

العقد الاجتماعي
لوك. هيوم. روسو

- ♦ المؤلف: لوك. هيوم. روسو
- ♦ العنوان: العقد الاجتماعي
- ♦ ترجمة: عبد الكريم أحمد
- ♦ طبعة آفاق الأولى 2022
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠٢١ / ٢٨٤٦٢

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 327 - 5

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ - ٠٠٢٠٢ ٢٥٧٧٩٨٠٣ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

لوك. هيوم. روسو
العقد الاجتماعي

ترجمة
عبد الكريم أحمد

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

لوك. هيوم. روسو

العقد الاجتماعي - لوك. هيوم. روسو

ترجمة: عبد الكريم أحمد

ط 1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2022

496 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 28462 / 2021

الترقيم الدولي 5 - 327 - 765 - 977 - 978

1 - اجتماع

2 - العنوان

الهقمرمة

إن الفكرة العامة للعقد الاجتماعي التي راودت الأجيال (إذ كانت متداولة في أيام أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد، وما برحت تحوم في صفحات «الإنسان ضد الدولة» الذي وضعه هربرت سبنسر، في آخر القرن التاسع عشر من عصرنا)، قد تتعرض للنقد من عدة أوجه. فقد يقول الناقد إنها ميكانيكية وليست عضوية في تفسيرها للحياة السياسية؛ وفقهية وليست أخلاقية في تبريرها للالتزام السياسي؛ وإنها فرض أولي (a priori) ولا تستند إلى التاريخ في توضيحها للمجتمع السياسي والسلطة السياسية. والنقد له ما يبرره؛ فنظرية العقد الاجتماعي لم تستطع الازدهار إلا في عصرٍ أو جوٍّ فكري ما زال الإحساس التاريخي فيه (وهو الإحساس الذي أورثته الحركة الرومانسية لمؤرخي القرن التاسع عشر) غير كامل أو ناضج. بيد أن النظرية وإن كانت لا تستند إلى التاريخ إلا أنها تاريخية من عدة أوجه. إذ لا يقتصر الأمر على أن لها تاريخاً طويلاً مستمراً منذ أيام النزاع بين الباباوات والأباطرة في نهاية القرن الحادي عشر، بل إنها كانت أيضاً عاملاً من عوامل عملية السببية التاريخية - عاملاً للحرية، سواء عن طريق تطبيقها، كما فعل الهوجونوت بعد

سنة ١٥٧٠ للدفاع عن قضية الحرية الدينية، أو باستخدامها، كما فعل «الأحرار» (Whigs) الإنجليز في سنة ١٦٨٨ وما بعدها، لدعم قضية الحرية المدنية. ويمكن أن يساق للدفاع عنها الاستمرار التاريخي والاعتقاد الديني وكذلك الحجج القانونية؛ وإذا قُوِّمت على أساس ما أنتجته من ثمار، باختبار براجماتي للحقيقة، فإنها تستطيع أن تقدم سجلًا حافلًا بما حققته من أعمال. وحتى إذا لم يكن هناك عقد في أي وقت من الأوقات، فإن الناس كانوا يتصرفون فعلاً كما لو كان هناك شيء من هذا القبيل؛ وهم يتصرفهم على أساس شبه تعاقدية - أو ما يطلق عليه رجال القانون «عقدًا يتضمنه القانون»، وهي فكرة يمكن توسيعها لتشمل حالة «عقد يتضمنه الحكم» - قد استخدموا شروط هذا العقد الضمني في تحقيق أغراض طيبة، جديرة بالإعجاب. وقد تكون نظرية العقد الاجتماعي ميكانيكية وفقهية وأولية، ولكنها مع ذلك كانت وسيلة للتعبير عن فكرتين أساسيتين أو قيمتين من القيم الأساسية، سيظل العقل البشري يتعلق بهما دائماً؛ قيمة الحرية، أو فكرة أن الإرادة - لا القوة - هي أساس الحكم؛ وقيمة العدالة أو فكرة أن الحق - لا القوة - هو أساس كل مجتمع سياسي وأساس خطة كل نظام سياسي^(١).

ويتحدث سير روبرت فيلمر في كتابه «Patriarcha» عن نظرية العقد الاجتماعي بوصفها «نبتت بذرتها في المدارس، واحتضنها كل من جاء بعد ذلك من أنصار البابوية للحد من سلطة الملك في

(١) أود أن أشير فيما يتعلق بهذا الصدد إلى مناقشة الموضوع في كتابي «الفكر السياسي في إنجلترا، من ١٨٤٨ إلى ١٩١٤» ص ١٦٥-١٦٦ وإلى نقد البروفيسور بكلاند، لهذه المناقشة في «بعض تأملات في فقه القانون»، ص ٦٣-٦٦.

الدين». وهناك بعض التبرير لوجهة النظر هذه؛ فقد ذهب مينجولد (Manegold)، وهو داعية بابوي كان يكتب نحو سنة ١٠٨٠، إلى أنه «إذا تعدى الملك بأي صورة كانت حدود العقد الذي اختير بمقتضاه، فإنه يحل بذلك الناس من التزام الخضوع». بيد أن نظرية العقد الاجتماعي ظهرت بصورة نهائية في كتابات القديس توما الأكويني (نحو سنة ١٢٥٠). وقد كتب لورد آكتون مرة يقول: «إن القديس توما لديه قدر كبير جداً من التحررية السياسية». وكان هذا القدر الكبير جداً من التحررية السياسية يقوم على مزيج من ثلاثة مصادر: تعاليم الكتاب المقدس، ومبادئ القانون الروماني، ومبادئ كتاب أرسطو «السياسة». وقد علّم الكتاب المقدس أن السلطات القائمة من أمر الله، بيد أنه علّم أيضاً أن داود عقد اتفاقاً مع شعبه. وفي مبادئ القانون الروماني «أن ما يرضي الحاكم له قوة القانون»، ولكن كان من مبادئه أيضاً «أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الشعب إنما يمنح الحاكم ويضع بين يديه كل ما له من سلطة بمقتضى قانون تنصيبه»^(٢).

وقد يبدو أن مبادئ «السياسة» لأرسطو، تؤيد أن الملكية يتولاها خير رجل، ولكنها أيضاً تؤيد التفرقة الواضحة بين الملك والطاغية، كما أنها أيدت حق الجماهير، لا في انتخاب الحاكم فحسب، بل وفي محاسبته أيضاً. ونجد هنا مادة لوجهة نظر متوازنة. وقد كانت وجهة نظر القديس توما متوازنة على هذا النسق؛ فهو يفرق بين ثلاث أفكار عن السلطة: فكرة مبدئها وفكرة أسلوبها وفكرة ممارستها. ويذهب

(٢) لا بد أن نتذكر أن أي قانون في نظر القانون الروماني لا بد أن يصدر عن الشعب «القانون هو ما وضعه الشعب الروماني».

على أساس هذه التفرقة إلى أن (١) المبدأ «Principum» أو الجوهر الأساسي للسلطة من أمر الله، ولكن (٢) أسلوبها «Modus» أو صورتها الدستورية (سواء كانت ملكية أو أرستقراطية أو ديموقراطية أو مزيجًا مختلطًا) يحدده الناس^(٣)، أما (٣) ممارستها «Exercitium» أو التمتع بها فعليًا، فيمنحها الناس - ومن ثم فإن لهم أيضًا أن يسحبوها. ويستطرد في الفرض الثالث فيكتب في «نظام الأمراء» (De Regimine Principum) أن الحكومة يؤسسها المجتمع وله أن يعزلها أو أن يحد من سلطتها إذا طغت؛ بل إنه يضيف أن الحاكم الطاغية «يستحق ألا تحافظ رعيته على العقد المبرم بينه وبينهم».

وقد صارت وجهة النظر هذه ملكًا عامًا للعصور الوسطى؛ وانحدرت من العصور الوسطى إلى هوكر (Hooker) ومن هوكر إلى لوك. (وهذا هو السبب في القول بأن أول الأحرار «Whigs» هو القديس توما). وقد لاءمت وجهة النظر هذه ظروف العصور الوسطى وجوها. فهي من ناحية كانت مناسبة لمزاج المجتمع الإقطاعي والخطة العامة للأفكار السائدة فيه، فالإقطاع كان بصفة عامة نظامًا تعاقديًا يستطيع في ظله كل رجل أن يقول لسيده (His Lord): «سأكون مخلصًا لك وصادقًا معك... على شرط أن تعاملني بما أستحق وأن تقوم بتنفيذ كل ما جاء في اتفاقنا عندما خضعت لك وقبلت مشيئتك»^(٤). وكان جزءًا من هذا النظام التعاقدي العام أن الملك الإقطاعي عند تنويجه كان يدخل في تعاهد ضمني مع

(٣) أثرت استعمال كلمة «الناس» بدلاً من «الشعب» لترجمة «People» في بعض المواضع، حيث إن كلمة الشعب مفهومها الحدث المحدد، لا تنطبق في هذه الفترات التاريخية. (المترجم)

(٤) جاءت في وثيقة من وثائق «وسكس» (عن اليمين) ترجع إلى نحو سنة ٩٢٠ ميلادية، وقد أوردها ستبز (Stubbs) في كتابه «وثائق مختارة»، الطبعة التاسعة، ص ٧٤.

سادة الإقطاع التابعين له عندما يتبادل قَسَم التتويج الذي يتعهد بمقتضاه بأن يكون حكمه طيباً، مقابل قَسَم من جانبهم يتعهدون فيه بطاعته والولاء له. ومن ناحية أخرى كانت وجهة النظر التعاقدية تلائم أيضاً مزاج رجال الدين في العصور الوسطى وخطة أفكارهم. فهي تفرض حدوداً للحكم الزمني، كما تضمن حقوق رجال الدين و«الحريات الكنسية»؛ وكذلك يدعم حقَّ الناس في حرمان الملك من سلطته إذا أخل بالتعاقد حقَّ البابا في حرمان الملك، بواسطة «الحرمان الديني»، من مبدأ السلطة (Principum)، وهو المنحة الإلهية، إذا أذنب في حق المانع، (كما يمكن أن يدعم حقَّ البابا في ذلك حقَّ الناس). ولنا أن نضيف أن الاعتقاد السائد في السيادة النهائية «للقانون الطبيعي» خلق جَوْاً من الأفكار يتلاءم مع وجهة النظر التعاقدية. إذ إنه إذا كان هناك «قانون طبيعي» فلا بد أن هناك أيضاً حقوقاً طبيعية؛ وإذا كانت هناك أي قيود مفروضة على الحقوق الطبيعية فلا بد أن يكون مرجع هذه القيود تعاقدًا اختياريًا قام به من يملكون مثل هذه الحقوق؛ وإذا أثير تساؤل حول «ما هو جزاء مثل هذا العقد؟»، فإن الجواب يكون بسهولة: إن الجزاء هو «القانون الطبيعي». وقد كانت هناك دائماً صلة وثيقة ومتينة بين فكرة العقد الاجتماعي وفكرة «القانون الطبيعي»؛ وتظهر هذه الصلة بوضوح تام في نظرية لوك.

فنظرية العقد الاجتماعي عندما انتقلت من العصور الوسطى إلى أفكار القرن السادس عشر (والنصف الأول من القرن السابع عشر) ظلت تحمل صبغة «إكليريكية» إلى حد كبير. وفي عصر الصراعات الدينية استخدمتها الأقليات الدينية في تبرير مقاومتها، أي حكم يسعى إلى فرض دين الأغلبية عليها. وبهذه الطريقة كان يمكن استخدامها لصالح

قضية الأقلية الكالفنية أو الأقلية الكاثوليكية، والواقع أن كلتا الفئتين استخدمتها فعلاً. وقد لاحظ سير روبرت فيلمر، في عبارة جامعة، أن «الكردينال بلارمين، وكالفن، يسترقان النظر في هذا الاتجاه». فصحيح أن كلاً من الطرفين كان يعلن في صراحة أنه أولاً وأساساً من المؤمنين بأن السلطات القائمة من أمر الله، وأن كلاً من الطرفين حاول أن يعزو للآخر، وأن ينفي عن نفسه، تلك الراديكالية الوقحة من انتصار للمقاومة ودعمها بمذهب تعاقدى. بيد أن كليهما على السواء كان تعاقدياً في نهاية المطاف. وعندما تشدد وطأة الاضطهاد، فهناك في الجانب الكالفني لانجويت (Languet) يدافع عن قضية الهوجونوت الفرنسيين في مؤلفه «الدفاع ضد الطغيان» (Vindicae Contre Tyranus) الذي ظهر في سنة ١٥٨١ (وقد ترجم هذا المؤلف وطبع بالإنجليزية في سنة ١٦٤٨ التي لها مغزاها، وبعد ذلك أعيد طبعه في سنة ١٦٨٩ التي لا تقل عن الأولى في مغزاها)، وهناك أيضاً الألماني ألتوسوس (Althusius) يعرض عبقريته الكالفنية الهولندية - ومعها نظرية عقد - في كتابه «العرض المنهجي للسياسة» (Politica Methodice digesta) الذي كتبه في سنة ١٦٠٥. وهناك في الجانب الكاثوليكي سواريز الجزويتي، يُنمي نظرية تعاقدية مدروسة بمهارة في كتابه «رسالة في القانون» (Traetatus de Legibus) في سنة ١٦١١؛ وهناك ماريانا الجزويتي، وهو تعاقدى أكثر تطرفاً (إذ كان مستعداً لمنح الفرد حق قتل الطاغية)، في كتابه «عن الملك والمملكة» (De Rege et Regis Institine) في سنة ١٥٩٩؛ وكان هناك من هم أكثر من

ذلك تطرفاً وأكثر استعداداً للاعتراف بحق قتل الطاغية، وهم أصحاب النظريات من الكاثوليك الفرنسيين أعضاء «العصبة» الذين عارضوا حق هنري ملك نافار البروتستانتي في وراثة عرش فرنسا. فقد كان العقد الاجتماعي في عصر الحروب الدينية - وظل حتى صلح وستفاليا في سنة ١٦٤٨، سلاحاً دينياً - وصحيح أن الدين كان مختلطاً بالسياسة - ولكنه كان يعمل، في خضم البلبلة القائمة، للدفاع عن الحقوق الرئيسة للحرية الدينية.

وانبثق عصر جديد في القرن الذي انقضى بين ظهور كتاب هوبز «العملاق» (Leviathan) في سنة ١٦٥١ وكتاب روسو «العقد الاجتماعي» في سنة ١٧٦٢. وهذا هو عصر ازدهار مذهب العقد الاجتماعي؛ عصر نقى أقل اضطراباً، عصر فلسفة المبادئ السياسية التي يعبر عنها مفكرون من مرتبة هوبز وسبينوزا ولوك وروسو؛ وهو العصر الذي ثبتت فيه دعائم «القانون الطبيعي» (الذي يوجد دائماً وراء مذهب العقد الاجتماعي) وأضيفت جوانبه بطريقة منظمة بواسطة مفكري مدرسة «القانون الطبيعي» العظيمة التي تبدأ من جروتوس وبوفندورف وتستمر حتى فيشته وكانط^(٥).

وهنا، قبل أن نتحول إلى نظريات العقد المحددة التي تقدم بها لوك وروسو، يجدر بنا أن نترث قليلاً لننظر في الطبيعة العامة والدلالات

(٥) أود أن أشير هنا إلى ترجمتي لكتاب جيركة «القانون الطبيعي ونظرية المجتمع»، وإلى مقدمة المترجم من ص ٤١ إلى ص ٥٠. والمكان هنا لا يسمح بشرح «مدرسة القانون الطبيعي»، بيد أن فهم لوك وروسو بطريقة مجدية يتطلب معرفة بنظرية هذه المدرسة.

العامة للمذهب. فقد كان اهتمامنا حتى الآن منصباً على أصل الفكرة، ويجب علينا الآن أن نتناولها تحليلياً، بأن نحللها إلى عناصرها، متذكرين ونحن نفعل ذلك، أن العناصر مختلطة.

الواقع أن فكرة العقد الاجتماعي مكونة من فكرتين يجب التمييز بينهما رغم اتصالهما الوثيق. فهناك فكرة عقد الحكم الذي يُطلق عليه بالفرنسية «Paete de Gouverement»، وبالألمانية «Herrsechaftsvertrag»، وهناك فكرة عقد المجتمع الذي يُطلق عليه بالفرنسية «Paete d'association»، وبالألمانية «Gesellschaftsverag». ونظرية عقد الحكم نظرية تذهب إلى أن الدولة، بمعنى الحكومة، تقوم على عقد بين الحاكم والراعي. ومن الممكن أن نقف عند هذا الحد، كما فعل كثير من المفكرين، بيد أننا إذا استمررنا في التفكير فسنبدأ في تبين أننا رغم بلوغنا نقطة وقوف لم نبلغ بعد النهاية. فنظرية عقد الحكم تفترض في الحقيقة شرطاً سابقاً، هو نظرية عقد المجتمع. فلا بد أن يكون هناك أولاً شيء يماثل في طبيعته الجماعة المنظمة قبل أن يكون هناك أي عقد بين الحاكم والراعي - وبمعنى آخر يجب أن تكون هناك أولاً جماعة محتملة من الراعي مترابطة فعلاً بفضل إرادة اجتماعية مشتركة، وكذلك حاكم محتمل على استعداد لتحمل أعباء الحكم بالاتفاق مع هذه الإرادة. ومن ثم يجب أن نعترف - إذا كنا نفكر على أساس تعاقدية - أن هناك أيضاً إلى جانب عقد الحكم وقبل عقد الحكم، عقداً للمجتمع؛ أي عقداً اجتماعياً (بالمعنى الدقيق المحدد للفظ «اجتماعي»); كما يجب

أن نخلص إلى أن الدولة بمعنى الجماعة السياسية وباعتبارها مجتمعاً منظماً، تقوم على عقد اجتماعي - أو على الأصح على عدد كبير من مثل هذه العقود - بين جميع أعضاء هذا المجتمع أو هذه الجماعة وبين كل عضو وآخر. ومن ثم سنقول إن عقد الحكم يُوجد سلطة «Potestas» ولكنه لا يُوجد شيئاً آخر غير السلطة؛ وسنقول إن عقد المجتمع يُوجد المجتمع نفسه؛ وسندرك أن «المجتمع» أكبر من «السلطة»، أو على أي الأحوال سابق على «السلطة».

وقد كان عقد الحكم هو ما انصب عليه اهتمام مدرسي العصور الوسطى ومعظم أصحاب النظريات من الكاثوليك والكالفينيين في النصف الثاني من القرن السادس عشر، والسنوات الأولى من القرن السابع عشر (وليس جميعهم لأن آلتوسيوس، وسيواريز، تعمّقاً أكثر، وأدركا كلاهما أن فكرة العقد مزدوجة). بينما انصب كل اهتمام لوك وروسو مثل هوبز على عقد المجتمع؛ ولنا أن نقول إنه ليس من بين الثلاثة من اهتم بعقد الحكم (وإن كانت نظرية هوبز تتضمن بعض السمات التي تتطلب شيئاً من التحفظ).

والواقع أنه لمن الواضح أننا بينما لا نستطيع أن نقر عقد الحكم دون أن نقر عقد المجتمع، ولو ضمناً على أي الأحوال، نستطيع أن نقر الثاني دون أن نقر بالأول. فالمجتمع متى تكوّن بواسطة عقد المجتمع قد يحكم نفسه بنفسه دون أي تفرقة بين حكام ورعايا، ومن ثم لا يكون هناك احتمال لعقد بين هؤلاء وأولئك. وقد كانت هذه هي نظرية روسو. وقد يعين المجتمع أيضاً - متى تكوّن - هيئة أو حكومة من

«الأوصياء» لا يعقد معها أي اتفاق، ولكن له أن يعزلها بسبب نقضها لشروط «الوصاية» على حسب تفسيره هو وحده لطبيعة «الوصاية». وكانت هذه نظرية لوك. وأخيرًا قد يتنازل المجتمع، بعد أن يتكوّن، عن كل حقوقه وعن كل سيادة له ويسلمها «لعملاق» (Leviathan) صاحب سيادة مطلقة، ولا يعقد هذا «العملاق» أي اتفاق مع المجتمع، وبذلك لا يخضع لأي من الحدود التي يفرضها عقد الحكم. ولنا أن نقول إن هذه كانت نظرية هوبز^(٦).

ولنا أن نختم هذا القسم من الموضوع بإضافة بضع كلمات عن الدلالة الحالية والقيمة المعاصرة لفكرة العقد. (١) إن المجتمع لا يتكوّن، ولم يتكوّن في وقت من الأوقات على أي أساس من عقد. فالمجتمع اتحاد شامل الغرض «في العلم كله... وفي الفن كله... وفي الفضيلة كلها والكمال كله»، وهو اتحاد يتعدى نطاق فكرة القانون، وقد وُجد ونما بذاته ولم يكن هناك قَطُّ عقد اجتماعي، بالمعنى الدقيق المحدد للفظ «اجتماعي». (٢) ومن ناحية أخرى يمكن دون تحجّر تصور «الدولة»، بوصفها متميزة عن المجتمع، على أسس تعاقدية؛ ويمكن أن نعتبرها قد تكونت على أساس عقد - وإن كان نادرًا أن تنشأ الدولة

(٦) ومن ناحية أخرى علينا أن نلاحظ (١) أن في نظرية هوبز يدخل كل فرد من الرعية في اتفاق مع كل فرد آخر، في عقد واحد للجميع، لتكوين مجتمع وإطاعة حكومة، ومن ثم فإن الفرد من الرعية يخرق نوعًا من عقد الحكم ليس مع الحاكم ولكن مع الرعايا الآخرين إذا رفض أن يطيع، (٢) وأن في نظرية هوبز، كما تطورت بعد ذلك، يجب على الحاكم أن يكفل حماية أرواح رعاياه، وإذا فشل في ذلك فلهم أن يتمردوا - بحيث يوجد في نهاية المطاف عقد ضمني بين الحاكم والرعايا، يستطيع الحاكم نفسه أن يخرقه (وتعد هذه السمات في نظرية هوبز بمثابة تحفظات على القول بأنه لم يهتم بفكرة عقد الحكم).

بوساطة عمل تعاقدى (إلا في أعقاب الثورات أو في حالة الانحادات الفيدرالية). والدولة، بوصفها هذا، اتحاد قانوني يتكون بتصرف أعضائه وهم يضعون دستوراً (وقد يتم هذا التصرف، كما هو الحال في بريطانيا، على مر الزمن وليس في لحظة بذاتها من الزمن) وبذلك، وعلى أساس هذا الدستور، يتعاقدون على الاندماج في كيان سياسي. ودستور الدولة هو مواد عقد تتكون بمقتضاه الدولة. ومن وجهة النظر هذه لنا أن نتحدث عن «عقد سياسي»، على أي الأحوال - إذا لم يكن لنا أن نتحدث عن عقد اجتماعي - بوصفه عقداً تعبر عنه مواد الدستور سواء وضعت هذه المواد بالتدرج أم بوساطة عملية واحدة. ولكن (٣) لا تدعو الحاجة في عصرنا إلى الالتجاء أو إلى تطبيق فكرة «عقد حكم» يتفق بمقتضاه قسم من الدولة، اسمه الحاكم أو الحكام، مع قسم آخر اسمه الرعايا. فالعقد السياسي الوحيد - الذي يوحدا جميعاً (حكماً ورعايا على السواء) على أساس الدستور، وفي ظله، تبعاً لصفة كل منا كما يحددها الدستور - كافٍ وهو العقد الوحيد. وفي الأزمنة الماضية عندما كانت الحكومة لا تزال تعتبر من نوع خاص (Sui Generis) وتقف في مواجهة الرعايا وفوقهم بوصفها شيئاً مختلفاً عنهم، كان من الطبيعي عندئذ أن يفكر المرء في أن هناك، أو يجب أن يكون هناك، عقداً بين الجانبين يُعَيِّن حدودهما المتبادلة. أما اليوم فالحكومة ليست من «نوع خاص»، بل هي مجرد جزء من الاتحاد القانوني، كما أن مجموع المواطنين عموماً جزء آخر مساوٍ له، وتتحدد حقوقها وواجباتها كما تتحدد حقوق المواطنين

عامة وواجباتهم، بواسطة العقد الوحيد المفرد، الدستور، وفي ظله^(٧).
 سومرست إحدى المقاطعات الإنجليزية القديمة المهمة؛ وصناعة
 الملابس في سومرست صناعة قديمة محترمة. وقد ولد جون لوك منذ
 ثلاثمائة عام تمامًا في سومرست لعائلة مشغلة بصناعة النسيج^(٨). وقد
 بدأ حياته حوالي الوقت الذي كان يعارض فيه جون هامبدن شرعية
 «ضريبة السفن»^(٩)؛ وانتهت حياته في السنة التي أحرز فيها جون
 شرشل النصر في معركة بلنهايم عندما صارت «لائحة الحقوق» (Bill
 of rights) و«قانون التسويات» (Act of Settlement) جزءًا لا
 يتجزأ من دستورنا بصفة نهائية. وقد كان من حسن طالع هذا الإنجليزي
 المتواضع، وأحد من يتجسد فيهم الحكم القائم على الإدراك السليم في
 بلاده، أن يصير، عن جدارة كاملة، النبي المعترف به لقضية نبيلة - قضية
 الحرية المدنية والدينية، وهي التي خاض من أجلها الكثيرون المعارك
 طوال القرن الثامن عشر. وقد دافع عن هذه القضية ميلتون وسيدني قبله،
 بيد أن فكره الثاقب وجمال أسلوبه الذي خلا من المحسنات، وكان
 بذلك أكثر إقناعًا، اتحدا مع ظروف حياته وظروف عصره العصيبة

(٧) إن الأفكار التي لخصتها هنا آمل أن أنميها وأشرحها في كتاب عن «الأسس والقيم السياسية»،
 يقوم على محاضراتي في جامعة كمبريدج.

(٨) إن الفئتين الأوليين في هذا القسم من الكتاب مأخوذتان من مقال للكاتب في جريدة «التايمز»،
 في عدد ٢٩ أغسطس سنة ١٩٣٢ بمناسبة مرور ثلاثمائة عام على ميلاد لوك. وهناك مقال آخر
 عن جون لوك في «الملحق الأدبي للتايمز»، في عدد ٢٥ أغسطس سنة ١٩٣٢.

(٩) Money Ship ضريبة كانت تفرض على الموانئ والبلاد الساحلية في إنجلترا بقصد بناء
 السفن الحربية، وقد وسّع شارل الأول نطاقها لتشمل البلاد الداخلية في سنة ١٦٣٥ فقام جون
 هامبدن يعارضها وألغيت في سنة ١٦٤٠. (المترجم)

على جعل الأمة تُعيره مسامعها. وقد عاش خمسة عشر عامًا على صلة وثيقة مع شافتبيري مؤسس حزب الأحرار (Whigs) المتحمس، وقضى خمسة أعوام أخرى في نفى اختياري في هولندا بين الكالفينيين الهولنديين المتحررين وفي رفقة اللاجئيين الهوجونوت الذين هربوا من فرنسا في سنة ١٦٨٥. وعندما أبحر وليم أوف أورانج إلى إنجلترا في نوفمبر سنة ١٦٨٨ سرعان ما تبعه لوك، وظهرت خلال سنة ١٦٩٠ ثلاثة مؤلفات له صارت منذ ذلك الوقت جزءًا من التراث الإنجليزي. وكان أحدها «خطاب في التسامح» (Letter on Toleration) قد ظهر في الواقع قبل ذلك بسنة باللغة اللاتينية، أخرجه مطبعة هولندية، وكان الثاني «رسالتان عن الحكم» (Two Treatises on Government) والثالث «مقال عن العقل البشري» (Essay on the Human understanding). زد على هذه المؤلفات مؤلفين آخرين ظهر خلال السنوات القليلة التالية - أحدهما عن «التربية» والثاني عن «معقولة المسيحية» (Reasonableness of Christianity) - فيكون لدينا جميع ما أسهم به لوك في الفكر الإنجليزي. وقد كانت مساهمة غنية متعددة الجوانب؛ فقد تناولت الدين، في ممارسته وفي مبادئه، وتناولت، بصفة خاصة، السياسة، وتناولت نظرية المعرفة ومبادئ الميتافيزيقا، وتناولت أساليب تعليم الصغار، وتركت فيها أثرًا استمر سنين طوَالاً.

وكان أعمق ما كتبه لوك أثرًا في الأمة جمعاء هو نظريته السياسية. ولم يقتصر أثرها على إنجلترا فحسب؛ بل إنها دخلت فرنسا وانتقلت عن طريق روسو إلى الثورة الفرنسية؛ كما دخلت مستعمرات أمريكا

الشمالية وانتقلت عن طريق صمويل آدامز وتوماس جفرسون إلى «إعلان الاستقلال» الأمريكي. ونحن نميل عادة إلى التفكير في لوك بوصفه داعية «العقد الاجتماعي». وقد يكون أكثر عدلاً أن نفكر فيه بوصفه القائل بسيادة «القانون الطبيعي». إنه ساق نظريات ترجع في النهاية إلى المعلمين من الرواقيين تلامذة زينون، في لغة إنجليزية بسيطة وألبسها ثوباً إنجليزياً رصيناً. فقد علم أن هناك «قانوناً طبيعياً» متأصل الجذور في طبيعة الإنسان العاقلة؛ وأن هناك «حقوقاً طبيعية» وجدت بفضل مثل هذا القانون، ومن بينها يعد حق الملكية في الأشياء التي مزج بها الناس عملهم حقاً رئيساً، وأخيراً هناك خطة طبيعية للحكم تعد بمقتضاها كل السلطة السياسية أمانة لصالح الناس (لضمان أن يعيشوا على هدى القانون الطبيعي متمتعين بالحقوق الطبيعية)، والناس أنفسهم هم منشئو هذه الأمانة والمنتفعون بها في نفس الوقت. وقد تبدو هذه الآراء نظريات مجردة، بيد أن النظريات المجردة تستطيع أن تكون مذهباً، ويستطيع المذهب السياسي أن يكون مصدر الوحي لحزب سياسي ويوقد فيه الحماس. وصارت نظريات لوك مذهب حزب عظيم ومذهب سلسلة متتابعة من عظماء رجال السياسة (لأن الأحرار (Whigs) يستحقون هذا الوصف رغم كل نقائصهم)، وقد كَوَّن هؤلاء الرجال بين سنة ١٦٨٨ وسنة ١٨٣٢ نظاماً من الحكم البرلماني يستحق بجدارة أن يعتبر النصيب العظيم الذي أسهمت به إنجلترا في أوروبا، ومن ثم في قارات أخرى.

ويمكن الرجوع ببداية «تأملات في الحكم» - التي ظهرت فيما بعد

في «رسالتي» سنة ١٦٩٠ - إلى سنة ١٦٦٧ عندما بدأ لوك صحبته بإيرل شافتسبري عن طريق مهنته كطبيب؛ فقد كان لوك طبيباً كما كان فيلسوفاً، بل لقد كان طبيباً قبل أن يصير فيلسوفاً. وعن هذا الطريق اكتسب شيئاً من التجربة العملية في السياسة وإدراكاً بالواقع السياسي. وعمل تحت رئاسة راعيه سكرتيراً «لمجلس التجارة» (٣- ١٦٧٥). وهكذا انغمس في مشكلات إدارة المستعمرات، ووضع دستوراً لكارولينا (التي كان شافتسبري أحد «لورداتها المالكين»)، وهو دستور جمع بين مبادئ التسامح الجميلة وقبول علني لاسترقاق الزنوج. ولكننا نستطيع القول بأن الفترة التي تبلورت فيها «الرسالتان» بصورة نهائية تبدأ نحو سنة ١٦٧٩. وكان لوك ما زال متصللاً بشافتسبري، وكثيراً ما أقام معه في ثانت هاوس في الدرزجيت، حيث جعل مقره هناك لتيسر له مداومة الاتصال بأصدقائه الأحرار (Whigs) في مدينة لندن. بيد أن تلك الفترة كانت فترة اضطراب - فترة هياج بشأن «قانون الاستبعاد»^(١٠)، وما صاحبه من حل البرلمان والدعوة إلى إعادته والدعوة المضادة إلى عدم عقده - وصار شافتسبري أحد «الرواد الجسورين في التطرف». ورأى لوك أن من الحكمة أن يقضي معظم وقته في أكسفورد حيث كان على مدى فترة طويلة قبل ذلك طالباً في الدراسات النهائية في كلية «كرايست تشيرش». (فقد تلقى تعليمه في وستمنستر، التي صارت بعد

(١٠) هو القانون الخاص باستبعاد دوق يورك من وراثة العرش الإنجليزي في سنة ١٦٧٩، ولكن رغم مرور القانون فإن الملك شارل الثاني رفضه وحل مجلس العموم. ووافق عليه المجلس الجديد في سنة ١٦٨٠ ولكن مجلس اللوردات رفضه، واعتلى دوق يورك العرش فيما بعد باسم «جيمس الثاني». (المترجم)

ذلك مدرسة الأحرار (Whigs) العظيمة، ثم سار في الطريق الطبيعي - الذي ما زال الدارسون في وستمنستر يتبعونه حتى الآن - من وستمنستر إلى «كرايست تشيرش». وكانت أكسفورد في تلك الأيام، مثل إنجلترا كلها عموماً، تزخر بالمناقشات الحامية حول المشكلات السياسية، وهي مناقشات كانت تنتهي إلى صعيد النظريات العليا؛ بل إن الجامعة أحرقت في يوليو سنة ١٦٨٣ عددًا من كتب النظريات السياسية باحتفال مهيب في ساحة مكتبة «بودلي». ولعل هذه الفترة هي التي درس فيها لوك كتاب هوكر «السياسة الكنسية»، ومن ثم بدأ يمسك بذلك الخيط من الفكر الذي يرجع إلى توماس الأكويني ومن قبله إلى أرسطو.

«يبد أنه ظهر قبل ذلك بفترة وجيزة في سنة ١٦٨٠ كتابان أثارا الفكر السياسي. وكان أحدهما طبعة جديدة من كتاب فيليب هامتون «رسالة في الملكية» الذي كان قد ظهر أصلاً في سنة ١٦٤٣. وذهب بعض الباحثين إلى أن آراء لوك تكونت إلى حد بعيد من هذه الرسالة، وعلى أي الأحوال فإن هامتون، وهو أحد أعضاء كلية «وادهام» اعتبره سير روبرت فيلمر جديراً بأن يوضع في مرتبة واحدة مع هوبز وميلتون وجروتوس، حيث هاجمهم معاً في كتابه «ملاحظات تتعلق بنشأة الحكومة». (Observations Concerning the original of Government) الذي نشر لأول مرة في سنة ١٦٥٢. وكان الكتاب الثاني الذي ظهر في سنة ١٦٨٠ مؤلفاً مشهوراً من مؤلفات فيلمر نفسه، نشر بعد موته - وهو «الحكم البابوي» (Patriarcha) الذي كرس له لوك فيما بعد الرسالة الأولى من «رسالتان عن الحكم» الذي كان يتبلور

في ذهنه في هذه الفترة من حياته»^(١١).

وعند هذه النقطة حَرَم دكتور فل (Fell)، عميد كلية «كرايست تشيرش»، لوك سنة ١٦٨٤ من المنحة التي كان يتمتع بها بوصفه طالب دراسات عليا، وذلك تحت ضغط لورد سنדר لاند، أحد وزراء شارل الثاني. وذهب لوك إلى هولندا، موطن التسامح والمطابع الحرة، حيث اجتمع، كما ذكرت آنفاً، بالكالفينيين الهولنديين الأكثر تحرراً وبالهوجونوت الذين هربوا زرافات ووحداً إلى هذه البلاد بعد إلغاء «مرسوم نانت». واستطاع في هذه الصحبة أن يغترف بذهنه مرة أخرى من تقاليد «البيوريتانية» العظيمة - القانون الطبيعي، وحقوق الفرد والدولة التي تحدّها الأسس الجوهريّة، والتسامح بالنسبة لضمير الإنسان. إن لوك تربّى في أحضان «البيوريتانية» (إذ كانت قوة كبرى في إقليم سومرست)، وخلال إقامته في هولندا سنة (٤ - ١٦٨٩) عاد إلى سيرته الأولى. وعندما كتب الرسالتين وانتهى من مقاله عن العقل الإنساني وألف أول خطاب في التسامح (وقد أضاف إليه خطابات أخرى فيما بعد) - وجميعها تمت في فترة إقامته في هولندا - كان لوك يتمتع بذلك الإحساس البيوريتاني العظيم الذي يضفي أهمية قصوى على نفس الفرد، والشعور البيوريتاني الذي يعترف بحق النفس في تقرير علاقتها بالخالق وفي أن تحظى بالتسامح، على الأقل، من جانب

(١١) نقلت هذه النبذة من مقالتي في الملحق الأدبي لـ «تايمز» التي أشرت إليها آنفاً، ويمكن أن نضيف هنا أن الرسالة الأولى التي تكتشف فيها مبادئ وأسس سير روبرت فيلمر غير السليمة، لم يعد طبعها في هذا الكتاب، ولن يجد القارئ هنا سوى الرسالة الثانية التي عنوانها «مقالة تتعلق بالنشأة الحقيقية للحكومة المدنية وهدفها ومدها».

الدولة وكل سلطة أخرى في ذلك، وغريزة البيوريتانيين التي تضع للدولة حدودًا لا تتعدها - «إلى هنا... ولا أبعد»، والصدى البيوريتاني لنداء آنتيجون «عندما نستشهد بالقانون الأعلى، قانون الطبيعة» وقانون «الله»، ضد أوامر «كريون» (Creon). وصحيح أن هذه العناصر النبيلة مختلطة عند لوك، كما كانت عند «المنشقين» (Non Conformists) من الإنجليز الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى، بأشياء أقل منها نبلاً. فقد جعل حق الملكية مقدسًا وأدمجه بصورة ما بين المقدسات، وجعل «الفردية» التي تقوم على أساس من الدين تجر في أذيالها أشياء غير مشرفة. وذلك هو جزاء من يجعل الفرد وحده محور كل تفكيره. وهو جزاء لم تلقه إنجلترا وحدها، بل لقيته أمريكا أيضًا. إن «إعلان الاستقلال» بندائه الافتتاحي الموجه إلى «قوانين الطبيعة وإلى إله الطبيعة» يُظهر لنا جانبًا واحدًا من لوك، الذي عاش في الفكر الأمريكي إبان عام ١٧٧٦ أكثر مما عاش حتى في إنجلترا، ويظهر لنا جانب آخر منه في الإحساس العميق بالملكية (Property) الذي يبدو واضحًا في الفكر الأمريكي بما في ذلك حتى ملكية الأشخاص. وكان الجانبان معًا قد ظهرا فعليًا في مشروع الدستور الذي أعده لوك لكارولينا. فصورة الفرد - متربعا على عرشه في الصحراء - هي، باختصار، الرمز الذي يطالعا به كل من المقال والرسالتين على السواء. ففي المقال، على حد قول الأستاذ ألكسندر: «إن المعرفة كما يتصورها لوك جزء من تاريخ حياة فرد». وفي الرسالتين، كما قال أيضًا الأستاذ ألكسندر: «الجدس السياسي هو مجموعة من الأفراد الذين تقابلت إرادتهم». إن الفكر، في

تقدمه، قد ترك وراءه الآن الفرد على عرشه في الصحراء. ولكن لعلنا لا نكون مجانبين الصواب إذا نظرنا إلى الخلف. فليس هناك خطر من أن تحقيق بنا الكوارث إذا نحن فعلنا ذلك، ولا حاجة بنا للخوف. بل على النقيض قد يكون لنا أن نأمل في خير من وراء ذلك. ففي هذه الأيام المزدحمة التي تسودها روح القطيع وتتبوأ فيها الجماعة المكانة الأولى، قد يساعدنا ذلك التأمل في الماضي على استعادة شيء من نكهة الحياة - نوع من الإحساس بأن شخصية الفرد هي - رغم كل شيء آخر - القيمة الذاتية الوحيدة التي نعرفها على وجه البسيطة. ولعل فلسفة لوك تحتوي على قدر من النكهة أكثر مما ينبغي. فإذا كان الأمر كذلك فإن القرون قد وضعت لها شروطاً وجعلت لها تريباقاً^(١٢).

وقد فعل لوك مثل هوبز إذ اتخذ نقطة البداية في فلسفته السياسية مفهوماً لحالة من حالات الطبيعة، يعيش فيها الناس كوحداث متساوية ومنفصلة. ولكن بينما لكل وحدة حق طبيعي عند هوبز (هو أقرب في الحقيقة لأن يكون قوة أو قدرة - Potentia - طبيعية) في أن تفعل ما تشاء، بصرف النظر عن الآخرين، نجد عند لوك أن كل وحدة تدرك أن هناك حدوداً لإرادتها، وخاصة حدي حق الملكية - الذي تتمتع به كل وحدة - وحق عقاب الذين يخرقون قانون الطبيعة، وهو الحق الذي يتمتع به الفرد والجميع (٧ ك). فهناك حق ملكية لأن كل إنسان يتمتع بهذا الحق في شخصه، ومن ثم في عمله، وبالتالي في الأشياء التي خلط بها عمله بحيث لا يمكن فصلهما (S 27). وهكذا يرضي لوك

(١٢) مقتبسة من المقال نفسه.

الطبقات المالكة بين «الأحرار»، إذ يدافع عن فكرة وجود حق ملكية طبيعي متأصل، لم يخلقه اعتراف المجتمع وضمائه له، بل يوجد قبل المجتمع؛ بينما هوبز الذي هو في الحقيقة أكثر راديكالية منه، ويمائل روسو في هذه النقطة - يذهب إلى أن الملكية، مثل كل حقوق الرعايا الأخرى، من خلق الحكومة، وتخضع بوصفها هذا لسيطرة مُوجدها. وهناك أيضًا حق العقاب - بل الواقع أن هناك حقًا مزدوجًا: «هناك حقان متميزان عن بعضيهما؛ أحدهما حق عقاب الجريمة للردع وكأمثولة لمنع المخالفات المشابهة، وهو حق لكل إنسان، والثاني الحق في اقتضاء تعويض، وهو حق للمجني عليه وحده» (11 S). ومثل حق العقاب هذا ضرورة مصاحبة لحق الملكية، بيد أن الصعوبة في فكرة وجود الحالة التي يصفها لوك، باعتبارها سابقة على الأوضاع السياسية، تكمن في أن هذه نفس الحالة، هي في الحقيقة سياسية. إذ إن حالة الطبيعة التي يقول بها لوك، بما تنطوي عليه من حقوق معترف بها، هي فعلاً مجتمع سياسي.

ويحاول لوك مواجهة هذه الصعوبة، والتميز بين حالة الطبيعة وحالة المجتمع المنظم، بالإشارة إلى نواحي النقص في حالة الطبيعة. فعندما يكون الناس هم القضاة في قضاياهم، كما هو الأمر في حالة الطبيعة، ينجم عن ذلك ثلاث نواحٍ من النقص - تكون الأحكام متحيزة؛ وتكون قوة تنفيذ الأحكام غير ملائمة؛ وتختلف الأحكام التي يصدرها الأشخاص المختلفون في القضايا المماثلة. ومن ثم فإن الأمر يتطلب ثلاثة أشياء لعلاج هذا النقص - أولها: قاضٍ يطبق القانون بلا تحيز.

وثانيها: قوة تنفيذية تفرض أحكام القاضي. وثالثها: جهاز تشريعي يضع قواعد موحدة لإصدار الأحكام بمقتضاها (SS 126-4). ولكي يمكن تحقيق هذا العلاج يتنازل الناس «كل منهم عن سلطته في العقاب كفرد (وليس كل سلطاتهم كما يقول هوبز، وخصوصاً ليس سلطتهم على ما يملكون) وتصبح ممارسة هذه السلطة قاصرة على من يعين من بينهم (أي الجهاز التنفيذي)، على أساس تلك القواعد التي يتفق عليها أفراد المجتمع أو من ينيونهم عنهم لهذا الغرض (أي جهاز تشريعي يتكون إما من الناس أنفسهم أو من ممثليهم)» (S 127). ولكن بينما تصور هوبز عقد التسليم، الذي يتكون المجتمع بمقتضاه، على أنه هو نفسه الإجراء الذي تتكون بمقتضاه الحكومة، يفرق لوك بين إجراءين منفصلين. بمقتضى الأول، يكون الناس «قد اتفقوا على تكوين مجتمع واحد أو حكومة واحدة، ومن ثم يصبحون مندمجين ويكونون جسداً سياسياً تتمتع فيه الأغلبية بحق التصرف، متضمنة إرادة باقي المجتمع» (S 95)^(١٣). وبمقتضى الثاني تُقرر «الأغلبية ما تراه بشأن وضع السلطة العليا، وهي جهاز التشريع» (S 132)؛ وهنا نلاحظ اتجاه لوك إلى وضع السلطة التشريعية في أسنى مرتبة - وإن كان يضع لذلك بعض الحدود كما سيتبين من آرائه التالية. بيد أنه يعتبر الجهاز التشريعي منذ مطلع الأمر «محدوداً بالخير العام للمجتمع» (S 132)، رغم كونه السلطة العليا. فهو «مجرد سلطة بالوكالة لتحقيق أهداف معينة»، و«يظل

(١٣) إن إعلان لوك لمبدأ الأغلبية ودفاعه عنه في (ss 99-6) دراسة جديرة بالذكر لمشكلة أساسية وإن كانت دراسة غير كاملة.

لدى الناس مع ذلك سلطة عُليا (سلطة أخرى أعلى) في تغيير الجهاز التشريعي أو إلغائه، عندما يرون الجهاز التشريعي يعمل بصورة مناقضة «للأمانة» التي عهد به إلى أعضائه» (149).

وهنا يعتمد لوك على «قانون الإنصاف الإنجليزي»^(١٤) كما اعتمد قبل ذلك (وكما يعتمد بصفة عامة) على فكرة «قانون الطبيعة» المتصلة بفكرة «قانون الإنصاف الإنجليزي»، وإن كانت مختلفة عنها. ولكن قبل أن نتابع فكرة «الأمانة»، هناك شيء يجب أن نذكره عن مفهوم لوك العام فيما يتعلق بسلطات الحكومة - لا التشريعية فحسب، بل السلطات الأخرى أيضًا. لقد رأينا أن ما ذكره عن نواحي النقص في «حالة الطبيعة» يوحي بعلاجات ثلاثة لمداداة هذا النقص، وقد يبدو أن هذه العلاجات الثلاثة هي سلطة تنفيذية وأخرى قضائية وثالثة تشريعية. ولكنه في الواقع يستطرد متحدثاً عن سلطتين لا ثلاث. والسلطانان هما: (١) التشريعية، و(٢) التنفيذية، التي قد يبدو أنها تضم القضائية، وتهتم أساساً بالمشكلة الداخلية الخاصة بتطبيق العدالة في ظل القوانين التي يسنها المشرع. وهو يذكر عن السلطة الأولى أنه «ما من حاجة إلى انعقاد السلطة التشريعية بصفة دائمة»، ويقول عن الثانية إنه «من الضروري أن تكون هناك سلطة في حالة عمل دائم ترعى تنفيذ القوانين»، وينتهي من ذلك - من عدم استمرار الأولى واستمرار الثانية - إلى أنه «كثيراً ما تنفصل

(١٤) مجموعة من القواعد القانونية كان يعمل بها في إنجلترا وإيرلندا والولايات المتحدة بوصفها قانوناً غير عادي للحكم بمقتضاها على أساس من «العدالة الطبيعية» أو «الحق الطبيعي»، عندما يكون حكم القانون العادي غير عادل بسبب التغييرات القانونية.

السلطان التشريعية والتنفيذية عن بعضيهما» (3- 144 SS)^(١٥). بيد أن
لوك يخرج علينا بسلطة ثالثة فيما بعد (وهكذا نجده في النهاية يتحدث
عن ثلاث سلطات)، ويسمي هذه السلطة باسم «تعاهدية» - أي السلطة
التي ترتبط بالمعاهدات أو الاتفاقات، وبذلك تكون السلطة المختصة
بالعلاقات الخارجية. بيد أننا ينبغي ألا نهتم أكثر مما يجب بهذه التفرقة
الجديدة التي تتولد عنها سلطة «تعاهدية» بالإضافة إلى التنفيذية. فهاتان
السلطانان رغم أنهما... حقيقةً متميزتان عن بعضيهما... لا يمكن الفصل
بينهما بسهولة، وهما «متحدتان باستمرار تقريباً». وبذلك نستطيع أن
نصل إلى نتيجتين فيما يتعلق بمفهوم لوك عن سلطات الحكومات.
الأولى أنه رغم أن لوك يتحدث عن ثلاث سلطات، مثل مونتسكيو، فإن
سلطاته الثلاث (التشريعية والتنفيذية والتعاهدية) تختلف عن السلطات
الثلاث التي قال بها مونتسكيو، ومونتسكيو هو أول من جاء بالسلطات
التشريعية والتنفيذية والقضائية باعتبارها التقسيم السائد. والثانية أن لوك
يتحدث بصورة عابرة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية على أساس
أنهما «كثيراً ما تنفصلان»، ولا يركز على انفصالهما (ويركز أقل من
ذلك على انفصال السلطة القضائية عنهما)، ويبدو أنه بصفة عامة يعتبر
السيادة شيئاً موحداً (بقدر ما يمكن القول بأن لديه نظرية في السيادة،
وهي مشكلة ما زال أمامنا أن نناقشها).

ولنا الآن أن نعود إلى مفهوم «الأمانة» أو «الوصية» (Trust) وإلى
أثرها في نظرية لوك العامة عن العقد. فمنذ سنة ١٦٨٩ - العام السابق

(١٥) يبدو أن هذا هو أقصى ما يذهب إليه لوك في اتجاه مبدأ «فصل السلطات».

على نشر الرسالتين - وافق حتى مجلس اللوردات بوصفه جزءاً من المؤتمر البرلماني على أن هناك عقداً أصلياً بين الملك والشعب. وكان ذلك بخمسة وخمسين صوتاً مقابل ستة وأربعين؛ وكانت النتائج العملية التي نجمت عن هذا الأساس: (١) خلع الملك بوساطة البرلمان (الذي أطلق عليه لفظ «تنازل» من باب تخفيف الوقع)، (٢) خلو العرش، (٣) تعيين ملك جديد بوساطة البرلمان - أو بعبارة أدق - تعيين ملك ومملكة (وليم وماري) يحكمان معاً. وقد قبل لوك هذه النتائج وبررها، ولكنه لم يقبل الأساس. فهو لم يفكر على أساس من «عقد حكم»، كما فعل البرلمان، بل كان يفكر على أساس من «عقد المجتمع» يتبعه تعيين «وكيل» ذي سيادة (Sovereign Fiduciary) بوساطة «وثيقة وصاية أو أمانة». وقد يقال إن فكرة الأمانة تنطوي على عقد، وقد يساق تدعيماً لهذا القول أن الأمانة (Trust) هي الوكالة (Mandatum) في القانون الروماني، وأن الوكالة في القانون الروماني نوع من عقود التراضي. وإذا قبلت وجهة النظر هذه فسيكون هناك عقدان عند لوك؛ عقد صريح للمجتمع، وعقد حكم من عقود التراضي تالٍ للعقد الأول. بيد أن ذلك ليس في الحقيقة ما يذهب إليه لوك؛ ولا هو رأي يمكن أن يؤخذ بصورة سليمة من المفهوم الإنجليزي عن الأمانة (Trust)، الذي قد يكون مشابهاً للمفهوم الروماني عن الوكالة (Mandatum)، ولكنه ليس نفس الشيء. فعقد الأمانة يتضمن ثلاثة أطراف: منشئ الأمانة (Trustor)، والأمين (Trustee)، والمستفيد من الأمانة أو المنتفع (Beneficiary)؛ ويمكن القول بأن «الأمين» يدخل في عقد قبل «منشئ

الأمانة» يتقيد فيه بالتزام نحو طرف ثالث، ولكنه لا يدخل في عقد قبل هذا الطرف الثالث (وهو المستفيد من الأمانة) - بل إن كل ما يفعله هو أنه يقبل التزاماً، وهو يقبله من جانب واحد. وإذا طبقنا الآن مفهوم الأمانة على السياسة والنظرية السياسية، فيجب أن نلاحظ أنه ليس هناك سوى طرفين؛ المجتمع وهو منشئ الأمانة، والمستفيد منها في نفس الوقت؛ والحكومة، وهي الأمين. ويمكن القول بأن المجتمع، بوصفه منشئاً للأمانة، يدخل في عقد مع الأمين - أي مع الحكومة، بيد أنه لا يدخل في أي عقد بوصفه مستفيداً؛ هذا مع ملاحظة أن لوك يعتبر المجتمع أساساً مستفيداً. ومن وجهة النظر هذه لا تدخل الحكومة في عقد مع المجتمع الذي تقوم نحوه بدور الأمين، بل هي تقبل التزاماً، وهي تقبله من جانب واحد، مدركة للحدود التي تفرضها الأمانة ويفرضها قانون الله والطبيعة الذي يقف وراء الأمانة (S 142).

ومن ثم فإن «الأمانة» السياسية هي عبء من الالتزام، وأبرز جانب فيها هو المسؤولية التي تترتب فيها على إساءة استعمال السلطات التي تنطوي عليها الأمانة، أو حتى إهمالها - وهي مسؤولية قد تؤدي إلى العزل بسبب عمل لا يتفق مع الأمانة (S 149). وهكذا يكون مفهوم «الأمانة» في الحكم - الذي لم يكن قاصراً على نظرية لوك وحدها بل قُبِلَ أيضاً في البرلمان بعد ذلك («في خلال القرن الثامن عشر صار من الأسس البرلمانية المألوفة اعتبار كل قوة سياسية أمانة»^(١٦)) - أقل

(١٦) مقدمة ميتلاند لكتاب جيركة «النظريات السياسية في العصور الوسطى»، ص ٣٦. وللقارئ أن يرجع إلى المناقشة العامة للموضوع في ص ٢٧ و ٢٨ من مقدمة ميتلاند، وإلى مقالته عن «الأمانة والاندماج» في كتابه «مقالات مختارة».

ملاءمة للحكومة من مفهوم العقد الأصلي بين الحكومة والشعب. فالعقد ينشأ عن اتفاق بين طرفين مستقلين لكل منهما حقوقه الخاصة به، ويسلم كل منهما في بعض هذه الحقوق مقابل عوض يتلقاه. بيد أن الأمين لا يعد طرفاً مستقلاً قبل المستفيد. فليس هناك تسليم متبادل في الحقوق مقابل عوض متبادل. فعلى الأمين واجبات وليس له حقوق في مواجهة المستفيد، وللمستفيد حقوق وليس عليه واجبات قبل الأمين. وهكذا نستطيع أن نخلص إلى أن لوك يرفض فكرة عقد الحكم لأنها ملائمة أكثر مما ينبغي للحكومة التي تعتبر بمقتضى هذا العقد طرفاً مستقلاً في مواجهة المجتمع - بينما هي لا توجد، من وجهة نظره، إلا في المجتمع وعن طريقه ولمصلحته. هذا بينما هوبز من ناحية أخرى يرفض أيضاً فكرة عقد الحكم، ولكنه يفعل ذلك لسبب مضاد، لأنها ملائمة أكثر مما ينبغي للمجتمع الذي يعتبر بمقتضى العقد طرفاً مستقلاً في مواجهة «العملاق» (Leviathan) بينما المجتمع، من وجهة نظره، لا يوجد إلا عن طريق «العملاق» (وأيًا كان الحال فإنه حتى هوبز نفسه لا يستطيع القول بأن المجتمع إنما يوجد من أجل «العملاق» - بل على النقيض من ذلك قال، أو لمح إلى أن العكس صحيح - وهنا تبدأ حججه تدور في خضم من المزالق)^(١٧).

وهناك ثلاثة عناصر أخرى في نظرية لوك علينا أن نذكرها في ختام هذا البحث.

١ - إنه يعتقد أن الناس يصبحون جسداً مندمجاً عن طريق اتحادهم

(١٧) انظر ما سبق أن أشرنا إليه سابقاً في هامش (٥) ص ١١.

مع بعضهم البعض من تلقاء أنفسهم: «عندما يقبل أي عدد من الناس أن يكونوا مجتمعًا أو حكومة، يصيرون بمقتضى ذلك مندمجين»، ومن ثم يستطيعون تصريف أمورهم على أساس مبدأ الأغلبية (S 95). ويذهب هوبز، على نقيض ذلك، إلى أنه لا يمكن تكوين الهيئة المندمجة إلا في شخص معقد السيادة، وهو الذي يجعل رعاياه أولاً شخصًا واحدًا أو جسدًا سياسيًا في ذاته بأن يتلقى في شخصه جميع أشخاصهم (أي الحقوق، أو على الأصح السلطات). ويعتبر لوك اندماج المجتمع شيئًا داخليًا، وأنه يتكون من قبول أعضائه للانضمام باختيارهم؛ بينما يعتبره هوبز شيئًا خارجيًا، ويتكون من قوة الإرغام التي يمارسها الرأس قبل الأعضاء. فبالنسبة لهوبز لا يوجد أي اندماج دون الرأس؛ أما بالنسبة للوك فيمكن أن يوجد مجتمع مندمج حتى دون أمين (Trustee)؛ ويتضمن الدستور، بعد سنة ١٦٨٩، ما يدعم وجهة نظر لوك.

«فالجمهور»، بوصفه شيئًا مختلفًا عن الملك وبدون الملك، يعتبر في نظر القانون جسدًا مندمجًا مسؤولًا عن الدين القومي. إذ إن الملك، كما ظهر من تصرف شارل الثاني في فترة «توقف الخزانة» (Stop of The Exchequer) سنة ١٦٧٢، لم يكن مدينًا منتظمًا؛ وعلى الرغم من أنه قد يكون «أمينًا» عن المجتمع، فإن المجتمع نفسه أخذ على عاتقه المسؤولية في مواجهة الدائنين القلقين. ومن ثم فإن المجتمع، على هيئة «الجمهور»، يتخذ صفة الهيئة المندمجة إلى حدٍّ يسمح له بالاستدانة من أفرادها ودفع ما يستحقون من فوائد؛ بل إنه يدخل حتى في

صفقات مع «شركة الهند الشرقية»^(١٨).

٢- ومن ناحية أخرى نجد أن لوك ليس لديه أي فكرة واضحة عن طبيعة السيادة أو عن محلها. فهو يتحدث مرة عن القوة العليا للشعب، أو بعبارة أخرى المجتمع؛ ومرة أخرى يتحدث عن القوة العليا للمشرع؛ وصحيح أن المشرع قد يكون المجتمع، ولكنه قد يكون أيضًا هيئة من النواب يعينهم المجتمع؛ وفي مكان ثالث يذكر أنه «عندما... تكون الهيئة التنفيذية ممثلة في شخص واحد له نصيب في الجهاز التشريعي أيضًا، فإن هذا الشخص الواحد يمكن أن يسمى أيضًا «القوة العليا» بمعنى مقبول تمامًا» (S 151)، ولعل لنا أن نتساءل: «أي ملك تقصد؛ الشعب، أم البرلمان، أم الملك؟»، بيد أن لوك ليس لديه أي إجابة محددة على هذا السؤال. فتفكيره أقل اهتمامًا بالسيادة منه بحقوق الفرد والحدود التي تفرضها هذه الحقوق على معقد السيادة أيًا كان، وخلف هذه الحقوق يقوم جلال «القانون الطبيعي» مدعمًا وسندًا، ويكاد يحق لنا القول بأن السيطرة النهائية، أو معقد السيادة الأخير، ليست للمشرع، ولا حتى للمجتمع من وراء المشرع، ولكن لنظام من «القانون الطبيعي» يدعم الحقوق الطبيعية، وعندما يتصرف المجتمع باعتباره سيد مصائره، كحل أخير في لحظة نادرة من لحظات أحداث الاضطهاد الجسام، فإنه يتصرف باسم هذا الجلال النهائي ونيابة عنه.

٣- بيد أن رسالة لوك الثانية تتضمن استباقًا لفكرة روسو عن السيادة الدائمة للمجتمع التي تعمل بصفة مستمرة. فهو يتحدث في

(١٨) مقدمة ميتلاند لكتاب جيركة «النظريات السياسية في العصور الوسطى»، ص ٣٦.

عبارة له، سبق الإشارة إليها، عن قواعد القانون التي وافق عليها إما المجتمع وإما أولئك الذين منحهم المجتمع سلطة الموافقة عليها (S 127)، وفي عبارة أخرى يذهب، بوضوح أكثر هذه المرة، إلى أنه «لما كانت الأغلبية تتمثل فيها كل قوة المجتمع بصورة طبيعية، فإن لها أن تستعمل كل تلك القوة في سن القوانين للمجتمع... وأن تُنفذ هذه القوانين بواسطة موظفين تعينهم، وعندئذ تكون صورة الحكم ديموقراطية كاملة» (S 132). ولكن رغم أن لوك قد وصل إلى فكرة السيادة الدائمة للمجتمع التي تعمل بصفة مستمرة، فإنه لا يتابع هذه الفكرة. فهو بصفة عامة إلى جانب الأعيان الذين كان يتكون منهم حزب «الهويج»^(١٩) في حصنهم في مجلس اللوردات، وقدرتهم في التأثير على مجلس العموم. فهو يترك السلطة العليا في يد «الملك في البرلمان» (ولكنه برلمان يجب إصلاحه، وله في (SS 158-7) دعوة واضحة إلى ضرورة الإصلاح البرلماني)، كما يتصور القوة النهائية للمجتمع (أو لعل لنا أن نسميها القوة «قبل النهائية»، حيث إن «القانون الطبيعي» هو النهاية الأخيرة!) على أنها لا تظهر إلا عندما تدعو الحاجة إلى عزل المشرع أو تعديله بسبب قيامه بأعمال لا تتفق مع «الأمانة» (S 149) - عندما تُحل الحكومة ويصير الناس أحرارًا في تصريف شؤونهم (S 220) - أي عندما تعود السلطة العليا إلى المجتمع بعد أن يعزل حكامه، ويصير للناس الحق في التصرف بوصفهم السلطة

(١٩) يطلق أحيانًا على حزب الـ«Whigs» عبارة حزب الأحرار، ولما كان ذلك قد يؤدي إلى الخلط في مرحلتين مختلفتين من تاريخ الأحزاب السياسية في إنجلترا، أثرت استعمال الاسم الأصلي وترك لفظ «الأحرار» الذي هو ترجمة «Liberals». (المترجم)

النهائية، (243 S). فمن «النادر جدًا» أن تعمل إرادة المجتمع - فهي لا تعمل إلا في تلك المناسبات النادرة عندما تحل الحكومة وتقوم الثورة مطالبة بعلاج الموقف. ويقول بوزانكيه^(٢٠)، وهو على حق، إنه على الرغم من أن لوك وصل إلى مفهوم سيادة «إرادة عامة»، فإن هذه الإرادة عامة ولكنها ليست «حقيقية». وكذلك هوبز على الرغم من أنه وصل لحظة - بطريقة مخالفة لطريقة لوك - إلى هذا المفهوم (في النص الخاص به عند عقد المجتمع الأصلي)، فإنه يطرحه جانبًا بمجرد أن يصل إليه ويتحول إلى إرادة «حقيقية»، ولكنها ليست «عامة» هي إرادة «العَمَلَق». ويمكن القول بأن روسو حاول التوفيق بين وجهتي النظر، بأن دافع عن «إرادة عامة» هي حقيقية بقدر ما يعتبر هوبز إرادة «العَمَلَق» حقيقية، وعامة بقدر ما يعتبر لوك إرادة المجتمع عامة، ولكن، هل نجح في محاولته؟

لم يكن روسو فيلسوفًا - على الأقل بالمعنى الذي كان به لوك وهوبز وهيوم فلاسفة. لقد كان أقرب إلى أن يكون أديبًا عبقريًا يتمتع بإحساس مرهف، وكان يستمد الأفكار من الهواء المحيط به بوساطة بصيرة تجذب الأفكار إليها، وجعل من نفسه داعية لها لا يقارن به أحد. كما أنه لم يكتسب أي خبرة عملية بالشؤون السياسية، كما فعل لوك عن طريق صحبته مع شافيسبري، باستثناء ما كان يلتقطه من ملاحظته لمجريات الأمور في جنيف. وكان من أصحاب النظريات التي تعتمد على الفروض الأولية (apriori)؛ ولما كان ينتمي إلى عصر

(٢٠) «النظرية الفلسفية في الدولة»، ص ٤ - ١٠٦.

«الموسوعيين» فقد استطاع أن يكون النظريات بسهولة في عدة ميادين. ودخل ميدان النظرية السياسية فزانه وأضاءه (أو خطف الأبصار فيه) بعدد كبير من المؤلفات. وأكبر هذه المؤلفات هو كتابه عن «العقد الاجتماعي» الذي كتبه في سنة ١٧٦٢، بيد أنه كتب قبل ذلك «حديث في المساواة» في سنة ١٧٥٥ و«الاقتصاد السياسي» (وهي مقالة في دائرة المعارف) في نفس السنة، وكذلك رسالتين قصيرتين في سنة ١٧٥٦ يحلل فيهما الخطط الدولية التي وضعها الأسقف دي سان بيير وينقدها. وكما كتب قبل «العقد الاجتماعي» ثلاثة مؤلفات، كتب بعده أيضًا ثلاثة أخرى - الخطابات الأربعة الأخيرة من «خطابات كتبت من الجبل» (وجزاء منها يتناول ما وُجه من نقد إلى «العقد الاجتماعي»، ولكن معظمها ينصب على المشكلات الدستورية التي أثارها تصرف حكومة جنيف ضده وضد كتاباته)، وقد ظهر هذا المؤلف في سنة ١٧٦٤، ثم «مشروع دستور لكورسيكا» في سنة ١٧٦٥، وبعد ذلك «آراء حول حكومة بولندا» الذي نشر بعد وفاته في سنة ١٧٨٢ وإن كان قد كُتب قبل ذلك بنحو عشر سنوات^(٢١).

وقد تفوق روسو على لوك في كثرة ما كتبه، وأكثر من ذلك، في جمال أسلوبه الأخاذ. فقد استطاع روسو، وقد كتب باللغة الفرنسية التي كانت اللغة العالمية في القرن الثامن عشر، أن يجذب الجمهور الأوروبي كله، وهو الأمر الذي لم يستطعه لوك مطلقًا. بيد أنه كان أقل

(٢١) يتضمن مجلد «الكتابات السياسية» لجان جاك روسو الذي نشره ك. ا. فوجهام (مطبعة جامعة كيمبردج سنة ١٩١٥) جميع المؤلفات التي ذكرتها مع مقدمات وتعليقات.

من لوك في استقلال الفكر وقدرة التأمل الفلسفي ونضوج الحكم. واعتمد روسو في الغالب على النظرية السائدة لمدرسة «القانون الطبيعي» التي كانت شائعة في ذلك الوقت كما شرحها جروتوس وبوفندورف في القرن السابع عشر، وكما شرحها في عصره اثنان من الكتّاب السويسريين هما جاك جين بورلاماكي (الذي كان في وقت ما عضوًا في «مجلس الدولة» في جنيف) والذي نشر في سنة ١٧٤٧ كتابه «مبادئ القانون الطبيعي»، ونشر كتابه الآخر «مبادئ القانون السياسي» بعد موته في سنة ١٧٥١، والثاني أمريخ دي فانتل من أبناء نيو شاتل الذي نشر في سنة ١٧٥٨ كتابه «قانون الشعوب»، أو «مبادئ القانون الطبيعي». وعلى ضوء مدرسة «القانون الطبيعي» هذه التي كانت سائدة في عصره يجب أن يفسر روسو تفسيرًا سليمًا. وصحيح أنه اختلف عن هذه النظرية في بعض النقاط - وهي نقاط من الأهمية بالمكان الأول، بيد أنه صحيح أيضًا أنه كان أساسًا داعيتها الأديب، وصحيح كذلك أن لغته نفسها ومصطلحاته هما لغة مدرسة «القانون الطبيعي» ومصطلحاتها. فعندما يكتب مثلاً عن عقد المجتمع بوصفه منشأً «لجسد معنوي جماعي» فهو إنما ينقل «الجسد المعنوي الجماعي» (Corpus morale Collectivum) من الأصول اللاتينية لمؤلفي مدرسة «القانون الطبيعي» الذين كتبوا باللاتينية (٢٢).

(٢٢) انظر ترجمتي لكتاب جيركة «القانون الطبيعي ونظرية المجتمع»، ص ٣٢٤، وكذلك المقدمة ص ٤٣، ٤٤.

وقد ضمّن كتاب مدرسة «القانون الطبيعي» موضوعهم ثلاثة فروع مختلفة من النظريات؛ نظرية مجتمع ونظرية دولة ونظرية علاقات بين الدول، أو بعبارة أخرى، نظرية في العلاقات الدولية والقانون الدولي. وبصفة عامة كان هذا الفرع الأخير هو الذي يجذب اهتمامهم أساسًا. بيد أن فاتل وإن كان قد خصص ثلاثة من الكتب الأربعة التي تتألف منها رسالته «للأمة من زاوية علاقاتها مع الأمم الأخرى»، إلا أنه خصص الكتاب الأول من الأربعة «للأمة في ذاتها»، وكان يعني بذلك نظرية في الدولة وفي المجتمع بصفة عامة. ويبدو أن روسو كان ينوي أن يسير على نفس الخطة. فقد كان يقصد أن يُضمن الكتب الأربعة التي يتألف منها «العقد الاجتماعي» الآن بحثًا في «الأمة في ذاتها»، كما فعل فاتل في كتابه الأول، ولكن كان المفروض أن يتبع هذه الكتب الأربعة، كما قال في جملة ختامية، بحث في «الأمة من زاوية علاقاتها بالأمم الأخرى»، أو بعبارة أخرى، نظرية في «قانون الشعوب». فقد كتب روسو بعد وضع المبادئ الحقيقية للقانون السياسي، ومحاولة إقامة الدولة على أساسه: يبقى أمامنا بعد ذلك أن ندعمها بعلاقاتها الخارجية، وسيشمل ذلك «قانون الشعوب». ولكنه وجد المهمة أضعف مما توقع؛ وكانت رسالته في «العقد الاجتماعي» واجهة قائمة بذاتها لا تؤدي إلى شيء آخر^(٢٣).

(٢٣) يذكر روسو في «اعترافاته» أنه تصور خطة لمؤلف عام عن «الأنظمة السياسية»، «الخارجية والداخلية»، من سنة ١٧٤٤، عندما كان سكرتيرًا للسفير الفرنسي في البندقية، وأنه فصل «العقد الاجتماعي» عما كتبه من هذا المؤلف «وصمم على حرق الباقي كله». انظر طبعة «ك». ا. فوجهام» المجلد الثاني، ص ١، ٢ والمجلد الأول ص ٤٣٨.

وبذلك نستطيع أن نلحق روسو بمدرسة «القانون الطبيعي»، ولكن ينبغي علينا أيضًا أن نفصله عنها. فمن الأمور ذات المغزى أن المشروع الأول «للعقد الاجتماعي» كان يتضمن فصلًا طويلًا عنوانه الأصلي «في القانون الطبيعي وفي المجتمع العام»، كان مقصودًا به دحض فكرة القانون الطبيعي. ومما له مغزى كذلك، وما يوحي بالتأرجح في التفكير، أن هذا الفصل كله حُذف من المشروع النهائي ومن النص الذي طبع. فما هو موقف روسو الحقيقي من فكرة القانون الطبيعي؟ لم يكن هو نفسه يكاد يعرفه. فهو من ناحية كان في حاجة إليه - إذ كيف يمكن أن يكون هناك عمل قانوني مثل عقد للمجتمع إذا لم يكن هناك قانون طبيعي يمكن إبرام العقد في ظل شروطه وجزائه؟ - كما أنه وجدته في المراجع التي استند إليها. ومن ناحية أخرى لم يكن روسو يحب فكرة القانون الطبيعي، وكان يحس في قرارة نفسه أن الأمة هي التي تصنع القانون لا القانون هو الذي يصنع الأمة. فكيف السبيل إلى حل المعضلة؟

الحقيقة أن روسو كان رومانسيًا وقع في أحابيل مفهوم كلاسيكي (إذا كان لنا أن نعتبر فكرة القانون الطبيعي كلاسيكية)، وقد ارتدى هذا المفهوم ولكنه لم يكن يؤمن به. إن روسو كان شيئين في قالب واحد، ويمكن القول بأنه كان ينتمي إلى مدرسة «القانون الطبيعي» وأنه لم يكن ينتمي إليها.

«فمن ناحية عنده «فردية» هذه المدرسة، وعنده أيضًا «عالميتها»، فهو يؤمن بالفرد الحر الذي يولد حرًّا في كل مكان؛ ويؤمن بخطة عالمية

من «القانون السياسي» تقوم على أساس كائن في كل مكان من الحرية الفردية. ولو أنه سار في اتجاه هذا الإيمان إلى غايته النهائية، لكان داعية للحقوق الطبيعية للإنسان، ومبشرًا بالحررية في أنقى صورها. بيد أن تعاليمه تضم جانبًا آخر - وهو جانب مختلف كل الاختلاف وأكثر أهمية بما لا يقاس في أثره النهائي. فمعقد السيادة النهائية لدى روسو ليس فردًا أو هيئة من الأفراد. والمعيار النهائي للحياة الاجتماعية ليس «قانونًا طبيعيًا» تنبثق منه خطة من الحقوق الطبيعية تنبع من عقل الفرد، خطة متماثلة في كل مكان لأن العقل واحد في كل مكان. إن معقد السيادة الذي يتحدث عنه «شخص معنوي»، والمعيار النهائي هو «الإرادة العامة» لهذا الشخص. وصحيح أن «الشخص المعنوي» (*Persona Moralis*) كان مصطلحًا من ابتكارات مدرسة «القانون الطبيعي» استعملته للدلالة على طبيعة هيئة مندمجة بوصفه «شخصًا» مختلفًا عن الشخص الطبيعي؛ وصحيح أيضًا أن فكرة إرادة الجميع بوصفهم كلاً (*Omnes ut singuli*) - باعتبارها شيئًا مختلفًا عن إرادة الجميع بوصفهم أفرادًا (*Omnes ut universi*) - كانت أيضًا موجودة باستمرار في هذه المدرسة^(٢٤). بيد أنه صحيح أيضًا أن «الشخص المعنوي» و«الإرادة العامة» أي المصطلحين اللذين جاء بهما روسو فكرتان تتجاوزان حدود فكر القانون الطبيعي. إن روسو كان رومانسيًا قبل الحركة الرومانسية؛ وقد مهّد الطريق للأسلوب الجديد للفكر الألماني الذي أتى بعد ذلك مقدسًا «الفرد في الأمة»، وأضفى على

(٢٤) وهنا أيضًا نجد أن روسو في التفرقة بين «إرادة الجميع» و«الإرادة العامة» وكذلك في استعماله لمصطلح «الجسد المعنوي والجماعي» إنما ينقل بالفرنسية ما قيل باللاتينية قبله.

القانون طابعاً تاريخياً بوصفه تعبيراً في فترة بذاتها عن الإرادة العامة، أو إدراك الحق النابع من هذا الفرد. إن الهيجلية و«المدرسة التاريخية في القانون» تستطيعان أن تجدا غذاءهما في روسو، كما وجد هو نفسه غذاءه في مدرسة «القانون الطبيعي»؛ فبينما نرى آثار الماضي تتسرب في تعاليمه، نجد أن بذور المستقبل أيضاً تنبثق منها» (٢٥).

كان ذلك هو الوضع العام والتأثير العام «للعقد الاجتماعي». إن كتاباً يضم اتجاهين مختلفين بهذه الدرجة يمكن بسهولة تفسيره على وجهين متناقضين، وقد ظل كتاب «العقد الاجتماعي» زمناً طويلاً يفسره معظم المفكرين (وكذلك جمهور الناس) على أنه أنشودة مديح في «الفردية». فأول عبارة فيه كانت دليلاً كافياً: «لقد ولد الإنسان حرّاً، وهو مكبل بالقيود في كل مكان». (ولكن لا يتطلب الأمر أكثر من أن نقرأ عدة صفحات فقط بعد ذلك، وسنجد في نهاية الفقرة الأولى من الفصل الثامن أنه: «ينبغي على الإنسان أن يحمّد دوماً تلك اللحظة السعيدة» - لحظة العقد الاجتماعي - التي انتشلته إلى الأبد من حالة الطبيعة التي ولد فيها، و«حولت ذلك الحيوان الغبي محدود الأفق إلى كائن ذكي وإنسان». وهكذا نرى أن الدفعة تتحول بسرعة). بيد أن هناك أسباباً أخرى غير مجرد القراءة العابرة للكلمات الافتتاحية من «العقد الاجتماعي»، تبرر هذا الاتجاه في التفسير. فعلى الرغم من أن الحجج التي جاءت في «العقد الاجتماعي» تدل، إذا دُرست بعناية أكثر، على تحول سريع من «فردية» في البداية إلى «جماعية»، فإن البحث الذي سبقه عن «أصل

(٢٥) من مقدمة المؤلف لترجمته لكتاب جيركة، المرجع السابق، ص ٤٥.

عدم المساواة وأسسها»، والذي كُتب للحصول على جائزة أعلنت عنها أكاديمية ديجون ولكن لم يُفز بالجائزة، كان عملاً موحداً أكثر، ودعوة أكثر نقاء للعودة إلى الطبيعة، وأنشودة خالصة أكثر في مديح «الفردية». بيد أن ما يوضح لنا العلة في التفسير «الفردية» والعاطفي لفلسفة «العقد الاجتماعي» بوصفه دعوة للعودة إلى الطبيعة والحقوق الطبيعية للإنسان، لم يكن ما كتبه روسو قبل «العقد الاجتماعي» - بل هو ما جاء بعد ذلك في أيام الثورة الفرنسية، فقد كان من اليسير تفسير الإعلان الثوري الخاص «بحقوق الإنسان والمواطن»، الذي وضع أول ما وضع في سنة ١٧٨٩، على أنه مبدأ رضع لبان روسو؛ وعندما حدث ذلك كان من السهل اتخاذ تلك الخطوة العكسية من تفسير روسو على ضوء «الإعلان»، على أساس مبدأ أن أفضل طريقة لفهمه إنما تكون عن طريق الثمار التي فرض أنها من نبتة، والواقع أن أثر تعاليم روسو في الثورة الفرنسية كان أقل بكثير مما اعتقده الناس. والواقع أيضاً أن فلسفته كانت أقل تجانساً بكثير مع فرنسا في سنة ١٧٨٩، وأكثر تجانساً بكثير مع ألمانيا بعد ذلك بعشرين أو ثلاثين سنة (ألمانيا فيشتة وهيجل) مما اعتقد مفسروها «الفرديون». والحقيقة أن فلسفة «العقد الاجتماعي» «فلسفة معبر». فهي تحدد مرحلة الانتقال من «القانون الطبيعي» إلى تقديس الدولة القومية. إنها قد تبدأ مع لوك، ولكنها تنتهي بالعودة إلى تقديس الدولة (Polis) كما جاءت في «جمهورية أفلاطون» (وهذه هي العودة الحقيقية لروسو وليست «العودة إلى الطبيعة»)، وهو إذ يعود إلى «أفلاطون» يتوغل في المستقبل وتصير فلسفته مقدمة لمذهب هيجل.

وهناك ثلاث قضايا نستطيع أن نتقدم بها فيما يتعلق بالنظرية التي ينطوي عليها «العقد الاجتماعي» لروسو. فهو أولاً ينظر إلى الدولة بوصفها قوة تقدمية ترفع الإنسان بالتدرج إلى أعلى من حالته البدائية. إذ يذهب إلى أن حالة الطبيعة كانت غير مستقرة وصارت غير محتملة، وذلك بعيد كل البعد عن الدعوة إلى العودة إليها. وأملت الحاجة إلى المحافظة على الذات عقداً أبرم بواسطة الإرادة الحرة للجميع، ونتج عن المجتمع الذي تكون بهذه الطريقة إقامة العدالة وبلوغ مستوى أخلاقي أسمى (لأنها أخلاق قائمة على أساس عقلي ومدركة لذاتها). ويؤمن روسو بمعجزة الدولة الحقة التي تشيد على أساس عقلي وتستمر تعمل على أساس من ضبط النفس العقلي - وهي المعجزة التي تُحول الحيوان الغبي المحدود إلى كائن ذكي. والدولة التي يهاجمها - وهو يهاجم الدولة فعلاً - هي الدولة المنحرفة المستبدة وحدها التي لا تقوم على أساس عقلي، لأنها ليست تعبيراً عن الإرادة العقلية الحرة وليست أدواتها.

والقضية الثانية التي تنبني على الأولى هي أن روسو ليس عاطفياً اتجه بعواطفه نحو الطبيعة، بل هو داعية عقلي قوي لا يلين للمجتمع السياسي. فهو يعترض على النظرية الأبوية (Patriarchal) في الدولة، كما يعترض على النظريات التي تجعل القوة أساس الدولة، لأن هذين النوعين من النظريات لا يهيئان أساساً عقلياً للالتزام السياسي، والأساس الوحيد للدولة الذي يعترف به هو الأساس العقلي للإرادة العاقلة. وإلى هنا نستطيع أن نتفق مع نظريته، إلا أن لنا أن نضيف إلى ذلك أنه كان

يستطيع أن يهرب من ضباب الخلط، ويتجنب تلك المعجزة التي لا تفسير لها، وهي معجزة انبثاق حالة تعاقدية فجأة من ظروف بدائية وغبية إلى وهج الاستنارة والمدنية الساطع، لو أنه توقف حتى يفرق بين المجتمع والدولة. إن مجتمعات الأمم حقيقة واقعة من حقائق التطور التاريخي، لم يُنشأ أي عقد للمجتمع، بل هي ببساطة وضع كائن. والدولة التي أساسها هذا المجتمع قد تكون، أو قد تصبح في لحظة بذاتها من وجودها (كما حاولت فرنسا أن تفعل في سنة ١٧٨٩)، نتاج عمل إنشائي يقوم به أعضاء المجتمع، بوساطة جمعية أو هيئة، بهدف وضع دستور قرر هؤلاء الأعضاء أن يعيشوا مستقبلاً في ظله، وعلى هدى أسسه بوصفهم اتحاداً قانونياً^(٢٦). وفي هذه الحالة، وبهذا المعنى، يمكن القول بأن الدولة تقوم على نوع ما من العقود، ولكن لا يوجد أي عقد تقوم عليه الأمة أو تقوم عليه فكرة المجتمع الذي على صورة أمة.

والقضية الثالثة التي تكمل الثانية وتوضحها هي أن روسو يرفض قيام الدولة على أساس من الإرادة البحتة، ويصر على أنها تقوم على إرادة من نوع معين - إرادة عامة تهدف إلى تحقيق الخير العام. وعندما يتحدث عن هذه الإرادة العامة (Volonte Generale)، يستعمل النعت للدلالة على صفة الهدف الذي يراد تحقيقه وليس للدلالة على كمية الفاعلين أو الأشخاص الذين يقومون بمحاولة تحقيقه. فهو ينبذ مجرد إرادة الجميع بوصفهم أفراداً (Omnes ut Singuli)، ويدافع عن إرادة

(٢٦) انظر ص ١٣.

ذات هدف عام، إرادة الجميع بوصفهم كلاً (Omnes ut universi)، التي قد لا تكون الإرادة التي يعبر عنها أو يحسها الجميع بالمرة، بل يعبر عنها شخص واحد - هو المشرع - يفهم ما تتطلبه. والفرقة هنا بين إرادة الجميع والإرادة العامة تفرقة كانت مألوفة، كما ذكرنا، بين كتاب مدرسة القانون الطبيعي، ولكن نظرية روسو تضيف إليها سلاحاً جديداً، فتصير في يده سيفاً باتراً ذا حدين يبدو أنه يدافع عن الديمقراطية (بل هي ديموقراطية مباشرة)، ولكنه ينتهي إلى أنه يصير سلاحاً في يد العملاق. ألم يكن نابليون الذي وضع مجموعة القوانين مشرعاً ممتازاً؟ وهنا نجد أننا نتعرض لصعوبة رئيسة في فكر روسو، فهو يريد استعمال سيفه ذي الحدين دفاعاً عن ديموقراطية مباشرة، بلا نواب ولا أحزاب، وفي حدود الدولة الصغيرة التي تتطلبها الديمقراطية المباشرة. وينبذ الحكم النيابي، أو الديمقراطية البرلمانية. ولكنه إنما فعل ذلك ليجد نفسه في نهاية الأمر قد نبذ الديمقراطية نفسها. فالديموقراطية المباشرة التي لا ضابط لها وبلا أحزاب تصبح السيادة فيها عاجزة بلا عمل. ولا بد عندئذ من إيجاد «حاكم للقصر». وينتهي بنا الأمر لنجد أنفسنا أمام حاكم يعمل بوصفه مشرعاً لأصحاب السيادة الأصليين.

إن روسو ينتمي أصلاً إلى جنيف التي كانت «مدينة دولة»، وإلى حكام جنيف الأجلاء الأكابر ذوي السيادة، قدم مقالاته عن المساواة. وقد أثرت الأنظمة الحرة والحياة المدنية في جنيف على تفكيره. ويكاد يحق لنا القول إن هذه الأنظمة حولت وجهة نظره إلى إيمان بالديموقراطية المباشرة التي كانت سائدة في عهد الإغريق، وجعلته داعية لنظام

الكانتونات السويسري المعاصر، ولجمهوريات أثينا وإسبرطة القديمة في نفس الوقت. ولنا أن نقول أيضًا بعبارة أخرى إن هذه الأنظمة كانت أساسًا لفكرته المجردة عن الإرادة العامة ذات السيادة وحولتها إلى شأن من الشؤون الدنيوية يتعلق بالحكم بوساطة «مجلس أولي» (primary assembly). وهناك الكثير مما يقال إلى جانب فكرة الإرادة العامة إذا أخذت في ذاتها وعلى حدة. ولكن المشكلة هي مشكلة ترجمة الفكرة، أي تطبيقها في الحياة الواقعية، واكتشاف الأداة التي تعمل الفكرة عن طريقها، وهنا ألقى روسو نفسه في خضم مضطرب المياه، وهنا ينبغي علينا أن ندرس اتجاهات تفكيره وروابطه.

ويجب أن نبدأ دراستنا بالنص الذي جاء به عن العقد. فهو مثل هوبز إذ يفترض سابقًا أن كل فرد يسلم نفسه تسليمًا كاملاً في لحظة العقد: ولكنه لا يتفق معه في أنه يعتبر أن الفرد لا يسلم نفسه لإنسان، بل يتنازل عن نفسه مع كل حقوقه للجماعة كلها (الكتاب الأول، الفصل السادس). والجميع، بمعنى كل الأفراد الذين سلموا، يكوّنون الدولة؛ والجميع بمعنى المجتمع الذي تم التنازل إليه، يكوّنون معقد السيادة؛ وبذلك يكون الجميع جسدًا من الرعايا السلبين وجسدًا من أصحاب السيادة الإيجابيين في نفس الوقت. وهنا أعلن روسو مفارقتة الشهيرة (ولما كان كل واحد سيعطي نفسه للجميع، فإنه بذلك لا يعطي نفسه لأحد): وبعبارة أخرى يعطي كل واحد نفسه لنفسه، ويظل كل واحد سيد نفسه. بيد أن هذه المفارقة تخفي وراءها منطقًا فاسدًا. فأنا أسلم نفسي كلها - وأسلمها إلى ٩٩٩ شخصًا آخر وإلى نفسي أيضًا، وأتلقى

شذرة من سيادة المجتمع؛ وفي نهاية الأمر لا أجد أمامي إلا أن أرى أنني جزء على ألف من حاكم طاغية، ولكنني أيضاً عبد كامل، فإن (العَمَلاق) ما برح (عَمَلاقاً)، حتى عندما يكون هيئة مندمجة.

يَبْدُ أن هناك فرقاً آخر بين عملاق هوبز، وعملاق روسو، إلى جانب أن «العَمَلاق» الأول شخص واحد وأن الثاني مجتمع من الأشخاص. فعملاق هوبز، في نفس الوقت مشرع ومنفذ تتوحد فيه كل السلطات، بينما المجتمع الذي يتكون منه عملاق روسو تشريعي بحت يحصر نفسه في عموميات التشريع. أما للقيام بأعمال معينة بذاتها من أعمال السلطة فإن المجتمع ينشئ «حكومة»، وهي هيئة وسيطة لتنفيذ القوانين التي يسنها تقف بين المجتمع بوصفه معقد السيادة والمجتمع بوصفه دولة (الكتاب الثالث، الفصل الأول)، يَبْدُ أن هذه الحكومة ليست سوى تكليف مؤقت محدود. فبينما المجتمع صاحب السيادة يوجد بذاته، وسيادته لا يمكن التنازل عنها ولا تتجزأ، فإن الحكومة لا توجد إلا بسماع صاحب السيادة، وهو يستطيع بمحض إرادته أن يأخذ لنفسه سلطتها أو أن يجزئها. وبذلك لا يكون هناك عقد حكم عند روسو، فهو لا يعترف إلا بعقد واحد هو عقد المجتمع: «ليس هناك سوى عقد واحد في الدولة، هو عقد الاتحاد، وهو يجب جميع العقود الأخرى» (الكتاب الثالث، الفصل ١٦).

ولكن على الرغم من أن المجتمع قد يتنازل عن السلطة التنفيذية بهذه الطريقة ويكلف بها غيره (مؤقتاً وبشرط استعادتها أو تجزئتها تبعاً لإرادته)، فإنه لا يتنازل مطلقاً عن السلطة التشريعية إلى ممثلين عنه. إذ إن ذلك يعني التنازل عن السيادة، وهذا مستحيل. وهنا يختلف روسو

اختلافًا جذريًا مع لوك، الذي، وإن كان قد تصور إمكان قيام المجتمع بعمل المشرع بنفسه، ذهب أيضًا إلى أن المجتمع عادة يعمل عن طريق ممثليه، ولكن روسو يرفض رفضًا قاطعًا أي فكرة عن الديمقراطية البرلمانية: فالتمثيل النيابي في نظره مستمد من نظام الحكم الإقطاعي الجائر السخيف، والنواب في مجلسهم كالجنود المأجورين في الحرب، والشعب الإنجليزي يعتقد نفسه حرًا، وهو بذلك يخدع نفسه إلى حد كبير - فهو ليس حرًا إلا في أثناء الانتخابات العامة (ك ٣، ف ١٥) (٢٧). وروسو، إذ يستبعد الديمقراطية البرلمانية، يدعو إلى هيئة تشريعية مباشرة هي صاحبة السيادة على الهيئة التنفيذية التي تعمل بتكليف منها.

إن هناك درسًا قديمًا في السياسة - مبدأ التوازن (بل إن جون ستيوارت مل يطلق عليه مبدأ التنافر) يعلمنا أن الدولة تحتاج في الحياة العملية إلى جهاز تنفيذي قوي كما تحتاج إلى مشرع قوي. وهناك أيضًا درس آخر في السياسة - لعله أحدث عهدًا ولكنه بالتأكيد لا يقل عن الأول أهمية - هو أن المشرع والمنفذ ينبغي ألا يواجه أحدهما الآخر على أساس خطة من تقسيم السلطات فحسب، بل ينبغي أيضًا أن يتعاونوا مع بعضهما على أساس خطة من الثقة المتبادلة. ولم يُعرِ روسو الدرس

(٢٧) إن كانط وهيجل ورثا هذا الموقف تجاه البرلمانية الإنجليزية، أو شاركاه فيه على أي الأحوال: فقد اعتبر كانط الدستور البريطاني حكم قلة من الأغنياء يعمل فيه البرلمان عن طريق وزرائه، منفذًا أيضًا وليس مشرعًا فحسب - وأنه يعمل لمصلحة حزب أو حتى لمصلحة بعض أفراد. واعتبر هيجل البرلمان نظامًا من أنظمة مجتمع برجوازي أو مجتمع تجار همه رعاية مصالح معينة، ومن ثم فهو أدنى من «ملك» يسمو على أهواء المجتمع.

الأول اهتمامًا كبيرًا، كما أننا لا نستطيع أن نلومه على عدم التفكير في الثاني (إذ إنه كان يكتب في سنة ١٧٦٢ ولم يكن قد ظهر بعد نظام مجلس الوزراء، الذي يقوم على خطة التقابل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، بصورة مكتملة النمو) فهو لم يكن يهتم كثيرًا بالحاجات العملية، إذ كان يسعى سعيًا جديدًا وراء التناسق المنطقي لخطة مُثلى تقوم على سيادة الشعب. ومن ثم فعلينا أن نقصر نقدنا على بحث هذا المنطق. فهل كانت، بعد كل ذلك، خطته متناسقة ومتسقة مع بعضها البعض؟

فعلى أساس خطته كانت «العمومية» هي المفروض أنها معقد السيادة، بوصفها مشرعًا، وكان السبب في ذلك أن «العمومية»، و«العمومية» وحدها، هي التي يمكن الوثوق في أن الإرادة التي تنبثق منها ستكون إرادة عامة. وأنها ستسمو على المصالح الخاصة ومصالح الفئات؛ فهل كانت هذه الثقة في محلها؟ لا نكاد نستطيع الموافقة على ذلك، لأن السائر عندما يبدأ برحلته يجد أن عليه أن يعبر مناطق من الصعوبات المنطقية - وهي مناطق جبلية وعرة بعض الشيء، لأن عليه أولاً أن يميز بين الإرادة العامة الحقيقية ومجرد إرادة الجميع - بين الإرادة الجماعية الحقيقية ومجرد مجموع الإرادات، فكيف السبيل إلى ذلك؟ يجيب روسو «بوساطة وجود الأوضاع الحزبية في التصويت أو عدم وجودها» (ك ٢، ف ٣). فإذا كانت الأحزاب موجودة، واستطاعت جماعة متضامنة أن تغلب رأيها، فإن ذلك يكون على حساب التضحية بالإرادة العامة الطيبة؛ وإذا لم تكن هناك أحزاب وأدلى كل فرد بصوته

فردبًا، فستقضي الأناية الفردية في التصويت على بعضها البعض ولا يبقى سوى الإرادة العامة الطيبة. ولعل هذه كانت وجهة نظر طبيعية في عهد كان ما برح يفسر الأحزاب على أنها شيع (فهو، مثلاً، عصر بولنجبروك، ونظرية سمو الوطن على الحزب)، ومع ذلك فمن العسير منطقياً القول بأن الفردية في التصويت هي الطريق السليم الذي يؤدي إلى الجماعة في القرارات. فالحزب، رغم كل شيء آخر، وسيلة ضرورية لتكوين برنامج متماسك للخير العام، ولتحقيق هذا البرنامج عن طريق قوة العمل المنسق، وقد كان بيرك أكثر حكمة من روسو عندما قال في نهاية نشرته «التذمر الحالي» (التي نشرت بعد ظهور «العقد الاجتماعي» بثمانى سنوات) إن الحزب «هيئة من الناس اتحدوا للعمل على تحقيق... المصلحة القومية على أساس مبدأ ما بذاته». إن الحرية الحقيقية للمواطن تكمن في استطاعته أن يختار؛ وكيف يستطيع المواطن أن يختار إذا لم تكن أمامه برامج بديلة، تتقدم بها الأحزاب المختلفة، يستطيع أن يختار من بينها؟ إن وجود الأحزاب، لا عدم وجودها، هو المعيار الحقيقي لوجود الإرادة العامة إذا كانت الأحزاب منظمة على أساس مجموعات من الآراء حول المصلحة القومية والخير العام، وليست فاسدة تقوم على مجموعة من المصالح الخاصة.

وثانياً - وهنا نصل إلى منطقة أخرى من مناطق الصعوبة المنطقية - نجد أنفسنا في مواجهة سؤال عما إذا كان الشعب كله، إذا أخذ في القيام بالتشريع لنفسه، يستطيع أن يكتشف لنفسه الخير العام الذي نفترض أنه يريد تحقيقه حقيقة. فاستخلاص مقتضيات الخير العام

وصبها في قوالب تشريعية للتنفيذ العملي أمر يتطلب مجهودًا ذهنيًا من التأمل الدائب (أو أفضل من ذلك من المناقشة الدائبة)، وكذلك مجهودًا أخلاقيًا من تجنب المصالح الخاصة والشريرة، وهو لن يتحقق من تلقاء نفسه بمجرد إلغاء المصالح الخاصة بعضها للبعض. وروسو نفسه يدرك ضرورة عملية الاستخلاص والصب هذه، بيد أنه لا يثق في قيام النواب بهذا العمل الضروري. ومن ثمَّ يجيء بالمشرع الحكيم - وهي فكرة قديمة، ولكن التاريخ المعاصر أظهر لنا أن هذا المشرع قد يكون حديثًا بشكل فظيع في ممارسته لعمله - بوصفه أداة «جاهزة» تخبر الناس ماذا ينبغي عليهم أن يريدوا.

