

مجموعتنا البرقاع الاستثنائية - الأونسيكو
السلسلة العربية

جون لوك

في الحكيم المدني

نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية

ماجد فخري

البنية الدولية للجمعية الزوايع

بيروت

١٩٥٩

علي مولا

مفاتيح

في الحكم المدني

جميع الحقوق محفوظة
الجنة الدولية لترويجة الروائع
بيروت

مجمع اللغة العربية - الأوسني
البيروت العربية

جون لوك

في الحكم المدني

نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية

ماجد فخري

البيروت الدولية للترجمة الزاوية

بيروت

١٩٥٩

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

الدكتور ادمون دباط رئيس
الاستاذ فزاد افرايم البستاني امين سر عام
الاستاذ ت. و. موري امين صندوق
الاستاذ بيار روبان
الدكتور جميل صليبا
الاستاذ عبدالله الشنوق

قرأ هذه الترجمة وفقاً لنظام اللجنة
الاستاذ وليد اظالدي

مقدمة

جون لوك وفلسفته السياسية

جُون لوك وفلسفته السياسيّة

١ - حياة لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

ولد مؤلف « القائلين في الحكمة المدنيّة » في بلدة Wrington من أعمال سومرست Somerset في جنوبي غربي بريطانيا . ولم يكن قد تهيأ للمهنة حين اندلعت الحرب الأهلية التي أودت بحياة الملك شارل الأول وانتهت بإعلان الجمهورية (Commonwealth) سنة ١٦٤٩ . وتولّى أوليفر كرومويل Oliver Cromwell (١٦٥٩ - ١٦٥٨) الذي حكم بريطانيا وإيرلندا بيد من حديد طيلة نحو عشر سنوات . ولم يبلغ الزاوية عشرة التحق بجامعة وستمنستر Westminster في لندن ، التي كانت تملك عليها النزعة البروتستانتية المزمطة (Puritanism) آنذاك ، فإقام فيها حتى سنة ١٦٥٢ ، حيث تزوج ال أكسورد والتحق بكلية Christ Church . وكانت تصف باكسورد في هذه الفترة روح الأوهام البابية المتطرفة ويؤمن على حوها الباطنية والاضطراب . من جراء الفن والمؤامرات السياسية التي كانت يفتل بها تاريخ بريطانيا حية هذه الحقبة ؛ ويطلب على متدهبها التعلبية الشديد والرجعية ، لأصحابها في الحقل الفلسفي . فالنزعة الفلسفية التي كانت تحلب على أكسورد آنذاك كانت النزعة الثابتة (الإرسطوطاليسية) التي كانت لوك شديد انتقادها ، لا ينظر إليها وتوفرها على المفهوم اللامتناه والحدس التي لا تملك اعتباراً لها ، ولكن تقدمته في أكسورد إذن مدعاة لبيحة والخوف .

(١) كما يروي حديثه *Jean Le Clerc* . راجع سيرة لوك من تأليف فريرد (A. C. Fraser) (أدنبره ١٩٠٢) ص ١١ .

ومع ذلك فقد كان لاكتفورد والدعاب الفكرية واتجاهية التي كانت تصارع فيها
 الآخر الأكبر في محرمه شيئاً قديماً عن النزعة الدينية الزمعة التي خرج عليها منذ حدثاته ،
 في سورسسه وفي وستمنستر ، وجوجه الى الاخذ بالسائل المين ، كشرط لازمه لاكتنائه
 الحقيقة المجرده . ومن معارفة الذين اثروا على تطوره العسكري اشد لتأثير ادوارد
 بركوك (Edward Pucorke) استاذ تجربة والتربية الذي كان شديد الولاء للملكية ،
 وجون أون (John Owen) عميد Christ Church الذي كان يصدح بضرورة
 التساهل الديني ، وسواهما .

وفي سنة ١٦٥٠ عين عامراً في اليونانية ثم في ايبان وانعصف الاخلاقية . الا انه
 كان ما يزال يتلى ضيقه بعد وسعد التيارات القديمة والسيادية نشابة آنذاك . وكان
 من اثر انتشار آراء ديكارت (René Descartes) وديكارتون (Francis Bacon) الفلسفية
 ان اضلّت النزعة العلمية الوضعية في الانتشار تدريجياً في اعقاب الاستقرار الذي تلا سني
 الجمهورية والعودة الى الملكية سنة ١٦٦٠ . ومع ان لوك - ابو المدرسة التجريبية البريطانية -
 لم يأخذ عمداً بديكارت الذي ، الا انه كان شديد الاعجاب بتسلوبه الواضح وتورته
 على الفلسفة التقليدية ، وهكذا اكتب خلال السنوات الستة اللاحقة على دراسة الكيمياء
 والطب ، الا انه لم يخرج في الطب الا سنة ١٦٧٢ ، ولم يجاز هذه المهنة ثمانية سنوات ،
 بل اخذ يتعول عنها نحو السياسة والحياة العامة . فالتحق ببنية ديموسية اوغذت ابي
 واندنبرغ (Brandenbourg) في ألمانيا في سنة ١٦٦٥ - ١٦٦٦ ؛ ولدى عودته
 تعرف بالورد آشلي (Lord Ashley) الذي أصبح فيما بعد مستشار الدولة الاول
 (Lord Chancellor) وكان يعرف بأيرن شافتسبري (Earl of Shaftesbury) ،
 وهو من أعرب وانقوى سياسي العصر . وكان الورد آشلي هذا يكنّ لوك مواطن
 للاعجاب والمودة ؛ فالحقه بخدمته كصبيته ومنجبه الخاص . الا انه اصغر سنة ١٦٧٥
 ان يتخلى عن انامه السياسية التي كان قد عهد آشلي اليه بها كسكرتير لقطارة وارزاعه ،
 لأسباب صحية . وهكذا تمرد لوك ، في غضون السنوات الأربع المقبلة ، متجولاً في فرنسا
 بين مونبيلي (Montpellier) وروانس ، حيث اتجج له الاتصال بتاريخ فيلنر وهندي
 من البلاسفة والفناء اللغويين . ورغم عودته الى حياة الدراسة والتأمل في أكسفورد
 سنة ١٦٧٩ ، فقد كان على العهد دائم ومتنبوه بشافتسبري ، الذي - زان مجبه سياسي
 في حدود وعوس منذ ١٦٧٣ ، حين قراره ان هولندا سنة ١٦٨٣ على اثر فشل
 الفئدة التي اشترك بمقتل دوق مونموث (Duke of Monmouth) الذي عمل على تصحيبه

(١) عد يكون لوك مرأاً للعرب والاربية عليه . وفي اللغة الاولى شواهد عدده
 على اتاده بالعرب ، اما العربية فم لا نستطيع انطرح به .

(٢) كان دون مونموث هذا ولد سفاخ من اولاد شارل الثاني حين انتم اعرض
 على اثر ولده والده ؛ الا انه قتل في الفئدة التي تمت بينه وبين عمه دوق يورك ، الذي
 خلف شارل الثاني سنة ١٦٨٥ وهلك حتى سنة ١٦٨٨ ، تحت امر جيمس الثاني .

كمنظمة لتأريخ التنافس. ولم يمر مؤلفنا ان لحق بجولاه في المنفى ، خشية ايقاع مرسومه به ، فترك في هولندا مقبولاً بين زوتردام وأمستردام وليدن وسواها حتى انتهاء «الثورة» الجديدة «١١» والتوجه الى رومباري سنة ١٦٨٩ . وبانتها هذه الثورة طويت صفحة من صفحات التنافس السياسي الحاد في بريطانيا الذي استمر حتى نصف قرن واسفر عن انتصار البرلكان على الملك والقضاء الفعلي على حق الملوك الاطلي بالحكم وتوطيد دعائم الملكية الدستورية - وهي ام القضاء السياسية التي تدور عليها فلسفة لوك السياسية .

ورغم حمل الملك ولير على اغراء لوك بالانخراط مرة اخرى في طبانة سياسية^{١٩} ، فقد اعتذر عن ذلك بجلاء وانصرف الى اتمام المؤلفات الفلسفية التي كان قد شرع بتدوينها في هولندا . فظهرت في سنة ١٦٩٠ مكالمة في الحكم المدني ، وبمجهدي الانحراف اللبثي - وهما دون شك أهم آثاره الفلسفية^{٢٠} . ومنذ ذلك التاريخ حتى وفاته سنة ١٧٠٤ (٢٨ تشرين اول) اقتضت كتابان على ردود عسى خصوصه وعلى بعض المؤلفات التربوية والاقتصادية والدينية التي لا يحصرها .

٢ - فلسفة لوك السياسية

يشير لوك بحق مؤسس المدرسة التجريبية البريطانية (British Empiricism) التي اجمت ، الى جوب مؤلفه ، اتت من اعظم المفكرين البريطانيين هما بركلي George Berkeley (١٦٨٥ - ١٧٥٣) وهوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) ، الفيلسوف الاسكتلندي الذي اشتهر بشكوكيته المصغلة . قامت هذه المدرسة بتأويل المدرسة العقلية التي وضع تينكرت (١٦٩٥ - ١٦٥٠) اسسها ، لا سيما مزيجها في تفكير التجريبية (Innate Ideas) ، حيلة القوت الثامن عشر . ويمكن القول ان المشادة بين هاتين المدرستين استمرت على اشدها ، حتى قيام كانت Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) . فيلوف الاطلي الاكبر ، الذي عمل على التوفيق منها توفيقاً رائعاً . ورغم بعض ماأخذ كانت على فيلوفنا ، فهو يستد اليه شرف البيت الى اثاره مثلكة المعرفة^{٢١} ، ووضع اسس علم المعرفة (Epistemology) ، الذي طبع الفلسفة الحديثة كلها طامه .

(١) The Glorious Revolution

(٢) كان عرض عليه منصب سفير مشيد الى براندنبورغ في ألمانيا .

(٣) بيند القاري . لائحة قائمة سائر مؤلفات جون لوك في ختام هذه المقدمة .

(٤) رابع ٧٠ بعد اتمل الجرد ، ، توطئة الطبعة الاولى .

ويتلخص مذهب لوك في المعرفة بالبداهة والكبرى الثانية :

١ - التأكيد على ضرورة استنباط جميع المبادئ الفلسفية والتجريبي عن مبدأ المعرفة البشرية وتوحيها وهداها « وهو أساس علم المعرفة .

٢ - انكار الذكاء النظرية او المبادئ تلكلية او القدمة المتروكة في النفس ، التي ذهب اليها الفلاسفة قديماً وديكاروت وامبارت من معاصري لوك ، واثبات ان النفس ، قبل التجربة ، عبارة عن لوحة خالية (tabula rasa) لم يكتب عليها شيء .

٣ - التأكيد على التجربة في الاختيار ، كمرسنة علم (من قبل المرئيين الاوائل) من اركان المعرفة ، ومع ان لوك لا ينكر الدور الذي يلعبه التفكير (Reflection) في عملية الادراك ، الا ان مراد المبادئ كلها عنده ، بحر الامر ، ان الحس .

قد يُقَالُ ان ليس بين هذه الفلسفة النظرية والدمغة السياسية عند لوك اي صلة . والواقع ان مؤلفها ، الذي كان ينزع هذه النزعة التجريبية التطبيقية في الشؤون النظرية ويتعاضد الاخذ بالعقائد التي لم يتحس عليها دليل حسي ، او مفصل فلسفي ، وينظر الى الاداء التصريدي التي توصل اليها اسمائها ، شعبة ديكاروت وانبارت - فانذال المطلق البحث (اي تقديم المقدمات واستنتاج النتائج وحسب) نظرية استغناء ، لم يكن ليأخذ ، ولا غرو ، من الاداء السياسية الا بما كانت منها متصلة بواقع الحياة ومؤدياً الى النجدة والحيد الانساني . وذلك ملبس تجربي (براغماتي) لا يختلف عن المقياس الاولي الا من حيث الموضوع الذي يمت اليه ، كما سنرى .

ورغم ذلك ، لم لا سراد فيه ان لوك من أفصح المتكلمين السياسيين قديماً وحديثاً ، ومقاله في الحكم المدني (او السياسة) مما ، بالإضافة ان رسالته في التفاضل المدني ، من اهم تصنيفات الفلسفة والعلوم انرا .

نقد في ان الفلاسفة لم الحكم المدني محسناً بثبوت تجريب الثورة سنة ١٦٨٨ « الجديدة » وانتصار المبادئ السياسية التي كتبت لها القليلة على ان محور الحزب البرقاني (Whig Party) على انصار الملكية المطلقة واقدماء أسرة ستوارت عن العرش سنة ١٦٨٨ ، وتفيد الملكية في بريطانيا بالقبول الدستوري التي من ذلك مائة حتى اليوم . وفي كل ذلك شيء من الصحة ولا شك . الا ان مرسنة فلسفة لوك السياسية هي تأكيد حركة سياسية معينة ينشأ عن شأنها غرضاً كبيراً ويجعل من مؤلفها داعية سياسياً وحسب . ومن ينظر في الاسس التي تقوم عليها فلسفة لوك السياسية نظراً دقةً يتحقق من سطوة المبادئ التي يبنى عليها تلك الفلسفة وبمس عوده ، واصله عن فلسفة الحكم الديمقراطية

(١) باستثناء معرفة الله التي يعرفها ، لاجب ما ، ان من انواع البرهاني الصرف (Demonstrative) .

التي كتبها السهولة على الفكر السياسي عامة منذ أواخر القرن السابع عشر ، والتي
تكرسها ثورات ثلاث في العالين الجديدين والقديمين^{١١} .

بدأ لوك في المقالة الأولى الموسومة « في بعض المبادئ المسندة في الحكيم » على
السيد روبرت فيلير مؤلف كتاب « الحكم الأبوي » (Patriarcha)^{١٢} ، وهو عبارة عن
دفاع عن حق الملكية الإلهي (Divine Right of Kings) المتصدر بالوراثة عن آدم ،
طبع سنة ١٦٥٠ ، ونولا تصدي لوك لوك على هذا الكتاب .. كما نينا^{١٣} - اعنى
عليه التبيان .

يتصرف لوك في رده على فيلير الى عرض اهم الحجج التي يوردها « جماعة الساسة
المطابقة الأكبر ومسيوة التزمين بها الاول » - كما يدعوه مؤلفنا^{١٤} - والتي يزعم انها
ترتكز على نص من الكتاب المقدس ، فهو يرد السلطة الملكية المطلقة جميعا الى السنة
الأبوية ، زاعماً ان الله اذا نصب آدم سيداً على الخلوقات ونولاه لصاحبه على سواه
وعلى نبيه جميعاً ، انا خلق الله وعلى خلقه من بعده الحق انطلق بحكم - فلا ملكية على الارض
عالم تصدّر عن آدم بالوراثة ، لينجم عن ذلك عنده ان البشر ليسوا احراراً بل صبيح (فكرة
١) ، واسم يقتضون انهم على الحياة وعلى تسودهم ماب (مرة :) ، فمع بولدوث ، اذ
بولدوث ، في ظل سلطة ابويهم المتحدرة عن آدم ، فلا يمكن فهم ادنى حق بالسلطة او بالحريه -
وهما من خصائص آدم او وريته وحدهما .

لن اصب هنا في ايراد الحجج التي يليها فيلير على اعادة الملكية او الردود التي يوردها
لوك في نقض هذه الحجج ، لان من ايسر ، لمن شاء مراجعتها في من اشكال . ولان الكثير
منها ما يضيئ المبادئ الحديث به ذمناً : فليس له اليوم الا عرض اهمية تاريخية . ولكن يصر
نا هنا ان تشير ، لتضارب ال امر عزم رد لوك على الحجج العقلية والنقلية التي يتيها فيلير
مذهب السياسي .

١ - يتكرر لوك على فيلير قوله ان السلطة الملكية اُخذت على آدم في الوصية الخامسة (اي
الكرم اباك رامت) : اذ من البديهي ان هذه الوصية تشمل الام ايضاً .

.....

(١) الثورة الخيرة في بريطانيا سنة ١٦٤٨ ، والثورة التحريرية في موريتانيا سنة
١٧٧٦ ، والثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩

(٢) الف دوريت فيلير (١٥٨٩ - ١٦٥٢) بالاسمعة الى هذا الكتاب كتابين
اخرين يرد ذكرهما في سياق المقالة الاولى هما : الفوضى الناجمة عن الملكية المندوبة
والمختصة (١٦٤٨) وملاحظات على سياسة ارسطو (١٦٥٢) وسواهما .

(٣) راجع مقدمة المقالة الثانية تنج - اثر J. W. Gough ، اكتوبر ١٦٤٨ ، ص ٨١١ .

(٤) راجع المقالة الاولى ، الفقرة ١٢ ، مأثري في هذه المراجعة ال دفر الفقرات لا الى
رقم الصفحات .

٢ - يخلط ليلر بين ضربين متمايزتين من السلطة هما : السلطة الاكبرية والسلطة الملكية .

٣ - ليس يدمر حق آدم الاولي والسلطة التي تؤمنه الى ورثته من بعده : لان حقا منتقلا من وصية الهية سرية لا يتجدد الا بتجدد هذه الوصية .

٤ - اذا افردنا جدلاً مبدأ سلطة الملكية المطلقة المنحدرة عن آدم فالمشكلة السياسية الكبرى هي تعيين الوريث الشرعي لآدم وصاحب الحق بهذه السلطة في دولة ما وفي حقبة معينة . ولا كنا كما وردت لآدم ، بل كما كونا من ذريته ، فلذا جئنا من مساوئ هذه السلطة المطلقة .

٣ - في التطور الطبيعي ونشوء المجتمعات

هذا هو الشق السبي من فئمة لوك السياسية : لأن ، كما هو الشق الاخير :

يطالع مزاجنا اسس الخلق واسوه في المدة الثانية الموسومة : في نشأة الخلق الذي تصحيح وهداه وغاياته ، كما اننا نعلم الاصل الاولي لسلطة عدده ، فقد نحن عليه ان يبعث عن اساس عقلي طبيعي لسلطة على الارض . واول ما يلاحظ ان لوك يتفق مع عامة المفكرين السياسيين ، اشبه روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) ، وهوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وحتى ليلر نفسه ، على ان السلطة لا مفردتها على الارض . فالانسان ، اذا ولد ، انما يولد على التطور الطبيعي ، وهو عند لوك ، خلافا لتوماس هوبس - تطور من الحرية والسواة الثنتين بين جميع البشر يعيشون في سلطة الله وسط الطبيعة (الماداة الثانية - فقره ١ و ٢ و ٣) ، ثم ليوا اذا نحن في هذا التطور ، دون موئل يلهم من عدوان افرانج وسطوتهم او دون سنة تعيين عليهم ونضبط انفسهم .

فبما على سنة العقل او الطبيعة ناك ، لا نحن لامرئ ، بل الخلق بالمرء آخراً ، لان في ذلك حراً لمبدأ السواة ، القاضي بمعاوضة على خير المجموع محافظتنا على حيواتنا الخاسر ، وهدوساً على رغبة الخلق في بقاء النوع البشري . فاذا اعتدى الانسان على ابيه الانسان في التطور الطبيعي وخرق السنة الطبيعية التي تلزم كيم ، فسلك امرئ الحق مدسح عدوانه وانفراد تلك السنة - حتى ليورد لمن شاء ان ينفذ المتدى عليه في الانتعاش من افرم وتحميض عليه . لان المجرم ، ان يخلق سنة العقل ، يصبح عدواً لبشرية جماعه ، فلذا حتى مماثله (المقرة ١٦)

بصرف ذلك هنا مع ذلك ان التطور الطبيعي لا يخلو من آفات . وآفته الكبرى ان كل امرئ فيه هو الخمر والخلق في جميع الفضاة التي نعنه ، وهو مسا يلجس البشر عادة الى الخردج عن التطور الطبيعي ، والالتصاف بالجموع ، من اجل اعامة سلطة مدية عامة تهيمن

عليهم جيداً وتحتفظ بنود السنة الطبيعية بجزء وانصاف . وار ذلك يسبق التطور الطبيعي هذا ثلاث آفات اخرى ١١ :

اولاً : انعدام قانون معروف ثالث تواضع عليه ابتداء اعتماع ، بحدوث حقوق الفرد ومسؤولياته بوضوح . ومع ان السنة الطبيعية التي نهين على هذا التطور واضحة كل الوضوح فالناس يتواتون عادة عن درسا ويتجاوزون منها في الكثير من الاحوال لاكتيهم وانهم .

ثانياً : انعدام حكم منصف زبد ، يقضي بينهم ويفصل في خلافته . بناء على القانون ذلك . اذ لا كان الشرطيون على الاثرة والامانة استعمال عليهم التجرد في الحكم ، لا سيما في القضايا التي تنهيم .

ثالثاً : انعدام سلطة نافذة على تنفيذ احكام القانون بعرفة وانصاف . اذ لما كان مرتكب لاسامة ما عدا يرتدح شعوراً ، اختفى ان تكثرت السلطة الحاكمة وحدة على زرعته على الامثال . وانراء عاجز عن فعل ذلك بمرجه .

وقبل ان تطرق الى طبيعة تلك السلطة ، لنا ان نسل : اين تقع على متن هذا التطور الطبيعي قديماً او حديثاً ؟ اي : هل التطور الطبيعي هذا طور ترويني فسي في ام هو مجرد اسطورة او فرضية يتدرج بها دعائها لتجر نشوء الحكم وتأسيس اجتمعات ؟ لا يتلو جوانب ذلك على هذا السؤال من بعد عور . اذ من سلفنا ان التطور الطبيعي هو طور يبين عليه القدر (لا القوانين الوضعية) زم عن ذلك حروره ، عده :

اولاً : ان هذا التطور طور قائم ابداً وانه المنبع الذي تنبع منه القوانين الوضعية امثالها .

ثانياً : انه الموضع الذي يلون به الانسان ، كما يتكلم اعلى الخلق والربط من اصحاب السلطة عن السنة الطبيعية ، اي سنة العدالة والخبرة والساواة . فهو المبدأ الذي تقاس به القوانين الوضعية نفسها ، اذن ، ويبرر التمرد على وانسها اذا ظفوا .

ثالثاً : انه الاحساس الذي يثني عليه القرون المختلفة جميعاً بجانب احزاب على قوانينها الوضعية من الغرباء . اذ من الواضح ان قوانين دولة ما لا تنوم اثناء دولة اخرى ؛ ومع ذلك ليسق للدولة ان تدرس الاخلاء ، اذا ضرروا جوانبها المرعية (فقرة ٩) .

رابعاً : (وهي قضية لا يصحها لوك بالذكر وان كان يقع ثبها الماعاً في عدة مواضع) هو اساس كل قانون دولي (Droit des gens) يتصف بأي صفة من صفات اشترعية .

ومع ذلك فقد طابقت الناس العود الضمني وانحدوا في الثالب وتؤلف اجتمعات ، لان الله قد

مبني على حياة الأسرة والاجتماع وتربى عليهم لا طروداً فاهرة من الضرورة والمخافة والتزعزعة
 أوجب أن حياة المجتمع ... وجزئته بالأدراك والتعلق كل يستمر عليها وينموها ... فترة
 ١٩٧٧. فاستقر من التطور الطبيعي، أول ما انتفى المجتمع المؤلّف المألّف من أفراد الأسرة
 وتعيد يفرض على رأسه الأب، ثم المجتمع البياني أو المدني، ثمه الأصيل. وهذان مجتمعان
 يدمجنا - كما نرى في الغالب - كل التبع وأحدهما تسبب الآخر. لا اختلاف غرضياً ونوع السلطة
 السببية عينا - إلا يجوز اختلاف بينهما - كما فعل روبرت فيلر في «الحكم الأزوي» ... فرض
 مجتمع الأول أب هو الأتمسك ونوفاً أسباب انتشار الأولاد، حتى ينفخوا الضمير - فهو مجتمع
 سيبري. أما مجتمع المدني فهو مجتمع اختياري عرضه المحافظة على حياة الأسرة وحرية الصبيبة وإملاكه
 واسع عدوان الأخرين عنه. وإذا ينشئ في الفرد سبباً من حقه الطبيعي بتفويض السلطة الطبيعية
 والمقتضى من المجتمع عليه الجماعة، تصبح هذه الجماعة إذ ذاك «تكتفم الوحيد» في الخصومات التي
 نشأ عنها وبين أفرادها، فما وجدت صلاحية تنفيذ القانون والقرارات بالمعنيين، وعن هذه
 السلطة العامة التي تكتفمها الجماعة، ينشأ ابتداءً عن مفهوم الفردية في تأسيس السلطة الصبيبة
 وتطبيق أحكامها، تتراوح السلطات الأساسية في الدولة: السلطة التنفيذية والسلطة التنفيذية^{١٦}.

والدولة التي تنشأ عن اتفاق كلمة فر من الناس على حياة الاجتماع، ترأسها وأولاً: أما
 مستحداث مجتمع جديد (كما نجد من أمر تأسيس روما والبنديقية^{١٧} وسواهما من المدن أندلسية)
 أو بالأحرى في مجتمع ما طرعا دون سواه من المجتمعات. إذ لا يتكبر أن الفرد قادر على
 الانتساب إلى دولة غير الدولة التي ولد فيها، رغم أن الأبناء قد درجوا على سنة الانتساب إلى
 الدولة التي عاش أبائهم في ظلها. ولكن من الخطأ أن نجيب أني ملومون بذلك، إلا
 بقدر حرصهم على وراثة أملاك آبائهم. وذلك أن عمدة الدول قد جعلت تسبغ بالأوراق القاطنة
 فيها موحداً بالانتماء إليها بالذات (فقرة ١٦٠). أما إذا اختار الابن كعقلي عن أملاك أبيه
 فليس من سلطة وسما أحلولة به وبدون الرجوع عن الدولة التي كان ينتمي إليها أبوه وإساق
 بدولة أخرى. إذ إذا رفضه الوحيدة هي حرمة على وراثة أملاك أبيه.

لقد كانت ميزة المجتمع المدني الذي ينتقل عن المجتمع الطبيعي في إنشاء عقوباته ويقوم
 اعوجاجه ويصح معدله - كما رأينا - وينفق الأغراض التي وجد الإنسان من أجلها، على وجه
 يتم. وكل ذلك مرهون بقيام سلطة شرعية فاعلمية وضع القوانين وتنفيذها. إذ من الواضح
 أنه لولا قيام مثل هذه السلطة الشرعية فاعلمية وضع القوانين وتنفيذها. إذ من الواضح
 السلطة الطبيعية وتنفيذها، عن مجتمع المدني الذي تتولّى فيه الجماعة تلك الصلاحيات المزدوجة.
 وهذه آفة الملكية المنطقتان: أنه تعاقب العرس الاجتماعي للاجتماع البشري، وهو المحافظة على
 حياة أبناء المجتمع وحرثه وإملاكه، ضيق لا يتفق للدرء الألباب أن سلطة فاعلمية بتوحى الانتصاف

(١) وهي تشمل السلطة الدولية، أي صلاحية إعلان الحرب والسلام. وهذه هي السلطات
 الثلاث عند مزلاند.
 (٢) فقرة ١٠٢.

على يدها ، فحياته وحرية وإيثاره في خطر دائم ، شديداً في الظروف الطبيعية . وإنك حافظت
 على الملكية الخاصة . فالحكم انطلق هو من لا يمتد لقوانين المتواضع هنيئاً بل يغمي أو امره ونواحيه
 ملأ تلك القوانين ويتوسل الى تمييزها بالخاصة لتوسعة التي آتت اليه بتوراة أو بالصورة .
 (مفرقة ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢) . وعندنا يكون هذا الصرب من الحكم أسوأ من العاود الطبيعي ،
 إذ كان المرء يشبع في هذا الفؤاد - كما رأينا - بطرية والسيادة وبصلاحية الأشخاص من
 المتدني ؛ وكل ذلك منبج في طائفة الملكية الخاصة أو سواها من أنواع حكم الاستبداد
 سواء أكان الحاكم رسلاً فرداً أم لك من الناس ، فكيف يقال إن يستبد امرؤ من العاود
 الطبيعي بهذا النمط من انفا الحكم . وهو أسوأ منه ؟

٤ - في سلطات الدولة وحدودها

فإذا إن الدولة (أو المجتمع المدني بمعنى أدق) تتأ عن فئران . نرى عن الملاحظات التي كانت
 يشبع بها أبان العصور الطبيعية ، وتنقسم هذه الملاحظات عند لوك في الشري : صلاحية انفاصة
 على ذاته وعلى ذوات سائر البشر ، وفقاً للثمة الطبيعية . فبما ضرورة هذه النوع الشري ، وصلاحية
 ازال الحقوق الخارجة عن تلك الثمة . وهو إذ يتناول عن هذه الملاحظات يشدلي ايضاً عن
 قسط من حرية الطبيعة ، اعاء المانع التي يجتري . من التعاقد بالجميع ؛ وهي مؤازرة ابانته بتعيين
 له في تنفيذ بنود الثمة الطبيعية والاقتصاد من المجرمين . وكب اذاه عنه والتعاون على نيل
 اسباب العاود والانس بحياة الاجتماع والائتلاف . ولكن ذلك لا يكسب المجتمع (أو السلطة التشريعية
 والتنفيذية فيه) حق الاستبداد به او تمييز حريةه ، الا بقدر ما يلغيه بحيز العام ، والإخراج
 عن الغرض الذي وجد من اعاده . فكانت لغرض حق الحرية عليه ١٩ .

فما كانت الدولة إذن لا تخلف في جوهرها عن السمات (أو الصلاحيات) التي كانت لفرد في سائر
 المجتمع الطبيعي ؛ وكل ما في الامر إن الدولة (أو المجتمع المدني) تعالج المساوي التي قد يترقى
 لها المرء ، حكم المانعة وأثره ؛ في تطبيق بنود الثمة الطبيعية على افراد في السيادة التي تنبه .
 وهذه الساطة هي سلطة التشريع العليا ، وسلطة تنفيذ القوانين الموضوعية ٢٢ ، ثم سلطة دفع التعديوان
 الخارجي وعقد المعاهدات والاتلاف .. ويدعوها لوك بالسلطة الاتحادية (Federative) (في آخره
 ١٤٥) ، بينما تعرف في القوانين الحديثة - اليوم - بالسلطة ادرارية أو ابلومانية . وهذه
 السلطات ينبغي ان تكون منفصلة عند لوك :

(١) سمود ان مشكلة التمرد على السادة هذه يبدأ .

(٢) أي لتنفيذ والنضائية عاماً . ويجدر بالذكر ان لوك لا يميز بين السادة الشخصية
 والسلطة التنفيذية ، كما يفعل مونتسكيو وسائر هذه الفانرون الدستوري اليوم .

أولاً : وفقاً لخطر استئثار هيئة أو شخص واحد بالسلطة واستخدامها في أغراضه الخاصة .

ثانياً : ضرورة قيام سلطة تنفيذية ذاتة تهر على تنفيذ القوانين التي تسنها الهيئة التشريعية كما التأمت ، خلافاً للسلطة التشريعية . لأن لو لم يكن يرى أنه ليس من الخير للجمهور أن تكون السلطة التشريعية قائمة ابتداءً لفترة ١٠ سنوات ، وهو يريد أن السلطة التنفيذية بصلاحيات استثنائية كما حدث بالحاجة أو في مواقع معينة .

ولكن لا يزال " أحد من السلطة التنفيذية تتقدم على السلطة التشريعية عند نوك . فالشريعة هي السلطة العليا الوعده في الدولة ، لأنها تنطق من إرادة الشعب مباشرة ، وتوجد من أجل التمسك عن رغباته وتحقيق إرادته . وليس فوقها إلا سلطة واحدة : هي سلطة الشعب بجموعته . إذ لا كانت تلك الهيئة تتابع سلطة الهيئة (Judiciary) بصفة معينة ، أغراض معينة . هي مرتبطة بروح الأثرين الأستية ، فإن عرفنا هذه الشروط . صحت الأمانة وآثار السلطة التي التي انتقلت عبر ياديه الأخر (أي الشعب) . فبما لم يجد حينئذ أنه يضعها حيث يجب أن يضعها ، فبما لم يتبين أنها أصدرت قراراتها (فقرة ١٤١٠) . لهذا لم يبق بيت الشعب (أو الأمانة) السلطة العليا في مجتمعها كما تضمنت الحكومة الأمانة التي اشترطت عليها فالتفك من إضفاء آثارها ، أو يبدع للأمانة عند ذلك حول إقامة حكومتها جديدة ، على عمل الحكومة السابقة .

ورغم ذلك والسلطة التشريعية ليست سلطة مطلقة قط ، فهي في الحقيقة وأعمالها خاصة بصفة الطبيعة الأخرية على المجتمع وكل فرد فيه ، مما يمكن . وهذا يستلزم عليها أن تتجاوز السلطة التي كانت لا بد من المجتمع في الظروف الطبيعية ، إذ لا يمكن لأحد أن يبيع على امرئ أو سلطة أوسع من السلطة التي له هو . وليس لأحد سلطة تنفيذية مضافة على ذاته أو على غيره ، فلو أنه اقتصر على ذاته أو الفتك بدواء أو سلب أمانه ، كما يقول مؤلفنا في الفقرة ١٤١٠ . ثم هناك وجدت من أجل الخير العام ، فقد استعمل عليها الأقدام على ما فيه الخلل . الخير العام . والشعب يهود جميع أشكال السلطة عند مؤتمرها ، وهو يبدعها على الوجه التالي :

أولاً : لا يعزل السلطة تماماً عن الشعب أو المجتمع أو استبدادهم أو الاستبداد عمداً . لأن ذلك ينافي مع السمة الطبيعية ، كما مر .

ثانياً : لا يحق لسلطة التنفيذية التنازل عن التفكير على أساس قوانين مرهقة . بل يتعمد عليها لقرار العدالة على أساس قوانين قائمة ، يصحبها القضاء الشرعيون .

(١) : راجع الفقرة ١٤١٠ وما بعدها ، ينص بترك ما ذكره هذا السلطة التشريعية ، وواقع أنه هي السلطة التنفيذية العليا ، إذ لم يكن ذلك . إبعين قوله أنه لا يجوز لهيئة التشريعية ارتحال الاستحكام ، عادات تلك هيبتها الأصلية . والواقع أن التغيير بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ليس واضحاً كل الموضوع عند نوك . ولطه إنما أراد الأستمرار هذا من حضر أمام الهيئة التشريعية على تخويل القوانين عمداً واستمرار ، وفي بعض الحكومات تنص القوانين التي شتمت : شق عادي (Statutory Law) وشق دستوري . وهذا الأخير لا يصعب عزيره . وتدريه دون استفتاء الشعب في بعض الأحوال .

ثالثاً : لا يبقى بعدها قلباً من انتصبت شيئاً من املك اي فرد من افراد المجتمع . وذلك لغسية الملكية ، عند لوك ، وكون حريتها من الاغراض التنكسي التي وجدت من اجلها الدولة .

رابعاً : لا يجب لمصلحة التشريعية ان تنزل عن صلاحية جميع القوانين لاي فئة اخرى . وعل ذلك ، عند لوك ، ان الرضاة التشريعية ان هي الا سلطة قانونية منسقة عن الشعب والقلب وحده صلاحية عليها على من اجتر من الامراء او القانت ؛ بقرة ١ : ١ .

وهذه الرضاة قد تسند الى الاكثية ، فيكون شكلها ، طائفة عندها قدر اقل من نصف . او تسند لسند الى ثلثا عبودية من الناس ، ومنها تكون الحكومة اوليوية رتبة ، او لرجل فرد ، ومنها تكون حكومة ملكية او فرعية ، وهي هيان : الملكية الانتخابية التي تستمر مادام الحاكم حياً ، فاذا تولى انتصب خلفه ؛ او اوليوية وهي التي لا ينتخب الحاكم فيها انتخاباً بل يرث الملك ميراثاً ، وعن هذه الثلاثة ينشأ الاشكال الرتبة الاخرى . ولعلنا نرى ان لوك يعتبر شكل الحكم متوسطاً بين السلطة التشريعية وعدد القوانين عليها ، بما هو يشير الى السلطة التنفيذية في التواحد التي يوجد بها . اذ لا يتبع في البرف الدستوري ان تتألف لجنة التشريعية من ثلث من مجلس باوم على رؤسائها او رئيس واحد ؛ كما في الديمقراطية التمثيلية ؛ بل يكون شكل الحكم عندها ديمقراطياً ما من اعطاف ؛ لا اوليوية كلاً . الا ان من الاعراف ان يترك ان يتساوى بين الديمقراطية (لا الديمقراطية التمثيلية) التي يعر في الشعب بجموعه عن ابدته في القوانين التي تشرها . وعلى كل حال فحين نرى ، مع عدم هذه القوانين الدستوري اليوم ، الى اعتبار مفر نظرية التمثيلية (لا التشريعية) اساساً ، تنبؤ بين اشكال الحكومة المتعدد .

والخبة التمثيلية (التي تستعمل التنفيذية) والدولية عند لوك) ، بما نشأ من العهد الاجمعي الذي يطلعه الشعب لحي زعيمه للفتح الشهي ، الا ان رئيس الهيئة التنفيذية (او الملك) ليس حراً من الاعتراف المتكافئة ، بل هو كطالما عند روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) أمين او وكيلاً يقبده الشعب لتحقيق الاغراض التي تخت من اجبها ، فاذا اجس طائفة (او الهيئة التمثيلية عامة) للامانة التي ائتمس عليها ، فيبده ، والا فان لمصلحة التنفيذية تؤول ثانية الى الشعب الذي ائتمت عنه ، فيجوز له حينئذ ان يضيا حيث يجب ان اعته وسلامته باقتضيان . وعلى هذا الوجه ، غتصق الامة دائماً - كما يقول المؤلف - بصحة مطلقة ، هي نسخة الآلات من جبال اي مري ، كن او عطامه ؛ حتى واو كان من واضعي الشرائع فيها ، اذا باقت به الامة او سوء انصوية جدياً التامر على حريات الشعب واملالكة ؛ (بقرة ١١٩) . لذلك كانت الامة الصصة التي الختفة التي يؤول اليها الحق والربط كلما تعرضت سلامة الامة واملالكة خاضر بطلان ؛ فاذا ذلك الى اغلان الحكومة الختلفة . فليحة تنفيذ القوانين اذن هي امانة مخصصة ، ياتمن الشعب عليها الحاكم .

(١) لا يميز لوك بين التنفيذية والقضائية ، بل يعتبرهما هيئة واحدة ، كما مر ، ويبدو ، مثل في التمييز بين السلطات الثلاث الى مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) مؤلف كتاب لا روح القرائع ، الذي ظهر سنة ١٧٤٨ ، وترجم الى العربية سنة ١٩٥٣ و ١٩٥٥ ، وتراف اللجنة المدنية لترجة القرائع .

وأن يقدم الشعب بين الولاء والتمرد ، صفة المفنن الأعلى الثوارين فهو لا يتنازل عن سريره وحته بالثورة تدرجاً تاماً ، لأن الولاء ليس إلا تطاعة وفقاً للقانون ، فإذا حرقه (نظام) لم يكن له حتى الصاعقة أو بالعاقبة ... ومات مردأ عندي لا سعة له قسط ... (فقرة ١٥٩) .

والتدري الأساسي بين المات والتمردية كما يقول الملك جيمس الأول هو ان الأول يعبر عن رجل خير مملكتك ورجائى ويضع الثوابى الماتة هذا ، بنا يسطر التمردية الشعب ومقاومته الماتة ومقدساته ، ويندوز احكام القانون ومبادئ احكامه . ولكن من يرى القانون يخرج عن حدته كونه حاكماً وينطق ان ذلك ي اورد من امراء المجتمع ، فيبقى فاشم عندما ان يتورد عليه وينقضه مناجته لاي مرد او فئة اعتدت عليه ، وهذا ما يجري بدقة حيل اصحاب المات الدنيا الذين يتجاوزون حدود القانون فما لا يصح حبال أعلى الرؤساء ايضاً ولكن ان يرد كما ذل توعدس هوبس وامسايه ان الثورة غير المات تؤدي الا لاجل الدولة والمودة الى العتور الضيعى وهو صور من الحرب واخوف والشقاق ، ويجب لوك على ذلك ان اخلال الحكومه ، من جرته الثورة على السلطة الحاكمة ، لا يؤدي سرورية ال اخلال الدولة ، بل ال اخلال الحكومه فقط . وفي تلك الحال تعود السلطة التشريعية والتنفيذية العليا الى الشعب ثانية ، فيناج له ، كما رأينا ، ان يلقها من يشاء ، ثم ان من طيبة البشر ان يعيدوا ضويلاً على الاذى ، فلا يتنوا عمه انما على حكمه ، اذا بنوا ونجبروا ، الا عندما يبلغ بجرم وجبره حداً لا يتفان معه .

كذلك يتل حق الثورة عمدا ، اذا أقرماه ، أذاف عامة لرفع السلطة التنفيذية او رئيسه عن الاقدام على الاعيان ، ان يتحقق منها ان الطرفين تحرة حاضرة ، جزاؤها اذوان او افلاك ، والواقع انما منها اسبقا على السلطة التنفيذية العليا من القديمة والاجلال ، ولست ادري ، من استمر في روع تدمب ان مواثيقه وحرياته وحياته ممر صاع لخطر ، وتدمت منه ايضا ، كيف حال بينه وبين الثورة عملى القوة الفاضلة التي تستخدم مداه « (فقرة ٢٠٩) . كما يتون المؤلف ، اي ان الثورة تقع عندما لا محلة اسواء وجوده لمجبراً ترميز او لمجند .

ورغم تعبير لوكلوق الشعب بالثورة على حكمه من خرافا الامانة الاصمية التي اتنوا عليها فهو يتقدم على اشى في اطلاق سرية الشعب في التمرد على حكمه ، لا سيما وقد كان مائل الحرب الاعلية اذمية التي اتقت فين شاول الأول سنة ١٦٤٩ م الى مائلا عدم عيانه . هو بيمان : كليب تأمن - اذا اطلقت هذه الحرية تنفس النوضى واللبنة واستعرا الاموال السياسية ، لي المجتمع لا

يجب واد على ذلك : انه انما يدعو الى دفع القوة الفاضلة عم المشروعة فقط ، دائوة ، ومن يتردد على السلطة المشروعة فائسا يستحق جزاؤه تعادل عدد تم وعنت الانسان ، لا لك استمال قيم الخطر اتد اليد . ثم يجب ان لا يتناول حق الثورة شعب المات ذاته ، الذي يعتبره القانون

.....

(١) هو جيمس الاول الذي حلف المسكة الصابنات على عرش بريطانيا سنة ١٦٠٣ واشترى بمملكته وعملاته . ويتنسى لوكل عدة فقرات من خطبه في تأييد امواله هنا .

في التكبير من البلدان مقدسة : بسبب ووجبه ووزراءه الذين يتجاوزون حدود القانون ويقومون بعمل غير مبرورة : هذا ، إلا أن بسن تلك الطرق ، هي شبه مقوضاً بذلك إركان الحكم ، فببطل التمسك عندها عن د الإنعقاد أو السقوط ، فذاع ذلك الذي هو من حق كل فرد في تطور الطبيعي : (فقرة ٢٠٥) . أي أن شأن تلك الحرب هي شبه انحطاق يقوض إركان المجتمع المدني ، ويؤد بالشر الفيتوري أو الضور الطبيعي حيث يبقى لكل فرد أن يدافع عن ذاته وعن أملاكه عنه ، حتى تنهضة تلك (أو انحطاق) الذي يكون مسدوداً ارتد إذ ذلك إلى حال المواطن العادي ، من حرمانه دفعه ضمانه للحكم ، مما يثير الأحوال الأخرى فقد لوك أن رئيس الدولة يبني أن يتكون نزل عن تحرر الشعب وقته ، إذ قد ينسب عن ذلك من الخلل بالأمن العام .

والحق أنه ما لم يستفحل عنف الحكيم أو وزراءه وتتناول استكناهه الخيانة عامة الشعب أو يلحقهم من جرائم الأذى ، عهد طه يقدمون على الثورة ويجازفون بأمنهم ورسالتهم ، وإن تلك الخلل تصبح الثورة لا مفر من - أحازت شرعاً أم لا - غير ، رأينا أعلاه .

٥ - في الملكية وصلتها بالعمل

لعل من أهم المواضيع التي يضطر إريك في الفقرة الثانية والتي بين عليها حلقة من التناقض المجتمعية هي حق الفرد مالكية الذي ينشأه من حقوق الإنسان الطبيعية السابقة لتبنيهم المجتمع المدني ، فذليل العقل ودليل النوحى مما يؤيدان حق الإنسان ممتلكات خيرات الأرض على سبيل الشركة أو على سبيل التملك الفردي . فالكاتب المدرس ينس على أن الله قد وهب الأرض لأدم ولجميع من بعده ، لتكون شركة بينهم ، إلا أنه لا يبين سبب كل امرئ منها ، إذ هو المبدأ العقلي الذي يصح أساساً هذا التمييز ، هنا يسطر إريك نظريته في التملك لعلها من أحرف النظريات وأهمها ، تنفق من نواحي عدة مع النظرية المتواضعة عنها في الاقتصاد الكلاسيكي ، من النظرية الدروكسية : وهي أن العمل هو أساس التملك العقلي ، فهو يقول إن الأرض رحيمة تبارنا وحدث كي يتبع بها البشر على العمل وحده . ولا كان هذا الانتفاع ، وهي عن حانها الطبيعية من الشركة بين البشر مستحيل ، فقد اقتضى أن يكون ثمة وسيلة لتلك الفرد ثمة أو جزء منها يتبع له الانتفاع بها ، وهذه الوسيلة هي : الاختلاف حمده بها ، و : انتفاعها من العمل العامة التي حانها الطبيعة بها : (فقرة ٢٠٦) . إذ هي لا سراة فيه أن الفرد حقاً أصلياً بذاته لا شخصه : فكل ما يتفرقه ذلك هو وجوده من العمل التي أوجدته الطبيعة عليها ، فقد اختلط به غيره وانضف إليه شيء من ذاته ، في قيات أذن ملكاً حراً به . ومن ينكر أن من ينتد بالبلوغ الذي يلتفح أو التمتع الذي يتفضه ، هل ابتداء الملكية الضالفة ، يصبح مالكو هذه الثار الطبيعية ؟ أو من ينكر أن الأرض

عنها لتكتسب على الوجه نفسه ؟ فنن بسوتر أيضاً ما أو يظلمها أو يزرعها أو يحد في استئجارها على أي وجه آخر يكتب لها : لأنه انقضاءها من الحال العامة التي ختمتها الطبيعة عليها ، حين كانت ما تزال شركة أو صناعة بين ساكني القصر ، لم يكن أي منهم أول لها من سواها ، ولأن الله والخلق مما أراءه أن يسخر الأرض : أي أن يصلحها ويتفح بها من أجل بقائه ، وأن يضيف إليها شيئاً من عنده هو عمله « (الفقرة ٣١) ، ولو كانت موافقة فكر مراد من أفراد المجتمع ضرورية لتلك أي امرعي الحزم من الأرض أو خيراتها التي جعلت شركة بينهم ، لاستعان عليهم الانتفاع بها على الاستعانة . مقصدة المهر التي يعلها الاب لابنته جريماً - مثلاً - دون أن يبين شكل مبيع حصته الخاصة منها ، لا تخفي أيها منبه تديلاً ، ما لم يكن بوسعك ان يتأكد : على وجه ما، حصته تلك مترا ، وهذا الوجه هو العمل أو الكسب الذي ينتزع الأرض والحلم ان من حالها الطبيعية ويخون الكسب ان يملكها أو يستهلكه تجزئاً شرعياً ، بما أخذ الوكيل الذي يقره لك هذا الجدل في ضرورة انتفاع الفرد ، يتملكه بحدده ، إذ من ان يسمى ال الاستفزاز شره لا يتسكن من الانتفاع به - بيت يملك وهو في حوزته - لأنه ضلع من يفيض عن حاجته منه - حين يسه ال خاموس ، الطبيعة العام ويتحقق الخراب - لأنه حرم اقرانه من الانتفاع به (الفقرة ٤٦ ، ٣٧) .

وبناء على هذه الفطرية في الملكية يعتبر وكي - شعبة آدم حيث (١٧٢٣ - ١٧٤٠) أي الاقتصاد الكلاسيكي ، وشيخه كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) مؤلف كتاب (الأعمال الشيورية) التي الاشتراكية الخفية ، ان العمل هو مصدر خير الاشياء وهذا تفويضاً ، فالأرض ، مثلاً ، تكاد توافر كل قيمتها على مقدار الجهد المبذول في استئجارها ، فإذا خفا القيمة الطبيعية للمكان من الأرض قائم في الكسب ، مثلاً ، وذاتان قائم في العمل اميركا ، لتحقنا من البيوت الشاسع بينها ، فلو اراد المهندي الاميري ان يلوتم الفائزة أي تعيه من أرضه او يبيع في انكثرا لوجد لها ثمناً نحو جزء من الثمن الذي يملكه ، هو ما يكسب الأرض مطلقاً قيمتها ؛ وبدونه تكاد تكون عديمة القيمة ، مع سبب مصدر متوجهاتها النافعة ، فهذا كان من تفاوت بين قيمة اللبن والطين والحجر التي يتمها فدان التبع ذلك وبين نتائج فدان من الأرض البائرة يكتبه في الجودة . فرداً كفي ذلك ال اصيل (الفقرة ٤٠) ، وما الثروة عند لوك الا عبارة عن تراكم نتائج العمل هذا . فلو وجدنا التمر بلاختيار انهم اذا بذلوا جهداً ساهوا في الكسب ما يفيض عن حاجته البائرة من خيرات الأرض البرية العصب ، فليس بوسعهم اذبحارها الا في قابضهم ؛ بواها من ثمار الأرض او مناهها الباقى : كالهدون الثينة وسواها . وهكذا استعدوا انفسه ، وادحوا يتداولونها ، من أجل استيفاء الخيرات التي جنوها بكتفهم واحدهم . الا ان يفرق مع ذلك ، ان قيمة العملة وسواها من النافع القائل تعمل بوضع الانسان الاجنبي وحاجة اقرانه

إليها - أي أنها قبة سبية تتوقف على قانون العرس والطاب وليست قبة ذاتية مرهقة ١٩١٦ .

.....

هذه هي إذن بعض المواضع التي يطرحها جون لوك في المقالة الثانية في الحكم المدني . وقد كان لأرائه السياسية أثر كبير على تطور الفكر السياسي والاقتصادي اللاحق . فدعبه و « الصور الطبيعي » وفي « العهد الاجتماعي » : يحكي عن نواحي عدة مذهب رومبو الذي تأثر به ولا شك ، ويختلف عن مذهب لوماس هوس الذي يصف التطور الطبيعي بأنه تطور من التناحر والحمام الداجين (The war of all against all) ، يصف به الحروب من جميع جوانبه . كذلك سطر لنظرية فُتْر السلطات الحكومية وانصالحها (Separation of powers) بتبر فبدأ مذهب هونتسكيور في هذا المضمار ، وأساساً من الأساس التي يرتكز عليها الدستور الأمريكي . وأتواله في العدل والملكية هي من دعائم الاقتصاد الحديث .

أما في مضمار الطبقة السياسية الفعلية فقد كان أثر جون لوك بالغاً جداً . فنظريته في حقوق الإنسان الطبيعية هي من أم الأساس الفلسفية التي ترتكز عليها الوثائق الدستورية المبروقة باسم شرعة حقوق الإنسان ، والتي جرت المائدة منذ الثورة الأميركبة، سنة ١٧٧٦ ، والثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، على إثرها في الأسانير الحديثة .

وقبل أن نغتر هذه التكلفة ، يجدر بنا أن نشير إلى حقل المصادر التي استمد منها لوك فلسفته السياسية المتبعة . إن الأحداث المسيحية التي كانت بريطانيا تنحس بها طوال القرن السابع عشر كانت ولا شك من الموامل الفدالة في تشكيل تفكير مؤلفنا السياسي ، بحيث يتبره بضموم داعية بالثورة الجيدة (Glorious Revolution) التي أسفرت ، سنة ١٦٨٨ و ١٦٨٩ ، عن توليد دعائم الملكية الدستورية في بريطانيا ، وتوليداً نهائياً ، كما رأينا . أما المفكرين السياسيين الذين سبقوه فقليل أهمهم وينشارد هوكر (Richard Hooker ١٥٤٣ - ١٦٠٠) ، مؤلف كتاب « دساتر السياسة الكنسية » (Laws of Ecclesiastical Polity) الذي يقتطف منه لوك فقرات طوية في تأييد مذهبه انبساطي ، ويشير إلى صاحبها « هوكر الخفيف » (The Judicious Hooker) ، وتكثير من الأجلال والأكبار . فقد كان هوكر هذا من دعاة الذهب السياسي الذين اتذي نادى به لوك والأفلاطوني كبرديج (Cambridge Platonists) ، أمثال (Whitcombe) الذي كان لوك مديباً بواعظه وكادورت (Cadworth) ، وسواهما ١٩١٦ . وقد تأثر أيضاً بؤلفات

(١) أدخل هبذا القانون على الاقتصاد الحديث آدم سميث . ولكنه واضح من أقوال لوك (لاسياً مقارفة ١٩١٦) أنه كان يدرك حضوره هذا القانون في تعيين نم الإتياء .

(٢) ومن الذين كانوا ينتمون إلى هذه الفئة الأفلاطونية هنري مور (Henry More) ، راجع (Finch) ، مقدمة المقالة الثانية في الحكم المدني ، أكتوبر ١٩١٨ ، من XIX .

بعض الكتابيين الاوروبيين، ككروشيوس (Grotius) الذي يرد ذكره في المقالة الثانية مراراً، ووفندورف (Putendorf) الذي كان بشعب قراءته من معلومات ثقافة الاديب الحق. هذا نعيم من لئمة الدقيق بالمدين القديم والحديث الذين تراكز المقالة الاولى بعينها عليها، وثقافته الواسعة التي تتبد عليها الاشارات الكثيرة المبتوتة بين ميثاق كتابه ال عدة عديد من المؤرخين والعلماء من الانكليز وسواهم .

ماجد فخري

مؤلفات لوك الفيلسوف والسياسي محمد نديمي صدرها :

1. Methode nouvelle de dresser des Recueils. 1696, (in English - A New Method of making Common-Place Books).
2. Epistola de Tolerantia, (and its English translation). 1688.
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, 1696.
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 Origin 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 , 1706

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 F. Bacon

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 المباشرة :

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. Mearschaw, 1929 .
3. Willmaore Kendall : *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, (Illinois Studies in the Social Sciences), 1941 .
4. S. P. Lapsrecht : *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, New York, 1916 .
5. P. Laskin : *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. 1, 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.

أما عن حياته ، فهناك أهم المؤلفات :

1. Fox Bourne, *Life of John Locke*, 1870.
2. A. C. Fraser, *Locke*, 1907.
3. Lord King, *Life of Locke*, 1930.
4. Jean Leclerc, *Locke*, 1710.
5. Maurice Cranston, *John Locke*, London, 1957.

مقالشان
فی احکام المدنی

أخيراً في ترجمة اللاتين على *Everyman* الصادرة عن
لندن سنة ١٩١٩ . وقد قوتاً بين هذه الطبعة وطبعة
J. W. Gough . للغة الثانية الصادرة عن أكسفورد ، ١٩٤٨ .

الكتاب الأول

بحث في بعض المسائل الفاسدة

المصطلح الأول

في العبودية والحريّة الطبيعيّة

١ - إن العبودية وضع زويّ شأن من اوضاع الانسان لا يتفق قط مع طبع امت المسيح وبساتنها المشهورة ، بحيث يصعب تصور ، الكابري ، - ناهيك ، د شوم ، الكابري (Gentleman) - ينهض للدفاع عنها .

واخى اني لم أكن لانظر الى هذه المقالة^١ - او اي مقالة اخرى ، عمد صاحبها لاقتناع البشر جميعاً انهم عبيد وانه ينبغي لهم ان يظنوا عبيداً - الا نظري الى ترون في الدعاية يشبه دعوية كاتب اللغ ودالة في اطراء « نيون » ، لا الى مقالة فصد صاحبها الى الجدل ، لو لم تضطري هبة العنوان والرسالة والصورة المثبتة في صدور كتاب السير روبرت فيلير (Filmer) والتصفيق الذي عقب ظهوره ان اعتقد ان المؤلف والناسر معاً لم يكونا هازئين . لذلك اخذت كتاب السير روبرت فيلير بكلتا يدي وكلي شوق للإطلاع على محتوياته ، وفراثة بروح الاهتمام الذي يستحقه مؤلف أحدث تلك الجلبة عند ظهوره . ولا يعني الا الافراد اني دأعت كل دهشة حين لم اجد في هذا الكتاب الذي كان يرمي الى فكيبيل البشرية جمعاء بالسلال سري نسيج من خيوط العنكبوت قد يكون ذا غناء لدى جمعة تعمل دائبة على اثاره سعادية من القبح لكي نفسي على بصيرة الناس فينتهي فما اضلالهم ؛ الا انه ليس يعني في تقييد الميهرين الذين احتضروا بروية كافية لتحقيق من ان السلال ليس حشن معها بانع اصحابها في صقلها وطلائها .

(١) اي مقالة السير روبرت فيلير (Robert Filmer) : «الآل اللاتم» (Patricians)
التي ظهرت سنة ١٦٩٠ - المرجع .

٢- ولكي لا يخالفن احد اني أسرف في التجرد على رجل يعتبر داعية السلطة المطلقة الاكبر ومعبود المؤمنين بها الاول ، فاني اتوسل اليه ان يتوسى في حكمه على امرىء لا يستطيع ان يكف عن اعتبار نفسه ، كما يجيز له القانون - حتى بعد قراءة كتاب السير روبرت - امرءاً حرأ . 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 الحقة 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 يعبر عنه القاعدة ؛ - و تنحصر جميع اشكال الحكم في البنيوية المطلقة ، التي تنبئ عنده على هذا الاساس - و ما من انسان يولد حرأ .

٣- لما كان قد انجس عين من الناس الذين راحوا يدخلون في روع الملوك ، تلقأ ورياء ، ان لهم حقاً سياسياً بالسلطة المطلقة ، فهما كانت القوانين التي اذت الى تصيبيهم والتي بحسبها كان ، ومهما كانت الظروف التي تقلدوا السلطة فيها ، ومهما كانت استعداداتهم ، سعوا 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 من 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 الهي .

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

انواحدة مما لم نخلع عن الاخرى . وانا لا احد الكتاب المقدس اردليل
العقل ينصان على ذلك ، ومع هذا هؤلاء الناس يريدون افناعنا بأمر
العناية الالهية قد اخضعنا لارادة الخاتم المضائق ، وان ذلك هو وضع
البشر الرابع الذي لم يفلحوا في الاطاعة به قبل اليوم . ومهما شجبت
السير وويرث فيلير القرن المناقض لرأيه بلذاته ، فاننا اولى انه من السير عليه
ان يجد عصراً غير هذا العصر وينادى غير هذه البلاد فقد افرت الملكية
« كحقق الهى » . وهو يعترف ان - « هايورد (Hayward) ، بلاكوود
(Blackwood) ، باركلي (Barclay) ، وسوامم من اكدوا على حق الملك
من اكثر وجوهه ، لم يفتنوا قط لهذا الامر ، بل اقرؤا بالاسراع الحرية
والساراة الطبيعية بين البشر » .

• انك للمؤرخين .. اولذاكرة معاصري سبتروب (Sibtrop) وماتورنغ
(Manwerlug) . الاجابة على هذه الاسئلة : من هو اول من ابتكر
هذه العقيدة وروثيو . بينما وما هي العواقب الموحشة التي نجمت عنها ؟ فما
غرضي هنا الا للنظر فيما يقوله ثسير وويرث فيلير الذي يعتبر اكثر الناس
ايغافاً في بسط هذه العقيدة ، بل الذي يباع بها مرتبة الكمال ، كما
يزعم بعضهم .

فكل من يرغب ان يذيع صيته (كما كانت اللغة المرضية شائعة في
البلاط) انما اخذت بلا فكر او روية هذا المنهاج السياسي المتضرب ، اعني
ان البشر لم يولدوا احراً ، لذلك يستحيل لهم ان ينعصوا بحرية اختيار
حكاهم او اشكول الحكم عنهم قط . فالملوك السلطة المطلقة لثقافة على الحق
الاهي ، لان العبيد يستحيل ان يكون لهم حق بالتعاقد او التعاقد . كان
آدم حاكماً فرداً مطلقاً وذلك حال جميع الحكام بعده .

الفصل الثاني السلطة الأبوية والسلطة الملكية

٦ - يتلخص موقف السير روبرت فيلبر الربيسي في « ان البشر ليسوا احراراً بالطبع » . وهذا هو الركن الذي تركز عليه الملكية المطلقة عنده وتتنصب شاحخة بحيث تصح سلطتها فوق كل سلطة ، تناطح برأسها السحاب (Caput in nubibus) ونخلتق فوق جميع الشؤون البشرية والدينيوية حتى يكاد الفكر ان لا يلمس 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)^(١١) ، وقد توسلوا الى الاتحاد في مجتمع بشري باطل .

وفي اثبات هذه النظرية الرئيسية يقول - « ان البشر في ظل سلطة ابوجهم ، 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 اطلاعنا على ما هي هذه السلطة الابوية بوضوح ، وتعرفها دون الحد منها ، اذ يقول في بعض كتبه الاخرى انها « غير محدودة وغير قابلة للحد »^(١٢) . 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 تشطيع سلطة بشرية دلياً ان تحد منها او تسن شريعة ثنائياً » - Observations ، ص ١٥٨ .

تتمكن من ادراك معنى التام لهذه «الابوة» او «السلطة الابوية»، كلما عثرت عليها في مؤلفاته. ذلك ما كنت ارجو ان اجده في الفصل الاول من كتاب «الاب الحاكم» (Patriarcha). ولكنني وجدت عوضاً عن ذلك انه يبدأ أولاً بالاعتذار عرضاً امام سرة السلطة المنيب (Arcaus imperii) ثم يقدم احتراماته ثانية و لحقوق هذه الامة وسواها من الامم وحرياتها جميعاً، التي ما يلبث ان يدحضها وينقها، وينتهي ثالثاً امام هؤلاء العلماء الذين لم ينفذوا الى غور هذه المسألة كما تنبأ هو، وعندها يقع على بلازمين (Hallamius¹¹)، وعلى اثر الانتصار عليه يقرر «سلطته الابوية» تقريرا قاطعاً. وثى كان «بلازمين» قد ادب من فم هو فالمعركة كانت غاصلة، فلا حاجة الى معارك اخرى. ولكنني لست ارى انه في المعركة تلك قد اثار المشكلة او اقام الدليل على رآيه، بل اكتفى بسرد قصة هذا الصنف الغريب من الاشباح المتسلطة الذي يدعو «الابوة» والذي يتنقلد الحكم ويفوز بالسلطة المطلقة غير المحدودة، كل من ظفر به، على الوجه الذي يتصوره المؤلف. وهو يؤكد لنا ان هذه الابوة ابتدأت بآدم واستمرت كأساس للأمن والنظام في العالم طيلة زمن شيوخ اسرائيل (Patriarcha) حتى الطوفان، وخرجت بعدها من القلدك مع نوح واولاده فنصبت وابتدت جميع ملوك الارض حتى كان سبي الاسرائيليين في مصر، وعندها احاب هذه الابوة التعيسة شيء من الضيم الى «ان بعث الله» حين نصب على الاسرائيليين الملوك، «حق» للوراثة الاول القديم هذا واقرء ثانية في الحكم الابوي. ذلك اذن غرضه. وما يلبث بعدئذ ان يعيد الى المرء على اعتراض ممكن والى حل مشكلة او اثنين ينصف جميعاً هي «اثبات حق» السلطة الملكية الطبيعي، - وهكذا يحتم الفصل الاول. وآمل ان

(١) ويص الكفاب المقدس ان السلعة الدنيا في البدء تخص الاب دون اي تقيده -

Observatione ١ ص ٢١٥ -

(٢) رويو بلازمين (١٦٠٢ - ١٦٢١) لاهوت ايطالي يوعي اشهر بأرائه السياسية واللاهوتية. وعن اضرب مؤامته كتاب في «المسيحة المسيحية» (Doctrina Christiana) - المترجم -

لا يكون في نسبة نصف اثنياس نصف حجة غضاضة ، لان الله يقول -
 « اكوم اباك وامك » اعا مؤلفنا فيكتفي بنصف هذه الآية تاركاً « امك »
 وشأنها ، لانها ليست ذات عنه في تأييد غرضه . وسنعود الى هذه القضية بعد .

٧ - لا اختلف مؤلفنا جهلاً بالاساليب كتاباً مفادات من هذا النوع او
 غافلاً عن اللبنة التي نحن بصدد هذا الغفلة حتى يرتكب نفس الخطأ الذي
 ينعله على السيد هنتون (Huntton) في كتابه^(١) « القوضى الناشئة عن الملكية
 المختلطة » (Anarchy of a Mixed Monarchy) حيث يقول - « انني انتقد
 الكتاب اولاً لانه لم يعطنا تحديداً او وصفاً للملكية عامة ، لان اساليب
 البحث كانت تقتضي ذلك باديء بدء . فان هذه الاساليب تقتضي
 ايضاً ان نخبونا السيروروت ماهي هذه « الابوة » او « السلطة الابوية » ،
 قبل ان نخبونا فين تحلّ وقبل ان يسمو في حديثها هذا الاسهاب . ولكن
 اهل السيروروت وأي ان هذه « السلطة الابوية » اي سلطة الآباء
 على ابناءهم والملوك على رعاياهم ، (وهما عنده سلطة واحدة) - قد
 تبدو غريبة ومربكة للناظر ، مختلفة ككل الاختلاف عما يتصوره الابناء من
 امر آباءهم والرعايا من امر ملوكهم ، ان هو تناول الجرعة تلك كاملة في
 شكاها المريرع الذي كان قد رسمه في خياله ؛ لذلك صمد الى مزجها (شأن
 الطبيب البقظ الذي يريد المريض ان يجرع شراباً مرراً او محرماً) ، بقدر
 من مزيج من شأنه ان يخفف من مفعولها ، حتى يسهل تجرع الاجزاء
 وقد انتشرت في الشراب الجديد ويقال فنقرز منها .

٨ - دعنا نخرج عن عرضه لهذه « السلطة الابوية » كما نجدتها متبنتة في
 مواضع عدة من مؤلفاته . يقول اولاً ان هذه السلطة ، لما كانت تخص
 آدم ، فلم يكن لأدم وحده بل للشيوخ اللاحقين ايضاً ، السلطة الملكية
 على اولادهم ، باسم الابوة . « وهذه السيادة على العالم كله التي كان يتمتع
 بها آدم بأمر من الله ، فبات يتمتع بها الشيوخ^(٢) بحق وراثي معتدراً منه ،

(١) اي كتاب فيسر - المترجم .

(٢) اي شيوخ اسرائيل - المترجم .

كانت تشبه في مداها واثرها السيادة المطلقة التي ينتزع بها أي ملك منذ بدء الخليقة . « السلطة على ارواح العباد ، وعلى اعلان الحرب او اقرار السلم » . « فالملوك يرون باسم الآباء صلاحية الحكم الاسمي » . « لما كانت السلطة الملكية منبثقة من الشريعة الالهية ، وليس ثمة شريعة دنيا نحد منها ، فقد كان آدم سيد الجميع » . « لا يتقيد ابو القعانة بشريعة سوى ارادته الخاصة » . « ان الملوك هم فوق القوانين في المرفية » . « يصف حاموئيل باسهاب تام حكم الملوك المطلق » . « الملوك فوق الشرائع » . وعلى هذا القرار نجد امراً كثيراً يوردها مؤلفنا في كتابات بودان (Bodin) (١) ، « من الثابت ان الشرائع التي يسنها الملوك والامتيازات والهيئات التي يجمعونها لا مفعول لها الا اiban حياتهم ، ما لم يقرها الملك الذي يخلفهم نصيحاً او نهيحاً ، ولاسيا الامتيازات » . « اما سبب من الملوك للشرائع فكان التالي : كان الملوك منهمكين بشؤون الحرب او مهام السياسة الاخرى ، فلم يكن بوسع كل امرئ المتول بين ايديهم لكي يطالع على رغباتهم واغراضهم ، عندها اختصرت القوانين بحكم الضرورة ، حتى يسكن 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 الخضة » . « يستحيل ان تحدد قوانين العرف او القوانين الرضعية من تلك السلطة الشاملة التي ينتزع بها الملك ، بحق الابوة » . « كان آدم اباً وملكاً وسيداً على امرته ، وكان الابن والمحكوم والخدم والعبد شيئاً واحداً في قلبه » . « فقد كان للاب حق التصرف باولاده وخدمه وبيعهم ، لذلك نجد ان الخادم والخدمة كانا يدرجان في مقتنيات الرجل وما له كالامتعة الاخرى ، في تعداد الامتعة الاول الذي يرد في الكتاب المقدس » . « كذلك ذهب

(١) جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦) مؤلف كتاب « الجمهورية » وابسر الجي السياسي الفرنسي الذي مهد السبيل لأراء مونتسكيو السياسية والاجتماعية - المترجم .

انه الاب الحق او الخرية في التنزل عن سلطته على اولاده لمن شاء ، وهكذا
 مجد بيع الاولاد واحداهم شاعرين لدى ابتداء الخليقة ، حين كان للرجل
 حق الملكية والارث على خدمه وساير امواله ، سواء بسواء ، حتى شاع
 الحصي والحفاذ الحصيان في العصور القديمة ، ، ليس القانون سوى الاوادة
 المنبثقة ممن يتبع سلطة الاب ، ، ولقد اراد الله ان تحل اسيادة غير
 المحدودة في آدم ، وان نسل جميع افعاله الارادية . وكذلك اراد ان
 يكون شأن كل من يتبع بالسلطة العنبر .

٩ - لم أجد مناصاً من ازعاج القارىء وازراد هذه المذتطفات المختلفة من
 اقوال مؤلفنا لكي يتاح له الاطلاع على تأويله لهذه السلطة الابوية ، -
 كما نجدها متشورة ذات البين 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» ، ان هي عند مؤلفنا حتى
 يلبي بالسيادة لا يمكن نقضه . بذلك الاب او الملك بحسبها سلطة قائمة
 مطلقه عن غير محدودة وغير قابلة للحد على ارواح اولاده او رعايه
 وحرمانهم واملاكهم ، حتى انه يستطيع انتزاع ممتلكاتهم وبيعهم في سوق
 الرقيق او خصيمهم والنصرف بهم كما يشاء ، ما داموا عبيداً له وما دام هو
 سيد كل شيء ومالكه ، وما دامت ارادته غير المحدودة هي سنتم للكبرى .

١٠ - ولما كان مؤلفنا قد خصّ آدم بهذه السلطة الخطيرة وبني على ذلك
 القرصنة اسس الحكم وأسس سلطة الملوك كلها ، فقد كان طبيعياً ان يتوقع
 البره منه ان يوهن على هذا الاسر بحجج جليلة واضحة تتفق مع خطورة
 الموضوع . اذ لما كان الناس قد تقدروا كل شيء فاعلمهم يجدون في البراميين
 الدامغة على ضرورة عبوديتهم ما يهدىء من ووعهم فينصاعون برفق لتلك
 السلطة المطلقة ، التي حكمهم حتى ممارستها في سياستهم هم . والا فاي خير
 يرجو مؤلفنا ، او يزعم أن ، رجوه ، من تشيد بنیان هذه السلطة المطلقة سوى
 حصن هؤلاء الحكام على التادي في الغرور والتعلاء الذين طبعوا نيلها ؟
 وثبت ما ينمو هذان الغرور والتعلاء ويزدادان من قلقاء ذاتها بزيادة السلطة

سها كان نوعها . واي خبير يرجو من افئاح اولئك الحكام الذين بلغوا مرتبة ربيعة (وان تكن محدودة) من السلطة ، بموافقة مواطنيهم ، بان لهم الحق بالاستيلاء من خلال الجزء الذي وهبوه على الجزء الذي لم يوهبوه ، عليهم اذن ان يفعلوا ما شؤوا ما دام لهم الحق بتجاوز من عدمه ، وهكذا يتجرأون على فعل ما يس خيبرهم او خيبر الجمهور الذي عهد اليهم به وكل ذلك يستتبع المعاصب الخطيرة لا محالة .

١١ - لما كانت ميادة آدم هي الاساس المتكهن الذي يبنى عليه مؤلفنا الملكية المطلقة فقد كنت اتوقع ان اراه يثبت في كتابه والحكم الابوي و غرضه الرئيسية هذه ويؤيدها بالادلة الدامغة التي تليق به بقية كبرى كهذه العقيدة ، وان اجد الاساس الذي تركز عليه القضية كلها قد دُعم بحجج كافية لتبرير الطمأنينة التي افترضت بها . وانكبي لم اجد في ذلك الكتاب كله الا البسير بما يعني بهذا الغرض ، فاذن كنت يفترض كل ذلك افتراضاً دون ان يقيم عليه دليلاً ، حتى كدت لا اصدق نفسي لدى قراءة هذا الكتاب بامهان ، عندما وجدت ذلك البيان الشامخ قد شيد على اساس افتراضي .
 وانه لما يصعب تصديقه ان نراه يعبد ، في بحث يرمي الى دحض « حيداً » حرية الانسان الطبيعية القاسدة ، الى مجرد افراض « سلطة آدم » دون اقامة دليل على تلك « السلطة » ، فهو يضع باطشئان ان « آدم كان يتسع بالسلطة الملكية » ، « بالسيادة والتحكم بأرواح بيه » ، « بالملكية الشاملة » ، « وبسلطة الحياة والموت المطلقة » . وهو يكتفر من زؤيد هذه الاقوال ؛
 ولكن اتعرب انني لا اجد في كل كتبه 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 حتى طبيعي ، انش الشريعة التي تقضي باطاعة الملوك تنص على ما يلي : (اكرم اباك) ،
 كأن السلطة كلها كانت حادثة في الاب اصلاً . ولم لا اضيف ايضاً اننا نجد في الوصايا العشر ، ان الشريعة التي نأمر بالطاعة انشكت تنص على ما يلي : (اكرم أمك) كأن للسلطة كانت حادثة اصلاً في الام ؟ فالجعة التي يوردها البيروني تصدق على كلا الابوين ، وسأعود الى هذه القضية في موضعها .

١٢ - اكتفي بالإشارة هنا الى ان هذا هو كل ما بقوله مؤلفنا في الفصل الاول او الفصول اللاحقة في التدليل على سلطة آدم المطلقة ، وهي مبداء الاكبر ، ورغم ذلك فهو يستعمل 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 الدالة على سلطة آدم اذا استثنينا « اكرم اباك » الواردة اعلاه ؟ است ادري ! الا ان يكون قوله : - « وفي هذه العبارة نجد اعترافاً صريحاً (أي عند بلارمين Helmerice) ان الخالق جعل الانسان ملكاً على سلالته ، « هو إثبات دليل او حجة مستمدة من الكتاب المقدس : (او اي ضرب من ضروب الدليل مثلت) ، مع انه يستنتج من ذلك ، بأسلوب 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 زديده لهذه العبارة في ذلك الفصل او في اي موضع آخر من كتابه (وهو ما قد يجتر سحرة عند بعضهم) ، فانا ارغب اني ابي كان ان يربني الموضوع والصفحة كي اقتنع بخطاي 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 اني الضن ان تعلقهم ذلك بالملكية ليس قائماً على المنطق او الحجج بل على اعتبار او مصلحة ما وانهم اذن تعازمون على التصديق لكل مؤلف يكتب في تأييد هذه العقيدة ، سيان ادعم ذلك بالحجة ام لا . ولكنني آمل ان لا يتوقعوا ان يعتق سواهم من العقلاء ، غير المتزعمين لمذهب ما ، عقيدتهم هذه ، ما دام داهينهم الاكبر قد اوجز هذا الایجاز في البرهنة عليها في كتاب الالف خصيصاً في اثبات ، سلطة آدم الملكية المطلقة ، وفي دعوى ، حرية البشر الطبيعية ، . ومن هذا الاقتضاب يمكننا ان نستنتج استنتاجاً طبعياً انه لم يجد مزيداً من القول .

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

وملاحظاته على ارسطو^{١١}، وهوبس، الخ، لا يرى اذا كان قد اورد في مناقشاته مع سواه بعض الحجج في تأييد مذهبه الخجّب هذا حول سلطة آدم، ما دام في كتابه عن سلطة الملوك الطبيعية، قد ضمن بها هذا الضمّ. واعتقد انه في ملاحظاته على كتاب هوبس «الثنين» (Leviathan) قد حُصّ جميع الحجج التي يوردها في سائر كتبه في تأييد مذهبه. وهما كم جابته: «اذا كان الله قد خلق آدم وحده، وصنع المرأة من احد اضلاعه، واذا كان الجنس البشري قد تكاثر بالناسل منها فكان جزءاً منها، واذا كان الله قد خلق على آدم السلطان على المرأة وأولاده المتعددين من صلبها، وعلى الارض ايضاً كي يستخرها لارادته، وعلى المخلوقات التي تدبّ عنها حتى لا يتاح لأي امرئ ان يطالب بشيء ما او يشنع بشيء ما، ما دام آدم حياً الا على سبيل الهبة او التخصيص او الاذن المبتق منه، فإني اعجب... الخ». هذا هو مجمل الحجج على سلطة آدم، ودحض «الخرية الطبيعية» التي اجدتها في نوابها كتبه الاخرى: خلق الله آدم والسلطان الذي وهبه اياه على حواء والسلطان الذي كان يتمتع به كآب على اولاده - وسأعالج كل هذا بالتفصيل.

١١ - Observations on Hobbes etc. - Observations on Aristotle. (١)

وهما كتابان من كتب فيلر سبقت الاشارة ال اولهما - المترجم.

المضغ الثالث

حق آدم بالسيادة عن طريق خلق الله له

١٥ - نجبرنا السير روبرت في مقدمة «ملاحظاته على سياسة أرسطو» ما يلي : « لا يمكن افتراض حرية البشر الطبيعية إلا إذا انكرنا خلق الله لآدم » ، وتكفي لست نفهم كيف يكسب الخلق . وهو لا يعدو كونه تقبل الوجود ماثرة من الله القدير - السيادة على أي شيء ، ولست انهم ، بناء عليه ، كيف يتضح ، افتراض الحرية الطبيعية انكاراً لخلق آدم . واني لأكون سعيداً لو قفزت أي كان بشرحها ، ما دام مؤلفنا لم يسع علينا بهذه الصيغة ، فذا لا نجد أي صعوبة في افتراض « حرية البشر » رغم انني لم أشك يوماً « بخلق آدم » . فقد خلقه الله او ابدعه بمحض قدرته دون وساطة الابوين لا عن سلف من نوعه بنجبه ، عندما اراد الله ذلك . وكذلك خلق الاسد ملك الوحوش قبله بقدرته الخلاق . ولو كان مجرد الوجود عن تلك القدرة ومعنى ذلك الوجه يتلوع على صاحبه السلطة من تلقاء ذاته ، لكان للأسد ، بناء على هذه الحجة ، حق مثل حق آدم في السطة ، بل اعرق منه . يجيب مؤلفنا على ذلك : « لا ، لان آدم اكتسب هذا الحق بتصيب من الله ، كما يقول في موضع آخر . اذن فالحق وحده لم يكسبه السلطان ، فبمعنا ان نقر حرية البشر اذن دين ، اننا ننكر خلق آدم » - ما دام قد نصبه الله تنصيباً .

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

يكون حاكماً على سلالته . فكان آدم اذن ملكاً منذ خلق بالملك ان لم يكن بالفعل ، . ثبت لو اخبرنا هنا ماذا يعني « بتصيب الله » ، لان كل ما تدبره العناية الالهية وتقره سنة الطبيعة او يتن عليه الوحي يصح ان يوصف بأنه من « تصيب الله او نوبته » . ولا الخال انه يعني به التنصيب او التعيين بلعنى الاول - اي بتدبير العناية ، لان ذلك يتلزم ان آدم كان ملكاً بالفعل « على اثر خلقه » ، اذ « كان لآدم الحق الطبيعي ان يكون حاكماً على سلالته » . لكن كان يتنع ان تصبه العناية حاكماً للعنة بالفعل ، ولم يكن ذا حكومة بالفعل او رعباً لكي تحكم بعد ، كما يعترف مؤلفنا .

كذلك يعني مؤلفنا بالعناية « ملك العالم » عدّة اشياء . فهو يعني بها حينئذ ما تلك العالم كله ، باستثناء سائر البشر ، كما يفعل في الصفحة ذاتها من المقدمة التي اشترت اليها اعلاه . فهو يقول : « لما كان آدم قد أمر ان يشكّر ويغلا الارض وأن يسعورها ، وكان قد أعطي السلطان على جميع الخضوات ، فقد كان من جرّاء ذلك ملكاً على العالم كله . فلم يكن لاي عضو من سلالته حق امتلاك شيء ما الا نتيجة منه او باذنه او بالوراثة عنه » . دعنا نقيم بلفظة ملك واذن ملك العالم ، « وبتصيب الله » حبة الله الفعلية ومنعته الوحي بها التي خلعا على آدم (سفر التكوين ١ - ٢٨) ، كما يفعل السير دوبرت نفسه في الموضوع المقابل ، وعندنا تصحح حجة ما يلي : « ما ان خلق الله آدم حتى اصبح حاكماً للعالم ، نتيجة انية ، لانه كان له الحق الطبيعي بان يكون حاكماً على سلالته » .

وهذه الحجة تنطوي على خطأين ظاهرين . اولاً ، ايس صحيحاً ان الله اسمح على آدم تلك الحبة عنى اثر خلقه له ، اذ من الواضح ان لتطق بها ثم يسبق خلقه حواء ، رغم ان الاشارة اليها ترة في الآية ، بعد خلق آدم مباشرة .

فكيف كان يمكنه ان يكون « ملكاً بالتنصيب حال خلقه » ، ولا سيما وهو يدعو قول الله حواء (تكوين ٣ - ١٦) - ما لم اخطى فهم قصده - دعبة 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 انت خلق ، حتى اصبح ملكاً على العالم ينتصب من الله » - بهذا المعنى الاول . ثانياً ، ان صح ان الله « نصب آدم ملكاً على العالم حال خلقه له » بنعمة فعلية ، فالعلة التي بردها هنا في تأكيد ذلك لا تثبت خطا ، ومن الخطأ في الاستنتاج ان نضع ان الله بنحة فعلية قد نصب آدم « ملكاً على العالم » لانه كان من حقه الطبيعي ان يكون حاكماً على سلالته . اذ لما كان الله قد وهب حق الحكم الطبيعي ، فلم يعد له حاجة الى عبة فعلية جديدة ، ولن تقوم تلك العبة دليلاً على تلك العبة ، على كل حال .

١٧ - ومن ناحية اخرى ، لن يستقيم الامر كثيراً اذا عينا « بنصيب الله » سنة الطبيعة (وهو تعبير غريب في هذا الموضع) و « ملك العالم » حاكم قيسرية الاعظم . لان الجملة التي نحن بصددها 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 ، لم يكن موع آدم ان يكون « ملكاً على اتر خلقه » ؛ فما دام هذا الحق الطبيعي قائماً على كونه اياً لهم ، فكيف يمكن استناد « حق طبيعي بالحق » الى آدم قبل ان يصبح اياً ويكتسب بذلك هذا الحق ؟ وهو عندي امر يصعب ادراكه ، الا ان يريد مؤلفنا ان يكون اياً قبل ان يصبح اياً وان يملك هذا الحق قبل ان يملكه .

١٨ - يجب مؤلفنا على هذا الاعتراض المتوقع جواباً متطيقاً فأمأ هو : « كان حاكماً بالملكة لا بالفعل » وذلك نموذج طريف من الحكم بيت صاحب بحسبه حاكماً « دون حكومة و اياً دون ابناء و ملكاً دون رعابا » . وهكذا بيت السير روبرت ، قبل تأليف كتابه « مؤلفاً - ليس « بالفعل » طبعاً بل « بالملكة » . اذما ان نشر كتابه حتى اصبح له « حق طبيعي »

في ان يكون مؤلفنا ، كما كان لآدم حق طبيعي في « ان يكون حاكماً لاولاده ، بعد موادم . واذا كان هذا اللقب « ملك العالم » المطلق « بالملكية لا بالفعل » بما بقي بالعرض ، فانا لا انبسط ايّاً عن اصدقائه السير رويوت ان هو نكرم تخلعه عليه . الا ان هذه العبارة « بالفعل » و « بالملكية » ان دللت على شيء سوى سيطرة مؤلفنا وقدرته ، فلن تفي بفرضه هنا . فالمسألة هنا ليست مسألة ممارسة آدم للعكس التبعي ، بل مسألة حقه الفعلي في ان يكون حاكماً . فالحكم كان حتماً من حقوق آدم الطبيعية . كما يقول مؤلفنا . ولكن ماذا يعني هذا الحق قطيعي ؟ - حق الآباء على اولادهم الناتج عن النجابه لهم " *Generatio non acquiritur parentibus in liberis* " - يجب مؤلفنا اقتباساً عن « كروشيوس » (Grocius) « داخل اذن يعقب الاتجاب وينجم عنه ، فيكون مؤدى هذا التبعين او التبعية عند مؤلفنا انه كان لآدم لدى خلقه حقاً « بالملكية لا بالفعل » ، وذلك يعني بكلام واضح انه لم يكن له حق فعلي قط .

١٩ - دعنا نكمل بلفه اقرب متاولاً وابعده عن التعديق . يمكننا ان نقول : « انه كان بإمكان آدم ان يصبح حاكماً ، اذ كان من الممكن ان ينجب اولاداً وبذلك يكتب هذا الحق الطبيعي ، مها كانت ماهيته ، في ان يحكمهم بناءً « على النجابه لهم » . ولكن اي حقه بين هذا وبين « خلق آدم » حتى يقول المؤلف : « ما ان خلقت حتى اصبح ملكاً للعالم » ، فكأنما قلنا فباسم 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 بالملكية) . اعترف اني لست ارى العلاقة الضرورية بين خلق آدم وحقه بالحكم ، حتى يتبع « افتراض حرية البشر الطبيعية الا بانكار خلق آدم » ، ونست افهم كيف يمكن

(١) « اي يكتب الآباء حق (السيادة) على اولادهم بالنجابه لهم » - المترجم .

(٢) Hugo Grocius (١٥٨٣ - ١٦٤٥) « ابو القانون الدول ومؤلف كتاب « قانون

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

تركيب هذه الكلمات : « بالتصيب ... الخ » - كيفها اولهاها - بحيث
تفيد معنى معقولاً ، وكيف تقدم هذه القضية التي يدعي مؤلفها على
الاقول - اعني : « كان آدم ملكاً من خلقه ، اي ملكاً و بالملكة لا بالفعل ،
- كما يضيف مؤلفه . وبكلام آخر : لم يكن بالفعل ملكاً على الاطلاق .

٤٠ خشي ان يكون قد ارمقت الردىء بلا سباب في التعليل على
هذه الفقرة ، فرق ما نتجني اي حجة وارده فيها . ولكنني قد اضطررت
الى ذلك من جراء اسلوب التوكيد نفسه ، فهو قد حشد عدداً من الافتراضات
معاً على وجه عام ومرتب ، بلغ من التشوش والغوض حداً يستحيل معه
لوازل اخطائه دون الفصل عن المعاني المختلفة لعبارة ، والتحقق من المعنى
الذي يمكن استفادته منها مجتمعة ، ومن مبلغ الحقيقة التي تنطوي عليها .
اد كيف يمكن ان يتشك المرء رايه الوارد في هذه الفقرة في « ان آدم
كان ملكاً من خلقه » ، دون ان يفحص عما اذا كان ينبغي ان تزول
العبارة « من خلقه » ، بحيث تعني ابتداء حكمه ، وهو تأويل ممكن ، كما
يستدل من العبارة الآتية الذكر وما ان خلق آدم حتى اصبح ملكاً ،
او بحيث تعني علته ملكه اذ يقول : « ان خلق الانسان جعله ملكاً على
سلاخه » ؟ ثم كيف يمكن ان نقرر انه ملك على ذلك الوجه قبل ان
تسأل ما اذا كانت لفظة ملك تعني ملكاً للعالم بالتصيب ، كما قدل
الكلمات الواردة في مسند هذه الفقرة ، بناء على سلطته الخاصة ، التي
خلعها الله عليه ، او ملكاً بناء على سلطته الابوية على اولاده التي كانت
من حقوقه الطبيعية ، بانصاع - اي : ما اذا كانت لفظة الملك يجب ان
توزل على هذين الوجهين او على احدهما او على وجه آخر هو الثاني :
ان خلق آدم كان ذلك كونه ملكاً على وجه يختلف عن الوجهين السابقين ؟
لان هذه الدعوى ان و آدم كان ملكاً من خلقه ، وان كانت غير
صدقة ، فهي قد اُنجست هنا كصفة لازمة عن الكلمات السابقة ، مع انها
في الواقع ليست سوى دعوى صرف اضيفت الى دعاوى اخرى من النوع
ذاته ، فتراوى لصاحبها اليها اذا ركبت وعرضت عرضاً مهماً ومريباً ،
تصبح ضرباً من الخداج ، مع انه ليس في الامر حاجة ولا تسلسل منطقي ...

