يتمتع بالصلاحيات المشار اليها اعلاه - المترجم .

فعلًا . والحكومات ليست عبارة عن مجرد اسماء ، بل هي عبارة عن استخدام تلك السلطات التي اريد ان تسند اليها وبماستها . فمن ابطل حرية الهيئة التشريعية او حال دون ممارستها لصلاحيتها في مواعيدها المعينة ، فقد ابطل الهيئة التشريعية اصلاً ، ومعها الحكومة من اساسها .

٢١٦- ثالثاً : عندما يتغير الناخبون او اساليب الانتخاب ، بحكم سلطة الملك العسفية وبدون موافقة الشعب او خلافاً لمصلحته ، تتغير الهيئة التشريعية ايضاً . لانه اذا انتخب قوم عدا الذين خولهم المجتمع الانتخاب ، او على وجه يختلف عن الوجه الذي رسمه المجتمع ، فالمنتخبون لا يكوتون اذ ذاك الهيئة التشريعية التي اختارها الشعب .

٢١٧- رابعاً : ان تسخير الشعب لعبودية دولة اجنبية ، اما على يد الملك او الهيئة التشريعية ، هو ولا شك بمثابة تغيير لتلك الهيئة ، فهو اذن عبارة عن انحلال الحكومة . لانه لما كان الغرض من انتماء الناس الى مجتمع ما هو المحافظة على كيانهم كمجتمع واحد تام حرّ مستقلّ ، يساس بوجود قوانينه الخاصة ، فكل ذلك ينعدم لدى تسخيرهم لسلطة امة اخرى .

٢١٨- اما لماذا ينبغي - في مثل هذا الدستور ، ان نسند انحلال الحكومة في تلك الاحوال الى الملك فبديهي : اذ لما كان يسيطر على قوى الدولة وخزينتها ودواوينها ، فكثيراً ما يقنع نفسه او تقنعه بطاقته تلقاً انه عاجز عن ضبط شؤون الدولة ، رغم كونه الحاكم الاعلى . فهو وحده اذن في وضع يمكنه من اتخاذ الخطى الحاسمة لإدخال تلك التغييرات ، باسم السلطة الشرعية ، والقاء الرعب في قلوب معارضيه وكسر شوكتهم ، متهاً اياهم بالخروج والفتنة وعداء الحكومة . بينما يتعذر على اي فرع من فروع الهيئة التشريعية او الشعب تغيير تلك الهيئة بذاتهم ، دون الفتنة العلنية ، التي يمكن الامام بامرها ببسر ، فاذا تقشّت نجمت عنها عواقب لا تختلف كبير اختلاف عن غلبة سلطة اجنبية . ثم ان الملك في مثل هذا الشكل من اشكال الحكم^(١) ، يتمتع بسلطة حلّ فروع الهيئة التشريعية

(١) اي الملكية الدستورية - كما تقدم - المترجم .

الآخري ، واعادة افرادها من جرّاء ذلك الى حال المواطنين العاديين ، فيستحيل عليهم اذن بالرغم منه وبدون مواطاته ادخال التغيير على الهيئة التشريعية عن طريق التشريع ، ما دامت موافقته ضرورية لكي تكتسب احكامهم صفة القانون . ولكن بمقدار ما تساهم فروع الهيئة التشريعية الآخري في التآمر على الحكومة ، وتحتّ على تلك المكائد ولا تحول دونها ، جهد الطاقة على الاقل ، فاعضاؤها مجرمون ، لانهم يبيتون شركاء في اعظم جريمة يمكن للانسان ان يرتكبها ولا شك نحو اخيه الانسان .

٢١٩- ثمة وجه آخر لانحلال مثل تلك الحكومة وهو التالي : عندما يهمل صاحب السلطة التنفيذية العليا مهمته وينبذها جانباً ، فيستحيل عندها تنفيذ القوانين التي سنّت من قبل ، ويؤدّي ذلك ، لا محالة ، الى الفوضى التامة والى انحلال الحكومة انحلالاً اكيداً . لان القوانين لا توضع من اجل ذاتها ، بل لكي تكون ، متى نفذت ، بمثابة روابط المجتمع التي تثبت كل جزء من اجزاء المجتمع السياسي في موضعه الخاص ليقوم بمهمته الخاصة . فعندما ينعدم ذلك جملة ، تنعدم الحكومة بوضوح ايضاً ، ويصبح الشعب طائفة مشوشة من البشر لا نظام لها ولا ارتباط بينها . وحيث لم يعد سبيل لاقرار العدالة من اجل بلوغ كل انسان حقه ولم يبق سلطة داخل المجتمع ، من شأنها توجيه قوى المجتمع وتوفير ضروريات الحياة له ، فليست ثمة حكومة ولا شك . ومتى تعذر تنفيذ القوانين ، باتت هذه القوانين بحكم المدومة ؛ لان حكومة بدون قوانين ، كما يتراءى لي ، سرّ من الاسرار الغامضة في السياسة ، لا يحيط به الادراك البشري ، ولا يتفق مع طبيعة المجتمع البشري .

٢٢٠- في هذه الاحوال واشباهها ، يبيت للشعب ملء الحرية لدى انحلال الحكومة ان يتدبّر اموره بنفسه ويقيم هيئة تشريعية جديدة تختلف عن الاولى في اشخاصها او شكلها او كليهما - وفقاً لما تقتضيه سلامته وخيره . لأن المجتمع لا يفقد قط ، من جرّاء خطأ فريقتي آخر ، حقه الاصيلي في المحافظة على ذاته ، وهو هدف يستحيل بلوغه إلا من خلال هيئة

تشريعية مستقرة وتنفيذ عادل نزيه للقوانين التي تستنها هذه الهيئة . ولكن حال البشر ليست من البؤس بحيث لا يستطيعون الانتفاع بهذا العلاج ، حتى يفوت اوان البحث عن أي علاج . فالإيعاز الى ابناء الشعب بان بوسعهم ان يتدبروا شؤونهم بأنفسهم ويقيموا هيئة تشريعية جديدة ، عندما يؤدي الاضطهاد او المكر او الوقوع بين مخالب دولة اجنبية بهيئتهم القديمة ، هو بمثابة ايعاز لهم بان بوسعهم ترقب الاسعاف بعد فوات الاوان واستفحال الشر . وهذا بالواقع لا يعدو كونه ايعازاً لهم بان يقبلوا بالعبودية اولاً وان يحافظوا بعد ذلك على حريتهم ، فمتى رسفوا في القيود او عز اليهم ان يتصرفوا تصرف رجال احرار . وليس هذا حتى اسعافاً لهم بل هو سخوية منهم ، فكيف يأمن الناس خطر الطغيان ما دام لا سبيل لهم للتخلص منه ، إلا بعد الوقوع بين برائنه ؟ لذلك لم يكن لهم حق الانعتاق منه وحسب ، بل حق الحيلولة دونه ايضاً .