«إن الناس يريدون الخير دائمًا من تلقاء أنفسهم، ولكنهم لا يدركونه دائمًا من تلقاء أنفسهم» (ك ٢، ف ٦). وهنا يظهر «الزعيم» و«الرائد»... وهنا أيضًا يتحول سيف روسو في يده ويرينا حدّه الآخر، كما لاحظنا من قبل.

إن روسو في الواقع، وفي نهاية المطاف، شمولي. وليست بنا حاجة للمبالغة في أهمية «المشرع» لنصل إلى هذه النتيجة. فحتى إذا تركنا المشرع تمامًا تظل النتيجة واحدة. وتصور روسو ديموقراطيًا كاملاً، إن ديموقراطيته الكاملة تظل مع ذلك أوتوقراطية مضاعفة. فهو لا يترك أي وقاية ضد السلطة المطلقة التي يتمتع بها معقد السيادة. ومما له مغزى أن «العقد الاجتماعي» ينتهي باقتراح الاضطهاد الديني. فإن الشخص الذي يقبل علناً مواد «العقيدة المدنية»، التي يحددها معقد السيادة، ثم يتصرف كما لو كان لا يؤمن بها - يعاقب بالموت.

إن روسو كان بعيداً كل البعد عن الإيمان «بحقوق الإنسان» إلى درجة أنه ذهب إلى الناحية العكسية تماماً: فقد كان مقتنعاً تماماً بأنه يكفي أن يكون الإنسان متمتعاً بالحقوق السياسية (بوصفه شذرة من المجموع) إلى حد أنه نسي ضرورة تمتعه بحقوق الحرية المدنية والدينية. إن الهويج^(٢٨) الإنجليز وفيلسوفهم لوك كانوا، رغم كل أخطائهم، أكثر حكمة منه في جيلهم.

وهناك منطقة ثالثة من الصعوبة المنطقية، أقل شدة من الثانية، ولكنها لا تزال شديدة بما فيه الكفاية. كيف يتيسر لدولة كبيرة في العصر الحديث أن توفق بين حجمها ومقتضيات «التشريع المباشر»؟ وقد لاحظ روسو نفسه أن هذه النظرية لا تناسب سوى المجتمعات الصغيرة، مثل تلك التي عرفتها اليونان القديمة، والتي كانت سويسرا لا تزال في عصره تعرفها؛ وكان يفكر في التوفيق بين مقتضيات هذه النظرية والحجم الكبير للدولة الحديثة، إما بأن يدعو إلى إيجاد عاصمة متنقلة، إذا كانت في الدولة مدن كثيرة، وإما باقتراح نظام من «الفيدرالية». وقد ظل اقتراح «الفيدرالية» مجرد اقتراح^(٢٩). والدعوة إلى عاصمة متنقلة قد تذكّرنا بمرحلة من المراحل الأولى لتاريخ النقابية التي يصفها ويب وزوجته في الفصل الأول من كتابهما «الديموقراطية

(٢٨) حزب الأحرار القديم في إنجلترا.

(٢٩) لم تذكر «الفيدرالية» إلا في جملة واحدة من «العقد الاجتماعي»، بيد أن هناك قولاً بأن روسو كتب ستة عشر فصلاً عن الموضوع، سلم أصولها الخطية إلى صديق دمرها عند بداية الثورة الفرنسية. انظر طبعة فوجهام عن «الكتابات السياسية لروسو» لمجلد ١ ص ٩٥ - ١٠٢ والمجلد ٢ ص ١٣٥، ١٣٦.

الصناعية»، وهو الفصل الذي عنوانه «الديموقراطية البدائية»: عندما كان كل من فروع النقابات في المدن المختلفة يتولى القيام بعمل الفرع الحاكم لتلك النقابة كلها لمدة محددة بصفة دورية. وسرعان ما انقضت هذه المرحلة، وبدلنا نمو النقابية بعد ذلك، بصورة تدعو إلى الإعجاب (وإن كان يتخللها أحياناً نكسات إلى «البدائي»)، على أن اتجه روسو غير عملي، وعلى الحاجة إلى أنظمة نيابية في أي مجتمع كبير يريد أن يسير في طريق الحكم الذاتي الحقيقي الصعب.

ولترك «العقد الاجتماعي» عند هذه النقطة، وللمرء أن يقول عنه، كما جاء في بيتين من الشعر من العصور الوسطى:

«كتاب يبحث فيه كل امرئ عن عقيدته

ويعثر فيه كل واحد على مبتغاه»

إنك تستطيع أن تجد لدى روسو عقيدتك سواء كنت يسارياً (وخاصة يسار اليسار)، أو كنت يمينياً (وخاصة يمين اليمين). والعقائد الوحيدة التي لن تجدها عنده هي عقائد الوسط - الوسط الذي كان ينتمي إليه دائماً «الهويج» الإنجليز، الذين أطلق عليهم بعد جيل الأحرار حقيقة، رغم أنهم ادعوا أنهم ينتمون إلى اليسار - فليس في المادة التي يتكون منها كتاب روسو ما يريح الوسط. وهذا هو السبب في أنه من الطبيعي، بل ومن السائع، أن يفضل المرء نسيج لوك الأغبش الخشن على حرير روسو البراق الذي تنافرت ألوانه... ومع ذلك، فما أعظم سحر الأسلوب - خاصة عندما تكون اللغة هي الفرنسية - إنه يجوب العالم من أقصاه إلى أقصاه حاملاً معه في كل مكان الأفكار التي

أضفى عليها جماله - ولعله مما يدعو إلى التأمل أن يفكر المرء ماذا كان يحدث لآراء روسو لو أنها أعطيت في سنة ١٧٦٠ إلى كاتب إنجليزي في كمبريدج، أو كاتب ألماني في جامعة «هال» وطلب إليه أن يعبر عنها بأفضل ما عنده، هل كان الكاتب الإنجليزي يترك في إنجلترا ولو جزءاً صغيراً من الأثر الذي تركه روسو - بله الأثر كله؟ وهل كان الكاتب الألماني يترك في ألمانيا جزءاً صغيراً من الأثر الذي تركه روسو - بله الأثر كله؟

لقد قبل لوك وروسو فكرة العقد الاجتماعي، وإن كان ذلك بطريقتين مختلفتين وبدرجات متفاوتة، ولكن هيوم، وهو صاحب عقلية تاريخية أكثر منهما وأميل إلى المحافظة في معتقداته، فقد كان ناقدها. إذ دفعه ذهنه المتشكك إلى تناول النظريات السياسية - نظرية الحق الإلهي ونظرية العقد الاجتماعي، وبصفة خاصة الثانية - بشيء من الواقعية الحادة، اختلط بها شيء من التلطف شبه الساخر. فيبدو وكأنه يقول: إن نظرياتكم المختلفة فيها شيء ما، ولكنه شيء أقل مما تعتقدون... أقل منه كثيراً.

وقد نشر بحثه «العقد الأصلي» أول ما نشر (مع مقال عن «الطاعة السلبية»، ومقال آخر ذي مغزى عن «الطابع القومي») في طبعة جديدة من «مقالات، أخلاقية وسياسية»، ظهرت في سنة ١٧٤٨. ويبدأ المقال من قضية مفادها أن نظريتي الحق الإلهي والعقد الأصلي كليهما من صنع

حزب - وهي قضية توحى بأن بناتهما هما حزبا «الهويج» و«التوري» الإنجليزيان خلال المائة السنة الماضية. وهذه القضية قابلة للدحض: فلكل من النظريتين مجال أوسع من إنجلترا، وكلتاها ترجعان إلى العصور الوسطى، أو حتى قبل ذلك. وعندما ينهي هيوم مقاله بأنه «لا يكاد يكون هنا، حتى عهد قريب جدًا، من يتصور أن الحكم قام على تعاقد»، ويخلص من ذلك إلى أنه «مما لا ريب فيه أن الحكم لا يمكن، عمومًا، أن يكون ذلك أساسه»، عندما يقول ذلك، فهو لا شك يسير في الطريق الخطأ.

وإذا تركنا هذا الخطأ جانبًا، فلنا أن نتساءل عن نوع العقد الذي يفكر فيه هيوم. يبدو أنه عقد الحكم وليس عقد المجتمع - العقد الأصلي بين الملك والشعب الذي وُفق عليه في المؤتمر البرلماني في سنة ١٦٨٩. إنه العقد الذي «بمقتضاه احتفظ الرعايا، بصورة ضمنية، بالسلطة في مقاومة ملكهم، في أي وقت يجدون أنه قد لحقهم الضرر من تلك السلطة التي عهدوا بها إليه طواعية لأغراض بذاتها». وتقف هذه النظرية في العقد في مواجهة النظرية الأخرى التي تجعل السلطة تكليفًا إلهيًا - وليست أمانة يعهد بها الناس إلى الملك - وهي بذلك تكون مقدسة ولا يجوز نقضها. ويرى هيوم أن كلاً من النظريتين تنطوي على شيء من الحقيقة، ولكن ليست أيًا منهما صحيحة تمامًا. وليس لديه الكثير مما يقوله عن نظرية الحق الإلهي، سوى أنها، بمقتضى نفس المنطق الذي تنطبق به على السلطة الملكية، لا بد أن تنطبق أيضًا وبدرجة مساوية على كل اختصاص صغير، ومن ثم فإن «أي ضابط شرطة في قرية، إنما

يعمل بمقتضى تكليف إلهي مثل الملك تمامًا». إن موضوعه الحقيقي هو نظرية «العقد الأصلي»؛ وهو هنا يعترف بأن الحكم «إذا تتبعناه إلى أصله الأول في الغابات والصحراوات»، فس نجد بالتأكيد أنه قام أصلاً على الرضا - بيد أنه يُنكر، بنفس التأكيد، أنه يوجد، في العالم كما هو الآن، حكم بالرضا، فالعقد الأصلي نسخته من عهد بعيد آلاف التغيرات في الحكم: وجميع الحكومات القائمة الآن تقريباً تقوم على الاغتصاب أو الغزو أو عليهما معاً. وقد تكون هناك بعض الحالات النادرة غير المنظمة تُنتخب فيها الحكومة، وإذا وُجدت فهي مما يُرجى استبعاده؛ وعلى أي الأحوال فإن ثورة سنة ١٦٨٨ الإنجليزية لم تكن واحدة من هذه الحالات - «إنها لم تكن سوى أغلبية سبعمائة شخص أقرت هذا التغيير وفرضته على قرابة عشرة ملايين». (وقد كانت هذه الثورة في نظر هيوم مجرد تغيير في وراثة العرش). وأقصى ما يمكن قبوله هو أن رضا الشعب ليس سوى أساس عادل واحد للحكم، ولكنه «نادرًا جدًا ما حدث بدرجة ما، ولم يحدث قط تقريباً بصورة كاملة». وافترض أن كل الحكومات تقوم على الرضا هو بمثابة افتراض «أن كل الناس يتمتعون بذلك الكمال في الفهم الذي يجعلهم يدركون مصلحتهم الخاصة دائماً» - ولكن هذه الحالة من الكمال هي أيضاً أسمى من الطبيعة البشرية. وإذا لجأت إلى القول بأن هناك، على أي الأحوال، رضا ضمناً أو ما يدل على وجود هذا الرضا، ودعّمت حجتك بأن الإنسان يعلن عن هذا الرضا بمجرد بقاءه في البلد، وهو يستطيع مغادرتها إذا شاء - فالجواب أنه لا يمكن أن يكون هناك رضا من أي نوع كان إلا إذا كانت

هناك حرية في الاختيار، وأنه ليس هناك في الواقع مثل هذه الحرية. إنك لن تستطيع حتى أن تهاجر إلى بلد آخر دون إذن إذا رأى الملك ذلك.

إلى هنا قامت حجة هيوم على الدليل التاريخي وملاحظة الوقائع. ولكنه في القسم الثاني من المقال يحاول دحض فكرة العقد على أساس فلسفي أكثر. فيميز بين الواجبات الأخلاقية التي تفرضها علينا الغريزة (مثل العطف على سيئ الحظ)، وبين الواجبات التي يفرضها علينا إحساسنا بالالتزام «عندما نفكر في ضرورات المجتمع البشري»، ويستطرد مناقشاً ثلاثة واجبات من الفئة الأخيرة. فهناك العدالة، أو احترام ممتلكات الآخرين، وهناك الوفاء، أو احترام العهود، وهناك الواجب السياسي أو المدني، وهو الولاء. ويذهب هيوم إلى أن هذه الواجبات تنبع، وهي **تنبع مستقلة عن بعضها البعض**، من الإحساس بالالتزام الذي تفرضه ضرورات المجتمع البشري. فلماذا نجعل الولاء يقوم على الوفاء، كما يفعل التعاقديون عندما يجعلون واجبات الرعايا (وكذلك واجبات الملوك) تقوم على أساس الوفاء بعهود افترضوا أنها جاءت في عقد؟ يجب علينا أن نفصل بين الولاء والوفاء. «لما كان الالتزام بالولاء مساوياً للالتزام بالوفاء قوة وسلطة، فإننا لا نكسب شيئاً بإدماجهما في بعضيهما. إن المصالح العامة أو الضرورات العامة للمجتمع كافية لكفالتهما معاً».

إن الجواب الذي يقدمه هيوم بهذه الطريقة على مشكلة الالتزام السياسي يمكن تلخيصه على الوجه التالي: «أطع السلطات القائمة. وصحيح أنها قامت على الاغتصاب أو القوة أو عليهما معاً، ولكن يجب

علينا مع ذلك أن نمنحها طاعتنا لسبب بسيط هو أن المجتمع لا يمكن أن يبقى دون ذلك»، ولا يمكننا أن نعتبر هذا السبب مرضيًا تمامًا. فهناك، في نهاية المطاف، شيء في فكرة الوفاء أعمق من فكرة الولاء، وهذا الشيء في الحقيقة هو أساس الولاء. فهناك ما يسمى (على حد تعبير بيرك) «تعهدًا أو اتفاقًا بخصوص الدستور»^(٣٠) يقتضي وفاء من جانب كل من الحكام والراعي؛ وهو تعهد يعيش الطرفان في ظله وبقيدهما معًا بدرجة متساوية. فما هو الدليل على هذا التعهد أو العقد؟ هناك نوع من الأدلة ليس أمام هيوم إلا أن يعترف به بناء على ما يقوله هو. إذ إنه ينهي مقاله عن العقد الأصلي ببناء إلى «الرأي العام». فيكتب عنه قائلاً: «ليس هناك في الحقيقة أي معيار آخر، فيما يتعلق بجميع المسائل المتصلة بالأخلاق، يمكن بوساطته الحكم على ما يحدث من خلاف». فماذا كان إذن الرأي العام في بلد هيوم نفسه (إذا كان لنا أن نفعل مثله ونحصر أنفسنا داخل البحار الأربعة) في مشكلة الالتزام السياسي؟ مما لا يحتمل جدلاً أنه كان في عهده، كما كان قبل عهده واستمر بعده، رأي يذهب إلى أن الالتزام ليس من جانب واحد؛ وأنه ينطبق على كل من الملك والراعي ويضمهم في عقد أو تعهد مشترك؛ وبالاختصار أن كليهما مقيد بشريعة الدستور. وهذا الرأي قديم قدم الوثيقة العظمى (Magna Carta)، وهو أيضًا حديث مثل أحدث نظريات سيادة الدستور - الدستور الذي يمكن أن نسميه في جوهره بالعقد السياسي. وهنا نستطيع أن نترك فكرة العقد. فالمؤرخون لم يميلوا إلى

(٣٠) نحيل القارئ إلى المناقشة التي جاءت في نهاية القسم الأول.

الفكرة، إنهم يعرفون سجلات التاريخ، ولا يصدقون أنه كان هناك حتى شيء مثله. والمحامون لم يميلوا إلى الفكرة، فهم يعرفون ما هي العقود الحقيقية، كيف يصوغها المحامون ويلزم القضاء الأطراف بتنفيذها، وهم لا يصدقون أن العقد الاجتماعي أكثر من واجهة مصطنعة - شبيه أو بديل له. وعندما يتفق المؤرخون والمحامون ليس أمام الشخص العادي إلا أن يعتقد أنه من الحكمة أن يصمت. ومع ذلك فلا بد أن هناك شيئاً من روح الحقيقة في فكرة بلغت ما بلغته هذه الفكرة من قدم وتأصل.

ولعلنا قلنا فعلاً خلال المناقشة السابقة ما فيه الكفاية ليوحى لنا أين يمكن أن نبث عن روح الحقيقة هذه. ومع ذلك فليس مما يجانب الصواب أن ننتهي بالالتجاء إلى الخدمات الطبية التي أداها مذهب العقد (ومذهب القانون الطبيعي الذي يقف خلفه أو فوقه) لقضية الحرية وقضية التقدم السياسي بصفة عامة - ولو أن ذلك قد يكون مجرد قربان نقدمه على مذبح البراجماتية. إن ثماره لا تثبت صحته، بيد أنها تستحق منا أن نتذكرها. إن ثورة ١٦٨٨ في إنجلترا ترعرعت في أحضان العقد، وكذلك ثورة ١٧٧٦ الأمريكية نبتت منه. ففي كلتا الثورتين تستطيع فكرة العقد أن تدّعي لنفسها بعض الحق في أنها أسهمت بشيء في قضية الحرية. وقد يبدو مفارقة أكثر من ذلك - بل لعلها مفارقة تماماً - أن نقول إن فكرة العقد أسهمت في قضية التقدم السياسي. ألا يؤدي وجود عقد ثابت إلى جمود النمو السياسي، وهلا يعد الاعتقاد في النمو «التاريخي» الفلسفة الحقيقية للتقدم؟ ولكن لعل

لنا أن نجيب بأن الأمور ليست دائماً كما تبدو. إن العقد، إذا توسعنا في تصويره إلى حد كافٍ، قد يكون حافزاً على التقدم لا معوقاً له. فقد يكون لفكرتي العقد الأصلي وعقد الاتحاد الاجتماعي جانبهما المقيّد. وقد كانت هذه حجة «توم بين» عندما استهل «حقوق الإنسان» بأن ندد بترك لسعيه في فرض جمود سنة ١٦٨٩ على الحاضر الحي في سنة ١٧٩٠، ولأنه قال عن «المؤتمر البرلماني» وفكرته التعاقدية العتيقة: «ألا أيها البرلمان، عِش إلى الأبد». بيد أن فكرة العقد والعقد نفسه لهما أيضاً جانبهما البناء. جانب ينبئ عن أن النمو السياسي ليس مجرد نمو آلي؛ وأنه ينبثق من الإرادة البشرية وتصرفات الناس وعملهم؛ وأنه يجب أن يستمر في الانبثاق من هذه القوة الخلاقة نفسها ويسير مسرعاً أيضاً بفضل تأثيرها. وقد يكون مفارقة، ولكنه أيضاً حقيقة، القول بأن أولئك الذين يتمسكون بفكرة النمو قد يعارضون في نمو جديد أحياناً وقد سيطر عليهم الإحساس التاريخي أكثر مما ينبغي - وكذلك القول بأن أولئك الذين يتمسكون بفكرة العقد الأصلي المشي، كثيراً ما يشجعون الإصلاح والتقدم على الرغم من أن ما لديهم من إحساس بالنمو التاريخي ضئيل، بل وربما لأن ما لديهم منه ضئيل.



العقر الأصلي

دافيد هيوم

عن العقد الأصلي

لما لم يكن في وسع أي حزب، في العصر الحاضر، أن يدعم نفسه كما ينبغي دون خطة فلسفية أو تأملية من المبادئ يلحقها بخطته السياسية أو العملية، فإننا، بناء على ذلك، نجد أن كلاً من الحزبين اللذين انقسمت إليهما هذه الأمة قد كوّن نسيجاً لخطة من النوع الأول ليحمي بها خطته فيما يعمل على تحقيقه ويدعمها. ولما كان الناس عادة لا يجيدون البناء، خاصة بهذه الطريقة التأملية، وخاصة أكثر عندما يكونون مدفوعين بالحماس الحزبي، فمن الطبيعي أن نتصور أن يجيء صنع أيديهم غير منتظم إلى حدٍّ ما، وأن نكتشف فيه علامات واضحة على هذا العنف وتلك العجلة اللذين يتسم بهما ما يصنعونه. فحاول أحد الحزبين، بنسبته الحكم إلى الإرادة الإلهية، أن يجعله مقدساً وغير قابل للطعن بحيث إن التعرض له أو مهاجمته في أي من جزئياته لا بد أن يعتبر أمراً قريباً من الكفر، مهما بلغ الحكم من الطغيان. وافترض الحزب الثاني، إذ أقام الحكم كلية على رضا الناس، أن هناك نوعاً من العقد الأصلي احتفظ الرعايا بمقتضاه ضمناً بحق مقاومة ملكهم كلما وجدوا أن السلطة التي عهدوا بها إليه طوعية لتحقيق أغراض معينة قد ألحقت بهم الضرر. وهذه هي المبادئ التأملية الفلسفية للحزبين، وهذه أيضاً هي النتائج العملية التي استخلصها منها.

وإنني لأجرؤ على القول، بأن كلاً من هذين النظامين من المبادئ التأملية الفلسفية صحيح، وإن كان ذلك في غير المعنى الذي قصده الحزبان، وأن كلتا الخطتين للنتائج العملية خطة حكيمة، ولو أنهما لم تبلفا من الحكمة الحد الذي أراد كل من الحزبين في معارضته للآخر أن يصل إليه عادة.

وكون الله هو المبدع النهائي لكل حكم ليس مما ينكره مطلقاً أحد ممن يؤمنون بالعناية الإلهية، ويعترفون بأن أحداث الكون كلها تسير طبقاً لخطة موحدة وموجهة نحو أهداف حكيمة. ولما كان من المستحيل على الجنس البشري البقاء، على الأقل في حالة مريحة أو آمنة، دون حماية حكومة، فإن هذا النظام لا بد بالتأكيد كان من بين ما قصده ذلك «الكائن» الكريم الذي يريد لمخلوقاته كلها الخير. ولما كانت عملية الحكم قد حدثت في الواقع في كل البلاد وفي كل العصور، فإن لنا أن نخلص من ذلك، بثقة أكبر، إلى أنها من بين ما قصده ذلك «الكائن» العليم بكل شيء، الذي لا يمكن أن يخفى عليه أي حدث أو عملية. بيد أنه لما كان قد خلق الحكم بقدرته الخفية التي تشمل كل ما في الكون، وليس بأي معجزة بذاتها، فإن الملك لا يمكن أن يُعتبر، على أساس سليم، نائباً عن الخالق بأي معنى آخر غير ما قد يُقال عن كل قوة أو قدرة من أنها تعمل بأمر منه، حيث إنها مستمدة منه. إن كل ما يحدث إنما يُفهم على ضوء الخطة العامة للعناية الإلهية ومقاصدها؛ وليس لأعظم أمير مهما كان شرعياً الحق في الادعاء، على هذا الأساس، بقدسية خاصة أو سلطان مصون، أكثر مما لأي حاكم مرسوم، أو حتى من أي

مغتصب، أو حتى من قاطع طريق أو قرصان. إن المهيمن الإلهي الذي منح نيتوس أو تراجان السلطة، لأهداف حكيمة، هو نفسه الذي منح بورجيا أو أنجريا السلطة أيضًا، لأهداف لا تقل حكمة وإن كانت خافية علينا. والأسباب التي أدت إلى نشوء القوة الملكية في كل دولة، هي نفسها التي أدت بالمثل إلى قيام الاختصاصات الصغيرة، وكذلك كل سلطة محدودة، في هذه الدولة. ومن ثم فإن ضابط الشرطة في القرية لا يقل عن الملك في كونه يعمل بتكليف إلهي ويملك حقًا لا نقض فيه.

وعندما نتأمل في كون الناس جميعًا متساوين تقريبًا في القوة البدنية، بل وفي قدراتهم العقلية واستعداداتهم - حين تُنمى عن طريق التربية - لا بد بالضرورة أن نعترف بأنه ما من شيء، سوى رضائهم، كان يمكن أن يجمعهم في أول الأمر في اتحاد ويخضعهم لأي سلطة. فإذا تتبعنا عملية الحكم إلى أصولها الأولى في الغابات والصحراوات، وجدنا الناس هم مصدر كل سلطة واختصاص، وأنهم تنازلوا طوعية عن حريتهم المتأصلة وتلقوا القوانين من أندادهم وزملائهم، من أجل السلام والنظام. وكانت الشروط التي قبلوا على أساسها الخضوع إما مذكورة بطريقة ما، وإما كانت من الوضوح والظهور بحيث اعتبر ذكرها أمرًا لا داعي له. وإذا كان هذا هو ما قصد «بالعقد الأصلي»، فإنه ليس مما يمكن إنكاره أن كل حكم قام في أول الأمر على عقد، وأن أول التجمعات البدائية للجنس البشري تكونت أساسًا على هذا المبدأ. ولا جدوى من التساؤل عن السجلات التي تضم وثيقة حرياتنا هذه، لأنها لم تدون على رق أو على أوراق الأشجار أو لحاها. فقد سبقت استعمال

الكتابة وكل فنون الحياة المتمدينة الأخرى. ولكننا نتبعها بوضوح في طبيعة الإنسان، والمساواة - أو ما يقرب من المساواة - التي نجدها في أفراد النوع الإنساني. فالقوة التي تسود الآن، والتي تقوم على الأساطيل والجيش، واضح أنها سياسية مستمدة من السلطة، وهي نتاج الحكم القائم. فقوة الإنسان الطبيعية تتكون من قوة جسمه ونبات شجاعته فقط، ولم تكن هذه القوة وحدها لتستطيع أبدًا أن تُخضع الجماهير لأمر شخص واحد. فلا شيء سوى رضائهم وإحساسهم بميزات السلام والنظام كان يستطيع أن يؤدي بتأثيره عليهم إلى هذه النتيجة.

ومع ذلك فقد ظل هذا الرضاء نفسه غير كامل مطلقًا أمداً طويلاً، ولم يكن جعله أساساً لإدارة منتظمة ممكنًا. فزعيم القبيلة، الذي لعله اكتسب نفوذه إبان حرب مستمرة، كان يحكم بالإقناع أكثر مما كان يحكم بالأمر، وإلى أن صار في وسعه استخدام القوة لإخضاع الجامحين وغير المطيعين، ما كان المجتمع يعتبر أنه بلغ مرحلة الحكومة المدنية. وواضح أنه ما من عقد أو اتفاق تم بصراحة من أجل الخضوع العام؛ فهذه فكرة بعيدة كل البعد عن فهم البدائيين، فكل ممارسة للسلطة بوساطة رئيس القبيلة لا بد أنها كانت قائمة بذاتها واستدعتها مقتضيات الموقف في كل حالة، والمنفعة الواضحة التي نتجت عن تدخله، جعلت مرات ممارسته للسلطة أكثر تكرارًا يومًا بعد يوم، وأدى تكرارها شيئًا فشيئًا إلى تعوُّد الناس على طاعته، أو إن شئت، إلى قبول اختياري، ومن ثم غير نهائي، لطاعته.

يَبْدُ أن الفلاسفة الذين تشيَّعوا للحزب ما (إذا لم يكن ثمة تناقض بين

اللفظين) لا يقنعون بهذه التنازلات. فهم يؤكدون، لا مجرد أن الحكم في مستهل وجوده نشأ من الرضا فحسب؛ بل أيضًا إنه حتى في الوقت الحاضر، بعد أن اكتمل نموه، إنما يقوم على أساس من الرضا ولا شيء آخر. ويصرون على أن الناس جميعًا ما زالوا يولدون أحرارًا ولا يدينون بالولاء للأمير أو حكومة إلا إذا ارتبطوا بالتزام «عهد» وما يتضمنه من جزاء. ولما لم يكن هناك من يقبل التنازل عن ميزات حريته المتأصلة، والخضوع لإرادة شخص آخر إلا بمقابل، فإنه من المفهوم دائمًا أن هذا العهد مشروط ولا يقيد الشخص بالتزام إلا إذا لقي من ملكه عدالة وحماية. ومن ثم فإن الملك يتعهد له بهذه الميزات في مقابل تعهده بالخضوع، وإذا لم ينفذ الملك تعهده يكون قد خرق مواد الاتفاق من جانبه ومن ثم حرر رعاياه من جميع التزامات الولاء. وهذا هو، تبعًا لهؤلاء الفلاسفة، أساس السلطة في كل حكم، وهذا هو حق كل فرد من الرعايا في المقاومة.

ولكن لو أن هؤلاء المفكرين وجَّهوا أنظارهم إلى الخارج في بقية العالم لرأوا أنه لا يوجد ما يتفق مع أفكارهم بأي صورة كانت، أو ما يمكن أن يبرر هذا النظام الفلسفي المحكم. وعلى النقيض من ذلك نجد في كل مكان أمراء يدَّعون أن رعاياهم ملك لهم، ويؤكدون حقهم في السيادة بصرف النظر عن الغزو أو الوراثة. ونجد أيضًا في كل مكان رعايا يعترفون بهذا الحق للأميرهم، ويفترضون أنهم وُلدوا في ظل التزام بالطاعة نحو سيادة بذاتها، كما يُولدون في ظل روابط الاحترام والواجب قبل آباء بذواتهم. وتُتصور هذه الروابط دائمًا باعتبارها

مستقلة عن رضائنا في فارس والصين، في فرنسا وإسبانيا، وحتى في هولندا وإنجلترا، على حد سواء، وفي كل مكان لم تُبدل فيها عناية متعمدة لنشر المذاهب السابق الإشارة إليها بين الناس. وتصير الطاعة أو الخضوع مألوفين إلى حد أن معظم الناس لا يفكرون مطلقاً في أصلهما أو سببهما، أكثر مما يفكرون في مبادئ الجاذبية أو المقاومة، أو أي من قوانين الطبيعة التي لا جدل فيها. أو، إذا دفعهم حب الاستطلاع إلى البحث فيها، فبمجرد أن يعرفوا أنهم وآباءهم كانوا، منذ عصور طويلة، أو منذ عهود لا تعرف بدايتها، خاضعين لهذا النوع من الحكم أو لتلك الأسرة، يذعنون فوراً ويعترفون بالتزامهم بالولاء. ولو أنك ذهبت تدعو في معظم أنحاء العالم بأن الروابط السياسية تقوم كلها على الرضا الاختياري أو التعهد المتبادل، فسرعان ما يُقبض عليك وتودع السجون باعتبارك مثيراً للفتن ومخرباً لروابط الطاعة؛ هذا إذا لم يكن أصدقاؤك قد حبسوك قبل ذلك باعتبارك مصاباً بالهذيان، لأنك تدعو إلى مثل هذه السخافات. وإنه لمن الغريب أن يكون تصرف عقلي، المفروض أن كل فرد قام به بعد أن بدأ يستعمل عقله - وإلا ما كان له أي أثر - أقول، إن من الغريب أن يكون هذا التصرف مجهولاً إلى هذا الحد لا يعرفه أحد، وألا يبقى له على وجه البسيطة كلها أثر أو ذكرى.

يبد أن العقد الذي يقوم عليه الحكم يُقال إنه «العقد الأصلي»، ومن ثم فالمفروض أنه أقدم من أن يحيط به علم الجيل الحالي. فإذا كان المقصود بهذا هو الاتفاق الذي اتحد بمقتضاه الناس البدائيون ووحدوا قواهم، فإننا نُسلم بأنه حقيقي، ولكنه لما كان قديماً جداً وطمست

آثاره آلاف التغييرات التي أدخلتها الحكومات والأمراء، فلا يمكن أن نفترض الآن أنه ما زال يحتفظ بأي أثر. وإذا كان لنا أن نقول أي شيء في هذا المعنى، فيجب أن نؤكد أن كل حكومة بذاتها تقوم الآن على أساس شرعي وتفرض على الرعايا واجب الولاء، كانت في أول الأمر قد قامت على الرضا وعلى تعاقد اختياري. ولكن إلى جانب أن ذلك يفترض أن رضا الآباء يقيد أبناءهم، حتى إلى أبعاد الأجيال (وهو ما لن يعترف به الكتاب الجمهوريون)، أقول، إلى جانب ذلك، ليس هناك في التاريخ أو التجربة التي مرت بالناس في أي عصر أو بلد من بلاد العالم ما يبرر هذا القول.

إن جميع الحكومات القائمة في الوقت الحاضر تقريباً، أو تلك التي بقي عنها أي سجل في التاريخ، قامت أصلاً إما على أساس الاغتصاب وإما الغزو، وإما عليهما معاً، دون أي تظاهر بالحصول على رضا الناس أو خضوعهم الاختياري. فعندما يوضع رجل جريء ماهر على رأس جيش أو فريق، كثيراً ما يكون من اليسير عليه أن يفرض سيطرته، بالعنف أحياناً وبالادعاء الكاذب أحياناً، على شعب يزيد في تعداده مائة مرة على عدد أنصاره. فلا يسمح بأن تتسرب علناً أي معلومات تجعل في وسع أعدائه أن يعرفوا عددهم أو قوتهم بالتأكيد. ولا يسمح لهم بالوقت الكافي ليتجمعوا في هيئة واحدة ليقاوموه. بل وقد يكون جميع أولئك الذين استعملهم أدوات في اغتصابه ممن يريدون سقوطه، ولكن جهلهم بحقيقة نيات بعضهم البعض يجعلهم في خوف، وهو السبب الوحيد في سلامته. وقد تأسست عدة حكومات بوساطة مثل

هذه الوسائل، وليس لديها أي «عقد أصلي» آخر تفخر به.

إن وجه البسيطة دائم التغير، إذ تتحول الممالك الصغيرة إلى إمبراطوريات كبرى، وتنحل إمبراطوريات كبيرة إلى ممالك صغيرة، وتنشأ المستعمرات، وتهاجر القبائل. فهل هناك ما يمكن اكتشافه في كل هذه الأحداث سوى القوة والعنف؟ وأين ذلك الاتفاق المتبادل أو الاتحاد الاختياري الذي كثر الحديث عنه؟

وحتى أسلس طريقة تتقبل بها أمة سيدًا جديدًا، بالزواج أو الوصية، ليست مشرفة تمامًا للناس، بل تفترض فيهم أنهم شيء يتصرف فيه، باعتباره «بائنة» أو ميراثًا، حسب رغبة حكامهم أو مصالحتهم.

ولكن، عندما لا تتدخل القوة ويوجد الانتخاب بدلًا منها، ما هو هذا الانتخاب الذي يتباهون به؟ إنه إما فريق من بضعة رجال عظماء يقررون الأمر للمجموع ولا يسمحون بمعارضة، وإما غضبة جمهور يسير وراء زعيم من مثيري الفتن، لا يعرفه من بينهم ربما أكثر من عشرة أشخاص، ويدين بمركزه لا لشيء سوى تهوره أو لنزوة وقتية من جانب زملائه.

فهل لهذه الانتخابات غير النظامية، وهي نادرة أيضًا، تلك الحجة الضخمة بحيث تكون الأساس الشرعي الوحيد لكل حكم وولاء؟

لا يوجد في الواقع حدث أبشع من الانحلال الكامل للحكم، وهو الذي يمنح الجماهير الحرية ويجعل تحديد المؤسسة الجديدة أو اختيارها، معتمدًا على عدد من الناس يقارب عدد مجموع الشعب: إذ إنه لا يحدث أبدًا أن يشترك جميع أفراد الجسد السياسي في تحديد

الوضع بأكمله. وعندما يحدث هذا الانحلال الكامل للحكم يرغب كل شخص عاقل في أن يرى قائدًا على رأس جيش قوي مطيع، يستولي على الغنيمة بسرعة، ويمنح الناس ذلك السيد الذي هم غير أهل بالمرة لاختياره لأنفسهم. إن الحقائق والواقع لبعيدان كل البعد عن تلك الأفكار الفلسفية.

ودعنا لا نغتر بعملية التأسيس التي تمت في «الثورة»، فتتجه بعواطفنا كلها نحو أصل فلسفي للحكم بحيث نتصور أن كل الأصول الأخرى بشعة وغير سليمة. فحتى هذا الحدث كان لا ينطبق على هذه الأفكار السامية. فلم يتغير سوى نظام الورثة، وذلك في الجزء الملكي من الحكم؛ وكانت أغلبية مكونة من سبعمئة شخص فقط هي التي قررت هذا التغيير لقرابة عشرة ملايين شخص. ولست أشك في أن القسم الأكبر من هذه الملايين خضع في الواقع لذلك القرار طواعية، ولكن هل تُرك الأمر لاختيارهم بأي صورة كانت؟ ألم يعتبر الوضع من تلك اللحظة قد تقرر نهائيًا وعوقب كل شخص رفض الخضوع للملك الجديد؟ وكيف كان يمكن البت في الموضوع والانتهاء منه بأي طريقة أخرى؟

إن جمهورية أثينا كانت، فيما أعتقد، أكثر ديموقراطية قرأنا عنها في التاريخ، ومع ذلك إذا حسبنا النساء والعبيد والأجانب فسنجد أن من اشتركوا في تأسيسها في أول الأمر، كما أن من اقترحوا بصدد أي قانون بعد ذلك، أقل من عُشر أولئك الذين كانوا ملزمين بالخضوع لها وإطاعة هذه القوانين، هذا فضلًا عن الجزر والممتلكات الخارجية التي ادعى

الأثينيون ملكيتهم لها بناء على حق الغزو. كما أنه كان من المعروف أن الاجتماعات الشعبية في تلك المدينة كانت دائماً زاخرة بالتهاون وعدم النظام، رغم الأنظمة والقوانين التي وضعت لكبح جماحهم؛ فإلى أي حد أكثر من ذلك كان لا بد أن يبلغ عدم النظام عندما يجتمعون، لا بوصفهم الجهاز الدستوري القائم، ولكن في هرجلة عند انحلال الحكم القديم لكي يُنشئوا حكماً جديداً؟ أيُّ وهمٍ باطل هذا أن نتكلم عن الاختيار في هذه الظروف؟

إن الآخيين كانوا يتمتعون بأكبر قدر من الحرية وأكمل ديموقراطية عرفتھا الأزمنة القديمة، ومع ذلك فقد استعملوا القوة لإرغام بعض المدن على الدخول في رابطتهم كما قال لنا بوليبيوس.

ولم يكن لهنري الرابع وهنري السابع ملكي إنجلترا في الحقيقة من سند في ملكية العرش سوى الانتخاب البرلماني، ومع ذلك فهما لم يعترفا بذلك قط حتى لا يؤدي اعترافهما إلى إضعاف سلطتهما. إنه لمن الغريب حقاً أن يكون الأساس الحقيقي الوحيد لكل سلطة هو الرضا والتعهد!

وليس هناك جدوى من القول بأن كل الحكومات قامت، أو يجب أن تقوم، في أول الأمر على الرضا العام بقدر ما تسمح به ضرورات أحوال البشر. إن ذلك يؤيد وجهة نظري تماماً، لأنني أذهب إلى أن أحوال البشر لا تسمح أبداً بهذا الرضا، ولا حتى في الظاهر إلا فيما ندر، ولكن الغزو أو الاغتصاب، وبعبارة أوضح، القوة هي أصل كل الحكومات الجديدة التي أنشئت في العالم بعد قضائها على الحكومات القديمة. وأقول إنه

في الحالات القليلة التي قد يبدو أنها تمت بالرضا، كان الرضا فيها عادة شيئاً شاذاً وغير محدود، ولازمه الغش والعنف، إلى حد لا يمكن معه أن يكون للرضا أي أثر كبير بوصفه سنداً.

وليس غرضي هنا استبعاد رضا الناس بوصفه أساساً من أسس الحكم العادلة، عندما يكون له موضع. فمما لا ريب فيه أنه خير هذه الأسس جميعاً وأكثرها قدسية. وكل ما أقوله هو أن الرضا نادراً ما تم بأي قدر مهما كان ضئيلاً، ويكاد يكون من المؤكد أنه لم يحدث مطلقاً بأقصى مداه؛ وأنه من ثم يجب الاعتراف بأن هناك أسساً أخرى للحكم. ولو أن الناس جميعاً كانوا يحترمون العدالة بإصرار بحيث يمتنعون تماماً من تلقاء أنفسهم عن الاعتداء على مال الآخرين، لبقوا أبد الأبد في حالة من الحرية المطلقة لا يخضعون لحاكم (Magistrate) أو لمجتمع سياسي، بيد أن مثل هذه الحالة تكون كملاً تعجز الطبيعة البشرية حقاً عن بلوغه. وأيضاً، لو أن الناس جميعاً كانوا يتمتعون بفهم كامل بحيث يستطيعون دائماً أن يعرفوا مصالحهم، لما خضعوا لأي صورة من صور الحكم سوى تلك التي تقوم على الرضا، ولتلمس كل فرد من أفراد المجتمع السبل لتحقيقها، بيد أن هذه الحالة من الكمال أيضاً أسمى من الطبيعة البشرية. إن العقل والتاريخ والتجربة تدلنا على أن كل المجتمعات السياسية ترجع إلى أصول أقل دقة وانتظاماً من ذلك؛ ولو أن المرء أراد أن يختار الفترة التي كان فيها رضا الناس أقل ما يكون اعتباراً في الشؤون العامة، لكانت هذه الفترة هي بالذات التي جرى فيها إنشاء حكم جديد. فاتجاهات الناس كثيراً ما تُوضع موضع الاعتبار

في الدساتير المستقرة، ولكن إبان هياج الثورات والغزو والانتفاضات العامة، تكون القوة العسكرية أو الحيل السياسية عادة، هي الفصيل في تقرير الأمور.

وعندما يقوم حكم جديد، أيًا كانت الوسائل التي قام بها، لا يرضى الناس عنه عادة، ويطيعونه خوفاً وللضرورة أكثر مما يطيعونه على أساس من فكرة الولاء أو الالتزام الأخلاقي. ويكون الأمير على حذر وفي حالة من الغيرة، ولا بد أن يبذل عنايته في اتخاذ الاحتياطات ضد كل بادرة أو بداية للتمرد. ويزيل مُضي الزمن هذه المصاعب بالتدريج؛ وتعود الأمة على أن تعتبر حكامها شرعيين أو وطنيين بعد أن كانت تنظر إليهم في أول الأمر بوصفهم أسرة غاصبة أو غازية أجنبية. وهم لا يلجأون في تكوين هذا الرأي إلى أي فكرة عن الرضا الاختياري أو التعهد، وهم يعرفون أن الرضا أو التعهد في حالتهم لم يسعَ إليه أحد قطُّ ولم يُتوقع مطلقاً. فالتأسيس الأول تم بالعنف وخضع الناس له بحكم الضرورة. وإدارة شؤون البلاد بعد ذلك تدعمها أيضاً القوة ويخضع لها الناس باعتبار الأمر إلزاماً لا اختياراً. وهم لا يفكرون في أن رضاهم يضمني على أميرهم حقاً، ولكنهم يقبلون طواعية لأنهم يعتقدون أنه اكتسب بمُضي المدة حقاً مستقلاً عن اختيارهم أو رغبتهم.

وهل يمكن القول بأن العيش تحت حكم أمير يستطيع المرء أن يغادره يعني أن كل فرد قد أعرب عن رضاه الضمني بسلطته وتعهده بطاعته؛ نستطيع الإجابة بأن مثل هذا الرضا الضمني لا محل له إلا عندما يكون المرء متصوراً أن الأمر يتوقف على اختياره. ولكن عندما

يعتقد (كما يعتقد كل إنسان وُلد في ظل حكومة قائمة) أنه بمولده مدين بالولاء للأمير بذاته أو لصورة معينة من الحكم، يكون من السخف أن نستنتج وجود رضا أو اختيار برفضه هو نفسه صراحة أو لا يدعيه لنفسه. وهل نستطيع القول بصورة جدية بأن فلاحًا أو عاملاً فقيرًا لديه حرية الاختيار في مغادرة بلده، وهو لا يعرف لغة أجنبية أو عادات بلاد أخرى ويعيش من يوم إلى يوم على الأجور الضئيلة التي يحصل عليها؟ إن لنا، قياسًا على ذلك، أن نؤكد أن الإنسان ببقائه في السفينة إنما يقبل طوعية سيطرة رُبانها، رغم أنه نقل إليها وهو نائم وليس أمامه لكي يغادرها إلا أن يقفز في المحيط ويهلك.

وما الحال إذا حرّم الأمير على رعاياه أن يغادروا ممتلكاته، كما حدث في عهد طباريوس، إذ اعتبرت جريمة أن يحاول فارس روماني الهرب إلى بارثيا من طغيان ذلك الإمبراطور^(٣١)؛ أو كما حرم أهل موسكو القدامى من كل سفر وجعلوا عقوبته الموت؟ وإذا رأى أمير أن كثيرًا من رعاياه تملكتهم نوبة الهجرة إلى بلاد أجنبية، وعمل على منعهم عن السفر، وله في ذلك كل حق وعدل حتى يحول دون إقفار مملكته من السكان، هل يكون بعمله الحكيم المعقول هذا قد أسقط حقه في ولاء رعاياه؟ ومع ذلك فإن حريتهم في الاختيار في هذه الحالة قد نزعت منهم بكل تأكيد.

إن جماعة من الناس يتركون موطنهم الأصلي لكي يُعمروا منطقة خالية من السكان، قد يحلمون باستعادة حريتهم الأصلية، ولكنهم

(٣١) تاسيتوس: الحوليات. الكتاب السادس. الفصل الرابع عشر.

سرعان ما يكتشفون أن أميرهم ما زال يدّعي حقه عليهم ويسميهـم رعاياه حتى في مستعمرتهم الجديدة. وهو في ذلك لا يفعل سوى ما يتفق مع الأفكار السارية للجنس البشري.

وأقرب رضا ضمني من هذا النوع عُرف في وقت من الأوقات إلى الحقيقة هو عندما يستوطن أجنبي في بلد ما، ولديه معرفة بالأمير والحكومة والقوانين التي لا بد له أن يخضع لها، ومع ذلك فإن ولاءه لا يُعتمد عليه أو يُتوقع منه بقدر ما يُعتمد على ولاء الرعايا بالمولد الطبيعي، رغم أن الأول ولاء اختياري أكثر. بل على النقيض من ذلك لا يفتأ أميره الأصلي يؤكد حقه عليه. وإذا كان الأمير لا يعاقب المرتد عندما يقع في يده في الحرب وهو يحارب تحت لواء أميره الجديد، فإن هذا التسامح لا يقوم على قانون من قوانين الحكم، التي تقضي بمعاقبة الأسرى في كل البلاد، بل يقوم على رضا الأمراء الذين وافقوا على هذا التسامح حتى يحولوا دون الانتقام بصورة مماثلة.

ولو أن الجيل من الناس ينتهي دفعة واحدة ويحل محله جيل آخر، كما هو الحال في دود القز والفراشات، فإن السلالة الجديدة قد تؤسس، إذا كان لديها من الإدراك ما يكفي لاختيار نوع حكومتها - وهو أمر لا يحدث أبداً بين الناس - قد تؤسس هذه السلالة صورة نظام الحكم الخاص بها باختيارها وبالاتفاق العام، دونما اعتبار للقوانين والسوابق التي كانت سائدة بين أسلافهم. ولكن لما كان المجتمع البشري في حركة تدفق مستمر، يذهب من العالم في كل لحظة إنسان ويأتي آخر فيه، فإنه من الضروري للمحافظة على الاستقرار في الحكم أن يروض الجيل

الجديد نفسه على الدستور القائم، وأن يسير على نفس الدرب تقريباً الذي سار فيه آباؤه مترسماً خطاهم ومسترشداً بما خلفوه له من آثار. ولا بد بالضرورة من حدوث تجديدات في كل الأنظمة البشرية؛ ويكون من التوفيق عندما يضيف النبوغ المتنور للعصر على هذه الأنظمة اتجاهاً نحو العقل والحرية والعدالة، ولكن التجديدات العنيفة أمر لا يحق لأي فرد أن يقوم بها، بل إنها تكون خطرة حتى عندما يحاول القيام بها الجهاز التشريعي، إن ما يُتوقع منها من ضرر أكثر مما قد يعود منها من نفع، وإذا كان في التاريخ بعض الأمثلة التي تشير إلى عكس ذلك فيجب ألا تؤخذ على أنها سوابق يحتذى بها، بل أن تعتبر فقط أدلة على أن علم السياسة لا يضم إلا قلة من القواعد التي لا استثناء لها، والتي لا تخضع في وقت أو آخر للمصادفات والأحداث العارضة. إن التجديدات العنيفة التي تمت في عهد هنري الثامن جاءت من عاهل يتمتع بسيطرة كاملة، وأيدها ظهور سلطة تشريعية. وتلك التي تمت في عهد شارل الأول انبثقت من التشيُّع والتعصب؛ وقد ثبت بعد ذلك أن كليهما أدى إلى نهاية موفقة. ولكن حتى التجديدات الأولى ظلت أمداً طويلاً مصدر مشاغبات كثيرة ومخاطر أكثر؛ وإذا نزعنا الولاء من الثانية لانتهى الأمر بفوضى شاملة في المجتمع البشري ولأصبحت فوراً جميع صور الحكم في خبر كان. ولنفترض أن غاصباً بعد أن أبعد أميره الشرعي والأسرة الملكية الشرعية، وطَّد سيطرته لمدة عشرة أو اثني عشر عاماً في أي بلد، وحافظ على نظام دقيق بين جنوده، وعلى استعداد دائم في حماياته بحيث لم يحدث أي تمرد، أو حتى لم تُسمع أي كلمة ضد حكمه، هل يمكن

تأكيد أن الناس، وهم الذين يشمئزون في قلوبهم من خيانتهم، قد رضوا ضمناً بسلطته وتعهّدوا له بولائهم لمجرد أنهم يعيشون للضرورة تحت حكمه؟ ولنفترض أيضاً أن أميرهم الأصلي استعاد حكمه، بواسطة جيش جمعه في بلاد أجنبية، إن رعاياه سيقابلونه بفرح وبهجة، ويظهر بوضوح مدى تدمرهم بخضوعهم لأي حكم آخر، فإن لي أن أسأل الآن، على أي أساس يقوم حق الأمير؟ بالتأكيد ليس على الرضا العام، لأن الناس وإن قبلوا سلطته طواعية، فإنهم لا يتصورون لحظة أن رضاهم هو الذي منحه السيادة. إنهم يرضون إذ يدركون أنه بحكم مولده فعلاً حاكمهم الشرعي. أما الرضا الضمني، الذي يمكن الآن أن نستخلصه من أنهم يعيشون تحت حكمه، فإنه ليس أكثر مما منحوه للغاصب والطاغية من قبل.

وعندما نؤكد أن كل الحكومات الشرعية تنشأ من رضا الناس، فإننا بلا ريب نضفي عليها شرفاً أكثر مما تستحق بكثير، أو حتى مما تتوقّعه هذه الحكومات، أو تريده منا. فعندما صارت ممتلكات روما أضخم من أن تحكمها الجمهورية، اعترفت الشعوب في جميع العالم المعروف إلى أقصى حد بفضل أوجستوس لتلك السلطة التي فرضها عليهم بالعنف، كما أبدوا شعوراً مماثلاً في خضوعهم لخليفته الذي عينه لهم في وصيته الأخيرة. وكان من سوء حظهم فيما بعد أنه لم ييسر لهم أي تعاقب منتظم من حكام ينتمون لأسرة واحدة لمدة طويلة، بل كانت سلالة أمرائهم تنتهي إما بالاغتيال لأسباب خاصة، وإما بالتمرد العام. وكانت عصابات الحرس الإمبراطوري تقيم إمبراطوراً جديداً كلما انتهت أسرة من الأسر الحاكمة، وتقيم فيالق الجيش في الشرق

إمبراطورًا آخر، وتلك التي في ألمانيا تقيم إمبراطورًا ثالثًا أحيانًا، وكان السيف وحده هو الذي يستطيع أن يضع حدًا للنزاع. لقد كانت حالة الناس في تلك المملكة الهائلة مما يرثى له، لا لأن اختيار الإمبراطور لم يُترك لهم قَطُّ، فذلك كان أمرًا غير عملي، بل لأنهم لم يقعوا قَطُّ تحت حكم سلسلة منتظمة من الحكام. أما فيما يتعلق بالعنف والحروب وسفك الدماء التي كانت تصاحب كل تسوية جديدة للموقف فلم يكن أمرها مما يستحق اللوم، لأنها كانت مما لا يمكن تجنبه.

إن أسرة لانكستر حكمت هذه الجزيرة بريطانيا قرابة ستين عامًا، ومع ذلك فقد بدا أن أنصار «الوردة البيضاء» يتضاعفون في إنجلترا يومًا بعد يوم. وقد ظلت التسوية الحالية قائمة لمدة أطول حتى من ذلك. فهل قُضي تمامًا على كل اتجاه يرى أن هناك بيتًا آخر أحق بالحكم، حتى رغم أنه لا يكاد يوجد الآن بين الأحياء من كان قد بلغ سن الرشد عندما طرد هذا البيت أو كان قد قبل حكمه أو تعهد له الولاء؟ - إن هذا الدليل كافٍ بالتأكيد ليدل على الشعور العام للجنس البشري في هذا الموضوع.

إذ إننا لا نلوم أنصار الأسرة التي أبعدت عن العرش لمجرد أنهم ظلوا يحتفظون في خيالهم بالولاء لها كل تلك المدة الطويلة. إننا نلومهم إذ ينصرون أسرة نوّكد أنها طُردت بحق وأنها فقدت كل حق في السلطة منذ اللحظة التي تمت فيها التسوية الجديدة.

بَيد أننا إذا أردنا أن ندحض، بصورة نظامية أكثر - أو على الأقل بصورة فلسفية أكثر - هذا المبدأ الخاص بالعقد الأصلي أو الرضا العام، فلعل الملاحظة التالية تكفي.

إن جميع الواجبات الأخلاقية يمكن تقسيمها إلى نوعين. الأول هو الواجبات التي يُدفع إليها الناس بغريزة طبيعية، أو بنزعة مباشرة، تؤثر فيهم، مستقلة عن أي فكرة تتعلق بالالتزام أو عن وجهات النظر الخاصة بالمنفعة العامة أو الخاصة. ومن هذا النوع حب الأطفال وعرفان الجميل نحو المحسن، والشعور بالعطف على المنكودين. وعندما نتأمل المزايا التي تعود على المجتمع من مثل هذه الغرائز الإنسانية، نضفي عليها ما هي جديرة به من تحييد أخلاقي وتقدير. ولكن الشخص الذي تحدوه هذه الغرائز يحس بتأثيرها وقوتها سابقين على مثل هذا التأمل.

والنوع الثاني من الواجبات الأخلاقية هو ذلك الذي لا تدعمه أي غريزة طبيعية أصيلة، ولكن الدافع الوحيد إليه هو الإحساس بالالتزام عندما نفكر في مقتضيات المجتمع البشري واستحالة دعمه إذا أهملت هذه الواجبات. وهكذا تصبح العدالة، أو احترام ممتلكات الآخرين، والوفاء، أو تنفيذ التعهدات، ملزمين ويكتسبان سلطة على البشر، لأنه لما كان من الواضح أن كل إنسان يحب نفسه أكثر مما يحب أي شخص آخر، فإنه مدفوع بالطبيعة إلى توسيع نطاق ملكيته إلى أقصى حد ممكن، ولا يستطيع شيء أن يكبح جماح هذه النزعة لديه سوى التفكير والتجربة اللذين يُعلمانه النتائج السيئة لهذا الاتجاه والانحلال الكامل للمجتمع الذي لا بد أن يترتب عليه. ومن ثم فإن الحكم أو الملاحظة التي تعقبها تقف في سبيل ميله الأصلي، أو غريزته، وتكبح جماحهما. وتنطبق نفس الحالة بالضبط على الواجب السياسي أو المدني الخاص بالولاء، كما ينطبق على واجبي العدالة والوفاء. فغرائزنا الأولية تدفعنا إما إلى

الانغماس في حرية غير محدودة، وإما إلى السعي للسيطرة على الآخرين؛ والتفكير وحده هو الذي يحملنا على التضحية بمثل هذه الأهواء القوية، وذلك في سبيل مصلحة السلام والنظام العام. فقدّر صغير من التفكير والملاحظة يكفي لتعليمنا أنه لا يمكن المحافظة على المجتمع دون سلطة حاكم ما، وأن هذه السلطة لا بد أن تنهار وتصير موضع احتقار إذا لم تحظَ بطاعة مطلقة. ومراعاة هذه المصالح العامة الواضحة هي مصدر كل ولاء ومصدر الالتزام الأخلاقي الذي نعزوه إليه.

فما هي الضرورة إذن التي تدعو إلى إقامة واجب الولاء أو الطاعة للحكام على واجب الوفاء أو احترام التعهدات، وإلى افتراض أن رضا كل فرد هو الذي يخضعه للحكم، عندما يبدو أن كلاً من الولاء والوفاء إنما يقوم على نفس الأساس بالضبط، وأن البشر يخضعون لكليهما بسبب المصالح الواضحة للمجتمع البشري ومقتضياته؟ وقد يقال إننا ملزمون بطاعة الحاكم لأننا تعهدنا ضمناً بذلك، ولكن لماذا يجب علينا أن نفي بتعهدنا؟ يجب أن نؤكد هنا أن التبادل التجاري والعلاقات بين البشر، اللذين يعدان ميزة هائلة، لا يمكن أن يتما في أمان إذا لم يحترم الناس تعهداتهم. وبنفس الطريقة لنا أن نقول إن الناس لا يستطيعون العيش مطلقاً في مجتمع، على الأقل في مجتمع متمدين، دون قوانين وقضاة وحكام يحولون دون اعتداء القوي على الضعيف، اعتداء العنف على العدالة والحق. ولما كان التزام الولاء مماثلاً لالتزام الوفاء في القوة والسلطة، فإننا لا نجني شيئاً من وراء إدماج أحدهما في الآخر. إن المصالح العامة للمجتمع أو مقتضياته تكفي أساساً لكليهما.

فإذا سأل سائل عن السبب في هذه الطاعة التي تجب علينا للحكومة،
أجيب فوراً: «لأن المجتمع لا يمكن بقاءه دونها»، وهذا الجواب واضح
ومفهوم لجميع الجنس البشري. بينما يكون جوابك أنت: «لأننا ينبغي
أن نحافظ على كلمتنا». ولكن فضلاً عن أنه ما من شخص يستطيع أن
يفهم أو يستسيغ هذه الإجابة، إلا إذا كان قد تمرّس بنظام فلسفي، فإنك
ستجد نفسك في حيرة عندما تسأل: «ولماذا يجب علينا أن نحافظ على
كلمتنا؟». ولن تستطيع أن تجيب عن هذا السؤال إلا بما يصلح، مباشرة
وبلا دوران، لأن يكون سبباً لالتزامنا بالولاء.

ولكن، لمن يجب أن نمنح ولاءنا؟ ومن هو حاكمنا الشرعي؟
وهذا السؤال هو أصعب الأسئلة جميعاً، وهو قمين بأن يثير نقاشاً لا
نهاية له. فعندما يكون الناس من حسن الحظ بحيث يستطيعون الإجابة:
«إنه حاكمنا الحالي الذي هو الوريث المباشر لأجداد حكمونا منذ
عهود بعيدة»، يكون في ذلك فصل الخطاب حتى وإن كان المؤرخون
قد وجدوا، بعد إذ تتبعوا نشأة هذه الأسرة المالكة إلى أصولها الحقيقية،
أن سلطتها الأولى مستمدة من الاغتصاب والعنف، كما هو الحال عادة.
ومن المعترف به أن العدالة الشخصية، أو الامتناع عن الاعتداء على
ممتلكات الغير، فضيلة رئيسة. ومع ذلك فإن العقل ينبئنا عن أنه ما من
ملكية في الأشياء الدائمة، مثل الأرض والمباني، إلا كان أساسها حتماً في
فترة من الفترات الغش والظلم. إن ضرورات المجتمع البشري لا تسمح
بمثل هذا التقصي الدقيق، لا في الأمور الخاصة ولا في الحياة العامة؛
وليست هناك فضيلة أو واجب أدبي لا يمكن تجريحهما، بسهولة، إذا

سمحنا لأنفسنا باتباع فلسفة خطأ في البحث والتمحيص باستعمال كل قاعدة أو منطق متحامل على ضوء كل الظروف والملايسات الممكنة. إن المشكلات المتعلقة بالملكية الخاصة قد ملأت مجلدات قانونية وفلسفية لا عداد لها، إذا أضفنا في كل منها التعليقات إلى النصوص الأصلية؛ وفي النهاية نستطيع القول ونحن مطمئنون، إن كثيراً من القواعد التي انتهى إليها الرأي في هذه المجلدات غير أكيدة وتحكمية ومبهمّة. ويمكن تطبيق نفس الفكرة فيما يتعلق بتوارث العروش وحقوق الأمراء وصور الحكم. ولا ريب أنه قد حدثت عدة حالات لا يمكن الحكم فيها على هدى القانون والعدالة والحق، ويدعي مؤرخنا رابين أن النزاع بين إدوارد الثالث وفيليب دي فالوا كان من هذا النوع، وأنه لم يكن من المستطاع الوصول إلى قرار فيه إلا بالالتجاء إلى السماء، أي بالحرب والعنف.

من يستطيع أن يدلني، أيهما أحق بوراثة عرش تيبيريوس، جرمانيكوس أم دروسوس، لو كان تيبيريوس مات والاثنان على قيد الحياة دون أن يعيد خلفه من بينهما؟ هل يجب اعتبار حق التبني مساوياً لحق الدم في أمة يعتبر فيها كلاهما على قدم المساواة في العائلات الخاصة، كما اعتبراً كذلك مرتين فعلاً قبل ذلك في الحياة العامة؟ هل يجب اعتبار جرمانيكوس الابن الأكبر لأنه ولد قبل دروسوس، أو يعتبر الأصغر لأن التبني حدث بعد ميلاد أخيه؟ وهل يجب اعتبار حق الأخ الأكبر مقدماً في أمة لا يعتد فيها بهذا الحق في التوارث في العائلات الخاصة؟ وهل نعتبر الإمبراطورية الرومانية في ذلك الوقت وراثية بسبب حدوث سابقتين من هذا النوع، أم هل نعتبرها، حتى في ذلك

العهد المبكر، من نصيب الأقوى، أو من نصيب المالك القائم باعتبار أنها قامت على اغتصاب حديث العهد؟

إن كومودوس ارتقى العرش بعد سلسلة طويلة من الأباطرة الممتازين الذين حصلوا على مراكزهم، لا بالوراثة، ولا بالانتخاب العام، ولكن بتقليد وهمي من التبني. وعندما اغتيل هذا الفاجر الملطخ بالدماء في مؤامرة قامت بها فجأة محظيته وعشيقتها، الذي تصادف أن كان في ذلك الوقت قائد الحرس، فكر الاثنان فوراً في اختيار سيد جديد للجنس البشري، أو إمبراطور كما كانوا يقولون بلغة أهل تلك العصور، ووقع اختيارهما على برتيناكس. وقبل أن يعرف أمر موت الطاغية ذهب قائد الحرس سرّاً إلى عضو السناتو الذي تصور عندما رأى الجنود أن كومودوس أمر بإعدامه. ولكن القائد وجنوده حيوه فوراً تحية الأباطرة، ونادى به الشعب إمبراطوراً في حماس، وخضع له الحرس على غير رغبة، واعترف به السناتو رسمياً، واستقبلته أقاليم الإمبراطورية وجيوشها استقبلاً سلبياً.

بيد أن تدمير فرق الحرس الإمبراطوري لم يلبث أن انفجر في تمرد فجائي قُتل فيه ذلك الأمير الممتاز؛ ولما كان العالم قد صار بذلك بلا سيد ولا حكومة، رأى الحرس أن الحل الأفضل عرض الإمبراطورية للبيع رسمياً. واشترها جوليان، فنادى به الجنود إمبراطوراً واعترف به السناتو وخضع له الشعب، وكان لا بد أيضاً أن تخضع له الأقاليم، لولا أن غيرة فرق الجيش أثارت المعارضة والمقاومة. فانتخب سينيوس نايجر في سوريا نفسه إمبراطوراً، وحصل على رضا جيشه المشاغب، وصاحبه

سرًا دعوات السناتو وشعب روما. وادعى البينوس في بريطانيا لنفسه الحق في الإمبراطورية، ولكن سيفيروس، الذي كان يحكم بانونيا، تفوق في نهاية الأمر عليهما. إذ إن ذلك السياسي والمحارب الكبير، وقد رأى أن مولده ومركزه أدنى بكثير من أن يسمح له بالتطلع إلى التاج الإمبراطوري، تظاهر في أول الأمر بأن غرضه هو الانتقام لموت برتيناكس، فسار على رأس جيشه بوصفه قائدًا ودخل إيطاليا وهزم جوليان، ولم يلبث أن اعترف به الناس والسناتو إمبراطورًا بحكم الضرورة، وإن كنا لا نعرف بالدقة متى كانت بداية رضا الجنود به إمبراطورًا، ثم استتب له أمر السلطة، التي حصل عليها بالعنف، بعد أن خضع نايجر والبينوس.

وفي تلك الأثناء (على حد ما رواه كابيتولينوس عن حقبة أخرى) رفع الجنود جورديانوس وسُمِّي إمبراطورًا لأنه لم يكن هناك أحد غيره حاضرًا. ومما يدعو إلى العجب أن جورديانوس كان صبيًا في الرابعة عشرة من عمره.

وقد وقعت أحداث كثيرة من هذا النوع في تاريخ الأباطرة، في تاريخ خلفاء الإسكندر مثلاً، وفي بلاد أخرى كثيرة. وليس هناك ما هو أسوأ من حكم دكتاتوري من هذا النوع، حيث يكون توارث العرش متقطعاً وغير منتظم، ويجب أن يتم في كل مرة يخلو فيها العرش، بالقوة أو بالانتخاب. وكثيراً ما لا يمكن تجنب ذلك في الحكم الحر، ولكنه يكون أيضاً أقل خطورة إلى حد كبير. إذ كثيراً ما تدفع مقتضيات الحرية الناس إلى تغيير نظام وراثته العرش للدفاع عن أنفسهم.

ولما كان الدستور مكوناً من عدة أجزاء، فقد يظل يحتفظ بقدر كافٍ من الاستقرار بالاستناد إلى الأعضاء الأرستقراطيين أو الديموقراطيين، رغم تغير العنصر الملكي من وقت لآخر حتى يصير متفقاً مع غيره.

وعندما لا يكون هناك أمير شرعي له الحق في العرش في الحكم المطلق، يمكن أن نقرر مطمئنين أن العرش سيكون لأول من يستولي عليه. وهناك أمثلة لا عداد لها على ذلك، خاصة في الملكيات الشرقية. كما أنه عندما تنتهي سلالة من الأمراء تعتبر إرادة آخر ملك منهم أو قراره في شأن من يخلفه، سنداً يعطي الحق في العرش. وهكذا فإن مرسوم لويس الرابع عشر، الذي منح الحق في وراثة العرش للأمراء غير الشرعيين عند عدم وجود أي أمير شرعي، يعتبر سنداً له بعض الحجية^(٣٢). وهكذا أيضاً تصرفت وصية شارل الثاني في الملكية الإسبانية كلها. وكذلك يعتبر تنازل المالك القديم سنداً له قيمته،

(٣٢) ومما يستلفت النظر أن احتجاج دوق بوربون والأمراء الشرعيين ضد مرسوم لويس الرابع عشر هذا يتضمن إصراراً على مبدأ «العقد الأصلي»، حتى في هذا الحكم المطلق. إذ يقول الأمراء إن الأمة الفرنسية اختارت هيوكابت وذريته لحكمها وحكم الأجيال التالية منها، وعندما تنتهي السلالة السابقة، يوجد حق ضمني في اختيار الأسرة المالكة الجديدة؛ ودعوة الأمراء غير الشرعيين إلى العرش دون رضا الأمة فيه اعتداء على هذا الحق. بيد أن الكونت دي بولنغيه الذي كان يكتب مدافعاً عن الأمراء غير الشرعيين يسفّه فكرة العقد الأصلي هذه خاصة عندما تطبق على هيوكابت، الذي اعتلى العرش بالوسائل نفسها التي استعملها دائماً جميع الغزاة والغاصبين. لقد حصل حقيقة على اعتراف طبقات الأمة بحقه بعد أن استولى عليه: ولكن هل يعد هذا اختياراً أو تعاقدًا؟ وينبغي أن نلاحظ هنا أن الكونت دي بولنغيه كان جمهورياً ذا شأن، ولكنه لما كان رجلاً واسع المعرفة وعلى دراية كبيرة بالتاريخ، فإنه كان يعلم أن الناس لم يستشاروا قط تقريباً في هذه الثورات والتسويات الجديدة، وأن الوقت وحده هو الذي كان يضفي الحق والسلطة على ما كان عادة في أول الأمر قائماً على القوة والعنف. انظر «دولة فرنسا»، المجلد الثالث.

خاصة إذا كان مصحوباً بالغزو. إن الالتزام العام الذي يربطنا بالحكم هو مصلحة المجتمع وضروراته، وهذا الالتزام قوي جداً. أما تحديد الأمير أو صورة الحكم التي ندين لها بهذا الالتزام، فكثيراً ما تكون غير مؤكدة ومبهمة. والحيازة القائمة لها حجة ضخمة في هذه الحالات، وهي حجة أكبر مما يوجد في الملكية الخاصة، بسبب الاضطرابات التي تصاحب كل الثورات والتغيرات في الحكم.

وسنسوق ملاحظة أخيرة واحدة قبل أن نختم الموضوع، هي: رغم أن الالتجاء إلى الرأي العام في المسائل المتعلقة بالعلوم التأملية لما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم الفلك، يعتبر بحق غير سليم وغير نهائي، فإنه فيما يتصل بالأخلاق، كما في النقد، لا يوجد في الحقيقة معيار آخر يمكن الفصل على أساسه في أي خلاف. وليس هناك دليل أوضح على خطأ مثل هذه النظرية من أن نجدها تؤدي إلى متناقضات لا يرضى عنها الشعور المشترك للجنس البشري وما جرت عليه جميع الأمم، في جميع العصور والأفكار التي سادت فيها. ومن الجلي أن المبدأ الذي يجعل كل حكم شرعي قائماً على «عقد أصلي»، أو على رضا الناس هو من هذا النوع؛ كما أن أبرز أنصار هذا المبدأ في بحثهم له لم يحجموا عن القول بأن الملكية المطلقة لا تتفق مع المجتمع المدني، ومن ثم فهي ليست صورة من صور الحكم المدني مطلقاً^(٣٣)، وإن السلطة العليا في الدولة لا تستطيع أن تأخذ من أي إنسان جزءاً من ممتلكاته عن

(٣٣) انظر لوك «في الحكم»، الفصل السابع، الفقرة ٩٠.

طريق الضرائب والرسوم المفروضة دون رضاه أو رضا نوابه^(٣٤). ومن اليسير علينا أن ندرك مدى تأثير الحجب الأخلاقية في قيام أفكار بعيدة كل هذا البعد عما جرى عليه العمل لدى الجنس البشري في كل مكان باستثناء هذه البلاد وحدها.

إن العبارة الوحيدة التي رأيتها في كتابات الأقدمين تعتبر الالتزام بالطاعة للحكومة تعهدًا، هي في مؤلف أفلاطون (كرتيول)، التي يرفض فيها سقراط الهرب من السجن لأنه تعهد تعهدًا ضمنيًا بإطاعة القوانين. وهكذا بنى سقراط النتيجة التي قال بها المحافظون (التوري) في الطاعة السلبية على الأساس الذي قال به الأحرار (Whigs) وهو العقد الأصلي.

ولا ينبغي أن نتوقع مكتشفات جديدة في هذه المسائل. وحيث إنه لا يكاد يوجد إنسان، إلى عهد قريب جدًا، يتصور أن أساس الحكم هو العقد، فمن المؤكد أن الحكم لم يكن له، بصفة عامة، مثل هذا الأساس التعاقدي.

إن جريمة التمرد بين الأقدمين كانت عادة توصف بأنها «Vewtpigeiv» باليونانية «أي إحداث البدع» و«novas res moliri» باللاتينية «أي إحداث الأشياء الجديدة».



(٣٤) المرجع السابق نفسه ١١، الفقرات ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠.

العقر الاجتماعي

رؤى

الفصل الأول

موضوع الكتاب الأول

ولد الإنسان حرًا، ولكنه في كل مكان مكبل بالأغلال. وهذا ما لا يتصوره السيد الذي يتحكم في الآخرين، وهو أكثر منهم عبودية. فكيف حدث هذا التغير؟ لست أدري. وما الذي يجعله مشروعًا؟ هذا سؤال أعتقد أنني أستطيع الإجابة عنه.

ولو كنت أتحدث عن القوة وحدها وآثارها لقلت: «ما دام أي شعب مجبرًا على الطاعة، ويطيع فعلاً في الواقع، فإنه يحسن صنعًا. وبمجرد أن يصبح في وسعه التخلص من أصفاده، وينجح فعلاً في ذلك، فإنه يصبح أفضل عملاً. فحقيقة أنه استعاد حريته على نفس الأساس الذي سلبت به منه، تعني أن له حق استعادتها، أو أنه لم يكن لأحد أن يسلبها منه».

ولكن النظام الاجتماعي حق مقدس، وهو بمثابة الأساس لكل الحقوق الأخرى. بيد أنه لما كان هذا الحق لا يُستمد من الطبيعة، فلا بد أنه قام على اتفاقات. وموضوع بحثنا هو معرفة هذه الاتفاقات. ولكن قبل أن نستطرد أكثر من ذلك لا بد لي من إثبات حقيقة ما قلته حتى الآن.

الفصل الثاني

في المجتمعات الأولى

إن أقدم المجتمعات جميعًا - والمجتمع الطبيعي الوحيد - هو مجتمع الأسرة. فالأبناء يظلون مرتبطين بأبيهم ما داموا أحسوا بحاجتهم إليه لبقائهم فقط. وبمجرد أن تنتهي هذه الحاجة تنحل هذه الرابطة الطبيعية. ومنذ هذه اللحظة يعود الأبناء، وقد تحرروا من الطاعة التي كانت واجبة له عليهم من قبل؛ والأب، وقد تخلص من مسؤولية نحوهم، إلى حالة من الاستقلال المتساوي، وإذا ظلت الرابطة قائمة فإنها لا تعود أمرًا تفرضه الطبيعة، ولكنها تصبح اختيارًا مقصودًا. ولا تبقى الأسرة إلا على أساس من الاتفاق وحده.

إن هذه الحرية المشتركة نتيجة لطبيعة الإنسان. وقانونها الأول هو المحافظة على ذاتها؛ فهُمُّها الأول ينصب على ما تدين به لنفسها. وبمجرد أن يبلغ الإنسان سن الرشد يصير سيد نفسه، لأنه وحده يستطيع أن يحدد أفضل طريقة تضمن استمرار بقائه.

ومن ثم فإن لنا، إذا شئنا، أن نعتبر الأسرة النموذج الأول لكل الجماعات السياسية. فالحاكم هو ممثل الأب؛ والشعب، قياسًا، هم

أبناءؤه، والجميع - لما كانوا مولودين متساوين وأحرارًا - لا يتنازلون عن حريتهم إلا لمصلحتهم فقط. وكل الفرق هو أنه بينما في الأسرة يجد الأب لما يبذله من عناية في سبيل أبنائه، مكافأة كافية في حبه لهم، تحل متعة السيطرة في الدولة محل ذلك الحب الذي لا وجود له بين الحاكم والشعب.

وينكر جروتويس أن السلطة البشرية إنما وجدت لمصلحة المحكومين، ويستشهد بنظام الرق تأييدًا لما يقول. وأسلوبه الذي لا يتغير في المناقشة هو استنباط «الحق» من «الواقع»^(٣٥)، ومن الممكن اتباع طريقة أخرى في التفكير منطقية أكثر من ذلك، ولكنها لن تكون أكثر تأييدًا للطغاة.

ومن ثم فتبعًا لجروتويس، لا يكاد المرء يعرف عن ثقة ما إذا كانت عبارة «الجنس البشري» لا تنطبق إلا على ما يقرب من مائة رجل، أم أن تلك الفئة القليلة من الرجال لا تمت للجنس البشري. فمن واقع مؤلفه يبدو واضحًا أنه من أنصار الرأي الأول، ويتفق معه هوبز في هذه النقطة. ولو صح ذلك لكان معناه أن البشر مقسمون إلى قطعان من الماشية، لكل منها «راعي» الذي لا يراها إلا ليلتهمها في النهاية.

وكما أن الراعي من نوع أسمى من ماشيته، فكذلك أيضًا رعاة الناس، أو بمعنى آخر رؤساؤهم، أسمى نوعًا من شعوبهم. وهذه كما

(٣٥) «إن الأبحاث العلمية المتعلقة «بالحق العام» كثيرًا ما تكون مجرد تسجيل لمساوئ قديمة؛ وإنه لمضيعة للوقت أن يسير المرء في هذا الطريق من البحث...»، واردة في «بحث في مصالح فرنسا مع جيرانها»، تأليف ماركيز دارجنسون، نشره راي في أمستردام. وهذا بالضبط هو الخطأ الذي ارتكبه جروتويس.

قال فيلو هي الحجة التي ساقها كاليجولا الإمبراطور، وخلص من هذا التشبيه إلى نتيجة صحيحة تمامًا، هي أنه إما أن الملوك آلهة وإما أن الشعوب بهائم.

إن طريقة تفكير كاليجولا وهوبز وجروتوس في أساسها واحدة. وقبل ذلك بوقت طويل، ذهب أرسطو أيضًا إلى أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة، بل إن بعضهم ولدوا ليكونوا عبيدًا، والآخرين سادة^(٣٦).

لقد كان أرسطو مصيبًا، ولكنه خلط بين المعلول والعلّة. فليس هناك ما هو مؤكد أكثر من أن الرجل الذي يولد عبدًا يولد للعبودية. إذ إن العبد في أغلاله يفقد كل شيء - حتى الرغبة في التخلص منها. فهو يألف عبوديته ويحبها، كما أحب رفقاء عوليس حالة الوحشية التي تحولوا إليها^(٣٧).

وإذا كان هناك بعض الناس عبيدًا بالطبيعة، فالسبب في ذلك أنهم جُعِلوا عبيدًا ضد الطبيعة. فالقوة هي التي جعلتهم عبيدًا، والجن أبقاهاهم كذلك بوصفهم نوعًا.

إنني لم أذكر شيئًا عن الملك آدم أو الإمبراطور نوح الذي أنجب ثلاثة ملوك عظام قسموا العالم فيما بينهم، كما فعل أبناء زحل الذين انساق البعض إلى الخلط بينهم. وأعتقد أنني جدير بأن أوصف بالتواضع، حيث إنني لما كنت سليلًا مباشرًا لواحد من هؤلاء الأمراء الثلاثة، ومن المحتمل جدًّا أنني أنتمي إلى الفرع الأكبر، فلعلي، دون أن

(٣٦) «السياسة»، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(٣٧) انظر ذلك البحث القصير الذي كتبه بلوتارك بعنوان «الحيوانات البكماء تستعمل العقل».

أعرف، الملك الشرعي للجنس البشري، لو كان في المستندات ما يؤيد دعواي. وأياً كان الأمر، فإنه لا سبيل إلى إنكار أن آدم كان ملكاً على العالم، كما كان روبنسون كروزو ملكاً على جزيرته، ولكن عندما كان هو ساكنها الوحيد فقط، وأن الميزة الكبرى للإمبراطورية التي تقوم بهذا الوصف كانت أن الملك، وقد استتب له الأمر على عرشه، لم تكن به حاجة لأن يخشى الثورات أو التآمر أو الحرب.



الفصل الثالث

في حق الأقوى

مهما بلغ الإنسان من القوة فإنه لا يمكن مطلقاً أن يبلغ منها حدّاً يبقيه سيّداً باستمرار، إلا إذا حوّل «القوة» إلى «حق» و«الطاعة» إلى «واجب». ومن هنا كان حق الأقوى الذي نتناوله في الظاهر بسخرية، هو، في واقع الأمر، مبدأ مقرر. بيد أن معنى هذه العبارة لم يحظَ قطُّ بتفسير وافٍ. فالقوة طاقة مادية، ولست أرى كيف يمكن لآثارها أن تقترن بجزء أخلاقي. فالخضوع للقوي عمل من أعمال الضرورة، وليس من أعمال الإرادة. وهو على أكثر تقدير نتيجة لما يمليه الحرص. فبأي معنى إذن يصير واجباً؟

دعنا نفترض مؤقتاً أن مثل هذا «الحق» يوجد فعلاً. إن النتيجة الوحيدة لهذا الفرض لغو غير مفهوم. إذ بمجرد اعتبار «القوة» هي «الحق» يتغير المعلول بتغير العلة. فالقوي الذي يهزم غريمه يصبح وريثاً لحقه. وبمجرد أن يصير في مكتتنا ألا نطيع دون أن نخشى ضرراً، يصبح العصيان مشروعاً. ولما كان الأقوى على حق دائماً، فكل ما يتطلبه الأمر منا هو أن نستحوذ على القوة. ولكن ما هو هذا الحق الذي

يصبح لا وجود له بمجرد أن تنتقل القوة من يد إلى يد؟ وإذا كان الإنسان مجبراً بالقوة على الطاعة، فليست به حاجة للطاعة كواجب. وإذا لم يكن مجبراً على الطاعة بالقوة، فلا يعود عليه أي التزام بالطاعة. ومن ثم يتبع ذلك أن لفظ «حق» لا يضيف، كما نرى، شيئاً إلى فكرة «القوة». فهو يصير هنا لا شيء مطلقاً.

«أطيعوا السلطات». فإذا كان هذا يعني «اخضعوا للقوة»، فإنها وصية عظيمة، ولكنها مما لا داعي له. وردي على أولئك الذين يوصون بها هو أنه لا توجد مناسبة أيّاً كانت لخرقها. إن القوة كلها من الله. هذا صحيح بالتأكيد، ولكن كذلك جميع الأمراض. فهل لنا أن نخرج من ذلك بأنه يجب علينا ألا نلجأ إلى طبيب أبداً؟ وإذا وقعت في يد قاطع طريق في ركن قصي من الغابة، فأنا مجبر بالقوة على أن أعطيه نقودي. ولكن إذا استطعت أن أخفيها عنه، فهل يكون من واجبي أن أسلمها له؟ إن غدارته أيضاً رمز للسلطة. لا بد، إذن، من الاعتراف بأن «القوة» لا تخلق «الحق». وأنه ما من إنسان ملزم بالطاعة إلا للسلطات الشرعية. وهكذا أعود دائماً إلى السؤال الذي سألته في أول الأمر.



الفصل الرابع

في العبودية

لما لم يكن لإنسان سلطة طبيعية على أقرانه، ولما كانت «القوة» لا تنتج «حقاً»، فإن الأساس الوحيد الباقي للسلطة الشرعية في المجتمعات البشرية هو الاتفاق.

إن جروتوس يقول إنه إذا كان للمواطن العادي أن يتنازل عن حريته ويجعل نفسه عبداً لسيد، فلماذا لا يستطيع شعب بأكمله أن يفعل نفس الشيء ويخضع نفسه لإرادة ملك؟ وينطوي هذا القول على عدد من الألفاظ المبهمة التي تحتاج إلى تفسير، ولكن دعنا نقف عند لفظ واحد: هو «يتنازل». إن التنازل معناه الإعطاء أو البيع. والرجل الذي يصبح عبداً لآخر لا يعطي نفسه لأحد. إنه يبيع نفسه مقابل ما يقوم بأوده على الأقل. ولكن لماذا يبيع شعب بأكمله نفسه؟ إن الملك لا يوفر القوات لشعبه، بل على النقيض إنه يستمد قوته من الشعب، ومن الشعب وحده. وكما يقول رابليه: الملوكة يكلفون كثيراً. فهل لنا إذن أن نذهب إلى أن الرعايا يسلمون أشخاصهم على شرط أن تؤخذ أموالهم أيضاً؟ من العسير أن نرى ماذا يبقى لهم بعد ذلك.

سيقال إن الحاكم المطلق يضمن السلام الداخلي لرعاياه. ولكن ما الذي يكسبونه إذا كلفهم ما يتعرضون له من حروب بسبب أطماعه وجشعه الذي لا يرتوي، وكلفتهم تصرفات وزرائه أكثر مما قد يكلفهم أي نزاع داخلي؟ وما الذي يجنونه إذا كانت حالة السلام الداخلي ذاتها هي أحد أسباب تعاستهم؟ إن المرء يعيش متمتعًا بالسلام تمامًا في زنزانه، ولكن مثل هذا السلام وحده لا أظنه يضمن سعادة المرء. إن الإغريق الذين سجنوا في كهف «الغيلان» عاشوا في سلام وهم ينتظرون دورهم ليلتهمهم «الغيلان».

والقول بأن الإنسان يهب نفسه بلا مقابل كلام سخيف وغير معقول. ومثل هذا التصرف باطل وغير شرعي لمجرد أن من يفعل ذلك لا يكون سليم العقل. وأن نعزو نفس الشيء إلى شعب بأكمله هو بمثابة القول بأن الشعب الذي يتعلق به الأمر أمة من البلهاء. والبلهات لا تخلق حقًا. وحتى إذا استطاع الإنسان أن يتنازل عن نفسه، فإنه لا يستطيع أن يتنازل عن أولاده. فهم يولدون أحرارًا، وحریتهم ملكهم، وليس لأحد سواهم حق التصرف فيها. وقبل أن يبلغوا سن الرشد، لأبيهم أن يضع بعض القواعد المعينة، بالنيابة عنهم، بقصد المحافظة عليهم وعلى رفاھيتهم. ولكن أي تحديد لحریتهم في الاختيار يجب ألا يعتبر بلا قيد ولا شرط ولا مما لا يمكن الرجوع فيه، لأن التنازل عن حرية شخص آخر ضد النظام الطبيعي، وينطوي على إساءة استعمال الحقوق الأبوية. وينبغي على ذلك أن الحكم التحكيمي لا يمكن أن يكون شرعيًا إلا بشرط أن يكون كل جيل جديد من الرعايا حرًا إما في قبوله وإما في رفضه، وإذا حدث ذلك، لا يعود الحكم عندئذ تحكيميًا.

وعندما ينبذ الرجل حريته ينبذ جوهر رجولته وحقوقه، بل وواجبه بوصفه كائنًا آدميًا. وليس هناك عوض ممكن مقابل هذا النبذ الكامل. وهو لا يتفق مع طبيعة الإنسان، وحرمانه من حرية الإرادة بمثابة حرمان تصرفاته من كل جزاء أخلاقي. وبالاختصار، إن الاتفاق الذي يمنح طرفًا سلطة مطلقة ويرتب على الطرف الآخر التزامًا بالطاعة العمياء، اتفاق غير مجدٍ وبلا معنى. أليس من الجلي أننا عندما نستطيع الحصول على كل شيء لا نكون مدينين بشيء؟ إذ عندما لا يكون هناك التزام متبادل، أي لا تبادل في الواجبات، ألا يكون بالتأكيد من الواضح أن تصرفات الطرف الخاضع لا تعود لها أي قيمة أخلاقية! لأنه كيف يمكن القول بأن عبدي له أي «حق» قبلي عندما يكون كل ما عنده ملكي؟ إذ لما كان حقه حقي، فمن السخف القول بأن حقه ممكن أن يستعمل في غير مصلحتي. وقد وجد جروتبوس، ومن سلكوا مسلكه في التفكير، في الحرب تبريرًا آخر لما يسمى «حق» العبودية. فهم يذهبون إلى أنه لما كان للمتصحر حق قتل عدوه المهزوم، فلأخير أن يفتردي حياته على حساب حريته، إذا شاء، وإن هذا التعاقد يكتسب قدرًا أكبر من الشرعية بكونه يفيد الطرفين.

يبد أنه من الواضح أن هذا الحق المزعوم للإنسان في أن يقتل أعداءه لا يُستمد بأي صورة كانت من حالة الحرب، ولو لسبب واحد هو أن الناس في استقلالهم البدائي لم تكن تربطهم ببعضهم البعض أي علاقة مستقرة إلى حد يكفي لأن تترتب عليها حالة حرب أو حالة سلام. فهم ليسوا بالطبيعة أعداء. إن العلاقة بين الأشياء وليست بين

الأشخاص هي التي تتكون منها الحرب، ولما كانت حالة الحرب لا يمكن أن تنشأ أصلاً من العلاقات الشخصية البسيطة، بل من العلاقة بين أشياء فقط، فإن العداء الشخصي بين الرجل والرجل لا يمكن أن يوجد في حالة الطبيعة، حيث لا يقوم نظام عام معترف به للملكية الخاصة، ولا في حالة المجتمع، حيث القانون هو السلطة العليا.

فالنزال الفردي والمبارزة والصراع الشخصي حوادث لا تتكون منها «حالة» أي شيء. أما فيما يتعلق بالحروب الخاصة التي أبحاثها مراسيم الملك لويس التاسع ووضعت لها «الهدنة الإلهية» حدًا، فإنها كانت مجرد إساءة استعمال للأوضاع الإقطاعية - وهو أسخف نظم الحكم، والذي كان يناقض مبادئ «الحق الطبيعي» وحسن السياسة.

ومن ثم فإن الحرب شيء لا يقع بين رجل ورجل، ولكن بين دول. والأفراد الذين يتورطون فيها أعداء بمجرد الصدفة. فهم لا يتقاتلون بوصفهم رجالاً، ولا حتى بوصفهم مواطنين، ولكن باعتبارهم جنودًا، لا بوصفهم أعضاء في هذا الوطن أو ذلك، ولكن بوصفهم حماة^(٣٨).

(٣٨) إن الرومانيين الذين يفهمون الدلالات القانونية للحرب فهمًا أصيلاً ويحترمونها أكثر من أي أمة أخرى، ذهبوا في التزامهم في هذا المجال إلى حد أن المواطن كان محرماً عليه أن يتطوع إلا لحملة معينة وضد عدو بذاته. فعندما أعيد تكوين الغرفة التي أدى فيها كاتو الأصغر أول مدة للخدمة العسكرية تحت قيادة بوبيليوس، كتب أبوه إلى بوبيليوس يذكر له أنه إذا أراد الاحتفاظ بابنه تحت قيادته فلا بد له من أن يجعله يقسم مرة أخرى، حيث إن القسم الأول قد صار لاغياً، ومن ثم لا يمكن دعوة كاتو إلى حمل السلاح ضد العدو. وفي نفس الوقت كتب إلى ابنه يطلب إليه ألا يشترك في الاستعراض إلا بعد أن يجدد قسمه. وأنا أعرف أن هناك بعض الحالات المعينة، مثل حصار «كلوزيوم» يمكن أن يساق حجة ضدي، ولكن ردي هو أن اهتمامي ينصب على القوانين والعادات وحدها. فالرومانيون نادراً ما خرقوا قوانينهم، وقد كانت قوانين أفضل من قوانين معظم الشعوب الأخرى.

والدولة لا يمكن أن يكون لها أعداء إلا دول، وليسوا أشخاصاً بأي حال من الأحوال، نظراً لأنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة بين أشياء من طبائع مختلفة.

ويتسق هذا المبدأ مع كل العصور، كما يتفق مع ما جرى عليه العمل باستمرار في جميع المجتمعات المتمدينة. إن إعلان الحرب إنذار للرعايا أكثر منه للحكومات. فالأجنبي، سواء كان ملكاً أو شخصاً عادياً أو أمة في مجموعها - الذي يسرق رعايا بلد آخر أو يقتلهم أو يأسرهم دون إعلان الحرب أولاً على أمير هذا البلد، يتصرف كقاطع طريق لا كعدو. وحتى عندما تنشب الحرب، فإن الأمير العادل، وإن كان له أن يستولي على جميع الأملاك العامة في إقليم العدو، يحترم مع ذلك ممتلكات الأفراد وأموالهم، وهو بذلك إنما يبدي رعايته لتلك الحقوق التي تقوم عليها قوانينه هو. ولما كان هدف الحرب هو تدمير دولة العدو، فإن للقائد كل الحق في قتل من يدافعون عنها ما دام كان سلاحهم في أيديهم. ولكن بمجرد أن يلقوه ويستسلموا، لا يعودون أعداء أو أدوات يستخدمها العدو، ويصIRON مرة أخرى مجرد أشخاص عاديين ولا شيء أكثر، ولا يحق لأحد أن يدعي لنفسه على حياتهم حقاً مشروعاً. ومن الممكن أحياناً تدمير دولة دون قتل أي من رعاياها، وليس هناك في الحرب ما يمكن الادعاء بأنه حق سوى ما قد يكون ضرورياً لتحقيق هدف المنتصر. إن هذه المبادئ ليست مبادئ جروتويس، ولا هي مما يقوم على أقوال الشعراء، ولكنها مستمدة من «طبيعة الأشياء» وتقوم على «العقل».

إن «حق الغزو» ليس له أساس سوى «قانون الأقوى». وإذا كانت الحرب لا تمنح المنتصر حق ذبح أعدائه المهزومين، فإنه لا يستطيع أن يستند على حق لا وجود له في إنشاء حق آخر باسترقاقهم. إن حقنا في قتل أعدائنا لا يكون إلا إذا لم نستطع استرقاقهم. فإنه ينبغي على ذلك أن حق الاسترقاق لا يمكن أن يستمد من حق القتل، وأنا نرتكب ظلمًا إذ نفرض تبادلًا جائرًا بأن نجعل عدوًا مهزومًا يدفع حريته ثمنًا لحياته التي لا نملك عليها حقًا. أليس من الجلي أننا بمجرد أن نبدأ في إقامة حق الحياة والموت على حق الاستعباد، وحق الاستعباد على حق الحياة والموت، نقع في دائرة مفرغة؟ وحتى إذا سلمنا بوجود هذا الحق الرهيب من القتل بلا تمييز، فإنني مع ذلك أقول إن الشخص المستعبد في الحرب، أو الشعب المهزوم فيها، لا يقيد أي التزام بالطاعة متى فقدت القوة أثرها. ولا يمكن القول بأن المنتصر عندما يعفو عن حياة عدو مهزوم مقابل عوض يكون قد أبدى نحوه رحمة. ففي كلتا الحالتين يُقضى عليه، ولكنه في الحالة الثانية يجني فائدة من وراء تصرفه، بينما هو في الأولى لا يجني شيئًا. بيد أن سلطته، على أي الأحوال، لا تقوم إلا على القوة. فما زالت هناك حالة حرب بين الشخصين، وهي تكيف العلاقة القائمة بينهما بأسرها. والتمتع «بحقوق الحرب» يفترض سابقًا أنه لم تكن هناك معاهدة سلام بينهما. نعم، إن المنتصر والمهزوم دخلا في تعاقد، ولكنه تعاقد أبعد ما يكون عن أن يُنهي حالة الحرب، بل هو يفترض استمرارها.

وهكذا، من أي زاوية نظرنا إلى الموضوع نرى أن «حق» الاستعباد لا وجود له، لا لأنه بلا أساس قانوني سليم فحسب، بل أيضًا لأن نفس المصطلح سخيف وبلا معنى، فاللفظان «عبودية» و«حق» متناقضان ولا يتفق وجود أحدهما مع وجود الآخر. وسواء كنا نفكر في علاقة رجل برجل آخر، أو في علاقة فرد بشعب بأسره، فإنه من البلاهة أن نقول: «لقد عقدنا اتفاقًا، أنا وأنت، ليس فيه لك سوى الخسارة ولي سوى الربح. وسأنفذه ما دام راق لي - وكذلك ستنفذه أنت ما دام راق لي».



الفصل الخامس

في أنه يجب الرجوع دائماً إلى اتفاق أول

وحتى إذا سلمت بكل ما فندته حتى الآن، فإن أنصار الحكم الاستبدادي لن يكونوا في مركز أفضل. وستظل هناك دائماً هوة واسعة من الاختلاف بين إخضاع جماعة غير منظمة وحكم جماعة اجتماعية. وإذا خضع أفراد منعزلون أيّاً كان عددهم واحداً بعد الآخر لسيطرة شخص واحد، فإني لا أرى في ذلك إلا سيّداً وعبداً لا شعباً ورئياً. وقد تكون تلك المجموعة من الأشخاص التي تخضع لمثل هذه السيطرة مجرد جمهرة لا رابطة بين أفرادها، ولكنها لا تكون اتحاداً. فهي لا تنطوي على رفاهة عامة ولا على جسد سياسي. إن فرداً ما قد يُخضع نصف العالم، ولكنه يظل دائماً مع ذلك فرداً. فمصالحه، وهي مختلفة تماماً عن مصالح الآخرين، مصالح خاصة به. وعندما يموت تتحلل ممتلكاته وتتبعثر. فهو مثل شجرة بلوط كبيرة تنهار وتتحول إلى رماد بمجرد أن تلتهمها النار.