وهو أسلوب مشرف جداً عند مؤلفنا . أما وقد قدّمت للقارئ نموذجاً عنه هنا فسأمتنع عن العودة إليه بعد ، بها استطعت ، واني لكنت الخشاه
 لو تم ان اطبع العالم على التناقضات في الضمور وفي الافتراضات التي
 لا تقوم على دين ، والتي كثيراً ما تظهر بظهر الثورمان الساطع والمعنى
 اجلي عندما يؤلف بينها في عبارات جيدة واسلوب جزل ، حتى ينظر فيها
 المرء بشيء من الامعان .

العصم الرابع

حق آدم بالسيادة على سبيل الميثقة (كوز ١٠٠٠٠٠)

٣١ - أما وقد انتهينا من الفقرة السابقة التي امسوقنا طولاً من جراء التعبد في العبارات الواردة فيها ونموض معناها ، لا من جراء بلاغة الطبع والادلة فيها ، فلننقل الآن الى الدليل الثاني على سيادة آدم . نجبرنا المؤلف - عنى حد قول مستر سلدن (Selden) - ان آدم نلصّب سداً على المخلوقات كلها نتيجة لهية (تكوين ١ - ٢٨) لم تقتصر على السيادة الشخصية التي يرتفع حق اولاده معها ما لم تتجدد الميثقة . 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 ويملأ الارض ويخترها واطعامه السلطان على جميع المخلوقات بحيث كان ملكاً على العالم كله . فلم يكن لأي من سلالته اذن الحق في امتلاك شيء الا ينحة منه او يافده او بالوراثة عنه . يقول صاحب المزامير : والارض اعطاها لابي الانسان » - بما يثبت ان الحق ناجم عن الابوة » .

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

٣٣ - ولكن دعنا ننظر في هذا الدليل . ان الآية تقول : « وباركهم الله وقال لهم امزروا وتكاثروا واملأوا الارض واخضعوها وتسلطوا على

أملاك البحر وطيور السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض ، (تكوین ١ - ٢٨)^١ .

فيستنتج المؤلف من ذلك ان و آدم كان ملكاً على العالم كله لان الله قد وهب السلطة على جميع المخلوقات في هذه الآية . وهو قد يعني : إما ان الله قد اعطى آدم حق التملك او كما يدعونها مؤلفنا ، السلطة الخاصة ، على الارض وعلى جميع المخلوقات الدنيا العجاء ، فكان اذن ملكاً من جراء ذلك . واما ان الله قد اعطاه سلطة الحكم على مخلوقات الارض جميعها وعلمني اولاده فكان اذن ملكاً من جراء ذلك . اذ يمكن ان تستنتج من عبارة مستر سلون ، جعل الله آدم سيداً على جميع المخلوقات دون ايام ان يعني حق الامتلاك هنا فقط ؛ ولذلك لا يشير الى ملكية آدم اذني اشارة . اما مؤلفنا فيقول : « كان آدم من جراء ذلك ملكاً للعالم » . وذلك يفيد ان كان الحاكم الاعظم على جميع البشر على الارض ، فكان آدم من جراء هذه المنحة حاكماً ضرورية . ولو عني مؤلفنا شيئاً آخر لكان بوسعنا ان نقول بوضوح اوفى ان « آدم كان مالكاً للارض كلها من جراء ذلك » . الا انه يستتبع عذرنا في شأن هذه القضية فلا تتوقع من كلاماً واضحاً جيداً ما دام هذا الكلام لا لا يفي بغرضه او يفرض مستر سلون وامثلها دائماً .

٢٤ - ما بين اذن في نقض رأي مؤلفنا ان « آدم كان ملكاً على العالم كله ، المبني على الآية المشر بها ما يلي :

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

(١) لاسباب بيانية ، لم القيد دائماً فالترجمات العربية المتداولة لاسفار العردين القديم والجديد من الكتاب القدس - المترجم .

ثانياً - لم يعطه الله أيضاً «السيادة الخاصة» على المخلوقات الدنيا بحسب هذه المنحة، بل حقاً مشتركاً مع سائر البشر، فهو لم يكن «إنساناً» من جرائه، حتى الامتلاك الذي اعطى له.

٢٥ - أولاً - يتبين ان هذه المنحة (تكوين ١ - ٢٨) لم تسوغ لآدم حتى التسايط على البشر من التأمل في الفضا. اذا كانت جميع المنح لا تتضمن بوق ما تؤول عليه الاثناط الواردة فيها، فلننظر اي هذه الالفاظ تشتمل على البشر او سلالة آدم. ويحتمل الي ان اقرب الالفاظ التي تؤدي هذا الغرض هي التالية: «كل حيوان يدب»، وهي في العبرانية *כָּל הַחַיָּוִת הַדּוֹבְרִים* أي *bestiam reptantem* باللاتينية، التي يؤدنها الكتاب المقدس لعسن فأوبل. فيعد ان خلق الله الاممك والطيور في اليوم الخامس خلق العجايات التي تدب على اليابسة في مطلع اليوم السادس كما يصفها في هذه الكلمات: «ونخرج الارض المخلوقات الحية، كل بحسب نوعه، والماشية والزحافات وحيات الارض، كل بحسب نوعه»، وبعد ذلك «وجعل الله حيوان الارض كلأ بحسب نوعه والمرائي بحسب نوعها والزحافات بحسب نوعها». وهو يتكلم هنا في معرض ذكر خلق العجايات عينا أولاً، وبدعوها باسم عام هو «الحيوان او المخلوقات الحية»، وبعد ذلك يقسمها الى ثلاث مراتب: ١ - الموائى او المخلوقات الاليفة «او التي يمكن ان تصبح اليفة»، وبذلك تكون ملكاً خاصاً للبشر. ٢ - *בְּחַיָּוִת* التي ترجمت في قورات «بالحيات»، وفي الترجمة اليونانية (السبعينية) *βρῦχ* او «الجوراثت البرية»، وهي الالفة التي ترجمت في نصنا هذا «الحيوان»، والتي نرى فيها هذا الميثاق الذي اعطى لآدم، وهي ايضاً الالفة ذاتها الواردة في (تكوين ٩ - ٣) حيث تجدون المنحة لسوح، وهي فقد ترجمت هناك ايضاً «بهيمة»، اما المرتبة الثالثة فهي الزحافات التي تطوي عليها كلمة *מְדַבְּרִים*، وهي الالفة ذاتها الواردة هنا والتي ترجمت «منحركات»، وفي آيات السابقة، اللبية، وفي الترجمة اليهودية في جميع المواضع *בְּחַיָּוִת* اللببات. ويتضح من ذلك ان الالفاظ التي ترجمها «بالحيوانات اللبية»، والتي اعطاها الله لآدم تعني هاتين المرتبتين من المخلوقات الارضية

في توريخ الخليفة اي الحيوانات البرية والديابات ، وهو ما يتفق مع التوجه النبوية للعهد القديم .

٢٦- - لما خلق الله الحيوانات اعجاء التي تنقسم الى ثلاثة اجناس بحسب ماكنها - اي ، اسماك البحر وطيور السماء ، - والحيوانات التي تدب على الارض ، التي تنقسم بدورها الى « المواشي والبهائم والديابات » ، الخذ ينظر في خلق الانسان وفي السطة التي يجب ان تؤول اليه على العاء الارضي وعندها يحصي الله سكان هذه الممالك الثلاث . الا انه يغفل عند ذكر المملكة الارضية ذكر المردة الثانية من المخلوقات اي البهائم . الا ان الآية تشير الى « اسماك البحر وطيور السماء » والمخلوقات الارضية في الالفاظ التي تدل على البهائم والديابات ، رغم كونها قد ترجمت بالحيوانات الالوية ، حقيقة المواشي ، - وذلك في الموضع الذي يفتد فيه الله رغبته وبعض الانسان هذه السطة . 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 فتد في موضع ما كان قد اعرب عن الرغبة في تنفيذه في موضع آخر . فيكون لدينا هنا عرض ثلوجه الذي جعلت الحيوانات الارضية العجاء بحسبه مسخرة للانسان بحسب رغبة خلقها بعد ان خلقت واحصت لدى خلقها في ثلاث مراتب مختلفة هي « المواشي » و « البهائم » و « الديابات » . وليس في هذه الكلمات ما يدل قط على منح الله انساناً ما السطة على اي انسان آخر او منح آدم السطة على سائر .

٢٧- - وذلك ما يتضح ايضاً من { تكوين ٩ - ٣ } حيث يحدد الله هذا الميثاق لنوح واولاده ويمتصهم السطة على « طيور السماء » و « اسماك البحر » و « المخلوقات الارضية » التي يعبو عنها بنفطني חַיָּוֹת و חַיָּוֹת اي « البهائم والديابات » ... ومما اذقتان اللتان ترجمت في الآية التي نحن بصددها { تكوين ١ - ٢٨ } بما يلي : « كل حيوان يدب على الارض » . ويستعمل ان تشيل هذه العبارة الانسان ، اذ ان المنة هنا قد خلعت على نوح

وأولاده الذين كانوا يؤثفون بجموع البشر الأحياء حينذاك ، لا على فريق منهم على الآخر . ويبدو ذلك بوضوح أشد من الألفاظ الواردة بعد ذلك مباشرة حيث يعطي الله الإنسان ، كل حيوان يدب ، ، وهي نفس الألفاظ الواردة في الفصل الأول الآية ٢٨ ، لتكون طعاماً له . وبين من كل هذا ان هبة ادم (فصل ١-٢٨) وتصيبه وهبه ثانية لنوح وأولاده تشير الى اليوم الخامس وصباح اليوم السادس ، ولا تحوي الا على امر الخبيثة الوارد ذكرها في الآيات : عشرين حتى السادسة والعشرين من الاصحاح الاول . فهي تشمل اذن على جميع اجناس الحيوانات العجباء على الكرة الأرضية : البحر واليابسة معاً ، على الرغم من ان الالفاظ التي تشير اليها في معرض الحديث عن خلقها لا ترد جميعها في اي من الآيات السابقة التي تخص على المنحة ، بل سقط بعضها في واحدة والبعض الآخر في الأخرى . ومن كل ذلك يستدل بلا مراء انه يستحيل ان تشمل هذه المنحة الانسان وان تستد الى آدم السلطة على ابناء جنسه . فقد سردت كل مخلوقات الارضية العجباء لدى خلقها ، ودعت ما يلي : «وحوش الارض ، و البهائم والنباتات . . . وتكون الانسان لم يكن قد خلق بعد ، فلم يكن اذن معيماً بأي من هذه الاسماء . لذلك فمن ان اختصاصاً او احبنا في فهم الالفاظ العبرانية ، فيستعمل القول ان الانسان مثار اليه في سيرة الخلق تلك ، او في الآيات التي تتلو مباشرة ، لاسيما ان اللفظة العبرانية אדם (التي قد يمكن ان تشير الى آدم في آية المنح (١ - ٢٨) اذا كانت قة 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 وورثته ، حين فسلطه السلطة على كل حيوان يدب على الارض (١ - ٢٨) - كما يجوز لنا ان يقول - فيخيل الي ان كان واسع السر وبرت ان يذهب الى ابعد من ذلك قليلاً في افراذه السلطة الملكية ، ويثبت ذلك ان من حق الملوك ان يأكلوا رعاياهم ايضاً ، ما دام الله قد اعطى نوحاً وأولاده (الاصحاح ٩ - ٢) الحق بأكل كل حيوان يدب ، كما اعطى آدم الحق بالسلط عليها ، - فالالفاظ العبرانية في كلا الموضعين واحدة.

٢٨ - أن داود الذي يفترض أن يكون قد أدرك معنى النعمة الإلهية الواردة في هذا النص وادرك كذلك وحق ادراكه - كما يدعو ابنسورث (Ainsworth) العالم النصف - ، ادراك مؤلفنا في تعليقه على النص ، لا يجد فيه أي تقليد لسلطة الملكية ، في المزمور الثامن . وهناك عبارته : « جعلته (أي الإنسان ، أو ابن الإنسان) دون الملائكة ، وسلطته على أعمال يديك . جعلت كل شيء تحت قدميه ، الغنم والبقير جميعاً وجرام البر أيضاً ، وطيور السماء وحك البحر السالك في سبل المياه » . ومن يجد في هذه الكلمات تفويضاً لأمريه بالسلط على ارضه ، آخر ، لا تسلط الجنس البشري كله على المخلوقات الدنيا ، فهو يستحق في نظري ان يدرج في عداد الملوك بالمملكة الذين يقول بهم السير وويرت ، لندرة مثل هذا الاكتشاف . وآمل ان يكون قد افصح الآن ان الله الذي وهب آدم السلطة على جميع المخلوقات التي تدب على الارضه لم يهب السلطة للملكية على ابناء جنسه ، وسبضع ذلك بعد في ما سيتلو .

٢٩ - (٢) ان ما يلزم عن هبة الله الواردة في الآية المذكورة (تكون ١ : ٢٨) لم يقصر على آدم وحده باستثناء سنن البشر . فالسلطة التي خلعت عليه لم تكن سلطة فردية بل سلطة مشتركة مع سنن البشر . اما أنت هذه آية لم تقصر على آدم وحده فينضح من ألفاظ الآية التي تشير الى اكثر من واحد ، لأنها ترد بصيغة الجمع : « فباركهم الله وقال لهم : تسبطوا . ثم ان الله يقول لآدم وحواء : تسلطوا ومن جراه ذلك - يقول مؤلفنا - بات آدم ملكاً للعالم . ولما كانت السلطة قد خلعت عليها معاً وكانت الآية موجهة الى حواء ايضاً (حتى ان بعض المفسرين يرون صادقاً ان هذه الكلمات لم ينطق بها قبل ان يصبح لآدم امرأة) ، أفلا ينبغي ان تكون هي سيده للعالم مثلما هو سيده ؟ واذا قيل ان حواء نفسها سخرت لآدم فيبدو انها لم تسخر له الى حد توقع معه سلطتها على المخلوقات الدنيا وحدها بامتلاكها . اذ كيف يقال ان الله وهب اثنين هبة ما مشتركة بينا اراد واحداً منها ان يستمتع بها وحسب ؟

٣٠- ولكن قد يقال : ان حواء خلقت بعد ورود الآية . فليكن ذلك ، فأى فائدة يجني مؤلفنا من هذا القول ؟ الا تناقض الآية عند ذلك حجة مناقضة ابلغ وثبتت ان الله في هذه الآية انما سخر العالم للجنس البشري جملة لا لآدم بمفرده ؟ والضمير هم ، الواردة في الآية بشل الجنس البشري لأن من التابيت ان هذا الضمير لا يمكن ان يعود الى آدم وحده . ويتضح من الآية السادسة والعشرين حيث يعلن الله رغبته في خلق هذه السلطة انه يعني انه سيخلق فصيلة من المخلوقات تتسلط على الفصائل الارضية الاخرى . وهاك الآية : « وقال الله لنخلق الانسان على صورتنا ومثالنا فيستطون على سمك البحر ... الخ » . « وعليهم ، اذن اراد ان يخلق 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 الضمير 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 احوال الاربي تفيد الجنس ، كما هو مأروف ، ولفظة « هم » امراد ذلك الجنس . ونجد العلة في الآية نفسها ، فساله قد خلقه « على صورته ومثاله » ، اي جعله مخلوقاً عاقلاً قادراً على التسلط . فكيفها او لنا صورة انه ، فلا شك ان خاصية العقل جزء منها ينصف به الجنس البشري جميعه ، وينسكن به من التسلط على المخلوقات الدنيا . لذلك يقول داود في الزمور الثامن المشار اليه اعلاه : « قد جعلته دون الملائكة بقدر ... وسلاطته على اعمال يديك » (مز ٨ : ٥ و ٦) . وليس بشير الملك داود الى آدم هنا بل الى الانسان وابن الانسان : اي الجنس البشري .

٣١- كذلك يتضح من حجة مؤلفنا المستمدة من التزامير داتها ان هذه الآية التي خلعت على آدم انما خلعت عليه وعلى الجنس البشري كله . يقول صاحب التزامير : « والارض اعطاها لبني الانسان » ، بما يتبع ان الخلق ينبثق من الالوهة - كما يقول مؤلفنا في المقدمة المشار اليها آنفاً .

فيما له من امتناج غريب ! - (اعطى الله الارض لبني الانسان - :
 خالق اذن منبتق من الابوة) . من المؤلف ان اللغة العبرانية لم تنسج
 لاستعمال عبادة آباء الانسان ، بدلاً من ، بني الانسان ، - في الاشارة
 الى البشر - . كما يناح مؤلفنا اذ ذاك ان يستند الى منطوق العبارة في
 بناء هذا الحق على صفة الابوة . اما ان نستنتج ان الابوة 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 للمعنى 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 . واتي لأتحدى اي امرئ كان ان يستنتج
 نتيجة مضحكة كهذه النتيجة البالغة غاية الغرابة التي نستحيل ان ترتفع عنها
 صفة البطلان الجلية ما لم يثبت ان ذبني 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 الآيات المقابلة (تكوين ٩ : ١ و ٢ و ٣) لكي يثبت حق
 الامتلاك لآدم وحده بالباية الخاصة . وهو يفعل ذلك من وجهين :

اولاً : يريد السير روبرت ان يقتننا 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 السير
 سلان (Solano) ان تسبغ عليهم (تكوين ٩ : ٢) فالنص لا يؤيدها قط .
 ولكن يصعب تصور نوع التأييد الذي يريده مؤلفنا ، ما دامت ألقاظ
 الكتاب الصريحة الواضحة التي لا تحتمل تأويلاً آخر لا تقفه ، وهو يزعم
 بعداً انه ينبغي 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 . »
 ولاحظ ان ما ينبغي ان يفهم ، عند مؤلفنا ، هو ما يتفق مع غرضه خير اتفاق . اما ما ينبغي ان يفهم عند سواء فهو ما يتفق مع مدلول (الملاحظ) الواضح وعن معنى الآية الجلي . وعندنا لا يفهم والتبعية ، والتعاقب ، في صنعة الهية لم يشر فيها الله اليها ، ولم يقيد بها أي قيد . ولكن لدى مؤلفنا ادلة على ضرورة فهمها عن هذا الوجه . فهو يقول في العبارة للاحققة : « ان البركة تتحقق اذا تمتع الابناء بسلطة فردية ، اما في ظل سلطة ابيهم او بعده . » ومعنى ذلك ان المنحة التي تنصوي على حق مشترك صريح في الزمان الحاضر ينبغي ان يفهم منها تبعية او تعاقب - رغم كون الآية تقول : « اليكم قد دفعت^{١١١} » ، لأن قد يمكن التمتع بها على سبيل التبعية او الوراثة ، وذلك يشبه قولنا ان حقاً لو اردت تمتع صاحبه به الآن ينبغي ان يفهم منه انه قد يكتب له ان يتسع به بالتالي : اي عندما يتعدى ابيه هذا الحق بالوراثة . فساداً كانت المنحة حقاً مشتركاً للأب وبنيه وكأب من الرقيق بهم بحيث يأذن لهم بشاركته فيه ، فك ان نستنج ان كلا الفريقين بمنزلة الآخر ، بالنسبة ان 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 تنعصر في ما يلي : ثم يستخر الله العالم لابنه نوح بالاشترار مع ابيهم ، لأنه كان من الممكن لهم ان يستمروا بتلك النعمة في ظله او على اثره . مما أبغوه من استدلال مناقض تصریح الكتاب المقدس . فلا ينبغي ان تضعي الى ما يقوله الله نفسه عندما يقول شيئاً لا يتفق مع فرضيات السير روبرت !

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

(١) تكون ٩ : ٢ - « ولكن خشيتم ورهبتكم على كل حيوانات الارض وكل طيور السماء مع كل ما يدب على الارض وكل امك البحر فقد دفعت اليكم » (او كما في الترجمة الى ايديمك) .

وانه يقول في معرض هذه البركة : « اثروا وتكاثروا واملأوا الارض » . وهذا القول كما يبدو من الآية اللاحقة لا ينته الى نوح نفسه قط ، لاننا لا نجد ذكراً لبني نوح بعد اظرفان ولم يرد ذكر لهم في الفصل التالي حيث يرد ذكر حوالب نوح . وهكذا لم تكن هذه البركة المتوارثة لتنتهق الا بعد ٣٥٠ سنة ، وكان ينبغي ان يتأخر معها اسيطان العالم ٣٥٠ سنة ، لكي نقتد منكب مؤلفنا الموهومة . لأن هذه الناحية من البركة الالهية لا يمكن ان يفهم منها التبعية ، الا ان يزعم مؤلفنا ان بني نوح مرغمون على استئذان والدهم بمضاجعة نسائهم . في هذه القضية وحدها نجد اقوال مؤلف متسكة مطلقاً ، فهو يجرح على ان يكون في العالم ملوك فوق حوصه على ان يكون فيه بشر . والواقع ان مفهومه للحكم ليس من شأنه ان يزدهي الى تعبير الارض . ولكي يتضح لنا اني ابي حد تحقق المنكية المطلقة هذه البركة الالهية الكبرى والاصيلة : « اثروا وتكاثروا واملأوا الارض » التي تنطوي ايضاً على التقدم في ميدان العلم والفن ومرافق الحياة الاخرى ، يكفي ان نلظر الى تلك البلاد الغنية الواسعة التي نتم اليوم بالحكم التركي والتي لم يمد فيها التث (بل قل الجزء من ثلاثين او الجزء من مائة في الكثير من اجزائها ان لم نقل في غالبها) من السكان الذين قطنوها سابقاً ، كما يتضح بيسر لكل من يقابل الروايات التي بين يدينا اليوم مع الروايات الواردة في التواريخ القديمة . ولكن كل هذا على الغامض ...

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 : « وانكن خشيتكم ورحمتكم على كل حيوانات الارض ... » .

أيقول قائل سوي مؤلفنا ان المخلوقات خشيت نوحاً ورحمته وحده دون اي من بنيه الا باذنه او حتى وفاته ؟ والكلمات الثمانية : « ولقد دفع اليكم » - « هل نفهم منها كما يريد مؤلفنا : اي اذا شاء والدمك » او

سيدفع بها اليكم فيما بعد ؟ واذا كان هذا مؤدى الاستدلال من اتكتاب المقدس فلت اعلم شيئاً يستحيل اثباته من الكتاب ، ولا اهم كيف يختلف ذلك عن التخصيص او الوهم او كيف يتنازع عن آراء الفلاسفة والشعراء التي ينبغي عنينا مؤلفنا هذا الانهاء بالوهم 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 أُلغيت واحل محلها شركة عامة بين نوح واولاده . كان نوح وربك الارض الوحيد ، فكيف يقال ان الله جرّده من صفته الطبيعي واخضاره من بين البشر اجمعين ليكون مالكها الوحيد بالاشتراك مع بنيه ؟ .

٣٦ - ان أهواءنا التي لا تقوم على اساس من الرأي السليم لا نخوتنا ان نؤزل لكتاب المقدس خلافاً لدلول الكلمات الواضح الصريح ، مما غلونا في اختيار تلك الأهواء محتملة . اسام انه ليس محتملاً ان تكون سيادة آدم الخاصة قد أُلغيت هنا وان ذلك مستبعد جداً ، لأنه يستحيل اثبات نزع آدم بهذه السيادة الخاصة . وما كان المقصود من الآيات المقابلة في الكتاب المقدس مساعدتنا في الغالب على فهمها لمحسن فهم ، فاعلينا الا مقابلة البركة التي اسبغها الله على نوح وبنيه بعد الطوفان بتلك التي اسبغها على آدم على اثر خلقه له ، (تكوون ١ : ٢٨) لكي نتحقق من ان الله لم يعط آدم سلطة خاصة من هذا النوع قط . اعترف انه من المحتمل ان نوحاً كان يتبع بعد الطوفان بالصنعة نفسها وبالملكه والسلطة نفسها التي كانت لآدم قبله . ولكن لما كانت السلطة الخاصة لا تتفق مع البركة او النعمة التي اسبغها الله عليه وعلى بنيه بالاشتراك ، فذلك دليل قاطع على ان آدم لم يتبع بشيء من ذلك ، ولا سيما اننا لا نجد في النعمة المشار اليها اي عبارة تدل عليها او نؤيدها . وعند ذلك ليحك القاري نفسه اذا كان هذا هو المعنى المقصود من الآية ، ما دمنا لا نجد في الموضع الاول كلمة واحدة تشير اليه (ناهيك نا اثباتنا اعلاه من ان الآية نفسها تثبت العكس) وما دام اللفظ والمعنى في الموضع الاخر يتناقضان .

٣٧ - الا ان مؤلفنا يقول : « كان نوح وروث العالم الوحيد . فكيف بطن ائمة الله بجرده من حقه الطبيعي ؟ » ان اتورث في انكلترا يعني الابن الاكبر الذي يرث - بحسب القانون الانكليزي - جميع اراضي والده . فلقد كان يحسن مؤلفنا ان يربنا ابن نصب الله « وروثاً للعالم » كهذا ، ويربنا ايضاً كيف « جرده » الله من حقه الطبيعي ، او اي ضرر كان يلحق به لو اختار الله ان يعطي ابناؤه الحق باستئثار جزء من الارض لكي يعاينوا انفسهم وعائلاتهم ، وقد كانت البسيطة عندها فوق ما كانوا يستطيعون استئثاره مجتمعين ، فاهلك بنوح وحده ، وكانت يمتلكات الواحد لا تبطل يمتلكات الآخر او تحدها منها .

٣٨ - من الخنسل ان مؤلفنا شعر انه لن يوفق الى افناع قرآنه بما يتعارض مع دليل العقل ، وانهم لا يد ماخون في تصديقهم لعبارة الكتاب المقدس للصرحجة ، ثقة منهم ان المنحة السالفة تستهدف نوحاً وبنيه معاً ، رغم ما قد يذهب اليه المؤلف من وجوه الفطن . لذلك نراه يلجأ 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 لترح اتخاذ الحيوانات طعاماً له . فليس هنا تعديل او حذف من حقه في غنثك جميع الاشياء بل افاضة في رزقه . وهكذا فعند مؤلفنا ان كل ما قيل لنوح وبنيه لم يسبق عليهم حق التسلط او التملك بل افاض في رزقه (اي رزقهم عندي) ما دام الله يقول : « لك قد اعطيت » مع ان مؤلفنا يقول ، رزقه ، كأن بني نوح كانوا مرتعنين على الصيام طيلة حياة والدهم ، كما يبدو من قول السير روبرت .

٣٩ - قد يشتم اي امرئ غير مؤلفنا بالهوى الشديد ليعزوه عن ائمة يرى في كل هذه البركة المخلوقة على نوح وبنيه سوى افاضة في الرزق . اما التسلط الذي بحسب مؤلفنا انه حذف من الآية فاني ارى ان قول

الله : ولئن كنتم تهتمون على كل هيمة ، فما يدل على السطة أو السيادة على الحيوانات التي اختصهم بها كل الدلالة . لأن ما أعطي لآدم من السطة على الحيوانات الذي ينادى ينحصر في هذه الرتبة أو الحية ، عنه ، بحيث لم يكن يجوز رغم كونه ملكاً مطلقاً على إشباع همه من فطاة أو ارنب ، بل كان يشترك الحيوانات في اكل الاعشاب - كما يتضح من تكوين ١ : ٢٩ ، ٣٠ - . ومن الواضح في الآية الأخرى ان حق التملك لم يخلع على نوح وبنيه بصورة واضحة في ذلك البركة وحسب ، بل إلى حد أبعد من الحق الذي خلع على آدم من قبله ، - يقول الله لنوح وبنيه : ولقد دفعنا بين يديكم ، فاذا لم تدل هذه الكلمات على حق التملك الفعلي فمن الصعب العثور على كلمات تدل على ذلك دلالة واضحة ، ما دما لا نجد شيئاً أبصر وأكد الدلالة على فتللك امرئ شيء ما من القول : ولقد دفع به إليه . ولكي يثبت الله انه أعطاهم أقصى حقوق التملك التي لنفسى لانسان : أي حق ائلاف الشيء بسنلاكه يقول : وكل دابة حية تكون طعاماً لكم . وهو حق لم يسبق على آدم في التبتق الاول . ويدعو مؤلفنا ذلك «حق التصرف بها من اجل ما كلفه ، وهو عبارة عن الافاضة في الرزق ، لا تغير في حق التملك ، انما أي ضرب آخر من فتللك المخلوقات ينح للانسان فوق «حق التصرف بها ، فمن الصعب ادراكه . وهكذا فاذا كانت البركة الاولى قد خلعت على آدم - كما يقول مؤلفنا - والسطة 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 ، وتم سلطانه - شيئاً يميل انفسه الى اعتباره ملكاً اوسع . لأنه من الثابت ان امرءاً لا يستطيع تسخير العجاوات لاغراضه على الوجه الذي سبق لامرئ آخر ، لا يتسنع بالسطة المطلقة حتى على الجزء البشري من المخلوقات وحق تملكه لها حتى محدود وهزيل . نفرض ان سلطناً عظيماً يهيمن على بلد ما امر مؤلفنا ان يتسلط على الارض وأعطاه السطة على المخلوقات التي عليها ، ولكنه لم يأذن له ان يأخذ عبلاً او شاة من الفطيع لكي يشبع جوعه ، فيغيب إلى انه كان يتسنع ، لا عناية ، عن اعتبار نفسه سيداً او مالكاً لتلك الارض او الماشية التي عليها

ويبدوك عندها الفرق بين سلطة راعي الماشية وحق المالك الكامل . فلو كان ذلك شأن السير روبرت نفسه لرأى ، ولا شك ، ان ثمة تغييراً ، بل قل بسطاً لحق التملك ، وأن توحاً واولاده اكتسبوا من جراء هذه المنحة ، ليس حق التملك وحسب ، بل حقاً من حقوق تملك المخلوقات لم يكن لأدم من قبل . لأنه مهما سألنا لانسان ان يكون له حق التملك على نصيبه الخاص من المخلوقات ، بالنسبة لافرائه ، فحق الامتلاك الانساني للمخلوقات .. بالنسبة الى الله خالق السموات والارض وسيد العالم ومالكه الاوحد - لا يبدو كونه «حق التصرف به» الذي اجازته الله لهم . وهكذا فحق تلك الانسان قد يتغير او يبسط - كما نجد من امره هنا بعد الطوفان ، حيث اجيزت ضروب من التصرف به لم تكن جائزة قبل ذلك . ومن كلى ذلك يتضح عندي انه لم يكن لأدم او نوح سلطة خاصة ، او حق في امتلاك المخلوقات لم يكونوا 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 'ي قاري' 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 ما كسبها الذي خلق على صورة الله ومثاله ، الحظوة على المخلوقات الاخرى . ويتضح ذلك من ألفاظ الآية وضوحاً تاماً ، حتى انه يبدو لاي فاطر فيها ، ما عدا مؤلفنا ، انه يتعذر عليه ان يثبت كيف تقلد هذه الكلمات (التي يبدو من امرها انها تدل على العكس) آدم الحظوة الملكية المضافة على سائر البشر وحق امتلاك جميع المخلوقات . ولعمري ، لقد كان ينبغي ان لا يكتبني في اثبات هذه القضية الخطيرة التي يبني عليها كل ما بناه بمراد كلمات تناقض قوله في ظاهرها . وبني اعترف اني لا اجد فيها ما يصح دليلاً على ملكية آدم او سلطته الخاصة بل على العكس . ولو لم اجد ان الرسول (بولس) لم يفضن لمثل سلطة آدم الخاصة هذه ، كما لم يفضن لها انا ، حيث

يقول : ان الله قد اعطانا جميع الاشياء بسخاه لكي نتمتع بها ، لرئت لحاي ولحمود افراسي . ولو كانت كلها قد خلعت على الملك آدم وهى الملوك وراثته وخلقاته من بعده ، لكانت 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 ائحة الالهية ومن رواها من آيات الكتاب المقدس ، فطلبت اذن ملكية آدم للقائه على سلطته الخاصة ما دام ليس لها دعامة اخرى تقوم عليها .

١١- ولكن لو سئنا جدلاً مع ذلك ، ان هذه الهبة الالهية قد جعلت آدم مالك الارض الاوحد ، فما حلة ذلك بسلطته ؟ وكيف يسبغ امتلاك الارض على امرىء ما حق التسلط على حياة امرىء آخر ؟ او كيف يكتسب المرء سلطة مطلقة على افراسه حتى ولو ملك الارض كلها ؟ ان اخصى ، يمكن قوله هو ان مالك الارض كلها قد ينزع عن سائر البشر الطعام فيبيدهم جوعاً اذا شاء ، ما لم يقرّوا بسلطته او ينصاعوا لارادته . ولو صحح ذلك لدرل دلالة واضحة على ان مثل هذا الامتلاك مستحيل وان الله لم يجب مثل هذه سلطة الخاصة لاحد ، ما دام المنطق يقضي بان انه الذي امر البشر ان يزيدوا ويشكثروا قد خلق عليهم لا محالة جميعاً حق الانتفاع بالآكل والملابس وسائر مرافق الحياة الاخرى ، اى الحريات التي بذها لهم بسخاه ، ولم يجعلهم تحت رحمة امرىء واحد منوط به وحدهم بقاؤهم ، فبوسعهم ان يقيهم متى شاءوا - ولا سيما ان مثل هذا المرء ، الذي لا يثأر عن عداه قد نتجت الحاجة او خالة المورد ان تسخيرهم خدمته . ولينظر كل من يشك في ذلك الى الملكيات المطبقة في العالم فيرى بأن عينه ما يصب مرفاق الحياة وجود السمب فيها .

١٢- ونحن على يقين ان الله لم يشأ الانسان ان يكون تحت رحمة غيره الانسان بلهكه جوعاً اذا شاء . فرب البشر والاب الساموي ، اذا خلعت على الانسان حق التمتع بتصبه الخاص من حطام الدنيا ، فما خلعت على الخيد لانسان ايضاً حتى التمتع بتا يقض عنه من هذا الحطام وحرام

عليه أن يتبع ذلك عنه عندما تنس "حاجته إليه . وهكذا فليس لأي امرئ الحق بالتمكك بحياة امرئ آخر ، من جراء تلكه تاراض أو لذيء من الحطام . لأنه من الاثم أن يدع الغني اخاه المحتجج بملك دون أن يوقده برزقه الله . فإذا كانت العدالة تقضي بأن للمرء الحق بإنتاج عمله الشريف وتملكات اجزائه المشروعة التي آلت إليه ، فأصدقة تقضي بأن له الحق بما يستحقه من اجزائه المنفعة من رزق سواء القنص اذا لم يكن له سبيل آخر الى سد الرمي . ولا يجوز لأحد أن يتذرع بضيق ذات بده لخبه لتسفيره خدمته ، بأن يبيع عنه المعونة التي يفرض الله عليه امداءها لآخيه في شدته ، ولا يجوز للقوي أن يستعبد للضعيف ويرغمه على طاعة غيره بخيراً اياه بين العبودية والموت وهو وصلت مديته الى عتقه .

٤٣ - ولو افترضنا جدلاً ان من الناس من قد يسيء استعمال الخبرات التي قد اكتسبها الله عليه سبحانه وان الانسان قد يبلغ هذا الحد من القسوة وغلاظة القلب ، فلا يدرك ذلك على أن امتلاك الارض حتى في تلك الحال تحول صاحبها التسلط على اخيه الانسان بل تحوله التمتعده معه فقط . لان سلطة المالك الغني وخضوع المتسول المحتاج له لم تنشأ عن ملكية المالك بل عن رضى الرجل الغني الذي يفضل العبودية على الموت جوعاً^(١) ولا يحق له إذن أن يطالب بسلطة عليه غير السلطة التي تواضعها عليها عند التعاقد على هذا الاساس . فالرجل الممثلة امرؤه ابان القهبط او المنتنة جيوبه او الراكب زورقاً في البحر او القنص على السباحة الخ يحق له ان يطالب بسلطة اعظم من سلطة المالك لما في العاقبة كله من الارض - ما دام يوسه في اي من هذه الاحوال ان يتقده مثل هذا المرء ، المالك لا يحل ما لم يجد الله يد المساعدة . وهكذا يصعب كل شيء يمكننا ان نتذرع به الابوة على حياة امرئ أو على ما هو عزيز عليه ، على حساب حريته ، بحسب هذه القاعدة اساساً للتسلط عليه واستيلائه . وينفذ 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 البقرة اشارة الى نظرية فوشيه في تنوع السلطة تماماً على التعاقد بين ابناء المجتمع الواحد التي يسطر في الفقرة الثانية - انترجم

الفصل الخامس

حَقَّ آدَمَ بِالْمَيْيَارَةِ الْقَائِمَةِ عَلَى خُصُوعِ حَوَاءَ لَهَا

٤٤ أما الوضع الآخر من الكتاب المقدس ، ان الذي يبني عليه مؤلفنا ملكية آدم فهو تكوين ٣ : ١٦ : « وستكون شهوتك لبعك وسيحكم عليك » فهو يقول : « نجد هنا اساس متعة الحكم الاولى » ، ويستنتج من ذلك في القسم التالي من الصفحة نفسها : « ان السلطة العليا تكمن في الاية وتقتصر على شكل واحد من اشكال الحكم ، هو الملكية » . وبها كانت المقومات فذلك النتيجة هي التي يخلص اليها دائما ؛ وما ان ترد كلمة والحكم ، مرة واحدة في اي فريضة اتفق حتى يستنتج من ذلك ان الملكية المطلقة ، قد اقرت ، كحق بلهيا . ولرقرأ قدي . استنتاجات مؤلفنا من هذه الكلمات بامعان وتأمل ، الى جانب الشؤون الاخرى ، في عبادة دنيل آدم وسلاته ، التي يقصها في سياق الحديث ، تلاقى بعض الصعوبة في ادراك معنى ما يقوله . ولكن دعنا نمرؤ ذلك الآن الى أسلوبه 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 الظروف الذي قال الله فيه هذه الكلمات لا يورث الاولين ؛ حيث كان ينطق بدبتوته وغضبه عليها معاً لمصيبتها له ، صعب علينا افترض ان الله قد اختار ذلك الوقت لخلق الحقوق والامتيازات على آدم ، وتثييده الكرامة والسلطة ورفعه الى مرتبة السلطة والملكية . ومع ان حواء التي اسعفته في التجربة وشاركته في الاثم كانت دون ، فكان له التفوق عليها عرضاً ، كي يزداد عقابها ، - فقد كان له ايضاً حظ من الخطيئة ومن الاثم وانزل مولود دون منزلها ، كما نرى في الايات التالية . وانه لمن العسير ان تصور

الفصل الثالث عشر

حق آدم بالسيادة القاسم على خضوع حواء له

٤٤ أما الموضوع الآخر من الكتاب المقدس ، الذي يبقى عليه مؤمننا ملكية آدم فهو تكوين ٣ : ١٦ : « وستكون شهوتك لبعنك وسيعلم عليك ، وهو يقول ، نجد هنا اساس منحة الحكم الاولى ، « وستنتج من ذلك في القسم الثاني من الصفحة نفسها : « انت السلطة العليا تكمن في الابوة وتقتصر على شكل واحد من اشكال الحكم ، هو الملكية ، . فهنا كانت انقدمات ذلك النتيجة هي التي يخلص اليها دائماً ، وما ان ترد كلمة والحكم مرة واحدة في أي فريضة اتفق حتى يستنتج من ذلك ان الملكية المطلقة قد اقرت كحق يفي ، . ولو قرأ قارىء استنتاجات مؤمننا من هذه الكلمات بامعان وتأمل ، الى جانب الشؤون الاخرى ، في عبارة « نسل آدم وسلاك ، التي يقعها في سياق الحديث ، للاف بعض الصعوبة في ادراك معنى ما يقوله . ولكن دعنا نغزو ذلك الآن الى اسلوبه الحساس في الكتابة ، ونفحص عن مدلول الآية المشار اليه . تتلوي كلمات الآية تلك على لحنه انه لمرارة لانها كانت اسبق وأجراً على عصيته . هذا تأملنا في الظرف الذي قال الله فيه هذه الكلمات لابوتنا الاولين : حيث كان ينطق بدينوته وغضبه عليها معاً لعصيتها له ، صعب علينا افتراض ان الله قد اختار ذلك الوقت لخلع الحقوق والامتيازات على آدم ، وتقليده الكرامة والصفة ورفعته الى مرتبة السلطة والملكية . ومع ان حواء التي اسعفت في التجربة وسادته في الاثم كانت دونه ، فكان له التفوق عليها عرضاً ، كي يزداد عقابها ، - فقد كان له ايضاً حظ من الحظية ومن الاثم والوزن منزلة دون منزلتها ، كما ترى في الآيات التالية . وانه لن العسير ان ننصو

ان الله قد جعل من آدم ملكاً على البشرية جمعاء وكادحاً طيلة ايام عمره في آن واحد : أي طرده من جنة عدن ، لكي يجرث الارض ، ورفعه الى منصه املك وخلع عليه كل ما ينصق 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 احكم الاري ، ... كما يقول مؤلفنا - وكان آدم قد نصّب ملكاً حينذاك ، من الجلي انه لم يكن الا ملكاً وضيعاً (منها ازاد له السير روبرت) وان مؤلفنا نفسه لم يكن يُعتبر ظفراً بهذا المنصب شرفاً عظيماً ، إذ امره الله ان يكدرج من اجل معيشته وانقى اليه يعول كي يخضع به الارض لا بصرجان كي يحكم به سكانها . « يعرق جينك ستاكل خبزك » - هذا ما قاله الله له . ونعل معترضاً يقول : ثم يكن من ذلك مناص لان آدم كان ما يزال دون رعابا فلم يكن له من يعمل من اجله . اما بعد ان عمر حتى سن التسعمائة فقد كان له عدد وفير من البشر يأمرهم لخدمته اذا شاء . ولكن الله يقول : « لا ، سوف تعيش كادحاً ما حيث وليس حتى يتاح لك مُعِين غير امرأتك ، فقط » . « يعرق وجهك ستاكل خبزك » حتى تعود الى الارض التي صنعت منها . لانك تراب ولى التراب تعود » (تكوين ٣ : ١٨) . ولعل معترضاً يقول مرة اخرى في تأييد مؤلفنا : ان هذه الكلمات لم يقصد بها آدم وحده ، بل من خلال الجنس البشري كله الذي هو بثابة مش له ، وان تلك الامة ان حبت على البشر جميعاً من جرائم الخطية الاصلية .

١٦ - وعندي ان افه لا يتكلم كما يتكلم الناس ، لان كلامه أكد وصدق من كلامهم . ولكنه عندما يتلف بخاطبة البشر ، فلا احسب انه يتكلم خلافاً لهم فينقض قواعد اللغة المتداولة بينهم . فعين يتضع هذا الانتضاع كي يخاضهم ، فلا يكون ذلك بثابة الحدار الى مستوى مداركهم بل تنكباً عن بلوغ وطوره في التحدث اليهم ، ما دام بخاطبهم بما لا قبل لهم بادراكه . ومع ذلك فهكذا ينبغي ان تكون حال الله ، اذا

سلطنا 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 (تكوير ١ : ٢٦ و ٢٨) ينبغي ان يفهم منه آدم وحده ، باستثناء كل من عداه ، وما يقول نوح واولاده معا ينبغي ان يفهم منه توحاً وحده (تكوير ٩) .

٤٧ - ثم ينبغي ان نلاحظ ان هذه الكلمات الواردة في (تكوير ٣ : ١٦) ، والتي بدعوا مؤلفنا دعية الحكم الاصلية ، لم يقصد بها آدم فقط ، او هبة خلقها الله عليه ، بل القصاص الذي فرض على حواء . فاذا اوتانا هذه الكلمات هذا للتأويل ، واعتبرناها موجبة اليها او الى النساء جميعاً عن خلافاً ، انصرت دلالتها ، على أبعد تقدير ، على الاثنا فقط عندها ، وقضت سلطة ادراجين المألوفة عيبن فقط . فليس فيها تموس بكرة المرأة على الاستكانة لهذه السلطة ، ان هي استطاعت التماس منها ، اما بتسعين حافاً او بالاتفاق مع زوجها ، او برغمها على وضع اولادها بلاسي والام اذا هي وجدت دواء لذلك . وذلك جزء من العقبة التي لعنها الله . وذلك الآية بكاملها : « تكبيراً أكثر اعاب حنك . بالوجع اذبن اولادك واتى رجلك يكون اسديك ، وهو يسود عليك » . وقد يعسر على اي كان سوى مؤلفنا ، ان يجد في هذه الكلمات التي لم يخاطب بها آدم أو يقصد بها ما يدل على هبة الحكم الملكي . ولا احسب ان امرأة حواء يزعم ان هذه الكلمات تفيد ان الجنس اللطيف ينبغي ان يستكين للعبودية التي تتضمنها العقبة الالهية كما يستكين المرء للناموس ، وانه لا يحق له العمل على التحرر منها . ومن عساه يزعم ان حواء (او اي امرأة اخرى) تصح آتما ، ان هي وضعت دون هذه الالوجع العديدة التي ينذرنا الله بها ، او اب ملكتنا ماري او اليسابت ، لو تزوجنا احسب وعياهما ، كلنا تصبعان خاضعتن لسلطة السياسية او انه كان يتسع بحق « الحكم الملكي » لهنها ، بحسب هذا النص . وعندني ان الله في هذه الآية لا يمنح آدم السلطة على حواء ، او الرجال عامة السلطة على نسايتهم ، وانما يتنبأ بتسوير المرأة ، وانه

سوف يقضي بعنايته الالهية ان تكون خاضعة لزوجها - ونحن نجد ان قوانين الشعوب عامة وتقليدها قد فسدت فثبت بذلك ولا نكرهه اساساً طبيعياً لذلك .

١٨ - وهكذا فعين يقول الله مشيراً الى يعقوب وعيسو : « والكبير يستعد الصغير ، (تكوين ٢٥ : ٢٣) ، ونحن لا نستطيع من ذلك ان الله قد جعل يعقوب سيداً على عيسو بل تنبأ بما سيحصل بالفعل . ولكن اذا لم يكن بئس من القول ان هذه الكلمات المرجحة الى حواء فتطوي عنى سنة تقضي بعبوديتها وعبودية سائر النساء ، فذلك عبودية كل امرأة لزوجها وحسب . واذا كانت تلك « منحة الحكم الاولى » « و اساس السطة الملكية » ، اصبح عدد الملوك عندها يساوي عدد الأزواج . ولو فرضنا ان هذه الكلمات تخلع السلطة على آدم ، ففك السلطة الزوجية لا السياسية : اي سلطة الرجل في التصرف بشؤون عائلته ، بصفته مالكاً للمنازل والأرض التي يملكها ، وحقه في ان تكون ارادته نافذة دون ارادة المرأة في جميع الشؤون المشتركة بينها ، - لا سلطة الحياة والموت عليها او على امرى آخر وهو مؤدى السلطة السياسية .

١٩ - وثابت عندي انه لو ارد مؤلفنا ان يستخلص من هذا النص إشارة الى « منحة الحكم الاولى » او الحكم السياسي ، لكان عليه ان يثبت ذلك بانة اخرى اقوى من مجرد قوله ان الآية : « والى رجلك يكون اشتياقك » هي بنابة ثريفة تقضي بخضوع حواء ، وجميع اولادها بعدها لسلطة آدم وورثاته الملكية المطلقة ، فالآية : « والى رجلك يكون اشتياقك » هي آية غامضة لم يفتق المفسرون على معناها بعد فكيف يسوغ لنا ان ننبئ عليها النتائج مثل هذه التامة ، في قضية ما هذا الشأن نفس كل فرد اشد المناس . ولكن مؤلفنا جرياً على اسلوب المألوف في الكتابة ما ان يورد الآية حتى يستنتج منها دون كبير عناء ان معناها يتفق مع التأويل الذي اوتاه . ولتورد لفظة « حكم » او « محكوم » في آية او الحاشية فهي تعني عنده فوراً واجب المحكوم نحو الحاكم ، وعندنا تغيير الاملائة . ومع ان الله

يقول (زوجاً) فالسير روبرت بصر على القول «ملكاً». وعندها يصبح لأدم سلطة ملكية مطلقة، على حواء، وإلى جانبها على «كل من كتب له التحدث منها»، مع أن الكتاب المقدس لا يشير إلى هذه السلطة قط ومؤلفنا لا يثبتها أدنى البراهين. إلا أن آدم ينبغي مع ذلك أن يكون ملكاً مطلقاً... وهكذا حتى آخر الفصل وحتى الفصل الأول أيضاً.

والآن ادع للقارئ أن يحكم بما إذا كان مجرد قولي: إن هذه الآية لم تسبغ على آدم - كما يفترض مؤلفنا - «السلطة الملكية المطلقة» - دون دليل يقوم على ذلك. لا يكفي تنقض تلك الدعوى، كما كفى مجرد قوله المقابيل لقرارها - ما دامت الآية لا تشير إلى «أمير» أو «شعب» ولا تعرض «مطلقاً» أو «سلطة ملكية»، بل لعبودية حواء (أي المرأة) لزوجها. ومن عهد إلى هذا الأسلوب مع مؤلفنا، يكون قد رد على أم الخبيث التي يستند إليها رداً وجيزاً وكافياً، ونقضها نقضاً تاماً بمجرد انكاره لها. لأن الانكار دون حجة لقول لم تهص عليه حجة هو نقض كافٍ لهذا القول. وهكذا فلنم فعل سوى انكار قوله أن الله قد أقام أسس هذه «السلطة المطلقة»، بحسب الآية المذكورة، على الآبوة وخصرها على ملكية آدم وورثائه - كما يستنتج مؤلفنا من هذه الكلمات في الصفحة الأولى، وروغت إلى أي امرئ عاقل أن يقرأ الآية، متعباً النظر في من قبلت وفي آية عناسية، اتسائل ولا ريب: كيف عثر مؤلفنا على «السلطة المطلقة» في طينتها لو لم يكن حائزاً على قدرة خارقة على اكتشافها من تلقائه في مواضع يتعدى عليه اطلاع الآخرين عنها؟

وهكذا فقد فحصنا عن الموضوعين المذكورين من الكتاب المقدس، وهما كل ما يورد المؤلف - على ما أذكر - في التذليل على «سلطة آدم»، «هذه «العبادة» التي «أراد الله أن تكون لأدم مطلقاً ومشتقة على جميع أفعاله الإرادية»، كما يقول - (أي الآيتين: تكوين ١: ٢٨ وتكوين ٣: ١٦) اللتين تدل أولاهما عني لتغيير مخلوقات الدنيا للإنسان فقط، والثانية على خضوع المرأة لزوجها - وكلتاهما بعيدتان كل البعد عن خضوع الرعايا لحكامهم في المجتمعات السياسية.

الفصل السادس

حق آدم بالسلطة بحكم الأبوّة

٥٥ - ثمة شيء آخر ، متى فرغنا منه اكون قد عرضت لك كل ما ينشأ به المؤتلف في اثبات سلطة آدم ، وهو الدعوى ان لآدم حق السطّ على اولاده بحكم كونه ابا لهم . ويرى من اعجاب المؤتلف بهذا الحق القائم على « الابوة » ، انك تكاد تجده على كل صفحة تقريباً . فهو يقول على وجه التخصيص : « لم يكن لآدم وحده ، بل للشيوخ الذين تلاه ايضاً ، السلطة المملكيّة على اولادهم بحكم الابوة » - مضافاً الى الصفة نفسها : وهذا السطّ على الاولاد هو مصدر كل سلطة ملكيّة الخ . وما كان هذا المبدأ منشأ شهوته الرئيسي - كما يبدو - لغرض ما يكثر من ذكره ، فيحق لنا ان نتوقع دليلاً واضحاً وجلياً عليه ، ما دام يقرّر تقريباً ضرورياً لوفاء بفرضه : « ان كل امرئ يصيح ، ان يولد ، بمحض ولادته ، مسخراً لمن يلده ، ليس بينه وبين الحرّة ادنى صلة » .

ولا كان آدم الانسان الوحيد الذي ابدعه انه ابداعاً ، وكان كل من عداه من البشر مولوداً ولادة ، فما من امرئ يولد حرّاً . وهذا نساء لنا هنا : كيف اتحت لآدم هذه السلطة على اولاده ، اجاباً بعض المنجابه لهم . وهكذا يقول ايضاً : « ويمكن اثبات هذه السلطة الطبيعيّة لآدم بالرجوع الى اقوال كورثيوس نفسه ، فهو يقول « يكتب الآباء بحكم المنجابه لأولادهم حقاً عليهم » (*Generatiois sui acquirunt parentibus in liberos*) . ولعمري انه لما كان الاب اياً بحكم المنجابه لأولاده فحق الابوة الذي ينسج به لا يمكن بالطبع ان يتفق من شيء آخر .

٥٦ - ولكن « كورثيوس » لا يجوبنا هنا عن مدى هذا الحق على الابناء

(I. Sum in liberis) : أي حتى تسلط الآباء على أبنائهم . إلا أن مؤلفنا المواقف دائماً من نهر يؤكد لنا أنها « سلطة مضطقة » ، وأنها سلطة الحياة والموت ، كذلك التي يمارسها الملوك المظنون على عبيدهم . وعن يرغب إليه أن يشرح : كيف ولم يكسب المحبوب ولد ما والداء السلطة المطلقة ؟ فلن نجد عنده جواباً . بل يجب أن نكتفي بما يروعه في هذه وسواها من المسائل العديدة الأخرى : - ويجب الثاني أن تنهض نواويس الطبيعة وديكتاتور الحكومات على هذه النزاع أيضاً . ولو كان هو ملكاً مطلق السلطة لكانت أمعاء لحيته تلك ، ولأجزنا حقه بالتصرف ببعض فعل الإرادة ، ولكن هذا الضرب من الانتصار الملكية المطلقة هزيل حقاً ؛ وهيات أن نوطد اقوال البيروبروت وحدها دعائها ! فليس زعم عبد واحد غير مرتكز على دليل كافي لإبطال حرية البشر جميعاً ومقاديرهم . ولو لم يكن البشر جميعاً متساوين ، كما أدى ، فالعبيد ولا شك متساوون . وهكذا فبوسعي أن اعترض وأبه بقبضه ، دون تبجح ، وأعلن بتقنة كتته أن زعمي أن الحجاب الاب لأولاده لا يجعلهم عبيداً له - ينلزم أن البشر جميعاً أحرار - كما استلزم قوله المقابل أنهم جميعاً عبيد . وإكبي ننصب هذا الزعم الذي هو بمثابة الدعامة الكبرى لعقيدة القائلين بأن الملكية « حق وفي » ، دعنا ننظر في الأدوات الأخرى التي يوردها دعائه الآخرون ما دام مؤلفنا لا يورد حجة واحدة عليه .

٥٢ - نمة حجة سمعتُ بعضهم يجتج بها في اثبات دعواهم أن الآباء يكتسبون سلطة مطلقة على أولادهم ، بحكم انجابهم لهم ، هي الثانية : « والآباء سلطة على أولادهم نائمة عن افاضة الحياة والوجود عليهم » - وهي الحجة الوحيدة التي يمكن التذرع بها ، إذ يتعذر التذليل على أنه يجوز للمرأة أن يكتسب حقاً فعلياً يتوكله التسلط على ما هو من حق امرئ آخر لم يكن حقاً له قط فاستعمال أن يجتمع على من عداها بل جاد به امرؤ سواه . وجوابي أولاً : ليس لكل من يعطي امرأة شيئاً ما الحق بانتزاعه منه دائماً . ثانياً : أن القائلين بأن الاب يقبض الحياة على أبنائه قد قاسوا أن الله هو « مبدع الحياة وواهبها » ، وأنتا به لحيماً وتتحرك وعنه نستمد الوجود ،

تفرد ما فتتوا بروعة المكنية . وكيف يستطيع من لا يفقه حتى سرّ حياته هو ان يحب الحياة لسواء ؟ - ان الفلاسفة يجهلون سرّ الحياة ، رغم قفرتهم على استكناهم ، وعلماهم القشريح يعرفون بجهلهم بتكوين عدد من اجزاء الجسم البشري ووظائفها ، ولا سببها تلك الوظيفة التي تقوم بها حياة الجسم كله ، بعد ان سلخوا اعلمهم كلها في البحث والتشريح والفضح الدقيق عن تركيب اجسام البشر . فكيف يقال ان الحارث الجاني او المهنتك الجاهل يصيغ هذه الآلة العجيبة ثم يفتت الحياة واخسّ فيها ؟ وهل يستطيع اي لريء ان يدعي انه صنع الاجزاء الضرورية لحياة ولده او يزعم انه وهبه الحياة ، وهو يجهل ايّ كائن يصلح لقبها واي اعدت او اعضاء لازمة لتقديها او لبقائها ؟

٥٣ .. تعني افاضة الحياة على ما لا وجود له بعد ، تركيب وابداع موجود حي وضع الاجزاء التي يتركب منها واعداها لوظائفها المختلفة ونفت الروح فيها ، بعد تقوعها ونسويتها . ان من يستطيع فعل ذلك خالق حقا بلاذعاه ان يوسع حتى ما صنعه يدها اذا شاء . ولكن من يبرز على اقتصاب ونشكك مصنوعات الاله الجبار التي لا يحيط بها اللب وهو الذي خلقت النفس البشرية ابتداء وما زال يمدعها الاوحد ؟ فهو وحده قادر على نقت ذنبة الحياة . اما من يزعم انه قادو على ذلك فليعد اجزاء جسد ولده الذي يحسب انه صنعه ويوفنا على وظائفها ، ومتى ابتدأت النفس الحية الناطقة تعطن هذا الجهاز القريب ؟ ومتى ابتدا الاحساس وكيف نفكر هذه الآلة التي ابدعها وتعقل ؟ وما دام قد صنعها فليصلحها عندما يصرأ عليها خاني ماء ، او يعين على الاقل موضع الخلل ذلك ؟

الصانع الذين الا يبصر ؟ - يقول صاحب الترامير (زمود ٩٤ : ٩) . تأمل في بلاعة هؤلاء القوم . ان تركيب جزء واحد من الجسم ، كاف لافنا وجود خالق عالم بكل شيء وان له عليك حقا صريحا - من جردنا كوننا خلقتنا - لذلك نجد ان احد آفابه التي ترد عادة في الكتاب المقدس هو : انه خالقنا ، والرب خالقنا . ومع ان مؤلفنا في حرصه

على تجميع « الآبوة » يقول : « ان سلطة الله نفسها على البشر فائقة على حق الآبوة » ، فمن الواضح ان هذه الآبوة تبطل كل حق مزعوم قد تسنده الى الوالدين الارضيين . فإِنَّهُ مَا كَانَ لِأَبْنَاءِ صَانِعِنَا جِبَعًا حَقًّا ، وَتِلْكَ صِنْعَةٌ لَا يَسْتَطِيعُ أَبٌ بَشَرِي قَطُّ أَنْ يَدَّعِيَهَا .

٥٥ - ولكن لو كان للبشر الخلق والقدرة التذان يتكاتفهم من صنع إبتنائهم ، فهل يتصور ان هذا الصنع من التقهة بحيث يقدرون عليه دون قصد او تصميم ؟ واي والد لآلف وليد يفكر في ابعاد من قضاء وطره الحاضر عندما ينبغي ولداً ؟ فقد وضع الله ، لحكمة خفية ، شهوة النكاح الجماعية في تركيب الانسان ليضمن استمرار النوع البشري . وهو كثيراً ما يفعل ذلك دون قصد الوالدين بالرغم منه وخلافاً لمشيتته . والحق ان الوالدين ، حين يشبهان الاولاد ويعدان الى التجاهل يكونان بمثابة الطرف الملائم لوجودهم ، فماذا يقصدان التجاهل لا يلبسان في صنعهم اكثر من الدور الذي لعبه دو كاليون^(١) (Deception) وامراته في صنع الانسان في الاسطير . اي بزئناء الحصى من فوق رأسها .

٥٥ - ولكن ليسلم ان الوالدين صنعوا اولادهم ووهبهم الحياة واتوجودهم ومن جراء ذلك استمدت السلطة المطلقة عليهم ، فيكون عندهم للأب سلطة مشتركة مع الام عليهم . لانه لا ينكر ان للمرأة حقاً مساوياً في ذلك الصنع ، بل قل اكبر ؛ لانها تعد الولد ربحاً من الزمن بالتخاذ من دها وهو في احسنها . فهو يتكون فيها ويستمد من الام المواد التي يتوكل منها . وانه من الصعب ان نتصور ان النفس الناطقة تحمل الجنين غير المتكون حالماً ينتهي الاب من دوره في عملية التنازل . فلو افترض انه يستمد شيئاً ما من الابوين فلاشك انه يستمد القسم الاكبر منه من الام . ومما يمكن من امر ، فلا ينكر دور الام في التجاهل الولد ، فكيف يصح القول ان سلطة الاب المطلقة ناجمة عن ذلك التجاهل ؟ والحق ان

(١) في الاسطير انه على امرأة ان ترضع على جميع البشر ، اوعزت الآلهة الى دو كاليون وامراته (Pyrrha) بالقاء الحجاره من فوق رأسها لاصطدمت وجلاً وساء . المترجم .

مؤلفنا يرى خلاف ذلك ، فهو يقول : « نحن نعلم ان الله لدى خلقه العالم جعل نزل السيادة على المرأة ، لكونه الفاعل الرئيسي والاشرف في عملية التناسل . » وانهى لست اذكر ورود ذلك في الكتاب المقدس . فمن عين مؤلفنا الموضع الذي اعطى الله فيه ، ولدى خلقه العالم ، السيادة لنرجل على المرأة ، هذه العلة اي انه والفاعل الرئيسي الاشرف في عملية التناسل ، يكون قد حان الوقت للنظر في هذا القول والرد عليه . ولكن ليس ببداهة ان نجد مؤلفنا يورد مزاعمه مورد الحقائق الالهية الثابتة ، (فهو معقد قد طرح عليه) رغم ما بين اقواله والتنزيل الالهي من بون شاسع ، والله يقول في الكتاب المقدس : « ابوه وامه اللذان احبباه . »

٥٦ - اما الذين يدلون على سلطة الآب على الاولاد بالاستناد الى ما جرى عليه بعضهم (في العصور الحثية) من « نيل اولادهم او يسميهم » فهم مناطفة موفقون كالسير وروبرت ، لا يسميهم ولا أن يؤيدوا فوهم كل التأييد اذ يبنونه على فعل من اشين الافعال وجريمة من انجرب الجرائم التي تقوى الطبيعة على اجتراعها . فاجام الاسود وهغور الذئب لا تعرف مثل هذه القسوة . فهذه البهائم التي تقطن البراري تطيع الله والطبيعة وترأف بصغارها وتحدب عليها . فهي تصصاد وتقاتل ، حتى تفقد نهلك جوعاً ، لكي تقي صغارها ، ولا تفارها او تتخاش عنها حتى تنور وتشب عن الطروق . ترى انكون ميزة الانسان وحده ان يخرج على سنة الطبيعة ويفعل ما لا قبل الوحوش الضاربة به ؟ اينها الله عن قتل النفس البشرية اباً كانت حتى نفس القريب التعرض ، ويرعدد باسد العقوبات : اي عقوبة الموت ، ثم يسبح لنا بقتل من عهد الينا برعايتهم والرفق بهم وحتتنا تبعه المحافظة عليهم ، كما يشهد العقل والطبيعة سواء وكما تنص اوارسه المتزلة ؟ فقد حرص حرصاً شديداً على تكاثر انواع المخلوقات المختلفة واستراؤها ، وجعل الافراد يقبلون على هذا الفرض لقبلاً شديداً ، حتى انهم كثيراً ما يعرضون عن طلب مصلحتهم الخاصة من اجله ، ويتناسون القاعدة العامة التي وضعها الطبيعة لجميع الاشياء . اي قاعدة المحافظة على الذات وعلى الذوية - اذ يتغلب المبدأ الاقوى فيهم على تركيب طبائعهم الخاصة . وهكذا ترى الجبان منهم

يستعمل والشرس الضدي باين ، وانجائع يرق ويجود ، عندما يحتاج صغرم الى التوفية او التعمونة .

٥٧ - وثو صلح الماضي ان يكون قاعدة المستقبل ، لوجود مؤنثنا المتأريخ حافلاً بالشواهد على ، هذه السلطة الابوية المطابقة ، وقد بلغت غاية الكمال والشأن ، ولكن بوسعنا ان نستشهد بقوم من اقوام بيرو (Peru) ، انما يتعجبون اولادهم لكي يستنوم وياكلوهم . فالقصة طريقة جداً لا انك انما ان امردها كما يوردها المؤلف : ، وكانوا موافقين بلعم الآدميين في بعض المقاطعات حتى انهم لم يكونوا ليطبقوا لتبصر حتى تخرج انقاس الميت ، بل كانوا يقبلون عليه بمنصون الدم السائل من جراحه . وكانوا يقبلون موافقاً عامة للعلم الآدميين ، ويبلغ من جنونهم في ذلك انهم كانوا لا يذرون اولادهم الذين حملتهم لهم سببا للحرب . فقد كانوا يتخذون من سبابهم خليلات ويعلمون الاولاد الذين كمن يلدنهم علفاً ، حتى من الثلاثة عشرة ، وعندها يذبحونهم وياكلوهم . وكانوا يعاملون الامهات المعاملة نفسها بعد ان يتجاوزن مرحلة الحمل ويصبحن غير قادرات على وضع ذبيحة لهم .

(Carlevaro de la Vega, Hist. des Yacas de Pérou, I. 12.)

٥٨ - كذلك يسفـ خيال الانسان به الى ذك وحية ابن منها وحية اليها ، عندما يجمع عذار العقل الذي يكاد يرفعه الى مصاف الملائكة . ولا يمكن قنادي ذلك عند مخلوق كالانسان تيمت نبات افكاره كالزمن عداً وكالغيبض انشاعاً ، متى استحوذ الخيال والشهوة عليه واركباه المراكب الحشنة ولم يعد للعقل سلطان عليه ، وهو هادي الركب الا واحد والشعاع الذي ينير سبلهم . لأن الخيال لا يتفك يوحى لنا بضروب من الافكار ، ولأن الارادة على ابهة تنفيذ كل مشروع غريب ، متى تلبذ للعقل طهرياً . عندها يصبغ اكثر الناس غلواً اجدرهم بانقياداً ويلتف حوله حمرة الاتباع . وعندها يوطئ التقليد دعامة ما ابتدعه الحرق او الدهاء يضي عليه العرف مسحة التقدمة فيستقر في الازدحام ان مناضته او الخروج عنه ضرب من نفعة او الجنون .

ومن يستعرض بلاد العالم يتجسس يجد ان قدراً كبيراً من الاديان والحكومات والعادات الشائعة عند امم الارض انما استمدت واسنفت على هذا الوجه ، حتى انه يستغف الاعمال التي نساوسها اكثر شعوب الارض ويتصور ان سكان القباب والادغال الحيلة الاغبياء ، والتي كثيراً ما تنهج النهج الصحيح يتذرع بسنن الطبيعة ، اجدر بوضع الشرائع ، من سكان المدن او انفسور ، حيث يتكذب ادعاء المدينة والعقل عن النهج الصحيح محاكاة وتقليداً لأفرائم .

٥٩ - فلنستم اذن انه كان من المؤلف قديماً -- كما يزعم السير روبرت ، ان ديبس الناس اولادم او بخصوم . ولنعلم ايضاً انهم كانوا يلقبون بهم في العراق ، بل لطف ، اذا شئت ، انهم اتسما كانوا يتعبرجهم لكي يسموهم ثم يأكلوهم وذلك دليل على سلطة اوسع . فاذا كان الاعتراف هذه الآتام يثبت شرعيتها او يبررها ، لممكن تغير الدعارة والزنى والواط - بالمنطق نفسه - فانشاهد على هذه الافعال كثيرة قديماً وحديثاً ومنشأ هذه الآتام ، عتدي ، وعلامة شاعتها انها تتعارض مع غرض الطبيعة الرئيسي ، وهو ازدياد الجنس البشري واستمراره على الوجه الاكمل في امر متميزة واحتميا عن الاخرى ، وطهارة سرور الزوجية ، كشرط لازم لذلك .

٦٠ - في تأييد سلطة الاب الطبيعية ، يورد مؤلفنا حجة واحدة فاقدة على احدي الوصايا الالهية الصريحة في الكتاب المقدس . وهالك ما يقول : نجد في الوصايا العشر اثباتاً لحق الملكية الطبيعي ، وهو ان الوصية التي تأمر بطاعة الملوك ترد على - هذا الوجه : واكرم ابك . ومع ان كثيرين يستمدون ان الحكم المبرر هو من سن الله ، فهم لا يستطيعون ان يستدلوا على مثل هذه القلطة من الكتاب المقدس الا من خلال السلطة الابوية . لذلك نجد ان الوصية التي تأمر بطاعة الرؤساء ترد على هذا الشكل : واكرم ابك . وهكذا غيبست السلطة او حتى الحكم من سن الله وحسب ، بل شكل الحكم والشخص الذي ينبغي ان يستند اليه من سنه

أيضاً. فلم يكن نواب الاول السلطة وحسب بل السلطة الملكية، لان كان أباً بيشية الله المباشرة. وهذا المعنى نفسه يورد مؤلفنا الرصبة نفسها في مواضع عدة اخرى وعلى الوجه ذاته (أي انه يسقط عبادة «... وامتك»^(١)، دوماً، كما لو كانت عبارة منحوتة) - وهو أسلوب في الحجاج يدل على حذق مؤلفنا، وإزالة فضيعة التي تستدعي حياءً كافيًا، عند مؤيديها، فيمكنه من تحوير ستة أقد المقدسة بحيث تتفق مع غرضه. وهو أسلوب مأخوذ عنك من لا يعتقد حقيقة ما لأن العقل والوحي يدلان عليها، بل يفتق مذهباً أو عقيدة ما لأغراض تغزير الحقيقة، ثم يعتزم الذود عنها، من أي وجه اتفق، يجعل بكلمات المؤلفين ومعانيهم التي يريد إضغابها على غرضه ما فعل بروكستس (Procastes)^(٢) بضيوفه، أي يقصرها أو يذمها كيف شاء - بحيث تتفق مع فكرته خير اتفاق فتخرج من بين يديه كضيوف بروكستس هؤلاء مشوهة وعديمة الجدوى.

٦١ - ولو اورد مؤلفنا الرصبة هذه دون تحوير^(٣) - كما انزلها الله - مردفًا د الام و اتى الاب، لتعقق كل قارىء من حبه انها اذا تقوم حجة عليه ولها بعد ما تكون عن تأييد سلطة الاب الملكية، اذ هي تضع الام على قدم المساواة معه وتعين الواجب المترتب على الاولاد تجاه الاب والام معاً. وتلك سيرة الكتاب المقدس العامة: «اسكرم ابك وامتك» (خروج ٢٠: ١٢) : «من ضرب ابه او امه يقتل قتلاً» (١٥: ٢١) «ومن ستم امه او امه يقتل قتلاً» الواوذة ايضاً في لاويين ٢٠: ٩ وفي متى ١٥: ٤ «على لسان مخلصنا يسوع - د ليهب كل انسان امه واباه» (لاويين ١٩: ٣) - «اذا كان لرجل ابن حقوق مارد لا يطيع امر ابيه ولا امر امه وهما يؤذيانه فلا يسمع لهما فليقبض عليه ابوه وامه

(١) اشارة الى تلبية الوصية: «اسكرم ابك وامتك» التي يضارب المؤلف عمداً او تحملاً - المترجم.

(٢) في الاساطير ان بروكستس هذا كان من مشاهير صنّاع الضحك الذي كان يلب السائرين ثم يدم على سريره من جديد، فانا زاد طول ارجله عن طول السرير فظلمها والا شده فغضب حتى يحكي طولها طول السرير - المترجم.

(٣) في الأصل (Charbitus) وهي من غرض العربية - المترجم.

ويخرجاه الى شيوخ مدينته والى باب موضعه ويقولون شيوخ مدينته ان
 ابنا هذا عقوق مارد لا يطيع امرنا (تذبة ٣١ : ١٨ - ٢١) . «منعون
 من يستخف بأبيه وامه» (٣٨ : ١٦) . يقول -بيان الحكيم : «يا بني
 اوع رصية ابيك ولا ترفض شريعة والدتك» (امثال ٦ : ٢٠) . وهو
 حلك لم يكن جاهلاً بحقه كتاب او بحقه كملك ، ومع ذلك فهو يقرن الام
 بالاب في جميع مرشاداته للأبناء في سفر الامثال كله . «ولويل لمن يقول
 لاية : «ما تنجب ؟ والامراة : ماذا فلدين ؟» (اشعيا ١١ : ٥ و ١٠)
 «فك استخفوا بالاب والام» (حزقيال ٢٨ : ٢) «فيكون اذا تنبأ
 احد فلما بعد ان يقول له اواه الذان ولداه لا نجيا لاني نضت بالزور
 باسم الرب ، فحين يتنبأ بطعن ابوه وامه الذان ولداه ، (ذكرنا ١٣ : ٣) .
 «م يكن الوالد وحده اذن بل للاب والام معاً حينذاك سلطة الحياة
 وتوت عليه . وهكذا جرت سنة العهد القديم . وكذلك ينسج الابوان
 معاً في العهد الجديد بحق الطاعة المتوجبة على ابائنا» (اقم ٦ : ١) .
 والقاعدة هي : «ايها الابناء اطيعوا والديكم» ولست اذكر اني قرأت
 في موضع قط : «ايها الابناء اطيعوا اماكم» وحسب . فالكتاب المقدس
 يردف والام ، ايضاً في معرض الاشارة الى ذلك الاكرام المتوجب على
 الابناء . ولو كان فيه آية واحدة تقصر الطاعة والاكترام على الاب
 وحده ، لكان من المستبعد أن يهل مؤلفنا ذكرها ، وهو الذي يزعم ان
 حججه كلها مستمدة من الكتاب المقدس . بل ان الكتاب يجعل سلطة
 الاب والام ، على اولادها بمنزلة واحدة ، حتى انه يفضل في بعض
 المواضع الاسبقية التي يخل فيها انها تخص الاب ، فيورد اسم الام ، قبل اسم
 الاب كما نجد في لاويين ١٩ : ١٣ . ويحق لنا ان نستنتج من هذا
 التلازم انشهر بين الام والاب الذي يحده مبيناً بين طهات الكتاب
 المقدس ان الاكرام الذي يتوجب على اولادهم هو حتى مشترك واحد
 يخصها معاً ، بحيث لا يحق لاي منها ان يدعيه بفرده او يستأثر به
 دون الآخر .

٦٢ - لذلك يجب ان نرى كيف يستنتج مؤلفنا من الوصية الخامسة ان السلطة كانت في الاصل ونفياً على الاب . فكيف يوجد سلطة الحكم انكليزي قد اقرت بحسب الوصية « اكرم اباك » ، واذك ، ما دام الاكرام الناجم عن الوصية (معها كانت طبيعية) من حق « الاب » عنده ، لان له السيادة على المرأة من جراته كونه الفاعل الاول والاشرف في عملية التوالد - كما يقول - وهذا يفهم ان الله في ما يلي من الكتاب المقدس « الام » ، كشريكة له في هذا الاكرام ؟ اوسع الاب بحكم هذه السيادة ان يجعل الابن من « اكرام » ، امه اذن ؟ ان الكتاب المقدس لم يخول اليهود مثل هذا الحق ، مع انه كثيراً ما كان يقوم بين الرجل وزوجته خلاف خيف ، يرفع حد الطلاق او الافتراق . وهذا يقول انه يجوز تولد ان يرضى بالاكرام على امه - او كما يقول الكتاب المقدس « يستخف به » حتى ولو امره والده بذلك ، او انه يجوز للام ان تجله من واجب اكرام « ابيه » ؟ وينضح من ذلك ان هذه الوصية الالهية لا تجلج على الاب اي سيادة او سلطة .

٦٣ - انني اوافق المؤلف ان الحق بهذا « الاكرام » ، مستند الى الابوين بالظبط وان حق يقع اليها بحكم انجابها لاولادها ، وان الله قد امر هذا الحق في عدد من الوصايا الصريحة . وكذلك اسلمم بالقاعدة التي يضعها المؤلف وهي : « انه لا يجوز لسلطة انسانية دنيا ان تحد من الهيات او اشع انني تبتق من الله او من الطبيعة ، كسلطة الاب مثلاً ، (وانطق : والام لان ما ربطه الله فلا يجعل انسان) او تنس شريعة قانصيا » . وما كانت الام تمنع بحق الاكرام المتوجب على اولادها والمستقل عن ارادة زوجها ، فسلطة الاب الملكية المطلقة هذه ، لا يصح ان تسي عليه او تستمد منه . وستبان بين السلطة التي تخصه وبين الملكية المطلقة التي يتشابهت به . المؤلف ، ما دام اشريكته (الام) مثل هذه السلطة على محكومية المنطق من الحق نفسه ! وهو لا يتكلم ان يقول : « انه لا يفهم كيف يمكن للنين ان يتحرروا من سلطة والديهم ، - التي تعني بالغة المأثرة - كما يتراوى في ، الام والاب معاً . ام ان تعني لفظة

المرتين الواردة عن الأب وحده فتلك هي المرة الأولى التي يطرق ذلك اسمي . ومن اعتمد هذا الأسلوب في التعبير فله ان يقول ما يشاء .

٦٤ - اذا أخذنا بنذهب وولفنا ، كان للأب على ذوة بنيه مثل السلطة المطلقة التي له على اولاده ، وهي نتيجة صحيحة او صحيح ان الأب مثل هذه السلطة اصلاً . ومع ذلك فما أسأل المؤلف : هل كان الجد قادراً بحكم سلطه تلك ان يجعل احفاده من واجب الاحرام الذي تفرضه الوصية الخمسة ؟ وما كان للجد بحكم حق الأبوة ، السلطة المطلقة ، واذا كانت الوصية الاحرام تلك ، تفرض علينا طاعة السيد كما ينبغي ، فمن الثابت ان الجد قادر على احلال الحفيد من واجب الاحرام ابيه . ولذا كان من البديهي انه لا يستطيع ذلك ، من البديهي ايضاً ان الاحرام ابك وامك ، لا يفيد الخضوع التام لسلطة مطلقة بل شيئاً آخر . فالحق الطبيعي الذي يتبع به الوالدان والذي تؤيده الوصية الخمسة ، لا يمكن ان يثنى عيب تلك السيادة السياسية التي برده مؤلفنا استنطاقاً منها ، لأن هذا الحق الخالص في سلطة ابيها ما في اي مجتمع مدني يجعل اي فرد محكوم لا محالة من الطاعة السياسية التوجيهية عليه نحو اي من افرادها . ولكن ترى أي قانون مدني يجعل الابن من الاحرام ابيه وامه ، لا تلك سنة اولية متعلقة باصة بين الابوين واولادهم ولا تشابه على شيء من سلطة الحاكم او تخضع تلك السلطة ابدأ .

٦٥ - يقول مؤلفنا : اعرض الله الأب الحق او الخريف كي ينازل عن سلطته على بنيه ويجعلها على من شاء . والحق لك اذا كان يوسعك امره ، ينازل ، عن حقه ، بالاحرام ، هذا التناول . ومهما يكن من امر ، فاني واتق من امر واحد ، وهو انه لا يستطيع ان ينازل ، عن السلطة ويحتفظ بها مما . فاذا كانت سلطة الحاكم (كما يزعم مؤلفنا) : ما هي الا سلطة الاب الاعلى ، فلا منحص من القول ان افراد الرعية (حتى الآباء منهم) لا يمتنعون بأي سلطة على اولادهم او بأي حق بالاحرام ،

(١) اي امراته المحكومين ، ثلاث الصلحة من حق صاحب السلطة تالياً وحدهم - ترجمه .

ما دام الحاكم صاحب هذه السلطة الابوية كلها وما دامت الاوتة مصدر كل سلطة. لانه يستحيل ان تجتمع كلها في يدي امرئ ما (أي الحاكم) ويبقى منها جزء لمن عداه. وهكذا فالوصية : « اكرم ابك وامك » لا يمكن قط - بحسب مذهب مؤلفنا ذاته - ان تعني الخضوع او الطاعة الالهيين ، ما دامت لوصايا التي تحت الابن - على « اكرام والديهم وطاعتهم » في كلا العهدين القديم والجديد - انا وضعت من اجن قوم كان آباؤهم خاضعين لسلطة مدنية ، شأنهم في ذلك شأن الابناء. فكان حينهم على « اكرام والديهم وطاعتهم » - بحسب تأويل مؤلفنا - معناه حينهم على الخضوع للقوم لم يكن غم هذا الحق . ما دام حق الطاعة المترتبة عليهم كبرية من حقوق غيرهم. وكل ذلك كقيد باتارة فقط خوفاً عن توطيد دعائم الصاعة ، لانه ينطوي على منصب سلطات مستجدة. فاذا كانت هذه الوصية : « اكرم ابك وامك » تتعلق بالسلطة السياسية فعلاً ، فهي تؤدي توتراً الى تضارب ملكية مؤلفنا ، اذ ان هذا الاكرام يتوجب على كل ولد ، حتى في المجتمع نحو ابيه ، فيكون عدها لكل اب سلطة سياسية ضرورية ويكون عدد الترك مثل عدد الآباء . اضافة الى ذلك ان الام مثل هذا الحق ايضاً فبطلت اذن سلطة الملك المطلق الواحد . اما اذا كانت الوصية « اكرم ابك وامك » قيد شيئاً آخر غير السلطة السياسية (وهو ما تقيده ولا شك) فهي لا تتصل بفرض مؤلفنا ولا تجرده شيئاً .

٦٦ - يقول مؤلفنا : « ان التشريعة التي تحت على طاعة الملوك تنص : « اكرم ابك » - كما لو كانت السلطة كلها ذممة في الاب اصلاً . وانا اقول : بل تلك التشريعة تنص : « اكرم امك » كما لو كانت السلطة كلها ذممة في الام اصلاً . وانا اؤيد القارىء ما اذا كانت الجهة الاولى تختلف عن الجهة الثانية في وجوبها ، ما دام الام والاب يردان معاً في العهدين القديم والجديد ، في كل المواضع التي ورد فيها تحت الابناء على محبة آبتهم وطاعتهم . كذلك يجيزنا المؤلف : « ان حق الحاكم ينبثق من هذه الوصية « اكرم ابك » ومنها تكسب الحكومة شكلها الملكي . وانا اجيب : اذا كان اكرام الاب يعني الاذعان لسلطة الحاكم السياسية ، فهي

لا تنفوي على أي فرض بتوجب علينا نحو آبائنا الطبيعيين ، ما داموا هم محكومين أيضاً ، لأنهم قد جردوا ، بحسب نظرية مؤلفنا ، من كل تلك السلطة التي تزول بحملتها إلى الملك . وما دامت معهم كحال اولادهم في العبودية والمحكومة قلبس لهم أي حق ، بناء على ذلك المبدأ ، بأي اكرام أو طاعة ينظرون على شيء من اليادة السياسية . فاذا كانت الوصية « اكرم اباك وامك » تشير إلى واجبنا نحو والدينا الطبيعيين كما يستلزم من تأويل مختصنا ، (في دمتي ١٥ : ٤) ، وجميع المواضع المشار إليها قبل) فيستحيل أن نعدل على الطاعة السياسية ، بل على الواجب المقرب علينا نحو اشخاص لا حق لهم باليادة ، أو السلطة السياسية الشبيهة بسلطة الحكام على دينهم قط . لأن بين حق الاب الشخصي وحق الحاكم بالطاعة تناقضاً بيتاً . فهذه الوصية التي يقصد منها كلا والدينا الطبيعيين ولا شك ، إنما تدل على الواجب المقرب علينا نحوهم والتمسيز عن طاعتنا للحاكم . وهو واجب لا نحلسنا منه سلطة الملك المطلقة بالغة ما بلغت . أما مهية هذا الواجب فنستخلص عنها في المقدم التالي .

٦٧ وهكذا يكون قد انتهى أخيراً من كل ما يبدو من امره انه ضرب من الحجة ، عند مؤلفنا ، على تلك والسلطة المطلقة غير المحدودة ، التي يفرضها ثقافة في آدم ، بحيث ولد البشر جميعاً منذ ذلك عياداً ، - عنده - لا نصيب لهم من الحرية . فاذا كان فعل الخلق لم يسبق على آدم سوى الوجود ولم يجعله سيداً على سلالته ، ، واذا كانت آدم وتكوين (٢٨ : ١) لم ينصب سيداً على البشر ولم يكن له « سلطة خاصة » ، دون اولاده ، عليهم ، بل حق التسلط على الارض والمخاوفات الدنيا ونسبها ، شبة سائر بني آدم ، واذا كان الله (تكوين ٣ : ١٦) لم يجب آدم - سلطة سياسية على امرأته واولاده ، بل منح هواء لآدم فصاحاً لها ان تنبأ بمخضوع الجنس اللطيف له في تصريف شؤون امرئها المشتركة ولم يعط لآدم ، بصفته زوجاً ، حق الحياة والموت الذي يخص الحاكم ضرورة ، واذا كان الآباء لا يكتسبون ، بحض انجابههم لاولادهم ، مثل هذه السلطة عليهم ، واذا كانت الوصية (اكرم اباك وامك) لا تسبق مثل هذه

السلطة أيضاً بل يفرض واجباً نحو الوالدين معاً ، أكان محكوماً من أم لا ، ونحو الأم والاب سواء بسواء ... إذا كان ذلك كذلك ، كما يتضح ، تقدم - كما يتراءى في - فالإنسان يشتمع بحرية طبيعية ، رغم كل ما يذمه مؤلفنا خلافاً لذلك ، لأن كل الذين يشتركون في الطبيعة والقوى والاهليات ، هم في الطبيعة اكفاء وينبغي أن يشتركوا في الحقوق والواجبات ذاتها ، ما لم يرد في دفع ذلك نص صريح خص به الله رب الجميع ببارك وتعالى أمراً منسلطاً خاصة أو يوضح إنسان بمحض أولادته لسلطة عليا . وذلك أمر واضح ككل الوضوح ، حتى أنت مؤلفنا يعترف أن : « السبر جون هيوارد (John Heyward) وبيلا كود (Blackwood) وبيروكي (Barlow) » . وهم من أهم دعاة حق الملكية - لم يستطعوا إنكاره ، بل افترقوا بالاجماع إن حرية البشر وتكافؤهم الطبيعيين ، حقيقة لا تزاع فيها . وهكذا فقد عجز مؤلفنا عن إقامة الدلائل على دعواه الكبرى - وهي : « إن آدم كان ملكاً مطلقاً » ، « فليس البشر أحراراً بالطبع » - عجزاً يعجز عن حجيجه فنقلب عليه . ونحن إذا اقتبسنا أسلوبه في الججاج وجدنا : « انه ... إن يتأخرت هذا المبدأ الأول الفاسد حتى ينهار بناه هذه السلطنة المطلقة وهذا الطغيان من تلقاء ذاته » ، ولا يعوزنا عندها أن نقول شيئاً آخر في نقض كل ما يبينه على مثل هذا الأساس الواهي .