٢٢١ - ثمة اذن ، ثانياً ، سبيل اخرى لانحلال الحكومة ، وذلك عندما تصرف الهيئة التشريعية او الملك ، خلافاً للامانة التي عهد اليها بها .

فالهيئة التشريعية تنقض العهد الذي اوتمنت عليه ، عندما تسعى الى السطوة على املاك أحد رعيئتها ، وتجعل من اعضائها او من اية فئة من فئات الامة اسبداً يتصرفون تصرفاً غاشماً بحياة الشعب وحرياته وامواله .

٢٢٢ - ان علة التحاق الناس بالمجتمع هي المحافظة على اموالهم ، والغرض من انتخاب هيئة تشريعية وتقليدها السلطة هو سن القوانين ووضع القواعد ، لكي تكون بمثابة حراس وسياجات مضروبة حول املاك المجتمع بجملته ، وتحدد من سلطة اي جزء من اجزاء المجتمع او اي فرد من افراده وتخفف من غلوائه . اذ لما استحال اقتراض ان المجتمع ذاته هو الذي يختار ان يكون للهيئة التشريعية القدرة على ابطال الغرض الذي يبتغي كل امرئ بلوغه ، لدى التحاقه بالمجتمع ، ومن اجله يمثل للمشتريين الذين ساهم في اختيارهم ، فكلمها حاول المشترون انتزاع املاك الشعب واتلافها او تسخيرها للسلطة الغاشمة ، فانما يشنون عليه الحرب ، فيصبح في

حل اذ ذاك من اية طاعة ، ولا يبقى امامه إلا ذلك المعقل العام الذي بذله الله لجميع الناس ، عندما يبتلون بالشدة والعسف^(١) . وعندما تخرق الهيئة التشريعية هذه القاعدة الاساسية من قواعد المجتمع وتعمل للاستيلاء على السلطة المطلقة على ارواح الشعب وحرياته واملاكه ، او تسندها الى هيئة اخرى ، اما طمعاً او خوفاً او جنوناً او فساداً ، فهي تفقد ، من جراء هذا النقض لامانتها ، السلطة التي قلدها اياها الشعب من اجل اغراض مختلفة كل الاختلاف ، فتؤول عندها الى الشعب ، الذي يحق له عند ذاك ان يستأنف حقه الاصلي بالحرية ، ويؤمن سلامته وبقائه باقامة هيئة تشريعية جديدة ، كما يطيب له ، ما دام ذلك هو الغرض من التحاق ابنائه بالمجتمع . وما يقال على الهيئة التشريعية يقال ، بوجه عام ، على المنفذ الاعلى^(٢) الذي يتقلد امانة مزدوجة : المساهمة في التشريع والتنفيذ الاعلى للقانون . فعندما يسعى الى اقامة ارادته المحضة كسنة للمجتمع ، فهو انما ينقض كلا الامانتين . وهو ينقض امانته ايضاً عندما يستخدم قوى المجتمع وامواله ودواوينه لكي يفسد النواب ويظفر بمؤازرتهم في خدمة اغراضه ، وعندما يلزم الناخبين مسبقاً علانية او يفرض عليهم باختيارهم اولاء الذين كسب مؤازرتهم في خدمة اغراضه ، بالالتماس او الوعد او الوعيد او ما شاكل ، ويستخدمهم من اجل استقدام نفر من الذين قطعوا على انفسهم مسبقاً عهداً بالنصويت والاشترار ، وفقاً لرغبته . وهكذا فالتأثير على المرشحين والناخبين وابتداع اساليب جديدة للانتخاب ، ان هي إلا استئصال الحكومة من جذورها ، ونفت السم في ينبوع الامن العام . فالشعب الذي احتفظ لنفسه بحق انتخاب ممثليه ، ليكونوا بمثابة سياج مضروب حول املاكه ، انما احتفظ به من اجل تأمين انتخابهم دائماً انتخاباً حراً ، حتى يعملوا على اساس هذا الانتخاب ويُسَدُوا النصح والمشورة ، وفقاً لما يتبين ، بعد الفحص والتداول ، ان ضرورات الدولة وخير المجموع تقتضيه . وهو امر لا يستطيع الذين يقترعون قبل سماع

(١) لعله الصبر او الابتال الى الله أو الثورة - المترجم .

(٢) او الحاكم الاعلى Chief Executor ، وهو رئيس الهيئة التنفيذية - المترجم .

المنافسة والمقارنة بين جميع الاطراف ان يقوموا به . وان التمهيد لمجلس كهذا المجلس والعمل على تنصيب الراضين لمشيئة (الحاكم) المشهورين ممثلين للشعب ومنتشرين اصليين للمجتمع ، هو اعظم نقض للعهد وافصح اعلان عن الرغبة في تقويض اسس الحكم يمكن العثور عليه . فاذا اقترن ذلك بالمكافآت والعقوبات المبدولة علناً ، من اجل ذلك الغرض ، واستخدمت جميع اساليب القانون الفاسدة للتخلص من كل من يقف في سبيل تلك الرغبة ، والقضاء عليه ، او يحجم عن خيانة حريات بلاده ويرفض التسليم بها ، تبين لنا بكل وضوح ما يجري . اما اي ضرب من السلطة على المجتمع ينبغي ان يقلد هؤلاء الذين يستخدمون سلطتهم على هذا الوجه ، خلافاً للعهد الذي قطعوه على انفسهم لدى تأسيس المجتمع ، فمن اليسير ادراكه . ولا يسع المرء إلا ان يلاحظ ان من حاول ذلك مرة واحدة فلا يمكن الاطمئنان اليه قط .

٢٢٣ - قد يقال في الرد على ذلك انه لما كان الشعب جاهلاً متبرماً بحاله ابدأ ، فاقامة اسس الحكم على آراء الشعب المتقلبة واهوائه المتبدلة ، لا بد ان يعرض الحكومة للانهدام الاكيد ، اذ لا تستطيع حكومة قط ان تعمّر طويلاً اذا كانت بوسع الشعب اقامة هيئة تشريعية جديدة كلما استاء من الهيئة القديمة . وعلى ذلك اجيب : بل الامر على خلاف ذلك . فالتناس لا يتحولون عن طرقهم القديمة بالسهولة التي قد يتصورها البعض . فمن الصعب اقتناعهم بوجوب تصحيح الاخطاء الميئنة في اطار الحكم الذي تعودوه . فاذا تبين ان ثمة آفات اصلية او عارضة تمخض الزمان او الفساد عنها ، فليس من اليسير تغييرها ، حتى عندما يدرك العالم كله ان الفرصة قد سنحت لذلك . وهذا التباطؤ الذي طبع عليه الشعب ، واعراضه عن التخلي عن نظمه القديمة هما اللذان جعلانا ، خلال الثورات الكثيرة التي قامت في هذه المملكة ، في هذا العصر والعصور السابقة ، نتشبث بدستورنا القديم القائم على سلطة الملك والاشراف والعموم التشريعية ، او عاذا بنا ، بعد فترة من محاولات الانقلاب الفاشلة ، الى ذلك الدستور (١) .