ويقول جروتوريوس: «إن شعباً قد يهب نفسه لملك». وعلى حد قوله هذا فإن الشعب يكون شعباً حتى قبل أن يهب نفسه لملك، وهذه الهبة نفسها هي عمل سياسي ويفترض قيام المناقشة العامة.

ومن ثم فقبل أن نتناول التصرف الذي قد يختار الشعب ملكه بمقتضاه قد يكون من الأفضل أن نبحت في التصرف الذي تكون الشعب بمقتضاه، لأنه بالضرورة يسبق الآخر، وهو الأساس الصحيح الذي تقوم عليه جميع المجتمعات.

وإذا لم يكن هناك اتفاق سابق، فلماذا تقبل الأقلية - إلا إذا كان الاختيار بالإجماع - قرار الأغلبية؟ فمن أين لمائة شخص يريدون سيّداً الحق في اتخاذ قرار بالنيابة عن عشرة أشخاص لا يريدونه؟ إن قانون أغلبية الأصوات هو في ذاته نوع من التعاقد، ويفترض قيام الإجماع الكامل مرة على الأقل.



الفصل السادس

في الميثاق الاجتماعي

إنني أفترض، جدلاً، أن الناس قد وصلوا إلى حدّ تغلبت فيه العقبات، التي تحول دون الاستمرار في حالة الطبيعة، على القوى التي يستطيع كل فرد أن يستعملها بقصد الاستمرار في هذه الحالة. ومن ثم لم يعد استمرار حالة الطبيعة الأصلية ممكناً، وكان الجنس البشري يهلك لو لم يغير طريقة حياته.

والآن، لما كان الناس لا يستطيعون بأي حال خلق قوى جديدة، بل كل ما يستطيعونه هو أن يتحدوا ويسيطروا على تلك القوى التي لديهم فعلاً، فإنه لا توجد وسيلة يستطيعون بها الإبقاء على أنفسهم سوى الانضمام بعضهم إلى بعض، وتوحيد قواهم بطريقة تمكنهم من الوقوف في وجه أي مقاومة وحشدها للحركة بمحرك واحد وجعلها تعمل متناسقة.

ومجموع هذه القوى لا يمكن أن ينشأ إلا من تعاون الكثيرين. بيد أن المحافظة على الذات بالنسبة لكل فرد إنما تستمد أساساً من قوته الشخصية وحرية. فكيف إذن يقيدهما دون أن يؤدي نفسه ويهمل

تلك العناية الواجبة عليه نحو شؤونه الخاصة في الوقت ذاته؟ إن هذه المشكلة، في حدود اتصالها بالموضوع الذي أتناوله، يمكن أن توضع على الوجه التالي:

«لا بد من إيجاد نوع ما من الاتحاد من شأنه استخدام قوة المجتمع كلها في حماية شخص كل عضو من أعضائه وممتلكاته، وذلك بطريقة تجعل كل فرد، إذ يتحد مع قرنائه، إنما يطيع إرادة نفسه ويظل حرًا كما كان من قبل»، هذه هي المشكلة الأساسية التي يكفل «العقد الاجتماعي» حلها.

وتتحدد شروط هذا العقد «بوثيقة الاتحاد»، بحيث إن أي تعديل مهما صغر شأنه يجعلها ملغاة ولا تترتب عليها آثار، فحتى رغم أنها قد لا تكون أعلنت رسميًا، فهي لا بد أن تكون واحدة في كل مكان، وأن يتم قبولها ضمناً والاعتراف بها في كل مكان، بحيث إنه إذا خرق الاتفاق الاجتماعي تعود لكل واحد فوراً جميع الحقوق التي كانت له من قبل، ويستعيد حريته الطبيعية بفقده الحرية الاتفاقية التي من أجلها نبذ حريته الأولى.

ومن المفهوم تمامًا أن هذه الشروط يمكن تلخيصها في نهاية المطاف في شرط واحد، هو التنازل الكامل من جانب كل واحد عن جميع حقوقه للمجموع، إذ إنه، أولاً، لما كان كل شخص قد سلم نفسه بلا أي تحفظ، فإن الحالة متساوية بالنسبة للجميع، ولما كانت الحالة متساوية بالنسبة للجميع، فليس من مصلحة أحد أن يجعلها شاقة للباقيين.

أضف إلى ذلك أنه لما كان هذا التنازل قد تم بلا تحفظ، فإن الاتحاد يكون أكمل ما يمكن أن يكون، وليس لأي واحد أي حق قبل المجتمع، لأنه إذا ظل للأفراد أي حقوق، ولما لم يكن هناك مرجع أعلى يفصل بينهم وبين المجتمع، فإن كل واحد - لما كان هو الحكم لنفسه في بعض المسائل - سرعان ما سيدّعي أن له الحق في أن يكون كذلك في جميع المسائل، ولو أن الأمر كذلك لكانت حالة الطبيعة ما برحت قائمة ولأصبح الاتحاد بالضرورة استبدادياً أو بلا أثر.

وأخيراً، إن من يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد، ولما كان أفراد الجماعة الاجتماعية لا نكتسب من الحقوق على أي منهم إلا بقدر ما له من حقوق علينا تماماً، فإن ما نكسبه يساوي كل ما نفقده بالضبط، بالإضافة إلى ما نحصل عليه من قوة في المحافظة على ما لدينا.

ومن ثم فإننا إذا نزعنا من الاتفاق الاجتماعي كل ما هو غير جوهري فيه، فإننا سنجد أنه يتلخص فيما يلي: «كل واحد منا يسهم في المجموع بشخصه، وكل ما لديه من قدرة، تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة، ونتلقى كذلك في جسد المجموع كل عضو بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الكل».

وبمجرد أن يتم عقد الاتحاد هذا يتولد عنه جسد معنوي وجماعي، بدلاً من الأشخاص المستقلين لكل من المتعاقدين، وهو جسد مكون من عدد من الأعضاء بقدر ما يضمه من أصوات، ويستمد من هذا العقد نفسه وحدته وذاته المشتركة وحياته وإرادته. وكان هذا الشخص العام، الذي يتكون بهذه الصورة من اتحاد جميع الأشخاص، يسمى في الماضي

«مدينة» ولكنه يسمى الآن «جمهورية» أو «الجسد السياسي»^(٣٩). ويطلق عليه أعضاؤه اسم «الدولة» (Etat) عندما يقوم بدور سلمي، واسم صاحب «السيادة» عندما يقوم بدور إيجابي، كما يطلقون عليه في مواجهة الهيئات الأخرى المماثلة (Puissance) «الدولة». أما فيما يتعلق بالأعضاء المشتركين فإنهم يعرفون في مجموعهم باسم «الشعب»، ويطلق عليهم أفراداً «مواطنين» في حدود مشاركتهم في السلطة السيادية، و«رعايا» باعتبارهم خاضعين لقانون الدولة. بيد أن هذه الألفاظ كثيراً ما تختلط ببعضها البعض، ويكفي أن نستطيع التمييز بينها عندما تستعمل في معناها الدقيق.

(٣٩) إن المعنى الحقيقي لكلمة «Cite» أي المدينة السياسية ضاع تماماً تقريباً في العصر الحديث، فمعظم الناس يخلط بين المدينة «Ville» والمدينة السياسية «Cite»، وبين ساكن المدينة «Bourgeois» والمواطن «Citoyen»، وهم لا يدركون أن المدينة «Ville» تتكون من المباني، وأن المدينة «Cite» تتكون من المواطنين. وقد كلف هذا الخطأ ذاته أهل قرطاجنة في الماضي ثمناً غالياً. ولم أقرأ قط أن اسم ابن المدينة «Cives» أطلق على رعايا أي أمير، حتى لدى المقدونيين في العصور الغابرة، ولا على الإنجليز في العصر الحالي، مع أنهم أقرب إلى التمتع بالحرية من أي شعب آخر. والفرنسيون وحدهم يستعملون لفظ «Citoyen» بصورة مألوقة، وذلك لأنه لا توجد لديهم أي فكرة سليمة عنه، كما يستطيع المرء أن يرى من معاجمهم. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوقعوا في جريمة «Lese- Maïeste» فهذا اللفظ عندهم يعبر عن صفة أكثر مما يعبر عن حق، فعندما أراد بودو أن يتحدث عن مواطنينا وسكان مدننا، وقع في خطأ جسيم إذ خلط بينهما. بيد أن مسيو دالنبير لم يقع في هذا الخطأ، وقد حدد بوضوح في مقاله «جنيف» الفئات الأربع (أو حتى الخمس، بما فيها الأجانب) التي تتكون منها مدينتنا، والتي تتكون الجمهورية من اثنين منها فحسب. ولا أعرف مؤلفاً فرنسياً آخر فهم المعنى الحقيقي للفظ «Citoyen».

الفصل السابع

في صاحب السيادة

يتضح من الصيغة السابقة أن عقد الاتحاد ينطوي على التزام متبادل بين المجموع والأفراد، وأن كل فرد كأنما يتعاقد مع نفسه ويترتب عليه التزام مزدوج: بوصفه عضوًا في المجموع صاحب السيادة قبل الأفراد من المواطنين، وبوصفه مواطنًا عضوًا في الدولة قبل المجموع صاحب السيادة. بيد أننا لا نستطيع هنا أن نطبق قاعدة القانون المدني التي بمقتضاها لا يترتب على المرء التزام بمقتضى تعاقد مع نفسه، لأن هناك فارقًا كبيرًا بين واجب الإنسان نحو نفسه وواجبه نحو مجموع هو جزء منه.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن القرار العام الذي يتطلب الطاعة من جميع الرعايا نحو صاحب السيادة لديهم، بسبب الالتزام المزدوج بالنسبة لكل منهم، لا يمكن - على النقيض من ذلك - أن يلزم صاحب السيادة نحو نفسه. ومن ثم فإنه مما يتناقض وطبيعة الجسد السياسي أن يفرض صاحب السيادة على نفسه قانونًا لا يستطيع أن ينقضه، إذ لما

كان لا يستطيع أن ينظر إلى نفسه إلا من ناحية واحدة فقط، فإنه يكون في وضع الفرد الذي يتعاقد مع نفسه. ويتبع ذلك أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد، أي قانون أساسي يعتبر ملزمًا للشعب كله في مجموعه، حتى ولا العقد الاجتماعي نفسه. ولا يعني ذلك أنه ليس في مقدور الجسد السياسي أن يلتزم بتعهدات قبل الغير، على شرط ألا تنطوي هذه التعهدات على ما يخالف ذلك العقد مطلقًا، لأن الجسد السياسي ليس له من صفة في علاقته بالغير سوى صفة الفرد البسيط.

ولكن لما كان الجسد السياسي، أو صاحب السيادة، يستمد كيانه ببساطة من قدسية هذا العقد ولا شيء آخر، فإنه لا يمكن أن يلزم نفسه، حتى قبل الغير، بما يخرج عن العقد الأصلي. فليس له مثلاً أن يتنازل عن جزء من نفسه، أو أن يخضع ذاته لصاحب سيادة آخر. فنقضه للعقد الذي تكون بمقتضاه يعني تدميره لنفسه، ولا ينتج شيء من العدم.

وبمجرد أن تتحد جماعة في جسد سياسي، فإن أي اعتداء على فرد فيها يعتبر اعتداء على الجسد؛ وأكثر من ذلك، لا يمكن الاعتداء على الجسد السياسي في مجموعه إلا كان لذلك أثره في كل فرد فيه. ومن ثم فإن كلاً من المصلحة والواجب يلزم الطرفين المتعاقدين بالمساعدة المتبادلة؛ وينبغي على الناس أنفسهم أن يعملوا على توحيد كل المزايا، التي تنبثق من هذا الوضع المزدوج، في ظله.

ولما كان الشعب صاحب السيادة لا وجود له خارج الأفراد الذين يتكون منهم، فإنه لا مصلحة له، ولا يمكن أن تكون له مصلحة، خلاف مصلحتهم. وبناء عليه فالسلطة صاحبة السيادة لا تحتاج إلى تقديم

ضمان إلى رعاياها، حيث إنه من المستحيل أن يهدف الجسد إلى إيذاء أعضائه جميعاً، كما لا يستطيع أيضاً أن يؤدي أي فرد، كما سنرى فيما بعد. فصاحب السيادة بمجرد كونه ذاته، يكون دائماً كما يجب أن يكون. ولكن لا ينطبق نفس الشيء على علاقة الرعية بصاحب السيادة. فرغم اتفاق المصلحة لا يوجد أي ضمان على أن الفرد سيقوم بتعهده قبل صاحب السيادة، إلا إذا توفرت الوسائل لتأكيد ولائه.

والواقع أن لكل فرد، بوصفه إنساناً، إرادة خاصة مختلفة عن، أو متناقضة مع، الإرادة العامة التي يسهم فيها باعتباره مواطناً. إذ إن مصلحته الخاصة قد تملي عليه تصرفات غير تلك التي تقتضيها مصلحة المجموع تماماً. فقد يدفعه وجوده المطلق المستقل بطبعه، إلى الاعتقاد بأن ما يجب عليه أن يؤديه نحو القضية المشتركة شيء يؤديه بلا مقابل؛ وقد يقرر أنه إذا لم يدفع دينه فإن ما يسببه من ضرر لأقرانه أقل مما يترتب على الوفاء من ضرر نحو نفسه. إذ لما كانت الدولة ليست شخصاً حقيقياً، ومن ثم اعتبر الشخص المعنوي الذي تتكون منه كائناً متصوراً، فإنه يريد أن يتمتع بحقوق المواطن دون أن يقوم بواجبات الرعية؛ وهذا ظلم قد ينمو حتى يفضي إلى القضاء على الجسد السياسي.

ولكي لا يصير الميثاق الاجتماعي، إذن، مجرد صيغ جوفاء، فإنه يشتمل، ضمناً، على ذلك العهد الذي يستطيع وحده أن يضفي على المجموع قوة، وهو «أن كل من يرفض طاعة الإرادة العامة، لا بد أن يقوم المجموع بإكراهه على الخضوع»، ولا يعني ذلك أكثر من أنه

سيرغم على الحرية - حيث إن الحرية هي ذلك الوضع الذي يجعل كل مواطن جزءاً من وطنه، وبذلك يحميه من كل خضوع شخصي، وهو أيضاً الأساس الذي يقوم عليه كل جهاز سياسي ويمده بالقوة اللازمة له. فاعتراف الفرد بحقوق المجتمع هو وحده الذي يستطيع أن يضفي الحجية القانونية على كل التعهدات المدنية، وإلا كانت هذه التعهدات لغواً وطغياناً وعرضة لإساءة الاستعمال.



الفصل الثامن

في الحالة المدنية

أدى الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية إلى تغييرات واضحة حقيقة في الفرد. فقد أحل العدالة محل الغريزة في سلوكه، وأضفى على تصرفاته أساساً أخلاقياً كان يعوزها من قبل. إن الإنسان لا يدرك أنه ملزم بطاعة مبادئ مختلفة تماماً، وأن عليه أن يسترشد بعقله لا أن يستجيب لدوافع رغباته فحسب. إلا عندما يحل صوت الواجب محل النزعات الجسدية، ويحل الحق محل الاستجابة للشهوات؛ فعندئذ فقط يدرك الإنسان ذلك، وقد كان من قبل لا يهتم إلا بنفسه وحده. ورغم أنه قد يجد نفسه محروماً من عدة مزايا كان يتمتع بها في حالة الطبيعة، سيدرك أنه حصل على مزايا أخرى ذات قيمة أكبر بكثير. فستنمو ملكاته، إذ يستعملها، ويتسع أفق تفكيره وتصبح مشاعره أنبل وتسمو روحه، إلى حدٍّ يجعله يبارك بلا انقطاع اليوم الذي حرره إلى الأبد من حالته القديمة وحوله من حيوان بليد محدود الأفق إلى مخلوق ذكي وإنسان، لولا أن سوء استعمال الظروف الجديدة ما زال يعود به أحياناً إلى منحدر أسوأ من الحالة التي كان فيها.

ودعنا نحول كل تلك الموازنة إلى صيغ تسهل مقارنتها. إن ما يفقده الإنسان نتيجة للعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحقه غير المحدود في الاستيلاء على ما يريد وما يستطيع الحصول عليه؛ أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية وملكية كل ما في حيازته. وحتى لا نتعرض للخطأ فيما يتعلق بهذه التعويضات، ينبغي أن نميز بين الحرية الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان والتي لا يحدها سوى قوة نفس الفرد، والحرية المدنية التي تحدها الإرادة العامة؛ وأن نميز بين الحيازة التي تقوم على القوة المادية وحدها وحق الاستيلاء الأول، والملكية التي لا يمكن أن تقوم إلا على سند إيجابي.

ويمكننا أن نضيف إلى ما تقدم من مزايا الحالة المدنية، الحرية المعنوية، التي هي وحدها ما يجعل الإنسان سيد نفسه حقاً. إذ إن الخضوع للشهوات عبودية بينما طاعة ما نضعه لأنفسنا من قوانين هي الحرية. بيد أنني أفضت في الكلام عن هذا الأمر، بينما المعنى الفلسفي لكلمة «الحرية» ليس مما يدخل في موضوعنا.



الفصل التاسع

في الملكية الحقيقية

إن كل عضو في المجتمع يهب نفسه له بمجرد تكوينه، وهو يهب نفسه كما هو في تلك اللحظة بكل ما يملك من قوى ومنها ما في حيازته من ممتلكات. ولا يعني ذلك أنه بمقتضى هذا التصرف تتغير طبيعة الحيازة بتغير الأيدي، وتصبح جزءاً من ممتلكات صاحب السيادة؛ بل لما كانت قوى المجتمع السياسي أكبر بما لا يقارن من قوى الفرد، فإن الحيازة العامة أيضاً تكون، بذلك، أقوى وأحكم، دون أن تكون أكثر شرعية، على الأقل في مواجهة الأجانب: إذ إن الدولة، في مواجهة أعضائها، هي سيدة كل ممتلكاتهم بمقتضى العقد الاجتماعي، الذي هو أساس جميع الحقوق داخلها - وإن كان الأمر ليس كذلك قبل الدول الأخرى إلا بمقتضى حق الأسبقية في الاستيلاء الذي تستمده الدولة من أعضائها.

ورغم أن حق الأسبقية في الاستيلاء حقيقي أكثر من حق الأقوى، غير أنه لا يصير حقاً حقيقياً إلا بعد قيام حق الملكية. وكل إنسان له حق طبيعي في كل ما هو ضروري له، ولكن التصرف الإيجابي الذي يجعل إنساناً بذاته مالكاً لشيء ما، يجعل أيضاً ذلك الشخص بلا نصيب في

الباقى. إذ لما كان قد حصل على نصيبه، فعليه أن يقتصر داخل تلك الحدود، ولا يعود له حق قبل الجماعة. وهذا هو السبب في أن حق الأسبقية في الاستيلاء موضع احترام كل إنسان مدني رغم أنه حق ضعيف في حالة الطبيعة. إذ إن المرء يحترم بمقتضاه عدم حقه فيما ليس له أكثر مما يحترم ملكية الآخرين فيه.

وبصفة عامة تتطلب شرعية حق الأسبقية في الاستيلاء على قطعة أرض الشروط التالية: أولاً: أن تكون هذه القطعة مما لم يشغله إنسان من قبل. وثانياً: ألا يشغل منها المرء سوى الجزء الضروري له. وثالثاً: أن يدخلها المرء في حيازته، لا بوساطة الشكليات الجوفاء، ولكن بالعمل والزراعة، وهما العلامة الوحيدة للملكية التي يجب على الغير احترامها في حالة عدم وجود سند قانوني.

والواقع أننا إذ نقصر حق الأسبقية في الاستيلاء على الحاجة والعمل، ألا نكون قد وسعناه إلى أقصى حد ممكن؟ ألا ينبغي أن نضع حدوداً لهذا الحق؟ يكفي أن يضع المرء قدمه في قطعة من الأرض المشتركة ليدعي لنفسه ملكيتها؟ ولمجرد كونه قوياً، في لحظة ما، إلى الحد الذي يكفل منع الآخرين عنها، هل يستطيع مطالبهم بعدم العودة إليها بعد ذلك أبداً؟ وكيف يستطيع إنسان، أو شعب، أن يستولي على مساحة شاسعة من الأرض، ويحرم بذلك بقية الجنس البشري منها، إلا عن طريق الاغتصاب المعاقب عليه، ما دام أن ذلك يؤدي إلى حرمان الباقين من التمتع بما هيأته لهم الطبيعة مشتركين فيها من سكنى وغذاء؟ فعندما نزل نونيز بالباو على شريط من الساحل وأعلن ملكية تاج قشتالة

للبحار الجنوبية ولأمريكا الجنوبية كلها، هل كان محققاً في نزعها من سكانها الأصليين وفي حرمان جميع أمراء الأرض منها؟ وعلى هذا الأساس، لا يكون هناك حدود لهذه الشكليات الجوفاء، وليس على ملك إسبانيا إلا أن يعلن فجأة حيازته للعالم كله بعد أن يستنزل منه تلك الأجزاء التي يملكها فعلاً الأمراء الآخرون.

ويستطيع المرء أن يتصور كيف أصبحت أراضي الأفراد، وهي مجتمعة ومتلاصقة، ملكاً عاماً، وكيف صار حق السيادة، إذ امتد من الرعايا إلى الأراضي التي يشغلونها، عينياً وشخصياً، مما جعل الملاك أقل استقلالاً وجعل قواهم نفسها ضمانات لولايتهم. ويبدو أن هذه الميزة لم تطرأ على بال الملوك القدامى، الذين اعتبروا أنفسهم مجرد ملوك للفرس والمقدونيين والسيكتيين أكثر مما هم ملوك على البلاد نفسها، بيد أن ملوك عصرنا أكثر حذقاً، إذ يطلقون على أنفسهم عادة «ملك فرنسا» و«ملك إسبانيا» و«ملك إنجلترا»... إلخ، وهم بذلك إذ يسيطرون على الأرض فيضمنون تماماً السيطرة على سكانها.

والأمر الغريب في هذا التنازل أنه بدلاً من أن يحرم الناس من ممتلكاتهم بقبول المجتمع لها، فإنه يضمن لهم ملكية شرعية فيها إذ يُحول الاغتصاب إلى حق حقيقي والاستغلال إلى ملكية. كما أنه لما كان الحائزون يعتبرون كأنهم أمناء على مال عام - يحترم بقية المواطنين في الدولة حقوقهم، كما تقوم الدولة بالدفاع عن هذه الحقوق بكل قواها ضد الأجنبي - فإنهم بذلك إنما يحصلون بتنازلهم عن ملكيتهم للدولة - ومن ثم لأنفسهم - على كل ما تنازلوا عنه، وبذلك يكون تنازلهم كله

مزايًا. ومن اليسير تفسير هذا التناقض بمجرد أن نميز بين حقوق كل من صاحب السيادة والمالك على نفس العين، كما سنرى فيما بعد.

وقد يحدث أيضًا أن يبدأ الناس بالاتحاد قبل أن يملكوا شيئًا، ثم بعد ذلك يحصلوا على أرض تكفي الجميع يستغلونها إما مشتركين، وإما يقسمونها فيما بينهم، سواء بالتساوي أو طبقًا لنسب يحددها صاحب السيادة. وأيًا كانت طريقة اكتساب الأرض، فإن الحق الذي لكل فرد على العين الخاصة به يكون دائمًا تابعًا لحق المجتمع على كل الأرض، وبغير ذلك لا تكون الرابطة الاجتماعية قوية ولا تكون هناك قوة حقيقية في ممارسة السيادة.

وسأختم هذا الفصل وهذا الكتاب بملاحظة ينبغي أن تكون أساسًا لكل نظام اجتماعي: إن الميثاق الأصلي لأبعد ما يكون عن القضاء على المساواة الطبيعية، بل على النقيض من ذلك، إنه يحل مساواة قانونية ومعنوية محلها؛ مقابل ما قد تكون الطبيعة قد خلقتة من عدم مساواة جثمانية بين الناس، وبذلك يصيرون جميعًا متساوين قانونًا واتفاقًا، وإن كان بينهم تفاوت في القوة والذكاء^(٤٠).

(٤٠) ليست هذه المساواة سوى مظهر وهمي في ظل الحكم السيئ؛ فهي لا تفيد إلا في إبقاء الفقير على فقره والغني على ما اغتصب. والواقع أن القوانين تفيد دائمًا من يملكون مالا وتضرر المعدمين: وينبغي على هذا أن الحالة الاجتماعية ليست فيها للناس ميزة إلا عندما يملكون جميعًا شيئًا ما ولا يملك واحد منهم أكثر مما ينبغي.

الكتاب الثاني

الفصل الأول

في أن السيادة غير قابلة للتنازل

إن أولى النتائج المترتبة على المبادئ المقررة آنفاً وأهمها، هي أن الإرادة العامة وحدها هي التي تستطيع توجيه قوى الدولة نحو تحقيق الهدف من إنشائها، وهو الخير المشترك، لأنه إذا كان تعارض المصالح الخاصة هو الذي جعل إنشاء المجتمعات ضرورياً، فإن اتفاق هذه المصالح نفسها هو الذي يجعلها في حيز الإمكان. إذ إن ما في هذه المصالح المختلفة من عنصر مشترك هو ما يكون الرابطة الاجتماعية، ولو لم يكن هناك شيء من الاتفاق بين جميع هذه المصالح لما قامت مجتمعات مطلقاً. ومن ثم فإن هذه المصلحة المشتركة هي وحدها ما ينبغي أن يقوم حكم المجتمع على أساسها.

وبناء عليه فإنني أقول إنه لما لم تكن السيادة سوى ممارسة الإرادة العامة، فإنها مما لا يمكن التنازل عنه، وإن صاحب السيادة - الذي ليس سوى كائن جماعي - لا يمكن أن يمثله غيره: فالسلطة مما يمكن نقله. ولكن الإرادة لا يمكن نقلها.

والواقع أنه إذا لم يكن من المتعذر أن تتلاقى إرادة خاصة ما في نقطة ما مع الإرادة العامة، فإنه من المستحيل على الأقل أن يكون هذا التلاقي ثابتاً أو مستمراً، لأن الإرادة الخاصة تجنح بطبيعتها إلى المحاباة، بينما تجنح الإرادة العامة إلى المساواة. كما أنه أكثر من ذلك استحالة أيضاً أن يكون هناك ضمان لهذا التلاقي، وإن كان من الضروري مع ذلك أن يوجد هذا التلاقي دائماً، فهو يوجد بمجرد الصدفة وليس نتيجة لتدبير. وقد يستطيع صاحب السيادة أن يقول: «أريد الآن ما يريد هذا الشخص أو ذاك، أو على الأقل ما يقول إنه يريد»، ولكنه لا يستطيع أن يقول: «إن ما سيريده هذا الرجل غداً، سأريده أنا أيضاً»، حيث إنه يكون من السخف أن تقيد الإرادة نفسها بالمستقبل، كما أن الإرادة ليس من سماتها الموافقة على ما يتعارض مع صالح صاحبها. ومن ثم فإن الشعب إذا وافق على مجرد الطاعة، فإنه يحل نفسه بمقتضى هذا التصرف ويفقد صفته بوصفه شعباً: فبمجرد أن يوجد سيد للشعب لا يعود الشعب صاحب سيادة، ومن ثم يتحطم الجسد السياسي.

ولا يعني هذا أن أوامر الرؤساء لا يمكن أن تعتبر إرادات عامة، ما دام صاحب السيادة، وهو حر في معارضتها، لم يعارضها. ففي مثل هذه الحالة من السكوت العام يجب أن يؤخذ ذلك على أنه موافقة من جانب الشعب. وسأعمل على توضيح ذلك بتفصيل أوفى فيما بعد.



الفصل الثاني

في أن السيادة لا تتجزأ

إن السيادة لا تتجزأ لنفس الأسباب التي تجعلها غير قابلة للتنازل، لأن الإرادة إما أن تكون عامة وإما ألا تكون كذلك: فهي إما إرادة الشعب في مجموعه، وإما إرادة جزء منه فقط^(٤١). وفي الحالة الأولى تكون هذه الإرادة المعلنة عملاً من أعمال السيادة ولها أن تسن القوانين، وفي الحالة الثانية ليست سوى إرادة خاصة، أو عمل من أعمال الإرادة، ولا تكون إلا مرسومًا على أكثر تقدير.

ولكن رجال السياسة عندنا جزأوا السيادة تبعًا لأهدافها لما لم يستطيعوا تجزئتها في مبدئها، فيقسمونها إلى قوة وإرادة: إلى سلطة تشريعية وأخرى تنفيذية، وإلى حقوق لفرض الضرائب وإقامة العدل وإعلان الحرب، وإلى إدارة داخلية وسلطة في التعامل مع الخارج، وهم أحيانًا يخلطون جميع هذه التقسيمات ببعضها البعض، ويفصلون بينها أحيانًا أخرى. ويصنعون من معقد السيادة كائنًا وهميًا ومؤلفًا من أجزاء متلاصقة؛ وكأنهم يؤلفون الإنسان الواحد من أجساد متعددة لأحدها أعين وللآخر أذرع ولثالث أرجل، ولا شيء أكثر من ذلك. ويقال إن

(٤١) ليس من الضروري دائمًا حتى تكون الإرادة عامة أن تكون إجماعية، ولكن من الضروري إحصاء جميع الأصوات، فأى استثناء مقصود يبطل العمومية.

مشعوذي اليابان يقطعون الولد إرباً أمام أعين النظارة ويقذفون بأعضائه في الهواء فتساقط مكونة الولد كاملاً على قيد الحياة. وهذا هو ما يفعله رجال السياسة عندنا تقريباً، إذ بعد أن يمزقوا الهيكل الاجتماعي بشعوذة تليق بالأسواق، يجمعون الأجزاء بطريقة لا يعلمها أحد.

ويرجع هذا الخطأ إلى عدم تكوين أفكار مضبوطة عن السلطة السيادية واعتبار ما يصدر عن هذه السلطة أجزاء منها. ومن ثم اعتبر، مثلاً، إعلان الحرب وعقد السلم من أعمال السيادة، بيد أن الأمر ليس كذلك، حيث إن كلا من هذين العاملين ليس قانوناً، بل هو مجرد تطبيق للقانون، عمل خاص يحدد اتجاه القانون، كما سنرى بوضوح عندما نتحدد الفكرة المتصلة بلفظ «قانون».

وإذا أمعنا النظر بنفس الطريقة في التقسيمات الأخرى فسنجد أن المرء يخطئ في كل مرة يظن فيها أن السيادة مجزأة، وأن الحقوق التي يأخذها المرء على أنها أجزاء من هذه السيادة حقوق جميعها تابعة للسيادة، ويفترض فيها دائماً إرادات غلبت هذه القوانين إلا تنفيذاً لها.

ولا يستطيع الإنسان أن يحدد مدى ما أضفاه هذا النقص في الدقة من غموض على أحكام المؤلفين في موضوع القانون السياسي، عندما أرادوا الفصل في أمر الحقوق الخاصة بكل من الملوك والشعوب على أساس من المبادئ التي وضعوها - ويستطيع كل إنسان أن يرى في الفصلين الثالث والرابع من الكتاب الأول لجروتوس كيف أن هذا العالم، ومترجمه بابيراك، وقعا في حبال سفستتهما وارتباكهما

لخوفهما من أن يقولوا أكثر مما يجب أو أقل مما يجب من وجهة نظرهما، وإيقاع التضارب بين المصالح التي يريدان التوفيق بينها. فجرتيوس، الذي كان لاجئاً في فرنسا وساخطاً على وطنه ويريد التزلف إلى لويس الثالث عشر، الذي أهدى إليه كتابه، لم يدخر وسعاً في سلب الشعوب جميع حقوقها وانتحال هذه الحقوق للملوك بجميع الوسائل الممكنة. وكان ذلك أيضاً هو اتجاه باييراك الذي أهدى ترجمته إلى جورج الأول ملك إنجلترا. ولكن لسوء الحظ أكرهه طرد جيمس الثاني، الذي وصفه بأنه تنازل عن العرش، على التزام الحيطة ودفعه إلى الالتواء والمواربة حتى لا يجعل من وليم غاصباً. ولو أن هذين الكاتبين التزما المبادئ السليمة لزال جميع العقبات، وكانت حججهما متسقة مع بعضها البعض، ولكنهما كانا عند ذلك يقولان آسفين الحقيقة وحدها ولا يتجهان إلا إلى الشعب. غير أن قائل الحق لا يقتني ثروة، والشعب لا يمنح سفارة ولا وزارة ولا معاشاً.



الفصل الثالث

هل يمكن أن تخطئ الإرادة العامة

ينبغي على ما تقدم أن الإرادة العامة على صواب دائماً وتهدف إلى النفع العام باستمرار، ولكن لا ينبغي عليه أن مداولات الشعب تتسم دائماً بهذا السداد. إن المرء يريد خيره باستمرار، ولكنه قد لا يراه دائماً، والشعب لا يمكن أن يُرشى، ولكنه يُضلل في كثير من الأحيان، وهذا وحده هو ما يجعله يبدو أنه أخطأ السبيل.

وكثيراً ما يكون هناك فرق كبير بين إرادة الجميع والإرادة العامة، فهذه لا ترعى سوى الصالح المشترك، وتلك ترعى المصلحة الخاصة وليست سوى مجموع الإرادات الخاصة، ولكننا إذا نزعنا من تعبيرات هذه الإرادات المتفرقة الزيادات والنقصان، وهو ما يهدم بعضه البعض، فعندئذ لا يبقى لدينا سوى حاصل الخلافات، وهذه هي الإرادة العامة^(٤٢).

(٤٢) يقول الماركيز دارجنسون: «إن لكل مصلحة مبادئ مختلفة. واتفاق مصليتين لشخصين بذاتهما إنما يتضح من تعارضهما مع مصلحة شخص ثالث». وكان عليه أن يضيف أن تطابق مصالح الجميع إنما يقوم على تعارضها مع مصلحة كل فرد على حدة. ولو لم تكن هناك مصالح فردية لما كانت هناك فكرة المصلحة المشتركة، لأنه لا يوجد عندئذ ما يتعارض معها. وفي هذه الحالة يصير المجتمع ألياً، ولا تعود السياسة فناً.

فإذا تداول الناس في الأمور، وكانوا على دراية كافية بها، ولم تكن هناك وسيلة للاتصال بين المواطنين الواحد بالآخر، فإن الإرادة العامة تنتج عن ذلك العدد الكبير من الخلافات الصغيرة، وتكون القرارات التي يستقر عليها الرأي دائماً سليمة.

ولكن عندما تتكون جماعات متأمرة واتحادات متحيزة ضد مصلحة المجموع، فإن إرادة كل من مثل هذه الجماعات تكون إرادة عامة بالنسبة لأعضائها فقط، ولكنها تكون خاصة بالنسبة للدولة، ومن ثمّ يستطيع المرء القول بأنه لا توجد في هذه الحالة أصوات بعدد الأفراد، لكن أصوات بعدد الجماعات وتكون الخلافات في المصالح عندئذ أقل عدداً والنتيجة أقل عمومية، وأخيراً، عندما تبلغ إحدى هذه الجماعات من الضخامة بحيث تكتسح الجماعات الأخرى، فإن النتيجة لا تكون حاصل مجموعة من خلافات صغيرة، بل خلاف واحد فقط. وعندئذ لا يكون للإرادة العامة دور مطلقاً، ولا يكون الرأي السائد سوى رأي خاص.

ومن ثمّ إذا أردنا أن تعبر الإرادة العامة عن نفسها حقيقة، فإنه من الضروري ألا تكون هناك جماعات ثانوية في الدولة، وأن يكون لكل مواطن رأيه الخاص به وحده^(٤٣). إن أعظم ما حققه ليكوريوس هو أنه أسس الدولة الوحيدة من هذا النوع في العالم. ولكن عندما توجد

(٤٣) يقول ماكياجلي: «صحيح أن بعض الانقسامات تضر بالجمهوريات وبعضها مفيد. وتلك التي تضر هي ما تنشأ عن وجوده شيع مصحوبة بتحزب. والمفيدة هي التي تبقى دون شيع ودون تحزب. وإذا لم يكن ممكناً وجود مؤسس للجمهورية، فإنه يجب ألا تكون في الجمهورية عداوات». ويجب على الأقل ألا توجد بها الشيع. (تاريخ فالورنسا، الكتاب ٧).

الجماعات الثانوية فإنه يجب الإكثار منها بقدر الإمكان، ومنع التفاوت فيما بينها في قوتها. كما فعل ذلك سولون ونيوما وسرفيوس. وهذه الاحتياطات وحدها هي ما تجعل الإرادة العامة متنورة دائماً وتحول دون وقوع الشعب في الخطأ.



الفصل الرابع

حدود السلطة السيادية

إذا كانت الدولة أو المدينة السياسية مجرد شخص معنوي تقوم حياته على اتحاد أعضائه، وإذا كان أهم واجباتها هي المحافظة على سلامتها، فإنه يجب أن تكون لديها قوة إكراه عامة تستطيع بوساطتها توجيه كل جزء من أجزائها بما يتفق وأكثر فائدة للمجموع. فكما تعطي الطبيعة كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه، كذلك يعطي الميثاق الاجتماعي للجسد السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه؛ وهذه السلطة ذاتها، إذ توجهها الإرادة العامة، هي التي تحمل اسم السيادة كما قلت من قبل.

بِيد أنه ينبغي علينا ألا نقتصر على دراسة الدولة بوصفها شخصاً عاماً فحسب، بل ينبغي أن ندرس أيضاً الأشخاص الخاصين الذين تتكون منهم. ومن ثم فالأمر يتطلب أن تميز تماماً الحقوق الخاصة بكل من المواطنين ومعقد السيادة^(٤٤)، أو بين واجبات المواطنين بوصفهم رعايا، وحقوقهم الطبيعية التي لهم باعتبارهم أفراداً من الجنس البشري.

(٤٤) إني لأرجو القارئ الذكي ألا يتعجل اتهامني بالتناقض. فما كنت بمستطيع تجنب ذلك في هذه المصطلحات بالنظر إلى فقر اللغة، ولكنني أرجو أن ينتظر قليلاً.

لقد اتفقنا على أن ما يتنازل عنه كل فرد من سلطة وملكية وحرية، بمقتضى الميثاق الاجتماعي، هو ذلك القدر الذي يتطلبه خير المجتمع فقط. ولكننا يجب أن نضيف إلى ذلك أنه يجب التسليم أيضًا بأن معقد السيادة وحده هو الذي يحدد ما يتطلبه ذلك.

فتلك الخدمات التي تجب على المواطن نحو الدولة يؤديها فور مطالبة معقد السيادة بها. بيد أن معقد السيادة من ناحيته ليس له أن يفرض على رعاياه ما لا يتطلبه بالضرورة خير المجتمع. بل إنه لا يستطيع حتى أن يرغب في ذلك، إذ إن من مقتضيات العقل والطبيعة ألا يتم شيء أبدًا بلا سبب.

فتعهداتنا قبل الجسد الاجتماعي ليست ملزمة إلا لأنها متبادلة، فمن طبيعتها أننا لا يمكن أن نعمل من أجل الآخرين دون أن نعمل في نفس الوقت من أجل أنفسنا. إذ كيف تكون الإرادة العامة دائمًا على صواب، وكيف يعمل الجميع باستمرار من أجل سعادة «كل واحد»، إذا لم يعتبر كل فرد نفسه من ضمن «كل واحد» هذه، بحيث يشعر وهو يعطي صوته للمصلحة العامة أنه إنما يعمل لمصلحته، ويثبت هذا أن المساواة في الحقوق وفكرة العدالة التي تنطوي عليها هذه المساواة إنما تنبثق من إثارة كل إنسان لنفسه - أي بعبارة أخرى من طبيعته البشرية: كما يثبت أن الإرادة العامة يجب، لكي تكون جديرة باسمها، أن تكون عامة حقيقة، لا في جوهرها فحسب، ولكن في أهدافها أيضًا، بحيث يشمل تطبيقها الجميع كما تصدر من الجميع، وأنها تفقد مشروعيتها الطبيعية بمجرد أن تتجه إلى تحقيق أهداف فردية محدودة، حيث إننا في

هذه الحالة، إذ تصدر حكمنا على شيء خارج أنفسنا، نفقد ذلك المبدأ الصحيح من الإنصاف الذي هو مرشدنا.

والواقع، أنه بمجرد أن يتعلق الأمر بواقعة أو حق خاص في نقطة لم تُنظم باتفاق عام سابق، يصبح الموضوع محل جدل: فهي قضية تكون فيها الفئة ذات المصلحة طرفاً والشأن العام طرفاً آخر، ولكني لا أرى فيها القانون الواجب اتباعه ولا القاضي الذي يحكم فيها. ومن السخف في هذه الحالة أن نستند إلى قرار صريح للإرادة العامة، لأن الإرادة العامة تكون عندئذ هي مجرد قرار أحد الطرفين؛ بينما يبدو هذا القرار للطرف الآخر وكأن مصدره سلطة خارجية متحيزاً بطبيعته ومجحفاً في هذه الحالة ومعرضاً للخطأ. وهكذا، فكما أن الإرادة الفردية لا يمكن أن تمثل الإرادة العامة، كذلك تتغير طبيعة الإرادة العامة عندما تطبق على موضوع بذاته. فهي لا يمكن أن تحكم، في حدود كونها إرادة عامة، على شخص فرد أو على واقعة مفردة. فعندما كان الأثينيون مثلاً يعينون قاداتهم أو يعزلونهم، ويكرمون بعضهم ويعاقبون بعضهم، وبعبارة أخرى عندما كانوا يمارسون عملية الحكم كلها بلا تمييز بوساطة مجموعة من المراسيم الخاصة، لم تكن للشعب عندئذ إرادة عامة بمعنى الكلمة، إذ لم يكن يتصرف في هذه الحالة بوصفه معقد السيادة، ولكن بوصفه حاكماً. ويبدو هذا مناقضاً للأفكار المألوفة، بيد أنني أرجو أن تترك لي فسحة من الوقت لأعرض فيه آرائي.

لا بد للمرء أن يتبين مما تتقدم أن ما يجعل الإرادة عامة ليس عدد الأصوات بقدر ما هو المصلحة المشتركة التي توجد بينها، لأن كل

فرد في مثل هذا النظام لا بد أن يخضع بالضرورة للشروط التي يضعها للآخرين، ومن هنا يأتي هذا التطابق الجميل في المصالح والعدالة الذي يضمني على المداورات العامة طابعاً من الإنصاف. بيد أنه عندما تتحول المناقشة إلى أي شأن من الشؤون الخاصة يختفي ذلك الطابع، لأنه لا تعود هناك مصلحة مشتركة توحد القاعدة التي يتبعها القاضي، وتلك التي يستند إليها الخصم وتطابق بينهما.

وأياً كان الجانب الذي ننظر منه إلى مبدئنا العام فإن النتيجة لا بد أن تكون دائماً واحدة، وهي أن الميثاق الاجتماعي ينشر بين جميع المواطنين في الدولة نوعاً من المساواة، بحيث يجعلهم جميعاً مُلزَمين بنفس الواجبات ولهم أن يتمتعوا بنفس الحقوق. ومن ثم، فإن كل عمل من أعمال السيادة - أي بعبارة أخرى، كل عمل سليم من أعمال الإرادة العامة - يفرض، بطبيعة الميثاق ذاتها، نفس الالتزامات على الجميع ويمنحهم نفس المزايا. فمعقد السيادة لا يعرف سوى الأمة في مجموعها ولا يميز بين الأفراد الذين يكونونها. فما هو إذن العمل السيادي الحقيقي؟ إنه ليس اتفاقاً بين أعلى وأدنى، بل بين الجسد السياسي وكل عضو من أعضائه، اتفاق له قوة القانون لأنه يقوم على العقد الاجتماعي، وهو عادل لأنه مشترك بين الجميع، ومفيد لأنه لا يمكن أن يكون له من غرض سوى الخير العام، ووطيد الأركان لأن كلاً من القوة العامة والسلطة العليا تضمنانه. وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمثل هذه الاتفاقات، فإنهم لا يطيعون شخصاً، بل يطيعون إراداتهم هم وحدهم، والتساؤل عن مدى حدود الحقوق الخاصة بمعقد السيادة

وبالمواطنين، يكون بمثابة التساؤل عن مدى ما يستطيع المواطنون أن يتعهدوا به قبل أنفسهم، كل واحد منهم قبل الجميع، والجميع قبل كل واحد منهم.

ويتبين المرء من ذلك أن السلطة السيادية رغم كونها مطلقة تمامًا ومقدسة تمامًا ولا تُنقض أبدًا، فإنها لا تتعدى، ولا يمكن أن تتعدى حدود الاتفاقات العامة، وأن كل فرد يستطيع أن يتصرف تصرفًا كاملاً فيما ترك له من ممتلكات وحرية بمقتضى هذه الاتفاقات، بحيث إن معقد السيادة لا حق له مطلقاً في تحميل إحدى الرعايا أكثر مما يحمل غيره، لأن الأمر عندئذ يصبح خاصاً ومن ثم فإن سلطته تكون غير ذات اختصاص.

ومتى سلمنا بهذه الفروق، فإنه يصبح من الجلي تمامًا أن القول بأن الأفراد، إذ يدخلون في عقد اجتماعي، يقومون بأي تنازل حقيقي قول خطأ تمامًا، فإن وضعهم بمقتضى العقد يكون أفضل حقيقة مما كان عليه من قبل، وبدلاً من أن يتنازلوا فإنهم لا يقومون إلا بمبادلة رابحة، إذ يحصلون على حياة أفضل وأكثر استقراراً بدلاً من حياة قلق غير مستقرة، وعلى الحرية بدلاً من الاستقلال الطبيعي، وعلى سلامتهم الشخصية بدلاً من سلطتهم في إضرار الغير، وعلى حق يجعل الاتحاد الاجتماعي منيعاً بدلاً من قوتهم الخاصة التي يستطيع الآخرون التغلب عليها. بل إن حياتهم نفسها، التي يكرسونها للدولة، تصبح في حماية الدولة دائماً، وإذا عرّضتهم للخطر دفاعاً عنها، فما الذي يستطيعون أن يفعلوه سوى أن يردوا لها ما منحهم إياه؟ فصحيح أن على الجميع أن

يقاتلوا في سبيل الوطن، ولكن ما من واحد فيهم يكون مضطراً إلى القتال في سبيل نفسه. أليس من الأفضل، لمصلحة ما يضمن سلامتنا، أن نتعرض لبعض المخاطر التي كنا نتعرض لها دفاعاً عن أنفسنا لو أننا فقدنا نعمة هذه السلامة؟



الفصل الخامس

في حق الحياة والموت

وقد يتساءل البعض كيف يستطيع الأفراد أن ينقلوا حقًا ليس لهم على حياتهم إلى معقد السيادة. إن هذا السؤال لا يبدو صعبًا إلا لأنه صيغ صياغة سيئة. إن لكل إنسان الحق في المخاطرة بحياته للمحافظة عليها. فهل قال أحد إن من يقذف بنفسه من النافذة هربًا من النار إنما يتتحر؟ وهل عزيت جريمة الانتحار هذه إلى من هلك في عاصفة في البحر كان يجهل خطرهما قبل أن يبحر؟

إن الهدف من المعاهدة الاجتماعية هو المحافظة على المتعاقدين. ومن يريد الهدف يريد الوسيلة أيضًا؛ والوسائل هنا تصحبها بالضرورة بعض المخاطر، بل وبعض المهالك. ومن يريد المحافظة على حياته على حساب الآخرين يجب عليه أيضًا أن يبذلها في سبيلهم عندما يتطلب الأمر. وهكذا فإن المواطن لا يعود حكمًا في المخاطر التي يريد القانون أن يعرضه لها؛ وعندما يقول له الأمير: «إن سلامة الدولة تتطلب أن تموت»، يجب عليه أن يموت، ما دام أنه لم يعيش في سلامة حتى الآن إلا على هذا الشرط، وأن حياته لم تعد مجرد منحة من الطبيعة، بل هبة مشروطة من الدولة.

ويمكننا أن ننظر إلى عقوبة الإعدام التي توقع على المجرمين من وجهة النظر هذه تقريباً، فالإنسان يقبل أن يموت إذا صار قاتلاً حتى يحمي نفسه من أن يصير ضحية قاتل. وفي هذا الاتفاق لا يتصرف الإنسان في حياته، بل إنه لا يفكر إلا في المحافظة عليها، وليس لنا أن نفترض أن أيّاً من المتعاقدين إنما يفكر في طريقة ليُشْنَق.

هذا إلى جانب أن المجرم عندما يعتدي على القانون الاجتماعي يصير بمقتضى اعتدائه متمرّداً وخائناً لوطنه؛ فهو إذ يخرق قوانينه لا يعود عضواً فيه، بل إنه يعلن عليه الحرب. ومن ثم فإن المحافظة على الدولة لا تتفق مع المحافظة عليه، ولا مندوحة من أن يهلك أحدهما، وعندما يُعدم المجرم إنما يُعدم بوصفه عدواً لا بوصفه مواطناً. ومحاكمته والحكم الذي يصدر ضده هما أدلة وإعلان على أنه خرق المعاهدة الاجتماعية، وبالتالي أنه لم يعد عضواً في الدولة. ولما كان يعتبر نفسه عضواً في الدولة، على الأقل بمقتضى إقامته فيها، فيجب التخلص منه بالنفي لأنه نقض الميثاق، أو بالإعدام بوصفه عدواً للشعب، لأن مثل هذا العدو ليس شخصاً معنوياً بل هو إنسان، ومن هذا أمكن الاستناد إلى حق الحرب وقتل المهزوم.

ولكن قد يقال إن إدانة مجرم عمل خاص موافق، وأضيف أيضاً أن إدانة المجرمين عمل لا يتعلق بالسيادة، إنه حق يستطيع معقد السيادة أن يمنحه وإن كانت ليست له سلطة ممارستها هو نفسه. إن جميع أفكاره متسقة، ولكنني لا أستطيع أن أعرضها كلها مرة واحدة.

عندما تكثر العقوبات يكون ذلك ملائماً علامة على أن الحكومة

ضعيفة أو كسول. فلا يوجد رجل مهما بلغ من السوء، لا يمكن أن يصير صالحًا لشيء ما. فليس لنا الحق في قتل أي شخص، حتى ولو على سبيل الأمثلة إلا من لا يمكن الإبقاء عليه دون خطر.

أما فيما يتعلق بحق العفو وإعفاء المجرم من العقوبة التي يحددها القانون ويحكم بها القاضي، فإنه من حق معقد السيادة الذي هو وحده فوق القانون والقضاء، بيد أن حقه هنا ليس مطلقًا تمامًا، كما أنه لا يستعمل إلا نادرًا. وفي الدولة ذات الحكم الصالح لا تكثر العقوبات، لا بسبب كثرة حالات العفو، ولكن لقلّة المجرمين، وفي حالة ضعف الدولة تؤدي كثرة الجرائم إلى ارتكاب الجرائم دون أن يخشى مرتكبوها العقاب. ففي ظل الجمهورية الرومانية لم يمارس السناتو قَطُّ ولا القناصل حق العفو، بل إن الشعب نفسه لم يمارسه، وإن كان قد نقض حكمه أحيانًا. وكثرة العفو علامة على أن الجرائم سرعان ما ستصبح في غنى عنه، وكل إنسان يعرف ما يفضي إليه ذلك. بيد أنني أشعر أن قلبي يرتجف ويحبس قلبي، فلندع هذه المسائل للرجل المنصف الذي لم يخطئ قَطُّ، ولم يشعر هو نفسه في يوم من الأيام أنه في حاجة إلى العفو.



الفصل السادس

في القانون

لقد منحنا بالميثاق الاجتماعي كياناً للجسد السياسي، ويبقى الآن أن نمنحه الحركة والإرادة بوساطة التشريع. إذ إن العمل الأول الذي تكوّن بمقتضاه هذا الجسد واتحد لا يحدد ما يجب عمله بعد ذلك حتى يستمر بقاءه.

إن ما يلائم النظام وما هو حسن إنما يكون كذلك بطبيعة الأشياء بصرف النظر عن اتفاق الناس. وكل عدالة مصدرها الله، فهو وحده منبعها، ولو أننا كنا نعرف كيف نتلقاها من السماء مباشرة لما كانت بنا حاجة إلى حكومة أو قانون. فهناك بلا ريب عدالة عامة هي نتاج العقل البحت، بيد أن اعترافنا بهذه العدالة يجب أن يكون متبادلاً.

وإذا نظرنا إلى الأمر من ناحية البشرية فقط لوجدنا أن قواعد العدل لا أثر لها بين الناس دون جزاء طبيعي، ولو اقتصر طاعتها على الرجل الفاضل وحده تجاه العالم ورعاها العالم تجاهه لأدت إلى ازدهار الشرير والإضرار بالفاضل. ومن ثم يجب أن تكون هناك اتفاقات وقوانين لربط

الحقوق بالواجبات وتحقيق أهداف العدالة. ففي حالة الطبيعة، حيث كل شيء مشترك، لا أكون مدينًا بشيء لمن لم أتعهد قبله بشيء ما، ولا أعترف لشخص بحق إلا فيما لا يعود عليّ بنفع. بيد أن الأمر ليس كذلك في النظام المدني للمجتمع حيث يحدد القانون جميع الحقوق. ولكن ما هو القانون إذن في نهاية المطاف؟ ما دمنا اقتصرنا على إضفاء معاني ميتافيزيقية على هذا اللفظ، فسنستمر نناقش دون أن نصل إلى تفاهم، وقد ننجح في تحديد ماهية قانون الطبيعة، ولكن ذلك لا يجعلنا في مركز أفضل لتحديد ماهية قانون الدولة.

وقد سبق أن قلت إنه ليست هناك إرادة عامة فيما يتعلق بأي موضوع خاص. والواقع أن الموضوع الخاص قد يكون داخل الدولة كما يكون خارجها. فإذا كان خارجها فإن الإرادة الأجنبية عنه لا تكون عامة بالنسبة له، وإذا كان داخلها فهو جزء منها، ومن ثم تقوم بين الجزء والكل علاقة تجعلهما شيئين متميزين، أحدهما هو الجزء والآخر هو الكل ناقصًا هذا الجزء. ولكن الكل عندما ينقص منه جزء لا يعود كلاً، وما دامت هذه العلاقة قائمة لا يكون هناك كل، ولكن جزآن غير متكافئين، وينبغي على ذلك أن إرادة الواحد لا تكون عامة بالنسبة للآخر.

ولكن عندما يضع الشعب كله قواعد تُطبّق على الشعب كله فإنه إنما يتعامل مع نفسه، وتكون العلاقة الناجمة عن ذلك علاقة بين الكل من وجهة نظر، والكل أيضًا من وجهة نظر أخرى بلا أي تجزئة للكل. وهكذا فإن ما تتعلق به القواعد الموضوعية يكون عامًا مثل الإرادة العامة التي وضعتها. وهذا هو ما أسميه قانونًا.

وعندما أقول إن هدف القوانين عام دائماً، أعني أن القانون يتناول الرعايا في مجموعهم والتصرفات مجردة، ولا ينظر أبداً إلى شخص بوصفه فرداً ولا إلى تصرف معين بذاته. ومن ثمّ يستطيع القانون أن يقرر امتيازات، ولكنه لا يستطيع أن يمنحها إلى شخص بالاسم، وللقانون أن ينشئ طبقات متعددة بين المواطنين وأن يحدد الصفات التي ينتمي على أساسها الأفراد إلى كل طبقة، ولكنه لا يستطيع أن يحدد انتماء أشخاص بذاتهم إلى أي منها، ويستطيع أن يقرر أن صورة الحكم ملكية وراثية، ولكنه لا يستطيع انتخاب ملك أو أن يعين عائلة ملكية. وبالاختصار، إن السلطة التشريعية ليس من شأنها أن تقوم بوظيفة ذات غرض خاص. وعلى أساس هذه الفكرة يتضح فوراً أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عمن له الحق في سن القوانين، حيث إنها من أعمال الإرادة العامة؛ أو ما إذا كان الأمير فوق القانون، لأن الأمير عضو في الدولة؛ أو ما إذا كان من الممكن أن يكون القانون ظالماً، لأنه ما من إنسان يكون ظالماً لنفسه؛ أو كيف يكون الإنسان حراً وخاضعاً للقوانين، لأن القوانين ليست سوى تسجيل لإرادتنا.

كما يتضح أيضاً أنه لما كان القانون يجمع بين عمومية الإرادة وعمومية الموضوع فإن أي شخص، أيّاً كان مركزه، يصدر أمراً من تلقاء ذاته لا يكون هذا الأمر قانوناً مطلقاً، وحتى ما يأمر به معقد السيادة مما يتعلق بموضوع خاص لا يكون قانوناً بل مجرد مرسوم، وليس عملاً من أعمال السيادة بل عمل من أعمال الإرادة.

ومن ثمّ فإنني أطلق اسم «جمهورية» على كل دولة يحكمها القانون

أيًا كانت صورة الحكم فيها، لأنه عندئذ فقط تكون المصلحة العامة هي التي تحكم، ويكون الشأن العام عامًا حقيقة. وكل حكومة شرعية «جمهورية»^(٤٥). وسأوضح فيما بعد ماذا أعني بكلمة «حكومة».

وليست القوانين بالمعنى المحدد لها سوى شروط الاتحاد المدني. والناس إذ يخضعون للقانون، يجب أن يكونوا مصدره، فتحديد شروط المجتمع من حق أولئك الذين يتكون المجتمع باتحادهم. ولكن كيف لهم أن يحدوها؟ هل يتم ذلك باتفاق عام، أم بوحى مفاجئ؟ وهل للجسد السياسي جهاز خاص يعبر عن إرادته؟ وما الذي يكفل له بُعد النظر الذي يتطلبه سن القوانين وإشهارها مقدمًا؛ أو كيف يسن القوانين عندما تدعو الحاجة إليها؟ وكيف يتسنى للجماهير العمياء، التي لا تعرف ما تريد في كثير من الأحيان لأنها نادرًا ما تعرف ما هو في صالحها، أن تقوم بنفسها بهذا العمل الضخم العسير من وضع نظام تشريعي؟ إن الشعب يريد الخير دائمًا من تلقاء ذاته، ولكنه لا يعرف الخير دائمًا من تلقاء نفسه. والإرادة العامة دائمًا مصيبة، ولكن الحكم الذي يوجهها لا يكون عادة مستنيرًا. ولذا يجب دائمًا العمل على جعله يرى الأشياء على حقيقتها، وأحيانًا كما يجب أن تكون، وإرشاده إلى السبيل الصحيح لما يبحث عنه، وحمايته ضد إغراء الإرادات الخاصة، وتقريب الأزمنة

(٤٥) لا أقصد بهذه الكلمة صورة الحكم الأرستقراطية أو الديمقراطية فحسب ولكن بصفة عامة كل حكم يخضع لتوجيه الإرادة العامة، وهي القانون. فلا يتطلب الأمر لكي يكون الحكم شرعيًا أن تكون الحكومة ومعد السياسة شيئًا واحدًا، بل يجب أن تكون جهازًا من أجهزته، ومن ثم فإن الملكية نفسها تكون جمهورية. وسأوضح ذلك في الكتاب التالي.

والأمكنة إلى ذهنه، وتعليمه أن يوازن بين المزايا الحالية الواضحة والأخطار البعيدة الخفية. إن الأفراد يرون الخير الذي ينبذونه، ولكن الشعب يريد الخير الذي لا يراه، فالجميع في حاجة إلى من يرشدهم. فالأولون يجب إرغامهم على التوفيق بين إرادتهم وعقولهم بينما يجب تعليم الثاني - الشعب - كيف يعرف ما يريد. وبذلك ينشأ عن تسليط الأضواء العامة أن يتحد الإدراك والإرادة في الجسد الاجتماعي؛ ومن ثم يتم التعاون كاملاً بين الأجزاء فيبلغ الكل منتهى قوته. ومن هنا كانت الحاجة إلى المشرع.



الفصل السابع

في المشرع

يتطلب اكتشاف أفضل قواعد المجتمع، التي تتلاءم مع طبيعة الأمم، عقلاً ممتازاً يرى كل أهواء الناس على ألا يتعرض هو نفسه لأي منها، عقلاً لا صلة له بطبيعتنا البشرية ولكنه يدرك جذورها، وأن تكون سعادته مستقلة عن سعادتنا ولكنه مع ذلك يهتم بسعادتنا، وأخيراً يتطلب الأمر أن يرنو هذا العقل ببصره إلى المستقبل البعيد، وينتظر يوم مجده في عهد لم يأت بعد، أي أن يزرع في قرن ويحصد الثمار في قرن آخر^(٤٦). وبعبارة أخرى، إن الأمر يتطلب آلهة تمنح البشر قوانينها.

إن أفلاطون قد استعمل نظرياً حجج كاليجولا العملية، عندما حاول أن يحدد طبيعة الإنسان «الملكي» أو «المدني» في كتابه «السياسة»^(٤٧).

بيد أنه إذا كان صحيحاً أن الأمير العظيم لا يوجد إلا نادراً، فكيف الحال بالنسبة لواضع القوانين العظيم؟ فليس على الأول إلا أن يسير

(٤٦) إن الشعب لا يصيب شهرة إلا بعد أن يأخذ نجم مشرعه في الأفول، ونحن لا نعرف كم قرناً وفرت أنظمة «ليكورج» الرخاء لإسبرطة قبل أن تقع في خضم مصائر اليونان عامة.

(٤٧) انظر «محاورات أفلاطون» التي تسمى باللاتينية «السياسة» أو «المواطن» ويطلق عليها أحياناً «رجل السياسة».

على النمط الذي يجب على الثاني أن يضعه. فالثاني هو المهندس الذي يتكرر الآلة، بينما الأول ليس سوى العامل الذي يمتطيها ويديرها. إن مونتسكيو يقول: «عندما تولد المجتمعات يضع زعماء الجمهوريات الأنظمة، وبعد ذلك تصنع الأنظمة زعماء الجمهوريات»^(٤٨).

وكل من يجرؤ على أن يأخذ على عاتقه أن يضع لشعب ما نظامًا يجب أن يدرك أنه إنما يغير بذلك الطبيعة البشرية، إذ يحول كل فرد، هو في ذاته كل قائم بذاته ومنعزل، إلى جزء من كل أكبر يتلقى منه هذا، بمعنى ما، حياته وكيانه؛ ويبدل من تكوين الإنسان ليكفل له قوة أكبر؛ ويستبدل بالكيان المادي المستقل الذي تمنحنا إياه الطبيعة، كيانًا جزئيًا ومعنويًا. وبالاختصار، إنه ينتزع من الإنسان قواه الخاصة به ليمنحه قوى غريبة عنه، وهي قوى لا يستطيع استعمالها دون معونة الآخرين. وكلما قُضي على هذه القوى الطبيعية وتلاشت كانت القوى التي يكتسبها أشد وأدوم وكان النظام أيضًا أمتن وأكمل، بحيث إن كل مواطن لا يكون شيئًا ولا يستطيع شيئًا إلا مع الآخرين، وإن القوة التي يكتسبها الجميع تكون إما مساوية لمجموع القوى الطبيعية لجميع الأفراد وإما أكثر منها؛ وعندئذ يمكننا القول بأن المشرع قد بلغ منتهى ما يستطيع أن يصل إليه من كمال.

فالمشرع، من أي ناحية نظرت إليه، شخص ممتاز في الدولة. وإذا كان كذلك بعقليته فهو أكثر من ذلك بوظيفته. فهي ليست وظيفة حكم ولا سيادة.

(٤٨) عظمة الرومان وانهيائهم، الفصل الأول.

ورغم أن عمله هو تأسيس الدولة، فهو ليس جزءاً منها. بل يقوم بوظيفة خاصة وسامية لا شيء مشترك بينها وبين حكم الناس، إذ إنه إذا كان من يحكم الناس يجب ألا يحكم القوانين، فكذلك من يحكم القوانين يجب ألا يحكم الناس، وإلا كانت قوانينه خادمة لأهوائه ولا تؤدي في كثير من الأحيان إلا إلى دوام مظالمه، فهو لن يستطيع تجنب أن تؤدي وجهات نظره الخاصة إلى انحرافه في عمله المقدس.

وقد بدأ ليكورجوس بالتخلي عن العرش عندما وضع القوانين لوطنه. وكان العرف السائد بين معظم المدن الإغريقية أن تعهد إلى أجنب بوضع قوانينها. كما أن الجمهوريات الحديثة في إيطاليا كثيراً ما اتبعت هذا التقليد. وكذلك جنيف لجأت إلى نفس الطريقة واستفادت منها. وقد شهدت روما في عصرها الذهبي جميع جرائم الطغيان تعود بين ظهرانيها، وكادت تهلك لا لشيء سوى أنها وحدث السلطة التشريعية والسلطة السيادية في يد واحدة.

كما أنه حتى الحكام العشرة (Decemvirs) أنفسهم لم يدعوا حق سن أي قانون بمحض سلطتهم. فقد قالوا للشعب: «ما من شيء نقترحه عليكم يمكن أن يصير قانوناً دون موافقتكم. أيها الرومانيون ضعوا بأنفسكم تلك القوانين التي تكفل لكم السعادة».

ومن ثم فإن من يصنف القوانين ليس له أي حق تشريعي، أو يجب ألا يكون له مثل هذا الحق، بل إن الشعب لا يستطيع أن ينفصل عن هذا الحق الذي لا ينتقل حتى لو أراد ذلك، لأنه بمقتضى الميثاق الأساسي ليس هناك ما يرتب التزاماً على الأفراد إلا الإرادة العامة، كما لا يمكن

التأكد أبدًا أن إرادة خاصة تتطابق مع الإرادة العامة إلا بعد أن يدلي فيها الشعب بصوته بحرية. لقد قلت ذلك من قبل، بيد أن تكراره ليس خاليًا من الفوائد.

وهكذا يبدو أنه يوجد في عملية التشريع شيان غير متفقين؛ مهمة فوق طاقة البشر، تقوم بتنفيذها سلطة ليست شيئًا مذكورًا.

وهناك مشكلة أخرى تستحق الاهتمام. إن الحكماء الذين يتحدثون إلى العامة بلغتهم لن يفهمهم العامة. فهناك الآلاف الكثيرة من الأفكار التي لا يمكن ترجمتها إلى لغة الشعب. كما أن التطرف في التعميم ووجهات النظر البعيدة تسمو أيضًا على إدراك الناس، إذ لا يتذوق كل فرد غير نظام الحكم الذي يتفق مع مصلحته الخاصة، ولا يقدر إلا بصعوبة المزايا التي تعود عليه من الحرمان المستمر الذي تفرضه القوانين الطيبة. ولكي يتذوق شعب ناشئ المبادئ السليمة في السياسة ويتبع القواعد الأساسية لمصلحة الدولة، يجب أن ينقلب الأمر فيصير المعلول علة، أي أن يسبق النظام تلك الروح الاجتماعية التي يجب أن تكون من صنع هذا النظام، وأن يفعل الناس قبل وجود القوانين ما ستدفعهم هذه القوانين إلى فعله. ومن هنا كان المشرع لا يستطيع أن يستعمل القوة ولا الإقناع، وعليه بالضرورة أن يلجأ إلى سلطة من نوع آخر، سلطة تقود بلا عنف وتُقنع بلا حجة.

وهذا هو السبب في أن آباء الشعوب اضطروا في جميع الأزمنة إلى الالتجاء إلى السماء وأن ينسبوا إلى الآلهة حكمة هي في الحقيقة حكمتهم هم، حتى يقبل الناس الخضوع لقوانين الدولة كما يخضعون

لقوانين الطبيعة، ويرون في خلق المدينة السياسية نفس القوى العاملة في خلق الإنسان، فيطيعون بحرية ويتحملون في وداعة وطأة السعادة العامة.

وهذا العقل السامي الذي يسمو على فهم العامة، هو ما يضع المشرع أحكامه في أفواه الخالدين ليقودوا بوساطة السلطة الإلهية أولئك الذين لا يستطيعون التخلص من عجز البشر الهالكين^(٤٩). ولكن لا يستطيع كل إنسان أن يجعل الآلهة تتكلم، ولا أن يجعل الناس تصدقه عندما يدعي أنه يتحدث باسمها. فروح المشرع العظيمة هي التي يجب أن تكون دليل رسالته. وكل إنسان يستطيع أن ينقش كلمات على حجر ويرشو كاهناً وثنيّاً ويدعي اتصالاً سرّياً بأحد الآلهة، أو أن يدرّب طيراً ليهمس في أذنه، أو يجد وسيلة دنيئة للتمويه على الناس. إن من لا يستطيع غير ذلك، قد يكون في وسعه أن يجمع حوله صدفة جماعة من الحمقى، ولكنه لن ينشئ إمبراطورية أبداً، وسرعان ما يختفي عمله الجاهل معه. إن المظاهر الجوفاء لا تنتج سوى صلات عابرة، فليس هناك ما يكفل لها الدوام سوى الحكمة. إن الشريعة اليهودية ما زالت حية. والشريعة الإسلامية، التي حكمت نصف العالم مدى عشرة قرون، ما برحت حتى اليوم تعلن عن عظمة أولئك الذين وضعوها، وقد لا يرى فيهم أولئك الذين أعمتهم الكبرياء الناجمة عن الفلسفة أو روح التحيز العمياء سوى دجالين حسني الحظ، ولكن السياسة الحسنة تعجب في

(٤٩) قال مكياولي: «صحيح أنه لم يوجد مشرع لقوانين غير عادية في شعب ما لم يلجأ إلى الله، لأن القوانين دون ذلك لا يمكن أن تقبل، لأن هناك قوانين كثيرة يعرفها الحكماء وليست لها بذاتها أسباب يمكن أن تقنع الآخرين». «رسالة تيتيوس ليفوس»، الكتاب الأول، الفصل ١١.

أنظمتهم بتلك العبقرية العظيمة القادرة التي تتصدر المنشآت الخالدة.
بَيد أنه ينبغي ألا نخلص من كل هذا، كما فعل واربيرتن^(٥٠)، إلى
أن السياسة والدين لهما بيننا هدف مشترك، ولكن يجب أن نخلص إلى
أن أحدهما كان أداة لخدمة الآخر في بداية الأمم.



(٥٠) أحد المعروفين من رجال الدين الإنجليز توفي سنة ١٧٧٩.

الفصل الثامن

الشعب

كما أن المهندس المعماري يفحص الأرض التي سيقم عليها بناءه ويختبرها قبل أن يشيد بناء كبيراً حتى يرى إذا كانت ستحمل ثقله، كذلك يجب على المشرع الحكيم ألا يبدأ بوضع القوانين الصالحة في ذاتها، ولكنه يبحث أولاً ما إذا كان الشعب الذي يضعها من أجله يستطيع أن يتحملها. ولهذا السبب رفض أفلاطون أن يضع قوانين للأركاديين والقورينيين، إذ كان يعلم أنهم أغنياء ولا يطبقون المساواة، ولهذا السبب أيضاً يرى المرء في كريت قوانين صالحة وشعباً سيئاً، لأن مينوس لم يضع نظامه إلا لشعب مثقل بالردائل.

إن آلاف الشعوب العظيمة ظهرت على وجه البسيطة ولكنها لم تستطع أن تتحمل قوانين صالحة، وحتى تلك الشعوب التي استطاعت ذلك لم تداوم عليه سوى فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل، فمعظم الشعوب، مثل الأفراد، لا تكون مرنة إلا في شبابها، ولكنها عندما تتقدم في السن يتعذر تقويمها. والعادات متى استقرت وألوان التحيز متى

تأصلت، تكون محاولة إصلاحها مهمة خطيرة ولا طائل من ورائها، والشعب لا يقبل حتى أن تمس مواطن ضعفه للقضاء عليها، مثل أولئك المرضى الأغبياء والجبنة الذين يرتجفون لرؤية الطبيب.

ومع ذلك، فكما أن بعض الأمراض تؤثر في عقول الناس فتمحو منها آثار الماضي، تحدث أحياناً في تاريخ الدول فترات من العنف تؤثر فيها الثورات في الشعوب بما يشبه تأثير بعض الأزمات في الأفراد، فتحل لديهم كراهية الماضي محل النسيان، وتولد الدولة، بعد أن تكون الحروب الأهلية قد مزقتها، من جديد على الانقاض، وتسترد حيوية الشباب بعد أن تفلت من براثن الموت. وهذا ما حدث لإسبرطة في عهد ليكورجوس، وهذا أيضاً ما حدث لروما بعد آل تركونيوس، وكما حدث في عهود أقرب في هولندا وسويسرا بعد طرد طغاتها.

بيد أن مثل هذه الأحداث أمر نادر؛ فهي حالات استثنائية يرجع السبب فيها دائماً إلى دستور الدولة التي يتعلق بها الأمر. وهي لا تحدث أبداً مرتين في تاريخ شعب واحد. فالشعب عندما يكون بدائياً قد يستطيع أن يجد سبيله إلى الحرية، ولكنه لا يستطيع ذلك عندما تكون الأجهزة المدنية قد بليت. ومن ثم فإن الاضطرابات قد تقضي على الشعب دون أن تستطيع الثورات أن تعيده إلى الحياة، وبمجرد أن تتمزق روابطه يتفرق شذراً ولا يعود له وجود، وما يحتاج إليه عندئذ هو سيد وليس محرراً. أيتها الشعوب الحرة، تذكري هذه الحكمة «الحرية قد تكتسب، ولكنها لا تسترد أبداً».

والشباب ليس الطفولة. فهناك بالنسبة للأمم، كما بالنسبة للأفراد، فترة شباب، أو إذا شئنا، فترة نضج، يجب أن تبلغها قبل أن تخضع للقوانين، بيد أنه ليس من اليسير دائماً تحديد نضج الشعوب، وإذا تعجلنا هذا النضج ضاع مجهودنا. فهناك شعوب صالحة للنظام بمجرد نشأتها، وأخرى لا تصلح له بعد عشرة قرون. فالروس مثلاً لن يصيروا متمدينين أبداً، لأن المدنية فرضت عليهم قبل الأوان. فبطرس كان يتمتع بعبقرية المحاكاة، ولكنه لم يكن يتمتع بعبقرية أصيلة، تلك العبقرية التي تخلق وتصنع كل شيء من لا شيء. فبعض ما فعل كان حسناً، ولكن معظمه كان في غير موضعه. فقد رأى أن شعبه غير متحضر، ولكنه لم يدرك أن شعبه لما يكن صالحاً للمدنية بعد. فحاول أن يمدنهم، بينما كان عليه أن يدرّبهم. وبدأ بمحاولة جعلهم ألماناً وإنجليزاً، بينما كان يجب عليه أن يصنع منهم روسيين أولاً، فحال بين رعاياه وبين أن يصيروا ما كانوا يستطيعون أن يصيروه، بإرغامهم على أن يكونوا ما ليس من طبيعتهم. فقد فعل كما فعل المعلم الفرنسي عندما يبذل جهده حتى يلمع تلميذه في صباه، ثم لا يكون شيئاً بعد ذلك. وستعمل الإمبراطورية الروسية على إخضاع أوروبا، وسيتهي بها الأمر إلى الخضوع هي نفسها. فالتتار، رعاياها أو جيرانها، سيصرون سادتها وسادتنا أيضاً. ويبدو لي أن هذه الثورة واقعة لا محالة. فجميع ملوك أوروبا يعملون في تناسق للتعجيل بها.

الفصل التاسع

الشعب (تابع)

وكما وضعت الطبيعة حدًا لما يبلغه الرجل حسن البناء من حجم فإذا زاد عليه أو قل يكون إما عملاقًا وإما قزمًا، فكذلك أيضًا هناك حدود للدول إذا تجاوزتها لا تستطيع الحصول على أفضل دستور لها، بحيث لا تكون في حجمها أكبر مما يتفق وحسن الإدارة، أو أصغر مما ينبغي حتى تدبر أمورها بنفسها. فهناك في كل جسد سياسي حد أعلى من القوة يجب ألا يتجاوزه، ولكنه يتجاوزه في سبيل التوسع. بيد أنه كلما اتسعت الرابطة الاجتماعية كانت أقل متانة، وبصفة عامة تكون الدولة الصغيرة أقوى نسبيًا من الكبيرة.

وهناك ألف دليل على صحة هذا القول. فأولًا، تصير الإدارة أصعب في المسافات البعيدة، كما يصير الوزن أكثر ثقلًا عند طرف رافعة أطول، كما أن الإدارة تكون أكثر كلفة كلما تعددت أجزاؤها، حيث إن كل مدينة لها أولًا هيئتها الإدارية التي يتحمل الشعب نفقتها، ثم كل مقاطعة، وبعد ذلك كل ولاية ومن بعدها الحكومات الكبيرة

والإيالات، وكلما ارتفعنا كانت النفقات أكثر، وكل ذلك على حساب الشعب المسكين، وأخيرًا تأتي السلطة العليا التي تسحق الجميع. وكل هذه النفقات تستنزف دماء الرعايا باستمرار، وبدلاً من أن يكون الحكم الذي يخضعون له مع كل هذه السلطات المتدرجة أفضل، يكون أسوأ مما لو خضعوا لسلطة واحدة. هذا بينما لا تبقى هناك موارد لمواجهة الطوارئ، وعندما يتطلب الأمر موارد تصير الدولة في مواجهة خراب شامل.

وليس هذا كل شيء، إذ لا يقتصر الأمر على أن الحكومة تكون أقل حيوية وسرعة في فرض مراعاة القوانين ومنع المساوىء وتقويم المظالم والحيلولة دون الأعمال الهدامة التي تحدث في الأماكن البعيدة، بل إن الشعب أيضًا يكون أقل حبًا لزعمائه الذين لا يراهم أبدًا، ونحو وطنه الذي يتساوى في نظره مع الدنيا كلها، ولإخوانه المواطنين الذين يكون معظمهم بالنسبة له غرباء. كما أنه لا يمكن أن تصلح نفس القوانين لذلك العدد الكبير من المقاطعات المتباينة، لكل منها عاداتها وظروفها المناخية وآراؤها الخاصة عن نوع الحكم الذي ترغب فيه. ومن ناحية أخرى لا ينشأ عن وجود عدة قوانين مختلفة سوى البلبلة والارتباك بين الشعوب التي تعيش في ظل زعامة واحدة وتكون على اتصال مستمر، ويكثر بينها التزاور والتزاوج، بينما هم يخضعون لعادات مختلفة فلا يعرفون أبدًا ما إذا كان تراثهم ملكهم حقًا. فعندما تكون هناك جماهير كبيرة من الناس غرباء بالنسبة لبعضهم البعض وتضمهم سلطة مركزية في مكان واحد، يُدفن النبوغ وتضيع الفضائل وتظل الرذائل بلا عقاب.

والزعماء إذا أثقلهم العمل، لا يرون شيئاً بأنفسهم، وتُحكم الدولة بوساطة الموظفين. وأخيراً تمتص الإجراءات التي يجب القيام بها للمحافظة على السلطة العامة - التي يعمل الموظفون المتفرقون إما على التهرب منها وإما على فرضها - كل الجهود العامة، ولا يبقى بعد ذلك شيء لسعادة الشعب، ولا يكاد يكون هناك منها ما تستلزمه مقتضيات الدفاع عند الضرورة، وهكذا عندما يكون الجسد السياسي أضخم مما يجب بالنسبة لدستوره، يجنح إلى الانهيار، يسحقه ثقل بنائه نفسه.

ومن ناحية أخرى، لا بد أن يكون للدولة أساس صالح لضمان استقرارها، ولتقاوم الصدمات التي لا مندوحة عنها وتتخذ من الإجراءات ما لا بد منه لبقائها، إذ إنه يوجد في جميع الشعوب نوع من القوة الطاردة من المركز تجعلها تعمل ضد بعضها البعض، وتجنح إلى التوسع على حساب جيرانها مثل دوامات ديكارت. وهكذا تتعرض الشعوب الضعيفة للابتلاع، ولا يمكن أن ينقذها إلا أن تجعل نفسها في حالة توازن مع الشعوب الأخرى بحيث يكون الضغط متساوياً في جميع الاتجاهات تقريباً.

ويتبين من ذلك أن هناك أسباباً تدعو للتوسع وأخرى تدعو للانكماش.

وليست أقل مواهب السياسي أن يجد بين هذه وتلك أكثر وضع مناسب للمحافظة على الدولة. ويمكن القول بصفة عامة إن الاعتبارات الأولى، لكونها خارجية ونسبية، يجب أن تخضع للثانية، لكونها داخلية

ومطلقة. فالدستور السليم القوي هو أول ما يجب العمل على تحقيقه والحيوية النابعة من حكم صالح أفضل من أي موارد يكفلها التوسع الإقليمي.

وقد وُجدت دول يُعتبر الغزو بالنسبة لها ضرورة لكيانها بمقتضى تنظيمها، وكانت مضطرة باستمرار للتوسع لكي تحافظ على نفسها. ولعلها كانت تجد في هذه الضرورة السعيدة ما تهنئ نفسها عليه، بيد أنها ستواجه حتمًا الانهيار بمجرد أن تتوقف عن التوسع.



الفصل العاشر

الشعب (تابع)

يستطيع المرء أن يقيس الجسد السياسي بطريقتين؛ باتساع إقليمه وبعدد أفراد الشعب، وبين هذين المعيارين توجد علاقة منها تستمد الدولة عظمتها الحقيقية. إن الناس هي التي تصنع الدولة، والأرض هي التي تمدهم بغذائهم؛ والوضع الأمثل إذن أن تكفي الأرض سكانها، وأن يكون عدد السكان كافيًا لاستهلاك إنتاج الأرض. وفي هذه النسبة يكمن الحد الأعلى من القوة الذي يصل إليه أي عدد معين من الناس، لأنه إذا كانت هناك أرض أكثر مما يجب، صار الدفاع عنها شاقًا والزراعة غير كافية، ويؤدي ذلك وشيكًا إلى الحرب الدفاعية؛ وإذا لم يكن هناك ما يكفي من الأرض، تصير الدولة تحت رحمة جيرانها الذين تستمد منهم ما ينقصها، ويؤدي ذلك وشيكًا إلى الحرب الهجومية. وأي شعب ليس أمامه، بمقتضى وضعه، إلا أن يختار بين التجارة أو الحرب، يكون ضعيفًا في ذاته، فهو يعتمد على جيرانه، كما يعتمد على الأحداث، ويظل كيانه غير مستقر وقصير. فإما أن يُخضع غيره فيتبدل وضعه وإما أن يُخضعه غيره فينتهي كيانه. ولا يستطيع أن يبقى حرًا إلا إذا كان صغيرًا بدرجة كافية أو كبيرًا بدرجة كافية.

ومن المحال وضع نسبة محددة بين اتساع الإقليم وعدد السكان اللذين يتلاءمان مع بعضهما البعض، بسبب الاختلافات التي توجد بين بعض الأراضي وبعضها من حيث درجة الخصوبة وطبيعة حاصلاتها وتأثير المناخ، وكذلك تلك التي يلاحظها المرء بين السكان في أمزجتهم، فيستهلك البعض كثيرًا في أرض قليلة الخصوبة بينما يستهلك الآخرون قليلًا في أرض وافرة الغلة. كما يجب أيضًا أن ندخل في الاعتبار خصوبة النساء، وكذلك ما إذا كانت أحوال الأرض ملائمة أم لا لزيادة السكان، وتأثير المشرع بما يضع من نظم تشريعية في كمية السكان بحيث لا يبنى آراءه على ما يراه، ولكن على ما يتنبأ به، ولا أن يقف عند الوضع القائم للسكان بل أن يتعداه إلى الوضع كما سيصير بطبيعة الأمور. وأخيرًا هناك آلاف من المناسبات والأحداث المحلية الخاصة تقتضي أو تسمح بالحصول على أرض أكثر مما يبدو ضروريًا. وهكذا يتوسع الناس كثيرًا في البلاد الجبلية حيث لا تتطلب الغلة الطبيعية، مثل الغابات والمراعي، سوى عمل قليل، وحيث دلت التجربة على أن النساء أكثر خصوبة منهن في السهول، وحيث لا توفر الأرض المنحدرة سوى مساحات أفقية قليلة، وهي النوع الوحيد من الأرض الذي يصلح للزراعة. وعلى النقيض من ذلك، يستطيع أن يقتصر المرء على مساحة قليلة على شاطئ البحر حتى في الأراضي الصخرية والرمال التي تكاد تكون مجدبة، لأن الصيد يقوم مقام ما تنتجه الأرض إلى حد بعيد، كما يضطر الناس إلى التجمع حتى يردوا غارات القراصنة، إلى جانب أنه يكون من اليسير تخليص البلاد من سكانها الزائدين عن طريق إنشاء المستعمرات.

وبالإضافة إلى هذه الشروط فيما يتعلق بتكوين الأمم، ينبغي أن نضيف شرطاً آخر لا يمكن أن يحل محله أي شرط غيره، ولكن بغيره تكون جميع الشروط بلا جدوى، وهو أن تتوافر فترة من السلام وقدر من الوفرة، لأن مرحلة تنظيم الدولة، مثل مرحلة تكوين كتية، هي الفترة التي يكون فيها الجسد في أضعف حالاته وأكثرها تعرضاً للهلاك بسهولة. فالمقاومة تكون في الفوضى الشاملة أسهل منها في فترات التكوين، حيث يكون كل إنسان مشغولاً بوضعه لا بالخطر المحدق. فإذا وقعت في هذه الأوقات الحرجة حرب أو مجاعة أو فتنة انهارت الدولة حتماً.

ولا يعني هذا أنه لا توجد حكومات كثيرة تأسست في هذه الأوقات العاصفة، بيد أن هذا النوع من الحكومات هو ما يقضي على الدول. فالمغتصبون يعملون على إيجاد الاضطرابات، أو ينتهزون فرصة وجودها، ليمروا في غمرة الذعر العام قوانين ما كان الناس ليقبلوها أبداً في حالة هدوئهم. إن اختيار لحظة العمل هو إحدى السمات المؤكدة التي يستطيع المرء بوساطتها أن يميز بين عمل المشرع وعمل الطاغية.

أي الشعوب إذن هو أصلح مادة للتشريع؟ إنه الشعب الذي يرتبط أصلاً برابطة من المصلحة أو الأصل أو العلاقة القديمة، والذي لم يخضع بعد لوطأة القوانين الحقيقية، وليست لديه عادات وخرافات متأصلة، والذي لا يخشى غزواً مفاجئاً، إذ يمكنه - دون أن يتدخل في خلافات جيرانه - أن يدافع عن نفسه ضد أي واحد منهم، أو أن يستعين

بأحدهم لدفع شر الآخر، الشعب الذي يستطيع فيه كل واحد أن يعرف الجميع، وحيث لا يلزم فيه أحد بتحمل ما فوق طاقته، وهو الشعب الذي يستطيع ألا يعتمد على أي شعب آخر كما لا يعتمد عليه شعب آخر^(٥١)، الشعب الذي لا هو بالغني ولا بالفقير ولكنه يتمتع باكتفاء ذاته، وأخيرًا هو الشعب الذي يجمع بين متانة الشعب القديم ووداعة الشعب الحديث. إن ما يجعل عمل المشرع مرهقًا هو ما يجب عليه أن يهدمه أكثر مما يجب عليه أن ينشئه، والذي يجعل النجاح نادرًا إلى هذا الحد، هو استحالة العثور على بساطة الطبيعة مجتمعة مع ما يتطلبه المجتمع. وصحيح أنه من العسير وجود كل هذه الشروط مجتمعة. ولهذا السبب لا نرى إلا قليلًا من الدول ذات النظم الصالحة.

إن أوروبا ما زال فيها بلد واحد يصلح للتشريع: هو جزيرة كورسيكا.

إن الشجاعة والعزم اللذين استطاع بهما هذا الشعب القوي أن يسترد حريته ويدافع عنها جديران بأن يعمل رجل حكيم على تعليمه كيف يحافظ عليها. إنني أحس بشعور داخلي بأن هذه الجزيرة الصغيرة ستدهش أوروبا يومًا ما.

(٥١) إذا كان هناك شعبان متجاوران لا يستطيع أحدهما الاستغناء عن الآخر، يكون هذا الموقف صعبًا جدًا على الأول وخطرًا جدًّا بالنسبة للثاني. وكل شعب حكيم يعمل، في مثل هذه الحالة، على أن يخلص الشعب الآخر بسرعة من اعتماده عليه. إن جمهورية تلاسكالا، التي تحيط بها إمبراطورية المكسيك، فضلت الاستغناء عن الملح على شرائه من المكسيكيين أو حتى قبوله هدية منهم. فقد رأى أهل تلاسكالا الحكماء الفخ الذي يكمن وراء هذا الكرم. فاحتفظوا بحريتهم، وكانت هذه الدولة الصغيرة، المحوطة بتلك الإمبراطورية العظيمة، هي السبب في فنائها في آخر الأمر.

الفصل العاوي عشر

النظم المختلفة للتشريع

إذا بحثنا عما يتكون منه بالضبط أكبر قدر من الخير للجميع، وهو ما ينبغي أن يكون هدف كل نظام تشريعي، فسنجد أنه يتلخص في شيئين رئيسيين الحرية والمساواة. الحرية، لأن كل تبعية خاصة هي قدر من القوة ينقص من جسد الدولة، والمساواة لأنه لا بقاء للحرية دونها. لقد عرفت فيما سبق الحرية المدنية، أما فيما يتعلق بالمساواة فيجب ألا يفهم من هذا اللفظ أنه يجب التساوي الكامل في درجات القوة والثراء، ولكنه يعني فيما يتعلق بالقوة، أنها تسمو على العنف وأنها لا تمارس إلا على أساس المركز والقانون، أما فيما يتعلق بالثروة فإنها تعني ألا يبلغ أي مواطن من الثراء ما يجعله قادرًا على شراء مواطن آخر، وألا يبلغ مواطن من الفقر ما يدفعه إلى بيع نفسه^(٥٢)، وهذا

(٥٢) إذا أردت أن تضفي على الدولة ثباتًا قَرَّب بين الحدود القصوى بقدر الإمكان، فلا يبقى فيها غنى فاحش ولا فقر مدقع. فهذان الوضعان اللذان لا يتفصلان عن بعضهما البعض مضران للخير العام؛ إن أحدهما يؤدي إلى وجود أعوان الطغاة والآخر إلى الطغاة، وبينهما تُشتري الحرية وتباع، أحدهما يشتريها والآخر يبيعها.

يفترض التوسط في الثراء والمركز من ناحية الكبار، والاعتدال في الجشع والشهوات من جانب الصغار.

وقد يقول البعض إن هذا المساواة وهم نظري لا يمكن أن يتحقق عملياً. بيد أنه إذا كان العيب مما لا مفر منه، أفلا ينبغي تنظيمه على الأقل؟ فكون الأشياء تعمل بقوتها على تحطيم المساواة، هو بذاته السبب في أنه يجب على المشرع أن يعمل على المحافظة عليها.

بيد أن هذه الأهداف العامة لكل نظام صالح يجب أن تُعدل في كل بلد بما يلائم الأوضاع المحلية وطبائع السكان، وعلى أساس هذه الأوضاع يجب أن يحدد لكل شعب النظام الخاص به، الذي قد لا يكون أصلح الأنظمة في ذاته، ولكنه أفضلها بالنسبة للدولة التي تتعلق بها الأمر. فمثلاً إذا كانت التربة غير خصبة ومجدبة والبلاد مزدحمة أكثر مما ينبغي بالسكان، وجب الاهتمام بالصناعة والحرف التي يمكن المبادلة بنتائجها للحصول على الطعام اللازم للسكان، وعلى العكس، إذا كانت هناك سهول وسفوح خصبة والأرض طيبة والسكان قليلون، وجب التركيز على الزراعة التي تؤدي إلى تكاثر السكان، والبعد عن الحرف التي تؤدي إلى نقص السكان، إذ تحشد العدد القليل الموجود منهم في مناطق قليلة^(٥٣). وإذا كانت هناك شواطئ واسعة صالحة فيجب الاهتمام ببناء السفن ومزاولة التجارة والملاحة، وذلك يكفل حياة

(٥٣) يقول مسيو دارجنسون إن بعض فروع التجارة الخارجية لا تجني منها المملكة بصفة عامة سوى فوائد زائفة، فهي قد تؤدي إلى شراء بعض الأفراد، بل وحتى بعض المدن، ولكن الأمة في مجموعها لا تجني شيئاً من ورائها ولا يكون حال الشعب أفضل.

جميلة قصيرة. وإذا كانت الشواطئ صخرية ولا تكاد تصلح للملاحة، فليبق السكان بدائيين، ويعيشون على نتاج البحر فيعيشون حياة أهدأ، لعلها تكون أفضل، ويكونون بالتأكيد أسعد حالاً. وبالاختصار، إلى جانب تلك المبادئ العامة للجميع، يشتمل كل شعب على أسباب تؤدي إلى تعديله بطريقة خاصة وتجعله ينفرد بتشريعه الخاص به. ولهذا كان الدين هو الهدف الرئيس بالنسبة لليهود في القديم وللعرب في الوقت الحاضر، وكانت الآداب هدف الأثينيين، أما أهل قرطاجنة وصور فكان هدفهم التجارة، وأهل رودس الملاحة، وأهل روما الفضيلة. إن مؤلف «روح القوانين» قد بين بالكثير من الأمثلة كيف يستطيع المشرع توجيه النظام نحو كل من هذه الأهداف.

إن ما يجعل نظام أي دولة متيناً حقيقة وواقعاً هو أن يؤخذ في الاعتبار أن تتفق القوانين والأوضاع الطبيعية، وألا يكون من شأن هذه القوانين إلا تأكيد تلك الأوضاع ومصاحبتها وتكييفها. ولكن إذا أخطأ المشرع هدفه واتخذ مبدأ آخر غير ما تقتضي به طبيعة الأمور، كأن تكون الأوضاع مما يتطلب العبودية والقوانين مما يدعم الحرية، أو تنصب الأولى على الثراء والثانية على السكان، أو تقتضي إحداهما السلام وتهدف الثانية إلى الغزو، ضعفت القوانين شيئاً فشيئاً وفسد النظام، وتظل الدولة تهتز حتى تنهار أو تتغير، وتسترد الطبيعة التي لا تُقهر سلطانها.



الفصل الثاني عشر

تقسيم القوانين

يتطلب حسن تنظيم الشؤون العامة مراعاة عدة علاقات. أولاً: علاقة الجسد كله بنفسه وتأثيره في ذاته، أي العلاقة بين الكل والكل، أو بين معقد السيادة والدولة، وتتكون هذه العلاقة من صلة الحدود الوسطى بعضها ببعض، كما سنرى فيما بعد.

والقوانين التي تنظم هذه العلاقة يطلق عليها «القوانين السياسية»، وتسمى أيضاً «القوانين الأساسية»، ولهذه التسمية ما يبررها إذا كانت هذه القوانين حكيمة، لأنه إذا لم يكن هناك في كل دولة سوى طريقة واحدة صالحة لتنظيمها، فإنه ينبغي على الشعب الذي يكتشفها أن يتمسك بها، ولكن إذا كان النظام القائم غير صالح، فلماذا يعتبر تلك القوانين التي تؤدي إلى ضرره أساسية؟ وأياً كان الأمر، فإن الشعب هو دائماً الحكم في تغيير قوانينه، حتى ولو كانت خير القوانين، لأنه إذا أراد أن يضر نفسه بنفسه، فمن له الحق في منعه؟

والعلاقة الثانية هي تلك التي بين الأعضاء وبعضهم البعض أو بينهم وبين المجموع. ويجب أن تكون هذه العلاقة بسيطة فيما يتعلق

بالشطر الأول، ووثيقة فيما يتعلق بالثاني بقدر الإمكان، بحيث يكون كل مواطن كامل الاستقلال عن الباقيين كلهم، بينما يكون معتمدًا تمامًا على المدينة السياسية، وهو الأمر الذي يتم دائمًا بنفس الوسائل لأنه ليس هناك سوى قوة الدولة ما يضمن حرية أعضائها. ومن هذه العلاقة الثانية ينشأ القانون المدني.

ويستطيع المرء أن يفكر أيضًا في نوع ثالث من العلاقات بين الإنسان والقانون، وهو ذلك الذي يتعلق بالعقوبة لعدم الطاعة، وينشأ من هذا القانون الجنائي الذي لا يعد في ذاته نوعًا قائمًا بذاته من القوانين، بقدر ما هو جزء القوانين الأخرى.

ويضاف إلى هذه الأنواع الثلاثة من القوانين نوع رابع، وهو أهمها جميعًا، وهو قانون لا ينقش على ألواح الرخام أو البرونز، ولكن في قلوب المواطنين، وهو الذي يحدد النظام الحقيقي للدولة؛ قانون يزداد قوة يومًا بعد يوم، فإذا هرمت القوانين الأخرى أو انطفأت أعادها إلى الحياة أو سد ثغراتها، ويصون للشعب روح نظامه، ويجعل قوة العادة تحل بالتدريج محل السلطة. وأعني به العرف والعادة، وفوق كل شيء، الرأي العام، وهو قانون لا يعرف عنه ساستنا شيئًا، ولكن يتوقف عليه نجاح كل القوانين الأخرى، وهو ذلك الجزء من القوانين الذي يشغل بال المشرع العظيم في الخفاء، بينما يبدو أنه يهتم بتنظيمات خاصة، وهي في الواقع مجرد بناء لا قيام له إلا اعتمادًا على العرف الذي ينمو ببطء.