٦٨ - ولكنه لا يبالٍ جهداً في إبراز نواحي الضعف في نظرياته افترط التناقض في اقواله ، وبذلك يوفر على خصومه مؤونة مشن هذا الجهد لو دعت الى ذلك حاجة . فبيادة آدم المطلقة والفريضة ذلاً صفحات كتابه وعليها يبني حجيجه باستمرار . ومع ذلك فهو يقول : « إن آدم كانت سبداً على اولاده ، فكان لابنائه الخاضعين له بدورهم الامر والسلطة على اولادهم » . فبيادة آدم التي لا تنجزاً ولا تحداً ، بحسب تقدير مؤلفنا ، لم ندم الا برهة وجيزة : اي مدى الجيل الاول من البشر . وما ان اصبح لآدم احفاد حتى اشكن الامر على السبر وورث فهم يستطع تأويل تلك البيادة . فهو يقول : « ان لآدم ، بحكم كونه اباً ، سلطة ملكية مطلقة غير محدودة على اولاده ، ومن جراء ذلك على من يتبعونهم وهكذا دواليك » .

ومع ذلك فنولده «قايين وشيث» سلطة ابوية على اولادها ايضاً ، فهما «سيدان مطلقان» ، «وعبدان محكومان» في ثروت نفسه . فلآدم السلطة التامة بحكم كونه «جداً شعبه» ، ولها فسط من هذه السلطة بحكم كونها ابوين . فهو الأمر المطلق عليها وعلى ذريتها من جراء انجابه لها ، وهما أمران مطلقان على بنهما للسبب عينه . اما مؤلفنا ويقول : «ان لابناء آدم السلطة على اولادهم ولكنهم خاضعون في ذلك لسلطة الأب الاون» . وذلك تمييز وجيه 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 ، فكأن من اولاده يستند منه سلطة بالتفويض : أي 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 يقترض المؤلف انها للأب على ابنائه . فهو يقول : «اولاد آدم كان سياداً على اولاده» ، فكان لاولاده بعده اذن السلطة على اولادهم ايضاً . فهم قد كانوا سياداً على اولادهم على الوجه نفسه وبالصلاحية نفسها التي كانت لآدم : أي 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 لتجلبت في الكتاب المقدس ، ولكن ليس من اساس كتابي لقول انه كان لابناء آدم سلطة على اولادهم غير سلطتهم الطبيعية كأباء .

٥٨ . اما انه يعني هنا السلطة الابوية لا غير ، في لا يتطرق اليه شك اذا اعتبرنا النتيجة التي يخلص اليها في هذه الكلمات انني اتبع على الفور : «ولست افقه اذن كيف يستن لأولاد آدم او أي انسان آخر ان يحرروا من ريفه الخضوع لوالدهم» . اذ يبدو من ذلك ان «السلطة» في الحال الواحدة هو الخضوع ، في الحال الاخرى الذين يتحدث عنها المؤلف تعنيان «السلطة» والخضوع ، الطبيعيين القائمين بين الآباء والابناء . لان ما للأب

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

يقول مؤلفنا : كان لآدم على ذريته هذه « السلطة » الطبيعية التي الالباء على الابناء ، ثم يضيف : كان لابنائهم بدورهم هذه « السلطة » الابوية على ابنائهم ايضاً أثناء حياته . وهكذا كان لآدم سلطة مطلقة غير محدودة على كل سلالته ، بحكم حقه الابوي الطبيعي ، وكذلك كان لابنائهم ، بحكم هذا الحق نفسه ، سلطة مطلقة غير محدودة على اولادهم ايضاً . فيكون لدينا إذن سلطتان مطلقتان غير محدودتين قائمتان معاً ، ودوت لهما استطاع أي امرى ، اتفق أن يفرق بينهما من جهة ، او بينها وبين المنطق السليم من جهة اخرى ! والعبارة التي اضافها اي « مسخرة » تجعل كلامه ابعد عن المعقول . فتفسير سلطة « مطلقة » وغير محدودة ، (بل قل لا حد لها قط) سلطة اخرى يندى التناقض انى 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 تقسم من هؤلاء العبيد سلطة مطلقة وغير محدودة على انفسهم الآخر ، بحكم حق الابوة الطبيعي .

٧٠ - قد يعترض القارىء ، تأييداً للمؤلف ، انه يعني ان الرالدين المسخرين لسلطة ابيهم المطلقة انما يشتمعون 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 حدد منها هو وعيّن معناها . اما انه يعني هنا للسلطة الابوية بدلولها الواسع فيتضح من الكلمات التي كتبو على الاثر :

« وخضوع الاولاد هذا مصدر كل سلطة ملكية » ، على حد قوله :
 « فخضوع الاولاد جميعاً لوالدهم » - كما يقول في السطر السابق -
 (وخضوع احفاد آدم اذن لوالدهم) هو مصدر كل « سلطة ملكية » -
 يعني « سلطة مطلقة غير محدودة » عند مؤلفنا . وهكذا كان لابنه آدم
 « سلطة ملكية » على اولاده ، بينما كانوا هم - مغربين لايبهم ، شأنهم في
 ذلك شأن اولادهم . وازدعه يعني بذلك ما شاء ، فواضح انه يقر ان « لأبناء
 آدم سلطة ابوية » كالسلطة التي « لكل الآباء على ابنائهم » ، فيلزم عن ذلك
 احدي نتيجتين : اما ان ابناء آدم كانوا يتمتعون في حياته ، ومعهم -
 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 . فذا لم تسبغ
 لم يكن آدم او سواه سيداً بحكم تلك الصفة ، وعندها تنهار فلسفة مؤلفنا
 السياسية دفعة واحدة . اما اذا تسبغت « السلطة الملكية » تلك فكل من
 كانت 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 فليأمل هو وتلامذته في هذا الضرب من الحكم الملكي
 الذي وضع له . فلا ريب ان الملوك جدورون بشكره على هذه
 السياسة الجديدة ، التي تنصب في كل بلد من البلدان من الملوك المطلقين
 مثل ما فيها من الآباء !

ونكون من يستطيع ان يلوم مؤلفنا على ذلك وهو ما ينتج ضرورة
 عن مبادئه ؟ فلما قلنا الآباء بحكم انجابهم لابنهم « السلطة المطلقة » ،
 لم يكن من العيب عليه ان يقرر مدى السلطة التي للابن على الاولاد
 الذين انجبهم بدوره . وهكذا كان من العسير جداً ان يعطي السلطة لآدم
 بحملتها (كما يفعل هو) ويسند مع ذلك جزءاً منها لابناء آدم لان حياته
 ادى صيرورتهم آباء ، وهو بما لم يكن من السهل حرمانهم منه . وهذا ما
 يجعله متردداً في تعابيرها ، غير واثق ابن يضع هذه السلطة الطبيعية المطلقة

التي يدعوها الآوة . فتارة يندعها كلها الى آدم وحده ، وطوراً الى « الوالدين » : وهيهات 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 ابنه نوح واحفاده ، او « الآباء الأقدمين » ، او المثلوك جميعاً ، او كل من له السلطة المطلقة ، او « وراثه هؤلاء الوالدين الأول الذين كانوا مبادئ بدء آباء كل الشعب الطبيعيين » ، او ملكه منتخب ، او محكام « الجمهورية » قلوباً او كترواً ، او من يستطيع الظفر بها اي « انتعصب » .

٧٢ - وهكذا نجد ان هذا « اللاتشيء الجديد » الذي يشتمل على كل السلطة وكل اسيادة والحكم - اي هذه « الآوة » التي تنتصب الملوك وتوجد دعائم عروشهم فيطبعهم الناس ، قد تقع الى من اتفق - بحسب قول السير روبرت .. وكيفما اتفق ، فيجمل نظامه السياسي من الديمقراطية سلطة ملكية ومن المنتصب ملكاً شرعياً . واذا كانت هذه « الآوة » القادرة على كل شيء تستطيع صنع كل هذه الاشياء الرائعة ، فما اعظم النفع الذي يجنيه مؤلفنا وانباؤه منها ما دامت لا تؤدي الا الى زعزعة السلطات الشرعية في العالم وتقويضها واحلال القوضى والطغيان والانتعصاب محلها .

الفصل السابع

في مقدمات الأبوة والملكية كصدرين مُزدوجين المستنصّة

٧٣ - وأبنا في الفصول السابقة ماهية ملكية آدم ، في زعم مؤلفنا ، والأسس التي يبنيها عليها . أما الدعواتان اللتان يشدد عليها تشديداً خاصاً ، زاعماً أنه يستطيع اشتقاق سلطة الملوك القبلين منها ، فهما اثنتان : « الأبوة » و « الملكية » . وهكذا يذهب إلى أن السبيل إلى دفع « التناقضات والمشاكل التي تحيق بنظرية الحرية الطبيعية » أن هي الأ « اثبات سلطة آدم الطبيعية والخاصة » . وبناءً عليه فهو يجزئنا « أن أسس الحكومة ومبادئها تقوم ضرورة على أصل الملكية » . « فخصوع الأولاد لأبائهم هو مصدر كل سلطة ملكية » ، و « كل سلطة على الأرض مستمدة أو منقصة من السلطة الأبوية » ، إذ ليس في مصدر آخر للسلطة قط .

لئن اتطرق هنا إلى التناقض الذي ينطوي عليه القول « أن دعامة الحكم الأولى تتركز على أساس الملكية » ، والقول الآخر « أنه ليس في أساس آخر للسلطة غير مبدأ الأبوة » . إذ من الصعب أن ندرك كيف « لا يكون في أساس آخر سوى الأبوة » ، « بينا » تتركز دعائم الحكومة المدنية ومبادئها على أساس التملك » - « والتملك والأبوة » مختلفان اختلافاً شديداً لا يطاق . وإني لا أدرك كيف يتفق أي منهما مع ما يقوله المؤلف عن لعنة الله على حواء (تكوين ٣ : ١٦) - وهي عنده « أساس منعة السنطة الأصلية » . فإذا كان هذا هو الأساس فلم يكن للحكومة « أساس » آخر - كما يعترف هو - من « ملك » أو « أبوة » . وهذه الآية التي يوردها كدليل على سلطة آدم أو حواء تناقض

ضرورة ما يذهب إليه من أن الابوة هي صنع السلطة الوحيد في جميع أشكالها .

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

٧٤ - ولكن لتذكر يوفى بين هذه التفاضلات والتفاضلات الأخرى الكثيرة التي يجدها كل من يقرأ كتابه بامعان ، وننتقل الآن الى النظر في هذا السؤال : كيف يتفق مصدرا الحكم هذان ، سلطة آدم الطبيعية والحاصة ، وبصالحان لإثبات وتوطيد حقوق الملوك المتعاقبين ، الذين يستمدون جميعاً سلطانهم من هذين المصدرين ، كما يحتم مؤلفنا عليهم ؟ لنفترض إذن ان الله جعل آدم سيداً ومالكاً وحيداً للأرض جميعها على الوجه الشامل الذي يريد السور روبرت ، ولنفترض انه الحاكم المطلق على اولاده بحكم ابوته وان سيادته عليهم لا حد لها ، فلما سأل : ماذا يحدث لسيادتي آدم ، الطبيعية ، والحاصة ، هاتين عند وفاته ؟ ولا شك ان الجواب سيكون : انها تؤولان الى وريته ، كما يقول مؤلفنا في مواضع عدة . ولكن ذلك لا يمكن ان يسبغ كلا السلطة الطبيعية والحاصة ، على الشخص نفسه . لأننا اذا افترضنا ان جميع اهلنا الاب واولاده ينقي ان تؤول الى ابنه الأكبر ، (وهي دعوى تقدر الى شيء من الإثبات) ، فيكون له من جراء ذلك كل سلطة والده الحاصة ، 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 امرئ لم دينجه ، الا ان نفترض ان المرء قد يكتسب حقاً ما دون ان يفي بما يستند اليه هذا الحق من شروط^(١) . فإذا كان للأب سلطة طبيعية على اولاده ، من جراء الانجاب ، لهم فقط ، فليس لمن لم ينجم مثل تلك السلطة الطبيعية عليهم . وهكذا اذا صح قول المؤلف ، ان كل

(١) اي اذا كان اكتساب حق ما مرتباً بشرط ما ، فواضح ان اكتساب الحق يتطلب تنفيذ الشرط ، وحق الاب والسلطة المرتبطة بالانجاب ابن له - المترجم .

انسان يولد يصبح عبداً لمن يلد به بعض مولده ، ، او لم يصبح ، فهناك النتيجة اللازمة : ان الانسان لا يصبح عبداً لأخيه الذي لم ينجبه ، بعض مولده ، الا ان نفترض انه قد يسخر المرء « للسلطة الطبيعية المطلقة » لرجلين اثنين في الوقت نفسه والسبب نفسه ، او تزعم انه لا تناقض في القول بأن المرء ، بحكم مولده ، يصبح خاضعاً ولسطة ابيه الطبيعية ، فقط لأنه انجبه ، وانه كذلك يصبح خاضعاً بحكم ولادته « لسلطة اخيه الاكبر الطبيعية » ، مع انه لم يلد به .

٦٥ - فاذا كانت «سلطة آدم الخاصة» المبنية على ملكيته للخوفات ، قد آلت جميعها الى ابيه وورثه البكر (واولادها) كل الملكية والسيادة الطبيعية اثنين يتحدث عنها البر وويرث) فالسيادة التي يكتسبها الاب على اولاده بحكم انجابه لهم تصبح من حق جميع ابناءه الذين ينجبون اولاداً لالة نفسها التي اكتسبت اياهم تلك السيادة لدى وفاة آدم . فالسيادة القائمة على «الملكية» والسيادة القائمة على «الابوة» تصبحان منفصلتين اذن ، لأن قابيل ، كوربت ابيه ، انا وورث السيادة القائمة على «الملكية» فقط ، بينما وورث ، شيث ، واخوته الآخرون السيادة القائمة على «الابوة» معه ايضاً . وهذا خير ما يستفاد من مذهب مزلقنا ومن السيادةتين اثنين يسندهما الى آدم : فاما انا لا تعني احدهما شيئاً قط واما ان تؤدبا (اذا اقتضى الاحتياط بها معاً) الى زعزعة حق الملوك ونشوب نظم الحكم عند ذرته . لانه يبيّن مزاعمه على اساسين مختلفين للسيادة لا يمكن ان يتعدوا الى وورث واحد معاً ، اذ يعترف انها قد تنفصل احدهما عن الاخرى وبسبب انه ، كان لأبناء آدم املاكهم الخاصة بحكم حق السيادة الخاصة ، فهو يجعل مقر السلطة موضعاً للشبهة - وكذلك موطن الطاعة التوجية علينا ، ما دامت صفة «الابوة» و«صفة» الملكية «مخلان حقين مختلفين» استقرنا في شخصين مختلفين لدى وفاة آدم . فأبها اذن تنقسم على الاخرى ؟

« كروشيوس » في ذلك : « ان ابناء آدم اکتسبوا املاکهم المختلفة التي آلت اليهم بحق السيادة الخاصة عن طريق افضة او التعمين او ما شابه من ضروب انعطاف قبل وفاته : فكان لابيل القطعان وسراحيها وبقاين حقول الحبوب وارض « نود » التي بنى فيها مدينة له . . وهذا بتبادر السؤال التسالي الى الذهن : ايها كان السيد على اثر وفاة آدم ؟ يجب مؤلفنا : « قاين » ، ولكن بأي صفة ؟ - « بصفت وريث » . اذا ان وريثه الآباء الأول ، الذين كانوا آباء البشر الطبيعيين ، لم يكونوا اسناداً على اولادهم فقط بل على اخوتهم ايضاً - كما يقول مؤلفنا . فما الذي ورثه قاين اذن ؟ - لم يرث ممتلكات آدم كلها ، اي كل ما كان لآدم « سيادة خاصة » عليه ، لأن مؤلفنا يسلم انه كان لابيل « سراحيه الخاصة التي كان له عليها حق السيادة الخاصة » مستمداً من والده . فما كان « ملكاً خاصاً » لابيل اذن لم يكن خاضعاً لسلطة قاين ، لأنه يشتمل 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 ، واما قاين سيداً على اخيه اذن . والا فاذا احتفظ قاين بسيادته على هابيل (رغم « ممتلكته الخاصة ») ، فلا يكون « لأسس الحكم ومبادئه الاولى » اية صلة بملئكية ، رغم كل ما يفعله مؤلفنا في نقض ذلك . والواقع ان هابيل لم يعتبر حتى وفاة ابيه آدم ولكن ذلك لا يؤثر على هذه الحجة فقط ، فهي تصلح في الرد على السير روبرت وبها يخص ذرية هابيل او ذرية شيت او اي كان من اطفال آدم الذين لم يشهدوا من حلب قاين .

٦٧ - وهو يقع في المأزق نفسه عندما يمرض « لأبناء نوح الثلاثة الذين قسم ابراهيم العمام كلك بينهم » - كما يقول مؤلفنا . فانا نقول : الى اي الثلاثة آت « السلطة الملكية » بعد وفاة نوح ؟ فاذا فلك الى الثلاثة ، كما يبدو من نون المؤلف هنا ، فالسلطة الملكية اذن تستند الى ملكية الاراضي وتوقف على « الملكية الخاصة » ، لا على « السلطة الابوية » او « السلطة الطبيعية » . وهكذا تتلانى سلطه الابوية ، مصدر السيادة الملكية ،

وتضلع ، الابوة ، التي اطلب في تجيدها هذا الاطناب . فاذا كانت « السلطة الملكية » التي آلت الى سام ، بصفته ابن ابيه البكر وورث ، فقد كانت « نسبة نوح للعالم بين اولاده الثلاثة بانقرعة وابتواره طيلة عشرة ايام حول البحر المتوسط لكي يعين لكل منهم نصيبه » - كما يجيزونا المؤلف ، ضرباً من العبث . « نسبة العالم بينهم لم تكن ذات جدوى ونصيب حام وبالفث لم يكن ذا عناية ما دام سام ورغم هذا للتصيب الذي آل اليه ، سيصبح سيداً عليهم ، لذي رغبة نوح . اما اذا كان منهم « السلطة الخاصة » على املاكهم المعتبرة فافذا ، فمنع امام نوعين مختلفين من السلطة لينا مسخرين واحدهما للآخرى ، فتطويان على كل التناقضات التي يبسطها عند نقد « سلطة الشعب » ، والتي ساوردها بكلماته هو واضحاً والشعب عوضاً عن الملكية .

وكل سلطة على الارض مستمدة او مقتضية من السلطة الابوية . اذ ليس ثمة مصدر آخر للسلطة قط . فلو سلطنا بنوعين من السلطة ، غير مسخرين واحدهما للآخرى ، لكاتنا في نزاع مستمر حول تقرير سيادة احدهما ، اذ ان سلطين مطلقين لا فانفسان قط . فاذا كانت السلطة الابوية مطلقة ، فببغني ان تكون السلطة المبنية على الملكية الخاصة ، مسخرة لها متوقفة عليها واذا كانت السلطة المبنية على الملكية مطلقة ، فببغني ان تكون السلطة الابوية مسخرة لها ، فلا يمكن ممارستها الا باذن المالك ، وذلك يؤدي الى ابطال سنة الطبيعة ونظامها . وذلك حجة في ابطال قيام سلطين مختلفين قد اوردها بعبارته هو ، واضحاً السلطة المبنية على الملكية عوضاً عن سلطة الشعب . وعندما تيسر له الاجابة على ما يورده هو من الاعتراضات على سلطين مختلفين ، 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 تفصلان نواً على اثر وفاة آدم ونوح ونوعي خلفائه بعده ، مع ان مؤلفنا كثيراً ما يخلط بينهما في كتاباته ولا يتردد في اقعام اي منها شاه ، كلما خيل اليه انها تقي بقرضه على وجه التام . الا ان تناقضات ذلك ستضع بعداً في الفصل التالي ، حيث سنقص عن سبل انتقال سلطة آدم الى الملوك الذين قدر لهم ان يلكروا بعده .

الفصل الثامن

في انتقال سلطة آدم الملكية المطلقة

٧٨ - لم يكن السور وورثت مؤقتاً كل التوفيق في بسط الادلة التي يقبها على سلطة آدم ، لذلك لم يكن اسعد خطأ في امر انتقالها الى الملوك اللاحقين الذين ينبغي ان يستبدوا انما جيعاً منه ، اذا صحت فلسفته السياسية . اما اساليب هذا الانتقال التي يعينها والتي نجدتها منسوبة في انحاء كتبه فأوردتها هنا في عبارته هو . فهو يقول في المقدمة :

« ما كان آدم ملكاً على العالم كله ، فلم يكن اسلانه ادنى حق يحولهم امتلاك اي شيء كان ، ما لم يهبهم اياه او يادن لهم به او يرثوه عنه . فهو يضع هنا سبيلين لانتقل أي شيء كان يملكه آدم : « الهبة او الوراثة . » يعتبر جميع الملوك (او ينبغي ان يعتبروا) ورثة الآباء الأول الذين كانوا بدى . بدء آراء الشعب كله . « ولا توجد جماعة من البشر معها كان توهمها الا رضها - اذا اعتبرها بجد ذاتها - رجل له الحق الطبيعي ان يكون ملكاً على ساورها ، بصفته ورثت آدم . في كل هذه المواضع تكون « الوراثة » السبيل الوحيد التي يسلم بها تتعدر السلطة الملكية الى احكام . « ان كل سلطة على الارض مستمدة او مخصصة من السلطة الابوية . » كل الاسراء المالكين الآن او الذين منكموا قديماً انما هم الآن او كانوا قديماً آباء لشعبهم ان ورثاه لهؤلاء الآباء او مقتضين لحقوق هؤلاء الآباء . »

هنا يجعل « الوراثة » او « الاعتصاب » السبيلين الوحيدتين اللتين يحصل بها الملوك على هذه السلطة الاصلية . ومع ذلك نخبرنا ، ان هذه السلطة

الأبوة ، الرثائية في طبيعتها ، يمكن التنازل عنها باهبة والامتياز عليها بالاختصاص . فالوراثة أو الهبة أو الاختصاص إذن هي من سبب انتقاله ، وأخيراً يقول ، وبالمروعة : « لا غضاضة في الوسيلة التي يجوز بها الملوك منطقتهم : أكانت انتخاباً أم هبة أم وراثة أم غير ذلك ، فالتفاوت المألوف الحكم القائم على السلطة المطلقة هو ما يجعلهم ملوكاً حقاً ، لا الوسيلة التي يتناولون بها تيجانهم » - وهو عندي رد كافٍ على كل وفرضيته ومنه في سلطة آدم الملكية التي هي المصدر الذي يستمد منه كل الملوك سلطاتهم عنده . وقد كان يوسع أن يوفق على نفسه مؤونة هذا الاسم في الحديث جزافاً عن اللورثة والوراثة ، ما دام يكفي لجعل المرء ملكاً حقاً ، إن يحكم حكماً مطلقاً ، بغض النظر عن الوسيلة التي يجوز بها السلطة .

٧٩ - قد ينسى المؤلف - بهذه الطريقة القذرة ان يجعل من اوليفر^(١) (او من شاه عداه) ملكاً أصيلاً ، ولو أسعده الخط فغضب في عهد ماسانيلو (Massaniello) لما تورع بحسب «عدته تلك عن إعلان ولائه له قائلًا : « ايها الملك اعد انه في عمرك اني لا بد ا . . . اذ ان اسلوب الحكم القائم على السلطة المطلقة ، يجعل من كان بلاصم واعياً ملكاً أصيلاً اليوم . » ولو علم دون كيشوت مرافقه ان يحكم حكماً مطلقاً ، اكان مؤنقنا ولا شك يصبح مواطناً موالياً كلى الولاء في جزيرة « سانشو بانشا » (Sancho Panza)^(٢) وان كان يستحق منصباً هنيئاً في حكومته ، لأنه اول سيامي على ما اظن - سوى اني اقامة الحكومة على اساسها الصحيح وتوطيد عروش الحكام الشرعيين ، فاعين على التلا ان « الملك الاصيل هو من يحكم حكماً مطلقاً ، مهما كانت الوسيلة التي احرز للسلطة بها . » ومعنى ذلك بكلام واضح ان السلطة الملكية المطلقة هي من حق من يسكن بأي وسيلة اتفق ان يستولي عليها . واذ كان ذلك

(١) يقصد اوليفر كرومويس الشهير - انظر .

(٢) (أو ماسانيلو : Masaniello) (١٦٢٤ - ١٦٢٧) عام عدسى

رأس ثورة شعبية في نابولي ، استجاباً على جبابرة الفهراب عن الشروريات - لترجم .

(٣) مرافق دون كيشوت في ملعبة مرفنس (Cervantes) المشهورة - المترجم .

معنى «الملك الشرعي» غائي المحجب كيف تبنى في أن ينصوب «مقتصبا»
أو أن يجد حاكماً يصح أن يدعى مقتصبا .

٥٠ - وهذا المذهب هو من الغرابة بحيث اخترت أن أجوز دوت
تعلق افوط استمراني ، التناقضات التي يقع فيها المؤلف في جعله «الوراثة»
وحدتها حيناً ، «المنحة» أو «الوراثة» فقط حيناً آخر ، «الوراثة»
أو «الانتصاب» فقط - أو هذه الثلاثة معاً ، واختيراً «الانتخاب» أو
«أي وسيلة اتفق» مضافة إليها - الأسباب التي انتقلت بها «سلطة» آدم
الملكية (اعني حقه بالسلطة المطلقة) إلى الملوك والحكام اللاحقين ، فحولتهم
حق التسلط على الشعب وإعلان طاعته لهم . بهذه التناقضات تبدو واضحة
للعيان حتى أن قراءة كلمات مؤلفنا نفسها كافية للكشف عنها لكل ذي
ادراك عادي . ومع أن ما اقتبسته من كتابه إن هو إلا قليل من كثير
ينحرف فيه هذا التحريف ويلتزم هذا المنطق ، فلهذا يعني المزيد من المشقة في
هذا الباب ، إلا أنني تقيداً لخطي الرامية إلى القصاص عن بنود مذهبه
الرئيسية ، سوف انظر بعض الشيء بأمعان كيف تكون «الوراثة» أو
«المنحة» أو «الانتصاب» أو «الانتخاب» من مقومات الحكم على
الأرض بحسب مبادئه من أي وجه كان ، ودعواه أن الحق الشرعي
بطاعة أي امرئ ، اتفاق يمكن أن يستمد من سلطة آدم الملكية ، حتى
ولو كان قد أثبت أنه كان ملكاً وسيداً مطلقاً على العالم كله خير اثبات .

فصل السابع

في الملكية كيزام متحذير من آدم

٨٦ - لو افترضنا ان قيام نظام من أنظمة الحكم في العالم هو من الامور البديهية ، بل لو سلمنا ان جميع البشر يوافقون مؤتمرا ان الحكم الملكي بتوقيف من الله ، فلما كان الناس لا يطعمون سلطة عاجزة عن الامر والنهي وكانت الآراء السياسية الجبالية ، مما بلغت من الكمال والاضالة فهي لا تقوى على سن التشريعات او فرض قواعد السلوك على البشر ، فمبادتها وتطبيقها لا يجديان في اقرار الامن وتوطيد دعائم الحكم ، ما لم يكن ثمة وسيلة صريحة لمعرفة الشخص الذي تخصصه تلك السلطة ويحق له بمناومة تلك السيادة على سواه . فمن العبث اذن ان نتحدث عن الخضوع والصاعة ما لم نعيّن صاحب الامر الذي ينبغي طاعته . فمما يدع من اقتناعي انه ينبغي ان يكون ثمة حكم وسلطة في العالم ، فانه لا انفك حرا حتى يبين لي من هو الشخص الذي له عليّ حق الصاعة . فاذا لم يكن ثمة دلائل يعرف بها صاحب هذا الحق ويميز عن سواه من البشر ، فقد يكون ابي او اي شخص آخر . ومع ان الخضوع للحكومة واجب على كل انسان ، وما دام ذلك لا يعني سوى الخضوع لأوامر اصحاب الخلل والربط والقوانين التي يسنونها ، ففرض الخضوع على السرى ، ما لا يؤدي ضرورة الى اقتناعه ان ثمة سلطة ملكية ، بل يقتضي ان يكون لدينا وسيلة لتعيين الرجل الذي تخصصه هذه السلطة المتكبة ، ومعرفة . ولا يمكن ان يترجم ارادتي على الخضوع لسلطة ما وهو مطمئن النفس ، ما لم يتحقق من شخصية الرجل الذي له ان يوس هذه السلطة ممارسة شرعية . ولو لم يكن ذلك كذلك لم يكن ثمة فرق بين القراصنة والملك (اذا

بفتحي عندها اطاعة من اتسح بالطورة والسلمطان) ولأصبحت تشيجان والصراجة مبرائاً لأصحاب الطورة والعنف . وعندها يصبح يوسع الناس ان يعقروا حكاهم بالسهولة واليسر اللذين يعقرون بها اطباءهم ، ما داموا لا يعرفون الشخص الذي له حتى تربي تزيينهم والذي ينبغي لهم ان يصغوا لأوامره ونواهي . فلكي نطمئن ضمائر البشر فمريضه الطراعة ، ينبغي ان يعلموا ان ثمة سلطة ما على الارض اولاً ، ومن هو الشخص الذي يتسح بحق هذه السلطة عليهم ثانياً .

٨٢ - يوسع الفاضل ان يستنتاج لنفسه بما تقدم مبلغ توفيق المؤلف في اقرار سلطة ملكية مطابقة ، لآدم . ولو كانت هذه الملكية المطلقة ، من التوضيح مقدار ما يوجب مؤلفنا (وانا ازعم ان الامر على تقيض ذلك) فهي لا تمهدي وضع البشر انساني الراهن شيئاً مما لم يثبت القضاة التاليين :

اولاً : ان سلطة آدم ، هذه لم تنته بموته ، بل آلت لدى وفاته كاملة الى امرى آخر ، وهكذا الى احقاده .

ثانياً : ان احكام والملوك في العالم اليوم يتسعون ، بسلطة آدم ، هذه ، التي انتقلت انتقالاً شرعياً اليهم .

٨٣ - فـ اذا لم تصح الاولى ، وسلطة آدم ، ، مما يبع من عظمتها ورسوخها ، لا تعني شيئاً باقياس الى الحكومات والمجتمعات الراهة . وعندها ينبغي لنا ان نبحث عن مصدر آخر للسلطة السياسية في العالم اليوم عدا سلطة آدم ، والا لم يكن ثمة سلطة سياسية في العالم اليوم قط . واذا لم تصح الثانية بطلت سلطة الحكام الطائين وأهل الشعب من واجب الخضوع لهم ، ما دام حقهم بهذه السلطة ، وهو مصدر الحكم الوحيد ، لا يتاز عن حق سواهم ، فلم يعد لهم الحق بالسلط عليهم .

٨٤ - لما نجعل مؤثقت ان السلطة المطلقة حالته في آدم ، فقد راج بسره عدداً من الطرق التي بها تؤزل الى الملوك الذين كتب لهم ان يخلقوه ،

الا انه يشهد بصورة خاصة على (الورثة) التي يرد ذكرها مراراً في مقالاته المختلفة . اما وقد اقتبست عدداً من هذه المقاطع من اقواله فلن اعود الى ذكرها هنا . وهو يبني هذه اللطة - كما رأيت - على ركبتين اثنتين : « الملكية » و « الابوة » . والاول هو الحق الذي كان لآدم على كل المخلوقات - اي حق امتلاك الارض والبهائم وسواها من الكائنات الدنيا التي تدب عليها واستخدمها لأغراضه الخاصة دون جميع البشر ؛ والآخر هو حقه بالسلط على البشر جميعاً والسيطرة عليهم - كما يزعم مؤلفنا .

٨٥ . ول كان آدم يتمتع بكللا 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) وأن حقه « بالابوة » ينبثق من « انجاب » ولديه . ولكن يلاحظ في الورثة ان الورثة لا يرث حقاً ما ناجماً عن علة خاصة ما لم يرث عن والده تلك العلة (او الميزة) التي كان ينجب عليها ذلك الحق . مثال ذلك : كان لآدم حق امتلاك المخلوقات بحكم « عطية » او « منحة » من الله سبحانه وتعالى ، ما لك المخلوقات وربما جميعاً . لتسلم لتوارث بكل ذلك ، فوريث آدم اذن لا يكتسب مثل هذا الحق (اي حق امتلاك هذه المخلوقات لدى وفاته) الا للباب نفسه : اي بناء على « عطية » إلهية تسبغ عليه ذلك الحق كورث أيضاً . 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 عبده ، وليس « نورثته » ، مثل ذلك الحق ، بل ينبغي ان يؤول لدى وفاته ، ان الرب مالك كل شيء . لأن التمسح الفعلية لا تكسب صاحبها حقاً قط علاوة على ما تتضمنه عبارة امتنع صراحة والذي يبنى عليه ذلك الحق دون اي شيء آخر . فاذا صحح 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 ، فليشيت لنا ان وريته مر المعنى بهذه النسخة على الوجه الذي يفهمه :
اي احد اولاده باستثناء سائرهم .

٨٦ - ولكن لا نؤمن في اثر مؤثمتنا في هذه السبيل التي قد تخرج
بنا عن الغرض ، ونوضح حقيقة الامر ، وهي ان خلق الانسان
وغرس فيه ، وفي سائر الحيوانات الاخرى ، غريزة حب البقاء ، وملاء العالم
باشياء مختلفة تصالح للباكل والمبس وضروريات الحياة الاخرى تحقياً لرغبته
الاخية في بقاء الانسان ردها من الزمن عن وجه السيطرة ، كي لا يقضى
هذا المخلوق العجيب الغريب نوحاً من جراء اعماله او انعدام الضروريات ،
بعد لحظات من ولادته ، القول : ان الله بعد ان خلق الانسان والعالم
خطبه كذلك^{١١} : اي مشيراً عليه باستخدام الاشياء المؤدية الى بقاءه عن
طريق عقله وحواسه (كما وجه الحيوانات الدنيا عن طريق الحواس
والغريزة التي ركبتها فيها لهذا الغرض) واضفى عليه اسباب البقاء . ولا
شك عندي انه كان للانسان حق استخدام المخلوقات وتسخيرها بإرادة الله
ومنحته ، حتى قبل التعلق بهذه الكلمات - اذا امرضنا ان هذه الكلمات قد
نطبق بها فعلاً - وقبل هذه النسخة والكثيرة . لأن غريزة حب البقاء
الشديدة التي طبعه الله عليها كبدأ لأفعله لتلوم ان يرشده عقله وهو
صوت الله في الانسان ، ويدينه في اعتقاده انه في الجري على سبيله
الطبيعية حرصاً على البقاء ، انما كان ينقذ رغبة صانعه . ولذلك كان له
الحق في استخدام تلك المخلوقات التي اتيج له ان يكتشف بتور عقله
وحواسه انها تؤدي الى ذلك . فنكون « ملكية » الانسان للمخلوقات
عبارة على حقه باستخدام ما كان ضرورياً أو نافعاً لبقائه .

٨٧ - وثا كانت هذه هي علة « ملكية » آدم واساسها فقد اكتسب
جميع اولاده للمبب نفسه هذا الحق ، ليس عنى اثر وفادته وحسب ، بل
خلال حياته ايضاً . فلم يكن « لورث » اذن هذه الميزة المزعومة على سائر
اولاده ، فتحوّل بينهم وبين حق شبيه حقه في استخدام المخلوقات الدنيا

{ ١ } اي يجب منظوف الاباء المثار اليه اعمال - المترجم .

من اجل المحافظة الرخيصة على ذواتهم . وذلك هو ، الامتلاك ، الوحيد لها الذي يمتنع به الانسان . وهكذا لا تسفر سيادة آدم القائمة على الملكية ، او السلطة الخاصة ، كما بدتوها 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 احدكم الى امتلاك شيء ما (وسنرى بعد كيف يتساح ذلك ولن) فذلك الشيء الممتلك يؤول ان اولاده ، ما لم يصرح تصریحاً واضحاً بخلاف ذلك ، وعندها يصبح لهم الحق بوراثته وامتلاكه .

٨٨ - قد يسأل احدكم هذا السؤال الوجيه : كيف يجرز الاولاد هذا الحق باكتساب املاك والدهم اذى وفاتهم ، دون سوانهم ؟ اذ لما كانت هذه الاملاك تخص والدهم بالذات ، ولماذا لا تؤول ان افراد الجنس البشري ثابة اذا توفتوا دون ان يملعوها على احد ؟ قد يقال في جواب ذلك ان الكلمة قد انتفت على منعوها للاولاد . ونحن نرى ان العرف فعلاً قد اقر ذلك ، لا اتفاق كلمة البشر جميعاً ، لأن البشر لم يستشاروا في الامر فط او ينشوا فيه بتاً فعلياً . اما اذا كان اتفاق الكلمة متباً هو م افراد فان حق الاولاد بان يوتوا املاك والدهم يثبت حقاً وضعباً لا حقاً طبيعياً . ولكن حيث يتكون العرف عاماً ، فقد نتصور الدافع اليه طبعياً . وانا ارى ان سبب (هذا التسلسل) هو التالي : ان القرينة الاولى والكبرى التي طبع الله البشر عليها وركبها في مبادئ طبيعتهم هي حسب البقاء ، وهو الركن الذي يبنى عليه حق كل فرد بنسخه المخلوقات واستخدامها من اجل قيام اوده . واني ذلك عرس الله في طابع البشر وغبة ملعة ايضاً في تكاثر نوعهم واستمرارهم في ذريتهم ، وهو ما يكسب الابناء الحق في مشاركة آباتهم في املاكهم ، وفي وراثتها . ليس البشر مالكي مالم من اجل ذواتهم وحسب ، فلآبائهم الحق بحوزه ، وحققهم الخاص نفا يضاف انى حق والدهم عندما يضع الموت حداً لقدرتهم على استخدامه ويجول بينهم وبين املاكهم ، فيصبح ذلك المال يجملة

ملكاً لهم وهو ما ندعوه بالوراثة . ولك كان على البشر واجب المحافظة على من ولدوا بحفاظتهم على ذواتهم ، فلأولادهم حق التصرف بالخيرات التي يملكونها . اما ان للأولاد مثل هذا الحق فيستن من الشرائع الاغية ، واما ان الشرع على يقين من اصالة هذا الحق فيستن من قوانين البلدان . وهذه الشرائع والقوانين تكفي الآباء بتعمد الابناء .

٨٩ قضت سنة الطبيعة ان يولد الاولاد ضعفاء وعاجزين عن توفير اسباب معاشهم . وقضى الله الذي وضع سنة الطبيعة ان يتكون لهم الحق بالغذاء والاعالة من قبل والدهم ، وهو حق لا يقتصر على قيام اود الاولاد وحسب بل يند الى مرافق الحياة ومناظفها الاخرى ايضاً ، على حسب حاجة والديهم . وهكذا عندما يصادر والدهم العالم فتنتهي العناية المتوجبة عليهم نحو اولادهم ، تستمر نتائجها ما يمكن . اما الرزق الذي كسبه اباؤهم فيوزول الى اولادهم ، كما تقضي سنة الطبيعة ، او يبغى ان يوفرها لهم ، كما وقعوا لانفسهم اولاً ، اسباب المعاش . وحتى اذا لم يحرص الوالدون عند وفاتهم صراحة بشيء منها ، فالطبيعة قد ارادت تحذر املاكهم الى اولادهم ، فيكون لهم عندها حق وضعي طبيعي يورثه املاك والديهم ، لا يشاركهم فيه سائر البشر .

٩٠ - ولولا حق الاولاد هذا بالتغذية على يد آباءهم الذي منحهم الله والطبيعة اياه وفرضه على الوالدين فرضاً ، لكان من الطبيعي ان يربى الاب بملكاته ولده دون حفيده ويتقدم عليه . لأن للجد فضلاً عظيماً سابقاً من العناية والاختيار في تربية ولده وتعليمه تقضي العدالة بكافأته ، كما يجنب البنات . وتكون لما كان ذلك الفضل انما نجم عن الرضوخ لسنة ذاتها التي قضت بتغذيته وتربيته على يد والده هو ، فيد الوالد تلك على ولده الذي يجزيه ويرعاه انما يكافئها ذلك بتعهد اولاده هو وتوفير اسباب معاشهم ، (اقول بكافئها الى اخذ المناسب لدى انتقال الملكية ، ما لم تنص حاجة الوالدين الراثة بوقف جزء من هذه الثروة عليهم لسد حاجتهم واعالتهم . لاننا لنا كثير هنا ان ذلك التوفير والامتنان والاحترام والاكبار التي تجب على الاولاد دائماً نحو ابيهم ، بل الى المتقنيات والاملاك

التي تقاس فيسببها بنقل) . الا ان هذا الواجب نحو الاولاد لا يبطل الواجب التسامح عن افضال الاب على بنيه ، بل يتقدم بمقتضى سنة الطبيعة عليه . لأن حق الاب على ابنه يصحح نافذاً ويكتسب الاب حق وراثة ابنه ، عندما لا يكون له ولد يرثه فلا ينقض حقه ذلك . وهكذا فللرجل على اولاده حق الالة ، كلما كان معدماً او محتاجاً الى ذلك ، وله عليهم ، حق التمتع برفاق الحياة الاخرى - اذا امكنهم توفيرها له بعد تأمين ضروريات الحياة لهم واولادهم ، فاذا مات الابن بلا ولد ، فللاب حق طبيعي باكتساب ممتلكاته ووراثة اراضيه (وغر ما قد تنص عليه لقوانين المدنية في بعض البلدان جهلاً ، مما يناقض ذلك) - وكذلك لاولاده وبنينهم الذين تحدروا من صلبه ، مثل هذا الحق ، فاذا لم يكن له ولد آل هذا الحق الى ابيه وسلالة بدورهم . اما حيث لا نجد اباً من هؤلاء الاقرباء فان ممتلكات الفرد تؤول الى المجتمع فتولى امرها الولاية في المجتمع المدني . اما في المجتمع الطبيعي فهي تصحح مشاعاً تاماً ، ما دام ليس لها وريث اصلي ، فلا يكون لأي كان حق الملكية عليها الا بقدر حقه بالتسليم الطبيعي بالاشياء الشائعة والتي سأتحدث عنها في ما بعد .

٩١ - لقد اسهت في ابراز الحق الذي ينبغي عليه حق الاولاد في وراثة املاك والدم ، لا لانبت فقط انه لو كان لآدم حق التملك على الارض كلها وعلى نتاجها ايضاً (وهو فلكل اسمي لا شأن له ولا جدوى منه ، ولا غرابة في ذلك ما دام آدم مضطراً الى ان يغذي اولاده وسلالة ويعيلهم منها) ، بل لانبت ايضاً ان هذا الحق لا يمكن ان يكسب ابناً من سلالة حق السيادة على منورهم ، ما دام كل الاولاد يكتسبون بعد وفاته ، بحسب السنة الطبيعية وحق الوراثة ، حصة فلكلها وحققاً طبيعياً مشتركاً بذلك . فما دام لكل منهم الحق بوراثة نصيبه ، فيوسمهم ان يستروا ميراثهم او اي جزء منه بالاشتراك او اقتسامه جملة او تفصيلاً كما يشاؤون ؛ دون ان يكون بوسع اي منهم ان يدعي الحق بالميراث الكامل او بالسلطة التي يفترض أن تقترن به ، لان حق الوراثة تخلع على الجميع وعلى كل بغيره حق المساهمة في ممتلكات ابيهم . اقول : لم ادقق في الفحص

عن الأساس الذي يقوم عليه حق الاولاد بورثة اموال آباءهم من اجل
هذا القرض وحسب ، بل لكي ألقي ضوتاً اخرز على قضية وراثة والحكم
والسلطة ، في البلدان التي تمنح تقوانين نقدية الخاصة فيها الابن البكر
حق فترك الارض كلها ، ومعها السلطة التي تزول اليه بحسب العرف نفسه ،
لان البعض قد خالوا من جراء ذلك ان حق الابن البكر بورثة والارض
والسلطة ، حتى طبيعي والهني وان وراثة ، التسلط ، عن الرجال وفتك
الاشياء ، انما اتيقن من المصدر نفسه ، فكان زاماً ان يتحدوا بحسب
القاعدة نفسها .

٩٢ - ان الملكية تبتق من حق الانسان بنسخير ابي من المخلوقات
الدنيا حدمه ، لاجل المحافظة على حياته والتوفيه عن نفسه . فهي اذت
وجدت من اجل منفعة المالك ومصالحه فقط ، فبومعه ان يتلف الشيء
الذي يمكنه بالاستهلاك ، اذا دعت الحاجة . اما الحكومة فقد وجدت من
اجل المحافظة على حتى كل فرد واملاكه بدفع اذى الآخرين وعدوانهم
عنه ، فهي اذن توجد من اجل مصلحة الحكوميين . لان سيف الحاكم هو
بثابة ، وازع لثعالي اشرف ، غرضه اسكواه الناس على احترام شرائع المجتمع
الوضعية التي تضيق في الدلب اشرايع الطبيعية من اجل الخير العام : اي
خير كل فرد من افراد ذلك المجتمع ، بما يمكن تحقيق ذلك بحسب
القواعد العامة . اذ ان ذلك السيف لم يقاود للعاكم من اجل مصلحته
وحسب .

٩٣ - الاولاد اذن ، كما اثبتنا اعلاه ، حق وراثة املاك والدم لانهم غالة
على والدم في ما يختص بعائهم . وهذا الحق قد قصد به خيرهم وصالحهم ،
لذلك دعيت تلك الاملاك خيرات ، فلم يكن الابن البكر ، بناء على الشريعة
الالهية او الطبيعية ، حتى او ميزة خاصان في ذلك ، لأن حقه وحق اخوته
معاً يرتكزان على حقيهم بالاعالة والتنفقة والرفاهية ، على يد والدم دون
اي شيء آخر .

ام. 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 أو فئة منه اذا توفرت الثغور على نظير شؤونه من اجل خير المجموع) فلا يمكن ان يرثها الوارث بناء على الحق الذي يحول الابناء وراثه املاك والدهم . لأن حق الابن بالاعانة ويتوفير ضروريات الخيانة ومرافقها من رزق ابيه يكسبه حق وراثه و املاك ابيه من اجل مصلحته الشخصية ، الا ان ذلك لا يكسبه حق الاستيلاء على السلطة التي كان يمارسها ابيه على الناس . فكل ما يحق الولد ان يطالب اياه به هو الغذاء والقربة وما تدره الطبيعة من مقومات الحياة ، الا انه لا يحق له ان يطالبه بالسلطة او بالحكم . فهو يستطيع ان يعيش وان يتلقى منه ذلك القطر من خيرات الارض ويركبه التعليم التي اكبته الطبيعة الحق بها ، دون السلطة او الزعامة التي اذا تقلدها ابيه (اذا كان قد تقلد شيئاً منهما) خير الآخرين ومصالحهم . 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 انه استمد سلطته منه ، كما استمد الاسباس الذي تستند اليه تلك السلطة ، وطبيعة صلاحية تلك قبل ان نستطيع معرفة خلفه الاصل ، ذي الحق بوراثتها عنه . فاذا كان اتفاق كلمة الناس واجماعهم هو اذن ما قلده الصوحيان وجلاً ، او وضع على رأسه التاج فيها حربان ان يقررا وجهه تحدرهما وانتقالهما . لأن السلطة ذاتها التي جعلت من الاول حاكماً ، شرعياً ينبغي ان تجعل من الثاني حاكماً ايضاً وتخلع حق الوراثة على اصحابه ايضاً . وعندئذ لا يكون للوراثة او لحي الان البكر في حد ذاتها اي مفعول ولا يكون له اساس لادعائه مثل هذا الحق ، الا بقدر ما يمتن اجماع الامة الذي اقر شكل الحكم مبدأ الخلافة او التسلسل . وهكذا يجد ان مبدأ تعاقب التبعان كثيراً ما يؤدي الى وضعها على

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

٩٥ - ولو كانت الله قد خلق « الحكم » و « السلطة » على رجل ما في عبارة صريحة موزلة ومنته ابهاماً متعة واضحة ، لتعتم على كل من يطالب بها على هذا الاساس ان يكون له مثل ذلك الحق المنصوص عليه بتوليها . فما لم تعين وجهة تحدرها واستلها الى الآخرين بنحة صريحة لم يستطع احد أن يوت مقام الحاكم الاوّل ولا يكون للاولاد الحق بوراثة ، لأن حق البكورية (Primogeniture) لا يستقيم ما لم ينص عليه الله الذي خلق هذا النظام الحكومي . وهكذا يرى ان الحقوق الملكية لاسرة شارول الذي تولى ان تلك بتصيب إلهي مباشر ، انما انتهت بوراثة . وخالقه داود على الوجه نفسه الذي تولى عليه شارول انذاك (اي التنصيب الالهي) ، دون يونان ، رغم المطامع الفاتنة على مبدأ وراثة الأب . واذا كان لسليمان حق خلافة ابيه فحق غير حق البكورية . فالابن الاصغر او ابن الاخت ينبغي ان يتقدم على سواه اذا كان له الحق ذاته الذي كان تملكه الشرعي الاوّل ، ففي مملكة تسند فيها الملكية على تنصيب الله ذاته قد يوت بنيامين اصغر اخوته ولا يحاطة تابع ابيه اذا نص الله على ذلك - كما آل الى احد افراد تلك القبيلة الملك الاوّل اصلاً .

٩٦ - اذا كان « الحق الابوي » - اي « فعل الانجاب » يخضع على الرجل « الحكم » او « السلطة » ، « الوراثية والبكورية لا تخلفان على صاحبها اي حق . من لم يستطع ان يخلف والده في تلك الحصرية ، اي « الانجاب » ، لا يستطيع ان يوت تلك السلطة عنه ، التي كانت للوالد بحكم « حقه الابوي » . ولكن ما سبب في عرض هذه القضية في ما بعد . فمن الثابت الآن اذن ان كل نسط من انماط الحكم ، اكان 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 يرث عن مرتبة العبيد في بلد آخر - المترجم .

يلقي ذنبك المدين وقيم 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 يتتبع بتلك الصفة التي كان يتصف بها سلفه . فالسلطة القائمة على «التعاقد» (Contract) لا تنحدر الا الى من يكتبها حقاً بما على اساس وعقده ما به ، والسلطة القائمة على «الانجاب» الا الى من ينبغي ، والسلطة القائمة على «النسب» او «الجماعة» الا الى من ينس عليه صاحب اقية كرويت شرعي .

٩٧ - يجادل البعض انه يتضح بما تقدم ان الحق بتسخير المخلوقات انما يقوم اصلاً على حق الانسان بالحياة وبالمتع برائى الحياة المختلفة وان حق الاولاد الطبيعي بوراثة املاك آباءهم يقوم على ذلك الحق بالحياة وبالتمتع بمراقبتها من خلال اوزاق آباءهم الذين غرست فيهم الطبيعة الحب والرفق بهم كي يميلوهم كما يميلون انفسهم ، وما دامت الازواق تلك هي خير المالك او الوارث وحسب ، فلا يصح ان يبنى عليها حق الاولاد بوراثة الحكم ، او «السلطة» عن ابيهم لأن للسلطة تلك اساساً آخر وغرضاً آخر . ولا يصح ان تكون البيكورية اساساً للاستقلال بوراثة «تروية» 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 وريثه ، فينتج ان يكون له حق التسليط على اخوته ما دام لا يحق له ان يرث جميع املاك ابيه ، وانه لو كان لآدم سلطة «مستتقة» من «ملكيت» (وهي فرضية سرودرة فعلاً) لانطوت برفاته .

٩٨ - لو كان لآدم ، بحق كونه مالكاً للعالم كله ، سلطة على سائر البشر لاستحال ان يرثها احد اولاده دون اخوته ، اذ كان لكل منهم الحق باقتسام تروية 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 مستنداً من «الانجاب»

بكتسبه الوالد على اولاده ، استعان ان توث هذه السلطة ، لان الحق
الناجم عن صفة او فعل شخصي يبنى عليه الحق يجعل السلطة كذلك امراً
شخصياً تشعب وراثته . اذ لا كانت السلطة الابوية حقاً طبيعياً متبثقاً
من العلاقة بين الاب وابنه استعانت وراثته استعانة وراثته تلك العلاقة .
ومن يدعي الحق وراثته سلطة الاب على ابنه يكون كمن يدعي الحق
وراثته سلطة البعز الزوجية على زوجته ، بحكم كونها وريثاً له . اذ سلطة
الزوج تزداد الى عقد الزوجية وسلطة الاب تستند الى الانجاب ، فلم لا
يطلب الوريث بوراثته فسلطة الناجمة عن العقد الزوجي - وهي سلطة
شخصية - كما يطلب بوراثته السلطة الناجمة عن الابوة ، وهي لا تتجاوز
شخص الوالد . الا ان يكون الانجاب مصدراً لسلطة فائتاً في من لم يتجب .

٩٩ - وذلك بنبر المسألة التالية : لما كان آدم قد مات قبل حواء فهل
كان لوريثه (سواء اكان قابض ام مأم) 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 مؤلف) سوى حق آدم بالتسلط على اولاده الذين انجبهم . فلا تشمل
ملكية الوريث اذن حواء . اما اذا شملتها فالوريث 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 للمرأة 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 بيته . قد يفقد الاب
هذه السلطة اتي حد ما ، الا انه لا يستطيع خلعها على امرئ آخر .
اما اذا احتسبها امرئ آخر فلا يكتبها عنده كعملية من الاب
بل كعة اخرى .

تفرض على سبيل المثال ان ابا اهل ابنه اهلاً تاماً او بعه لرجل
آخر ار وعده اياه ، وان هذا الرجل اتقى به في للمرأة فعثر عليه رجل

ثالث فتعهد به بالعناية والرفق وانفق عليه من ماله كما لو كان ابناً له .
 بحيثل الحية انه مما لا ريب فيه ان الخائب الاكبر من واجب الطاعة
 المترتب على الابن نحو ابيه هو من حق الرجل الذي تبته . اما الرجلان
 الآخرا من فليس لهما ان يطالبا بشيء من ذلك الموجب ، اللهم الا اياه
 الضمير الذي قد يكون غدا حقه بقط هام من ذلك الواجب الذي
 تطوي عليه الوصية « اكرم اباك وامك » ، الا انه لا يستطيع رغم
 ذلك ان يرب شيئاً منه لامرئ آخر ، فالرجل الذي اشترى الولد ثم امله
 لم يكتسب ، من جراءه فعل البيع او من جراءه هبة الاب ، حقاً بالاكرام
 والطاعة من لدن الولد ، وذا اكتسبها الرجل الذي انطلق ، من تلقاء
 نفسه ، بعبد ، الحدب والعناية الابوين وتعهد هذا الطفل بالبائس اشرف
 على الهلاك فكتسب من جراءه عناية الابوة قطعاً معادلاً من السلطة
 الابوية . وقد يسهل التسليم بذلك لدى المحقق عن طبيعة السلطة الابوية ،
 التي عرضت لها في الكتاب الثاني ، فليراجعه القاري^(١) .

١٠١ - نعد الآن لما نحن بصدده . من البهي امث السلطة الابوية
 المنتقة من فعل « الانجاب » (الذي يمزوها اليه ائضاف 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 يتعد الشرط الذي انيط به ذلك الحق . فاذا سأل سائل :
 ما هي السنّة التي تمنح الاب السلطة على اولاده ، اجبتا : هي ولا شك
 السنّة الطبيعية ، التي تمنح الوالد السلطة على من ينجب . واذا سأل سائل آخر :
 ما هي السنّة التي تسبغ على الورث (عند مؤلفنا) حق الورثة ، امكثنا
 في زعمي ان نجيب : السنّة الطبيعية ايضاً . ونحن لا نجد عند مؤلفنا ذكر
 آية واحدة من الكتاب المقدس تؤيد حق هذا الورث الذي يتحدث عنه .
 فالسنّة الطبيعية اذن تهب الآباء السلطة الابوية على اولادهم بحكم « انجابهم »
 فهم بينما تهب هذه السنّة نفسها تلك السلطة الابوية للورث على اخوته الذين

(١) في الاصل : اكرم ابويك - المترجم .

(٢) المقالة الثانية - الفصل السادس .

لم ينجمهم - إذ ينتج عن ذلك : اما ان الأب لا يكتب السلطة الابوية بحكم الانتخاب ، واما ان الوريث لا يبتاع بتلك السلطة قط .

اذ من الصعب ان نفهم كيف تنتج السنة الطبيعية ، وهي سنة العقل ، للسلطة الابوية للأب على اولاده بحكم الانتخاب ، ولم فقط ، والابن البكر على اخوته بدون هذه النصفة الوحيدة ، اي بدون علة قط . واذ كان الابن الاكبر قد يرث السلطة الابوية ، بحكم السنة الطبيعية ، بدون ائعة الوحيدة التي تكسب الحق بها ، فلم لا يرثها الابن الاصغر ، او قلى امرأة دخيلاً اصلاً . اذ حيث لا علة توضح ميراث اي منهم (سوى من ينجم) فلكل حق مساوٍ بذلك . ومن الواضح عندي ان مؤلفنا لم يورد اي علة ، ومعنى اورد سواء علة مساوية فنحننا ان نظنر في صحتها او نساها .

١٠٢ - وقياساً على قول مؤلفنا ، يمكننا القول ان المرء الحق يرثه املاك قريب له معروف انه تربطه به آصرة دم باسم السنة الطبيعية وان للقرىب مثل ذلك الحق يوراثتها باسم تلك السنة عينها سواء بسواء . فيكون ذلك من الوجاهة بنزلة القول ان السنة الطبيعية تنص على ان للأب سلطة ابوية على الاولاد الذين انجمهم وان الوريث الذي لم ينجمهم مثل تلك السلطة عليهم ايضاً . ولو افترضنا ان قوانين بند من البلدان تمنع السلطة الابوية على الآباء الذين يرثون اولادهم وبطعمونهم بانقسم فقط ، فكيف يصح القول ان الطبيعة قد خلعت على من لم يصنع شيئاً من هذه السلطة المطلقة على من ليسوا ابناهم هو ؟

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

- اذا سلمنا بوجودها - لا يمكن ان نشعر اني وريثه أو أن يرثها . لن اتواني عن التسليم لمؤلفنا - اذا كان في ذلك جدوى له - بأنت « السلطة الابوية » من ثلاثي ابدأ وانها سوف تستمر ما دام نفاذ آباء على الارض .

الامر سلطة آدم على بنيه ان تؤول اني اي منهم وان يستمد اي منهم سلطة منه ، بن يكون لكل منهم سلطته الخاصة المنبثقة من المبدأ نفسه الذي فاعلت سلطة آدم عليه (اي الانجاب) ، وليس من الوراثة او الخلافة قط . فيكون حال السلطة الزوجية التي لا يكتسب الاوضاع من آدم . وهكذا نرى انه لم يكن لأدم « ملكية » او « سلطة ابوية » اكتسبت القيادة العليا على البشر ، وان سلطته المنبثقة على « اثنين الصفتين (اذا سلمنا بوجودها) يستعمل تحددها اني ورثت بل يقتضي زواجا بوقته . اما وقد اثبتنا ان آدم لم يكن ملكاً وان ملكيته الوهمية لم تكن وراثية فالسلطة التي نجدها في العالم اليوم ليست متبثقة من سلطته ، ما دام كل ما كان لأدم من « الملكية » او « الابوة » ، انما انتهى - بحسب قول مؤلفنا بوقته ، فاستعمال انتقاله بالوراثة الى سلالته . وسوف نبعث بعدئذ اذا كان لأدم وريث وقعت اليه سلطته ، كالذي يتحدث المؤلف عنه .

المفضل العتاشير

تزييت سُلطة آدم المملكيّة

١٠٤ - يقول مؤلفنا : « عن خلقنا التي لا سرنا فيها أنه ما اجتمعت جماعة بشرية قلت أو كثرت ، حتى ولو تفرقت أرواحها من جميع أصقاع الأرض لثديّة ، إلا وكن على رأسها ، إذا امتدت بعد ذاتها ، رجل له الحق الطبيعي أن يكون ملكاً على سائر أفرادها بصفته ورثاً لآدم ، وكانت الآخرون جميعاً منه بمنزلة الرعية . لأن البشر بالطبع حاكم أو محكوم ، وهو يضيف : « لو كان آدم ما يزال حياً اليوم وكن على وشك الوفاة ، لكانت لهُ رجل واحد فقط هو ورثته ولا شك ، ولتكن هذه الجماعة البشرية ، مؤلفة من حاكم الأرض جميعاً ، إذا شاء مؤلفنا ، فيحسب قاعدته ينبغي أن يكون الواحد منهم فقط الخلق الطبيعي أن يكون منكم على سائرهم ، بصفته ورث آدم الشرعي . » غير أنه من أسلوب رائع لاقرار حق الحاكم وتوطيد لركن الطاعة المترتبة على رعيتهم بإقامة مائة أو ثلث الف طمع بالملك (إذا فرض أن في العالم مثل عددنا من الملوك) في وجه كل ملك يملك الآن ، تكلم معهم بحسب مؤلفنا ، حتى يجزي حقه بالملك ! « إذا كان حق (الإرث) هذا ذا شأن وإذا كان فحاشاً على امر من أو سر الله ، كما يبدو من قول مؤلفنا ، أفلا ينبغي أن يخضع له الجميع من آدم إلى اعلام ؟ أليس حاكمي الانتساب المملكيّة ، الذين لم يحوزوا أيضاً ، حق وراثته آدم ، ، عندها أن يتزعموا رعيتهم بطاعتهم بناء على ناقب المنكي وحسب ، دون أن يلتزموا أنفسهم الطاعة ، بحكم هذه القعدة نفسها ! فاعلم أن لا تستند حكومات العالم إلى هذا الحق الخاص بورث آدم ، ، وعنده تكون أثره هذه القضية عيباً ، أو تكون وراثته

آدم أو عدما غير ذات ماس بحق السيادة ، واد ان يكون عدا الحق - كما يقول مؤلفنا . اساس الحكم أو السلطة ، فيكون واجبنا الاول ان نجد الورث الاصيل لآدم ونجلسه على العرش ، نبتدئ عندها ملوك الارض وحكامها ويتنازلون له عن تيجانهم وصورالجم ، التي لا تخص احداً منهم اكثر مما تخص أباً من رعيته .

١٠٥ لان حق وراثت آدم الطبيعي في ان يكون حاكماً على الجنس البشري كله اذا برز هذا الجنس كله (جماعة ، واحدة) اما ان لا يكون ضرورياً لتصبب الملوك الشرعيين ، بحيث يكون ثمة ملوك شرعيون دونه فلا تكون الملوك أو الاقارب أو السلطة منوطة به ، أو لا يكون في العالم الا ملك شرعي واحد ، فتبطل عندها طاعة سائر الملوك : - اي اما ان تكون صفة وراثت آدم المصدر الذي يستمد منه الملوك نيجانهم ، ومعها حق تسخير رعيته لارادتهم ، - وعندها يقتصر هذا الحق على واحد منهم ويكون كل من عداه يثابة وعينه ، فلا يحق لأي منهم ان يطالب سائر البشر بالطاعة ، ما دام محكوماً مثلهم ؛ أو لا تكون هذه الصفة مصدر الحق الذي يحكم الملوك ويستحقون طاعة رعيتهم بوجبه ، فيكون الملوك موكلاً بدونه ، وتكون اسطورة سيادة وراثت آدم الصيغية لا صلة لها بالطاعة أو الحكم ، لأنه اذا كان للملك حق بالسلطة وبامتثال رعيته لهم من غير ان يكونوا وراثت لآدم ، أو ان يصبحوا وراثت فقط ، فما جدوى هذه الصفة ، ما دام يتحتم علينا الامتثال لهم بدونها ؟ اما اذا لم يكن لهم مثل هذا الحق فنحن نراه من طاعتهم ، لأن من لا حق له بالامر فلا حق له بالطاعة ايضاً . فنحن نحرأو اذن ، الى ان يبرز لنا المؤنث ، أو من يقوم مقامه ، وراثت آدم الشرعي . فاذا لم يكن لآدم سوى وراثت واحد فليس في العالم الا ملك شرعي واحد ، فلا تحب الطاعة على احد باطمتنان الا بعد التحقق من هويته ، فقد يكون فني محمولاً من بيت نائبي ، ويكون لكل من عداه حق بماتل . اما اذا كان

لآدم عدد من الورثة وكان الجميع وراثه فلكل منهم السلطة الملكية ،
 اذ لو كان ولدان من اولاده وورثين معاً ، لكان جميع الاولاد وراثه
 ايضاً ، فلكل وراثه لكونهم ابناء او احفاداً لآدم^(١) . فبين عذري
 الافتراضين يسقط حق الملك بالوراثة ، فاما ان يكون الملك وحيداً واحداً ،
 بحسبه ، او البشر جميعاً ، وفي كلا الحالتين تتحلّ روايض الحكم والطاعة .
 فاذا كان عامة البشر وراثه لآدم فلا تحقق عليهم الطاعة لانسان فقط ، واذا
 كان الوريث رجلاً واحداً لم تجب طاعته حتى يعرف من هو ويثبت حقه
 ثبوتاً قاطعاً .

(١) اي ان استنار ادم ولارث يصبح باطلاً - المترجم .

المفصل الحادي عشر من هو هذا الورث ؟

١٠٦ - ان المشكلة الكبرى التي افلقت انبشراً في جميع العصور ، وجرت عليهم معظم الريلات التي أدت الى خراب المدن وهلاك أهالي البلدان المختلفة وافلاق سلام العالم ، لم تكن مشكلة قيام السلطة على الارض او مشكلة مصدرها ، بل مشكلة تعيين صاحب الحق بها . وفقاً كان استنباب الامر للحكام وسلامة مقاطعاتهم وممالكهم منوطاً بحل هذه المشكلة فيجب على الحي ان على المفكر السياسي ان يتردى كل التردى في حلها ويبنى الامر بكل وضوح . فاذا بقي الامر موضع شك بات كل ما عداه بدون جدوى . ونحن اذا كنا السلطة بجميع مظاهر الابهة والاغواء التي ينبغي تجنبها الاستبداد بالامر ولم نبيّن لمن الحق بتفقدتها بعدد حد الطموح الطبيعي عند الانسان ، وهو من طبيعته ميل الى الافراط ، وحثنا الناس على التنافس بحماس شديد ، فتكون بذلك زرعنا بذور الشقاق والقوضى الدائمين ، عوضاً عن السلام والطمأنينة وهما هم الحكومة الاولى ونرض المجتمع البشري .

١٠٧ - وذلك ما ينبغي للمؤلفنا خاصة ان يثبته^(١) ، لانه في قوله ان تعيين السلطة المدنية هو بتوقيف^(٢) اليها ، انما جعل السلطة وانتقالها معاً امرين مقدمين . فيستعمل عندها ان يتزعمها من الشخص الذي فوجت اليه تفويضاً إلهياً اي قوة او اعتبار . فما من ضرورة او تعقل يجيز وضع شخص آخر

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

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

موضعه . اذ لو « كان تعيين السلطة المدنية نتيجة لتوقيف إلهي » وكان « وريث آدم هو من وقعت إليه » تعييناً « - كما رأينا في الفصل السابق - فكان نسبه إلهي . لم يكن وريث آدم مدته الملك (كما يقول مؤلفنا) ضرباً من الكفر لا يقل عن كفر من اتخذ منصب « كاهن » عند اليهود دون أن يكون من سلالة هارون . إذ لم يكن منصب الكهنوت على وجه عام بتوقيف إلهي وحسب ، بل إن خلعه على سلالة هارون وحده تعييناً كان يستلزم أنه يستحيل أن يتسرع به أو يترسه إلا من تحدوا من صلب هارون . وهكذا يمكن التيقن ببدأ التعاقب على هذا المنصب ومعرفة الأشخاص الذين كان لهم الحق بالكهنوت معرفة أكيدة .

١٠٨ - « عتار نر اذن مذى عنان مؤافنا بايقافنا على هذا «الورث» الذي كان له « الحق بتوقيف إلهي ان يكون ملكاً على جميع البشر » . ان اول رواية تصدقنا عنه هي هذه : « لما كان تسخير الاولاد هذا ، وهو اساس كل سلطة ملكية ، ينبغي 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 التخصص » . وان اموراً بهذه الخطورة يجب ان تصاغ في عبارات واضحة ، بحيث لا تكون موضع الالتباس او الشك ، الى ابعاد حد ممكن . وعندني انه اذا كان بوسع اللغة ان تعبر عن شيء من الاشياء بجلاء ووضوح فصلة الرحم ومنازل القرى المدعوة اعداءها . وكذا نتمنى لو استعمل مؤلفنا هنا بعض العبارات الاغرب متاولاً نوعاً ما ، لكي يتاح لنا ان ندرك الى من تعود السلطة المدنية ، التي عينت بتوقيف إلهي ، « ولو اخبرنا ماذا عن بعبارة « ائوالد الاكبر » لانه يجيز الي انه لو وقعت عليه قطعة من الارض او خلاصت عليه وعلى اكبر الوالدين من أسرته لاحتاج الى ترجيح واضعت عليه معرفة صاحب الحق بما بعده .

١٠٩ - اذا اخذنا مبدأ الدقة في التعبير ، وهو واجب حتى 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 أو النساء الذين انجبوا اولاداً ، و ذلك الذين هم اقدم عهداً بالابوة . فيكون مؤدى كلام مؤلفه عندما ن الآباء والامهات الذين مكثوا على الارض : اكثر من اخوانهم او يزعم في انجاب البنين ، قد اكتبوا « بتوقيف الهي » الحق « بالسلطة المدنية » . فإذا كان هذا الكلام عملاً فمؤلف مؤدبه عنه ، وإذا كان ما عنده يختلف عن تفسيرى استحق اللوم لانه لم يتكلم بوضوح اشد . ولما واقى على كل حال ان لفظة « ثوالدين » لا تشير الى ثورته الذكور ولا « اكبر الوالدين » الى الطفل الرضيع الذي قد يكون الوريت الشرعى حيناً - اذا يمكن ان لا يكون الوريت الا واحداً . فنكون بذلك امام مشكلة تعيين صاحب السلطة المدنية ، رغم والتوقيف الإلهي ، كما لو لم يكن ثمة تعيين هي فقط او ثم يقل المؤلف عنها شيئاً . وهكذا تكون عدده « اكبر الوالدين » لم تجد قبلاً في حل مشكلة صاحب الحق « بالسلطة المدنية » و« بتوقيف الهي » ، فلا تكون احسن عملاً ممن ثم يسع قط بالوريت او بالوراثة ، الذين يخل بها كتاب مؤلفنا . ومع ان هذه الاكبر في مؤلفاته هو الثالث على طاعة كل من له الحق بان يضاع ، وهو حق يتعدى بالوراثة كما يجبرنا ، الا انه لا يتكلم لمن يريد تعيين اصحاب هذا الحق المردود مجالاً للثور عليه في مؤلفاته ، فكأنه حجب الفلاسفة السياسي^(١) .

١١٠ - وهذا الغرض لا يرجع الى قصور في التعبير عند اسم من أمة لثرت كالتبر وورث الذي لا تموزه تنصاحة عندما يكون على يقين من امر ما يريد قوله . لذلك فانا الخشى ان يكون قد وجد تحديد قواعد الوراثة « بالتوقيف الإلهي » من الصعوبة وانقراضها من البعد عن غرضه وعن توضيح حقوق الحكام والبرياتها على سائرهما ، انما لو اقررت قواعد الوراثة تلك ، حيث آثر ان يكتبني بالعبارات المهمة والعامه والتي قد تحدث وثمة لا بأس بها في آذان الناس الذين اختاروا ان يكتبوا بها

(١) الاشارة الى حبر الفلاسفة الذي كان يبحث عنه قدماء متكلميهم حتى ينس له بواسطته تحويل جميع الناس الى الذهب . ووجه الشبه ان هذا الحبر الذي يتكلم بواسطته حل مشكلة الحكم لا يتهدى اليه في كتابات « هيلره السياسية » كما لا يتهدى اليه في كتابات الفلاسفة - اترجي .

راضين ، عوضاً عن تقديم قواعد ثابتة ثوراثية ، ائوتة ، آدم فكلمني في حل الناس على التسليم بحق من تحدّوت اليه ومعرفة الاشخاص الذين وقع عليهم هذا الحق بالسلطة الملكية ومعها واجب الطاعة .

١١١ - كيف نقر اذن تشديده البالغ على الوراثية ، وورث آدم ، والورث التساني ، والورث الشرعي ، دون ان نجبرنا حاداً بعني ، بالورث ، هذا او السبيل الى معرفة من هو الورث التساني ، او الورث الشرعي ، ؟ وهو سؤال لا اذكر انه يعالجه في اي موضع ، جدياً ، بل يشير اليه اشارة مبهمة حذرة كلما مرّ به ، مع ان معالجته من الضرورة بحيث يكون كل بحث في الحكم او الطاعة بدون ، بناء على مقدمات ، عبا ، وتكون السلطة الاوتية ، ، مهابا تحرقنا في انبائها ، لا غناء فيها لاحد . لذلك نجبرنا : « ليس اثبات السلطة عدمه وحسب ، بل وفصرها ايضاً على صنف واحد (هو الملكية) وتقليدها لشخص آدم وسلالته لذني ثلاثتها على اراسر الهية ، فلم يكن طوا او لاولادها ان يحدوا 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 . وباله من قصر وجبه ، قصرها هذا على البشر جميعاً ! فلم استطاع مؤلفنا ان يجد امراً واحداً من البشر ليس من « سلالة » آدم او من « احفاده » وعساه نجبره من هو الورث التساني لآدم . اما انا فلا ادري كيف بعيننا قصر سلطة آدم على « سلالته واحفاده » ، على العنور على « ورث واحد » . ان هذا التحديد الذي يضعه مؤلفنا بوقر ولا شك غناء كبيراً على من قد يبحث عنه في فصيلة العجاوات (اذا كان ثمة من باحت) ، الا انه لن يفيد كثيراً في اكتشاف « ورث نال واحد » بين البشر . وواضح ان هذا الحيل لشكلة تحدّر سلطة آدم الملكية ، الذي يقوم على انها تقع الى سلالة آدم ، هو حل سهل موهج ، اذ يعني بكلام بسيط ان لكل امرئ الحق بها ، ما دام لا يوجد امرؤ حي قط لا بحق له ان يقول انه من « سلالة » آدم . واذا وقف الامر عند هذا الحد

صعب ما يقوله المؤلف من تحديد السلطة بالرغم من - فهو يقول لنا فعلاً ان هؤلاء الورثة ليسوا أسياداً على اولادهم، بل وعلى اخوتهم ايضاً ، فبمستدل من قوله ومن الكلمات اللاحقة التي سنقصصها بعد قليل ان الابن البكر هو الوريث ولكنه لا يقول ذلك بوضوح - فيما اعلم في اي موضع . ولكن من استشهاده بعد ذلك بقاين ويعقوب تكنت ان زعيمه ان فعوى وأباه في تورته هو انه اذا تعددت الاولاد فالأكبر بينهم الحق بالوراثة . وقد رأينا اعلاه ان السن لا تكسب الابن الأكبر الحق بالسلطة الابوية . اذ لا نجد ادل انهُ قد يكون للأب حق طبيعي بسلطة ما على اولاده . اما ان يكون للاخ الأكبر مثل هذه السلطة على اخوته فهو ما يتوجب اثباته بعد . فقه والطبيعة لم يقاذاً مثل هذه السلطة الابن الأكبر في اي موضع فيما اعلم ، والعقل لا يجد له سبباً مثل هذا التفوق الطبيعي بين الاخوة . فقد اعطت شريعة موسى الابن الأكبر مثل حظ الاخوين من املاك ابيه ومقتنياته ، ولكننا لا نجد قط إشارة (في العهد القديم) الى ان التفوق او السلطة من حقوقه الطبيعية ، او التوفيقية . اما الامثلة التي ينتمد بها مؤلفنا فبمست ادلة واضحة على حق الابن الأكبر بالسلطة او السيادة المدينتين ، بل هي تدل في الواقع على خلاف ذلك .

١١٢ - وهناك قوله في الموضع السابق المذكور : « وهكذا نجد ان افه قد قال لقائين مشيراً الى اخيه هابيل : « ولربك اشتياقه وانت تسود عليه (تكمون ٤ : ٧) » . وانا اجيب : اولاً ان هذه الآية قد اوتها تكثير من المفسرين بحق تأويلها مختلف كل الاختلاف عن تأويل مؤلفنا - ثانياً : مها كان معناها فهي لا تدل قط على ان قايين - بحكم كونه الاخ الأكبر - كان صاحب سلطة طبيعية على هابيل ، لأن العبارة شرطية ، وهي : « اذا حصلت » التي تقتصر على شخص قايين . فمها كان مدلولها فقد كان منوطاً بسلوكه لا بحق من الحقوق المنبثقة من الولادة ، فمسم تكن لتعني اذن اقرواً لسلطة الابن الأكبر على وجه التعميم . اذ كانت هابيل قبل ذلك « حقه الخاص على الارض التي كانت تخصه » - كما يقر مؤلفنا نفسه . ولو كان قايين وريثاً لكل سلطة والده « بترفيف الهي ، لاستحال ذلك

لمناقضه حتى الوريث - ثانياً : لو أراد الله ان يجعل من هذه الآية أساساً لخلق البيكورية ولتقليد السلطة للأبكار عامة ، مجد ذاتهم ، بنسائه على حق الوراثة ، فقد كان من حقنا ان نتوقع ان يشمل هذا الحق سائر اخوته . فبوسعنا ان ننصو ان آدم كان قد نجب آنذاك الكثير من هذين الولدين اللذين كما قد بلغنا من الترجولة - وقد كان مقدوراً الارض ان يعمرها وقد آدم عند ذلك ، وما دام هيبيل لم يذكري الا ذكراً ، غيراً ، بحيث يصعب اسناد الكلمات في اللغة الاصلية اليه دون جعلها . رابعاً : من القولا ان نبي نظرية يمثل هذه الاحمية على آية من الكتاب المقدس ، فامضة هذا الغموض ، بحيث يمكن تفسيرها (بل قل يجدر تفسيرها) على وجه آخر ، فتكون اذ ذلك دليلاً واعياً هر من الوهن بفظة الشيء الذي يستدل به عليه ، ولاسيما اننا لا نجد في الكتاب المقدس ، او في ادلة العقل ما يرجعه او يؤيده .

١١٣ . ينتج من ذلك - كما يقول المؤلف : واذن لا اشترى يعقوب حق اخيه المبتنى من الولادة^(١) ، باركة اسحق فذئلاً : لكن سبداً على اخوتك وليجد لك بنو امك^(٢) . وهو شاهد آخر كما يتواءم لي - اورده المؤلف لكي يستدل به على السلطة القائمة على حق مبتنى من الولادة . وبانه من شاهد رائع ! فلما اطرفها : حجة ان يورد امرؤ يريد ان يبرهن على سلطة المولك الطبيعية التي لا تستند الى عقد من العقود على ذلك شاهداً يفتي فيه الحق كله على عقد حريم ويسبغ السلطة على الاخ لا صغر ، الا ان لا يكون البيع والشراء ضرباً من التعاقب في عرف مؤلفنا - فهو يقول : « عندما اشترى يعقوب حق اخيه الطبيعي » . ولكن دعنا نتجاوز ذلك ونفحص عن القصة نفسها وعن الغرض الذي يفيد المؤلف منها ، وعندما نجد الاخطاء التالية حولها :

(١) انظر ص ٩٦ : فقرة ١١٥ . المرجع .

(٢) وفي الترجمة العربية عهد التمدد «بيكورية» - والاشارة الى بيع « عمو » وقد تنازل عن « بيكورية » ، لانه يعقوب من اجل الطعام الذي اشتراه - وجميع تكوير ٢٤ : ٢٩ اتخ .

(٣) تكوير ٢٧ - ٢٩ .

أولاً : يورد المؤلف ذلك كما لو كان اسحق قد بارك يعقوب على اثر ابتياع « البكورية » مباشرة - اذ يقول : « ما ابتاع يعقوب » « باركة اسحق » . والامر على خلاف ذلك في « الكتاب المقدس » . لانه يبدو منه انه كان بين الحادثتين بوهة من الزمن ، واذا اخذنا القصة كما ترد فيه فنبست تلك بالبرهة الوجيزة . فكل اقامة اسحق في « وادي جرار » وما جرى له مع « ابيالك » (تكوين ٢٦) حين كانت رفقة (زوجة اسحق) ما تزال صبية جارية ، 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 وهذا الان ياخذ بركتي » - وهذه الكلمات تدل عني عني تراخ في الزمان واختلاف في الفعل . ثانياً : يخطر مؤلفنا ثانية اذ يحسب ان اسحق « بارك » يعقوب واسمه ان يكون « سيداً على اخوته » لانه كان صاحب « البكورية » . فلتؤلف يورد ذلك كشاهد على ان من له « البكورية » فله ايضاً حق « السيادة على اخوته » . ولكن ينضح من الثغور ايضاً ان اسحق لم يُعبر « ابتياع يعقوب للبكورية » اي انتباه عندما باركه : اذ لم يظه يعقوب حين باركه بل ظنه عيسو . وكذلك لم ير عيسو هذا الارتباط بين « البكورية » و« البركة » اذ يقول : « وقد تعقبني الان مرتين . اخذ بكوريتي وهذا الان قد اخذ بركتي » . ولو كانت البركة التي اشتملت على « السيادة على اخوته » من مستزمات « البكورية » لما شك عيسو من الاحتمال عليه في الثانية ما دام يعقوب لم يكتب سوى ما باعه عيسو اذ باعه « بكوريتيه » . فواضح اخن اننا لو فرضنا ان هذه الكلمات تشير الى « السيادة » و« السيادة لم تكن من « مستزمات » البكورية » .

١١١ - اما ان السلطة لم تكن تعتبر حقاً من حقوق الوديث في ايام شيوخ اسرائيل بل انصب الاكبر من تركة ابيه فواضح من الآية ١٠ من سفر التكوين اصحاح ٢٦ ، حيث تقول ساره « عبثة اسحق الوديث : « اطرد هذه الجارية (هاجر) وابنتها ، لان ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحق » . وذلك لا يعني ، لا انه لا ينبغي له ان يطالب بشئ حصه

أخيه من ثروة أبيه بعد وفاته ، بل ينبغي ان يأخذ حصته نواً وينصرف .
لذلك نقرأ في سفر التكوين (٣٥ : ٥ - ٦) : « وأعطى إبراهيم اسحق
كل ما كان له ، وأما بنو السراري اللواتي كُننَ لابراهيم ، فعطاهم ابراهيم
عطايا وصرغهم عن اسحق ابنه وهو بعد حي ، اي ان ابراهيم وذاع على
سائر اولاده حصصهم ثم صرفهم ، اما ما تبقى وهو انقسم الاكابر من
ثورته فقد آل الى ورثته اسحق بعد وفاته . الا ان كونه ورثاً لم يكن
يلتزم ان من حقه ان يكون « سيداً » على اخوته ، ولا فلذا ارادت
ساره ان تسلبه احد اتباعه او عبده فرفضت (الى لوانيم) ان يصرفه عنه ؟

١١٥ - وهكذا ترى ان شرف « البكورية » لم يكن يشطوي الا
على حصة مزدوجة بحسب الناموس ، وكذلك في عهد الشيوخ الذين سبقوا
موسى - هذا العهد الذي يتخذ المؤلف نموذجاً له - لا نجد اذنى اشارة
الى ان البكورية تكسب اثره السلطة الابوية او الملكية على اخوته . فاذا
لم يكن ذلك واضحاً في سيرة اسحق واسحقين كل التوضوح ، فليحضر من
يشه في الخبرات الأول (٥ : ١٢) حيث نجد هذه الكلمات : « رأوبين
هو البكر ، ولاجل تدبيره فرأى ابيه اعطيت بكوريته لبني يوسف بن
امرائيل فلم ينسب بكرأ . لأن يهوذا اعتز على اخوته وعنه الرئيس .
وامسا ، البكورية ، فليوسف . اما ما هي هذه البكورية فان يعقوب
يقينا عن ذلك حيث يبارك يوسف (تكوين ٤٨ : ٢٢) بهذه الكلمات :
« وقد وهبتهك سهماً واحداً علاوه على اخوتك اخذته من يد الامورين
بسبغي وفرسي » . فيوضح من هذا ان البكورية لم نشتم الا على سيم
مزدوج . ثم ان الآية الواردة في الاخبار الاولى تنافس صراحة قول
مؤلفنا : لانها تثبت ان السلطة لم تكن منوطة بالبكورية قط ، ان تنص
على ان البكورية كانت ابوسف واما السلطة (العز) فكانت ليهوذا .
ولكن قد يجادل للقاريء ان المؤلف موثع بلذظة البكورية هذه حين
يشهد ليعقوب ويعسو لكي يثبت ان للورث حق التسلط على اخوته ^{١٨} .

(١) اي ان حجة لا تعدو كونها حجة لفظية ان ذات على شيء لتسلي وبع مساعدتها
اللفظة والآية - التي ترد فيها - انترجم .

١١٦ - اولاً - لأنه شامع ضعيف على أن السلطة حق من حقوق الابن البكر بتوقف إلهي ، لأن يعقوب وهو الاصغر احرزها (ولا نقاضة في الوسائل التي تدرع بها) . لأن هذا الشاهد ان دلّ على شيء فعلي ان ، تحويل الابن الاكبر السلطة ثم يكن بتوقف إلهي ، فيستحيل تبينه اذن - وهو خلاف ما يريد المذاهب - اذ لو كانت السلطة المطلقة حقاً من حقوق الابن البكر وورثته ، بنسب على ستة إلهية او طيمية ، بحيث يكونون ملوكاً غير متنازعين ويكون جميع اخوتهم عياداً لهم ، فان كلام المؤلف بحيث على القول ان الابن الاكبر لا قبل له بالتنازل عنها لما في ذلك من الامانة الى ابناءه واحفاده حيث يقول : « اما المنح او الهبات المتيقنة من نزدة الله او ستة الصيغة فيستحيل على اي سلطة بشرية دنيا ان تحم منها ، او تسن شريعة مناقضة لها . »

١١٧ - ثانياً : لأن الموضع الذي يشير اليه المؤلف (اي تكوين ٢٧ : ٢٩) لا يتمنى فظ سلطة الاح الواحد على اخيه او استعباد يعقوب ليعسو . لأنه بين من سيات الحديث ان عيسو لم يخضع ليعقوب قط ، بل عاش في عزلة عنه في جبل سبر حيث احب شعباً خاصاً واستس حكومة خاصة وكان سيداً عليها ، كما كان يعقوب سيداً على قبيلة . فالكلمات : - اذا اعبروا منها « اخواذك » « وابناء امك بينهم » - يستحيل استنادها حرفياً الى عيسو او الى سلطة يعقوب الشخصية عليه . لأن المفظنين « ابناء » و « اخوة » يستحيل ان يكون اسحق استعمالها حرفياً وهو يعلم ان ليعقوب ائماً واحداً فقط . فهذان الكلمتان يتسع قطعاً ان تكونا صهيبتين بالمعنى الحرفي او ان تقر سلطة يعقوب على عيسو ، اذ يجد في القصة خلاف ذلك صراحة . يعقوب (في تكوين ٣٢) يدعو عيسو سراً ، سيداً ، بينما يدعو نفسه عبداً له . وفي تكوين ٣٣ : « انه سجد سبع مرات امام عيسو » . اما ان عيسو كان عبداً تابعاً ليعقوب (بل ان مؤلفنا يؤكد ان كل محكوم عبد) وان يعقوب سيده بحكم البكورية ، فإني اترك للقارئ ان يستنتج نفسه وبصدق - ادا امتناع ان كلمات اسحق

هذه : « تكون سيداً على اخوتك ويوجد لك ابنة امك » ثبت سلطة يعقوب على عيسو بحكم البكورية ، التي انتزعتها منه .