(١) الاشارة الى العودة الى الحكم الملكي (Restoration) على اثر النظام الجمهوري الذي اقامه « اوليفر كرومويل » (Oliver Cromwell) ، بين سنتي ١٦٤٩ - ١٦٦٠ - المترجم .

ومهما كانت العوامل التي أدت الى نزع التاج عن رؤوس بعض ملوكنا ، فقد عجزت عن حمل الشعب على وضعه على غير رأس الملوك .

٢٢٤ - ولكن قد يقال : ان هذه النظرية انما تبذر جرثومة الفتنة الدائمة ؛ وانا اجيب :

اولاً : هي لا تختلف عن اية نظرية اخرى في هذا الباب . اذ حين يصبح الشعب فريسة للبؤس ويقع بين يرائن السلطة الغاشمة ، فهما اغرقت في دعوة حكامه ابناء لرب الارباب (جوبيتر) ، واسبغت عليهم حلة القداسة والربوبية ، وزعمت انهم قد هبطوا من السماء او استمدوا سلطانهم منها - بل ادعهم او صفهم بما تشاء وكما تشاء - فالنتيجة واحدة : ان الشعب الذي اضطهد باطلاً سوف يهبّ لدى اول فرصة تسنح له لطرح العبء الذي ينقل كاهله . وسوف يتطلع الى الساحة التي قلّمها تبطىء ، وسط تقلّب الاحوال البشرية وحدثان الزمان ، وينشدها . ولا شك ان الذي لم ير شواهد على ذلك في ابدان حياته ، لم يكن من طويلي الاعمار ، والذي لا يستطيع ايراد مثل هذه الشواهد في حكومات العالم المختلفة لم يطالع الكثير من الكتب .

٢٢٥ - ثانياً : ان هذه الفتن لا تنشب على اثر كل سوء تدبير طفيف للشؤون العامة . فقد يتحمل الشعب اخطاء الطبقة الحاكمة الفاضحة والقوانين الغاشمة المرهقة وهفوات الطبيعة البشرية الواهنة دون عصيان او تململ . ولكن اذا جعلت سلسلة من المساوىء والمخالفات والمكائد الرامية كلها الى هدف واحد ، هذا الهدف بيتاً لابناء الشعب ، فلم يسعهم إلا الاحساس بالجور الذي يلحق بهم ورؤية الوجهة التي يتجهونها بام عينهم ، لم يكن غريباً ان يهبوا هبة واحدة ، ويحاولوا تولية السلطة لقوم يأملون ان يبلغوا على يدهم الاهداف التي من اجلها وجدت الحكومة اصلاً ، والتي بدونها تنحط الالقاب القديمة والاشكال (الدستورية) الزائفة عن «الطور الطبيعي» او القوضى البحتة ، ناهيك بكونها شراً منها ! - ما دامت آفات كلا الوضعين بمنزلة واحدة من الحرج والخطورة ، وما دام العلاج ابعد واصعب منلاً .

٢٢٦ - ثالثاً : ان قدرة ابناء الشعب هذه على ضمان سلامتهم من جديد باقامة هيئة تشريعية جديدة ، عندما يخون واضعو الشرائع بينهم الامانة ويسطون على املاكهم ، هي خير وازع للفتنة وافضل سبيل لتفاديها . اذ لما كانت الفتنة عصياناً ، لا على اشخاص بعينهم ، بل على السلطة المرتكزة على الدستور وعلى قوانين الحكومة ، فكل من يخرق هذه القوانين عنوة ويبرر انتهاك لحرمتها فهو ثائر حقاً ، مهما كان منصبه . فالناس اذ ينضون تحت لواء المجتمع ويعيشون في ظل حكومة مدنية ما ، انما يجرّمون اللجوء الى القوة ويستنون الشرائع من اجل حماية املاكهم وقرار السلام والوحدة فيما بينهم ، فالذين يجعلون القوة مقام القانون من جديد انما يتمردون (Rebellare) - اي : يعيدون حال الحرب ثانية^(١) ، فهم اذن متمردون ، بهذا المعنى . واولو الامر كثيراً ما يمنحون الى ذلك ، من جراء حقهم المزعوم بالسلطة ، وما تعرضهم اليه القوة التي يملكونها وتلق بطانتهم من تجربة واغراء : فكان خير سبيل لتلافي هذه الآفة هو اطلاع الذين هم اشدّ الناس تعرضاً لها على خطر ذلك وما ينطوي عليه من ظلم .

٢٢٧ - في كلا الحالين المشار اليها اعلاه ، اي حيث تغيرت الهيئة التشريعية او تنكّب المشترعون عن الغرض الذي انتخبوا من اجله ، فالآثم هو صاحب الفتنة . لأن من يقوّض اسس السلطة التشريعية المستقرّة في مجتمع ما ، وينقض القوانين التي وضعها - وفقاً للامانة التي اختصّ بها ، فهو يبطل مبدأ الاحتكام الذي اقرّه كل امرئ ، كوسيلة لحل جميع الخصومات التي تنشأ بينه وبين اقرانه حلاً سلبياً ، وتلافي نشوب الحرب بينهم . فمن يرفع السلطة التشريعية او يغيرها انما يبطل هذه السلطة التي تفصل في الخصومات والتي لا يكتسبها احد قط إلا بتعيين الشعب ورضاه . فيكون باطاله السلطة التي نصّبها الشعب والتي لا ينصّبها إلاه ، واقامة سلطة لم يفوضها الشعب ، قد اشعل نار الحرب ، وهي حال من العنف الذي لا مبرر له شرعياً . وهكذا يكون قد فسم العروة وعرض

(١) يشير «لوك» الى اشتقاق كلمة الفتنة (Rebellion) من الجذر اللاتيني (Bellum) ،

ومعناه الحرب - المترجم .