وليس من بين هذه الضروب المختلفة من القوانين ما يتصل بموضوعنا سوى القوانين السياسية التي منها تتألف صورة الحكم.

الكتاب الثالث

قبل أن نتحدث عن الصور المختلفة للحكم، سنحاول أن نحدد
المعنى الدقيق لهذا اللفظ «الحكم» الذي لم يحظَ حتى الآن بتفسير
سليم تمامًا.

الفصل الأول

في الحكم بصفة عامة

إنني أوجه نظر القارئ إلى أن هذا الفصل يجب أن يُقرأ بعناية لأنني لا أعرف كيف أجعل نفسي واضحًا لمن لا يريد أن يركز انتباهه.

لكل فعل حر سببان يجتمعان لإنتاجه، أحدهما: معنوي، وهو الإرادة التي تحدد الفعل، والآخر: مادي، وهو القدرة على التنفيذ. فعندما أسير نحو هدف ما، يجب أولاً أن أريد الذهاب إليه، وثانيًا أن تأخذني قدماي إليه. إن مشلولًا قد يريد أن يجري، وقد لا يريد رجل نشط ذلك، وفي الحالتين يظنان في مكانيهما. والجسد السياسي تحركه نفس البواعث، فيستطيع المرء أن يميز فيها القوة والإرادة، واحدة تحت اسم السلطة التشريعية والأخرى تحت اسم السلطة التنفيذية. ولا شيء يفعل، أو ينبغي أن يفعل، إلا بهما معًا.

وقد رأينا أن السلطة التشريعية تخص الشعب، ولا يمكن أن تخص سواه. وعلى النقيض من ذلك، يسهل أن نرى من المبادئ المتقدمة أن السلطة التنفيذية لا يمكن أن تخص المجموع بوصفه مشرعًا أو معقد سيادة، لأن هذه السلطة إنما تتألف من أعمال خاصة فقط، وهي أعمال

لا تتم عن طريق القوانين، وبالتالي لا تكون من اختصاص معقد السيادة الذي لا يمكن أن تكون أعماله سوى قوانين.

ومن ثم تتطلب القوة العامة عاملاً ملائماً يوحدتها ويديرها بما يتفق والإرادة العامة، ويكون حلقة اتصال بين الدولة معقدة السيادة، أي يقوم - بصورة ما - بالنسبة للشخص العام ما يقوم به واتحاد الروح والجسد بالنسبة للإنسان. وهذا هو السبب في أن الدولة توجد بها الحكومة التي يخلط البعض بينها وبين معقد السيادة، بينما هي مجرد خادمتها.

فما هي إذن الحكومة؟ هي هيئة متوسطة تنشأ لتكون وسيلة للاتصال المتبادل بين الرعايا ومعقد السيادة، ويعهد إليها بتنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية.

وأعضاء هذه الهيئة يطلق عليهم الموظفون أو الملوك، أي الحكام؛ وتحمل الهيئة كلها اسم الأمير^(٥٤). ومن هنا كان أولئك الذين يذهبون إلى أن التصرف الذي يخضع بمقتضاه الشعب للرؤساء ليس عقدًا، على حق إلى حد بعيد. فهو ليس سوى تكليف، أو وظيفة يقوم بمقتضاها مجرد موظفين من موظفي معقد السيادة بممارسة السلطات التي يأتهم عليها، وهم يمارسونها باسمه، وهو يستطيع تقييدها وتعديلها واستردادها عندما يروق له ذلك. إذ لما كان التنازل عن مثل هذا الحق مما لا يتفق مع طبيعة الجسد الاجتماعي فإنه يكون مناقضًا للهدف من الاتحاد.

ومن ثم فإني أطلق اسم الحكم أو الإدارة العليا على الممارسة المشروعة للسلطة التنفيذية، والأمير أو الحاكم على الشخص، أو الهيئة، المكلف بهذه الإدارة.

(٥٤) وبهذا يطلق اسم «الأمير» في البندقية في مجلس الحكم حتى إذا لم يكن الدوج مشتركاً فيه.

وفي الحكومة تكمن تلك القوى المتوسطة التي تتألف من علاقاتها
الرابطة بين الكل والكل، بين معقد السيادة والدولة. ويمكن تشبيه هذه
الرابطة الأخيرة بطرفي نسبة مستمرة وتكون الحكومة فيها هي المتوسط
النسبي. وتتلقى الحكومة من معقد السيادة الأوامر التي تلقىها بدورها
للشعب، ولكي تكون الدولة في حالة توازن سليم يجب - إذا تساوت
الظروف الأخرى - أن يتساوى نتاج الحكومة أو سلطتها في ذاتها وقوة
المواطنين الذين هم أصحاب السيادة من ناحية ورعايا من ناحية أخرى.
إلى جانب أن المرء لا يستطيع تعديل أي من هذه الحدود الثلاثة
دون أن يؤدي ذلك إلى القضاء على النسبة القائمة بينها فوراً. فإذا
أريد لمعقد السيادة أن يحكم أو أراد الحاكم أن يضع القوانين أو
رفض الشعب أن يطيع، تحل الفوضى محل النظام ولا تعود القوة
والإرادة متفقتان، وتقع الدولة المنحلة في مهاوي الاستبداد أو
الفوضى. وأخيراً، لما لم يكن هناك سوى متوسط نسبي واحد في كل
علاقة، فإنه لا يوجد سوى صورة واحدة من الحكم الصالح الممكن
في الدولة، بيد أنه لما كانت آلاف الأحداث التي تقع تستطيع أن تغير
من علاقات شعب ما، فلا يقتصر الأمر على أن الأنواع المختلفة من
الحكم قد تكون صالحة لشعوب مختلفة، بل قد تصلح أيضاً للشعب
نفسه في أوقات مختلفة.

وحتى يمكن إعطاء فكرة عن العلاقات المختلفة التي يمكن أن
توجد بين هذين الحدين الأقصيين، سأضرب مثلاً بعدد الشعب باعتباره
العلاقة التي يسهل التعبير عنها أكثر من غيرها.

لنفترض أن الدولة مؤلفة من عشرة آلاف مواطن، ومعقد السيادة لا يمكن النظر إليه إلا كمجموعة وبوصفه جسداً، بينما يعتبر كل شخص، بوصفه من الرعايا، فرداً، ومن ثم فمعقد السيادة بالنسبة للفرد من الرعية كعشرة آلاف لواحد؛ يعني أن كل عضو في الدولة ليس له سوى جزء من عشرة آلاف من السلطة السيادية رغم أنه يخضع لها بكليته. وإذا كان الشعب يتألف من مائة ألف شخص، فإن وضع الرعايا لا يتغير، وخضع كل واحد مثل غيره لسلطة القوانين، بينما صار صوته، وقد أصبح جزءاً من مائة ألف، أقل مما كان عشر مرات في تأثيره على وضع هذه القوانين. وهكذا، لما كان الواحد من الرعايا يظل فرداً واحداً، فإن نسبة معقد السيادة له تزداد، بسبب تغير عدد السكان. ويترتب على ذلك أنه كلما زاد حجم الدولة قلت الحرية.

وعندما أقول إن النسبة تزيد إنما أعني أنها تبتعد عن المساواة. وهكذا كلما زادت النسبة بالمعنى الحسابي، صارت أقل بالمعنى المتعارف عليه، فهي في الحالة الأولى إذ تعبر عن الكمية، تقاس بالحاصل، وفي الثانية إذ تعبر عن الكيف، تقاس بالمشابهة.

والآن، كلما كانت نسبة إرادات الأفراد من المواطنين إلى الإرادة العامة، أو بعبارة أخرى نسبة العادات إلى القانون، أقل، زادت بالضرورة القوة القاهرة. ومن ثم فإن الحكومة، لكي تكون صالحة، يجب أن تكون أكثر قوة كلما زاد عدد الشعب.

ومن ناحية أخرى، لما كانت ضخامة الدولة فيها إغراء أكبر لحفظ السلطة العامة، وتهيئ لهم وسائل أكثر لإساءة استعمال هذه السلطة،

فإنه كلما تطلب الأمر زيادة قوة الدولة لقمع الشعب وجب زيادة قوة معقد السيادة لقمع الحكومة. وأنا لا أتحدث هنا عن السلطة المطلقة، ولكن عن السلطة النسبية للأجزاء المختلفة في الدولة.

وينبغي على هذه العلاقة المزدوجة أن النسبة القائمة بين معقد السيادة والأمير والشعب ليست مجرد فكرة تحكمية، بل هي نتيجة ضرورية لطبيعة الجسد السياسي. وينبغي عليها أيضًا أنه لما كان أحد الطرفين الأقصيين، أي الشعب بوصفه رعايا، ويمثل بالوحدة، فإنه في كل مرة تزيد العلاقة المزدوجة أو تنقص، تزيد العلاقة المنفردة أو تنقص بنفس الطريقة، وتكون النتيجة أن الوسط يتغير. ومن ذلك يتضح أنه لا يمكن أن تكون هناك صورة واحدة مطلقة لنظام الحكم، بل هناك عدد من الحكومات المختلفة في طبيعتها بقدر ما هناك من دول مختلفة في حجمها.

وإذا راق لأحد أن يسخر بهذه الخطة فقال إن كل ما يتطلبه الأمر لإيجاد النسبة المتوسطة وتكوين نظام الحكم، هو، تبعًا لما أقول، استخراج الجذر المربع لعدد الشعب، قلت له إنني لا آخذ عدد الشعب هنا إلا كمثال، وإن العلاقة التي أتحدث عنها لا تقاس بعدد الناس فحسب، ولكن بصفة عامة بكمية التأثير الذي ينتج من عدة أسباب. وأضيف إلى ذلك أنني قد استعرت لغة الهندسة للتعبير عما أقصد في أقل عدد ممكن من الكلمات، مع علمي تمامًا أن الدقة الرياضية لا محل لها مطلقًا في الكميات المعنوية.

والحكومة هي، في صورة مصغرة، الجسد السياسي في صورة مكبرة. فهي شخص معنوي يتمتع بقدرات معينة إيجابية بوصفه معقد

السيادة، وسلبية بوصفه الدولة، وقابل للتقسيم إلى علاقات أخرى مماثلة ينشأ عنها بالتالي نسبة جديدة، وعن هذه النسبة الجديدة نسبة أخرى، طبقاً للتنظيم القضائي، وهكذا إلى أن تنتهي إلى حد وسط غير قابل للتجزئة، أي إلى رئيس أعلى أو حاكم واحد يمكن أن تنظر إليه على أنه يقف في هذا التسلسل مثل الوحدة بين سلسلة من الكسور وسلسلة أعداد كاملة.

وحتى لا نتوه وسط هذه الحدود المتعددة، نكتفي باعتبار الحكومة جسداً جديداً داخل الدولة، متميزاً عن الشعب وعن معقد السيادة، ومتوسطاً بينهما.

وهناك بين الجسد السياسي والجسد الجديد فرق جوهري، هو أن الدولة توجد بذاتها، وأن الحكومة لا توجد إلا بوساطة معقد السيادة. ومن ثم فإن الإرادة السائدة للأمير ليست، أو لا يجب أن تكون، إلا الإرادة العامة أو القانون. وتلك القوة التي لديه ليست سوى القوة العامة مركزة فيه، وبمجرد أن يعمل من تلقاء ذاته على القيام بشيء مطلق ومستقل، تبدأ الرابطة التي تضم الكل في التراخي، وإذا حدث في آخر الأمر أن صارت للأمير بوصفه فرداً إرادة أكثر فاعلية من إرادة معقد السيادة، واستعمل السلطة العامة التي عهد بها إليه في إجبار الناس على إطاعة هذه الإرادة الخاصة، أي أن يكون هناك معقدان للسيادة أحدهما بحكم القانون والآخر بحكم الواقع، تنهار الوحدة الاجتماعية بصورة آلية فوراً وينحل الجسد السياسي.

هذا، بالإضافة إلى أنه لكي يكون للحكومة وجود مستقل، أي حياة حقيقية تميزها عن الدولة، ولكي يستطيع جميع أعضائها أن يعملوا في تناسق وتحقيق الأهداف التي من أجلها أنشئت، يجب أن يكون لها ذات خاصة، ووعي مشترك بين أعضائها، وقوة أو إرادة خاصة بها تعمل على بقائها. ويفترض هذا الوجود الخاص وجود اجتماعات ومجالس وسلطة في المداولة وإصدار القرارات وحقوق وألقاب وامتيازات يختص بها الأمير وحده، وتجعل وضع الحاكم محترمًا بقدر ما هو شاق. والصعوبة هي في الطريقة التي ينظم بها وضع هذا الكل التابع ضمن الكل بحيث لا يحدث تعديل في التنظيم العام بتأكيد وجوده الخاص هذا، فيميز ذلك الكل التابع دائمًا بين قوته الخاصة التي يستخدمها في المحافظة على ذاته، والقوة العامة التي تستخدم في المحافظة على الدولة، وباختصار، بحيث يكون هناك استعداد دائم للتضحية بالحكومة في سبيل الشعب، وليس بالشعب في سبيل الحكومة. ومن ناحية أخرى، رغم أن جسد الحكومة المصطنع هو من صنع جسد مصطنع آخر، وأن ليس له سوى حياة مستعارة وتابعة من نوع ما، فإن هذا لا يمنع أنها تستطيع أن تعمل بقدر يزيد أو ينقص من الحيوية والبأس، وأن تتمتع بمعنى ما، بصحة جيدة. وأخيرًا، أنها تستطيع - دون أن تنحرف مباشرة عن الهدف الذي من أجله أنشئت - أن تتحول عنه إلى حد ما تبعًا لطريقة تكوينها.

ومن هذه الفروق كلها تنشأ العلاقات المختلفة التي يجب أن تقوم بين الحكومة وجسد الدولة، تبعًا للعلاقات العارضة والخاصة

التي تتغير بوساطتها هذه الدولة نفسها، لأنه كثيراً ما تكون الحكومة التي تعتبر أفضل الحكومات في ذاتها، أسوأها جميعاً إذا لم تتغير هذه العلاقات تبعاً لعيوب الجسد السياسي الذي تنتمي إليه.



الفصل الثاني

في المبدأ الذي تقوم عليه الصور المختلفة للحكم

لا بد لتوضيح السبب العام لهذه الاختلافات من التمييز هنا بين الأمير والحكومة، كما ميزت من قبل بين الدولة ومعقد السيادة.

إن هيئة الحكام يمكن أن تتكون من عدد كبير جداً من الأعضاء أو من عدد قليل. وقد قلنا إن علاقة معقد السيادة بالرعايا تكون أكبر كلما كان عددهم أكبر، وبطريق القياس الواضح نستطيع القول بمثل ذلك عن الحكومة تجاه الموظفين.

بيد أنه لما كانت قوة الحكومة في مجموعها هي دائماً قوة الدولة، فإنها ثابتة لا تتغير أبداً، ويتبع ذلك أنه كلما زاد استعمال الحكومة لهذه القوة تجاه أعضائها، قل ما يتبقى لديها منها لاستعماله تجاه الشعب كله. ومن ثم كلما زاد عدد الموظفين، كانت الحكومة أضعف. ولما كانت هذه القاعدة أساسية، فسأحاول توضيحها أكثر.

نستطيع أن نميز في شخص الحاكم ثلاث إرادات مختلفة اختلافاً جوهرياً، أولاً: إرادته الخاصة به كفرد التي لا توجه إلا إلى مصلحته

الخاصة. وثانيًا: الإرادة المشتركة بينه وبين بقية الحكام، التي توجه لمصلحة الأمير فقط، والتي يمكن أن نطلق عليها إرادة الهيئة، وهي إرادة عامة بالنسبة للحكومة، ولكنها خاصة بالنسبة للدولة التي تعتبر الحكومة جزءًا منها. وثالثًا: إرادة الشعب أو الإرادة السيادية، وهي إرادة عامة بالنسبة للدولة بوصفها كلاً، وبالنسبة للحكومة بوصفها جزءًا من الكل. وفي أفضل التشريعات يجب أن تكون الإرادة الخاصة أو الفردية لا شيء، وتكون إرادة الهيئة الخاصة بالحكومة تابعة تمامًا، وبالتالي تكون الإرادة العامة أو السيادية متغلبة دائمًا، والقاعدة الوحيدة لبقية الإرادات كلها.

وعلى النقيض من ذلك، فإنه تبعًا للنظام الطبيعي تصير هذه الإرادات المختلفة أكثر فاعلية كلما زاد تركيزها. وهكذا تكون الإرادة العامة دائمًا أضعف هذه الإرادات، وإرادة الهيئة هي التالية في المرتبة، والإرادة الخاصة أولها جميعًا، بحيث إنه داخل الحكومة يكون كل عضو أولًا هو نفسه، وثانيًا موظفًا، وبعد ذلك مواطنًا وهو ترتيب مضاد بصورة مباشرة لما يتطلبه النظام الاجتماعي.

وعلى هذا الأساس، إذا كانت الحكومة في يد شخص واحد تتحد في هذه الحالة الإرادة الخاصة وإرادة الهيئة تمامًا، ومن ثم تكونان في أقصى درجات الشدة التي تستطيعان الوصول إليها. ولكن بما أن استعمال القوة يتوقف على درجة الإرادة، ولما كانت قوة الحكومة المطلقة لا تتغير مطلقًا، فإنه يتبع ذلك أن أنشط الحكومات هي حكومة الشخص الواحد.

وعلى العكس، إذا وَحَدنا الحكومة والسلطة التشريعية، وجعلنا من الأمير معقد السيادة ومن المواطنين كلهم حكامًا، اختلطت إرادة الهيئة بالإرادة العامة، ولا يعود لها من الفاعلية إلا بقدر ما لهذه الأخيرة، وتصير الإرادة الفردية في أقوى حالاتها. وهكذا تكون الحكومة، وقوتها المطلقة، لا تتغير أبدًا في أضعف حالاتها من حيث القوة النسبية أو النشاط.

وهذه العلاقات لا تقبل جدلاً، وهناك من الاعتبارات ما يؤيدها. فنحن نرى مثلاً أن كل موظف أكثر نشاطاً في هيئته من المواطن في هيئته، وأن الإرادة الخاصة، تبعاً لذلك، لها تأثير أكبر في تصرفات الحكم منها في تصرفات معقد السيادة، لأن كل موظف يكاد يكون دائماً مكلفاً بوظيفة ما في الحكومة، بينما كل مواطن، إذا أخذ على حدة، ليس له أي دور في السيادة. ومن ناحية أخرى، كلما اتسعت الدولة زادت قوتها الحقيقية، وإن كانت هذه القوة لا تزيد بنسبة اتساعها، بيد أنه لما كانت الدولة تظل دائماً كما هي، فإن زيادة عدد الحكام ليس لها أثر كبير، فالدولة لا تكتسب قوة حقيقية أكثر، لأن هذه القوة هي قوة الدولة التي لا تتغير. وهكذا تضعف القوة النسبية للحكومة، أو نشاطها، بينما لا يمكن أن تزيد قوتها المطلقة أو الحقيقية.

ومن المؤكد أيضاً أن إدارة شؤون الدولة تكون أكثر بطئاً بقدر زيادة عدد القائمين عليها، وعندما يشتد الحرص أكثر مما ينبغي لا يؤخذ اعتبار كافٍ فيما يتعلق بالظروف المواتية، وبذلك تضيع فرص، كما أن ثمار التروي تضيع إذا زاد التروي عن الحد.

لقد أثبتُ لتوي أن الحكومة تضعف بقدر زيادة عدد الموظفين، وأثبتُ من قبل أنه كلما زاد الشعب وجبت زيادة القوة القاهرة. وينبغي على ذلك أن علاقة الموظفين بالحكومة يجب أن تكون عكس علاقة الرعايا بمعقد السيادة؛ أي أنه كلما زاد حجم الدولة وجب أن تقلص الحكومة، بحيث يتناقص عدد الرؤساء بنسبة زيادة الشعب.

وأنا لا أتحدث هنا إلا عن القوة النسبية للحكومة، ولا أتحدث عن حسن تصرفها للأمور، لأنه، على النقيض مما سبق، كلما زاد عدد الحكام كانت إرادة الهيئة أقرب إلى الإرادة العامة، بينما إذا كان الحاكم فرداً، فإن إرادة الهيئة هذه تكون، كما قلْتُ من قبل، مجرد إرادة خاصة. وهكذا يفقد المرء من ناحية ما يجنيه من أخرى، وتكمن مهارة المشرع في معرفة تحديد النقطة التي تكون فيها قوة إرادة الحكومة في أفضل وضع بالنسبة لمصلحة الدولة.



الفصل الثالث

تقسيم الحكومات

لقد رأينا في الفصل السابق لماذا نميز بين أنواع الحكومات المختلفة أو صورها على أساس عدد الأعضاء الذين تتألف منهم، ويبقى أمامنا أن نرى في هذا الفصل كيف يتم هذا التقسيم.

يستطيع معقد السيادة أولاً أن يعهد بمهمة الحكم إلى الشعب كله أو إلى الجزء الأكبر منه، بحيث يكون هناك عدد من المواطنين الحكام أكثر من عدد المواطنين الأفراد، ويطلق على هذه الصورة من صور الحكم اسم «ديموقراطية».

أو يستطيع أن يحصر الحكومة في يد عدد صغير، بحيث يكون هناك عدد من المواطنين الأفراد أكثر من الحكام، وتسمى صورة الحكم هذه «أرستقراطية».

وأخيراً يستطيع أن يركز كل الحكم في يد حاكم واحد، يستمد الآخرون كلهم قوتهم منه. وهذه الصورة الثالثة هي أكثر الصور شيوعاً وتسمى «ملكية» أو «حكماً ملكياً».

ويجب أن نلاحظ أن جميع هذه الصور، أو على الأقل الاثنتين الأوليين، قابلة للزيادة والنقصان، بل هي في الواقع مرنة إلى أقصى حد، إذ قد تضم الديمقراطية الشعب كله، أو تقتصر على نصفه فقط. والأرستقراطية بدورها قد تتقلص من نصف الشعب إلى أقل عدد ممكن بلا تحديد. بل إن الملكية نفسها قابلة لنوع من التقسيم. فإمبراطورية كان لها باستمرار ملكان بمقتضى دستورهما، كما رأينا في الإمبراطورية الرومانية عددًا من الأباطرة بلغ أحيانًا ثمانية دفعة واحدة دون أن نستطيع القول بأن الإمبراطورية قد قُسمت. وهكذا توجد نقطة يمكن القول عندها بأن كل صورة من صور الحكم قد اختلطت بالتالية لها، ونستطيع أن نرى أن الحكم، تحت هذه التقسيمات الثلاثة، قابل في الحقيقة لأن تتعدد صوره بقدر ما هناك من مواطنين في الدولة.

وإلى جانب ذلك يمكن أن تنقسم الحكومة نفسها، من بعض الوجوه، إلى أقسام ثانوية أخرى، أحدها يدار بطريقة والثاني بأخرى، بحيث يتكون من هذه الصور الثلاث مجتمعة عدد كبير من الصور المختلطة، كل منها يمكن تقسيمه بدوره إلى الصور الثلاث البسيطة.

وقد دار نقاش في جميع الأزمنة حول أفضل صورة للحكم، دون تفكير في أن كلاً منها هو الأفضل في حالة بذاتها، والأسوأ في حالة أخرى.

وإذا كان عدد الحكام في الدول المختلفة يجب أن يتناسب تناسبًا عكسيًا مع عدد المواطنين، فإنه يتبع ذلك أن الحكم الديمقراطي هو،

بصفة عامة، أليق صورة للدول الصغيرة، والأرستقراطية للمتوسطة،
والملكية للكبيرة.

وهذه القاعدة مستمدة مباشرة من المبدأ. ولكن كيف يمكن حساب
الظروف العديدة التي قد تؤدي إلى الاستثناء.



الفصل الرابع

الديموقراطية

إن من يضع القوانين هو خير من يعرف كيف تُنفَّذ وتُفسَّر. وبذلك يبدو أنه ليس هناك أفضل من دستور تتحد فيه السلطان التنفيذية والتشريعية، بيد أن هذا الوضع بالذات هو ما يجعل الحكم غير ملائم من وجوه معينة، لأن الأشياء التي يجب أن يميز بينها لا تميز، وكون الأمير ومعقد السيادة شخصًا واحدًا لا يؤدي، بمعنى ما، إلا إلى حكم بلا حكومة.

فليس من الخير أن يكون منفذ القوانين هو واضعها، ولا أن يشغل مجموع الشعب باله بالمسائل الخاصة على حساب السياسة العامة. إذ لا يوجد شيء أخطر على الشؤون العامة من المصالح الخاصة، وسوء تنفيذ الحكومة للقوانين أقل ضررًا من فساد المشرع، وهو الأمر الذي لا بد أن ينجم عن الأغراض الخاصة. فالدولة إذ تكون قد فسدت في جوهرها يصبح كل إصلاح غير ممكن. والشعب الذي لا يسيء استعمال الحكم أبدًا لا يسيء استعمال الاستقلال أيضًا؛ فالشعب الذي يحكم دائمًا حكمًا صالحًا ليس في حاجة للخضوع لحكم.

وإذا أخذنا تعبير «الديموقراطية» بمعناه الدقيق، فإن الديموقراطية الحقيقية لم توجد قطُّ، ولن توجد. فمما يتعارض مع النظام الطبيعي أن يحكم الكثيرون ويُحكم القليلون. ولا يستطيع الإنسان أن يتصور الشعب منعقدًا باستمرار للانقطاع للشؤون العامة، ونستطيع أن نرى بسهولة أنه إذا ترك الأمر للجنان لا بد أن يؤدي ذلك إلى تغيير في صورة الإدارة.

والواقع، أعتقد أنني أستطيع أن أقول كمبدأ عام إنه عندما تُقسَّم وظائف الحكم بين مجالس متعددة، فإن أقلها عددًا سيستحوذ، إن عاجلاً أو آجلاً، على أكبر قدر من السلطة، ولو لسهولة البت في الأمور التي ستجد طريقها إليه بطبيعة الحال.

هذا بالإضافة إلى أن هذا النوع من الحكم - الديموقراطي، يتطلب أشياء يصعب جمعها. فهو يتطلب أولاً: دولة صغيرة جداً يسهل فيها جمع الشعب، كما يسهل على كل مواطن فيها أن يعرف الباقيين. وثانياً: يتطلب بساطة كبيرة في الأوضاع، تحول دون تشعُّب الأمور والخوض في المسائل الشائكة، ثم يتطلب الأمر قدرًا كبيرًا من المساواة في المراتب والثراء الذي لا تبقى المساواة طويلاً في الحقوق والسلطة من غيره. وأخيراً: ألا يوجد ترف كثير أو لا يوجد ترف بالمرة، لأن الترف إما أن يكون نتيجة للثراء، أو أنه يجعل الثراء ضروريًا، فهو يفسد الأغنياء والفقراء على السواء، يفسد الأولين بحيازتهم له والثانيين برغبتهم فيه، كما أن الترف يبيع الوطن للنعممة والخيلاء، ويتنزِع من الدولة كل مواطنيها إذ يجعلهم عبيدًا لبعضهم البعض، وكلهم عبيدًا للأهواء.

وهذا هو السبب في أن كاتبًا شهيرًا قد جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية^(٥٥)، لأن جميع هذه الأوضاع لا تتم إلا في ظل الفضيلة، بيد أن هذه العبقرية الفذة أخطأها الصواب كثيرًا وجانبها الوضوح أحيانًا، بسبب عدم التمييز بين الأشياء وبعضها، ولم ترَ هذه العبقرية أنه لما كانت السلطة السيادية واحدة في كل مكان، فإن نفس المبدأ يجب أن يُطبق في كل الدول حسنة التنظيم، وإن كان صحيحًا أنه إنما ينطبق بدرجات متفاوتة تبعًا لشكل الحكم في كل دولة.

وبالإضافة إلى ذلك، ليست هناك حكومة معرضة للحروب الأهلية والاضطرابات الداخلية أكثر من الحكومة الديمقراطية أو الشعبية، لأنه لا توجد حكومة تجنح بشدة واستمرار إلى تغيير صورتها مثلها. ولا حكومة تتطلب قدرًا من اليقظة والشجاعة للمحافظة عليها مثلها. ففي هذا النوع من الدساتير على وجه الخصوص يجب على المواطن أن يتسلح بالقوة والجلد. ويقول في كل يوم من أيام حياته من كل قلبه ما قاله أمير فاضل في مجلس الدايت البولوني^(٥٦): «أفضل الحرية مع الخطر على السلم مع العبودية».

ولو كان هناك شعب من الآلهة، لحكم نفسه بطريقة ديمقراطية. فهذا النوع من الحكم الذي بلغ حد الكمال لا يصلح للبشر!

(٥٥) «روح القوانين»، الكتاب الثالث، الفصل الثالث.

(٥٦) أمير بوسنيا، أبو ملك بولونيا ودوق لورين.

الفصل الخامس

الأرستقراطية

لدينا هنا شخصان معنويان متميزان تمامًا أحدهما عن الآخر، الحكومة ومعقد السيادة، وبالتالي هناك إرادتان عامتان إحداهما تتعلق بالمواطنين جميعًا، والأخرى بأعضاء الجهاز الإداري وحدهم. وهكذا، على الرغم من أن الحكومة تستطيع أن تنظم وضعها الداخلي كما يتراءى لها، فإنها لا تستطيع أبدًا أن تواجه الشعب إلا باسم معقد السيادة، أي باسم الشعب نفسه، وهذا ما يجب ألا يغيب عن بالنا مطلقًا. ولقد كانت المجتمعات الأولى تُحكم أرستقراطيًا. فكان رؤساء العائلات يتداولون معًا في الشؤون العامة، وكان الشبان يحنون رؤوسهم لسلطة التجربة. ومن هنا كانت أسماء، مثل: «الكهنة» و«الشيوخ» و«الكبار» و«الزعماء». وما برح أهل أمريكا الشمالية الهمج يحكمون بهذه الطريقة حتى يومنا هذا، والحكم عندهم صالح تمامًا.

ولكن كلما حل التفاوت الناجم عن النظم محل التفاوت الطبيعي، صار الشراء أو القوة^(٥٧) مفضلين على السن. وأصبحت الأرستقراطية

(٥٧) من الجلي أن لفظ «Optimate» (وهو الاسم الذي كان يُطلق على الأرستقراطية في روما القديمة) لم يكن يعني عند القدماء: الأفضل، ولكن الأقوى.

انتخابية. وأخيرًا، بانتقال القوة من الآباء إلى الأبناء مع الممتلكات، بحيث صارت بعض الأسرات أرستقراطية، تحولت الحكومة فصارت وراثية، فكان يوجد أعضاء مجلس شيوخ لا يتجاوزون العشرين عامًا. ومن ثمّ فهناك ثلاثة أنواع من الأرستقراطية: طبيعية وانتخابية ووراثية. والأولى لا تصلح إلا للشعوب بدائية، والأخيرة أسوأ الحكومات جميعًا، والثانية أفضلها، وهي الأرستقراطية بالمعنى الحقيقي.

فإلى جانب ميزة أنها تفرق بين السلطين، تتميز أيضًا باختيار أعضائها، لأن جميع المواطنين، في الحكومة الشعبية، يولدون حكامًا، ولكن هذه تقصر الحكام على عدد قليل، وهم لا يصيرون أعضاء إلا بالانتخاب^(٥٨)، وهي الطريقة التي يكون فيها الصلاح والتنور والتجربة وجميع العوامل الأخرى التي تؤدي إلى التفضيل والتقدير العام، ضمانات للحكم الصالح.

هذا إلى جانب أن اجتماع المجالس يكون أيسر، والمناقشات في مختلف المشكلات أفضل وأحسن توجيهًا، كما أن هيئة الدولة في الخارج تكون في مركز أفضل إذا كان حكامها شيوخًا أجلاء، منها إذا كانوا جماعة من النكرات أو غير المحترمين.

وموجز القول، إن خير النظم وأكثرها انطباقًا على الطبيعة، هو أن يحكم أرشد الناس الجماهير، عندما يكون من المؤكد أنهم

(٥٨) من الأهمية بمكان أن تنظم عملية انتخاب الحكام بواسطة القانون. إذ لو ترك أمر تعيينهم وقفًا على إرادة الأمير، ستتكون أرستقراطية وراثية حتمًا كما حدث في جمهوريتي البندقية وبرن. وقد انحلت أولى هاتين الدولتين منذ أمد طويل، أما الثانية فإنها بفضل حكمة شيوخها السديدة ما زالت قائمة. وهي استثناء للقاعدة، خطرة بقدر ما هي مشرفة.

سيحكمونها لمصلحتها وليس لمصلحتهم. إذ يجب عدم الإكثار مطلقاً من أجهزة الحكم، ولا تخصيص عشرة آلاف رجل لعمل يمكن أن يقوم به خمسمائة على وجه أفضل. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن مصلحة الجماعة تبدأ هنا في أن تكون أقل تأثيراً في توجيه القوة العامة تبعاً للإرادة العامة، وأن اتجاهها آخر لا مندوحة عنه سيعمل على انتزاع جزء من القوة التنفيذية للقوانين.

أما فيما يتعلق بما يلائم الأفراد، فيجب ألا تكون الدولة من صغر الحجم والشعب من البساطة وعدم الالتواء، بحيث إن تنفيذ القوانين يأتي مباشرة عقب الإرادة العامة، كما هو الحال في ديموقراطية جيدة، ويجب أيضاً ألا تكون الأمة من الضخامة، بحيث يستطيع الرؤساء المتناثرون في أرجائها لحكمها أن يجعل كل منهم نفسه معقد السيادة في مقاطعته، ويبدأ بالعمل على جعل نفسه مستقلاً حتى يصبحوا السادة في آخر الأمر. بيد أنه إذا كانت الأرستقراطية تتطلب فضائل أقل مما يتطلبه الحكم الشعبي، فإنها تتطلب أيضاً فضائل أخرى ثلاثها، مثل الاعتدال لدى الأغنياء والفنائة لدى الفقراء، إذ يبدو أن المساواة الكاملة هنا في غير محلها، بل إنها لم تكن مرعية حتى في إسبرطة.

وأخيراً، إذا كانت هذه الصورة من صور الحكم تقتضي قدرًا معيناً من التفاوت في الثروة، فإنه أمر حسن حتى تكون إرادة الأمور العامة بيد من يستطيعون أن يكرسوا لها وقتهم كله، ولكن ليس لأن الأغنياء، كما يقول أرسطو، مفضلون على الفقراء دائماً. بل على العكس من ذلك، ينبغي اختيار بعض الفقراء للقيام بالحكم أحياناً حتى يدرك الناس أن هناك عوامل في التفضيل أكثر أهمية من الثراء.

الفصل السادس

في الملكية

لقد تناولنا «الأمير» حتى الآن باعتباره شخصاً معنوياً وجماعياً -
توحده قوة القوانين - وأميناً على السلطة التنفيذية في الدولة، وأمامنا
الآن أن نتناول هذه السلطة في يد شخص طبيعي، رجل حقيقي، له وحده
الحق في استعمالها طبقاً للقوانين. وهذا ما يطلق عليه اسم «ملك».

وعلى العكس تماماً من أنواع الحكم الأخرى التي يمثل فيها كائن
جماعي فرداً، في هذه الصورة يمثل فرد كائناً جماعياً، بحيث إن الوحدة
المعنوية التي يتسم بها الأمير هي في نفس الوقت وحدة مادية تجتمع
فيها بصورة طبيعية جميع تلك الاختصاصات التي يجمعها القانون
بمجهود كبير في الأولى.

وهكذا تستجيب الإرادة العامة وإرادة الأمير والقوة العامة للدولة
والقوة الخاصة للحكومة لنفس الباعث، فجميع محركات الآلة في يد
واحدة، والجميع يتجهون نحو هدف واحد، فلا توجد مطلقاً حركات
مضادة هدامة من الداخل، ولا يمكن أن تتصور نوعاً من الدساتير يُنتج
فيها أقل مجهود عملاً أكبر. إن أرشميدس، وهو جالس في هدوء على

شاطئ البحر وينزل فيه باخرة كبيرة دون مشقة، يمثل في نظري عاهلاً قادراً يحكم دولته الشاسعة من غرفته، ويحرك كل شيء وهو يبدو ساكناً بلا حركة.

بَيد أنه إذا لم تكن هناك مطلقاً حكومة أكثر نشاطاً، فليست هناك أيضاً حكومة للإرادة الخاصة فيها سلطة أوسع، وتسيطر بسهولة على الإرادات الأخرى، فصحيح أن الكل يتحرك نحو نفس الهدف، ولكن هذا الهدف ليس السعادة العامة بأي حال، بل إن قوة الحكم نفسها تتحول باستمرار ضد الدولة.

إن الملوك يريدون أن يكونوا مطلقين، وتناديهم الأصوات البعيدة بأن أفضل طريقة لتحقيق ذلك هي حب شعوبهم لهم. وهذا المبدأ جميل، بل وصحيح تماماً من بعض النواحي، ولكنه، للأسف، موضع سخرية في بلاط الملوك. إن القوة التي تأتي عن طريق حب الشعب لا شك أنها أكبر. ولكنها خطيرة ومشروطة، ولا يقنع بها الملوك أبداً. فأحسن الملوك يريدون أن يكون في وسعهم أن يفعلوا الشر إذا راق لهم دون أن يفقدوا سلطتهم. وقد ينصحهم واعظ سياسي عبثاً، أنه لما كانت قوة الشعب قوتهم، فإن مصلحتهم الكبرى في أن يكون الشعب مزدهراً وكثيراً ومحترماً، ولكنهم يعلمون جيداً أن هذا ليس صحيحاً. فمصلحتهم الشخصية الأولى هي أن يكون الشعب ضعيفاً وبائساً ولا يستطيع مقاومتهم أبداً.

وأسلم بأنه، مع افتراض أن الشعب سيظل خاضعاً تماماً باستمرار، من مصلحة الأمير أن يكون الشعب قوياً، حيث إنه لما كانت هذه القوة

هي قوته، فإنها تجعله مهيب الجانب مع جيرانه، ولكن لما كانت هذه المصلحة ثانوية وتابعة، ولما كان هذان الفرضان غير متفقين، فإنه من الطبيعي أنه يعطي الأمراء الأسبقية للمبدأ الذي يخدمهم بصورة مباشرة أكثر. وهذا هو ما علمه صمويل لليهود، وهذا هو ما وضعه مكياfli بجلاء، فهو إذ تظاهر بأنه يعطي الملوك دروسًا، كان يعطي الدروس الكبرى للشعب. إن كتاب «الأمير» لمكياfli كتاب للجمهوريين^(٥٩).

لقد رأينا، من النسب العامة، أن الملكية لا تلائم سوى الدول الكبيرة، وسنرى هذا أكثر عندما نبحثها في ذاتها. فكلما زاد عدد الأشخاص المشغولين بالإدارة العامة، قلَّت النسبة بين الأمير والشعب واقتربت من التساوي، بحيث إنها تكون واحدة أو متساوية في الديمقراطية. وتزيد هذه النسبة نفسها كلما تقلصت الحكومة، وتبلغ أقصى مداها عندما تصير الحكومة في يد شخص واحد. وهكذا توجد مسافة كبيرة جدًا بين الأمير والشعب، وتكون الدولة في حاجة إلى رابطة. ولتكوين هذه الرابطة لا بد من إيجاد مراتب متوسطة، فيجب أن يكون هناك أمراء وكبراء ونبلاء لملئها. أما في الدولة الصغيرة فإن هذا لا يلائمها لأن جميع هذه المراتب تقوض دعائمها.

(٥٩) كان مكياfli رجلًا مستقيمًا ومواطنًا صالحًا، ولكن بالنظر إلى أنه كان من أتباع بيت مديتشي فإن ظروف الاضطهاد اضطرت له أن يخفي حبه للحرية. ومجرد حقيقة أنه اختار سيزار بورجيا الكريه بطلًا لكتاب «الأمير» دليل كاف على قصده الخفي. وإذا قارنا بين ما يقوله في كتاب «الأمير» وما يقوله في «رسالة عن تيتوس لبيوس» وفي «تاريخ فلورنسا»، فإنه يتضح أن حكمته السياسية العميقة لم تلق حتى الآن إلا اهتمامًا سطحيًا متحيزًا. وقد حرمت المحكمة البابوية بشدة تداول كتابه، ولا عجب إذ إن الضوء الذي ألقاه عليها في كتابه يفضحها.

بَيد أنه إذا كان من العسير أن يحسن حكم دولة كبيرة، فإن ذلك يكون أصعب بواسطة رجل واحد، وكل إنسان يعرف ماذا يحدث عندما يعين الملك له نوابًا.

وهناك عيب جوهري لا محيص عنه في الحكم الملكي يجعله دائماً أقل من الجمهورية. وهو أن صوت الشعب لا يرفع في الغالب إلى المراتب الأولى سوى أشخاص متنورين وقادرين يشغلونها بجدارة، بينما أن من يصلون إلى هذه المراكز في الملكيات يكونون في الغالب من الإمعات الدساسين التافهين الذين يصلون بما يدون من مواهب تافهة في بلاط الملوك، وبمجرد أن يتولوا المناصب الكبيرة يُظهرون للجمهور عدم كفايتهم. فالشعوب أقل خطأ بكثير من الأمير في اختيارها، ومن النادر أن يوجد بين وزراء الملوك شخص ذو كفاية حقيقية، بقدر ما هو نادر أن يوجد رجل جاهل على رأس حكومة جمهورية. ومن ثم إذا ظهر، بمحض الصدفة السعيدة، رجل من أولئك الرجال الذين خُلقوا للحكم وتولي الأمور في ملكية كادت تنهار بسبب أولئك الوزراء التافهين، بهت الناس لمهارته وحسن وسائله، ويكون حكمه مرحلة في تاريخ البلاد.

ولكي يكون الحكم في دولة ملكية صالحًا يجب أن تكون عظمتها أو اتساعها مما يتناسب مع قدرات من يحكمها. فالغزو أسهل من الحكم. ويستطيع المرء إذا كانت لديه رافعة مناسبة أن يقلقل العالم بإصبع واحدة، ولكن رفعه يحتاج إلى كتفَي هرقل. ومهما كان حجم الدولة صغيرًا، فإن الأمير يكاد يكون دائماً صغيرًا عليها. وعندما يحدث

العكس وتكون الدولة صغيرة على رئيسها، وهو أمر نادر الحدوث، فإن حكمها أيضًا يكون سيئًا، لأن الرئيس إذ يعمل باستمرار على تحقيق آماله الكبار، ينسى مصالح شعبه، ولا يجعل شقاءهم بإساءته استعمال ما لديه من عبقرية تزيد على الحاجة، أقل من شقائهم برئيس عاجز لنقص في ملكاته. ويعني ذلك أنه يجب أن تتسع المملكة وتضيق مع كل حكم تبعًا لقدرة الأمير، بينما تستطيع الدولة أن تحتفظ بحدود ثابتة، ولا يكون حكمها بذلك أقل كفاية، في ظل مجلس شيوخ (Senat)، حيث إن قدراته تكون في الغالب واحدة.

وأبرز مساوئ حكم الفرد الواحد هو عدم الاستمرار في الحكم، بينما يكفل الاستمرار حلقة متصلة في النوعين الآخرين من الحكومات. فعندما يموت الملك، يتطلب الأمر ملكًا آخر، والانتخاب يترك فترات انقطاع خطيرة، وهي فترات عاصفة، وإذا لم يكن المواطنون على قدر من النزاهة والأصالة لا يوجد مطلقًا في هذا النوع من الحكم، فستفشى الدسائس والرشوة. ومن العسير على من باعت الدولة له نفسها ألا يبيعها بدوره، وألا يستعيد من الضعفاء ما استولى عليه منه الأقوياء، ولا تلبث الأمور جميعها أن تصبح هدفًا لجمع المال في ظل مثل هذه الإدارة، ويصير السلام الذي يتمتع به الناس في ظل الحكم الملكي أسوأ من فوضى الفترة التي يخلو فيها العرش.

وما الذي تم لتلافي هذه العيوب؟ جُعِلت الملكية وراثية في بعض الأسر بالذات، ووضع نظام خاص بتوارث العرش يمنع كل مناقشة عند موت الملوك؛ أي أن مساوئ الملكية الوراثية حلت محل مساوئ

الانتخابات، إذ فضّل الناس الهدف الظاهري على الحكم السليم. وفضّلوا المخاطرة بأن يتولى الملك عليهم أطفال وأشرار متوحشون وبلهاء على النزاع حول اختيار الملوك الصالحين. ولم يأخذوا في الاعتبار أنهم إذا فضّلوا هذا الوضع عرّضوا أنفسهم لجميع المخاطر المصاحبة له. إن ما قاله ديونيس الصغير، ردّاً على أبيه عندما لامه على عمل لا يليق به، بقوله: «ألم أكن مثلاً طيباً لك؟»، كان ردّاً حكيماً إذ قال له: «ولكن أباك لم يكن ملكاً».

وعندما يصل المرء إلى مركز يصدر فيه الأوامر للآخرين، تتأمر كل الظروف لحرمانه من روح العدالة والإدراك السليم. ويقال إن جهوداً كبيرة تُبذل لتعليم الأمراء الصغار فن الحكم، ولا يبدو أن كل هذا التعليم يفيدهم في شيء، وقد يكون من الأفضل أن يبدأ بتعليمهم فن الطاعة. إن أعظم الملوك الذين خلّدهم التاريخ لم يدرّبوا على الحكم وهم صغار، ولأن يتعلم المرء الحكم بالطاعة أفضل من أن يتعلمه عن طريق الأمر. فهو علم يقل محصول المرء منه كلما زاد فيه دراسة^(٦٠).

ونتيجة من نتائج عدم التماسك هذا أن الحكم الملكي يعوزه التناسق، فهو لا يستمر فترة طويلة أبداً على سياسة واحدة متناسقة، وذلك لأنه يسير مرة على خطة ثم يعدل عنها إلى أخرى تبعاً لطباع الأمراء المختلفين أو الوزراء الذين يتولون الحكم باسمهم. ويعني هذا التغيير المستمر في الاتجاه أن الدولة تتأرجح بلا انقطاع بين مجموعة متباينة من المبادئ العامة والأهداف الخاصة، وهذا ما لا يحدث في

(٦٠) تاسيتوس، «التواريخ»، ٢٦: ١.

الصور الأخرى من الحكم التي يكون فيها الأمير واحدًا دائمًا. وتدل التجربة أيضًا، على وجه العموم، أن بلاط الملوك ينطوي على قدر أكبر من الدهاء، وأن مجلس الشيوخ ينطوي على قدر أكبر من الحكمة، وأن الجمهوريات تسير في سياساتها بتردد والتواء أقل من الملكيات، بينما أن أي تغيير في الوزارة تنجم عنه ثورة في الدولة، لأن المبدأ الذي يشترك فيه جميع الوزراء، بل وكل الملوك تقريبًا، أن يسيروا في كل شيء بعكس ما كان سابقوهم يسرون عليه.

ومن عدم التناسق هذا يتأكد عدم صحة تلك السفسطة التي تعودنا سماعها دائمًا من السياسيين الملكيين، من أنهم لا يقتصرون على مقارنة الحكم المدني بالحكم العائلي، ومقارنة الأمير برب العائلة، وهو خطأ سبق أن دحضناه، بل إنهم يضيفون بسخاء على هذا الحاكم جميع الفضائل التي هو في حاجة إليها، ويفترضون دائمًا أن الأمير هو ما يجب أن يكونه، وهو افتراض يصبح الحكم الملكي بمساعدته مفضلًا على أي حكم عداه بوضوح، إذ لا جدال في أنه أقواها جميعًا، ولا ينقصه ليكون أفضلها فعلًا إلا إرادة هيئة تنطبق أكثر على الإرادة العامة.

بيد أنه إذا كان - الملك - تبعًا لما يقوله أفلاطون - شخصية نادرة الوجود بطبيعته، فكم مرة تكاثفت الطبيعة والحظ على تتويجه؟ وإذا كانت التربية الملكية تفسد بالضرورة من يتلقونها، فماذا يجب على المرء أن يتوقع من سلسلة متعاقبة من الرجال ربيت لتحكم؟ ومن ثم فإنه من العبث أن نخلط بين الحكم الملكي وحكم الملك الصالح. ولكي ندرك ماهية حكم ما في ذاته، يجب أن نفكر فيه تحت حكم أمراء

عاجزين أو أشرار، لأنهم إما أن يصلوا إلى العرش كذلك، أو يجعلهم العرش كذلك.

ولم تغب هذه الصعاب على بال كُتابنا، ولكنهم لم يهتموا بها كثيرًا. ويقولون إن العلاج هو الطاعة بلا تدمير، إن الله يبعث الملوك السيئين في غضبه، وعلى الناس أن يحتملوهم بوصفهم عقابًا من السماء. ولا ريب في أن هذه الأقوال ذات قيمة تهذيبية، ولكن اعتقادي أنها أكثر ملاءمة للمنابر منها لكتب السياسة. ماذا نقول في طبيب يعد بالمعجزات ولكنه لا يستطيع أكثر من أن يحث مرضاه على الصبر؟ فنحن نعلم جيدًا أن على المرء أن يتحمل الحكم السيئ عندما يُبلى به، والمشكلة هي كيف الحصول على حكم صالح.



الفصل السابع

في الحكومة المختلطة

لا يوجد هناك حكم بسيط بمعنى الكلمة، فرئيس الدولة إذا كان فردًا، فلا بد له من حكام تابعين له، وإذا كان الحكم شعبيًا، فلا بد له من رئيس. كما أن هناك دائمًا في تقسيم السلطة التنفيذية تدرجًا من الأعداد الكبيرة إلى ما هو أصغر منها، مع هذا الفارق، وهو أن العدد الكبير يعتمد على الصغير تارة، والعدد الصغير على الكبير تارة أخرى.

ويكون هناك تقسيم متساوٍ أحيانًا، إما عندما تكون الأجزاء المكونة في حالة اعتماد متبادل على بعضها البعض، كما هو الحال في إنجلترا مثلاً، أو عندما تكون سلطة كل جزء مستقلة ولكنها غير كاملة، كما هو الحال في بولونيا. وهذه الصورة الأخيرة سيئة، لأنه لا تكون هناك أي وحدة في الحكم وتفتقر الدولة للرابطة.

فأي الحكمين أصلح، البسيط أم المختلط؟ وهو سؤال موضع جدل كبير بين السياسيين، ولا مناص من الإجابة عليه بنفس الجواب الذي قدمته فيما يتعلق بجميع صور الحكم.

إن الحكم البسيط أفضل في ذاته لسبب واحد كافٍ وهو أنه بسيط، ولكن عندما تكون السلطة التنفيذية غير معتمدة إلى الحد الكافي على التشريعية، أي عندما تكون العلاقة بين الأمير ومعقد السيادة أقوى منها بينه وبين الشعب، يجب العمل على علاج هذا النقص بتقسيم الحكم، إذ عندئذ لا تكون سلطة الأجزاء المختلفة على الشعب أقل، بينما يجعلها تقسيمها أقل قوة مجتمعة ضد معقد السيادة.

كما يتجنب هذا العيب بإنشاء أجهزة متوسطة لا تدخل في عملية الحكم بأكملها، وتقتصر عملها على إيجاد التوازن بين السلطتين والمحافظة على حقوق كل منهما. وهنا لا يكون الحكم مختلطاً لكن معدلاً.

ويمكن استخدام وسائل مشابهة في علاج العيب المضاد، فعندما تكون الحكومة مفككة أكثر مما ينبغي، تنشأ أجهزة لتركيزها، وهذا هو ما يجري عليه العمل في كل الديمقراطيات، فتقسم الحكومة في الحالة الأولى لإضعافها، وفي الثانية لتقويتها، لأن الحد الأقصى للقوة والضعف يوجد على السواء في كل حكم بسيط، بينما تكفل الصور المختلطة قوة متوسطة.



الفصل الثامن

في أن جميع صور الحكم لا تلائم جميع البلدان

لما كانت الحرية ثمرة لا تنبت في جميع الأجواء، فإنها ليست في متناول جميع الشعوب. وكلما تأمل المرء في هذا المبدأ الذي وضعه منتسكيو تبين صحته، وكلما عارضه ظهرت أدلة جديدة لإثباته.

وفي جميع حكومات العالم يستهلك الشخص العام ولا ينتج. فمن أين إذن يحصل على المادة التي يستهلكها؟ من عمل أعضائه. ففائض عمل الأفراد هو ما يوفر حاجة الشخص العام. ويتبع ذلك أن الحالة المدنية لا تقوم إلا عندما يفيض نتاج عمل الناس عن حاجاتهم.

يبدو أن هذه الزيادة ليست واحدة في جميع بلاد العالم. ففي كثير منها تكون الزيادة كبيرة، وفي أخرى تكون متوسطة، وفي ثالثة لا شيء مطلقاً، وفي رابعة تكون سلبية. وتتوقف هذه العلاقة على خصوبة البيئة، وعلى نوع العمل الذي تتطلبه الأرض، وعلى طبيعة المنتجات، وعلى قوة السكان، وعلى مقدار استهلاكهم الضروري، وعلى عوامل أخرى مشابهة.

ومن ناحية أخرى، ليست جميع الحكومات من طبيعة واحدة، فبعضها أقل أو أكثر شراهة من البعض، كما أن الفروق تقوم أيضاً على ذلك المبدأ الآخر من أنه كلما بعدت الضرائب العامة عن مصدرها كانت أكثر إرهاباً. فلا يجب قياس عبئها على أساس كميتها، ولكن على طول الطريق الذي تقطعه حتى تعود مرة أخرى إلى الأيدي التي خرجت منها. فعندما تكون هذه الدائرة سريعة وثابتة الأسس، لا يهتم إذا دفع الناس كثيراً أو قليلاً، فالشعب يظل دائماً غنياً ويكون الموقف المالي جيداً باستمرار. وعلى العكس من ذلك، مهما كان ما يدفعه الناس قليلاً، فإنه عندما لا يعود إليهم ثانياً سرعان ما يصبحون فقراء بسبب الدفع المستمر. وعندئذ لا تكون الدولة غنية ويظل الشعب معوزاً دائماً.

ويترتب على ذلك أنه كلما زادت المسافة بين الشعب والحكومة صارت الضرائب أكثر إرهاباً، ولذلك كان الناس في الديمقراطيات أقل تعرضاً للإرهاب، وفي الأرستقراطيات أكثر إرهاباً، وفي الملكيات يتحملون أكبر عبء. ومن ثم فالملكية لا تلائم إلا الأمم الغنية، ولا تلائم الأرستقراطية سوى تلك الأمم متوسطة الثراء، والديموقراطية تلائم البلاد الفقيرة الصغيرة.

والواقع أن المرء كلما أمعن التفكير في هذا الوضع وجد فيه اختلافات بين الدول الحرة والملكيات. ففي الأولى يستخدم كل شيء في المصلحة المشتركة، بينما تكون القوى العامة والخاصة متبادلة في الثانية، فتزيد تلك القوى إذا ضعفت هذه، وفي نهاية الأمر، بدلاً من أن

يكون هدف الحكم سعادة الناس، يجعلهم الحكم الاستبدادي أشقياء ليحكمهم.

وهناك عوامل طبيعية معينة في كل مجموعة من الظروف الجوية يمكننا على ضوءها أن نحدد أفضل صور الحكم لأي بلد بذاته، بل وحتى نوع السكان الذين يجب أن يعيشوا فيه.

فالمناطق المجذبة غير المخصصة، حيث لا يساوي النتاج العمل، يجب أن تبقى بوراً وتهجر، أو ألا يسكنها سوى المتوحشين، والمناطق التي لا يعطي فيها العمل من عائد سوى الضروري فقط، يجب أن يسكنها البرابرة، فأي مجتمع سياسي فيها يكون مستحيلاً، والأماكن التي يكون فائض الإنتاج فيها على العمل متوسطاً تلائم الشعوب الحرة، وتلك التي تكون الأراضي فيها خصبة ووفرة الإنتاج مقابل عمل قليل يقتضي أن تحكم حكماً ملكياً، حتى يستهلك ترف الأمراء الزيادة في فائض الرعايا، لأنه من الأفضل أن تمتص الحكومات هذه الزيادة بدلاً من أن يبعثرها الأفراد. وأنا أدرك أن هناك استثناءات لذلك، ولكنها استثناءات تثبت القاعدة، لأنها تؤدي إن آجلاً أو عاجلاً إلى كوارث تعيد الأوضاع إلى نطاقها الطبيعي.

وينبغي أن نميز دائماً بين القوانين العامة والعوامل الخاصة التي تستطيع أن تغير آثارها. فإذا كانت جميع دول الجنوب كلها جمهوريات، ودول الشمال كلها استبدادية، فإن ذلك لا ينقص من سلامة مبدأ أن الاستبداد يلائم الأجواء الحارة والبربرية دون الدول الباردة، والحكم السياسي الصالح يلائم الدول المتوسطة. ولكنني أدرك أنه رغم التسليم

بالمبدأ العام، فإنه من المحتمل أن يقوم خلاف حول تطبيقاته، إذ يمكن القول بأن هناك بلادًا باردة ولكنها خصبة جدًا، وبلادًا جنوبية شديدة الجذب. بيد أن هذه الصعوبة لا توجد إلا بالنسبة لأولئك الذين لا يفحصون الأمر من جميع وجوهه، إذ يجب، كما قلت من قبل، أن نأخذ في الاعتبار عوامل العمل والقوة والاستهلاك... إلخ.

ودعنا نفترض جدلاً أن قطعتين من الأرض متساويتان، إحداهما تنتج خمسة والأخرى عشرة. فإذا كان سكان الأولى يستهلكون أربعة، والثانية تسعة، تكون الزيادة في إنتاج الأولى الخمس، وفي الثانية العشر، ولما كانت العلاقة بين الزائدين إذن عكسية بالنسبة لنتاج كل منهما، فإن الأرض التي لا تنتج سوى خمسة تعطي ضعف زيادة تلك التي تنتج عشرة.

بيد أن الأمر لا يتعلق بمضاعفة الغلة، ولا أظن أن هناك من يجرو على القول بصفة عامة إن خصوبة الأرض في البلاد الباردة مساوية لخصوبتها في البلاد الحارة. وأيًا كان الأمر فدعنا نفترض هذه المساواة: دعنا نضع إنجلترا وصقلية، مثلاً، على قدم المساواة، وبولونيا على قدم المساواة مع مصر، فإذا أمعنا جنوباً وجدنا أفريقيا والهند، وإذا تقدمنا شمالاً لا نجد شيئاً. فماذا نجد مقابل هذه المساواة في الإنتاج من فرق في الزراعة؟ في صقلية لا يتكلف الأمر سوى عزق الأرض عزقاً خفيفاً، بينما في إنجلترا ما أكثر ما تحتاجه الأرض من مجهود، وحيثما يتطلب الأمر عمالاً أكثر للحصول على نفس الغلة، كان الفائض بالضرورة.

ويجب أن نلاحظ، إلى جانب ذلك، أن نفس العدد من الناس

يستهلك قدرًا أقل بكثير في البلاد الحارة منه في البلاد الباردة. فالجو يتطلب الاعتدال حتى يحافظ المرء على صحته، والأوروبيون الذين يريدون العيش هناك كما يعيشون في بلادهم يهلكون جميعًا من الزحار (الدوسنطاريا) وسوء الهضم. إن شاردان يقول: «إننا من الضواري آكلة اللحوم والذئب إذا قورنا بالآسيويين. ويعزو البعض اعتدال الفرس في الطعام إلى أن بلادهم أقل إنتاجًا، بينما العكس، في اعتقادي، هو الصحيح. فبلادهم أقل إنتاجًا للغلال لأن سكانها أقل احتياجًا إليها». ويستطرد قائلاً: «ولو أن زهدهم مجرد أثر من آثار جذب البلاد، لما كان هناك غير الفقراء من يأكلون قليلًا، بدلًا من أن يكون ذلك عامًا بالنسبة للجميع، ولزادت كمية الطعام التي يأكلها الناس هناك أو قلت في كل مقاطعة تبعًا لخصوبة الأرض، بدلًا من أن يكون نفس الاعتدال عامًا في جميع أنحاء المملكة. وهم هناك يفخرون بطريقة حياتهم قائلين إنه ما على المرء إلا أن يتأمل لون بشرتهم ليعرف إلى أي حد هو أحسن من لون بشرة المسيحيين. والواقع أن لون بشرة الفرس واحد؛ فجلودهم جميلة وناعمة ولامعة، بينما بشرة الأرمن، رعاياهم، الذين يعيشون عيشة أوروبية، خشنة وملبئة بالبثور وأجسامهم سمينة ومترهلة».

وكلما اقتربنا من خط الاستواء وجدنا الناس يعيشون على القليل؛ فهم لا يكادون يأكلون اللحم، وطعامهم المعتاد هو الأرز والذرة والدخن والنشاء، ويوجد في الهند ملايين من الناس لا يتكلف طعامهم قرشًا في اليوم. ونحن نرى في أوروبا نفسها اختلافات محسوسة فيما

يتعلق بالشهية بين أهل الشمال وأهل الجنوب. فالإسباني قد يعيش أسبوعًا على ما يأكله الألمان في وجبة واحدة. وفي البلاد التي يكون فيها الناس أكثر شراهة يتحول الترف أيضًا إلى المواد الغذائية؛ ففي إنجلترا يظهر الترف على موائد الطعام المثقلة باللحوم، وفي إيطاليا يكرمونك بالسكر والزهور.

وتظهر في ترف الملابس أيضًا اختلافات مماثلة. ففي البلاد التي يكون طقسها متغيرًا وعنيفًا، يقتني الناس ملابس أجود وأبسط، وفي تلك التي لا يلبس فيها المرء إلا للتزين، يسعى الناس إلى المظاهر أكثر مما يسعون إلى المنفعة، فالملابس نفسها ليست سوى ترف هناك. ففي نابلي ترى كل يوم الناس يتنزهون في الميادين العامة وقد لبسوا الحلل المذهبة، ولا يلبسون جوارب. وينطبق نفس الشيء على المباني؛ فالاهتمام ينصب فيها كله على الأبهة عندما لا يخشى الناس من أذى الجو. ففي باريس ولندن يفضل الناس أن يعيشوا في دفء وراحة، أما في مدريد فلديهم صالات فخمة، ولكن ليست لها نوافذ تغلق، وينام الناس في غرف أشبه بالجحور.

وتتميز الأطعمة في البلاد الحارة بأنها مغذية أكثر وذات نكهة، وهذا فرق ثالث لا يمكن إلا أن يؤثر في الثاني. لماذا يأكل الناس ذلك القدر من الخضراوات في إيطاليا؟ لأن الخضراوات هناك جيدة ومغذية وطعمها طيب. أما في فرنسا حيث تتغذى الخضر على الماء وحده، فإنها لا تُغذي مطلقًا، ولا يكاد يعتد بها على المائدة، ومع ذلك

فإنها تشغل نفس الحيز في الزراعة، وتتطلب نفس القدر من العمل على الأقل. كما أن التجربة دلت على أنه رغم كون القمح الذي تنتجه بلاد العرب أقل جودة من القمح الذي تنتجه فرنسا، فإنه يدر دقيقًا أكثر، كما أن قمح فرنسا يدر دقيقًا أكثر بدوره من قمح الشمال. ومن ذلك نستطيع أن نستخلص أن هناك تدرجًا مماثلًا بصفة عامة في الاتجاه حتى القطب. ألا يعد نقصًا واضحًا أن يدر نفس القدر من الإنتاج قدرًا أقل من الغذاء؟

ويمكن أن أضيف إلى كل هذه الاعتبارات المختلفة اعتبارًا آخر يترتب عليها ويدعمها، وهو أن البلاد الحارة تحتاج سكانًا أقل مما تحتاجه البلاد الباردة، ولما كانت تستطيع أن تقوم بأود سكان أكثر، فإن ذلك يترتب عليه وجود فائض مضاعف مما يعد دائمًا في صالح الاستبداد. فكلما زادت مساحة الأرض التي يشغلها السكان، صار التمرد أكثر صعوبة، لأن الناس لا يستطيعون التداول بصورة سريعة وسرية، ولأن الحكومة تستطيع دائمًا أن تحبط خططهم وتقطع اتصالاتهم بسهولة، ولكن كلما كان الناس أقرب إلى بعضهم البعض قلّت قدرة الحكومة على الاعتداء على معقد السيادة؛ فزعماؤهم يستطيعون التداول في غرفهم بنفس الحرية التي يتداول بها الأمير في مجلسه، كما تتجمع الناس في الميادين بنفس السرعة التي يتجمع بها الجند في الثكنات. ومن ثم فإنه من مصلحة الحكم الطاغوي أن يعمل في مسافات بعيدة. فهو بفضل ما له من مراكز ارتكاز تزيد قوته على البعد

مثل الرافعة تزيد قوتها كلما طالت ذراعها^(٦١). أما قوة الشعب فهي على العكس من ذلك، لا تعمل إلا مركزة؛ فهي تتبخر وتضيع كلما اتسعت، مثل تأثير البارود الذي ينثر على الأرض، ولا يشتعل إلا حبة بعد حبة، ومن ثم فإن البلاد الأقل سكانًا أكثر صلاحية للطغيان: إن الضواري لا تحكم إلا في الصحراوات.



(٦١) لا يتعارض هذا مع ما قلته آنفًا، (الكتاب الثاني، فصل ٩) عن مساوئ الدول الكبيرة، لأنه يتعلق بسلطة الحكومة على أعضائها، والأمر هنا يتعلق بالقوة ضد الرعايا. فعندما يكون أعضاؤها مبعثرين على نطاق واسع يكونون بمثابة قواعد للضغط على الشعب من بعيد، ولكن لا تكون هناك قواعد للضغط على هؤلاء الأعضاء أنفسهم بصورة مباشرة، وهكذا يكون طول يد الرافعة ضعفًا في حالة وقوة في أخرى.

الفصل التاسع

علامات الحكم الصالح

وهكذا، عندما يسأل الإنسان بصفة مطلقة أي أنواع الحكم هو أصلحها جميعاً، فإنه يسأل سؤالاً لا جواب عليه بقدر ما هو سؤال غير محدد، أو بعبارة أخرى إذا شئنا، إنه سؤال له من الأجوبة بقدر ما هناك من تنوعات ممكنة للأوضاع المطلقة والنسبية للشعوب.

ولكن إذا سأل الإنسان ما هي العلامات التي يعرف المرء بها ما إذا كان شعب معين يحكم حكماً صالحاً أو سيئاً، فإن ذلك يكون شيئاً آخر، ويمكن الإجابة على ما يتعلق بالوقائع.

يبد أن الناس لا تجيب على هذا السؤال أبداً، لأن كل واحد يريد الإجابة عليه بطريقته هو. فالرعايا يشيدون بالنظام العام، بينما يشيد المواطنون بالحرية الشخصية، وأحدهم يفضل سلامة الممتلكات، ويفضل الآخر سلامة الأشخاص، ويريد الواحد منهم أن تكون أفضل الحكومات أكثرها شدة، ويذهب الآخر إلى أنها أكثرها تساهلاً، وواحد

يريد أن تُعاقب الجرائم، ويريد الآخر أن تُمنع قبل وقوعها، وأحدهما يرى أنه من الأفضل أن يخشاه الجيران، بينما يفضل الثاني أن يتجاهلوه، وأحدهما يسعده تداول المال، والآخر يطالب بالخبز للشعب. وحتى إذا اتفق الناس على هذه النقطة، وعلى ما يشابهها، فهل يعني ذلك أننا تقدمنا نحو الحل؟ إن الحكم في الصفات المعنوية ينقصه المعيار الدقيق، فإذا اتفق الناس على العلاقة، فكيف يتفقون على التقدير؟

وأنا من ناحيتي يذهلني دائماً أن يجهل الناس علامة بسيطة إلى هذا الحد أو ألا يتفقوا عليها عن سوء نية. ما هو هدف الاتحاد السياسي؟ هو المحافظة على أعضائه ورضائهم. وما هي العلامة الأكيدة على أنهم مصنونون ومزدهرون؟ هي حجم السكان وتزايد عددهم. لا تذهبوا إذن بعيداً للبحث عن العلامة التي يدور حولها الجدل، فإذا تساوت الظروف الأخرى، تكون الحكومة التي في ظلها يتزايد السكان ويتكاثرون، دون الالتجاء إلى الوسائل الخارجية أو التجنس أو إنشاء المستعمرات، هي أفضل الحكومات بلا جدال. والحكومة التي يقل أهلها ويهلكون هي أسوأها. فيا أيها الحاسبون، إن الأمر بين أيديكم الآن؛ احسبوا وقيسوا وقارنوا^(٦٢).

(٦٢) ويجب أن نطبق نفس المبدأ في الحكم على أفضل القرون بالنسبة لازدهار الجنس البشري. والناس تعجب أكثر مما ينبغي بالقرون التي ازدهرت فيها الآداب والفنون، دون إدراك للسر الخفي في ثقافتها أو التبصر في عواقبها السيئة، «إن الأغنياء يعتبرون ما هو أساساً عبودية، إنسانية» (تاسيتوس، «Agricola»، ٣١٢)، «ألن نرى أبداً في أقوال الكتّاب الأغراض الخاصة الشريرة التي تدفعهم إلى كتابتها؟ كلا، فمهما استطاعوا أن يقولوا، ليس صحيحاً أن بلداً يكون بخير عندما يقل سكانه رغم ازدهار ثقافته، وليس بكافٍ وحده أن يكون دخل شاعر ١٠٠,٠٠٠ فرنك لكي نحكم على عصره بأنه أفضل العصور، إن ما يجب أن نهتم به ليس هو الهدوء الظاهري والسلام بين الحكام بقدر ما هو الرفاهة العامة لبلادهم، خاصة عندما =

.....

= تكون هذه البلاد كبيرة ومزدهمة بالسكان. إن الصقيع قد يُخرب بضع مقاطعات ولكنه نادرًا ما يسبب مجاعة، واندلاع الحرب الأهلية والفتن قد تخيف كثيرًا من الزعماء، ولكنها ليست السبب الحقيقي في شقاء الشعوب التي قد تتمتع حتى بفترة راحة بينما يدور القتال حول من يكون طاغيتهما التالي، إن ازدهارها أو شقاءها الحقيقيين مرجعهما حالتها الدائمة، فعندما يكون الجميع رازحين تحت نير الاستعباد، عندئذ يكون كل شيء قد انتهى؛ ففي هذه الحالة يكون في وسع الزعماء أن يقضوا على الشعوب على مهل، «عندما تتحول البلاد إلى خراب يقال إن السكون يخيم عليها» (تاسيتوس، «Cgricola»، ٣١). وعندما كان النزاع بين السادة يهز المملكة الفرنسية وكان أسقف باريس يدخل البرلمان وفي جيبه خنجر، لم يحل ذلك دون سعادة الشعب الفرنسي وزيادة عدده في يسر وحرية، وقديمًا ازدهرت بلاد الإغريق وهي تخوض أقسى الحروب، وكان الدم يسيل أنهارًا، بينما كانت البلاد مكتظة بالأهالي، ويقول مكيافلي: «إنه يبدو أنه على الرغم من القتل والنفي والحروب الأهلية صارت جمهوريتنا أقوى من أي وقت مضى، فإن فضائل أهلها وطباعهم واستقلالهم، عملت على تقويتها أكثر مما عملت الفرقة على إضعافها»، إن قليلًا من الاضطرابات يعطي الأرواح حيوية، والأمر الذي يؤدي إلى ازدهار «النوع» حقيقة هو الحرية أكثر مما هو السلام.

الفصل العاشر

سوء استعمال الحكم وجنوحه إلى الفساد

كما تعمل الإرادة الخاصة بلا انقطاع ضد الإرادة العامة، تبذل الحكومة كذلك جهودها ضد السيادة باستمرار. وكلما زاد هذا الجهد تغير الدستور، ولما كان لا يوجد هنا إرادة هيئة أخرى تؤدي إلى التوازن مع إرادة الأمير بمقاومتها لها، فلا بد أن يحدث آجلاً أو عاجلاً أن يضطهد الأمير السيادة في نهاية الأمر ويلغي الميثاق الاجتماعي. وهذا هو العيب المتأصل الحتمي الذي يعمل باستمرار على القضاء على الجسد السياسي بمجرد تكونه، كما تقضي الشيخوخة والموت على جسد الإنسان في نهاية الأمر.

وهناك طريقتان عامتان تفسد بهما الحكومات، وهما: تقلص الحكومة وانحلال الدولة. وتقلص الحكومة عندما تنتقل من عدد كبير إلى عدد صغير؛ أي من الديمقراطية إلى الأرستقراطية إلى الملكية، وهذا هو اتجاهها الطبيعي^(٦٣).

(٦٣) إن تكوين جمهورية البندقية ونموها البطيء يهيئ لنا مثالاً بارزاً على هذا التتابع، وإنه لمن المذهل أن أهل البندقية ما زالوا منذ اثني عشر قرناً في المرحلة الثانية بعد كما يبدو، وهي المرحلة التي بدأت «بإغلاق المجلس» في سنة ١١٩٨. أما الحكام القدامى الذين عرفوا باسم «الدوج» والذين يعتبرون نقيصة في أهالي البندقية فقد ثبت أنهم لم يكونوا أصحاب سيادة عليهم أيّاً كان ما يقوله كتاب «Squittio della Liberta veneta» (الذي صدر في سنة ١٦١٢ مؤلف غير معروف دفاعاً عن الحق المزعوم للأباطرة في جمهورية البندقية). =

وإذا تناقصت الحكومة من العدد الكبير إلى الصغير، يمكننا القول بأن الحكم يتراخي، بيد أن هذا الاتجاه المطلوب مستحيل.

والواقع أن الحكومة لا تغير شكلها أبدًا إلا عندما تضعف قوتها الدافعة وتبلى بحيث لا تستطيع المحافظة على صورتها الأولى. وإذا

= ولن يفوت بعض الناس أن يذكروا الجمهورية الرومانية كمثال لمعارضتي، وهم يقولون إنها صارت في اتجاه مضاد تمامًا، من الملكية إلى الأرستقراطية، ومن الأرستقراطية إلى الديمقراطية، ولكني لا أعتقد أن الأمر كذلك.

إن أول نظام أقامه رومولوس كان حكومة مختلطة انحدرت إلى الاستبداد بسرعة ولأسباب خاصة بادت الدولة قبل الأوان، كما يموت الطفل قبل أن يبلغ مرحلة الرجولة. وكان طرد التاركانيين هو ميلاد الجمهورية الحقيقي، ولكنها لم تأخذ في أول الأمر صورة ثابتة، لأن العملية لم يتم فيها سوى نصفها ببقاء طبقة الأشراف، لأنه بهذه الطريقة ظلت الأرستقراطية الوراثية - وهي أسوأ أنواع الحكم الشرعي - في صراع مع الديمقراطية، وظلت صورة الحكم باستمرار غير مؤكدة ومتأرجحة، كما أثبت مكيايلي، حتى إنشاء «مجالس الشعب» (Tribuns)؛ وعندئذ فقط كانت هناك حكومة حقيقية وديموقراطية حقيقية، والواقع أن الشعب لم يكن وقتئذ معقد السيادة فحسب، بل إنه كان حاكمًا وقاضيًا أيضًا، ولم يكن مجلس الشيوخ (Senat) سوى مجلس تابع للتخفيف من وطأة الحكم وتركيزه؛ ولم يكن القناصل أنفسهم، رغم أنهم كانوا من الأشراف والحكام الأول والقادة مطلقي السلطة في الحرب، سوى رؤساء الشعب.

ومنذ ذلك الوقت أخذ الحكم اتجاهه الطبيعي وجنح بشدة إلى الأرستقراطية، ولكن لما كان نظام الأشراف قد حكم، بمعنى ما، على نفسه بالموت، لم تعد الأرستقراطية هي حكم الأشراف كما كان الحال في البندقية أو جنيف، بل صارت على هيئة مجلس شيوخ (Senat) - مجلس مكون من الأشراف والعامّة على السواء - أو حتى على هيئة مجالس شعبية (Tribuns) عندما بدأت هذه تغتصب لنفسها السلطة الفعالة، لأن المسميات لا تغير الوقائع، وعندما يكون للشعب رؤساء يحكمون باسمه يكون الحكم أرستقراطيًا أيًا كان الاسم الذي يطلق عليه.

وقد أسفر سوء استعمال الأرستقراطية للحكم عن الحروب الأهلية والحكومة الثلاثية، وصار سيلا ويوليوس قيصر وأغسطس ملوكًا حقيقيين في الواقع، وأخيرًا انحلت الدولة تحت حكم تيبيريوس الاستبدادي.

إن تاريخ روما لا ينقض المبدأ الذي جئت به ولكنه يؤيده.

تراخت أيضاً بسبب امتدادها، تصبح قوتها بلا أثر ويضعف أمل بقائها أكثر. ومن ثم يجب العمل على دعم القوة الدافعة كلما تراخت، وإلا فإن الدولة التي تقوم عليها تنهار.

ويتم انحلال الدولة بطريقتين:

أولاً: عندما يكف الأمير عن حكم الدولة طبقاً للقانون ويغتصب السلطة السيادية، فعندئذ يحدث تغير عجيب، إذ تنكمش الدولة لا الحكومة، وأعني بذلك أن الدولة الكبيرة تنحل، وتتألف فيها دولة أخرى مكونة من أعضاء الحكومة وحدهم، تكون بالنسبة للشعب في موقف السيد والطاغية فحسب. بحيث إنه بمجرد أن اغتصبت الحكومة السيادة انهار الميثاق الاجتماعي، وصار المواطنون - الذين يكون من حقهم الرجوع إلى حالة الطبيعة - مرغمين على الطاعة ولكنهم لا يكونون ملزمين بها.

ويحدث نفس الشيء عندما يغتصب أعضاء الحكومة متفرقين السلطة التي يجب عليهم ألا يستعملوها إلا بوصفهم هيئة، وفي ذلك خرق للقانون لا يقل عن الأول وتنجم عنه فوضى أكثر من الحالة الأولى. فعندئذ يكون هناك عدد من الأمراء بقدر عدد الحكام، وينتهي الأمر بالدولة، التي لا تكون أقل انقساماً من الحكم، إلى الدمار أو إلى تغيير صورتها.

وعندما تنحل الدولة يطلق على سوء استعمال الحكم، أيًا كان نوعه، الاسم المشترك «الفوضى». وإذا تحدثنا بدقة أكثر، تنحدر الديمقراطية إلى حكم الغوغاء وتنحدر الأرستقراطية إلى حكم القلة، وكنت أضيف

إلى ذلك: تنحدر الملكية إلى طغيان، لولا أن هذا المصطلح في حاجة إلى تفسير.

فالطاغية بالمعنى الدارج هو الملك الذي يحكم بالعنف ولا يبالي بالعدالة والقانون. أما بالمعنى الدقيق، فالطاغية هو فرد يغتصب السلطة لنفسه دون وجه حق. وهذا هو المعنى الذي فهم به الإغريق كلمة طاغية؛ فقد كانوا يطلقونها بلا تمييز على الأمراء الصالحين والسيئين الذين لا تستند سلطتهم إلى حق شرعي^(٦٤). ومن ثم فإن «طاغية» و«مغتصب» كلمتان لهما معنى واحد تمامًا.

وحتى نطلق على الأشياء المختلفة مسميات مختلفة، أسمى «طاغية» غاصب السلطة الملكية و«مستبد» غاصب السلطة السيادية. فالطاغية هو الذي يستولي على السلطة رغم القانون لكي يحكم بالقانون. بينما يضع المستبد نفسه فوق القانون. وبذا يستطيع الطاغية ألا يكون مستبدًا ولكن المستبد يكون دائمًا طاغية.

(٦٤) يقال إن كل الطغاة في الواقع هم الذين سيطروا بالقوة الدائمة على المدن التي فقدت حريتها، (كونليوس نيبوس في كتاب «ملتيادس»، الفصل الثامن).
وصحيح أن أرسطو في كتاب الأخلاق يميز بين الطاغية والملك بأن الأول يحكم لمصلحته الخاصة، والثاني يحكم لمصلحة رعاياه. ولكن إلى جانب أن معظم المؤلفين، بصفة عامة، يأخذون كلمة «طاغية» بمعنى مختلف تمامًا، كما يبدو لنا بصفة خاصة عندما تحتكم إلى كتاب «اكسنوفون» (Ilies)، فإنه ينبغي على تمييز أرسطو أنه لم تكن هناك مملكة واحدة حقيقية منذ بداية العالم.

الفصل العاوي عشر

موت الجسد السياسي

تجد جميع الحكومات، حتى أفضلها تنظيمًا، نفسها في هذا المنحدر بصورة طبيعية وحتمية. فإذا كانت إسبرطة وروما اندثرتا، فأى دولة تستطيع أن تأمل في البقاء أبدًا؟ ولذا فإن أردنا أن نشيد صرحًا متينًا، يجب علينا ألا نفكر مطلقًا في جعله أبدًا. إذ لكي ينجح، يجب علينا ألا نحاول المستحيل، ولا أن نتملق أنفسنا بأننا نستطيع أن نضفي على ما تصنعه يد الإنسان صلابة هي غريبة عن الطاقة البشرية.

فالجسد السياسي، مثل جسد الإنسان، يبدأ بالموت منذ لحظة مولده، ويحمل في ذاته أسباب هلاكه. بيد أن كليهما قد يكون بناؤه قويًا إلى حد يزيد أو ينقص، وأكثر دوامًا لمدة تطول أو تقصر. وتكوين الإنسان من صنع الطبيعة بينما تكوين الدولة نتاج المهارة البشرية. فليس في طاقة البشر أن يطيلوا أعمارهم، ولكن في وسعهم إطالة حياة الدولة إلى أطول حد ممكن بأن يتكروا لها أفضل شكل يتصوره العقل. وحتى أفضل تكوين له نهاية في يوم ما، ولكنه يعيش أطول مما هو أقل منه درجة، بشرط ألا يقع حادث غير متوقع ينضي إلى هلاكه قبل الأوان.

إن مبدأ الحياة السياسية في السلطة السيادية، والسلطة التشريعية هي قلب الدولة، بينما السلطة التنفيذية هي عقلها الذي يُسير جميع الأجزاء. وقد يصاب العقل بالشلل ولكن الإنسان يظل مع ذلك حيًا، فالإنسان قد يكون أبله ويظل حيًا، ولكن بمجرد وقوف القلب انتهى الأمر بالنسبة للحيوان.

فالدولة لا توجد بالقوانين، ولكن بالسلطة التشريعية. إن قانون الأمس لا قوة له اليوم، ولكن السكوت يعتبر رضا، ومعقد السيادة مفروض أنه يعترف بكل القوانين إلا ما يلغيه منها - فالمفروض أنه يستطيع إلغاؤها. وكل ما أعلن أنه يريدُه فإنه بمجرد إعلانِه هذا يعتبر أنه يريدُه دائمًا حتى ينقضه.

ولكن لماذا يُظهر الناس إذن مثل هذا الاحترام للقوانين القديمة؟ لهذا السبب بذاته. ولا بد من الاعتراف بأن بقاءها طوال تلك المدة دليل على أن الإرادة التي سنتها في أول الأمر كانت إرادة ممتازة.

فلو أن معقد السيادة لم يعترف باستمرار بأنها مفيدة للدولة لألغاها ألف مرة. وهذا هو السبب في أن القوانين بدلًا من أن تضعف تكتسب باستمرار قوة جديدة في كل دولة حسنة التنظيم. فالتحيز إلى كل ما هو قديم يجعلها أدعى للاحترام يومًا بعد يوم. وحينما يحدث، على النقيض من ذلك، أن سطوة القانون تضعف مع تقادم الزمن، فإن ذلك دليل على أنه لم تعد هناك سلطة تشريعية، وأن الحياة قد فارقت الدولة.

الفصل الثاني عشر

كيف تدوم السلطة السيادية؟

لما لم يكن لمعقد السيادة سوى السلطة التشريعية، فإنه لا يعمل إلا بقوانين، ولما لم تكن القوانين إلا التصرفات القانونية الحقيقية للإرادة العامة، فإن معقد السيادة لا يعمل إلا إذا اجتمع «الشعب»، بيد أنه يقال لي إن فكرة جمع «الشعب» كله مجرد وهم، والحقيقة التي لا مرأى فيها أنها كذلك اليوم، ولكنها لم تكن كذلك منذ ألفي سنة، فهل تغيرت الطبيعة البشرية؟

إن حدود الممكن في الأشياء المعنوية أقل ضيقاً مما نعتقد، فضعفنا نحن ورذائلنا وأهواؤنا هي التي تحد طاقتنا، فالأرواح الدنيئة لا تفكر في الرجال العظماء، والعبيد يتسمون سخرية عند ذكر لفظ الحرية. ودعنا نستعين بما حدث في الحكم على ما يمكن أن يحدث، ولن أتحدث هنا عن جمهوريات الإغريق القديمة، ولكن يبدو لي أن الجمهورية الرومانية كانت دولة عظيمة، وأن مدينة روما كانت مدينة عظيمة. فأخر إحصاء تم يقدر مجموع المواطنين القادرين على حمل السلاح بأربعمائة ألف رجل، وآخر تعداد للسكان في الإمبراطورية كان أكثر من أربعة ملايين من المواطنين، دون احتساب الرعايا والأجانب والنساء والأطفال والعبيد.

فكم كانت صعبة، إذن، مهمة جمع كل سكان العاصمة الضخمة وضواحيها بصورة متكررة. ومع ذلك لم يكن يمر أسبوع دون اجتماع الشعب الروماني للنظر في شؤونه، وأحياناً أكثر من مرة في الأسبوع. فإنهم لما يقتصروا على ممارسة حقوق السيادة فحسب، بل وجزء من حقوق الحكم أيضاً. فكانوا يتصرفون في مسائل معينة ويحكمون في قضايا معينة، وكان الشعب كله يجتمع في الميادين العامة بوصفه حكماً بقدر ما كان يجتمع فيها بوصفه مواطنين.

وإذا رجعنا إلى الفترات الأولى في تاريخ الأمم فسنجد أن أكثر الحكومات بدائية، حتى عندما كانت ملكية في صورتها مثل حكومات المقدونيين والفرنجة كانت لديها مجالس مشابهة. وأياً كان الأمر في ذلك، فإن تلك الحقيقة التي لا جدال فيها تحل جميع العقبات، مما هو كائن إلى ما هو ممكن، هذا هو المنطق السليم.



الفصل الثالث عشر

كيف تدوم السلطة السيادية؟ (تابع)

لا يكفي أن يجتمع الشعب مرة لتحديد الدستور بإعلانه موافقته على مجموعة من القوانين، ولا يكفي أن ينشئ حكومة دائمة، أو أن يكفل وسيلة انتخاب الحكام مرة وينتهي الأمر بذلك، فإلى جانب الاجتماعات الاستثنائية التي قد تتطلبها الحالات العاجلة، يجب أن تكون هناك اجتماعات دورية محددة لا يستطيع شيء منعها أو تأخيرها، بحيث إن الشعب يجتمع في يوم معين بقوة القانون ودون حاجة إلى انتظار دعوة رسمية بالاجتماع.

بيد أنه باستثناء هذه الاجتماعات التي يضيف عليها مشروعيتها حلول تاريخ انعقادها، يعد أي اجتماع للشعب دون دعوة ممن عهد إليهم بالدعوة إلى الاجتماع وبالطريقة القانونية المحددة، اجتماعاً غير شرعي، ويكون كل ما يفعله باطلاً، لأن أمر الاجتماع نفسه يجب أن يصدر من القانون.

أما فيما يتعلق بعدد مرات هذا الاجتماع الشرعي، كثر أم قل، فإنه لا يمكن وضع قاعدة محددة لأن الأمر يتوقف على عدة اعتبارات. وكل ما يستطيع المرء قوله هو أنه كلما كانت الحكومة أقوى وجب انعقاد معقد السيادة أكثر.

وقد يقول لي البعض: إن ذلك قد يصلح لمدينة واحدة، ولكن ما العمل مع دولة تضم عدة مدن؟ هل تقسم السلطة السيادية؟ أو هل يجب تركيزها في مدينة واحدة وإخضاع المدن الباقية لها؟

وأجيب بأنه يجب ألا نفعل هذا ولا ذاك. فأولاً: السلطة السيادية بسيطة وموحدة، ولا يمكن تقسيمها دون تدميرها. وثانياً: لا يمكن شرعاً إخضاع مدينة لأخرى، كما لا يمكن إخضاع أمة لأخرى، لأن جوهر الجسد السياسي هو في التوافق بين الطاعة والحرية، وأن كلمتي الرعايا ومعقد السيادة متحدتان ذاتاً ومعنى تلتقي فكرتهما في كلمة واحدة، هي المواطن.

وأجيب أيضاً بأنه من المضر دائماً أن توجد عدة مدن في مدينة واحدة، وأننا إذا أردنا أن يتم مثل هذا التوحيد لا ينبغي لنا أن نتوقع تجنب آثاره السيئة الطبيعية، ويجب ألا نعترض على من لا يريد سوى دول صغيرة، على أساس مساوئ الدول الكبيرة، ولكن كيف نهى للدول الصغيرة القوة الكافية لمقاومة الدول الكبيرة، كما قاومت في الماضي المدن الإغريقية الملك الكبير، وكما حدث منذ عهد أقرب إذ قاومت هولندا وسويسرا حكام النمسا؟

ومع ذلك، إذا تعذر إبقاء الدولة في حدودها المناسبة، تبقى أماننا

وسيلة أخرى، وذلك بآلا نجعل لها عاصمة، وبإقامة الحكومة في كل مدينة بالتناوب، وبعقد الجمعية التشريعية للبلاد في كل منها بالدور.

وإذا أردنا أن تكون الدولة في نفس الوقت أقوى ما يكون وأفضل ما يمكن حكمًا، وجب علينا توزيع السكان بالتساوي في الأقاليم كلها، وممارسة الحقوق نفسها في كل مكان، والعمل على تحقيق الرخاء والحياة في كل ركن من أركانها. ولتذكر أن جدران المدن تتكون من أطلال منازل القرى، وإني لأرى بعين الخيال بلدًا بأسره تحول إلى أنقاض كلما رأيت قصرًا جديدًا يشيد في العاصمة.



الفصل الرابع عشر

كيف تدوم السلطة السيادية؟ (تابع)

بمجرد أن يجتمع الشعب اجتماعاً شرعياً بوصفه هيئة سياسية، تقف جميع اختصاصات الحكومة، وتتوقف السلطة التنفيذية، ويصبح شخص أقل مواطن مقدساً وذا حرمة مثل أكبر حاكم، لأنه عندما يوجد الأصل لا محل لمن يمثله. ومعظم الاضطرابات التي كانت تحدث في روما أثناء اجتماعات الجمعيات الشعبية، كان مرجعها إما جهل هذه القاعدة أو إهمالها. فلم يكن القناصل عندئذ سوى زعماء الشعب، ورؤساء المجالس الشعبية سوى خطباء^(٦٥)، ولم يكن مجلس الشيوخ شيئاً على الإطلاق.

وقد كانت فترات التوقف هذه، التي كان الأمير يعترف فيها، أو يجب أن يعترف، بأن له سيدهً فعلاً، مصدر إزعاج له دائماً؛ وكانت اجتماعات الشعب هذه، التي تعد محرك الجسد السياسي وضابط الحكم، مصدر ذعر الرؤساء في كل عهد، ولذلك لم يدخروا جهداً ولا اعتراضاً ولا وعوداً لصرف المواطن عنها. وعندما يكون المواطنون

(٦٥) بالمعنى الذي يستعمل في البرلمان الإنجليزي تقريباً. وقد أسفر التماثل في هذه التسميات عن صدام بين القناصل وزعماء المجالس الشعبية حتى عندما كان كل اختصاص يتوقف.

ضعافاً وبخلاء وجبناء وأكثر حباً لراحتهم منهم للحرية، لا يقاومون الجهود الشريرة التي تبذلها الحكومة طويلاً، وهكذا تزداد قوة الحكومة باستمرار، وينتهي الأمر بزوال السلطة السياسية، وتنهار معظم المدن وتفنى قبل الأوان.

يبد أنه توجد بين السلطة السيادية والحكم التحكيمي سلطة متوسطة أحياناً يجدر بنا أن نتحدث عنها.



الفصل الخامس عشر

نواب أم ممثلون

بمجرد أن تكف الخدمة العامة عن أن تكون الشاغل الرئيس للمواطنين، ويفضلون الخدمة بمالهم على الخدمة بأشخاصهم، تكون الدولة قد قربت من الدمار. فإذا تطلب الأمر أن يسيروا إلى الحرب، استأجروا جنودًا وقبعوا في منازلهم. وإذا تطلب الأمر أن يذهبوا إلى المجالس، عينوا نوابًا وقبعوا في منازلهم. فهم تحت ضغط الكسل وبقوة المال قد جلبوا على أنفسهم جنودًا لاستعباد الوطن ونوابًا يبيعونه. فالانكباب على التجارة والفنون، والرغبة الشرهة في الربح، وحب الراحة والدعة، هي التي تجعل الناس يحولون الخدمة العامة إلى مال، فيتنازل الواحد منهم عن جزء من ربحه حتى يتفرغ للعمل على زيادة مكاسبه. فبمجرد أن تعطي المال بدلًا من الخدمة فسرعان ما تجد نفسك في الأغلال. إن هذه الكلمة «المالية» كلمة عبيد ولا تعرفها المدنية، ففي البلد الحر حقيقة يفعل المواطنون كل شيء بأذرتهم، ولا يفعلون شيئًا بالمال، فهم أبعد ما يكونون عن دفع المال للتخلص من واجباتهم، إنهم يدفعون حتى يؤدوها بأنفسهم، وقد أكون بعيدًا عن الأفكار السائدة، ولكنني أعتقد أن السخرة أقل تعارضًا مع الحرية من الضريبة.

وكلما كان تكوين الدولة أحسن، فضّل المواطنون الأعمال العامة على الخاصة. بل وتكون فيها الأعمال الخاصة أقل بكثير، لأن مجموع السعادة المشتركة تكفل جزءاً أكبر من سعادة كل فرد في هذه الحالة، ولا يبقى لديه إلا القليل مما يتطلب اهتمامه في المشاغل الخاصة. وفي المدينة التي يكون حكمها صالحاً يسارع كل واحد إلى المجالس، ولكن لا يحب أحد أن ينقل قدمه خطوة واحدة للاشتراك فيها عندما يكون الحكم سيئاً، لأنه ما من أحد يهتم بما يدور فيها، فالناس تدرك أن الإرادة العامة لا تسود، ومن ثم تستغرق المشاغل الخاصة اهتمام الناس جميعاً. إن القوانين الجيدة تصنع قوانين أفضل، والقوانين السيئة تؤدي إلى قوانين أسوأ. وبمجرد أن يقول الواحد عن شؤون الدولة: ما الذي يهمني في الأمر؟ يجب أن تعتبر الدولة ضاعت.

إن فتور حب الوطن، ونشاط المصالح الخاصة، وضخامة الدول، والغزو، وسوء استعمال الحكم، جميعها أدت إلى ظهور فكرة دخول نواب الشعب أو ممثليه في مجالس الأمة. وهذه هي ما يجروؤن في بعض البلاد على تسميتها بـ«الطبقة الثالثة»، وهكذا وضعت المصلحة الخاصة لطبقتين في المرتبتين الأولى والثانية، بينما صارت المصلحة العامة في المرتبة الثالثة.

لا يمكن أن يكون هناك تمثيل في السيادة، لنفس السبب الذي يجعلها غير قابلة للتنازل، فهي تتكون أساساً من الإرادة العامة، والإرادة لا تمثل مطلقاً، فهي إما أن تكون هي نفسها أو تكون شيئاً آخر، وليس هناك حل وسط، ومن ثم فإن نواب الشعب ليسوا ممثليه ولا يستطيعون أن يكونوا

ممثليه، إنهم ليسوا سوى وكلاء مكلفين، فلا يستطيعون البت في شيء بصورة نهائية. وكل قانون لم يصدق عليه الشعب بشخصه باطل؛ وهو لا يكون قانونًا بالمرّة. ويعتقد الشعب الإنجليزي أنه حر، ولكنه مخطئ تمامًا، فهو لا يكون حرًا إلا أثناء انتخابات أعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصير الشعب عبدًا، فهو ليس شيئًا على الإطلاق. فطريقة استعماله لحرية في فترات الحرية القصيرة تجعله جديرًا بأن يفقدها.