١١٨ - ان من يقرأ قصة يعقوب وعيسو يجد انه لم يكن لأي منهما سلطة على الآخر او سيادة بعد وفاته وتدمم : فقد عاشا كما يعيش الاخوات بحشة صداقة ومساواة ، لا « سيد » بينهما ولا « عبد » بل كل منهما مستقل عن الآخر ، وكان كل منهما رئيس قبيلته الخاصة ولم يستند ايها شراهما من الآخر ، بل عاشا منقصلين وكلا بمثابة العرفين الذين ائتمق منهما شعبان مختلفان خاضعان لحكومتين مختلفتين . فبركة اسحق هذه التي يبني عليها مؤلفنا سلطة الاخ الاكبر لا تعني اذن الا ما اتى الله عنه ورفقه من قبل ، كما في سفر التكوين (٢٥ : ٢٣) : « في بطنتك امان ومن احشائك يفوق شعبان : شعب بقوى على شعب ، وكبير يستعبد لصغير » . وعلى هذا الوجه بارك يعقوب يهوذا (تكوين ٤٩) ، واعطاه الصلوات والحكم . وبناء على هذه البركة كان يوسع مؤلفنا ان يوهن ان السلطة والحكم من حقوق الابن الثالث على اخوته . كما استدل من بركة اسحق انها كانت من حق يعقوب . اذ كانت هاتان البركتان بمثابة تكهن بمسا سيحدث بعد امد طويل اسلافهما ، لا اعلاناً حقيقياً ورواية الصائفة للكاهن في ايها . هاتان اذن مما حجبنا مؤلفنا الكبيرين الوحيدتان على ان « الورثة » هم اسياد على اخوتهم . اولاً : لأن الله يقول اذيين (تكوين ٤) انه مما استعوزت الخطية عليه فيذفر له او انه برسه ان يسود عليها . اذ ان اوسخ المفسرين في العلم يعتبرون ان الاشارة في هذه الآية الى الخصية لا الى هابيل وقيسوم على ذلك ادلة دامغة ، فيمنع اذن استنتاج شيء بصورة قاطعة يفيد غرض مؤلفنا من نص « هذه الايام ، ثانياً : لأن اسحق يتكهن (تكوين ٢٧) ان الاسرائيليين وهم سلالة يعقوب ، سوف يسودون على الأعداء سلالة عيسو . ولذلك يقول المؤلف : « الورثة » هم اسياد على اخوتهم ، « وانا اترك لمن شاء ان يتامل هذه النتيجة .

١١٩ - والآن يمكننا ان نشيخ كيف يزول مؤلفنا تحدر سلطة آدم الملكية او سيادة الابوية وانتقلها الى سلالة بلورثة ، التي انتهت الى

ورثه الذي اكتسب كل سلطة ابيه واصبح غني اثر وفاة ابيه مثل ابيه في السيادة : وليس على اولاده وحسب ، بل على اخوته ايضاً ، وكل من نحدّر من صلب والده ، وهكذا الى ما لا نهاية له . ولكنك مع ذلك لا ينبغي أن تفتن من هو هذا الوريث : والنور الوحيد الذي يلقه على هذه القضية الهامة هو ما ينتج (في اسنهاد يعقوب) من استعمال لفظة « البكرية » التي انتقلت عنده من عبسو الى يعقوب ، فيستفاد من ذلك انه يريد بالوريث الابن البكر . مع اني لا اذكر انه يذكر صراحة عبارة الابن البكر ، بل يخفي 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 وريثاً على السواء) وانه بحق البكرية سبداً على جميع اخوته ، ولا يكون ذلك سوى الخطوة الاولى نحو حل مشكلة الخلافة ، اذ تبقى المشكلة على حداثها ، ما لم يثبت لنا من هو الوريث في كل الاحوال التي قد يتفق فيها ان لا يكون لصاحب السلطة بنون . ولكنه يجوز هذه المسألة بصمت . عن حكمة في ما نرجح !

اذ هل احكر من يقرر ان السلطة وصاحب السلطة اولاً وشكل الحكم ثانياً ، هي امر من الله وتوقيف منه ، ثم يتعاشى بلباقة ان يثير مسألة تعيين هذا الشخص ، كيلا يتقوده حلتهم ضرورة الى الاعتراف بان الله والطبيعة لم يقررا شيئاً يشأه . اما اذا كان مؤلفنا عاجزاً عن افادتنا عن صاحب الحق الشرعي ، يند عن سنة طبيعية او شرعية دقيقة صريحة ، بوراثه سلطة هذا الملك الطبيعي الذي احبه امره عندما يموت دون بين ، فقد كان يوسع ان يوفق على نفسه عام كبيراً في المسائل الاخرى . لانا اذاً مثلاً لسكان روع البشر وتحديد ولائهم وامتثالهم لسلطة كانت من الاجدر بنا ان نلتزم على صاحب هذا الحق والسلطة الاولية ، الذي يعطى على كل مشيئة او تشريع بشري ويتقدم عليها عوضاً عن ان ندعم على ان قوة وسلطة طبيعية من هذا النوع . اذ ماذا يجديني ان اعرف ان قوة وسلطة اوية وينبغي لي ان اطيعها او قد اطعم من تلقاء ذاتي ، ما لم يثبت لدي ايضاً -- عندما يكثروا الطامعون بها -- من هو الشخص الذي يحق له تقبل هذه السلطة ؟

١٢٠ - إذ لم يكن الخلاف في واجب الطاعة وفي الفريضة الحقيقية لمؤتئين عليّ تجاه مولاي وحاكمي الشرعي ، فبنيهمي لن أتحقق من هوية الشخص الذي يؤول إليه حق السلطة الابوية هذه وبخواتمه ان بطراني بالامثال لادواته . فلنقرض صحة ما يقوله من « ان السلطة المدنية عامة يتوقف بغيره وكذلك نقلها للوالدين الاكبرين ايضاً » ، وان سلطة الحكم او الحق به ، وكذلك شكل سلطة الحكم تلك والشخص الذي تقع اليه تلك السلطة ، هي احكام لغية ، ومع ذلك ، فما لم يثبت لنا في كل حال من الاحوال من هو هذا الشخص الذي وعينه الله ومن هو هذا الوالد الاكبر ، فكل مفاهيم السلطة الملكية المنجزة التي يبسطها لن تبدينا شيئاً ، متى توجهت الى لغة الفعل ودعي التماس الى اعلان ولائهم باخلاص . إذ ليست السلطة الابوية ، هي ما يدعي طاعته - ما دامت لا تقوى على الامر والنهي - بل هي ما يكسب امره ما حقاً ليس لسواه منه . عاذا الحدودت على سبيل التوراة ، لم يكن لوجعل آخر ان يامر وبطاع ، اذ من العبث القول اني اطيع « السلطة الابوية » ، عدمه . اطيع من لم توله السلطة الابوية الحق بطاعتي . فمن لا يستطيع ان يثبت حقه الالهي بالسيطرة عليّ ويثبت ايضاً ان قوة سلطة من هذا النوع قائمة على الحق الالهي في العالم ، فليس له حق في يرضي طاعته .

١٢١ - واداً لم يستطيع المؤلف ان يثبت حق اني ملك من الملوك بالحكم ، كورث لآدم ، فقد اعتبر ذلك غير ذي جدوى ؛ فمن الجور تجاوزه اذن ؛ وانطلق بقررت بترح ان مرد كل ذلك الى التملك الفعلي ، فباعت طاعة المتغصب عنده بتزلة طاعة الملوك الشرعي وحقه بالحكم بتزلة حقه . وهناك عيرته الجذيرة بالذكر في هذا الباب : « اذا خلع مقنصب ما الورث الشرعي ، فطاعة المحكوم للسلطة الابوية يجب ان تسير في ظل السلطة وفضل امرها الى الغاية الالهية » . وانكني سأرجى النظر في حق المقنصبين هذا الى مقدم آخر ، وادعو القاري الى تأمل مدى الامتنان المترجب على الملوك لهذه الفلسفة السياسية التي تخضع السلطة الابوية -

أي حق الحكم الشرعي - على اضطراب كايد (Cady) وكروموويل (Cromwell)^(١) .
 ولما كان للسلطة الأبوية حق الطاعة ، وجت طاعة المحكومين لهم على أساس
 الحق نفسه ، ولم تختلف عن الطاعة التي تقدمها للحكام الشرعيين . وهذا
 المذهب ، ورغم ما ينطوي عليه من أخطار ، إنما يلزم ضرورة عن ردة
 السلطة السياسية في جميع أشكالها إلى سلطة آدم الأبوية الشرعية القائمة على
 « توفيق إلهي » والمنحدرة منه على وجه تسجيل معه الدلالة على الشخص
 الذي وقعت إليه أو الذي هو ورثتها الفعلي .

١٢٢ - ولما ذهب إلى أنه ينبغي لنا ، إذا أردنا توطيد دعوى الحكم
 في العلم وفرض واجب الطاعة على فئمة الناس ، لت نوقفهم (إذا صح)
 عندنا ما ينسب إليه المؤلف من أن السلطة كلها ان هي الا احراز « ابوة
 آدم ») على المرء الذي يزول إليه الحق بهذه السلطة ، او هذه « الابوة »
 عدم يتوقف صاحبه الا على كون بينه وبيننا توثيقاً توثيقاً ، كما اوقفناهم على
 أن الابن الأكبر الحق بنا لدى وفاة والده . او يجب ان نذكر ان القضية
 الكبرى التي كنا نقول المؤلف عملاً على اثباتها ، لو لم يتناسها بعض الاحيان ،
 هي : من هم الاشخاص الذين لهم حق بالطاعة ؟ وليس ما اذا كان له
 سلطة على الارض ينبغي ان تدعى « السلطة الابوية » ، دون ان تعرف
 بمن نحل . ان تكون غير سلطة فعلاً ، أي حقاً بالحكم ، سواء ادعوا لها
 « ابوية » ام « ملكية » ام « طبيعية » ام « مكتسبة » ام « ابوة مطلقة »
 ام « ابوة مطلقه » .. على شرط ان تعرف صاحبها .

١٢٣ - ثم في التمسك : هل يتقدم حق ابن الابنة على حق ابن الاخ
 بوراثه هذه والسلطة الابوية ، او هذه « الابوة المصنفة » ؟ او ابن الابن البكر
 الذي ما يزال وليداً على الابن الاصغر الذي يبلغ سن الرجولة والقدرة ؟

(١) جون كايد (John Kay) قام على رأس ثورة على الملك سنة ١٦٥٥ قتل فيها . وقد
 ذكره في مقدمة شكسبير « هنري السادس » تحت عنوان العظمة والشراسة المترجم .

أوليفر كروموويل (١٦٥٩ - ١٦٥١) أحد قواد شارل الأول الذي تزعم الحرب الاهلية
 التي انتهت باعدام الملك وعلان الجمهورية سنة ١٦٤٩ . اشهر بصرامته وحسفه ونصرته لبروتستانتية
 الدنيلية (Puritanism) - المترجم .

او الابنة على اعم ، لو اي رجل متحدر من سلالة ذكور ؟ او ابن الابنة الصغرى على ابن الابنة الكبرى ؟ او ابن الخلية البكر على ابن اصغر منه وضعت الخلية ؟ وينشأ عن ذلك أسئلة عدة تماثل بالولادة الشرعية وبالخرق الطبيعي بين الزوجة والخلية . اذ ان القوانين المدنية والوضعية لا تعني شيئاً هنا . وقد يسأل ابي ذلك : هل يرث الابن البكر ، حتى ولو كان معترفاً ، هذه السلطة الابوية ، دون الابن الاصغر اللبيب ؟ واي درجة من درجات الخدعة تقزم حرمانه ؟ ومن ذا يفصل في الامر ؟ وهل يرث ابن العترة الذي حرم تعاقبه دون ابن اخ زوجته الذي كان متولياً الملك ؟ ولئن تكون « السلطة الابوية » ، اذا كانت الملكة الارملة حاملاً من الملك المذوق ، ولا يعلم احد ما سوف تطع : اذكري ام اني : دعي للتوأمة الذكورين اللذين ابصرنا النور ، بعد تشريح والدتها ، يكون التوريث : وهل ترث الاخت غير الشقيقة دون ابنة الاخ الخاصة للذنب ؟

١٢٤ - هذه المسائل وما شاكلها قد تثار حول حق الخلافة وحق الرواثة ، لا من باب التامل انصرف ، بل من حيث عرضت فعلاً خلال المناقشة حول وراثة التيجان والملوك . واذا كانت برتلك مقترحة ابي شواهد مشهورة على ذلك ، فسننا بحاجة الى التوفيق في ما هو ابعد من الملكة الاخرى الفتاة في هذه الجزيرة^(١) . ولما كان مؤلف كتاب *Patrician non* Manarchar العام الخدق^(٢) قد رواها بجمليتها فاني اضيف الى ما قاله شيئاً . وما لم يحل مؤلف كل المشاكل التي قد تثار حول التوريث التالي وريث ابن السنة الطبيعية او اشرعية الالهة المنزلة قد حنتها بوضوح ، فكل مواضع الخاصة بسنطة آدم ، « المنكية » ، « النطفة » ، « العبا » ، « الابوية » ونحوها هذه تنسطة ابي وريثه وما شابه ، اقول ، لو كانت كل مواضع تلك براهين بقدر ما هي على خلاف ذلك (دروى راهية) ، لما وجدت

(١) غير هذا المؤلف سنة ١٩٤٠ ولم تكن مستطفاً ، نشر اليها هنا) قد اخذت مع انكاره شيئاً بعد ، اذ في تاريخ اتحاد المنكين الى سنة ١٩٠٠ - القرحة .

(٢) اي الابن الخاتم غير الملك ، وهو كتاب من تأليف جيمس بويل (James Byrrell) في الرد على روبرت فليمر ، سنة ١٩١١ - القرحة .

فقط في توطيد السلطة او الوراثة حق ابي منك من منوك العالم ، بل على العكس لو عزمت اسس كل سلطة واثارت حوهـ الشكوك . والسبب المؤلف ما شاء وليصدق كل البشر فوه ان آدم كان يتبع سلطة ابويه و فاكهة اذن ، وان هذه السلطة (وهي سلطة اوحيدة على الارض) وتمدت الى وراثته ، وان ليس من سلطة في العالم - واهـ ، فمالم يثبت قطعاً لدينا : اني من وتمدت هذه السلطة الابويه و اني من آلت الآن ؟ - استحال ان يتزم احد بالخضوع فاهـ ما تم بقل لي قائل : ان عبي ان الخضع : للسلطة الابويه و الحلة في امرى ، ما ليس له من : السلطة الابويه ، فوق ما لي تا منم - وذلك لا يختلف عن القول : اني الخضع لرجل ما لأن له حقاً بالحكم . وذا سئلت : وكيف عرفت ان له حقاً بالحكم ؟ وجب ان نجيب : لا يمكن التحقق من ان له حقاً قط . وبتحليل ان يكون ما انت اعرفه اسس شخصي وصادقي ، وسهيت بى لا يتطبع احد قط ان يعرفه .

١٢٥ - فكل هذه الجلبة حول و اوة ، آتم وخضروا . وضرورة اعتراضها لا تزيد شيئاً في توطيد سلطة الحكام او تمدد صفة الحكومين الذين نجيب عليهم الطاعة ، ما لم يكن بوسهم معرفة من ينبغي لهم ان يطيعوا ، او عالم يمكن تمييز الحاكم عن الحكوم . وراكد مؤلفن هم ان لآدم و سلطة و مغفرة الخطايا او شبه انرضى ، وهي تمدد بحكم سثة ودية ابي وراثته ، الا ان معرفة هذا الوريث مستحيلة ، - لما كانت هذه و الابوة و او و السلطة الملكية و المنسوبة الى آتم و المتحدرة الى وراثته لا تجدي حكومات البشر شيئاً او تزيد شيئاً في تضيق خواصهم او حفظ صحتهم . اغبس من يعترف بخطاياهم ، بناء على تأكيدات مؤلفن ، متوقفاً مغفرة صبيحة ، او يأخذ دونه م أكمل بالشفه ، من ابي من اتحل اسم كاهن او طبيب ، او تتخذ هذه الوظائف شرة فائلاً : اني اكل امرى الى سلطة المغفرة المتحدرة من آدم ، ان ابي سائس بوسحة السلطة الطبيعية المتحدرة منه - الا يضوى فعل هذا على مثل الحكمة ابي بطوي عليهم . قول الناس : اني الخضع و للسلطة الابويه و المتحدرة من آدم

واطيعها - رغم الافرار بأن هذه السلطات تنحدر الى وريثه الوحيد «قط
وان هذا الوريث غير معروف ؟

١٢٦ - انت الحقوقيين المدينين يؤمنون انهم قد دون على تعيين بعض
الظروف الملازمة لتعاقب الملوك ، الا انهم ، بحسب مبادئ مؤلفنا ، انما
يشغلون في امر لا يعنيهم . اذ لو صح ان السلطة السياسية كلها اذا
تستمد من آدم و نوحه وتنحدر الى وراثته الثلاثة وحسب ، يستند على
« شريعة اهلية » ، وتعيين اهلها ، لكانت حقاً سابقاً لكل حكومة فعلية
وكان يعلو عليها ، ففرائض البشر الوضعية اذن لا تستطيع ان تقرر ما
هو مجد ذلك اساس كل قانون وكل حكومة ، ويستند قاعدته من سنة
لثة والطبيعة وحسب . ولما كانت هذه السنة لم تقصع عن هذا الحق ،
فانني اجعل الى الاعتقاد انه ليس في حق من هذا النوع يتحدرو على هذا
الوجه . وانني وانني انه لو كانت في مثل هذا الحق لتكان عبثاً ، اذ كان
الامر يقوم في حيرة اعظم من امر الحكومه وطاعة الحكام اذا كان في
حق هذه بما لو لم يكن مثل هذا الحق وجود . وقد كان من السهل تدوير
هذه الشكوك التي لا تخرج منها عن طريق القوانين والتعود الوضعية التي
تحول دونها « السنة الالهية » اذ لو صح وجودها ، الا انني لا اذله كيف
يقال انه ينبغي ان يتحدر حتى اهلها طبيعي ، يتوقف على افرائض الامن
واسلام في العلم ، اني الذرية دون قاعدة طبيعية او فعلية واضحة تضبطه .
ولو كان « تعيين » سلطة الوريث امدنية متوطناً « بشريعة اهلية » ولم
يعرف مع ذلك شخص الوريث بحسب تلك « السنة الالهية » ، لاندثرت
الحكومات المدنية كلها . ولما كانت هذه « السلطة المنكبة والابوية »
وقفاً عليه وحده بحسب حتى اهلها ، لم يبق مجال لاعمال البصيرة او الارادة
البشرية ، من اجل خلعها على شخص آخر سواه . فاذا افترضنا ان رجب
واحد فقط حقاً اهلها « طاعة البشر » لم يبق الا ان يعزز ذلك الحق ان
يطالب بتلك الطاعة ، ولم يكن البشر مزمنين اخلاقياً بل على اي اساس
آخر . وهكذا تفترض هذه النظرية دعتهم جميع الحكومات .

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

ان هو الا و الشريعة الالهية ، بنسبه على ه تعيين بلبي ه ثم يجزونا بصورة
 عمه ان هذا الحكيم هو الوردب . اما من هو هذا الوردب ، فهو يرتكبه
 لفظانك . فتصبح اذن هذه « السنة الالهية » التي تجامع السلطة على امرى ،
 ليس لديها قاعدة ينفدي اليه على اساسها بمؤلة خلفها على لا احد . ولكن
 معها كان من امر مؤلفها ، واقواله ، « فالسنة الالهية » لا يمنع من هذه
 المنسب المضحكة ، ولا يصح ان نفترض ان الله قد وضع « ككثيره »
 مقدسة ، ان رجلاً معيناً ينبغي ان يتبع بحق ما ، دون ان يصح قواعد
 لمعرف به . هذا الرجل ورعيين ، او اصبح على وردب ما حقاً لها
 بالسلطة دون ان يشير الى من هو هذا الوردب . ولان بشأن انه ليس
 لوردب مثل هذا الحق بناء على « سنة بلهية » اولى من ان يقر ان الله
 اصبح هذا الحق على الوردب ، ولكنه ترك مسألة تعيين عدا لوردب
 موضعاً تربية والاهام .

١٢٨ - هو كان اتمه قد ذهب ارض كنعان لاراهيم ، ولرجل ما بعده
 على وجه عام ، دون ان يخص ذريته بالذكر ، بحيث يدرك عندنا من هو
 هذا الرجل ، اكانت تلك الهبة تجدي في تعيين حتى املاك ارض كنعان
 ما يجدي خلق السلطة على آدم وعلى وراثته من بعده ، دون تخصيص
 ورثه عدا بويه ، في تعيين صاحب الحق بالعرش . لان نظرة « الوردب »
 لا تعني الا ابرء : ما لا ادري من هو ، ما لم يكن لدينا قاعدة نستطيع
 معرفة من هو على اساسها . فلهذا اذ يضع ان على الناس ان لا يتزوجوا
 « ذوي قريبه » ، « كسنة الفية » ، لا يقتصر على القول « لا يقترب احد
 منك من اي من ذوي قريبه » لكي يكشف عورته ، « بل يورد فوق
 ذلك ، قواعد تمكننا من معرفة من هم ذور القربى هؤلاء ، الذين يقع
 عليهم الحظر ، بناء على « السنة الالهية » ، والا لكانت تلك للشريعة مبشاً .
 اذ من العيب ان نقرن قيوداً او نخلع على الناس امتيازات على هذا
 الوجه العام الذي لا يمكن معرفة الشخص المعني بها . ولكن لما لم ينص
 الله في اي موضع على ان الوردب ينبغي ان يرث كل ارزاق ابيه او
 سائته ، لم نستغرب ان لم يخصص في اي موضع من هو ذلك الوردب .

اذا نالم يرمي الى اي شيء من هذا ولم يقصد الى اي وديت بهذا المعنى ،
فليس لنا ان نتوقع ان يعين او يسمي شخصاً ما كورديث ، كما كانت
يسوع كما لو كان الامر على خلاف ذلك .

ومع ان لفظة « وديت » وردت في الكتاب المقدس ، فليس يعني وديتاً
بالمعنى الذي يقصده مؤلفنا ، اي امرأة ، الحق الطبيعي بوراة كل ما ينكح
ابوه ، دون سائر اخوته . لذلك نفترض منزه انه لو مكث اسماعيل في
بيت ابيه ليسه في مبرات ابراهيم بعد وفاته ، لكان له ، وهو ابن الجدة ،
ان يوث مع اسحق ، فهي تقول اذن « اضرد هذه الجدة وابها ، لأن
ابن هذه الجدة لا يوث مع ابني اسحق » . ولكن ذلك لا يرفع التزم
عن مؤلفنا الذي يجبرنا ان في كل فئة من الناس درجة غير الوديث
« الشرعي » الذي لا آدم ، إذ ينبغي له ان يجبرنا ما عي قوانين الوراثة .
ولكن لا كان يقض بالاشارة الى كيف تهدي الى الوديث بناء على قوانينه ،
فلننظر التالي الى ما يقيدنا من امر هذه القضية الضرورية الرئيسية من
بروبه من الكتاب المقدس الذي يزعم انه يبني عليه الحكومة اصلاً .

١٢٩ - يفتتح مؤلفنا روايته لتصدر بطاقة آدم الملكية ، رغبة منه في
تجوير عنوان كتابه « هذه الكلمات : « ان عده السيادة على العالم كله التي
وقعت الى آدم باسم (الهي) والى شيوخ (اسرائيل) بحق متجدر منه كانت
من انظم ... الخ » . فكيف يثبت ان الشيوخ سموا بها بانوراة ؟ يقول :
« بناء على سلطة الحياة والموت ، نرى يوردا الاب ينقذ حكم الاعدام على
تماماً ، زوجة ابته ، لعمري » . ولكن كيف يثبت « انظ يوردا حكم
الاعدام ، انه كان صاحب السلطة العليا المطلقة ؟ فلفظ حكم الاعدام لا
يدل دلالة اكيدة على السلطة ، بل هو في الغالب ، من جهة ام القضاة
الاصغر . ان وضع قوانين الحياة والموت هو حقاً امارة من امارات
السيادة ، اما لفظ الحكم وفقاً هذه القوانين فمقد يتطوع به آخرون ، فلا
يثبت ذلك انه كان يتسع بالسلطة العليا ، بل يشبه هذا القول قول القائل :
« أصدر القاضي « جفرين » حكماً حديثاً حكم الاعدام على احمد » ، القاضي جفرين ،

اذن ، السلطة العليا . ولكن قد يقال : ولم يصع يورثا ذلك بتفويض امرى . آخر ، فهو قد صنع اذن من تلقا . . ذاته . . ولكن من يدري أكان له الحق بصنع ذلك احداً ؟ فامس ثورة الغضب دونه انى فعل هذا لم يكن له الحق بفعله . . كان ليهودا سلطة الحياة والموت . فكيف يتجلى ذلك ؟ . . في بلاسته له ، فهو قد وانظرت حكم الموت على ناصره . . فمؤلفنا يزعم ان من الادلة الصحيحة ان يقال : فقد مرسها ، فله الحق اذن بها . ضامها ، فم لا يقال بناء على هذا الضرب من الدلائل ان له الحق بذلك ايضاً . واذا جاز التطرق من الفهم الى اثبت حتى العمل ، صح ان نعتبر « ايشالوم » (Ashalum) ايضاً احد الاسماء الذين يشير اليهم مؤلفنا ، اذ قد نطق ايشالوم هذا حكم الاعداء على اخيه «آمنون» (Amnon) وذلك في ظروف مشابهة ، ونقده ايضاً - لو صح اعتماد ذلك دليلاً كافياً على سلطة الحياة والموت . وتسلم ان كل ذلك دليل ساطع على السلطة المطلقة ، فمن ترى كان صاحب هذه السلطة المنبثقة من حق منحدر من آدم اليه ، يشبه سلطة ابي ملك مطلق في زمانه ومداه ؟ - ويودا ، يجب مؤلفنا ، يورثا احد ابناء يعقوب الصغار ، بينما لا يزال ابوه واخوته الكبار على قيد الحياة . فاذا اعتمادنا دليل المؤقت ، جاز ان يتبع اخ اصغر ، في اثناء حياة ابيه واخوته الكبار سلطة آدم الملكية « بناء على حق الوراثة » . فاذا صح ان يكون امرؤ من هذا النوع ملكاً بالوراثة ، فلت ادري لم لا يكون كل انسان ملكاً ايضاً ، واذا كان يودا ، - وابوه واخوه الاكبر ما يزالان على قيد الحياة - ، ورثاً من وراثته آدم ، فلت ادري ممتن فوجب هذه الوراثة ؟ فتكفل البشر ان يكونوا ملوكاً بالوراثة ، شبيهة يودا .

١٣٠ . اما يصدد الحرب ، فمن نوى ان ابراهيم فانه جيشاً مؤثماً من ٣١٨ جندياً من افراد امرته ، وعيسو قابل اخاه يعقوب على رأس ٤٠٠ رجل مسلح ، ويصدد السلم ، تعاقد ابراهيم مع ابيمالك ، الخ . الا يمكن ان يأمر رجل ٣١٨ رجلاً من ابناء امرته ، دون ان يكون

ورثاً من وراثه آدم؟ ان مزادعاً من مزادعي الجزر اغنبة الغربية ينزر فوق ذلك ويكنه ، اذا احب ولا شك ، ان يحشده ويسير على راسهم ضد القنود الخمر ، انتقاماً لأي اذى لحقه منهم ، - كل ذلك دون ان يكون له ، حصة الملك المضافة المتحدرة اليه من آدم ، . فما اروع هذه الحجة القائلة بأن كل سلطة انما تنحدرت ، بأمر إلهي ، من آدم بالوراثة ، وان شخص هذا المزادع وسلطته هما نتيجة ، سريعة الله ، ، لأن له سلطاناً في امرته على الخدم الذين يولدون في داره والذين يشترهم بماله ! ، اذ تلك كانت حال ابراهيم ؛ فقد ابتاع الاغنياء في عهد ابراهيم - شبة الاغنياء في جزر افند الغربية اليوم - الخدم والجوارح ، فلما تكاثروا ، عن طريق التوالد والابتناع ، اصبح لهم عائلات ضخمة وافرة العدد ، ومع انهم استخدموم في الحرب والسلم ، فيجوز ان يقال ان السلطة التي كانوا يتصمون بها عليهم كانت ارثاً متحدراً من آدم ، بينما هم قد ابتاعوم بملهم ؟ وان رجلاً يركب حصاناً قد اشتراه في إحدى الاسواق العامة في حلة على العدى ، يقوم دليلاً على ان الملك ، يتبع بالياد التي كانت لأدم بأمر إلهي على العالم كله تنحدرت اليه سرعاً بالوراثة ، ، لا يختلف عن دليله ان ابراهيم قد اخذ من عائلته واصبحت للسيادة من بعده لشيوخ بالوراثة عن آدم - ، ما دام حتى السيد بالسلطة في كلا الحالتين ، ؛ ان على العبد او على ابيائه ، مستمداً من هه الابتناع ، وان اكتساب السلطة على شيء ما عن طريق الابتناع بالمال لضرب جديد من التدليل على انها مكتسبة بالوراثة او العقب .

١٣٦ - ، ولكن ، حكمة الحرب والسلم اعززة من امارات السنطة ، . لتسلي بصفة ذلك في المجتمعات المدنية . أفلا يستطبع رجل ما في جزر الهند الغربية ، يشد ازره بنو اصدقائه او رفاقه او جود مأجورين او عبيد ابتعوا بالمال - او قل عصابة مؤلفة من كل هؤلاء ، ان يحارب او يادن عندما تدعو الحاجة ، دويتيت بنود الاتساق ايضاً بالدين ، دون ان يكون حاكماً او مانكاً مطلقاً على انصاره ؟ ومن ينكر ذلك بضطر الى القول ان الكثيرين من ربائنة السفن ، والمزارعين الاحرار و ملوك مطلقون ،

مما داموا قد استطاعوا صنع مثل ذلك . فالحرب والسلام في المجتمعات المدنية من شأن السلطة العليا في هذه المجتمعات دون سواها ، لأن الحرب والسلام اللذين يعينان توجيه قوى الهيئة السياسية كلها في اتجاه جديد ، لا يستطيع أن يتولى امره الا من يتسع بصلاحيته الاشراف على قوة الهيئة كلها وادارتها ، وتلك هي السلطة العليا في المجتمعات السياسية . اما في المجتمعات المرفقة الحرة ، فوسع من يتسع بتلك السلطة ، بناءً على اتفاق للكلمة ان يحارب او يهادن ، بل يوسع أي رجل فرد صنع ذلك ؛ لأن حالة الحرب لا تترقب على عتد الانتصار ، 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 اوتلك القوم على اقدام على اعمال العدوان او الافلاج عنها امتثالاً لصاحب الامر . وهذه القدرة قد يتسع بها اي كان في للكثير من الاحوال دون ان تكون له سيادة سياسية قط ، لذلك لا يثبت شأن الحرب او عقد الهدنة ان كل من يقدم عليها حاكم سياسي ، فاعليك تلك . فالجمهوريات تصبح ملكيات عندها ايضاً ، لانها تتحارب وتهادن ، شبة الحكومات الملكية دون جدال .

١٣٣ - ولكن نفرص ان ذلك من امارات السلطة ، لدى ابراهيم ، فهل ذلك يثبت ان سلطة آدم على العالم كره قد تمددت اليه ؟ فاذا كان الامر كذلك ، لتثبت ولا شك تحدثت سيادة آدم ان من عداه ايضاً . وعندها تكون الجمهوريات وريثة لآدم ، شبة ابراهيم ، لانها تتحارب وتهادن ، كما يفعل هو . فاذا قلت ان سيادة آدم لا تتحدد شرعاً الى الجمهوريات ، رغم انها تتحارب وتهادن ، قلت من ذلك في ابراهيم ، وعندها نهار حجتك . اما اذا تثبتت بحجتك وذهبت الى ان كل من يتحارب ويهادن (وتلك حال الجمهوريات ايضاً ولا شك) فانها وريثة لآدم ، بطلت الملكية التي تنادي بها - الا ان تزعم ان الجمهوريات التي تتسع بسيادة آدم بالوراثة هي ملكيات ، فيكون ذلك اسلوباً جديداً حقاً من اساليب جعل جميع حكومات العالم ممالك .

١٣٤ - تدع إزافنا شرف هذا الاكتشاف الجديد الذي أعترف أنني لم أكن أول من شو عليه ، بنفسي مبدئه فنسبه إليه عمداً ، إذ يجدر بانقاريء أن يعلم - مما بلغ من استعلاء هذا المذهب الضامرة - أنه يأخذ بذلك نفسه ، حيث يقول متحذقاً : « في بمالك لعالم وجمهورياته جميعاً ، سواء أكانت الملك أو الشعب الأثني لم لو بيت تشريعي لذلك الاب ، وسواء أأخرون للشرايح انحصارياً أم انتخابياً ، أم كان حكوم الجمهورية جماعة قبيصة أو كثيرة ، فالسلطة الكامنة في أي منهم أو في بعضهم أو فيهم جميعاً ، هي سلطة الاب الاعسلي الطبيعية الشرعية الوحيدة ، وحق الابوة ، هذا - كما يجزوا مراراً - هي السلطة الملكية ، كما يرد مباشرة في الصفة التي تسبق ذكر ابراهيم خاصة . وهو يقول ان الذين يحكمون الجمهوريات يستعون بهذه السلطة الملكية . فإذا صح ان الذين يحكمون الجمهوريات يستعون بتلك السلطة الملكية ، صح أيضاً ان هذه الجمهوريات انما يحكمها الملوك . فإذا كان الحاكم يتمتع بالسلطة الملكية ، وجب ضرورة ان يكون ملكاً . وهكذا تكون جمهوريات جميعها ممالك ، وعمداً ينتهي الامر فتكون جميع حكومات الارض كما ينبغي - ممالك ليس الا . وتلك ولا شك ، آكد السبل التي كان بوسع مؤلفنا انتزاعها لتفرض جميع الحكومات ، ما عدا الملكية منها ، وتظهر الارض منها .

١٣٥ - ولكن هيهات ان يثبت ذلك ان ابراهيم كان ملكاً بصفته وريثاً لأدم . وإذا كان ملكاً بالوراثة ، وجب ان يخضع له لوط الذي كان ينتمي الى الاسرة نفسها امام اخدم من امرته بجمك تلك الصفة نفسها . والكت نجد انها عاشا عيشة الاحدقاء والانداد ، ولما لم يستطع دعائهما ان يتفقوا ، لم يدع ايها السيادة أو التفوق على الآخر ، بل اتفقا على وقتي (تكوين ١٣) . لذلك يدعو كل من ابراهيم والكتاب و اخا ابراهيم ، وهو اسم يدل على الصداقة والتكافل ، لا على السلطان والهيمنة -

(١) بلانجليزية Commonwealth وهي ذات مديولبي . الدولة عامة أو الجمهورية على وجه التخصيص - وهو ما يفسر حتى اموال المؤلف - المترجم .

رغم انه كان بالفعل ابن الخيه . واذا كان مؤلفه يعلم ان ابراهيم كان وريث آدم ويحسب الصولجان فذلك ، على ما يبدو ، اكثر مما كان يعلمه آدم نفسه او عبده الذي اومده ليخطب فتساءل لاجله . فهو يقول في معرض بسط مزاجه هذا لزوج (تكوين ٢٤ : ٣٥) كي يمنع ثقاسة ورفاقها : «انا عبد ابراهيم ، والرب قد بارك مولاي بركة كبرى فصار عطيماً . واعطاه غنماً وبقراً وفضة وذهباً وعبيداً وامه ، وحملاً وحميراً . وولدت سارة امرأه سيدي ابناً سيدي بعد ان شخت ، واعطاه كل ماله » (سفر تكوين ٢١ : ٣٥) . انيظن احد ان عبداً حقيقياً حريصاً هذا الحرص على اطراء عظمة سيده يمكن ان يغفل ذكر التناج الذي كان سيؤول الى اسحق ، لو كان يعرف شيئاً عن مثل ذلك للتناج ؟ او يتصور ان يكون قد انتقل اطلاقهم ، في مثل هذا المقام ، على كون ابراهيم ملكاً - وهو اسم مشهور في ذلك العهد اذ كان نسعة من جيرانه ملوكاً - لو علم هو او سيده ذلك ، وهو ادعى الامور الى تسهيل هبت ولجاح معه ؟

١٣٦ - ولو تكن يبدو ان هذا الاكتشاف كان مقدوراً للمؤلف وحده بعد انصرام الفتي او ثلاثة آلاف سنة ، ولينعم بشرف هذا الاكتشاف الا انه كان ينبغي له ان يحرص على انتقال بعض اراضي آدم الى وريثه ، هذا ، بالاضافة الى ميادة آدم . اذ رغم كون هذه السلطة التي كان ينتسب بها آدم وسائر الشيوخ ، فيما لو جمع قول المؤلف عنده - «بحق موروث ، راسعة وبعيدة المدى ، شأن اقصى صلوة كتب لأي ملك ان ينتسب بها منذ الخيقة ، الا ان ارضاه واراضيه ومملكاته كانت محدودة جداً ، اذ لم يكن ليملك شيئاً من الارض ، قبل ابتياع حقل ومقبرة من بني حنّ ، ليقبو امرأته سارة فيها (تكوين ٢٣ : ١١) .

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

رأس اربعائة رجل مدججين بالسلاح ، - فكان اذن ملكاً بحق الورثة
 عن آدم . فـ اربعائة رجل مدججون بالسلاح كيفما استأقروا ، اذن ،
 كافون لاثبات ان فائدهم ملك وان وريث لآدم . فقد قام في ايرلندا
 عصافاً (ومثلهم كثير في البلدان الاخرى) ما كانوا لينلكتأروا عن اسداء
 مشكركم مؤلفنا على حسن ظنه بهم ، فيما لم يتفق قيام مناقس لهم على
 رأس خمسمائة رجل بشكي السلاح خاصة ، ويشكر عليهم سلطانهم المنكية
 التي لا تضارع سلطته هو . من اعجب ان يبلغ الاستخفاف بالناس هذا
 الحد ، في قضية على هذا الجانب من المحصرة ، ولا يزيد !

يورد المؤلف ذكر عيسو هندياً ليثبت ان سيادة آدم ، وسلطته التي
 تضارع سلطة اي ملك انا نتحدث شرعاً الى الفايوح ، ، وفي الفصل نفسه
 يورد يعقوب شاهداً على زعمه انه ، كان بحكم البكورية سيداً على اخوته ، ،
 فيكون لذيها اذن اخوان كلامها ملك مطلق بتلك بناء على حق لا يختلف
 عن حق الخيد ، وكلامها ، الى ذلك ، وورث لآدم . الورث الاكبر ،
 لانه لقي اخاه على رأس اربعائة رجل ، والورث الاصغر ، وبحق التولادة .
 وكان عيسو يمنع بالسيادة التي كانت لآدم على العالم كله ، بناء على حق
 منحدر منه ، بحيث كانت تضارع سلطته في مداه ، واتساعه . السلطة القصوى
 لأي ملك كان ، ، وفي الوقت نفسه كان ، يعقوب سيداً عليه بحكم الحق
 الذي يجوز له الورثة ان يكونوا اسبداً على اخوتهم . -

هل تتالك ان تضحك ؟ ، وانني لأعترف انني لا اعرف رجلاً عادياً
 حذق السير وورث في هذا النوع من النقاش . ولكن كان من سوء طائفة
 ان يقع على مبادئه لا يمكن التوفيق بينها وبين طبيعة الاشياء والشؤون

البشرية أو بين ذلك التسبب والنظام الأدبي بعضها انه عنى الكون ، فكان من الطبيعي ان تصطدم غالباً مع الرواية الجسدية والاختبار .

١٣٨ وهو يقول في الفصل السابع : « استمرت هذه السلطنة الابوية حتى الطوفان ، بل اني ما بعد الطوفان ايضاً ، كما ثبت لفضة البطريرك (Patriarch) الى حد ما . وللفظة بطريرك هذه لا تثبت « الى حد ما » وحسب ، ان والسلطنة 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 بعد الى الابناء الى خطأ هو المطلوب اثباته ، وهو ان السيادة التي كان يستع بها آدم على العالم ، اي سلطة آدم المطلقة الكلية المزعومة ، « آلت الى الشيوخ » بناء على حق منحصر منه . واذا يجزم ان تلك الملكية المطلقة استمرت على الارض حتى الطوفان ، فكيف يستعني ان اعرف ما هي المصادر التي استندها منها ، لاني اعترف اني 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 « البطريرك » (او الاب الحاكم) « الى حد ما » ان الذين يطلق عليهم هذا الاسم كانوا يستعون بسلطة دينية مطلقة ، فامو اعترف اني عاجز عن ادراكه ، ولذلك اعتبر انه قول لا يستدعي رداً ، ما لم تتضح الحجة الدينية عليه بعض الشيء .

١٣٩ - يقول مؤلفنا : « قسم نوح العالم بين ابنائه الثلاثة ، اذ كان العالم كله أهلاً لهم . قد يكون العالم أهلاً بفرعية ابناء نوح ، دون ان يقسم العالم بينهم ، لأن « الارض » قد تصبغ وآهنة ، دون اقتسام . فصحة مؤلفنا هنا اذن لا تثبت مني هذا الاقتسام . ومع ذلك فاني اسم

(١) فمن هذه النقط : الاب الحاكم . وهي تشير بالكتابة الى شيوخ اسرائيل ، لاسي 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 تحدثت شرعاً إلى الابن الأكبر وحسب ، فالإنسان الآخران إذن ليسا إلا «تابعين» أو «عبيد» له . فإذا تحدثت شرعاً إلى الاخوة الثلاثة ، وجب أن تتحدث إلى البشر جميعاً بناء على الحق نفسه ، وعندنا يصل ما يقوله : « من أن الورثة أسبغوا على اخوتهم » ، بل يكون جميع الاخوة (وجميع البشر معهم) « متساوين ومستقلين » ويكونون جميعهم وراثاً للملكية آدم - فينبون جميعهم ملوكاً أيضاً على السواء . ولكن قد يقال : « لقد قسم ابراهيم نوح العالم بينهم » ، وهكذا يكون مؤلفنا قد سوغ لنوح ما لم يسوغه الله تعالى : إذ زعم انه من العسير ان يهب الله نفسه العالم لنوح واولاده منتقياً بذلك من حق نوح الطبيعي . وهناك كلماته عنها : « كان نوح قد اصبح الوريث الوحيد للعالم . فكيف يرضى ان الله يحرمه من حقه الطبيعي ويجعله دون سائر البشر في العالم المالك الوحيد بالاشتراك مع بنيه ؟ » . وهو مع ذلك يزعم انه لا غضاظة في حرمان نوح لسام من الاستمتاع بحقه الطبيعي وفي اقسام العالم بينه وبين اخوته . فيكون هذا الحق الطبيعي ، « منى شاه مؤلفنا » حقاً مقدساً لا يتزعزع ، ومنى ثم يشاء على خلاف ذلك .

١١٠ - فإذا كان نوح قد قسم العالم بين بنيه وسمح لاطفاله الاملاك لهم ، بطلت نظرية «التعيين الالهي» ، وراث حديث مؤلفنا عن وريث آدم وكل ما يبنى عليه لا طائل تحته . وعندنا قبض سلطة الملوك الطبيعية ويصبح شكل القوة الخائفة والشخص الذي يندفع بتلك القوة من وضع للبشر لا من وضع الله ، كما يقول مؤلفنا . إذ لو كان حق الوريث قائماً على شريعة الهية - اي حقاً الهياً - لم يكن يوسع اي انساني سواء اكلن اباً ام له يكن - ان يفتروا . اما اذا لم يكن حقاً الهياً فهو حق بشري وحسب ، متوطئ بمرادة الانسانيات ، فحيث لا تقر شريعة بشرية صفة يستبشر به الابن البكر عن سائر اخوته لم يكن له ميزة عليهم فقط ،

فحق للبشر عددها ان يسلموا زمام الحكم الى من شاءوا وبخياروا الشكل الذي يجلو لهم .

١١١ وهو يردف : « ان معظم اسم الارض المتمدنة اعصى التمدن تحاول جهدها ان ترقى باصلها الى ابناء نوح او بني اخيه . » فكيف قطع معظم الامم المتمدنة اعصى التمدن يا ترى ، ومن هي ؟ تجيل اليك ان الصينيين ، (وهم شعب عظيم جداً وتمدن) وسواهم من الشعوب الشرقية والغربية والشمالية والجنوبية الاخرى لا تأسسه كثيراً لهذا الامر . وكل الذين يؤمنون بالكتاب المقدس ، وهم كما يتراهي في معظم الشعوب المتمدنة اعصى التمدن ، عند مؤلفنا ، ينبغي ضرورة ان ينسوا الى نوح ، اما ستر البشر فهم لا يبالون كثيراً باولاده وابناء اخيه . ولكن اذا كان الناسون والمبشرون عند جميع الامم (وهم الذين يتحذرون دائبين عن اصل الامم) او جميع هذه الامم نفسها تحاول ان ترقى باصلها الى احد اولاده او ابناء اخيه ، وكيف يثبت ذلك ان « السيادة التي كان يستع بها آدم على العالم كله تحذرت شرعاً الى الشيوخ ، وكل من تحاول الامم او الاجناس البشرية ان ترقى باصلها اليهم ، حقاً هم اشهير عندهم الذين به ذكرهم لدى الحرف اعظمة ماتهم واهمهم ولا شك وهم لا يرفون الى ابعد من ذلك او يعنون عن اولئك الذين تحذرون منهم هؤلاء المشاهير ، بل يعتبرونهم اناساً سموا بحكم ماآزهم الذاتية الى مرتبة من الفضل تخلع على الذين يدعون من لاحفهم انهم ائبقوا منهم مهابة وجلالاً . فاذا كان اوجيج (Juggin) وهرغل ورامها وتيسورنك وفاراموند (Pharamond) ، بل والمشتري (Mars) وزحل (Saturn) ، وهم بعض المشاهير الذين حاولت شعوب مختلفة من البشر ان ترقى بدمها اليهم ، قديماً وحديثاً ، فهل يثبت ذلك ان هؤلاء المرجسالم ، شعروا بسيادة آدم التي تحذرت اليهم شرعاً ، ؟ » اذا لم يثبت

(١) زحل له الزمان عند الرومان القدماء والمشتري زحل الارباب واوجيج من اليونان القدماء وفاراموند من ملوك الفرنسيين وهرغل بطر الاساطير اليونانية وتيسورنك العالم الكشفي المشهور ، نوبس ، ١٩٥٠ ، المترجم .

ذلك ، ثم يمكن سردى نتيجة من تبجمات المؤلف قصد بها تضليل القارىء وهي لا تعنى بجد ذاتها شيئاً .

١٤٢ - وهكذا يكون ما يقوله عن قصة العالم عبثاً كذلك فهو يقول : « يزعم بعضهم ان لوطاً قسه ، وآخرون ان نوحاً طاف حول البحر المتوسط في عشرة ايام ليقيم العالم الى آسيا وأفريقيا وأوروبا - حتى تكون حصصاً لأبنائه الثلاثة . اما أميركا فيبدو انها اختبت وشتها لتكون من نصيب من يقوى على امتلاكها .

وانه لمن الصعب ان ندرك ماذا ينكبذ مؤلفنا كل هذه المشقة لكي يثبت قصة نوح للعالم بين اولاده وينشأت بكل وحى خيال منها شابه اضغاث احلام ، من يسهل عليه التدرج بها في تأييد قوله ، ما دامت هذه « القصة » ان دلت على شيء فبطلان حق وريث آدم ضرورية ، الا اذا صح ان يكون الاخوة الثلاثة وراثه لآدم . فاذا سلمنا بصحة الفقرة التالية : « منها كان من اضطراب كيفية هذه القصة ، فمن الثابت كل الثبوت ان القصة نفسها كانت بين الاسر المتعددة من صلب نوح واولاده التي كان يقوم عليها ويحكمها الآباء . وسلمنا انها تثبت ان السلطة الدينية ليست سوى « سيادة آدم المتعددة شرعاً » ، فهي انما تثبت ان آباء الاولاد هم جميعاً وراثه لسيادة آدم هذه . فاذا كان حام ويافت وغيرهما من الآباء في تلك الحلقة ، اى بجانب 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 حاكماً بين بنيه على حق موروث ، رغم حق اخيهما الاكبر بأن يكون وريثاً ، فالاخوة الصغار هم حكام الآثر بنه على الحق ذاته المتصدر اليها . فسلطة الملوك الطبيعية التي يتعدت عنها المؤنث لا تمتد اذن الا الى ابناءهم ، ولا تربو مملكة من الممالك القائمة على هذا الحق الطبيعي على اسرة واحدة . اذ إما تتعدت « سيادة آدم هذه على العالم كله » شرعاً اى الابن الاكبر رحباً ، وعندنا لا يكون ثمة الا وريث واحد -

كما يقول مؤلفنا - ، وأما ان تتعدد شرعاً الى جميع الابناء على السواء ،
وعندها يكون كل رب عاقبة حائزاً عليها ، شعبة اولاد نوح الثلاثة . واي
الوجهين اخوة ، فبطنة الحكومات والممالك القائمة الآن في العالم . إذ كل
من يجرز وسلطة الملك الطبيعية هذه ، بناء على حق موروث ينفي له
أما ان يجرزها كما احرزها قايين على زعم مؤلفنا : فيكون عنده سبباً
على اخوته والملك الوحيد على العالم كله . وأما ان يجرزها كما احرزها
سام وحام ويافث (وهؤلاء اخوة ثلاثة) ، على زعم المؤلف أيضاً هنا :
فيكون عندها حاكماً على امرته وحسب ، وتكون كل امرة متفة عن
الاخري . اي اما يكون العالم كله ملكة واحدة بحكم حق الورث
اللاحق ، أو تكون كل امرة بمثابة حكومة قائمة بذاتها ، بحكم سيادة
آدم المتعددة ان أبواب الاسرة . وهذا يؤدي كل الأدلة التي يوردها
هنا على تعدد سيادة آدم . إذ يقول مستأنفاً سيرة هذا التعدد .

١٤٣ ديزي في تشتت بابل ضرورة ظهور السلطة الملكية في
جميع أنحاء العالم . . . إذا ثبت ذلك ضرورة فلا حرج عليك ،
أذ تكون عندها قد انقسمت بفصل جديد من فصول التاريخ . ولكن
عليك ايغافنا عليها قبل أن نضطر الى التسليم ان السلطة الملكية في العالم
انبتت على مبادئك . أما ان السلطة الملكية ظهرت ، في ممالك العالم ، و
لا ينزع فيه انسان . وأما ان تقوم في العالم ممالك فز ملوكها المختلفون
بنيحانهم ، بناء على حق متعدد من آدم ، وسعوى ناطلة عندنا ، بل بمنفعة
كل الامتناع . ولذا لم يكن مؤلفنا 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 ، من تؤدي الا ان تقرتهم
وتشليت شملهم شعبة ذلك البرج (اي برج بابل) وان تنتهي بهم الا
الى القوضى .

١٤٤ - فهو يجبرنا ان الاسم التي اتفقوا اليه سبباً كانت امراً مختلفة
وكان يحكمها الآباء . ومن ذلك يبدو ان الله ، حتى في صورة القوضى ،

« كان حريصاً على المحافظة على السلطة الابوية » عن طريق نشر اللغات المتعددة وفقاً لعدد الاسر ، وتلك يكون من الغير على اي كان غير مؤتمناً ان يجد في الآية التي يوردونها دليلاً صريحاً على ان جميع الامم ، لدى ذلك الوقت ، كان يحكمها الآباء ، وان الله كان حريصاً على المحافظة على السيادة الابوية ، وهناك منظور الآباء : « هؤلاء هم ابناؤنا حتم بحسب امرهم ، وبحسب أسلافهم في بلادهم وبحسب انتمهم » ، ومثل ذلك ينظر في الآية : عن حتم وبنات عقيب مرد ذريتها : حيث لا ترد كلمة واحدة تشير الى حكمهم واشكال الحكم عندهم ، في الآية ، او الى السلطة الابوية ، ولكن مؤلفنا انتخب النظر الذي يستشف من الابوية حيث لا يرى احد سواه الذي اثره في بلادهم قطعاً تحت حكمهم 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 يتقوا بلسانهم على اثر الاقارب ، وذلك بمنزلة حجة من يقول : حشد هذيين والاطنين باقة واحدة من ارض حيث تؤلف من امم مختلفة معاً ، لذلك كان الآباء رؤساء كل مفردة منهم ، وكان « هانجيل » حريصاً على السلطة الابوية ، او من يقول : « يؤلف مستوطنو كارولينا » من الانكليز والفرنسيين والاسكوتلانديين والاسبانيين ، جماعات ويتسمون الارض « في بلادهم بحسب الالسة 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 حريصاً له لغة واحدة ، ولهم ان ينتج من ذلك اذن ان الله ، كان حريصاً على استبقاء السلطة الابوية ، « ان اهل حكمهم كانوا يتسمون بسيدة آدم المتعددة شرعاً البهيم » ، رغم اننا لا نعلم من هم هؤلاء الحكام او ما هو شكل الحكم عندهم ، واننا نعلم فقط انهم كانوا يتسمون بوجوهات صغيرة مستقلة تتكلم لغات مختلفة .

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

عندهم ، بل يوري كذا كيف انفس البشر ان اعم مختلفة تطلق بلغات مختلفة . لذلك فمن يجبرنا قطعاً ان « الآلهة » كروا وحكاماً ، عليهم ، دون ان يقول الكتاب شيئاً من هذا لا يعتمد الكتاب كداس طحجه ، بل يكون كمن ينشئ جبل اوه...مه مؤكداً مع ذلك ان الامر لا سواه فيه ، بينا النصوص خلو من اي اشارة اليه . هه هو الاحاس الذي يقرم عليه ستر ما يقوله من « نهم لم يكونوا جهات مختلطة لا رؤساء عليهم ولا حكم ، فهم من اله الحرية في اختيار نحلهم والحكومات التي كانت تضرب لهم .

١١٦ - وان لنا ان نأل : ان كان البشر جيداً تحت سلطة ملك واحد وينعم بعبادة آدم المتحدرة اية سرور ، عدمه كالم ما يتلون ينطقون بلغة واحدة ، ويقيمون في سهل وسعد ، فاذا لم يكونوا فواضح انهم لم يهابوا وريث آدم ولم يكن له حق الحكم معروف فانهم على ذلك الاحاس او حرص انهم ان بشري ، على وساطة آدم الابوية . فاذا لم يكن البشر قد عاشوا في ظل الحكم الملكي المنبثق من اود آدم المتحدرة سرعاً ان الوريث ، حين كانوا شعباً واحداً يعيشون معاً ويتنطقون بلغة واحدة ويعلمون على بناء مدينة واحدة ، وحين لم يكونوا ليجهوا الوريث الاصيل ولا وريث ، ما دام سام قد عمر حتى اياه اسحق ، اي بعد نشئت باسـل بزم جديد ، انقول اذا لم يكن ذلك كذلك فواضح انهم لم يعيروا ، الابوية ، اي التبناء ولم يكن له ملكية معترف به كحق من حقوق وريث آدم او سيرة سام ، على أساس - وبه عليه ، لم يكن نوح قد قسم العالم القسمة التي ينعقدت عنها مؤلفنا . ولذا جز لنا استنتاج اي شيء من الكتاب المقدس بهذا الشأن ، فيبدو من هذا المقام من الكتاب ، ان حكومتهم كانت جمهورية لا ملكية مطلقه وانكذب يقولون انكون (١١) . « قنوا : فلنبن اسـاً مدينة ، وفلم يكن الامر بيننا هذه المدينة وهذا ابوج اذن حاكمنا من الحكماء او ملكنا من الملوك ، بل كان هذا البناء اذوية تشارر بينهم ، اي بين امراء شعب حر ، فقد بنوا مدنيتهم ذلك كداس لحرار ، لا كعبيد لربهم وسيدهم . - « ثلاً تبعد في

الأرض - ولكي يكون لهم مدينة متى انتهوا من بنائها ومساكن يبنون يتفرون فيها مع أسرهم . فقد كان ذلك نتيجة عشوة ونصيم شعب كان له ملء الطربة بالثورق لوشه ، وإنه اختار أن يبقى جنة واحدة ، وهو امر مستحيل أو مستبعد لدى أمة واحدة متراصة تعيش تحت حكم ملك فرد . ولو كانوا جميعاً كما يقول مؤلفنا ... عبيداً خاضعين لسلطة الملك المطلقة لما احتاجوا إلى كل هذه المشقة كي يتفروا عن المروق من سلطته^(١) . وإني لأنشدت القاري : أليس ذلك أشد رضوحاً في الكتاب المقدس من كل ما يذهب إليه المؤلف من أمر وربت آتاه وسلطته الأيوية ؟

١١٧ - ولكن ! كانوا ، كما يقول الله (تكوين ٩ : ٦) شعباً واحداً يقوم عليهم حاكم واحد ؛ أي ملك يملك بأمرق الطبيعي وجميع عليهم هيئة مطابقة ، وإن حرص الله على المحافظة على سلطة الأيووة للعبادة ، ما دام قد قبض فجأة ابتداءً لتنين وسبعين (أمة محتافة) (وهو العدد الذي يشير إليه المؤلف) منها خاضعة لحكام مختلفين واتح لها أن تنسج من سلطة ملكها ؟ وكأنا استبداداً نشاء ، كما نشاء ، إلى العناية الأيوية ؟ أبيعقل أن يقال إن الله كان حربياً على استمرار السلطة الأيوية ، عد من لم يكن لهم تلك السلطة ؟ فلو كانوا خاضعين لملك مطلق فوي سلطة لهم ، وقد جرد الله الملك الطبيعي من الأيووة العليا الحقيقية ؟ أم يعقل أن يقال إن الله قد سمح بقبام عدة حكومات جديدة ، على رأسها حكام جدد ، فاستحال أن يكون لهم سلطة أيوية ، معاً ، وذلك من أجل المحافظة على السلطة الأيوية ؟ أليس الأولى أن يقال إن الله أراد القضاء على السلطة الأيوية ، عندما قبض حكومة يتشع صاحبها بالسلطة أن تتجزأ وأن يشاركه فيها عدد من حكوميه ؟ أولاً يشبه هذا الدليل ، على أمالة الحكومة الملكية ، لدى تزيق شمل ملكة من الممالك وانقسامها بين دعاياها المتسدين ، قول من يزعم إن الله إنما أراد

(١) أي إن سلطة الملك المطلقة كانت تخون دون خروجها عليه ، ثم يكفوا بحاجة إلى بناء مدينة يعيشون بها حياة الجماعة ، بدلاً من أن يضربوا في الأرض - المقصود .

حفظ الصلة المنكية - عن طريق تجزئة امبراطورية مستعمرة الى عدة دويلات ؟

فاذا قال قائل : إن يكتب له أن يحفظ في الطيعة ، فبمعه حريص على حفظه ، فافتضى أن يحتمره الناس نافعاً او ضرورياً ، قلت : ذلك تلويح طريف في التعبير فقد لا يستمع اي كان النسيج على منواله . ولكنني واثق من فساد القول انه ساماً مثلاً (عندما كان على قيد الحياة) كان يتنعم بالسلطة الابوية ، او بالسيادة المنبثقة من حق والابوة ، على ذلك الشعب الوحيد في بابل - وان اثنين وسبعين سواه رغم ذلك (وهو بعد حي يرزق) كانوا يستعوث بالسلطة الابوية ، او السيادة المنبثقة من حق والابوة ، ايضاً على الشعب نفسه المنقسم الى عدد مسائل من الحكومات . ولما انه يكون هؤلاء الآباء الاثنان والسبعون قد كانوا حكماً فعلاً قبل السبئية بقليل ، ولم يكونوا اذن شعباً واحداً ، والله يقول انهم كانوا يؤفون بجهودهم واحدة - فبن الملكية ان ذلك ؟ ولما ان هؤلاء الآباء الاثني والسبعين كانوا يستعوث بالسلطة الابوية ، وهم ضالون عن الامر . وأميري انه من الغريب ان تكون السلطة الابوية ، مصدر الحكم الوحيد بين البشر ، وهم يجهلون ذلك كافة . واغرب من ذلك ان تكون بنية الانسان (في بابل) قد كشفت لهم عنه فجأة ، وان يدرك هؤلاء الاثنان والسبعون في لحظة واحدة ان لهم السلطة الابوية ، ويدرك سلطتهم ان عليهم ان يطيعوها بطاعتهم ايهم وينتقم كل امرئ تلك السلطة الابوية ، الخاصة التي ينبغي له ان يخضع لها ! من يجب ذلك تدابيراً مستمداً من الكتاب المقدس ، يستطيع ان يستنبط منه الفردوس الخيالي الذي يتنجم مع هواء او مصلحته ، وعندها تصل هذه الابوة ، وقد آوت هذا التأويل ، لتأييد دعوى الملك الذي يطالب بالكية كلية ودعوى ابنه - وعينه - وهم آية أسر - الذين يشقون عصا الطاعة عليه وينتسبون امبراطوريته بينهم حكومات صغرى . اذا فاشية التي مؤداها : في أي الفريقين تحمل السيادة الابوية ، ان تتفك ما لم يهين مؤقتا هل ان - ثم ، الذي كان ما يزال حياً ، كان صاحب الحق بالحكم

أم الموك الاثنان والسبعون الجدد الذين استسوا كل هذه الممالك في صبر
عنده وعلى رعيته حر ، فالؤلاف يجبرون ان جميع هؤلاء كانوا حائزين على السلطة
والاوية ، وهي العليان ، ولذلك يرددهم كشواهد على أولئك الذين كانوا يستحقون
بعبادة آدم المتحدرة شرعاً ، والتي كانت تضاهي في معناها ومداهها السلطة
القصورى لأي ملك من الموك . وعك نديجة لا متحص منها على الاقل :
انه ، اذا كانت انه حربياً على استيلاء السلطة الابوية في الامم الاثنتين
والسبعين ، والمتحدرة ، ازم ضرورة انه كون حربياً أيضاً على جسم كل
مطامع وورث آهم ، وكان الله قد اظهر حوجه عدلا واستبق السلطة
الابوية في فئة بمؤلفة من واحد وسبعين على الاقل) يستحق ان يكونوا
جسماً وورثه لأدم ، إذ ان الوريث التشريعي كان معروفاً ولا شك زو
مستحاناً ان الله قد نص على مثل هذا الموات (وهو من الذي كان
جسماً بعد ، وكلوا جميعهم شياً واحداً .

١٤٨ - اما المثال الآخر على الحكم الابوي الذي يورده فهو نورد .
ولكن لا ادري ما يقسو مؤلفنا عليه هذه القوة ، فهو يقول : انه
سطر ملكه بالاجل ، وذلك للاستيلاء على حقوق ارباب الاسر الاخرى
عشرة ، وارباب الاسر هؤلاء يدعوم دانه الاسر في مرده لفصة
ثلاث بايل . ولكن لا مشاحة في النسبة فحين نعرف من هم ، ان ان
هذه السلطة الابوية ينبغي ان تكون بهم . اما بصفهم وورثه لأدم -
وعندها يتحلى ان يكون ثمة اثنان وسبعون منهم حتى ان امكنهم من
واحد في الوقت ذاته ، واما بصفهم آبه اولادهم الطبيعيين ، وحكما
يكون لكل أب سلطة ابوية ، على ابنائه ، بناء على الحق ذاته وبالقدر
نفسه الذي كان للاثين والسبعين . فيكون اذ ذلك سيداً مستقلاً على بنيه .
اما وقد همنا مدلول ارباب الاسر ، عنده على هذا الوجه . هو يطالع
علينا بعرض طرفه لفناً الملكية يتاح في هذه الكلمات : وبهذا المعنى
يصح ان يقال ان ابو الملكية ومؤسسها ، اي : ناسيلان باطلاً على
الحقوق التي الاء على ابنائهم . فهذه السلطة الابوية التي يشتمون بها محكم

حق طبيعي ؛ وإنما فكيف يجوز بعد هؤلاء الاثنين والسبعون (9) ، لا يستطيع أحد أن ينزعهم . مهم دون موافقتهم ، وإنه نزع أي مؤلفاً واحداً إن يأملوا أن أي حاد سبق ذلك التوك الأخر ولا شك ، ويجعل السلطة الملكية التي يعتم بها أولئك الذين تتد سلطانهم إلى ما وراء أسرهم (كما يقول في حذام الفقرة انشر إليها) فؤدة إنما على الاستبداد والانتصاب أو على الانتداب وموافقاً آباء الأسر ، وهي لا تختلف كثيراً عن موافقة الشعب .

١٤٩ وكل الامتعة التي يوردها في الفقرة التالية ، من امرأة أووم الاثني عشر إلى الملوك التسعة الذين حكموا في بقعة مغرى من بقاع آيب في عهد ابراهيم وملوك بعدهن الاحد والثلاثين الذين فك بهم يتنوع والذي يحرص المؤلف على اثبات انهم كانوا جميعاً حكماً مطلقين وإنه كانت على كل مدينة حينذاك ملك . كل ذلك يثبت خلاف ما يدعيه من انت سيادة آدم والمنحدرة شرعاً اليهم ، جعلتهم مؤكناً . ولو كانوا قد حازوا على حمايتهم على اساس ذلك ، لوجب ان يكون له ملك واحد عليهم جميعاً أو ان يكون ابو كل أسرة ملكاً ، شبيهم هم ، وان يكون له حتى ملك كحقيهم . فهو كان لكل من أبناء عيسر حتى د الابوة ، سيان في ذلك الاصغر منهم والاكبر ، بحيث باتوا من جراء ذلك مؤكناً مضيقين لدى ودة ابيهم ، فكان لأبيهم بعدهم من ذلك الحق وقبس ابيهم - مؤ ذريتهم . هذا يقصر كل سلطة الابوة الطبيعية على السيطرة على موليدهم الطبيعيين ومن لحذر من حبل مؤذاه . فتضمن سلطة الابوة عندها بوعاة رب الأسرة وتنتقل إلى كل من اولاده يارسلها على ذريتهم . وعلى هذا الوجه يتاح لنا ان نكتسب حناً وسلطة الابوة ونذكر مدونها ، ولكن ذلك لا يقيد غرض مؤلفنا . قط ... والشروع التي يوردها لا تدل على أي سلطة تقع لاصحابها بحكم الابوة ، كورثة لحظية آدم الابوة : أو بحكم سلطانهم الابوة هم . لأن ه ابوة ه آدم نسل بشرية جماعاً ، فاستحال ان تتعدى أي غير رجل واحد في الوقت نفسه ، وبعه إلى غير ورث انشعري ووجب ان لا يكون في العالم ، بناء على ذلك الحق ، أكثر من ملك

واحد في وقت واحد . أما السلطة الناجمة عن حق الابوة غير المتعددة من آدم ، فوجب ان تكون مقدار ما هم آباء ، فلم تشمل سلطتهم الا ذريتهم المباشرين . هو كان ابراهيم آدم الاثنا عشر ، وبشر ابراهيم والملوك التسعة من جيرانه ، ولو كان يعقوب ويعيسو وملوك كنعان الواحد والثلاثون والملوك الاثنا عشر ونسبعون الذين مثل بهم اذوني بازق (Adonthebeck) والملوك الاثنان والثلاثون الذين وعدوا على يد ابراهيم وملوك اليونان السبعون الذين اشتركوا في حرب طرواده . لو كان كل هؤلاء ، كما يزعم مؤلفنا ، حكاماً مطلقين لكان بديهاً ان الملوك اذا بسطوا سلطانهم من مصدر آخر غير الابوة ، ما دام هؤلاء ، كانوا يسيرون على الكثيرين من غير ذريتهم . وهذا يوهان فاطم على انهم لم يكونوا جميعاً ورثة لآدم . واني اتحدثي اي انسان ان يوتي كيف تكون المطابقة بالسلطة على اساس حق الابوة ، مقهومة او ممكنة من لم يكن ورثاً لآدم ، او والداً لالة من الناس متعدده منه . وان استطاع مؤلفنا ان يثبت ان اياً من هؤلاء الملوك الذين يرد اسماءهم بلائحة طويلة قد استمد سلطته من اي هذين البابين لتبيننا بوجهة رأيه . الا انه من الشين ان جميع هؤلاء الملوك لا يتنون بصلة اني القضية التي يرمي الي انها من هم يقيمون دليلاً على تقيض ذلك اصلاً اي : ان العباداة التي كانت لآدم على العالم تحدثت شرعاً الى الشيوخ .

١٥٠ - بعد ان يفرغ المؤلف من القول ان الحكم الابوي و انتسب لابراهيم واسحق ويعقوب حق ، النبي انصري و يضيق : « نستطيع اقتفاء اثر هذه الحكمة الابوية خطورة حتى وفود الاسرائيليين على مصر ، حيث انقضت نوازيم للحكم و الابوي الاعلى من جراء استعباد حكام اقوى منهم . اما ما هي هذه الحوض الخاصة بالحكم الابوي ، في عرف مؤلفنا - اي بالسلطة الملكية المطلقة المتعددة من آدم والتي بناوسها اصحابها بناء على حق الابوة ، فقد رأيت اعلاه ... فهذه الحوض معدومة مدى ٣٢٩ سنة - لان لا يستطيع ان يبرز ، في غضون هذه السنين كلها ، مثلاً واحداً على رجل طلب بالسلطة الملكية المبنية على « حق الابوة » او

حارسها ، او يشير الى اي ملك يمكن ان يقال انه وريث آدم . وكلّ براهنه تؤدي الى النتيجة التالية : انه كان في تلك الحقبة من تاريخ العلم آباء وشيوخ وملوك . اما ان الآباء والشيوخ كانوا يستمعون بسلطة مطلقة فهو امر لم يلمح اليه الكتاب المقدس قط ، وكذلك مسألة الحق الذي انبثت عنه سلطة هؤلاء الملوك ومدى هذه السلطة ايضاً . هو واضح اذن انهم لم يطالبوا بشيء من السلطة وانما على اساس حق الابوة ، ولم يكن برسمهم ان يطالبوا بذلك ، ان ارادوا .

١٥١ - فاقول وان ممارسة الحكم الابوي انقضت : من جراء استعباد ملك اقوى لهم ، لا يثبت سوى ما قرأه في اعلاء - اي ان السلطة او الحكم الابويين ، تعبير خاطيء ، لا بدله حتى على ما يلمح اليه فيه : اي السلطة الابوية ، والملكية ، تلك السيادة المطلقة التي يزعم انها كانت تكن في آدم .

١٥٢ - اذ كيف بسعه ان يقول ان الحكم الابوي انقضى 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 ، ولم هذا اللفظ حرول سلطة ثبت موضع شبهة ولا نبت الى الفرض المطلوب ؟ فممارسة الحكم الابوي - اذا فهنا ، بالابوي ، والملكي ، - لم تنقطع في انشاء اقامة الاسرائيليين بمصر ، ولا سراه ان زمام السلطة والملكية لم يكن آنذاك بيد اي رجل يقتصر الى ذرية ابراهيم التي وعدها الله ولم اسمع انها كانت كذلك من قبل . ولكن ما صفة ذلك بانقطاع السلطة الملكية المتحدرة من آدم ؟ الا ان يزعم مؤلفنا ان ذرية ابراهيم المتحدرة كانت صاحبة الحق بوراثة سلطة آدم - وعندها فما معنى الاستشهاد بالحكام الاتنين وسبعين الذين استلحقيت فيهم سلطة عيسو الابوية وامواه آدم الاتني عشر ، لدى تبديد بابل ؟ فلم اقمعت هذه الشواهد على ممارسة الحكم الابوي ، الاصيل وقرنت ابراهيم ويهوذا ؟ فلو كانت ممارسة الحكم الابوي ، عنى الارض

تقطع كلها فانت ذرية يعقوب السلطنة العليا ، فعندي انه كان ينبغي للسلطنة الملكية ان تقي بعرض المؤلف ، سواء أكانت بيد فرعون ام اي امرى ، آخر . ولكن من الصعب انراك ما يرمي اليه في مجته في كل المواضع . ففي هذا الموضوع خاصة ، مثلاً ، ليس من الواضح اني ماذا يرمي في قوله : « دراسة الحكم الابوي الاعلى في مصر ، و او كيف يزول ذلك الى التبدليل على نعتو سيادة آدم الى الشيوخ او انى نى ذمة اخرى نيرهم .

١٥٢ - فقد كنت اخال انه كان ماضياً في استنباط الخبيص والشواهد على الحكم الملكي القديم على السلطنة الابوية المتعددة من آدم ، من كتاب 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 منهم كانوا ورثة آدم وان ملوكهم تولوا عليهم بحكم السلطنة الابوية ، عندما اصبح لهم ملوك . وقد كنت اتوقع ، لغرض ما ، يتحدث عن الكتاب المقدس ان يبرز لنا سلسلة من الملوك الذين تقوم ملكيتهم على « ابوة » آدم بجلاء ، والذين كانوا يستعون بالحكم الابوي على رعيتهم وبادسونه ، بصفتهم وراثه له ، وان تلك صفة الحكومة الابوية الاصلية . الا انه لا يثبت ان « الشيوخ » كانوا ملوكاً او ان الملوك او الشيوخ كانوا وراثه لآدم ، او انهم طابوا بالملكية قط . فظهر ان يثبت بالقياس نفسه ان الشيوخ جميعهم كانوا « ملوكاً » مطلقين وان سلطة الشيوخ والملوك كافة انما كانت ابوية وان هذه السلطة فحدثت اليهم من آدم . ولعسري ان كل هذه القضايا يتيسر البرهنة عليها ببسط مشوش لسيرة عدد من صفار الملوك في جزر الهند الغربية ، مستند من كتاب « فرديناندو سوتو » (Ferdinando Soto) او اي توارينيو اميركا الشمالية الحديثة ، او ببسط سيرة ملوك اليفات سبعين استند من « هومبولوس » ، بش اليسر الذي يستند به مؤلفنا من الكتاب المقدس هذه الجماعة من الملوك الذين يعددهم .

١٥٣ - ولقد كان يحذر منه ان يدع هومبولوس وحروب طرواده وشأنها ، ما دامت غيرته العظيمة على الحقيقة او الملكية قد دفعت الى ذلك

العلماء البالغ في حملته على الفلاسفة والشعراء . فهو يجربنا في مقدمته ان
 « نة مئة كبيرة من اناس في ابناءنا هذه يروق لهم الجري وراء آراء
 الفلاسفة والشعراء كي يعثروا على مذهب في اصل الحكم قد ينسج لهم بعض
 الحق بالخرية ، مبيئين بذلك ان النسيجة ومهدين السبيل لالامداد . ومع
 ذلك ، فبناشدا المسيحي لتفبروا لا يتنصل من هؤلاء الفلاسفة الوثنيين ،
 كأرسطو وهو ميروس الشاعر ، كلما بطلوا رأياً يبدو فيه تأكيد لغرضه .

ولكن لنعد الى توجيهه الكتابي . يجربنا المؤلف ايضاً : « وان الله اختار
 موسى وبشوع النبي بحكما حكما انتوك ، بالنبياة عن الآباء (او الشيوخ) ،
 ذوي السلطة العلياء ، على اتر عودة الاسرائيليين من الاسر ، وفقاً منه
 مجالمهم . فادا صح انهم وعدوا من الاسر ، وجب ان يكونوا قد دخلوا
 على اتر ذلك في طول الخرية . وذلك يفترض انهم كانوا قبل الاسر وبعده
 احراراً - الا ان يزعم مؤلفنا ان الوقوع في اسر سيّد جديد معناه
 « العودة من الاسر » ، اراء العبد الذي يتقل من سفينة الى اخرى
 « قد عد من الاسر » . فادا كانوا قد « عدوا من الاسر » حقاً ، وواضح
 انه كان ثمة في تلك الاجام . ورغم ما يذهب اليه مؤلفنا في المقدمة خلافاً
 لذلك ، تميز بين الابر والمحكوم والعبد ، فلم يخصص الشيوخ قبل الاسر
 المصري ، ولا الحكام بعده اذن « ابر » هم ورعيهم بين ممتلكاتهم ، ولم ينصرفوا
 بهم تصرفاً تاماً كما كانوا يتصرفون و بممتلكاتهم الاخرى - كما يقول .

١٥٥ - وهذا بيتن من اسر يعقوب الذي قدم له (راؤبين) وثديه
 كرهباينين ، وكذلك يهوذا قدم نفسه ضمانة لعودة بنيامين سالماً من مصر^(١) .
 ولو كانت ليعقوب على كلى افراد اسره السلطة نفسها التي كانت له على
 نوره او حواره اي سلطة المالك على ماله - فكيف كل ذلك عبثاً لا
 طائل تحت بن عل مدعاة للسخرية ، والى كان عوض راؤبين ويهوذا تقديم
 ضمانة على ارجاع بنيامين بثابة اخذ وجعل ما حملين من فطيلع سيده وتقديم
 احدهما ضمانة على ارجاع الآخر سالماً .

(١) راجع تكوين ٤٢ - ٤٣ و ٤٦ .

١٥٦ - فما الذي جرى بعد عودتهم من الاسر اذن ؟ واختار الله ، وفقاً لهم ، اي بالاسرائيليين من الحيز انت المؤلف بسلام مرة واحدة في كتيبه ان الله يوفق بالشعب ، اذ هو يتحدث عن البشر في مواضع اخرى ، كما لو كان انه لا يبالي باي منهم سوى الهلوك ، وكما لو كان قد خلق - نثر الشعب وامراد المجتمعات البشرية ليكثروا بشأبه فصاعان المشابهة ، مدخرين خدمة ملوكهم ومنفعتهم ولذتهم .

١٥٧ - ولقد اختار الله موسى ويشوع تباركاً ليحكمكما حكم الملوك ، . . . ما لها من حجة لبقه المعتدى اليها مؤلفنا كي يثبت حرص الله على السلطة الابوية وعلى وريثة آدم ! فلنكن يعتبر الله عن رفته بشعبه ، اختار له ملكين هما : موسى المنتسب الى قبيلة ولاوى ، ويشوع المنتسب الى قبيلة افرايم ، وكلاهما لا صلة له بصلة الابوة - ولكنها - يقول مؤلفنا - كانوا ينوبان عن الآباء العلي . ولو كان الله قد اعرب في اي موضع عن تنصيبه لثل هؤلاء الآباء كحكام على الوجود الذي نصب به موسى ويشوع لامكنته تصديق قوله ان موسى ويشوع كانوا ينوبان عنهم . ولكن لما كان هذا هو موضع النزاع ، فما لم يورد حجة اقوى فلن يدل تنصيب الله لموسى حاكماً على امة ، عندنا ، على ان الحكم حق من حقوق وريث آدم او الابوة ، الا بتقدير ما يدل لاختيار الله لهذين المنتسب الى قبيلة ولاوى ، كاهناً ، على ان الكهانة حق من حقوق وريث آدم او الابوة الاول . - ما دام ان قاعدوا على اختيار هذين كاهناً وموسى حاكماً على اسرائيل ، دون ان يكون هذان المنصبان قد ختموا على وريث آدم او على الابوة ، اصلاً .

١٥٨ - ويتابع مؤلفنا القول : و كذلك نصب الله قضاة على وريثة آدم بعد حين ، ليصنوا شعبه عندما يدهمه خطر . وهذا الدليل على ان السلطة الابوية هي مصدر الحكم وانها تحدثت من آدم الى وريثه بنزلة ما تقدم من الادلة . ولنفرض انه يبدو ان مؤلفنا يعترف هنا ان هؤلاء القضاة الذين كانوا حكمهم الوحيدين ، انما كانوا اصحاب بأس فرفعهم الى مرتبة

القواد لينضموا عنهم الحاضر الدائم . أولاً يستطيع الله أن يطلع مثل هؤلاء الرجال ما لم يكن ملائمة حق بالحكم ؟

١٥٩ - ولكن مؤلفنا يجب : عندما نصب الله على الاسرائيليين ملوكاً ، فإذا أقر حق نسل الحكم الابوي الاول القديم ثابتة .

١٦٠ - وكعب « افرد » الله ثانية ؟ أين طريق شريعة او وصية صريحة ؟ - اذ لنا بعد شيئاً من ذلك . فوئدنا يعني اذن ان الله حين نصب عليهم ملكاً فإذا « اقر الحق ثانية » - في تعيين ملك عليهم . الح . وقرار حق ووراثة السلطة الابوية بالتسلسل ثانية اذا يعني عملياً تمكن رجل ما من ذلك الحكم الذي كان يمنع به ابوه والذي كان من حقه ، بحكم مبدأ النسل . أولاً : اذ لو كان ذلك الحكم غير ما كان يمنع به اسلافه ، لما كان عبارة عن وراثة « حق قديم » - بل حق جديد . فلو فرضنا ان ملكاً خلع على رجل ما ، الى جانب ميراثه القديم الذي كانت قد حرمت منه امرته مدى اجيال ، انقضاءً جديداً لم يكن في حوزة اجداده من غير 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 تطوي على اكثر مما كانت تطوي عليه سلطة اسحق ويهقوب ، فهي لم تكن « اقراراً ثانياً » لحق ووراثة السلطة ، بل تأكيداً لسلطة جديدة عليهم ، حثها ما حثت : « ابوية » او غير ابوية . اما اذا كان اسحق ويهقوب ينشعان بالسلطة نفسها التي كانت لملوك اسرائيل ، فانا نرجو من يشاء ان يتأمل في ما تقدم ذكره ، ولا الخال انه واجد لابراهيم او اسحق او يهقوب اذني سلطة ملكية .

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

لحق الخلافة القديم ؟ لقد كان شاول اول ملك اقمه الله على الاسرائيليين ، من قبلة بنيامين . فهل ، اقر فيه حق الخلافة الاول القديم ثانية ؟ واما الثاني فكان داود اصغر اولاد ، يسي ، من ذرية يردا ، ابن يعقوب الثالث . واما اقر حق وراثة خلافة الحكم الابوي الاول القديم ثانية ، فيه ام في سليمان ، ابنه الاصغر وخليفته على العرش ؟ ام في ابراهيم ، نكي بحكم الاصابط العشرة ؟ ام في عذيبا ، التي ملكت سنة اعوام وكانت شخبة على الاسرة المالكة ؟ فاذا كان ، حق خلافة الحكم الابوي الاول القديم ، قد اقر ثانية ، في امي من هؤلاء ، ار في ذريتهم ، ، فحق خلافة الحكم الابوي الاول القديم ، يخص الاخوة الكبار والصغار على السواء ، وقد عباد خلعهم على اي رجل حي . اذ كل ما قد يخص الاخوة الصغار والاخ الأكبر ، بناء على ، حق الوراثة الاول للقديم ، فهو بما يحق لامي ارى ، حي ان يطالب به ، بناء على حق الوراثة ، سواء في ذلك السير وورث وسواء من الناس . فبا هذا الحق بخلافة الحكم ، الابوي ، او الملكي ، الذي اقرته مؤلفنا ثانية من اجل ضمانه حقوق الميراث وميراثهم من حق ورائع مبذول لجميع الناس ! فليعتبر الجميع !

١٢٧ - ولكن مؤلفنا يقول ، مع ذلك : « عندما يصطلي الله شخصاً ما للملك ، فهو يريد ان يؤول هذا المنصب الى نفسه ايضاً ، لأن لفظ الاب يتضمن النسل ضمناً ، رغم ان الهبة الاخوية قد لا يشار فيها بالاسم الا الى الاب ، . ومع ذلك فهذا ثن مجدي في اثبات الخلافة . فاذا كان يتصد بالهبة نسل الموهوب - كما يقول المؤلف - . فذلك لا يعين وجهة الخلافة اذ لو فرضنا ان الله وهب رجلاً ونسله عامة نعمة ، ما ، تلك الهبة لا يصح ان تقتصر على احد افراد نسله على وجه التخصيص بل وجب ان تشمل كل من يتعدى من نسله . فاذا قيل ان المؤلف انا عنى الوريث ، اجبت ان مؤلفنا لم يكن ليتردد ، عندي ، في استعمال هذه الكلمة ، لو كانت تعني بقرضه . ولكن سليمان الذي خلف داود على العرش ، وهو ليس بوريثه ، شأنه في ذلك شأن ابراهيم ، الذي خلفه على رأس حكومة العشرة الامباط ، ولم يكن من نسله - فكان من حق مؤلفنا ان يتفدى

القول ان الله اراد الملك للورثة ، لان ذلك لا يتضيق على خلافة لم يكن
يوسع مؤلفنا ان يترض عليها ، فيكون قد ترك الخلافة دون تعيين ، كما
لو كان لم يبق شيئاً فيها . فاذا ذهب الله رجلاً ما وذويته السلطة الملكية -
كما ذهب ارض كنعان لابراهيم وذويته بعده - أفلا ينبغي ان يكون
لكل منهم حق بها ونصيب منها ؟

ومن يذهب الى ان السيادة التي يهبها الله على رجل وعلى ذويته ،
من بعده انا هي وقف على فرد من افراد هذه الذرية دون سائرهم يكون
بشأنه من يقول ان ارض كنعان التي وهبها الله لابراهيم ، وذويته ، انا
وقف على فرد من افراد ذويته دون سائرهم .

١٦٣ - ولكن كيف ينبغي فزلفنا ان ثبت ان الله ، كلما اختار
شخصاً ما كي يكون ملكاً ، انا يريد اني ذلك ان تستفيد الذرية (ولعله
يعني ذويته) من ذلك الاختيار ؟ أمراء نبي نوا موسى ويشوع اللذين
، خصهما الله باختياره لكي يحكما حكم الملوك ، - كما يقول في هذه الفقرة
نفسها ، والقضاة الذين نصبهم الله ؟ ألم يكن لهذين الخاكين اللذين حازا
سلطة ، الابوة العليا ، السلطة نفسها التي كانت للعوك ؟ ولما كان الله نفسه
قد اختصهما بالاختيار ، أفلا ينبغي ان نصيب ذريتهما شيئاً من هذا
الاختيار ، كما كانت الحال مع سليمان وداود ؟ فاذا كان الله قد قلدهما
السلطة الابوية مباشرة فلم لم يكن له ذريتهما ، الحق باصابتهم ، من هذه
المهبة وبتواشي تلك السلطة خلافة عنهما ؟ اما اذا كانت لها السلطة كوريني
آدم ، فلم لم تقع الى وريثها بعدها ، كحق منحدر اليهم ، ما دام من
المنتهى ان يكون احدهما وريثاً للآخر ؟ اكانت السلطة التي احوزها
موسى ويشوع والقضاة السلطة نفسها التي كانت لداود والملوك ، مستمدة من
المصدر نفسه ؟ وهل نغتم وقوعها لاحدهما دون الآخر ؟ فاذا لم تكن
تلك السلطة ، سلطة ابوية ، ، فيبين اذن ان شعب الله نفسه كان خاضعاً
لحكم قوم لم تكن لهم والسلطة الابوية ، وان هؤلاء الحكام ابو بلاء
حصناً يدونها . اما اذا كانت ، سلطة ، ، ابوية ، وكانت الله قد اختار

الرجال الذين كتب لهم ممارستها ، فقد بطئت قاعدة «ولقد التي تدور على ان دانه متى اختار وجلاً ما ليكون حاكماً اعلى (اذ يجتنب لي ان لقب الملك لا خطر له هنا ، ما دامت السلطة لا القرب هي الاساس) فهو يريد ايضاً ان يكون لذريته حتى التمتع بهذا المنصب . - ما دامت هذه الذرية ، منذ خروجها من مصر حتى عهد داود (اي مدى ٤٠٠ سنة) ليست مضمّنة في اغبة التي وقعت الى الاب ، بحيث يرثي ابن ما الحكم ، لدى وفاته ابيه ، بين سائر القضاة الذين حكموا اسرائيل ، فاذا قيل ، تقديراً لهذه النتيجة ، ان انه اختار دائماً الخليفة نفسه وذلكه ، السلطة الابوية ، منجياً بذلك ذريته عن توليها بعده ، فمن الواضح ان الامر كان على خلاف ذلك في سيرة « يفتاح » الذي تعاقد مع الشعب ، عيولوه قاضياً عليهم كما هو بين (من قصة ١١) .

١٦٤ - من العيب اذن ان يقال ان دانه كلما اختار شخصاً ما ، لكي يارس السلطة الابوية ، (فاذا لم يكن ذلك معنى الملكية ، فاني ارجب في معرفة الفرق بين الملك وبين من يارس السلطة الابوية) ، فاذا يريد ان يكون لذريته ايضاً حتى التمتع بها ، لانا نجد ان السلطة التي كانت للقضاة انما ذهبت بذهابهم ولم تنحدر الى ذريتهم . فاذا لم يكن للقضاة سلطة ابوية ، فخشى انه لن يكون من اليسير على مؤانسا وعلى الفالين بذهبه ان يجبرونا : لمن آلت السلطة الابوية ، اذن - (اي الحكومة والسلطة العليا) بين الاسرائيليين . واغلب الظن انهم مضطرون الى الاعتراف بان شعب الله المختار بقي شعباً واحداً مدى عدة مئات من السنين ، دون ان يلموا هذه السلطة الابوية ، او يظفروا باي مظهر آخر من مظاهر الحكومة الملكية على الاطلاق .