الشعب من جديد لولايات الحرب في قلبه السلطة التشريعية التي اقامها الشعب ورضخ لاحكامها وتألّب حولها كما لو كانت احكاماً صادرة عن ارادته الخاصة ، فاذا كان الذين يقلبون السلطة التشريعية بالقوة ثوّاراً ، فالمشترعون انفسهم - كما اثبتنا - لا يختلفون عنهم حالاً ، حين يسطون على حرياته واملاكه ويعملون على سلبها ، بينما نصبهم الشعب من اجل حمايته والمحافظة على حريته واملاكه . فيكونون ، وقد شتوا الحرب على الذين رفعوهم الى مقام الحراس والحماة لسلامتهم ، اذن ، ثوّاراً (Rebellantes) بالمعنى الاصيل وعلى ابلغ وجه .

٢٢٨ - اما الذين يذهبون الى ان الابعاز الى الشعب بانه في حلّ من الطاعة عندما يتأمر المتأمرين باطلاً على حرياته واملاكه ، وان بوسعه ان يقاوم القوة غير المشروعة التي قد يستخدمها اولئك الذين كانوا حكاماً عليه في سطوتهم على ارزاقه ويتقضون الامانة التي ائتمنوا عليها ، فهم يعنون أن ذلك قد يؤدي الى الفتن الداخلية والتناحر - وان هذه النظرية اذن فاسدة لانها تهدد سلام العالم - فاحرّ بهم ان يذهبوا ، بناء على المبدأ نفسه ، الى ان الاحرار من الناس لا ينبغي لهم ان يقاوموا قطاع الطرق او القراصنة ، لان ذلك قد يؤدي الى الشقاق وسفك الدماء . فتبعة اي ضرر قد ينشأ في مثل هذه الاحوال انما تقع على من يسطو على حق جاره ، وليس على من يدافع عن حقه الخاص . واذا كان يتوجب على الرجل النزيه والبريء ان يتخلّى بدعة عن كل ما يملك لمن قد ينتزعه منه بعنف ، حرصاً على السلام والوثام ، فاني اناشد القارئ ان يتأمل في نوع السلام الذي لا بد ان يهيمن اذ ذلك على العالم - وهو سلام يقوم على السطوة والنهب ، ويصان من اجل مصلحة اللصوص والمتعسفين فقط . ومن يشك في روعة هذا السلام القائم بين السيد والضعلوك ، او بين الذئب والحمل الذي يقدم عنقه طوعاً للذئب الضاري كي يكسره ؟ وان مغارة « بوليفيوس »^(١) مثال واضح عن هذا السلام : عن تلك الحكومة التي لم يكن امام « بوليسيس » (Ulysses) ورفاقه فيها سوى ترقب التهام

(١) (Polyphemus) (كبير المعلقة) - راجع الاوديسة ، النشيد التاسع - المترجم .

كبير العاقلة لهم . ولا شك ان « بوليسيس » الحكيم الفطن انما اشار عليهم بالطاعة العمياء واهاب بهم ان يرضخوا بدعة ، منوهاً بشأن السلام عند البشر ، ومشيراً الى الآفات التي قد تنجم عن مقاومة « بوليفيوس » الذي كان قد استحوذ على السلطة عليهم اذ ذاك (١) !

٢٢٩ - ان غرض الحكومات هو خير البشر ، فايها افضل لهم : أن يكونوا دائماً عرضة للظلم الذي لا حد له ام ان يباح في بعض الاحيان الخروج على الحكم ، حين يسرفون في استخدام السلطة التي وقعت اليهم والتذرع بها لاتلاف املاك شعبيهم ، عوضاً عن المحافظة عليها ؟

٢٣٠ - ولا يقولن قائل ان الفتنة قد تنجم عن ذلك كلما طاب لاصحاب الاهواء او ذوي النفوس القلقة تغيير الحكومة . فقد يثير هؤلاء القلاقل كلما ارادوا ، ولكن ذلك قد لا يؤول إلا الى دمارهم وهلاكهم العاديين . اذ ما لم تستفحل الفتنة وتمتد وتتضح نيات الحكام السيئة ويشعر معظم الشعب بوطأة مكابدهم ، فلن يهتز الشعب ، لما جبل عليه من الميل الى تحمل الحيف ، عوضاً عن دفعه عن طريق الثورة . فالظلم او الحيف اللذان يلحقان هنا وهناك برجل تعيس ما لا يهزانه قط . اما اذا حصل عندهم جميعاً الاقتناع التام المستند الى ادلة واضحة ان المؤامرات تحاك ضدّ حرّيتهم ، واثبت سياق الحوادث صحة شكوكهم بنيت حكاهم السيئة ، فعلى من يقع اللوم اذ ذاك ؟ ومن ذا يستطيع تلافي ذلك ، اذا كان الذين يستطيعون نحاشي الشبهات يضعون انفسهم عمداً موضع الشبهات ؟ هل يلام الشعب لانه يتحلّى بادراك المخلوقات العاقلة ، فلا يستطيع تمثّل الاشياء إلا كما يراها ويحسها ؟ أو ليس الخطأ خطأ الذين يتعمدون اظهار الاشياء بظهور لا يريدون معه ان تدرك على حقيقتها ؟ لا اماري في ان كبرياء بعض الافراد وطموحهم وغفوانهم قد ادّت في احوال كثيرة الى الفتن والقلاقل في دول العالم ، وان الانشقاقات قد اودت بالحكومات والممالك . اما اذا كانت الفتنة قد نجمت في الغالب عن لؤم الشعب ورغبته

(١) لا يخفى ما تطوي عليه العبارة من سخرية - المترجم .

في نقض سلطة حكامه الشرعية او عن وقاحة الحكام وعملهم على اكتساب السلطة العسفية وبمارستها على شعبهم - اي : أكان الظلم ام العصيان هما اساس الفتنة ؟ فلندع التاريخ الذي لا يتحيز يفصل في الامر . واني على يقين ان كل من يحاول التعدي على حقوق الملك او الشعب بالقوة ، سواء أكان حاكماً ام محكوماً ، ويمهد السبيل لقلب نظام الحكم العادل في اي بلد كان ، فهو ، عندي ، يرتكب اعظم جريمة يستطيع الانسان ارتكابها وهي تبعة كل الفتن الدامية والنهب والحروب التي يجرها على بلد ما تقويض اسس الحكومة . ومن يفعل ذلك ينبغي ان يعتبر بحق عدو البشر وعلّة آفتهم الكبرى - فوجب معاملته كما يستحق .