وفكرة التمثيل حديثة، وقد انحدرت إلينا من الحكم الإقطاعي، ذلك النوع الباغي السقيم من الحكم الذي انحط فيه قدر النوع الإنساني، والذي صار فيه لفظ إنسان مشينًا. أما في الجمهوريات القديمة، بل وحتى في الملكيات، لم يكن للشعب ممثلون قط. فلم يكن الناس يعرفون هذه الكلمة.

ومن الأمور التي تفردت بها روما، حيث كان رؤساء مجالس الشعب مقدسين، لم يُدرّ بخلد أحد قط أن يغتصب وظيفة الشعب، وفي هذا الخضم من الأحداث لم تحدث محاولة واحدة لتفويت استفتاء عام. بيد أننا نستطيع أن نتصور ما كان الجمهور يحدثه أحيانًا من ارتباك إذا تأملنا ما كان يحدث في عهد آل جراكوس، حيث كان قسم من المواطنين يعطي صوته من فوق السقوف.

وحيثما يكون الحق والحرية هما كل شيء، لا تعد المشاق شيئًا. فلدى هذا الشعب الحكيم يعطى كل شيء قيمته الحقيقية، فهو يدع منفذ القانون يقوم بما لا يجرؤ على القيام به عضو المجلس الشعبي، ولا يخشى أن يسعى المنفذ ليكون ممثلًا له.

بَيد أنه لكي نوضح كيف كانت المجالس الشعبية تمثل الشعب أحياناً، يكفي أن نتصور كيف تمثل الحكومة معقد السيادة. فالقانون لما لم يكن سوى إعلان الإرادة العامة، فمن الواضح أن الشعب لا يمكن أن يكون له ممثلون فيما يتعلق بسلطته التشريعية، ولكن من الممكن أن يكون له ممثلون، ويجب أن يكون له، في السلطة التنفيذية التي ليست سوى مجرد تطبيق القوة على القانون. ومن هذا يتبين أنه بالبحث الدقيق لا يوجد سوى قلة ضئيلة من الشعوب لديها قوانين. وأياً كان الأمر، فمن المؤكد أن المجالس الشعبية، لما لم يكن لها أي سلطة تنفيذية، لا يمكن أبداً أن تمثل الشعب الروماني، على أساس ما لها من حقوق بمقتضى المهمة الموكولة إليها، ولكن على أساس اغتصاب حقوق مجلس الشيوخ.

وكان الشعب عند الإغريق يقوم بنفسه بعمل كل ما يجب عمله، فكان مجتمعاً باستمرار في الميدان. وكان يعيش في جو لطيف ولم يكن شرهاً، وكان العبيد يقومون بأعماله، وكان شغله الرئيس هو الحرية. ولكن كيف يمكن المحافظة على نفس الحقوق ما دامت الميزات غير متكافئة؟ فالجو عندكم أكثر قسوة يتطلب قدرًا أكبر من الحاجات، فلمدة ستة أشهر من العام لا يمكن الاجتماع في ميدان عام، ولا تستطيع أصواتكم الضعيفة أن تسمع في الهواء المطلق، وتهتمون بمكاسبكم أكثر مما تهتمون بحريتكم، وتخشون العبودية أقل مما تخشون الفقر بكثير.

ماذا، ألا يمكن الاحتفاظ بالحرية إلا بالاستعانة بالعبيد؟ قد يكون

ذلك صحيحًا. فالنقيضان يتقابلان. وكل شيء لا يوجد في الطبيعة إلا وله نقائصه، وخاصة المجتمع المدني. وهناك ظروف سيئة لا يستطيع المرء أن يحتفظ فيها بحريته إلا على حساب حرية الغير، ولا يكون المواطن فيها حرًا تمامًا إلا إذا كان العبد عبدًا كاملاً. وقد كان هذا وضع إسبرطة. أما بالنسبة لكم، أيتها الشعوب الحديثة، فليس عندكم عبيد، ولكنكم أنتم العبيد؛ لقد اشتريتم حريتهم بحريتكم وقد كان هذا التفضيل موضع فخركم. أما أنا فأراه جنبًا أكثر منه إنسانية.

وأنا لا أعني مطلقًا بكل ذلك أنه يجب أن يكون هناك عبيد، ولا أن حق الاستعباد حق شرعي، حيث إنني قد أقمت الدليل على عكس ذلك، ولكنني أسرد فقط الأسباب التي تجعل للشعوب الحديثة، التي تعتقد أنها حرة، ممثلين، ولماذا لم يكن للشعوب القديمة ممثلون؟ وأيًا كان الأمر، فبمجرد أن يكون للشعب ممثلون، يفقد حريته. ولا يعود له وجود.

وبعد دراسة كل شيء بعناية، لا أرى أنه من الممكن أن يحتفظ معقد السيادة بممارسة حقوقه في الوقت الحاضر إذا لم تكن المدينة صغيرة جدًا. ولكنها إذا كانت صغيرة جدًا، ألا تتعرض للخضوع للغير؟ لا. وسأبين فيما بعد كيف يمكن الجمع بين القوة الخارجية لشعب كبير، والسياسة السهلة والنظام الجيد للدولة الصغيرة^(٦٦).

(٦٦) وهذا ما كنت أنوي أن أفعله في هذا الكتاب، وفي معالجة الشؤون الخارجية يجب الاهتمام بطبيعة الاتحادات - وهو موضوع جديد ومبادئه ما زالت في حاجة إلى الإنشاء.

الفصل السادس عشر

في أن تكوين الحكم ليس عقدًا

عندما يتم تأسيس السلطة التشريعية على نحو جيد، يتبقى بعد ذلك أمر تأسيس السلطة التنفيذية أيضًا، لأن هذه الأخيرة لما كانت لا تعمل إلا بوساطة تصرفات خاصة، فهي ليست من نفس جوهر الأولى. ومن ثم يجب فصلها عنها. ولو كان من الممكن أن يقوم معقد السيادة، بوصفه هذا، بالسلطة التنفيذية لاختلط القانون بالواقع بصورة تجعل من العسير معرفة ما هو قانون وما ليس قانونًا، وسرعان ما يصير الجسد السياسي، وقد انحرفت طبيعته هكذا، فريسة للعنف الذي قام أصلًا للتخلص منه. فالمواطنون، لما كانوا جميعًا متساوين بمقتضى العقد الاجتماعي، فإن ما يجب أن يقوم به الجميع، يستطيع الجميع أن يقرروه، بدلًا من أن يكون لأحد الحق في أن يطالب أحدًا بأن يفعل ما لا يفعله هو نفسه. وهذا بالذات هو الحق الذي لا غنى عنه لحياة الجسد السياسي وحركته، والذي يمنحه معقد السيادة للأمير عند إنشاء الحكومة.

وقد ذهب كثيرون إلى أن عملية الإنشاء هذه عقد بين الشعب والزعماء الذين يسلم نفسه لهم، عقد يتحدد بمقتضاه ما بين الطرفين من شروط يتعهد على أساسها أحدهما بالأمر والآخر بالطاعة. ولا ريب في أن الناس تسلم معي بأن هذه طريقة عجيبة في التعاقد. ولكن دعنا نرَ إذا كان هذا الرأي له ما يؤيده.

أولاً: لا تستطيع السلطة العليا أن تعدل نفسها كما لا يمكن التنازل عنها، فتحديدها يعني تدميرها. ومن السخف والتناقض أن يُقال إن معقد السيادة يعين لنفسه رئيسًا، وأن يلتزم بطاعة سيد، فإن ذلك يعني أنه يعود إلى الحرية المطلقة.

وبالإضافة إلى ذلك، من الجلي أن مثل هذا العقد بين الشعب وبين هؤلاء الأشخاص أو أولئك عمل خاص، ويترتب على ذلك أن هذا العقد ليس قانونًا ولا عملاً من أعمال السيادة، وأنه بالتالي غير شرعي. وواضح أيضًا أن الطرفين المتعاقدين يكونان فيما بينهما تحت السلطة قانونًا واحدًا هو قانون الطبيعة، ودون أي ضمان لتنفيذ التزاماتهما المتقابلة، وهو الأمر الذي لا تقبله من أي ناحية الحالة المدنية، إذ لما كان من بيده القوة هو السيد المنفذ دائمًا، فكيف يمكن أن نُسَمي عقدًا تصرّف شخص يقول لآخر: «أعطيك كل ما أملك على شرط أن ترد لي ما تشاء منه».

إن الدولة لا تضم سوى عقد واحد، هو عقد الاتحاد.

وهذا العقد يَجِبُ كل عقد آخر، ولا يمكن أن نتصور عقدًا عامًا أيًا كان لا ينقض العقد الأول.

الفصل السابع عشر

تكوين الحكومة

كيف ننظر إذن إلى التصرف الذي يتم بمقتضاه تكوين الحكومة؟ أقول بادئ ذي بدء إن مثل هذا التصرف مركب، مكون من تصرفين: وضع القانون، وتنفيذه.

وبمقتضى الأول، يقرر معقد السيادة أنه ستكون هناك هيئة حكم على هذه الصورة أو تلك، ومن الواضح أن هذا التصرف قانون.

وبمقتضى الثاني، يعين الشعب الزعماء الذين سيعهد لهم بإدارة الحكومة التي تكونت. والواقع أن هذا التعيين، لما كان عملاً خاصاً، فهو ليس قانوناً، بل مجرد تنمة للأول ووظيفة من وظائف الحكم.

والصعوبة هنا في فهم كيف يمكن القيام بعمل من أعمال الحكم قبل أن توجد حكومة؟ وكيف يستطيع الشعب، الذي إما أن يكون معقد سيادة أو رعية، أن يصير أميراً أو حاكماً في بعض الأحوال؟

وفي هذا المجال تتكشف لنا مرة أخرى خاصية عجيبة من خاصيات الجسد السياسي، التي يُوفَّق بواسطتها بين عمليات متناقضة في الظاهر، إذ إن ذلك يتم بتحول مفاجئ للسيادة إلى ديموقراطية، بحيث يصير

المواطنون حكامًا وينتقلون من التصرفات العامة إلى الخاصة، من القانون إلى التنفيذ، دون أي تغيير ملموس، ولكن بوساطة علاقة جديدة بين الكل والكل.

وليس هذا التغير في العلاقة مجرد براعة نظرية ليس لها أمثلة في العمل، فهو يحدث كل يوم في البرلمان الإنجليزي، حيث يتحول المجلس الأدنى إلى لجنة كبيرة لمناقشة المسائل بصورة أفضل، وبذلك يتحول من مجلس سيادي إلى مجرد لجنة تستطيع أن تقدم تقريرها ثانية إلى مجلس العموم عما أتمته من عمل بوصفها لجنة كبيرة، وتناقش الهيئة نفسها من جديد، بوصفها مجلسًا ذا سيادة، ما قرره بوصفها لجنة. وهذه ميزة خاصة من مزايا الحكم الديمقراطي، إذ تجعل في الإمكان قيام الحكومة في الواقع بمقتضى تصرف بسيط من الإرادة العامة. وبعد ذلك تظل هذه الحكومة المؤقتة في الحكم، إذا كانت صورتها هي ما استقر عليه الرأي، أو تعمل على إنشاء صورة الحكم التي أقرها القانون، وذلك باسم معقد السيادة، وهكذا يتم كل شيء كما يجب. ولا يمكن إنشاء حكومة بأي طريقة شرعية أخرى ودون العدول عن المبادئ التي أثبتناها آنفًا.



الفصل الثامن عشر

وسائل منع اغتصاب الحكم

يتضح من هذه المناقشة، تأييدًا لما جاء في الفصل السادس عشر، أن التصرف الذي تتكون الحكومة بمقتضاه ليس عقدًا، بل قانونًا، وأن من عهد إليهم بالسلطة التنفيذية ليسوا سادة الشعب لكن موظفيه، وأنه يستطيع تعيينهم أو عزلهم كما يشاء، وأن الوضع بالنسبة لهم ليس مسألة تعاقد، بل مسألة طاعة، وأنهم بقيامهم بالمهام التي تكلفهم بها الدولة إنما يؤدون واجبهم بوصفهم مواطنين، دون أن يكون لهم أي حق في مناقشة الشروط.

ومن ثم عندما يقوم الشعب بتعيين حكومة وراثية، سواء ملكية في عائلة أو أرستقراطية في طبقة من المواطنين، فإن ذلك ليس التزامًا من جانبه ولكنه مجرد الصورة المؤقتة التي يعطيها للإدارة إلى أن يحلوه تغييرها.

وصحيح أن هذه التغيرات مصدر خطر دائمًا، وأنه يجب عدم المساس مطلقًا بحكم قائم إلا إذا صار متعارضًا مع الخير العام، بيد أن ذلك قاعدة من قواعد السياسة فحسب وليس قاعدة قانونية، وليست الدولة ملزمة بترك السلطة المدنية في يد رؤسائها أكثر مما هي ملزمة بترك السلطة العسكرية في يد قوادها.

وصحيح أيضًا أنه لا يمكن المغالاة في العناية بملاحظة جميع الشكليات التي يتطلبها الأمر في هذه الحالة، حتى يمكن التمييز بين التصرف القانوني والشغب الضار، وبين إرادة كل الشعب وضجيج جزء منه. فهنا بالذات يجب بصفة خاصة عدم التساهل في مثل هذه الحالة الكريهة إلا بما يحتمه القانون في أضيق نطاق، ومن هذا الامتياز بالذات يستمد الأمير ميزة كبرى في الاحتفاظ بسلطته رغم الشعب، دون أن يمكن القول بأنه اغتصبها، إذ يسهل عليه تمامًا أن يوسع حقوقه، وهو يظهر أنه إنما يستعملها فقط، وأن يمنع - بحجة الهدوء العام - الاجتماعات التي هدفها إعادة حسن النظام، بحيث يستغل سكوتًا يعمل هو على استمراره، أو مخالفات يكون هو المتسبب فيها ليزعم لنفسه اعتراف أولئك الذين دفعهم الخوف إلى السكوت، ويعاقب أولئك الذين يجروؤن على رفع صوتهم. وقد كان هذا هو ما فعله الحكام العشرة (Decemvrites) الذين انتخبوا لعام واحد، وبقوا في مناصبهم عامًا ثانيًا، وحاولوا جعل سلطتهم دائمة بالحيلولة دون اجتماع المجالس، وبهذه الطريقة السهلة أيضًا تغتصب جميع حكومات الدنيا، بعد أن تكون استولت على القوة العامة، السلطة السيادية إن آجلًا أو عاجلاً.

وبالاجتماعات الدورية التي تحدثت عنها آنفًا من شأنها تجنب هذا الشر أو تأخير وقوعه، وخاصة عندما لا تكون في حاجة إلى دعوة انعقاد رسمية، إذ عندئذ لا يستطيع الأمير منعها دون أن يعترف علنًا بخرقه القانون وأنه عدو الدولة.

وينبغي دائماً أن يكون افتتاح هذه الاجتماعات، التي لا غرض منها سوى المحافظة على الميثاق الاجتماعي، باقتراحين لا يمكن إلغاؤهما مطلقاً، وتؤخذ الأصوات على كل منهما على حدة.

الأول: «هل يرى معقد السيادة الاحتفاظ بصورة الحكم الحالية؟».

والثاني: «هل يرى الشعب ترك الإدارة في يد من يقومون بها حالياً؟».

وأنا أفترض هنا، ما أعتقد أنني أثبتته من قبل، وهو أنه ما من قانون أساسي في الدولة لا يمكن إلغاؤه، حتى العقد الاجتماعي نفسه، إذ لو اجتمع المواطنون جميعاً على نبذ هذا العقد بإرادة مشتركة، لا ريب في أنه ينحل بصورة شرعية. إن جروسيوس يعتقد حتى إن كل واحد يستطيع أن ينبذ الدولة التي هو عضو فيها، ويسترجع حريته الطبيعية وممتلكاته بخروجه منها^(٦٧). ومن السخف القول بأن جميع المواطنين مجتمعين لا يستطيعون أن يفعلوا ما يستطيع كل واحد منهم أن يفعله.



(٦٧) من المفهوم طبعاً أن الإنسان لا يغادر بلده هرباً من خدمة وطنه في اللحظة التي يكون فيها في حاجة إليه. فالهرب في هذه الحالة يكون إجراماً يعاقب عليه القانون، إنه يكون هرباً من الخدمة لا مجرد انسحاب.

الكتاب الرابع

الفصل الأول

في أن الإرادة العامة لا يمكن إتلافها

إذا اعتبر عدد من الناس مجتمعين أنفسهم جسداً واحداً، لا تكون لهم إلا إرادة واحدة تنصب على المحافظة عليهم وعلى رفاهيتهم. وعندئذ تكون بواعث الحيوية في الدولة قوية وبسيطة، وتكون مبادئها واضحة ونيرة؛ فلا توجد مطلقاً مصالح ملتبسة ومتناقضة، ويبدو الخير العام في كل مكان واضحاً، ولا يتطلب سوى الإرادة السليمة لمعرفته. إن السلام والاتحاد والمساواة أعداء للتحايل السياسي. فمن الصعب خداع الرجال المستقيمين البسطاء بسبب بساطتهم، فالتمويه والحجج المنمقة لا تؤثر فيهم مطلقاً، وهم لا يتمتعون بالقدر الكافي من التهذيب الذي يجعل التغرير بهم ممكناً. وعندما يرى الإنسان عند أسعد شعب في العالم جماعات من الفلاحين ينظمون شؤون الدولة تحت شجرة بلوط ويتصرفون باستمرار بحكمة، هل يستطيع عندئذ أن يمنع نفسه من احتقار الحركات المهذبة لدى الأمم الأخرى التي تحظى بسمعة كبيرة وهي بائسة بما تبديه من مهارة وما تنطوي عليه من أسرار؟

إن دولة تحكم بهذه الطريقة لا تحتاج إلا إلى القليل من القوانين. وتوضع قوانين جديدة بقدر ما تدعو الضرورة، ويرى الجميع هذه الضرورة، وأول من يقترحها لا يفعل أكثر من أنه يضع في كلمات ما يحس به الجميع، ولا يتطلب تحرير قانون قرر الجميع فعلاً وضعه، مناورات ولا لباقه، بمجرد أن يدرك الواحد منهم أن الباقين سيفعلون مثله.

إن ما يجعل أصحاب النظريات يخطئون هو أنهم - وهم لا يرون إلا تلك الدول التي تكونت أصلاً بطريقة سيئة - يعتقدون استحالة المحافظة على مثل هذا التنظيم، ويضحكون عندما يتخيلون كل ما يستطيع محتال ماهر أو متحدث لبق أن يُقنع به أهل لندن أو باريس من حماقات. وهم لا يعرفون أن رجلاً كرومويل كان يُقَيَّد بالأغلال لو ظهر في برن، وأن الدوق دي بوفور كان يتلقى تأديباً شديداً لو ظهر في جنيف. ولكن عندما تبدأ الرابطة الاجتماعية في التراخي وتبدأ الدولة في الضعف، وعندما تبدأ المصالح الخاصة تفرض نفسها وتؤثر الشراذم الصغيرة في المجتمع الكبير، ينحرف الصالح العام وتقوم في وجهه المعارضة، ولا تبقى للمصلحة العامة سيطرة على الأصوات، ولا تعود الإرادة العامة هي إرادة الجميع، ويظهر التناقض ويثور الجدل، ولا تمر خير نصيحة دون مناقشة.

وأخيراً عندما لا تبقى الدولة، وقد أشرفت على الخراب، إلا في صورة وهمية جوفاء، وتنقطع الرابطة الاجتماعية في قلوب الناس، وتلبس أحقر المصالح ثوب الصالح العام المقدس بلا حياء، عندئذ تخرس الإرادة العامة، وتصبح الدوافع الخفية هي ما يوجه الناس،

فلا يفكرون مطلقاً بوصفهم مواطنين، كما لو لم يكن للدولة وجود، وتوضع مراسيم زوراً تحت اسم قوانين وهي مراسيم جائزة لا غرض منها إلا المصلحة الخاصة.

هل يتبع ذلك أن الإرادة العامة قد تلفت أو انعدمت؟ لا. إنها تظل دائماً كما هي نقية لا تنحرف، ولكنها تخضع لإرادات أخرى تتغلب عليها. وكل واحد إذ يفضل مصلحته على المصلحة المشتركة يرى جيداً أنه لا يستطيع فصلهما بالمرة، ولكن يبدو له أن ما يسببه من الضرر العام لا شيء بالنسبة للمنفعة الخاصة التي يزعم أنه سيحصل عليها لنفسه. وباستثناء هذه المنفعة الخاصة، يطلب الخير العام لفائدته بقدر ما يطلبه أي شخص آخر. وحتى عندما يبيع صوته بالمال، لا يطفى جذوة الإرادة العامة في نفسه، ولكنه يتهرب منها، والخطأ الذي يرتكبه هو أنه يغير صورة السؤال ويجيب على ما لم يُسأل عنه، بحيث إنه بدلاً من أن يقول بصوته: «إن هذا في صالح الدولة». يقول: «إنه من صالح هذا الرجل أو تلك الفئة أن يمر هذا الرأي أو ذاك». وهكذا لا يعود قانون النظام العام في الاجتماعات هو المحافظة على الإرادة العامة بقدر ما هو جعلها دائماً موضع استجواب ومطالبتها بالدفاع عن نفسها باستمرار.

وكان لديّ هنا الكثير أقوله عن حق التصويت، ذلك الحق البسيط، في كل عمل من أعمال السيادة، وهو حق لا يستطيع شيء أن ينتزعه من المواطنين؛ وكذلك عن حق إبداء الرأي والمعارضة والتقسيم والاقتراح، التي تبذل الحكومة دائماً عناية كبيرة في ألا تسمح بها لغير أعضائها، بيد أن هذا الموضوع الهام يتطلب رسالة مستقلة، ولا أستطيع أن أقول كل ما عندي في هذا الكتاب.

الفصل الثاني

في التصويت

يتبين من الفصل السابق أن الطريقة التي تعالج بها الشؤون العامة يمكن أن تكون دليلاً كافياً على الحالة الفعلية للأخلاق، وما يتمتع به الجسد السياسي من صحة. فكلما كان التوافق مسيطراً على الاجتماعات، أي قربت وجهات النظر من الإجماع، زادت سيطرة الإرادة العامة فيها، ولكن المناقشات الطويلة والخلافات والشغب، تدل على قوة الصالح الخاصة وضعف الدولة.

ويبدو ذلك أقل وضوحاً عندما تكون هناك طبقتان أو أكثر في تكوين الدولة، مثل الأشراف والعامة في روما، وهما الطبقتان اللتان أزعجتا الجمعيات الشعبية بمنازعاتهما، حتى في أحسن عهود الجمهورية، ولكن هذا الاستثناء ظاهري أكثر مما هو حقيقي، لأنه عندئذ يمكن القول بأنه، بسبب النقص المتأصل في الجسد السياسي، توجد دولتان في دولة، وما لا ينطبق عليهما معاً ينطبق على كل منهما على حدة.

والواقع أنه، حتى في أشد الأوقات الصاخبة، كانت الاستفتاءات الشعبية تمر دائماً بهدوء، وبأكثرية الأصوات الساحقة عندما لا يتدخل مجلس الشيوخ، إذ لما لم يكن للمواطنين سوى مصلحة واحدة، لم يكن للشعب سوى إرادة واحدة.

وفي الطرف الأقصى الآخر من الدائرة يعود الإجماع؛ أي عندما لا تعود للشعب - وقد سقط في وهدة العبودية - حرية ولا إرادة. فعندئذ يُحول الخوف والملق التصويت إلى هتافات، فلا تفكير هناك، بل تسبيح أو لعنة. وقد كانت هذه هي الطريقة الحكيمة التي كان مجلس الشيوخ يبدي بها رأيه تحت حكم الأباطرة. وكان ذلك يتم أحياناً باحتياطات تثير السخرية. فيذكر تاسيتوس أنه تحت حكم أوتون كان أعضاء مجلس الشيوخ ينهالون على فيتليوس باللعنات، ويفتعلون في نفس الوقت ضجة حتى لا يعرف - إذا حدث وصار السيد - ماذا قال كل منهم فيه.

ومن هذه الاعتبارات المختلفة تنشأ المبادئ التي يجب على أساسها تنظيم طريقة حساب الأصوات ومقارنة وجهات النظر، التي يسهل أو يصعب - تبعاً لها - تحديد الإرادة العامة ومدى انحدار الدولة. وليس هناك سوى قانون واحد يتطلب بطبيعته موافقة إجماعية، وهو العقد الاجتماعي، لأن الاتحاد المدني أكثر عقود الدنيا اختياراً، إذ لما كان الإنسان يولد حراً وسيد نفسه، لا يستطيع شيء إخضاعه بأي حجة كانت، فالقول بأن ابن العبد يولد عبداً هو بمثابة القول بأنه لا يولد إنساناً!

ومن ثم إذا وجد معارضون للعقد الاجتماعي فإن معارضتهم لا تفسد العقد، ولكنها تمنعهم من أن يكونوا أطرافاً فيه فقط، فيصبحون غرباء بين المواطنين. وعندما يتم إنشاء الدولة تكون الإقامة فيها علامة الرضا. فسكنى الإقليم خضوع للسيادة^(٦٨).

وفيما عدا هذا العقد الأولي يكون صوت العدد الأكبر ملزماً للجميع؛ وهذه نتيجة تترتب على العقد نفسه. ولكن قد يتساءل الإنسان كيف يمكن أن يكون الإنسان حرّاً ومرغماً في الوقت ذاته على الخضوع لإرادات ليست في إرادته. كيف يكون المعارضون أحراراً ويضطرون إلى قبول قوانين لم يوافقوا عليها؟

وأجيب على ذلك بأن السؤال سيئ الوضع. فالمواطن يوافق على جميع القوانين، حتى تلك التي توضع رغماً عنه، بل وحتى تلك التي تعاقبه إذا جرؤ على مخاطبتها. فالإرادة الثابتة لجميع أعضاء الدولة هي الإرادة العامة، وبوساطتها يكونون مواطنين وأحراراً^(٦٩). فعندما يقترح شخص قانوناً في جمعية الشعب، فإن ما يطلب إلى الناس ليس بالضبط هو إبداء رأيهم في الموافقة عليه أم لا، ولكن ما إذا كان ينطبق على الإرادة العامة أم لا، وبحساب الأصوات تتبين الإرادة العامة. ومن ثم

(٦٨) يجب أن نفهم دائماً أن ذلك يتعلق بالدول الحرة، لأن العائلة أو الممتلكات أو عدم وجود ملجأ آخر أو الضرورة أو العنف، قد تمسك الإنسان في بلد رغماً عنه، وعندئذ لا يكون في إقامته دليل على موافقته على العقد أو نقضه له.

(٦٩) في جنوة تكتب كلمة «الحرية» على واجهات السجون وعلى أغلال المحكوم عليهم. وهذا التطبيق للشعار جميل وعادل، إذ الواقع أنه لا يوجد سوى الأشرار في جميع الحالات من يحولون دون حرية المواطن، ولو أمكن وضعهم جميعاً في السجون لتمتع الناس بأكمل حرية.

فعندما ينتصر رأي معارض لرأيي فإن ذلك لا يدل على أي شيء سوى أنني كنت مخدوعاً، وأن ما اعتقدت أنه الإرادة العامة ليس كذلك. وإذا انتصرت وجهة نظري، أكون قد فعلت شيئاً آخر غير ما أردت، وفي هذه الحالة ما كنت لأصير حرّاً.

وصحيح أن ذلك يفترض أن جميع خصائص الإرادة العامة توجد في الأكثرية؛ وإذا صار الأمر غير كذلك، لا تعود هناك حرية أيّاً كان الفريق الذي أنتمي إليه.

إني إذ أوضحت آنفاً كيف تحل الإرادات الخاصة محل الإرادة العامة في المداولات العامة، بينت بما فيه الكفاية الوسائل العملية التي تحول دون هذا الشر، وسأتحدث عن ذلك مرة أخرى فيما بعد. أما فيما يتعلق بالعدد النسبي في الأصوات اللازم لإعلان هذه الإرادة، فما أعطيت أيضاً المبادئ التي يمكن التحديد على أساسها. ففرق صوت واحد يقضي على التساوي في الأصوات، ومعارض واحد يقضي على الإجماع، ولكن بين التساوي والإجماع عدة تقسيمات مختلفة، يمكن للإنسان أن يحدد بأي واحد منها العدد المطلوب تبعاً لحالة الجسد السياسي واحتياجاته.

وهناك مبدآن عامان يمكن الاستفادة منهما في تنظيم هذه العلاقات، أولهما: هو أنه كلما كان موضوع المداولة خطيراً ومهماً، كان من الواجب أن يكون العدد الذي يُبت فيه على أساسه قريباً من الإجماع، والثاني: هو أنه كلما كان موضوع المداولة مما يتطلب سرعة أكبر وجب تضيق الفرق المقرر في الأصوات، بحيث يجب أن تكفي زيادة صوت

واحد في المداولات التي يجب إتمامها فوراً. ويلوح لي أن المبدأ الأول أكثر ملاءمة للقوانين، وأن الثاني أكثر ملاءمة لتصريف الأمور؛ وأياً كان الأمر فإن المزج بينهما هو الذي يحدد أصلح النسب لتعيين الأكثرية الضرورية لإصدار القرارات.



الفصل الثالث

في الانتخابات

فيما يتعلق بانتخابات الأمير والحكام، وهي من التصرفات المركبة كما قلت من قبل، توجد طريقتان يمكن اتباعهما، وهما الاختيار والقرعة. وقد استعملت إحداهما أو الأخرى في جمهوريات مختلفة، وما زلنا نرى حاليًا خليطًا معقدًا جدًّا منهما في انتخاب «الدوج» في البندقية.

يقول منتسكيو (روح القوانين، الكتاب الثاني، الفصل الثاني): «إن التصويت بالقرعة من طبيعة الديمقراطية». وأنا أتفق معه، ولكن كيف ذلك؟ إنه يستطرد قائلاً: «إن القرعة طريقة في الانتخاب لا تحابي أحدًا، فهي تدع لكل مواطن أملاً معقولاً في خدمة بلاده». وليست هذه هي الأسباب التي أوافق من أجلها.

إذا تنبهنّا إلى انتخاب الرؤساء ووظيفة من وظائف الحكم وليست من وظائف السيادة، فسنرى لماذا تعتبر طريقة القرعة من طبيعة الديمقراطية أكثر، حيث تكون الإدارة أفضل بقدر ما تكون الأعمال المتصلة بها أقل.

إن الوظائف في جميع الديمقراطيات الحقيقية ليست ميزة، ولكنها تكليف شاق لا يمكن فرضه عدلاً على فرد أكثر من أي فرد آخر. والقانون وحده هو الذي يفرض هذا التكليف على من تقع عليه القرعة، لأنه لما كانت الظروف عندئذ متساوية بالنسبة للجميع ولا يتوقف الاختيار على أي إرادة بشرية، لا يوجد هنا تطبيق خاص يعدل عمومية القانون.

وفي الأرستقراطية يختار الأميرُ الأميرَ، والحكومة تبقى نفسها في الحكم، وهنا تكون طريقة الانتخاب في محلها.

ومثال انتخاب «الدوج» في البندقية يؤيد هذه التفرقة ولا ينقضها؛ فهذه الصورة تلائم الحكومة المختلطة، لأنه من الخطأ اعتبار حكومة البندقية أرستقراطية حقيقية. فإذا كان الشعب ليس له في الحكم نصيب، فإن النبلاء هناك هم أنفسهم شعب. فهم مجموعة من النبلاء الفقراء الذين لا نصيب لهم في الحكم مطلقاً، وكل ما لديهم من علامات الأرستقراطية هو لقب «صاحب السعادة» الأجوف، وحق الاشتراك في المجلس الكبير. فهذا المجلس الكبير، وهو يساوي في عدد أعضائه المجلس العام عندنا في جنيف، ليس لأعضائه المحترمين من الامتيازات أكثر مما لمواطنينا البسطاء. فمن المؤكد، على الرغم من الفرق الكبير بين الجمهوريتين، أن البرجوازية في جنيف تمثل طبقة الأشراف في البندقية بالضبط، ويمثل أبناء البلاد من الأهالي عندنا سكان المدينة والمواطنين في البندقية، ويمثل فلاحونا رعايا المناطق الداخلية فيها. وأخيراً، من أي ناحية نظرت إلى هذه الجمهورية فإن

حكومتها - بصرف النظر عن حجمها - ليست أكثر أرستقراطية من حكومتنا. والفرق الوحيد هو أنه لما لم يكن عندنا رئيس مدى الحياة، فإننا لسنا في حاجة إلى الاقتراع.

والانتخاب بالقرعة ليست له مساوئ كثيرة في الديموقراطيات، حيث إنه لما كان الجميع متساوين في الطبائع والمواهب بقدر تساويهم في المبادئ، فإن من يقع عليه الاختيار أمر يكاد يكون غير مهم. ولكني سبق أن قلت إنه لا يوجد مطلقاً ديموقراطية حقيقية.

وعندما يُمزج الاختيار بالقرعة يجب استعمال الأول في ملء المناصب التي تتطلب موهبة، مثل المناصب العسكرية، وتلائم الثانية تلك المناصب التي يكفي فيها الإدراك السليم والعدالة والنزاهة مثل المهام القضائية، لأن هذه الصفات تكون مشتركة بين جميع المواطنين في الدولة حسنة التكوين.

ولا محل للقرعة ولا الاختيار في الملكية. إذ لما كان الملك أميراً وحاكماً وحيداً بمقتضى القانون، فإن اختيار أعوانه من حقه وحده.

وعندما اقترح الأب سان بيير زيادة عدد مجالس الملك في فرنسا وانتخاب أعضائها بالتصويت السري، لم يدرك أنه كان يقترح تغيير صورة الحكم.

ولا يبقى أمامي إلا أن أتحدث عن طريقة الإدلاء بالأصوات وإحصائها في مجلس الشعب، ولكن لعل تاريخ النظام الروماني فيما يتعلق بهذا الموضوع يكون أكثر توضيحاً لجميع المبادئ التي أستطيع ذكرها، وبصورة أكثر جلاء.

ويجدر بالقارئ الحكيم أن ينظر ببعض التفصيل، كيف كانت تُدار
الأمور العامة والخاصة في مجلس مكون من مائتي ألف رجل.



الفصل الرابع

في المجالس الشعبية الرومانية

ليست لدينا أي آثار مؤكدة عن العهود الأولى في روما، والظاهر يدل بوضوح على أن معظم ما يروى عن هذه الحقبة مجرد قصص. وبصفة عامة أهم أجزاء تواريخ الشعوب، وهو تاريخ تأسيسها، هو أكثر ما نفتقر إليه. وتعلمنا التجارب كل يوم الأسباب التي تؤدي إلى ثورات الإمبراطوريات، ولكن لما لم تعد هناك شعوب تتكون الآن، فليس لدينا ما يوضح تكوينها سوى فروض.

فالعادات التي نجدها قائمة تشهد على الأقل بأنه كان هناك أصل لها وتقاليد ترجع إلى هذه الأصول، وتلك التي يؤيدها أكبر الثقافات والتي تدعمها أقوى الأدلة، لا بد أن نعتبرها مؤكدة أكثر من غيرها. وهذه هي القواعد التي حاولت اتباعها في البحث عن كيف كان أقوى شعوب العالم وأكثرها حرية يمارس سلطته العليا.

بعد إنشاء روما كانت الجمهورية الوليدة، أي جيش المؤسس، تتكون من ألبينيين وسابينيين وأجانب، وقسمت إلى ثلاث طبقات

أخذت بهذا التقسيم اسم «قبائل». وقسم كل من هذه القبائل إلى عشر عشائر (Curis)، وكل عشيرة إلى فصائل (Decuria)، ونصب عليها رؤساء أطلق عليهم اسم «كيوريون» و«ديكوريون».

وإلى جانب ذلك أخذت من كل قبيلة (Tribu) مجموعة من مائة فارس أطلق عليها كوكبة (Centuria)؛ ومن هذا يتبين أن هذه التقسيمات، التي لم تكن لها فائدة كبيرة في مدينة، لم تكن في أول الأمر سوى تقسيمات عسكرية. ولكن يبدو أن غريزة العظمة حملت مدينة روما الصغيرة على أن تتبنى مقدّمًا نظامًا يلائم عاصمة العالم.

وسرعان ما نجم عن هذا التقسيم ضرر؛ هو أن قبائل الألبينيين والسابينيين ظلت على حالها دائمًا بينما جعلت قبيلة الغرباء تزايد بسبب وفود الأجانب إلى روما، ولم تلبث أن فاقت القبيلتين الثانيةين عددًا. وكان العلاج الذي وجده سرفيوس لهذا الوضع الخطر هو تغيير الأساس الذي يقوم عليه التقسيم، واستبدل المعيار العنصري (الذي ألغاه) بمعيار آخر مختلف تمامًا يقوم على المكان الذي تشغله كل من هذه القبائل في المدينة. وجعل القبائل أربعًا، بدلًا من ثلاث، كل منها تشغل أحد تلال روما وتحمل اسمه. وهكذا لم يجد علاجًا لعدم المساواة القائم فحسب، بل عمل على تلافيه في المستقبل أيضًا، وحتى لا يكون التقسيم قائمًا على الأماكن وحدها، بل على الناس أيضًا، حرم عليهم أن ينتقلوا من حي إلى حي، وبذلك منع اختلاط الأجناس المختلفة.

وكذلك ضاعف كوكبات الفرسان الثلاث وأضاف إليها اثنتي

عشرة كوكبة أخرى، وإن احتفظت بالأسماء القديمة. وبهذا الإجراء البسيط الحكيم ميز بين الفرسان والشعب دون أن يؤدي ذلك إلى تدمير الشعب.

وأضاف سرفيوس إلى هذه القبائل الأربع من سكان المدن «الحضرين» خمس عشرة قبيلة أخرى سميت «قبائل الريف»، لأنها كانت تتكون من أولئك الذين يعيشون في الريف. وقسمت هذه إلى نفس العدد من المقاطعات، ثم أضاف إليها خمس عشرة قبيلة ثانية فيما بعد، وهكذا أصبح الشعب الروماني مقسمًا إلى ثلاث وخمسين قبيلة، وظل هذا مجموع القبائل حتى نهاية الجمهورية.

وهذه تفرقة جديرة بالملاحظة بين قبائل المدينة وقبائل الريف، لأنه لا يوجد في التاريخ مثال آخر لهذا الشكل من التنظيم، ولأن روما مدينة له بحفظ عاداتها ونمو إمبراطوريتها. وقد يظن المرء أن قبائل المدينة سرعان ما تحتكر كل السلطة والامتيازات، وتوضع القبائل الريفية في مرتبة خاضعة. الواقع أن ما حدث كان العكس تمامًا. فنحن نعرف ميل الرومانيين الأول لحياة الريف. وقد ولد فيهم هذا الميل مؤسسهم الحكيم الذي جعل العمل في الريف والخدمة العسكرية جزءًا من الحرية، وترك لأهل المدينة، بمعنى ما، الفنون والحرف والدسائس وجمع المال ونظام الرق.

ولما كان كل من أعلوا شأن روما يعيشون، طبقًا لهذا التنظيم، في الريف ويفلحون أرضهم، صار من المألوف أن تؤخذ دعائم الإمبراطورية من بينهم فقط. وصارت هذه الحالة، وهي حالة أكثر الأشراف جدارة

بالتبجيل، موضع احترام العالم أجمع؛ وفضلت الحياة البسيطة الشاقة التي يعيشها القرويون على حياة البرجوازيين، حياة الفراغ والدعة في روما؛ وصار مواطناً محترماً بالزراعة في الحق من كان بروليتارياً شقيّاً في المدينة. ويقول قارون: «لم يكن بلا سبب أن أسلافنا العظام جعلوا في القرية منبت أولئك الرجال الشجعان الأقوياء الذين دافعوا عنهم في وقت الحرب وأطعموهم في وقت السلم». ويؤكد بلينوس بشكل قاطع أن قبائل الريف كانت موضع تكريم بسبب الرجال الذين تتألف منهم، وذلك بدلاً من نقل الجبناء الذين يراود إذلالهم إلى قبائل المدينة. ولما استقر الأمر بأبيوس كلوديوس السابيني في روما قبل بضروب التكريم، وسجل نفسه عضواً في قبيلة ريفية أخذت اسم عائلته فيما بعد. وأخيراً، كان العتقاء من العبيد يجعلون أعضاء في القبائل الحضرية دائماً، وليس في قبائل الريف مطلقاً؛ وليس هناك في تاريخ الجمهورية كله مثل واحد على أن آياً من هؤلاء العتقاء تولى منصباً رغم اعتبارهم مواطنين.

وكانت هذه القاعدة ممتازة، ولكن المغالاة في تطبيقها أدى في النهاية إلى تغيير، وبالتأكيد أيضاً إلى إساءة استعمال في هذا التنظيم.

فأولاً: بدأ المراقبون، الذين كانوا قد أخذوا لنفسهم حق نقل المواطنين من قبيلة إلى أخرى تحكيمياً، يسمحون لمعظم المواطنين باختيار القبيلة التي ينتمون إليها، وهو تنازل لم يؤدّ إلى خير، وحرّم منصب الرقيب من مورد من أهم موارده. هذا بالإضافة إلى أنه لما كان جميع الكبار والأقوياء قد ألحقوا أنفسهم بقبيلة أو أخرى من قبائل الريف، بينما ظل العتقاء بعد تحريرهم مع سكان القبائل الحضرية،

لم يعد للقبائل نفسها أي أساس إقليمي بصفة عامة، واختلطت بعضها ببعض بحيث صار من المستحيل تحديد القبيلة التي ينتمي إليها كل شخص إلا بالفحص الدقيق للسجلات. وكانت النتيجة أن اكتسبت كلمة «قبيلة» مع الوقت معنى شخصيًا أكثر منه إقليميًا، أو على الأصح، صارت وهمية تقريبًا.

وحدث أيضًا، أن القبائل الحضرية صارت، بسبب قربها من المركز، أقوى في كثير من الأحيان داخل «المجلس»، وباعت الدولة لمن يريد شراء أصوات الأوباش الذين تتألف منهم.

أما فيما يتعلق بالعشائر، فإن المؤسس لما كان قد قسم كل قبيلة إلى عشر عشائر، فإن جميع الشعب الروماني، الذي كان عندئذ محصورًا داخل أسوار المدينة، صار يتكون من ثلاثين عشيرة لكل منها معابده وآلهته وموظفوه وقسسه واحتفالاته، التي كانت تُسمَّى «Compitalia» وتشبه احتفالات «Paganalia» التي كانت القبائل الريفية تقيمها فيما بعد.

وعندما أعاد سرفيوس النظر في هذا التقسيم ترك عدد الثلاثين هذا بلا مساس، لأنه لم يكن يقبل التقسيم على قبائله الأربع. ومن ثم بقيت العشائر مستقلة عن القبائل وعن الأشخاص الذين تتألف منهم، إذ حيث إن القبائل قد صارت تنظيمًا مدنيًا بحثًا، نظامًا مختلفًا تمامًا وضع لجمع الجنود، صارت تقسيمات روميلوس العسكرية مظهرية فقط، وهكذا، رغم أن كل مواطن كان مسجلًا في قائمة إحدى القبائل، فإن ذلك لا ينبني عليه أن كل واحد كان عضوًا في عشيرة.

ووضع سرفيوس أيضًا تقسيمًا ثالثًا لا علاقة له بالتقسيمات الآخرين، وإن كان قد صار - في الواقع - أهم التقسيمات بما ترتب عليه من آثار. فقد قسم الشعب الروماني كله إلى ست صفات كانت الميزة الأساسية التي بنيت عليها كل منها هي الملكية وحدها، وليس مكان الإقامة أو حتى الخصائص الشخصية لأولئك الذين تتكون منهم كل طبقة. وكانت نتيجة ذلك أن الطبقات العليا تشمل الأغنياء، والدُّنيا الفقراء، أما ما بينهما فكانت تمثل المواطنين الذين شغلوا وضعًا متوسطًا. وقسمت هذه الطبقات الثلاث إلى مائة وثلاث وتسعين مجموعة ثانوية عرفت باسم «المثويات»، ووزعت هذه المجموعات بحيث ضمت الطبقة الأولى وحدها أكثر من نصفها، بينما تكونت الطبقة الدُّنيا من مجموعة واحدة فحسب. وترتب على ذلك أن الطبقة التي تضم أقل عدد من الأفراد كانت لها الأغلبية في «المثويات»، بينما كل الطبقة الدُّنيا لم تكن أكثر من مجموعة ثانوية رغم أنها كانت تضم أكثر من نصف سكان روما.

وأضفى سرفيوس على هذا التقسيم طابعًا عسكريًا حتى لا يدرك الشعب تمامًا نتائج التنظيم الجديد. ووضع في الطبقة الثانية اثنتين من «المثويات» من حملة الدروع، وفي الرابعة اثنتين من المشتغلين بصناعة آلات الحرب. وفي كل طبقة - باستثناء الدُّنيا - وضع تفرقة بين الشبان والشيوخ، أي بين أولئك الذين عليهم التزام بحمل السلاح وأولئك الذين أُعفوا من حملة قانونًا بسبب تقدمهم في السن، وهي تفرقة تطلبت، أكثر مما تطلبت مؤهلات الملكية، ضرورة تكرار الإحصاء أو

التعداد، وأخيرًا أراد أن تتم الاجتماعات في ميدان مارس، وأن يشترك فيها جميع من هم في سن الخدمة ومعهم أسلحتهم.

والسبب في أنه لم يطبق التفرقة بين الشباب والشيوخ في الطبقة الدنيا هو أن السكان الذين تتكون منهم هذه الطبقة لم يمنحوا امتياز حمل السلاح في خدمة بلدهم، إذ كان لا بد أن تكون للرجل دار فيها حتى ينال حق الدفاع عنها. وليس بين تلك الجحافل من الصعاليك التي تتكون منها جيوش الملوك في الوقت الحاضر، من لا يُطرد بازدراء في الغالب إذا وضع في كتيبة رومانية في تلك الأيام التي كان الجنود فيها حماة الحرية.

بيد أن هناك تفرقة في الطبقة الدنيا بين البروليتاريين والمملّكين (Capite Censi)؛ فالأولون، وهم رجال لم يصلوا إلى الحد الأدنى من الإملاق، كانوا على الأقل مواطنين في الدولة، وأحيانًا، في الأوقات العصيبة، جنودًا أيضًا. أما، من ناحية أخرى، أولئك الذين لم يملكوا شيئًا على الإطلاق ولا اعتبار لهم إلا بوصفهم أعدادًا من الناس فكانوا يعتبرون في جميع المسائل غير موجودين. وكان ماريوس أول من تنازل بقبولهم جنودًا.

ودون محاولة تقييم هذا المبدأ الثالث في ترتيب الرومانيين، حسنًا كان أو سيئًا، فإني أعتقد أننا نستطيع أن نؤكد أن أخلاق الرومانيين الأول البسيطة وعدم أغراضهم وميلهم إلى الزراعة وازدراءهم للتجارة ولجشع الربح، هي وحدها السبب في إمكان تطبيقه عمليًا. هل كان في حيز الإمكان أن يدوم مثل هذا الوضع عشرين عامًا دون أن يقلب الدولة

عند أي شعب من شعوب العالم الحديثة التي تعاني من الشغف الطاعني بالمال، ومن عدم الاستقرار الروحي والمكائد وكثرة التنقل وتقلبات الثروة باستمرار؟ وينبغي ألا نغفل أيضاً عن أنه لما كانت أخلاق الرومان ومهمة الرقابة أقوى من النظام الذي عرضته الآن، فإنهما قوّمتا ما فيه من اعوجاج وأن كثيرين من الأثرياء وجدوا أنفسهم وقد وضعوا في الطبقة الدنيا لأنهم أفرطوا في التباهي بثرائهم.

ويمكن من جميع ما تقدم أن ندرك بسهولة السبب في أننا لا نكاد نجد في التاريخ الروماني ذكرًا لأكثر من خمس طبقات، وإن كانت في الحقيقة ستاً. فالسادة لم تكن لها أهمية تذكر حيث لم يكن منها جنود في الجيش ولا أصحاب أصوات في ميدان مارس^(٧٠)، ومن ثم لم يكن لها أي وظيفة حقيقية تقوم بها في الجمهورية.

كانت هذه هي التقسيمات المختلفة بين الشعب الروماني. ودعنا الآن ندرس الآثار التي ترتبت عليها في الاجتماعات.

كانت هذه الاجتماعات عندما تنعقد طبقاً للقانون، تسمى المجالس الشعبية وتستخدم عادة في الميدان العام في روما أو ميدان مارس، وتوصف بأنها «مجلس العشائر» أو «مجلس المثويات» أو «مجلس القبائل» تبعاً لشكل الانعقاد. وكان روميلوس هو مؤسس «مجلس العشائر»، وسرفيوس مؤسس «مجلس المثويات»، بينما يرجع أصل

(٧٠) أقول ميدان مارس لأن المجالس كانت تجتمع هناك في مثويات. وعندما كان الشعب يجتمع في صورته الآخرين كان يستخدم «العذرم» أو أي مكان آخر. وعندما كان ذلك يحدث كان للمفنين ceu Capite من السلطة والنفوذ ما لزعماء المواطنين.

«مجلس القبائل» إلى مجالس الشعب الأولى. وما كان هناك قانون يمر أو حاكم ينتخب إلا في هذه المجالس، وبما أنه لا يوجد مواطن غير مسجل في عشيرته أو مئوية أو قبيلة، فما كنت لتجد مواطناً محروماً من حق التصويت. لقد كان الشعب الروماني ذا سيادة حقيقية فعلاً وقانوناً. وكان لا بد من توافر ثلاثة شروط حتى يعتبر اجتماع المجالس الشعبية (Comitia) شرعياً، وتأخذ قراراتها قوة القانون. الأول: أن الحاكم أو الهيئة التي توجه دعوة الانعقاد تكون لديها السلطة الضرورية لدعوتها. والثاني: أن يتم الاجتماع في أحد الأيام التي يحددها القانون لذلك. والثالث: أن يكون الفأل موافقاً.

وليست هناك من حاجة إلى تفسير الغرض من الشرط الأول. والثاني يتعلق بالنظام؛ فكان لا يسمح بعقد المجالس في الأعياد وأيام السوق، أي في تلك الأيام التي يأتي فيها أهل الريف إلى روما لقضاء أشغالهم بحيث لا يستطيعون قضاء يومهم في الميدان العام. وبوساطة الشرط الثالث كان مجلس الشيوخ يعمل على كبح جماح الشعب الفخور المندفع، ويلطف من حدة زعماء مجالس الشعب المشاغبيين، وإن كان هؤلاء قد وجدوا أكثر من وسيلة للتخلص من هذا الضابط.

ولم تكن القوانين وتعيين الحكام هي المسائل الوحيدة التي تتناولها المجالس، إذ لما كان الشعب الروماني قد اغتصب أهم وظائف الحكم، يمكن القول بأن مصير أوروبا تقرر في هذه الاجتماعات. وكان تنوع الأعمال العامة التي تطرح للبحث هو الذي يحدد الصور المختلفة التي توجه بها دعوة الانعقاد تبعاً لطبيعة العمل الذي وجهت من أجله.

ولا يتطلب منا الأمر حتى نحكم على هذه الصور المختلفة سوى أن نقارنها ببعضها البعض. كان روميلوس عندما أسس مجالس العشائر يهدف إلى كبح جماح الشعب بوساطة مجلس الشيوخ، وكبح جماح الشيوخ بوساطة الشعب، بينما يحتفظ لنفسه بالسلطة العليا عليهما معاً. وبهذا الترتيب أعطى الشعب السلطة التي تكفلها الأعداد، وبذلك عوضه عن سلطة الثروة التي تركها في يد الأشراف. بيد أنه ترك للأشراف، وفق الروح الملكية الصحيحة، مزايا أكثر لما لأتباعهم من نفوذ في أكثرية الأصوات. وقد كان هذا النظام العجيب الخاص بالأشراف وأتباعهم عملاً سياسياً وإنسانياً مجيداً، ومن غيره ما قىض بقاء لطبقة الأشراف وهي التي تتناقض تماماً مع روح الجمهورية. وروما وحدها هي التي كان لها الشرف في أن تعطي العالم هذا المثال الذي لم يترتب عليه قط أي ضرر ومع ذلك لم يحتذه أحد.

ولما كانت هذه الصورة نفسها لمجالس العشائر قد استمرت في عهد الملوك حتى سرفيوس؛ ولما كان حكم آخر التركوينيين لم يعتبر شرعاً، أطلق على القوانين الملكية اسم القوانين العشائرية (Leges Curiatae).

ولما كانت مجالس العشائر في عهد الجمهورية محصورة دائماً في القبائل الحضرية الأربع وتتألف من أهل روما فقط، فإنها لم ترضِ مجلس الشيوخ الذي كان على رأس الأشراف، ولا محامي الشعب الذين وإن كانوا من العامة كانوا على رأس المواطنين الميسورين. ولذلك اضمحل نفوذ مجالس العشائر حتى بلغت من الهوان أن

«الحراس الثلاثين»^(٧١) (Trente Lieteurs) عندما يجتمعون يفعلون ما كان يجب أن تفعله مجالس العشائر نفسها.

وكان التقسيم إلى مئويات في صالح الأرستقراطية، حتى ليصعب أن نتبين لأول وهلة لماذا لم يتغلب مجلس الشيوخ باستمرار في المجالس الشعبية عندما كان يجتمع على هذه الصورة، التي كان بوساطتها يتم انتخاب القناصل والرقباء وغيرهم من كبار الحكام. والواقع أنه من بين المائة والثلاث والتسعين «مئوية» التي تتألف منها الطبقات الست للشعب الروماني كله، كانت الطبقة الأولى تضم ثمانية وتسعين، وكانت الأصوات لا تحتسب إلا بالمئوية، ومن ثم كان لهذه الطبقة وحدها من الأصوات ما يربو على ما للباقيين مجتمعين. وعندما كانت جميع هذه المئويات تتفق على شيء لم تكن هناك حاجة حتى لحساب بقية الأصوات، وكان ما تقرر هذه الأقلية يؤخذ على أنه قرار الجماهرة. ويمكن القول بأن الأكثرية في مجالس المئويات كانت أكثرية المال وليست أكثرية الأصوات.

ولكن هذه السلطة المتناهية كانت تحدد بطريقتين: كان محامو الشعب عادة وعدد كبير من العامة دائماً من طبقة الأغنياء، فكانوا يحفظون التوازن مع الأشراف في هذه الطبقة الأولى.

وكانت الطريقة الثانية هي: بدلاً من أخذ أصوات المئويات أولاً حسب طبقتهم، الذي كان يعني الابتداء دائماً بالطبقة الأولى، كانت تُجري قرعة بمقتضاها تقوم المئوية التي تتحدد بالانتخاب على حدة،

(٧١) الهيئة الموكلة بتوجيه الدعوة إلى الانعقاد.

وبعد ذلك تعقد المئويات الأخرى في يوم آخر حسب مرتبتها، وعندئذ تعيد نفس الانتخابات من جديد، وكانت عادة توافق عليها^(٧٢). وهكذا انتزع تأثير الاحتذاء من المرتبة العليا وترك للقرعة، مما يتفق تمامًا مع مبادئ الديمقراطية.

ونتج عن هذا التقليد فائدة أخرى، ذلك أن المواطنين من الأرياف توافر لديهم الوقت، في الفترة بين الانتخابين، ليستعلموا عن مزايا المرشح الذي عين مؤقتًا، حتى لا يدلون بأصواتهم إلا بعد معرفة للأمر، ولكن ألغي هذا التقليد في النهاية بحجة الإسراع، وكان الانتخابان يتمان في نفس اليوم.

وقد كانت مجالس القبائل هي مجالس الشعب الروماني حقيقة. وكان يوجه دعوة الانعقاد إليها محامو الشعب وحدهم، وكانت هذه المجالس هي التي تنتخب محامي الشعب وتنتظر فيما يعرضون من استفتاءات. ولا يقتصر الأمر بالنسبة لأعضاء مجلس الشيوخ في هذه المجالس، على أنه لم يكن لهم فيها وضع يتفق مع مرتبتهم، بل إنهم كانوا محرومين من حق حضورها. ولما كانوا بذلك مرغمين على طاعة قوانين لم يكن لهم فيها رأي، فإنهم من هذه الناحية كانوا أقل حرية من أقل المواطنين شأنًا. وقد كان هذا النظام غير العادل نتيجة لسوء فهم الأمر، وهو يكفي وحده لجعل قرارات هيئة لا يسمح فيها باشتراك جميع أعضائها باطلة. ولو سمح لجميع الأشراف بالاشتراك في هذه

(٧٢) كانت المئوية التي تقع عليها القرعة تسمى ممتازة (Proerogativa)، وعنها جاءت كلمة امتياز (Prerogative).

المجالس بناء على ما لهم من حقوق بوصفهم مواطنين، لكنوا يصيرون فيها مجرد أفراد ولا يستطيعون التأثير فيها مطلقاً في نظام تحتسب الأصوات فيه على أساس الأفراد، وحيث يكون لأبسط برولتاري ما لزعيم الشيوخ.

وهكذا نستطيع أن نرى أنه إلى جانب النظام الناشئ عن هذه التقسيمات المختلفة في احتساب الأصوات لدى هذا الشعب العظيم، ليست هذه التوزيعات مجرد صور لا قيمة لها في ذاتها، بل إن لكل منها آثاراً تتناسب مع الأغراض التي فضل على غيره من أجلها.

ودون دخول في التفاصيل أكثر من ذلك، يترتب على التوضيحات السابقة أن مجالس القبائل كانت أكثر ملاءمة للحكم الشعبي، ومجالس المئويات أكثر ملاءمة للأرستقراطية. أما فيما يتعلق بمجالس العشائر، حيث الأغلبية لسكان روما وحدهم، فيما أنها لم تكن صالحة إلا لمساعدة الطغيان والمؤامرات الدنيئة، فقد كان لا بد أن تسوء سمعتها، وامتنع مشيرو الفتن أنفسهم عن استغلالها باعتبارها وسيلة تفضح خططهم. ومن المؤكد أن جلال الشعب الروماني كله لم يكن يوجد إلا في مجالس المئويات التي كانت وحدها تتسم بالكمال، إذ إن مجالس العشائر كانت لا تضم قبائل الريف، ومجالس القبائل لا تضم مجلس الشيوخ والأشراف.

أما فيما يتعلق بطريقة احتساب الأصوات، فقد كانت لدى الرومانيين الأول بسيطة بساطة عاداتهم، وإن كانت رغم ذلك أقل بساطة من إسبرطة. فكان كل واحد يدلي برأيه بصوت مرتفع ويدونه

كاتب مختص بذلك، وكانت الأغلبية داخل كل قبيلة تحدد رأي القبيلة، وأغلبية أصوات القبائل تحدد رأي الشعب، وينطبق نفس الشيء على العشائر والمثويات. وقد كان هذا العرف صالحًا ما دامت الأمانة غالبية على المواطنين، وكان كل واحد يخجل من الإدلاء بصوته علنًا برأي غير عادل أو لمرشح غير جدير، ولكن عندما فسد الناس وبدأت الأصوات تشتري وتباع، صار التصويت السري مناسبًا حتى يرجع مشتري الأصوات عن غيه وتتهياً الفرصة للأندال الذين يبيعون أصواتهم للرجوع عن طريق الخيانة.

وأنا أعرف أن شيشرون يلقي اللوم على هذا التغيير ويعزو إليه خراب الجمهورية إلى حد ما. ولكن رغم أنني أعرف ما لرأي شيشرون من وزن في هذا الموضوع، إلا أنني أستطيع الموافقة عليه، بل إنني أعتقد على النقيض من ذلك أن عدم اتخاذ ما يكفي من التغييرات المماثلة هو الذي عَجَّل بضياع الدولة. فكما أن نظام الأكل الذي يوصف للسليم لا يصلح للمريض؛ يجب عدم حكم شعب استشرى فيه الفساد بنفس القوانين التي تصلح لشعب صالح. وليس هناك ما يثبت هذه القاعدة أكثر من دوام بقاء جمهورية البندقية، التي ما زال هيكلها قائمًا لأن قوانينها لا تصلح إلا للأشرار.

وكانت توزع على المواطنين ألواح يستطيع كل منهم أن يدلي بصوته دون أن يعرف أحد رأيه، ووضعت أيضًا شكلية جديدة لجمع الألواح وحساب الأصوات والمقابلة بين الأعداد... إلخ. ولم يكن ذلك يمنع الشك في كثير من الأحيان في إخلاص الموظفين الذين عهد إليهم

بهذه المهام. وأخيرًا وضعت قرارات كثيرة لمنع المناورات الانتخابية وبيع الأصوات، تدل كثرتها ذاتها على عدم جدواها.

وفي الأيام الأخيرة اضطر الرومانيون إلى الالتجاء إلى إجراءات استثنائية تلافياً لما في القوانين من نقص، بل إنهم لجأوا أحياناً إلى تخيل المعجزات، بيد أن هذه الوسيلة التي كان يمكن أن ينخدع بها الشعب، لم تخدع حكامه، وأحياناً كانوا يلجأون إلى عقد اجتماع فجأة قبل أن يكون لدى المرشحين وقت للقيام بمناوراتهم. وأحياناً كانوا يقضون اجتماعاً بأكمله في مجرد الحديث عندما يتبين أن الشعب قد تأثر فعلاً وعلى استعداد للموافقة على أمر سيئ. ولكن الطموح استطاع أن يتغلب على كل ذلك في نهاية الأمر، ومما يدعو إلى العجب حقاً أن ذلك الشعب العظيم لم ينقطع، وهو في هذا الخضم من المساوئ المستمرة، عن انتخاب الحكام وسن القوانين والقضاء في الدعاوى والبت في الشؤون المختلفة، بنفس السهولة التي كان مجلس الشيوخ يقوم بها بهذه الأعمال، ويرجع الفضل في ذلك إلى أنظمتها القديمة.



الفصل الخامس

نظام محامي الشعب (Tribunat)

عندما يتعذر إيجاد تناسب سليم بين الأجزاء المختلفة التي تتكون منها الدولة، أو إذا وجدت عوامل لا يمكن القضاء عليها تؤدي باستمرار إلى تغيير هذه الصلات، عندئذ يجب إنشاء وظيفة خاصة، لا تتحد مع أي من الوظائف الأخرى، تعمل على رد كل علاقة إلى وضعها الأصلي، وتكون حلقة اتصال أو وسيطاً بين الأمير ومعقد السيادة، أو بين الأمير والشعب، أو تقوم بالعمليتين معاً في نفس الوقت إذا لزم الأمر.

وهذه الهيئة التي أدعوها «محاماة الشعب» هي الحارس على القوانين وعلى السلطة التشريعية. وهي تعمل أحياناً على حماية معقد السيادة ضد الحكومة - كما كان محامو الشعب يفعلون في روما، وأحياناً تؤيد الحكومة ضد الشعب، كما يفعل «مجلس العشرة» في البندقية في عهدنا الحاضر، وأحياناً تعمل على حفظ التوازن بين الأجزاء المختلفة، كما كان «المراقبون» (ephores) يعملون في إسبرطة.

ولا تعتبر المحاماة عن الشعب جزءاً من مكونات المدينة السياسية، ولا يحب أن يكون لها أي نصيب في السلطة التشريعية أو التنفيذية، بيد أن هذا هو ذاته سر قوتها الكبيرة، فهي إذ لا تستطيع أن تفعل شيئاً، تستطيع أن تمنع كل شيء. وهي موضع تقديس واحترام، باعتبارها حماية القانون، أكثر من الأمير الذي ينفذه، ومن معقد السيادة الذي يصدره. وهذا ما كان يحدث بوضوح في روما، إذ كان الأشراف المتغطرسون، وهم الذين يزدرون الشعب، يطأطئون الرؤوس أمام موظف بسيط من الشعب لا اختصاص له ولا عزوة.

ونظام محامي الشعب، إذا عولج بحكمة، كان أثبت دعامة للنظام الصالح، بيد أنه صار أقوى مما يجب، قلب كل شيء رأساً على عقب، وليس من طبيعته أن يكون ضعيفاً، وإذا كان سيصير ذا قيمة فإن قوته يجب ألا تكون أقل مما ينبغي للقيام بمهمته. وتحول المحاماة عن الشعب إلى طغيان إذا اغتصبت السلطة التنفيذية التي قصد بهذا النظام أن يخفف من وطأتها، ويحاول إصدار القوانين بدلاً من مجرد حمايتها طبقاً لوظيفته الحقيقية. إن السلطة الضخمة التي كان يتمتع بها «حفظة الأمن» في إسبرطة، لم تكن مصدر خطر ما دامت حافظت إسبرطة على معاييرها الأخلاقية، ولكنها عجت بالفساد عندما بدأ. لقد انتقم خلفاء آجيس لدمه الذي سفكه طغاتها، إن جناية حفظة الأمن وعقابهم عليها عجلاً على السوء ضياع الجمهورية، ولم تعد إسبرطة بعد كليومين شيئاً مذكوراً. وهلكت روما أيضاً بنفس الطريقة. فقد استغلت السلطة المفرطة التي كان يتمتع بها محامو الشعب، والتي اغتصبت بالتدريج،

وكذلك بمساعدة القوانين التي وضعت من أجل الحرية في حماية الأباطرة الذين قضوا عليها. أما فيما يتعلق «بمجلس العشرة» في البندقية، فهو هيئة ملطخة بالدماء ومصدر ذعر للأشراف وللشعب على السواء، وبدلاً من أن يحمي القوانين في مستواها الرفيع، لم يصبح له من فائدة - بعد انحطاطها - سوى توجيه ضربات في الخفاء لا يجرؤ أحد على مجرد ملاحظتها.

ويصيب الضعف محاماة الشعب، كما يصيب الحكومات، إذا زاد عدد أعضائها. ولما أراد محامو الشعب الروماني، الذين كانوا اثنين ثم صاروا خمسة، أن يضاعفوا عددهم، سمح لهم مجلس الشيوخ بذلك حتى يضرب بعضهم ببعض، وهذا هو ما وقع فعلاً.

وأفضل وسيلة لمنع اغتصاب مثل هذه الهيئة الخطيرة، وهي وسيلة لم تتخذها أي حكومة حتى الآن، هي ألا تكون هذه الهيئة دائمة، بل تنظم الفترات التي تكون فيها بلا عمل. وهذه الفترات، التي يجب ألا تطول بحيث يتوافر الوقت الكافي للمساوئ حتى تثبت، يمكن تحديدها بالقانون بصورة تجعل من اليسير اختصارها عند الضرورة بواسطة اجتماعات غير عادية.

ولا تترتب على هذه الطريقة أي آثار سيئة فيما يلوح لي، حيث إن المحاماة عن الشعب ليست - كما قلت - من مكونات النظام، ويمكن التخلص منها دون ضرر، وهي تبدو لي صالحة، لأن الحاكم الجديد الذي يعين لا يبدأ من السلطة التي خلفها له سلفه، ولكن من السلطة التي منحه إياها القانون.

الفصل السادس

في الدكتاتورية

إن صلابة القوانين التي تمنعها من التكيف مع الأحداث، قد تؤدي إلى جعلها مضرّة في بعض الحالات، وتسبب ضياع الدولة في أزماتها. فالنظام والتمهل الذي تقتضيه الأوضاع في حاجة إلى فسحة من الوقت لا تسمح بها الظروف أحياناً. ويمكن أن تكون هناك ألف حالة لم يتنبأ بها المشرع، ومن بُعد النظر الضروري أن يدرك المرء أنه ليس من الممكن التنبؤ بكل شيء.

ومن ثم يجب ألا تكون النظم السياسية من الجمود بحيث يتعذر إيقافها عن عملها. إن إسبرطة نفسها تركت قوانينها تغفو.

بيد أنه لا يعادل خطر تعديل النظام العام إلا أعظم الأخطار، ويجب عدم التعرض مطلقاً لقوة القانون المقدسة إلا إذا كان الأمر يتعلق بسلامة الوطن، وفي هذه الأحوال النادرة الواضحة يجب العمل على السلامة العامة بوساطة قرار يعهد بهذه المهمة إلى أكثر الناس جدارة بها. ويتم ذلك التكليف بطريقتين، تبعاً لطبيعة الخطر، فإذا كانت مواجهة الخطر لا تتطلب سوى مجرد زيادة في النشاط الحكومي،

قصرت السلطة على واحد أو اثنين من أعضاء الحكومة، وهكذا فإن قوة القانون لا تتغير بل طريقة تنفيذه هي التي يلحقها التغيير. وإذا كان الخطر من نوع يقف الجهاز القانوني نفسه حائلاً دون مواجهته، عندئذ يعين رئيس أعلى يسكت جميع القوانين ويوقف السلطة السيادية مؤقتاً، وفي مثل هذه الحالة لا تكون الإرادة العامة موضع شك، ويكون واضحاً أن هدف الشعب الأول هو ألا تهلك الدولة. وبهذه الطريقة لا يعني إيقاف السلطة الشرعية إلغاءها مطلقاً، فالحاكم الذي يسكتها لا يستطيع إنطاقها، فهو يسيطر عليها ولكنه لا يمثلها. وهو يستطيع أن يفعل أي شيء إلا القوانين.

وقد استعمل مجلس الشيوخ الروماني الطريقة الأولى عندما عهد إلى القناصل، بصيغة محددة، السهر على سلامة الجمهورية. واستعملت الطريقة الثانية عندما كان أحد القنصلين يعين دكتاتوراً^(٧٣). وهو عرف نقلته روما عن ألبا.

وفي البدايات الأولى للجمهورية كثر الالتجاء إلى الدكتاتورية، لأن الدولة لم تكن قد توافرت لها بعد قاعدة ثابتة بما يكفي لبقائها بقوة نظامها وحده.

ولما كانت المعايير الأخلاقية عندئذ تجعل الاحتياطات، التي تكون ضرورية في عهود أخرى، عديمة الجدوى وقت ذاك، فلم يكن الناس يخشون أن يسيء دكتاتور استعمال سلطته ولا أن يحاول استبقاءها إلى

(٧٣) كان هذا التعيين يتم ليلاً بطريقة سرية حتى لأنهم كانوا يدخلون من وضع شخص فوق القانون.

ما بعد الأجل المحدد. بل كان يبدو، على النقيض من ذلك، أن هذه السلطة الضخمة عبء على عاتق من يُعهد بها إليه فيسرع بالتخلص منها، كما لو كان القيام مقام القانون عملاً بالغ المشقة شديد الخطورة. ولذلك فإن خطر الهوان، وليس خطر سوء الاستعمال، هو الذي يجعلني أنحي باللائمة على كثرة استعمال هذه الوظيفة العليا في العهود الأولى، لأنه ما دامت تستعمل بإفراط في الانتخابات والاحتفالات والمناسبات الرسمية الأخرى، كان هناك خطر كبير من أن تفقد قسماً كبيراً من سلطتها في وقت الضرورة، وأن يتعود الناس على اعتبار اللقب الذي لا يستعمل إلا في المناسبات الفارغة، لقباً أجوف.

وفي أواخر عهد الجمهورية صار الرومانيون أكثر احتياطاً واقتصدوا في استخدام هذه الوسيلة بصورة مبالغ فيها بقدر ما بالغوا في استخدامها من قبل. وكان من السهل أن يتبين المرء أن مخاوفهم كانت بلا أساس، وأن ضعف العاصمة نفسه كان في ذلك الوقت ضمناً أكيداً ضد الحكام الذين قبعوا فيها، وأن الدكتاتور كان عندئذ يستطيع الدفاع عن الحرية العامة دون أن يستطيع تعريضها للخطر، وأن أغلال روما لم تكن تصنع في روما نفسها، بل على يد جيوشها. إن المقاومة الضعيفة التي أبدتها ماريوس أمام سيللا، وأبدتها بومبي أمام قيصر، كانت دلالة واضحة على ما يمكن للمرء أن يتوقعه من السلطة الداخلية في مواجهة القوة التي تأتي من خارجه.

وقد دفعهم هذا الخطأ إلى ارتكاب عدة أخطاء جسيمة، مثل ذلك الذي ارتكبه عندما لم يعينوا دكتاتوراً في مؤامرة «كاتيلينا»، إذ لما لم

يكن الأمر يتعدى نطاق المدينة، وبضع ولايات إيطالية على الأكثر، فإن السلطة غير المحدودة التي يتمتع بها الدستور كانت كفيلة بأن تقضي بسهولة على هذه المؤامرة التي لم يقضِ عليها إلا سلسلة المصادفات السعيدة التي ما كان يجب على البصيرة الإنسانية أن تعتمد عليها مطلقاً. وبدلاً من ذلك اكتفى مجلس الشيوخ بالتنازل عن كل سلطته للقناصل، ونجم عن ذلك أن شيشرون اضطر، حتى يتصرف بطريقة فعالة، إلى أن يتجاوز سلطاته في نقطة رئيسة، وإذا كانت الفرحة الأولى أدت إلى الموافقة على تصرفه، فإنه طولب فيما بعد، وكان ذلك عدلاً، بتقديم الحساب عن دماء المواطنين التي سالت خلافاً للقانون، وهو لوم ما كان يوجه إلى دكتاتور.

يبد أن لباقه القنصل أنقذت الموقف، أما هو نفسه، فرغم كونه رومانياً فإنه كان يحب مجده أكثر مما يحب وطنه، ومن ثم لم يبحث عن الوسيلة الشرعية الأكيدة لإنقاذ الدولة، بل عمل على احتكار كل الشرف لنفسه^(٧٤). ولذلك فقد كان موضع تكريم بوصفه منقذ روما، ثم عوقب عدلاً باعتباره قد خرق القوانين. ومهما كان في استدعائه مرة أخرى من تكريم، فإنه كان ولا ريب عفواً عنه.

أما فيما عدا ذلك، فإنه أيًا كانت الطريقة التي يتم بها التكليف لهذه المهمة الكبرى، يجب تحديد مدتها بفترة قصيرة جداً لا يمكن مداها أبداً. ففي الأزمات التي يتطلب الالتجاء إليها إما أن تهلك الدولة أو

(٧٤) ففي هذه الحالة لم يكن مطمئناً إذا اقترح تعيين دكتاتور، وهو لا يستطيع أن يعين نفسه، أن يعين زميله في هذا المنصب.

تنجو، وتصير الدكتاتورية بمجرد انقضاء الحاجة الملحة التي وقعت إليها إما طغياناً أو تكون باطلة. وفي روما لم تكن مدة الدكتاتورية إلا ستة أشهر، ومعظم من تولوها تخلوا عنها قبل حلول الأجل، ولو كانت المدة أطول فلعلهم كانوا تعرضوا لإغراء مدها، كما صنع الحكام العشرة الذين كانت مدة حكمهم عامّاً كاملاً. إن الدكتاتور لم يكن لديه من الوقت إلا ما يكفي لقضاء الحاجة الملحة التي اقتضت انتخابه، ولم يكن لديه وقت للتفكير في خطط أخرى.



الفصل السابع

في الرقابة

كما أن إعلان الإرادة العامة يتم بوساطة القانون، يتم إعلان الحكم العام بوساطة الرقابة. فالرأي العام هو ذلك النوع من القانون الذي يعد الرقيب منفذه، ولا يطبقه إلا في حالات خاصة، كما يفعل الأمير.

ومن ثم فإن فكرة الرقابة ليست تحكمًا في رأي الشعب، بل هي وسيلة إعلانه، وبمجرد أن تنحرف عن ذلك صارت قراراتها لاغية بلا أثر.

وليس من المجدي التمييز بين المعايير الأخلاقية لدى أمة وبين ما هو موضع تقديرها، لأن جميع هذه الأمور تتعلق بنفس المبدأ وتختلط ببعضها البعض بالضرورة. وليست طبيعة الشعب، بل الرأي العام، هو الذي يحدد المتع المفضلة لدى جميع شعوب العالم. فأصلحوا ما اعوجَّ من آراء الناس تنصلح معاييرهم الخلقية من تلقاء نفسها. إن الإنسان يحب دائمًا ما هو جميل أو ما يجد أنه كذلك، بيد أن الخطأ إنما يحدث في هذا الحكم، ومن ثم فهذا الحكم هو ما يجب تنظيمه. إن من

يحكم على المعايير الأخلاقية يحكم على الشرف، ومن يحكم على الشرف يجد قانونه في الرأي العام.

وتتولد آراء الشعب من دستوره. فرغم أن القانون لا ينظم المعايير الأخلاقية، فإن التشريع هو منبتها، فعندما يضعف التشريع تنحط المعايير الأخلاقية، بيد أن أحكام الرقباء لا تستطيع أن تفعل ما لم تفعله القوانين. ويترتب على ذلك أن الرقابة قد تكون مفيدة في المحافظة على المعايير الأخلاقية، ولكنها لا تنشئها أبداً، فأقيموا الرقباء تكن القوانين في أوج حيويتها، لأنها إذا فقدت حيويتها زال كل أمل؛ فلا قوة لأي شيء شرعي إذا فقدت القوانين قوتها.

والرقابة تحافظ على المعايير الأخلاقية بالحيلولة دون فساد الرأي، وبالمحافظة على استقامته بوساطة التطبيقات الحكيمة، وأحياناً بتبشيتها عندما تكون ما برحت مائعة. إن عُرف اتخاذ مساعدين في المبارزات، الذي تغالى فيه القوم في فرنسا، ألغته عبارة واحدة في مرسوم ملكي، هي: «أما أولئك الجبناء الذين يلجأون إلى مساعدين في المبارزات...». فهذا الحكم الذي استبق حكم الرأي العام قضى على هذه العادة بضربة واحدة. ولكن عندما أرادت هذه المراسيم نفسها أن تنعت المبارزة أيضاً بالجبين، وهو أمر صحيح تماماً ولكنه ضد الرأي العام، سخر الناس من هذا القرار الذي كانوا قد كوّنوا فيه رأيهم من قبل.

لقد قلت في مكان آخر^(٧٥): إن الرأي العام لما كان لا يخضع لأي تقيد، فإن الحكمة التي تمثله يجب أن تخلو تماماً من أي أثر مهما

(٧٥) أشير هنا إلى موضوع عالجه مطولاً في «رسالة إلى مسيو دالنيير».

كان ضئيلاً للقيود. إننا لا نغالي مهما أعجبنا بالمهارة التي استخدم بها الرومانيون، وأحسن منهم الإسبرطيون، هذه الوسيلة التي ضاعت تمامًا عند المعاصرين.

فقد حدث مرة أن رجلاً سيئ الخلق تقدم برأي حسن إلى مجلس إسبرطة، فأهمله «حفظة الأمن» تمامًا وجعلوا مواطنًا حسن السيرة يتقدم بنفس الرأي، فأَي تشریف كان في ذلك لأحدهما، وأي خزي كان للآخر، دون توجيه أي مديح أو لوم لأي منهما؟ وحدث مرة أيضًا أن دنس بعض السكارى من ساموس^(٧٦) حرمة محكمة حفظة الأمن، فلما كان اليوم التالي صدر مرسوم عام يبيح لأهل ساموس أن يكونوا قذرين. ولو أنه صدر عقاب حقيقي لما كان أشد قسوة من مثل هذه الإباحة. إن إسبرطة كانت عندما تقول رأيها فيما هو مشرف أو ما هو غير مشرف، كانت بلاد اليونان كلها تعتبر قرارها نهائيًا.



(٧٦) الواقع أنهم كانوا من جزيرة أخرى غير أن لغتنا المتهذبة تمنعني من ذكرها.

الفصل الثامن

في الدين المدني

De La Religion Civile

لم يكن للناس في أول الأمر ملوك سوى الآلهة، ولا حكومة سوى الحكم الديني. فقد كانت الناس تفكر على طريقة «كاليجولا»، وكان منطقهم عندئذ سليماً. وكان لا بد من تغير طويل في المشاعر والأفكار حتى يستطيع الناس أن يتخذوا من آدميين مثلهم سادة، ويفخرون بأن ذلك سيكون خيراً لهم.

ومن هذا وحده وضع إله على رأس كل مجتمع سياسي، وترتب على ذلك أن صارت هناك آلهة بعدد الشعوب. إن شعبين غريبين عن بعضهما البعض، وفي حالة عداء دائم تقريباً، لا يمكن أن يعترفا بسيد واحد أمداً طويلاً، فجيشان يتقابلان في ساحة القتال لا يمكن أن يطيعا نفس القائد. وهكذا نشأ تعدد الآلهة من التقسيمات القومية، وكذلك عدم التسامح الديني والمدني، وهما شيء واحد كما سيحيى فيما بعد.

إن الوهم الذي جعل الإغريق يعتقدون أن آلهتهم موجودون عند البرابرة، إنما هو نتيجة لتصورهم أيضًا أنهم اعتبروا أنفسهم السادة الطبيعيين لهذه الشعوب. بيد أن تلك الحذقة المضحكة التي تقوم على وحدة الآلهة بين الأمم المختلفة من نبت أيا منا نحن، كما لو كان مولوخ وزحل وكرونوس يمكن أن يصيروا إلهًا واحدًا، وكما لو كان بعل إله الفينيقيين وزيوس إله الإغريق وجوبيتر إله اللاتين يمكن أن يكونوا نفس الشيء! وكما لو كان يمكن أن يكون هناك شيء مشترك بين موجودات وهمية تمامًا تحمل أسماء مختلفة!

وإذا تساءل البعض كيف لم تقع حروب دينية مطلقًا في عهد الوثنية التي كانت لكل دولة فيها عبادتها وآلهتها، أجب بأن السبب هو ذاته، أنه لما كانت لكل دولة عبادتها الخاصة كما كانت لها حكومتها الخاصة، فإنهم لم يفرقوا بين آلهتهم وقوانينهم مطلقًا. فالحروب السياسية كانت أيضًا دينية، إذ كانت اختصاصات الآلهة، بمعنى ما، محدودة بحدود الأمم. فإله شعب لا حق له مطلقًا على أي شعب آخر. فالآلهة الوثنيين لم تكن آلهة حسودة، إنها كانت تقتسم فيما بينها السلطان على العالم، إن موسى نفسه والشعب العبري اتجها هذا الاتجاه أحيانًا عندما تحدثا عن إله إسرائيل. وصحيح أن اليهود اعتبروا آلهة كنعان باطلة واعتبروهم شعوبًا دمها مباح قضي عليها بالهلاك، وأنهم يجب أن يحلوا مكانهم، ولكن انظروا كيف كانوا يتحدثون عن آلهة الشعوب المجاورة التي حرم عليهم مهاجمتها، «قال يفتاح لبني عمون: أليس أن ما يملكك إياه كموش إلهك إياه تملك، وجميع الذين طردهم الرب إلهنا من أماننا

إياهم نملك؟»^(٧٧). وهنا، فيما يبدو لي، اعتراف بأن حقوق كموش وآلهة إسرائيل متماثلة.

بيد أن اليهود عندما خضعوا لملوك بابل، وبعد ذلك لملوك سوريا، أرادوا الامتناع عن الاعتراف بأي إله غير إلههم، وقد جلب عليهم هذا الرفض، الذي اعتبر تمرّدًا ضد الغازي، الاضطهاد الذي نقرأ عنه في تاريخهم، والذي لا نرى له مثيلاً قبل المسيحية^(٧٨).

وبما أنه لما كان كل دين مرتبطاً بقوانين الدولة التي تعتنقها وحدها، لم تكن هناك وسيلة أخرى مطلقاً لتحويل شعب عن دينه إلا بإخضاعه، ولا مبشرين غير الغزاة، ولما كان قانون أن المهزوم يغير دينه، فقد كان يجب البدء بالانتصار قبل الحديث عن تغيير الدين. ولم يكن الناس يحاربون من أجل آلهتهم، بل على العكس، كانت الآلهة تحارب من أجل الناس كما جاء في «هومير»، وكان كل شعب يسأل آلهته أن تنصره ويدفع لها الثمن معابد جديدة. وكان الرومان قبل أن يحتلوا بلدًا يطلبوا إلى آلهته أن تهجره، وعندما تركوا لأهل تارنته آلهتهم الغضبي، كان لأنهم اعتبروها قد هُزمت على يد آلهتهم وأنها مرغمة على تقديم فروض الولاء لها. فقد تركوا للمهزومين آلهتهم كما تركوا قوانينهم

(٧٧) هذا هو نص عبارة لافولجات، أما الأب دو كارير فترجمها هكذا: «ألا ترى أنك تملك ما يملك كموش إلهك؟». ولست أعرف مدى النص العبري، ولكنني أرى في ترجمة لافولجات أن يفتاح يعترف اعترافاً مؤكداً بحق الإله كموش، وأن الترجمة الفرنسية أضعفت هذا الاعتراف بعبارة «كما ترى» التي لا وجود لها في الأصل اللاتيني.

(٧٨) من الواضح أن حرب «Phocaens»، التي تُعرف عادة باسم «الحرب المقدسة» لم تكن حرباً دينية بالمرّة. لقد كان غرضها معاقبة بعض الاعتداءات على المقدسات وليس إخضاع جماعة من الكفرة.

تمامًا. وكان الالتزام الوحيد الذي يفرضونه في الغالب، هو وضع إكليل على جوبيتر في الكابيتول.

وعندما حمل الرومانيون دينهم وآلهتهم، في العهود الأخيرة، إلى أقاليمهم السحيقة، واعتنقوا هم أنفسهم في كثير من الأحيان أديان الشعوب المهزومة، ومنحوا هؤلاء وأولئك حق المدينة، وحدث أن شعوب هذه الإمبراطورية الواسعة كانت لديها، دون أن تشعر، مجموعة كبيرة من الآلهة والأديان، واحدة في كل مكان تقريبًا. وهكذا صارت الوثنية لا تعرف سوى دين واحد في آخر الأمر.

وكانت هذه هي الظروف التي جاء فيها المسيح يؤسس على الأرض مملكة روحية، وهي التي بفصلها النظام اللاهوتي عن النظام السياسي، جعلت الدولة دولتين، وأدت إلى الانقسامات الداخلية التي ما برحت تثير الاضطراب بين الشعوب المسيحية حتى الآن. بيد أن هذه الفكرة الجديدة، من وجود مملكة في العالم الآخر، لما لم تفلح في السيطرة على عقول الوثنيين، فإنهم عدُّوا المسيحيين دائمًا عصاة حقيقيين، يظهرون الخضوع ولا ينتظرون سوى اللحظة التي يكونون فيها مستقلين وسادة حتى يغتصبوا فورًا السلطة التي يتظاهرون باحترامها في ضعفهم. وكان هذا هو السبب في الاضطهاد.

وحدث ما كان الوثنيون يخشونه. ومن ثم تغير كل شيء، فقد غير المسيحيون المتواضعون لهجتهم، وسرعان ما صارت مملكة العالم الآخر هذه، وهي تحت قيادة رئيس من الآدميين، أفضع حكم استبدادي

في هذا العالم.

هذا بينما لما كان هناك دائماً أمير وقوانين مدنية، فقد نتج عن هذا الازدواج في السلطة صراع دائم في الاختصاصات، ولم يعرف الناس قَطُّ لمن يدينون بالطاعة، للسيد أم للقسيس.

وفي هذه الأثناء حاولت شعوب كثيرة، حتى في أوروبا والشعوب المجاورة، أن تعيد النظام القديم، ولكنها لم تصادف نجاحاً، فقد اكتسحت روح المسيحية كل شيء أمامها. وظل الدين المقدس دائماً، أو عاد ثانية، مستقلاً عن معقد السيادة ودون رابطة ضرورية بجسد الدولة.

وكان لمحمد آراء صائبة جداً، فقد أحسن ربط نظامه السياسي، وما دامت صورة الحكم التي وضعها ظلت باقية في عهد الخلفاء، فقد ظلت هذه الحكومة واحدة تماماً، وكانت حكومة جيدة. ولكن العرب صاروا موسرين ومتعلمين ومترفين ومتراخين، فأخضعهم البرابرة، ومن ثم بدأ الانقسام بين السلطتين. ورغم أن هذا الانقسام أقل ظهوراً لدى المسلمين منه لدى المسيحيين، فإنه موجود في كل مكان، وخاصة في شعبة علي، وهناك دول، مثل فارس، لا ينقطع الإحساس به فيها.

أما فيما بيننا، فإن ملوك إنجلترا جعلوا أنفسهم رؤساء للكنيسة، وكذلك فعل القياصرة، ولكنهم بهذا اللقب صاروا خداماً لها أكثر منهم ساداتها، وحصلوا على سلطة المحافظة عليها أكثر مما حصلوا على حق تغييرها، فهم فيها ليسوا مشرعين بل مجرد أمراء. والإكليروس حيثما

يكونون هيئة^(٧٩) يصيرون السيد والمشرع في وطنهم. ومن ثم فإن هناك سلطتين، أو معقدين للسيادة، في إنجلترا وروسيا كما في غيرهما.

ولم يرَ الداء والعلاج من بين المؤلفين المسيحيين سوى الفيلسوف هوبز، الذي جرؤ على أن يقترح توحيد رأسي النسر الذي من غيره لا يصلح حال الدولة ولا الحكومة أبدًا. ولكن كان يجب عليه أن يدرك أن الروح المسيحية السائدة لا تتفق مع خطته، وأن مصالح الكهنة ستظل دائماً أقوى من مصلحة الدولة. إن ما جعل سياسته ممقوتة^(٨٠) لم يكن ما بها من خطأ وفضاعة بقدر ما انطوت عليه من صحة وصواب.

وأعتقد أننا إذا رتبنا الوقائع التاريخية من وجهة النظر هذه، سهل علينا دحض الآراء المتناقضة التي جاء بها بايل وواربورتون، اللذان ذهب أحدهما إلى أنه لا يوجد في الدين ما هو مفيد للجسد السياسي، وأكد الآخر أن المسيحية هي أثبت دعامة له. فنقول للأول إنه ما من دولة قامت إلا كان الدين لها أساساً، وللثاني إن قوانين المسيحية مضرّة أكثر منها نافعة للتكوين السليم للدولة. ولا يتطلب الأمر، حتى أجعل نفسي

(٧٩) ويجب أن تلاحظ أن ما يوحد الإكليروس في جسد ليس وجود الجماعة رسمياً، كما هو الحال في فرنسا، بقدر ما هو طائفية الكنائس. فالطائفية وسلطة الحرمان الديني هما الميثاق الاجتماعي الإكليركي؛ ميثاق بمقتضاه ستكون الكنيسة دائماً سيّدة الشعوب والملوك. فجميع القساوسة الذين ينتمون إلى طائفة واحدة مواطنون ولو كانوا في طرفي العالم. وهذا الابتكار عمل سياسي رائع. ولا يوجد له مثل بين قساوسة الوثنية، فهم لم يؤلفوا قط هيئة إكليركية موحدة.

(٨٠) انظر ما يقول جروسوس، إلى جانب كتابات أخرى، في كتاب إلى أخيه بتاريخ ١١ أبريل سنة ١٦٤٣، حيث تستطيع بسهولة أن تتبين ما يحبّه هذا العالم وما يستكره في كتاب. (Cire De) وصحيح أنه يميل إلى التساهل ويعفو، فيما يبدو، عن حسنات الكاتب مقابل سيئاته، ولكن ليس العالم كله بهذه الرحمة.

واضحًا، سوى شيء أكثر من الدقة في تحديد الأفكار الدينية الغامضة تمامًا في علاقتها بما نحن بصدد.

يمكن تقسيم الدين في علاقته بالمجتمع، التي تكون إما عامة وإما خاصة، إلى نوعين: دين الإنسان ودين المواطن. الأول: بلا معابد ولا هياكل ولا طقوس، محدود بالعبادة الداخلية لله الأعلى وبالواجبات الأخلاقية الأبدية، وهو دين الإنجيل البسيط النقي، التوحيد الحقيقي، وهو ما يمكن أن نسميه القانون الإلهي الطبيعي. والثاني: وهو مدون في بلد واحد، ويمنحه آلهته وحماته الحافظين الخاصين به، وله عقائده وطقوسه وعباداته الخارجية مدونة في صورة قوانين، وكل شخص من غير الأمة التي تعتنقه يعتبر بالنسبة له كافرًا وأجنبيًا وبربريًا، فهو لا يمد واجبات الإنسان وحقوقه خارج حدود هيكله. وكانت هذه هي أديان جميع الشعوب الأولى التي يمكن أن نطلق عليها «القانون الإلهي المدني أو الوضعي».

وهناك نوع ثالث غريب جدًا من الأديان، يعطي الناس تشريعين ورئيسين ووطنين، ويخضعهم لواجبات متناقضة ويمنعهم من أن يصيروا مواطنين ومؤمنين في وقت واحد. وهذا هو دين اللاما ودين اليابان والمسيحية الرومانية. ويمكننا أن نطلق عليه دين القساوسة. وينشأ عنه نوع من القانون المختلط المتنافر لا اسم له.

وإذا ما نظرنا إلى هذه الأنواع الثلاثة من الدين سياسيًا وجدنا لها جميعًا نقائص. فالأول واضح أنه سيء، بحيث إن محاولة إثبات ذلك عبث ومضيعة للوقت. إذ إن كل ما يقضي على الوحدة الاجتماعية لا قيمة له،

وجميع الأنظمة التي تجعل الإنسان متناقضاً مع نفسه لا تساوي شيئاً.

والثاني جيد في حدود أنه يوحد العبادة الإلهية وحب القوانين، وأنه يجعل من الوطن هدف عبادة المواطنين، ويعلمهم أن خدمة الدولة هي خدمة الإله الحافظ. فهو ضرب من الحكم الديني يجب ألا يكون فيه من كاهن سوى الأمير، ولا قساوسة آخرين سوى الحكم. ومن ثم فالموت في سبيل الوطن استشهاد، وخرق القوانين إلحاد، وتعريض المذنب للعنة العامة هو بمثابة جعله هدفاً لغضب الآلهة، (فكن صالحاً).

بيد أنه سيئ في حدود أنه لما كان يقوم على أخطاء وأكاذيب فإنه يخدع الناس، ويجعلهم بلهاء ويؤمنون بالخرافات، ويغرق عبادة الله الحقيقية في طوفان من الطقوس الجوفاء. وهو سيئ أيضاً عندما يصير متعصباً وطاغياً، فيجعل الشعب سفاكاً متعصباً بحيث لا يتنفس إلا القتل والمذابح، ويعتقد أن قتله لكل من لا يؤمن بآلهته عمل مقدس. وذلك يجعل مثل هذا الشعب في حالة حرب طبيعية مع جميع الشعوب الأخرى، وهو أمر مضر جداً بأمنه.

ولا يبقى بعد ذلك سوى دين الإنسان أو المسيحية؛ لا مسيحية اليوم ولكن مسيحية الإنجيل، وهي تختلف عنها تماماً. فبمقتضى هذا الدين المقدس السامي الحقيقي يعترف الناس، وهم جميعاً أحباء نفس الرب، بأن الجميع إخوة، وأن المجتمع الذي يؤلف بينهم لا ينحل حتى بالموت.

بيد أن هذا الدين لما لم تكن له أي علاقة خاصة بالجسد السياسي، يترك للقوانين القوة الوحيدة التي تستمدّها من ذاتها ولا يضيف إليها أي

قوة أخرى، وبذلك تظل رابطة من أهم روابط المجتمع الخاصة بلا أثر. وأكثر من ذلك، بدلاً من أن يربط قلوب المواطنين بالدولة، يبعدها عنها باعتبارها من أشياء الدنيا. ولست أعرف شيئاً أكثر تناقضاً مع الروح الاجتماعية من ذلك.

ويقولون لنا إنه إذا وجد شعب من المسيحيين الحقيقيين فإنهم يؤلفون مجتمعاً هو أكثر المجتمعات التي نستطيع أن نتصورها كملاً. وأنا لا أرى في هذا الفرض سوى صعوبة كبرى واحدة، هي أن المجتمع المكون من مسيحيين حقيقيين لا يعود مجتمعاً من بشر.

بل وأقول أيضاً إن هذا المجتمع المزعوم لن يكون، رغم كل كماله، أقوى المجتمعات ولا أدومها، فبقدر كماله ستعوزه الرابطة، وستكون جرثومة هلاكه في كماله ذاته.

فكل إنسان سيقوم بواجبه: يخضع الشعب للقانون، والرؤساء عادلون ومنصفون، والحكام مخلصون ولا يفسدون، والجنود يحتقرون الموت، ولن تكون هناك خيلاء ولا ترف. وكل ذلك جميل جداً، ولكن دعنا ننظر فيما هو أبعد من ذلك.

إن المسيحية دين روحاني تماماً، لا تشغله سوى أمور السماء وحدها، فوطن المسيحي ليس في هذا العالم. وصحيح أنه يقوم بواجبه، ولكنه يقوم به بعدم مبالاة عميقة بنجاح ما يعهد إليه به أو فشله. فهو إذ لا يجد ما يلوم عليه نفسه، لا يهتم كثيراً أن يسوء الحال أو يحسن على هذه الأرض.