١٦٥ - ونسكي يتأكد من ذلك ، فما عليه الا ان يقرأ سيرة « اللاري » ، والحرب التي تلت ذلك مع بني بيبامين ، في الفصول الثلاثة الاخيرة من « سفر القضاة » - واذا نجد ان « اللاري » انما يلتبس من الشعب الانصاف والعدالة وان القبائل والجماعة هي التي ناقشت وقررت واشترفت على كل

هذا حدث آنذاك ، فسوف يستتج ولا شك ان الله ولم يكن حريصاً على المحافظة على السلطة الايوبية ، لدى شعب الخنذو ، والا امكن الاحتفاظ وبالسلطة الايوبية ، حيث لا توجد حكومة ملكية قط . فذا صح الوجه الثاني ، لزم عنه اننا مهما برهنا على السلطة الايوبية ، فذلك لا يدل ضرورة على الحكومة الملكية . اما اذا صح الوجه الاول ، بدا من الغريب والمستبعد جداً ان يقضي الله بان تكون السلطة الايوبية مقدمة لدى الناس بحيث لا يستقيم حكم او سلطة بدونها . ومع ذلك تبقى هذه الحكومة الرئيسية العظيمة ، اخطر الحكومات واولاها ، منبوذة مستقرة حتى سنة ١٤٠٤ ، حتى حين عمد الى اقامة حكومة تم كى تسن القواعد الخاصة بالعلاقات والاحوال البشرية .

١٦٦ - وقيل ان افرغ من عنده القضية ، حسب ان اسأل : كيف عرف مؤلفنا ان الله كلما اختار شخصاً ما ليكون ملكاً ، لو ان يتسبح بالملك فعله ايضاً . هل قد نص الله على ذلك في السنة الطبيعية او في التكتب المنقول ؟ فبئس على القاعدة نفسها ، كان ينبغي ان ينص على اي من ذرتي ، كان يريد تعالى ان يقسم العرش بالوراثة ، فيعين بذلك الوديث ، او يتوزع ذرتي ، وشأنهم يقتسرون الحكم بينهم او بانافسون عليه كما شاؤوا . وكلا النهجين باطل لانها يفسدان العرض من هذه الهبة التي خصت بها الدرية . وعندما يظلمنا على هذا الاوضح عن الارادة الالهية يبيت من واجبنا تصديق قوله ان الله يريد ذلك ، فلي ان يفعل ذلك يتعم عليه ان يتقدم بدليل اقوى من شأنه ان يضطرنا الى التسليم بان المصح الاصيل عن المنآرب الالهية .

١٦٧ - بقول مؤلفنا : ان ذكر الاب يشير ضمناً الى القرية ، حتى لو لم يرد الا الاب في منطوق الهبة . ومع ذلك ، فعندما وهب الله ارض كنعان لابراهيم (تكوين ١٣ : ١٥) حسن عنده ان يشير الى ذريته . تلك في اعية ايضاً ، وكذلك فسد وهارون وذريته الكهانة ، ولم يخلع التاج على داود وحده ، بل وعلى ذريته ايضاً . ومهما اكد لنا

المؤلف ان الله يريد ان تستع الذرية بالملكية ايضاً ، كلها اختار رجلاً ما كي يكون ملكاً ، ، فمن نرى ان الملكة التي خلعت على شاول ، دون ان يشير الى ذريته بعده لم نزل اني من ذريته قط . اما لماذا يريد الله ، عندما يختار شخصاً ما كي يكون ملكاً ، ان تستع ذريته ، بذلك ولا يريد نظير ذلك لدى اختياره رجلاً ليكون قاضياً على اسرائيل ؟ فامر اني فأؤيد . اي : لماذا تشمل هبة و السلطنة الابوية ، ملك ما ذريته ، ايضاً ولا تشمل هبتها لقض ما ؟ أمن الغرور : ان تتعذر و السلطنة الابوية ، شرعاً اني و ذرية ، الواحد دون ذرية الآخر ؟ من الواجب ليراد عتة لهذا الاختلاف ، عدا النسبة ، ، دام الشيء الموهوب في كلا الحالتين و السلطنة الابوية ، نفسها ، وما دام وجه الهبة هو اختيار الله لشخص الموهوب . اذ يجيل اني ان مؤلفنا ، حيث يقول « نصّب الله قضاة ، لا يقصد بحال من الاحوال ان الشعب انتخبهم .

١٦٨ - ولما كان مؤلفنا قد قطع قطعاً جازماً ان الله حريص على المحافظة على و الابوية ، ، ولما كان يدعي ان يبي كل اقواله على الكتاب المقدس ، فقد حق لنا ان نتوقع ان يجد في سيرة ذلك الشعب الذي ينطوي الكتاب على شريعته و دستوره و تاريخه ايتبع الشواهد على حرص الله على حفظ السلطنة الابوية في ذلك الشعب الذي اختصه الله بعنائه - كما هو مشهور . فلنتظر اذن في حال السلطنة او الحكومة و الابوية ، تلك عند اليهود منذ ابتداء تاريخهم كشعب واحد . فقد ارتفعت هذه السلطنة - كما يعترف مؤلفنا - منذ وفودهم على مصر حتى خروجهم من الاسر - اي طول ما يتبع عن ٤٠٠ سنة . و منذ ذلك التاريخ حتى تنصيب الله ملكاً على الاسرائيليين (اي نحو ٤٠٠ سنة اخرى) ، لا يورد المؤلف الا عرضاً وجيزاً جداً لما . والحق ان لا نجد مدى تلك السلطة اي اثر للحكم الابوي او الملكي بينهم قط . ومع ذلك يقول المؤلف : « اقر الله ثانية حق خلافة الحكم الابوي الاول القديم ، .

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

فقد رأيت اعداءه . منتظر الآن في مدى استمراره - وقد كان ذلك حتى
 السبي : اي طوال ٥٠٠ سنة . وعند ذلك التاريخ حتى قضاء الرومان عليهم
 (اي ما برى على ٦٥٠ سنة) انطس وحق ورائة الحكم الابوي الاول
 القديم وثنية ، واقاموا في ارض المعاد كشعب واحد دون هذه السلطة .
 وهكذا يتبين انهم لم ينعموا بالحكم الملكي الوراثي - طول الـ ١٧٥٠ سنة
 التي كانوا فيها شعب الله الخاص - الا نحو تلك اثوت . ولنا بعد
 مدى تلك الحقبة ترواً قط ولو للحظة واحدة ، بالحكم الابوي ، او لاقرار
 حق الخلافة الاصيلي القديم ثانية ، سواء فرضناه مستنداً كما بسند الشيء
 من منبعه من داود او من ابراهيم ، او من آدم ، وهو المصدر الاصيل
 الوحيد ، بحسب اقوال مؤلفنا .

الكتاب الثاني

بمبحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه ونمايته

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 ، اي سلطة على اولاده او سلطنة على العالم كما يزعم بعضهم .

ثانياً : اننا لو فرضنا ان كان له مثل هذه السلطة فلم يكن لورثته الحق بها .

ثالثاً : ولو فرضنا انه كان لورثته مثل هذا الحق ، فليس ثمة سلطة طبيعية او شرعية الهبة تنحصر على انواريت الشرعي في كل حال من الاحوال التي قد تنشأ ، لذلك استحال تعيين صاحب الحق بالخلافة وتبوتها السلطة تعييناً ثابتاً .

رابعاً : حتى ولو فرضنا ان ذلك قد تبين ، فلما كانت معرفة القصد الاكبر من سلطنة آدم قد طمست طمساً تاماً منذ ذلك الحقة ، لم يعد لعنصر من العناصر البشرية او لأمرة من الامرة في العالم ادنى حق بالادعاء انها تنتمي الى القصد الاكبر البكر دون سواها وان له الحق بالوراثة .

ولما كنا قد اثبتنا ، كما يترادى لنا ، كل هذه المقدمات اثباتاً واضحاً استحال على حكام العالم اليوم ان يجنوا ادنى نصيب او يستمدوا ادنى مظهر من مظاهر السلطة من المصدر المزعوم لكل سلطنة : 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 الاصلي بالملك - القوي .

حكومات الأرض ان هي الا وتبدا الطوة والنعف وان البشر انما يعيشون معاً كما تعيش السمك حيث الغلبة الاقوى ، وان يزرع بذلك بذور الشقاق والحصام والفوضى والفتنة (وهي مساوية يتسادي اصحاب هذه النظرية بفسادها نداء عالياً) فعليه ان يبحث عن منشا آخر للحكم ومصدر آخر لسلطة السيادة وسبل اخرى لتعيين ومعرفة الأشخاص الذين يتشعرون بغير السبل التي يقترحها السير روبرت ويلز .

٢ - وبناء عليه ، فقد لا يكون من العبث ان تبسط عن طبيعة السلطة السياسية ، وهي انه يمكن التمييز بين سلطة الحاكم على المحكوم وسلطة الاب على اولاده والصيد على عيده والتزوج 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 وات تبيّن الفرق بين حاكم مملكة ما وبين رب اسرة ما او رب سفينة ما .

٣ - ولما اتعت بالسلطة السياسية اذن حتى سن الشرائع وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من العقوبات محافظة على الملكية وتنظيمها ، واستخدام قوّة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع المدوان الخارجة عن البلاد - وكل ذلك من اجل الخير العام وحسب .

الفصل الثاني الطَّوْرُ الطَّبيعِيّ

٤ - ولكي ندرك طبيعة السطة السياسية ادراكاً صحيحاً وننتظها من مصدرها الاصلي ينبغي لنا ان نخلص عن الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه : وهو وضع من الحرية التامة في القيام بفعالهم والتصرف باملاكهم وبدواتهم كما يوثقون ، ضمن اطار سنة الطبيعة وحده ، ودون ان يحتاجوا الى اذن احد او يفتقدوا بشبهة اي انسان .

- وهو وضع من المساواة ايضاً حيث تتكافأ السطة والسيادة كل التكاثر : فلا يكون حظ احد منها اكثر من حظ الآخر . اذ ليس اثبت من ان مخلوقات من النوع والمرتبة نفسها تعتم دون تمييز بالميزات الطبيعية دائمة وبالوظائف عينها ، ينبغي ان تتساوى كل التساوي بينها دون ان يستخر واحد للآخر او يتفاد له - ما لم ينصب دجساً واحداً منها رئيساً على سائرهما ، ويعلن عن رغبته في ذلك اعلاناً صريحاً ، او يسبق عليه حقاً لا مره فيه بالسيادة والحكم ، على وجه واضح كل الوضوح .

٥ - يعتبر هوكس (Judicious Hooker) ان هذه المساواة بين البشر من الامور البديهية التي لا يتطرق اليها شك . ولذلك يجعلها الاساس الذي تقوم عليه فريضة التجارب بين البشر ، وهي فريضة تنبئ عليها واجبات الواحد منهم

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

نحو الآخر ويستنبط منها قواعد العدالة والنجدة الكبرى . وهناك ما يقول :
 ومثل هذا الحافظ الطبيعي جعل البشر يدركون ان الواجب الذي يقضي
 عليهم بحجة افواجهم لا يقل شيئاً عن الواجب الفاضي بحجة ذواتهم : اذ
 وأما ان الاشياء المتساوية مقداساً واحداً . فاذا كانت حجيتي ان اصبر
 الى احابة الحير على يد كل امرئ ، بمقدار ما يرغب فيه هو من اجل ذاته ،
 فكيف ارجو ان تلبس رغبتى تلك ولو بعض التلبية ، ما لم اعمل على
 تلبية الرغبة الممثلة التي تختلج بها حدود قراني ولا شك اختلاجاً ضعيفاً ،
 ما داموا من جبلتي وطينتي ؟ فاذا ابتلوا بما يتنافى هذه الرغبة ساهم ذلك
 بقدار ما يسوقني من جميع الوجوه ، واذا آذيت احداً فبيني ان اتوقع
 اذى مثله : لأن لا مدعاة لابداء الآخرين قدراً من المحبة نحوي اعظم
 بما ابدته نحوهم . وهكذا فان رغبتى في محبة نظرائي في الطبيعة لي قدر
 طوقهم بفرض علي واجباً طبعياً هو ان اضم لهم مثل تلك العاطفة
 نفسها . ولا يحفل احد للقواعد والقوانين المختلفة التي يستنبطها العقل الطبيعي
 من هذا التساري بيننا وبين من هم ما يتبى ذواتنا ، من اجل تنظيم
 الحياة (1) .

٦ - ومع ان هذا انطوّر الطبيعي طور من الحرية ، فهو ليس طوراً
 من الاباحية . فالانسان في هذا الطور يتسع بحرية التصرف بشخصه
 ويمتلكاته ، الا انه لا يتسع بحرية للقضاء على حيبته بل حتى على حياة
 الخنوقات 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 يملكاته . لان خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كل
 شيء لا يخذل حكمته ، وهم عبيد لرب واحد عظيم بشهم في الارض باودنه
 لكي يفهموا على شؤونه لا شؤونهم . هم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول
 اجلهم ما شاء ، لا ما شاء افواجهم من البشر . ولما كنا قد وهبنا قوى
 مائة وطبيعة واحدة مشنوقة فقد استعمل ان يكون واحدنا مسخرراً للآخر

تسخيراً بخوله ان يقضي عليه ، كما لو كان قد خلق من اجل انراضه
 ومداره ، شبة الحيوانات الدنيا التي خلقت من اجلنا . فكل امرىء مجبور
 على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص . وبناء على الحجة نفسها ،
 هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسه ذلك : ما لم يتناف ذلك مع
 مبدأ المحافظة على الذات . فلا يسلب حياة امرىء آخر او يلعن بها
 اذى او يسيء الى ما من شأنه ان يؤدي الى حفظها او الى حرمة او
 صحتها او جسده او املاكه ، الا في معرض الاقتصار من مجرم .

٧ - ولكي يرتدع كل امرىء عن التعدي على حقوق الآخرين او
 ايقاع الضرر بهم وتقوم السنة الطبيعية التي ترمي الى اقرار السلام وبقاء
 النوع البشري ، فقد ترك امر تنفيذ السنة الطبيعية هذه ، ابان ذلك الطور ،
 لكل امرىء بفرده ، فكان له الحق بمساعدة الخارجين على تلك السنة اى
 حد يجوز دون خرقها . اذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنة
 الطبيعية بحماية الايراء وردع العابثين لكانت تلك السنة عبثاً ، شبة سائر
 السنن التي تمت الى شؤون البشر في هذا العالم . واداك كان لأي كان في
 الطور الطبيعي ، ان يعاقب مقترف الاثم فلنكل امرىء مثل هذا الحق .
 فلنكل امرىء في تلك الحال من المساواة المطلقة - حيث لا سلطة ولا
 سيادة طبعاً للواحد على الآخر - الحق بان يفعل كل ما يحق لأي
 امرىء سواء ان يفعل ، من اجل توطيد تلك السنة .

٨ - وهكذا قد يتفق في الطور الطبيعي ، لرجل ما ان يستع
 بالسلطة على رجل آخر ، الا ان تلك السلطة ليست بالسلطة الكيفية التي
 يجوز صاحبها ان يصنع بجرم ما متى قبض عليه ما شاء منقاداً لعاطفته
 الجائعة ولغوائه المفرط ، بل ان يجزئه جزاء يتفق مع طبيعة جرمه كما
 تقبل عليه رويته وضميره : اى جزاء يكون بمثابة العوق او الرادع .
 فهذان هما الميدانان الرحيدان اللذان يسبقان لأمرىء ما ان يوقع الضرر
 شرعاً بالآخر : وهو مسا ندعوه بالعقاب . فالجرم ، اذ يجرق السنة
 الطبيعية ، يكون كمن اعلن انه يرتبط بقاعدة غير قاعدة العقل والعدالة

العامة ، وهي المساعدة التي وضعها الله معياراً لأعمال البشر من أجل سلامتهم جميعاً . وعندها يصبح خطراً على البشر : إذ يكون قد امتحن الرابطة التي كان من شأنها ان فككت عنهم الأذى والمذون وقصصاً . ولم كانت تلك المساعدة الى النوع البشري بكلمته واتى آمنه وسلامته اللذين تضمنتهما السنة الطبيعية ، فلذلك امرىء اذن بنسبه على حقه في حفظ اشوع البشري عامة - ان يرد عن الناس ما من شأنه ان يضر بهم بل ان يذفه اذا اقتضى الامر ، ويلحق بين خرق تلك السنة للعقاب اللازم لتسره على التوبة : ويرده ، بذلك ويردع الآخرين عن اجترار الاساءة نفسها بالتشهير بهم . وفي هذه الحال وعلى هذا الاساس يكون لكن امرىء احق في ان يعاقب المجرم ويكون المساعدة السنة الطبيعية .

٩ - ولا مرء هندي ان هذه النظرية قد تبدو غريبة لبعضهم ، ولكن اوجب اليهم قبل الحكم عليها ، ان يجربوا في باي حتى يعدم ملك او دولة ما تخيلاً ما او بمقنه على جريمة يرتكبها في بلادها ؟ فمن الثابت ان قوانينها لا تطبق على الغرماء ، بنسبه على الحق الذي تحولها اياه ارادة المجلس التشريعي المتخصص عليها . فتلك القوانين لم توضع من اجله فلم يمكن ملزماً باطاعتها : والمساعدة التشريعية التي تلزم ابناء تلك الدولة بضاعتها لا تلزمه هو . فالرجان الذين يتمتعون بالمساعدة العليا لوضع القوانين مثلاً . في انكلترا او فرنسا وهولندا لا يختلفون في نظر الهندي عن مساعدة البشر : وهم رجال لا سلطة لهم . فلم لم يكن لكل امرىء اذن - بحكم السنة الطبيعية - حق معاقبة المخارصين عليها حسب تقديره الرخص لما تقتضي الحال ، فسث اعفد كيف يحق للقضاة في دولة ما ان يعاقبوا رجلاً غربياً عن تلك الدولة ، ما داموا - بالنسبة اليه - لا يتمتعون من السلطة الا بما ينسج به كل امرىء من السلطة الطبيعية على امراته^(١) .

١٠ - اي جانب الجرم الناجم عن خرق القوانين ، والتكسب عن قاعدة الحق الصحيحة ، الذي يحط من شأن الانسان او يجمعه خارجاً عن ميادى

(١) اي بسطة طبيعية لا سلطة ونسبة منحصر عليها - المترجم .

الطبيعة البشرية ، إذ يصبح عندها مخلوقاً ضاراً ، فكثيراً ما ينجم عن خرق هذه القوانين ضرر مسا ويلحق بأمرىء آخر ، ما عداه بعض الأذى بحكم خرقه لقانون ؛ وفي تلك الحال يكون لمن يلحق به الضرر حقان : حق عام هو حق الانتصاف الذي يشارك فيه عبادة البشر وحق خاص هو حق طاب التعويض عن الضرر الذي لحق به من فاعله . وعندها يكون لأبي كان ، إذا حزن ذلك عنده ، الحق بالانضمام إلى المعتدى عليه ومساندته في استعادة ما من شأنه أن يعوض عن الضرر الذي لحق به عسى يد العتدي .

١١ - من جرائم عتدين الحقين المتميزين إحق معاقبة الجرم من أجل تأديب المجرم وتقاضي الجرم المثالي ، وهو حق من حقوق كل إنسان : رست الحصول على عرض ، وهو حق من حقوق الفریق المظلوم فقط) قد يتفق للمعتمد الذي يتنع بحق ائزال العقوبة العام بحكم منصبه ، ان يتنع عن معاقبة المجرم ، إذ ينبغي له ان المصلحة العامة لا تستدعي ضرورة تنفيذ القانون . الا انه لا يستطيع ان يقط حتى ي 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 يستوفي على املاك المعتدي او خدماته باسم حق المحافظة على الذات : كما ان لأبي امرىء امت يقاص المجرم كي لا يتكرر جرمه ، باسم حق المحافظة على الجنس البشري ، وان يصنع كل ما في طاقته تحقيقاً لهذا الغرض . وهكذا فلكل امرىء في التطور الطبيعي الحق بانقضاء على القاتل : لكي يرتدع افرانه عن اقتراف تلك الجريمة التي لا يعوض عنها شيء ، ومدتلاً بذلك على القصاص الذي قد يلحق به عى يد كل إنسان ؛ ونكي ببدءاً عن البشر جرم هذا القاتل الذي حدق العقل ، ذلك القانون والمعير الذي وضعه الله للناس جميعاً ، وشن الحرب على البشرية جمعاء في اقترافه جرماً من جرائم العنف والقتل ضد احدهم ، فاستحق من جرائم ذلك ان يقتل كما يقتل الاسد او النمر او سواهما من الوحوش الضارية التي يستحيل على البشر ان يعيشوا معها في سلام وورئى . ومانى هذا تقوم تلك السنة الطبيعية الكبرى : ومن

جرح دم انسان ما اهرق الانسان دمه . وقد كان قريبن وانقأ كل التفة
من ان لكل امرىء الحق بالقضاء على مثل هذا الجرم : فهو يصبح على
اثر قتله لاجبه : « كل من يجديني الآن سيقتلي » (تكمون ٤ : ١٤) .
فهايك سنة قد نمتت بجلاء على قلوب البشر جميعاً

١٢ - قد يسأل سائل : أيجوز ، بناء على الحجة نفسها ، ان ينزل بامرىء
في الطور الطبيعي عقوبة الموت اذا خرق تلك السنة خرقاً طفيفاً ؟ واما
اجيب : يعاقب كل جرم بتقدير من العنف بكفى لاجع مفترقه ان
الجرم تجارة خاسرة وبجسه على التوبة ويردع الآخرين عن اقتراف جرم
مثله . وكل جرم يعقوب في الطور الطبيعي يمكن معاقبته في هذا الطور
الى اخذ نفعه الذي يمكن معاقبته في دولة ما . ومع ان الخوض في سرد
تفاصيل السنة الطبيعية او اساليب عقابها ليس من غرضي هنا ، فمن الثابت
ان سنة من هذا النوع تبدو جلية واضحة لكل عقل يتفرغ الى
دراسنها وشرح قوانين الدول الوضعية ، بل هي عمري اوضح منها واجلي .
هي اقرب متناولاً منها بتقدير ما ان العقل اقرب متناولاً من اوهام البشر
وتعقباتهم التي يتبعون فيها اهواء خفية ومضاربة يصيغونها في الالفاظ .
اذ الحق يقال ان ذلك حال قسم كبير من القوانين المدنية في عدد من
البلدان ، التي لا يصح اعتبارها قوانين عادلة ولا بتقدير ما تقوم على تلك
السنة الطبيعية التي ينبغي ان تضبط القوانين وتؤزل على اساسها .

١٣ - وانني على يقين ان هذه النظرية الغريبة (اي ان لكل امرىء
في الطور الطبيعي السلطة التقييدية 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 سقيل ان يجعله على ايتار
مصالحه ومصالح اصدقائه . هذا من جهة ، واما من جهة ثانية فان الشر
القطري والهوى وروح الشر لا بد ان تدفع البشر الى الاغراق في
الانقضاص من اقرانهم ، قنيت الفوضى والتشوش النتيجة الحتمية لذلك
الموضع . لذلك اقام امة الحكومات لكي تحذ من اثره البشر وعقوباتهم .
واني اول من يسلّم 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 ، إذ من البسير ان نرى ان من يبلغ به الاجفاف حداً لا يتنكف معه ائوال الاذى باخيه ان يكون من الانصاف بحيث يدب نغمه من جراته . ولكني ارجب الى اصحاب هذا الاعتراض ان يتذكروا ان المنك المطلق للسلطة ان هو الا بشر كذلك . فان كان الحكم المدني هو علاج هذه الآفات التي تنجم حتماً عن كون المرء الحضم والحكم في قضية ما واداً كانت «الطور الطبيعي» طوراً لا يطاق ، فاني اود ان اعلم ما هي طبيعة هذا الحكم وما ميزته على الطور الطبيعي اذن ، ما دام لرجل واحد منسلط على الجمهور الحق بان يكون الحضم 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 اكان رائده للعقل ام الجهل ام الهدى ؟ - فلك اشياء لا يتوجب على البشر ان يقوموا بها ، حتى في «الطور الطبيعي» . وان من يقضي قضاء جاثراً ، ان في ما يعيه او ما يعنى سواء من مشادات ، مسؤله عن احكامه امام سائر البشر .

١٤ - كثيراً ما يسأل السائلون ، وفي خدم ان ذلك اعتراض خطير : ان نجد البشر في مثل هذا الضور الطبيعي ، «امت الآن او بالامن ؟» في الجواب على هذا السؤال نكتفي بالتمول الآن : لما كانت كل الملوك ورؤساء الحكومات «المستقلة» في جميع انحاء الارض في طور طبيعي ، من الواضح ان العالم لم يخل ولن يخلو من فئة من البشر ما زالت في مثل ذلك للطور . قلت كل حكام الجماعات «المستقلة» ، سواء اكلوا متعاقدين مع سواهم ام لم يكونوا ، اذ لا يضع كل ضرب من التعاقد حداً «للطور 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» . فتقطع العهود والمساومة على التقاض بين وجهين من «سلدانيا» (Sindania) او بين سويسري وهندي في ادغال اميركا -

بإزمانهم جميعاً ، مع أنهم في «طور طبيعي» تام في صلة واحدهم بالآخر ، لأن الوفاء بالعهد من واجبات الانسن ، 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 قوهم بحجة «عوكرة» الحضيف (Soc. Pol. I. 115) الذي يقول : وان القوانين التي اشير اليها سابقاً (اي قوانين الطبيعة او سننها) : وتلزم البشر إلزاماً مطلقاً ، من حيث هم بشر ، حتى ولو لم يكن بينهم شركة صريحة او اتفاق قطعي حول ما ينبغي فعله او عدمه . ولا كنا عاجزين بمفردها ان نوفر لذواتنا قدرأ كافياً من الاشياء الضرورية لمعيشتنا على الوجه الذي ارادته الطبيعة لنا : اي معيشة تليق بكرامة الانسان ، فنحن مدفوعون بطبيعتنا ان نشد الاشتراك والتعاون مع الآخرين ، لكي نصلح تلك التقائص والعيوب الكامنة بينا ، بحكم كوننا افرادآ يعيشون في عزلة عن اقرانهم . وثقد كانت هذا هو سبب قائلب البشر ، هاديء دي بده ، في محتمات سياسة ، . وانا أؤكد الى ذلك ان جيع البشر هم في ذلك الوضع ، بالطبع ، وانهم يستوردون 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 اعلانات العزم ، قولاً او فعلاً ، على انقضائه على حياة امرئ ، سواء اعلاناً ليس ونيذ الساعة او الهوى بين وليد الروية والتقرير بحمله في حالة حرب مع من اعلن عليه ذلك ويعرضه خطر سطوة خصمه او من يلفه آفة على حياته ، اذ يحق لي بحسب سنة العقول ومنطوق العدالة ان نقضي على من يهدد بالقضاء عني ، فلما كانت السنة الطبيعية الانسانية تنص على ان بقاء الانسان واجب مما يمكن الامر ، وان سلامة البريء يجب ان تفضل على سلامة الجاني : اذا استعانت الحفظ على سلامة الجميع . فيحق للمرء ان يعلن عن إعلان الحرب عليه او بتناصبه للعداء جهاراً ، مثلاً بحيث له القنك بالذنب او الامس لان هذا المرء ، مثل الذئب او الاسد ، لا يخضع لسنة العقل العامة ولا يقره عدة سوى فـعدة السطوة والعنف ، لذلك وحب ان يعامل معاملة الوحوش انضارية : اي تلك الحيوانات الخطرة القاتلة التي لا تنزوع عن قتلها اذا وقع بين مخالبها .

١٧ - ولذلك وان من يحاول ان يخضع امرء ما لسلطته المطلقة انما يشن الحرب عليه : اذ يكون ذلك مشابه اعلان العزم على السطوة على حياته . لانه بمكنته ان نستنتج بحق ان من يتوصل الى السيطرة علينا قسراً لا بد ان يوضع بنا ما شاء ، متى استسب له ذلك ، وينقضي علينا اذا حلا له الامر . فمن اراد السيطرة القائمة على امرئ ، ما فلتا يريد اكراهه عنوة على ما يتناقض مع حقه بالحرية : اي يجعله عبداً له . والتحرر

من مثل هذا الفت هو ضمانة بقاء المرء الوحيدة : فأنعقل يقضي ان نعتبر كل من يرمي الى سلب حريتنا (وهي سباح بقائنا) عدواً لهذا البقاء . لذلك فكل من يعمل على استعبادنا يعلن اذ ذلك الحرب علينا . فلزم ضرورة ان نقول ان من يريد سلب حرة 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 حرة ابنه مجتبع او دولة ما ، في الطور الاجتماعي ، انما يرمي الى سلب كل شيء عداها . فوجب ان يعتبر في حالة حرب معهم .

١٨ - هذه الحجة نفس، نحيز لنا قتل احد لم يلحق بنا اي اذى او يهدد اذى دليل على الرغبة في قتلنا سوى لجرته الى القوة من اجل السيطرة علينا طمعاً باب ما لنا او ما شابه . لان من ياجع الى القوة دون ان يكون له الحق بالحضرة علياً - مهما كان غرضه او دعواه . لا يدع لي مجالاً لتلك انه اذ يستولي على حريتي فلن يتكلم علي سني كل ما املك ، بعد ان نتب له القاية علياً . لذلك يحق لي ان اعامله معاملة من كان في حالة حرب معي : اي ان اقله اذا استطعت . لأن من يستهل مثل هذه الخال او يكون الباديء ، بالعدوان يعرض نفسه طبعاً مثل هذا الخطر .

١٩ - هنا نرى بوضوح الفرق بين الطور الطبيعي ، وطور الحرب اللذين يجتهدان كما تختلف حال من تلم وحس الطوية والتعاضد والبقاء عن حال من اعداء والمكرو والعتف والنقتيل ، وغر خلط بعضهم بينهما^{١١} . عندما يعيش البشر معاً بحسب سنة العقل دون ان يكون بين ظهوراتهم حاكم بشري عام يتبع سلطة القضاء بينهم ، فذلك هو الطور الطبيعي . اما الاجراء الى القوة او الرغبة الصريحة في السطوة على شخص آخر حيث لا سلطة عامة يمكن ان يستبعد بها المضموم ذلك حال الحرب . وانت اهدام من هذا المثل بلجا اليه المرء هو ما يتخوله حتى الحروب على العندي ، حتى ولو كانت قريباً له في المجتمع . وهكذا فان لصاً ليس

(١) مثل اوتلس هوس (١٨٤٦ - ١٩١٦) ومصدره حجة - لقرج .

بوسعي معاقبته إلا باللجوء إلى القانون على سبيل كل من أمرك ، بوسعي أن
 أقتله إذا اقتضت عليّ كسبي إسباب حصاني وثوبي فقط ، لأن القانون الذي
 وضع من أجل سلامتي يحميني ، حيث يتعدت تدخله لهدفه على حياتي
 من قوة طارئة ، فإذا اخترمت لم يعد بالإمكان رأب صدعه ، لدفاع عن
 النفس بشن الحرب على معندي : أي الحق بقتله ، إذ لا يدع المعتدي
 مجالاً حينذاك للجوء إلى القضاء لعدم أو اتصال القانون في مشاهدته ويكون
 الأذى فيها مما يستحيل رأب صدعه ، فإعداءه حاكم عدم ذي سلطة شرعية
 يجعل البشر حرباً في طور الطبيعة ، واللجوء إلى القوة العنيفة في تهديد
 حياة امرئ ما يؤدي إلى قيام حادثة حرب ، سواء أوجد حاكم عدم أم
 لم يوجد .

٢٠- ولكن متى انتهى دور القوة الفنية انتهت حادثة الحرب أيضاً
 بين أبناء المجتمع الواحد الذين يخضعون لسلطة حاكم واحد من الطرفين ،
 ولذلك إذا سأل في مثل هذه الحوادث : « من هو الحاكم ؟ » ،
 فلا يعني السؤال : من حيث في الخصومة ؟ ومن يجعل كلمات « بفتح »
 هنا أن « الرب الحاكم ، سيحكم ؟ » فحيث لا يوجد فاض على الأرض فافه
 رب السموات والأرض مؤثراً . فذلك السؤال لا يعني إذن : من سيحكم
 هل سنّ عليّ معنك الحرب وهل يتكفي - كما يقول بفتح - أن أنتج
 إلى السماء في خصومتي هذه ؟ في كل ذلك في وحدي أن أحكم الرجوع
 إلى ضميري ، ما دمت سأسأل عنه في اليوم العاصب أريد والذين لا أعظمه .

الفصل الرابع في العبودية

٢١ - تعني حرية الانسان الطبيعية استقلاله عن أي سلطة عليا على الارض ، وعدم خضوعه لارادة بشري فظ او لسلطة التشريعية ، ورضوخه لسنة الطبيعة وحسب . أما حرية الانسان في المجتمع فتعني انه ليس مخرأً لسلطة تشريعية سوى السلطة التي نصبت بالانفاق في الدولة ، وانه ليس خاضعاً لأي ارادة او مقيداً بأي قانون سوى ما نسته تلك السلطة التشريعية ، وفقاً للإذانة التي عهد بها اليها . فطريه اذن ليست ما يذهب اليه السير روبرت هيلر حيث يقول : « هي حرية كل امرئ في ان يضع ما يشاء وان يجازي كيف يشاء وان لا يتقيد بأي قانون »^(١) . اذ حرية الناس في ظل الحكومة معناها اخذة بحسب قاعدة متصوص عليها ، فنطبق على جميع افراد تلك الجماعة ، سندئها السلطة التشريعية التي شخصت فيها - أي العمل بحكم مشيئتي في كل الامور التي لا تخص عنها تلك القاعدة والاستقلال عن كل ارادة اخرى متقلبة خفيفة مساندة ، كما ان الحرية الصيغية معناها الاستقلال عن كل سلطة عدا السنة الطبيعية .

٢٢ - هذا التحرر من كل سلطة مطلقة مساندة ضروري لبقاء الانسان ومتصل به كل الاتصال ، بحيث لا ينسني له ان يتخلص عنه الا بالتخلي عنه . يضمن بقاءه وحيته معاً . لان امرءاً لا يملك السلطة على حياته لا يستطيع بالتعاقد او بالاختيار ان يسخر نفسه لامرئ آخر او بخوالة السلطة المطلقة لفضاه شبهه متى شاء . اذ يستحيل على امرئ ما ان يهب

سلطة تروبو على السلطة التي يملكها : وهذا لم يكن يوسع الانسان ان يضع حداً لحياة لم يكن يوسع كذلك ان يتخلع على من عداها السلطة عليها . اما اذا اهدر حياته من جراء جريمة اقترفها تستحق اثوت فلصاحب الحق بالقتل به ، بعد ان يتمكن منه ، ان يوجي ذلك ويستخدمه في احد حاربه ، فلا يكون قد اطلق به عندها اي اذى ؛ لان يوسع ، حتى شعر ان ثمن العبودية يربو على ثمن الحياة ، ان يجر على نفسه حظه عمداً للزود على سلطة بيده .

٢٣ - وذلك هي حدس العبودية الحق قلتي ليست سوى حالة الحرب المتواصلة بين الغالب والمغلوب . فلي نأتم بينهما ضرب من التعاقب التقاضي بتحديد سلطة الغالب وعبودية المغلوب وان سائت الحرب واليهودية تتقطعان طالما يسر التقدم . إذ يستعمل على اي امرى - كما استند - ان يتخلع على قريبه يندى على عقده ، امراً ما لا يملكه هو . اعني السلطة على حياته .

لا انكر انك تجد عند اليهود وسواهم من الشعوب ذكر اناس باعوا ذواتهم ، ولكن من الواضح انهم باعوا ذواتهم من اجل الكدح لا من اجل النجاسة . لانه من البديهي ان المرء اتباع لم يكن خاضعاً لسلطة عطيفة عاتية ؛ إذ لم يكن السيد الحق يقتله متى شاء ما دام مكرهاً على تخليته بيده يوماً ما . وهيات ان يكون السيد مثل هذا العبد مائة مطابقة على حياته ، ما دام من المحذور عليه ان يشوهه ؛ إذ كان امتلاص عينه أو سده يستوجب تخليته سراحه (مخروج : ٢١) .

المفضل بختامين

في الملكية

٢٤ . سواء اعتمدنا دليل العقل الطبيعي الذي ينفي بامت البشر عند ولادتهم الحق بالبقاء وما ينحق به عن المأكل والمشرب وما شابه من الامور التي تدرجها الطبيعة من جن قوام اودهم ، او ما لوحى ، الذي يعض لنا كيف وهب الله العالم لآدم ولنوح واولاده - فمن الواضح كل الموضوع ان الله ، كما يقول الملك داورد (سرمود ١١٥ : ١٦ ؛ ٤) وقد اعطى الارض لبني آدم ، اي اعطاها للبشر جميعاً . ولكن يجبل البعض اننا اذا افترضنا ذلك وقعنا في مشكلة عويصة وهي : كيف اتبع عندها لأي امرىء ان يتملك شيئاً ؟ ان اكتفي في جواب ذلك بالقول انه اذا تقرر اثبات حق الملكية بالاستناد الى الزعم ان الله وهب العالم لآدم وذريته على سبيل الشركة ، فمن المتبع ان يكون لأي انسان عدا ملك عام أحد ملكية ما ، بناء على الافتراض ان الله وهب العالم لآدم وذريته بالتعاقد ، مستتباً بذلك - اثر افراد ذريته . بل سأحاول ان ابين كيف يكتب الناس حق تلك 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 تقضي الحياتة وتدعو الحاجة ، فالارض وكل ما عليها انما اعطيت للبشر من اجل بقائهم ورفاهيتهم . ومع ان جميع الثمار الطبيعية التي تنتجها والوحوش التي تفتيتها ملك للبشر جميعاً ، لانها من نتاج الطبيعة الذاتي ، فليس لأي امرىء حق

أصلي بالاستئثار بشيء منها دون سائر البشر ، ما قامت ما يزال بعد في حقا ، - إلا أنها لما كانت قد وجدت كي ينفع به الإنسان ، لزم أن يكون ثمة وسيلة لتذكيها قبل أن يتيسر استثمارها أو الاستفادة منها ، على وجه ما ينبع الانتفاع بها أفراد ما بعينه . فالثمر أو اللحوم التي يقات بها الهندي المتوحش الذي لا يفقه للاستئثار بذلك ما معنى وما يزال في عداد مالك الأرض الشاع ، إنما هي من حقه ؛ أي أنها جزء منه لا يحق لأخرى آخر أن يذبه إياها قبل أن يفيد منها في قواه أوده .

٣٦ - فالأرض وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا منك مشترك بين البشر ، إلا أن لكل امرئ حق وامتلاك شخصه ، - وهو حق لا يتأزعه فيه منازع ؛ كذلك نتاج كدهه وعمل يديه يمكن استنادها إليه وحده . وكل ما ينتزعه من الحلال التي أوجدته الصيعة وتركته عليها ، وقد اختلط به جهده وانضاف إليه شيء من ذاته فهو أنت ملك له . إذا كان قد انتزع من الحلال العامة التي خلقت الطبيعة عليها فقد لحق به من جراء عمله شيء يعض حق الآخرين المشترك بامتلاكه . فهذا العامل هو ملك العامل الذي لا يتنازع فيه ، فلا يحق لأي امرئ سواه أن يطالب بما قد اختلط به ، متى اختلط به ، - ولا سيما حيث يوجد منه مقدار كاف لا يختلف عن جودة يمكن الآخرين أن يستعملوا به بالاشتراك .

٣٧ - إن من يقات بالبلوط الذي يلتقطه من تحت شتبانة أو بالقاح الذي يقتطفه من شجرة في غداية ما يصبح ملكاً له ولا ملك . إذ لا ينكر أحد أن ذلك الغذاء يخصه . لذلك انمول : متى ابتدأت تلك الملكية ؟ أعتدما هضم تلك الثمار أم عتدما أكلها أم عندما غلاها أم عندما حملها إلى بيته أم عندما انقطعتها ؟ وواضح أنه لو لم يحملها الاقطف بادى يده ملكاً له لما جعلها شيء آخر . وذلك الفعل (أي الاقطف) هو ما يميزها عن الملك الشاع ؛ وقد انضاف إليها شيئاً لم تكن الطبيعة ، والام العامة لكل شيء ، قد اضافته ، وعندما أصبحت حقاً خاصاً به . ولعل فائلاً يقول : لم يكون له حق بذلك البلوط وذلك

التفاح الذين استولى عليها على الوجه السابق وهو لم يجرد موافقة البشرية
 جعاه على ذلك؟ فهل كان استناره ما كان ملكاً مشاعاً بين الجميع ضرباً
 من السرقة؟ لو كانت تلك الموافقة ضرورية تقضى الانسان جوعاً، ونعم
 ودرة الرزق الذي اغدقه الله عليه. لتأخذ مثلاً الارض التي تبقى مشاعاً
 بتفارق الملكية، ان اخذ قسم مشاع منها وببديل الحان 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 يقصه خادمي
 راعي الذي تقب عنه في مكان ما يصبحان ملكي الخاص دون تعيين او
 موافقة احد، اذا كان في حق مشترك بها مع الجميع. لانني قد بدلت،
 بجهدي الخاص، الحان العامة التي كانا عليها. لذلك اصبح ملكي
 الخاص بحكم ذلك الجهد.

٢٨ - اذا جعلنا موافقة كل فرد من افراد المجتمع شرطاً ضرورياً
 لتلك اي امرىء جزء من - جعل بينهم شركة، استحال على الاولاد
 او الخدم ان يقتسوا اللحم الذي اعطاهم اياه ابيهم او يدمم ليكون
 شركة بينهم، دون ان يعين لكل منهم قطعة الخاصة. ان الماء الجاري
 في النسيب ولك اكل انسان، ولكن من ذاك ان الماء في اجرة
 هو ملك من استقده؟ لانه انزعه بجهد الخاص من بين يدي الطبيعة
 حيث كان مشاعاً - فكان ملكاً لكل ينيها او ذاك - فبات عند ذلك
 ملكاً خاصاً له.

٢٩ وهذه السنة والعقبة ونما تجعل الظبي الذي بصطاده الهندي
 ملكاً له. ان تقضى بان يصح الشبه ملكاً لمن يقضي عليه جهداً منه،
 مع انه كان قبل ذلك حقاً مشاعاً للجميع. وما تزال تلك حال الشعوب
 التي تعد بين الامم المتقدمة التي وضعت القوانين لحماية الملكية براراً
 وتكراراً، فان هذه السنة الطبيعية الاصلية ما تزال اساس القوانين
 الرضية الخاصة بتحديد ابتداء الملكية الفردية. فالملك الذي بصطاده

امرؤ ما من المحيط ، ذلك الحضم الواسع الذي ما يزال مشاعاً ، والعبير^(١) الذي يفحصه منه فيغير من الحال الطبيعية العامة التي يوجد عليها . يصبح . بحسب هذه السنة ملكاً لمن تكبّد هذه المشقة في الحصول عليه . وكذلك الحال عندنا : والارنب البري يعتبر ملكاً لمن يطاردته في اتساع الصيد . لأن الارنب يعد من الحيوانات البرية ، وليس هو اذن ملكاً خاصاً لأحد ، فمن تكبّد قدراً من الجهد تمكنه من العثور عليه ، على ما تأكله من الحيوانات او مطاردته ، انما يكون قد غير الحال الطبيعية التي يوجد عليها وهو بعد مشاع ، وبذلك استحدث استهل حتى امتلاكه .

٣٠ - قد يقال في الاعتراض على ذلك : انه لو كانت التقاط تسوي وسواها من ثمار الارض تجلج على المنتقط حقاً ، لاستطاع كل امرئ ان يستأثر به . ولكي اجيب على ذلك بالنفي . فان السنة الطبيعية نفسها التي تكسبنا حق التملك على هذا الوجه ، تقيد هذا الحق ايضاً . وان الله قد رزقنا كل شيء بوفرة . - فهل يؤيد الوحي صوت المغفل ؟ ولكن الى اي حد امينه الله علينا - لننتفع به ؟ بقدر ما ينسئ لكل امرئ ان ينتفع به في اي غرض من اغراض الحياة فيل أن يفسد ، بحيث لو ان يتملكه بكثرة وجدته . وكل ما فانس عن ذلك فهو يربو على نصيبه ، فكان اذن ملكاً للآخرين . فبأنه لم يخلق شيئاً لكي يفسده الانسان او يهلكه . ونحن اذا نظرنا الى المرافق الطبيعية ، التي كانت موجودة على الارض زمناً طويلاً ، والتي استهلكها ، وهم قلّة ، وإلى القسم الضئيل من هذه المرافق الذي كان بوسع الرجل الواحد ان ييسط عليه سلطته ويستأثر به ويحقق بذلك الضرر بالآخرين ، ولاسيما اذا تقيد باوامر العقل في تحديده ما يلزم حاجاته . - لوحدنا ان قيام التناحر والشقاق من اجل حق اشكافية الثمينة على هذا الاساس كان بعيد الاحتمال حينذاك .

(١) العبير الاسود (Antbergia) مادة لزجة توجد عائلة على سطح البحر أو في اجزاء نصبة من الاسماك وتشتمل في صناعة الطيب - المترجم -

٣١- ولكن لما لم يعد مدار الملكية الرئيسي لليوم ثمار الأرض أو الوحوش التي تقتات بها ، بل الأرض نفسها ، إذ هي تشمل على كل شيء آخر وتحتويه ، فعندي أنه من الواضح أن امتلاك الأرض يكتب أيضاً على الوجه نفسه . فكل ما استنطاق المرء أن يفتحه ويؤزعه ويصلحه ويحصده وينتفع بثماره من الأرض فهو ملك له ؛ فكأنه بعينه يسود من الأرض الشئ ما يستشره . ولا يبطل حقه ذلك أن يقال إن لكل امرئ مثل حقه بها ؛ فلا يحق له ملكها ، أو تصورها ، إلا بمرافقة جميع شركائه ، أي للبشر جميعاً . فعندما أعطى الله الأرض للبشر لتكون شركة بينهم أمر الانسان ، الى ذلك ، أن يكتد ويجدث . ثم إن فقر حاكم دفعه الى ذلك . فأنه والعقل معاً امرأه أن يسخر الأرض ؛ أي أن يصلحها وينتفع بها من أجل بقائه ، وأن يضيف اليها شيئاً من عنده هو عمله . فكل من اطاع أمر الله هذا واستولى على قسم منها وحرثه وزرعه يكون قد اضاف اليه شيئاً هو من ملكه الخاص ؛ فلا يحق لأحد أن ينزعه فيه أو يسلبه إياه دون اجحاف .

٣٢- وليس في هذا التملك لقطعة من الأرض واصلاحها اسماؤه لأي امرئ قط ما دام ثمة الكثير من الأرض الصالحة ، بل قل أكثر مما يمكن المعدوم الانتفاع به . ولذلك لم يتضاءل نصيب الآخرين من الأرض في الواقع ، من جراء استئثاره ببعضها . لأن من يدع مقداراً ما ، يستطيع قرينه أن ينتفع به ، يكون بمثابة من لم يأخذ شيئاً . إذ كيف يؤزم امرؤ ما أن شرب امرئ آخر جرعة من الماء ، يهبها بفق قدرها ، قد أتى به ضرراً إذا بقي النهر بكامله يروي ثليله منه لا وأمر الأرض وأمر الماء سيان حيث يوجد مقدار واف منها .

٣٣- إن الله قد وهب الأرض للبشر لتكون شركة بينهم . ولكنه وهم إياها لكي ينتفعوا بها ويستفيدوا منها في توفير أسباب المعاش ما وسعهم ذلك ؛ فمن الجهل أن نفترض أنه شاء أن يقي إبدأ مشعة هائلة . فهو قد وهبها للأهل الكادح لكي يستمرها ، ويجعل العمل أساس حقه بامتلاكها ولم يعطها للمغاصم اللجوج من أجل اعرائه ومضامعه . فمن خشي

له مثل ما أخذ من الأرض كي يصلحه ويستفيع به لا ينبغي له أن يشكو أو يتعترض بها قد أصلحه سواء بنعمه . ولو فعل لكان بداعة يرسى الى الاستيلاء على ثروة انصاب سواء دون ان يكون له حق بذلك ، وليس على الأرض اني اعطاه الله اياها شركاً بينه وبين سائر البشر لكي يعمل فيها شئاً قروائمه والتي تدعى له منها مثل ما امتلكه اقارانه واكثر مما يحتاج اليه او يقرى على استناده يجده الخاص .

٣٤ - من الملائم به ان الأرض المشاع في انكثرا وسواها من البلدان التي يعيش فيها عدد كبير من الناس تحت لواء الحكومة من ذوي المال والتجارة لا يمكن ان يتملكها احد او يستأجر بقدر منها دون موافقة شركائه ، لانها قد بقيت مشاعة بالتمام : 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 ينبغي بعد هذا التملك لا يكون شأنه من النفع لسائر الشركاء من ابناء المجتمع شأن مجموع الأراضي ، حين كان لهم الحق باستناده المجموع . ولكن الحل كانت تختلف باحدى الامر ، لدى استيطان اراضي العالم المشاعة في البدء وتعميره . فالشريعة التي كان يخضع لها الانسان عند ذلك كانت تحت عني التملك الفردي . فقد امره الله حينذاك واضطرته مطالب نجيته ان يعمل ويكد . ذلك كان اساس منكيته التي يستعمل حرمته فيها معها كان نوعها . وهكذا نرى ان تسخير الأرض (استثمارها) والسلطة عليا ، امران مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، اذ ان الاول يكرس الحق بالآخر . فانه حين امر الانسان بتسخير الأرض افا خلق عليه حق التملك . ثم ان طبيعة الحياة البشرية التي تتطلب العمل وادوات العمل واسبابه تحتم اقتناء الممتلكات الخاصة .

٣٥ وقد حددت الطبيعة مقدار الملكية تحديداً عادلاً اذ جعلته متروكاً يمدى عمل الانسان ومطالب حياته . ولما استعمال ان يستغنى المرء او

(١) الوحدة الرعوية والكثيبيية وهي عبارة عن اصغر وحدة في المجتمع بعد الأسرة .. المرجع

بذلك كل شيء يحده الحاص ، واستحال ان تنفذ مطالبه اكثر من جزء ضئيل من خيرات الارض ، استحال ان يعدو رجل على حقوق اقرانه ويكتسب ملكاً ما يلحق الضرر من جرائه بجزءه : ما دام قد بقي له نصيب من الرزق ينسب الجودة والاتساع بعد فلتك صاحبه لا يقل عن نصيبه ذلك قبل فلتك . وهذا القدر حصر ملكية كل امرئ وقصرها على نسبة فئته ومكته من التملك دون الاضافة الى من عداه ، في العصور الاولى من تاريخ العالم ، حيث كان خطر نشنت البشر في ارجاء الارض الواسعة وتبهم فيها اعظم من خطر الازدحام الناتج عن ضيق الارض الصالحة للزراعة .

٣٦ - وهذا المقدار نفسه ما زال محفوظاً دون اجهاف باحد ، لان العالم يبدو مطبأاً بالخيرات بعد . فلو فرضنا ان رجلاً او أسرة ما ارادا ان يزرعا او يفلحوا بعض الاماكن الثابتة في اميركا - وهما بعد على الحال الاولى التي كان عليها ابناء آدم ونوح حين استعمروا الارض - ، فنعن نجد ان الاراضي التي وسعها امتلاكهم ، على الاسس الذي قدمناه ، يستحيل ان تكون شاسعة جداً او انت يسيء امتلاكها الى سائر البشر او يبور تروهم بسطوتها على حقوقهم او التنظيم من ذلك حتى في عصرنا هذا ، مع ان الجنس البشري قد تنتشر اليوم في جميع ارجاء المعمور واث عدده يربو ضعافاً مضاعفة على عدد سكان العالم الاول للضئيل . فاعليك بان تساع مساحة الارض لا قيمة له دون عمل : حتى لقد بلغني انه يسبح بلرجه في اسبابها نفسها ان يجرث ويزرع ويحصه من الارض ما لا حتى له به سوى فعل الاستئثار ، دون ان يعترض سبيله احد . بل على خلاف ذلك يعتبر الالهاني هذا العمل فضلاً له عليهم ، لانه باستفاله يحد بتلك الارض المهمة انا يكون قد اضاف الى المحصول من الطوب التي يحتاجونها . ومهما يكن من امر هذه القضية التي لا اشدد عليها كل التشديد ، فاني اعني دون وجل ان قاعدة الملكية هذه (اي : ان لكل امرئ الحق باعتلاك ما يستطيع استئثاره) 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 الدرهم واتفق البشر الضمني على جعلها ذات قيمة في ذاتها الى اتساع رفة الاملاك وقرار حق كبار المالكين ما (بالاتفاق ايضاً) . اما كيف كان ذلك فسيأتيه في سياق الحديث بوضوح اكثر .

٣٧ - ومن الزامن انه كانت للبشر نادية الامر حق التملك ، يجدم وكدم ، 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 اعادة الانسان منها فقط ، وقبل ان يصطنحوا على ان قطعة صغيرة من المعدن الاضمر 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 يوسع الانتفاع به ، ثم يكن ذلك الشيء الكثير ولم يكن لينطوي على الاجحاف بحق الآخرين ، لتوفر الخيرات ذاتها لكل من يعمل بنفس الكد والجد .

وقبل امتلاك الارض ، كان كل من يقطف من الثمار البرية او يئمل من الوحوش او يقبض عليها او يروثها ما وسه ذلك ، او يستغنى جهوده في تحويل خيرات الطبيعة من حالتها الطبيعية الى حال اخرى ويزج انبابه بها ، يكتب من جراء ذلك حق امتلاكها . اما اذا نلت وهي في حرزته ، دون ان ينفع بها ، كما لو فسدت الثمار او تعفن اللحم قبل ان يستهلكها مثلاً ، فيكون عندها قد اساء الى ناموس الطبيعة لعدم واستحق العقاب . اذ يكون قد عدا على حق جاره : لان حقه كان يقتصر على امتلاك ما يحتاج اليه او ما يورثه لاسباب المعاش .

٣٨ - وهذه المفاهيم عنها كانت لتطبق على امتلاك الارض ايضاً . فكل ما زرع وحصده ثم ادخره وانتفع به من نتاجها قبل ان يفسد كان حقاً له . وكل ما اقتطعه وسوره منها واطعم الماشية او اكل هو من نتاجه فهو له . اما اذا تلف عشب القطعة التي تخصصه على الارض او فسدت مزروعاته دون ان يحصدها او يدخرها ، فملك الارض التي استأثر بها تعتبر وتم ذلك بوراً بحق لأي كان ان يملكه . وهكذا كانت بوسع

قايين ، في اول الخليفة ، ان يستولي علي كل ما يستطيع زراعته واستناده من الارض ، وان يتوك مع ذلك قدرأ كافيأ منها لحراف هاييل كي ترعى فيه : اذ كانت تكفي بضع فدادين من الارض ملكأ لكل منها^{١١} . ولكن لما اخذت الاسر في الازدياد وتضاعف عدد المراثي بتضاعف الجهد ، اتسعت المتناككات بحكم الحاجة اليها . وكان ذلك غالبأ دون نلتك ثابت للارض التي كانوا يستسرونها ، 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 ويقرونها ملكية ابنة مجتمعهم ، على اساس قوانين توضحوا عليها . ونحن نجد انهم كانوا يسرحون ويرحون علي رأس مواشيهم وقطعانهم ، وهي كل ما يملكونه ، في ذلك الجزء من العالم الذي كان اول ما استوطنه البشر واجدر بقاع الارض بالعبران^{١٢} ، حتى عهد ابراهيم دون ان يتعرض سبلهم احد . وذلك ما فعل ابراهيم نفسه في ارض كانت دخيلاً عليها . ويتضح من ذلك على الاقل ، ان جزءأ كبيرأ من الارض كان ما يزال مشاعأ وان سكانه لم يقبوا له وزناً واكتفوا بشمالك ما استطاعوا الاتضاع به منه فقط . ولكن لما لم يعد ينشع المكان الواحد اراضيهم ولم يعد يوسعها ات ترعى معاً انتفقوا على الاعتراف ، فاتجمع كل منهم مراعي اوحب حيث شاء ، كما فعل ابراهيم ولوط (تكوين ١٣ : ٥) ^{١٣} . ولعلنا نغشا انحل عيسو عن ابيه وعن اخيه واقام في جبل سدير (تكوين ٣٦ : ٦) .

٣٩ - وهكذا زرى اتنا اذا افترضنا ان الارض خلقت على البشر جميعأ

(١) الاشارة هنا الى الآيه الثانية من سفر التكوين ، الاصحاح الرابع : « وكان هاييل راعياً لقم وكان قايين عاملاً في الارض » - الترجم .

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

(٣) « فقال ابراهيم لوط : لا لكن عاصمة بيني وبينك وبين رحالي وورعالي ، لاننا نحن اخوان . فلبت كل الارض امامك ؟ اعتزل عنى : ان ذهبت شمالاً لنا بيننا وان بينا قاه شمالاً . » (تكوين ١٣ : ٨ - ٩) .

ثبت لكل فرد حق مستقل بالأرض التي تملكها بجدته وكده لكي ينزاع بها في بوع مادبه الخاصة دون ان يتطرق الى حقه بها شك او بنازعه فيه منازع ، ولم ننظر الى القول ان آدم كان ينتزع بلطة ومكبة خاصتين على الأرض كلها ، دون اي امرىء آخر ، - وهو مما يستحيل اثباته او بناء حتى اي امرىء اليوم بالملكية عليه .

٤٠ ولا يستغرن احد ان تغلب الملكية القاعة على العمل عنى مبدأ شوعية الأرض الطبيعي ، رغم ما قد يبدو من غرابية ذلك لاول دعة . لانت العمل هو ما يجعل قيم الأشياء مختلفة . لنأمل مثلاً في الفرق بين قطعة من الأرض قد زرعت تبقاً 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 تعدها والاشغال بها هو مصدر انقسام الاكبر من قيمتها . ولا نسرف في التقدير اذا قلنا ان تسعة اعشار نتاج الأرض النافع في قيام اورد الانسان تعود الى العمل . واعلمي اننا لو قورنا الأشياء التي نستعملها في معاشنا تقريباً دقيقاً واحصينا ما ينفق في انتاجها - من ثمار الطبيعة الصرفة او ثمر العمل البشري . لوجدنا ان ٩٩ بالمائة من تكاليف انتاج معظمها ناجم عن العمل .

٤١ ولا ادل على ذلك من حال عدد من الشعوب الاميركية^(١) القنبة بالأرض والفقيرة بساؤ مراقق الحياة . فقد وفرت لهم الطبيعة موارد الثروة بسعة لا يختلف عن السخاء الذي وفرتها به لأي شعب آخر : اي زودتهم بوفرة خصبة يمكنها ان تنتج بوفرة كل ما يصلح للأكل والملبس والتمتع ، ومع ذلك فليس لهم جزء بالمائة من مراقق الحياة التي تنتزع بها نحن ، لتقاعسهم عن تعهدها بكده وجدته - حتى ان ملكاً على رقعة شاسعة خصبة من الأرض عندما يكتسبها ويكتسبها ويكسب ثراً من العامل البسيط في انكلترا .

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

(١) لا يخفى ان « لوك » يتصدر عن اميركا قبل الاستقلال . المرجع .

تمر بها مرافق الحياة اليومية ، فبيل ان تبلغ النساء ، كي يرى مقدار ما تستدعه نفسها من الجهد البشري . فالخبز والحجر والخباب هي من الاشياء التي تستهلكها بربماً والتي توجد بوفرة كبرى . ومع ذلك فلو لم يوفر لنا العمل هذه الاشياء المنفعة ، لكأننا التوى والماء وأوراق الشجر وجلود الحيوان مأكلاً وعشرباً وملبساً . إذ مهما كان من افضلية الخبز على التوى والحجر على الماء والقماش او الحرير على اوراق الاشجار او جلود الحيوان او العشب ، فردة كل ذلك الى العمل والكسح . فالقسم الاول من هذه الاشياء ، كالأكل والملبس ، هو مما تزودنا به الطبيعة بفردها ؛ اما القسم الآخر فهو من المرافق التي يوفرها بكثافة وجدتنا . فاذا تبين ، لدى الخباب ، ان قيمتها ترمو على الاولى فما ذلك الا لأن العمل يؤلف الجزء الاكبر من قيمة الاشياء التي تستهلكها في هذا العالم . اما الارض التي تقبض المواد فهيات ان تدخل فيها ، باذا دخلت فهي ليست على الاكثرو سوى جزء ضئيل من القيمة تلك ، وهو من الضآلة بحيث تدعى الارض التي تركت وشأنها دون تعهد من اجل الموعى او الفلاحة او الزراعة ارضاً باثرة ، حتى يومئذ هذا . وستجد ان منفعتها تكاد لا تعدو صفراً .

٤٣ - ان فداناً من الارض ينتج في هذه البلاد عشرين مكياًلاً من الخنطة ، وفداناً آخر ينتج مثل ذلك في اميركا اذا نوفرت 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 يقوم بالفائدة التي نصيبه منها او ان يبيع غلتها في هذه البلاد . فالعمل اذن هو ما يكسب الارض معظم قيمتها . وبدونه تكاد تكون عديمة القيمة . اذ منه نستمد معظم متوجاتها المفيدة . فيها بلغ من تفاوت بين قيمة الثبن والطحين والخبز التي ينتجها فدان القمح ذلك وبين نتاج فدان من الارض البثرة ، بحسبه في الجردة ، فردة كل ذلك الى العمل . فليس طين ان ندرج اتمام الحرات والحصاد والذراء والحجاز في عداد تكاليف الرغيف الذي نأكله وحسب : بل ينبغي ان

ندرج أيضاً اتمام سروجي التيران ومعدني الحديد وساكبيه والحجارة
وغالبيتها وذاطمي الخشب الذي يدخل في تركيب المخرات ونجاربه ، او في
تركيب الطاحون او الآتون - وسوى ذلك من الادوات المختلفة الضرورية
لاستخراج الخنطة منذ بندها حتى خبزها - وهي باقعة العدد - كل ذلك
ينبغي ان يدرج في حساب العمل ويعتبر نتيجة له - لأن الطبيعة والارض
انما زودتنا بمواد تكاد تكون لا قيمة لها بذاتها ، وان جدول الاشياء
التي تجهزها او تستخدمها الصناعة في صنع رغيف من الخبز قبل ان يبلغنا
لجدول تجريب لو استعملنا احصاءه : فالحديد والخشب والجلد والشمع
والالواح والحجارة والقرميد والقمح والسكر والقماش والصباغ والقهار
والسواربي والحبال وسواها من المواد التي تستخدم في السفينة التي اعلنت
ايأ من البضائع التي يستخدمها اي من اعمال في اي فرع من فروع
العمل - هي مما يستعمل احصائه او قل بطول حصره .

٤٤ - من كل ذلك يتضح ان موارد الطبيعة مبدولة للجميع على
كبراه ، الا ان الانسان ، وهو صاحب امره وسيّد افعاله ، ومالك ذاته
وما يبتلى منه من افعال هو ركن الملكية الاعظم ، وان ما يؤلف
الجزء الاكبر مما يستعمل به في قوام اوده او في رفاهيته ، منذ اصابت
اللقون والاختراعات شؤون حياته ، هو من حقه وحده لا يشاؤكه
فيه شريك .

٤٥ - وهكذا خلق العمل في البدء حق الملكية على كل من اختار
ان يبذل الجهد في استثمار ما كان سائماً من الارض ، وهو القسط الاوفر
من الارض مدى اجيال حينذاك ، وما يزال حتى اليوم فوق ما يستطيع
البشر استثماره . فقد ذبح البشر ، باديء بده ، بما كانت تجود به الطبيعة
عليهم دون اعناق بما يسد حاجتهم . ولما جعل ازدياد عدد السكان
والمواثبي وصلك العملة في بعض الامم ساع الارض عزيزة وذات قيمة ،
عمدت الجماعات البشرية المختلفة الى إقامة حدود لاراضيها المختلفة ، ووضعت
الشرائع لتعين املاك الافراد المتتمين اليها . وهكذا وطئت دعائم الملكية

التي استحدثها العبل أو الكدة ، بالتعاقد والاتفاق . والمواثيق التي دخل فيها عدد من الدول أو الممالك ، متداولة فيها صراحة أو ضمناً عن حقها بالأرض التي باتت في حوزة سواها ، أما أدت إلى التخلي بالاتفاق عن حقها الطبيعي الأصلي بامتلاك تلك الأراضي المشتركة . وهكذا توأطت تلك الدول على التمسك فيما بينها لما حضى البسيطة المختلفة في مراتب وضعها . ومع ذلك ، فبعض مساحات شاسعة من الأرض ما تزال باثرة لم ينظم سكانها إلى سائر البشر ولم يرتضوا التداول بعملتهم . هذه المساحات تفيض عما يستطيع سكانها أن ينتفعوا به ويستثمروه ، لذلك بقيت أرضاً مشاعاً . وهي حالة لا تنشأ بالطبع في ذلك الجزء من البسيطة الذي اصطلع سكانه على التداول بعلة ما .

٤٦ - إن معظم الأشياء النافعة حقاً في معاش الإنسان والتي دفعت سنة الثقبه سكان الأرض لأرائل التي طلبها وتعهدها وما زالت تدفع الاميركيين اليوم ، هي في الغالب أشياء سريعة العطب : أي أشياء سريعة ما فقد وتلف ما لم تستهلك في حينها . أما اللحم والغضنة واللحم فقد خضع عليها القوي أو العرف ، لا الحاجة الحقيقية أو ضرورة العيش ، فبقيتها الخاصة . إن لكل امرئ ، كما رأينا ، الحق باستهلاك كل ما يستطيع الانتفاع به من الحيوانات التي جعلتها الطبيعة مشاعة بين البشر ، وبامتلاك كل ما يقوى على صنعه سكونه وجده ، أي نشاطه ، بحيث يغيره من حاله التي خلقت الطبيعة عليها . فكل من يتقط مائة مكيل من النوى أو من التفاح يكتب حق امتلاكها لدى التقاطها . وكل ما عليه أن ينتبه له هو استهلاكها قبل أن تفسد ، والا فقد أخذ أكثر من قسطه انشروع وحرم من عداه . ولعمري انه من الحماسة والنفس أن يدخر المرء فوق ما يستطيع استهلاكه فذا أعطى قسماً منه لأمريء آخر ، كي لا يفسد وهو في حوزته فلا ينتفع به أحد ، فقد استفاد منه أيضاً . أما إذا قبايض مقداراً من الخوخ الذي يفسد في أسبوع واحد ، بقدر من الخوخ الذي يصلح طعاماً له طيلة ستة قهور لم يلحق بإحد اسمه قط : لانه لم يشف شيئاً من الذخيرة العامة ، ولم يفسد شيئاً من الحيوانات التي تخص

أقرانه - ما دام لم يذهب شيء وهو في حوزته مدى . كذلك ، إذا قابض مقدار الجزر ذلك بقطعة من المعدن المحيى بلونها ، أو اغنامه بصدف ، أو صوفه بحصاة لامعة أو مسامة . ثم احتفظ بتلك الأشياء مدى حياته ، فهو لم يتعد على حقوق الآخرين . فبوسعنا ان نكتسب ما شاء من هذا المناع الباقى ، لأن تجاوز حقه المشرع بالمثلنك لا يتوقف على ورفة مقتنيته بل على تلك نسم منها ، يذهب عندها مدى .

١٧ - على هذا الوجه ابتداء تداول النقد بين الناس ، وهو متاع ثابت بوسعهم ان يتخروه دون ان يفسد . لذلك نواظروا على مقابضته بترافق الحياة الاخرى للنافعة السريعة العطب .

١٨ - وكما اختلف مراتب الثروة باختلاف مراتب الجهد^{١١} ، كذلك كان اختراع العملة وسيلة لانتبتها والزيادة عليها . ولتصور جزيرة منقطعة عن سائر العالم ككل لا يتضاعف يقطنها مائة عائلة فقط ، وفيها من القمح والخبث واليقر وسواها من الحيوانات الداجنة ومن لئار الناقة ومن الارض الصالحة لانتاج ما يكفي مائة ألف ضعف ذلك من الحنطة ؛ وليس فيها مع ذلك معدن يقوم مقام النقد ، اما لو فرته او لسرعة عطب . فماذا يحز احدكم اذ ذلك على الاضافة الى مقتنياته ، اى حدة يفوق حاجة عائته وبربو على المؤونة اللازمة لاستهلاكها ، اما من الاشياء التي ينتجونها بجدهم واجتهادهم او التي يستبدلونها بثمنها من الاشياء النافعة السريعة العطب ؟ فحيث لا يوجد شيء ما باق وذاور معاً وذو قيمة تهرز اذخاره ، قالت الناس قل ما يقدمون على الزيادة في ما يتلكونه من الارض : مهما بلغ من خصبها ومن وفرتها . ولعمري ، فما قيمة عشرة آلاف او مائة ألف عدان من الارض الفاخرة المزروعة الحافلة بالمواشي ، الواقعة في ارامط اميركا ، حيث لا ينسى لصاحبها ان ينجر مع سائر اقطار العالم ويحصل على المال عن طريق بيع محصولها ؟ ان مثل هذه الارض لا نستحق حتى

(١) او حرفياً - هـ فا كانت درجات الجهد تختلف تكذب الشمس المتغيرات على اسم مختلفة - المرجع .

الفسور ، وان صاحبها لن يملكها في إعادة كل ما لم يكن ضرورياً منها
لست حاجته وسنجات عائلته أو حال الطبيعة المشاعة .

٤٩ - وهكذا كان العالم كله ، في البدء ، مثل اميركا ، بل قل أبلغ
من اميركا اليوم ، لان المال لم يكن معروفاً بعد . وحيث يوجد شيء
له فائدة ائال وقبته بين حيوانه لا يلبث أن يسارع المرء نفسه إلى
زياده بملكاته .

٥٠ - ولكن لما كان الذهب والفضة يكادان يكونان غديهي القليلة في
قيام أود الانسان ، اذا قيسا بالأكل واللبس والمركب ، فهما يصندان
قيمتها من تواطؤ البشر ، بينا العمل يتأثر بمقدار تلك القليلة التي حده بعيد .
فراصح أن البشر قد تواضعوا على قسمة الأرض إلى أقسام متفاوتة ، وان
المال تسد قيته من تواطؤ أبناء المجتمع ، ما دامت قوانين الحكومات
هي التي تحد ذلك . فالتاس قد عرفتوا مقدار ما يحق المرء أن يملكه مما
ينبغي مما يستطيع أن ينفع به هو من دون أن يتجم عنه ضرر ما ،
وتواضعوا على ذلك مسوتين له أن يقبض الله الفاض عن حاجته ما يعذله
من الذهب والفضة المدين اصطلاحوا على قبضها ، وذلك لما امتاز به هذان
العدنان من البقاء طويلاً دون أن يصيبها التلف .

٥١ - ويجعل اليه اننا نستطيع أن ندرله بامر عن هذا الوجه كيف
انبتق عن العمل الحق ملكية الحيوانات الطبيعية المشاعة وكيف حدد بذله
في طلب انتفاع هذا الحق ؛ بحيث لا يبقى داع للتزاع حوله أو لشك
عدي الملكية التي يملعونها . إذ كانت الحق والمنفعة مرتبطتين واحدهما
بالآخر ، فلم يكن المرء فيكدر من أجل الحصول على احدهما عما يمكنه
الانتفاع به ، إذ لا يعدو حقه ما يمكن أن يتد إليه عمله ؛ ولم يعد
عند ذلك مجال للجدال حول اصالة ذلك الحق أو التعدي على حقوق
الآخرين . لان القسم الذي كان يقطع المرء لنفسه كان بادياً بوضوح .
فكان من المبت والمخالفة أن يسرف في ذلك أو أن يقطع لنفسه فوق
ما يحتاج إليه .

الفصل الثاني في السُّلْطَةِ الأبَوِيَّةِ

٥٢ - قد يؤخذ علينا في بحث كهذا البحث التصديقي بعض الاندماض
والاسماء الثلاثة بالتقرر . ولكنه قد يكون من الخير اذا تمسكنا بالفاظ
جديدة ، حيث تمرص الافات القديمة للناس للوقوع في الخطأ ، كما هي
الحال مع عبادة السلطة الابوية^١ ، فيما ترجع ، اذ يبدو من امرها انها تقصر
على الاب وحده سلطة الابوين على الاولاد ، كما لو لم يكن للام نصيب
منها قط . ومع ذلك ، فعن اذا اعتدنا دلائل العقل و دليل الوحي
وجدنا ان لها مثل حق الاب : ، يدفعنا الى التساؤل - لم لا تدعي
تلك السلطة اذن ، سلطة الابوين ،^٢ اذ هما عرحت للطبيعة ، بحكم
البنوة ، من الواجبات على الاولاد ، ينبغي ان ينطبق على كلا فـاعني
الاجباب (اي الاب والام) . لذلك نجد ان الشريعة الالهية الصريحة
تشير اليها معاً ودون تمييز ، في كل المواضع التي تأمر فيها الاولاد بالطاعة :
« اكرم ابك وامك » (خروج : ٢٠ : ١٢) ؛ « كل من تعان اياه وامه
(يقتل) ، (لاويين : ٢٠ : ٩) . « ايوب كل انسان لهه واباه (لاويين : ١٩ : ٣) ،
« ايها الاولاد ، اطعوا والديكم » (افسس : ٦ : ١) . وعلى هذا فنقول
بفسح العمدان القديم والجديد .

٥٣ - وان اعلم انظر في هذا الامر وحده ، دون التعر فيه ، قد
يقي للناس شرّاً توقوع في تلك الاخطاء الفاحشة التي يتعرضون لها عندما

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

(٢) Parental Power - او سلطة الامم - الترجمة .

بمعدنكون عن سلطة الوالدين التي معها أوصن أن يطابق علمها ، دون كبير عنت ، اسم السلطة المطلقة والابادة الملكية ويجوز أنها مفسومة على الاب ، عندما يشار إليها باسم السلطة ، الابوية ، ؛ فإذا اطلق على هذه السلطة المطلقة المزعومة على الاولاد اسم سلطة الوالدين^{١١} ، تبيّن مقدار غرابة وقعها على الأذن ونجاست استعانتها حتى من ظهر النسبة ، إذ اقتضت أنها تصح على الام أيضاً . لان اشراك الام في هذه السلطة لا يقيد غرض الفلاة من دعاء هذه السلطة المطلقة التي تعرف عندهم بسطة الابوة ، اساءة كبرى : فنصبح حينئذ على الملكية التي ينادون بها عندها واهية ، ما دام الاسم نفسه يدل على ان السلطة الاساسية التي يبنون عليها حكومة الرجل الفرد لا تجزى في شخص واحد بل في شخصين معاً ، (محمد الاب والام) . ولكن دعنا نكتفي من حديث الاسماء بما مر .

٥٤ - رغم قولنا السابق (الفصل الثاني) : وان جميع البشر متساوون بالطبع ، فلا يظن انني عنيت بجميع اشكال المساواة ، فالسن او القضية قد تكسبان صاحبها حقاً أصيلاً بالتقدم على من سواه ، والتفوق في المواهب والفضل قد يرفع صاحبها فوق سواه الناس . كذلك قد تفرص الولادة على البعض والتعاقب او المفعة على البعض الآخر احتراماً من جعلت لطبيعة 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 بها فرداً على آخر - وهي المساواة التي اشترت اليها اعلاء والتي تنصل بموضوعنا ، - وهي حق كل امرئ بحريته الطبيعية والاستقلال عن ارادة اي امرئ آخر وسلطته ، وهو حتى يتساوى فيه الجميع .

٥٥ - انني اعترف بان الاولاد لا يولدون على تلك الحال الكاملة من المساواة ، الا انها مقدورة لهم^{١٢} . ولوالديهم عليهم ضرب من السلطة او

(١١) في الأصل لب عن التفتن : Parental و Paternal - فالمتساوون نسبة الى الاب ، اما الذين قال الابوين - وليس لهذه النسبة مائل في العربية - اشترح .

Children are not born in this full state of equality, though they (١٢) are born to it.

الحكم حال ولادتهم ولفترة قصيرة بعدها ، ولكنها سلطنة مؤقتة . فبقود تلك السلطنة تحكي القسطنط التي يلفدون فيها أو يوثقون بها لئلا تطغولتهم . ولكن السن والامس بجلان وثاقهم يفقد ما يتوعدون ، حتى تناسق هذه القيود ، فيصبح الرجل اذ ذاك حراً مختاراً .

٥٦ - خلق آدم ، في البدء ، كاملاً ، وقد استعود على جميع قواه العقلية والجسدية فكان قادراً منذ البرهة الاولى من حياته ان يحسن على ما يقوم به اوده ويشعره بافعاله بحسب سنة العقل التي كان الله قد غرسها فيه . ثم اخذت الارض تحمل بايناته الذين يرادون جميعاً اطلاقاً ضعفاء ، لا معرفة لهم ولا ادراك . وكان لزاماً على آدم وحواء وسائر الرالدين بعدها - بحكم سنة الطبيعة - ان ينادفوا على الاولاد الذين انجبوهم ويغذوهم ويربؤهم ، مصلحين بذلك مساويء هذا التطور من القصور ، الى ان يكتب لهم ، باكتال العقل والسن ، الخروج عنه ، وان يعملوهم كما لو كانوا من صنع خالقهم الاعظم الذي يألون عنهم عنده ، لا من صنعهم هم .

٥٧ - وان السنة التي كان على آدم ان يمثل لها هي السنة التي كان على جميع ابناءه الامثال لها : اي سنة العقل . ولكن لما كان بنوه يلجون العالم على وجه يختلف عن ولوجه هو - وهي طريق الولادة الطبيعية التي يخفرون بحسبها جهلة لا قل لهم باستخدام العقل - فلم يكونوا خاضعين لتلك السنة لدى ولادتهم . لانه لا يجوز ان تفرص على ارضي ما سنة لم توضع من اجله . وهذه السنة هي من وضع العاقل وبه تدرك : فمن لم يبنع بعد سن الرشد والتبويض فليس خاضعاً لتلك السنة . واذ لم يكن بنو آدم ، حال ولادتهم ، خاضعين لسنة العقل فذلك ، فهم لم يكونوا اذن احراراً . لان السن في مظهرها الاصيل لا ترمي الى تقييد القاعل العاقل الحر ، بل الى ارساده الى ما فيه مصلحته : فهي لا ترمم الا ما فيه الخير العام للذين يعبشون في ظل القانون . فلو امكنهم ان يكونوا اسعد حالاً بدونها ، لتلاشت من تلقاها ، كشيء لا طئس تحته . وان سنة تقينا من المستنعات والمهاوي لا يصح ان يعزى اليها تقييد حريتنا . وهما اخطأنا فهم القرض من القانون ، فمن الراهن انه ليس بابطال الحرية او

تقيدها بل الإبقاء عليها وبسطها. ففي جميع أطوار المخلوقات القادرة على الأخذ بالقوانين تتعدم الحرية إذا انعدمت القوانين؛ لأن الحرية هي التصرف من عسف الآخرين وعدوانهم؛ وذلك ممنوع حيث لا قوانين - فببنت هي إذن، كما يزعم بعضهم، «حرية كل امرئ، أن يفعل ما يشاء». فمن أين لأي امرئ، أن يكون حراً، إذا كان يوسع كل فرد أن يتسلط عليه متى طاب له؟ وإن الحرية إلا حرية المرء في الاستقلال بشخصه وأفعاله ومعتقداته وسائر ممتلكاته، ضمن نطاق القوانين التي سنّت من أجله، وتديروها كما شاء، بحيث لا يمثل لأداة أي إنسان متجبر، بل لأرادته هو وحسب.

٥٨ - فسلطة الوالدين على الأولاد إذن تنبني على الواجب الملقى على عاتقها بتعهد بنيتها والعتاية بهم في أثناء سني الطفولة النافضة. فتتفقد عقول البنين الاقصرين والهيمنة على تصرفاتهم، حتى يكتمل ادراكهم ويرتفع عن كامل الوالدين عهده هذه التبعية، هو ما ينتقل إليه الأولاد وما يتوجب على الوالدين. إذ لما ودب الله للإنسان الإدراك حتى يتمكن من تدبير شؤونه بنفسه، فقد أجاز له أيضاً حرية الإرادة وحرية الفعل، كصفتين تخصصانه بحيث، ضمن أطوار تلك السنّة التي ينهض فيها، ولكن ما دام في وضع لم يكتمل ادراكه منه فيستطيع توجيه إرادته، ففليس له بالفعل إرادة يستند بها. فبيني لمن يدرك عنه أن يريد عنه (أي والداه) ويرجم لأرادته ما ينبغي فما عهد وينظم أفعاله. ولكن عندما يبلغ الولد الطور الذي جعل من والده امرئاً حراً قبله، يصبح امرئاً حراً أيضاً.

٥٩ - وينبني ذلك على كل القوانين التي يخضع لها الإنسان؛ فخصيمي منها والمدني. فهل يخضع امرؤ ما، لسلطة الطبيعة لا وما الذي يجزئه من تلك السنّة؟ وما الذي يعطيه حق التصرف الحر بممتلكاته، كما ينبغي عليه إرادته، ضمن أطوار تلك السنّة؟ ... أجب: حال من التضع يصح أن يفرض أنه كان قادراً معها من معرفة تلك السنّة، بحيث لا يخرج أفعال عن نطاقها. وعندما يبلغ تلك الحال فمن المفروض أنه يصبح قادراً على ادراك مدى اعتدائه بتلك السنّة ومدى حقه بالنتع مجربته - وعندها

بكتسب تلك الحرية فعلاً . وحتى يبلغ ذلك ، يتوجب على امرئ آخر قادر على ادراك مدى الحرية التي يقرها القانون أن يرشده ويشير عليه . وإذا كانت تلك الحال من العقل أو ذلك الصور من التمييز قد جعله حراً ، فهو كقيل أن يجعل ابنه حراً أيضاً . فإذا كان امرؤ يعيش في ظل القانون الانكليزي ، فما الذي يجوز من ذلك القانون — أي يكسبه حرية تدبر أفعاله والتصرف بأمره ، كما بطيب له ، ضمن نطاق ذلك القانون ؟ إنما القدرة على ادراك ذلك القانون : وهو ما يفترضه ذلك القانون لدى بلوغ سن الواحدة والعشرين ، وفي بعض الأحوال قبل ذلك . فإذا كان ذلك يجعل الاب حراً فهو كقيل أن يجعل الابن حراً أيضاً . وحتى يلوغ تلك السن لا يجوز له القانون العمل ببعض أرائه : بل يفرض عليه أن يتقيد لإرادة أبيه أو وصيه ، الذي يفكر بالثبابة عنه ، ويستشير بها . وإذا مات الاب دون أن يعين وصياً يلزمه في تأدية هذه الامانة أو سريباً لابن وهو ما يزال قاصراً بعد لم يبلغ سن الرشد أو التمييز ، فإن القانون يتولى ذلك . إذ ينبغي أن يكون له وصي يشرف عليه ويدبر شؤونه حتى يبلغ سن الحرية ، ويصبح عقله قادراً على التحكم بأرائه . وعندما يصبح كلا الاب والابن حراً ، كما يصبح المرء والتلميذ ، وقد بلغ سن الرشد ، خاضعين معاً للقانون نفسه . فلا يلقى إذ ذلك للاب أي ضرب من السلطة على حياة ابنه أو حريته أو ماله : سواء أكانا يعيشان في ظل السلطة الضيقة أم في ظل القوانين الوضعية لحكومة من الحكومات .

٦٠ — ولكن إذا قدر لاحدم أن يقصر عن هذه المرتبة من التمييز التي يصبح معها قادراً على ادراك القانون والتقيّد بقواعده ، نعاية من اللعاهات الخارجة عن سياق الطبيعة أصابته ، لم يقض له أن يصبح رجلاً حراً فظ أو أن تطلق يده في تصرف شؤونه كما يريد . إذ لا ادراك له ينير سبيله ويضع حدوداً لما ياتي أرائه ، فوجب أن يبقى تحت رعاية أوليائه وسلطتهم ، ما دام عاجزاً عن النهوض بهذا العبء بعقله هو .

فالمعتوهون والبنهه لا يعتقدون قط من سلطة آباءهم . او كما يقول
 هوكر^١ : « انت الاولاد الذين لم يبلغوا السن التي يصبحون عندها
 قادرين على استخدام العقل في نصريف شؤونهم والمعتوهين الذين يستعمل
 عليهم نوعاً لآفة طبيعية والمجانين الذين لا يستطيعون ذلك قط ، في اثناء
 جنونهم ، انما يستيرون بهدي العقل الذي يميز 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
 وسواء من المحرقات الاخرى كي يتعهدوا بنهم حتى يصبحوا قادرين على
 تولي شؤونهم بانفسهم ، وليس يدل على سلطة الوالدين الملكية او يقوم
 شاهداً عليها .

٦١ - وهكذا فمن تولد احرازاً بقدر ما تولد متعلمين بالادراك . وليس
 معنى ذلك اننا نتعلمى بالفعل بينك الصفتين منذ ولادتنا : بل ان السن
 التي تجلب معها الواحدة تجلب الاخرى ايضاً . فالطرية الطبيعية اذت لا
 تتناقى مع الرضوخ لسلطة الوالدين ، بل هما امران يستندان الى مبدأ واحد .
 فحرية الولد من حرية ابيه وادراكه الذي ينبغي ان يحسن عليه حتى يبلغ
 هو سن التمييز . وحرية الرجل راشد هذه لا تتناقى قط مع سلطة الأب
 على ابنه المتداصر ، رغم فترها عنها ، حتى ان اشد دعاء الملكية البنية على
 « حق الابوة » تعصباً لما لا يقومون على تجاهلها ، واستدعهم تمتناً في الرأي
 لا يقومون على انكارها . فلو فرضنا ان مذهبهم صحيح ككل الصفة وان
 وريث آدم الشرعي الآن معروف ، وبنساء على حقه ذلك بالملك ، يجلس
 فعلاً على العرش ويتنعم بكل تلك السلطة المطلقة غير المحدودة التي يتحدث
 عنها السير روبرت ، أولاً ينبغي اذا اتفق ان نوقتي حال ولادة وريث ،
 ان يخضع ابنه لسلطة والده وربيته واساقفته والاصياء عليه ، « بما كان
 من حريته وحظه بالملك ، حتى تكسبه السن والتربية الادوارك والمقدرة على
 حكم نفسه وحكم الآخرين ؟ فضرورات معيشته وسلامة جسده وثقافة عقله
 تقتضي ان يتقاد لارادة الآخرين لا لارادته هو : فكيف يدعي الحضم

(١) Lect. Pol. - الكتاب الاول ، الفصل ٧ .

مع ذلك ان هذا التقييد وهذا الانقياد يتنافيان مع حرية وملكيته الشرعيين
 او بلهجات اباؤها او بخلعان حقه بالملك على اولياء امره بعد فاصره ؟
 والحق ان هذه الولاية عليه انما تعدده لذلك اعداداً افضل واسرع . فاذا
 سأل سائل : متى يبلغ ولدي السن التي يصبح معها حراً ؟ ، اجبت : حينما
 يبلغ ملكه السن التي يصبح معها قادراً على الحكم . ولكن - كما يقول
 هوكر الحضيف (Eccl. Pol. - الكتاب الاول الفصل السادس) : واما
 متى يبلغ المرء من التمييز التي يستطيع معها ادراك تلك القوانين التي
 ينبغي ان يمين على افعالها ، فادراكه بالروية^{١١} 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 بنينا قبل تلك السن اقسام
 بين الامانة او الولاية او ما شابهها من اشكال الافرار العلني بحكومة
 البلاد او الخضوع لها .