٢٣١ - لا ينكر احد انه يجوز مقاومة المواطنين او الدخلاء الذين يتعدون على املاك اي شعب كان ؛ اما انه يجوز مقاومة الحكام اذا فعلوا ذلك ، فقد انكره بعضهم في ايامنا - كما لو كانت لاصحاب اعظم الامتيازات والمنافع المنبثقة من القانون من جرائمها السلطة على خرق تلك القوانين التي رفعتهم وحدها الى مقام يمتاز عن مقام اقرانهم . والواقع ان جرمهم اعظم ، لنكرانهم الجميل ، المنبثق من جود القانون عليهم بقسمة اوفر من قسمة اقرانهم ، ولحيانتهم الامانة التي عهد اخوانهم اليهم بها .

٢٣٢ - وكل من يستخدم القوة باطلاً انما يشن الحرب على من تستخدم ضده ، وهو ما يفعله كل فرد من افراد المجتمع عندما يستخدمها دون سلطة القانون .

ومنى نشأت حال الحرب انقصت جميع الروابط السابقة وبطلت جميع الحقوق الاخرى وبات من حق كل امرئ ان يدافع عن نفسه ويقاوم المعتدي . وهو امر من البداهة بحيث اضطر باركلي نفسه (Barclay) (ذلك الداعية لسلطة الملوك وقدسيتهم الاشهر) - للاعتراف بأنه يجوز للشعب في بعض الاحوال ان يخرج على ملكه ، وذلك في الفصل الذي يحاول ان يثبت فيه ان الشريعة الالهية تحظر على البشر اي ضرب من ضروب الثورة . ولكن يتبين بجلاء من مذهبه نفسه انه ما دام بوسع الشعب ان

يقاوم سلطة الملوك في بعض الاحوال فليست تعني مقاومتهم الثورة دائماً
وهاك ما يقوله حرفياً :

٢٣٣ - « فاذا سألت^(١) سائل : أيتحتم على ابناء الشعب اذن ان يخفوا
جانبهم ابدأ للقسوة والغيظ والطغيان ، ويشاهدوا مدنهم تنهب وتحرق
ونساءهم واولادهم يذهبون ضحية لشهوة الطاغية وغضبه ، ويؤولون هم
وأسرهم الى الخراب ويقاسون جميع آلام الفاقة والظلم ، دون ان يحركوا
ساكناً ؟ أوينبغي ان يحظر على البشر وحدهم حق مقاومة القوة بالقوة -
وهو حق عام جادت به الطبيعة بسخاء على جميع الخلوقات الاخرى ، كي
تحافظ على ذواتها من العطب ؟ والجواب عندي : ان الدفاع عن النفس
سنة من سنن الطبيعة . فيستحيل تجريد الجماعة منه ، حتى ولو كان الملك
هدفه . اما الانتقام منه فلا ينبغي قط تجويزه ، لانه لا يتفق مع تلك
السنة . فاذا اظهر الملك العداء ، اذن ، تجاه جمهور الامة التي يقوم على
أسسها ، لا تجاه فرد معين من افرادها ، وبغى على مجموع الشعب أو على
جزء كبير منه بقسوة وخشونة لا نطاق ، فللشعب الحق في تلك الحال
بالتمرد وبدفع الاذى عن نفسه ، ولكن على هذا الشرط فقط : ان
يدافع عن نفسه ، دون ان يهاجم ملكه ، فبوسعه ان يصلح الاضرار
التي لحقت به ، ولكن لا يحق له ، مهما استغزرت ، ان يتجاوز حدود
الاحترام والاكرام المشروعين . بوسعه ان يدفع الحملة الطارئة ، ولكن لا
يجوز له ان يثار للمظالم الحالية . اذ طبيعي لنا ان ندافع عن حياتنا وعن
جسدنا ، اما ان يعاقب من هو أدنى من هو أعلى منه فأمر منافي للطبيعة .
فالاذى الذي بيت للشعب ، يحق للشعب ان يتلافى وقوعه ، فاذا وقع لم
يحق له ان ينتقم له من الملك ، حتى ولو كان صاحب الاساءة . فهذا اذن
امتياز الشعب عامة على الافراد . انه ليس للفرد - كما يقر خصومنا
انفسهم ، باستثناء بيوكانان (Buchanan)^(٢) - من مندوحة سوى الصبر ، اما

(١) في الاصل اثبت المؤلف النص اللاتيني لهذه الفقرة ثم الحقه بترجمته الانكليزية .

(٢) جورج بيوكانان شاعر وكاتب اسكوتلندي ولد سنة ١٥٠٦ وتوفي سنة ١٥٨٢ .
اضطهد لملته على الرهبان الفرنسيين وسوام ، واضطر الى الفرار الى فرنسا . على اثر الثورة

الشعب عامة فيحق له ان يثور على الطغيان الذي لا يطاق - ولكن ضمن حدود الاحترام - اما اذا كان بما يطاق فعليه ان يتحملة^(١) .

٢٣٤ - هذا هو اذن ما يقرّه داعية السلطة الملكية الاكبر من حق الثورة .

٢٣٥ - ولكنه يقيّد ذلك بقيدتين لا طائل تحتها :

اولاً : يقول انه ينبغي ان تقترن بالاحترام .

ثانياً : ينبغي ان لا تنطوي على روح الانتقام او القصاص ؛ والحجة التي يوردها هي هذه : « لأن من هو أدنى لا يحق له ان يقاص من هو اعلى منه » .

اولاً : اما كيف يمكن مقاومة العنف دون اللجوء الى العنف او كيف يضرب المرء باحترام ، فامر تتطلب اساغته شيئاً من الحدق . ومن يدفع العدوان بترس يتلقى به الضربات ، او على وجه آخر اظهر للاحترام ، دون ان يكون بيده سيف يخضد به شوكة المعتدي وعضوانه ، لا تلبث مقاومته ان تنتهي ، وعندها يتحقق ان مثل هذا الدفاع مجلبة لأسوأ العواقب . وذلك باب مضحك من ابواب المقاومة يشبه ما يقوله « جوفينال » (Juvenal)^(٢) عن القتال : « اضرب ابن شئت وانا اتلقى ضرباتك فقط » . وتكون نتيجة القتال كالتنتيجة التي يصفها لا محالة : « تلك حرية الفقير (الشقي) تدفعه الحاجة الى السؤال ، ويعنو للتهديد بالضرب ، كما يتاح له أن يعود وبين اسنانه القليل (من الغنيمة) .

وتلك نتيجة مثل هذه المقاومة الوهمية التي لا يجوز فيها للرجل ان

البروتستانتية عاد الى اسكتلندا وانعمت الملكة ماري ستوارت عليه ، الا انه اقلب عليها وحمل عليها في مؤلفاته - المترجم .