فإذا ازدهرت الدولة، لا يكاد يجروء على التمتع بالبهجة العامة،

ويخشى أن يفخر بمجد بلاده، وإذا هلكت الدولة يبارك يد الرب التي أُلقي ثقلها على شعبه.

ويجب في هذه الحالة أن يكون جميع المواطنين بلا استثناء مسيحيين صالحين على السواء حتى يسود السلام المجتمع ويعم التوافق، لكن إذا وجد لسوء الحظ رجل واحد طموح، مرأى واحد، كاتلينا مثلاً أو كرومويل، فإنه سيجد بلا ريب سوقاً رائجة في مواطنيه الأتقياء. فالبر المسيحي لا يسمح بسهولة بالتفكير سوءاً في الجار. فإذا استطاع واحد من هؤلاء أن يفرض نفسه على مواطنيه ويستولي، بخدعة ما، على جزء من السلطة العامة، فسرعان ما يصير موضع كل تكريم. فهي إرادة الله أن يكون موضع احترام. وسرعان ما يصير صاحب سلطان، وإرادة الله أن يطاع. وإذا أساء من بيده هذه السلطة استعمالها، نظر إليه باعتباره العصا التي يعاقب بها الرب عباده. والمسيحي لا يستريح ضميره تماماً في طرد المغتصب، إذ يتطلب ذلك إقلاق الراحة العامة واستعمال العنف وسفك الدماء، وكل ذلك لا يتفق مع الوداعة المسيحية؛ وأياً كان الأمر... ماذا يهم إذا كان الإنسان حرّاً أو عبداً في وادي الأحزان هذا؟ إن المهم هو أن يذهب إلى الجنة، والتسليم ليس سوى وسيلة إضافية لتحقيق ذلك.

وإذا قامت حرب خارجية، سار المواطنون إلى القتال بلا مشقة، ولم يخطر الفرار على بال أي واحد منهم، بل يقومون بواجبهم، ولكن دون حماسة للنصر، فهم يعرفون كيف يموتون أكثر مما يعرفون كيف ينتصرون، وماذا يهم إذا انتصروا أو هزموا؟ ألا تعلم العناية الإلهية ما هو

خير لهم أكثر مما يعرفون؟ فلتتصور ماذا يستطيع عدو فخور متحمس أن يفعل من رواقيتهم هذه. ولنضع في مواجهتهم تلك الشعوب الكريمة التي تشتعل حماسة بحب الوطن ومجده؛ تصور جمهوريتك المسيحية في مواجهة إسبرطة أو روما؛ سيُهزم المسيحيون الأتقياء ويُسحقون ويُبادون قبل أن يدركوا ما الذي حدث لهم، أو يكونون مدينين بسلامتهم لآزدراء عدوهم لهم. إن الشعار الذي اتخذه جنود فابوس لأنفسهم شعار، في اعتقادي، جميل، فهم لا يقسمون أن ينتصروا أو يموتوا، بل يقسمون أن يعودوا منتصرين، وكانوا يبرون بقسمهم. إنه لقسم رائع. وما كان المسيحيون بمستطيعين أن يفعلوا ذلك أبدًا، بل إن ذلك في نظرهم يكون امتحانًا لله.

بِيد أني أخطئ إذ أتحدث عن جمهورية مسيحية، فالكلمتان متنافيتان. إن المسيحية تبشر بالعبودية والطاعة. وروحها ملائمة أكثر مما ينبغي للطغيان، ويستغل الطغيان دائمًا هذه الحقيقة لصالحه. إن المسيحيين الحقيقيين خلقوا ليكونوا عبيدًا، وهم يعرفون ذلك ولا يهتمون مطلقًا، فهذه الحياة القصيرة لا تساوي شيئًا عندهم.

ويقال لنا إن الجنود المسيحيين ممتازون. وأنا أنكر ذلك. وأتحدى من يثبت لي ذلك. أما أنا فلا أعرف كتائب مسيحية قط، وسيذكر لي البعض الحروب الصليبية، ولكني، دون أن أناقش في قيمة الصليبيين، أقول إنهم لم يكونوا مسيحيين، بل جنود القساوسة ومواطني الكنيسة. فالوطن الذي قاتلوا من أجله كان وطنًا روحيًا، ولست أدري كيف جعلته الكنيسة زمنيًا. وإذا ما نظرنا إلى الأمر بدقة، وجدنا هذه الحروب

بالذات تعتبر حقيقة رجعة إلى الوثنية، إذ لما كان الإنجيل لا يؤسس دينًا قوميًا، فإن كل حرب مقدسة عند النصارى تكون مستحيلة.

ويؤكد جميع مؤلفي المسيحية أن الجنود المسيحيين كانوا شجعانًا تحت قيادة الأباطرة الوثنيين. وهذا ما أعتقده بدوري. فقد كانوا يتنافسون على الشرف مع الجنود من غير المسيحيين. وعندما اعتنق الأباطرة المسيحية، توقفت هذه المنافسة. ففي اللحظة التي طار فيها النسر أمام الصليب، اختفت البسالة الرومانية.

ولكن دعنا نترك جميع الاعتبارات السياسية جانبًا، ونعود إلى موضوع «الحق» ونحدد المبادئ في هذه النقطة الهامة. إن الحق الذي يضيفه الميثاق الاجتماعي على معقد السيادة تجاه الرعايا لا يتجاوز حدود المنفعة العامة^(٨١) مطلقًا. ولذلك لا التزام على الرعايا بتقديم الحساب إلى معقد السيادة عن آرائهم إلا في حدود كون هذه الآراء تهم المجتمع. وصحيح أنه مما يهم الدولة تمامًا أن يعتنق كل مواطن دينًا يدفعه إلى حب واجباته، ولكن عقائد هذا الدين لا تهم الدولة ولا أعضائها، إلا بقدر ارتباطها بالأخلاق والواجبات التي يجب على معتنقها أن يقوم بها تجاه الآخرين. وفيما عدا ذلك، فلكل شخص أن يعتنق من الآراء

(٨١) إن ماركيز دارجنسون يقول: «كل إنسان في الجمهورية حر تمامًا في كل شيء لا يضر الآخرين»، وهذا هو المعيار الثابت الذي لا يتغير، وما كان في الإمكان صياغته بصورة أدق من ذلك. وأنا لم أستطع مقاومة إغراء الاستشهاد مرارًا بهذا المخطوط - رغم أنه غير معروف لدى الناس - بأمل أن أكرم بذلك مؤلفه العظيم، وهو رجل جدير بالاحترام دائمًا؛ لم يقصر، حتى وهو وزير، في واجباته كمواطن حقيقي، أو يكف عن الدعوة إلى آراء جادة سليمة في حكم بلاده.

ما يطيب له، دون أن يكون من حق الأمير أن يعرفها، إذ لما لم تكن هناك منافسة في العالم الآخر، فأياً كان نصيب رعاياه في الحياة الآتية فليس ذلك من شأنه، بشرط أن يكونوا رعايا مواطنين في هذه الدنيا.

ومن ثم فهناك عقيدة مدنية خالصة، من شأن معقد السيادة وحده أن يحدد موادها، ليس بدقة مثل العقائد الدينية، ولكن بوصفها مشاعر اجتماعية من غيرها لا يمكن أن يكون المرء مواطناً صالحاً ورعية مخلصاً^(٨٢). وإن كان معقد السيادة لا يستطيع إرغام أحد على اعتناقها، إلا أنه يستطيع أن يبعد من الدولة كل من لا يؤمن بها، لا بوصفه ملحدًا ولكن باعتباره خارجاً على المجتمع، باعتباره عاجزاً عن حب القوانين والعدالة بإخلاص وعن التضحية بحياته إذا دعا داعي الواجب. أما ذلك الذي، بعد أن يعترف علناً بهذه العقيدة المدنية، يتصرف كما لو كان لا يؤمن بها، فعقابه الموت، فقد ارتكب أشنع الجرائم، إنه كذب أمام القانون.

ويجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة وقليلة العدد ومحددة بدقة دون تفسير ولا تعليق. وجود إله قادر ذكي كريم بصير ومدبر للأمر، والحياة الثانية، وسعادة الصالحين، وعقاب المذنبين، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين، هذه هي العقائد الإيجابية. أما فيما يتعلق بالسلبية فإني أحدها بوحدة، هي عدم التسامح، وهي تدخل في العبادات التي استبعدناها.

(٨٢) لقد حاول قيصر في دفاعه عن كاتلينا أن يثبت عقيدة فناء الروح. ولكن كاتو وشيشرون لم يدخلوا في الفلسفة لدحضه، بل اكتفوا بإثبات أن قيصر تكلم كمواطن سيئ إذ يتقدم بمذهب مضر بالدولة. وكان هذا في الواقع هو ما اجتمع مجلس الشيوخ الروماني للحكم فيه وليس للحكم في قضية لاهوتية.

وأولئك الذين يميزون بين عدم التسامح الديني وعدم التسامح المدني مخطئون، فهما لا انفصالان. إذ من المستحيل أن يعيش المرء في سلام مع قوم يعتبرهم ملعونين. فحبهم يعني كره الله الذي يعاقبهم، ولذلك يلزم إما إرجاعهم إلى الدين القويم وإما تعذيبهم. وفي كل مكان يوجد فيه عدم التسامح الديني من المستحيل ألا يكون له أثر مدني^(٨٣)، وبمجرد أن يصير له أثر مدني لا يعود معقد السيادة معقد سيادة، حتى في الأمور الزمنية، فمنذ تلك اللحظة يصبح الكهنة هم السادة، والملوك مجرد موظفين عندهم.

والآن، إذ لم يعد هناك، ولا يمكن أن يكون هناك، دين قومي خاص، يجب على المرء أن يتسامح مع الأديان التي تتسامح مع غيرها، ما دام لم تكن عقائدها تنطوي على أمر مضاد لواجبات المواطن. ولكن أيّا كان

(٨٣) فالزواج مثلاً، لما كان عقدًا مدنيًا له آثار مدنية من غيرها لا يستطيع المجتمع مجرد البقاء. ولنفتراض أن القساوسة نجحوا في انتحال حق إجازة هذا العقد لأنفسهم؛ وهم سيغتصبون هذا الحق بالضرورة في أي دين غير متسامح، أليس من الواضح أن فرض سلطة الكنيسة هنا تعني إلغاء سلطة الأمير، الذي لا يصير له رعايا سوى أولئك الذين يرى القساوسة إعطاءهم له؟ إذ إن سيطرة الكنيسة على زواج ورفضه أو إباحته تبعًا لما إذا كانوا يعتقدون هذا المذهب أو ذاك، وتبعًا لاعترافهم أو عدم اعترافهم بهذه الصيغة الدينية أو تلك، وحسب ما إذا كانوا مخلصين أم لا، إذا عولجت هذه السيطرة، بحكمة ولباقة، أليس من الجلي أن الكنيسة تصبح المتصرف الوحيد في الموارد والوظائف والمواطنين، بل وفي الدولة نفسها، التي لن تستطيع البقاء إذا كانت مؤلفة من أبناء زنى فقط؟ ولكن، وهذا ما سيقال، يستطيع الناس أن يستأنفوا أحكامها باعتبارها تتضمن سوء استعمال للسلطة ويصدروا مراسيم ويستولوا على السلطة الزمنية. يا للأسف! إن القساوسة لو كان لديهم شيء، لا أقول من الشجاعة، ولكن من الإدراك لابتعدوا عن هذه الأمور وساروا في طريقهم. ولكنهم سيطأثون رؤوسهم ويدعون الاستئنافات والمراسيم تمر في هدوء. ويظنون في النهاية هم السادة. إن التسليم بجزء، عندما يكون الإنسان على ثقة من حصوله في النهاية على الكل، ليس تضحية كبيرة فيما أعتقد.

من يقول «لا سلام خارج الكنيسة» فيجب طرده من الدولة، على الأقل ما لم تكن الدولة هي الكنيسة، والأمير هو الكاهن. فهذه لا تصلح إلا في حكم ديني، أما في أي حكم آخر فهي ضارة.

إن السبب الذي من أجله اعتنق، فيما يقال، هنري الرابع الكاثوليكية، يجب أن يكون الدافع لكل رجل صالح على نبذها، وخاصة كل أمير لديه عقل^(٨٤).



(٨٤) يقول أحد المؤرخين: «إن الملك عقد مؤتمرًا من أقطاب الكنيستين في حضرته، ولما رأى أحد رجال الكنيسة البروتستانتية يعترف بأن الإنسان يستطيع أن يخلص نفسه حتى لو كان كاثوليكيًا، قال له: أتوافق على أن الإنسان يستطيع أن يخلص نفسه وهو معتنق دين هؤلاء السادة، فأجاب رجل الدين البروتستانت أن لا شك في ذلك على شريطة أن يعيش حياة مستقيمة. عندئذ قال الملك: إن الحكمة تقتضي إذن أن أعتنق دينهم لا دينكم، لأنني إذا كنت على دينهم أستطيع الخلاص في نظرهم ونظركم، بينما إذا كنت على دينكم فأني أستطيع الخلاص في رأيكم، ولكن ليس في رأيهم. ومن ثم فإن الحكمة تقتضي أن أتبع الطريق الأكيد». برفيكس، «تاريخ هنري الرابع».

الفصل التاسع

خاتمة

بعد أن وضعنا المبادئ الحقيقية للقانون السياسي وحاولنا إقامة الدولة على أسسها، يبقى بعد ذلك أن ندعها بصلاتها الخارجية، وهذا يتضمن قانون الأمم والتجارة وحق الحرب والغزو والقانون العام والأحلاف والمفاوضات والمعاهدات... إلخ، بيد أن كل ذلك يكون موضوعاً جديداً أضخم من إمكانياتي الضعيفة، ومن ثم كان من الأفضل ألا أخرج عن نطاقتي المحدود.

الرسالة الثانية^(٨٥)

في الحكم المدني

«مقال في النشأة الحقيقية للحكم المدني ومداه وهدفه»

جون لوك

(٨٥) الرسالة الأولى التي تتناول «إزاحة الستار عن مبادئ سير روبرت فيلمر وأتباعه وأسسهم غير السليمة ثم نبذها» لم تنشر في هذا المجلد.

الفصل الأول

١ - لقد انتهينا من البحث السابق إلى أنه:

(أ) ليس لآدم، سواء بمقتضى الحق الطبيعي للأبوة أو كمنحة إيجابية من الخالق، أي سلطة من هذا النوع على أبنائه أو أي سيطرة على العالم، كما يدعي البعض.

(ب) وحتى إذا كان له مثل هذه السلطة، فإن ورثته ليس لهم حق فيها.

(ج) وإذا كان لهم ذلك فإن وراثته هذا الحق، وبالتالي تولي الحكم، لا يمكن تحديدها على وجه التأكيد، حيث إنه لا يوجد قانون طبيعي أو قانون إلهي يحدد من يكون الوريث الحقيقي في كل حالة من الحالات التي قد تنشأ.

(د) وحتى إذا أمكن تحديدها، فإنه لا يمكن لأي شخص من بين الأجناس المختلفة في الجنس البشري والعائلات الموجودة في العالم - أدنى حق في الادعاء بأنه ينتمي، أكثر من أي شخص آخر، إلى الفرع الذي انحدر من أكبر أبناء آدم، ومن ثم يكون له الحق في الميراث، حيث إن معرفة أي الفروع من حفدة آدم هو الذي ينحدر من أكبر الأبناء قد اندثرت تمامًا مع مرور الزمن.

ولما كنا قد انتهينا إلى عدم صحة جميع هذه الفروض بوضوح، على ما أعتقد، فإنه يستحيل على الحكام الموجودين على وجه البسيطة في الوقت الحاضر أن يستفيدوا بأي صورة منها، أو أن يستمدوا أي ظل للسلطة مما كان يعتبر أساس كل سلطة (ملك آدم الخاص وسلطته الأبوية)، بحيث إن كل من لا يرى بحق أن كل حكم في العالم هو نتاج القوة والعنف وحدهما، وأن الناس يعيشون معاً لا تحكمهم سوى شريعة الوحوش، حيث يفوز القوي بما يريد، وبذلك تبذر بذور الفساد الدائم والشر والشغب والفتنة والعصيان (وهي الأشياء التي يرفع أتباع تلك النظرية عقيرتهم عالية بالصياح ضدها)، إن كل من لا يرى ذلك لا بد بالضرورة أن يجد نشأة أخرى للحكم، وأصلاً آخر للقوة السياسية، وطريقة أخرى في تحديد من يتولونها وفي تمييزهم، غير تلك التي علمنا إياها سير روبرت فيلمر.

٢- ولتحقيق هذا الغرض، قد يكون مما يعود علينا بالفائدة أن نحدد ماذا أعني بالقوة السياسية، وأن نميز بين سلطة الحاكم على أحد رعاياه وسلطة الأب على أولاده وسلطة السيد على خادمه والزوج على زوجته والمالك على عبده. وقد تجتمع كل هذه السلطات المختلفة في شخص واحد، وإذا أريد بحث وضعه على ضوء كل من هذه العلاقات المتباينة، فقد يكون من المفيد أن نميز بين هذه السلطات الواحدة عن الأخرى وأن نوضح الفرق بين حاكم الجماعة ورب العائلة وقبطان السفينة.

٣- وعلى ذلك، أنا أعني بالقوة السياسية حق سن القوانين وفرض عقوبة الموت، وبالتالي جميع العقوبات الأخرى التي تقل عن ذلك،

لتنظيم الملكية والمحافظة عليها، وفي استعمال قوة المجتمع في تنفيذ
هذه القوانين والدفاع عن الجماعة ضد الاعتداء الأجنبي؛ وكل ذلك
للصالح العام وحده.



الفصل الثاني

في حالة الطبيعة

٤ - لكي نفهم القوة السياسية فهمًا صحيحًا ونستمد منها من أصولها، يجب أن نفكر فيما هي الحالة التي عليها الناس بالطبيعة، وهذا يعني، حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتصرف في ممتلكاتهم وأشخاصهم كما يترأى لهم، في حدود قانون الطبيعة، دون استئذان أو الاعتماد على إرادة أي شخص آخر.

وهي حالة مساواة أيضًا تكون فيها القوة كلها والاختصاص متماثلين لدى الجميع وليس لأحد منهما أكثر مما لغيره، لأنه ما من شيء أكثر وضوحًا من أن المخلوقات التي تنتمي إلى نفس النوع والمرتبة والذين يولدون وقد هيئت لهم جميعًا بلا تمييز نفس المزايا الطبيعية ونفس القدرات، يجب أيضًا أن يكونوا متساوين، الواحد منهم مثل الآخر بلا خضوع ولا تبعية، إلا إذا كان ربهم وسيدهم جميعًا قد جعل، بإعلان صريح لإرادته، واحدًا منهم فوق الآخر ومنحه بصورة محددة واضحة حقًا لا ينازع في السيطرة والسيادة.

٥- إن هذه المساواة بين الناس بالطبيعة يعتبرها هوكر الحكيم من الوضوح بذاتها ولا تقبل جدلاً، بحيث جعلها أساس ذلك الالتزام بالحب المتبادل بين الناس الذي يبني عليه الواجبات التي يدين بها كل منا للآخر، والذي يستمد منه المبادئ الكبرى للعدالة والرحمة. إنه يقول:

«ومثل هذا الدافع الطبيعي جعل الناس يدركون أن واجبهم في حب الآخرين لا يقل عن واجبهم في جهم لأنفسهم، إذ لما كانت الأشياء المتساوية لا بد أن تتطلب جميعها معاملة واحدة، ولما كنت لا أستطيع إلا أن أرغب في أن أجد عند كل إنسان من الخير نحوي بقدر ما يرغب فيه لنفسه، فكيف أنتظر أن يتحقق أي جزء من رغبتني إلا إذا بذلت اهتمامي في إشباع الرغبات المماثلة التي لا شك توجد عند الآخرين. فنحن جميعاً من طبيعة واحدة بذاتها، وعندما أُعرض الآخرين لما ينتقص من هذه الرغبة لا بد أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى إساءتهم بقدر ما يسوؤني، بحيث إنني إذا كنت السبب في الضرر لا بد أن أتوقع ما يضرني، إذ ليس هناك من سبب يدعو الآخرين أن يظهروا نحوي قدرًا من الحب أكبر مما أظهرته نحوهم، ومن ثم فإن رغبتني في أن يحبني أقراني في الطبيعة، إلى أقصى حد ممكن، تفرض عليّ واجباً طبيعياً أن أحمل نحوهم نفس العاطفة تماماً، وما من أحد يجهل القواعد والشرائع المختلفة التي استخلصها العقل الطبيعي من علاقة المساواة هذه بيننا وبين أولئك الذين يماثلوننا». («السياسة الكنسية»، الكتاب الأول) (Eccl pol lib 1).

٦- ولكن رغم أن هذه الحالة هي حالة حرية، فإنها مع ذلك ليست حالة فوضى مطلقة: فعلى الرغم من أن الإنسان في هذه الحالة يتمتع بحرية لا حدود لها في التصرف في شخصه وفي ممتلكاته، فإنه مع ذلك لا يملك حرية تدمير نفسه، أو تدمير أي مخلوق في حيازته، إلا إذا كان هناك غرض أنبل من مجرد المحافظة على نفسه يتطلب تدميرها. فحالة الطبيعة لها قانون طبيعي يحكمها، وهو ملزم لكل واحد، والعقل - وهو ذلك القانون الذي يعلم الجنس البشري كله، إذا لجأ الناس إليه، أنهم لما كانوا جميعاً متساوين ومستقلين، فإنه ينبغي ألا يضر أي واحد منهم الآخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته، لأن الناس، وهم جميعاً من صنع صانع واحد لا حدود لقدرته أو لحكمته، ولما كانوا جميعاً خدماً لسيد واحد هو صاحب الأمر أرسلوا إلى الأرض بأمره ولحكمته، فإنهم جميعاً ملك له، ذلك الذي صنعهم، ويظنون على قيد الحياة ما شاء هو، لا ما شاء غيره، ولما كنا أيضاً قد وهبنا نفس القدرات، ونشترك جميعاً في مجتمع طبيعي واحد، لا يمكن أن يُفترض هناك خضوع بيننا يسمح للواحد منا بتدمير الآخر كما لو كنا قد خُلقنا لخدمة بعضنا البعض مثلما وُجدت المخلوقات الدنيا لخدمتنا. وكما أن كل إنسان مضطر إلى المحافظة على نفسه وعدم التسليم في وضعه طوعية، فلنفس السبب يجب عليه أن يبذل كل ما في وسعه في المحافظة على بقية الجنس البشري، إذا لم تكن المحافظة على نفسه ذاتها موضع منافسة، وألا يتزع حياة شخص آخر أو يعرضها للضرر، أو أن يلحق الضرر بما يعتمد عليه الآخرون في المحافظة على حياتهم أو

حريتهم أو صحتهم أو أطرافهم أو ما يملكون، إلا إذا كان ذلك بقصد تطبيق العدالة ضد من ارتكب جرماً.

٧- وحتى يمكن كبح جماح جميع الناس من الاعتداء على حقوق الآخرين ومن إلحاق الضرر الواحد منهم بالآخر، ولضمان مراعاة قانون الطبيعة الذي يرمي إلى السلام والمحافظة على الجنس البشري كله، وضع تنفيذ قانون الطبيعة، في تلك الحالة، في يد كل إنسان، بحيث إن كل شخص له حق في معاقبة المعتدين على هذا القانون إلى درجة تحول دون خرقه، لأن قانون الطبيعة، مثل كل القوانين الأخرى التي تتصل بالآدميين في هذه الدنيا، يكون عديم الجدوى إذا لم يكن هناك في حالة الطبيعة من لديه القوة لتنفيذ هذا القانون، وبذلك يحافظ على الأبرياء ويكبح جماح المعتدين. وإذا كان لأي واحد في حالة الطبيعة أن يعاقب آخر لأي شر فعله. فلكل إنسان أن يفعل ذلك، ففي حالة المساواة الكاملة، حيث لا سيادة ولا سلطة لشخص على آخر بصورة طبيعية، لا بد أن يكون لكل شخص الحق في أن يفعل ما يفعله أي واحد في تنفيذ ذلك القانون.

٨- وهكذا يحدث، في حالة الطبيعة، أن يكون لشخص ما سلطة على شخص آخر، ولكنها مع ذلك ليست سلطة مطلقة تحكمية تبيح له أن يفعل بالمجرم - عندما يقع في يده - ما شاءت له أهواؤه في ثورة الانفعال أو ما تمليه إرادته المحضبة بلا حدود، بل هي سلطة في أن يعاقبه على قدر اعتدائه، في حدود ما يمليه التفكير المتزن والضمير، وذلك يكون بقدر ما يؤدي إلى إصلاح ما أفسده وردعه، لأن هذين

الأمرين هما السببان الوحيدان اللذان يسمحان لشخص بأن يلحق الضرر بآخر بطريقة مشروعة، وهو ما نسميه العقاب. فالمعتدي بخرقه قانون الطبيعة أعلن أنه يعيش بقاعدة أخرى غير تلك التي يملها العقل والعدالة المشتركة، وهي الحد الذي وضعه الله لأفعال الناس لأنهم المتبادل، ومن ثم يصبح المعتدي خطرًا على الجنس البشري، ولما كان بذلك يحطم الرابطة التي تحمي الناس من الأذى والعنف، مما يعتبر اعتداء على النوع كله وأمنه وسلامته اللذين يكفلهما قانون الطبيعة، فإن لكل شخص على هذا الأساس، بما لديه من حق في المحافظة على الجنس البشري عامة، أن يكبح - وأن يدمر إذا لزم الحال - الأشياء التي تلحق بالناس الأذى، ومن ثم له أن يصب على كل من يخرق هذا القانون ذلك القدر من الشر الذي يجعله يندم على عمله، وبذلك يمنعه من ارتكاب إثم مماثل، كما يمنع غيره بأمثولته. وفي هذه الحالة، وعلى هذا الأساس، لكل إنسان الحق في معاقبة المعتدي وفي أن يكون منفذًا لقانون الطبيعة.

٩- ولست أشك في أن ذلك سيبدو مبدأ غريبًا جدًا لبعض الناس، ولكن قبل أن يحكموا عليه، أريد أن يذكر لي بأي حق يستطيع أمير أو تستطيع دولة إعدام غريب أو عقابه لأي جريمة يرتكبها في أرضهما. فمن المؤكد أن قوانينهما لا تنطبق عليه ما دام مصدر إلزامها أنها تكتسب جزاءها من إرادة المشرع المعلن، فهي ليست موجهة إليه، وحتى إذا كانت موجهة إليه فإنه غير ملزم بطاعتها. فالسلطة التشريعية، التي تجعل هذه القوانين سارية على رعايا تلك الجماعة، لا سلطان لها عليه.

إن أولئك الذين لديهم السلطة العليا في سن القوانين في إنجلترا وفرنسا وهولندا ليسوا بالنسبة للهندي سوى أفراد مثل بقية الناس، رجال بلا سلطة، ومن ثم فإذا لم تكن لكل إنسان السلطة، بمقتضى قانون الطبيعة، في معاقبة من يخرقونه كما يقضي بحكمه المتزن في كل حالة، لا أرى كيف يستطيع قضاة أي مجتمع أن يعاقبوا غريباً من بلد آخر، حيث إنهم، بالنسبة له، لا يملكون أي سلطة أكثر مما لأي إنسان بالطبيعة على آخر.

١٠ - وإلى جانب الجريمة التي تتكون من خرق القانون والخروج على القاعدة السليمة التي يملئها العقل، وهي الجريمة التي تجعل الإنسان منحطاً وتثبت أنه تخلى عن مبادئ الطبيعة البشرية وصار مخلوقاً ضاراً، إلى جانب ذلك يحدث عادة ضرر ويتعرض شخص ما آخر للأذى بسبب اعتدائه، وفي هذه الحالة يكون لمن ناله الأذى حق خاص في الحصول على تعويض ممن كان السبب في إيذائه، وذلك إلى جانب حق عقاب المعتدي وهو الحق الذي يشترك فيه مع الآخرين، كما أن لأي شخص آخر أن ينضم أيضاً إلى من أصابه الضرر، إذا كان يرى أن مطلبه عادل، ويساعده في الحصول من المعتدي على ذلك القدر من التعويض الذي يُرضيه مقابل ما أصابه من ضرر.

١١ - ومن هذين الحقين المتميزين - حق عقاب الجريمة للردع وكأ مثولة للغير، وهو حق للجميع، وحق اقتضاء التعويض، الذي يملكه من وقع عليه الضرر وحده - نجد أن القاضي وهو الذي وضع في يده حق العقاب العام بمقتضى كونه قاضياً، كثيراً ما يستطيع بمحض سلطته أن يتجاوز عن عقاب الجرائم عندما يتطلب الصالح العام عدم تنفيذ

القانون، ولكنه مع ذلك لا يستطيع التجاوز عن التعويض الذي يستحقه أي شخص خاص مقابل ما أصابه من ضرر. فلهذا الشخص حق في أن يطالب باسم نفسه بالتعويض، وهو وحده الذي يستطيع أن يتجاوز عنه، إذ إن لمن وقع عليه ضرر هذه السلطة في أن يأخذ لنفسه أموال المعتدي أو خدماته، بناء على حق المحافظة على النفس، مثلما لكل إنسان السلطة في أن يعاقب المجرم على جريمته، ليمنع ارتكابها مرة أخرى، بناء على ما له من حق في المحافظة على الجنس البشري كله وفي أن يفعل كل ما من شأنه - في حدود المعقول - أن يحقق هذا الهدف، وهكذا كانت لكل إنسان، في حالة الطبيعة، سلطة قتل القاتل لكي يردع الآخرين عن ارتكاب أذى مماثل، وهو أذى لا يمكن تعويضه، بأمثلة العقاب الذي يترتب عليه من جانب كل شخص، وكذلك لحماية الناس من المجرم الذي نبذ العقل - وهو العامل المشترك والقاعدة المشتركة، الذي منحه الله للجنس البشري - بما ارتكبه من عنف وقتل بلا عدالة ضد شخص آخر، وبذلك أعلن الحرب على الجنس البشري كله، ومن ثم يحق قتله كما لو كان حيواناً ضارياً، أحد تلك الحيوانات المفترسة المتوحشة التي لا يستطيع الناس العيش في صحبتها أو الاطمئنان إلى سلامتهم معها، وعلى هذا الأساس يقوم ذلك القانون الطبيعي العظيم «من أراق دماء إنسان أراق دماء إنسان». إن قابيل كان مقتنعاً تمام الاقتناع بأن لكل شخص الحق في القضاء على مثل هذا المجرم حتى إنه بعد إذ قتل أخاه يصيح: «إن كل إنسان يعثر عليّ سيقتلني، إنه قانون كُتب بوضوح لا خفاء فيه على قلوب الجنس البشري كله».

١٢- وبناء على هذا السبب نفسه، فلإنسان في حالة الطبيعة أن يعاقب الجرائم التي تقل عن ذلك جسامة. ولعل هناك من يسأل: أتكون العقوبة هي الموت؟ وأجيب عن ذلك بأن كل اعتداء يعاقب فاعله إلى تلك الدرجة، وبذلك القدر من القسوة، التي تكفي لجعل الجرم عملاً خاسراً بالنسبة لمرتكبه وتدفعه إلى التوبة وتخيف الآخرين من ارتكاب مثل جرمه. إن كل جرم يمكن أن يرتكب في حالة الطبيعة يقابله عقاب مساوٍ في حالة الطبيعة أيضاً، كما ينبغي أن يكون الحال كذلك في المجتمعات البشرية بقدر الإمكان، إذ على الرغم من أن الدخول في تفاصيل قانون الطبيعة وإجراءات العقاب فيه يكون جنوحاً عن متابعة غرضي الحالي، فمما لا ريب فيه، مع ذلك، أن هناك مثل هذا القانون، وهو قانون مفهوم وواضح لأي مخلوق عاقل ولمن يدرس هذا القانون، مثل القوانين الوضعية في المجتمعات، بل إنه قد يكون أكثر وضوحاً، بقدر ما يكون الشيء المعقول أسهل فهماً من أوهام الناس وحيلهم المعقدة التي يصوغونها في كلمات ويقصدون بها تحقيق مصالح خافية ومضادة لما يظهرون، إذ إنه لا خلاف في أن قسماً كبيراً من القوانين السائدة في البلاد المختلفة قائم على القانون الطبيعي، وهو صحيح بقدر اعتماده على هذا القانون الذي يجب أن تُنظَّم تلك القوانين وتُفسَّر على هديه.

١٣- ولست أشك في أن هناك من سيعترض على هذا المبدأ الغريب: إن كل إنسان في حالة الطبيعة يملك السلطة التنفيذية في قانون الطبيعة، وسيعترض عليه على أساس أنه ليس من المعقول أن يكون

الناس قضاة في قضاياهم الخاصة بهم، وأن حب الذات سيجعل الناس متحيزين لأنفسهم ولأصدقائهم، ومن ناحية أخرى ستحملهم الحدة والانفعال والانتقام على المغالاة في عقاب الآخرين، ولن ينجم عن هذا سوى الفوضى والارتباك. ومن ثم فلا بد أن الله فرض حكومة لكبح هذا التحيز والعنف لدى الناس. وإني أسلم تمامًا بأن الحكم المدني هو العلاج السليم لما في حالة الطبيعة من مساوئ، وهي مساوئ لا بد بالتأكيد أن تكون كبيرة عندما يكون للناس أن يصيروا قضاة في قضاياهم الخاصة بهم، لأنه من اليسير أن يتصور المرء أن من يصل به ظلمه أن يُلحق بأخيه الضرر، لن يبلغ به العدل أن يحكم على نفسه من أجل ما فعل، ولكنني أريد من أولئك الذين يثيرون هذا الاعتراض أن يتذكروا أن الملوك المطلقين ليسوا سوى بشر، وإذا كانت الحكومة هي علاج هذه الشرور، التي لا بد أنها ناجمة عن كون الناس قضاة في قضاياهم الخاصة بهم، ومن ثم تصبح حالة الطبيعة مما لا يمكن الاستمرار فيه، فإنني أريد أن أعرف أي نوع من الحكم هو ذلك الذي يحكم فيه رجل واحد جمهور الناس وله حرية الحكم في قضاياهم الخاصة به، وله أن يفعل في رعاياه ما شاء له هواه دون أقل سؤال أو سيطرة من جانب من ينفذون رغباته، كما أريد أن أعرف إلى أي مدى يكون مثل هذا الحكم خيرًا من حالة الطبيعة. وهل يجب على الناس أن يخضعوا له في كل ما يفعل سواء كان مبعثه العقل أو الانفعال أو الخطأ؟ وهو الأمر الذي لا يتقيد به أي شخص قبل أي شخص آخر في حالة الطبيعة، حيث إذا أخطأ شخص في الحكم في قضيته الخاصة به، أو في أي قضية أخرى،

فإنه يكون مسؤولاً عن حكمه الخطأ أمام بقية الجنس البشري.

١٤- وهناك من يسألون أين يوجد، أو وجد في أي وقت من الأوقات، ناس عاشوا في حالة الطبيعة هذه. وهم يعتبرون أن ذلك اعتراض لا رد عليه. ويكفي للإجابة عن ذلك في الوقت الحاضر أن أقول إنه: ما دام كل أمراء وحكام الحكومات المستقلة في جميع أنحاء العالم في حالة الطبيعة، فإنه من الواضح أن العالم لم يخل قط، ولن يخلو، من أعداد من الناس في هذه الحالة. وقد ذكرت جميع حكام المجتمعات المستقلة سواء كانوا مرتبطين بغيرهم أم لا، إذ ليس كل تعاقد من شأنه أن يضع حدًا لحالة الطبيعة بين الناس، بل إن ما يؤدي إلى ذلك هو فقط العقد الذي يتفقون بمقتضاه مع بعضهم البعض على الدخول في مجتمع واحد وتكوين جسد سياسي واحد؛ فالناس يستطيعون أن يدخلوا مع بعضهم البعض في تعهدات وعقود أخرى، ويظلون مع ذلك في حالة الطبيعة. إن تعهدات واتفاقات تبادل الخدمات والسلع... إلخ، بين الرجلين اللذين يعيشان في الجزيرة المهجورة، التي أشار إليها جارسيلاسودي لافيغا في كتابه عن تاريخ بيرو، أو بين السويسري والهندي في غابات أمريكا، ملزمة لهما رغم أنهما في حالة طبيعة كاملة في علاقاتهما ببعضهما البعض، لأن الصدق والوفاء بالعهد من شأن الناس بوصفهم ناسًا وليس بوصفهم أعضاء في مجتمع.

١٥- ولن أقصر في الرد على أولئك الذين يقولون بأنه لم يكن هناك قط ناس عاشوا في حالة الطبيعة بأن أسوق إليهم ما قاله هوكر الحكيم («السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، القسم ١٠) من أن «القوانين التي

ذكرتها حتى الآن، أي قوانين الطبيعة، تلزم الناس بصفة مطلقة، بمجرد كونهم بشرًا. على الرغم من أنه لم تُقَم بينهم أي علاقة زمالة مستقرة، أو أي اتفاق صريح حول ما يفعلون أو لا يفعلون، وذلك لأننا ما دمنا لا نتمتع باكتفاء ذاتي في مد أنفسنا بما يكفي بصورة ملائمة من الأشياء التي تتطلبها تلك الحياة التي تقضي بها طبيعتنا، الحياة التي تليق بالإنسان، فإننا من ثم مدفوعون بصورة طبيعية إلى السعي وراء الاتصال بالآخرين ومصاحبتهم لكي نكفل لأنفسنا ما ينقصنا ونعوض نواحي النقص وعدم الكمال التي فينا عندما نعيش وحدنا منفردين بأنفسنا، وهذا هو السبب في أن الناس اتحدوا في مجتمعات سياسية في مبدأ الأمر». لم أقتصر في الرد عليهم بذلك فحسب، بل أؤكد لهم بالإضافة إلى ذلك، أن كل الناس بطبيعتهم في هذه الحالة، ويظلون فيها، حتى يجعلوا من أنفسهم أعضاء في مجتمع سياسي ما برضايتهم المتبادل، ولست أشك في أنني سأوضح ذلك تمامًا في سياق هذا البحث.



الفصل الثالث

حالة الحرب

١٦- إن حالة الحرب حالة عداء وتدمير، ومن ثم فإنه إذا أعلن شخص ما، بالقول أو الفعل - الهادئ المترصد، وليس في انفعال وعجلة - نيته الاعتدائية على حياة شخص آخر، فإن ذلك يجعله في حالة حرب مع الشخص الذي أعلن ضده مثل هذه النيات، وهكذا يعرض حياته لسلطة الآخر، يقضي عليها هو أو أي إنسان آخر يشترك معه في الدفاع عن نفسه، ويتبنى قضيته، حيث إنه من المعقول ومن العدل أن يكون لي الحق في القضاء على ما يهددني بالقضاء عليّ، إذ إنه لما كان القانون الأساسي للطبيعة يقضي بالمحافظة على الجنس البشري، فإنه يجب وضع المحافظة على سلامة البريء في المكان الأول، بقدر الإمكان، عندما يكون من غير الممكن المحافظة على الجميع، وللمرء أن يقضي على الشخص الذي يعلن عليه الحرب أو الذي اكتشف فيه عداء لكيانه، لنفس السبب الذي يعطيه الحق في قتل ذئب أو أسد، لأن مثل هؤلاء الناس لا تضمهم روابط قانون العقل الذي يشترك فيه الناس، وليس لهم من شريعة سوى القوة والعنف، ومن ثم تنبغي معاملتهم مثل

الوحوش المفترسة، تلك المخلوقات الخطرة الضارة التي لا بد أنها تقضي على من يقع بين براثنها.

١٧- ومن هنا كان من يحاول أن يفرض على آخر سلطته المطلقة إنما يجعل بذلك نفسه في حالة حرب معه، إذ يفهم من ذلك أنه قد أعلن نيته في الاعتداء على حياته، لأن من حقّي أن أستنتج من أن إنساناً يريد أن يفرض عليّ سلطة دون رضائي أنه سيستخدمني فيما يترأى له عندما أقع في قبضته، وأن يقضي عليّ أيضاً عندما يشاء له هواه، لأنه ما من شخص تراوده الرغبة في فرض سلطته المطلقة عليّ إلا إذا كان يريد من وراء ذلك أن يرغمني بالقوة على ما يتعارض مع حقّي في الحرية - أي أن يجعلني عبداً. والضمان الوحيد لبقائي هو ألا أكون خاضعاً لهذه القوة، ويدفعني العقل إلى اعتبار من يريد أن ينتزع حريتي، وهي سباج بقاء، عدواً لي، بحيث إن من يحاول استعبادي يجعل بذلك نفسه في حالة حرب معي. إن من يسعى في حالة الطبيعة إلى انتزاع حرية أي شخص، لا بد أن تُعزى إليه في هذه الحالة نية انتزاع كل شيء آخر، لأن الحرية هي أساس الباقي كله. كما أن من يسعى في حالة المجتمع إلى انتزاع حرية من ينتمون إلى هذا المجتمع أو تلك الجماعة لا بد أن تُعزى إليه نية انتزاع كل شيء آخر منهم، وبذلك يعتبر في حالة حرب.

١٨- وذلك يجعل من المشروع للإنسان أن يقتل لصاً لم يؤذ في شيء ولم يعلن عن أي نية لديه في الاعتداء على حياته أكثر من أنه استعمل القوة ليفرض عليه سلطته حتى ينتزع منه ماله أو ما يريده منه، لأنه إذ يستعمل القوة معي وهو لا حق له في فرض سلطته عليّ، أيًا كان

غرضه، ليس هناك من سبب يدعوني إلى افتراض أنه، وقد انتزع حريتي، لن ينتزع مني كل شيء آخر بعد إذ وقعت في قبضته. ومن ثم فإنه يحق لي أن أعامله مثل من يجعل نفسه في حالة حرب معي - أي أن أقتله إذا استطعت، لأن من ينشئ حالة حرب ويكون معتدياً فيها يعرض نفسه لهذا الخطر عدلاً.

١٩- وهنا نرى الفرق الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، اللتين خلط بعض الناس بينهما رغم ذلك؛ فالفرق بينهما شاسع كالفرق بين حالة سلام ونيات طيبة ومساعدة متبادلة وبقاء، وبين حالة عداة وشر وعنف وتدمير متبادل. إن الناس عندما يعيشون معاً طبقاً لمقتضيات العقل ودون رئيس مشترك على الأرض لديه السلطة في الحكم بينهم، إنما يعيشون في حالة طبيعة. بيد أن القوة، أو إعلان نية استعمال القوة مع شخص آخر، تكون حالة حرب عندما لا يكون هناك رئيس مشترك على الأرض يلجأ إليه المرء في طلب الغوث؛ وعدم وجود ملجأ يتطلع إليه المرء في طلب مثل هذا الغوث هو ما يعطي المرء الحق في الحرب ضد المعتدي رغم وجودهما في مجتمع ورغم أنه واحد من الرعايا مثله. وهكذا اللص، الذي لا أستطيع أن أوذيه إلا بالالتجاء إلى القانون حتى ولو كان قد سرق كل ما أملك، يكون لي أن أقتله إذا سرق حصاني أو ردائي فقط، لأن القانون الذي وضع لحمايتي يسمح لي بالدفاع عن نفسي وبحق الحرب، أي بالحرية في قتل المعتدي، عندما لا يستطيع القانون أن يتدخل للمحافظة على حياتي - التي إذا فقدتها لا سبيل إلى تعويضها - ضد قوة أو أجهها، لأن المعتدي لا يدع لي وقتاً للالتجاء

إلى قاضينا المشترك، ولا إلى حكم القانون لإصلاح الأمر عندما يكون الضرر مما يمكن إصلاحه؛ إن عدم وجود قاضي مشترك ذي سلطة يجعل جميع الناس في حالة طبيعية، واستعمال القوة دون وجه حق ضد إنسان ينشئ حالة حرب سواء كان هناك قاضي مشترك أم لم يكن.

٢٠- ولكن عندما ينتهي استعمال القوة فعلاً، تنتهي حالة الحرب بين أولئك الذي يعيشون في مجتمع ويكونون خاضعين بصورة متساوية لحكم القانون العادل، إذ عندئذ يكون الطريق مفتوحاً لإصلاح الأضرار الماضية ومنع أي ضرر في المستقبل بالالتجاء إلى القانون، ولكن حيثما لا يتيسر مثل هذا الالتجاء، كما في حالة الطبيعة، لعدم وجود القوانين الوضعية والقضاة ذوي السلطة الذين يمكن اللجوء إليهم، فإن حالة الحرب - متى بدأت - تستمر معطية الحق للجانب البريء في قتل الطرف الآخر متى استطاع إلى ذلك سبيلاً، حتى يطلب المعتدي السلام ويعلن عن رغبته في الوفاق بالشروط التي تُصلح ما أنزله من أضرار فعلاً، وتضمن للبريء الحماية في المستقبل، بل أكثر من ذلك، عندما يكون طريق الالتجاء إلى القضاة القائمين مفتوحاً، ولكن فات على البريء حقه في التعويض بإنكار واضح للعدالة، وحدث تلاعب صريح في القانون لصالح العنف أو الإضرار ببعض الناس أو فئة من الفئات، لا يمكن للمرء أن يتصور هذه الحالة إلا بوصفها حالة حرب، لأنه حيثما يستعمل العنف ويلحق أذى بالناس، حتى ولو كان ذلك على يد أولئك الذي عينوا للمحافظة على العدالة، يظل العنف عنفاً والأذى أذى، أيّاً كان ما يُضفى عليهما من أسماء أو من صور القانون، لأن الهدف هو

حماية البريء وتعويضه بتطبيق القانون تطبيقاً لا تحيز فيه على كل من يخضعون له، وحيثما لا يتحقق ذلك دون خداع يكون ذلك بمثابة إعلان الحرب على من وقع عليهم الضرر، الذي لا يعود أمامهم من سبيل في هذه الحالة، وقد حرموا من الالتجاء إلى من يرفعه عنهم في الأرض، إلا الالتجاء إلى السماء.

٢١- وتجنب حالة الحرب هذه (التي لا يوجد فيها ملجأ سوى السماء التي يكون فيها كل خلاف مهما قل شأنه قميناً بأن ينتهي بالقتال حيث لا توجد سلطة تحكم بين الأطراف المتعارضة) من الأسباب الكبرى التي جعلت الناس يدخلون في المجتمعات ويتركون حالة الطبيعة، لأنه حيثما توجد سلطة، أي قوة على الأرض يستطيع المرء أن يلجأ إليها في طلب الغوث، يعد استمرار حالة الحرب، أمراً لا محل له، وتحسم هذه القوة كل نزاع. إذ لو كانت هناك أي محكمة مثل هذه، سلطة عليا ذات اختصاص على الأرض، لتقرر الحق بين يفتاح وبني عمون، لما نشبت بينهم حالة الحرب أبداً، ولكننا نرى أنه اضطر أن يلجأ إلى السماء، إذ قال: «ليقض الرب القاضي اليوم بين بني إسرائيل وبني عمون» (القضاة: ١١ - ٢٧). ثم يقود جيشه إلى المعركة وقد رفع أمره إلى السماء معتمداً عليها. ومن ثم إذا سأل سائل في مثل هذه النزاعات: من يكون القاضي؟ لا يمكن أن يعني ذلك من هو الذي يفصل في النزاع، فكل امرئ يعلم ما يقوله يفتاح هنا، من أن الرب القاضي هو الذي يقضي، فحيثما لا يوجد قاضٍ على الأرض يكون الملجأ هو الله في السماء. فهذا السؤال إذن لا يمكن أن يعني من هو القاضي الذي

يحكم ما إذا كان شخص آخر قد وضع نفسه في حالة حرب معي، وما إذا كان لي أن ألجأ إلى السماء كما فعل يفتاح. ففي هذا الأمر أنا وحدي القاضي بضميري، كما سأحاسب في اليوم العظيم أمام القاضي الأعلى الذي يحكم بين الناس جميعاً.



الفصل الرابع

في العبودية

٢٢- إن حرية الإنسان الطبيعية هي ألا يكون خاضعاً لأي قوة عليا على الأرض، وألا يقع تحت إرادة إنسان أو سلطته التشريعية، وألا يكون لديه سوى قانون الطبيعة قاعدة يعمل بها. وحرية الإنسان في المجتمع ألا يخضع لأي سلطة تشريعية سوى تلك التي تقوم على الرضا بين أفراد الجماعة، وألا يقع تحت سيطرة أي إرادة أو أي قيد قانوني سوى ما يضعه المشرع طبقاً للأمانة التي عهد بها إليه.

فالحرية إذن ليست ما يحدثنا عنه سير روبرت فيلمر (O. H. 55) «الحرية لكل شخص في أن يفعل ما بدا له، وأن يعيش كما يحلو له، وألا يقيدته أي قانون»، بل إن حرية الناس في ظل الحكم هي أن تكون لديهم قاعدة قائمة يعيشون بها، موحدة بالنسبة لكل فرد في ذلك المجتمع، وتكون من وضع السلطة التشريعية التي أقيمت فيه.

حرية في أن أفعل ما تمليه إرادتي في كل شيء سوى ما يحرمه القانون، وألا أكون خاضعاً للإرادة التحكيمية غير المعروفة وغير المؤكدة وغير الدائمة لأي شخص آخر، كما أن حرية الطبيعة ألا يخضع المرء لأي قيد غير قانون الطبيعة.

٢٣- وهذا التحرر من الخضوع لأي قوة تحكمية مطلقة ضروري لبقاء المرء ومتصل ببقائه اتصالاً وثيقاً، بحيث إنه لا يستطيع أن ينفصل عنه إلا بالتفريط في بقاءه وفي حياته معاً، لأن الإنسان، وهو الذي لا يملك سلطة على حياته نفسها، لا يستطيع، سواء عن طريق التعاقد أو برضاه، أن يجعل من نفسه عبداً لشخص أو أن يضع نفسه تحت السلطة التحكمية المطلقة لإنسان آخر ينتزع حياته متى شاء. فليس هناك من يستطيع أن يمنح سلطة أكثر مما يملك، والشخص الذي لا يستطيع أن ينتزع حياته هو نفسه لا يستطيع أن يمنح شخصاً آخر سلطة عليها. بل إن الشخص الذي أهدر حياته بخطئه عندما يرتكب جرماً جزاؤه الموت، فإن من بيده حياته يستطيع، عندما يقع في قبضة يده، أن يؤخر إعدامه وأن يستخدمه في أغراضه الخاصة، وهو بذلك لا يلحق به ضرراً، لأنه عندما يجد أن عناء العبودية أشد وقعاً على نفسه من فقدان حياته، في وسعه أن يجلب على نفسه الموت الذي يريده بأن يعصي سيده.

٢٤- وهذه هي الحالة الكاملة للعبودية التي ليست سوى استمرار لحالة الحرب بين غازٍ شرعي وأسير، لأنه بمجرد حدوث تعاقد بينهما واتفاق على أن يكون لطرف سلطة محدودة وعلى الآخر طاعة، تنتهي حالة الحرب والعبودية ما دام ظل التعاقد قائماً، لأنه، كما سبق أن قلنا، لا يستطيع إنسان أن يتنازل لآخر بالاتفاق عما لا يملكه، أي السلطة على حياته هو نفسه.

وإنني أعترف أننا نجد بين اليهود، كما بين أمم أخرى، ناساً باعوا أنفسهم، ولكن من الواضح أن هذه لم تكن عبودية، لكن مجرد استخدام

في العمل، إذ إنه من الجلي أن الشخص المباع لم يكن خاضعاً لسلطة
تحكيمية مطلقة استبدادية، لأن السيد لم يكن له الحق في قتله في أي
وقت، وهو الذي كان مرغماً على إطلاق سراحه من خدمته في وقت
معين، كما أن سيداً مثل هذا الخادم لم تكن له أي سلطة تحكيمية على
حياة خادمه، فهو لم يكن يستطيع أن يحدث فيه عاهة متى شاء له هواه،
بل إن فقد عين أو سن كان يؤدي إلى إطلاق سراحه (سفر الخروج
-٢١).



الفصل الخامس

في الملكية

٢٥- سواء احتكمتنا إلى العقل الطبيعي الذي يدلنا على أن الناس لهم الحق، بمجرد أن يولدوا، في البقاء وبالتالي الحق في المأكل والشراب وتلك الأشياء الأخرى التي تهيئها الطبيعة لبقائهم، أو احتكمتنا إلى الإلهام الذي يعدد لنا ما أسبغ الله على آدم من نعم هذه الأرض، وعلى نوح وأولاده، فإنه من الجلي أن الله، كما يقول داود الملك (في المزمور: ١١٥، الآية ١٦): «أما الأرض فأعطها لبني آدم»، منحها للجنس البشري مشاعًا، بيد أنه، وقد صار ذلك مفروضًا، يبدو للبعض من العسير جدًّا كيف يتأتى لأي شخص أن يمتلك شيئًا ما، ولن أكتفي في الإجابة على ذلك بأنه، إذا كان من العسير تفسير الملكية على أساس الفرض بأن الله منح الأرض لآدم وذريته مشاعًا، فإنه يكون من المستحيل أن يملك أي شخص شيئًا ما، إلا إذا كان هناك ملك واحد للعالم كله، على أساس الفرض بأن منح العالم لآدم وورثته تبعًا، مع استبعاد بقية ذريته كلها، ولكنني سأحاول أن أبين كيف يتأتى للناس أن تملك أجزاء كثيرة مما منحه الله للجنس البشري مشاعًا، وذلك دون أي تعاقد صريح بين أصحاب الملكية المشاعة.

٢٦- إن الله الذي منح الأرض للناس مشاعاً، منحهم أيضاً العقل ليستعملوه بأفضل طريقة تفيدهم في الحياة وتيسر أمورهم. وقد منحت لهم الأرض وما تنطوي عليه لدعم كياناتهم وراحتهم. وعلى الرغم من أن كل ما تنتجه الأرض من ثمار طبيعية وما يتغذى على ثمارها من حيوان، ملك مشاع للجنس البشري حيث إنه نتاج تلاقئي ليد الطبيعة، وليس لامرئ أصلاً حق خاص، دون بقية البشر، في أي من هذه الأشياء وهي في حالتها التي أخرجتها بها الطبيعة، فإنه مع ذلك لما كانت هذه الأشياء قد وهبها الله للناس لفائدتهم، فلا بد بالضرورة من وجود وسيلة لتمليكها بطريقة أو بأخرى قبل أن تصير ذات فائدة ممكنة، أو يكون من ورائها جدوى لأي شخص بذاته. إن الفاكهة أو قطعة اللحم التي يقتات بها الهندي المتوحش الذي لا يعرف شيئاً عن تسوير الأراضي، وما زال يعيش حياة شائعة، لا بد أن تكون ملكه، أي جزءاً منه، وتصبح لا حق لأحد غيره فيها قبل أن يمكن أن تكون ذات فائدة له في القيام بأوده.

٢٧- وعلى الرغم من أن الأرض وجميع المخلوقات الدنيا مشاع بين الناس جميعاً، فإن كل إنسان يملك شيئاً في شخصه. ولنا أن نقول إن مجهود جسمه وعمل يديه ملكه بحق. فأى شيء إذن يخرج به المرء من الحالة التي جاء عليها في الطبيعة وتركتها بها، يكون قد خلط به عمله وأضاف إليه شيئاً من عنده هو، وبذلك يجعله ملكاً له. إذ لما كان قد خرج به من الحالة المشاعة التي وضعته بها الطبيعة، فإنه يكون قد أضاف إليه شيئاً بمجهوده يجعله خارج الحق المشاع للآخرين، لأنه لما كان هذا المجهود ملكاً باذله لا جدال فيه، فإنه ما من إنسان غيره يكون

له حق فيما اختلط به هذا المجهود، على الأقل عندما يبقى في المشاع من هذا الشيء ما يكفي بقية الناس، ويكون بنفس القدرة من الجودة.

٢٨- إن من يقتات بما التقطه من ثمار تحت شجرة أو ما جمعه من تفاح في الغابة، قد جعل نفسه بكل تأكيد مالكاً لها. وليس هناك من ينكر أن الغذاء ملكه. وإني لأتساءل إذن: متى بدأت تكون ملكه؟ عندما هضم؟ أم عندما أكل؟ أم عندما سواها؟ أم عندما حملها إلى بيته؟ أم عندما التقطها؟ ومن الواضح أنه إذا لم يكن جمعها، وهو أول ما فعل، قد جعلها له، فما من شيء آخر يستطيع أن يجعلها ملكاً له. إن ذلك المجهود ميزها عن غيرها من المشاع. فذلك أضاف إليها شيئاً أكثر مما فعلت الطبيعة، الأم المشتركة للجميع، وهكذا أصبحت حقاً خاصاً له. وهل يستطيع إنسان القول بأن لا حق له في هذه الثمار أو هذا التفاح الذي جعله بهذه الطريقة ملكاً له، لأنه لم يحصل على موافقة الجنس البشري كله بأن يجعله ملكاً له؟ وهل تعد سرقة أن يأخذ لنفسه بهذه الطريقة ما هو ملك مشاع للجميع؟ لو كانت مثل هذه الموافقة ضرورية، لمات الإنسان جوعاً رغم وفرة ما منحه الله له. ونحن نرى في الملكيات المشاع، التي ظلت مشاعاً بناء على اتفاق، أن أخذ أي شيء من المال المشاع، وإخراجه من الحالة التي تركته بها الطبيعة، هو الذي يبدأ الملكية التي من غيرها لا يكون للمال المشاع فائدة. وإن أخذ هذا الجزء أو ذاك من المال المشاع لا يتوقف على موافقة صريحة من جميع أصحاب الحق المشاع. وهكذا فإن ما أكله حصاني من عشب وما جمعه خادمي من خضرة وما نقبت عنه في الأرض من معدن، حينما

يكون لي حق مشاع مع آخرين، تصبح كلها ملكاً لي دون تحديد أو موافقة أي إنسان. إذ إن عملي، وهو ملكي، أخرجها من الحالة الشائعة التي كانت فيها، وبذلك ثبَّت ملكيتي لها.

٢٩- وإذا جعلنا الرضا الصريح من جانب كل فرد مشترك في المال المشاع ضرورياً لكل شخص يريد أن يأخذ لنفسه أي جزء من هذا المال، فإن الأبناء أو الخدم لا يستطيعون أن يقطعوا اللحم الذي يجلبه لهم أبوهم أو سيدهم دون تحديد الجزء الذي يخص كل واحد منهم على حدة. وكذلك على الرغم من أن الماء الذي يجري في البئر هو ملك للجميع، فمن ذا الذي يستطيع أن يشك في أن الماء الذي في الدلو ملك لمن أخرجته من البئر وحده؟ إذ إنه أخرجته من بين يدي الطبيعة حيث كان مشاعاً، وجعله بذلك ملكاً له.

٣٠- وهكذا يقضي قانون العقل بأن الغزال ملك لذلك الهندي الذي قتله، إذن من المسموح به أن المال يكون ملكاً لمن أضفى عليه مجهوده، وإن كان قبل ذلك حقاً مشاعاً للجميع. وبين أولئك الذين يعتبرون القسم المتمدين من الجنس البشري، والذين سنوا القوانين الوضعية وأكثرها منها لتحديد الملكية، ما زال ذلك القانون الطبيعي الذي يتعلق ببداية الملكية فيما كان مشاعاً، معمولاً به؛ وبمقتضاه يكون السمك الذي يصيده المرء من المحيط، ذلك الشيء العظيم الذي ظل مشاعاً بين الجنس البشري؛ أو ما يلتقطه أي إنسان من جواهر، ملكاً لمن بذل مجهوده في إخراجه من حالته المشاعة بعمله. وحتى بيننا يعتبر الأرنب البري الذي يصطاده أي شخص ملكاً لمن طارده في الصيد،

لأنه لما كانت هذه الأرانب حيوانات ما زالت تعتبر مشاعاً وليست ملكاً لأحد بعينه، فإن أي إنسان يبذل ذلك القدر من المجهود في العثور على واحد منها وصيده يكون بذلك قد أخرجه من الحالة الطبيعية التي كان فيها مشاعاً وبدأ ملكيته له.

٣١- وقد يقوم على ذلك اعتراض، بأنه إذا كان جمع الثمار أو فاكهة الأرض وما إلى ذلك يجعل للمرء حقاً فيها، فأني إنسان إذن له أن يكتنز منها ما يشاء. وأجيب عن ذلك، كلا، ليس الأمر كذلك. إن نفس قانون الطبيعة الذي يهيئ لنا سبيل الملكية بهذه الطريقة يحدد أيضاً هذه الملكية. إن الله قد منحنا كل شيء بوفرة. هل يؤيد الوحي صوت العقل؟ ولكن إلى أي حد منحنا إياها لنتمتع بها؟ بقدر ما يستطيع أي إنسان أن يستخدمها فيما يعود عليه بالفائدة في حياته قبل أن تفسد، وهذا القدر هو ما يحق له أن يثبت فيه ملكيته. وكل ما هو أكثر من ذلك يعد فوق نصيبه وهو ملك للآخرين. فإن الله لم يصنع شيئاً ليفسده الإنسان أو يدمره. وهكذا، إذا أدخلنا في اعتبارنا وفرة ما قدمته الطبيعة من مؤن في العالم لأمد طويل، وقلة المستهلكين، وذلك القدر الصغير من هذه المؤن الذي يستطيع رجل واحد بمجهوده أن يختص به دون الباقين، وخاصة عندما لا يتعدى الحدود التي يفرضها العقل فيما يتعلق بما يفي بحاجته، لم يعد هناك مجال كبير للنزاع والخصام حول الملكية التي تنشأ بهذه الطريقة.

٣٢- بيد أنه لما كان الموضوع الرئيس في الملكية الآن هو الأرض نفسها بما تنتجه وما تحتوي عليه، وليس ثمار الأرض والحيوان الذي يعيش عليها فحسب، أعتقد أنه من الجلي أن الملكية في الأرض أيضاً

تكتسب بالطريقة السابقة. فالقدر الذي يستطيع الإنسان أن يفلحه ويزرعه ويحسنه ويحصد ثماره ويستطيع أن يستعمل نتاجه، ملك له. إذ إنه بعمله كأنما يقطعها من الأرض المشاع. كما أنه لا يسقط حقه أن يقال: إن كل إنسان آخر له حق مساوٍ فيها، ومن ثم لا يستطيع أن يمتلكها وليس له أن يقطعها لنفسه دون رضا جميع شركائه في المشاع، كل الجنس البشري. إن الله عندما منح الأرض للجنس البشري كله مشاعاً، أمره أيضاً بأن يعمل، كما أن حالته المعوزة تطلب منه ذلك. إن الله والعقل أمراه بأن يعمل على إخضاع الأرض - أي أن يحسنها لفائدة الحياة وبذلك يضيف إليها شيئاً من عنده، هو عمله. إذ إن الشخص الذي أطاع ما أمر به الله فأخضع أي جزء منها وزرعه، أضاف بذلك إليها شيئاً كان ملكه، ولا حق لآخر فيه ولا يستطيع أن ينتزعه منه إلا إذا ألحق به الضرر.

٣٣- كما أن هذا الاقتطاع لأي جزء من الأرض، عن طريق تحسينه، لم يكن يلحق ضرراً بأحد، حيث إنه كان لا يزال هناك قدر كافٍ وبنفس الجودة، وهو قدر كان أكثر مما يستطيع استغلاله من لم يقطعوا لأنفسهم. وهكذا فإن ما بقي للآخرين لم ينقص قط بسبب ما اقتطعه لنفسه، لأن من يترك لغيره كل ما يستطيع هذا الغير أن يستعمله كمن لم يأخذ شيئاً مطلقاً. فليس هناك من يعتقد أن ضرراً لحق به لأن شخصاً آخر شرب ماء - وإن كان ما شربه كثيراً - عندما يكون لديه نهر بأكمله تجري فيه نفس المياه يروي منه ظمأه. وحالة الأرض والماء واحدة تماماً متى كان هناك قدر كافٍ من كليهما.

٣٤- لقد منح الله الأرض للناس مشاعًا، ولكنه لما كان قد منحهم إياها لفائدتهم وليحصلوا منها على أكبر قدر من العون لهم في حياتهم يستطيعون الحصول عليه منها، لا يمكن افتراض أنه قصد أن تبقى دائمًا مشاعًا وبلا زرع، فهو قد منحها لخدمة العاملين الذين يهتدون بعقولهم (وعملهم هو سند حقهم فيها)، وليس لجشع المشاكسين والمنازعين وأهوائهم. ولم يكن لمن بقي أمامه ما يستصلحه من أرض مثلما استصلح منها وفي جودته أن يشكو، وليس له أن يتدخل فيما تم إصلاحه فعليًا بواسطة مجهود شخص آخر، وإذا فعل ذلك فهو إنما يقصد الاستيلاء على مجهود هذا الآخر، وهو ما لا حق له فيه، ولا يقصد الأرض التي منحه الله إياها في المشاع مع الآخرين ليعمل فيها، والتي كان باقيةً منها ما لا يقل عما أصبح ملكًا لآخر فعليًا، وأكثر مما يعرف كيف يستغله أو مما يستطيع مجهوده أن يحيط به كله.

٣٥- وصحيح أن الأرض الشائعة في إنجلترا أو في أي بلد آخر، حيث يعيش كثير من الناس في ظل حكومة ولديهم مال وتجارة، لا يستطيع أحد استقطاع أي جزء منها أو الاستيلاء عليه دون رضا شركائه في المشاع، لأن هذه الأرض تركت على الشيوع بالاتفاق، أي بمقتضى قانون البلاد الذي يجب عدم خرقه. ورغم أن هذه الأرض قد تكون مشاعًا بين بعض الناس، فهي ليست مشاعًا للجنس البشري كله، بل هي ملك مشترك لهذا البلد أو تلك الناحية. إلى جانب أن ما يبقى بعد مثل هذا الاستقطاع لا يكون بالنسبة لبقية الشركاء في الشيوع مساويًا في الجودة لما كانت عليه الأرض كلها، بينما كان الأمر على النقيض

من ذلك تمامًا عندما بدأ الناس يسكنون في الأرض وعندما كانت كلها مشاعًا في أول الأمر. إذ كان القانون الذي يعيش الإنسان في ظله يدفعه إلى الاستقطاع منها. فالله أمره بالعمل وحاجته أرغمته عليه. وكان هذا العمل ملكه لا يستطيع أحد أخذه منه حيثما وضعه. ومن هنا كان إخضاع الأرض، أو زرعها، وامتلاكها، مرتبطين ببعضهما البعض كما نرى، فأحدهما هو السند للآخر. وبذلك يكون الله، إذ يأمر بإخضاع الأرض، قد أعطى رخصة تملكها في حدود هذا الإخضاع. كما أن ظروف الحياة الإنسانية، التي تتطلب العمل والمادة التي يعمل فيها الإنسان، تؤدي بالضرورة إلى الملكية الخاصة.

٣٦- إن الطبيعة حددت وضع الملكية تمامًا بمدى ما يبذله الناس من عمل وبمطالب الحياة، فلا يستطيع إنسان أن يخضع بعمله كل شيء أو يأخذه لنفسه، كما أن حاجته لا يمكن أن تستهلك سوى جزء بسيط، وبهذه الطريقة كان من المستحيل على أي شخص أن يعتدي على حق شخص آخر، أو أن يختص نفسه بملكية تلحق الضرر بجاره الذي يظل لديه (بعد أن يكون الأول قد أخذ نصيبه) قدر مساوٍ له كان يستطيع أن يمتلكه قبل أن يختص الأول بنصيب وفي نفس جودته. إذ كان من جراء ذلك أن اقتصرت ملكية كل إنسان على نصيب متواضع جدًا، وبالقدر الذي يستطيع أن يختص به لنفسه دون أن يلحق الضرر بأي شخص آخر في العصور الأولى للعالم، عندما كان الناس يتعرضون لخطر أن يضلوا في بقاع الأرض الشائعة وقتئذ إذا هم ابتعدوا عن رفاقهم، أكثر مما كانوا يتعرضون لخطر التضييق عليهم في موارد رزقهم بسبب النقص

في الأرض التي تزرع، ويمكن أن يستمر العمل بنفس هذا الإجراء حتى الآن، دون إلحاق الضرر بأي شخص كان، رغم ما يبدو من أن العالم قد امتلأ. إذ لو افترضنا أن رجلاً، أو عائلة، يعيش في الحالة التي كان عليها الناس في أول الأمر، عندما كان أبناء آدم ونوح يسكنون الأرض، ودعه يذهب إلى جهة خالية من البقاع الداخلية في أمريكا ليزرع هناك، وسنجد أن ما استطاع أن يستحوذ عليه من ممتلكات، بالطريقة التي أشرنا إليها، لن يكون قدرًا كبيرًا جدًّا، ولن تضار بذلك، حتى إلى يومنا هذا، بقية الجنس البشري، أو تجد لديها سببًا للشكوى، أو لأن يعتقد الناس أنهم تعرضوا لأذى بسبب اعتداء هذا الرجل، رغم أن سلالة البشر قد امتدت الآن إلى جميع أركان الدنيا وتزيد بما لا يقاس على ذلك العدد الصغير من الناس الذي كان موجودًا في بداية الأمر. بل وأكثر من ذلك، أن اتساع الأرض لا قيمة له دون عمل إلى درجة أنني سمعت من يؤكد أن في إسبانيا نفسها يسمح للمرء أن يحرق ويزرع ويحصد في أرض لا حق له فيها، سوى أنه استخدمها دون اعتراض من أحد. بل على النقيض من ذلك، يعتبر السكان أنفسهم مدينين لمن يعمل على زيادة موردتهم من الحبوب بما يبذله من مجهود في أرض مهملة، ومن ثم ضائعة هباء. بيد أنه أيًّا كانت الحقيقة في ذلك فإنني لست أؤكد لها، ولكن أؤكد بجرأة أن قاعدة التملك هذه نفسها، أي أن يكون لكل إنسان الحق في القدر الذي يستطيع الاستفادة منه، يمكن أن تسري حتى الآن دون أن تؤدي إلى التضيق على أي شخص، حيث إنه لا تزال هناك أرض في العالم تكفي ضعف سكانه، حتى إذا لم يكن اختراع النقود، والاتفاق الضمني بين

الناس على أن يجعلوا لها قيمة، قد أدى (بالرضا) إلى زيادة الممتلكات وإلى إنشاء حق فيها، وسأبين كيف تم ذلك بصورة مفصلة شيئاً فشيئاً.

٣٧- ومما لا ريب فيه أنه في البداية، قبل أن تؤدي رغبة المرء في امتلاك أكثر مما يحتاج إليه لتغيير القيمة الذاتية للأشياء، وهي القيمة التي تعتمد على فائدتها لحياة الإنسان فقط، أو قبل أن يتفق الناس على أن قطعة صغيرة من المعدن الأصفر، لا تبلى ولا تستهلك، تساوي قطعة كبيرة من اللحم أو كومةً بأكملها من الحبوب، قبل ذلك لم يكن الإنسان يستطيع أن يستحوذ على قدر كبير أو أن يكون في تملكه ما يضر آخر - حيث كان يتبقى قدر وفير من نفس الشيء لمن يبذلون نفس المجهود، رغم أن الناس كان لديهم الحق في أن يمتلكوا، كل منهم لنفسه، من أشياء الطبيعة كل القدر الذي يستطيع أن يستعمله.

وقبل الاستحواذ على الأرض كان من يجمع من فاكهة الغابة ويقتل أو يصطاد أو يستأنس من الحيوانات الطليقة كل ما يستطيع - من يستعمل مجهوده في أي من المنتجات التلقائية في الطبيعة بأي صورة تغيرها من الحالة التي أوجدتها عليها الطبيعة بأن وضع فيها جزءاً من عمله، يكتسب بذلك فيها ملكية خاصة، ولكنها إذا هلك وهي في حيازته دون أن تستعمل فيما أعدت له - إذا تلفت الفاكهة أو فسد اللحم قبل أن يستهلكهما، يكون قد أخطأ ضد قانون الطبيعة العام ويصبح عرضة للعقاب، لأنه يكون قد اعتدى على نصيب جاره، إذ ليس له الحق في أكثر مما تتطلبه حاجته منها وما يمكن أن يكون ذا فائدة له في الحياة.

٣٨- وتحكم نفس القواعد ملكية الأرض أيضًا. فكل ما زرعه الإنسان وحصده وما مهده واستعمله قبل أن يفسد، كل ذلك كان حقه الخاص، وكل ما استقطعه وما استطاع أن يطعمه وأن يستعمله، القطعان والنتاج، كان أيضًا له، ولكن إذا ترك العشب في الأرض التي اقتطعها حتى فسد، أو الفاكهة التي زرعها تهلك دون أن يجمعها ويخزنها، فإن هذا الجزء من الأرض، رغم اقتطاعه، ظل يعتبر بورًا، ويجوز لأي إنسان آخر أن يملكه. وهكذا، في البداية، كان لقابيل أن يستولي من الأرض على كل القدر الذي يستطيع أن يفلحه ويجعله ملكًا له، ومع ذلك يتبقى قدر يكفي لخراف هايل ترعاه. فقد كانت قطعة صغيرة من الأرض تكفي كليهما. بيد أنه بازدياد العائلات وكبر حجم قطعانها بما تبذله من نشاط، اتسعت ممتلكاتها تبعًا لحاجتها، ومع ذلك فقد ظلت الأرض شائعة بلا ملكية محددة في الأجزاء التي استغلتها، حتى اندمجت هذه العائلات في بعضها البعض واستقرت مجتمعة وشيدت المدن، وعندئذ أخذت، بالاتفاق، تضع الفواصل لأرضها المتميزة وتتفق كل عائلة مع جيرانها على الحدود بينهم وبينها، وتحددت ممتلكات أولئك الذين ينتمون إلى نفس المجتمع بوساطة القوانين فيما بينهم. إذ نحن نرى أنه في ذلك الجزء من العالم الذي سكنه الإنسان أول ما سكن، ومن ثم فقد كان أفضل بقعة للتعمير، كان الناس - حتى منذ عهد إبراهيم السحيق - يتجولون بقطعانهم وماشيتهم، وهي كل حاجتهم، بحرية هنا وهناك - وقد فعل إبراهيم ذلك في بلاد كان فيها غريبًا. وبذلك من الجلي أن جزءًا كبيرًا من الأرض، على الأقل، كان مشاعًا، وأن السكان كانوا لا

يقيمون لها وزناً، ولم يدعوا فيها ملكية أكثر مما كانوا يستعملونه، ولكن عندما ضاق بهم نفس المكان ولم يعد هناك ما يكفي قطعانهم لترعى معاً، انفصلوا بالرضا ووسعوا مرعاهم حيث راقهم. كما فعل إبراهيم ولوط (سفر التكوين ١٣ : ٥). ولنفس السبب هجر عيسو أباه وأخاه وزرع في جبل سعير (سفر التكوين ٣٦ : ٦).

٣٩- وهكذا، دون أن نفترض أن آدم كانت له أي سيطرة أو ملكية خاصة على الأرض كلها، دون بقية الناس، وهو الأمر الذي لا سبيل إلى إثباته، ولا ينفع في إنشاء حق ملكية لأحد، بل بافتراض أن الأرض منحت للناس كلهم على الشيوخ، كما حدث، نرى كيف أمكن للعمل أن يقرر للناس حقوقاً متميزة في قطع بذاتها من الأرض لاستعمالهم الخاص، وبذلك لا تكون هناك شبهة حول الحقوق، ولا مجال للنزاع.

٤٠- وكذلك ليس من المستغرب، كما قد يبدو للمرء قبل أن يعمل التفكير، أن يكون في وسع ملكية العمل أن تتغلب على الشيوخ في الأرض، لأن العمل في الواقع يضيف على كل شيء الفرق في القيمة. ودع أي إنسان يفكر في قطعة من الأرض زرعت طباقاً أو قصباً، أو بُذر فيها قمح، وفي قطعة أخرى بنفس الحجم ومن نفس الأرض باقية على المشاع لا زرع عليها، وسيجد أن ما يُدخله العمل من تحسين يكون الجزء الأكبر من القيمة. واعتقد أننا لا نغالي مطلقاً إذا قدرنا أن تسعة أعشار ما تنتجه الأرض مما يفيد حياة الإنسان هو نتاج العمل، بل أكثر من ذلك، إذا قدرنا الأشياء التي أعدت للاستعمال تقديراً سليماً واستعرضنا ما تتضمنه من نفقات، ما يرجع منها إلى الطبيعة فقط وما

يرجع إلى العمل، فسنجد أن في معظمها تسعًا وتسعين في المائة يرجع بأكمله إلى العمل.

٤١ - وليس هناك من دليل على أي شيء أوضح من الدليل الذي نراه في حالة عدة شعوب أمريكية بالنسبة لما نحن بصدد، فهي شعوب غنية في الأرض فقيرة في جميع حاجات الحياة، وقد منحها الطبيعة المواد بوفرة لا تقل عما منحه لأي ناس آخرين: من أرض خصبة قميئة بأن تنتج بوفرة ما يصلح غذاء وكساء ومتعة، ومع ذلك فليس لديها جزء على مائة مما نتمتع به لعدم القدرة على تحسين هذه الأرض بالعمل، ويعيش الملك الذي يحكم على إقليم واسع خصيب هناك أقل من العامل اليومي في إنجلترا في مأكله وملبسه ومسكنه.

٤٢ - وحتى نجلو هذا أكثر، دعنا نتبع بعض الحاجات العادية في الحياة في مراحل تقدمها المختلفة قبل أن تصبح صالحة للاستعمالنا، ونرى ذلك القدر من قيمتها الذي يضيفه عليها المجهود البشري. إن الخبز والخمر والملابس أشياء للاستعمال اليومي بوفرة كبيرة، ومع ذلك رغم وجود الحب والماء وأوراق الأشجار أو جلود الحيوانات التي تمدنا بالطعام والشراب والملابس، فإن العمل قد كفل لنا حاجات أكثر فائدة، لأن أي ميزة للخبز على الحب، وللخمر على الماء، وللقماش أو الحرير على أوراق الشجر أو الجلود أو الطحالب، إنما ترجع كلها للعمل والمجهود. والأولى هي الغذاء والكساء الذي أمدتنا بهما الطبيعة وحدها دون مساعدة، والثانية هي ما كفلته لنا جهودنا ونصننا، وعندما يُقدر المرء مدى ما تزيده هذه عن تلك في القيمة، فسيعرف عندئذ إلى

أي حد يرجع الجزء الأكبر، بما لا يُقَارَن، من قيمة الأشياء التي نتمتع بها في هذه الدنيا إلى العمل وحده، وإن الأرض التي تنتج المواد لا يكاد يكون لها نصيب فيها سوى جزء ضئيل جدًا على الأكثر، وهو جزء من الضالة بحيث إنه حتى فيما بيننا يطلق على الأرض المتروكة للطبيعة تمامًا، بلا تحسين في المرعى وبلا فلاحه أو زرع، الأرض البور - وهي في الواقع كذلك، وسنجد أن فائدتها لا تزيد كثيرًا على العدم.

٤٣ - إن قطعة من الأرض تنتج هنا عشرين كيلًا من الحنطة، وقطعة أخرى في أمريكا تنتج نفس القدر مقابل نفس العمل، لها قطعًا نفس القيمة الذاتية الطبيعية. وعلى ذلك فإن الفائدة التي يتلقاها الجنس البشري من إحداها في السنة تساوي خمسة جنيهاً بينما ما يتلقاه من الأخرى قد لا يساوي بنسأ؛ فإن كل ما يجنيه الهندي من ربح لو أننا قيّمناه هنا، لبلغت قيمته - في اعتقادي - ألف مرة على الأقل قيمته هناك. إن العمل إذن هو ما يضيفي الجزء الأكبر من القيمة على الأرض، ومن غيره لا تكاد تساوي شيئاً؛ فنحن مدينون للعمل بالقسط الأوفى من كل نتاجها المفيد، لأن كل زيادة في قيمة ما تنتجه تلك القطعة التي زرعت حنطة من ردة وخبز وقش عما تنتجه قطعة أرض مماثلة لها في الجودة ولكنها ظلت بوراً هي نتاج العمل، لأن ما يجب أن ندخله في اعتبارنا عند تقييم الخبز الذي نأكله ليس مجهود الرجل الذي يحرق الأرض ونصيب الذي يحصد ويدرس وعمل الذي يخبز فحسب، بل أيضاً مجهود من درّبوا الثيران ومن استخرجوا الحجر والحديد وشكّلوها ومن قطعوا الأشجار وأصلحوها لاستعمالها في المحراث

والطاحونة والأفران، أو أي أدوات أخرى يتطلبها تحويل هذه المنتجات منذ بذرها إلى أن صارت خبزاً؛ وهي أدوات كثيرة، ويجب أن ندخل هذه جميعاً في الحساب أيضاً بوصفها عملاً تلقيناه في الخبز. إن الطبيعة والأرض لم تمدنا إلا بالمواد التي تكاد تكون بلا قيمة في ذاتها. ولو استطعنا أن نتبع العمليات التي مر به كل رغيف من الخبز قبل أن يصل إلى أيدينا لاستعماله لوجدنا مجموعة غريبة من الأشياء التي وفرها العمل واستخدمها في هذه العمليات؛ من حديد وجلد وخشب ولحاء شجر وحجر وآجر وفحم وجص ونسيج ومواد صباغة وزفت وقار وأشربة وحبال وكل المواد التي تستعملها السفن التي حملت أيّاً من هذه السلع التي استخدمها أي من العمال في أي جزء من العمل، جميع هذه الأشياء التي يكاد يكون من المستحيل، أو على الأقل من العسير، حصرها.

٤٤- ومن هذا كله يتضح أنه رغم أن أشياء الطبيعة منحت لنا على الشيوخ، فإن الإنسان (لكونه سيد نفسه، ومالكاً لشخصه ولعمله ومجهوده) لا يزال لديه في شخصه الأساس الأكبر للملكية، وأن ما يتكون منه الجزء الأكبر مما كان يستخدمه ليدعم به كيانه ويهيئ له الراحة، عندما عملت المخترعات والفنون على تحسين حاجات الحياة، كان ملكاً خالصاً له وليس ملكاً مشاعاً يشترك فيه مع الآخرين.

٤٥- وهكذا كفل العمل، في بداية الأمر، الحق في الملكية حيثما شاء أي إنسان أن يستخدمه في الأشياء التي كانت مشاعاً، والتي ظل معظمها كذلك أمداً طويلاً، وما زالت حتى الآن أكثر مما يستفيد منه

البشر. وقد اكتفى الناس، في أول الأمر، بما وفّره لهم الطبيعة وحدها من ضروريات، وعلى الرغم من أنه بعد ذلك حدث في بعض أجزاء العالم، حيث أدت زيادة الناس والقطعان واستعمال النقود إلى ندرة الأرض، وبذلك صارت لها بعض القيمة، إن الجماعات المختلفة حددت تخوم أقاليمها المتميزة ونظمت داخلها الممتلكات الخاصة لأفراد الجماعة بوساطة القوانين، وبذلك حددت بالاتفاق والرضا الملكية التي بدأها العمل والمجهود، وأدت الاتفاقات التي عقدت بين الدول والممالك المختلفة، سواء صراحة أو ضمناً، بأن كلاً منها يتنازل عن كل ادعاء، أو حق في الأرض التي في حيازة الأخرى، أدت هذه الاتفاقات بالتراضي العام، إلى تنازل الجميع عن حقوقهم الطبيعية في المشاع الذي كان لكل من هذه البلاد نصيب فيه أصلاً، وهكذا بالاتفاق الوضعي أقرت ملكية قائمة فيما بينها في أجزاء متميزة من العالم، رغم كل ذلك فما زالت هناك مساحات كبيرة من الأرض، يعيش فيها سكان لم ينضموا إلى بقية البشر في الرضا باستعمال ما لهم، وبذلك بقيت بوراً؛ وهي أكثر مما يستعمله الناس الذين يشغلونها أو يستطيعون استعماله، وبذلك ما برحت باقية في المشاع؛ وإن كان ذلك من المستبعد حدوثه بين تلك الفئات من البشر التي قبلت استعمال النقود.

٤٦- إن القسم الأكبر من الأشياء ذات الفائدة الحقيقية لحياة الإنسان، مثل تلك التي دفعت ضرورات البقاء الشركاء الأول في المشاع إلى البحث عنها، كما تدفع الأمريكيين الآن، هي بصفة عامة أشياء قصيرة الأمد من النوع الذي إذا لم يستهلك بالاستعمال فسد

وهلك من تلقاء ذاته، فالذهب والفضة والماس أشياء أضفت عليها الرغبة واتفاق الناس ما لها من قيمة أكثر مما أضفته الفائدة الحقيقية وضرورة المحافظة على الحياة. والآن، إن لكل إنسان (كما قلنا من قبل) الحق في كل ما يستطيع استعماله من الأشياء الطيبة التي وفرتها الطبيعة على الشيوخ، وله أن يمتلك كل ما يستطيع أن يغيره بعمله؛ كل ما يمتد إليه مجهوده فيحوله من الحالة التي جاءت به الطبيعة عليها، هو ملكه. ومن ثم فإن من كان يجمع مائة كيل من الحَب والتفاح تصبح ملكه، إنها له بمجرد أن جمعها. ولم يكن عليه إلا أن يعمل على استهلاكها قبل أن تفسد، وإلا فقد أخذ أكثر من نصيبه وسرق الآخرين. والواقع أنه كان عملاً سخيلاً إلى جانب كونه غير أمين، أن يخزن أكثر مما كان يستطيع استعماله. وإذا أعطى جزءاً منها لأي شخص آخر، بحيث إنها لم تفسد وهي في حيازته، فإنه يكون قد أحسن استعمالها أيضاً. وإذا استبدل كذلك برقوفاً، كان يفسد لو بقي عنده في أسبوع، مقابل جوز يمكن أن يبقى لديه سنة كاملة يأكله فيها، فإنه لا يكون قد عمل عملاً ضاراً؛ فهو لم يضيع المال المشاع ولم يدمر جزءاً من السلع التي تتعلق بها حق للآخرين ما دام لم يهلك بين يديه شيء بلا فائدة. وأيضاً، إذا استبدل ما لديه من جوز مقابل قطعة من المعدن، وقد سرَّه لونها، أو قايض على غنمه بأصواف أو ما عنده من صوف مقابل حصى براق أو ماس وأبقاها معه طول حياته، فهو لم يعتد على حقوق الآخرين، فله أن يجمع من هذه الأشياء الدائمة كل ما يشاء، حيث إن تجاوز الحد فيما يملكه لا ينصب على حجم ممتلكاته، بل على فساد أي شيء دون فائدة.

٤٧ - وهكذا بدأ استعمال النقود، باعتبارها أشياء دائمة لا تفسد إذا احتفظ بها الناس ولهم أن يأخذوها، بالاتفاق المتبادل، مقابل الأشياء المفيدة في المحافظة على الحياة، والتي تتعرض للفساد.

٤٨ - ولما كانت الدرجات المختلفة من المجهود قيمة بأن تكفل للناس مقادير متفاوتة من الممتلكات، فإن اختراع النقود هذا هياً لهم فرصة الاستمرار في زيادة هذه الممتلكات، لأننا إذا افترضنا أن هناك جزيرة لا يمكن أن يقوم بينها وبين بقية العالم أي اتصال تجاري، ولا يتجاوز سكانها مائة عائلة، ولكنها تزخر بالماشية والخيول والبقر وأنواع أخرى من الحيوانات المفيدة وفاكهة طيبة وحنطة تكفي مائة ألف مثل ذلك العدد من الناس، ولكن ليس في الجزيرة ما يصلح - بسبب شيوع ما فيها أو قابليته للهلاك - ليقوم مقام النقود، فأى دافع يمكن أن يجعل أي شخص هناك يعمل على زيادة ممتلكاته أكثر مما تحتاج إليه عائلته من مؤنة كافية لاستهلاكها، إما مما تنتجه بمجهودها وإما بما يمكن أن تقايض عليه مع الآخرين من سلع مستهلكة مفيدة؟ فحينما لا يوجد شيء دائم ونادر وضمن يختزن، لن يسعى الناس إلى زيادة ما في حيازتهم من أرض، حتى ولو لم تكن بهذه الخصوبة أو لم تكن سهلة المنال بهذه الدرجة، لأنني أتساءل: ما الذي يجعل المرء يطلب عشرة آلاف أو مائة ألف فدان من الأرض الممتازة المزروعة فعلاً والزاخرة بقطعان الماشية في وسط البقاع الداخلية من أمريكا حيث لا أمل لديه في عقد صلات تجارية مع بقية أجزاء العالم ليأخذ مالاً مقابل منتجاته؟ إنها لن تكون مساوية للمجهود الذي يبذله في اقتطاعها، وسنراه يرد

إلى الطبيعة الشائعة الطليقة كل ما زاد على ما يفي به مطالب الحياة التي يستطيع الحصول عليها هناك له ولعائلته.

٤٩- وهكذا، كان العالم كله في البداية مثل أمريكا، بل وأكثر مما هو الحال الآن، لأن العالم عندئذ لم يكن يعرف أي شيء مثل النقود في أي جزء من أجزائه. ولكننا سنجد أن هذا الشخص نفسه سرعان ما يبدأ في توسيع ممتلكاته بمجرد أن يوجد لدى جيرانه شيء له قيمة النقود وفائدتها.

٥٠- بيد أنه لما كان الذهب والفضة قليلي الفائدة لحياة الإنسان، بالمقارنة بالأكل والكساء ودواب النقل، فإن قيمتها إنما تستمد من اتفاق الناس فقط، حيث ما برح العمل يعتبر المعيار إلى حد كبير، فإنه من الجلي أن الناس برضاهم قد اتفقوا على ملكية غير مناسبة أو متكافئة في الأرض، وأقصد بذلك خارج حدود المجتمع والاتفاق، لأن الملكية تنظمها القوانين داخل الحكومات؛ فالناس قد وجدوا - بالرضا - طريقة اتفقوا عليها يستطيع بوساطتها المرء أن يمتلك، بوسيلة مشروعة ودون ضرر، أكثر مما يستطيع هو نفسه أن يستعمله، بأن يأخذ ذهباً أو فضة مما يمكن أن يبقى في حيازة الإنسان أمداً طويلاً دون أن يتلف منه ما يزيد على الحاجة، واتفقوا على أن تكون لهذه المعادن قيمة.

٥١- وهكذا، فيما أعتقد، نستطيع بسهولة أن نتصور، دون أدنى صعوبة، كيف استطاع العمل في أول الأمر أن يقرر ابتداء حق ملكيته في أشياء الطبيعة المشاعة، وكيف أن إنفاقها فيما يعود علينا بالفائدة حدد هذه الملكية، بحيث إنه لم يكن هناك وقتئذ من سبب للنزاع على سند

التملك، أو أي شك حول حجم الممتلكات التي يمنحها هذا السند. لقد كان الحق والمصلحة يسيران جنباً إلى جنب، لأنه كما كان للإنسان الحق في كل ما يستطيع أن يستخدم عمله فيه، فإنه لم يكن هناك ما يغريه على العمل في أكثر مما يستطيع أن يستفيد منه. ولم يترك هذا مجالاً للنزاع حول سند التملك ولا للاعتداء على حق الآخرين. لقد كان من السهولة بمكان أن يتبين الناس ما كان الشخص يأخذه لنفسه، وكان مما لا فائدة فيه، ومما يعد عملاً غير أمين، أن يأخذ المرء أكثر مما يحتاج.



الفصل السادس

في السلطة الأبوية

٥٢- قد يقوم اعتراض على الانتقاص من بعض الكلمات والمسميات التي احتلت في العالم وضعًا سائدًا باعتبار أن هذا الانتقاص في بحث من هذا النوع يكون نقدًا خارجًا عن الحد. ومع ذلك فمن الممكن أن نخرج بفائدة إذا تقدمنا بكلمات ومسميات جديدة عندما تكون القديمة قيمة بأن تدفع الناس إلى الخطأ، كما هو محتمل أن عبارة «السلطة الأبوية» قد فعلت، إذ تبدو كأنها وضعت سلطة الأبوين على أبنائهما في يد الأب كلها، كما لو لم يكن للأُم نصيب فيها، بينما أننا إذا حكمنا العقل أو الوحي فسنجد أن لها حقًا مساويًا، مما يجعل الإنسان يفكر، أليس من الأوفق أن نطلق عليها «سلطة الأبوين»؟ لأنه أيًا كان الالتزام الذي تفرضه الطبيعة وحق الإنجاب على الأطفال، فإنه لا بد يربطهم بالضرورة بسببي وجودهم بالتساوي، وتبعًا لذلك نرى قانون الله المكتوب يشركهما معًا في كل مناسبة بلا تمييز؛ فهو عندما يأمر الأبناء بالطاعة يقول:

«أكرم أباك وأمك». (سفر الخروج ٢٠: ١٢).

و«كل إنسان سب أباه وأمه فإنه يقتل». (سفر اللاويين ٢٠: ٩).

و«تهبون كل إنسان أمه وأباه». (سفر اللاويين ١٩: ٣).

و«أيها الأولاد أطيعوا والديكم». (رسالة بولس إلى أهل أفسس ٦: ١).

وهذا هو أسلوب العهدين الجديد والقديم.

٥٣- ولو أننا اكتفين بالتفكير ملياً في هذا وحده دون تعمق أكثر في الموضوع، فلعله كان يقي الناس الوقوع في تلك الأخطاء الجسيمة التي انزلقوا إليها فيما يتعلق بسلطة الأبوين هذه، وهي التي أمكن - رغم ذلك - أن تسمى سيطرة مطلقة أو سلطة ملكية دون أي تجنٍّ، عندما بدا أنها، وهي تحت اسم «السلطة الأبوية»، إنما تخص الأب؛ وكان يبدو غريباً، بل وسخيفاً من مجرد اسمها، لو أن هذه السلطة المطلقة المفروضة على الأبناء كانت تسمى سلطة الأبوين، وبذلك يظهر أنها تنصرف إلى الأم أيضاً، إذ لو أن للأم أي نصيب فيها لكان في ذلك أثر بالغ السوء على أهداف أولئك الذين ينتصرون بشدة لقوة الأب وسلطته المطلقة كما يطلقون عليها. إذ إن السلطة الأساسية التي يستمدون منها صورة الحكم القائم على شخص واحد لو بدا أنها، من مجرد اسمها، لا تخص شخصاً واحداً بل اثنين مشتركين، لصار ذلك سنداً واهياً للملكية التي يدعون إليها. ولكن دعنا من هذه المسميات.

٥٤- رغم أنني قلت آنفاً (في الفصل الثاني): «إن كل الناس خلقوا بالطبيعة متساوين»، فلا يمكن أن يفترض في ذلك أنه يعني جميع أنواع

«المساواة». إن السن أو الفضيلة قد تكفل للإنسان أسبقية مشروعة. وقد يضع النبوغ في التفوق والجدارة أشخاصًا آخرين في موضع أسمى من المستوى العادي. وقد يضع المولد بعض الناس، كما قد يضع الارتباط أو المزايا آخرين في موضع تابع لأولئك الذين جعلتهم الطبيعة أو عرفان الجميل أو أمور أخرى جديرين بوضع أسمى، ومع ذلك فكل هذا يتفق مع المساواة التي هي حق جميع الناس فيما يتعلق بالولاية أو بالسيطرة على بعضهم البعض، وهي المساواة التي تحدثت عنها باعتبارها مناسبة للموضوع الذي كنا نتناوله، وهي حق كل إنسان على قدم المساواة في حريته الطبيعية دون خضوع لإرادة أي شخص آخر أو سلطته.

٥٦- لقد خلق آدم رجلًا كاملاً، جسمه وعقله مكتملان قوة وفكرًا، ومن ثم كان منذ اللحظة الأولى لوجوده قادرًا على أن يوفر لنفسه ما يقوم بأوده وما يحافظ على بقاءه، وأن يتحكم في تصرفاته طبقًا لقانون العقل الذي أوجده الله فيه. ومنه امتلأت الدنيا بذريته، الذين ولدوا جميعًا أطفالًا، ضعفاء بلا حول، لا معرفة لديهم ولا فهم. بيد أنه لعلاج النقص في هذه الحالة غير المكتملة من النمو إلى أن يقضي عليها التحسن الناشئ عن التقدم في السن، كان آدم وحواء، ومن بعدهما جميعًا الآباء، ملزمين بمقتضى قانون الطبيعة بالمحافظة، على من يولد لهم من أبناء وتغذيتهم وتعليمهم، لا باعتبار هؤلاء الأطفال من صنعهم ولكن باعتبارهم من صنع الله خالقهم هم، الله القادر على كل شيء الذي يُسألون أمامه عن أطفالهم.