٦٣ فحرية الانسان ، اذن ، بالتصرف تبعاً لارادته انما تركز على
 كونه يتحلى بالعقل الذي يكشف له عن تلك السنّة التي ينبغي ان يخضع
 لها ويطلعها على مدى حرية ارادته . اما ان يتوك وشأنه ليستع بحريته
 دون اي قيد ، قبل ان يصبح برسه الاستنادة بنور للعقل ، فليس يعني
 السماح له بالتسنع بيزة الحرية الطبيعية ، بل معناه الاسفاف به اتي ادرك
 المعجرات والالقاء به في هوة من الشقاء لا تليق بالانسان ولا تختلف
 عن حال المعجرات . وهذا ما يجوز للوالدين بارساء الساطة على اولادهم
 وهم قاصرون . فانّه قد اسرهم بتمهته بينهم على هذا الوجه وغرس فيهم
 عاطفتين عقيدتين 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 التوجيهية على الوالدين تجاه

(١) Sense وSense Common - المترجم .

ابنائهم الى مرتبة سلطة الاب المطلقة والعسوية ، بينما هي تقتصر ، في الواقع ، على اعداد اولاده افضل اعداد للنفع والانتفاع وحلهم ، حيث تعدو الضرورة ، على الكدح من اجل تحصيل معاشهم عن طريق اتّباع الوسائل التي يراها ، ضرورة المحافظة على صحة اجسادهم وقرنبا ، ونشاط عقولهم وسدادها - فللام نصيب من هذه السلطة ايضاً .

٦٥ - اما ان هذه السلطة لا تخص الاب كحق طبيعي ، الا بقدر ما هو وفي امر اولاده فيتن من انه عندما يفقد العناية بهم يفقد سلطته عليهم : فهي تقرون باطعامهم وتربيتهم ورتبها ارتباطاً وثيقاً . وهي من حق الرجل الذي يتولى امر طفل تقيط كما هي من حق الاب الطبيعي لطفل آخر . وان انجاب الاب ابنه لم يكن يبيح عليه السلطة عليهم ، لو كانت عناية بهم تنتهي عند انجابهم وحسب ، وكان ذلك وحده اساس حقه بسلطة 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 الاغصان من اميركا التي يحدث فيها غالباً ان يلحق الاولاد بالام لدى انفصال الزوج عن الزوجة ، كي تهتمهم وقبيلهم ؟ وعندما يوت الاب ، والاولاد ما يزالون صغاراً ، أفلا يتوجب عليهم في جميع انحاء العالم الطاعة نفسها نحو الام ، في اثناء سني قصورهم الشرعي ، التي كانت فتوجب عليهم نحو الاب ، وهو ما يزال على قيد الحياة ؟ أفيدان عندها ان تلام سلطة تشريعية على اولادها وانما تستطيع وضع شرائع دائمة نافذة المفعول ، يقضي لهم ان ينظّموا جميع شؤون ملكهم بحسبها ، وانما تستطيع تقييد حربهم طول العمر وفرض هذه الشرائع عليهم تحت طائلة الاعدام ؟ اذ هذا هو معنى سلطة الحاكم ، التي لا يمنع الاب فعلاً حتى يعطها . لأن سلطة على اولاده سلطة مرفقة ، لا تتناول حياتهم او املاكهم : اذ هي لا تعدو كونها لزرأهم ابان سني ضعفهم وقصورهم ، ووسيلة ضرورية لتربيتهم وتثقيفهم . ومع ان الاب يستطيع ان يتصرف فيما يملكه كما يشاء ، عندما يصبح اولاده في معزل عن خطر الموت جوعاً ، الا ان سلطته لا تطال حياتهم او املاكهم التي اكتسبوها بكدهم وجددم او سغا عليهم بها

سغي^١ ، أو حرمتهم بعد ان يكونوا قد اعتقوا من كل ولاية لدى بلوغهم من التمييز . اذ ان سلطة الاب تنهي عند ذلك فلا يحق له ان يتصرف بشؤون ابنه كما لا يحق له التصرف بشؤون ابي امرئه سواء . وان سلطة منطبق المرء ان يفلت من عقابها (اذ تجيز له العناية الالهية ان يترك اياه واعد ويلتصق بامرأته^{١١}) هي ابعد ما تكون عن السلطة الدائمة المحافظة .

٦٦ - ومع انه قد يأتي وقت يتقل الولد فيه عن ارادة ابيه ويره استقلال الأب 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 حولد بنهم . وكما فرص على الوالدين واجب اطعام بنهم والمحافظة عليهم وتربيتهم ، فقد فرض على الاولاد بدورهم واجب اكرام والديهم دوماً . وهو واجب ينطوي على الاجلال والاحترام الباطنين اللذين ينبغي ان يتجلبا ايضاً في جميع اشكال الاكرام الظاهر ، ويردع الولد عن كل ما من شأنه ان يسيء الى سعادة او حياة من استمد منها حياته او يكدرها او يهددهما بالخطر ، ويحتم عليه القيام بجميع اعمال الدفاع او الترفية او المعونة او الترويح ممن استمد منها الوجود والقدرة على النشع بلاذ الحياة . وهذا الواجب لا تقوى اي دولة او اي حربة ان تحل الاولاد منه . ولكن شان بين هذا الواجب وبين حق الوالدين بالسلط على اولادهم او بسنّ الشرائع او التصرف على هوامم بحياة ابنائهم او حرمانهم ! فحق الوالدين بالاكرام والاحترام والشكر والمعونة شيء ، وبفرض سلطتهم وارادتهم المطلقين على اولادهم شيء آخر . فاكرام الام مثلا يتوجب حتى على الملك الجالس على عرشه ، الا انه لا يجد من سلطته او يخضعه لسلطانها .

٦٧- أن ولاية القاهر لا تكسب الاب حقاً موقفاً بالبطرة بنتهي بانتهاء من القصور الشرعي . اما اكرام الابوين فيفرض على الابن واجباً دائماً باحترامهما واجلالهما واعانتها وضاعتها ، يضارع في مداء العندية والشفقة والرفق التي اغدقها الوالد على ولده ابان تربيته له . وذلك الواجب لا يعطي بانتهاء من القصور ، بل يسمر مدى حياة اثره معها باختلاف حاله او سنه . وتعل التواني عن التمييز بين هذين السلطين اللذين للوالد ، اتفاقية احداهما على حق الاب بتعبته ابنه ما دام قاصراً والاخرى على حقه بالاكرام مدى حياته ، هو منشأ معظم الاخطاء التي تنفق بهذه المسألة . والحق ان الاولى لا تقيد الا حفاً من حقوق الابناء وواجباً من واجبات الآباء ، لا ميزة السلطة الابوية قط : فاحلهم الاولاد وتربيتهم هو فريضة على الوالدين بغض ما خير الاولاد ولا يحلهم منها شيء قط . ومع ان سلطة الاسر والنهي والعقاب متصلة بهذه الفريضة ككل الاتصال ، الا ان الله قد غرس في منابت الطبيعة البشرية حب الوالدين لاولادهم ، غرساً لا يخشى معه ان يارسوا هذه السلطة بصرامة بالغة : اذ يندر ان يدفهم الاسراف اني للعنف ، لأن العاطفة الطبيعية انا تجذب الى الضرف المتقابل . ولذلك يقول الله تعالى ابي اسرائيل ، اذ يريد ان يعرب عن دقة بهم ، انه رغم تأديبه لهم فهو يؤشهم ، كما يزدب الاب ابنه ، (تسنية ٥ : ٥) : اي يرفق وهوادة ، دون أن يفرض عليهم من القصاص إلا ما كان حلهم المحض ، او ما كان التساهل فيه انتقاصاً من رحمت بهم . وذلك هي السلطة التي دعي الاولاد الى التوضوح لها ، كي لا تتضاعف آتاعاب اوجهم ومشقتهم او تذهب مدى .

٦٨- ومن ناحية اخرى ، فاكرام الوالدين واعانتها هما اقل ما يفترضه عرفان الجليل كتكافؤ على المنافع التي يتلقاها الولد منها : وهما فريضة لا مناص منها تولد وحق شرعي من حقوق الوالدين . والقرض من ذلك خير الوالدين ، كما كان يفرض من ذلك خير الاولاد . الا انه يبدو ان التربية ، وهي من واجبات الابوين ، هي الافعل ، لان الجليل والقصور اللذين يرافقان سي لظنونولة يفتقران الى الضبط والتهديب ، وهما ضرب من مازمة

السلطة البيتة أو السيطرة . والواجب الذي ينطوي عليه لفظ والاكرام ، يتطلب طاعة دون طاعة السابقة ، مع ان الواجب المترتب على الراشدين يفوق للواجب المترتب على الاحداث . ومن ذا زعم ان الوصية : « يا ايها الاولاد اطعموا والديكم » تحتم على رجل له بنون ان يخضع لوالده خضوع بينه الصغار له ، وان يطيع جميع اوصياء والده ، حتى في الاحوال التي قد تدفعه فيها وبيع الاستبداد الى التهور الى حد معانسته كي لو كان ما يزال غلاماً يافعاً ؟

٦٩ . ينتهي اذن القسم الاول من سلطة الاب او قل واجبه اي واجب التربية - عند سن معينة . وعندما تنتهي مهمة التربية هذه تبطل تلك السلطة من تلقا ذاتها ، بل قد يتناول عنها الاب ثوباً قبل ذلك السن . فوسع الاب ان يهد بتربية ابنه ان يربى ما : ومن جعل ابنه تمهيداً لامرئى ، آخر فقد احسنه من القسم الاكبر من واجب الطاعة المترتب عليه نحوه ونحو والده ، خلال مدة امتددة . اما واجب الاكرام وهو القسم الآخر - ويبقى كاملاً غير متناول ، اذا هو واجب لا يبطله شيء ، لأنه واجب لا يفصل بين طبيعة الابوة والامومة ، حتى ان الاب نفسه لا يستطيع ان يحرم الام منه ، بل لا يستطيع ان يفسد ان يحل ابنه من اكرام الام التي حنته . ولكن شأن بين هذين الواجبين وسلطة وضع الشرائع وتنفيذها ، على اساس العقوبات التي قد تقسول املك امرء او حربته او اعضاده او حبيته . فالحق بالامر والنهي ينتهي بانتماء سن الوصاية . ام اكرام الابوين واجلالها واعانتها والذود عنها وما اشبه ذلك من الواجبات التي يفرضها معرفة جميع الابوين من اجل ابلع الفوائد التي يمكن الانسان اداءها بانضباط ، تتوجب على الابن تحية والده ابدأ ، إلا انها لا تقف الاب صواباً قط او تحوله سلطة الامر والمهي المطلقة او السيطرة على املك بنيه او افعلم او الحق بنسبهم لادانته في جميع الاشياء . ومع ذلك فيجدر بهم ان يولوه شيئاً من الاحترام في سائر الشؤون التي لا يتعلق بهم او يعالهم منها في ضرورة .

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

في السن" او حكيم ، ومن الغيرة على ولد او صديق ومن الشفقة على محتاج والبر" به ومن الامتنان لصاحب فضل عليه ما لا يكفي كل ما يملك او كل ما يصنع ان يفي به . ولكن هذه الواجبات كلها لا تخلع السلطة او حق وضع القوانين على من كان صاحب الفضل على من ترتب عليه . وليس مرد ذلك الى حصة الابوة وحسب ، لا لانه - كما قد صفا - من حق الام ايضاً ، بل الى تفاوت هذه الواجبات المقررة على الاولاد تجاه ابيهم بتفاوت مدى العطف والرفق او المشقة والشفقة التي كثيراً ما يقدّمها الابوان على ولد دون آخر من اولادهم .

٧١ - وهذا يفسر كيف ان الوالدين يحتفظان ، في المجتمع ، بسلطة ما على اولادهم رغم كونها محكومين منهم ، ويستعان بحق تسييرهم لها تسييراً لا يختلف عن حق الوالدين في وقاظور الطبيعي . ولو كانت السلطة السياسية نابعة 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 اساس 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 البينيين ، شأنه في ذلك شأن اوضاع افراد رعيته تجاه ابيه . وهما لا يشتملان قط على دولة من ذلك الضرب من السلطة التي يدرسها الملك او الحاكم على رعيته .

٧٢ - ان الواجب الذي يترتب على الوالدين ان يربوا اولادهم وعلى الاولاد ان يكرّموا آباءهم يشتمل من جهة على كل السلطة ، ومن جهة اخرى على كل الطاعة التي تنطوي عليها تلك الرابطة . ومع ذلك فغالب عادة سلطة اخرى تحتّم على اولاده واجب الطاعة ، الا انه لا ينفرد بها بل يشركه فيها بعض الناس ، وهي في الغالب لا تتخرج عن نطاق الامرة خاصة ولا تعتبر على شواهد عليها خارجها فقلتها يقطن اليها من جراء ذلك ، لذلك باتت تعتبر جزءاً من الحكم الابوي . هذه السلطة هي

حق المالك بملح املاكه عني من بعض برضه دون سواء . ومع ان املاك الاب بحسب قوانين كل بلد من البلدان والعرف السائد به ، هي التي حددت ما ارث الاولاد الميراث ، فلاب الحق عادة بتوزيعهم على اولاده بسواء او املاك ، يتقارر ما يعتبر ان ملك هذا الولد او ذلك يتفق مع اولاده و هواد .

٧٣ وهذا التقيد الذي يفيد واجب الطاعة قيد خبير . ولما كانت التمتع بنتائج الارض منوطاً ابداً بالخضوع للحكومة البلاد التي تقع فيها تلك الارض ، فقد خبير بعضهم ان الاب الحق بانهم ذريته على الخضوع للحكومة التي عاش هو في ظلها . وان العقد (المدني) الذي ازمه ينبغي ان يلزمهم ايضاً . والحق ان ذلك شرط ضروري منجق . من ملك الارض الخاضعة لتلك الحكومة ، فهو يقيد اذن كل من رهي بتناث تلك الارض على هذا الشرط : فليس هو اذن تهاً او وابطة طبيعية ، من هو اذعن اختياري . لانت اولاد كل امرئ ، بالطبع احراز منه او مثل اي من اجدها ، وبوسعهم . وهم بعد على تلك الحال من الحرية الطبيعية . ان يتمتعوا باي المجتمعات او اي الدول التي يشاءون العيش في ظلها . اما اذا اختاروا نفي ميراث اجدادهم والتمتع به فبمعهم التقيد بالشرط التي كان هؤلاء عقدين بها وبسواء من الشروط التي تحد بها فعل التملك ذلك . وبناء على هذه السلطة يرغم الآباء ابنهم على طاعتهم حتى بعد ان يتجاوزوا سن الرضاة ، ويخضعونهم في الغالب هذه السلطة السياسية او تلك . وانكسرهم في كلا هذين الحالتين لا يستندون الى حق خاص من حقوق الابوة بل الى الجزاء الذي يلكون من خلاله فرض مثل هذا الخضوع او مكافأته . وتلك سلطة لا تختلف عن السلطة التي قد يزعمها فرنسي ما على انكباري ما قد يلزمه طاعت لتمام ارض يعده بتراكمه له بعد وفاته . فاذا كان له ان يتمتع بها عندما تزول اليه ، كان لزوماً عليه ان يتقيد بالشرط التي ايضا بها فعل تملك الارض في البلاد التي تقع فيها : سواء اكانت اشكرا ام فرنسا .

٧٤ - وختماً نقول : مع ان سلطة الاب بالامر والنهي لا تعدى

من الرعايا على تولاده او المدي الذي يفرضه ضبط الاولاد وادارتهم في تلك السن ، ومع ان الاحترام والاحترام وسواها بما كان يدعوهم الرومن بالبر (Pius) المتوجب على الابناء نحو آباءهم مدى حياتهم بها كان وضعهم ، وواجب اعانتهم والدود عنهم اللاحقين به - لا يخضع على لآب صلاحية الحكم ، اي سلطة وضع القوانين وفرض العقوبات على تولاده ، ومع ان الآب لا يتكاسب من جراء ذلك البطرة على املاك ابنه او فعلاه من السهل ان يدرك كيف كان يتيسر لأب الاسيرة ان يصيح سباً في يدابة تزيغ العمال او في المناطق التي تتسكن حافة اسكان فيه حتى اليوم الاسر المختلفة من امتيطان الاراضي غير لممتلكة كما نسي لم تزجج والاقامة في ماكن غير مأهولة .

فقد كاز الآب حاكماً على اولاده منذ طفولتهم ، فلما ترعرعوا كانت من الطبيعي ان يتسر الامر على تلك الخل ، بازادة الاولاد الصريحة او الضمنية ، فيحفظ الآب بالمطرفة ، التي قد يتصور انه لم يطرأ عليها اي تغيير بل استمرت استمراراً ، اذ تبين لهم انه من العير عنهم ان يعيشوا معاً دون اي سلطة قط . لاسيما ان ذلك لم يتوجب سوى السماح لآب بساطة تقيده السلطة الطبيعية بتفده على أسرته (وهي سلطة يتسرع بها كل رجل حر بالصبيح) والتنازل له عن السلطة الملكية ، بحكم ذلك السماح ، بينما هم يعيشون في ظله . اما ان ذلك لم ينشأ عن اي حق لوري بل عن

(١) وليس من المتبعد ان كان يرى امير البلاصة (لعله يعني ارمصو - راجع كتاب انبيسة ، ص ١٢٥٢) ان كبير كل اسرة كان بمثابة ملك عليها . وعندما تألفت عدة اسر وتشتت بتشتت مدياً واحداً ، كان حكامها الاول من الملوك . وهذا يعبر استمرار احلاق ام الامة عنهم - كما يراى في - زانهم امسوا ملوكاً بعد ان كانوا آباء - كما نجد من امر احكام كدماء الذين حروا على عدة ملكومات التي قد تكون قد نشأت ذاتى - الامر عن حراسة الملوك فوظفت لكونه - نسبة الآباء - حيث انك . ومما يمكن من امر فليس ذلك نظام الحج الاوحد الذي شيده العالم ، فقد ادت عناصر النظام الواحد الى اشجادات انظمة مختلفة اخرى ، وعكفا لتكون جميع انظمة الحكم الدائمة - مما كان نوعاً - قد تجتت كما يبدو ، عن روية البشر وحين منورتير وانفاق كفتهم ، بينما منهم ان في ذلك اخبر والمفظة لهم . الا لا يتسبب في انظمة - اذا اعتبرت بحد ذاتها - ان يهتس الاساس دون اي نظام من انظمة الحكم العامة . - بوكرك .

انفق كافة اولاد الاب فيتضح مما يلي : بما لا شك فيه انه لو قتل رجل
 ذكراً قد النحق بأمره الاب على سبيل المصادفة او القصد ، احد ابناء الاسرة
 او اقرب جرمًا آخر فبوسع ان يحكم عليه بالاعدام ويعدمه او يعاقبه
 معاقبة اي من اولاده . ومن المستع ان يارس هذه الصلاحيات بحكم سلطة
 ابوية على من ليس ابناً له . فوجب ان يدانوها بحكم سلطة تنفيذ الشئ
 الطبيعية التي هي من صلاحته كالتن . وله وحده ان يعاقبه ضمن نطاق
 الاسرة حيث يظل احترام اولاده بمنزلة هذه الصلاحية عادة ، ويؤم
 مقامها الكرامة والهيبة اللتان ارتضى الاولاد ان تقبوا وفقاً عليه دون
 سائر افراد الاسرة .

٧٥ . وهكذا كان من اليسير ومن الطبيعي ان يقرّ الاولاد بتفسيق
 تسليم الضئيلة ، التي لم يكن لهم مندوحة منها ، سلطة الاب وحكومت .
 او كانوا قد ألفوا منذ طفولتهم الاذعان لاوامره واحكامه خلاتهم الثانية
 اليه ، فمن ذا يكون اولى باقتناء عليهم وهم رجال ؟ فاملاستهم الضئيلة
 وأطاعهم المزيلة لم تكن قط مدعاة للنزاع خطير جداً ؛ وكلها تشا مثل
 هذا النزاع فمن لهم بحكمهم اجدر منه ، وهو قد كلفهم بعقابه ووعدهم
 وسنّ لهم جميعاً العقوبة ذاتها ؟ ولا غرو انهم لم يميزوا ان ذاك بين سنّ
 التوصية وسنّ الوشد او يهبوا للواحدة والعشرين او سواها من السنين التي
 قد تحوّل لهم حق التعكك بصبرهم او باعلاكم ، ما داموا لا يطمعون بالاعتناق
 من نير التوصية . فالسلطة التي عشوا في ظلها ان هذه السن كانت بمثابة
 درع لا قيد ، ولم يكن بوسعهم ان يجدوا حياً خربتهم واعلاكم
 وسلامتهم افضل من ايهم .

٧٦ - وهكذا تحوّل آباء الاسر الطبيعيون حكاماً سيّاسيين نحولاً
 تدريجياً بطيئاً . واففق لهم ان عمروا ضويلاً وخلّقوا وراثهم ورتة الكفاء
 مدى اجيال او العكس ، فوطدوا بذلك اساس الملكية الوراثية او

الاستغاية في عدة دول أو أقطاعات ، وفقاً للتقارير التي تحتض بها الاتفاق
 أو الفكرة أو الظروف الطارئة . ولكن اذا افترضنا ان الملوك يستمدون
 سلطتهم من حق الابوة وان ذلك دليل على كلف على حق الآباء بالسلطة
 السياسية ، لانا كثيراً ما نجد مدرسة الحكم في يدهم بالفعل - افول : لو
 صح هذا الافتراض لصح كذلك : انه ينبغي نفلوك (بل قل للملوك
 وحدهم) ان يكونوا كهنة ، ما دام من الزمان ايضاً ان اب الاسيرة كان
 الكاهن على امرته قديماً كما كان حاكماً عليها .

الثقيلة الساج

في المجتمع السياسي أو المدني

٧٧ - عندما خلق الله الانسان فرض عليه ظروفاً فاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة أجهته ان حياة الاجتماع ، لعله انه مخلوق لا يصلح حياة العزلة ، وحيث انه بالادراك والنطق كي يشعر عليها ويتعمق بها . وكانت الجماعة الاولى تقتصر على الرجل والمرأة ومنها نشأت الأسرة التي اشتملت على الابوين والابناء ، ثم اخيب اليها ، بعد ذلك ، الاسياد والعبيد .

ومع انه كان يتفق لهؤلاء أن يؤلفوا أسرة واحدة - وهو ما كان يحصل غالباً - مارس وبنها او دبتنا ضرباً من السلطة العنانية عليها ، فقد فخرنا جماعة او وحداناً عن بلوغ شأنه المجتمع السياسي . كما جرى عندما تقصص عن اهداف كل من المتخمين وروابطها وحدودها .

٧٨ - ان المجتمع الزوجي ينشأ عن تعاقب حر بين الرجل والمرأة . ومع انه يقوم في حرمه على امتلاك كل من الزوجين لبلد الآخر الى الحد اللأزم لتحقيق الغرض الاساسي من هذا المجتمع : اي التنازل ، فانه ياتق بذلك ايضاً التعاون والفسائد المتبادلان والشركة في المصالح اللازمة للتضامن والتحاب بينهما ، فاعلى ما يترتب عليها من واجبات نحو اولادها الذين فهم عليها حق التغذية والاعالة حتى يصبحوا قادرين على اعالة ذواتهم .

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

واجب بتوثيق على الوالدين مساهمة الاولاد عاجزين عن تدبير أمرهم بأنفسهم . ونحن نجد المحلوقات الدنيا تخضع لهذه السنته التي وضعها الخالق الحكيم من أجل مخلوقات يديه . فعند الحيوانات التي تقتات بالعشب والتي تولد صغارها حية ، لا يدوم الاقتران بين الذكر والانثى الا دوام فعل الجماع بينهما ، لأن ضرع الام كاف لتغذية صغيرها ، حتى يصبح قادراً على الاقبات بالعشب . فالذكر ينجب ولكنه لا يأبه ثلاثي او اصغارها ، لأنه عاجز عن امدادها بانثى معونة . اما عند الحيوانات الكاسرة فالاقتران يدوم زمناً أطول ، لأن الانثى لا تقوى على البناء وعلى تغذية صغارها الكثيره بما تقوته وحدها . وتلك سبيل من سبل المعاش اشق واحظر من الاقبات على العشب . ، لذلك كانت مساندة الذكر ضرورية لبقاء الاسرة المشتركة التي لا ينسى لافرادها اليقاع حتى يصبحوا قادرين على الاقتران ، الا يعتمد الذكر والانثى وعنايتهما . ومن ذلك ملاحظ عند جميع الطيور (باستثناء بعض الدواجن منها حيث توفر كثرة الغذاء على الذكر مؤونة تغذية الفراخ او العناية بها) . فلما كانت فراخه تحتاج الى الغذاء وهي في العرش ، فالذكر والانثى يقيان قريبين حتى تصبح صغارها قادرة على الطيران وعلى طلب القوت بأنفسهم .

٨٠ - وهذا ، عندي ، هو السبب الرئيسي (او نعله السبب الاوحد) لافتران الذكر والانثى البشريين اقتراناً يربو امدد على افتران جميع المحلوقات : اعني ان الانثى قد تحمل (كما هي الحال في غالب الاحيان) ثم تضع ولداً جديداً ، قبل ان يستغني الولد السابق عن اعفاف والديه في قيام الأود ، او يصبح قادراً على طلب المعاش بنفسه بعد ، فوجب ان يحيطه والداه بجميع ضروب العناية وانت يقى الرجل الملتزم بالعناية بمن ينجب على علاقته الزوجية مع الامراة دائماً زمناً أطول ، دون سائر المحلوقات التي تصبح صغارها قادرة على طلب المعاش بنفسها قبل حلول اوان الولادة ثانية ، فنحلل رابطة الزواج من تلقاء ذاتها ويصبح الوالدان طليقين حتى يدعوهما ذلك الزواج ، عندما يحين الموعد السنوي المعروف ،

إلى اختيار قرنه جديداً . ولا يسع المرء إلا التعجب من حكمة الخالق العظيم الذي وهب للإنسان القدرة على الأذخار لهذه وتأمين حاجات يومه ، فجعل الرابطة الزوجية بين الرجل والمرأة ايقن وثبت من الرابطة بين الذكر والانثى لدى سائر الحيوانات الأخرى ، لكي يكون فيما حافظ على الكند والجد وتوحيد الغرض ، من أجل تأمين حاجات اولادها والاعتناء لهم - وهو بما يجعل به الاقتران الواسع والحل البدير المتكرر للرابطة الزوجية اختلالاً عظيماً .

٨١- ومع ان هذه الواجبات المترتبة على البشر تجعل رابطة الزوجية بين الرجل والمرأة اثبت رابض منها بين انواع الحيوانات الأخرى ، فللمرء ان ينسأل : لم لا يجوز فك هذا العقد على اساس التراضي ، أو بعد مرور رده من الزمن أو بناء على شروط منفق عليها ، شبة سائر العقود ، حتى تم التنازل والتولية وامكن تدبير امور الوراثة . ما دما لا نجد في طبيعة الاشياء أو في اغراض الزواج ما يجتهد استمراره طول الحياة ، اعني عند اولئك الذين لا يرتبطون بقنون وضمي يقضي بكون كل هذه العقود دائمة .

٨٢- ولكن مع ان الرجل والمرأة تتما يميلان من اجل جذب واحد ، فادانها قد تتضاربان بعض الاحيان لان ادراكهما مختلفان اصلاً . ولما كان من الضروري اسناد القرار الأخير (اي الحكم) أي شخص من الغضي طبعاً ان يجعل من نصيب الرجل ، وهو الفريق الاحدق والافوى . ولكن ذلك لا يتناول سوى شؤونها واملاكها المشكوك ، 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 امرأته ، وهي قادرة في الكثير من الاحوال على الانفصال عنه حيث تحوّلها الشئ الضيعة أو العقد الذي يربط بينهما ، سواء ارتقما ذلك العقد في الطور الطبيعي ، أم مرضته عليها قوانين

البلاء التي يعيشون فيها أو عذابتها . وعندنا يزول الاولاد ، لدى الانفصال ، اى الام او الاب ، وفقاً لما ينص عليه العقد .

٨٣ - او لما كان يمكن بلوغ اغراض الزواج ، في « الفور الطبيعي » او في ظل الحكم المدني على السواء ، فالحاكم لا يستطيع الحد من حق او سلطة ابي منها ، ما دامت ضرورة من اجل بلوغ هذين الغرضين : اعي ، التماس والتعاون على طلب المعاش طامناً هما مؤتلغان ، بل يتصبح ان يفصل في اية مشادة قد تنشأ بينهما حول هذين الشأين .

ولو كان الامر على خلاف ذلك وكان للزوج سلطة الجسالة والموت المطلقة بالطبع وكانت ضرورة لاجتماع الرجن والمرأة ، لاستحال الزواج في كل البلدان التي لا يتم فيها الزوج فعلاً بهذه السلطة . ولكن لما كانت اغراض الزواج لا تتطلب مثل هذه السلطة في الزوج ، لم تكن ضرورة من اجله . فوضع المجتمع الزوجي لم يجعلها عليه ؛ الا ان كل ما ينجم مع التماس او مع اعالة الاولاد حتى يصبح بوسعهم تدبير شؤونهم بانفسهم ابي التعاون والتآخي والتعاقد - فهو قابل للتجوير او للضبط في ذلك العقد الذي ائلف 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 تخص كلاً منهم ، فقد عالجتها باسباب في الفصل السابق ، لذلك لن اعود اليها هنا ؛ ويجوز اني على كل حال انيسا مختلف كل الاختلاف عن المجتمع المدني .

٨٥ ان العبد والسيد اسمان قديمن قدم التاريخ نفسه ، وثكنهما يطلقان على ضربين مختلفين من الرجال . فالرجل الحر قد يصبح خادماً لرجل حر آخر ، اذا ناعه بعض الخدمات في مدة من الزمن او تعهد بتأديتها ، لقاء الاجر الذي يتقاضاه . ومع ان ذلك قد يدرجه في عداد اسرة سيده عادة ، في ظل النظام الذي عيّن عليها - فهو لا يضي على السيد سوى سلطة مؤقتة عليه ، لا تعدو ما ينص عليه العقد بينها . الا

انفة صفتاً آخر من الخدم الذين قد يؤسرون في حرب عسالة والذين نطلق عليهم اسماً خاصاً هو العبيد ، قد سعتروا اساطة اسياهم المطلقة بناء على حق طبيعي . هذا الفريق من الناس انما هددوا حياتهم وحرمانهم وخسروا املاكهم ولم يمد لهم حق التملك فقط ، ما داموا على حال العبودية ، فاستحال اعتبارهم جزءاً من المجتمع المدني الذي يهدف قبل كل شيء الى المحافظة على الانسانية .

٨٦ - لتأمين اذن في رب الامرة القائم على وأس كل هؤلاء التوايح ، من الزوجة الى الاولاد فالخدم فالعبيد ، وقد اتعدوا في ظل حكم الاسرة المنزلي ، الذي يختلف عن نظام دولة صغرى في دستوره وسلطته واهدافه منها كان من شبهه به من حيث التنظيم والمهام والعدد . اما اذا اصررتا على اعتبارهم بملكية واعتبرنا رب العائلة مديكهم المطلق ، كانت سلطة الملكية المطلقة عندها مزرعة واهية ؛ اذ قد نبت لدينا بما تقدم ان لرب العائلة سلطة متيزة عنها على الاشخاص الذين ينتمون اليها محدودة في زسها ومداهها . لاننا اذا استثنينا العبد (ما دامت الاسرة لا تختلف في جوهرها وسلطة رب العائلة في مداها سواء اشتملت على عبيد او لم تستمل) ، فليس للأب سلطة الحياة والموت التشريعية عليهم او ابي سلطة اخرى لا تشاركه رب العائلة فيها . وكيف يتسع بسلطة مطلقة على العائلة كلها من لا يتسع الا بسلطة محدودة جداً على كل فرد من افرادها ؟ ولكي نتبين وكيف تختلف العائلة او ابي مجتمع بشري آخر عن المجتمع السياسي ، ينبغي ان نفحص عن مقومات المجتمع السياسي .

٨٧ - لما كان الانسان بولد ، كما اتبقنا اعلاه ، والحرية النامة والتسرع بجميع حقوق السنة الطبيعية وعيذاتها دون قيد او شرط من حماة ، شبة ابي انسان او جماعة من الناس في العالم ، فله حق طبيعي بالمحافظة على ملكه - ابي على حياته وحرية وارضه - ودفع عدوان الآخرين واذا هم اولاً ، والحكم في كل خرق لتلك السنة وانزال العقوبات التي يستحقها الجرم في اعتقاده ، حتى عقوبة الموت منها ، على الجرائم التي تستحق هذه

مثل تلك العقوبة لفظاتها . ولكن يستعمل فبام مجتمع سياسي او استمراره ما لم يند اليه وحده سلطة المحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يسطر 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 يؤثفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يولدون بها ويوسعها البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم ، دائماً يعيشون معاً في مجتمع مدني . أما 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 قدما .

٨٨ - وهكذا تكتمب الدولة سلطة وضع العقوبات التي ينبغي ان تعلق بشئ 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 التعاقد بالمجتمع ، عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم التي تقتل خرقاً دلستة الطبيعة ، كما يسول له نفسه ، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حتى النظر في الجرائم في كل القضايا التي يمكنه ان يلبأ الى الحاكم

(١) اي حق الانتصاف لفسه المشار اليه اعلاه - الفقرة ١٠ .

(٢) اي في الميدان الدولي . ويعرف النوع الاول من القانون : بالقانون القومي باقائه المختلفة : الجنائي والعام والمدني منها ، والنوع الثاني بالقانون الدولي - الترجيح .

للتشريعي فيها ، قد تحول الدولة حتى لتتغير فوائدها في تنفيذ أحكامها كلها دعت الحاجة الى ذلك ، إذ أن تلك الأحكام أحكامه هو ، لأنها من وضعه أو من وضع مثله .

من هنا نشأت سلطة المجتمع المدني التشريعية والتنفيذية ، أي سلطة تعيين العقوبات التي يجب أن تلحق بمرتكب جريمة ما داخل الدولة ، بناء على القوانين المرعية ، وسلطة النظر ، بين حين وآخر ، بالاستناد الى ملاحظات القضاة الخاصة ، في الاعتداءات الخارجية ومعاقبتها ، واستخدام قوى جميع أبناء المجتمع في سلاسلها الخالين - كلها دعت الحاجة الى ذلك .

٨٩ - وهكذا ، نصبت بؤلت عدد من الناس جماعة واحدة ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه ، وينتازل عنها للمجتمع ، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي أو مدني . وهو ما يحدث كلها فأثب عدد من البشر ما برحوا على ، الطور الطبيعي ، في مجتمع واحد وانتقوا شعباً واحداً ودرجة واحدة تخضع لسلطة حكومة عليا واحدة ، أو عندما ينضم فرد ما ، أو يتبعن بحكومة قائمة فعلاً . لأنه بذلك يحول المجتمع أو السلطة التشريعية فيها (وهما شيء واحد) أن تنس القوانين بالنيابة عنه ، وفقاً لما تقتضيه مصلحة المجتمع العامة ، فيتوجب عليه إذ ذلك 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 يمتنع بسلطة الفصل في جميع الخصومات ويتصف اصحاب المظالم من أبناء تلك الدولة . وهذا الحاكم هو الهيئة التشريعية أو القضاة الذين تنصبهم . فإذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة بلوذين بها ، وهم ما يزالون على الطور الطبيعي ، ، مهما كانت طبيعة اجتماعهم أو نوعه .

٩٠ - فمن الواضح إذن ان الملكية المطلقة ، التي يزعم بعضهم انها نط الحكم الوحيد ، لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني ، فهي ليست شكلاً من أشكال الحكم المدني قط . لأن هدف المجتمع المدني تلاقي تلك المساوي

التي لتنجم ضرورة عن كون كل امرئ ، في الطور الطبيعي ، الحكيم في القضايا التي تعنيه هو ومعالجتها ، بإقامة سلطة معروفة بوسع كل فرد من افراد ذلك المجتمع ان يبوذ بها ، اذا ما لحق به اذى او اذا نشأت خصومة ما بينه وبين اقرانه ، وبطبعها جميع هؤلاء الافراد^{١١} . وحيث يوجد قوم لا سلطة بينهم من هذا النوع يحكمون اليه ، وتفصل في النزاع بينهم ، هؤلاء القوم ما يزالون في الطور الطبيعي ، وتلك حال كل ملك مطلق ، في علاقته بالرعية التي يملك عليها .

٩١ اذا ما كانت بفقرص انه يستمع بفردده بجميع اشكال السلطة ، التشريعية والتنفيذية ، وليس له فاص يحكم بمعدل ونجود وحزم ، بوسع اي امرئ ان يبوذ به ، وبوسع المظلوم ان ينصف ويجاد على يده ، اذا لحق به من الملك او اعوانه اذى او اساءة . مثل هذا الرجل ، سواء ادعوا له القصر (Czar) ام السيد الاعظم (Grand Signor) او ما شئت من الاسماء ، يعيش في ظل الطور الطبيعي ، مع وعيته ، شبة سائر البشر . فحيثما وجد رجلاان ، لا قانون قائما يخضعان كلاهما له ولا حكم على الارض يمكنان اتيه نفس النزاع بينهما ، جها ما برحا في الطور الطبيعي ، وبالتاليان آتاه كلاهما . والفرق الوحيد بينهما وبين من يعنو لسلطة الملك المطلق المشؤومة^{١٢} ، او قل عبد هذا الملك ، هو انه يستمع في الطور

(١) وان السلطة الصالحة في كل مجتمع هي فرق كل فردي ذلك المجتمع ، واتهبة الرئيسية لملك الصالحة هي سن القوانين لكل الذين يخضعون لها ، وهي قوانين يتوجب عليها جميع احداها بما لم يقر لدينا دليل قطعي على ان مثلثة العقل او شريعة الله تأمر بتلاقيها . - هوسكر (Ecc. Pol. I, 16)

(٢) وانكي يتمكن الناس من حجب الغلامات والاسماء والاذيات المتبادلة : اي تلك السوى التي ترميها الفرس في الطور الطبيعي . - كان لا مبدئ لهم من المال على التائب والفاق الكلمة والتعيب ضرب من غروب السلطة الصالحة والخضوع لها ، حتى يستتب الامن والطمأنينة والرفاهية للجميع ، على يد الفئة التي عهدوا اليها بزمام الحكم . وقد ادرك الناس ابتداء من حكمهم الدفاع عن ذواتهم ، كما تعرضوا لهذوان أو الأذى ، وادركوا ايضا انه يجب منع من حرم الناس على طلب منتهم ، فلاذئ الذي قد يلسق والآخرون من جراء ذلك يجب ان يدفع بجميع الوسائل الفعالة ، على يد جميع الناس . وانما ادركوا انه لا يجب لأي كان ، ان يفرح حقه

الطبيعي ، العادي ، بحرية تعيين ما هو حق له ، بمقدار ما يستطيع المحافظة على تلك الحرية . فإذا أمر عليك بالسلطنة على أملاكك أو دعب في ذلك ، لم يكن له من موانئ بلوذ به - كما ينبغي لأبناء المجتمع ان يلوذوا ، فيكون عندهم تمنح المحط عن مرتبة الخلوقات الناطقة وحرم حرية تعيين ما هو حق له أو الدفاع عنه واصبح عرضة لجميع الآفات والاهوال التي يتعرض لها المرء على يد رجل يعيش في الظهور الطبيعي ، ولا وادع برده وقد انقده التماثي واستتب له الامر والمنعة .

٩٢ - أما من يزعم ان السلطة المطلقة ، نظير عنصر الانسان وتقوم اعوجاج الطبيعة البشرية ، فيقرأ تاريخ هذا العصر ، او اي عصر آخر سواء ، يتحقق من نقض ذلك - فمن طبع على الفحة والاذى في اذغال امريكا ، فليس من المحتمل ان يكون احسن حالاً على عرش من العروش ، حيث يجد اتباعه من العلم او الدين ما يورد كل ما يصنع برعبه ، وحيث يكتم السبب فانه كل من يجرد على مناقشته . فاذا اولاد امرؤ ان يعلم مؤذى الخاية التي توفرها الملكية المطلقة وأي ضرب من الآباء لرعيهم تجعل من الملوك وأي أمن ورياء تجلب للمجتمع السياسي ، - متى بلغت حد الكمال - فما عليه ، لا ان يقرأ تاريخ ميلان الحديث .

٩٣ - والحق ان الرعية حتى الاجراء الى القانون في الملكيات المطلقة ؛ شبة ستر حكومات العالم ، وفيها قضاء يفصلون في الخصومات ويجدون من عنف النزاع الذي قد ينشأ بين افراد الرعية . وذلك امر يسلم كل امرئ بضروره : فلو حاول امرؤ ما ان يبطه لا يستحق ان يدعي عدواً شموذاً للمجتمع والبشرية . ولكن قد يشك المرء بحيث في كون قيام

بنفسه ، رنده على هذا التقرير ان يخي في الدفاع عنه ، ما دام من طبيعة كل انسان ان يتحيز لانه ار لمن يم ما ضعيفاً . وهكذا اتفروا على الخفوع لسلطة رجل لو اطأوا عليه لا يمتد النزاع والشغب ينهب الى الابد . ولولا ذلك الاتفاق المسام لما كان لرجل ما الحق بان يكون سيداً او حاكماً على غيره دون آخره - هو كذا ، الرجوع السابق فصل ١٠

ذلك الوضع ناجماً عن حب أصيل للبشر والمجتمع أو عن روح المحبة^(١) التي تتوجب علينا تجاه بعضنا بعضاً . فذلك لا يعدو ما قد يفعله أي امرئ حريص على سلطته أو مصلحته أو مجده ، وما يفعله طبعاً ، إذا أراد كفضلك العجاوات التي تعمل وتتكدح من أجل منفعة أو ملاذته عن إطلاق الأذى أو الفتك ببعضها بعضاً . فتكون عبارة السيد بها ناجمة عن حبه لذاته وحرصه على المنفعة التي تجلبها له ، لا عن حبه لها ، بحسب ذاتها . فإذا سأل سائل : ما هو أساس الأمن أو السج الذي يقيه في تلك الدولة يدوان هذا الحاكم المطلق وعسفه ؟ كاد السؤال نفسه أن لا يطاق . وعن الناس من قد يقول : إن البحث عن السلامة وحده يستحق الموت . فهم يسلّمون بأنه ينبغي أن يكون بين المحكوم والمحكوم مقاييس وقوانين وقضاة من أجل سلامتها وأمنها المتبادلين . أما الحاكم فينبغي أن يكون مطلق الصلاحية ، غير مقيد بأي من هذه القيود : فما دام قادراً على السطوة والظلم ، فمن العدل أن يسطر ويظلم . فإذا سألت : كيف تدرأ عنك الأذى أو العداوات إذا صدرا عن السلطة العليا في الدولة ؟ فكانتك رفعت لواء العصيان أو الفتنة . فكانت الناس ، حين طلقوا الطور الطبيعي ، والتحقوا بالجنس ، إنما تواطأوا على الخضوع لسلطة القرون ، واستثناء واحد منهم ، احتفظ بحريته الطبيعية كاملة ، وقد اقترنت بها السلطة (المدنية) فاصبحت مطلقة لا تقاوم عقوبة . ومعنى ذلك أن البشر من البلاهة بحيث يعملون على تضاد الذي الذي قد قلعه بهم الذئاب أو الثعالب . ويختارون راضين أن تقترهم الأسود ، معتبرين أن في ذلك سلامتهم .

٩٤ - ولكن مهما تحذرت المتسلطون في اتسوية على مدارك الناس ، فهم عاجزون عن كفضهم عن الاحساس . فهم متى استروا أن رجلاً ما قد

(١) في الأصل Love و Charity - ولشعر الأولى أن عاطفة المحبة والثانية أن الفضيلة

المحبة - المرجع .

تجاوز حدود المجتمع المدني الذي ينتسبون اليه - مهما كان مقامه او شأنه -
 وشعروا انه لا حكم على الارض بمنسكون اليه ، اذا ما لحق بهم اذى
 على يده ، فهم لن يتوانوا عن اعتبار انفسهم في الطور الطبيعي ، حبال
 هذا الرجل الذي اتضح لهم ذلك من امره ، وعن اتخاذ للتدابير اللازمة ،
 لسلامتهم التي وجد المجتمع المدني من اجلها يادىء بدء ، ومن اجلها اندمجوا
 فيه - ما استطاعوا الى ذلك سبيلا . وهكذا ، فيحتمل ان يكون قد حرز
 رجل خبير مفضل ، في البدء ، مكانة خاصة بين سائر افرادهم (كما سنسبر
 بالتفصيل في مكان لاحق من هذا الكتاب) فراحوا يولونه الاحترام
 والاكرام اللاتقن به ، من جراء كرم خلقه وفضله ، كما لو كان بثل ضريراً
 من ضروب السلطة الطبيعية ؟ فوفقت اليه سلطة الحكم العظمى مقرونة
 بسلطة القضاء بينهم من اختصاصوا ، وذلك عن طريق اتفاق الكلمة الثبني ،
 دون ان يكون لهم ضمانة سوى تقهر الاكسبدة باستقامته وحكمته .
 ولكن ما ان اضفى الزمان على اعادات التي كانت قد استحدثتها سداجة
 المعصور الاولى التي كانت تعلب على اباتها العفلة ونصر النظر ، صفة
 الشرعية ، او كما يزعم بعضهم صفة القدسية ، فخلغهم رجال من غير هذا
 الطراز - حتى وجد الناس ان املاكهم لم تعد في حرز امين في ظل
 الحكومة كما كانت قبلاً (بينا لم توجد الحكومة إلا من اجل المحافظة
 على الملكية الفردية) . عدلوا اذ ذاك انه لن يستقر بهم حال او عدأ
 لهم بال او يصح لهم اعتبار انفسهم في مجتمع مدني اصيل ، ما لم يعهد
 بالسلطة التشريعية لهبة اجتماعية من الهيئات ، سواء اذعوتها بحس شيوخ
 ام برلماناً او ما شابه ، فاصبح كل فرد بواسطتها خاضعاً لتلك القوانين
 التي سنسها بنفسه ، لتكونه جزءاً من هذه السلطة ، شأنه في ذلك شأن

(١) « واغلب الظن انه عندما اتم النظام الاون من انظمة الحكم لم يمر الصر اصول الحكم
 اعي اقباه بل ترك الجميع على سبيلهم بمنسكون الفل والروية في شؤونهم ، حتى اثبت الصرية
 ان ذلك لا يفيد احداً ، اذ لم يكن العلاج الذي استنبطوه الا ليزيد الماء الذي ارادوه ان
 ينفيه استنرا . فمأوا ان المنوع لازادة رجل واحد هو مصدر شقاء البشر جياً ، بما عليهم
 على وضع القوانين التي يجد فيها كل فرد واحبائه والعقوبات التي تترتب على خرقها مبنية بوسو .
 هوكر ، المرجع السابق ، الكتاب الاول ، ص ١٠ .

أوضع الناس أو أوقفهم . واستحال عندها على أي كان الخروج على تلك القوانين لدى سنّها ، استقلالاً بسلطته الخاصة ، أو ادعاءً منه أنها لا تنطبق عليه لتفوقه على أفرادها ، حتى يتساح له تجرير جرائمه أو جرائم من يلوذ به . ففي المجتمع المدني لا يجوز أن يُحكّم أي كان من التقيد بالقانون ، إذ لو جاز المرء أن يفعل ما يشاء ولم يكن معه سلطة يمكن التواذ بها ، بغية الانتصاف منه أو الأمان من شره ، لحقّ لنا أن نتساءل : أليس مثل هذا المرء في «الطور الطبيعي» بعد ؟ وهل يتّ إلى المجتمع المدني فعلاً ؟ ما لم يزعم زاعم أن «الطور الطبيعي» والمجتمع المدني شيء واحد وهو زعم لم اسمع أحداً ، حتى من دعاة القوضيّة الغلاة ، يقول به^(١) .

(١) «دولة القانون المدني من وضع المجتمع انيساركه» وهو يلزم كل فئة من فئات ذلك المجتمع» - هوآكر - الرابع السابق - .

المصطلحات

في نشوء المجتمعات السياسية

٩٥ - لما كان البشر - كما تقدم - حرراً ومتساوين ومستقلين بالطبع ، استحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع وإكراهه على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته ، التي يعرب عنها بالاتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة والأنضمام إليها ، كي ينسى لهم أن يعيشوا معاً عبثة وخيبة آمنة مألوفة ، أو يستنعوا بأموالهم ويأمنوا شراً من ليس من أبنائنا . ولأي عدد اتفق من الناس أن يفعلوا ذلك ما داموا لا يسبون إلى حيرة الآخرين قط ، بل يدعونهم وسننهم حرراً ، كما كانوا في الطور الطبيعي ، . وعندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة أو الحكومة ، يصعبون من حينهم هيئة سياسية واحدة ، تتكسب الاكثوية فيها الحق بالتصرف وبإلزام الآخرين .

٩٦ - فعندما يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ، بتوافق كل منهم ، فذلك الجماعة تصبح هيئة واحدة ، لما صلاحية التصرف كهيئة واحدة ، أي كما تختار الاكثوية وتقرر . لأن ما يجرىه جماعة ما إن هو إلا موافقة أفرادها ، ولما كانت الجماعة تؤلف هيئة واحدة اقتضي أن تتحرك في اتجاه واحد ، فلزم أن تتحرك تلك الهيئة في الاتجاه الذي تدفعها فيه القوة الغالبة ، وهي موافقة الاكثوية . وإلا استحال أن تفعل أو تستمر كهيئة واحدة ، أو جماعة واحدة ، كما أراد كل فرد التمسك بها أن تكون . فيترجم على كل امرئ ، اذن ، أن يتقيد بقرار الاكثوية . لذلك نجد في الجائز التي خولتها القوانين الرضعية اصدار الاحكام ، دون ان يُحدد

عدد أعضائها ، أن قرار الاكثورية 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 بتعاقد مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة ، الخضوع لقرارات الاكثورية والتقيّد بها لعام كل فرد من افراد تلك الهيئة . ولا لم يكن لهذا العقد الاصلي الذي جعل منه وعندهم جماعة واحدة معنى قط ، فلا عقد حيث يكون المرء حراً لا تقيده الا القيود التي كانت تربطه في الظروف الطبيعيه . اذ اي مظهر من مظاهر التعاقد مجرد حينذاك ، واي التزام جديد ، اذا لم يرتبط من قرارات المجتمع الا بما حسن عنده الاذقياط به ورضي به فعلاً ؟ فمن لم يقيده من سن المجتمع الا بما حسن عنده كانت يشع بثقل تلك الحرية التي كان يستمتع بها هو او من عداه ، قبل « العقد الاجتماعي » في « الظروف الطبيعيه » .

٩٨ - فما لم نسلم ان المطلق يقتضي اعتبار اتفاق كلمة الاكثورية بمثابة تشريع منبثق من نزادة المجموع ، يلتزم كل فرد من افراد المجتمع ، لم يكن لدينا تشريع يعبر عن لواذة المجموع ما لم يوافق عليه كل فرد من افراد المجتمع بالفعل ، وهو امر يكاد يكون مستحيلاً ، نظراً للآفات الصعبة والمشاكل المختلفة وتضارب الآراء والمصالح التي تنشأ في جميع المجتمعات انبشيرية لا محالة ، والتي تحول ضرورة دون حضور الكثيرين الاجتماعات العامة حتى في مجتمع لا يضاهي الدولة عدداً . وهكذا فلو كان دخول المرء المجتمع على هذا الوجه امكن على قرار دخول « كاتو ، المرشح - واي كي يخرج نواً » (tantum ut exiret) . وهذا الطراز من الحكم انما يجعل «التبني الهائل»^(١) اقصر عمراً من اضمف الخلوقات ، حتى لمبتمنع ان يعيش حتى غداة مولده . وهو امر يصعب قصوره ، ما لم يزعم زاعم ان الخلوقات العاقلة ترغب في اقامة المجتمعات من اجل تقويضها وحسب .

(١) في ايدولة التي دعاها هوبس (Thomas Hobbes ، ١٦٥٨-١٦٧٩) فيه بالتين او اخرون (Leviathan) وهو عنوان كتابه المشهور «المرج» .

فصحت لا تقزم قرارات الاكثوية سائر ابناء المجتمع ، بتعذر عليه ان يعمل كهيئة واحدة وبالتالي ينحل من هيئته .

٩٩ - لذلك فكل من يطلق «الطور الطبيعي» ، ليتدمج في جماعة ما بتوجب عليه ان يتناول عن السلطة اللازمة لتحقيق الاغراض ، التي تألف المجتمع من اجنها ، لأكثوية تلك الجماعة ، ما لم يتفق صراحة على تقليدها لعدد يربو على الاكثوية . والسبيل الى ذلك هي الموافقة على تأليف مجتمع سياسي واحد . وذلك هو العقد الوحيد المقرب على الأفراد الذين يلتحقون بدولة ما او يؤنثونها . وهكذا فما ينشئه المجتمع السياسي ويكونه ، ان هو الا اتفاق فئة من الناس الاحرار ، الذين يؤثفون اكثوية ، على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع . وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتتشأ كل حكومة شرعية في العالم .

١٠٠ - قد يقوم على ذلك اعتراضان :

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

ثانياً - يستعمل 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 فقط ان لا يسهب التاريخ في سرد احوال البشر الذين عاشوا معاً في «الطور الطبيعي» . لأن مساوية ذلك الوضع والحرص على تأليف المجتمع والشغف به ، ما ان جمعت بين عدد منهم حتى اتحدوا واتفقوا ، اذا كان يودهم البقاء معاً . واذا افترضنا ان للبشر لم يحبسوا قبلاً في «الطور الطبيعي» لاننا لا نقرأ انكثير عنهم في ذلك الطور ، فلم لا نفترض ان جنود «سلمانصر» او «زر كيش» لم يبروا بطور اطفالولة فقط ، لاننا لا نسمع الا للبيرو عنهم قبل ان يصبحوا رجالاً وينخرطوا في سلك

الجندية . فالحكومات في جميع أنحاء الارض ، سابقة للسجلات التاريخية ، والعلوم لا تنشأ في الغالب بين الشعوب ؛ ولا بعد ان توفر لهم قرون من الاجتماع المدني المتواصل ، من خلال قنون ضرورية اخرى ، اسباب الامن والرفاهية واليسار . وعندها يشعرون في البحث عن ترتيب مؤسستها ويتحوتون عن منشاها ، بعد ان يكون النسيان قد دب اليها . لأن حال الدول كحال الافراد الذين يجهلون عادة اسواق مولدهم وحلقولهم ، واذا اتفق ان اثبتوا شيئا منها ، فالفضل في ذلك يعود الى السجلات التي درتها سواهم عرضاً عنها . وكل النواحي التي بين ايدينا عن نشوء جميع حكومات الارض - مساعداً حكومة اليهود التي تدخلت فيه ، في اقتضاها والتي لا تؤيد فيها قط نظرية «الحكم الابوي» - ان هي كلها ، الا شواهد واضحة على تلك النشأة التي ذكرتها آتفاً ، او هي تتضمن على الافق آثاراً جلية عنها .

١٠٢ ومن ينكر ان تأسيس روما والبندية كان نتيجة اجتماع عدد من البشر الاحرار المتساوين الذين لم يكن بينهم سيد او مسود ، فهو من يجهلون جنوحاً غريباً الى انكار الحقائق البدئية كلها تعارضت مع فرضياتهم . واذا كانت من ميسر للأخذ باقوال جوزيفوس الكروسط - (Josephus de gentibus) ، فهو يجبره انه لم يكن ثمة نطق من انقراط الحكم في الكثير من أنحاء امريكا . وما يقوله : «ثمة تقديرات واضحة ثابتة تدل على ان هؤلاء الناس (أي سكان بيرو) عاشوا امدأ ضريبلاً ولا ملوك عليهم او دول عندهم ، وانه كانوا يعيشون عيشة الجنود ، كما يعيش سكان فلوريدا حتى اليوم والشريكوات (Chiriquians) 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) .

هذا قول قائل ان كل فرد من افراد تلك المجتمعات انما يولد في ظل والده او رئيس عائلته ، لاجب ان خضوع الولد لوالده لا يلبه حرية الانضمام الى أي 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 معمارين ، وحتى تصنيفهم حكامهم كان بالاتفاق ايضاً . وهكذا فقد ابتدأت جميع مجتمعاتهم السياسية بالاتحاد الطوعي ، وبالتعاقد بينهم على اختيار حكامهم واشكال حكوماتهم اختياراً حرراً .

١٠٣ ارجو ان يوافقني القارىء على ان الجماعة التي هاجرت من اسبرطاً وعلى رأسها بالانتوس (Palantus) والتي يذكرها يوستين (Justin) ^{١١} ، كانت تتألف من زمره من الاحرار وانما اقامت حكومة عليها بالتعاقد . وهكذا فقد اوردت عدة امثلة مستمدة من تاريخ شعوب حرة كانت على الطور الطبيعي ، فاجتمع افرادها واتحدوا وألفوا دولة واحدة . وادا كان انتفاء مثل هذه الامثلة حجة على استحالة نشوء الحكومات على هذا الوجه ، فيجيب الجواب انه يجدر بدعاة السلطة الابوية ان يتفاوضوا عن 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 ، فيترامى لي انه لا بد لنا ان نذكر ذلك الا لتسليح بصحة دعواتهم دون خفية - مع ان قياس ما ينبغي ان يكون على ما كانت ليس بحجة قاطعة . ولكن اذا سمحوا لي باسداء نصيحة خالصة ، اهديت بهم انه من الخير هم ان يقلعوا عن البحث الدقيق عن نشأة الحكومات الفعلية ، فقد لا يجدون في اسس الحكومات ما يؤيد الفرض الذي يقصدون اليه والسلطة التي يريدون نوطيدها .

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

١٠٥ - لت انكر اننا اذا ألقينا نظرة على نشأة الدول ونوعها في الماضي السحيق ، ما معنا ذلك ، فمن واجدون ان عامة الدول انما كان بحكمها ويدبر شؤونها حاكم فرد . وانما اميل الى الاعتقاد ايضاً ان نشأة الحكومة اسندت غالباً في البدء الى الأب ، لدى نكاح الامرة التي كانت من الضخامة بحيث تكفي ذاتها ، فحافظت على وحدتها ولم تخلط بغيرها من الامر ، كما يحدث غالباً حيث تنكح الارض ويندر البشر . فقد كان للأب ، بناء على السنته الطبيعية ، الصلاحية نفسها التي كانت لكل من عداه بعاقبة الجرائم التي تعتبر خرقاً لتلك السنته ، كما يرثي ؛ فحق له ان يعاقب ابنائه الجانحين ، حتى بعد ان يصبحوا رجالاً ويخرجوا عن طور الوصاية . وقد كان من الطبيعي ان يتقبلوا العقوبة على يده وبالأذوه في حدهم للجرم ، بدورهم ، حتى يصبح قادراً على تنفيذ حكمه على اي جريمة كانت ، وينفذ فعلاً المنشوع والحاكم على كل من يدخل في عداد امرته . فقد كان أولى الناس بتقهم ، وكانت عاطفته الابوية كقوة برعاية املاكهم ومصالحهم لاسباب وان دأبهم على طاعته في اثناء حداثتهم كان قد جعل الخضوع لوامره اسير من الخضوع لوامر اي امرئ ، سواء . وهذا كان لا يبد لهم من حاكم (وما اعبر الاستغناء عن الحكومة حيث يعيش عدد من الناس معاً !!) فمن ترى اجدر بذلك انتصب من ايهم المشرك ، الا ان يكون الاهمال او الفسوة او ما شاكل من عايات العقل او الجسد قد جعلته غير جدير به ؟ اما اذا مات الاب مخلقاً وريثاً أقل جدارة بالحكم ، اما نضرت منه او رعوت او جينه او ما اشبه ، او اذا اجتمع عدد من الامر واتفقوا على الاستمرار على الحياة معاً ، فلا شك انهم يستطيعون بحكم حريتهم الطبيعية ، فنصب الرجل الذي يجتاز اليهم انه اقدرهم او اجدرهم بان يحكمهم حكماً عادلاً . وجرباً على هذه الفكرة نجد مكان اميركا العاشين في منزل من سيوف اميراطوريتي بيرو والمكسيك العظيمين وسلطنتها يتمتعون بحريتهم الطبيعية ؛ ورغم انهم يفضلون عادة وريث ملكهم المتوفى - اذا تساوت العوامل الاخرى ، فقد يتجاوزونه وينصون اسلامهم بآسأ وانجهم ، اذا وجدوه ضعيفاً او عاجزاً من اي وجه .

١٠٦ - وهكذا نمتن اذا رفينا في مدارج التاريخ الغير ما اتحت لنا مصائرنا التي تطرقى اى سيرة استيطان العالم وتاريخ الاسم ، وجدنا ان الحكومة كانت في الغالب وفقاً على وجس واحد ، الا ان ذلك لا يبطل ما ابتناه من ان نشاة المجتمع السياسي تنوقف على رضى الافراد بالانضمام اليه وتأييف مجتمع واحد ، فاذا اندمجوا فيه حتى ظهر لقامة اى 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 تشتت الناس عامة في البدء بهذا الشكل من اشكال الحكم (الذي قد تكون زعامة الاب عند تأسيس بعض الدول قد برزته ، اذ وضعت زمام السلطة يادىء يده في يد حاكم واحد) ؟ الا انه من الواضح ان علة استمرار الحكم في يد وجس فرد لم تكن احترام السلطة الابوية او اجلائها ، ما دامت جميع الممالك الصغرى (يعنى معظم الممالك) كانت في اوائل عهدها انتخابية - في بعض الاحوال على الاقل .

١٠٧ - اولاً ، ادن : لما كان حكم الاب لاولاده الذين ائيفوا من صلبه قد عودهم على حكم الرجل الفرد ، وانبت لهم انه كقيل بتوفير السعادة المندنية التي ينشدها الناس في المجتمع واستمراؤها ، اذا موره صاحبه يرقى ودراية وبعطف وحسان على من عهد اليه لمرهم ، فلم يكن بدعاً ان يقعوا على هذا الشكل من اشكال الحكم ويجعلوا به عادة ، ما داموا قد اقوه منذ حدائهم ووجدوا بالاختيار انه سهل ومأمون . فاذا اضفنا الى ذلك ان الملكية تبدو بسيطة وبديوية لقرم لم نوقهم التجربة على غيرها من اشكال الحكم ، وتم يعشهم ضوح صاحب السلطان ووقاحتهم ان يفتسروا من سطوة اصحاب الاثرة او مساوىء السلطة المتلقة التي كان الملوك الذين تولوا على الحكم ميايين الى ادعائهم - وفرضها عليهم ، لم يكن غريباً قط ان لا يابوا لاتحريمي عن وسائل للعد من غلواء الحكام الذين عهدوا اليهم بالسلطة عليهم او جعلوا على اقرار توازت القوى الحكومية بتوزيع مروعها المختلفة على اشخاص مختلفين^(١) . فلم يكونوا قد

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

عانوا عظم السلطة المنعقدة بعد ولم تكن عادات العصر وطبيعة الملكية توفى حياتهم تدعو الى الحرف من تلك السلطة او الاحتراس منها ، اذ لم تكن تلك الاوضاع لتحفز اصحاب السلطة على الطبع والعسف . فلا بدع اذن ان اختاروا ذلك الشكل الحكومي الذي كان ابسط الاشكال وانغربا منسألاً ، وانها لحظهم ووضعهم الراهين ، ولا سيما اهم كانوا اذ ذلك اصرح الى دفع العدوان الخارجي وآفاتهم الى كثرة الشرائع للغة املاكهم ، كما لم يكونوا بحاجة الى فنوع الحكم وتعدد القاتين على تنفيذ الاحكام ، والمعتدون والمطاردون على القانون بعداً فلالاً . وان قوماً احبوا بعضهم بعضاً حتى الاندماج في مجتمع واحد خفيفون بان يكون بينهم من التعارف والمودة والثقة المتبادلة ما يجعلهم مجشون القريب فوق خشية اعداءهم الآخر . لذلك وجب ان نقوض ان مهمم 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 ضمانه وينصّبوا عليهم الرجل الاحكم والاشجع بينهم ، كما يدبر شؤونهم في اثناء الحرب ويقوم على راسهم في وجه اعدائهم ويحكون في ذلك خداسة كما عليهم .

١٠٨ - وهكذا نجد ان ملوك اقنود في امبركا - وهم منسال على العصور الاولى في تاريخ آسيا واوروپا - نجسوا سوى قادة جيوشهم وذلك لضآلة السكان بالنسبة الى مساحة البلاد ، اذ ان قلة الناس والمال نشت الناس عن بسط املاكهم او النضال من اجل اقتطاع اوسع من الارض . ومع اهم يحكون حكماً مطلقاً ايكات الحرب فهم لا يمارسون سوى سلطة محدودة على قومهم في يوم السلم ، ولا يتمتعون الا بسطة مبدلة جداً ، اذ ان اليث بقضايا الحرب والسلم كثيراً ما يؤول الى الشعب او الى مجلس شعبي ، بينا الحرب ذاتها التي لا تنظم شؤونها مع تعدد احكام قنصها فيها الرئاسة بصورة طبيعية الى الملك ذي السلطة المنفردة .

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

كانت تقتصر على القيادة في الحرب وللقياس على رأس الجنود ، وهو ما يتضح من قصة يفتاح ، وعن مدلول العبارة : « يروح ويفقد على رأس الشعب » ، أي يفقد أن الحرب وينكسر ، ونجماً على رأس جيوشهم . ولما شنّ الاموريون الحرب على اسرائيل ارتفع الجلعادون فاسلخوا الى يفتاح ، وهو وليد سفاح من قومه كانوا قد بنوه ، وتماقدوا معه على مزاولتهم على الاموريين لما تشبهه حاكماً عليهم وذلك في هذه العبارة : « وجعه الشعب ريباً وقائداً عليهم (قضاة ١١ : ١١) - وهو ما لا يختلف ، كما يبدو ، عن جملة فرائض ، وحكم اسرائيل ست سنوات ، (قضاة ١٢ : ٧) ، أي كان قائدها العام ست سنوات . وعندما يقرع يورام اهل شكيم لإخلائهم بوجههم نحو جدعون الذي كان قاضيم وحاكمهم يقول : « ولقد قتل من اجلكم وجزف بحياته وغناصكم من اسر مدبان » (قضاة ٩ : ١٧) . لا إشارة إلى الا لما صنعه كفاثه ، وهو لمصري كل ما نجده في سيرته وفي سير سائر القضاة . ويدعى ابيالك خاصة ملكاً ، مع انه لا يمكن الا قائداً عليهم . وعندما سمع بنو اسرائيل من ملوك ابناء صور وبل السبي فندشوا ان يكون لهم ملك « شبة سائر الامم يقضي بينهم ويفقد امنهم ويجذب حروبهم » (مزمور الاول ٨ : ٢٠) ، استجاب الله لرجوتهم وقال لصدوريل : « سارسل اليك رجلاً ، فامسعه ريباً لشعي اسرائيل ، حتى يختص شعبي من اسر افلسطينيين » (اصحاح ٩ : ١٦) ، كما لو كانت مهمة الملك الوحيدة ان يفقد جيوشهم ويقاقل في الذود عن حياضهم . وهكذا نراه يصيب على شاوول ، لدى تكرسه ، زجاجة من الدهن قائلاً له : « لقد مسعه الرب لكي يكون على ميوانه ريباً » (اصحاح ١٠ : ١) . ولذلك نجد ان الذين لم يشاؤوا ان يكون شاوول حاكماً عليهم ، بعد ان اغتصرتهم لاسباط وديمته بالملك عند مصفاة ، انما يعترضون على تنصيبه على هذا الوجه : « اني لهذا الرجل ان يختصنا » (اصحاح ١٠ : ٢٧) ، كما لو كانوا يعنون : « ليس هذا الرجل كفواً لان يكون حاكماً علينا ، فهو لا يملك حدفاً او مراساً عسكريين كافيين للذود عنا » . وعندما اختار الله ان يجمع الحكم على داود فقال له : « والآن ان تستمر بملكك ، لاني الرب قد اختار له رجلاً قويت به

عنه وامره الرب ان يكون قائداً على شعبه (اصحاح ١٣ : ١٤) - كما لو كانت سلطة الملك برمتها لا تعدو كونه قائداً عليهم ؛ لذلك نرى ابنه الاسباط التي بقيت على ولايتها لاسرة شاوول وقاومت سلطة داود يقولون له فيما يقولون عند وفودهم على حبرون لميبيعت : انهم ملزمون على ميبيعت كما لو كان ملكاً عليهم ، لانه كان بالفعل ملكاً عليهم في عهد شاوول ، لذلك فلم يكن لهم مندوحة من ميبيعتهم كملك عليهم الآن . فهم يقولون : وكذلك في الزمان الحاضر عندما كان شاوول ملكاً علينا ، كنت انت قائداً لاسرائيل وعخلصنا ؛ وقد قال لك الرب : وسوف تطعم شعبي اسرائيل ، وسوف تكون قائداً على اسرائيل .

١١٠ - وسواء اذعبتنا الى ان كل اسرة نت تدريجياً حتى اصبحت دولة وان السلطة الابوية تمدت الى الابن البكر وتنا كل فرد من افرادها على الامتثال لها ضمناً ، لا انتصفت به من العسر والمساواة بحيث لم ينجم عنها جور على احد ، ورضي بها الجميع حتى بدا من امرها ان الزمان قد وطد دعائمها ورسم حتى الرواية لها رسماً ، ام ذعبتنا الى ان عدداً من الاسر او بني عدد من الاسر جمعت الصدقة او الجوار او المنفعة بينهم وجعلتهم مجتمعاً واحداً - فالحاجة التي قائد يدرأ عنهم خطر الاعداء اتيان الحرب والثقة العظمى والسذاجة والاخلاص التي انتصف بها ذلك العصر البائس الفاضل - وهي الصفات التي يكاد يفقرن بها كل تأسيس للحكومات التي يكتب لها البقاء في العالم - حدث بمؤسسي الدول عامة اننا يجتازوا حكم الرجل الفرد ، دون ابي تقييد او تحديده صريح لسلطته ، الا ما ينظلمه واقع الحال وغرض الحكم . وكانت هذه السلطة قد خاضت (على امثال هذا الحاكم الفرد) من اجل الخير والسلامة العامة ، فامسوها في الغالب ، في بدء تاريخ الدول ، من اجل هذين الغرضين . ولو لم يفعلوا ذلك لما كتب البقاء للجماعات الناشئة . فلولا هؤلاء الآباء الخادبون ولولا عناية هؤلاء الحكام لانبثارت جميع الحكومات ، من جراء وهن الخدانة وآفاتنا ، ولتلاشى الملوك والشعب معاً .

١١١ ولكن العصر الذهبي كانت بتدعيم بطابع الفضيحة وينعم بحكام أفضل وبرعايا أسيح من حكام ودعابا للعصور اللاحقة ، رغم أن الشهرة البغيضة ، قبل الطموح الزائف وحب التكسب الذميمة ، كانت قد اقتدت عقول الناس حتى أخطأوا فهم السلطة ولشرف الأصليين . ولم يكن ثمة بسط للسلطة بغية ضم الشعب من جهة ، أو نزاع حول ميزة الحاكم من جهة أخرى ، بغية الحد منها أو إضعافها : فلم يكن إذن ثمة خصام بين الحكام والشعب حول مهام الحكم وطبيعة الحكم^{١١} . ومع ذلك ، فلما حدا الضوح وحب الترف ، في العصور اللاحقة ، أصحاب السلطة على التثبيت بها وبسطها ، دون الاضطلاع بالمهام التي من أجلها وجدت السلطة ، وحفظها المفروض ، إلى طلب مصالح متميزة عن مصالح شعبيهم ، وبسر لهم التملق ذلك ، فقد وجد الناس أنه ينبغي لهم أن يتفحصوا عن أصل الحكومات وحقوقها بشيء من الامعان ، وأن يتحرروا عن وسائل للحد من غلواء السلطة والحيلولة دون استئثارهم ، إذ اكتشفوا أنها كانت تستخدم من أجل إلحاق الأذى بهم ، بينما كانوا قد عهدوا بها إلى الحاكم من أجل خيرهم .

١١٢ -- وهكذا نرى كيف كان من المحتمل أن يمدد ناس طبعوا على الخربة ، وخضعوا واضحين لحكم أبهم أو اتحدوا لتأليف حكومة واحدة من بين أسر مختلفة ، بالسلطة لحكم فرد وأن يختاروا الأثقل بامر وجعل واحد دون أن يقيدوا سلطته بقبود واضحة أو يضبطوها ، ظناً منهم أن نزاعه وحكمته كفيلا أن يضبطها . ومع ذلك فهم لم يجهلوا قط باعتبار الملكية حقاً إلهياً (وهو مذهب لم نسمع بالانتشاره بين البشر حتى كشفت لنا عنه ألعمة هذا العصر)^{١٢} أو يجبروا السلطة الأبوية أساس صلاحية

(١) وعندما امر الناس ، نادى الأمر ، شكلاً من أشكال الحكم ، قلته لم يدري في خديج إذا كان شيء قط حول أسلوب الحكم ، بل تركوا الحكم حرة (جوع إلى بصيرتهم ورويتهم ، حتى اكتشفوا بالأختيار أن ذلك يفر ، مصالح كل الفرقة . وأن المدينة التي تدرعوا بها كلاج لعله لم تكن إلا لتزيد في حدته الألم الذي كان ينبغي أن تشفيه . فتهيروا عندها أن الإنثار بامر رجل فرد هو عنة شدة جميع البشر . فاضطرهم ذلك إلى القيود أن يوافقين يجد فيها كل امرئ واجباً مضموناً عليه والمعوية التي تترتب على حقوق القانون . - موكسر : Recl. Pol. : كتاب ١ فصل - ١٠ .

الحكم أو دعامة كل حكومة . وهذا المفرد كافٍ لإثبات مذهبنا ، أننا إذا أخذنا بشواهد التاريخ ، فبوصفا ان نستنتج ان نشوء جميع الحكومات السليمة كان منوطاً برضى الشعب ؛ انقول ، السليم ، لأنني سأحدث في المقام المناسب بعدد عن الغلبة التي يجب بعضهم أنها سبيل من سبل نشوء الحكومات . أما الاعتراض الآخر على نشوء الدول على الوجه الذي ذكرته فهو التالي :

١١٣ - لقد قيل : إذا كان الناس يولدون في ظل حكومة من الحكومات ، كان من المستحيل لأي منهم أن يكون حراً مختاراً في الاتحاد مع أقرانه وتأسيس حكومة جديدة ، أو التمكن بحال من الأحوال من إقامة حكومة شرعية . . واني أنسأل ، لو صحت هذه الحجة : فكيف نشأت كل هذه الممالك الشرعية في العالم ؟ فإذا استطاع أي كان ، بناء على هذه الفرضية ، ان يربي رجلاً حراً ، في أي عصر من العصور ، فدرأ عن تأسيس ملكية شرعية ، أربته عشرة رجال أحرار قادرين ، في الوقت نفسه ، على الاتحاد وعنى تأسيس حكومة ملكية جديدة ، أو غير ملكية . فالنطق بقضي بأنه إذا ولد امرؤ ما في ظل سلطة امرئ آخر وهو مع ذلك قادر على انسلط على الآخرين في حكومة جديدة منسقة ، وكل من يولد في ظل سلطة امرئ آخر قادر على ذلك أيضاً ، فبوسع اذنب ان يصبح حاكماً أو محكوماً في حكومة منسقة اخرى . فحسب مبدؤهم ، إذن ، إما ان يكون جميع الناس أحراراً معاً كان من امر ولادتهم ، وإما ان لا يكون ثمة إلا ملك شرعي واحد وحكومة شرعية واحدة في العالم . وعندها لم يتوجب عليهم سوى اطلاعتنا عليه ، فإذا فعلوا ذلك لم يتوان جميع البشر ولا شك عن الخضوع له .

١١٤ - وبكفي في الرد على هذا الاعتراض ان ثبت انه يتطوي على المكمل نفسه التي يقع فيها اصحاب القول المتقابل . إلا انني سأحاول التباط في إبراز وجه هذه الحجة . يقولون :

، يولد الناس جميعاً في ظل حكومة من الحكومات ، يستحيل ان

بكونوا قادرين على تأسيس حكومة جديدة . فكل امرئ ، اذ يولد ، خاضع لسلطة ابيه او لمليكه ، فهو انن مرتبط برباط الخضوع والولاء الدائم . وواضح ان البشر لم يسلّموا او يلقوا بالآ فط هذه العبودية الطبيعية التي ولدوا عليها لأبيها والتي سخّرتهم دون رغبتهم لها او لولدها .

١١٥ - فالنرويج الديني والمدني حاقق بالشواهد عن انفصال الناس وغرّدهم على السلطة التي ولدوا في ظلها ، او الاسرة او الجماعة التي كلوا ينشون اليها ، وتأسيسهم حكومات جديدة في مكانة جديدة . وهكذا نشأت كل تلك الدويلات الاولى في العصور القديمة التي راحت تتدّ ما بقي في الارض مدّسع ، حتى ابتلع القوي او المحظوظ منها الضعيف . وتلك الدول الكبرى بدورها اخذت بالثفكك فانحلت الى دويلات صغرى . وكل هذه الشواهد تدلّ على بطلان السلطة الابوية وثبت بجلاء ان مبدأ نشوء الحكومات لم يكن حتى الآباء الطبيعي المتحدّ الى ورتتهم . فهو لم يكن للناس حرية الانفصال عن اسرهم وحكوماتهم ، بها كانت طبيعة السلطة فيها ، والقدرة على اقامة دول او حكومات بيرة اخرى وفقاً لرغبتهم ، لانحال قيام عدد من الممالك الصغرى ولائضى . بحسب وضعهم - ان يكون ثمة سلطة كايّة واحدة .

١١٦ - كان ذلك منهج العرام منذ بدايته حتى اليوم . وليست ولادة الناس اليوم في ظل دولة عريقة منتظمة ذات قوانين ثابتة واسككال معينة من اسككال الحكم لتعود من حريتهم اكثر بما لو كلوا يولدون في الاذغال وبنسبون بين سكانها التي تسرح فيها على هواها . فليس ندى القائلين بأننا ، اذ تولد في ظل حكومة ما ، نصبح عبيداً لها ونفقدها حقنا بحرية الطور الطبيعي ، برمته ، من حجة في تأيد دعواهم (اذا استثنيت السلطة الابوية التي قد تشدها اعلاه) ، الا نقول ان آباءنا واجدادنا تخذوا عن حريتهم الطبيعية ، وبذلك سخّروا انفسهم وذرّيتهم لبعودية الحكومات الدائمة التي وضخروا لها . لا اسراء من ان الذي يرتبط بتعهدات ووعود ، بها كان نوعها ، ملزم بالوفاء بها ، الا انه لا يستطيع قط ان يلزم اولاده او ذريته بأي

عقد يرتبط به . لأن الابن عندما يصبح رجلاً يبيت حراً كآبيه . فيستحيل ان يسلب ابي فعل من افعال الاب حرة الابن او حرة اي امرىء سواه . وكل ما يسعه فعنه هو وضع شروط خاصة بتلك الارض التي كان ينعم بها في ظل دولة ما ، تلزم ولده على الالتئام الى تلك الدولة - اذا شاء حيازة الاراضي التي كانت تخص اياه فيه ، - دامت تلك الاراضي ملكاً لابيه بحق له التصرف بها وتوريثها كما يشاء .

١١٧ - وهذا ما ادى في التقاليد الى الغلط في هذه المسألة : فلو لم يستطع عادة التمتع بازواج ابيه إلا اذا تقيده بالشروط التي كان ينقده بها ابوه قبله واصبح عضواً في ذلك المجتمع ورضخ لسلطة الحكومة التي يجدها قائمة عليه ، شبة اي ابن من ابناء تلك الدولة . لان عامة الدول لا تجيز انتطاع اي جزء من اراضيها او التمتع به إلا لمن دخل في عداد رعايتها . وهكذا فمرافقة الناس الذين يولدون في ظل حكومة ما عي ما يجعلهم اعضاء فيها . ولكن لما كان كل فرد يعرب عن موافقه تلك ادي بلوغه سن الرشد بصورة فردية لا جماعية^(١) ، لم يتنبه للناس اليها وحبوا انه لم يعرب عنها قط وانه لا ضرورة لها ، واستنتجوا انهم محكومون بقدر كبرهم اناساً .

١١٨ - ولكن من الواضح ان الحكومات تقسم تقفه الامر على غير هذا الوجه . فهي لا تدعي بان سلطتها على الولد تنبثق من سلطتها على الاب ، او تعتبر الاولاد رعايا لها من جرته كون اباؤهم رعايا ايضاً . فاذا انجب مواطن انكليزي من ام انكليزية ولدأ في فرنسا ، فمن رعايا اي الدولتين تراه يكون ؟ ان يكون من رعايا انكلترا ، لان ينبغي له ان يحصل على اذن مجرته التمتع بحقوق الرعايا الانكليز . ولا من رعايا فرنسا ، وبلا فكيف بحق لايه ان يوحد به عن فرنسا وبريه كما يطيب له ؟ ومن ذا يعتبر خائناً او فاراً اذا غادر بلاداً ما او حارب في صفوف

(١) اي لدى اسلام املاك ابيه والتزامه . من جرته ذلك ، ضافة مواطنين اللات التي تقع بها تلك الاملاك المتحد .

اعداده ، لانه ولد فيه من ابوين دخيلين عليه ؟ فواضح اذن من النهج الذي تتبعه الحكومات ومن دليل العقل السليم ان الولد اذ براد لا يخضع لسلطة ابي يلد له لو اية حكومة . فهو تحت رعاية ابيه وسلطته حتى يبلغ سن التمييز ، وعندما يصبح رجلاً حراً له حق الاختيار اي حكومة يشاء الانشاء اليها واي هيئة سياسية يشاء الانضمام اليها . فاذا كان ابن الانكليزي المولود في فرنسا حراً قادراً على ذلك ، فبديهي انه غير مرتبط بأي رابطة من جراء سكن ابيه من رعاية تلك المملكة او مقبلة يتي عقد وقّع عليه اجداده . ولم لا يكون لولده هو ، ثلاثة ابناء ، حرية الاختيار نفسه ، ابناء ولد ؟ - ما دامت سلطة الاب الضعيفة على اولاده واحدة ايتا وادرا وروابط التكليف الطبيعي غير خاضعة لقيود المالك او الدول الوضعية .

١١٩ - لما كان كل امرئ ، كما ائبنا ، حراً بالطبع ، ولم يكن يوسع اية قوة ارضية ان تسخره لها دون موافقه ، فما ان تسأل : اي ضرب من التصريح عن الموافقة لتلك يصبح ان يعتبر كافياً طمسه على الخضوع لقوانين حكومة من الحكومات ؟ فة تميز معروف بين الموافقة الصريحة والضمنية ، بنت اتي غرضنا الحاضر . لا يشك احد ان موافقة اي امرئ الصريحة لدى التذوق بأي مجتمع ما تجعله عضواً تاماً في ذلك المجتمع خاضعاً لحكومة ذلك المجتمع . الا ان المشكلة هي : اي ضرب من الموافقة يعتبر ضمناً واتي اي حد تلزم صاحبها ؟ اي : اتي اي حد يصبح اعتبار امرئ ما موافقاً ، وراضياً 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 التقيد بقوانين تلك الحكومة ، طول امد ذلك التمتع ، كأي شخص آخر يعيش في ظلها ، سواء اكان ذلك الملك ارضاً تخصه ونخص جميع ورثاته اتي الابد ، ام مسكناً يقطنه اسبوعاً واحداً ، ام كان ذلك مجرد استير على قارعة الطريق . اذ ان هذه الموافقة تمتد حتى اتي وجود المرء داخل راضي تلك الحكومة .

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

كل امرئ لدى انتبائه الى دولة ما بالانضواء اليها ، انما يتحقق كل الاملاك التي تخصه أو التي قد يكتسبها بها بعد تشكيلات 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 يوضع لها هو ويخضع ملكية الارض لها ، بينما هذه الملكية بما يتوقف ضبطه على قوانين المجتمع . فمن التناقض المرء الشخصي اذن ، بعد ان كان حراً ، بدولة ما يلحق بها ايضاً املاكه التي كانت حرة من قبل ، فيصبح من كلاهما - اي الشخص وملكاته - خاضعين لحكومة تلك الدولة وسلطانها من دامت في حيز الوجود . فكل من ينسحب بلوادة ، او باسراء او بالسلاح او على وجه آخر ، بأي جزء من اجزاء الارض التي اُلحقت بتلك الدولة على هذا الوجه والخاضعة لحكومتها ، يحبر على لقبها منذ ذلك الحين على الشرط الذي انيط به املاكها ، اي الرضوخ لحكومة الدولة التي تقع تلك الارض في نطاقها ، شبة اي فرد من افراد تلك الدولة .

١٢١ - ولكن لما كان للحكومة تلك الساطة على الاراضي فقط ، بحيث لا تظلم ملكها ، قبل انتمعه الفعلي بالمجتمع ، لا مقدار ما يقم عليه وينسحب بها ، فواجب الخضوع للحكومة المترتب على كل امرئ بحكم هذا التسع يتبدى ، وينتهي بابتداء هذا التسع وانتهائه . فإذا اعتزم المالك الذي لم يقدم للحكومة ، الا بهذه الموافقة الضمنية المتخلفي عن ملكيته تلك ، عطائه أو بيعاً أو ما شابه ، فله حله الحرية بالالتحاق بأي دولة اراد او بتأليف دولة جديدة في احد الاحاكن الحالية ، بالاتفاق مع سواه ، في اي بقعة من شاسع الارض الحرة الشاسع التي قد يقع هو واقرانه عليها . اما من يعلن عن موافقته على الالتبائه لدولة ما بناء على اتفاق دعلي وتصريح دعلي ، فهو ملزم ابدأ ان يبقى في عداد رعاياها ، فلا يستطيع مطلقاً ان يتعمد بحرية والطور الطبيعي ، ما لم يوافق للحكومة التي كان يعيش في ظلها ان تتحلل من جراء كادنة من الكواوث .

١٢٢ - لا ان التسبب بقوانين بلد من البلدان والحياة في ظلها يهدوه

والمنتفع بالحماية بالامتيازات التي توفرها - كل ذلك لا يجعل المرء عضواً من اعضاء تلك البلاد . فاذلك لا بمثابة حماية لكل الذين يعيشون في نطاق الاراضي التي تخص حكومة ما ، ما داموا في حالة وثام وسلام ، حماية اقليمية واجبة على تلك الحكومة التي تمتد سلطة القانون فيها الى كل اطرافها ، والولاية المترتب عليهم لقاء ذلك . وكل هذا لا يجعل المرء عضواً من اعضاء ذلك المجتمع او مواطناً دائماً في تلك الدولة ، كما لا يجعل اقامة امرئ محكوم عليه بين ظهراني اسرة امرئ آخر طيب له التحضي عنه ودعاً من الزمن ، رغم كونه مكرهاً على الوضوح للحكومة التي يعيش في ظلها والتقيّد بقوانينها مدى اقامته تلك . اذ ذلك نرى ان الاجانب الذين يعيشون طول حياتهم في ظل حكومة غريبة ويستمتعون بالامتيازات والحماية التي توفرها ، لا يصبحون اعضاء او مواطنين لتلك الدولة - رغم انهم ملزمون ، حتى بالخصوع خالقياً للإدارة فيها ، شأن اي كائن من سكانها . فلا يجعل المرء مواطناً لدولة ما اذن الا انصوائه الفعلي اليها ، بحكم اوقافه واضع او عهد او عقد صريح . وهذا عندي ، شأن نشأة المجتمعات السياسية وشأن تلك المواثيق التي تجعل المرء مواطناً من مواطني دولة من الدول .