(١) عن كتاب باركلي «Contra Monarchomachos», I, iii, c. 8 اي الخارج على الملك او محاربه - المترجم .

(٢) هو الشاعر الروماني المشهور ، ولد سنة ٦٥ وتوفي سنة ١٢٨ . اشتهر بأهاجيه التي يشتهر فيها بالفاسد المنتشرة في روما - المترجم .

يؤذن له بالضرب . وليرفق عندها مؤلفنا او من شاء سواء الضربة على الرأس او الطعنة في الوجه بكل ما يجلو له من امارات الاحترام والاكرام . ومن يستطيع التوفيق بين الضرب والاحترام يستحق ، عندي ، جزاء على جهوده ان تعمل به العصا باحترام وادب ، كلما سنحت الفرصة .

ثانياً : اما قوله الآخر - « ان من هو أدنى لا يحق له ان يقاصّ من هو أعلى منه » ، فالردّ عليه أن ذلك حق ، على وجه العموم ، ما فتىء من هو أعلى أعلى . ولكن مقاومة القوة بالقوة معناها الحرب التي تسوّي بين المتخاصمين والتي تبطل عندها كل روابط الاحترام والاكرام والرئاسة . وعندها يعود التفاوت الى ما يلي : وهو ان من يقاوم المعتدي الغاشم هو أعلى منه لان له حق مقاصته ، متى انتصر عليه ، لإخلاله بالامن ولما نجم عن ذلك من آفات . وينفي «باركلي» (Barclay) في موضع آخر شرعية التمرد على الملك في جميع الاحوال ، وذلك اكثر انسجاماً مع موقفه . ولكنه يورد في الموضع نفسه حالتين قد يقوّض الملك فيها عرشه . وهاك ما يقوله بهذا الصدد : (يورد المؤلف الفقرة في الاصل اللاتيني هنا ثم يتابع) .

٢٣٦ - وترجمة ذلك بالانكليزية :

٢٣٧ - « ألا يتفق قط ، اذن ، أن تنشأ حالة يستطيع الشعب فيها شرعاً ، بناء على سلطته الخاصة ، ان يهبّ لتجريد السلاح والاغارة على الملك الذي كان يملك عليه بتصلّف ؟ - كلا ، ما دام ملكاً . « فاكروما الملك » ، (من يخرج على السلطة انما يخرج على اوامر الله)^(١) هي احكام إلهية لا تجيز ذلك قط . فلا يحق للشعب اذن التسلط عليه ، إلا اذا اقدم على فعل ينزع عنه صفة الملكية ، لانه يتجرّد عند ذلك من تاجه وينحط عن مكانه الاولى ، ويصبح بمنزلة اي فرد من افراد الشعب ، وعندها يبيت الشعب حراً سيّداً ، اذ تؤول اليه السلطة التي كان يتمتع بها ، في

(١) رسالة بولس لاهل رومية ، اصحاح ١٣ : ٢ .

الفترة الوسطى قبل تنصيبه ملكاً عليه ، ثانية . ولكن الأجرام التي قد تؤدي الى هذه الحال قليلة جداً . وبعد التأمل العميق في الامر والنظر فيه من جميع نواحيه لا اجد إلا اثنين فقط . فثمة حالتان اذن ، تنفي فيها صفة الملكية ، بحكم الطبع ، عن ملك ما ، يفقد كل سلطة ملكية على شعبه (وقد اشار اليها ونزاروس Winzerus ايضاً) . الاولى هي : حين يحاول قلب الحكومة - اي : اذ يتعمد خراب المملكة والدولة معاً ، كما يروى عن « نيرون » انه عمد الى الفتك « بمجلس الشيوخ » وبالشعب في روما ، واحراق المدينة بالغاز وإبادة ابناءها بالسيف ، وعند ذلك مغادرتها الى مكان آخر . او كما يروى عن « كاليكولا » (Caligula)^(١) انه اعلن على الملأ انه لا يريد ان يبقى رئيساً للشعب او لمجلس الشيوخ ، بل انه ينوي القضاء على صفوة رجال الطبقتين (اي الاشراف والسواد)^(٢) والرحيل عند ذلك الى الاسكندرية ، وانه تمنى لو كان للشعب كله عنق واحد ، لكي يستطيع القضاء عليه دفعة واحدة . فاذا استقرت مثل هذه الحطط في ذهن الملك وعمد الى تنفيذها جاداً ، تخلّى في الحال عن كل عناية بالدولة او رفق بها ، فسقطت سلطته على الشعب الذي يحكمه ، شأنه في ذلك شأن السيد الذي تسقط سيادته على عبيده لدى تخليه عنهم .

٣٣٨ - « والحالة الثانية هي عندما يعنو الملك طوعاً لسلطة ملك آخر ويسخر لسيادته المملكة التي خلّفها له اجداده وعهد الشعب بها حرة اليه . ومع ان إلحاق الضرر بشعبه قد لا يكون غرضه ، إلا انه اذا فقد الجزء الاكبر من مقام الملك - اعني : ان يكون بعد الله ودونه مباشرة الرئيس الاعلى في مملكته ؛ ولأنه كذلك خان الشعب الذي كان ينبغي أن يحافظ على حريته بكل عناية ، وأكرهه على الخضوع لسلطة امة اجنبية . ومن جراء هذا التنازل عن ملكه ، يكون قد فقد السلطة التي كانت له من قبل ، دون أن يضيف ادنى حق شرعي على الذين

(١) الامبراطور الروماني الذي حكم بين سنة ٣٧ و٤١ - المترجم .

(٢) او ال Plebs وال Patricians - كما دعاهم الرومان - المترجم .

خلعه عليهم . فهو بذلك يعشق شعبه ويلقي بزمام امره اليه . ونجد على ذلك شاهداً في تاريخ اسكتلندا .