٥٧- والقانون الذي حكم آدم كان نفس القانون الذي حكم كل

سلالة من بعده، قانون العقل. ولكن لما كانت ذريته قد دخلت العالم بطريقة أخرى مختلفة عن الطريقة التي دخل بها، أي بوساطة الولادة الطبيعية التي جاءت بهم جهلاء ولا يستطيعون استعمال العقل، فإنهم لم يكونوا خاضعين في أول الأمر لهذا القانون، لأنه ما من إنسان يخضع لقانون لم يوضع من أجله، ولما كان هذا القانون لا ينفذ إلا بوساطة العقل، ولا يعرف إلا بوساطته، فإن من لم يصل بعد إلى استخدام العقل لا يمكن أن يقال إنه يخضع لهذا القانون، ولما كان أطفال آدم لا يخضعون لقانون العقل هذا بمجرد مولدهم، فإنهم لا يصيرون فور وجودهم أحرارًا، لأن القانون، في فكرته الصحيحة، ليس تقييدًا بقدر ما هو توجيه للفرد الحر العاقل نحو مصلحته الخاصة، ولا يتعدى ما هو الصالح العام لمن يخضعون له. ولو استطاعوا أن يكونوا أكثر سعادة من غير القانون لاختفى القانون من تلقاء ذاته بوصفه شيئًا لا فائدة منه؛ إن ما تقتصر فائدته على أنه يحول بيننا وبين الوقوع في هوة أو مستنقع غير جدير بأن يعتبر قيدًا.

ومن ثم فأيا كان خطأنا في فهم القانون، فإن هدفه ليس إلغاء الحرية أو تقييدها، بل المحافظة عليها وتوسيع نطاقها، لأنه في جميع حالات المخلوقات التي تكون أهلاً للقوانين، لا تكون هناك حرية حيثما لا يوجد قانون، فالحرية ألا يتعرض المرء للتقييد أو العنف من جانب الآخرين، وهو أمر لا يمكن أن يتحقق حيثما لا يوجد قانون، وليست الحرية هي - كما يقال - «حرية كل إنسان في أن يفعل ما يحلو له». (فمن يكون حرًا عندما يكون عرضة لسيطرة هوى أي شخص آخر؟).

ولكن الحرية هي أن يتصرف في نفسه وعمله وممتلكاته وكل ماله، وينظمها كما يحلو له دون قيود في الحدود التي تسمح بها القوانين التي يخضع لها، وبذلك لا يكون خاضعاً للإرادة التحكيمية لشخص آخر، بل حرّاً في أن يتبع إرادته هو.

٥٨ - فالسلطة التي للآباء على الأبناء تنبثق إذن من ذلك الواجب الذي فرض عليهم بأن يراعوا أبناءهم إبان حالة الطفولة غير المكتملة، فتتویر أذهان صغارهم وحكم تصرفاتهم وهم ما زالوا جهلة بعد إلى أن يأخذ العقل مكانه ويعفيهم من هذا الواجب، هو ما يحتاج إليه الأطفال وما يجب على الآباء أن يفعلوه، لأن الله وقد أعطى الإنسان قدرة على الفهم يوجه بها تصرفاته، سمح بحرية في الإرادة والتصرف في حدود القانون الذي يخضع له. ولكن ما دام كان في حالة لا قدرة لديه فيها على فهم نفسه حتى يوجه إرادته، لا تكون له أي إرادة خاصة به يعمل بمقتضاها. ومن يفهم بالنيابة عنه يريد بالنيابة عنه أيضاً، فيجب أن يملئ إراداته وينظم تصرفاته، ولكن عندما يصل الابن إلى الحالة التي جعلت أباه رجلاً حرّاً يصبح هو أيضاً رجلاً حرّاً.

٥٩ - وينطبق ذلك على جميع القوانين التي يخضع لها الإنسان، سواء كان قانوناً طبيعياً أو وضعياً. هل الشخص خاضع لقانون طبيعي، ما الذي حرره من الخضوع لهذا القانون؟ ما الذي منحه حرية التصرف في ملكه طبقاً لإرادته داخل نطاق هذا القانون؟ وأجيب على ذلك: هو بلوغه حالة من النمو المكتمل، يفرض فيها أنه صار قادراً على معرفة ذلك القانون، بحيث يستطيع أن يحصر تصرفاته داخل حدوده. وعندما

يبلغ هذه الحالة، يفرض فيه أنه يعرف إلى أي حد يجب عليه أن يتخذ ذلك القانون هادياً له، وإلى أي حد يستطيع أن يستعمل حريته، ومن ثم تصبح عنده حرية، وإلى أن يبلغ تلك المرحلة يجب أن يوجهه شخص آخر مفروض فيه أن يعرف مدى ما يسمح به القانون من حرية. وإذا كان بلوغ مثل هذه المرحلة من العقل، سن التمييز هذه، قد جعلته حراً، فإن نفس الشيء سيجعل ابنه أيضاً حراً. هل الشخص خاضع لقانون إنجلترا؟ ما الذي جعله حراً بمقتضى هذا القانون؟ أي أن تكون لديه الحرية في التصرف في أفعاله وممتلكاته تبعاً لإرادته هو في حدود ما يسمح به هذا القانون؛ قدرته على معرفة هذا القانون. وهي المفروض أنها تتحقق، بمقتضى ذلك القانون، عند سن الواحدة والعشرين، وفي بعض الحالات قبل ذلك. إذا كان ذلك قد جعل الأب حراً، فإنه سيجعل الابن أيضاً حراً. ونحن نرى أن القانون لا يسمح للابن بالحرية حتى يبلغ هذه المرحلة، ولكنه يخضع لتوجيه إرادة الأب أو الوصي الذي يقوم عنه بالفهم، وإذا مات الأب ولم يعين خلفاً له في هذه الوصاية، أي إذا لم يعين مرشداً يحكم ابنه وهو قاصر، خلال الفترة التي يعوزه فيها الفهم، فإن القانون يقوم بذلك بدلاً منه. يجب أن يكون هناك شخص آخر يحكمه ويكون بمثابة إرادته حتى يبلغ حالة الحرية وتصبح قدرته على الفهم صالحة لأن يحكم إرادته. ولكن بعد ذلك يصير الأب والابن حرين بدرجة متساوية، مثل الأستاذ والتلميذ بعد فترة الطفولة، يخضع كلاهما لنفس القانون بدرجة متساوية ودون أي سيطرة باقية للأب على حياة ابنه أو حريته أو وضعه، سواء كانا في حالة الطبيعة وخاضعين

لقانون الطبيعة وحده، أو كانا خاضعين للقوانين الوضعية لحكومة قائمة.

٦٠- بيد أنه إذا حدث، بسبب خلل وقع في سير الطبيعة العادي، أن شخصاً لم يبلغ هذه الدرجة من العقل التي عندها تفترض فيه القدرة على معرفة القانون، ومن ثم يعيش في حدود قواعده، فإنه لا يمكن أن يصير رجلاً حراً أبداً، ولا يترك له أمر التصرف بحريته هو، حيث إنه لا يعرف لها حدوداً، إذ ليس لديه الفهم الذي يوجهها، بل يستمر تحت إرشاد الآخرين وحكمهم ما دام بقي فهمه غير صالح لهذه المهمة. وهكذا لا يخرج المجانين وضعاف العقول من حكم آبائهم أبداً. ويقول هوكر في «السياسة الكنسية»، فقرة ١، قسم ٧: «الأطفال الذين لم يبلغوا بعد السن التي يكون لهم فيها الحق في أن يملكوا، وضعاف العقول الذين تحول عاهة طبيعية بينهم وبين أن يملكوا أبداً، وثالثاً، المجانين الذين لا يستطيعون، مؤقتاً، أن يتخذوا، بأي صورة، من العقل السليم مرشداً لهم، لديهم ما يهديهم في العقل الذي يرشد أولئك الذين يشرفون عليهم، يسعى إلى خيرهم ويحققه لهم». وليس كل هذا، كما يبدو، سوى الواجب الذي ألقاه الله والطبيعة على الإنسان، كما ألقياه على مخلوقات أخرى، في المحافظة على ذريته إلى أن يصير في مكنتهم أن يتولوا أمر أنفسهم بأنفسهم، وليس فيه ما يوحي بدليل أو بمثال على سلطة الآباء الملكية.

٦١- وهكذا نولد أحراراً كما نولد قادرين على استعمال العقل؛ ولا يعني ذلك أننا نمارس الحرية أو العقل فعلاً. إن السن التي تجلب

معها أحدهما تجلب معها الآخر أيضًا. وهكذا نرى كم هو طبعي أن تتفق الحرية والخضوع للآباء وأنهما يقومان معًا على نفس المبدأ. فالطفل حر بما لدى أبيه من سن في الحرية، وما عنده من فهم يحكمه حتى يتكون لديه فهمه هو، إن حرية الإنسان بعد بلوغه سن التمييز، وخضوع الطفل لأبويه قبل أن يبلغ هذه السن، متسقان وتمتيزان إلى درجة لا يستطيع معها أشد دعاة الملكية - على أساس من الأبوة - تعصبًا ألا يروا ذلك الفرق، وليس في وسع أشدهم تعنتًا إلا أن يعترف باتساقهما، لأنه لو كان مذهبهم صحيحًا، وكان وريث آدم الحقيقي معروفًا الآن، ونصب على عرشه بناء على ذلك، ومنح كل السلطة المطلقة غير المحدودة التي يتحدث عنها سير روبرت فيلمر ثم مات بمجرد أن ولد له وريث، أليس مما لا بد منه أن يخضع الطفل، بصرف النظر عن أنه لم يكن حرًا في وقت من الأوقات ولم يكن ملكًا قط، لأمه ومربيته ومرشديه والأوصياء عليه، إلى أن تؤهله السن والتربية بالعقل وبالقدرة على حكم نفسه وحكم الآخرين؟ إن ضرورات حياته وصحة جسده وتنوير ذهنه، تتطلب أن توجهه إرادة آخرين لا إرادته هو، وعلى ذلك فهل هناك من يرى أن هذا التقييد والخضوع لا يتسقان مع الحرية أو العرش اللذين من حقه أو أنهما ينتقصان منها، أو يعتقد أنه تنازل عن ملكه لأولئك الذين يشرفون عليه وهو قاصر؟ إن هذا الإشراف عليه لم يكن إلا لإعداده إعدادًا أفضل وأسرع ليحكم. وإذا سألتني أي شخص متى يبلغ ابني سن الحرية، فسأجيبه في السن التي يصبح فيها مليكه صالحًا للحكم. ويقول هوكر الحكيم في «السياسة الكنسية» (الكتاب

الأول، القسم ٦): «ولكن حتى يمكن القول بأن الإنسان قد بلغ قدرًا من استعمال العقل يكفي لأن يتلقى تلك القوانين التي يعتبر عندئذ مقبداً بها في تصرفاته؛ إن اكتشاف ذلك بوساطة الإدراك أسهل بكثير من أن يحدده أي إنسان بالمهارة أو الدرس».

٦٢- إن المجتمعات المنظمة نفسها تدرك أن هناك وقتاً يبدأ فيه الناس في التصرف بوصفهم أحراراً وتعترف بذلك، ولذلك لا تتطلب منهم، حتى ذلك الوقت، يمين الإخلاص والولاء، أو أي اعتراف علني بحكومة بلادهم أو خضوع علني لها.

٦٣- فحرية الإنسان إذن، وقدرته على التصرف تبعاً لإرادته هو، تقوم على أن لديه عقلاً يستطيع أن يعلمه القانون الذي عليه أن يحكم نفسه به، ويجعله يعرف إلى أي مدى تركت له حرية العمل وفقاً لإرادته. فإطلاقه حرّاً بلا قيود قبل أن يكون لديه العقل ليرشده، لا يعني منحه ميزة الحرية التي تتضمنها طبيعته، بل يكون بمثابة قذفه بين الوحوش وتركه في حالة من البؤس أدنى من حالة الإنسان، مثل حالة هذه الوحوش. وهذا هو ما يضع السلطة في يد الآباء ليحكموا أبناءهم وهم قصر. فقد ألقى الله عليهم مهمة العناية بأبنائهم، ووضع فيهم الميول الرقيقة العطوفة الملائمة لتخفف من وطأة هذه السلطة، حتى يطبقوها كما قصدتها حكمته، لمصلحة الأبناء ما داموا في حاجة إلى البقاء في ظلها.

٦٤- فأی سبب هناك يحوّل العناية الواجبة من الآباء نحو أبنائهم إلى سيطرة تحكمية مطلقة للأب، الذي لا تتجاوز سلطة حدود النظام الذي يرى أنه يكفل لأجسامهم الصحة والقوة، ولعقولهم الحيوية

والسلامة، بما يحقق أكبر فائدة لهم وللآخرين، وأن يجعلهم يعملون للقيام بأودهم عندما يستطيعون، إذا كانت حالته تتطلب ذلك. ولكن للأُم أيضًا نصيبها في هذه السلطة مع الأب.

٦٥- بل إن هذه السلطة لا تكاد تمت للأب بأي حق طبيعي إلا بوصفه وصيًا على أولاده، بحيث إنه عندما يتنصل من العناية بهم يفقد سلطته عليهم، التي تقتصر بتغذيتهم وتربيتهم اللذين لا انفصال عنهما، وتصبح من حق الأب الذي يتبنى طفلًا فقد أباه، بقدر ما هي حق الأب الطبيعي. إنه مجرد الإنجاب لا يكاد يعطي الأب أي سلطة على من أنجبهم، إذا كانت غايته ستنتهي عند ذلك، وكان هذا هو كل ما له من حق في سلطة الأب. وماذا يحدث للسلطة الأبوية في ذلك الجزء من العالم الذي تتخذ فيه المرأة أكثر من زوج في نفس الوقت؟ أو في تلك الأجزاء من أمريكا التي يتبع فيها الأطفال كلهم أمهم عندما يفرق الرجل وزوجته ويظلون في رعاية أمهم الكاملة ويعتمدون عليها في حياتهم تمامًا؟ وإذا مات الأب وهم صغار، ألا يدينون، بطبيعة الأمر وفي كل مكان، لأُمهم وهم قصر بنفس الطاعة التي كانوا يدينون بها لأبيهم لو كان حيًا؟ وهل يقول أي إنسان إن للأُم سلطة تشريعية على أبنائها بحيث تستطيع أن تضع لهم قواعد دائمة لها قوة الإلزام الأبدي يجب عليهم أن ينظموا بمقتضاها ما يمتلكون وتقيّد حريتهم طوال حياتهم؟ أو هل تستطيع أن تفرض عليهم مراعاة هذه القواعد قسرًا بوساطة عقوبة الإعدام؟ لأن هذه هي سلطة القاضي وحده التي ليس للأب منها حتى مجرد ظلها. إن سيطرته على أبنائه مؤقتة ولا تمتد إلى

حياتهم وممتلكاتهم. فهي ليست إلا مساعدة لضعفهم وعدم اكتمالهم وهم قصر، وتوجيهًا ضروريًا لتربيتهم. وعلى الرغم من أن للأب أن يتصرف فيما يملكه هو كما يشاء عندما لا يكون في ذلك تعريض لأبنائه لخطر الموت جوعًا، فإن قدرته لا تشمل الأشياء التي صارت ملكًا لهم إما بواسطة عملهم وإما بواسطة منحهم إياها من شخص آخر، كما لا تشمل حريتهم متى تحرروا لبلوغهم سن الرشد. فعندئذ تنتهي سيطرة الأب، ولا يحق له بعد ذلك أن يتصرف في حرية ابنه أكثر مما يحق له أن يتصرف في حرية أي شخص آخر. ولا يمكن أن تكون تلك السلطة مطلقة أو أبدية ما دام الإنسان يستطيع أن يتخلص منها بمقتضى رخصة الهيئة بأن «يترك أباه وأمه ويلتصق بأمراه».

٦٦- ولكن على الرغم من أنه يأتي وقت يصبح فيه الولد حرًا من الخضوع لإرادة أبيه وسيطرته كحرية أبيه من الخضوع لإرادة أي إنسان آخر، ويصير كل منهما حرًا من القيود سوى تلك التي يشتركان في الخضوع لها معًا، سواء كانت قانون الطبيعة أو القوانين الوضعية للبلاد، ومع ذلك فإن هذه الحرية لا تعفي الابن من ذلك الاحترام الذي يجب عليه نحو والديه بمقتضى قانون الله والطبيعة، إذ جعل الله الوالدين أداة لتنفيذ حكمته العظمى في استمرار الجنس البشري وتهئية فرص الحياة لأولادهم. فكما فرض عليهما التزامًا بتوفير الغذاء لأبنائهما والمحافظة عليهم وتربيتهم، فكذلك فرض على الأبناء التزامًا دائمًا باحترام آبائهم، احترامًا ينطوي في داخله على تبجيل وتقدير ينبغي التعبير عنهما بكل وسائل الإفصاح، وهو احترام يمنع الولد عن كل ما

قد يؤدي أولئك الذين منهم تلقى حياته، أو يزعجهم أو يعرض للخطر حياتهم أو سعادتهم ويتطلب منه القيام بالدفاع عن أولئك الذين كانوا السبب في مجيئه إلى الحياة وفي قدرته على التمتع بمباهجها، وعمل كل ما يوفر لهم سبل الغوث والمساعدة والراحة. ولا يحل الأبناء من هذا الالتزام أي وضع أو أي حرية. بيد أن هذا بعيد كل البعد عن منح الآباء سيطرة على أبنائهم أو سلطة في سن القوانين للتصرف في حياتهم أو حرياتهم كما يتراءى لهم. فأن يكون المرء مدينًا بالاحترام والتبجيل وعرافان الجميل والمساعدة، شيء، وأن يُطلب منه الخضوع والطاعة المطلقة شيء آخر. إن الملك على عرشه مدين لأمه بالاحترام الواجب نحو الآباء، ومع ذلك فإن هذا لا يقلل من سلطته أو يخضعه لحكمها.

٦٧- إن خضوع القاصر يضع في يد الأب سلطة مؤقتة تنتهي ببلوغ الابن سن الرشد؛ والاحترام الواجب على الابن يمنح الآباء حقًا دائمًا في الاحترام والتبجيل والمساعدة، والطاعة أيضًا، بما يماثل، إلى حد ما، ما تكلفه الأب في تربيته من عناية وجهد وعطف تقريبيًا، ولا ينتهي ذلك ببلوغ الابن سن الرشد بل يستمر طوال حياة المرء وفي كل ظروفه. ولعل عدم التمييز بين هذين الحقيين اللذين للأب؛ حق الإشراف على الولد وهو قاصر وحق الاحترام الذي له عليه طوال حياته، هو السبب في الجانب الأكبر من الأخطاء في هذا الموضوع، لأن أولهما، بمعناه السليم، أخرى بأن يكون امتيازًا للأطفال وواجبًا على الآباء أكثر من أي ميزة للسلطة الأبوية. فتوفير الغذاء للأطفال وتربيتهم واجب مفروض على الآباء لصالح الأبناء لا يعفيهم من القيام به شيء. وعلى الرغم من

أن سلطة الأمر والعقاب من مقتضيات هذا الواجب، فإن الله قد وضع في أسس الطبيعة البشرية من حنو لدى الآباء نحو أبنائهم ما لا يخشى معه أن يستعمل الآباء سلطتهم بقسوة أكثر من اللازم؛ فهم نادرًا ما يبالغون في اتجاه الشدة، حيث إن الميل الطبيعي يدفعهم في الاتجاه الآخر. ومن ثم فإن الله القادر على كل شيء عندما يعبر عن رقة معاملته للإسرائيليين يقول لهم إنه رغم عقابه لهم: «إنه كما يؤدب الإنسان ابنه قد أدبك الرب إلهك»، (سفر التثنية ٨: ٥)، برقة وعطف، ولم يفرض عليهم نظامًا أقسى مما هو ضروري تمامًا لمصلحتهم فقط، وإنه لو تراخى معهم أكثر من ذلك لكان أقل رحمة. وهذه هي السلطة التي أمر الأبناء بطاعتها، حتى لا يزداد عناء آباءهم أو يلقوا على ما يبذلون سوء الجزاء.

٦٨- ومن ناحية أخرى، إن الاحترام والمساعدة وكل ما يقتضيه عرفان الجميل ردًا على ما يوفره الآباء لأبنائهم من منافع، أو ما يجيئهم منها عن طريق آباءهم، واجب لا مفر منه على الابن وحق عن جدارة للأب. ويُقصد بهذا الواجب منفعة الآباء كما يُقصد بالآخر منفعة الأبناء، على الرغم من أن واجب الآباء يبدو أنه ينطوي على القدر الأكبر من السلطة، لأن جهل الطفولة وضعفها في حاجة إلى الكبح والإصلاح مما يتضمن ممارسة واضحة للحكم ونوعًا من السيطرة. كما أن الواجب الذي تنطوي عليه كلمة «احترام» يتطلب قدرًا أقل من الطاعة، وإن كان الالتزام بها أقوى عند الأبناء كبارًا منه وهم صغار. فمن ذا الذي يعتقد أن الوصية «أيها الأبناء، أطيعوا آباءكم» تفرض على رجل له أطفال هو

نفسه خضوعًا لأبيه كما تفرض على أبنائه الذين ما زالوا صغارًا نحوه؛ وأنه ملزم بمقتضى هذه الوصية بطاعة جميع ما يأمره به أبوه إذا تجاوز في استعماله سلطته وعامله كما لو كان ما برح صبيًا.

٦٩- فالجانب الأول إذن من السلطة الأبوية، أو بالأحرى الواجب الأبوي، وهو التربية، إنما يمارسه الأب على أن ينتهي في وقت معين. وعندما تنتهي عملية التربية يتوقف هذا الجانب من تلقاء نفسه، كما أنه قابل أيضًا للانتهاء قبل ذلك. إذ قد يكل الأب الإشراف على ابنه إلى أشخاص آخرين، والأب الذي وضع ابنه تحت إشراف شخص آخر يكون قد أعفاه، مدة بقائه تحت هذا الإشراف، من جزء كبير من واجب الطاعة نحوه ونحو أمه. بيد أن واجب الاحترام كله، وهو الجانب الآخر، يظل مع ذلك باقياً بأكمله نحو كليهما؛ فليس هناك ما يلغي هذا الواجب، فهو ملتصق بهما بحيث لا تستطيع حتى سلطة الأب أن تجرد الأم من حقها فيه، كما لا يستطيع إنسان أن يعفي ابنه من احترام تلك التي حملته. ولكن كلا هذين الجانبين بعيد كل البعد عن أن يكون سلطة وضع قوانين وتنفيذها قسراً بوساطة عقوبات تنصب على الممتلكات والحرية والأطراف والحياة. فسلطة الأمر تنتهي عند بلوغ سن الرشد؛ ورغم أن الاحترام والتبجيل والمساعدة والدفاع، وكل شيء آخر يقتضيه عرفان الجميل من أسمى ما يستطيع الابن بالطبيعة أن يؤديه من خدمات، تظل بعد ذلك دائماً واجبة عليه نحو أبويه، فإن هذا كله لا يضع في يد الأب صولجاناً أو سلطة ذات سيادة، فليست له سيطرة على ممتلكات ابنه أو تصرفاته، ولا أي حق في أن يفرض إرادته على ابنه في

كل شيء، بيد أنه يجدر بابه أن يحترم إرادته في كثير من الأشياء التي لا يكون فيها ضرر كبير له ولأسرته.

٧٠- إن الإنسان قد يكون مدينًا بالاحترام والتبجيل نحو رجل متقدم في السن أو رجل حكيم، وبواجب الدفاع نحو ابنه أو صديقه، وملزمًا بمعونة من يقعون في ضائقة ومساعدتهم، كما يكون مدينًا بعرفان الجميل لمن أحسن إليه، إلى حد أن كل ما يملك وكل ما يستطيع أن يفعله لا يوفي ما عليه من دين، ولكن كل هذه لا تمنح أيًا منهم سلطة عليه أو حق وضع قوانين تسري عليه. ومن الجلي أن ذلك لا يرجع فحسب إلى أن مجرد لقب «الوالد» لا يضيف عليه هذا النوع من السلطان، ولا أن الأم أيضًا، كما قلنا، تشاركه في سلطة، بل إلى أن هذه الالتزامات نحو الأبوين ومدى ما يتطلب من الأبناء نحوهما قد تختلف باختلاف درجات العناية والعطف والاهتمام والنفقات التي كثيرًا ما يكون نصيب طفل منها أكثر من نصيب طفل آخر.

٧١- ويوضح ذلك كيف أن الآباء، في المجتمعات التي يعدون فيها هم أنفسهم خاضعين، يحتفظون بسلطة على أبنائهم، ولهم عليهم من حق الخضوع ما للآباء في حالة الطبيعة، وهو الأمر الذي لا يكون ممكنًا لو أن السلطة السياسية كلها كانت أبوية فقط، وأن السلطتين في الحقيقة شيء واحد، إذ لما كانت السلطة الأبوية كلها عندئذ في يد الأمير، فإن من الطبيعي ألا يكون للرعايا شيء منها. ولكن هاتين السلطتين، السياسية والأبوية، مختلفتان ومنفصلتان تمامًا، وتقومان على أسس مختلفة، وتمنحان لأهداف مختلفة، بحيث إن كل فرد من

الرعايا له من السلطة الأبوية على أبنائه قدر ما للأمير فيها على أبنائه. وكل أمير له والدان مدين نحوهما بواجب البنوة والطاعة قدر ما يدين أحقر رعاياه نحو آبائهم، ومن ثم فلا يمكن أن ينطوي هذا الواجب على أي قدر أو درجة من ذلك النوع من السيطرة التي للأمير أو الحاكم على رعاياه.

٧٢- ورغم أن الالتزام الذي على الآباء بتربية أبنائهم، والالتزام على الأطفال باحترام آبائهم، ينطويان على كل السلطة من ناحية وكل الخضوع من ناحية أخرى، مما يتفق مع هذه العلاقة، فإن هناك سلطة أخرى يتمتع بها الأب عادة تنطوي على ارتباط بالطاعة من جانب الابن. وهي سلطة رغم كونها مما يشترك فيه الأب مع غيره من الناس، فإن مناسبات إظهارها تحدث باستمرار تقريباً مع الآباء في عائلاتهم الخاصة ومناسبات حدوثها مع غيرهم نادرة وغير ملحوظة مثل الأولى. بحيث إن الناس تأخذ هذه السلطة على أنها جزء من «الاختصاص الأبوي». وهي تقوم على ما يتمتع به الرجال بصفة عامة من حق هبة ممتلكاتهم لمن يروقون لهم أكثر من غيرهم. إذ مع أن ما يملكه الأب هو ميراث الأبناء وما يتوقعون أن يؤول إليهم عادة، بأنصبة طبقاً لقانون كل بلد، وما جرى عليه العرف فيه، فإنه من سلطة الأب عادة أن يهبه في بسطة أو تقتير، تبعاً لما يراه في سلوك هذا الابن أو ذاك من أولاده بما يرضي رغبته وميوله.

٧٣- وليس شأن هذا الارتباط بالطاعة من جانب الأبناء قليلاً؛ فلما كان التمتع بالأرض مرتبطاً دائماً بالخضوع لحكومة البلد الذي تعد

تلك الأرض جزءاً منه، فقد افترض الناس عادة أن الأب يستطيع إجبار ذريته على تبعية الحكومة التي يكون هو من رعاياها، وأن عقده يلزمهم، بيد أنه لما كان هذا الارتباط هو مجرد شرط ضروري ملحق بالأرض التي تتبع هذه الحكومة، فإنه لا يطبق إلا على أولئك الذين يأخذونها بهذا الشرط، ومن ثم فهو ليس ارتباطاً أو تعهداً طبيعياً بل خضوعاً اختيارياً، لأنه لما كان أولاد أي رجل أحراراً بالطبيعة مثله أو مثل أي من أسلافه في أي وقت كان، فإن لهم، ما داموا ظلوا متمتعين بهذه الحرية أن يختاروا المجتمع الذي يخضعون له. ولكنهم إذا أرادوا أن يأخذوا ميراث أجدادهم فلا بد لهم أن يأخذوه بالشروط التي أخذه بها أجدادهم، وأن يخضعوا لكل الالتزامات الملحقة بمثل هذه الملكية. والواقع فعلاً أن الآباء يجبرون أبناءهم بهذه السلطة على طاعتهم حتى بعد أن يبلغوا سن الرشد، وغالباً أيضاً ما يفرضون عليهم الخضوع لهذه السلطة السياسية أو تلك. ولكن لا يقوم أي من ذلك على حق خاص «بالأبوة»، بل على ما في يد الآباء من مكافأة يفرضون بوساطتها هذه الطاعة ويمنحون جزاءها؛ وهي ليست سلطة أكثر مما لرجل فرنسي على إنجليزي يرأوه أمل في أن يتلقى منه ضيعة، ومن ثم يرتبط به بلا ريب برباط قوي من الطاعة، وعندما يترك له هذه يتمتع بها، فلا بد له بالتأكيد من أن يأخذها بالشروط الملحقة بحيازة الأرض في البلد الذي توجد فيه، سواء كان ذلك في فرنسا أم في إنجلترا.

٧٤- وفي الختام إذن، على الرغم من أن سلطة الأب في الأمر لا تتجاوز الفترة التي يكون فيها أبناؤه قصراً، ولا تزيد عما يلائم تهذيب هذه

السن والإشراف عليها، ورغم أن الاحترام والتبجيل، وكل ما يطلق عليه اللاتينيون «Pioty» (البر بالوالدين)، التي تعد واجبًا لا فكاك منه على الأبناء نحو آبائهم طوال حياتهم وفي جميع الحالات، مع كل ما للأباء من حق المساعدة والدفاع على الأبناء، لا تمنح الأب سلطة الحكم، أي سن القوانين وتوقيع العقوبات على أبنائه، ورغم أنه بمقتضى ذلك لا يملك سيطرة على ممتلكات ابنه أو تصرفاته، فإن المرء مع ذلك يستطيع أن يتصور بجلاء السهولة التي يصير بها رب العائلة أميرها^(٨٦) في العصور الأولى في العالم، وفي الأماكن التي تتيح قلة السكان فيها للعائلات أن تعيش في أراضٍ متفرقة لا تتعلق بها ملكية لأحد، وتجعل لديها متسعًا للانتقال والاستقرار في جهات أخرى خالية؛ فرب العائلة كان الحاكم منذ بداية طفولة أبنائه، وعندما كبروا، وكان من العسير أن يعيشوا معًا بلا نوع ما من الحكم، فقد كان الأقرب إلى المعقول أن

(٨٦) «ومن ثم فإن رأي الفيلسوف الكبير ليس بعيد الاحتمال، إذ يرى أن رب كل بيت كان دائمًا، من واقع الحال، ملكًا، وهكذا عندما اجتمع عدد من العائلات معًا في مجتمعات مدنية، كان الملوك هم أول نوع من الحكام بينهم، وهذا هو السبب أيضًا، فيما يبدو، في أنهم ما زالوا يحتفظون باسم الأبوة فيهم وهم الذين اختيروا حكامًا من بين الآباء، وكذلك في تلك العادة القديمة للحكام أن يتخذوا لأنفسهم وضع الوسيط بين الناس والله، إذ لما كانوا ملوكًا فإن ممارستهم لعمل الكهنة، وهو ما كان الآباء يفعلونه في أول الأمر، قد تكون تمت بنفس الطريقة. بيد أن هذا ليس هو النوع الوحيد من التنظيم الذي عرفه العالم، فإن العيوب التي كانت تظهر في نوع من التنظيم أدت إلى ابتكار نوع آخر، بحيث إنه يبدو بوضوح أن جميع صور التنظيم العام من أي نوع كان، باختصار، نشأت من التشاور والتفاهم وتبادل الرأي المتعمد بين الناس واستقرار الرأي بينهم على أنه ملائم وصالح، خاصة وأنه ليست هناك استحالة طبيعية في أي منها، إذا أخذ في ذاته إلا أن يعيش الإنسان دون أي تنظيم». (هوكر، «السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، القسم ١٠).

يتفقوا، صراحة أو ضمناً، على أن يعهد بالحكم إلى الأب، حيث بدا - لعدم حدوث أي تغيير، أن الأمر مجرد استمرار للوضع. خاصة أن الأمر لم يكن يتطلب منهم أكثر من السماح للأب بأن يمارس وحده في عائلته تلك السلطة التنفيذية لقانون الطبيعة التي يتمتع بها بالطبيعة كل إنسان حر، وبهذا السماح سلموا له بسلطة ملكية ما داموا بقوا في العائلة. ويتضح أن ذلك لم يتم على أساس أي حق أبوي، ولكن برضا أولاده فحسب، من أنه ليس هناك من يشك في أنه إذا ساقط الصدفة أو العمل أجنبياً إلى عائلته حيث قتل أحد أبنائه، أو ارتكب أي عمل آخر، فإن له أن يحكم عليه ويعدمه أو أن يعاقبه بطريقة أخرى كما يعاقب أي واحد من أبنائه؛ وهو أمر مستحيل أن يفعله بناء على أي سلطة أبوية على شخص هو ليس من أبنائه، ولكن بمقتضى تلك السلطة التنفيذية لقانون الطبيعة التي له فيها الحق بوصفه إنساناً، وهو وحده الذي يستطيع أن يعاقبه في عائلته، حيث إن احترام أبنائه جعلهم يتنازلون عن ممارسة مثل هذه السلطة، ليفسحوا المجال للهيبة والسلطة التي قبلوا أن تبقى فيه دون بقية عائلته.

٧٥- وهكذا كان من اليسير، بل ويكاد يكون طبيعياً، أن يفسح الأبناء المجال لسلطة الأب وحكمه باتفاق ضمني. فقد ألفوا في طفولتهم أن يتبعوا توجيهاته وأن يلجأوا إليه في خلافاتهم الصغيرة، وعندما يصيرون رجالاً من أجدد منه بحكمهم؟ فنادراً ما كانت ممتلكاتهم القليلة، وأطماعهم الأقل، تثير خلافات كبيرة، وعندما يحدث أي خلاف كبير بينهم؛ أين يجدون حكماً أصلح من ذلك الذي نشأوا وعاشوا جميعاً

برعايته، والذي يحنو عليهم جميعاً؟ فليس مما يدعو إلى التعجب أنهم لم يفرقوا بين سن القصور وسن الرشد، ولم يتطلعوا إلى الواحدة والعشرين، أو أي سن أخرى، قد تمنحهم حرية التصرف في أنفسهم وفيما يملكون وهم الذين لم تكن لديهم رغبة في التخلص من إشرافه عليهم. فالحكم الذي كانوا خاضعين له، إبان قصورهم، كان حماية أكثر منه تقييداً لهم، وما كانوا بمستطيعين أن يجدوا في أي مكان آخر الأمن لسلامتهم وحریاتهم وأموالهم أكثر مما كانوا يجدونه في حكم أبيهم.

٧٦- وهكذا صار الآباء الطبيعيون للعائلات ملوكها السياسيين أيضاً بتغيير غير محسوس، وتبعاً لما صادف حدوثه، سواء عاشوا طويلاً وخلفوا ورثة أقوياء صالحين لعدة أجيال أو لم يحدث ذلك، وضعوا أسس الملكيات الوراثية أو الانتخابية في ظل دساتير وأنظمة اجتماعية مختلفة كما شكلتها الصدفة أو التدبير أو المناسبات. ولكن إذا كان حق الأمراء يقوم على حق الأبوة، وكان في ذلك سنداً كافياً من حق الآباء الطبيعي في السلطة السياسية، الذين نجد عادة أن ممارسة السلطة كانت بحكم الواقع في أيديهم، أقول إذا كانت هذه الحجة سليمة، فإنها تثبت بنفس القوة أن جميع الأمراء، بل والأمراء وحدهم، يجب أن يكونوا كهنة، حيث إنه من المؤكد أن رب العائلة كان في البداية كاهناً، كما هو من المؤكد أنه كان الحاكم في بيته.

الفصل السابع

المجتمع السياسي أو المدني

٧٧- إن الله إذ جعل من الإنسان ذلك المخلوق الذي - كما رأى بحكمته - لا تصلح له الوحدة، فرض عليه التزامات من الضرورة والملاءمة والميول، تدفعه إلى تكوين مجتمع، كما وهبه الفهم واللغة ليستمر في المجتمع ويتمتع به. وكان أول المجتمعات بين الرجل وزوجته، وهو الذي نبت منه المجتمع بين الآباء والأبناء، الذي أضيف إليه مع الوقت المجتمع بين السيد والخادم. ورغم أن هذه المجتمعات كلها كان من شأنها أن تتقابل وكانت عادة تتقابل، وتتكون منها عائلة واحدة كان لربها أو ربتها نوع من السلطة بما يتلاءم مع العائلة، فإن كلاً منها، أو كلها مجتمعة، لم يبلغ مرتبة «المجتمع السياسي» كما سنرى إذا نحن نظرنا في الأهداف والروابط والالتزامات المختلفة لكل منها.

٧٨- إن المجتمع الزوجي يقوم على اتفاق اختياري بين رجل وامرأة، ورغم أنه يتكون أساساً من ذلك النوع من المشاركة والحق لكل منهما في جسد الآخر بما يعد ضرورياً لتحقيق هدفه الرئيس، وهو الإنجاب، فإنه مع ذلك يجلب معه عوناً ومساعدة متبادلين ومشاركة في المصلحة أيضاً، لا باعتبارها أموراً ضرورية لتوحيد عنايتهما وعطفهما فحسب، بل لأنها أيضاً ضرورية لذريتهما المشتركة التي لها الحق في أن يوفرا لها الغذاء والبقاء حتى تستطيع القيام بأود نفسها.

٧٩- لأنه لما كانت غاية الزواج بين الذكر والأنثى غير قاصرة على مجرد التناسل، بل تشمل أيضًا استمرار النوع، فإن هذا الزواج بين الذكر والأنثى يجب أن يستمر، حتى بعد الإنجاب، ما دام كان استمراره ضروريًا لتوفير الغذاء للصغار ومساعدتهم بوساطة أولئك الذين يحتفظون بهم في رعايتهم إلى أن يصيروا قادرين على أن يعنوا ويقوموا بأود أنفسهم، ونحن نجد المخلوقات الدنيا تطيع باستمرار هذه القاعدة التي وضعها الخالق الذي لا حد لحكمته لمخلوقاته. إن تلك الحيوانات التي تتناسل بالتوالد والتي تقتات على العشب لا يدوم الزواج بين الأنثى والذكر فيها أكثر من مجرد الوقت الذي تأخذه عملية الجماع، لأنه لما كان ثدي الأم يكفي لغذاء الصغار حتى تستطيع أن تقتات على العشب، فإن الذكر ينجب فقط ولكنه لا يهتم بالأنثى أو الصغار الذين لا يستطيع أن يسهم في تغذيتهم بأي نصيب. بيد أن فترة التزاوج تدوم مدة أطول بين الحيوانات المفترسة، لأن الأم لما كانت لا تستطيع الحصول على الغذاء لنفسها ولذريتها العديدة بما تصيده وحدها (وهي طريقة في الحياة أكثر خطرًا وتتطلب جهدًا أكبر من أكل العشب)، فإن مساعدة الذكر ضرورية لبقاء عائلتهما المشتركة؛ التي لا تستطيع البقاء حتى يصبح في وسعها أن تصيد لنفسها، إلا في ظل عناية الأنثى والذكر مشتركين. ويلاحظ نفس الشيء في الطيور كلها (باستثناء بعض الطيور المستأنسة حيث تعفي وفرة الطعام الديك من إطعام صغار الفراخ والعناية بهم). فصغار الطيور إذ تحتاج إلى الطعام في العش، يستمر الديك والفرخة وليفين إلى الوقت الذي تستطيع فيه الصغار استعمال أجنحتها والقيام بأود نفسها.

٨٠- وهنا، فيما أعتقد، يكمن السبب الرئيس، إن لم يكن السبب الوحيد، في أن الذكر والأنثى الادميين مرتبطان بفترة زواج أطول من المخلوقات الأخرى، وذلك لأن الأنثى تستطيع أن تحمل ثانياً، وهي عادة تحمل ثانياً في الواقع، وتلد أيضاً من جديد قبل أن يتعدى الوليد الأول مرحلة الاعتماد على مساعدة والديه وعونهما ويصبح قادراً على تدبير أمر نفسه - والتي يتلقى فيها كل المعونة التي له فيها الحق من والديه - بوقت طويل؛ وعلى هذا الأساس يكون الأب، الملزم بالعبارة بمن أنجب، ملزماً بالاستمرار في الشركة الزوجية مع نفس المرأة لمدة أطول من المخلوقات الأخرى؛ التي لما كانت صغارها تستطيع أن تقوم بأود نفسها قبل عودة فصل التناسل مرة أخرى، ينحل بينهما رباط الزواج من تلقاء نفسه وتصير حرة حتى يناديها إله الزواج مرة أخرى في موعده السنوي المعتاد، لتبحث لنفسها عن أليف. ولا يسع المرء هنا إلا أن يعجب بحكمة الخالق العظيم الذي إذ منح الإنسان القدرة على الإعداد للمستقبل إلى جانب توفير ضروريات الحاضر، جعل من الضروري أن تدوم صحبة الرجل وزوجته أكثر من الذكر والأنثى في المخلوقات الأخرى، حتى تكافأ جهودهما وتتوحد مصلحتهما بصورة أفضل، ولتوفير حاجياتهما واختزان الأشياء لاستعمالهما المشترك؛ وهو الأمر الذي قد يعرقله الاختلاط غير المؤكد أو تكرار انحلال الشركة الزوجية وسهولته عرقلة شديدة.

٨١- ولكن رغم أن هذه قيود على الجنس البشري تجعل الرباط الزوجي أكثر ثباتاً ودواماً عند الإنسان منه عند الأنواع الأخرى من

الحيوان، فإنها تثير المرء إلى التساؤل: لماذا لم يجعل هذا العقد، حينما يكون الإنجاب والتربية مكفولين والميراث قد تقرر أمره، قابلاً للانتهاك إما بالرضا أو في موعد معين أو متى توفرت شروط معينة، مثل أي عقد اختياري آخر، حيث لا يوجد في طبيعة الأمر ولا في أهدافه ما يحتم بقاءه طول الحياة دائماً؟ وأعني بالنسبة لأولئك الذين لا يخضعون لأي قانون وضعي يقضي بأن تكون جميع مثل هذه العقود دائمة.

٨٢- بيد أن الزوج والزوجة، رغم أن مصلحتهما واحدة مشتركة، فإن كونهما يفكران بعقليتين مختلفتين يؤدي حتماً إلى اختلاف في الإرادة أحياناً، ومن ثم كان من الضروري أن يكون الرأي الأخير، أي الحكم من نصيب شخص ما، وهو بطبيعة الحال من نصيب الرجل باعتباره أكثر قدرة وأقوى. ولكن لما كان ذلك لا يتعدى الأشياء المتعلقة بمصلحتهما وملكيتهما المشتركة، فإنه يترك للمرأة حريتها الكاملة فيما يعد بمقتضى العقد من حقوقها الخاصة، وهو على الأقل لا يعطي الرجل سلطة على حياتها أكثر مما لها على حياته، إذ لما كانت سلطة الزوج بعيدة كل البعد عن أن تكون سلطة ملك مطلق، فإن للزوجة في حالات كثيرة الحرية في الانفصال عنه عندما يسمح بذلك الحق الطبيعي أو العقد الذي بينهما، سواء كان هذا العقد من صنعهما في حالة الطبيعة أو بمقتضى عادات البلد الذي يعيشان فيه أو قوانينه، ويكون الأطفال، عندما يحدث مثل هذا الانفصال، إما من نصيب الأب أو من نصيب الأم كما يحدده مثل ذلك العقد.

٨٣- إذا كانت أغراض الزواج كلها تتم في ظل الحكم السياسي كما

تتم في حالة الطبيعة، فإن الحاكم المدني لا يلغي من حقوق أي منهما أو سلطته ما هو ضروري بالطبيعة لتحقيق هذه الأغراض، أي الإنجاب أو المساعدة والمعونة المتبادلة والزواج قائم، بل يحكم فقط في أي خلاف قد ينشأ بشأنها بين الرجل والزوجة. ولو كان الأمر على خلاف ذلك، وكانت السيادة والسلطة المطلقة على الحياة والموت بالطبيعة من حق الرجل، وكانت ضرورية للصحة بين الرجل والمرأة، لما أمكن أن يكون هناك زواج في أي من هذه البلاد التي لا يُسمح فيها للزوج بمثل هذه السلطة المطلقة. ولكن لما كانت أهداف الزواج لا تتطلب مثل هذه السلطة في الزوج، فإن ظرف الزواج لا يكسبه إياها، حيث إنها ليست ضرورية بالمرّة لقيامه. فالمجتمع الزوجي يستطيع البقاء وتحقيق أغراضه بدونها. إن الاشتراك في ملكية الحاجيات والتصرف فيها، والمساعدة المتبادلة وتوفير الضروريات، والأشياء الأخرى التي تتعلق بالمجتمع الزوجي، قد تأخذ صوراً مختلفة وتُنظَّم بواسطة ذلك العقد الذي يوحد بين الرجل والزوجة في مجتمع الزواج، في حدود ما يتفق مع إنجاب الأطفال وتربيتهم حتى يستطيعوا تدبير أمرهم، حيث إنه ليس هناك شيء ضروري لأي مجتمع إلا إذا كان ضرورياً للأهداف التي قام من أجلها.

٨٤- أما عن المجتمع بين الآباء والأطفال والحقوق والسلطات المتميزة لكل منهم على التوالي، فقد عالجتّه بتفصيل في الفصل السابق بحيث لا حاجة بي لأن أقول أي شيء عنه هنا، وأعتقد أنه من الجلي أن هذا مختلف تمام الاختلاف عن المجتمع السياسي.

٨٥- إن «السيد» و«الخادم» اسمان قديمان قدم التاريخ، ولكنهما

يطلقان في ظروف مختلفة تمامًا؛ فالرجل الحر قد يجعل نفسه خادماً
لآخر بأن يبيعه لمدة محدودة الخدمة التي يتعهد بالقيام بها مقابل أجر
يتلقاه، ورغم أن ذلك يضعه عادة في عائلة سيده، ومن ثم يكون خاضعاً
للنظام المتبع، فإنه لا يعطي السيد سوى سلطة مؤقتة عليه لا تزيد عما
يتضمنه العقد الذي بينهما. بيد أن هناك نوعاً آخر من الخدم نطلق عليه
اسماً خاصاً هو العبيد، وهم الأسرى الذين أخذوا في حرب عادلة،
وخضعوا بمقتضى الحق الطبيعي للسيطرة المطلقة التحكيمية لسادتهم.
ولما كان هؤلاء الأشخاص قد أهدروا، كما قلت، حياتهم ومعها
حرياتهم، وفقدوا ممتلكاتهم وصاروا في حالة عبودية ولا يستطيعون
امتلاك شيء، فلا يمكن اعتبارهم في هذه الحالة جزءاً من المجتمع
المدني، حيث إن الهدف الرئيس له هو المحافظة على الملكية.

٨٦- ومن ثم دعنا نفكر في سيد عائلة بكل علاقات التبعية هذه،
بما تضمه من زوجة وأبناء وخدم ورقيق متحدين في ظل الحكم العائلي
الداخلي، فإنه رغم أي شبه يكون بينها وبين مجتمع صغير منظم في
نظامها وأوضاع أفرادها وعددها أيضاً، فهي مع ذلك تختلف عنه تماماً
في كل من تكوينها وسلطاتها وهدفها، أو إذا كان لا بد من اعتبارها
ملكية على رأسها «رب العائلة» بوصفه ملكاً مطلقاً، فإن الملكية المطلقة
لا يكون لها سوى سلطة محطمة قصيرة الأمد عندما يكون جلياً مما
سبق أن قلناه، إن سيد العائلة له سلطة مختلفة ومحدودة تماماً من ناحية
أمدها ومداه على أولئك الأشخاص المختلفين الذين في العائلة، لأنه
باستثناء الرقيق - والعائلة تظل عائلة بلا أي خلاف، وتظل سلطة «رب

العائلة» كما هي تمامًا، سواء كان في العائلة رقيق أم لم يكن - ليس لسيد العائلة أي سلطة تشريعية بالحياة والموت على أي منهم، بل ولا سلطة لديه أكثر مما يكون لسيدة العائلة في وضعه تمامًا، كما أنه لا يمكن بالتأكيد أن تكون له سلطة مطلقة على العائلة كوحدة ما دامت سلطته محدودة تمامًا على كل فرد فيها. ولكن ما وجه الخلاف بين العائلة، أو أي مجتمع آخر من الناس، وبين المجتمع السياسي الحقيقي؛ إن أفضل طريقة نرى بها ذلك هي بأن ننظر كيف يتكون المجتمع السياسي نفسه.

٨٧- لما كان الإنسان قد ولد، كما أثبتنا من قبل، له حق كامل في الحرية وفي التمتع بلا قيود بجميع حقوق ومزايا قانون الطبيعة، في مساواة مع أي شخص آخر أو أي عدد من الأشخاص في العالم؛ فإن له بالطبيعة الحق، ليس في المحافظة على ما يملكه، أي حياته وحرية وممتلكاته، ضد اعتداء الآخرين أو محاولاتهم الاعتدائية فحسب، بل أيضًا في أن يحاكم الآخرين على خرقهم هذا القانون ومعاقبتهم بما يعتقد أن جريمتهم تستحقه من عقاب، حتى بالموت نفسه عندما تتطلب بشاعة الوقائع ذلك في نظره. ولكن لأن المجتمع السياسي لا يمكن أن يقوم أو يقيض له البقاء إلا إذا كان لديه في ذاته سلطة المحافظة على الملكية، ولتحقيق هذا الغرض تكون لديه سلطة عقاب الجرائم التي يرتكبها أي فرد في المجتمع، فهنا - وهنا فقط - يوجد المجتمع السياسي، حيث تنازل كل فرد فيه عن سلطة الطبيعة وسلمها إلى المجتمع في جميع الحالات التي لا ينكر عليه فيها حق الالتجاء إلى القانون الذي يضعه المجتمع لحمايته. وهكذا، بعد استبعاد الحكم الشخصي لجميع الأفراد

بصفتهم الخاصة، يصبح المجتمع هو الحكم، على أساس قواعد قائمة غير متحيزة وتطبق على جميع الأطراف، كما يحكم، بوساطة أشخاص تلقوا السلطة من المجتمع لتنفيذ هذه القواعد، في جميع الخلافات التي قد تقع بين أي أفراد في ذلك المجتمع فيما يتعلق بأي شيء يتصل بالحق، ويعاقب الجرائم التي يرتكبها أي فرد ضد المجتمع بالعقوبات التي قررها القانون، وعلى هذا الأساس يسهل التمييز بين من يكونون معاً مجتمعاً سياسياً ومن لا يكونون. فأولئك الذين اتحدوا معاً في جسد واحد، ولهم قانون مشترك قائم وقضاء يلجأون إليه لديه سلطة الحكم في الخلافات التي تقوم بينهم ومعاقبة المجرمين، يكونون مجتمعاً مدنياً مع بعضهم البعض، ولكن أولئك الذين ليس لديهم مثل هذا الملجأ المشترك، أعني على الأرض، ما زالوا في حالة الطبيعة، كل منهم هو القاضي والمنفذ عندما لا يكون هناك آخرون، وهذه كما أوضحت من قبل هي حالة الطبيعة الكاملة.

٨٨- وهكذا تتكون للمجتمع المنظم سلطة تضع العقاب الذي يطبق في حالات الاعتداء المختلفة، التي ترتكب بين أفراد ذلك المجتمع، بما يستحقه كل منها في نظرهم (وهي سلطة سن القوانين)، وكذلك سلطة عقاب أي شخص من خارج المجتمع يأتي عملاً يلحق الضرر بأي فرد من أفراد المجتمع (وهي سلطة الحرب والسلام)، وكل ذلك للمحافظة على ما يملكه جميع أفراد ذلك المجتمع بقدر الإمكان. ولكن رغم أن كل إنسان يدخل مجتمعاً يتنازل عن سلطته في عقاب من يخرقون قانون الطبيعة تنفيذاً لحكمه الشخصي، فإنه إلى جانب الحكم

على الجرائم الذي تنازل عنه للمشرع في جميع القضايا التي يستطيع أن يلجأ فيها إلى القاضي، تنازل أيضًا للمجتمع المنظم عن حق خاص باستعمال قوته في تنفيذ أحكام هذا المجتمع كلما دُعي إلى ذلك، فهذه الأحكام في الواقع هي أحكامه هو، لأنه هو، أو من يمثله، مصدرها. وهذا هو أصل السلطة التشريعية والتنفيذية للمجتمع المدني التي تقوم بالحكم بنوع العقوبة التي تُوقَّع على ما يُرتكب داخل المجتمع من جرائم بوساطة قوانين قائمة، وكذلك تحدد إلى أي مدى الرد على الأضرار التي مصدرها خارج المجتمع بوساطة أحكام تصدر في كل مناسبة بناء على الظروف الراهنة للوقائع، وتستعمل في الحاليتين قوة جميع أفراد المجتمع إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

٨٩- ومن ثم فأينما وجد أي عدد من الناس اتحدوا في مجتمع واحد متنازلين كل منهم عن سلطته التنفيذية المستمدة من قانون الطبيعة تاركًا إياها للمجموع، عندئذ - وعندئذ - فقط يكون هناك مجتمع سياسي أو مدني، ويحدث ذلك حينما يدخل أي عدد من الناس، ممن في حالة الطبيعة، في مجتمع ليكونوا شعبًا واحدًا وجسدًا سياسيًا واحدًا في ظل حكومة عليا واحدة، أو حيثما ينضم أي شخص إلى حكومة قائمة فعلاً ويندمج فيها، لأنه بذلك يعطي المجتمع، أو المشرع - وهو نفس الشيء هنا - الحق في سن القوانين له بما يتطلبه الصالح العام للمجتمع، والتي يجب عليه المعاونة في تنفيذها (كما لو كان هو واضعها). وبذلك يخرج الناس من حالة الطبيعة إلى المجتمع المنظم، بإقامة قاضٍ على الأرض لديه سلطة الحكم في كل الخلافات ورفع الأضرار التي قد تصيب أي فرد

في المجتمع؛ وهذا القاضي هو المشرع أو القضاة الذين يعينهم المجتمع،
وحيثما وجد أي عدد من الناس، أيًا كان نوع اتحادهم، ليست لديهم هذه
السلطة الحاسمة يلتجئون إليها، يكونون ما زالوا في حالة الطبيعة.

٩٠- ومن هذا يتضح أن الملكية المطلقة، التي يعدها البعض النوع
الوحيد من الحكم في العالم، لا تتفق في الواقع مع المجتمع المدني،
ومن ثم لا يمكن أن تكون صورة من صور الحكم المدني على الإطلاق،
لأنه لما كان هدف المجتمع المدني هو تجنب وعلاج تلك العيوب في
حالة الطبيعة التي تنشأ بالضرورة عن كون كل شخص هو القاضي في
قضاياها الشخصية، وذلك بإنشاء سلطة معروفة لكل فرد في المجتمع أن
يلجأ إليها إذا أصابه أي ضرر أو عندما يثور أي خلاف، سلطة يجب على
كل شخص في المجتمع أن يطيعها^(٨٧)؛ فإنه حينما وُجد أي أشخاص
ليست لديهم هذه السلطة يلجأون إليها للحكم في أي خلاف ينشأ
بينهم، يكونون ما زالوا في حالة الطبيعة، وكذلك الحال بالنسبة لأي
أمير مطلق فيما يتعلق بأولئك الذين يخضعون لسيطرته.

٩١- إذ لما كان المفروض أن هذا الأمير يملك في شخصه وحده
كل السلطات، التشريعية والتنفيذية معًا، فإنه لا يوجد قاضٍ أو جهة يلجأ
إليها أي شخص لتحكم بعدل وبلا تحيز، ولديها سلطة الحكم، ومنها
يجد المرء إنصافًا وترفع عنه ما يصيبه من أذى أو ضرر على يد الأمير أو

(٨٧) «إن السلطة العامة للمجتمع كله فوق كل إنسان يضمه هذا المجتمع، والغرض الرئيس من
هذه السلطة هو سن القوانين لكل من يعيشون في ظلها، وهي قوانين يجب علينا في هذه الحالة
أن نطيعها، إلا إذا كان هناك من الأسباب الواضحة ما يفرض بالضرورة أن قانون العقل أو قانون
الله يدعو إلى عكس ذلك». (هوكس، «السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، القسم ١٦).

بأمره. وبذلك يكون مثل هذا الرجل، أيًا كان لقبه - القيصر أو العاهل أو ما شئت، في حالة الطبيعة هو وجميع من يخضعون له، كما هو في نفس الحالة مع بقية الجنس البشري، لأنه حيثما وجد شخصان ليست لديهما قاعدة مقررّة وقاضٍ مشترك يلجآن إليه على الأرض للحكم فيما ينشأ بينهما من خلافات حول الحق، فإنهما يكونان ما زالا في حالة الطبيعة وخاضعين لكل ما فيها من مساوئ، مع فارق واحد يبتلى به رعايا الأمير المطلق، أو بالأحرى عبده^(٨٨)، هو أن الفرد منهم بينما لديه الحرية في حالة الطبيعة العادية في أن يحكم لنفسه بحقه، ومن ثم في المحافظة على هذا الحق على قدر استطاعته؛ فإنه عندما يقع على ماله اعتداء من جانب ملكه أو بأمره، لا يقتصر الأمر على أنه لا يجد جهة يلجأ إليها لإنصافه، كما ينبغي أن يكون الحال مع من يعيشون في مجتمع، ولكن ينكر عليه أيضًا حرية الحكم لنفسه فيما يتعلق بحقه أو الدفاع عنه، كما

(٨٨) «وللقضاء على جميع مثل هذه الشكاوى والأضرار والأذى - مثل تلك التي يتعرض لها الناس في حالة الطبيعة - لم يكن هناك سبيل سوى أن ينضموا إلى بعضهم البعض شيئًا فشيئًا ويتفقوا فيما بينهم وذلك بإقامة نوع ما من الحكم العام ويسلموا أنفسهم له خاضعين لذلك الذي عهدوا إليه بالسلطة ليحكم ويسوس، حتى يوفر لهم السلام والهدوء والحالة السعيدة. فقد عرف الناس دائمًا أنهم إذا تعرضوا للقوة والإيذاء فإن لهم أن يدافعوا عن أنفسهم. وعرفوا أنه أيًا كان سعي الأفراد في تحقيق مصلحتهم، فإن هذا السعي إذا انطوى على إيذاء للآخرين يجب عدم السكوت عليه، بل يجب على جميع الناس مقاومته بكل الوسائل الممكنة. وأخيرًا، لقد عرفوا أنه ليس لأي شخص - عقلاً - أن يأخذ على عاتقه تحديد حقوقه الشخصية ثم يعمل على فرضها تبعًا لما يقرره، حيث إن كل إنسان يكون متحيزًا لنفسه ولأولئك الذين يجهم حبا جمًا؛ ومن ثم فإن النزاع والاضطراب بصيران بلا حدود إلا إذا قبلوا مشتركين أن يتولى أمرهم من يتفقون عليه، وبدون هذا الرضا لا يكون هناك سبب يدعو أي شخص أن يأخذ على عاتقه أن يكون سيدًا أو قاضيًا على آخر». (هوكس، «السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، الفصل ١٠).

لو كان قد انحط عن مستوى المخلوقات العاقلة، وهكذا يكون معرضاً لكل المساوئ والشقاء الذي يخشاه الإنسان من شخص، إلى جانب كونه ما زال في حالة الطبيعة غير المقيدة، أفسده الملق ومسلح بالقوة.

٩٢- لأن أولئك الذين يعتقدون بأن السلطة المطلقة تضفي على الناس نقاء وتصلح ما يعتور الطبيعة البشرية من انحطاط، ليس عليهم إلا أن يقرأوا تاريخ هذا العصر، أو أي عصر آخر، ليقتنعوا بالعكس. إن الشخص الذي يكون وقعاً ومؤذياً في غابات أمريكا لا يكون أفضل حالاً على العرش في الغالب، حيث قد يجد من يستنبط له الحجج من العلم والدين لتبرير كل ما يفعله نحو رعاياه، والسيف معلق لإسكات أولئك الذين يجرأون على التساؤل. وإن من ينظر في موضوع «سيلان» قريب العهد سيرى بسهولة لمن تكفل الملكية المطلقة حمايتها، وأي نوع من الآباء لشعوبهم تجعل هذه الملكية الأمراء، وأي مدى من السعادة والأمن توفره للمجتمع المدني عندما يبلغ هذا النوع من الحكم مرتبة الكمال.

٩٣- ويستطيع الرعايا في الملكيات المطلقة - كما في أنواع الحكم الأخرى في العالم - أن يلجأوا إلى القانون والقضاة للحكم في أي خلاف ولردع أي عنف قد يحدث بين الرعايا أنفسهم، بين الواحد منهم والآخر. وكل إنسان يرى أن ذلك ضروري، ويعتقد أن من يحاول إلغائه يستحق أن يوصم بأنه عدو للمجتمع وللجنس البشري. بيد أن كون هذا يرجع إلى حب حقيقي للجنس البشري والمجتمع، وإلى ذلك البر الذي يجب على كل واحد نحو الآخر، أمر يوجد من الأسباب ما يجعله موضع شك، لأن ذلك ليس أكثر مما قد يفعله، بل ولا بد أن يفعله بطبيعة الحال، كل

شخص يحب لنفسه القوة أو الربح أو العظمة، إذ إن السيد يمنع تلك الحيوانات التي تعمل وتشقى من أجل رضائه وفائدته من أن تؤذي بعضها البعض؛ وهكذا يوليها عنايته، لا لحبه لها، ولكن لحبه لنفسه ولما تدره عليه من ربح، لأنك إذا سألت أي ضمان هناك أو دفاع يوجد في مثل هذه الحالة ضد ما قد يرتكبه ذلك الحاكم المطلق من أعمال العنف والاضطهاد، فإن مجرد هذا السؤال لا يُتسامح فيه. وهم على استعداد لأن يقولوا لك إن السعي وراء السلامة عقابه الموت. وسيعترفون بأنه يجب أن يكون هناك بين الفرد والفرد من الرعايا إجراءات وقوانين وقضاة لتوفير السلام والأمن بينهم. أما فيما يتعلق بالحاكم فإنه يجب أن يكون مطلقاً، وهو فوق جميع مثل هذه الأوضاع، فلأن لديه القوة لأن يرتكب أعمالاً أشد إيذاء وظلماً، فإنها تكون صواباً عندما يرتكبها. أما أن تسأل كيف يمكن حمايتك من الضرر والإيذاء إذا جاءك من هذا الجانب، عندما يرتكبها صاحب اليد الأقوى، فسرعان ما يعتبر سؤالك صوت الفرقة والتمرد. كما لو كان الناس قد اتفقوا، عندما هجروا حالة الطبيعة ودخلوا المجتمع، على أن يخضعوا جميعاً لسلطة القانون باستثناء واحد منهم، وأن يحتفظ وحده بكل حرية حالة الطبيعة، وقد ضاعفتها القوة وأضفت عليها الحصانة شرعية. إن ذلك بمثابة الاعتقاد بأن الناس من الغباء بحيث يبذلون جهدهم لتجنب ما قد يصيبهم من أذى من القطط أو الثعالب، ولكنهم يرضون بأن تلتهمهم السباع، بل ويجدون في ذلك سلامتهم.

٩٤ - ولكن أيّاً كان كلام المتملقين للتمويه على عقول الناس، فإنه لا يمنعهم عن الإحساس، وعندما يدركون أن أي إنسان، أيّاً كان مركزه،

خارج نطاق المجتمع المدني الذي هم منه، وأنه ليس لديهم ملجأ على الأرض يلوذون به ضد ما قد يصيبهم من أذى على يده، فإنهم قمينون بأن يعتقدون أنفسهم في حالة الطبيعة بالنسبة له، وأن يبذلوا جهدهم للحصول على تلك السلامة وذلك الأمن، في المجتمع المدني، اللذين من أجلهما أنشئ هذا المجتمع من أول الأمر ومن أجلهما دخلوه، بمجرد أن يكون ذلك في مكنتهم. ومن ثم، فعلى الرغم من أنه قد يحدث في أول الأمر - كما سأبين بتفصيل أكثر فيما يلي، في الجزء الثاني من هذا البحث - أن رجلاً فاضلاً ممتازاً حصل على مركز متفوق بين الباقي، قد تتحول تلك المراعاة لفضله وبذاته الطيبة إلى نوع من السلطة الطبيعية التي جعلت الأمر، ومعه الحكم فيما ينشأ بين الناس من خلافات، ينتقل شيئاً فشيئاً إلى يديه برضا ضمني، وبلا أي احتياط آخر سوى ما لديهم من ثقة في استقامته وحكمته، ولكن عندما أضفى الزمن سلطة وقدسية، كما يحاول البعض أن يقنعنا، على التقاليد التي بدأتها العصور الأولى بسذاجتها وعدم مبالاتها وقصر نظرها، فجلبت إلى الحكم خلفاء من طراز آخر ووجد الناس أنهم لم يعودوا آمنين على ممتلكاتهم في ظل الحكم القائم وقت ذاك^(٨٩) (بينما لا هدف آخر

(٨٩) «في بداية الأمر، عندما تقرر نوع بذاته من التنظيم، ربما لم يدر التفكير بعد ذلك في طريقة الحكم، بل ترك كل شيء لحكمة أولئك الذين عهد إليهم بالحكم وحصافتهم، إلى أن وجد الناس، بالتجربة، أن ذلك غير ملائم البتة للجميع بحيث إن ما ابتكروه باعتباره علاجاً لم يؤدّ إلا إلى زيادة اتساع الجروح التي قصد به شفاؤها. فرأوا أن الحياة في ظل إرادة شخص واحد صارت سبباً لشفاء جميع الناس. وقد دفعهم ذلك إلى اللجوء إلى القوانين التي بها يعرف الجميع واجبه مقدماً ويعرفون القوانين التي توقع عليهم إذا خرقوها». (هوكر، «السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، قسم ١٠).

للحكم سوى المحافظة على الممتلكات)، رأوا أنهم لن يتمتعوا بالأمن أو الراحة ويطمئنون إلى أنهم في مجتمع مدني، حتى يوكل التشريع إلى هيئات جماعية من الناس، سمّوها برلماناً أو مجلساً نيابياً أو ما شئت، يخضع بوساطتها كل شخص أيّاً كان متساوياً مع أحقر الناس، لتلك القوانين التي وضعها هو نفسه باعتباره جزءاً من الهيئة التشريعية؛ كما لا يستطيع أي شخص أن يجتنب، بإرادته وحده، سطوة القانون متى وضع، ولا أن يدعي لنفسه امتيازاً يعفيه من القانون بحيث يجيز لنفسه، أو لواحد من عائلته، ارتكاب ما لا يقره القانون، فليس في المجتمع المدني شخص يمكن إعفاؤه من الخضوع لقوانينه، لأنه إذا كان لأي شخص أن يفعل ما يراه مناسباً ولا يوجد ملجأ على الأرض يلجأ إليه الناس لتعويضهم عما يصيبهم به من ضرر أو ليحميهم من أذاه، ألا يكون مثل هذا الشخص ما زال في حالة الطبيعة تماماً، ومن ثم لا يمكن أن يكون عضواً في ذلك المجتمع المدني؛ اللهم إلا إذا كان هناك من يقول بأن حالة الطبيعة والمجتمع المدني شيء واحد ولا فرق بينهما، وأنا لم أجد حتى الآن أي إنسان يدافع عن الفوضى إلى الحد الذي يؤكد فيه ذلك^(٩٠).



(٩٠) «إن القانون المدني، باعتباره من صنع الجسد السياسي كله، له السيادة على كل جزء من الأجزاء المكونة لهذا الجسد». (هوكر، «السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، قسم ١٠).

الفصل الثامن

في بدء المجتمعات السياسية

٩٥- لما كان الناس كما قلنا من قبل بالطبيعة جميعًا أحرارًا ومتساوين ومستقلين، فلا يمكن انتزاع أي شخص من حالته وإخضاعه للسلطة السياسية لشخص آخر إلا برضاه، ويتم ذلك باتفاقه مع أشخاص آخرين على أن ينضموا إلى بعضهم البعض ويتحدوا في مجتمع لراحتهم وسلامتهم وعيشهم في سلام، كل واحد منهم قريب للآخرين، يتمتع بما يملك مطمئنًا وبقدرة أكبر من الأمن ضد أي اعتداء من الخارج. وأي عدد من الناس يستطيع أن يفعل ذلك، لأنه لا ينطوي على إضرار بحرية الباقين، فهم يتركون كما كانوا في حرية حالة الطبيعة. وعندما يقبل أي عدد من الناس فيما بينهم أن يكونوا مجتمعًا أو حكومة واحدة، فإنهم يصبحون مندمجين ويكونون جسدًا سياسيًا للأغلبية فيه حق التصرف بما يشمل الباقين.

٩٦- لأنه عندما يكون أي عدد من الناس مجتمعًا، بموافقة كل فرد منهم، فإنهم بذلك جعلوا هذا المجتمع جسدًا سياسيًا لديه سلطة التصرف باعتباره جسدًا واحدًا، ولا يكون ذلك إلا بإرادة الأغلبية وقرارها، لأنه لما كان أي مجتمع إنما يقوم على قبول كل فرد فيه، ولما

كان المجتمع جسداً واحداً لا بد له أن يتحرك في اتجاه واحد، فمن الضروري أن يتجه الجسد في الاتجاه الذي تدفعه إليه القوة الأكبر، وهي ما تقبله الأغلبية، وإلا كان من المستحيل أن يعمل أو يستمر جسداً واحداً، أي مجتمع واحد، كما اتفق على ذلك جميع الأفراد الذين اتحدوا فيه، ومن ثم كان كل واحد ملزماً بأن يشمل ما تقبله الأغلبية. ولذا فإننا نرى أنه في الهيئات التي منحتها القوانين الوضعية سلطة العمل، يعتبر تصرف الأغلبية، إذا لم تكن القوانين الوضعية التي منحتها سلطة العمل تحدد عدداً معيناً، صادراً من المجموع، وبطبيعة الحال له قوة القرار الذي يتخذه المجموع بحكم القانون والطبيعة والعقل.

٩٧- وهكذا فإن كل إنسان، بقبوله مع الآخرين تكوين جسد سياسي واحد في ظل حكومة واحدة، يرتب على نفسه التزاماً قبل كل شخص في هذا المجتمع بأن يخضع لقرار الأغلبية وبأن يشمل هذا القرار، وإلا كان الاتفاق الأصلي، الذي بمقتضاه يندمج هو والآخرين في مجتمع واحد، بلا معنى ولا يكون اتفاقاً بالمرّة إذا ترك حراً لا يتقيد بأي رباط أكثر مما كان يقيده وهو في حالة الطبيعة، لأنه عندئذ، أي مظهر هناك يكون للاتفاق؟ وأي ارتباط جديد إذا لم يكن مقيداً بما يصدره المجتمع من قرارات إلا بما يراه مناسباً منها ويوافق عليه فعلاً؟ فهذه تكون حرية مساوية لتلك التي كانت لديه قبل اتفাকে، أو لحرية أي شخص آخر في حالة الطبيعة، ما دام لا يخضع ولا يقبل أي تصرف من جانب المجتمع إلا إذا رآه مناسباً.

٩٨- فإنه إذا لم يؤخذ ما تقبله الأغلبية عقلاً على أنه تصرف المجموع كله ويشمل كل فرد فيه، فما من شيء يمكن اعتباره تصرف

المجموع إلا برضاء كل فرد، وهو الأمر الذي يكاد يكون من المستحيل بلوغه بالنظر إلى العقبات الصحية وارتباطات العمل التي ستحول بالضرورة دون اشتراك الكثيرين في الاجتماعات العامة حتى بين عدد أقل بكثير مما يتكون منه المجتمع المنظم، وبالنظر لاختلاف الآراء وتضارب الصالح الذي لا بد أن يحدث بين أي جماعة من الناس. ومن ثم إذا كان الانضمام إلى المجتمع سيكون بهذه الشروط، فإنه سيكون مثل دخول كاتو إلى المسرح «دخل لا شيء إلا ليخرج». إن مثل هذا الوضع كان يجعل «العلاق» الهائل أقصر عمرًا من أضعف المخلوقات، فلا يعيش اليوم الذي ولد فيه، وهو الأمر الذي لا نستطيع تصديقه إلا إذا استطعنا أن نعتقد أن مخلوقات عاقلة تريد مجتمعات وتكونها لا شيء إلا لتحلها، لأنه حينما لا تستطيع الأغلبية أن تشمل الباقين، فإنها لا يمكن أن تعمل بوصفها جسدًا واحدًا، ومن ثم ينحل المجتمع فورًا مرة أخرى.

٩٩- ومن ثم فإن أولئك الذين يهجرون حالة الطبيعة متحدين في مجتمع، لا بد أن يكون مفهومًا لديهم أنهم سيتنازلون للأغلبية في المجتمع عن كل السلطة الضرورية لتحقيق الأهداف التي من أجلها اتحدوا، إلا إذا اتفقوا صراحة على أي عدد أكبر من الأغلبية. ويتم هذا بمجرد الاتفاق على الاتحاد في مجتمع سياسي واحد، وهو كل ما هناك وكل ما يتطلبه الأمر من اتفاق بين أفراد يدخلون في مجتمع منظم أو يكونونه. وهكذا فإن ما يبدأ أي مجتمع سياسي، وما يكون هذا المجتمع فعلًا، ليس سوى اتفاق أي عدد من الناس الأحرار، الذين يمكن أن تقوم

بينهم أغلبية، على الاتحاد والاندماج في مثل هذا المجتمع. وهذا هو - وهو حده - الذي قامت عليه بداءة، أو يمكن أن تقوم عليه، أي حكومة شرعية في العالم.

١٠٠ - وأجد على ذلك اعتراضين:

أولاً: أنه لا توجد أمثلة في التاريخ عن جماعة من الناس مستقلين ومتساوين فيما بينهم، تقابلت وبدأت حكومة أقامتها بهذه الطريقة.

ثانياً: هناك استحالة من ناحية «الحق» في أن يفعل الناس ذلك، لأنه لما كان الناس جميعاً يولدون في ظل حكومة ما، فإن عليهم أن يخضعوا لها وليس لديهم الحرية في إقامة حكومة جديدة.

١٠١ - أما عن الاعتراض الأول فهناك هذا الرد: ليس مما يدعو إلى العجب مطلقاً أن التاريخ لا يعطينا إلا النزر اليسير من المعلومات عن الناس الذين عاشوا معاً في حالة الطبيعة. إذ بمجرد أن جمع مساوئ هذه الحالة والحاجة إلى المجتمع والرغبة فيه عدد منهم، فإنهم اتحدوا واندمجوا إذا اتجهوا إلى العيش معاً، وإذا كان لنا أن نفترض أن الناس لم توجد قط في حالة الطبيعة، لأننا لم نسمع عنهم الكثير في مثل هذه الحالة، فإن لنا أيضاً أن نفترض أن جنود سالمناصر أو اكزركسيس لم يكونوا أطفالاً قط، لأننا لم نسمع عنهم كثيراً إلى أن صاروا رجالاً تنظمهم جيوش. إن الحكم يسبق السجلات في كل مكان، كما أن الكتابة نادراً ما ظهرت بين شعب إلا بعد أن جلب استمرار المجتمع المدني أمداً طويلاً من السلامة والراحة والوفرة بوساطة فنون أخرى أكثر ضرورة من الكتابة. وبعد ذلك يبدأون في الاهتمام بتاريخ مؤسسيهم،

ويبحثون في أصولهم بعد أن تكون ذكراها قد انقضت، لأن الأمر في المجتمعات المنظمة يماثل الحال مع الأفراد إذ يجهلون عادة مولدهم وطفولتهم، وإذا كانوا يعرفون أي شيء عن أصلهم فإنهم مدينون بذلك للسجلات التي حفظها غيرهم مصادفة. وكل ما لدينا من سجلات عن بداية صور الحكم في العالم، باستثناء الحكم عند اليهود الذي تدخل فيه الرب مباشرة والذي لا يحبذ السيطرة الأبوية، إما أمثلة واضحة عن بدايات مثل تلك التي ذكرتها، أو على الأقل فيها أثر واضح منها.

١٠٢- إن من لا يعترف بأن بداية روما والبندقية كانت باتحاد عدد من الأشخاص الأحرار المستقلين الواحد منهم عن الآخر، وليست بينهم سيادة طبيعية أو خضوع طبيعي، أقول إن من لا يعترف بذلك إنما يبدي ميلاً غريباً نحو إنكار الوقائع الواضحة عندما لا تتفق مع وجهة نظره. وإذا كان لنا أن نأخذ بقول جوزيفوس أكوستا، فإنه يذكر لنا أنه في كثير من أجزاء أمريكا لم تكن هناك حكومة على الإطلاق، فهو يقول: «هناك ترجيح واضح أن أولئك الرجال (يتحدث عن أهل بيرو) لم يكن لهم، لأمد طويل، ملوك ولا مجتمعات منظمة، ولكنهم عاشوا في جماعات، كما يعيش الآن أهل فلوريدا (الشريكوانا) وأهل البرازيل وأمم أخرى كثيرة، لا ملوك لديها ولكنها تختار قوادها كما يتراءى لها كلما دعت إلى ذلك مناسبة في حرب أو سلام»^(٩١). وإذا قيل إن كل شخص هناك وُلد خاضعاً لأبيه، أو لرأس عائلته، فقد أثبتنا من قبل أن الخضوع الواجب على الولد نحو أبيه لا ينزع عنه حرية الاتحاد مع آخرين في مجتمع سياسي إذا

(٩١) الكتاب الأول، الفصل ٢٥.

شاء، ولكن أيًا كان الأمر، فالواضح أن أولئك الناس كانوا أحرارًا فعلاً، وأيًا كان الوضع الذي يضيفه بعض علماء السياسة الآن على أي منهم، فإنهم أنفسهم لم يدعوا شيئاً منه، بل لقد كانوا جميعاً متساوين بالاتفاق إلى أن نصبوا على أنفسهم حكماً بالاتفاق أيضاً، بحيث إن مجتمعاتهم السياسية كلها بدأت باتحاد اختياري وبالاتفاق المتبادل بين أشخاص يتصرفون بحرية في اختيار حكامهم وصور حكوماتهم.

١٠٣- وأملّي أن نعترف بأن أولئك الذين هاجروا من إسبرطة مع بالانتوس، الذين أشار إليهم جوستين، كانوا أشخاصاً أحراراً مستقلين الواحد عن الآخر، وأنهم أقاموا على أنفسهم حكومة برضاهم. وهكذا أعطيت عدة أمثلة من تاريخ ناس أحرار وفي حالة الطبيعة اندمجوا معاً عندما تقابلوا وبدأوا مجتمعات منظمة، وإذا كان عدم وجود مثل هذه الأمثلة يُعد حجة تثبت أن الحكم لم يبدأ، ولم يكن ممكناً أن يبدأ بهذه الطريقة، فأظن أنه من الأفضل لأنصار الإمبراطورية الأبوية أن يدعوا هذه الحجة وشأنها ولا يستعملونها ضد الحرية الطبيعية، لأنهم لو استطاعوا أن يذكروا لنا مثل هذا العدد من الأمثلة في التاريخ لحكومات بدأت على أساس الحق الأبوي، فإني أعتقد أن المرء يستطيع دون خطر كبير، أن يسلم لهم بوجهة نظرهم (على الرغم من أي حجة تقوم على «ما كان» ضد «ما يجب أن يكون» بمقتضى الحق، لا يكون لها أثر كبير على أحسن الفروض). ولكن إذا كان لي أن أشير عليهم بنصيحة في الموضوع، فخير لهم ألا يبحثوا أكثر مما ينبغي في أصل الحكومات كما بدأت في الواقع، حتى لا يجدوا في أساس معظمها شيئاً لا يتفق مع

النظام الذي يدعون إليه أو مع مثل هذه السلطة التي يدعونها.

١٠٤- ولكن ختامًا لما كان جليًا أن العقل في جانبنا من أن الناس أحرار بالطبيعة، وكانت شواهد التاريخ تبين أن حكومات العالم التي بدأت في السلام قامت في بدايتها على هذا الأساس، وأنها تكونت برضا الناس، فليس هناك مجال كبير للشك في الجانب الذي فيه الحق، أو فيما كانت عليه آراء الجنس البشري، وما جرى عليه العمل فعلاً، فيما يتعلق ببداية إنشاء الحكومات.

١٠٥- ولن أنكر أننا إذا رجعنا إلى الماضي، إلى أبعد ما يمكن أن يوجهننا التاريخ، فيما يتعلق بأصل المجتمعات المنظمة، فسنجدها بصفة عامة تحت حكم رجل واحد وإدارته. كما أنني أميل إلى الاعتقاد بأنه حيثما وجدت عائلة كثيرة الأفراد إلى حد يكفي لبقائها وحدها، واستمرت كاملة مع بعضها البعض دون اختلاط بالآخرين، وهو ما كان يحدث كثيرًا حيث توجد أرض كثيرة وسكان قليلون، فإن الحكم بدأ فيها عادة بالأب، لأنه لما كان للأب بمقتضى قانون الطبيعة، نفس السلطة التي لكل شخص آخر في عقاب أي اعتداء على هذا القانون بما يراه مناسبًا، فإن له بناء على ذلك أن يعاقب أولاده الذين يرتكبون مثل هذا الاعتداء، حتى عندما يكونون رجالًا تجاوزوا سن الرشد. والراجع جدًّا في هذه الحالة أنهم كانوا يخضعون لما يفرضه عليهم من عقاب وينضمون إليه جميعًا بدورهم ضد الجاني، وبذلك يكفلون له القوة في تنفيذ أحكامه ضد الاعتداء، وهكذا يجعلونه في الواقع صانع القانون وحاكمًا على جميع من استمروا جزءًا من عائلته. فقد كان أكثر الجميع

أهلية للثقة، إذ كان العطف الأبوي يكفل لممتلكاتهم ومصالحهم الأمن في ظل رعايته، كما جعلت عادة طاعتهم له وهم أطفال الأمر أسهل عليهم أن يخضعوا له من أي شخص آخر. ومن ثم إذا كان لا بد لهم من شخص يحكمهم، لأن الحكم مما لا يمكن تجنبه بين أشخاص يعيشون معاً، فمن أجدد بأن يكون الحاكم من أبيهم المشترك، إلا إذا كان الإهمال أو القسوة أو أي نقص جثماني أو عقلي آخر يجعله غير لائق؟ ولكن عندما كان الأب يموت تاركاً وريثاً غير أهل للحكم بسبب نقص سنه أو حكمته أو شجاعته أو أي صفة أخرى، أو عندما كانت عدة عائلات مختلفة تجتمع وتقبل أن تستمر معاً، عندئذ لا ريب في أن الناس استعملوا حريتهم الطبيعية في تنصيب من رأوا أنه أقدرهم ومن يتوقعون أنه سيحكم أفضل من غيره، حاكماً عليهم. وطبقاً لذلك نجد أن الناس في أمريكا الذين كانوا بعيدين عن متناول السيوف الغازية للإمبراطوريتين العظيمتين في بيرو والمكسيك وعن سيطرتهما المنتشرة، كانوا يتمتعون بحريتهم الطبيعية، وإن كانوا في أماكن أخرى عادة يفضلون وريث ملكهم المتوفى، ومع ذلك إذا وجدوه ضعيفاً أو غير قادر، فإنهم ينصرفون عنه وينصبون أقواهم وأشجعهم حاكماً عليهم.

١٠٦- وهكذا رغم أننا عندما نرجع إلى الماضي بقدر ما تسمح لنا السجلات التي تتصل بانتشار الناس في العالم وبتاريخ الأمم نجد عادة الحكم في يد شخص واحد، فإن ذلك لا ينفي ما أؤكد من أن بداية المجتمع السياسي تعتمد على رضا الأفراد بأن ينضموا إلى بعضهم البعض ويكونوا مجتمعاً واحداً يقيمون فيه، وأن يختاروا بعد اندماجهم

بهذه الطريقة صورة الحكم التي يرونها مناسبة. بيد أنه لما كان البعض قد أخطأ في ذلك وظن أن الحكم كان بالطبيعة ملكياً وأنه من حق الأب، فقد يكون من المجدي هنا أن نبحث لماذا وقع الناس بصفة عامة في بداية الأمر على هذا النوع من الحكم الذي - على الرغم من أن مركز الأب السامي أدى في أول الأمر إلى وضع السلطة في يد واحدة عند بداية تكوين المجتمعات المنظمة - جعل صورة الحكم تستمر في شخص واحد لأسباب من الجلي أنها لا تتعلق باحترام السلطة الأبوية وتقديرها، حيث إن جميع الملكيات الصغيرة، أي جميع الملكيات تقريباً، كانت في أوائل عهدها انتخائية على الأقل في المناسبات.

١٠٧- في البداية إذن، لما كان حكم الأب لمن أنجبهم إبان طفولتهم قد جعلهم يألّفون حكم الرجل الواحد، وعلمهم أن هذا الحكم عندما يمارسه الحاكم بعناية ومهارة مع حب من يخضعون له والعطف عليهم، كفيل بأن يوفر للناس كل السعادة السياسية التي يطلبونها في المجتمع وأن يحافظ لهم عليها، فليس مما يدعو إلى العجب أن الناس وقعوا على ذلك النوع من الحكم الذي ألّفوه منذ طفولتهم ووجدوه بالتجربة سهلاً وأميناً ولجأوا إليه بصورة طبيعية. وإذا أضفنا إلى ذلك أنه لما كانت الملكية بسيطة وأوضح ما يكون للناس، الذين لم يتدربوا على صور الحكم بالتجربة، ولم يعلمهم جشع الأباطرة ويجبرهم الحذر من عدوان الامتياز أو مساوئ السلطة المطلقة التي يغلب أن تجلبها عليهم الملكية الوراثية، لم يكن من المستغرب مطلقاً ألا يبذلوا أي جهد في التفكير في وسائل للحد من مغالاة أولئك الذين سلموهم السلطة عليهم، ولموازنة

قوة الحكومة بوضع أجزاء مختلفة منها في أيدي متعددة، فهم لم يشعروا بالسيطرة الطاغية، كما أنه لا أسلوب العصر ولا ممتلكاتهم أو طريقتهم في الحياة - التي لم تكن تنطوي على ما يثير في النفوس جشعاً أو حسداً - جعلتهم يتوقعون شراً من السيطرة أو يحتاطون لها، ومن ثم ليس من الغريب أنهم وضعوا أنفسهم في مثل هذا النوع من الحكم الذي لم يكن، كما أشرت آنفاً، أوضح وأبسط ما يكون فحسب، بل أيضاً أكثر نوع ملاءمة لحالتهم وظروفهم الراهنة، التي كانت في حاجة إلى الدفاع ضد الغزو الأجنبي وإيذاء الأجانب أكثر مما كانت في حاجة إلى تعدد القوانين. حيث لم يكن هناك سوى ممتلكات قليلة لا تتطلب تعدداً في الأحكام وكثرة في الموظفين للإشراف على توجيهها وتنفيذها بالنظر إلى قلة الاعتداءات والمعتدين. وكذلك لما كان أولئك الذين يميلون إلى بعضهم البعض إلى حد أنهم انضموا في مجتمع واحد، لا يمكن إلا أن نفترض فيهم أنهم يعرفون بعضهم وبينهم صداقة تربطهم وشيء من الثقة الواحد منهم في الآخر، بحيث لا يمكن إلا أن يكون توجسهم من الآخرين أكبر من توجسهم من بعضهم البعض، ومن ثم فإن أول همهم لا بد أن يكون تأمين أنفسهم ضد القوة الأجنبية. ولذا كان من الطبيعي بالنسبة لهم أن يضعوا أنفسهم تحت نوع من الحكم هو أفضل ما يحقق هذا الهدف، وأن يختاروا أشجع وأحكم رجل ليوجههم في حروبهم ويقودهم ضد أعدائهم، ولهذا أساساً يكون حاكمهم.

١٠٨ - وهكذا نرى أن ملوك الهنود في أمريكا، التي ما زالت نموذجاً للعصور الأولى في آسيا وأوروبا عندما كان السكان قليلين جداً

على البلاد، وكانت قلة الرجال والمال لا تغري الناس بزيادة ممتلكاتهم من الأرض أو التنازع على مساحات أكبر منها، نرى أن هؤلاء الملوك مجرد قواد لجيوشهم تقريباً، ورغم أنهم يتمتعون بالأمر المطلق في الحرب فهم لا يمارسون سوى سيطرة ضئيلة جداً في عقر دورهم وفي أوقات السلم وليست لديهم سوى سيادة محدودة، إذ إن قرارات السلام والحرب عادة في يد الناس أنفسهم أو في مجلس، وإن كانت الحرب نفسها تجمع السلطة بطبيعة الحال في يد الملك وحده، حيث إنها لا تسمح بتعدد الحكام.

١٠٩- وهكذا يبدو في إسرائيل نفسها أن المهام الرئيسة لقضاتهم وملوكهم الأول كانت قيادة الجيوش وتوجيه دفة الحرب كما يظهر بوضوح في قصة يفتاح (إلى جانب ما تعنيه عبارة «يخرجون ويدخلون على رأس الشعب»، التي كان يُقصد بها أنهم يذهبون قدماً إلى الحرب ويعودون على رأس قواتهم). فعندما يعلن العمونيون الحرب على إسرائيل يلجأ الجلعاديون في فزعهم إلى يفتاح، وهو ابن غير شرعي من عائلتهم كانوا قد طردوه؛ ويفاوضونه بأن يجعلوه حاكمهم إذا ساعدتهم ضد العمونيين، وهم يقولون له: «وجعله الشعب عليهم رأساً وقائداً» (قضاة ١١: ١١) الذي كان يقصد به، كما يبدو، نفس الشيء كتخصيصه قاضياً. «وقضى يفتاح لإسرائيل ست سنين» (قضاة ١٢: ٧)، أي أنه كان قائدهم العام. وهكذا، عندما يؤنب يوثام أهل شكيم مذكراً إياهم عما هم مدينون به لجدهون، الذي كان قاضيتهم وحاكمهم، يقول لهم: «لأن أبي قد حارب عنكم وخاطر بنفسه وأنقذكم من يد مديان» (قضاة ٩: ١٧).

فهو لا يذكر عنه شيئاً سوى ما فعله بوصفه قائداً، وفي الواقع أن هذا هو كل ما ورد في تاريخه أو في تاريخ أي من القضاة الآخرين. ويطلق على أييمالك بصفة خاصة لقب ملك، رغم أنه لم يكن سوى قائدهم على أكثر تقدير. وعندما يفرغ صبر بني إسرائيل مع أولاد صمويل لسوء سلوكهم ويبحثون عن ملك «لا بل يكون علينا ملك فنكون نحن أيضاً مثل سائر الشعوب ويقضي لنا ملك ويخرج أماننا ويحارب حروبنا»، (صمويل الأول ٨: ٢٠)، ويستجيب الله لرغبتهم ويقول لصمويل: «أرسل إليك رجلاً من أرض بنيامين فامسحه رئيساً لشعبي إسرائيل فيخلص شعبي من يد الفلسطينيين»، (صمويل الأول ٩: ١٦)، كما لو كان العمل الوحيد للملك أن يقود جيوشهم ويقاوم دفاعاً عنهم، ومن ثم فعند تعيينه يصب عليه قنينة من الزيت ويعلن لشاؤول: «لأن الرب قد مسحك على ميراثه رئيساً»، (صمويل الأول ١٠: ١).

ومن ثم فإن أولئك الذين لم يقبلوا شاؤول ملكاً عليهم، بعد أن وقع عليه الاختيار في حفل مهيب وحيته القبائل في مسباح بوصفه ملكاً، كان اعتراضهم الوحيد عليه: «كيف ينقذنا هذا الرجل؟»، (الآية ٢٧)، كما لو كانوا يقولون: إن هذا الرجل غير صالح لأن يكون ملكنا، فليست لديه المهارة والحكمة الكافية في الحرب ليدفع عنا. وعندما قرر الرب أن ينقل الحكم إلى داود، قال هذه الكلمات: «وأما الآن فحملتك لا تقدم. قد انتخب الرب لنفسه رجلاً حسب قلبه وأمره الرب أن يترأس شعبه»، (إصحاح ١٣، آية ١٤). كما لو لم تكن السلطة الملكية كلها سوى أن يكون قائدهم، ومن ثم فإن القبائل التي وقفت إلى جانب عائلة

شاؤول وعارضت حكم داود، تقول ضمن حجج أخرى وقد جاءت حبرون تعلن خضوعها له، أنه كان عليهم أن يخضعوا له كما يخضعون لملكهم، وأنه في الواقع كان ملكهم في عهد شاؤول، ومن ثم فليس أمامهم إلا أن يقبلوه ملكاً الآن. فقالوا: «في الزمن الماضي عندما كان شاؤول ملكاً علينا كنت من قادنا وأحضرنا إلى إسرائيل، وقال لك الرب، ستطعم شعبي وستكون رئيساً لإسرائيل».

١١٠ - وهكذا سواء نمت العائلة شيئاً فشيئاً وصارت مجتمعاً منظماً واستمرت السلطة الأبوية للابن الأكبر، وشب كل واحد بدوره في ظلها خاضعاً لها ضمناً، وقبلها كل واحد لسهولتها ولما تنطوي عليه من مساواة لا تزعج أحداً، حتى بدا أن الزمن أكدها وقرر حقاً وراثياً فيها بالتقادم؛ أم أن عدة عائلات، أو سلالة عدة عائلات، جمعتها الصدفة أو الجوار أو العمل معاً، اتحدت في مجتمع، فإن الحاجة إلى قائد يدافع عنهم بقيادته ضد الأعداء في الحرب، والبراءة والإخلاص اللذان اتسم بهما ذلك العصر الفقير الفاضل وما يصحبهما من ثقة كبيرة بين الناس وبعضها البعض، وهو حال جميع من بدأوا حكومات قبض لها البقاء في العالم تقريباً؛ جعلت هذه الأشياء المؤسسين الأول للحكومات يضعون عادة الحكم في يد رجل واحد دون أي قيد أو حد واضح سوى ما تتطلبه طبيعة الأشياء والهدف من الحكم. فقد سلم لهم الحكم للصالح العام والسلامة العامة، واستعملوه هم، في المراحل الأولى للمجتمعات المنظمة، لتحقيق ذلك عادة؛ ولو لم يفعلوا ذلك لما قبض البقاء للمجتمعات الصغيرة دون تلك الرعاية الأبوية، فبدون هذه العناية من جانب الحكام، كانت جميع

الحكومات سقطت تحت وطأة ضعف طفولتها وعجزها، وكان الأمراء والشعوب على السواء قد هلكوا جميعاً بسرعة.

١١١ - بيد أنه على الرغم من أن العهد الذهبي (قبل أن يفسد الجشع الأعمى وشهوة الاعتداء والشهوات الشريرة عقول الناس فيخطئون القوة والشرف الحقيقيين)، كان يتسم بفضيلة أكثر، ومن ثم كان الحكام فيه أفضل والرعايا أقل شراً، وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك وقت ذاك توسيع لنطاق الامتياز لاضطهاد الناس من ناحية، ولا نزاع بالتالي حول الامتياز بقصد الحد من سلطة وتقييدها، من ناحية أخرى، ومن ثم لا صراع بين الحكام والناس على الحكم أو الحكومة^(٩٢)؛ فإنه عندما أدى الطموح والترف، في العصور التالية، إلى احتفاظ الحكام بسلطتهم وزيادتها دون أن يؤديوا المهمة التي من أجلها منحوا هذه السلطة، وعلمت السلطة والملق الأمراء أن تكون لهم مصالح متميزة ومنفصلة عن مصالح شعوبهم، وجد الناس أنه من الضروري أن يفحصوا أصل حقوق الحكم بعناية أكبر، وأن يستنبطوا الوسائل للحد من الاستغلال والحيلولة دون إساءة استعمال السلطة التي كانوا قد عهدوا بها إلى أيدي أخرى لا لشيء إلا لخيرهم ثم رأوا أنها استعملت للإضرار بهم.

(٩٢) «في أول الأمر - عندما انتهى الرأي إلى نوع ما من التنظيم - لعله لم يدر أي تفكير في طريقة الحكم بل ترك الأمر كله لحكمة أولئك الذين عهد إليهم بالحكم وإلى حصافتهم، إلى أن وجد الناس بالتجربة أن ذلك غير صالح بالمرّة للجميع، بحيث إن ما ابتكروه علاجاً لم يؤدّ إلا إلى زيادة الجروح التي قصد بها شفاؤهم. فرأوا أن الحياة في ظل إرادة شخص واحد صارت سبباً لشقاء جميع الناس. وقد دفعهم ذلك إلى الالتجاء إلى القوانين التي يعرف الجميع بوساطتها واجبهام مقدماً والعقوبات التي تصيبهم إذا خرقوا هذه القوانين». (هوكر، «السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، القسم ١٠).