الفصل التاسع

في أعراض المجتمع السياسية وأحكامه

١٢٣ - إذا كان المرء في «الطور الطبيعي» حراً ، على الوجه الذي وصفناه ، وإذا كان السيد المطلق على شخصه وأملاكه ، تدأ لأعظم الأسباب لا يخضع لسطة انسان قط ، فمَ يتخلى عن حريته وسلطته تلك ويعتو لسطة اخرى ؟ والجواب البديهي على ذلك انه يتمتع بهذا الحق في «الطور الطبيعي» ، الا ان مجزئته له امر غير مضمون في جميع الاحوال ، لانه معرفتى ابدأ لسطة الآخرين . اذا كان الكس اسياداً شيته ، وكان كل انسان تدأ له ، ومعظم البشر لا يعون حرمة الانصاف ولعدالة ، كان التسع بالاملاك التي تخصه في هذا الطور غير مضمون او مأمون . وهذا م مجمل على الرضى بالتخلى عن ذلك الوضع ، المخوف بالتحالوف والاطار ، رغم الحرية التي يتصف بها . فليس من العيب اذن ان يسعى راضياً لالتضام الى التجمع مع من اتحدوا فيه او ابدوا رغبتهم في الاتحاد من اجل المحافظة على حياتهم وحريةهم واملاكهم . وهو ما أطلق عليه اسم «الملكية» العنق .

١٢٤ - فالمرئى الرئيسي الاول اذن من اتحاد الناس في دولة « وارضخ لسطة الحكومة هو المحافظة على املاكهم اذ يعوزهم في «الطور الطبيعي» امور عدة :

اولاً . يعوزهم قانون معروف ثابت متنوع عليه مسلكه به ، بناء على المرافقة العدة ، كقياس للحق والباطل ومحك عام لاقتص في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم . ومع ان «السمة الطبيعية» واضحة كل

الوضوح وفي تناول جميع المخوقات للمساواة ، فالناس لتحتزم لما فيه مصلحتهم ، وجهلهم بها لعدم اقبالهم على دوسها ، كانوا غير مبالين الى اعتبارها شريعة نافذة في ما يتصل بقضاياهم الخاصة .

١٢٥ - ثانياً : يعوزهم كذلك في « الطور الطبيعي » حكم معروف غير معتبر ، يشنع بصلاحيه الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة . اذ لما كان كل امرئ في ذلك « الطور » حكماً بحسب « السنّة الطبيعية » وهنئذاً ها ، وما كان الناس يتصرفون بالاثرة ، فكثيراً ما يدع بهم الهوى او الثأر اى الامراط والتحمس الببالغ للقضايا التي تعنيهم ، او الاممال والامبالاة الى التفرط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس .

١٢٦ - ثالثاً : يعوزهم في « الطور الطبيعي » ايضاً السنطة اللازمة لدعم الاحكام العادلة وتثبيتها كما ينبغي . فمن يقوى على دفع الاساءة بالقدرة ، فلتها برعوي عن الماضي في ذلك ، اذا استضع ، ولكن مثل هذا الدفع كثيراً ما يجعل العقوبة خطيرة ، وفي بعض الحالات سهكة لمن يحاول الاضطلاع بها .

١٢٧ - وهكذا يقبل البشر على الاجتماع ، رغم محسن «الطور الطبيعي» ، لفرط ما يصيبهم من عناء وهم على هذا الطور . لذلك يتفق انا فالتا نجد عدداً من الناس يعيشون معاً في هذا انطور . فالخطر الذي يتعرضون لها فيه ، من جراء هذه السنطة المتقلبة الموجهة التي تخول كل امرئ الحق بعاقبة سواهات الآخرين ، ترغمهم على الاتجاه الى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على املاكهم . وهذا ما يجعل كلاً منهم على التنازل بيسر عن صلاحيته الفردية بعاقبة المنيء ، كليا يمارسها من عيّن من اجل هذا القرض فقط ، وفقاً للقوانين التي اوتضها الجماعة او من فوضته بذلك (من توأها) . وهذا هو منشأ حق السلطين التشريعية والتنفيذية والحكومات والمجتمعات الاصلية .

١٢٨ - اذا أراد المرء في «الطور الطبيعي» أن يمل بتدرة حريته بالتسنع بالمدان الثورية فله سلطان : الاولى هي صنع ما يراه ضرورياً

للمحافظة على ذاته وعلى الآخرين ، ضمن الاطار الذي تسيغه والسنة الطبيعية . ويجب هذه السنة العامة يؤلف هو وسائر البشر جماعة واحدة او مجتمعا واحداً يمتد عن سائر المخلوقات . ولولا فساد الفة الضرورية من البشر وخبثها ، احتاجوا الى جماعة اخرى او اضطروا الى الانفصال عن هذه الجماعة الضعيفة الكبرى والشكل في جماعات اصغر .

ولفظه الاخرى التي ينبثق بها الانسان في التطور الطبيعي ، هي سلطة معافية الجرائم التي ترتكب ضد هذه السنة . وهو يتنازل عن كليهما عندما ينضم الى مجتمع سياسي خاص (اذا صححت التسمية) او معين ، ويندمج في اية دولة من الدول المستقلة عن سائر البشر .

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

١٣٠ - ثانياً : يتنازل أيضاً عن سلطة توازن العقوبة تنازلاً عاماً وبضع فواء الطبيعة التي كان يستخدمها من قبل في تنفيذ السنة الطبيعية ، مستقلاً برأيه مفرداً بسلطته ، تحت تصرف هيئة المجتمع التنفيذية ، وفقاً لما ينص عليه القانون . لانه اذا يدخل طوراً جديداً من احوار الحياة ينشع فيه بالكثير من اذنايع الناجمة عن نشاط الآخرين العداشين في المجتمع نفسه ومؤازرتهم والاستئناس بهم والتمذبة 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 حتى ايضاً ، ما دام سائر اعضاء المجتمع مدعويين اني صنع ما يحكيه .

١٣١ - ومع ان الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية

التي كانوا يستعوت بها في الطور الطبيعي ، اذ ينضمون الى المجتمع ويعهدون بها اليه كي ينصرف 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 تقه شر المساوي ، الثلاثة التي اشره اليها آتينا والتي تجعل الطور الطبيعي ، محفواً بالخطاير والمصاعب - لانت من يرتضي تغيير وضعه انما يعمل ذلك حرصاً على المحافظة على ذاته وحرية واملاكه على وجه آمن ؛ اذ لا يعقل ان يعد مخلوق عاقل الى تغيير وضعه طوعاً باختيار وضع اسوأ منه . وهكذا فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في اية دولة ، ملزم بان يحكم على اساس قوانين ثابتة فائقة موضوعة ومعروفة لدى الشعب ، لا على اساس احكام مرتجلة مستعينة بقضاة عاقلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بينه 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 والاعدوان . وكل ذلك يجب ان لا يتجه إلا نحو غرض واحد : هو امان الشعب وسلامته وخيره العام .

المفصل العاشر في أشكال الدولة

١٣٧ - لما كانت الاكثوية - كما البينا سابقاً - تكتسب 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 نامة . او قد قلنا سلطة وضع القوانين لفئة مختارة من الناس ولورثاتهم 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 تضاف من هذه الاشكال اشكالا اخرى مركبة او مختلطة ، كما يستوجب . فاذا كانت الاكثوية قد خاعت السلطة التشريعية باديء الامر على شخص او اكثر من شخص ، مدى حياته ، او لمدة معينة ، بحيث تعود السلطة العليا اليها ، فلهيمنة حق التصرف بها من جديد ، عندما تعود اليها ، وخلعها على من ساءت ، محدثة بذلك شكلاً حكومياً جديداً . اذ لما كان شكل الحكومة يتوقف على مقر السلطة العليا ، وهي السلطة التشريعية - اذ يستعمل تصور سلطة ذاتي الاوامر على سلطة عليا او ان تضع القوانين سلطة غير السادة العليا - فشكل الحكومة مرتبط بقر السلطة التشريعية .

(١) Oligarchy : ومعناها حكم الفئة (ذلية) - المترجم .

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

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

الفصل العاشر عشر

في مدى السُلطة التشريعية

١٣٤ - لما كان القرض الاول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع
باملاكهم بسلام وامان ، وكانت الاداة الكبرى لذلك ووسيلته ، القوانين
التي يقرها المجتمع ، فالسنة الرضعية الاولى والرئيسية بلجج الدول هي
اقامة السلطة التشريعية ، بيدنا السنة الطبيعية الاولى والرئيسية التي ينبغي
ان تسيطر حتى على السلطة التشريعية هي بقائه المجتمع وكل فرد فيه ،
بمقدار ما يتفق ذلك مع الخير العام . وهذه السلطة ليست السلطة العليا
في الدولة وحسب ، بل هي سلطة مقدمة لا تغيب ، متى خلعتها الامة على
اصحابها . وليس لأي مرسوم صادر عن اي شخص آخر ، مهما كانت
الصورة التي يصاغ بها او السلطة التي يستند اليها ، مفعول او سلطة
قانونية ، الا اذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية التي اختارها الجمهور
وعينها . فبدون هذا يكون القانون مفتقراً الى ذلك التشرط الضروري
الذي يجعله قانوناً : اعني موافقة المجتمع الذي لا يجوز لأحد ان يمن
له الشرائع الا بتوافقته ، وبناء على الصلاحية المنبثقة منه . وهكذا فنلك

(١) ولما كانت السلطة الترمية التي تخول صاحبها من القوانين التي تقدم مجتمعات سياسية
كاملة من حق هذه المجتمعات الكاملة فانها : فبإرادة اي ملك او سلطان من اي جنس اتفق على
الارض ، هذا الحق من تفراده ذاته ، لا يتكفم بموئيد شخصي او مباشر من الله ، او بحكم سلطة
مستندة الى ائمة ، من اقامة الاشخاص الذين تلازم تلك القوانين ، ان هو الا صليان بعض .
فلا حكم ان لم يقرها الشعب طوعاً فردته ابدت بقوانينه .

× حول هذه القضية اذت تب ان تلاحظ ان هؤلاء القوم لا سلطة تامه فم طبعاً تخولهم اصدار
الانذار لجماعات سياسية تامه من البشر ، فبوسعنا اذن ، بدون موافقتنا ، ان نكون غير خاضعين
لشيئة هي انسان حتى في مثل هذه الشؤون . وعن توافق على صناعة اوامر من هذا النوع اذا
وجدنا المجتمع الذي نعلم انه قد اقر السلطة من قبل ولم يلقها بجماع الرأى اتمام فالقوانين
البدوية اذن ، مهما كان نوعها ، تنبثق من الاقتناع × - هو كثر (Keebl. Pol. I, 10) .

الطاعة التي ينبغي على أي كان تأديتها بناء على أقدس الروابط قنني آخر
الامر أن هذه السلطة العليا وتخضع للقوانين التي تستلزمها . وما من بين
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 قلزمه التليد بما يتعارض مع القوانين التي سنت على
هذا الوجه او تجاوزا . تسبغ هذه القوانين . اذ من السفه ان يقال ان
المرء قد يزم بالرجوع لسلطة غير السلطة العليا في المجتمع .

١٣٥ - والسلطة التشريعية ، سواء أكانت حياكة في شخص واحد او
في عدة اشخاص ، ام كانت قائمة ابدأ ، او في فترات متواترة ، ليست
مطلقاً بسلطة تعاقبة على ارواح البشر ومقاديرهم ولا يمكن ان تكون ،
وعم ايها السلطة العليا في كل دولة . لانها لما كانت سلطة كل فرد من
افراد المجتمع العائمة ، وقد قادت للشخص او الهيئة المشرفة وحسب ،
استحال ان تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الاشخاص اذن ، تطور
الطبيعي ، قبل انضوائهم الى المجتمع وتسميهم تلك السلطة للامة . لانه
ليس لاحد ان يتجمل على امرىء ما سلطة اوسع من السلطة التي له هو ،
وليس لاحد سلطة تعاقبة مطلقة على ذاته او على سواه نحوالة القضاء
على ذاته او الفتك بسواه او سلب املكه . فلانسان لا يستطيع ان
يسخر ذاته للسلطة العصفية لانسان آخر ، كما انبتنا اعلاه ، فلما لم يكن
له مثل هذه السلطة العصفية على حياة الآخرين وحريتهم واملاكهم الا
بقدر ما اضافت له « السنة الطبيعية » من اجل بقائه وبقاء سائر البشر ،
فذلك هو القدر الذي يتنازل عنه للدولة - ومن خلالها الهيئة التشريعية .
فاقتصرت سلطة هذه الهيئة على ذلك وحسب . فسلطتها مقصورة في مداها
على خير المجتمع العام^(١) . وهي سلطة غرضها الوحيد هو البقاء ، فاستحال

(١) علوم المجتمعات اقدنية على اساسين : احدهما ميل الانسان الطبيعي الى طلب حياة
الاجتماع واناس ، والآخر نظام متفق عليه ، مرا او عناية ، خاص بسط اغنامه حين يعيشون
معا . وهذا ما تدعوه قوانين الدولة ، وهي قنن الهيئة السياسية التي يث القانون في
اجزائها الحية ويشدها الى بعضها بعض ويديرها في تلك الاممال كما يقضي الخبر العام . والقوانين

ان يكون لها الحق باهلاك المحكومين او سلبهم او اغراقهم عدداً .
والزامات « السانة الطبيعية » لا تمنع لدى اجتماع البشر بل تصبح في
الكثير من الاحوال مستحقة الاجزاء وتقوم بهذا عقوبات من وضع
البشر معروفة تستند اليها من اجل تأمين التقيد بها . وهكذا ، فالتة
الطبيعية ، هي قانون اذني يرمي على البشر ، المتشرعين منهم وغير
المتشريعين ، والقواعد التي يتوجب - من اجل نصب افعال سائر الناس ،
واقعا - ان تكون تلك والقواعد ايضاً ينبغي ان تتفق مع السنة
الطبيعية ، التي مع الارادة الالهية ، اذ هي عبارة عنها . وما كانت السنة
الطبيعية الاساسية تهدف الى بقاء النوع البشري ، فكل تشريع بشري
يتناقى معها باطل لا غير .

١٣٦ - ثانياً : لا بحق تسلطة التشريعية العليا ان تدعي حتى الحكم
بواسطة مراسيم عسفية مرتجلة ، بل يتحتم عليها ان تقر العدالة وتفصل في
حقوق الناس ، بناء على قوانين مستوية فائقة^{١١} يطبقها اضافة ذور صلاحية
معروفة . فلما كانت سنة الطبيعة غير مكتوبة ، ولا توجد الا في اذهان
البشر ، لم يكن من السهل افخاع الذين يخطئون في ايراده : او تطبيقها ،
لهوى في نفسهم او لصناعة ، محتاجهم ، ما لم يكن ثمة قاض معروف ، فهي
اذن لا تجدي دليلاً ، في تعيين حقوق الذين يعيشون في ظلها وفي حماية
املاكهم ، لا سيما حيث يكون كل امرى حكماً ومقدراً وعدة بدأ لها

المدية التي قلبها الحاجة الى النظم والامن الخارجيين بين البشر لا تصححها ان تصاح إلا
على اقتراض كون اعادة الانسان تدور في ذاتها بالعداء والسرور والسكيب عن الاختراع لمن
طبيعت اقدمه وبكافة ، إلا على اقتراض كون الانسان ، من حيث نعمة الشريعة ، لا يتجاز
عن الحيوان انساني . فهي نظمه اخلارجية على الرغم من ذلك بحيث لا تصح حادثاً في وجه
الامر العام الذي استت الختصاصات من اجله ، وما لم تفعل ذلك فهي ليست كاملة - هو فكر
(Ecc. Pol. I, 10)

(١١) « ان القوانين البشرية هي مقاييس تنظير افعال البشر بحسبها : رغم ان هذه المقاييس
فواعدها عليها غامس بدورها هي ، وتختصر في اثنين : سنة الله وسنة الطبيعة . لذلك يجب ان
تتم القوانين البشرية بحسب سنة الطبيعة . السامة دون ان تصادم مع اي سنة من سن الكتاب
لقدس العريضة . والا كانت قوانين فلسفة » (هوكر ، افرح اسبق - الكتاب الثالث
الفصل ٩)

وان اكرامه اختصر على ما فيه مضرتهم يدور متناً لعقل حقا ، (المرجع نفسه : ١٠١١)

حتى في القضايا التي نعتيه . 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 اذا يتحدون في مجتمعات بشرية لكي يتفادوا هذه المصروف التي تدخل القروض على املاكهم في الضور الطبيعي ، ولكي يصبح لهم قوة الجماعة كلها متحدة ، فيحموا املاكهم ويؤدوا عنها ، ولكي يكون لديهم قوانين ثابتة تمنعها بحيث يعرف كل امرئ ما يخصه . ومن اجل هذا الغرض تختار الناس عن سلطانهم الطبيعية كلها للمجتمع الذي انضموا اليه ، وعهدت الامة بالسلطة التشريعية من رآتهم اهلاً لذلك على هذا الشرط : ان تدار شؤونها بحسب قوانين واضحة - وبلا بقي امنها وطبائعتها واملاكها على حادها الاولى من السلطة التي كانت عليها في الضور الطبيعي .

١٣٧ - ان السلطة العرفية المضقة او الحكم يعزى عن القوانين القائمة المتفق عليها لا يتفقان كليهما مع اغراض المجتمع والحكومة التي ما كان البشر يتخلتوا عن حرية والطور الطبيعي ، ويضفوا اليها ويضفوا لها لولا حرصهم على حماية حياتهم وحرثهم واملاكهم وادوار السلام والطهانية ، على اساس قواعد واضحة للعدل والامتلاك . من الصعب التصور انهم يعبدون طوعاً اى تولية شخص او عدة اشخاص ، اذا اتبع هم ذلك ، للسلطة العرفية المطلقة على ذواتهم وعلى املاكهم ووضع قوامم تحت تصرف الحاكم كي ينفذ عنهم رغباته المطلقة وغير المحددة . ان يكون ذلك بمثابة اختبار وضع نسواً من الضور الطبيعي ، حيث كانوا يتمتعون ، على الاقل ، بحرية دفع عدوان الآخرين على حقوقهم ، وبسنوي قوامم في حياتهم ، سواء اكان العدوي فرداً واحداً ام جماعة من الناس . فاذا افترضنا انهم امثلوا لسلطة المشرع المطلقة وارادته الجامعة ، فكأنهم تجردوا من السلاح وقتلوا السلطة كي يسطر عليهم متى شاء . فمن كان مسخراً لسلطة رجل فرد يأمر مائة الف رجل بأمره ، فهو تعمرى في وضع اسوأ من وضع من كان مسخراً لسلطة مائة الف رجل مفردين ، اذا لا ضرة ان ارادوا منحب الامر هذا احرب من ارادة الآخرين ، رغم ان قوته

تفوق قوتهم بمائة ألف ضعف . وهكذا ، فهما كان شكلي الحكم في الدولة ، فالسلطة الحاكمة يعنى ان تحكم على اساس قوانين صريحة ومنشأ بها ، لا على اساس اراسر مرتجلة وقرارات مندعة . لان حال البشر تصيح عندها اسوأ من حالهم في الطور الطبيعي ، ما داموا قد فلدوا رجلاً واحداً او عدة رجال وسلطة الجماعة المشتركة ، كي يرغمهم على الصفة اوامرهم الشديدة الوطأة غير المحدودة المتدعة من خواطر الصنعة او عن ارادتهم غير المقيدة التي يستعمل التنكين بها ، دون ان يكون لهي مقاييس موصوعة تقاس بها اعمالهم وتجرد عن اساسها . اذ ان سلطة الحكومة كلها ، ان هي الا من اجل خير المجتمع ، فوجب ان لا تكون جائزة او فائقة على اخرى ، وان تارسب اصحتها على اساس قوانين موصوعة ثابتة ، كي يتاح للشعب ان يعرف واجباته وينعم بالامن والسلام ضمن نطاق القانون ، ويحظر على احكام تجاوز الحدود الشرعية لهم ، كي لا تقدم السلطة التي دفعت اليهم يستخدموها في اغراض دعوى وجوه يجهلونها ولا يعترفون باصابتها طوعاً .

١٣٨ نكاش : لا يحق للسلطة العليا ان تنتزع شيئاً من املاك احد من دون موافقة . لانه لا كانت حماية الملكية هي غرض الحكومة والباعث على اندماج البشر في المجتمع ، تختم ضرورة ان يكون لافراد الشعب حق الملكية ؛ وبلا اقتضي القول انهم يفقدون ، لدى انقضائهم او المجتمع ، ذلك الاسر الذي انضوا من اجله . وذلك تناقض صريح يستوجب ان يستم به انسان . فلناس الذين لهم ملك ما في المجتمع ، اذن ، حق بالحريات التي تخصهم بحسب قانون المجتمع لا يتنازع ، ولا يجوز لاحد ان ينتزعا منهم او اي جزء منها من دون ارادتهم . ولولا ذلك لما كان لهم ملكية خاصة بهم فقط . لانه لا ملكية في قط على شيء يجوز شرعاً لاسرى آخر ان ينتزعه مني حتى شاء من دون اراضي . لذلك فمن الخطأ ان يظن ان السلطة التشريعية او العليا في دولة من الدول تستطيع صنع ما تشاء والتصرف باملاك وعيائها جوراً وانتزاع اي جزء منها ارادت . ان هذا الخطر لا ينشأ عادة في الحكومات التي تتألف فيها السلطة كلياً او

جزئياً من مجالس مؤقتة ، يصبح أعضاؤها لدى انحلال المجلس دعواً خاضعين
 لقوانين بلادهم العامة ، شية سائر أقرانهم . أما في الحكومات التي تتألف
 فيها السطة التشريعية من مجلس واحد دائم أو من مجلس واحد - كما هي
 الحال في الحكومات الملكية - فتنة أحصر الجسم : أن يجسوا أن لهم
 مصلحة تتميز عن مصلحة سائر الأمة ، فيجسبون الى زيادة ثروتهم وسلطتهم
 بتوزيع ما أولادوا من أملاك الشعب . لأن ملكية المرء لا تكون مضمونة
 قط ، حتى ولو كان ثمة قوانين عادة صالحة تعين الحدود التي تفصل بينه
 وبين أقرانه ، إذا كان صاحب الأمر الذي يحكم هؤلاء الأقران قادراً على
 انتزاع أي جزء أولاد من أملاك أي فرد اتفق استعماله ويصرف به
 كما يشاء .

١٣٩ . . . ولكن الحكومة ، بقصد النظر عن القاتنين عليها ، إنما تأتمن -
 كما أنت اعلاه - على هذا الشرط ومن أجل هذا الترخيس : وهو تمكن
 المرء من أملاكهم وحرياتهم . فذلك أو المجلس مهما كان من أمر سلطتها
 في وضع القوانين وتخصيص شؤون الملكية بين أفراد المجتمع ، لا يستطيعان
 قط أن يتولوا على ملك واحد من دعيتها أو أي جزء منه بدون موافقته
 إذ يكون ذلك شابة تجريده من حق التمليك . والتي تتحقق من أن السطة
 المضافة ، حيث تدعو الحاجة لقيام ، ليست تعسفية بحكم كونها مطلقة ، بل
 هي مبنية ، تلك العلة ، ومقصودة على تلك الأعراس التي جعلتها في بعض
 الأحيان مطلقة ، يكفي أن ننظر الى الامتاليب المتداولة في ملك الجندية .
 فصيانة الجيش ، ومن وراءه الأمة كلها ، تقتضي الصاعقة المطلقة لاوامر كل
 من بط أعلى ، والخروج عن طاعة أخطرهم وأشرهم ويجادلته تؤدي الى
 الفلاك الممادول الأكبر . ومع ذلك نجد أنه ليس بوسع الرقيب الذي
 يحق له أن يأمر جندياً ما أن يتقدم نحو فوهة المدفع أو أن يقف في
 دفعة حصن ما حيث ينتظره الموت الحتم ، لت يأمر هذا الجندي بإعطائه
 فأساً واحداً من ماله . وليس بوسع القائد الأعلى الذي يحق له أن يحكم
 عليه بالاعدام أقرانه من موضعه أو إحصيان عمر الأوامر أن يصرّف به

بدورهم واحد من مال ذلك الخندي او يستوي على درة من املاكه ، رغم
سلطة المطلقة على ارواح جنوده التي تحوله ارب بأمرهم بما يشاء ويشتههم
لادني عصيان ، وذلك ان تلك الطاعة العمياء ضرورية لذلك الغرض الذي
قائد القائد السلطة من اجبه : وهو حماية ساكنو جنوده التي لا حنة لها
فقط بالتصرف باملاكهم .

١١٠ - لا مشاحة ان نوطد دعائم الحكومات الاصلية بنصيب نفقة
باهظة ؛ فمن الطبيعي ان يتحمل كل من يعم بنصيب من حمايتها بسلطة
من النفقات من ماله . ولكن ينبغي ان يكون ذلك بحض اوائده : اي
ارادة الاكثرية التي يعربون عنها فانفهم مباشرة او بواسطة ممثليهم المنتخبين .
فماذا اذعن لعدم سلطة فرض الضرائب على الشعب ومحصولها بنفسه من دون
موافقة الشعب تلك ، فهو انما يعدو على صفة الملكية الاساسية ويتقصف
غرض الحكومة الاصلية . اذ اي ملكية بي اذا كان من حق امرى آخر
ان يقتصب ما املك كلها طاب له ذلك ؟

١١١ - رايها : لا يحق هيئة التشريعية ان تتعاضى عن سلطة وضع
القوانين لأية هيئة اخرى . وذلك ارب هذه السلطة هي سلطة تفويضية
منبثقة من الشعب . فلا يحق لاصحابها ان يبيعوها على من عداهم .
فالشعب وحده القدرة على تعيين شكل الحكم ، عن طريق انشاء السلطة
التشريعية هذه وتعيين القائمين بها . وعندما يقول الشعب : سوف نرضخ
لقوانين التي يضعها هؤلاء الذفر على هذا الوجه ونمثل لهم ، فليس لاحد
ان يقول : سوف يضع نفر - سواءم القوانين هم ، فهم ليسوا مرتعنين على
التقييد بغير القوانين التي سنلها القنا التي اختاروها وحوكلوها بملاحية وضع
القوانين هم .

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

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

أحوال خاصة ، وإن تتبع قاعدة واحدة في معاملة الفقير والغني على السواء ، وتقرب عند الملك والخزائن وراء عوائده .

ثانياً : يجب أن تهدف هذه القوانين إلى غرض واحد ، خير ، هو خير الشعب .

ثالثاً : يجب أن لا تفرض الضرائب على أملاك الشعب من دون موافقة أبنائه الصادرة عنهم أو عن وُجُوههم . وهذا يت ، خاصة إلى تلك الحكومات فقط ، التي توجد فيها سلطة تشريعية دائمة ، أو على الأقل حيث لم يختص الشعب نواباً ينتخبهم من حين إلى آخر ، بقرع من فروع هذه السلطة .

رابعاً : لا يحق للسلطة التشريعية ولا ينبغي لها أن تسلم صلاحية وضع القوانين لأية هيئة أخرى أو تضمها في غير الفروع التي وضعها الشعب فيه فقط .

(١) أي حيث لم يتم التفاوض على أن يصر السلطات التشريعية إصططحة مرض الصرائف) هي من صلاحية هيئة تشريعية خاصة تتصلب بين الهيئة والأخرى من أجل هذا الغرض وحده - ترجم -

الفصل الثاني عشر

في السلطة التشريعية والتنفيذية والاتحادية للدولة

١٤٣ للسلطة التشريعية الحق بتقرير كيفية استخدام قوى الدولة ، في الدفاع عن الامة وعن ايمانها . ولما كانت القوانين التي يقضي تنفيذها دوماً وينبغي استمرار مفعولها ، يمكن وضعه في امد قصير ، ثم يمكن من الضروري ان تبقى الهيئة التشريعية في حيز الوجود دائماً ، إذ قد لا يكون لها سبة تنمض بما دائماً . ولما كان تعلقه الاشخاص الذين يضعون القوانين ذاتهم سلطة تنفيذية ايضاً من اشد المقربات التي تعترض لها الضيقة البشرية الضعيفة ، اناثة ابدأ الى الاستثار بالسلطة ، بحيث ينتقون لانفسهم مخرجاً من طاعة القوانين التي يضعونها . ويسخرون القانون ، في وضعه وفي تنفيذه ، لمنفعتهم الخاصة ، فينتج عن ذلك مصلحة خاصة بهم متبوءة 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 حقير المجموع انما تتلخ على اشخاص مختلفين ، اذا التأمروا ، كان لهم مجد ذاتهم أو بالتعدون مع من عداهم بصلاحيه وضع القوانين . فمن فرغوا من ذلك وتفرغوا كل في سبيله اصبحوا خاضعين انفسهم للقوانين التي وضعوها . وذلك حافز جديد مباشر يحث عليهم ان يعملوا على وضع قوانين صالحة من اجل الخير العام .

١٤٤ - ولكن لما كانت القوانين الموضوعة في احوال او خلال فترة قصيرة من الزمن ثابت المفعول دائماً ، ولما كانت تقتصر انى تنفيذها باستمرار او السهر عليه ، فقد اقتضي ان يكون له سلطة دائمة تسهر على تنفيذ

القوانين المفروضة وتبقى آمرة ، من هنا كانت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية متفصلتين في الكثير من الاحوال .

١٤٥ - قوة سلطة اخرى في كل دولة يمكن دعوتها طبيعية ، لانها السلطة التي تقابل السلطة التي كانت لكل فرد قبل التحاقه بالجمعية . ومع ان هذه الدولة الواحدة أشخاص متباينون ، فهم يخضعون فيما بينهم ومن حيث هم وعادة القوانين الجمعية الذي ينشرون اليه ، إلا انهم في صلتهم بسائر البشر يؤثفون هيئة واحدة ما زالت على التطور الطبيعي ، بالنسبة الى سائر البشر ، شبه كل فرد من افرادها قبل الاجتماع . فالمخلافات التي قد تنشأ بين اي فرد من افراد الجمعية وبين الغريب عنه هي من شأن الجمهور ، والاذى الذي قد يلحق فرداً منهم يتحمل على الجميع اصلاحه . وهذه المعنى تكون الجملة ككل ، هيئة واحدة في التطور الطبيعي ، بالنسبة الى الدول والاشخاص الأخر الذين لا يتسبون اليها .

١٤٦ . وهذه سلطة تسمى اذن على سلطة اعلان الحرب وافرار السلم والانضمام الى الاحلاف وتوقيع المعاهدات وتنظيم سائر العلاقات مع كل الافراد والجماعات الخارجة عن الدولة ، لذلك يمكن دعوتها بالسلطة الاتحادية (او الدولية) . اذا احب القارىء . فلنظهم على هذا الوجه ، ولا تنعرو بالاسماء .

١٤٧ - وهذات السلطات التنفيذية والدولية ، رغم كونها متباينتين في ذاتها ، اذ ان احدهما تنطوي على تنفيذ قوانين المجتمع المدنية وتطبيقها على كل من ينسب اليه ، والاخرى السهر على سلامة الجمهور ومصالحه في علامته الحرة - رغبة بكل من قد يجنيه منه نفع او ضرر ، فهنا تكاد ان تكونان دائماً متحققتين واحدهما بالاخرى . ومع ان صلاح هذه السلطة الدولية او فسادها يسان بالدولة مسامياً عظيماً ، فليس من اليسير تعيينه ، بقوانين سابقة قاعة موضوعة ، شية السلطة التنفيذية . لذلك وجب ضرورة

(١) *Rechtsstaat* . ومعناها الاتحادية . واتخذ واضح ان المذم اني يسمها المؤلف ان هذه السلطة تقع في نطاق ما يعرف اليوم بالعلاقات الدولية - المترجم .

ان يترك امرها لورثة القاتل عليها وحكمتهم ، كي ، يرسوا من اجن الخير
 العام . فالتقنين التي تضبط علاقات المواطنين فيما بينهم والتي وضعت من
 اجل تنظيم افعالهم ، قد نسبها بلا أدنى مشقة ، اما كيف يعامل الاجانب
 فهو امر يجب ان يترك حاتم حكمة الذين عهد اليهم بالسلطة تلك ، لانه
 يتوقف الى حد بعيد على احوالهم وعلى ارضيتهم ومصالحهم المتفاوتة ، كي
 يدرسها هؤلاء على افضل وجه ، من اجن خير الدولة .

١١٤ ومع ان السلطين التنفيذية والدولية في كل دولة - كما قلت -
 متبستان بحد ذاتها فعلاً ، إلا انه لا يصح ان تكونا منفصلتين وان يعد
 بها في الوقت نفسه الى اشخاص مختلفين . لان دراسة السلطين كاتهما
 تتطلب موازنة المتبع . فدا عهدنا بقوة الدولة الواحدة الى فتن مختلفين
 لا تاتر احدهما بأمر الاخرى ، زو فتدنا السلطين التنفيذية والدولية
 اشخاصاً قد يعملون منقردين ، بحيث فتكون قوة الجمهور خاضعة لقيادتين
 مختلفتين ، وهو ما قد يؤدي فاجلاً او آجلاً الى الاضطراب او الهلاك ،
 وقد تردنا بوسيلة تكاد يستحيل تطبيقها .

في العليا والديان من سلطات الدولة

١١٩ لا يمكن أن يوجد في دولة مستقرة تركيز عبي دعم ثابتة
 وقفس ، بحسب طبيعتهم ، على حمية الامة سوى سلطة عليا واحدة ، هي
 السلطة التشريعية التي تخضع لها سائر السلطات كما ينبغي في ان تخضع ،
 ومع ذلك وبما ان السلطة التشريعية ليست سوى سلطة انسانية تعمل
 لاغراض معينة ، فليس يمكنها بلطة عليا تشكلت من خلق الحياة التشريعية
 او تغييرها ، كما تبين له انها تتصرف خلافا لزاما التي عهد بها اليها . لان
 كل سلطة يهدفها كامة من اجل تحقيق غرض ما ، اذا تكون مرتبطة
 بذلك الغرض ، فاذا اهل هذا الغرض او نقض صراحة ، بطلت الامانة
 وآت السلطة ثانية الى الذين انبثقت منهم ، فجز لهم حينئذ ان يضعوها
 حيث يحسون ان امنهم وسلامتهم يقتضيان . وهكذا تحتفظ الامة دائما
 بسلطة عطوفة هي سلطة الامارات من حيث ان اي امرى كان وصاحبه ،
 حتى لو كان من واضعي شرائع نفسها ، اذا بلغت به البلاهة او سوء
 الضربة حدا التامر عن حريات الشعب واملاكه . فليس لأي انسان (او
 جماعة) من الناس ، يملك حق التخلي عن المحافظة على سلامته او عن وسائل
 هذه السلامة لامرى ، آخر يستتبع بسلطة عسفية ، الحق ابدأ بالمحافظة على
 لا يملك التخلي عنه . كما هو حال اي امرى كان ان يبلغ به انى تلك
 الحال من العبودية . وان يتخلص من الذين يسطون على سنة المحافظة على
 الذات الانسانية المقدسة التي لا تتغير ، والتي تندمج في المجتمع من اجها .
 وهكذا يصبح ان يقال ان الامة هي بهذا المعنى السلطة العليا ابدأ ،

ولكن لا من حيث تمبش في ظل اي شكل من اشكال الحكم ؛ انما من سلطة الشعب هذه لا تصبغ نافذة إلا بعد انحلال الحكومة .

١٥٠ اما في جميع الاحوال التي تسير فيها الحكومة في حين الوجود ، فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا . لان من يحق له وضع القوانين لمن عداه فهو ولا شك سيء عليهم . ولما لم تكن لهذه السلطة الصفة التشريعية المصنوع إلا بقدر ما تلك حتى من القوانين لجميع هيئات المجتمع وفراده وتضع القواعد لافعالهم وتضبط سلطة تنفيذها حين تنفيذها ، فقد كانت السلطة العليا ضرورية وكانت كل السلطات المنبثقة 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 ينتزع بنصيب من السلطة التشريعية ايضاً ، يصح ان ندعو هذا الرجل الفرد ايضاً السيد الاعلى ، بمعنى مقبول جداً . وليست علة ذلك انه ينتزع بالسلطة العليا (اي سلطة وضع القوانين) بمرتبتها ، بل لانه ينتزع بسلطة التنفيذ العليا ومنه يستمد جميع الحكم التابعين لسلطتهم الفرعية بكاملها ، او على الاقل الجزء الاكبر منها . ولما لم يكن في سلطة تشريعية فوقه - ما دام لا يوضع قانون قط إلا بموافقة ، وكان من المستبعد ان يستغتر نفسه مختاراً بلنوع الآخر من فروع السلطة التشريعية^(١) ، فهو بهذا المعنى السيد الاعلى فعلاً . ولكن ينبغي ان نلاحظ انه عندما يقسم الشعب قسم الولاء والانحلال له ، فهو لا يفعل ذلك له بصفته المشرع الاعلى ، بل المقتد الاعلى للقانون الذي وضعه بالاشتراك مع فئة اخرى ، لان لولا ، ليس إلا الطاعة وفقاً للقانون . فذا خرقه لم يكن له حق بالظلمة او بالمظالمة جب إلا من حيث هو فرد لصفة سامة اسندت اليه سلطة القانون . فوجب ان يعتبر صورة الدولة او رمزها^(٢) او يمثلها ، المنبثقة من ارادة المجتمع كما تدعش في قوانينها . فلم يكن له اذن ارادة

(١) ما دام لا ينتزع هو إلا جزء من السلطة التشريعية كما امره التشريع .

(٢) في الاسل سيانغ او شينج : Phœnom - المترجم .

أو سلطة سوى إرادة القانون وسلطته . فإذا تخلى عن هذا التمثيل وعن هذه الإرادة العامة وراح يعمل وفقاً لإرادته الخاصة فقد حص من قدره وأصبح فرداً عديماً لا سلطة له ولا إرادة ، لأن إنشاء المجتمع ليسوا ملزمين إلا بطة إرادة المجتمع العامة .

١٤٢ - إن السلطة التنفيذية غير المسندة إلى شخص يملك فسطاً من السلطة التشريعية أيضاً ، هي ولا ريب تابعة له ومسؤولة لديه ، وبغاية التغيير والتبديل عند الحاجة . فليست السلطة التنفيذية العليا إذن مجرد ذاتها هي التي لا تسخر ، بل السلطة التنفيذية المسندة إلى رجل فرد يستمع بضبط من السلطة التشريعية ، إذ ليس فوقه سلطة تشريعية عليا متميزة يخضع لها ويكون مسؤولاً لديه ، إلا بقدر ما يختار هو ، فلا يكون مستتراً إلا بقدر ما يستصوب ؛ أي إلى حد طفيف جداً ولا شك .

ثم السلطات الوزارية ولو اهتمت في الدولة فتجاوزها عنها بلا أسباب ، تعدد أشكالها تبعاً لعدد العادات والمساير القائمة في اللدات المختلفة ، بحيث يستحيل إيراد شرح خاص بها جميعاً هنا . ويكفي لغيرنا الحاضر أن نلاحظ ما يلي بشأنها : ليس لأي منها سلطة قط ما عدا السلطة المسندة إليها على أساس تقليد أو تفويض خاصين ، فهي جميعاً مسؤولة لدى سلطة أخرى في الدولة .

١٤٣ - ليس من الضروري أن تكون السلطة التشريعية قائمة دائماً ، بل ليس من المناسب أيضاً ، إلا أنه من الضروري أن تكون السلطة التنفيذية قائمة ابداً ، إذ ليس من حاجة إلى وضع قوانين جديدة دائماً ، ولكن ثمة حاجة لتنفيذ القوانين الموضوعة ابداً . وعندما تسند السلطة التشريعية تنفيذ القوانين التي تضعها إلى من عداها ، فإنا إن نستعده متى وجدت داعياً لذلك ونائب للمواطنين عن سوء إدارة خارجه على القانون . وينطبق ذلك على السلطة الدولية أيضاً ، لأن هذه السلطة ، شأن السلطة التنفيذية ، وزاوية من السلطات الدنيا التي تخضع لسلطة التشريعية المعتبرة ، كما أثبتنا أعلاه ، في أية دولة منظمة الشؤون ، السلطة العليا والتي يفترض

فيها ان تتألف في هذه الحال من أشخاص عدة . لأن لو قامت في شخص واحد له أمكن ما إلا أن توجد ، ولكانت هـ ، كسلطة عينه ، السلطة التنفيذية العليا بالاضافة الى التشريعية ، فيتبع لها ان تنتم و تدرس ملاحظتها التشريعية في المواعيد التي مجددها دستورها الاصيل او التي تحددها لدى انتهاء جلستها ، أو متى شاءت ، اذا لم يحدد موعد للاجتماع على حد معين الوجهين ولم يكن فية أسلوب مرسوم لدنوتها الا انتم . وسلطة العليا انا اسندها الشعب الى هؤلاء الأشخاص ، فهي قائمة فيهم ابتداء . وهم الحق بإسندتها متى ارادوا ، ما لم يقرص عليهم دستورهم الاصيل مواعيد معينة للاجتماع أو يرجئوا ، بحكم - نظامهم المطلقة ، والاجتماع الى موعد معين ، فاذا حال ذلك الموعد حتى فهم ان يجتمعوا وينسوا صلاحيتهم من جديد .

١٥٤ - اذا كانت الهيئة التشريعية او اي جزء من اجزائها يتألف من نواب يختارهم الشعب نلك الفترة من الزمن ، ويعودون لدى انقضائها الى حال المواطنين العاديين ، ولا يكون لهم نصيب من التشريع ، لم ينتخبوا مرة اخرى ، وسلطة الانتخاب هذه أيضاً ينبغي ان يارسها الشعب انا في مواعيد معينة او عندما يدهى الى ذلك . وفي اجل الثانية تكون سلطة استدعاء الهيئة التشريعية من صلاحيات الهيئة التنفيذية وتكون مقيدة بدين الشرطين الزمانيين : اهما ان ينص الدستور الاصيل على اجتمعا ، وممارسة صلاحيتها طوائن فترات معينة ، وعندها يقتصر دور السلطة التنفيذية على اصدار تعليمات وزارية خاصة بانتخاب اعضاء - واجتماعهم حسب الصيغ المرعية ، واما ان يفرك الامر حكامة ورئيس الحكومة الذي يستدعي النواب عن طريق انتخابات جديدة ، كلها اقتضت الظروف او مضايب الشعب تعديل القوانين القديمة او وضع قوانين جديدة او رفع المظالم التي رهنق الشعب او تهدده او دفعها .

١٥٥ - قد يسأل سائل عن - ولكن ما العن اذا عمد رئيس السلطة التنفيذية - وهو الذي يأمر قوى الدولة - الى استخدام تلك القوى من اجل حفر الاجتماع على السلطة التشريعية وممارسة صلاحيتها ، فيما

يقضي الدستور الاصحي او المطالب الشعبية ذلك : واجواب : ان من يستخدم القوة في اكراه شعب دون موافق شرعي وينقض الامانة التي عهد به الشعب اليه ، انما يعلن الحرب على الشعب وعندها يحق للشعب ان يعيد تصويب السلطة التشريعية وثبيتها كي تضطلع بوظيفتها ، انما لا يكون للشعب قد نشب الهيئة التشريعية كليا نارس سلطة وضع القوانين ، اما في مو عيب معينة او عندما تدعو الحاجة الى ذلك ، ففالشعب الحق ان يخلع نفوة اية قوة تحاول ان تصرفه عما هو ضروري لمجتمع وعما تقوم عليه سلامة الشعب وبقائه . فان علاج القوة غير المشروعة في جميع الاحوال والاضاع هو معارضتها بالقوة . فمن يجهل ان استخدام للقوة غير المشروعة يبيت في حال حرب ، من حيث هو معتد ، ويحتمل عددا معاصرات كما ينهق .

١٥٠ ان سلطة ائمة ، الهيئة التشريعية تقف سائقة في امانة التنفيذية وحيثما لا تكسب تلك الهيئة التنفيذية اليادة عليها ، بل هي امانة عهد بها من اجل سلامة الشعب ، لا تتعداه ائمة فاعندة فبينة ، نظراً لتقلب الشؤون البشرية واضطرابها ، انما استعمال ائمة يتبعك مؤسس الحكومة الأول بالاحداث المقبلة ، عن بعد نظر ، تحكماً يتكلمهم من تحديد مواعيد مناسبة ميقاً لانعقاد المجالس التشريعية واستمرارها ، مدى الاجيال المقبلة ، فهي يجمع حاجات الدولة ، كان خير علاج هذه الآفة هو الاعناد على حكمة وجبن واحد حاضر ايداً ، مهمته الأول السير على مصالح الشعب . ون اجتماعات الهيئة التشريعية المتكررة دائماً واستمرار هذه الاجتماعات ضويلاً ، دين ان تدعو الى ذلك ضرورة ما ، تشكل ولا شك عبأ ثقيلاً على الشعب ، ولا بد ان ينشأ عنها ماديء الخطر مع مرور الزمن . الا ان تبدل الاحوال السريع قد يستدعي في بعض الاحيان تصرفات الفورية ، ويؤدي عندها اي تأخير في ائمة اني تهدد سلامة الشعب . وقد تكون مهتها في بعض الاحوال من الخطورة بحيث لا يتكفي وقت انعقادها المحدود لانجازها ، فيعوم الشعب عندها من المنفعة التي تنجم عن تداول طويل في الشؤون العامة . فمذا يمكن صنع ادن في هذه الحال ،

كي تصان الامة من اثرات الداهية التي قد تنشأ بين حين وآخر من جراء تحديد فترات مواعيد ثابتة لانتخاب الهيئة التشريعية وممارستها اصلاحياً ، سوى الاعتماد على حكمة رجل حاضر علم بوضع الشؤون العامة ، يستخدم ذلك الشرف من أجل التصاغة العادلة ؟ وإن يكون وضع هذه الصلاحيات الخاصة أفضل من وضعه بين يدي من تعهد إليه بتنفيذ القوانين من أجل هذا الغرض عينه ؟ وهكذا فإذا فرضنا ان الدستور الاصلي لم يستأ في أمر تنظيم مواعيد لانتخاب الهيئة التشريعية ، فقد كان من الصعبي ان يقع ذلك الى رئيس الهيئة التنفيذية ، ولكن لا كصلاحية تصفية منوطة ببعض هؤلاء ، بل كإماتة يتعهد فيها بممارستها من أجل الخير العام ، كما تقتضي الظروف وتستدعي تقلبات الاحوال . اما اذا كان أسلوب تعيين مواعيد ثابتة لانتخاب الهيئة التشريعية او ترك حرية تعيين ذلك للحاكم ، او الجمع بين الاسلوبين ، يتطوي على شيء من المساواة ، فليس غرضي ان أفحص عن ذلك هنا ، بل هي الوحيد ان اثبت ان لسلطة التنفيذية صلاحية خاصة باستدعاء تلك الهيئة وحلها ، إلا انها ليست تتعلو عليها من جراء ذلك .

١٥٧ - ان شؤون هذا العالم متحركة دوماً ، فليس يبقى فيه شيء على حاله . وهكذا تبدل احوال الشعوب وثوراتها وتجارتها وسننيتها : فالمدن العظيمة المزدحمة قد تؤول الى الخراب وتصبح على مرّ السنين اطلالاً مقفرة خرابية ، بينما قد تدور الزروع الحثالة وتصبح بلاداً آهلة بالسكان حافلة بالخيرات . ولكن لما لم تكن الاشياء متغيرة على وتيرة واحدة وكانت الاعمال الخاصة كثيراً ما تبقي على التقاليد والامتيازات حتى بعد زوال السبب الداعي اليها ، فكثيراً ما يتحقق ، في الحكومات التي يتألف قسم من الهيئة التشريعية فيها من اعضاء ينتخبهم الشعب ، ان يصبح التمثيل فيها على مرّ السنين غير مناسب ، لا يتلاءم قط مع الظروف التي اذت اليه بادية الامر . ولكي نتحقق من التناقضات الشائعة التي يؤدي اليها التثبيت بالتقليد بعد ان يبتدعها العقل ورامه ضميراً بكفها ان ننظر الى اتجاه بعض المدن التي لم يبق منها إلا الاطلال ، والتي لا يقوم فيها سري حطائر الخراف ، ولا يسكنها إلا الرعاة والتي لجدها نبعت الى

المجلس بعدد من الممثلين لا يختلف عما تبعث به مقاطعة غنية زاخرة بالسكان^(١). وذلك امر يقف الغريب مشدوعين حباله ، ويمترف كل امرئ انه يقتصر الى علاج ، مع ان اكثرهم يحسبون انه من العسر العنود عليه ، لانه دستور الهيئة التشريعية هو اول ما وضعت الجماعة والخطرة ، وهو سابق لجميع القوانين الوضعية فيه لانه يتوقف جهة على الشعب ، فكيف يتاح لسلطة دنيا ان تحور^(٢)ه لا 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 ابدأ القائل بان سلامة الشعب هي السنة العليا .
Salus populi suprema lex) جدياً عادل اناسي لا يضل من اخذ به بامانة قط . فاذا راعى الحاكم الذي يتبع سلطة استدعاء الهيئة التشريعية سبب التمثيل الصحيح عوضاً عن اسلوب التمثيل ، وعين بناء على اشارة العقل الصحيح ، لا على العادات القديمة ، عدد الاعضاء^(٣) الذين يستحقون تقيلاً خاصاً في جميع الامكنة (وهو حق لا نستطيع اية فئة من فئات الشعب ، مهما كانت صفتها ، ان تدعيه ، الا بقدر ما تقدم من المؤازرة للجنس) ، بطل القول انه اقام هيئة تشريعية جديدة ، وثبت انه اعاد انشاء الهيئة الاصلية الاولى واصبح المقاعد التي سببها كثرة السنين خفية والتي لم يكن منها يد .
 اذ لما كان الظفر بنسبيل عادل متكافئ هو خير الشعب ورائده ، كان كل من ياعده على بلوغ ذلك الهدف صديقاً رقيقاً للحكومة وركناً من اركانها ، فكيف لا يحظى بواقفة الامة ورضاها ؟ اذ صلاحية الحاكم الخاصة^(٤) ان هي ، الا صلاحية يمنع بها الحاكم من اجل تأمين المصاحبة العامة في تلك الاحوال المترقفة على أحداث غير متوقعة او اكيدة والتي لا يتاح للقوانين الثابتة التي لا تتغير ان تصرفها باطليشان . وكل ما من

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

(٢) من المواطنين - المترجم .

(٣) Prerogative

شأنه ان يصنع علاقة من اجل خير الشعب (وذلك حال تشييد الدولة على اساسها الصحيحة) - فان هو الا صلاحية خاصة عادلة وسيظل ابداً كذلك . وان سلطة تأسيس بلديات جديدة وانتخاب نواب جده عنها ، انما تطوري على الاعراض ان اسس التمثيل قد تغير ، على مرّ السنين ، فيصبح للذين لم يكن لهم حق بالتشكيل ، من قبل ، هذا الحق ، وبناء على الحجة نفس ، يظل حق الذين كانوا يستمعون بمثل هذه الميزة من قبل ، فياتوا اقل من ان يؤيده هم . وليس بذلك الوضع الراهن الذي قد ينتج عن الفساد او الانحلال هو ما ياتحق بالحكومة الضرر بل جنوحها الى الاساءة الى الشعب او اخضاعه والى تنصيب حزب او فئة منه دون سواه ، وتبنيها عنه وتسخير سائر ابناء الشعب جوراً لها . وكل ما لا يمكن الا الاقرار بأنه من مصلحة المجتمع والشعب عامة ، وبناء على اعتبارات عادلة ثابتة ، فمن الممكن توريث دائماً كلما وقع . وكلما انتخب الشعب بمثلته على اساس عادلة وفسارية تتفق مع دستور الحكومة الاصيل ، كان ذلك تعبيراً عن ارادة المجتمع واجراء من اجراءاته ولا شك ، ايأ كان الآذن او الراجح اليهم بصنع ذلك .

الفصل الرابع عشر

في الصلاحيات الملكية الخاصة

١٤٩ - في البلدان التي يضطلع فيها بالسلطات التشريعية والتنفيذية هيئة واحدة - كما هي الحال في جميع الممالك المعتدلة والحكومات التي استقام دستورهم .. يقضي خبير المجتمع بأن تترك عدة شؤون لاجتهاد صاحب السلطة التنفيذية . إذ لم كان واضع السرائع عاجزين عن التنبؤ بكل ما يفيد المجتمع والنسب له عن طريق القوانين ، كانت منقذ القوانين الذي يقبض على زمام السلطة حتى ينبثق من سنة الطبيعة الدمة باستخدام هذه السلطة من اجل خير المجتمع ، في الكثير من القضايا التي لم يعرض القانون المدني لها ، حتى فانتم الهيئة التشريعية لمعجزتها . ولعسري ان ثمة شؤوناً عدة يسوسع القانون التعسب لها من أي وجه قط ، فنعم ضرورة ان تترك لاجتهاد القائم على السلطة التنفيذية لكي يعالجها بحسب مقتضيات الخير والمصلحة العمين . ومن المنسحب ان قدسح القوانين نفسها المجال للسلطة التنفيذية في بعض الاحوال ، او بالاحرى .. لهذه السنة الرئيسية من سن الطبيعة والحكم - وهي : ضرورة المحافظة على كل اعضاء المجتمع ، ما يمكن الامر . اذ قد تنشأ قضايا عدة قد يضرب التقيد الضيق انصارم فيها بالقوانين ، كالاتباع - مثلاً - عن هدم بيت رجل بريء من اجل وقف اعتداد النار المتدعة في بيت مجاور له . وقد يقوم رجل ما بهمل بعرضه

لملاحقة القانون الذي لا يميز بين الأشخاص ، بينما ينطبق هذا العمل - بمحد ذاته - المتكافئة والعفو . فكان من المستحب ان يتوك للمحاكم صلاحية التخفيف من وطأة القانون ، في الكثير من الاحوال ، والعفو عن بعض المجرمين . اذ لما كان غرض الحكم المحافظة على المجموع ، مما يمكن الامر ، وجب الابقاء حتى على المجرمين ، حيث لا يلحق من وراء ذلك بالارباب ضرر .

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

١٦١ - ومع ان هذه السلطة لنا تستخدم لخير الجماعة وفقاً لامانة الحكم ، وانراضه - فهي صلاحية خاصة ، لا تقسمرب اليها الرية . فلناس قلتما يدققون او يشذلقون في الشبه التي يثرونها حول هذه الصلاحية ، ما دامت تستخدم باعتدال في السبل التي وجدت من اجلها . اعني : خير الشعب وليس ضده صراحة . اما اذا نشأت عداوة بين السلطة التنفيذية والشعب حول ما يصح ان يعتبر صلاحية خاصة فان وجه استخدام هذه الصلاحية ، في نفع الشعب او ضرره ، هو ما يفصل في هذه المسألة .

١٦٢ - من السهل ان تصور كيف كانت الجمهوريات ، اوائل نشأة الحكومات ، لا تختلف كثيراً عن الأمر في عدد اعضائها ، فلم تختلف

عنها كثيراً في عدد قوانينها أيضاً . ولا كان الحكم إذ ذاك بمثابة آباء
للشعب ، يسهرون على رفاهيته ، كان مرة الحكم كله اى الصلاحية الخاصة .
فكانت بضعة قوانين معروفة ففي الغرض ، بينما كان اجتهاد الحاكم وعنايته
بسدان النقص كله . ولكن عندما قبض للخطأ او التفتق ان يحللا
ضعاف الملوك على استقلال هذه الصلاحية من اجل مآذيم الخاصة ، لا من
اجل الخير العام ، عمد الناس الى تحديد صلاحيات الملوك ، عن طريق
القوانين الصريحة ، في كل امثالي التي عتوا فيها شيئاً من العت على يدم ،
وهكذا حدثوا من الصلاحية الخاصة ، في تلك القضايا التي كانوا هم وآبائهم
قد تركوا قسحة فيها لروية ملوكهم وحسن تدبيرهم فاستخدموها يادىء
الامر خير استخدام ، من اجل مصلحة الشعب .

١٦٣ فالقانون اذن ان الشعب انما يعدو على صلاحية الملوك عندما
يعمد الى تحديد جزء منها عن طريق القوانين الرضية بخطئون خطأ عظيماً
في فهمهم لطبيعة الحكم . فهم اذ يضعون ذلك لا يسلبون الملك حقاً من
الحقوق الخاصة به ، بل يصرحون ان السلطة التي عهدوا بها طويلأ اليه
او الى اجداده كي يادروها 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 يصح
ان يدعى تعدياً على احد ما دام من المستع ان يكون لأي امرىء
في الحكم حق يستهدف غرضاً آخر . ولا يستحق اسم التعدي الا 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 اجنها ، وهو المصدر الذي تتبثق من جميع المساوىء
والفقت في الحكومات المدنية تقريباً . ولعمري انه لو كان الامر كذلك ،
لما كان الناس العاشقون تحت سيطرته يؤلفوا مجتمعاً من المخلوقات العاظمة
التي تألبت من اجل خيراها العام ، شية الذين ينصبون عليهم حكاماً كي

يسهروا على مصالحهم ويدعروا بها قديماً ، بل انكلوا بشدة قطيع من الانعام الخاضعة لسلطة راع يتعهد ويسترها من اجل لذته او منفعة . فلو كان الناس من البلاهة وغلاظة القلب بحيث يرضون الانه ان يجتمع على هذا الوجه ، لكانت صلاحية الملك الخاصة فعلاً عبارة عن ساطة غشقة تحرم صاحبها - كما يزعم بعضهم - ان يفعل ما فيه مضرة الشعب .

١٦٦ - ولكن لا كان يستحيل ان نفترض ان مخلوقاً حراً ، فعلاً يرضخ مختاراً لسلطة امرى آخر تجلب الضرر على نفسه ، (زعم انه قد يرى ان ليس من الضروري او المفيد ، حين يتباح له حكم عادل حكيم ، ان يفرض قيوداً دقيقة على سلطته في كل شيء) لم تكن الصلاحية الخاصة بلا عبارة عن سماح الشعب لحكامه ان ينصرفوا على هواهم في عدة امور لم ينص القانون على النهج الواضح فيها ، بل وفي بعض الاحيان ، خلافاً لمطوق القانون ، من اجل الخير العام ، واذا كان الشعب لذلك التصرف . فكما ان الحاكم الامين الحرص على الامانة الملقاة على عاتقه الساعر على مصلحة شعبه لا يسعه ان يتقاعد عن الصلاحيات الخاصة فوق ما يجب - اي من وسائل صنع الخير - كذلك الحكم الضعيف القاسد الذي قد يطالب بالسلطة التي كان يمارسها اجداده دون الاستشارة بمدي القانون ، كعق خاص به بحكم منصبه ، له وله الخبرة في ممارستها كما يجول له ، في خدمة وترب تخالف عن مصلحة الشعب ، اذا يتبع ههنا فرصة امتدادة بحقوقهم والمطالبة بالحد من تلك السلطة التي سلبوا بها شيئاً ، طالما كانت تارس من اجل مصلحتهم .

١٦٥ - ومن ينظر في تاريخ انكلترا ، يرى ان صلاحية الملوك الخاصة كانت ابدأ غنية في اتساع المدى حيث كانت بيد احكم ملوكنا وفضلهم ، لان الشعب كان يشاهد بام عينه ان افعالهم كانت تخدمه احياناً فماً نحو الخير العام . فاذا ادى الضعف او الخطأ لبشرمان ، في بعض الاحوال ، ان المحرف طفيف عن ذلك النهج (وما دام الملوك قد جعلوا من طينة سائر البشر) ، فلم تكن سيرتهم عامة لتهدف إلا ان العناية بالشعب

وتعمده . واذا وجد الشعب ما حذاه على الاطمينان الى هؤلاء الحكام ، فقد رضى لهم ، كما تصرفوا من دون مشورة القانون او خلافاً له ، واساغهم ، من غير ادنى تظلم ، ان يسطروا من مصالحهم الخاصة ، كما ساروا ، مدركاً بحق انهم لم يصنعوا في ذلك شيئاً فيه خروج عن القوانين ، ما دام تصرفهم يتفق مع اساس جميع القوانين وغرضها - اي الخير العام .

١٦٦ - وتعد كون مثل هؤلاء الملوك الراشدين^(١) بعض الحق بالسلطة المطلقة ، بناء على الحجة الثالثة بان الملكية المطلقة هي افضل اشكال الحكم ، لانها الشكل الذي يحكم الله ذاته الكون بحبه ، لان مثل هؤلاء الملوك انما يضربون بقسط من حكمته وجوده ، وعلى هذا الاساس يستند القول المأثور : ان حكم الملوك الاخيار ينزل ابدأ خضراً عظيماً على حرية شعوبهم . اذ ما كان خلفاؤهم ، الذين قد يدبرون الحكم بروح اخرى كثيراً ما يعتمدون افعال هؤلاء الحكام الاخيار كمنال يحتذى وينقلونها مبداءاً لمصالحهم الخاصة - كما لو كان قد صنع من اجل خير الشعب واعبر حقاً عن حقوقهم بخولهم الحق الضرر بهم اذا طاب لهم ذلك - فكثيراً ما يؤدي ذلك الى الشقاق ، او الى اللذات في بعض الاحوال ، فبين ان يقضى للشعب استعادة حقه الاصلي واثبات ان 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 يعيد الشعب ان تحديد صلاحية الملوك او الحكام الخاصة الذين لم يتجاوزوا قط حدود الخير العام . وفي الصلاحية الخاصة سوى القدرة على صنع ما فيه خير الشعب دون الاستناد الى قاعدة .

١٦٧ ان دعوة البرلمان الى الانتقام في الكثرة وتعيين الوقت والمكان

(١) في الامل : انشاء الآفة : Gudlike - المترجم .

(٢) اي ان هؤلاء الخلفاء قد يعتمدون افعال سابقهم اذخفة اسماً بلا اعداد برعيهم - بينما لم تكن افعال هذا الصف : اترف إلا الى خير هذه الرعية ، رغم ابتعادها من مصالحها الخاصة المترجم .

والامد لهذا الالتزام 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 لاجتنابه ، فقد عهد بتعديدها الى السلطة التنفيذية ، التي فوض اليها اختيار ما كان منها ضامناً للصحة 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 بوسعك ان يحكم بين سلطة تنفيذية فائقة تشع بصلاحيه كهذه وهيئة تشريعية تعند في إلتمامها على مشيئة تلك السلطة ، وليس ثمة حكم بوسعك ان يحكم بين الهيئة التشريعية والشعب ، اذا اتفق ان عقدت السلطة التنفيذية او التشريعية ائمة ، عندما ينتب لها الامر ، او عمدة الى امتداد الشعب او القضاء عليه ؛ فليس امام الشعب عند ذلك من مخرج من هذا المأزق واسنعه من المأزق التي لا حكم يفصل فيها على الارض ، سوى الاستجارة بالسياه . لأن الحكم في مثل هذه الاحوال انما يارسون سلطة لم يقدّموا اياها الشعب ، فكانت افضلهم تلك جائزة ، إذ يستحيل ان تقرض ان هذا الشعب يرضى بان يحكم عليه أحد بقصد الاضرار به . وحيث يجرّد جمهور الشعب او أي فرد من افراده من حقهم او يسخروا لسلطة غير شرعية ، فلم ملء الحرية بالاستجارة بالسياه - اذا لم يكن لهم حكم يلوذون به على الارض - كلها 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 على تحوكه الفصل في النزاع واصدار حكم بات فيه ، فهو يحتفظ مع ذلك لنفسه بحق التقرير النهائي ما اذا كان لاستجارته بالسياه من داع ، في تلك القضايا التي لا حكم بشري يفصل فيها ، وذلك بناء على سنة عليا سابقة لجميع قوانين البشر للوضعية . وهذا القرار ايس بوسعك التخلي عنه ، لانه ليس في طرق اي انسان ان يسخر نفسه لسلطة غيره بحيث يكفب

هذا قدرة القضاء عليه : فلا يبيع الله او تطيعة لأي امرئ كان ان يتخلى عن ذاته الى حد اغفال المحافظة عليها . وما دام لا يحق له ان يقضي على ذاته بيده ، فلا يحق له ان يمنع على امرئ آخر سلطة القضاء عليها . ولا يزعم احد ان من شأن هذا المبدأ ان يزعج بدور الفوضى السياسية الدائمة ، لانه لا يصبح نافذ المفعول ، الا حتى تقوم الشرقة تماماً تضع معه الاكثوية وتضيق به ذراعاً ، وتتحقق ان لا مفر من اصلاحه . وهي مرحلة لا تخطر على السطة التنفيذية او على الملوك الحكماء من بلوغها ، اذ هي من المزالق التي ينبغي عليهم تجنبها فوق كل شيء ، لانها من اخطرها جميعاً .

العصائل الخماس عشرة

في السُّلطة الأبويَّة والاستبدادية بجملة

١٦٩ . لقد تحدثت عن هذه السلطات الثلاث واحدة واحدة في ما سبق ، إلا أن الاخطاء الكبرى التي نفضت حديثاً حول طبيعة الحكم إنما تفتق عندي من الخلط بين هذه السلطات الثلاث المتميزة واحدها عن الأخرى ، فنعلم من التفتد النظر فيها جملة هنا .

١٧٠ - فالسلطة الابوية أو سلطة الوالدين أولاً : ان هي إلا السلطة التي تحول الوالدين ان يهبسوا على اولادهم ، من أجل خبرهم حتى يبنغوا من التمييز أو سن الإدراك التي يمكنهم معها ان يقدروا تلك القاعدة التي يتوجب عليهم ان يحكموا ذواتهم على اساسها ، سواء آكانت السنَّة الطبيعية أم قانون بلادهم المدني ، وان يملوا بها لئلا يذم عدد من افرائهم الذين يعيشون احراً في ظل تلك السنَّة وذلك القانون . واث الوقت والحال الذين غرسها الله في نفوس الوالدين جبال الابناء بدلائل دلالة واضحة على ان القرض من هذه السلطة ليس الحكم التام الجائر ، بل مساعدة الاولاد وتنقيتهم والحفظه عليهم . ولكن مهما يكن من امر ، فلا مجرد للقول - كما سبق واثبت - انها تطوي على سلطة الحياة والموت على الابناء في اي وقت اتفق أكثر من عدهم من البشر ، او على سيطرة الوالدين على الابناء بعد بلوغهم سن الرجولة وسن التمييز العقلي الكامل ، إلا بقدر ما ينطوي تلقائهم الحياة والقدرة من والديهم على احترامهم والاعتراف بحبيبتهم وموازرتهم واعانتهم طيلة حياتهم^(١) .

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

وهكذا فالحكومة الابوية هي حكومة طبيعيه حقاً ، ولا انها لا تتبد
قط الى اغراض الحكومة السياسية وصلاحياتها . فسلطة الاب لا تناول
ملك الابن الذي لا يشاركه فيه احد .

١٧١ ثانياً . ان السلطة السياسية ان هي الا تلك سلطة التي كان
يتبع بها كل امرئ في الصور الطبيعيه ، فتختل عنها للمجتمع ، ومن
خلاله للحكم الذين نصبتهم المجتمع كأولياء عليه مشروطاً عليهم هذا الشرط
صراحة او ضمنياً : وهو استخدامها من اجل خيرهم وحماية املاكهم . اما
تلك السلطة التي يتبع بها كل امرئ في الصور الطبيعيه ، والتي يتنازل
عنها للمجتمع في كل الاحوال التي يستطيع فيها المجتمع ان يجبهه ، فتقوم
على استخدام تلك الوسائل التي تطيب له والتي تحسب له الطيبة للمعاينة
على نوره ، وعلى معالجة الخارجين على السنة الطبيعية من افواه ، عنى
الوجه الامثل الذي يضمن بقائه وبقائه سائر البشر كما نوحى اليه بصيرته .
وهكذا لما كان غرض هذه السلطة ومبدأها : وهي بعد ملك لكل
امرئ في الصور الطبيعيه ، بقاء المجتمع الذي ينتمي اليه ، وهو الجماعة
البشرية بأسرها ، فبمقتضى ان يكون غرضها ومبدأها ، عندما يتولاها
الحاكم ، سوى سلامة ابناء ذلك المجتمع والحفاظة على ارواحهم وحياتهم
واملاكهم . وهكذا يتحيز ان تكون سلطة عشية مطلقه على ارواحهم
وارزاقهم ، بينما هي قد وجدت من اجل صيانتها ما امكن الاسر ، إذ
هي تشتمل على سلطة وضع القوانين مقرونة بتلك العقوبات الكفيلة ببقاء
الجموع ، وذلك بغير الاعضاء الفسدة التي تهدد الاعضاء السليمة فيه ، دون
مراعاة ، وبدونه لا يبعث للعبور الى السف أي مسوغ . وهذه السلطة
انما تنبثق من التعاقد والاتفاق ورضي الامراء الذين يتألم منهم المجتمع .

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

هدر المئدي حياته ، عندما يعلن الحرب على خصمه . لانه إذا يهتق العقل الذي ابدعه الله ليكون حكماً بين الانسان واتحيد الانسان ، وينفذ الطرق العسيرة التي بأمر بها ذلك العقل ، ويلجأ الى القوة ليقرض ملأه الحاجة على امرى و آخر ظلاً وعدواناً ، فهو يمرض نفسه للهلاك على يد خصمه ، كلما استطاع ، شبة كل حيوان يرمى ضاراً قد يفتك به . وهكذا فالامرئ الذين يعتقدون في حرب عادلة مشروعة وحسب ، يتصارعون السلطة استبدادية ، لا ينطبق عليها مبدأ التعاقد ، لانها لا تبتنى من التعاقد ، وانما هي استمرار لحالة الحرب . اذ اى عقد يمكن توقعه مع من لا يملك التصرف حتى يبيانه ؟ و اى شرط من شروط العقد يمكنه ان ينفذ ؟ اذ ما ان يباح له ان يتصرف بحريته حتى تبطل صلطة سيده الاستبدادية العسيرة عليه . وكذلك فمن كان له صلطة على حياته ، فله الحق بوسائل المحافظة عليها . وما أن يتدىء التعاقد حتى تنتهي العبودية ، فمن يرتبط بشروط مع امير قبض عليه ، يكون قد تخلى عن سلطته المطلقة عليه وانتهى حالة الحرب معه .

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

(واعني بالملك هنا ، وفي سائر المواضع ، حق الناس باقتلاك ذواتهم وارزاقهم) . والاتفاق الحر يتخلع النائية (اى السلطة الياسية) على الحكام من اجل خير رعيتهم ، كي يوفرؤا لهم شروط امتلاك ارزاقهم واستقرارها بأمان . والمدرك يتخلع الثالثة ، اى سلطة السيد الاستبدادية ، لصلحته الخاصة ، على قوم جرؤوا من كل ملك .

(١) في الاملا : Forceiture ، وهي سلطوة حق القلوب في الحرب بالملك ومدد
دمه - المترجم .

١٧٤ - إن من يتأمل في نشوء هذه السلطات المختلفة ومداهها وانغراضها المتباينة ، ينبغي بوضوح ان السلطة الأبوية تنحط عن سلطة الحاكم السياسية بقدر ما تزو السلطة الاستبدادية عليها ، وان السيادة المطلقة ، انما استمرت ، لانت اى الاجتماع المدني بصفة ، حق انما تتنافس كما تنافس العبودية اذلكية . والسلطة الأبوية توجد حيث يعجز الولد اقصوره عن ادارة املاكه ، والسيامية حيث يملك الناس مالا يتصرفون به ، واستبدادية حيث لا يملك المحكومون شيئاً قط .

المختصر التاريخي عشر

في القبلة

١٧٥ - على الرغم من ان الحكومات يستعملت ان يكون لها نشأة اصلاً غير التي مرت ذكرها ، وانضم السياسة يستحسن ان تبنى الا على رضى الشعب ، فالتى انى يجرى بها تاريخ العالم والتي تنجم عن طموح الحكام قد اذت الى التناقص عن هذا الرضى ، في فترة الحرب التي تضاف جنباً 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 بيدان ما ، وتشييد بنيان جديد مكانه من انتاع الثقة . ولعمري انها كثيراً ما تفقد السبيل لقيام نط جديد من انماط الدولة ، على انقراض الدولة السابقة ، الا انه يستعذر عليها تأسيس دولة جديدة بدون رضى الشعب وموافقته .

١٧٦ اما ان المعتدي الذي يشن الحرب على امرى ما ، ويسطو على حقوقه ظلاً وعدواناً لا يكتسب قط من خلال ذلك الصواب الفضية حتى التسلط على المغلوب ، فامر يستلم به في الخذل كل من يستلم انه يفسد للصوص والمفراصة حتى التسلط على كل من يكتسبهم بأمرهم ان يسطروا عليه ، وان الوعود التي تنتزع بانقراض غير المشروعة لا تلتزم اصحابها . لغرض ان اصلاً لتتبعهم مغربي وانغمي على امضاءه ذلك يتضي بتحويل

(١) اي ان تتولى دولة بالقبلة قد يفقد قيام دولة اخرى ، الا ان ذلك لا يعمل منادى دولة جديدة تمتد بدفع الدولة الشرعية ، بل يكون قياما على انقاض الدولة السابقة بالمرس - اي عملاً لا شرعياً ، كما يدل في اللغة الدبلوماسية : *de jure لا de facto* - المرجع .

املاكيته ، وهو مستط سبفه عني ، فهل يكسبه ذلك حقاً ما ؟ وان
 للدع الخاتم الذي يرغمي على الخضوع له حقاً كذلك الحق ينترعه بسلاحه .
 فلأذى والجرية سيان ، أرتكبهها ملك عظيم ام عبد ذليل . فخصب الجاني
 وعدد اتباعه لا يؤزر على طبيعة الجرم ، بل هو يزيد في فظاعته . وتفترق
 الوحيد هو ان كبار اللصوص يعتقدون صغارهم كي يقوم على ولائهم هم ،
 اما الكبار انفسهم فيكفون بالفار وبحرذون النصر ، لانهم اقوى من ان
 تظلم يد العدالة الواهنة على الاوض ولانهم يقبضون على زمام السلطة التي
 ينبغي ان تضرب على يد الجرمين . فما هو العلاج ضد نفس انفسهم مغزياً
 على هذا الوجه ؟ - الاستجابة بالقانون طلب للعدالة . ولكن لعل العدالة
 معدومة او اعلى مقعد لا اقوى على الحركة : وانا امرق ولا استطيع
 الاستجابة بالقانون . ولو كان الله قد انتزع مني جميع اسباب العلاج لما
 بقي لي سوى الصبر . الا ان ابني قد يشد الاتصاف على يد القانوت
 الذي حرمت انا ، من استطاع : وقد يستجير هو او ابني بالقانون تكراراً ،
 حتى يظفر بحقه . ولكن ليس المغلوبين او لابنائهم من محكمة او موئل
 على الارض يلودون به . فوسهم ادن ان يستغيثوا بالشاء ، كما فعل يفتاح ،
 مراراً وتكراراً حتى يظفروا بحق اجدادهم الاصلي : وهو ان تتولى
 عليهم هيئة تشريعية يختارها الاكثريه وترضى بها طوعاً . فاذا قيل : ان
 ذلك قد يؤدي الى مصعب جمة ، اجبت : انما لا تزو على المصعب التي
 نجاها العدالة ، حيث تكون مبدولة لكل من يستغيث بها . فمن يؤدي
 جاره بلا مبرر ، تعاقبه على ذلك عدالة المحكمة التي يجتكم اليها ذلك الجار .
 اما الذي يستجير بالشاء فعليه ان يتحقق من انه على حق في استجارته وانما
 جديره بالجهد والعناء اللذين يبدها لأنه مائل لا محقة يوماً ما امام محكمة
 عادلة لا يمكن التذجيل عليها فجازي كل امرئ على الاساءة التي اخطأها
 بقرانه ، اي : باي فرد من افراد البشر . ومن ذلك يتضح لنا ان
 الغائب في حروب جائزة لا يكتسب من جرائم ذلك حتى استبعاد المغلوب
 واكراهه على طاعته .

١٧٧ - ولكن اذا فرضنا ان النصر كان حليف الجانب الجدير بالنصر ،

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

أولاً : من الواضح أنه لا يكتسب أية سلطة ، من جراء غلبته ، على شركائه في الغلبة ، إذ يستحيل أن ينسحق بالذين حاربوا إلى جانبه تحت من جرائها ، وحرى بهم أن يفلخوا على الأقل محرراً ، كما كلفوا من قبل ، ولا سيما أنهم يحاربون غالباً بناء على اتفاق ، مشروطين فيه مشاركة قائدهم في الغنينة والتمتع بتصبهم منها ، فضلاً عما يرتجونه من منافع أخرى تجنيها سيف الفاسقين ، أو على الأقل ، من إقطاع في الأراضي المحنقة . ولا يعقل أن يصبح المنتصرون عبيداً ، وعم انتصارهم ، ويكفوا جباههم بالغار كي يقدموا أنفسهم ضحايا على مذبح انتصار قائدهم وحسب . وأن الذين يشيدون الملكية المطلقة على حدّ السيف يحسبون أبطالهم ، مؤسسي هذه الممالك ، من مشاهير الطغاة وحسب ، متناسين أنه كان يجاور إلى جانبهم في المعارك التي كسبها ضباط وجنود عدة اعانهم على الفتح واشتركوا معهم في احتلال البلاد التي فزروها . وتجبراً بعضهم أن المملكة الانكليزية يرقى تاريخ تأسيسها إلى الفتح النورماندي^(١) ، وأن الملوكتنا من جراء ذلك حقاً بالسلطة المطلقة . ولو صحّ ذلك ، خلافاً لما بينيت من فراءة التاريخ ، وكان لوليم (القاتح) احتق بفزوه هذه الجزيرة ، لما شملت سلطته القارة على الفتح إلا السكسون والبريطانيين ، الذين كلفوا يقطنون هذه البلاد آنذاك . أما النورمانديون الذين قدموا معه واعانوه على فتح بريطانيا ، وكل من تحدر منهم أيضاً ، فقد بقوا على حريتهم لأن عبودية الفتح لم تلحق بهم ، مهما كان نوع السلطة التي انبثقت منه . فإذا طالبت أنا أو غيري من الناس بالحرية المنحدرة منهم^(٢) ، كان من العسير جداً اثبات خلاف ذلك . وبين ان الستة التي قضت بان لا يكون بين الفريق الاول والفريق الثاني تميز ، شاءت أن لا يكون تمييز فقط بين حربتها أو امتيازاتها أيضاً .

(١) وهو فتح بريطانيا المشهور على يد « وليم القاتح » سنة ١٠٦٦ . المترجم .

(٢) أي إذا ادعى أنه ينحدر من هؤلاء النورمانديين ، لا من السكوتون والبريطانيين الذين عتقوا لسلطة ولهم القاتح ، ثبت أنه واشباهه احرار - المترجم .

١٧٨ - ولكن افترض ان الغالب والمغلوب لا يتدحجان قط في شعب واحد يعيش في ظل القوانين نفسها ويستمتع بالحرية ذاتها ، وهو امر قلما نصادفه ، فلتبعت اذن عن السلطة التي يتشعق بها الغالب الشرعي على المغلوب - وهي عندي سلطة استبدادية مجنة . للغالب سلطة مطلقة على ارواح الذين هددوا دمهم عمداً ، اذ خاضوا حرباً غاشمة خاسرة ، ولكن ليس على ارواح الذين لم يخوضوا تلك الحرب او على اوزانهم ، حتى ولا على اوزان الذين خاضوها فعلاً .

١٧٩ - ثانياً : اذهب اى ان الفاسح لا يكتسب السيطرة ؛ لا على الذين ساهموا في استخدام القوة الغاشمة ضده او وافقوا عليه او رضوا به . لان الشعب اذ لم يخلق على حكامه اى سلطة تخولهم اجترار الافعال الجائرة - كشن حرب غاشمة مثلاً - (ما دام لا يملك مثل هذه السلطة) ، لم يكن من الانصاف ان يجثوا تبعة العنف والجور اللذين يُقتروان في حرب غاشمة ، بلا تقدير ما ساعدوا على اضرامها - كما لم يكن من الانصاف ان يجثوا تبعة العنف والظلم اللذين يلحقها الاحكام بالشعب نفسه او بأي فئة من فئاته ، ما داموا لم يخولهم هذا الحق او ذلك . والحق ان الفاتحين ، قلما يجهون لمثل هذا التمييز ، فهم يرحبون بالفوضى الناشئة عن الحرب كي يسئلوا على كل شيء ، ولكن ذلك لا ينس بانحابة للشرعية في الامر ، فسلطة القسالب على ارواح المغلوبين انا تدينق من انهم قد استعانوا بالثورة على اقتراف جرم ما او الابقاء عليه ، فلم يكن له تلك السلطة اذن ؛ لا على الذين تواطأوا على استعمال تلك القوة . اما سائر البشر فايهاه : فليست سلطة على سكان بلاد لم يسبثوا اليه قط - (فلم يهدو دمهم اذن؟) - اكثر منها على اى امرى . عشر عيشة ودم ووفاء معه ، من دون ان يسبثوا اليه او يستقره قط .

١٨٠ - ثالثاً : ان السلطة التي يجزوها الفاتح على الذين يقهرهم في حرب عادلة هي سلطة استبدادية محضة . فه سلطة مطلقة على ارواح الذين هددوا

(١) نسبة عزيتهم في حرب غير مشروعة - التعرير .

ديمهم لدى خوضهم الحرب معه ، ولكنه لا يكتب من جراء ذلك حق امتلاك امواهم . ولا شك عندي ان هذا القول قد يبدو لادوي وهلة غريباً كل الغرابة ، لثباته الثمة لا يعرف المتبع في العالم . اذا ما اكثر ما يتحدث الناس عن الاستيلاء على بلد من البلدان ، عن طريق الفتح ... كما لو كان الفتح ، دون اي فعل آخر ، كافياً لحق حياضك على الفاتح . ولكن متى ذكرنا ان اعمال اصحاب السطوة والبصش ، منها كانت شاملة فهي ليست معبر اعني ؛ لا فيما ندر ، يات لنا صفة ذلك ، مع ان الامتناع عن مناقشة الشروط التي يفرضها سيوف الفاتحين مظهر من مظاهر الخضوع لهم .

١٨١ - نشاهد في جميع الحروب تلازماً بين القوة والتخريب ، اذ يبدو ان مجرم المعتدي عن اطلاق الضرر باملاك الذين يشن عليهم الحرب ، ومع ذلك فاستخدام القوة وحده هو الذي يؤدي الى قيام حالة الحرب بين رجل وخصمه . اذ سواء باثر الضرر بالقوة او اخلقه بخصمه خفية ، بالسكر والاحتيال ، ثم رفض ان يعرض عنه واستطاع ان يواصل بالقوة - وهو مما لا يختلف عن استخدام القوة باذى به - فان استخدام القوة جوراً هو ما يؤدي الى قيام حالة الحرب . فمن يقتحم بيتي ويطرديني منه بالقوة ومن يدخله سلباً ويكرهني على البقاء خارجة بالقوة ، اتسا بصنعان الشيء ذاته . فلتفرض انه لا حاكم على الارض يمكنني ان استجير به وينبغي لنا ان نقتل له جميعاً - (اذ اني مثل هذا الحاكم اسير هنا) ، فاستخدام القوة جوراً هو ما يؤدي الى قيام حالة الحرب بين رجل وآخر ، وهكذا فالباذي بها انه يدر دمه ؛ لأن تطبيق العقل ، وهو الحكم بين الانسان وانجمه ، واستخدام القوة ، على غرار الضواري ، يعرضه للملاك على يد من عمد الى استخدام القوة ضده ، شية اي حيوان بري كما يشكّل خطراً على كيانه .

١٨٢ - ولكن لما كانت تبعة انتهاك الاب حرمة القانون تقع على الاب لا على اولاده الذين قد يكونون غفلاء محبين للسلام ، رغم غفلة ابيهم وتعدده ، فهو يعرض حياته وحده للخطر من جراء جرائمه وفضائله ،

من دون ان يكون لأولاده نصيب من الجرم او الهلاك . اما ماله ، الذي شانه الصبيحة ، حراماً منها عن بقاء النوع البشري ما امكن الامر ، ان يؤول الى اولاده بعده كي يقيم من الهلاك ، فيهم مبيحاً لأولاده . فاذا افترض انهم لم يشتركوا في الحرب ، اما لضعف منهم او لمحض اختيارهم ، فهم لم يرتكبوا جرماً يقضي بجرمهم منه ، وليس للقصاص حق انتزاعه منهم ، استناداً الى حقه الناجم عن قهره (لا يهيم) الذي عمل على هلاكه بالعبء الى القوة ، ولكن قد يكون له حق المضاينة بالتعويض عن الضرر الذي لحق به من جراء الحرب ومن جراء الذود عن حقه . اما مدى هذا الحق على املاك المتعديين فستبطل عنه في موضعه . وهكذا فمن يكتب بالقلبة حق القضاء على ارضي ما ، اذا طرب له ذلك ، لا يكتب من جراء ذلك حق امتلاك ثروته والاستمتاع بها . لأن القوة المجردة التي يستعملها المعتدي هي ما يخلع على خصه حق الفتك به والقضاء عليه ، اذا اراد ، كما خلق ضاراً . والضرر الذاتي الذي قد يلحق به هو ما يتحواله حق امتلاك ارضاق خصه فقط . ومع انني قد اقبل لاصاً سطا عني في قارة الطريق ، فانه لا يحق لي ان اسلب ماله واخني سبيله (مع ان ذلك قد يبدو اهن عليه) لأن ذلك يبيد مرفعة من قبلي . فاجوزاً الى القوة والحرب التي شتمت علي جعلت حياتي مهدورة ، ولكنكم لم تحوطني حق الاستيلاء على ماله قط . فحق القلبة 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 - ومما كانت العدالة يجنب الغالب ، فلا يحق له ان يستولي على اكثر مما يده به المغلوب : فحياة المغلوب هذا تحت رحمة ، وخدماته ومقتنياته مبدولة له ، كي يعوض منها خسارته . ولكن لا يحق له ان يستولي على مقتنيات امرأته واولاده ، لأن لهم حقاً بالمقتنيات التي كان يتشع بها ، ولم نصيبهم من الاراضي التي كان يملكها . لتفرض مثلاً انني اخلقت الضرر بوجع ما في الطور الطبيعي ، (مع العلم ان جميع الدول

هي على «الظفر الطيبي» في صلاتها واحداً بالآخرى ، فلما رفضت أن
 اهوأض عليه نشبت الحرب بيننا ، فحصل مني الدفاع بالقوة عما اكتسبت
 عنوة ، انفتدي . وكان ان غلبت على أريي ، فحياتي اذ ذلك قيت
 مهدورة ، ونصبح تحت رحمة ، اما حياة زوجتي واولادي فلا . فهم لم
 يشنوا الحرب او يشكروا فيها ، فلم يكن يوسمي ان اهدر حياتهم ،
 لانها لم تكن ملكاً لي . وقد كان لزوجتي نصيب من زوجي ، فلم يكن
 يوسمي المجازفة به ايضاً ، وكان لاولادي ، الذين انجبت ، الحق بالاكتمال
 على ساعدي او زوجتي من اجل قيام اودم . والقضية اذن واضحة : للغالب
 الحق بالتعويض عن الاضرار التي تلحق به ، وللاولاد الحق بنووة ابيهم
 من اجل قيام اودم . اما نصيب الزوجة ، سواء اكتسبت بكدتها
 واجتهادها او بالتعاقد ، فواضح ان زوجها لا يستطيع ان يحزف با هو
 ملك لها . فما العمل في هذه الحال ؟ - اجيب : لما كانت سنة الطبيعة
 الاسامية بقية المجموع ما امكن ، لزم عن ذلك انه اذا لم يكن
 ثمة ما يكفي للتعويض عن خسائر الغالب واعالة الاولاد ، فعلى ذي السعة
 والبار (اي الغالب) ان يتخلى عن شيء من حقه الكامل (بالتعويض)
 كي تؤمن حاجات اولئك الذين قد يصيرون الى الهلاك من دونه ، لأولية
 حقهم ومسان حاجتهم .