٢٣٩ - في هاتين الحالتين يجد باركلي ، داعية الملكية المطلقة الاكبر ، نفسه مكرهاً على التسليم بانه يجوز مقاومة الملك وان ملكيته قد تصبح باطلة . وقصارى القول ، دون الاسترسال في سرد الحالات المماثلة : - تبطل ملكية الملك في كل الحالات التي يفقد فيها السلطة الشرعية ، وعندها تجوز مقاومته . فحيث تنقطع السلطة ينقطع الملك ، وعندئذ يصبح كسائر الناس لا سلطة له قط . وهاتان الحالتان اللتان يوردهما لا تختلفان عن الاحوال السالفة الذكر والتي تؤدي الى ابطال الحكومات ، إلا من حيث انه قد اغفل ذكر المبدأ الذي ينبثق من مذهب منه : وهو نقض العهد في التقاعس عن المحافظة على شكل الحكم المتواطئ عليه وعن ابتغاء غرض الحكومة الاصيل ، وهو الخير العام ، وحماية الملكية . وان باركلي ومن هذا حذوه لجديرون بافادتنا ما الذي يمنع الشعب ، عندما يخلع الملك نفسه ويشن الحرب على رعيته ، ان يحاكمه كما يحاكم اي انسان آخر اعلن الحرب عليه ، ما دام لم يعد ملكاً ؟

والى ذلك^(١) ، ارجو ان يلاحظ ان باركلي يقول انه يحق للشعب ان يحول دون وقوع الاذى الذي يراد ايقاعه به ، ويبرر بناء على ذلك مقاومة الطغيان الذي يُبديت له . وهو يقول : ان الملك متى اخذ يبيت مثل هذه المكاييد لشعبه ويعمل على تنفيذها ، فقد تخلى عن كل عناية او التفات الى الدولة . وهكذا فالتغافل عن الخير العام ، عنده ، يجب ان يعتبر دليلاً على مثل هذه النيات ، او على الاقل كحافز كاف للثورة . ويلخص سبب كل ذلك في هذه الكلمات : « انه خان شعبه الذي كان عليه ان يحافظ على حرية برفق او اكرهه على الخضوع . وما يضيفه من القول : (لسلطة امة اجنبية) ، لا يفيد شيئاً ، لان مردّ الجرم الى فقدان

(١) ساقطة في الطبعة الاولى ، اضيفت في الطبعة الثانية - المترجم .

الشعب حرية التي كان يتوجب عليه المحافظة عليها ، لا الى تباين الاشخاص الذين يخضع الشعب لسلطتهم . وسواء استعبد الشعب رجل من الشعب او من قوم دخيل ، فقد سلب حقه وانتهكت حرية ، وهي البلية التي يحق له ان يتفادها . وثمة شواهد من تاريخ جميع البلدان على ان البلية ليست في تغيير الامم تبعاً لتغيير الحكام بل في تغيير شكل الحكم^(١) . وان بيلسون (Bilson) احد اساقفة كنيستنا ودعاة سلطة الملوك وامتيازاتهم الكبار ، يعترف - ما لم اخطيء فهمه - في كتابه الموسوم « الطاعة المسيحية » ان الملوك قد يفقدون سلطتهم وحقهم بطاعة رعيتهم . ولو كان بنا حاجة الى النقل في قضية يجزم بها العقل ، لحثت القارئ على النظر في كتب براكتون (Bracton) وفورتسكيو (Fortescue) ومؤلف « كتاب المرأة »^(٢) ، وسواهم من الكتاب الذين لا يمكن اتهامهم بجهد دستور حكومتنا او العداء لها . ولكنني حسبت ان هوكر (Hooker) وحده قد يكفي لاقناع هؤلاء الذين يبنون على اقواله اسس « سياستهم الكنسية » ، ولكنهم ينكرون مع ذلك ، بحكم ضرورة غريبة ، المبادئ التي يقيمها عليها . فأجدر بهم ان يعتبروا ما اذا كانوا هنا بمثابة ادوات في يد صنّاع اشد مكرراً منهم ، مهمهم تقويض البنيان الذي يشيدونه . واني على يقين من ان سياستهم المدنية هي من الجدّة والخطورة والاضرار بالحكام والشعب على السواء ، بحيث لم تطق الاجيال السالفة التطرق اليها قط . واملنا ان الاجيال اللاحقة ، وقد تخلّصت من عنجبية هؤلاء الامناء المصريين^(٣) ، سوف تلعن يوماً ما ذكر هؤلاء المملّكين الخنوعين الذين ردّوا جميع اشكال الحكم الى الطغيان المطلق - بمقدار ما تراءى لهم ان ذلك يخدم اغراضهم - وزعموا ان الناس جميعاً ولدوا على تلك الحال التي اهلّتهم نفوسهم الخفيفة لها : اي العبودية .

(١) نهاية الفقرة الواردة في الطبعة الثانية وحسب - المترجم .

(٢) وهو كتاب مرآة الحكام ، من تأليف ريتشارد نيكولز (R. Nicols) - م . المترجم

(٣) Egyptian under-taskmasters - ويدعوم المؤلف بالمصريين من باب المجاز او

التشبه بقدماة المصريين الذين اتصفوا بالعسف - المترجم .

٢٤٠ - واغلب الظن ان يسأل هنا السؤال المعروف : مَنْ ذا بيت ما اذا كان الملك او الهيئة التشريعية قد نقض الامانة ؟ فقد يروج لذلك المعروضون والمشاعبون بين الناس ، بينما يمارس الملك حقه الملكي المشروع . وعلى ذلك اجيب : الشعب هو الحكم . اذ من يحكم ما اذا كان الوكيل او النائب يقوم بما يتوجب عليه قياماً حسناً وفقاً للامانة التي اؤتمن عليها ، سوى الموكل الذي ينبغي ان يحتفظ ، بحكم توكيله له ، بسلطة عزله عندما ينقض الامانة ؟ فاذا صح ذلك في حال الافراد الخاصة ، فلم يختلف الامر في اسد الاحوال خطورة ، اي حيث يمس الامر بمصلحة الملايين ، فيكون الشر اعظم ، اذا لم يتدارك ، وبييت الانصاف صعباً وعزيراً وخطراً جداً ؟

٢٤١ - ثم ان هذا السؤال : من هو الحكم ؟ لا يمكن ان يكون مؤداه : انه ما من حكم قط ، فحيث لا محكمة على الارض للبت في الخصومات بين الناس ، فانه هو الحكم في السماء . وهو وحده ، دون مرء ، يحكم بما هو عدل ، إلا ان لكل امرئ ان يحكم لنفسه ، في هذه الحالة كما في سواها ، ما اذا كان احدهم قد ادخله في حالة حرب معه ، وما اذا كان ينبغي له ان يلجئ الى الحكم الاعظم ، كما فعل يفتاح .

٢٤٢ - اذا نشأت مشادة بين الملك وبين فئة من الناس في قضية لم يتطرق اليها القانون او احاط بها شيء من الالتباس ، وكان الامر على جانب عظيم من الاهمية ، فيخيل الي ان الحكم الاصيل في مثل هذه القضية هو الشعب بمجموعه . ففي مثل تلك القضايا التي منح الملك فيها ثقة رعيته وأحل من قيود القانون العادية ، فاذا وجد بعض الناس في تلك الحال انهم موضع اجحاف وحسبوا ان الملك قد تجاوز تلك الامانة او خرقها ، فمن ذا يستطيع ان يحكم الى اي حد ينبغي ان تمتد تلك السلطة حكهم مجموع الشعب الذي عهد اليه بها اصلاً ؟ اما اذا رفض الملك او غيره من اولياء الامر الامتثال لهذا الحكم ، فلم يعد امام المظلومين إلا السماء يلجئون اليها ، اذ اللجوء الى القوة بين فئتين^(١) لا يعلو عليها ، في الارض

(١) اي الملك والشعب - المترجم .

أحد ولا قاضي فيها يحتكمان إليه انما هو بمثابة حالة حرب لا يجبر فيها إلا السماء ؛ وعندها يتحتّم على المظلوم ان يقرّر متى يجدر به ان يلجئ الى تلك السلطة (الالهية) ويكل أمره اليها .

٢٤٣ - وختاماً نقول : ان السلطة التي يهبها كل فرد للمجتمع لدى التحاقه به ، لا يمكن ان تؤول الى الفرد ثانية قط ، ما بقي المجتمع ، بل تبقى ابدأ في الجماعة ، اذ لولا ذلك لم يكن ثمة جماعة او دولة ، وهو ما يناقض الاتفاق الاصيلي (بين افراد الشعب) . كذلك عندما يقلد المجتمع السلطة التشريعية لفئة من الناس كي تكون لهم وحلفائهم من بعدهم ، ويرشدهم الى طريقة تعيين هؤلاء الحلفاء ونحوهم حق تعيينهم ، فلا يمكن ان تؤول السلطة التشريعية الى الشعب ثانية ما بقيت تلك الحكومة ؛ إذ لما كان قد اقام هيئة تشريعية لها سلطة الاستمرار الى الابد ، فقد تنازل للهيئة التشريعية عن سلطته السياسية فلم يحق له استئنافها . اما اذا كان قد حدّد اجل الهيئة التشريعية تلك وجعل السلطة العليا المسندة الى اي شخص او هيئة ، موقّعةً او باطلةً لدى انتهاك اولي الامر للقانون ، فلدى اخلال الحكم بالعهد او لدى انتهاء الاجل المحدّد تؤول الى المجتمع ؛ وعندها يحق للشعب ان يظلع بالسلطة العليا ويمارس السلطة التشريعية بنفسه ، او يجعلها على هيئة جديدة على شكل جديد ، كما يحلو له .



فهرس

صفحة

مقدمه : جون لوك وفلسفته السياسية

أ	١ - حياة لوك
ج	٢ - فلسفة لوك السياسية
و	٣ - في الطور الطبيعي ونشوء المجتمعات
ط	٤ - في سلطات الدولة وحدودها
م	٥ - في الملكية وصلتها بالعمل
ف	لائحة بمؤلفات لوك
ق	مراجع لدراسة فلسفة لوك السياسية
ق	مراجع عن حياة لوك

في الحكم المرئي

الكتاب الاول : بحث في بعض المبادئ الفاسدة

٥	الفصل الاول : في المبودية والحرية الطبيعية
٨	الفصل الثاني : السلطة الابوية والسلطة الملكية
١٦	الفصل الثالث : حق آدم بالسيادة عن طريق خلق الله له
٢٢	الفصل الرابع : حق آدم بالسيادة على سبيل المنحة
٣٨	الفصل الخامس : حق آدم بالسيادة القائم على خضوع حواء له
٤٣	الفصل السادس : حق آدم بالسلطة بحكم الابوة
٦١	الفصل السابع : في مبدأي الابوة والملكية كمصدرين مزدوجين للسلطة
٦٦	الفصل الثامن : في انتقال سلطة آدم الملكية المطلقة
٦٩	الفصل التاسع : في الملكيات كميّرات متحدر من آدم
٨٤	الفصل العاشر : وريث سلطة آدم الملكية
٨٧	الفصل الحادي عشر : من هو هذا الوريث ؟

الكتاب الثاني : بحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته

صفحة	
١٣٧	الفصل الاول
١٣٩	الفصل الثاني : التطور ارضيحي
١٤٧	الفصل الثالث : في حالة الحرب
١٥٠	الفصل الرابع : في العبودية
١٥٢	الفصل الخامس : في الملكية
١٦٧	الفصل السادس : في السلطة الابوية
١٨٣	الفصل السابع : في المجتمع السياسي او المدني
١٩٥	الفصل الثامن : في نشوء المجتمعات السياسية
٢١٢	الفصل التاسع : في اغراض المجتمع السياسية والحكومية
٢١٦	الفصل العاشر : في اشكال الدولة
٢١٨	الفصل الحادي عشر : في مدى السلطة التشريعية
٢٢٦	الفصل الثاني عشر : في السلطة التشريعية والتنفيذية والاتحادية للدولة
٢٢٩	الفصل الثالث عشر : في العليا والدنيا من سلطات الدولة
٢٣٧	الفصل الرابع عشر : في الصلاحيات الملكية الخاصة
٢٤٤	الفصل الخامس عشر : في السلطة الابوية والاستبدادية جملة
٢٤٨	الفصل السادس عشر : في الغلبة
٢٦١	الفصل السابع عشر : في الاعتصام
٢٦٣	الفصل الثامن عشر : في الطغيان
٢٧٠	الفصل التاسع عشر : في انحلال الحكومة



انجرت مطبعة المرسلين اللبنانيين
في جونه طبع هذا الكتاب
في ١٥ تشرين الثاني ١٩٥٩

International Commission for the Translation of Great Works formed under the joint agreement of Unesco and the Government of Lebanon dated 6-9 December 1948:

EDMOND RABBATH	President
FOUAD E. BOUSTANY	Secretary General
T. W. MORRAY	Treasurer
ABDALLAH MACHNOUK	
PIERRE ROBIN	
JAMIL SALIBA	

UNESCO COLLECTION OF GREAT WORKS

ARABIC SERIES

JOHN LOCKE

**TWO TREATISES
ON CIVIL GOVERNMENT**

TRANSLATED INTO ARABIC
WITH INTRODUCTION AND NOTES
BY

MAJID FAKHRY

INTERNATIONAL COMMISSION
FOR THE TRANSLATION OF GREAT WORKS

BEIRUT

1959

UNESCO COLLECTION OF GREAT WORKS

ARABIC SERIES

JOHN LOCKE

**TWO TREATISES
ON CIVIL GOVERNMENT**

TRANSLATED INTO ARABIC
WITH INTRODUCTION AND NOTES
BY

MAJID FAKHRY

INTERNATIONAL COMMISSION
FOR THE TRANSLATION OF GREAT WORKS

BEIRUT
1959

علي مولا

عالم المعرفة
الحكم المدني

نسخة 4

S.P550



1 2 4 3 2 6