١٨٤ ولكن تفرض ان نراعات الحرب ونكاليهم: قد دعوت كاملة
 للغالب ، وان اولاد المغلوب قد تركوا يتكفون جوعاً ، بعد ان جردوا
 من جميع املاك والدم ، فتسديد ما هو من حتى الغالب ، على هذا
 الاساس ، لا يجوز له المطالبة بأي بلد قد يتولي عليه . لأن قيمة خسائر
 الحرب - مهما بلغت - لا تعدل قط قيمة قطعة واحدة كبرى من الارض
 في اي جزء من اجزاء العالم المأهولة المستمرة كلها . واذا لم يكن قد
 استوليت على ارض الغالب . وهو امر محال ما دمت انا المغلوب ، فيها
 اخلقت به من الضرر فذلك لا يعادل قيمة ارضي البتة ، اذا فرضنا انها
 تقرب من ارضه التي استوليت عليها في مساحتها وسعة المزرع فيها . فتلاف
 محصول سنة او صفتين (اذ يتعد ان يبلغ ذلك الاربع او الخمس سنوات)

هو أقصى ما يمكن الحفاهه عادة من الضرر بإرض العدر . أما النقود وما شابه من المناع والكنوز المسلوحة ، فهي ليست من خيرات الطبيعة ، فليس لها إلا قيمة وهمية مزعومة : إذ لم تضفر عليها الطبيعة تلك القيمة . فقيمتها ، بحسب مقاييسها ، لا تختلف عن قيمة نقود الهنود^(١) الاميركيين عند امير اوروي ، او عملة الاوربيين الفضية عند الاميركيين سابقاً . ومحصول خمس سنوات لا يعادل قط قيمة الارض التي كان مقدوراً لها ان تؤول اى المغلوب كيراث دائم ، ولا سيما حيث الاراضي مملوكة كلها لم يتوكل منها شيء ووداً - ومن اليسير التسليم بذلك اذا اغفنا قيمة النقود الزهنية ، إذ تبرز النسبة على اكبر من خمسة اى حصة الآلاف^(٢) . ومن ناحية اخرى ، فمحصول نصف سنة تربو قيمته على الميراث كله ، حيث تزيد نسبة الارض على ما يتساح للسكان استهلاكه واستغلاله ، فيحتج لمن يشاء ان يستقل الارض بالبرية . ولكن الغالبين في مثل هذه الحال ، قلما يسألون بامتلاك اراضي المغلوبين . لذلك لا يجوز اى ضرر يلحقه احد الناس باحدهم في الطور الطبيعي ، (وجميع الملاك 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 لهم والى ذريتهم على مدى الاجيال . ان الغالب يمين طبعاً الى اعتبار نفسه سيداً ، ولا يملك المغلوب ، بحكم كونه مغلوباً ، مناقشة هذا الحق . ولكن لو كان ذلك كل ما في الامر ، لما اكتسبت القلبة للغالب سوى الحق الذي تكسبه القوة المناهضة للقوي على الضعيف . وقياساً عليه ، يصبح للاخرى ، الحق بالاستيلاء على ما يطيب له .

١٨٥ . وهكذا فليس للغالب ، حتى في حرب عادلة ، حق التسلط ، بحكم القلبة ، على الذين آذروه في الحرب لو الذين قتلهم قتلهم من ابناء البلاد المحتلة او ذرية اولئك الذين قاوموه . فهم لا يخضعون

(١) Wampoupeke ، وهي عبارة عن صدف او خرز كاشينداون بد الهنود الاميركيون ،

ويستعملونه بمثابة التذم بينهم المترجم .

(٢) في لغة Gough تعني حبة - المترجم .

لظنه مطلقاً ، فإذا انحلت حكومتهم السابقة ، كانت لهم مله الحرية باقامة حكومة اخرى لهم .

١٨٦- والحق ان الغائب برغم عدة بالقوة على ان يعوا لشروطه وان يدعوا للحكومة التي يطيب له ان ينصبها عليهم ، وسبقه مسلط على رؤوسهم ، ولكن المسألة هي : اي حق له بذلك ؟ فإذا قيل : انهم يدعون بله رضاهم ، كانت رضاهم ضرورياً لتحويل الفاتح حق السيطرة عليهم . بقي علينا ان نتأمل ما اذا كانت العهود المتتمة بالقوة ، من دون استناد الى اي حق ، يصح اعتبارها رضي وانى اي حد تلتزم اصحابها ؟ رجواني عليه : انما لا تلتزم قط ، لأن كل ما ينتزعه امرؤ مني بالقوة ، ففي الحق به بعد ، وهو سرغ عبي اعادته لاني حالاً . فمن ينتزع حصاني مني عنوة ملازم باعادته الي حالاً ، اذ انت لي الحق بعد باسترجاعه . وفيما على ذلك ينبغي على من ينتزع مني عهداً بالقوة ان يتخلى عنه حالاً ، اي : يجلي عنه ، والا استأنفته بنفسي ، اي : اخذت ما اذا كنت سائياً به ام لا . لأن الطبيعة ، اذ تروض عني واجبات تستند الى القواعد التي رسمها وحسب ، لا تستطيع ان تفرض علي شيئاً يتطوي على خرق هذه القواعد ، وهذا شأن انتزاع اي شيء مني بالقوة . وليس يغير شيئاً القول اني قطعت على نفسي عهداً مناً ، كما لا يبرر استخدام القوة او يبطل حقي المشرع وضع بدني في جيبى واخراج صرمة نقودي وتسليلها للسر بطلبها وقد صوبت مسدسه اتي صدري .

١٨٧- ولستشج من كل ذلك ان حكومة الفاتح المفروضة عنوة على المقلوبين الذين لم يكن له عليهم حقوق الحرب ، او الذين لم يشتركوا في الحرب عليه ، حيث كان له ذلك ، لا تلزمهم بشيء .

١٨٨- ولكن نفرض ان جميع ابناء ذلك المجتمع الذين يقتنون الى الهيئة السياسية تلك ، هم بحكم المشتركين في تلك الحرب الجليلة التي غابروا فيها فادواهم اذن تحت رحمة الفاتح .

١٨٩ - ان ذلك عندي لا يتناول اولادهم الذين ما زالوا دون سن الرشد . اذ لما لم يكن للاب نفسه سلطة على حبة ابنه او حبيبته ، لم يحبسها اي فعل من افعاله . فالاولاد اذن احرار ، مهما اصاب الآباء ، اذ لا تتناول سلطة الغائب المطلقة سوى الرجل الذي قهرهم ، نصي تنهي برفانهم . فاذا اختار ان يحكمهم حكم العبيد ، ويخضعهم لسلطه الناشئة المطلقة ، فليس له حق يمثل هذه السلطة على اولادهم . فلا يمكن ان يتسلط عليهم الا بتوافقهم ، رغم ما قد يلجئهم اليه من قول او فعل ، فلا يكون له عليهم سلطة شرعية ، طالما حذبهم القوة ، لا للاختيار ، على الرضوخ .

١٩٠ - يولد كل امرئ وله حضان . اولاً : حق حربية لتصرف بشخصه الذي لا سلطة لاحد عليه قط ، بل له وحده حق التصرف احراراً به ، وثانياً : حق وراثة مال ابيه ، حر واخوته ، قبل اي انسان آخر .

١٩١ - وكل امرئ مستقل ، بنفسه على الحق الاول ، عن سلطة الحكومة ، رغم ولادته في ارض خاضعة لسيطرتها . فلا انه اذا اتصل من حكومة البلاد للثرية التي ولد فيها ، وجب عليه ان ينشئ عن الحق الذي كان يستع به وفقاً لقوانينها ، وعن المشكلات التي تحدت اليه عن اجداده هناك ، اذا كانت الحكومة قد اقيمت بتوافقهم .

١٩٢ - وبناء على الحق الثاني ، يحتفظ سكان اي بلد من البلدان قديروا من صلب قوم قد غلبوا على امرهم ، واستبدوا حقوقهم بتلك اراضيهم منهم ، وفرضت عليهم حكومة ما من دون موافقتهم الحرة ، بحق التمتع بتملكات اجدادهم ، رغم امتناعهم عن الموافقة الحرة على الحكومة التي فرضت شروطاً صعبة على اصحاب تلك البلاد بالقوة . اذ لما لم يكن للذاتح الاول الحق بارض تلك البلاد ، ذن لاحقاد الذين قد ارضعوا على اخضوع لير الحكومة قسراً او المطالبين بحق منبثق منهم ، كل الحق بجمع ذلك الذير والذير من الطغيان او العنف للذين جرهما السيف عليهم ، اني ان يطبق حكاهم عليهم نقضاً من انماط الحكومات بخنثارونه ببلد ارادتهم ،

وهو أمر يستعمل عليهم فعلة ، ما لم تخلع عليهم الحرية التامة لاختيار حكومتهم وحكامهم ، أو على الأقل ما لم يصبح لديهم قوانين ثابتة ، فقد اعربوا عن موافقتهم عليها ، مباشرة أو بواسطة مناليهم ، وما لم يسمح لهم بمحاولة حق الملكية على مالهم ، وهو حق تلك مالهم تنكاً لا يستطيع امرؤ قط معه ان يتزع أي جزء منه من دون موافقتهم - وبدون ذلك لا يكون الناس العاشرين في ظل حكومة من الحكومات ، اعربوا ، بل عبيداً يعيشون في ظل القوة الحربية . ومن يشك ان المسيحيين اليونان ، احقاد اصحاب بلاد اليونان لقدمى ، بحق لهم خلع التبر التركي الذي ما زالوا يثنون تحته حتى اجيال ، متى تنكثوا من ذلك^{١١} ؟

١٩٣ - وتكن لو سلنا ان الغالب في حرب عادلة حق الاستيلاء على املاك المغلوبين والتسلط عليهم (وواضح انه لا يتبع بذلك الحق فعلاً) ، فليس يلزم عن ذلك سلطة مطلقة تستمر باستمرار الحكومة . لأن احقاد هؤلاء جميعاً اعربوا ، فاذا وهبهم اراضي وسواها من المناع ، لكي يقبوا في بلادهم ، (والا لم يكن ما ادنى قبية) ، فكل ما يهبهم اياه يصبح لهم حق امتلاكه ، بقدر ما وهب لهم . وطبيعة هذا الامتلاك هي انه لا يجوز لاحد انتزاعه من دون موافقة صاحبه .

١٩٤ - فهم اعربوا بحكم حق اصلي ، اما املاكهم ، مهما كان مقدارها ، فهي لهم يتصرفون بها دونهم ، والا لم تكن املاكاً . ولنفرض ان الغالب وهب رجلاً ما الف فدان ، لتكون ملكاً له ولورثائه الى الابد . ولنفرض انه اجبر رجلاً آخر الف فدان ، مدى حياته لقاء ٥٠٠ او ٥٠٠٠ ليرة في العام . أفليس للاول الحق بالام فدان التي وهبها الى الابد ، وللآخر طول حياته ما دام يدفع بدل الايجار ؟ أو ليس المستأجر مدى الحياة الحق بكل ما يحصل عليه ، علاوة على بدل الايجار ، بفضل جده واجتهاده ، اذ ان تلك المدة - لو فرضنا انه ضعف الايجار ؟ أيسطيع احد ان يقول ان بوسع الملك او الفانع أن يجيب كل الارض او جزءاً

(١) لم تحرر بلاد اليونان من الحكم العثماني إلا سنة ١٨٣٠ - المرجع .

منها بفضل سطوته كفتاح - بعد ان يكون قد وهبها لبعضهم ، عن ورثه الاول او عن المستأجر مدى حياته ... وهو ما يزال يدفع الاجاز ؟ أو يستطيع ان يفتزع من أيها المستلكات او المثل الذي يكونه في الارض المذكورة متى شاء ؟ فإذا استطاع فقد بطلت العقود التي يوقعها اصحابها احراراً مختارين وباتت عبثاً . إذ كل ما يلزم لابطالها ، هو القوة للكافية ، فكل هبات ذوي السلطان ووعودهم سهازل ومالفة . فهل ادعى الى الخربة من افول اني اهيك هذا واهبه لذريتك من بعدك الى الابد على آكد وجه من وجوه الهبة التي يمكن استنباطها واقداسها ، ولكن ليفهم مع ذلك ان بي الحق - اذا شئت - بانزعاه منك غداً ؟

١٩٥ . است لافش هذا مسألة اعفاء الملوك من سلطة قوانين بلادهم ، ولكني واثق من شيء واحد : وهو انهم يخضعون لشرائع الله وسنن الطبيعة . ولا يستطيع انسان او قوة ما اعفاهم عن مسئوليات تلك السنة الازلية . فهذه المسئوليات من اثبات والمخطورة - في معرض اليهود - بحيث تلزم العزة الالهية ذاتها . فلهبت واليهود والابامين هي قيود بتقيد الله تعالى بها ، رغم ما يدخله بعض المشركين في روع ملوك الارض الذين ليسرا ، اذا قررتوا بالله عز وجل ، وقد اضيفت اليهم جميع شعوبهم ، لا سكتة من بحر او كذرة في الميزان ، اي عباء لا شان له !

١٩٦ - وحاصل امر الغلبة هو ما يبني : لغائب ، ذي الحق المشروع ، حق استبدادي على جميع الذين اشركوا وتعبضوا فعلاً في الحرب عنده ، وحق التعويض عن الاضرار والتكاليف التي تكبدها ، من خدماتهم واعمالهم ، دون الاساءة الى حق من عداهم قط . فما 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 . فإذا فعل ، كان معتدياً ، وكانت بيته وبينهم حالة حرب ، ولم يختلف حقه بالسيادة او حق اي من خلقائه عن حق « هنتار » (Hingar) او « هبت » (Hubba) الدانيلوكيين قديماً بالسيطرة على

انكاثرا ، او حتى « سبارتاكوس »^(١) (Spartacus) لو قبض له احتلال
 إيطاليا - بالبطرة عليهم - وذلك خلع يرمم حاله يقبض أنه للشعوب
 الخاضعة لهم الشجاعة والفرصة اللازمتين لخلعه . وهكذا بالرغم من اي سلطة
 كانت للملك اشور على يهوذا بعد السيف ، فقد مكثن الله حزقيا من خلع
 نير ذلك الاعداء الطورية الفاضحة . « وكان الرب مع حزقيا ذنابه التوفيق ،
 لذلك خرج وعصى ملك اشور ولم يتعبده له » - (٢ موك - ١٨ : ٧) .
 ومن ذلك ينضح ان اطراح السلطة التي فرضتها القوة لا الحق على امرىء
 مسا ، ليس بمعصية عند الله ، رغم انه يدعى عصياناً ، بل هو ما يجيزه
 ويستتبعه ، حتى ولو اقيمت عمود ومواثيق انزعجت بالقوة . اذا بمنزل
 كل الاحتمال ، اذا قرأ اي كان قصة آحاز وحزقيا لامعان ، ان يكون
 الاشوريون قد قهرروا آحاز وخلصوه ونصبوا حزقيا ملكاً في حياة ابيه ،
 وان يكون حزقيا قد باعه بالاتفاق ودفع له الجزية طيلة ذلك .

(١) رئيس تمديد ، ولد حوالي سنة ١٠٦٣ 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 - انترجم .

الفضل السابع عشر في الاعتصام

١٩٧ - إذا صح دعوى الغلبة اغتصاباً اجنبياً ، فلا اغتصاب قد بدى خرباً من الغلبة الداخلية . والفرق بينهما ان الحق لا يكون بجانب المعتصب قط ، اذ ان الاعتصام ليس الا الاستيلاء على ما هو من حق امرى آخر . والاعتصام بقدر ما هو اغتصاب ، تغيير يدخل على الاشخاص وحسب ، وليس على اشكال الحكومة وفوائدها . فساداً تجاوزت سلطة المعتصب ما للملك الدولة وحكامها الشرعيين ، بات ذلك ظفياً مضافاً الى الاغتصاب .

١٩٨ - ان تعيين الاشخاص الذين ينبغي لهم ان ينهضوا باعباء الحكم في سائر الحكومات المشروعة امر ضروري وطبيعي ، شبهة ستنكس الحكم نفسه الذي يعود تأسيبه الى الشعب . اذ ان القوضى عبارة عن انعدام اي شكل من اشكال الحكم انعداماً تاماً او اتقناق الكلمة على جعله ملكياً ، دون تحديد أسلوب تعيين الشخص الذي ينبغي ان تؤول اليه السلطة او ان يكون ملكاً بالفعل . فجميع الدول اذن تضع قواعد لتعيين حق اولئك الذين كتب لهم ان ينقلوا فسطاً من السلطة العامة ، وطرق تفويضهم هذا الحق ، بعد ان تقر شكل الحكومة . وكل من

(١) Monarchical : وهو في الاصل ثيوقراطي حكم الرجل الفرد ، ومنه الحكم الملكي الذي غلب في الاستعلاء . المترجم .

يتوصل الى ممارسة قسط من السلطة بأساليب غير الاساليب التي نصت عنها
 قوانين الامة ، فلا حق له بالطاعة ، حتى ولو لم يلحق بشكك الحكم اي
 تغيير ، لانه ليس الرجل الذي عينه القانون ، وبالتالي الذي وافق الشعب
 عليه ، ولا يكفب مثل هذا المقتصب ، او من انبثقت سلطته منه ،
 حفة شرعية حتى يصبح باستطاعة الناس الموافقة المرة اولاً ، ووافقوا
 فعلاً على امتداد السلطة التي اغنصموا اليه ثانياً .

المفصل الثالث عشر في الطغيات

١٩٩ - إذا كان الانتصاب عبثاً عن تجربة امرئ، السلطة التي هي من حق امرئ، آخر، فالطغيان عبثاً عن دولة السلطة التي لا تستند إلى أي حق قط والتي يستعمل أن تكون حقاً لامرئ ما، وهو يقوم على استخدام امرئ، ما السلطة التي وقعت له، من أجل مصلحة الخاصة، لا من أجل خير المحكومين. أي عندما يجعل الحاكم، مما كان لقبه، إرادته قاعدة السلوك عوضاً عن القانون، وعندما توجه أوامر وأفعاله نحو إرضاء طموحه أو سقاء خلقه أو إشباع مطامعه أو أي شهوة جماعية من شهواته، عوضاً عن المحافظة على أملاك شعبه.

٢٠٠ - فإذا شك القارئ بصحة هذا القول وأصله لأنه صادر عن قلم فرد مغرور من أفراد المجتمع، وأمل أن يقنعه بصحة قول ملك حجة، أن الملك جيمس، في خطابه أمام البرلمان سنة ١٦٠٣ يقول: «لني ما قدم مصلحة الشعب والدولة كلها، أبدأ»، في وضع القوانين والسنن العادلة، على أي مأرب من مآربي الخاصة، معتبراً رخاء الدولة ومصلحتها أبدأ مصلحتي لشكركي وسعادتي الدنيوية - وهو ما يجتنب فيه الملك الشرعي عن الطغية. لأنني لا أشك أن وجه الاختلاف الأعظم والأخص بين ملك شرعي وطاغية مغتصب هو هذا: بينما يحسب الطاغية المتعبرف الطرح أن مملكته وشعبه إنما وجدوا من أجل إشباع رغباته وشهواته الجماعية، يعتبر الملك العادل الورع، على تقيض ذلك، أن قد رُسم ملكاً، لتأمين رخاء شعبه وحماية أوزاقه. كذلك تره الفقرات التالية في خطابه الموجه إلى البرلمان سنة ١٦١٩: «إن الملك ينقسم التقيد

بقوانين ملكته الرئيسية ، من خلال بين مزدوجة - أولاً ، بحكم كون ملكاً ملزماً ضمناً بحياة شعبه وقوانين ملكته على السواء ، وثانياً ، بحكم قلبه البين لدى ترتيبه ، صراحة . لكل ملك عادل ، ملك على ملكة 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 وحر وصيد وشتاء وليل ونهار ، ما بقيت الارض - (تكوين - ٨ : ٢٢) . وهكذا فانك المولدي على ملكة مستقرة ، اذا تبطل ملكيته وينحط الى درك الطفلة ، عندما يطلع عن الحكم بحسب قوانين ملكته ، ثم يضيف بعد ذلك بقابل : « لذلك فجميع الملوك الذين نبهوا طفلة او حائنين بايمانهم ، يتقيدون عن وطى بالقبود التي تفرضها قوانين ملكتهم . وكل الذين يعملون على صرفهم عن ذلك ، هم متوزلة الافاعي او الاولياء منهم ومن ملكتهم . وهكذا يبر هذا الملك العلامة الذي فقه الاشياء على وجهها ، بين الملك والطائفة كما يلي : بعشر اتواحد القوانين الحد الذي تنهيه - اطنه عدده ، وخير المجموع غرض الحكومة ، بينما يستخر الآخر كل شيء لارادته ورضيته .

٢٠٩ - من الخطأ ان يظن ان هذه الآفة لا تصيب إلا الممالك ، فشكلا الحكومة الاخرى معرضة لها ايضاً . فمن استخدمت السلطة التي عهد بها الى فئة من الناس ، من اجل ادارة شؤون الشعب والمحافظة على املاكه ، في امراض اخرى ، واستغلت من اجل ارضاق الشعب واقدره وتسخيره لأوامر اولى السلطة الجائرة المتعسفة ، قامت عندها طفلياناً ، سواء أكان اصحاب هذه السلطة « لثة ام كثره » . لذلك تروي التواريخ اخبار الطفلة الثلاثين في آتينا وضائفة سرفسطه ، ونس على ذلك حكم العشرة في روما (Decemviri) الع .

(١) اي سواء آكانت الحكومة ملكية ام اريغرافية بحكم فيها الاغلبية ام ديمقراطية بحكم فيها الاكثوية المترجم .

٢٠٢ - يندىء الطغيان حيث تنتهي سلطة القانون ، أي كلما هككت حرمة القانون وانزل الضرر بالآخرين . وكل من يتجاوز النصفة التي فقهه إياها القانون ، من أولي الامر ، ويستخدم القوة التي انتهت إليه ، من أجل فرض احكام لم يجوزها القانون على أبناء الشعب ، لم يعد حاكماً بالمعنى الاصيل . ولا كان يتصرف من دون تفويض شرعي جاز الخروج عليه ومقاومته ، كما يقوم كل امرئ آخر بسطو على حق الآخرين بالقوة . وهذا امر مسلم به في السلطات الادارية الدنيا . فالشرطي الذي فوض القبض علي في ذوعة الطريق ، تجوز مقاومته كما لو كانت اصاصاً 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 علي خارج البيت . فليت شعري ، لم لا يصح ذلك على اعني اعضاء الهيئة الادارية كما يصح على اذنام ؟ أمن العدل ان يكون ثلاث الاكبر الحق بانصاب نصيب اخيه الاصغر لان يتبتع بالنعم الاكبر من ثروة ابيه ؟ ام ان يكون لرجل غني تلك ببدأ بكامله الحق بالاستيلاء ، متى شاء ، على كوخ جاره الفقير وسديقه ، من جرأه غناه ؟ فاعراز صلوة وثروة عظيمين شرعاً تقومان بمراحل ما يسلكه معظم بني آدم ، ليس مجرداً قط ، فاعليك بسوخ الذهب او الحور الذين ينطوي عليها ايذاء امرئ ما يدون تفويض ، بل على العكس يزيد في عظم الجرم . لان تجاوز حدود السلطة خروج على الحقوق المشروعة ليس له ما يبرره ، سواء اكان المتجاوز موظفاً وفيماً ام وضيعاً ، ملكاً ام شريعياً . بل هو جرم اعظم اذا صدر عن عظم الامانة التي عهد بها اليه ، فكان من المتعجب ، ان يفقه الامور على وجهها ولا يجد داعياً لتعديها ، لما نعم به من الثقة ووفرة المشيرين . ما دام نصيبه يورث على نصيب اخوانه .

٢٠٣ - هل يجوز اذن عصيان اوامر الملك ؟ وهل يجوز لأي امرئ كان التردد عليه كلما احس باجفاف ، حتى ولو تصور انه لم يظفر بحقه ؟ ان هذا التكفيل ينافي العظم السياسية وقتيها : رأساً على عقب وابدلال تفوضى والبلية محل الحكم والنظام .

٢٠٤- والجواب ، عندي ، ان القوة الفاشحة غير المشروعة وحدها يجوز دفعها بالقوة ، وكل من يقاوم (السلطة) على اي وجه آخر فاننا نستحق جزاءه العادل عند الله وعند الانسان ، فاستعمال ان بنشأ مثل هذا الخطر او هذه البلية ، كما يظن غالباً . لانه :

٢٠٥- اولاً : انما كان شخص الملك ، في بعض البلدان ، مقدساً بحسب القانون ، فمهما امر او صنع فشخصه فوق كل شبهة أو عيب وفي معزل عن كل قوة او تقريع او اذانة قضائين . ومع ذلك تجوز معارضة افعال اي موظف دونه او من يقوضه اذا كانت غير مشروعة ما لم يعبد ، بشرن الخرب على شعبه ، الى تفويض اركان الحكم وحمله على الالتجاء الى أسلوب الدفاع ذلك الذي هو من حق كل فرد في الظروف الطبيعية . اذ من يدري ما هي عاقبة هذه الافعال ؟ ولنا على ذلك شاهد طريف في ما حدث في دولة مجاورة . وفي جميع الاحوال الاخرى قدراً قدسية الشخصية عنه كل المضارة ، فيكون في معزل عن كل عنف او اذية ، طالما كانت الحكومة في حيز الوجود ، وهو نظام في غاية الحكمة . لأن الاذى الذي يستطبع الملك ذاته يخافه بالآخرين مباشرة يستبعد تكراره او استفحاله استفعالاً عظيماً ، وهو لا يستطبع بقوته الفردية ان يبطل القوانين ويجور على عامة الشعب - حتى لو امكن جداً ان ينحط ملك من الملوك انى هذا الدرك ، بحيث يطيب له فعل ذلك عمداً . وان الامن الذي يباح للجهور والاستقرار الذي يباح للحكومة ممثلة في شخص رئيسها الاعلى الذي لا يطاله سوء ، لهو ضمان عن المساوي الجزئية التي قد تنجم عن تسلم ملك متعريف العرش ، اذ خير للجهور ان يتعرض بعض الناس للظلم او الاذى من ان يتعرض رئيس الدولة له دوماً ولأتفه الاسباب .

٢٠٦- ثانياً : ان هذه البرزة التي يتاز بها الملك وحده لا تحول دون منافسة الذين يستخدمون القوة جوداً (من عملائه) ومقاومتهم والصمود في وجههم ، رغم قدوتهم بتفويض منه لا يسوته القانون ، كما يتضح من حال من يحمل امراً ملكياً بتوقيف رجل ما (وهو تفويض تام من

الملك)؛ إذ لا يجوز له مع ذلك خلع باب بيت الرجل ذاك بغية تنفيذ امر الملك أو تنفيذه في بعض الأيام أو بعض الامكنة المتنوعة . ومع ان هذا التفويض قد لا ينص على هذه الموانع فهي حدود القانون ، فإذا تعداها امرؤ ما لم يختر القانون له ذلك . لان سلطة الملك مستمدة من القانون ، فليس بوسع ان يتحرك امرؤ ما بالتصرف خلافاً للقانون ، او يبرر افعاله بتفويض منه . فتفويض الرئيس الاعلى واوامره ، التي تعدى نطاق صلاحيته ، تصبح باطلة لا شأن لها ، شبة تفويض اي فرد آخر واوامره . والفرق الوحيد بينها ان للرئيس صلاحية الى حد ما ولاغراض معينة ، والرجل المهادي لا صلاحية له قط . فليس التفويض هو الذي يكسب الحق بالتصرف بل الصلاحية الشرعية ، ولا صلاحية خارج نطاق القانون . ولكن رغم هذا التسرد ، فشخص الملك وصلاحية يبيان في حرز أمين ، فلا خطر على الحاكم او الحكومة آنذاك .

٢٠٧ - ثانياً : لتصور حكومة لا يحيط بالرئيس الاعلى فيها حل هذه القدسية ، فالقول بشرعية التسرد على كل ممارسة غير مشروعة لسلطات لا تترصه للخطر ، لأتفه الاسباب ، او تزجرع اركان حكومته . فعيت يشاح الفريق المعتدى عليه الانصاف والاستعاضة عن الاضرار التي لحقت به ، بالجموع الى القانون ، فلا يبرر لاستخدام القوة ، إذ لا يجوز استخدامها إلا حيث يحال بين المرء وبين الجموع الى القانون . فلا ينبغي اعتبار القوة عدواناً إلا حيث لا تدع مجالاً لهذا الجموع الى القانون . وان مثل هذه القوة وحدها هي التي تجعل مستخدماً في حالة حرب وتبرر الخروج عليه . لتفرض ان رجلاً اترض سبيلي ، وقد جرد سيفه ، وطلب صرة تقودي ونيس في جيبى شلن واحد . هذا الرجل يحق في قتله شرعاً . ولكن لتفرض اني سلبت رجلاً آخر مائة ليرة ليعتفظ بها حتى انزل من عربتي . فما ائت صعدت اليها ثانية حتى رخص تسليمي اباها واستل سيفه ليدافع عن اغتصابها بالقوة ، فعاوت استرجاعها مني . فالاذى الذي القته بي هذا يبرو مائة مرة ، او قل ألف مرة ، على الاذى الذي اراد ذاك لحبائه بي ، فقتلته قبل ان يفعل . ومع ذلك فيعق لي ان اقتل

الاول شرعاً ولا يفتى لي حتى ايداء الآخر فقط . وعلته ذلك واضحة : فالاول لجأ الى استخدام القوة لتهديد حياتي ولم يكن لديّ منتسح من الوقت للاستجارة بالقانون كي يحسبها ، حتى ذهبت فات اوان الاستجارة ، فلا يستطيع القانون ان يعيد الحياة الى حياتي . فكانت الحارة عندها لا تعوض ، والحيلولة دون ذلك خست عليّ " والسنة الطبيعية حتى الفتنك بمن يشن الحرب عليّ " وجدوني بالهلاك . اما في الحال الثانية فحياتي لم تكن في خطر ، فكان لي فرصة الالتجاء الى القانون والتعويض عن اذاته ليرة المسبوبة عن تلك السبل .

٢٠٨ - رابعاً : فاذا اعتمد الحاكم على سلطته لاقرار احكامه غير المشروعة وحجب ، بالاستناد الى تلك السلطة نفسها ، العلاج الذي يوتغ القانون ، فعق الثورة ، حتى في مثل هذه الاحوال من الطغيان للسافر ، لن يؤدي فجأة الى اضطراب الحكومة - فاذا لم تناول اكثر من نفر قليل - فمع ان لهم حق المدافع 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 حتى هم ظلم ان يقبلوا الحكومة ، اذا اعتبر عامة الشعب ان الامر لا يعينهم ، كما يستحيل على مجنون اخرق او منبرم بحاله ان يقلب دولة تامة الاركان . فهيات ان ينبع الشعب اياً منها !

٢٠٩ - ولكن اذا تناولت هذه الاحكام الجائرة عامة الشعب او وقع الاذى والظلم على البعض فقط ، ولكن بحيث تهدد سوابقها او عواقبها ، مائر الشعب ، واستقر في دوعهم ان قوانينهم وحرمانهم وحياتهم معرضة للخطر وكذلك دينهم ايضاً ، فلت ادري كيف يحال بينهم وبين الثورة على القوة الغاشمة التي تستخدم ضدهم ؟ وهذه السدى المساوية التي تلحق بجميع الحكومات مما كان نوعها ، عندما يبلغ بها الحكم هذا الحد ، بحيث يصبحون موضع شبهة وعينهم ، وهو الخطر وضع بكنهم ان يزجوا انفسهم فيه ، فلا يستقرون معه الشفقة بسهولة تفادي الوقوع فيه . اذ

بسنحيل على حاكم ما حريص على خير شعبه والمحافظة عليه وعلى قوائمه معاً ، أن يحول دون رؤيته واحساسه بذلك ، كما بسنحيل على أتى الاسراء ان يخفي عن اولاده محبته لهم وغنايته بهم .

٢٦٠ - ولكن اذا قبض للعالم كله ان يشهد ادعاءات من صف ما تقوم الى جانب افعال من صف غيره ، واساليب يتدرج بها لتصل من سلطة القانون ، وان يرى امانة الحق الملكي الخاص (وهي سلطة عسقية يعهد بها ، في بعض الشؤون ، الى الملك كى يصنع ما فيه خير الشعب من خلافا) تستخدم خلافاً للعرض الذي خلعت على صاحبها من اجله ، واذا وجد الشعب الوزراء ومن دونهم من اولي الامر يذنبون على اساس هذه الاغراض وبكثرة ويحقدون ، بتقدير ما يخدمونها او يعوقونها ، واذا رأى محاولات مختلفة لممارسة السلطة المطلقة وتعظيماً في الحقاء بئس الدين^{١١١} الذي يحرص أشد الحرص على اقرارها ، رغم القبح فيه في العلانية ، وتأيد العاملين له جهد المستطاع - فاذا تعدت ذلك فالاستمرار على تحيذه واستنصائه والتفرد به سلسلة من الاعمال تدل على اتجاه اتية اليه ، فكيف يستطيع امرؤ اذا ذاك الامتناع عن تبيين الوجهة التي تتسق اليها الامور ، او عن التعمري عن وسيلة لمخلص ؟ فيكون كمن يتتبع عن التصديق ان وبتان السفينة التي تقلته يتجه به وبساو الركب الى الجزائر ، وهو يراه دائماً يبحر في ذلك الاتجاه ، رغم ان الرياح المعاكسة وتسرب المياه الى سفينه وقلية الرجال والذخيرة قد تجبوه سراو على تغيير اتجاهه بركة ، ولكنه لا يلبك ان يعود الى اتجاهه الاول حالاً تسمح له بذلك الرياح والانواء وسائر الاحوال الملائمة^{١١٢} .

(١) الاشارة هنا الى الكاتوليكية ، وتأيد بعض ملوك امراء سنوارت لها في الحناء في هذه الخطة - المترجم .

(٢) اي ان اضطرار وبتان السفينة الى تغيير اتجاهه حياً يكون بمثابة اضطرار الحاكم الى التظاهر والمناقشة : دون صرف نظره عن هذه - المترجم .

العصر التاسع عشر في انحلال الحكومة

٢١١ - ينبغي لمن يريد التحدث عن انحلال الحكومة بأي قدر من الوضوح ان يشر ، بادئ بدء ، بين انحلال المجتمع وانحلال الحكومة . ان ما يكون الامة الواحدة ويخرج بالناس عن طور الطبيعة المفكك الارصال ويجعل منهم مجتمعاً سياسياً واحداً هو الاتفاق بين الفرد وقرانه على تشكيل والعمل كهيئة واحدة ، فيصبحون عند ذلك دولة واحدة . اما السبل المألوفة ، التي تكاد تكون الوحيدة ، لانفصام هذه الوحدة ، فهي سهوة قوة خارجية عندهم تؤدي الى التقلب عليهم . لان الوحدة التي كانت تربط بين افراد تلك الجماعة اذا تضعضل ، 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 - ويبعث حراً في تقدير اموره بنفسه وتأمين سلامته الخاصة ، كما يجوز له ، في نطاق مجتمع آخر . فاذا انحلت المجتمع ، فحكومة ذلك المجتمع تحل ضرورة معه . وهكذا فيسوف القاصحين كثيراً ما تستأصل الحكومات من جذورها ، وتقطع المجتمعات ارباً ارباً ونحرم الجماعة المقهورة او المنسدة من حماية المجتمع الذي كان ينبغي له ان يصونها في الشدائد او الاذكال عليه . والله اعلم ادرى بهذه السبل لانحلال الحكومات واسبق الى التسليم بها من ان يحتاج شرحها الى مزيد من القول . ولنا بحاجة الى كبير عناية لاثبات انه يستحيل ان تبقى الحكومة لدى انحلال المجتمع ، لأن ذلك يمنع امتناع قيام هيكل بيت ما قد بعثت العاصفة مراده وتوترتها في كل مكان او حوتها الزلزال الى ركاب مختلطه حروب .

٣١٢ - والحكومات ، بالإضافة الى سقوطها من خارج ، قد تتحلل من داخل . أولاً : عندما تتغير الهيئة التشريعية . لأن المجتمع المدني ان هو إلا طور سلام يعين على الذين ينتسبون اليه ، بحيث تُحرّم عليهم الحرب ، من جراء الفرصة التي أتتوها للهيئة التشريعية للاضكام اليها ، في فرض اي نزاع قد ينشأ بينهم . وانما يصبح أبناء الدولة الواحدة هيئة مناسكة حية من خلال المجلس التشريعي : لأنه بمثابة النفس التي تضفي على الدولة الصورة والوحدة والحياة ، التي تستمدّ منها سائر الأعضاء قوة التداعى والنشاط والتناسك . فإذا اتمت الهيئة التشريعية ، اذن ، أو انحلت فالانحلال والفناء بقدران اثرها . لأن جوهر المجتمع وبدأ اتجاذه لما هو مُجسّد في ارادة واحدة ، فتمت اقرت الاكثوية الهيئة التشريعية ، بات لها سلطة الاعراب عن تلك الارادة والقيام عليها ، اذا صحّ التعبير . واستمر الهيئة التشريعية هو فعل المجتمع الاول والرئيسي ، الذي تبيت فيه شروط استمرار ذلك الاتحاد تحت اشراف المشعشع وضمن نطاق قوانين وضعها الشخص وخولوا سلطة وضعها بموافقة الشعب وتنصيبه ، الذين لا يجوز بدونها لأي انسان أو نفر من الناس ان يضعوا قوانين تلزم سائر افراد الجماعة . ومتى اتخذ رجل ما أو نفر من الرجال على عاقلهم امر وضع قوانين لم يخولهم الشعب وضعها ، فانما يسترون قوانين لا شرعية لها ، فليس الشعب اذن ملزماً بالاعتثال بها . وعلى هذا الوجه يشعرون ثانية من الخضوع لسلطة ، فيصبح بوسعهم ان يقبلوا هيئة تشريعية جديدة لهم ، كما يشاؤون ، ما دام لهم مله الحرية يناهضة سلطة كل من ينبغي فرض اي امر انتفى عليهم عبثاً ، من دون ان يكون له صلاحية بذلك . فشكل امرى ، امت يتصرف كما يريد ، عندما يُنزع ذور الحقى بالاعراب عن الارادة العامة ، تستمدّ من تفويض المجتمع بمراعاة حقهم ، ويستأثر غيرهم من لا صلاحية لهم او تفويض بذلك الحقى .

٣١٣ - وهذا الوضع قد يكون من مآتي الذين يستعمل استعمال السلطة التي عهد اليهم بها في الدولة . لذلك كان من العسير الفحص عنه وبعثاً وتقياً وتعيين موضع التبعة فيه ، ما لم تعرف شكل الحكم الذي

ينشأ فيه . فلنفرض إذن أن السلطة التشريعية قد أسندت إلى ثلاثة أشخاص مختلفين ، هم مع ذلك على وفاق . أولاً : رجل فرد وارت للسلطة ، يتمتع بالسلطة التنفيذية العليا الدائمة ، وبالإضافة إليها ، سلطة استدعاء المهلتين الآخرين وحلها ، في أثناء فترات معينة من الزمان . ثانياً : مجلس مؤلف من الإشراف ذوي الألقاب الموروثة . ثالثاً : مجلس مؤلف من نواب ينتخبهم الشعب ، لأمد محدود . فإذا فرضنا مثل هذا الشكل من أشكال الحكم^(١) ، لزم بداهة :

٢١٤ - أولاً : إذا وضع هذا الرجل الفرد أو الملك أوادته المحضة موضع لقوانين التي هي بمثابة إرادة المجتمع التي تفصح عنها الهيئة التشريعية ، فقد لحق بهذه الهيئة التغيير . إذ لا كانت الهيئة التشريعية هي بالفعل تلك الهيئة التي من شأن قواعدها وقوانينها أن توضع موضع التنفيذ وإن تحذى ، فإذا أقرت قوانين واستنبطت قواعد ونفذت غير التي سنّها الهيئة التشريعية التي أنشأها المجتمع ، فواضح أن هذه الهيئة قد حلقت التغيير . فكل من بسنّ قوانين جديدة لم يتحوّل حق سنّها ، بناء على تعيين المجتمع الرئيسي ، أو يجوز القوانين القديمة ، فإنما يتفهم السلطة التي سنّها ويطلبها - فيكون بذلك قد استعدت هيئة تشريعية جديدة .

٢١٥ - ثانياً : عندما يحول الملك دون التنازل الهيئة التشريعية في موعدها المعين أو دون ممارسة صلاحيتها بحرية وللعدل على تحقيق تلك الأغراض التي وجدت من أجلها ، فقد أصاب تلك الهيئة التغيير أيضاً . فالهيئة التشريعية ليست عبارة عن عدد من الرجال ، حتى ولا عن اجتماعهم في ندوة - إذا لم تتوفر لهم حرية النقاش والتفرغ للبلوغ بما فيه خير المجتمع درجة الكمال . فإذا ارتفعت هذه الشروط أو تغيرت ، بحيث يحرم المجتمع من حق ممارسة السلطة المفقودة بها ، فتغيرت الهيئة التشريعية

(١) وهو الشكل المعروف بالملكية الدستورية ، التي تبدو عادة كما هي الحال في إنكلترا منذ ثورة ١٦٨٨ - بحكم تعيين قريبتين فيما هما المجلس الأعلى أو مجلس الإشراف ، والمجلس الأدنى أو مجلس الموم ، وعلى رأسها ملك يشع بالخلاصات المشار إليها اعلام - الترجمة .

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 اصلاحيتها في مواجعتها المهيئة ، فقد ابطل الهيئة التشريعية اصلًا ، وهما الحكومة من اساسها .

٢١٦ - ثالثاً : عندما ينتخب الناخبون او السائب الانتخاب ، بموجب سلطة الملك العسفية وبدون موافقة الشعب او خلافاً لمصلحته ، تعتبر الهيئة التشريعية ايضاً . لانه اذا انتخب قوم عدا الذين خولهم المجتمع الانتخاب ، او على وجه مختلف عن الوجه الذي رسمه المجتمع ، فالمتخبون لا يكونون 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 القرض من انتباه الناس الى مجتمع ما هو المحافظة على كياناتهم كجتماع واحد تام حرًا مستقلًا ، يساس بموجب قوانينه الخاصة ، فكل ذلك يتهدم لدى تسخيرهم لسلطة امة اخرى .

٢١٨ - اما ماذا ينبغي في مثل هذا الدستور ، ان نسد انحلال الحكومة في تلك الاحوال الى الملك فبدني : اذ لما كان يسيطر على قوى الدولة وعزيمتها ودراريها ، فكثيراً ما يفتع نفسه او تقدهه بطاقته تلقاً انه عاجز عن ضبط شؤون الدولة ، رغم كونه الحاكم الاعلى . فهو وحده اذن في وضع يمكنه من اتخاذ الخطى الخاصة لإدخال تلك التغييرات ، باسم السلطة الشرعية ، ولفقه الرعب في قلوب معاوضيه وكسر شوكتهم ، منهاً اياهم بالخروج والفتنة وعدا الحكومة . بينما يتهدد على اي فرع من فروع الهيئة التشريعية او الشعب تغيير تلك الهيئة بذاتهم ، دون الفتنة العلنية ، التي يمكن الامام باسمها بيسر ، فاذا نقشت نجحت عنها عواقب لا تختلف كثير اختلاف عن غلبة سلطة اجنبية . ثم ان الملك في مثل هذا الشكل من اشكال الحكم^(١) ، يتدفع بسلطة حلق فروع الهيئة التشريعية

(١) اي الملكية الدستورية - كما تقدم - المرجع .

الآخرى ، وإعادة افرادها من جرماء ذلك الى حال المواطنين العاديين ، فيستحيل عليهم اذن بالرغم منه وبدون موافقته ادخال التغيير على الهيئة التشريعية عن طريق التشريع ، ما دامت موافقته ضرورية لكي تتمكن الحكومات صفة القانون . ولكن بقدر ما تساهم فروع الهيئة التشريعية الاخرى في التأثير على الحكومة ، وتحتل 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 لاضلال مثل تلك الحكومة وهو التالي : عندما يسل صاحب السلطة التنفيذية العليا مهنته وينفذها جانباً ، فيستحيل عندها تنفيذ القوانين التي سنّت من قبله ، ويؤدي ذلك ، لا محالة ، الى الفوضى التامة والى اضلال الحكومة اضلالاً اكيداً . لان القوانين لا توضع من اجل ذاتها ، بل لكي تكون ، حتى تقوّت ، بثابة روابط المجتمع التي تثبت كل جزء من اجزاء المجتمع السياسي في موضعه الخاص ليغرم تهته الخاصة . فعندما يندم ذلك حملة ، نعدم 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 . ومنى تعدد تنفيذ القوانين ، باتت هذه القوانين بحكم المدومة ؛ لان حكومة بدون قوانين ، كما يتراءى لي ، سرّاً من الاسرار الغامضة في السياسة ، لا يحيط به الادراك البشري ، ولا يتفق مع طبيعة المجتمع البشري .

٢٢٠ - في هذه الاحوال واشياها ، يبيت للشعب من الهزيمة لدى اضلال الحكومة ان يتدبر 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 جرماء خطأ فريق آخر ، حقه الاصيل في المحافظة على ذاته ، وهو هدف يستحسن بلوغه إلا من خلال هيئة

تشريعية مستقرة وتنفيد عادل نزيه للقوانين التي نُسنتها هذه الهيئة . ولكن حال البشر ليست من اليأس بحيث لا يستطيعون الانتفاع بهذا العلاج ، حتى يفوت أوان البحث عن أي علاج . فالإيعاز إلى أبناء الشعب بأن يوسعهم أن يتدبروا شؤونهم بأنفسهم ويقبلوا هيئة تشريعية جديدة ، عندما يؤدي الاضطهاد أو المكر أو الوقوع بين مخالفين دولة اجنبية يهينتهم القديمة ، هو بمثابة إيعاز لهم بأن يوسعهم ترقب الأسماء بعد فوات الأوان واستعمال السر . وهذا بانواع لا يعدو كونه إيعازاً لهم بأن يقبلوا بالعبودية أولاً وأن يحافظوا بعد ذلك على حريتهم ، فلي رسفوا في القيود اوعز اليهم ان ينصرفوا تصرف رجال احرار . وليس هذا حتى اسعافاً لهم بل هو سخرة منهم ، وكيف يأمن الناس خطر الطغيان ما دام لا سبيل لهم للتخلص منه ، إلا بعد الوقوع بين يرائه ؟ لذلك لم يكن لهم حتى الانعقاد منه وحسب ، بل حق الحلولة دونه أيضاً .

٢٣٦ - ثمة اذن ، ثانياً ، سبيل اخرى لانحلال الحكومة ، وذلك عندما تصرف الهيئة التشريعية او الملك ، خلافاً للإمانة التي عهد اليها بها .

وهيئة التشريعية تنقض العهد الذي أوثقت عليه ، عندما تسعى إلى السيطرة على املاك أحد رعيها ، وتجعل من اعضائها أو من اية فئة من فئات الامة اسبياداً ينصرفون تصرفاً غاشماً بحماية الشعب وحرياته وامواله .

٢٣٧ - ان غلة التعاقب الناس بالجنس هي المحافظة على امواضهم ، والغرض من انتخاب هيئة تشريعية وتقليدها بالسلطة هو سن القوانين ووضع القواعد ، لكي تكون بمثابة حراس وسيجات مضروبة حول املاك المجتمع بحيلته ، ونحوه من سلطة اي جزء من اجزاء المجتمع او اي فرد من افراده وتختلف من غلواته . اذا ما اشتعل اقتناس ان المجتمع ذاته هو الذي يختار ان يكون الهيئة التشريعية القدرة على ابطال الغرض الذي ينبغي كل امرئ بهوغه ، ثدى التعاقب بالجنس ، ومن اجله يمثل المشرعين الذين ساهم في اختيارهم ، فكلاً حـ.اول المشرعون انتزاع املاك الشعب واتلافها او تسخيرها للسلطة العاشية ، فانما يشنون عليه الحرب ، فيصبح في

حل إذ ذاك من إبه طاعة ، ولا يبقى امامه إلا ذلك المنقل العام الذي بذله لئلا يلجح الناس ، عندما يبتلون بالشدة والعبث^(١) . وعندما تحرق الهيئة التشريعية هذه التقدمة الأساسية من قواعد المجتمع وتعمل للاستيلاء على السلطة المطلقة على ارواح الشعب وحرياته واملاكه ، او تسندها الى هيئة اخرى ، ادا طبعاً او خرقاً او جنوناً او قسداً ، فهي تفقد ، من جرأه هذا التنقض لامانتها ، السلطة التي قلدها ايتاها الشعب من اجل اغراض مختلفة ككل الاختلاف ، فتؤول عندها الى الشعب ، الذي يحق له عند ذاك ان يتأنق حقه الاصلي بالحرية ، ويؤمن سلامته وبقاءه باقامة هيئة تشريعية جديدة ، كما يطيب له ، ما دام ذلك هو الغرض من التناقل ايتائه بالمجتمع . وما يقال على الهيئة التشريعية يقال ، وجه عام ، على المنفذ الاعلى^(٢) الذي يتقلد امانة مؤدوجة : المساهمة في التشريع والتنفيذ الاعلى للقانون . فعندما يسهن الى اقامة ارادته المحضة كسنة للمجتمع ، فهو انما ينقض كلا الاعانتين . وهو يتقضى امانته ايضاً عندما يستخدم قوى المجتمع وامواله ودواوينه لكي يفسد النواب ويظفر بمؤازرتهم في خدمة اغراضه ، وعندما يلزم الداخلين مسبقاً علانية او يفرض عليهم باختيارهم اولاء الذين كسب مؤازرتهم في خدمة اغراضه ، بالانكسار او الوعد او الوعيد او ما شاكل ، ويستخدمهم من اجل استفادام نقر من الذين قطعوا على انفسهم مسبقاً عهداً بالنصويت والاستزاع ، وفقاً لرغبته . وهكذا فالتأثير على المرشحين والناخبين وايجاد اماليب جديدة للانتخاب ، ان هي إلا استنصاف الحكومة من جذورها ، ونفت السم في ينبوع الامن العام . والشعب الذي احتفظ لنفسه بحق انتخاب ممثليه ، ليكونوا بشايعه سباج مضروب حول املاكه ، انما احتفظ به من اجل تأمين انتخابهم دائماً انتخاباً حراً ، حتى يعملوا على اساس هذا الانتخاب ويؤسّدوا النصح والمشورة ، وفقاً لما يتبين ، بعد التفحص والتداول ، ان ضرورات الدولة وخير المجموع تقتضيه . وهو امر لا يستطيع الذين يتقرون قبل سماع

(١) له الصبر او الابناء الى الله او الثورة - المرحوم .

(٢) او الحاكم الاعلى Chief Executive ، وهو رئيس الهيئة التنفيذية - المرحوم .

الشفافة والمفاداة بين جميع اطراف ان يقوموا به . وان الشهد
لمجلس كهذا المجلس والعمل على تنصيب الراضعين لمشيئة (الحاكم) المشهورين
بثبات للشعب ومنتسرين اصليين للجنس ، هو اعظم نقض للعهد وافصح
اعلان عن الرغبة في تفويض اسس الحكم يمكن العثور عليه . فذا افترق
ذلك بالمكافآت والعهود المبدولة علناً ، من اجل ذلك الغرض ،
واستخدمت جميع اساليب القانون القادمة للشخص من كل من يقف في
صينل تلك الرغبة ، والقضاء عليه ، او يحجم عن خيانة حريات بلاده
ورفض التسليم بها ، تبين لنا بكل وضوح ما يجري . اما اي ضرب من
السلطة على المجتمع ينبغي ان يقبل هؤلاء الذين يستخدمون سلطتهم على هذا
الوجه ، خلافاً للعهد الذي قطعوه على انفسهم لدى تأسيس المجتمع ، فمن
اليسير ادراكه . ولا يسع المرء الا ان يلاحظ ان من حاول ذلك مرة
واحدة فلا يمكن الاطمان اليه قط .

٢٢٣ - قد يقال في الرد على ذلك انه لما كان الشعب جاهلاً متبرماً
بجله ابدى ، فقامت اسس الحكم على آراء الشعب المثقبة واعوانه المتبدلة ،
لا بد ان يعرض الحكومة للانهداك الاكيد ، اذ لا تستطيع حكومة
قط ان تعمر طويلاً اذا كانت توسع الشعب اقامة هيئة تشريعية جديدة
كلما استاء من الهيئة القديمة . وعلى ذلك اجيب : بل الامر على خلاف
ذلك . فاناس لا يتحوكون عن طرفهم القديمة بالسهولة التي قد يتصورها
البعض . فمن الصعب اقتناعهم وجوب تصحيح الاخطاء الميئنة في اطار
الحكم الذي تعودوه . فاذا تبين ان ثمة آفات اصلية او عرضة فغاص
الزمان او الفساد عنها ، فليس من اليسير تغييرها ، حتى عندما يدرك العالم
كله ان القرصنة قد منحت لذلك . وهذا السخط 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 ،
تثبت بدستورها القديم القائم على سلطة الملك والاشراف والعموم التشريعية ،
او عدا بنا ، بعد فترة من محاولات الانقلاب الفاشلة ، الى ذلك الدستور .

(١) الاشارة الى العودة الى الحكم الملكي (Restoration) على اثر النظام الجمهوري الذي
اقامه اوليفر كرومويل (Oliver Cromwell) في سنة ١٦٤٩ - ١٦٦٠ - المرجع .

ومهما كانت العوامل التي أدت الى تزعم التاج عن رؤوس بعض ملوكنا ،
فقد عجزت عن حمل الشعب على وضعه على غير رأس الملوك .

٢٢٤ - ولكن قد يقال : ان هذه النظرية انما تبتدأ جرئمة الفتنة
الذائقة ، وانا اجيب :

اولاً : هي لا تختلف عن اية نظرية اخرى في هذا الباب . اذ حين
يصبح الشعب فريسة لبيوس ويقع بين يرائن السلطة الذئبية ، فهما اغرقت
في دعوة حكاهم ابتداءً لرب الازباب (جوييتير) ، واسبغت عليهم حلة
القداسة والرؤية ، وزعت انهم قد هبطوا من السماء او استمدوا سلطانهم
منها - بل ادعاهم اوسعهم بما تشاء وكما تشاء - فالنتيجة واحدة : ان
الشعب الذي اضطهد باطلاً وسرف يبعث لدى اول فرصة تسنح له اطرح
انعب الذي يتقل كاهله . وسوف يتطوع الى الساحة التي طلبها تطوعه ،
وسيط تغلب الاحوال البشرية وحدتان الزمان ، وينشدها . ولا شك ان
الذي لم ير شواهد على ذلك في اثنان حياته ، لم يكن من طرفي الاعمال ،
والذي لا يستطيع ان يواد مثل هذه الشراهد في حكومات العالم المختلفة لم
يطالع الكثير من الكتب .

٢٢٥ - ثانياً : ان هذه الفتن لا تشب على اثر كل سوء تدبير لطيف
للشؤون العامة . فقد يتحمل الشعب اخطاء الجيفة الحاكمة القاصحة والقوانين
الغاشية المرهقة وعفوات الضيعة البشرية الواهة دون عيبان او قائل . ولكن
- اذا جعلت سلطة عن افسوسه ، والتحالفات والمكائد الرامية كلها الى
هدف واحد ، هذا الهدف بيتاً لابناء الشعب ، فم يسعهم الا الاحساس بالظور
الذي يالحق بهم وروية الوجهة التي يتجهونها باسم عينهم ، فم يكن غريباً
ان يبوا هبة واحدة ، ويحاولوا تولية السلطة لهم بأملون ان يباغوا على
يدم الاهداف التي من اجنها وجدت الحكومة اصلاً ، والتي بدونها تعصف
الانقلاب القديمة والاشكال (الدستورية) الواثقة عن الطور الطبيعي ، او
الفوضى البحتة ، فاعليك بكونها شراً منها : - ما دامت آدات كلا الوضعين
بمثلة واحدة من الحارج والخطورة ، وما دام العلاج ابعده واضعب مثلاً .

٢٢٦ - ثالثاً : ان قدرة ابناء الشعب هذه على ضمانه سلاصته من جديد باقامة هيئة تشريعية جديدة ، عندما يجرون واضعو الشرائع بينهم الامانة ويحطون على املاكهم ، هم خير وازع للفتنة وافضل سبيل لتفاديها . اذ لما كانت الفتنة عصبانياً ، لا على اشخاص بعينهم ، بل على السلطة المتركزة على الدستور وعلى قوانين الحكومة ، فشكل من يخرق هذه القوانين عبوة ويورد انتهاكاً لمرستها فهو نازح حقاً ، مهما كان منصبه . فالناس اذ ينضون تحت لواء الميتمع ويعيشون في ظل حكومة مدنية ما ، انما يحرثون اللجوء الى الثورة ويستأون الشرائع من اجل حماية املاكهم وقرار السلام والوحدة فيما بينهم ، فالذين يعملون القوة مقصداً ثقاتون من جديد انما يتسردون (Rebellare) - اي : يعيدون حال الحرب ثانية ، فهم اذن متسردون ، بهذا المعنى . واولو الامر كثيراً ما ينجحون الى ذلك ، من جراء حقهم المزعوم بالحلطة ، وما تعرضهم اليه القوة التي يملكونها وتفتق بطانتهم من تجربة واغراء : فكان خير سبيل لتلافي هذه الآفة هو اطلاع الذين هم اشد الناس تعرضاً لها على خطر ذلك وما ينطوي عليه من ظلم .

٢٢٧ - في كلا الحالتين المشار اليها اعلاه ، اي حيث تغيرت الهيئة التشريعية او تنكسب المشرعون عن الغرض الذي انتخبوا من اجله ، فالآنم هو صاحب الفتنة . لأن من يقوض اسس السلطة التشريعية المستقرّة في مجتمع ما ، وينقض القوانين التي وضعها - وفقاً للامانة التي اُخضعوا بها ، فهو يبطل مبدأ الاحتكام الذي افتره كل امرئ ، كوسيلة لحل جميع الخصومات التي تنشأ بينه وبين اقرانه حلاً سلمياً ، وتلافي نشوب الحرب بينهم . فمن يقع السلطة التشريعية او يغيرها انما يبطل هذه السلطة التي تفصل في الخصومات والتي لا يكتسبها احد قط الا بتعيين الشعب ورضاه . فيكون بابطاله السلطة التي نصبها الشعب والتي لا ينصبها الا هو ، واقامة سلطة لم يقوضها الشعب ، قد اشعل نار الحرب ، وهي حاصل من العنف الذي لا مبرر له شرعياً . وهكذا يكون قد فسم العروة وعرض

(١) يتروك الى اشتقاق كلمة العتنة (Rebellino) من الجذر اللاتيني (Bellum) ومعناه الحرب - المترجم .

الشعب من جديد لولايات الحرب في قلبه السلطة التشريعية التي اغتصبها الشعب ورضخ لاحتكامها وتآلب حولها كما لو كانت احكاماً صادرة عن ارادته الخاصة ، فذا كان الذين يقبلون السلطة التشريعية بانقرة تورا^١ ، فالشروعون انفسهم - كما اتينا - لا يختلفون عنهم حلالاً ، حين يسطون على حرياتهم واملاكهم ويعملون على سلبها ، بينما نصّبهم الشعب من اجل حمايتهم والمحافظة على حريتهم واملاكهم . فيكونون ، وقد سبوا الحرب على الذين دفعوهم الى مقام الخوفا والجماع اسلامتهم ، اذن ، تورا^٢ (Retrallaotens) بالنعى الاهيل وعلى ابلغ وجه .

٢٣٨ - اما الذين يذهبون الى ان الايعاز الى الشعب بانه في حل من الطاعة عندما يتأمر المتآمرون باطلاً على حرياتهم واملاكهم ، وان يوسع ان يقاوم القوة غير المشروعة التي قد يستخدمها اولئك الذين كانوا حكاماً عليه في سطونهم على اوراقه ويتقضون الامانة التي اتسروا عليها ، فهم يعنون ان ذلك قد يؤدي الى الفتنة الداخلية والفتنة وان هذه النظرية اذن فاسدة لانها تهدد سلام العالم - فاحر 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 . فبما ابي 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 التزيم والبريء ان يتفلسف يداعة عن كل ما يملك لمن قد يتزعه منه بعض ، حرصاً على السلام والوئام ، فاني انشد القاري ان يتأمل في نوع السلام الذي لا يد ان عيين اذ ذلك على العالم - وهو سلام يقوم على السطوة والنهب ، وبصان من اجل مصلحة الصوص والمتعسفين فقط . ومن يشك في روعة هذا السلام القائم بين السيد والدمولوك ، او بين الذئب والحمل الذي يقدم عنقه طوعاً للذئب الضاري لكي يكسره ، وان مغارة بوليفيسوس^٣ مثال واضح عن هذا السلام : عن تلك الحكومة التي لم يكن امام بوليفيسوس (Ulysses) ورفاقه فيها سوى ترقب التهام

(١) (Polyphemus) { كبير اعملاقة } - راجع الاوديسة ، السيد التاسع - الترجمة .

كبير للمحافظة لهم . ولا شك ان بوليسيس ، الحكيم انظن انما اشار عليهم بالطاعة العبياء واعاد بهم ان يرضخوا بداعة ، منوهاً بشأن السلام عند البشر ، ومشيواً الى الآفات التي قد تنجم عن مقاومة بوليفيوس ، الذي كان قد استحوذ على السلطة عليهم اذ ذلك !

٢٢٩ - ان غرض الحكومات هو خير البشر ، فايها افضل لهم : ان يكونوا دائماً عرضة للطغيان الذي لا حد له ام ان يباح في بعض الاحيان الخروج على الحكام ، حين يسرفون في استخدام السلطة التي وقعت اليهم والتذرع بها لاقتلاف املاك شعبيهم ، عوضاً عن المحافظة عليها ؟

٢٣٠ - ولا يقوّن فمثل ان الفتنة قد تنجم عن ذلك كلها طاب لأصحاب الاهواء او ذوي القوس القلقة تغيير الحكومة . فقد يثير هؤلاء القلائق كلها ارادوا ، ولكن ذلك قد لا يزول إلا الى دمارهم وهلاكهم العاديين . اذ ما لم تستفحل الفتنة وتنتد وتضح نيات الحكام السيئة ويشعر معظم الشعب بوطأة مكابدهم ، فلن يحتر الشعب ، لما جيل عليه من الميل الى تحمل الخيف ، عوضاً عن دمه عن طريق الثورة . فانظّم او اخيف اللذان يلبقان هنا وهناك برجل نعبس ما لا يهزانه قط . اما اذا حصل عندهم جيحاً الاقتناع التام المستند الى ادلة واضحة ان المؤامرات تمكك ضدّ حرّيتهم ، واثبت سيق الطوادات صحة شكوكهم بنيات حكامهم السيئة ، وعلى من يقع النوم اذ ذلك ؟ ومن ذا يستطيع تلافى ذلك ، اذا كان الذين يستطيعون تخالفي للشبهات يضعون انفسهم عمداً موضع اشبهات ؟ هل يلام الشعب لانه يتجلى باذراك المخلوقات العاقلة ، فلا يستطيع تحمل الاشياء ، لا كما يراها ويحسها ؟ اونس الخطأ خطأ الذين يتعدون اظهار الاشياء بظهور لا يريدون معه ان تدرك على حقيقتها ؟ لا اعادي في ان كبارها بعض الافراد وطموحهم وغفوانهم قد أدّت في احوال كثيرة الى الفتنة والقلاقل في دول العالم ، وانت الانشقاقات قد اودت بالحكومات والممالك . اما اذا كانت الفتنة قد نجحت في الغالب عن تؤم الشعب ورضيحه

في نفس سلطة حكامه الشرعية او عن وفلحة الحكام وعملهم على اكتساب السلطة العسقية وبمارستها على شعبيهم - اي : اكان الظلم ام العصبان هما اساس الفتنة ؟ فلندع التاريخ الذي لا يتعيزر بفصل في الامر . واني على يقين ان كل من يحاول التعدي على حقوق الملك او الشعب بالقوة ، سواء اكان حاكماً ام محكوماً ، وينهد السبيل لتقلب نظام الحكم العادل في اي بلد كان ، فهو ، عندي ، يرتكب اعظم جريمة يستطيع الانسان ارتكابها وهي نبتة كل الفتن الدامية والنهب والحراپ التي يجرها على بلد ما تفويض اساس الحكومة . وعن يفعل ذلك ينبغي ان يعتبر بحق عدو البشر وعتة آتيم 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 المنبتقة من القانون من جرائم السلطة على خرق تلك القوانين التي رفعتهم وحدها الى مقام يتأز عن مقام اقربانهم . والواقع ان جرمهم اعظم ، لتكرانهم الجليل ، المنبتق من جود القانون عليهم بقسمة اوغر من قسة اقربانهم ، ولحيانتم الامانة التي عهد اقربانهم اليهم بها .

٢٣٢ - وكل من يستخدم للقوة باطلاً انا يشن الحرب على من تستخدم ضده ، وهو ما يفعله كل فرد من افراد المجتمع عندما يستخدمها دون سلطة القانون .

ومنى نشأت حائل الحرب انقصت جميع الروابط السابقة وبطلت جميع الحقوق الاخرى ومات من حق كل امرئ ان يدافع عن نفسه ويقاوم المعتدي . وهو امر من الهدامة بحيث اضطر باركلي نفسه (Barclay) (ذلك الداعية لسفلة الملوك وغدسبتهم الاشهر) - للاعتراف بأنه يجوز للشعب في بعض الاحوال ان يخرج على ملكه ، وذلك في الفصل الذي يحاول ان يثبت فيه ان الشرعية الالهية تحظر على البشر اي ضرب من ضروب الثورة . ولكن يتبين بجلاء من مذهبه نفسه انه ما دام يوسع للشعب ان

يقاوم صنطة الملوك في بعض الاحوال فليسث تعني مقاومتهم الثورة دائماً
وهاك ما يقوله حرفياً :

٢٣٣ - وهذا سأل^(١) سائل : أنتحتم على ابنه الشعب اذن ان يخفصوا
جانهم ابدأ قسوة والقيظ والظلمات ، وبشاهدوا مدتهم تنهب وتخرق
ونساهم واولادهم يذهبون ضحية لشهوة الطاغية وغضبه ، ويؤولون هم
وأسرهم اني اخراب ويقاسون جميع آلام الذقة والظلم ، دون ان يجرؤوا
سائناً ؟ أربنبني ان يحظر على البشر وسدهم حق مقاومة القوة بالثورة -
وهو حق عدم جادته به الطبيعة بسفاه على جميع الخلوقات الاخرى ، كي
تحافظ على ذواتها من العطب ؟ والجواب عندي : ان الدفاع عن النفس
سنة من سن الطبيعة . فبستحيل تجريد الجماعة منه ، حتى ولو كان الملك
سده . اما الانتقام منه فلا ينبغي فقط تجويزه ، لانه لا يتفق مع تلك
السنه . واذا اظهر الملك العداوة ، اذن ، تجاه جمهور الامة التي يقوم على
راسها ، لا تجاه فرد معين من افرادها ، وبني على مجموع الشعب او على
جزء كبير منه بقسوة وخسونة لا تطاق ، فبالشعب الحق في تلك الحال
بالتمرد وبدفع الاذى عن نفسه ، ولكن على هذا الشرط فقط : ان
يدافع عن نفسه ، دون ان يهاجم مليكه ، فبوسعه ان يصلح الاضرار
التي لحقت به ، ولكن لا يحق له ، معها استغز ، ان يتجاوز حدود
الاحترام والاكرام المشروعين . فبوسعه ان يدفع الحمة للظلمة ، ولكن لا
يجوز له ان يثار للظلم الحالية . اذ طبيعي لنا ان ندافع عن حياتنا وعن
جسدنا ، اما ان يعاقب من هو أدنى من هو أعلى منه فأمر منافى للطبيعة .
فالاذى الذي بيت للشعب ، بحق للشعب ان يتلافى وقوته ، واذا وقع لم
يحق له ان ينتقم له من الملك ، حتى ولو كان صاحب الاساءة . فهذا اذن
امتياز للشعب عامة على الافراد . انه ليس للفرء - كما يقر خصومنا
انفسهم ، باستثناء يورككان (Burke) ^(٢) من مندوحة سوى الصبر ، اما

(١) في الاصل اثبت المؤلف النص اللاتيني هذه الفقرة ثم الحقه بترجمته الانكليزية .

(٢) جورج يوتلان شاعر وكاتب اسكتلندي ولد سنة ١٥٠٦ وتوفي سنة ١٥٤٢ .
انطرد ملكه على الزمان الفرنسيكان وسوام ، واضطر اني الفرار الى فرنسا . على اثر الثورة

الشعب عسامة فيحق له ان ينور على الطغيان الذي لا يطاق - ولكن ضمن حدود الاحترام ... اما اذا كانت بما يطاق فعليه ان يتحملة^{١٩١} .

٢٣٤ - هذا هو اذن ما بقره داعية السلطة الملكية الاكبر من حق الثورة .

٢٣٥ - ولكنه يقيد ذلك بقيد لا طائل تحتها :

اولاً : يقول انه ينبغي ان تقترن بالاحترام .

ثانياً : ينبغي ان لا تطوي على روح الانتقام او القصاص ؛ والحجة التي يرددها هي هذه : « لأن من هو أدنى لا يحق له ان يقاص من هو اعلى منه ، .

اولاً : اما كيف يمكن مقاومة للعنف دون اللجوء الى العنف او كيف يضرب اثره باحترام ، فامر تتطلب اساغته شيئاً من الحدق . ومن يدفع العدوان بتوس يتلقى به الضربات ، او على وجه آخر اظهر للاحترام ، دون ان يكون بيده سيف يخضد به شوكة المعتدي وغنوائه ، لا تلبث مقاومته ان تنتهي ، وعندها يتحقق ان مثل هذا الدفاع مجلبة لاسوأ المواقف . وذلك باب مضحك من ابواب المقاومة يشبه ما يقوله « جوفينال » (Jovian) عن القتال : « واضرب ابن شئت وانا اتلقى ضرباتك فقط . » وتكون نتيجة القتال كالتسوية التي يصفها لا محالة : « تلك حربة المقير (الشقي) تدفعه الحاجة الى السؤال ، ويعتو لشهيد بالضرب ، كما يتاح له أن يعود وبين اسنانه القليل (من الغنيمة) .

وتلك نتيجة مثل هذه المقاومة الوهمية التي لا يجوز فيها للرجل ان

البروكستانية عاد ان اسكتندا وانمت الملكة ماري سوارت عليه : الا انه اقلب عليها وحمل عليها في مؤامراته - المترجم .

(١) عن حساب باركلي 8, c. 13, Contra Monarchomachos - اي الخارج على الملك او محاربه - المترجم .

(٢) هو الشاعر الروماني الشهير ، ولد سنة ٦٥ وتوفي سنة ١٣٨ . اشتهر بأعجابه التي يشتهر فيها بالفاسد المنتشرة في روما - المترجم .

يرد على الضربة بثنها ، فمن يحق له ان يقاوم ، اذن ، ينبغي ان يؤذنه 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 ، كلها صنعت للفرصة .

ثانياً : اما قوله الآخر - « ان من هو أدنى لا يحق له ان يقاضى من هو أعلى منه » ، فالرد عليه ان ذلك حتى ، على وجه العموم ، ما فني من هو أعلى أعلى . ولكن مقايمة القوة بالقوة معناها الحرب التي تسوي بين المتخاصمين والتي تبطل عندها كل ردايط الاحترام والاكرام والرئاسة . وعندها يعود التفاوت اى ما يلي : وهو ان من يقاوم المعتدي القاشم هو أعلى منه لان له حتى مقاضته ، متى انتصر عليه ، لإخلاله بالامن ولما نجم عن ذلك من آفات . وينبغي «ماركسي» (Marx) في موضع آخر شرعية التسرد على الملوك في جميع الاحوال ، وذلك اكثر انسجاماً مع موقفه . ولكنه يورد في الموضوع نفسه - اللتين قد يقوض الملك فيها عرشه . وهاك ما يقوله بهذا التصدد : (يورد المؤلف لفقرة في الاصل اللاتين هنا ثم يتابع) .

٢٢٦ - وترجمه ذلك بالانكليزية :

٢٢٧ - « ألا يتفق قط ، اذن ، ان تشأ حالة يستطيع الشعب فيها شرعاً ، بناء على سلطته الخاصة ، ان يجب لتجريد السلاح والاغارة على الملك الذي كان ذلك عليه بتصرف ؟ - كلا ، ما دام ملكاً . » فاكروا الملك ، (من يخرج على السلطة انا يخرج على اوامر الله) هي احكام الهية لا تجوز ذلك قط . فلا يحق للشعب اذن التسلط عليه ، إلا اذا اقدم على فعل يفرغ عن صفة الملكية ، لانه يتجرد عند ذلك من تاجه ويتسلط من مكانه الاولى ، ويصبح منزلة ابي فرد من افراد الشعب ، وعندها يبيت الشعب حراً سيداً ، اذ تؤول اليه السلطة التي كان ينزع بها ، في

الفترة الوسطى قبل تنصيبه ملكاً عليه ، ثانية ، ويمكن الأجرام التي قد تؤدي إلى هذه الحال قليلة جداً . وبعد التأمل العميق في الامر والنظر فيه من جميع نواحيه لا نجد إلا اثنين فقط . فئمة حاشان اذن ، فتتقي فيها صفة الملكية ، بحكم الطبع ، عن ملك ما ، فيفقد كل سلطة ملكية على شعبه (وقد اشار إليها ونزاروس Winarvus أيضاً) . الاولى هي : حين يجادل قنب الحكومة - اي : اذ يعتمد خراب المملوكة والدولة معاً ، كما يردى عن « نيرون » انسه عمد إلى الفلك « يجنس الشيوخ » وبالشعب في روما ، واحراق المدينة بالغاز وإبادة ابناءها بالسيف ، وعند ذلك مغادرتها إلى مكان آخر . او كما يردى عن « كاليبكولا » (Caligula)^{١١} انه أعلن على الملأ انه لا يريد ان يبقى رئيساً للشعب او لمجلس الشيوخ ، بل انه ينوي القضاء على صفوة رجال الطبقتين (اي الاشراف والسواد)^{١٢} والرجل عمد ذلك إلى الاسكندرية ، وانه نعى لو كان للشعب كله عنق واحد ، لكي يستطيع القضاء عليه دفعة واحدة . واذا استقرت مثل هذه الحطط في ذهن الملك وعمد إلى تنفيذها جاداً ، تخلى في الحال عن كل عناية بالدية او وفق بها ، فقطت - نظمه على الشعب الذي يحكمه ، شأنه في ذلك شأن السيد الذي تحط سيادته على عبده لدى تخليه عنهم .

٢٣٨ - « واخالة الشنية هي عندما يعنو الملك طوعاً لسلطة ملك آخر ويسخر لبادته المملوكة التي خلفها له اجداده وعهد الشعب بها - حرة اليه . ومع ان إحق الضرر بشعبه قد لا يكون غرضه ، إلا انه اذا فقد الجزء الاكبر من مقام الملك - اعني : ان يكون بعد انه ودون مباشرة الرئيس الاعلى في مملكته ؛ ولأنه كذلك خان الشعب الذي كان ينبغي أن يجاهد على حريته بكل عناية ، وأكرمه على الخضوع لسلطة امة اجنبية . ومن جراء هذا التنازل عن ملكه ، يكون قد فقد السلطة التي كانت له من قبل ، دون أن يضفي أدنى حق شرعي على الذين

(١) الامبراطور الروماني الذي حكم بين سنة ٢٧ و ٤١ - انظره .

(٢) او « Plebs » و « Patricius » . كما في الرومان - التقديم .

خضعه عليهم فهو بذلك يعتق شعبه ويبنى بزمام امره اليه . ونجد على ذلك شاهداً في تاريخ اسكتلندا .

٢٣٩ في هاتين الحالتين يجسد باروكي ، داعية الملكية المطلقة الاكبر ، نفسه مكرهاً على التسليم بان يجوز مقاومة الملك وان ملكيته قد تصبح باطلة . وقصدي القول ، دون الاسترسال في سرد الحالات المماثلة : - تبطل ملكية الملك في كل الحالات التي يقدر فيها السلطة الشرعية ، وبعدها تجوز مقاومت . فحيث تنتزع السلطة ينقطع الملك ، وعندئذ يصبح حكومت الناس لا سلطة له قط . وهاتان الحالتان اللتان يوردهما لا تختلفان عن الاحوال السالفة الذكر والتي تؤدي الى ابطال الحكومات ، ولا من حيث انه قد اغفل ذكر المبدأ الذي يبنى مذهبه منه : وهو نقض العهد في التقاعس عن المحافظة على شكل الحكم المتواطئ عليه وعن ابتغاء فرض الحكومة الاصيل ، وهو الخير العام ، وحماية الملكية . وان باروكي ومن هذا حذوه جديرون باننا نتنا ما الذي يمنع الشعب ، عندما يخلع الملك نفسه ويشتر الحرب على رعيته ، ان يجازمه كما يجازم اي انسان آخر اذ من الحرب عليه ، ما دام لم يعد ملكاً ؟

وانى ذلك^(١) ارجو ان يلاحظ ان باروكي يقول انه يحق للشعب ان يحول دون وقوع الاذى الذي يراى ايقاعه به ، ويبرر بنسبه على ذلك مقاومة الظهير الذي يبيد له . وهو يقول : ان الملك متى اخذ بيوت مثل هذه المكابد لشعبه ويعمل على تنفيذها ، فقد تخلى عن كل عناية او التفات الى الدولة . وهكذا فالخافل عن الخير العام ، عنده ، يجب ان يعتبر دليلاً على مثل هذه النيات ، او على الاقل كعاقب كاف للثورة . ويختصر سبب كل ذلك في هذه الكلمات : ، انه شأن شعبه الذي كان عليه ان يحافظ على حريته برفق او اكراهه على الخضوع . وما يضيفه من القول : (سلطة امة اجنبية) ، لا يفيد شيئاً ، لان مرد الجرم الى فقدان

(١) سامطة في الضبعة الاولى . اميد في الضبعة الثانية - المزمع .

لشعب حرته التي كان يتوجب عليه المحافظة عليها ، لا الى تبين الاشخاص الذين يخضع الشعب لسلطتهم . وسواء استعبد الشعب رجل من الشعب او من قوم دخيل ، فقد سلب حقه وانتهكت حرته ، وهي البلية التي يحق له ان يثب دأما . وثقا شواهد من تاريخ جميع البلدان على ان البلية ليست في تغير الاسم تبعاً لتغير الحكام بل في تغيير شكل الحكم^{١١} . وان ميلسون (Milsou) احد اساتذة كنيستنا ودعاة سلطة الملوك وامتيازاتهم الكبار ، يعترف - ما لم الخطء فيه - في كتابه الموسوم « الطاعة المسيحية » ان الملوك قد يفقدون سلطتهم وحقوقهم بطاعة رعيتهم . ولو كان بنا حاجة الى النقل في قضية يجزم بها العقل ، لحقت القارىء على النظر في كتب براكتون (Bracton) وفوردسكيو (Ferdinand) ومؤلف « كتاب المرأة »^{١٢} وسواهم من الكتاب الذين لا يمكن اتهامهم بجمل دستور حكومتنا او العداء لها . ونكتفي بصحة امر هوكر (Hooker) وحده قد يكفي لاقناع هؤلاء الذين يبنون على اقواله اسس سياستهم الكنسية ، ولكنهم ينكرون مع ذلك ، بحكم ضرورة غريبة ، المساهمة التي بقيا عليها . فأجدر بهم ان يعتبروا ما اذا كانوا هنا بمثابة ادوات في يد صنّاع اسد مكرأ منهم ، مهمهم تقويض النيان الذي يشهدونه . واني على يقين من ان سياستهم المدنية هي من الجدة والخطورة والاضرار بالحكم والشعب على سواء ، بحيث لم نطق الاجيال السالفة الصرّاق اليها قط . واملنا ان الاجيال اللاحقة ، وقد تخلصت من عنجوبة هؤلاء الامناء المصريين^{١٣} ، سوف ناعن يوماً ما ذكر هؤلاء المتسلقين الخنوعين الذين ردوا جميع اشكال الحكم الى الطبقتين المطلق - بقدر ما تراهي لهم ان ذلك يخدم اغراضهم - وزعموا ان الناس جميعاً ولدوا على تنك الحال التي اقبلتهم لغرضهم الحقيرة لها : اي العبودية .

(١) نهاه المقرة الواردة في العليمة الثانية وحسب - المترجم .

(٢) وهو كتاب امرأة الحكام ، من تأليف ريتشارد نيكلول (R. Nicoll) - م - المترجم .

(٣) Egyptian under-taskmasters - ويدعوم المؤلف بضميرين من باب المبالغة او

التشبيه بدماء المصريين الذين اصفوا بالصف - المترجم .

٢٤٠ - واغلب الضن ان يسأل هنا السؤال المعروف : من ذا بيت ما اذا كان الملك او الهيئة التشريعية قد نفّض الامانة ؟ فقد يروج لذلك المفرنسون والمشاغبون بين الناس ، بينما ينادى الملك حقه الملكي المشروع ، وعلى ذلك اجيب : الشعب هو الحكم . او من يحكم ما اذا كان انوكين او النائب يقوم بما يتوجب عليه قياماً حسناً وفقاً للامانة التي تؤتمن عاها ، سوى الموكيل الذي ينبغي ان يحتفظ ، بحكم توكيله له ، بدلاطة عزله عندما ينفّض الامانة ؟ فاذا صحّ ذلك في حال الافراء الخاصة ، ولم يختلف الامر في اشد الاحوال خطورة ، اي حيث يسوّ الامر بتصلحه الملايين ، فيكون الشر اعظم ، اذا لم يتدارك ، وبيت الاتصاف صعباً وعزيباً وخطراً جداً ؟

٢٤١ - ثم ان هذا السؤال : من هو الحكم ؟ لا يمكن ان يكون مؤتاه : انه ما من حكم قط ، فحيث لا محكمة على الارض للبت في الخصومات بين الناس ، فانه هو الحكم في السماء . وهو وحده ، دون مراد ، يحكم . هو عدل ، لا ان لكل امرئ ان يحكم نفسه ، في هذه الحالة كما في سواها ، ما اذا كان احدهم قد ادخله في حالة حرب معه ، وما اذا كان ينبغي له ان ياتجه الى الحكم الاعظم ، كما هو يقتاح .

٢٤٢ - اذا نشأت مشادة بين الملك وبين فئة من الناس في قضية لم ينطرق اليها القانون او الحاط بها شيء من الالتباس ، وكان الامر على جانب عظيم من الاهمية ، فيجيز الي ان الحكم الاصيل في مثل هذه القضية هو الشعب مجموعهم . ففي مثل تلك الاوضاع التي منح انلك فيها ثقة وعينه واحل من قيود القانون العادية ، فاذا وجد بعض الناس في تلك احوال انهم موضع اجحاف وحسروا ان الملك قد تجاوز تلك الامانة او خرقها ، فمن ذا يستطيع ان يحكم الى اي حد ينبغي ان تمتد تلك السلطة حكتم مجموع الشعب الذي عهد اليه بما اصلاً ؟ اما اذا رفض الملك او غيره من اولياء الامر الامثال لهذا الحكم ، فلم بعد ادم المظلومين اذا السماء ياتجهون اليها ، اذ التجوء الى القوة بين فئتين لا يعثر عليها ، في الارض

أحد ولا قاضي فيها يحتكمان إليه أئمةً هو بمثابة حالة حرب لا يجبر فيها إلا السباه ، وعندها يعتمدون على المظلوم ان يقرروا متى يجدر به ان يلتجئ الى تلك السلطة (الالهية) وبشكل امره اليها .

٢٤٣ - ونظائماً نقول : ان السلطة التي يهبها كل فرد للمجتمع لدى قيامه به ، لا يمكن ان تؤوّل الى الفرد ثانية قط ، ما بقي المجتمع ، بل تبقى ابدآ في الجماعة ، اذ لولا ذلك لم يكن ثمة جماعة او دولة ، وهو ما يتناقض الاتفاقي الاصيلي (بين افراد الشعب) . كذلك عندما يقاود المجتمع السلطة التشريعية لفتنة من الناس كي تكون لهم وحلفائهم من بعدهم ، ويؤندم الى طريقة تعيين هؤلاء الحلفاء ويجتولهم حتى تميئهم ، فلا يمكن ان تؤوّل السلطة التشريعية الى الشعب ثانية ما بقيت تلك الحكومة ؛ اذ لما كان قد افام هيئة تشريعية لما سلطة الاستمرار الى الابد ، فقد تنازل للهيئة التشريعية عن سلطته السياسية فلم يحق له استئنافها . اما اذا كان قد حدد اجل اهيئة التشريعية فلك وجعل السلطة العليا المسندة الى اي شخص او هيئة ، موقفة او باطلا لدى انتهاك اولي الامر للقانون ، فلدى اغلال الحكم بالعمد او لدى انتهاء الاجل المحدد تؤوّل الى المجتمع ؛ وعندها يحق للشعب ان يضطلع بالسلطة العليا ويمارس السلطة التشريعية بنفسه ، او يخلعها على هيئة جديدة عن شكل جديد ، كما يحلو له .

فهرس

صفحة

| | |
|---|-------------------------------------|
| | مقدمة : حول لوك وفلسفته السياسية |
| أ | ١ - حياة لوك |
| ج | ٢ - فلسفة لوك السياسية |
| و | ٣ - في تطور التعليم وشؤون المجتمعات |
| ط | ٤ - في سلطات الدولة وحدودها |
| م | ٥ - في الملكية وسببها بالعمل |
| ف | لائحة بمؤلفات لوك |
| ق | مراجع لدراسة فلسفة لوك السياسية |
| ق | مراجع عن حياة لوك |

في المنسكهم والمرفي

| | |
|----|---------------------------------------------------------------|
| | الكتاب الأول : بحث في بعض انبأءه العاسدة |
| ٥ | الفصل الأول : في سيودية والحرية الطبيعية |
| ٨ | الفصل الثاني : السلطة الابوية والسلطة الملكية |
| ١٦ | الفصل الثالث : حق آدم بالبرادة عن طريق خلق الله له |
| ٢٢ | الفصل الرابع : حق آدم بالبرادة على سبيل المنعة |
| ٣٨ | الفصل الخامس : حق آدم بالبرادة القائم على شهور حواء له |
| ٤٣ | الفصل السادس : حق آدم بالسلطة بمكّم الابوة |
| ٦١ | الفصل السابع : في مبدأى الابوة والملكية تصدورن مزدوجين للسلطة |
| ٦٦ | الفصل الثامن : في انتقال سلطة آدم الملكية المطلقة |
| ٦٩ | الفصل التاسع : في الملكيات كبريات متعذر من آدم |
| ٨٠ | الفصل العاسر : وريث سلطة آدم الملكية |
| ٨٢ | الفصل العاشر : من هو هذا التوريث ؟ |

للكتاب الثاني : بحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته

صفحة

| | |
|-----|-------------------------------------------------------------------|
| ١٣٧ | الفصل الأول |
| ١٣٩ | الفصل الثاني : الضور المسيحي |
| ١٤٢ | الفصل الثالث : في سنة الحرب |
| ١٥٠ | الفصل الرابع : في السويدية |
| ١٤٢ | الفصل الخامس : في المنكبة |
| ١٦٧ | الفصل السادس : في السلطة الأبوية |
| ١٨٣ | الفصل السابع : في اجتماع السياس أو المدني |
| ١٩٥ | الفصل الثامن : في شؤون اجتماعات السياسة |
| ٢١٢ | الفصل التاسع : في اغراض اجتماع السياسة والحكومية |
| ٢١٦ | الفصل العاشر : في اشكال الدولة |
| ٢١٨ | الفصل الحادي عشر : في مدى السلطة التشريعية |
| ٢٢٦ | الفصل الثاني عشر : في السلطة التنفيذية والتنفيذية والاعادة للدولة |
| ٢٢٩ | الفصل الثالث عشر : في ثلغيا وادنيا عن سماعات المنة |
| ٢٣٧ | الفصل الرابع عشر : في الصلاحيات المالية الخامة |
| ٢٤٤ | الفصل الخامس عشر : في سلطة الايوية والاصنيدادية حنة |
| ٢٤٨ | الفصل السادس عشر : في العلية |
| ٢٥١ | الفصل السابع عشر : في الاختصاص |
| ٢٦٣ | الفصل الثامن عشر : في التعيين |
| ٢٦٥ | الفصل التاسع عشر : في عزل الحكومه |

انجوت مضعة 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 HABBATH | President |
| FUAD E. BOUSTANY | Secretary General |
| T. W. MORRAY | Treasurer |
| ARDALIAN MACHINOUK | |
| PIERRE INJIN | |
| 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 الحكم المدني

تسعة 4

S.P550



عالم المعرفة