١١٢ - وهكذا نستطيع أن نرى إلى أي حد يغلب أن الناس الذين كانوا أحرارًا بالطبيعة وخضعوا برضاهم إما لحكم أبيهم أو اتحدوا، من عدة عائلات مختلفة، مكونين حكومة، يعهدون بالحكم عادة إلى رجل واحد ويفضلون أن يخضعوا لقيادة شخص واحد دون أن يضعوا صراحة أي شروط تحدد سلطته أو تنظمها، إذ اعتبروها - لأمانته وحكمته - في مأمن، رغم أنهم لم يحملوا مطلقًا بأن الملكية «حق إلهي» - وهو ما لم نسمع به بين الجنس البشري إلى أن كشفت لنا عنه ألوهية العصور الأخيرة - كما لم يسمحوا مطلقًا للسلطة الأبوية بأي حق من السيطرة، أو بأن تكون أساسًا لكل حكم. ويكفي هذا ليتضح لنا أن لدينا من الأسباب، في حدود ما يمكن أن نستخلصه من التاريخ، ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن كل البدايات السلمية للحكم قامت على رضا الناس. وأقول «السلمية» لأنني سأحدث في مناسبة أخرى، في موضع آخر، عن الغزو الذي يعتبره البعض طريقة من طرق بداية الحكومات. والاعتراض الآخر الذي أجده يساق ضد بدعة المجتمعات السياسية بالطريقة التي ذكرتها، هو:

١١٣ - أنه لما كان جميع الناس قد ولدوا في ظل حكم من نوع أو آخر، فمن المستحيل أن يكون أي منهم حرًا بحيث يتحدثون بعضهم مع البعض ويبدؤون حكمًا جديدًا، أو أن يكون في وسعهم أن يقيموا حكومة شرعية في وقت من الأوقات.

وإنني لأسأل، إذا كانت هذه الحجة سليمة فكيف صار في العالم كل هذه الملكيات الشرعية، لأنه إذا استطاع أي إنسان أن يريني، بناء

على هذا الفرض، أي شخص بمفرده، في أي عصر من عصور العالم، حرًا لبدأ ملكية شرعية، فإني مستعد لأن أدله على عشرة أشخاص آخرين، في نفس العصر، لديهم الحرية ليتحدوا ويبدأوا حكومة جديدة في صورة حكم ملكي أو أي صورة أخرى. إذ إنه لو ثبت أن أي شخص يولد تحت سيطرة شخص آخر قد يكون له من الحرية ما يجعل له الحق في أن يحكم أشخاصًا آخرين في إمبراطورية أخرى جديدة، فإن كل من ولد تحت حكم شخص آخر قد يكون متمتعًا بهذه الحرية أيضًا، وقد يصير حاكمًا أو رعية لحكومة منفصلة أخرى. وهكذا، بناء على ذلك الذي هو مبدأهم، إما أن يكون جميع الناس، أيًا كان مولدهم، أحرارًا، أو أنه لا يوجد سوى أمير شرعي واحد وحكومة شرعية واحدة في العالم، وعندئذ ليس عليهم إلا أن يدلونا أي الأمراء هو الشرعي، أو أي الحكومات هي الشرعية، وعندئذ، إذا فعلوا ذلك، لا تساورني أي ريبة في أن الجنس البشري كله سيتفق بسهولة على طاعته.

١١٤ - رغم أن هناك ردًا كافيًا على هذا الاعتراض في أنه يوقع أصحابه في نفس الصعوبات التي يوقع فيها من يستعمل ضدهم، فإني سأحاول مع ذلك أن أكتشف مواطن الضعف الأخرى في هذه الحجة. إنهم يقولون إن جميع الناس ولدوا في ظل حكومة ما، ومن ثم فلا يمكن أن تكون لديهم حرية إقامة حكومة جديدة، فإن كل إنسان يولد خاضعًا إما لأبيه أو لأميره، ومن ثم يرتبط ارتباطًا أبدى بالخضوع والولاء. ومن الواضح أن الجنس البشري لم يعترف قط ولم يفكر في مثل هذا الخضوع الطبيعي الذي يولد فيه الناس، للأب أو للأمير، والذي يقيدهم

بدون رضاهم، بالخضوع لهما ولورثتهما.

١١٥ - لأنه لا يوجد في التاريخ أكثر من أمثلة أولئك الذين سحبوا أنفسهم وطاعتهم من الاختصاص الذي ولدوا فيه، والعائلة أو الجماعة التي ربوا في أحضانها، وأقاموا حكومات جديدة في أماكن أخرى، ومن هنا كان ظهور كل ذلك العدد من المجتمعات الصغيرة المنظمة في العصور الأولى والتي استمرت تتضاعف دائماً ما دام كان هناك مجال كافٍ، إلى أن ابتلعت المجتمعات الأقوى، أو الأسعد حظاً، الضعيفة، ثم انقسمت هذه المجتمعات العظمى بدورها إلى عدة أجزاء وتحولت إلى مجتمعات أصغر، وكل هذه أدلة ضد السيادة الأبوية، وتثبت بجلاء أنه لم يكن الحق الطبيعي للأب، توارثه أبنائه، هو الذي أنشأ الحكومات في أول الأمر، حيث إنه كان من المستحيل، بناء على ذلك، وجود هذا العدد الكبير من الممالك الصغيرة، بل كان لا بد من وجود مملكة عالمية واحدة لو لم يكن الناس أحراراً في الانفصال عن عائلاتهم والحكم الذي قام فيها، أيما كان نوع هذا الحكم، وأن يرحلوا أو يكونوا مجتمعات منظمة منفصلة وحكومات أخرى كما يترأى لهم.

١١٦ - إن ذلك هو ما جرى عليه العمل في العالم من بدايته الأولى حتى اليوم، كما أن كون الناس اليوم يولدون في ظل مجتمعات قديمة التكوين لها قوانينها المقررة وصور الحكم الثابتة ليس عقبة في سبيل حريتهم أكثر مما كانوا ولدوا في الغابات بين سكانها الطليقين الذين يتجولون فيها، لأن أولئك الذين يريدون إقناعنا أننا بمولدنا في ظل حكم ما نكون بالطبيعة خاضعين له ولا حق لنا أو سند في حرية حالة

الطبيعة، ليس لديهم سبب يسوقونه على ذلك (باستثناء ما يتعلق بالسلطة الأبوية التي سبق أن رددنا عليها فعلاً)، سوى أن آباءنا أو أجدادنا تنازلوا عن حريتهم الطبيعية، وبذلك قيدوا أنفسهم وذريتهم بخضوع أبدي للحكومة التي خضعوا هم لها. وصحيح أن كل إنسان يلتزم بالوعود أو العهود التي يقطعها على نفسه، ولكنه لا يستطيع أن يقيد أبناءه أو ذريته بأي نوع كان من التعاقد، لأنه لما كان الابن، عندما يصير رجلاً، يصبح حرّاً تماماً مثل أبيه، فإن أي تصرف من جانب أبيه لا يمكن أن يؤدي إلى حرمان الابن من حريته أكثر مما يؤدي إلى حرمان أي شخص آخر. إن له في الواقع أن يرتب على الأرض التي يتمتع بها، بوصفه أحد رعايا مجتمع منظم، أي شروط قد ترغب ابنه على أن يكون عضواً في ذلك المجتمع إذا أراد أن يتمتع بما كان يملكه أبوه، لأن هذه الأرض لما كانت ملك أبيه فإن له أن يتصرف فيها أو يتركها لمن يشاء.

١١٧ - وذلك هو ما أدى عادة إلى الخطأ في هذا الموضوع، لأنه لما كانت المجتمعات المنظمة لا تسمح باقتطاع أجزاء من أقاليمها أو أن يتمتع بها سوى أعضاء المجتمع ذاته، فإن الابن لا يستطيع عادة أن يتمتع بممتلكات أبيه إلا بنفس الشروط التي كانت سارية عليه، أي بأن يصير عضواً في المجتمع، وبذلك يضع نفسه تحت الحكم الذي يجده قائماً فيه مثل أي فرد آخر من رعايا ذلك المجتمع. وهكذا، لما كان قبول الأشخاص الأحرار المولودين في ظل حكم ما، وهو وحده الذي يجعلهم أعضاء فيه، يعطيه كل واحد منهم بدوره منفصلاً عن الآخرين عندما يبلغ سن الرشد لا ويعطونه جماعة معاً، فإن الناس لا يلحظونه،

ويظنون أنه لا يُعطى بالمرة أو أنه غير ضروري، ومن ثم يعتقدون أنهم رعايا بالطبيعة كما هم آدميون.

١١٨ - ولكن من الجلي أن الحكومات نفسها تفهم الأمر بصورة مختلفة، فهي لا تدّعي بأي سلطة على الابن لما لها من سلطة على الأب، كما لا تعتبر الأطفال رعايا لأن آباءهم كذلك. فإذا جاء لأحد الرعايا الإنجليز ابن من امرأة إنجليزية في فرنسا، فرعية من يكون؟ إنه ليس رعية ملك إنجلترا، لأنه يجب أن يحصل على إذن حتى يتمتع بمزاياها، كما أنه ليس رعية ملك فرنسا، وإلا كيف يكون للأب الحرية في أن يخرج به من فرنسا وأن يريه كما يشاء، ثم من ذا الذي حوكم بوصفه خائنًا أو فارقًا من الجندية إذا ترك بلدًا، أو قاتل ضده، لمجرد كونه وُلد فيه لأبوين أجنيين عنه؟ فمن الجلي إذن، مما جرى عليه عمل الحكومات نفسها، ومن قانون العقل الصحيح أيضًا، أن الطفل لا يولد رعية لأي بلد أو حكومة. إنه يكون تحت وصاية أبيه وسلطته إلى أن يصير رجلًا حرًا، يختار الحكومة التي يضع نفسه تحتها والجسد السياسي الذي سيتحد فيه، لأنه إذا كان لابن الرجل الإنجليزي الذي يولد في فرنسا الحرية في أن يفعل ذلك، فمن الواضح أنه لا يتقيد بأن والده رعية لهذه المملكة، ولا هو مرتبط بأي اتفاق عقده أسلافه؛ فلماذا إذن لا تكون لابنه هو نفس الحرية، ولنفس السبب، إذا ولد في أي مكان آخر، ما دامت السلطة التي للأب بالطبيعة على أبنائه واحدة أينما وُلدوا؟ كما أن روابط الالتزام الطبيعية لا تقيدها الحدود الوضعية للممالك والمجتمعات المنظمة.

١١٩ - ولما كان كل إنسان، كما أثبتنا، حرًا بالطبيعة، وليس هناك

ما يمكن أن يجعله خاضعاً لأي سلطة دنيوية، سوى قبوله هو، فينبغي أن نبحث فيما يمكن اعتباره إعلاناً كافياً بالقبول من جانب الإنسان بأن يجعل نفسه خاضعاً لقوانين أي حكومة. وهناك تمييز عام بين القبول الصريح والضمني سيكون له صلة بموضوعنا. إذ لا يشك أحد في أن القبول الصريح من جانب أي شخص يدخل مجتمعاً يجعله عضواً كاملاً في ذلك المجتمع ورعية لتلك الحكومة. والمشكلة هي، ما الذي يمكن اعتباره قبولاً ضمنياً، وإلى أي حد يكون ملزماً، أي، إلى أي مدى يمكن اعتبار أن شخصاً ما قد قبل حكومة ما، وبذلك خضع لها، عندما لا يكون قد صرح بأي شيء من هذا القبيل. وأجيب على ذلك بأن كل شخص يملك أي جزء من أقاليم أي حكومة أو يتمتع به، يكون بذلك قد أعطى قبوله الضمني، ويكون ملزماً بطاعة قوانين هذه الحكومة طوال فترة ذلك التمتع، كأى شخص تحت سلطتها، سواء كان ذلك بحيازته لأرض فيها له ولورثته إلى الأبد، أو بالإقامة مدة أسبوع فحسب، أو سواء كان مجرد مسافر على طرقها لا يرتبط بشيء، وتصل هذه السلطة في الواقع إلى كيان أي شخص داخل أقاليم هذه الحكومة.

١٢٠ - ولكي نفهم هذا بصورة أفضل، من المناسب أن نعتبر أن كل إنسان عندما يندمج في أي مجتمع منظم في أول الأمر، يضيف إلى المجتمع أيضاً، باتحاده فيه، ما لديه من ممتلكات وما سيحصل عليه منها مستقبلاً، مما لا يقع تحت سلطة حكومة أخرى، لأنه يكون تناقضاً صريحاً أن يدخل المرء مجتمعاً مع آخرين بقصد المحافظة على الملكية

وتنظيمها، ثم يفترض أن أرضه التي ستنظم ملكيتها بوساطة قوانين ذلك المجتمع غير خاضعة لاختصاص الحكومة التي سيكون هو نفسه مالك الأرض رعيةً لها. ومن ثم فإن التصرف الذي يتم بناء عليه اتحاد الشخص الذي كان من قبل حرًا بأي مجتمع منظم، يتم بمقتضاه نفسه توحيد ممتلكاته التي كانت من قبل حرة بهذا المجتمع أيضًا، ويصبح الاثنان معًا، الشخص وممتلكاته، خاضعين لحكم ذلك المجتمع وسيطرته ما دام ظل قائمًا. ومن ثم فإنه منذ هذه اللحظة لا بد لمن يتمتع بجزء من الأرض التي أضيفت إلى المجتمع بهذه الطريقة، سواء كان تمتعه بهذا الجزء عن طريق الميراث أو الشراء أو الإذن أو أي طريق آخر، من أن يأخذها بشروطها، أي بشرط الخضوع لحكومة المجتمع المنظم التي تقع داخل اختصاصه، مثل أي واحد من رعاياه وبنفس القدر.

١٢١- ولكن لما لم يكن للحكومة اختصاص مباشر إلا على الأرض ولا تصل إلى مالكة (قبل أن يندمج فعلاً في المجتمع) إلا عندما يقيم فيها ويتمتع بها، فإن الالتزام بالخضوع للحكومة لا يترتب على أي شخص إلا مع بداية هذا التمتع وينتهي بنهايته، بحيث إنه عندما يتنازل المالك الذي لم يعط سوى مثل هذا القبول الضمني عن ملكيته للأرض بالهبة أو البيع أو بأي طريقة أخرى، يكون حرًا في الرحيل والاندماج في أي مجتمع منظم آخر أو الاتفاق مع آخرين على بدء مجتمع جديد، في أي بقعة من بقاع الأرض يجدونها خالية وبلا مالك، بينما أن الشخص الذي أبدى قبوله بالاتفاق الفعلي أو الإعلان الصريح بأن يكون عضوًا في مجتمع منظم يظل ملزمًا دائمًا وبلا فكاك بأن يكون رعية فيه، ويظل

كذلك بلا تغيير، ولا يمكن أن يعود ثانية إلى حرية حالة الطبيعة، إلا إذا انحلت الحكومة التي يخضع لها بكارثة ما، أو بأن يقطع ما بينه وبين هذا المجتمع من صلة العضوية فيه بتصرف علني.

١٢٢ - بيد أن الخضوع لقوانين أي بلد، والحياة فيه بهدوء والتمتع بامتيازاته وحمايته في ظل هذه القوانين لا يجعل المرء عضواً في ذلك المجتمع، فإن ذلك لا يعدو أن يكون حماية محلية وولاء واجباً على كل ولكل من يدخلون في نطاق أقاليم تنتمي إلى أي حكومة تمتد سلطة قوانينها إلى كل جانب في هذه الأقاليم، إذا لم يكن هؤلاء الأشخاص في حالة حرب معها. ولكن هذا أيضاً لا يجعل الإنسان عضواً في ذلك المجتمع، أو يجعله رعية بصفة دائمة فيه، أكثر مما يجعل المرء التجاؤه إلى عائلة بعض الوقت خاضعاً لربها، رغم أنه ملزم طوال بقائه فيها بأن يطيع القوانين ويخضع للحكومة التي يجدها هناك. وهكذا نرى أن الأجانب لا يصيرون من رعايا مجتمع منظم ما أو أعضاء فيه لمجرد أنهم عاشوا كل حياتهم في ظل حكومته يتمتعون بمزاياها وحمايتها، رغم أنهم ملزمون، حتى بضمايرهم، بأن يخضعوا لإدارتها مثل أي مواطن من مواطني ذلك المجتمع. فليس هناك ما يجعل الإنسان عضواً في المجتمع إلا بأن ينضم إليه فعلاً بوساطة تعهد إيجابي واتفاق وتعهد صريحين. هذا هو ما أعتقد أنه يتعلق ببداية المجتمعات السياسية، وبذلك القبول الذي يجعل أي إنسان عضواً في مجتمع منظم ما.

الفصل التاسع

في أهداف المجتمع السياسي والحكم

١٢٣ - إذا كان الإنسان يتمتع كما قلنا في حالة الطبيعة بكل هذه الحرية، وإذا كان هو السيد المطلق على شخصه وممتلكاته، مساوياً لأعظم الناس ولا يخضع لأحد، فلماذا إذن يتنازل عن حريته؟ لماذا يسلم في هذه السيادة ويُخضع نفسه لسيطرة أي سلطة أخرى وإشرافها؟ والجواب الواضح على ذلك، أنه رغم كونه يتمتع في حالة الطبيعة بمثل هذا الحق، فإن تمتعه به غير مؤكد ومعرض باستمرار لاعتداء الآخرين، لأنه لما كان الجميع ملوكاً مثله وكل إنسان مساوٍ له، وهم في الغالب لا يراعون بدقة حقوق المساواة والعدالة، فإن تمتعه بممتلكاته في هذه الحالة يكون غير مأمون وغير مستقر إلى حد بعيد جداً.

ويجعله ذلك مستعداً لهجر هذا الوضع المليء بالمخاوف والأخطار المستمرة، مهما كانت الحرية التي يتمتع بها فيه، وهناك من الأسباب ما يدعو المرء أن يسعى ويريد الانضمام إلى مجتمع مع آخرين متحدين فعلاً، أو يفكرون في الاتحاد، من أجل المحافظة المتبادلة على حياتهم وحررياتهم وممتلكاتهم، التي أطلق عليها اسمًا عامًّا هو «الملكية» (Property).

١٢٤ - فالهدف الرئيس الأكبر من اتحاد الناس في مجتمعات منظمة ووضعهم أنفسهم تحت حكم ما، هو إذن المحافظة على «ملكيتهم»، إذ تتطلب هذه المحافظة عدة أمور لا تتوفر في حالة الطبيعة.

أولها: لا يوجد قانون قائم ومستقر ومعروف يحظى بالقبول العام بوصفه معيار الصواب والخطأ، والمقياس المشترك الذي على أساسه يحكم في كل الخلافات التي تقوم بينهم، لأنه رغم كون قانون الطبيعة واضحًا ومفهومًا لجميع المخلوقات العاقلة، فإن الناس لتحيزهم لمصلحتهم الخاصة، ولجهلهم بهذا القانون، لا يتوقع منهم الاعتراف به كقانون ملزم لهم في تطبيقه على قضاياهم الخاصة.

١٢٥ - **وثانيها:** لا يوجد في حالة الطبيعة قاضٍ معروف غير متحيز لديه سلطة الحكم في جميع الخلافات طبقًا للقانون المقرر، لأنه لما كان كل واحد في تلك الحالة قاضيًا ومنفذًا لقانون الطبيعة، فإن الانفعال وحب الانتقام قمينان، والناس متحيزون لأنفسهم، بأن يدفَعانهم إلى المغالاة، كما يجعلهم الاندفاع الشديد فيما يتعلق بقضاياهم، والإهمال وعدم المبالاة بقضايا الغير، يخطئون ويقصرون في حق غيرهم.

١٢٦ - **وثالثها:** كثيرًا ما لا توجد في حالة الطبيعة القوة التي تدعم الحكم وتؤيده عندما يكون سليمًا وتعمل على تنفيذه كما يجب. فإن أولئك الذين يعتدون ظلمًا نادرًا ما يتراجعون عن ظلمهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا بالقوة. وكثيرًا ما تجعل مثل هذه المقاومة العقاب خطرًا وقاضيًا على من يحاولون توقيعه.

١٢٧- وهكذا رغم كل الميزات التي يتمتع بها الجنس البشري في حالة الطبيعة، سرعان ما ينساق الناس إلى تكوين المجتمعات لأن وضعهم سيئ ما داموا استمروا في الحالة الأولى. ومن هنا كان نادرًا أن نجد عددًا من الناس يعيشون فترة معًا في هذه الحالة. فالمساوئ التي يتعرضون لها فيها بما ينجم عن ممارسة كل شخص لسلطته، بتلك الصورة غير المستقرة، في معاقبة اعتداء الآخرين، تجعلهم يلوذون بحماية القوانين المقررة لحكومة ما سعيًا وراء المحافظة على «ملكيتهم» في ظلها. وهذا هو ما يجعلهم مستعدين إلى ذلك الحد لأن يتنازل كل منهم عن سلطته الخاصة في العقاب ليستعملها من يختار لذلك من بينهم فقط، وبمقتضى تلك القواعد التي تتفق عليها الجماعة أو من تنيهم عنها. وذلك هو أصل الحق في السلطتين التشريعية والتنفيذية كما في الحكومات والمجتمعات نفسها، وأصل نشأتها جميعًا.

١٢٨- فالإنسان لديه سلطتان يتخلى بهما عن حريته في المتع البريئة في حالة الطبيعة:

الأولى: هي أن ما يراه مناسبًا للمحافظة على نفسه وعلى الآخرين في نطاق ما يسمح به قانون الطبيعة، الذي بمقتضاه - وهو عام بالنسبة للجميع - يعتبر هو وبقية الجنس البشري جماعة واحدة ويكونون مجتمعًا واحدًا متميزًا عن كل المخلوقات الأخرى، ولولا فساد المنحطين من الناس وشرهم لما كانت هناك حاجة لأي مجتمع آخر، أي لا حاجة لأن ينفصل الناس عن هذا المجتمع الطبيعي الكبير ويتحدوا في تكوينات أصغر.

والسلطة الثانية التي يتمتع بها الإنسان في حالة الطبيعة: هي سلطة معاقبة الجرائم التي ترتكب ضد ذلك القانون. وهو يتنازل عن هاتين السلطتين عندما ينضم إلى مجتمع سياسي خاص، أو خصوصي، إن كان لي أن أسميه ذلك، ويندمج في أي مجتمع منظم منفصلاً عن بقية الجنس البشري.

١٢٩ - وهو يتنازل عن السلطة الأولى، في أن يفعل ما يشاء مما يراه مناسباً للمحافظة على نفسه وعلى بقية الجنس البشري، حتى تنظمهما قوانين يضعها المجتمع في حدود ما تتطلبه المحافظة عليه وعلى بقية أفراد المجتمع؛ وقوانين المجتمع هذه تحد من الحرية التي كانت له بمقتضى قانون الطبيعة في عدة أشياء.

١٣٠ - ثانياً: إنه يتنازل عن سلطته في العقاب بأكملها ويوجه قوته الطبيعية (التي كان له أن يستعملها من قبل في تنفيذ قانون الطبيعة بما يراه مناسباً تبعاً لحكمه هو وحده)، لمساعدة السلطة التنفيذية للمجتمع طبقاً لما يقضي به القانون في هذا المجال، لأنه لما كان الآن في حالة جديدة، يتمتع فيها بعدة مزايا نشأت عن عمل الآخرين في نفس المجتمع ومساعدتهم وصحبتهم كما يتمتع بحماية قوة المجتمع كله، فإنه يتنازل عن ذلك القدر من حرية الطبيعة في تدبير أمور نفسه، الذي سيتطلبه خير المجتمع ورخاؤه وسلامته، وهو أمر ليس ضرورياً فقط بل عادل أيضاً، حيث إن الأعضاء الآخرين في المجتمع يفعلون نفس الشيء.

١٣١ - ولكن رغم أن الناس عندما يدخلون المجتمع يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانت لهم في حالة الطبيعة،

ويسلمونها إلى المجتمع ليتصرف فيها المشرع بما يتطلبه خير المجتمع، فإنه لما كان كل واحد يفعل ذلك بقصد المحافظة على نفسه وحرية وملكيته بشكل أفضل (لأنه لا يمكن أن نفترض أن مخلوقاً عاقلاً يقصد تغيير حالته إلى أسوأ)، لا يمكن تصور أن سلطة المجتمع أو المشرع الذي يعينه المجتمع تمتد إلى أكثر من الخير المشترك، بل هي لا بد أن تؤمنه على «ملكيته» باتخاذ الاحتياطات ضد تلك النقائص الثلاث التي أشرنا إليها سابقاً، والتي جعلت حالة الطبيعة غير مأمونة وقلقة إلى هذا الحد. وهكذا فإن من بيده السلطة التشريعية أو العليا في أي مجتمع منظم مرغم على أن يحكم طبقاً لقوانين مقررّة قائمة تعلن على الناس ويعرفونها، وليس طبقاً لأوامر مرتجلة، وبوساطة قضاة مستقيمين غير متحيزين يحكمون فيما يثور من خلافات بمقتضى هذه القوانين، وألا يستعمل قوة المجتمع في الداخل إلا في تنفيذ مثل هذه القوانين، ولا يستعملها في الخارج إلا في منع إيذاء خارجي أو رده وتأمين المجتمع من الغزو والغارات. وألا يكون الهدف من كل ذلك إلا سلامة الناس وأمنهم وخيرهم العام.



الفصل العاشر

في صور المجتمع المنظم

١٣٢ - لما كانت الأغلبية تملك، كما بينّا، كل سلطة المجتمع بالطبيعة عندما بدأ الناس يتحدثون في مجتمعات، فإن لها أن تستخدم كل هذه السلطة في سن القوانين للمجتمع بين الفينة والفينة، وفي تنفيذ هذه القوانين بوساطة موظفين تعينهم، وفي هذه الحالة تكون صورة الحكم هي الديموقراطية الكاملة، أو قد تضع سلطة سن القوانين في يد بعض أشخاص مختارين وفي يد ورثتهم أو خلفائهم، وفي هذه الحالة يكون الحكم حكم قلة، أو تضعها في يد شخص واحد، وعندئذ يكون الحكم ملكيًّا. وإذا كانت السلطة لهذا الشخص ولورثته من بعده فهي ملكية وراثية، وإذا كانت له وحده طول حياته ولكن عند موته تعود سلطة تعيين خلفه إلى الأغلبية ثانية فهي ملكية انتخابية. وقد تصنع الأغلبية من هذه الصور المختلفة صورة مركبة أو مختلطة كما تراه مناسبًا. وإذا أعطت الأغلبية السلطة التشريعية في أول الأمر إلى شخص أو عدة أشخاص مدى الحياة أو لمدة محددة على أن تعود إليها السلطة العليا ثانية عند انتهاء هذه المدة، فإن المجتمع عندما تعود إليه السلطة في هذه الحالة قد يتصرف فيها من جديد ويسلمها لمن يشاء، وبذلك

يُنشئ صورة جديدة من الحكم، إذ لما كانت صورة الحكم تتوقف على موضع السلطة العليا، وهي السلطة التشريعية - حيث إنه من المستحيل أن يتصور المرء أن سلطة دنيا تصدر أوامرها إلى سلطة عليا، أو أن هناك من يسن القوانين سوى السلطة العليا - فإن صورة المجتمع المنظم تكون حسب وضع السلطة التي تسن القوانين.

١٣٣- ويجب أن يكون مفهوماً دائماً أنني لا أعني بالمجتمع المنظم الديمقراطية أو أي صورة أخرى من صور الحكم، بل أي مجتمع مستقل مما يطلق عليه باللاتينية المجتمع المدني (Civitas)، فخير كلمة تعبر عنه في لغتنا هي «Common Wealth» المجتمع المنظم، التي تؤدي تماماً معنى المجتمع المكون من آدميين وهو ما لا تؤديه كلمة جماعة (Community) [حيث إنه قد توجد جماعات ثانوية خاضعة للحكومة]، وكذلك لا تؤديه كلمة «مدينة» مطلقاً. ومن ثم أرجو السماح لي باستعمال كلمة «Common wealth»، المجتمع المنظم، في هذا المعنى حتى نتجنب الإبهام، وهو نفس المعنى الذي استعملها فيه الملك جيمس الأول، وهو في اعتقادي المعنى الحقيقي، وإذا كان هناك من لا يروقه فإني أقبل معه تغييره إلى ما هو أفضل.



الفصل العاوي عشر

في مدى السلطة التشريعية

١٣٤ - لما كان الهدف الأكبر لدخول الناس في المجتمع هو التمتع بما يخصهم في سلام وأمن، ولما كانت الوسيلة الكبرى لذلك هي القوانين المقررة في المجتمع، فإن القانون الوضعي والأساسي الأول في جميع المجتمعات المنظمة هو تكوين السلطة التشريعية، كما أن القانون الطبيعي الأساسي الأول، الذي يحكم حق المشرع نفسه، هو المحافظة على المجتمع وعلى كل فرد فيه (في حدود ما يتفق ذلك مع الصالح العام). وليست هذه السلطة التشريعية هي السلطة العليا للمجتمع المنظم فحسب، بل إنها أيضًا سلطة مقدسة ولا تقبل التعديل في الأيدي التي يعهد إليها بها المجتمع بمجرد أن يسلمها لها. كما أنه ليس لأي أمر يصدره أي شخص آخر - في أي صورة ممكنة أو أيًا كانت السلطة التي يستند إليها - القوة والإلزام اللذين للقانون ما دام لم يحظَ بإجازة السلطة التشريعية التي اختارها الناس وعينوها، إذ بدون هذه الإجازة لا يمكن أن يتوفر في القانون ما لا بد أن يتوفر فيه حتى يكون قانونًا، وهو قبول المجتمع الذي لا يستطيع أي شخص أن يفرض عليه

قانوناً^(٩٣) إلا برضاه وبسلطة يتلقاها منه، ومن ثم فإن كل تلك الطاعة، التي تجب على أي إنسان بمقتضى أقدس الروابط، تنتهي في آخر الأمر عند هذه السلطة العليا وتوجهها تلك القوانين التي تسنها. كما أن أي قسم لسلطة أجنبية أيًا كانت، أو لسلطة داخلية ثانوية، لا يعفي أي عضو من أعضاء المجتمع من طاعته للسلطة التشريعية التي تعمل في حدود المهمة الموكولة إليها، ولا يلزمه بطاعة تناقض القوانين التي توضع بهذه الطريقة أو بطاعة أكثر مما تسمح به هذه القوانين، حيث إنه من الغباء أن يتصور المرء أن أي إنسان يمكن أن يكون ملزمًا في النهاية بطاعة أي سلطة في المجتمع إلا إذا كانت هي السلطة العليا.

١٣٥ - وعلى الرغم من أن السلطة التشريعية، سواء كانت في يد فرد أو أكثر، وسواء كانت دائمة الانعقاد أو لا تنعقد إلا في فترات، فإنها هي السلطة العليا في المجتمع، ومع ذلك، فإنها:

أولاً: ليست ولا يمكن أن تكون مطلقة وتحكمية في سلطتها على

(٩٣) «لما كانت السلطة الشرعية في سن القوانين لتحكم مجتمعات سياسية بأسرها من الناس تمت بحق إلى هذه المجتمعات وحدها، فإن أي أمير أو عاهل - أيًا كان نوعه على الأرض، إذا مارس هذه السلطة من تلقاء ذاته وليس بإنابة صريحة يتلقاها شخصيًا وبصورة مباشرة من الله، أو بقبول أولئك الذين تنفذ هذه القوانين على أشخاصهم في أول الأمر، لا يكون أفضل من مجرد طاغية. ومن ثم فإن القوانين التي لا تحظى بالقبول العام لا تعتبر قوانين حتى يجعلها هذا القبول كذلك». (هوكر، «السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، القسم ١٠). «ومن ثم فإن علينا أن نلاحظ في هذا المجال أن مثل هؤلاء الناس ليست لديهم بالطبيعة سلطة كاملة في أن يتسلطوا على جماعات سياسية بأسرها من الناس، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نعيش تحت حكم أي إنسان بدون قبولنا بالمرّة. ونحن نكون قابلين للخضوع لحكم ما إذا كان ذلك المجتمع - الذي نحن جزء منه - قد قبله في أي وقت مضى ولا يكون قد رجع عن قبوله هذا بعد ذلك بناء على اتفاق عام». «إن القوانين البشرية - من أي نوع، لا تكون - بناء على ذلك - إلا بالرضا». (هوكر، «السياسة الكنسية»).

حياة الناس وممتلكاتهم، لأنها لما لم تكن سوى السلطة المشتركة لكل عضو من أعضاء المجتمع تنازلوا عنها وسلموها إلى ذلك الشخص أو تلك الجمعية، أي المشرع؛ فهي لا يمكن أن تكون أكثر مما كان يتمتع به هؤلاء الأشخاص في حالة الطبيعة قبل أن يدخلوا المجتمع ويتنازلوا عنه للجماعة. إذ لا يستطيع شخص أن ينقل إلى آخر سلطة أكثر مما له هو نفسه، وليس لأحد سلطة تحكمية مطلقة على نفسه أو على أي شخص آخر تبيع له أن يقضي على نفسه أو يدمر حياة آخر أو ما يخصه. إن الإنسان لا يستطيع كما أثبتنا، أن يخضع نفسه للسلطة التحكمية لشخص آخر؛ ولما لم تكن للإنسان في حالة الطبيعة سلطة تحكمية على حياة آخر أو حريته أو ممتلكاته، بل ليس له سوى ما يعطيه إياه قانون الطبيعة للمحافظة على نفسه وعلى بقية الجنس البشري، فهذا هو كل ما يتنازل عنه، وكل ما يستطيع أن يتنازل عنه، للمجتمع، وما يسلمه المجتمع للسلطة التشريعية، بحيث إن المشرع لا يمكن أن يكون له أكثر من ذلك. فإن السلطة في أقصى ما تصل إليه محدودة بالخير العام للمجتمع^(٩٤).

(٩٤) «هناك أساسان يدعمان المجتمعات العامة، الأول: ميل طبيعي يحدو جميع الناس إلى الرغبة في الحياة الاجتماعية وصحبة الغير، والثاني: نظام متفق عليه - صراحة أو سراً - يتعلق بطريقة اتحادهم في حياتهم معاً. والثاني هو ما نسميه قانون المجتمع، وهو روح الجسد السياسي، الذي يشيع في أجزائه هذا القانون ويربط بينها فتعمل ما من شأنه تحقيق ما يتطلبه الخير المشترك. إن القوانين السياسية التي وضعت للنظام الخارجي وتنظيم علاقات الناس ببعضها لا تصاغ أبداً كما يجب إلا مع افتراض أن إرادة الإنسان داخلياً عنيدة ومتمردة لا تقبل الخضوع لقوانين طبيعته المقدسة، وبالاختصار، إلا مع افتراض أن الإنسان ليس أفضل كثيراً من الحيوانات المتوحشة فيما يتعلق بعقله الفاسد، وبناء على ذلك تعمل هذه القوانين على أن تكون تصرفاته الخارجية - رغم ذلك - بحيث لا تعوق الصالح المشترك الذي من أجله تقوم المجتمعات. وإذا لم تؤدِّ القوانين إلى ذلك فهي غير كاملة». (هوكس، «السياسة الكنسية»، الكتاب الأول، القسم ١٠).

فهي سلطة لا هدف آخر لها سوى المحافظة على الرعايا، ومن ثم لا يمكن أبدًا أن يكون لها الحق في أن تقضي عليهم أو تستعبدهم أو تعمل قاصدة على إفقارهم؛ فالتزامات قانون الطبيعة لا تنتهي في المجتمع، ولكنها في كثير من الأحوال تصير فقط أقرب ولها عقوبات معروفة تترتب عليها لفرض تنفيذها بوساطة القوانين البشرية. وهكذا فإن قانون الطبيعة يظل قاعدة أبدية بالنسبة لجميع الناس، المشرعين مثل غيرهم. ويجب أن تكون القواعد التي يضعونها لسلوك الناس مطابقة لقانون الطبيعة، وكذلك يجب أن يكون سلوكهم وسلوك غيرهم، أي أن تكون مطابقة لإرادة الله التي يعتبر هذا القانون تعبيرًا عنها؛ كما أنه لما كان قانون الطبيعة الأساسي هو المحافظة على الجنس البشري، فإنه ما من إجازة بشرية تكون سليمة أو مشروعة إذا كانت مناقضة له.

١٣٦- ثانيًا: إن السلطة التشريعية أو العليا لا تستطيع أن تدعي لنفسها سلطة الحكم بوساطة مراسيم ارتجالية تحكمية، بل هي مضطرة أن تقيم العدالة وتحكم في حقوق الرعية بمقتضى قوانين قائمة تم إعلانها^(٩٥). وبوساطة قضاة معروفين لديهم سلطة الحكم، لأنه لما كان قانون الطبيعة غير مكتوب ولا يوجد إلا في عقول الناس، فإن

(٩٥) «إن القوانين البشرية هي معايير بالنسبة للناس يجب أن توجه تصرفاتهم، بيد أن هذه المعايير لها أيضًا قواعدها العليا التي تقاس بها، وهذه القواعد نوعان: قانون الله وقانون الطبيعة، بحيث إنه يجب أن تصاغ القوانين البشرية طبقًا للقوانين العامة للطبيعة ودون أي تعارض للقوانين الوضعية في الكتب المقدسة، وإلا فقد أسيئت صياغتها». (هوكر «السياسة الكنسية»، الكتاب الثالث، القسم ٩).

«إن إجبار الناس على أي شيء غير موافق يعد أمرًا غير معقول». (نفس المرجع، الكتاب الأول، القسم ١٠).

أولئك الذين يسيئون تفسيره أو تطبيقه، بسبب الانفعال أو المصلحة، لا يمكن إقناعهم بأخطائهم بسهولة إذا لم يكن هناك قاضٍ مقرر، ومن ثم فإن قانون الطبيعة لا يؤدي الغرض منه كما يجب، من تحديد للحقوق ودفاع عما يخص أولئك الذين يعيشون في ظله، وخاصة عندما يكون كل واحد قاضيًا ومفسرًا ومنفذًا له أيضًا وذلك في قضيته الخاصة، ولما كان من بيده الحق لا يملك عادة سوى قوته هو وحده، فإنه لا يملك القوة الكافية للدفاع عن نفسه ضد ما يوجه إليه من أذى أو لمعاقبة الأشرار. ولتجنب هذه المساوئ التي تثير الاختلال في (ممتلكات) الناس في حالة الطبيعة، اتحد الناس في مجتمعات حتى تكون لديهم قوة المجموع الموحدة لتأمين ممتلكاتهم والدفاع عنها، ولتكون لديهم قواعد مستقرة تحددها حتى يعرف كل بوساطتها ما يخصه. ولهذا الهدف يتنازل الناس عن كل سلطتهم الطبيعية للمجتمع الذي يدخلون فيه، ويضع المجتمع السلطة التشريعية في تلك الأيدي التي يراها صالحة لهذه المهمة حتى تحكم بوساطة قوانين تعلن عنها، وإلا ظل سلامهم وهدوءهم وما يخصهم في نفس الوضع القلق الذي كان عليه في حالة الطبيعة.

١٣٧ - إن السلطة التحكومية المطلقة، أو الحكم بدون قوانين مستقرة قائمة، لا يمكن أن يتفق أي منهما مع أهداف المجتمع والحكم اللذين ما كان الناس ليهجروا حرية حالة الطبيعة من أجلها ويقيدوا أنفسهم في ظلها إلا للمحافظة على حياتهم وحياتهم وثرواتهم وتوفير الأمن والهدوء لهم بوساطة قواعد مقررة للحق والملكية. فلا يمكن افتراض

أن الناس يقصدون أن يعطوا، حتى لو كان ذلك في سلطتهم، شخصاً ما أو عدة أشخاص سلطة تحكيمية مطلقة على أشخاصهم وممتلكاتهم، وأن يضعوا في يد الحاكم قوة لينفذ بها إرادته التحكيمية غير المحدودة عليهم؛ إن ذلك يكون بمثابة نقلهم لأنفسهم إلى حالة الطبيعة التي كانت لهم فيها حرية الدفاع عن حقهم ضد اعتداءات الآخرين، وكانوا على قدر متساوٍ من القوة للمحافظة عليه، سواء هاجمهم شخص واحد أو عدة أشخاص مشتركين. بينما إذا افترضنا أنهم سلموا أنفسهم للقوة التحكيمية المطلقة لمشرع، فإنهم يكونون قد جردوا أنفسهم من كل سلاح وسلحوه هو ليفتك بهم عندما يتراءى له، حيث إن من يتعرض للسلطة التحكيمية لشخص واحد يسيطر على مائة ألف شخص، يكون في وضع أسوأ بكثير ممن يتعرض للسلطة التحكيمية لمائة ألف شخص منفردين، إذ ليس هناك من يضمن أن إرادة ذلك الشخص الذي يسيطر على هذا العدد الكبير أفضل من إرادة الآخرين، بينما قوته أشد بمائة ألف مرة. ومن ثم، فأياً كانت صورة الحكم الذي يعيش في ظله المجتمع المنظم، ينبغي أن تحكم السلطة المسيطرة بوساطة قوانين سبق إعلانها وتلقاها الناس، وليس بأوامر ارتجالية وقرارات غير محدودة، لأن الجنس البشري يكون عندئذ في حالة أسوأ من حالة الطبيعة إذا كان الناس سيسلحون رجالاً أو بعض رجال بالقوة المشتركة لجمهور كبير، تستغل في إجبارهم على الطاعة لأوامر لا رابط لها تصدر إرضاء لأهواء بنت ساعتها أو تبعاً لإرادات غير محدودة وغير معروفة، حتى لحظة صدورها، دون أن تكون هناك أي مقاييس موضوعة توجه تصرفات

أصحاب هذه الإرادات وتبررها. إذ لما كان الغرض من كل السلطة التي لدى الحكومة هو صالح المجتمع. ومن ثم ينبغي ألا تكون تحكمية وخاضعة للأهواء، فإنه ينبغي أيضًا ممارستها بوساطة قوانين مقررّة ومعلنة، حتى يعرف الناس واجبهم وليكونوا آمنين مطمئنين داخل حدود القانون، وكذلك حتى يتقيد الحكام أيضًا داخل حدودهم الواجبة فلا تغريبهم السلطة التي في أيديهم باستعمالها في أغراض، وبوساطة إجراءات، ما كان الناس يعرفونها أو يقبلونها طوعية.

١٣٨ - ثالثًا: لا تستطيع السلطة العليا أن تأخذ من أي إنسان أي جزء من ممتلكاته دون موافقته، لأنه لما كانت المحافظة على الممتلكات هي الهدف من الحكم والذي من أجله دخل الناس المجتمع، فإن ذلك يتطلب بالضرورة ويفترض أن يكون للناس ممتلكات، وبدون ذلك لا بد أن نفترض أن الناس إنما يفقدون بدخولهم المجتمع ما كان هدفهم من دخوله وهي سخافة بالغة لا يقبلها إنسان. ومن ثم فإنه لما كان للناس في المجتمع ممتلكات خاصة بهم، فإن لهم حقًا في تلك الأشياء، التي تُعد ملكهم بمقتضى قوانين المجتمع، بحيث لا حق لأحد في جواهرها أو في أي جزء منها دون رضاهم؛ وبدون ذلك لا تكون لهم ممتلكات، إذ إن ما يستطيع الآخرون أن يأخذوه مني بحق عندما يريدون بدون موافقتي لا يعد في الحقيقة مما يخصني. ومن هنا كان من الخطأ الاعتقاد بأن السلطة العليا أو التشريعية في أي مجتمع تستطيع أن تفعل ما تشاء وتتصرف في ممتلكات الرعايا تحكميًا، أو تأخذ أي جزء منها عندما تشاء. ولا يخشى من ذلك كثيرًا في الحكومات التي تتكون

فيها السلطة التشريعية كلها أو بعضها، من جمعيات تتغير بحيث يصبح أعضاؤها عند حلها رعايا خاضعين للقوانين المشتركة في بلادهم على قدم المساواة مع الآخرين. ولكن في الحكومات التي تكون فيها السلطة التشريعية جمعية واحدة دائمة مستمرة الانعقاد، أو في يد شخص واحد كما في الملكيات المطلقة، يظل هناك خطر من أن يعتقد أعضاؤها أن لهم مصلحة متميزة عن بقية المجتمع، وبذلك قد يعملون على زيادة أموالهم وسلطتهم بأن يأخذوا ما يروه مناسباً من الناس، لأن ممتلكات الإنسان لا تكون في مأمن مطلق، رغم وجود قوانين جيدة وعادلة تحددها فيما بينه وبين زملائه من الرعايا، إذا كان من يحكم هؤلاء الرعايا لديه السلطة في أن يأخذ من أي شخص خاص الجزء الذي يرغب فيه من ممتلكاته وأن يستعمله ويتصرف فيه كما يحلو له.

١٣٩ - ولما كان الحكم، أيًا كانت اليد التي عهد به إليها، يعهد به، كما أثبتت من قبل، بشرط معين ولههدف بذاته هو أن تكون للناس ممتلكاتهم وأن يأمنوا عليها، فإن الحكم أو المجلس التشريعي لا يمكن أبداً أن تكون لديه السلطة في أن يأخذ لنفسه كل ممتلكات الرعايا أو جزءاً منها بدون رضاهم. وإن كانت له سلطة سن القوانين لتنظيم هذه الممتلكات بين هؤلاء الرعايا الواحد قبل الآخرين، لأن ذلك يعني في الحقيقة ألا تبقى لهم أي ممتلكات مطلقاً. وحتى نرى أنه حتى السلطة المطلقة، عندما تكون ضرورية، ليست تحكّمية لمجرد كونها مطلقة، بل محدودة لذلك السبب ومقيدة بالأهداف التي تتطلب أن تكون هذه السلطة مطلقة في بعض الحالات، لا يحتاج منا الأمر أن ننظر أبعد مما

جرى عليه العمل في النظام العسكري، إذ إن المحافظة على الجيش، وبالتالي على المجتمع كله، تتطلب طاعة مطلقة لأوامر كل ضابط أعلى، وعقوبة عدم إطاعة أخطر هذه الأوامر أو أبعداها عن العقل، أو مناقشتها، هي الإعدام؛ ومع ذلك فنحن نرى أنه لا (صف الضابط) الذي يستطيع أن يأمر الجندي بأن يقذف بنفسه في فوهة المدافع أو الثبات في موقع يكاد يكون من المؤكد أن يهلك فيه، يستطيع أن يأمر الجندي بأن يعطيه بنسًا من نقوده؛ ولا القائد، الذي يستطيع أن يحكم عليه بالموت إذا ترك موقعه أو لعدم إطاعته أخطر الأوامر يستطيع مع كل سلطته المطلقة على الحياة والموت أن يتصرف في دائق من أمواله أو يستولي على ذرة من ممتلكاته، وهو الذي يستطيع مع ذلك أن يأمره بأي شيء ويعدمه لأقل عصيان، وذلك لأن الطاعة العمياء ضرورية لذلك الهدف الذي من أجله كانت لدى القائد هذه السلطة، وهو المحافظة على الباقي، ولكن التصرف فيما يملك لا شأن له بالموضوع.

١٤٠ - وصحيح أن الحكومة لا يمكن أن تقوم بدون نفقات كبيرة، وأنه من المناسب أن يدفع كل من يتمتع بنصيب في حمايتها من ماله نصيبه في نفقاتها. ولكن مع ذلك لا بد أن يكون هذا برضا، أي برضا الأغلبية، تعطيه إما مباشرة وإما بوساطة ممثلين تختارهم، لأنه إذا كان لأي شخص أن يدعي سلطة تحديد الضرائب وفرضها على الناس كما يرى هو ودون هذا الرضا من جانب الناس، فإنه بذلك يخرق القانون الأساسي للملكية ويقضي على الهدف من الحكم. إذن ماذا أملك فيما يحق لآخر أن يأخذه عندما يحلو له؟

١٤١- رابعاً: لا يستطيع المشرع أن ينقل سلطة سن القوانين إلى أي أيدٍ أخرى، لأنها لما كانت مجرد سلطة مفوضة من الشعب، فإن أولئك الذين عهد بها إليهم لا يمكن أن ينقلوها إلى آخرين. فالشعب وحده هو الذي يستطيع أن يحدد صورة المجتمع، وذلك بتكوين السلطة التشريعية وتعيين من يعهد إليه بمهمة التشريع. وعندما يقول الناس إننا سنخضع ونحكم بقوانين يسنها هؤلاء الأشخاص وبهذه الصورة، لا يستطيع إنسان أن يقول إن أشخاصاً آخرين سيسنون القوانين؛ كما لا تقيدهم أي قوانين سوى تلك التي يضعها أولئك الذين اختاروهم ومنحوهم سلطة سن القوانين لهم. إذ حيث إن السلطة التشريعية مستمدة من الشعب بتقليد ومنحة اختيارية منه، فإنها لا يمكن أن تكون أي شيء آخر غير ما تنقله تلك المنحة المحددة التي لما كانت قاصرة على سن القوانين فقط، وليس تعيين مشرعين، لا يمكن أن يكون للسلطة التشريعية بمقتضاها أي سلطة في نقل سلطاتها في سن القوانين ووضعها في أيدٍ أخرى.

١٤٢- وهذه هي الحدود التي وضعها للسلطة التشريعية، في كل المجتمعات المنظمة وفي جميع صور الحكم، توكيل المجتمع وقانون الله.

فيجب على المشرع، أولاً: أن يحكم بوساطة قوانين مقررّة ومعلن عنها، لا تختلف باختلاف القضايا، بل تنطوي على قاعدة واحدة للغني والفقير، لصاحب الخطوة في البلاط وللفلاح الذي يعمل في حقله.

وثانيًا: يجب أيضًا ألا يكون لهذه القوانين هدف في النهاية سوى خير الشعب.

وثالثًا: يجب على المشرع ألا يفرض الضرائب على ممتلكات الناس إلا برضا الناس بمنحونه بأنفسهم أو بوساطة مندوبيهم. وهذا لا يخص سوى الحكومات التي تكون فيها السلطة التشريعية دائمة الانعقاد، أو على الأقل في النظم التي لم يحتفظ الشعب فيها بأي جزء من السلطة التشريعية لمندوبين يختارهم بين الفينة والفينة.

ورابعًا: يجب على المشرع أولاً، بل هو لا يستطيع، أن ينقل سلطة سن القوانين إلى أي شخص آخر أو أن يضعها في أي هيئة غير تلك التي حددها الشعب.



الفصل الثاني عشر

في السلطة التشريعية والتنفيذية والاتحادية

للمجتمعات المنظمة

١٤٣ - إن سلطة التشريع هي تلك التي لها الحق في تحديد كيفية استعمال قوة المجتمع للمحافظة عليه وعلى أعضائه. بيد أنه لما كانت هذه القوانين، التي ستنفذ باستمرار، ولها قوة دائمة، يمكن أن توضع في وقت قليل؛ فإنه لا حاجة لأن تنعقد السلطة التشريعية بصفة مستمرة، حيث لا عمل دائم لديها. ولما كان وجود السلطتين التشريعية والتنفيذية في يد واحدة فيه إغراء أكثر مما ينبغي للضعف الإنساني الذي يميل إلى الاستحواذ على السلطة، حيث إن المشرع عندئذ قد يعفي نفسه من طاعة القوانين التي يسنها، ويعمل على أن تكون القوانين - عند وضعها وعند تطبيقها - لمصلحته الخاصة، وبذلك تصبح له مصلحة متميزة عن مصلحة بقية المجتمع ومضادة للهدف من المجتمع والحكم. ومن ثم فإن السلطة التشريعية في المجتمعات المنظمة تنظيمًا جيدًا، وحيث يحظى خير المجموع بالاهتمام الواجب، توضع في أيدي أشخاص

مختلفين، تكون لهم، عندما يعتقدون انعقادًا صحيحًا، سلطة سن القوانين بأنفسهم أو بالاشتراك مع غيرهم؛ وبعد أن يفعلوا ذلك يتفرقوا ثانية حيث يصيرون هم أيضًا خاضعين للقوانين التي وضعوها؛ وهو قيد جديد ووثيق عليهم لضمان أن يضعوا القوانين للصالح العام.

١٤٤ - ولكن لأن القوانين التي توضع مرة واحدة وفي مدة قصيرة لها قوة دائمة مستمرة، وتتطلب تنفيذًا دائمًا أو إشرافًا مستمرًا فإنه من الضروري بناء على ذلك أن تكون هناك سلطة دائمة الانعقاد، تعمل على تنفيذ القوانين التي وضعت وأن تظل نافذة، وهكذا كثيرًا ما فصلت السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية.

١٤٥ - وهناك سلطة أخرى في كل مجتمع منظم يمكن أن نسميها «طبيعية»، لأنها هي التي تقابل السلطة التي كان يملكها كل شخص بالطبيعة قبل أن يدخل المجتمع. وبالرغم من أن الأعضاء في أي مجتمع منظم يظلون متميزين بالنسبة لبعضهم البعض وتحكمهم قوانين المجتمع بوصفهم هذا، فإنهم مع ذلك بالنسبة لبقية الجنس البشري جسد واحد ما زال في حالة الطبيعة مع بقية الجنس البشري، كما كان أعضاؤه من قبل. ومن ثم فإن أي خلاف يقع بين أي شخص في داخل المجتمع وأي شخص خارجه يعالج على أساس عام، كما أن ما يقع من ضرر على عضو من أعضاء جماعتهم يشغل المجموع في رده. بحيث إنه في هذا المجال يعتبر المجتمع كله جسدًا واحدًا في حالة الطبيعة بالنسبة لجميع الدول الأخرى أو الأشخاص من خارج هذا المجتمع.

١٤٦- ومن ثم فإن هذه السلطة تنطوي على سلطة الحرب والسلام والمحالقات والمعاهدات، وجميع التصرفات التي تتم مع جميع الأشخاص والجماعات من خارج المجتمع، ويمكن لأي شخص إذا شاء أن يسميها «السلطة الاتحادية» وتستوي لدى هذه التسمية أو غيرها ما دام كان المقصود بها مفهوماً.

١٤٧- ورغم أن هاتين السلطتين، التنفيذية والاتحادية، متميزتان في ذاتهما، إذ تشمل الأولى تنفيذ القوانين الداخلية في المجتمع على جميع أعضائه داخله، وتتناول الثانية الأمن والمصلحة العاميين في الخارج مع كل من يمكن أن يتلقى منه المجتمع فائدة أو يصيبه منه ضرر، فإنهما مع ذلك تكادان تكونان متحدتين دائماً. وعلى الرغم من الأهمية القصوى لهذه السلطة الاتحادية بالنسبة للمجتمع المنظم حسنت أو ساءت إدارتها، فإنها أقل صلاحية بكثير من السلطة التنفيذية من حيث خضوعها لقوانين وضعية قائمة سبق سنّها، ومن ثم لا بد بالضرورة أن تترك لحكمة من بيدهم هذه السلطة وفطنتهم يصرفونها بما فيه الخير العام، لأنه من السهولة بمكان أن تكون القوانين المتعلقة بالرعايا فيما بينهم وبتوجيه تصرفاتهم سابقة عليها. ولكن حيث إن ما يُفعل بالنسبة للأجانب يتوقف كثيراً على تصرفاتهم واختلاف أغراضهم ومصالحهم، فلا بد أن يترك إلى حد بعيد إلى فطنة من عهد إليهم بهذه السلطة، يصرفونها على خير وجه تسمح به مهارتهم لمصلحة المجتمع.

١٤٨- ورغم أن السلطة التنفيذية والاتحادية في كل مجتمع متميزتان في الحقيقة عن بعضيهما البعض في ذاتيهما، كما قلت من

قبل، فإنه مع ذلك يصعب فصلهما ووضعهما في أيدي أشخاص مختلفين في نفس الوقت، لأنه لما كانت كلتاها تتطلبان في إدارتهما سلطة المجتمع، فإنه يكاد يكون من غير العملي وضعهما في أيدي مختلفة ليست تابعة لبعضها، أو أن يُعهد بالسلطتين لأشخاص قد يتصرفون منفصلين بحيث تكون قوة المجتمع تحت أوامر مختلفة، مما قد يترتب عليه في وقت أو آخر اختلال في النظام ودمار.



الفصل الثالث عشر

في تبعية سلطات المجتمع المنظم

١٤٩ - رغم أنه لا يمكن أن يوجد في المجتمع المنظم، الذي يقوم على أسسه الخاصة ويعمل طبقاً لطبيعته الخاصة، أي يعمل للمحافظة على الجماعة، سوى سلطة عُليا واحدة، هي السلطة التشريعية التي تتبعها، ويجب أن تتبعها، كل السلطات الأخرى، فإنه مع ذلك لما كانت السلطة التشريعية مجرد سلطة مكلفة بالعمل على تحقيق بعض الأهداف المعينة، فإن الشعب تبقى فيه سلطة عُليا في إزالة المشرع أو تغييره عندما يرى أن المشرع يعمل ضد الأمانة الموكولة إليه، لأن كل سلطة تسلم أمانة بقصد تحقيق هدف تكون محدودة بهذا الهدف، ومن ثم عندما يظهر بوضوح أن هذا الهدف أهمل أو أن ما يحدث هو عكسه، كان في ذلك إهدار للأمانة يؤدي بالضرورة إلى سحبها، وتعود السلطة إلى أيدي أولئك الذين سلّموها، ولهم أن يسلموها من جديد إلى من يعتقدون أنه الأفضل لسلامتهم وأمنهم. وهكذا يحتفظ المجتمع دائماً بسلطة عُليا لإنقاذ نفسه من محاولات أي شخص ومؤامراته، حتى إذا كان من بين مشرعيه، في أي وقت يصل به الغباء أو الشر إلى رسم المؤامرات وتنفيذها ضد حريات الرعايا وممتلكاتهم. إذ لما لم يكن لأي شخص - أو مجتمع - أن يتنازل عن بقاءه، وبالتالي عن وسائل المحافظة عليه، للإدارة المطلقة والسيطرة التحكيمية لشخص آخر؛ فإنه

عندما يشرع شخص في إخضاع الناس لحالة العبودية هذه، يكون لهم أن يحافظوا دائماً على ما ليست لديهم السلطة في التنازل عنه، وأن يتخلصوا من أولئك الذين يحاولون خرق ذلك القانون الأساسي المقدس الذي لا يتغير، وهو المحافظة على النفس، الذي من أجله دخلوا المجتمع. وهكذا يمكن القول بأن المجتمع يظل دائماً من هذه الناحية السلطة العليا، ولكن ليست له سلطة إذا خضع لأي صورة من صور الحكم، لأن سلطة الشعب هذه لا يمكن أن تعمل إلا إذا انحلت الحكومة.

١٥٠- ويظل المشرع هو السلطة العليا في جميع الحالات ما دامت الحكومة قائمة، لأن من يسن القوانين لتطبيقها على آخر لا بد أن يكون أعلى منه، وحيث إن المشرع لا يمكن بدون ذلك أن يكون مشرعاً للمجتمع، أي إلا إذا كان لديه حق سن القوانين لكل أجزائه ولجميع أعضائه، ووضع قواعد لسلوكهم ومنح سلطة التنفيذ عندما تخرق هذه القواعد، فلا بد أن يكون المشرع هو الأعلى وكل السلطات الأخرى لدى أي من أعضاء المجتمع أو أجزائه مستمدة منه وتابعة له.

١٥١- وفي بعض المجتمعات المنظمة التي لا تكون فيها السلطة التشريعية دائمة الانعقاد، والسلطة التنفيذية في يد شخص واحد له أيضاً نصيب في السلطة التشريعية، فإن هذا الشخص الواحد يمكن أن يوصف في هذه المجتمعات بأنه السلطة العليا بمعنى لا تجني فيه؛ ليس لأن لديه في شخصه كل السلطة العليا، وهي سلطة سن القوانين، بل لأن لديه في ذاته السلطة التنفيذية العليا التي يستمد منها جميع الحكام التابعين له كل سلطاتهم المختلفة التابعة، أو القسم الأكبر منها على

الأقل؛ كما أنه لما لم يكن هناك مشرع أعلى منه، حيث لا يسن قانون بدون موافقته، وهو الأمر الذي لا يتوقع معه أن يخضع أبداً للجزء الآخر من المشرع، فإنه يكون السلطة العليا بهذا المعنى أيضاً. بيد أنه يجب أن نلاحظ مع ذلك أنه رغم كون قسم الولاء والطاعة يؤدي له، فإنه لا يؤدي له بوصفه المشرع الأعلى، ولكن باعتباره المنفذ الأعلى لقانون وضعته سلطة مشتركة منه ومن آخرين معه؛ والولاء هنا ليس سوى الطاعة طبقاً للقانون، الذي إذا خرقه يفقد حقه في الطاعة، كما أنه لا يستطيع أن يدعي حقاً في الطاعة إلا باعتباره الشخص العام الذي عُهد إليه بسلطة القانون، ومن ثم يعتبر صورة للمجتمع أو شيئاً له أو ممثلاً له، يتصرف طبقاً لإرادة المجتمع التي أعلنها في القوانين؛ وهكذا لا تكون له إرادة ولا سلطة إلا إرادة القانون وسلطته. ولكنه عندما ينبذ هذه الصفة التمثيلية، تلك الإرادة العامة، ويتصرف تبعاً لإرادته الشخصية الخاصة، يحط من نفسه ويصير مجرد شخص خاص فرد، بلا سلطة ولا إرادة لها حق الطاعة، حيث إن أعضاء المجتمع لا يدينون بطاعة إلا للإرادة العامة للمجتمع.

١٥٢- والسلطة التنفيذية إذا عهد بها إلى أي كان غير الشخص الذي له نصيب في المشرع، من الجلي أنها تكون عندئذ تابعة للمشرع ومسؤولة أمامه، ويمكن تغييرها واستبدالها عندما يرى ذلك؛ ومن ذلك يتبين أن السلطة التنفيذية العليا ليست هي ما يستثنى من الخضوع، ولكن ما يستثنى هو السلطة العليا في شخص له نصيب في التشريع ومن ثم لا توجد سلطة تشريعية متميزة أعلى منه يتبعها ويُسأل أمامها، إلا

في حدود مشاركته فيها وقبوله لقراراتها، بحيث لا يكون خاضعاً إلا بالقدر الذي يراه مناسباً، وهو بلا شك سيكون ضئيلاً جداً. ولسنا في حاجة إلى الحديث عن السلطات الوزارية والسلطات التابعة الأخرى في المجتمع المنظم، حيث إنها متعددة ولا نهاية لصورها المتباينة في العادات المختلفة للمجتمعات المنظمة العديدة ودساتيرها، إلى حد يجعل مستحيلاً أن نتحدث عن كل منها على حدة. والشيء الضروري لغرضنا الحالي مما يجب علينا ملاحظته فيما يتعلق بها، هو أنها جميعاً لا تملك أي سلطة كانت أكثر مما يعهد بها إليها بتكليف صريح محدد، وأنها جميعاً مسؤولة أمام سلطة أخرى في المجتمع المنظم.

١٥٣- ليس من الضروري - بل وليس من الملائم - أن تكون السلطة التشريعية دائمة الانعقاد، ولكن قيام السلطة التنفيذية بصفة دائمة ضروري، لأنه ليست هناك حاجة إلى سن قوانين جديدة باستمرار، ولكن هناك حاجة إلى تنفيذ القوانين الموضوعة دائماً. وعندما يضع المشرع سلطة تنفيذ القوانين التي يسنها في أيدي أخرى، فإنه يظل يملك سلطة استرجاعها من هذه الأيدي عندما يرى لذلك سبباً، ومعاقبة أي سوء إدارة ضد هذه القوانين. وينطبق نفس الشيء أيضاً على السلطة الاتحادية، فهي والسلطة التنفيذية سلطتان وزاريتان وتابعتان للسلطة التشريعية، التي تعد السلطة العليا في المجتمعات المنظمة القائمة، كما يبيننا من قبل، والمفروض أيضاً أن السلطة التشريعية في هذه الحالة تتكون من عدة أشخاص (لأنه لو كان شخصاً واحداً لكان دائم الانعقاد بالضرورة، وبذلك تكون له بالطبيعة السلطة التنفيذية العليا، باعتباره

المرجع الأعلى، إلى جانب السلطة التشريعية)، ولهؤلاء الأشخاص أن يجتمعوا ويمارسوا سلطتهم التشريعية في الأوقات التي يحددها دستورهم الأصلي أو التي يحددها في اجتماعاتهم السابقة، أو عندما يشاءون إذا لم يحدد الدستور ولم يحددوا هم سابقاً هذه الأوقات أو عندما لا توجد وسيلة أخرى مقررّة لجمعهم، لأنه لما كان الشعب قد أودعهم السلطة العليا، فإنها تظل فيهم دائماً ولهم أن يمارسوها عندما يشاءون، إلا إذا كان دستورهم الأصلي يحدد اجتماعهم بفصول معينة أو يكونون هم قد حددوا في اجتماعهم السابق، بما لهم من سلطة عليا، وقتاً معيناً عندما يحين يكون لهم حق الاجتماع والعمل ثانياً.

١٥٤- وإذا كانت السلطة التشريعية، أو قسم منها، مكوناً من ممثلين يختارهم الشعب في كل مرة، ويعودون بعدها إلى حالة الرعايا العاديين ولا يكون لهم نصيب في الدورة التشريعية إلا بعد اختيار جديد، فإن سلطة الاختيار هذه يجب أن يمارسها الشعب إما في أوقات محددة أو عندما يُدعى إلى ذلك؛ وفي هذه الحالة الأخيرة يعهد بسلطة دعوة الهيئة التشريعية عادة إلى السلطة التنفيذية التي يتعين عليها أن تختار أحد حدين، الأول: إما أن يتطلب الدستور الأصلي أن تجتمع السلطة التشريعية وتعمل في فترات محددة، وفي هذه الحالة لا تفعل السلطة التنفيذية سوى إصدار التوجيهات الوزارية فيما يتعلق بانتخاب أعضاء الهيئة التشريعية واجتماعهم طبقاً للأوضاع الواجبة. والثاني: أن يترك أمر دعوتهم بوساطة انتخابات جديدة للسلطة التنفيذية تبعاً لما نراه عندما تستدعي الحاجة أو تتطلب المناسبات تعديل قانون قديم أو سن

قانون جديد، أو لرفع مساوئ يتعرض لها الشعب أو منع وقوعها.

١٥٥ - وقد يثار هنا سؤال: ماذا يحدث إذا كانت السلطة التنفيذية، وهي تملك قوة المجتمع، تستغل هذه القوى للحيلولة دون اجتماع الهيئة التشريعية ومنعها عن العمل، عندما يتطلب الدستور الأصلي أو الحاجة العامة انعقادها؟ وأجيب على ذلك بأن استعمال القوة ضد الشعب دون سند من سلطة وبما يناقض الثقة التي أودعها السلطة التنفيذية إنما هو بمثابة إعلان الحرب على الشعب، الذي يصبح له في هذه الحالة الحق في إقامة هيئته التشريعية من جديد لممارسة سلطتها، لأن الشعب وقد أقام مشروعًا بقصد أن يمارس سلطة سن القوانين، إما في أوقات محددة أو عندما يتطلب الأمر ذلك، يكون له حق استعمال القوة في إزالة العقبة التي تحول دون قيام المشرع بما هو ضروري للمجتمع وما تتكون منه سلامة الناس وبقاؤهم. فالعلاج الحقيقي للقوة غير المشروعة هو، في جميع الحالات والظروف، معارضتها بالقوة. إن استعمال القوة غير المشروعة يضع مستعملها دائمًا في حرب بوصفه معتديًا، ويجعله عرضة لأن يعامل على هذا الأساس.

١٥٦ - ووضع سلطة دعوة الهيئة التشريعية للاجتماع وفضها في يد السلطة التنفيذية لا يعطي السلطة التنفيذية تفوقًا على السلطة التشريعية، إذ إن ذلك تكليف أو كل إليها لسلامة الشعب في حالة لا يسمح فيها اختلاف الشؤون البشرية وتباينها بقاعدة ثابتة دائمة. وذلك أنه لما كان من المستحيل على واضعي صورة الحكم الأول أن يكون لديهم علم بالمستقبل، مهما بلغ بُعد نظرهم، بحيث يحددون لاجتماعات الهيئة

التشريعية فترات معينة بالضبط، ومددًا محددة للانعقاد في المستقبل إلى ما لا نهاية بما يتفق ومواجهة جميع احتياجات المجتمع المنظم، فإن خير علاج أمكن وجوده لهذا النقص هو أن يعهد بذلك إلى فطنة شخص موجود دائمًا وواجبه أن يرفع الصالح العام. إن كثرة اجتماعات الهيئة التشريعية باستمرار، وطول مدة انعقادها، دون ما حاجة إلى ذلك، لا يمكن إلا أن تكون عبئًا على الشعب، ولا بد مع الوقت أن تؤدي إلى مساوئ أكثر خطورة. ومع ذلك فإن سرعة سير الأمور قد تتطلب أحيانًا وجود الهيئة التشريعية فورًا، وقد يؤدي أي تأخير في انعقادها إلى تعريض الجمهور للخطر؛ وأحيانًا أيضًا قد يكون ما أمام الهيئة التشريعية من عمل أكبر من أن تنتهي منه في الوقت المحدد لانعقادها، وبذلك يحرم الشعب من الفائدة التي كانت ترجى من المناقشة الناضجة. فما الذي يمكن عمله، إذن، في هذه الحالة لعدم تعريض المجتمع، في وقت أو آخر، للأخطار التي تنجم بصورة أو أخرى عن تحديد فترات وأوقات ثابتة لاجتماعات الهيئة التشريعية وعملها، سوى أن يعهد بالأمر إلى فطنة شخص ما، يكون موجودًا دائمًا ولديه بأحوال الشؤون العامة دراية، بحيث يستعمل هذا الامتياز في الصالح العام؟ ومن أفضل من يمكن تكليفه بذلك ممن عهد إليه بتنفيذ القوانين تحقيقًا للهدف ذاته؟ وهكذا ينتهي الأمر بصورة طبيعية إلى من يدهم السلطة التنفيذية، مع افتراض أن تنظيم أوقات اجتماع الهيئة التشريعية ومدته لم يتحددا في الدستور الأصلي؛ ويعهد إليها ذلك لا باعتبارها سلطة حكمية تتوقف على مشيئتها الخاصة، بل بشرط أن تستعمل هذه الوديعة دائمًا في

الصالح العام وحده، كما تتطلبه الأحداث ومقتضيات الشؤون. وسواء كان تحديد قواعد ثابتة لانعقاد الهيئة التشريعية، أو ترك للأمر حرية دعوتها، أو ربما مزيج من الاثنين، له مساوئ مصاحبة، فليس من شأني هنا أن أبحثها، ولكنني أريد فقط أن أبين أنه رغم كون السلطة التنفيذية تتمتع بامتياز الدعوة إلى عقد اجتماعات الهيئة التشريعية وفضها، فإن ذلك لا يضعها في مركز متفوق عليه.

١٥٧- إن الأمور في هذا العالم في حركة مستمرة بحيث لا يظل في حالة واحدة مدة طويلة. وهكذا تتغير أوضاع الناس والثروات والتجارة والسلطة، فتخرب مدن كانت مزدهرة قوية، وتتحول إلى زوايا مهجورة مهملة، بينما تتحول أماكن أخرى كانت غير مأهولة إلى بلاد مزدهمة زاخرة بالثراء والسكان. ولكن لما كانت الأشياء لا تتغير دائماً بصورة متساوية، ولما كانت المصلحة الشخصية كثيراً ما تعمل على إبقاء عادات وامتيازات بعد أن تكون أسبابها قد ولت، فإن كثيراً ما يحدث في الحكومات التي يكون فيها قسم من الهيئة التشريعية مكوناً من ممثلين يختارهم الشعب، أن يصير التمثيل غير متساوٍ وغير متفق بالمرّة مع الأسباب التي قام عليها في أول الأمر. ونستطيع أن نرى مدى ما يؤدي إليه التمسك بالعادة بعد أن يكون سببها قد ولى من سخافات شنيعة، وعندما نرى مجرد اسم مدينة لم يبقَ فيها حتى الخرائب ولا توجد فيها مساكن حتى ولا حظيرة أغنام ولا يسكنها أكثر من راعٍ واحد، ترسل عددًا من النواب إلى الجمعية الكبرى لواضعي القوانين مثل ما ترسله مقاطعة كثيرة السكان وزاخرة بالثراء. ويقف الغريب أمام مثل

هذا الوضع في دهشة، ولا بد أن يعترف كل واحد بأن الأمر في حاجة لعلاج رغم أن معظم الناس يعتقدون أنه من العسير العثور على علاج، لأنه لما كان دستور المشرع هو القرار الأصلي والأعلى للمجتمع، الذي يسبق جميع القوانين الوضعية ويعتمد تمامًا على الشعب، فإنه ما من سلطة أدنى تستطيع تغييره. وبعد تكوين الهيئة التشريعية لا يكون للناس في مثل تلك الحكومة التي نتحدث عنها أي سلطة للتصرف ما دامت ظلت الحكومة قائمة، ولذلك فإن الاعتقاد السائد هو أن هذا النقص لا يمكن علاجه.

١٥٨ - «Salus Populi Suprema Lex» «أمن الشعب هو القانون

الأعلى» قاعدة لا شك أساسية بحيث إن من يتبعها بإخلاص لا يمكن أن يتعرض لخطأ خطير. وبناء عليه إذا راعت السلطة التنفيذية، التي لها سلطة دعوة الهيئة التشريعية، النسبة الحقيقية للتمثيل بدلاً من التقليد السائد، ونظمت - طبقاً لما يمليه العقل السليم وليس تبعاً لعادة قديمة - عدد الأعضاء في جميع الأماكن التي لها الحق في أن تمثل بصورة متميزة، وهو ما لا يحق لأي قسم من الشعب، أيًا كانت طريقة اندماجه، أن يدعيه إلا بنسبة ما يسهم به من نصيب في مساعدة المجموع؛ فإنه لا يمكن القول بأن السلطة التنفيذية عندئذ كونت سلطة تشريعية جديدة، بل إنها تكون قد أعادت السلطة التشريعية القديمة الحقيقية، وأصلحت الاختلال الذي نجم من مرور الوقت بصورة حتمية لا يشعر بها أحد، لأنه لما كان من مصلحة الشعب ومن أهدافه أن يكون هناك تمثيل عادل متساوٍ، فإن كل من يعمل على تحقيق ذلك بقدر الإمكان يكون بلا ريب

صديقاً للحكم ومؤسساً له، ولا بد أن يحظى برضا المجتمع وموافقة؛ فالامتياز الذي يتمتع به الأمير ليس إلا مجرد سلطة في يده ليعمل على تحقيق الخير العام في تلك الحالات التي لا تستطيع توجيهها توجيهاً سليماً قوانين محددة غير قابلة للتغيير، لأنها حالات تتوقف على أحداث غير مؤكدة ولا يمكن التنبؤ بها، وأي شيء يعمل بقصد تحقيق خير الشعب صراحة وإقامة الحكم على أسسه الحقيقية، هو حق عادل، وسيظل كذلك دائماً. إن سلطة تكوين مندمجات جديدة، ومعها تمثل جديد، تنطوي على افتراض أن معيار التمثيل قد يتغير مع الوقت، وأن هناك تلك الأماكن التي لم يكن لها من قبل حق في أن تمثل وصار لها هذا الحق؛ وعلى نفس الأساس، إن هناك أماكن كان لها هذا الحق ولكنه لم يعد لها بعد أن صارت أقل شأنًا من أن يكون لها هذا الامتياز. إن ما يتعرض له الحكم من هجوم لا يأتي من جانب تغيير الأوضاع الحالية، الذي لعل سببه يكون الفساد والانحلال، ولكن من جانب اتجاه الحكم إلى إيذاء الشعب أو اضطهاده وتكوين قسم أو حزب منه يتمتع بميزة عن الباقي ولا يتساوى معهم في الخضوع. إن الشيء إذا كان مما لا يملك أي إنسان إلا أن يعترف بأنه لفائدة المجتمع وللشعب في مجموعه على أساس معيار دائم، لا بد، إذا حدث، أن ينطوي دائماً على تبريره في ذاته؛ وعندما يختار الشعب ممثليه على أسس عادلة، لا ينكر ما تتسم به من مساواة، ومناسبة للإطار الأصلي للحكم، لا سبيل للشك في أن ما حدث هو إرادة المجتمع وتصرفه، أيًا كان من سمح للناس أو اقترح عليهم، أن يفعلوا ذلك.

الفصل الرابع عشر

في الحق الاستثنائي أو الاختصاص

١٥٩ - عندما تكون السلطان التشريعية والتنفيذية في أيدي مختلفة كما هو الحال في جميع الملكيات المعتدلة وصور الحكم السليمة، يتطلب خير المجتمع ترك عدة أمور لفطنة من بيده السلطة التنفيذية. إذ لما كان المشرعون لا يستطيعون التنبؤ بكل ما يمكن أن يفيد المجتمع ويكفلوا تحقيقه بوساطة قوانين، فإن منفذ القوانين، لما كان بيده السلطة، له الحق بمقتضى قانون الطبيعة المشترك في استعمالها لخير المجتمع في حالات كثيرة لم يحدد فيها القانون اتجاهًا، إلى أن تتم دعوة السلطة التشريعية في الوقت المناسب ليقضي فيها، بل إن هناك أمورًا كثيرة لا يستطيع القانون أن يكفلها بأي طريقة كانت، وهذه الأمور يجب بالضرورة تركها لفطنة من بيده السلطة التنفيذية، يصرفها بما يتطلبه الخير العام وفائدة المجتمع، بل وأكثر من ذلك، إنه من المناسب أن تترك القوانين نفسها أحيانًا المجال أمام السلطة التنفيذية، أو بالأحرى لذلك القانون الأساسي، قانون الطبيعة والحكم - أي وجوب المحافظة على جميع أعضاء المجتمع بقدر الإمكان. إذ لما كانت أحداث قد تقع

إذا روعيت فيها القوانين بصراحة ودقة تقع أضرار، مثل عدم هدم منزل رجل بريء لإيقاف امتداد النيران عندما يحترق المنزل المجاور؛ أو قد يقع شخص تحت طائلة القانون، الذي لا يفرق بين الأشخاص، لعمل قد يستحق العفو والمكافأة، فإنه من الملائم أن تكون للحاكم سلطة التخفيف من حدة القانون في حالات كثيرة، والعفو عن المجرمين، ما دام كان الهدف من الحكم هو المحافظة على الجميع بقدر الإمكان، وحتى المذنب يجب الإبقاء عليه عندما يثبت أنه لم يصب الأبرياء ضرر.

١٦٠ - إن هذه السلطة في التصرف طبقاً لما يراه الحاكم للخير العام دون توجيه من القانون، بل وأحياناً ضده، هي ما يسمى بالحق الاستثنائي أو الاختصاص، حيث إنه لما كانت سلطة وضع القوانين في بعض صور الحكم غير قائمة باستمرار، وتكون عادة من عدد كبير من الأشخاص، بحيث تكون أبطأ مما ينبغي للبت العاجل، ولما كان أيضاً التنبؤ بجميع الأحداث والضرورات التي قد تمس المجتمع وسن القوانين اللازمة لمواجهتها، أو وضع تلك القوانين التي لا يؤدي تنفيذها بصرامة، في جميع المناسبات وعلى جميع الأشخاص الذين يقعون تحت طائلتها، إلى أضرار، فإنه يترك بناء على ذلك شيء من الحرية للسلطة التنفيذية في أن تقوم بعدة أشياء حسبما ترى مما لا تتعرض له القوانين.

١٦١ - وما دامت هذه السلطة تستعمل لفائدة المجتمع وبما يتفق مع أمانة الحكم وأهدافه، فإنها اختصاص استثنائي لا يشك فيه أحد ولا يتعرض للمناقشة، لأن الشعب نادراً ما يكون، أو لا يكون أبداً، مدققاً

في هذه النقطة أو تساوره فيها الشكوك، فالناس بعيدون كل البعد عن التدقيق في الحق الاستثنائي ما دام كان مستعملًا في حد المعقول، فيما قصد به - أي لخير الشعب، ولم يستعمل ضده بوضوح. بيد أنه إذا أثير موضوع بين الشعب والسلطة التنفيذية في شأن ادعى أنه حق استثنائي، فإن اتجاه ممارسة هذا الحق، لخير الشعب أم للإضرار به، يفصل في الأمر بسهولة.

١٦٢ - ومن اليسير أن يتصور المرء أنه في بداية العهد بالحكومات عندما كانت المجتمعات المنظمة لا تختلف كثيرًا عن العائلات في عدد الأشخاص، لم تكن تختلف عنها أيضًا إلى حد كبير في عدد القوانين، ولما كان الحكام عندئذ مثل آباء للناس، يحيطونهم برعايتهم لخيرهم، فإن الحكم كان كله تقريبًا من هذا النوع من الاختصاص. فقد كانت بضعة قوانين قليلة هي كل ما هنالك، وترك بقية الأمور لفطنة الحاكم وعنايته. ولكن عندما أدت الأخطار وتملق الأمراء الضعفاء إلى جعلهم يستغلون هذه السلطة لمصالح خاصة بهم وليس للخير العام، أراد الناس أن يحددوا، بوساطة قوانين صريحة، الاختصاص الاستثنائي فيما يتعلق بتلك النقاط التي وجدوا أنها مضرّة، وأعلنوا حدود الحق الاستثنائي في تلك الحالات التي تركوها هم وآباؤهم دون قيود لفطنة أولئك الأمراء الذين لم يستعملوه إلا في غرضه الصحيح - أي لخير شعوبهم.

١٦٣ - ومن ثم فإن أولئك الذين يقولون إن الشعب يعتدي على الاختصاص الاستثنائي عندما يحدد بوساطة القوانين الوضعية أي جزء منه، مخطئون تمامًا في فكرتهم عن الحكم، لأن الشعب إذ يفعل ذلك

لا ينتزع من الأمير شيئاً له فيه حق، بل إنه يعلن فقط أن تلك السلطة التي تركها في يده ويد أسلافه بلا تحديد زمني، لممارستها لخير الناس، لم تكن هي ما قصدوا أن يتركوه له عندما استعملها في أغراض أخرى، لأنه لما كان الهدف من الحكم هو خير المجتمع فإن أي تعديل في صورته مما يتفق وهذا الهدف لا يمكن أن يكون اعتداء على أي شخص، حيث إنه لا يوجد أي شخص في الحكومة يمكن أن يكون له حق في اتجاه نحو أي هدف آخر، ولا يكون اعتداء إلا ما يضر الخير العام أو يعرقه. وأولئك الذين يقولون غير ذلك يتحدثون وكأنما للأمير مصلحة متميزة منفصلة عن خير المجتمع، وليس أنه نُصب لهذا الهدف؛ وهذا هو الأساس والمصدر الذي تنبثق منه كل تلك الشرور وذلك الاختلال مما يحدث في الحكم الملكي تقريباً. والواقع أن الأمر إذا كان كذلك، فإن الناس الذين تحت حكمه لا يكونون مجتمعاً من المخلوقات العاقلة دخلوا المجتمع لخيرهم المتبادل، ولا يكونون خليقين بأن يقيموا على أنفسهم حكماً لحراسة هذا الخير ودعمه، بل يعتبرون قطيعاً من مخلوقات دنيا تحت سيطرة سيد يقتنيهم ويستغلهم لأهدافه أو مصلحته الخاصة. وإذا كان الناس بلا عقل وبهائم بحيث يدخلون مجتمعاً على هذه الأسس، فإن الحق الاستثنائي يكون عندئذ ما يدعيه البعض فعلاً، أي سلطة تحكيمية للإضرار بالناس.

١٦٤ - ولكن لما كان من غير المتصور أن يُخضع أي مخلوق عاقل نفسه، إذا كان حراً، لشخص آخر لضرره، (رغم أنه عندما يجد حاكماً طيباً وحكيماً، قد لا يعتقد أنه من الضروري أو من المفيد أن

يضع حدوداً دقيقة لسلطته في جميع المسائل) فإن الحق الاستثنائي لا يمكن أن يكون إلا إذناً من الشعب لحكامه بأن يفعلوا أشياء باختياره الحر عندما يغفله القانون. وأحياناً ضد النص الحرفي للقانون، للخير العام، وقبول الشعب لها عندما تتم، لأنه كما أن الأمير الفاضل، الذي يرفع الأمانة العامة التي عهد بها إليه، ويبدل عنايته بخير شعبه، لا يمكن أن يكون ما لديه من حق استثنائي أكثر مما ينبغي - أي السلطة في فعل الخير، فكذلك الأمير الشرير، الذي يدعي أن تلك السلطة التي مارسها أسلافه دون توجيه من القانون، حق استثنائي له بمقتضى مركزه له أن يستعمله حسب مشيئته في تحقيق مصلحته، أو دعمها، متميزة عن مصلحة العموم، يتيح للشعب فرصة المطالبة بحقه وتحديد هذه السلطة، التي كان راضياً بصورة ضمنية عن ممارسة الأمير لها عندما كانت تستعمل في خيره.

١٦٥- وهكذا، فإن من ينظر في تاريخ إنجلترا سيجد أن الحق الاستثنائي كان أوسع ما يكون في أيدي أحكم أمرائنا وأفضلهم، لأن الشعب لاحظ اتجاه سلوكهم كله نحو الخير العام؛ أو إذا ظهر ضعف إنساني أو خطأ (فالأمراء ليسوا إلا رجالاً مثل غيرهم) في انحراف بسيط عن ذلك الهدف، فقد كان مع ذلك من الواضح أن سلوكهم الأساسي لم يحد في اتجاهه عن الخير العام. ومن ثم لما كان الشعب يرى من الأسباب ما يجعله راضياً عن هؤلاء الأمراء، كلما تصرفوا بدون نص حرفي في القانون أو ضده، تقبل ما فعلوه دون أي تذمر، وتركهم يوسعون حقهم الاستثنائي كما شاءوا، معتقداً بحق أنهم لم يفعلوا شيئاً

ينتقص من قوانينه. حيث إنهم تصرفوا بما يتفق وأساس جميع القوانين وهدفها. وهو الخير العام.

١٦٦- إن مثل هؤلاء الأمراء أشباه الآلهة كان لهم بعض السند في السلطة التحكيمية، على أساس من تلك الحجة التي تثبت أن الملكية المطلقة هي خير صور الحكم، وهي الأساس الذي يحكم الله نفسه به الكون، لأن مثل هؤلاء الملوك يترسمون حكمته تعالى وفضله. وعلى هذا الأساس يقوم القول بأن حكم الأمراء الفاضلين كان دائماً مصدر أكبر خطر على حريات شعوبهم، لأنه عندما ساس خلفاؤهم الحكم بأفكار مختلفة، استمدوا من تصرفات أولئك الحكام الفاضلين سوابق وجعلوها معيار حقهم الاستثنائي، كما لو كان ما تم لخير الشعب وحده حقاً لهم في أن يضروه إذا شاءت لهم أهواؤهم؛ وكثيراً ما أدى ذلك إلى نزاع، وإلى اختلال النظام العام أحياناً قبل أن يستطيع الشعب استعادة حقه الأصلي وينتهي إلى إعلان أن ذلك ليس حقاً استثنائياً. وهو في الحقيقة لم يكن كذلك قط. حيث إنه من المستحيل أن يكون لأي شخص في المجتمع الحق في إيذاء الشعب. رغم أنه من الممكن، ومن المعقول، ألا يعمل الشعب على تحديد الحق الاستثنائي لأولئك الملوك أو الحكام الذين لم يتجاوزوا من تلقاء أنفسهم نطاق الخير العام، لأن الحق الاستثنائي ليس سوى سلطة فعل الخير العام دون قاعدة.

١٦٧- إن سلطة دعوة البرلمان في إنجلترا، فيما يتعلق بتحديد الوقت بالضبط والمكان ومدة الانعقاد، لا شك أنها حق استثنائي للملك، ولكنها مع ذلك مصحوبة بشرط، هو أن تستعمل لخير الأمة

كما تتطلب مقتضيات الأوقات والمناسبات المختلفة، لأنه لما كان من المستحيل تحديد أي الأماكن سيكون دائماً أنسبها للاجتماع، وما هو أفضل وقت لذلك، ترك أمر اختيارهما للسلطة التنفيذية بما يتفق وتحقيق الخير العام إلى أقصى حد، وأفضل ما يلائم أهداف البرلمان.

١٦٨ - وسيثار هنا ذلك السؤال القديم فيما يتعلق بالحق الاستثنائي: من هو الحكم فيما إذا كانت هذه السلطة تستعمل بطريقة سليمة أم لا؟ وأجيب على ذلك: بين سلطة تنفيذية قائمة ولديها مثل هذا الحق الاستثنائي وسلطة تشريعية تعتمد عليها في اجتماعها، لا يمكن أن يكون هناك حكم على الأرض. كما لا يمكن أن يكون هناك حكم بين السلطة التشريعية والشعب، إذا حاولت أي من السلطتين التنفيذية أو التشريعية، بعد أن تستولي على السلطة في يدها، أن تعمل على استعباده أو دماره، فليس أمام الشعب من علاج في هذه الحالة، كما في الحالات التي لا يجد فيها قاضياً يلجأ إليه على الأرض، سوى الالتجاء إلى السماء، لأن الحكام في محاولاتهم هذه من ممارستهم لسلطة لم يضعها الناس في أيديهم، إذ لا يمكن افتراض أن الناس يقبلون أن يحكمهم أي شخص لضررهم، إنما يفعلون ما لا حق لهم فيه. وعندما يُحرَمُ مجموع الشعب، أو أي فرد فيه، من حقه، أو يتعرض لسلطة لا تقوم على حق، فإن له، وقد عز عليه الملاذ في الأرض، أن يلجأ إلى السماء، كلما رأى أن القضية لها خطورة كافية لذلك. ومن ثم فإنه رغم أن الشعب لا يمكن أن يكون حكماً، بحيث تكون هناك، بمقتضى دستور المجتمع، أي سلطة عُلِّيا تبت برأي نافذ في الأمر، فإن الناس يحتفظون لأنفسهم بذلك الحكم

النهائي الذي هو حق للجنس البشري كله عندما لا يكون هناك ملجأ على الأرض؛ وهو اللجوء إلى السماء عندما تكون قضيتهم عادلة، وذلك بمقتضى قانون سابق لجميع القوانين الوضعية البشرية وأسمى منها. وهو حكم لا يستطيع الناس أن يتنازلوا عنه، حيث إنه ليس من سلطة الإنسان أن يُخضع نفسه لغيره بحيث يكون حرًا في القضاء عليه، إذ إن الله والطبيعة لا يجيزان للإنسان أبدًا أن يتخلى عن نفسه بحيث يهمل المحافظة عليها. ومن ثم لا يستطيع القضاء على نفسه، كما لا يستطيع أن يعطي غيره سلطة القضاء عليه. ولا يظنُّ أحد أن ذلك يضع أساسًا دائمًا للإخلال بالنظام، لأنه لا يكون له محل حتى يصل الضرر حدًّا يجعل الأغلبية تحسه وتضيق به وتجد ضرورة في إصلاحه. ولا حاجة مطلقًا بالسلطة التنفيذية أو الأمراء الحكماء لأن يتعرضوا لهذا الخطر؛ وهو الأمر الذي يجب عليهم أن يتجنبوه دون غيره، لأنه أخطر من أي شيء آخر.



الفصل الخامس عشر

في السلطات الأبوية والسياسية والاستبدادية مجتمعة

١٦٩- رغم أنه كانت لديّ فرصة الحديث عن هذه السلطات كل على حدة من قبل، فإنه لما كانت الأخطاء الكبرى التي سادت مؤخرًا عن الحكم قد نشأت، فيما أعتقد، عن الخلط بين هذه السلطات المتميزة بعضها عن بعض، فلعله يكون من المفيد أن ننظر فيها هنا مجتمعة.

١٧٠- أولًا: ليست سلطة الأب أو سلطة الأبوين سوى سلطة الآباء على أبنائهم في أن يحكموهم لخيرهم حتى يبلغوا سن الرشد، أو يبلغوا حالة من المعرفة يفترض فيها أنهم قادرون على فهم تلك القاعدة التي يحكمون بها أنفسهم، سواء كانت هذه القاعدة قانون الطبيعة أو القانون الوضعي لبلادهم، أي أن يكونوا قادرين على معرفة هذه القاعدة كما يعرفها الكثيرون غيرهم الذين يعيشون كرجال أحرار في ظل هذا القانون. إن العطف والحنو اللذين غرسهما الله في قلوب الآباء نحو أبنائهم يجعلان من الجلي أنه ليس المقصود أن يكون هذا الحكم قاسيًا تحكيميًا، بل لمساعدة أبنائهم وتربيتهم والمحافظة عليهم فحسب،

ولكن أيًا كان الأمر، ليس هناك، كما أثبت من قبل، سبب يجعلنا نعتقد أنها سلطة تمتد إلى الحياة والموت في أي وقت على أولادهم، أكثر مما لهم على أي شخص آخر، أو أنها تعني أن يظل الابن خاضعًا لإرادة أبويه عندما يصبح رجلًا مكتمل العقل، أو أنها تنطوي على أكثر من أن الحياة والتربية اللتين تلقاهما من أبويه تلزمانه باحترامهما وتبجيلهما والاعتراف بالجميل نحوهما ومساعدة كل من أبيه وأمه طول حياته وإعانتتهما. وهكذا فإنه صحيح أن حكم الآباء طبيعي ولكنه لا يتسع مطلقًا ليشمل أهداف الحكم السياسي واختصاصاته. فسلطة الأب لا تصل بأي حال إلى ممتلكات الابن التي يعتبر هو وحده صاحب التصرف فيها.

١٧١- ثانيًا: إن السلطة السياسية هي تلك السلطة التي كان يملكها كل شخص في حالة الطبيعة ثم سلمها إلى المجتمع، ومن ثم إلى الحكام الذين نصبهم المجتمع على نفسه بشرط صريح أو ضمني، هو أن تستعمل هذه السلطة لمصلحة أفرادها وللمحافظة على ممتلكاتهم. والآن، إن هذه السلطة التي لكل إنسان في حالة الطبيعة والتي يتنازل عنها المجتمع في جميع تلك الحالات التي يستطيع المجتمع فيها أن يكفل له الأمن، هي السلطة في استعمال جميع الوسائل، التي يعتقد أنها مجدية والتي تسمح له بها الطبيعة، للمحافظة على ملكه الخاص ولمعاينة من يخرق قانون الطبيعة، بحيث يؤدي ذلك إلى المحافظة على ذاته وعلى بقية الجنس البشري على خير وجه ممكن (تبعًا لأحسن ما يمليه عليه عقله). وهكذا فإن هدف هذه السلطة ومقياسها، عندما تكون

في يد كل إنسان في حالة الطبيعة، هو المحافظة على مجتمعه كله، أي على الجنس البشري عامة، ومن ثم لا يمكن أن يكون لها هدف أو مقياس آخر، عندما تكون في يد الحاكم، سوى المحافظة على أعضاء ذلك المجتمع في حياتهم وحررياتهم وممتلكاتهم. وبناء عليه لا يمكن أن تكون سلطة مطلقة تحكمية على حياة الناس وملكياتهم التي يجب المحافظة عليها بقدر الإمكان، بل هي سلطة في سن القوانين وترتيب العقوبات عليها بما يؤدي إلى المحافظة على المجموع بوساطة القضاء على تلك الأجزاء، وعليها وحدها، التي بلغت من الفساد حدًا يهدد الأجزاء الصحيحة السليمة، وبدون ذلك لا تكون الشدة مشروعة. والأصل الوحيد لهذه السلطة هو التعاقد والاتفاق والقبول المتبادل بين أولئك الذين تتكون منهم الجماعة.

١٧٢ - وثالثًا: إن السلطة الاستبدادية سلطة مطلقة تحكمية لشخص على آخر في أن يقضي على حياته وقتما يشاء؛ وهذه السلطة لا يمكن أن تمنحها الطبيعة، لأنها لم تميز بهذه الطريقة بين إنسان وآخر، ولا يمكن للتعاقد أن يرتبها، لأنه لما لم يكن للإنسان مثل هذه السلطة التحكمية على حياة نفسه، لا يستطيع أن يمنح شخصًا آخر مثل هذه السلطة عليها، بل إنها لا تكون إلا نتيجة لاستباحة المعتدي حياته عندما يجعل نفسه في حالة حرب مع آخر، لأنه إذ ينبذ العقل الذي يمنحه الله ليكون القاعدة بين الإنسان، والأساليب السلمية التي يعلمنا إياها العقل، ويستعمل القوة ليفرض أغراضه الظالمة على آخر بينما الحق ليس في جانبه، إنما يُعرض نفسه للهلاك على يد خصمه متى استطاع إلى ذلك سبيلًا، مثل

أي مخلوق متوحش ضار آخر يُهلك نفسه بنفسه. وهكذا كان الأسرى الذين يؤخذون في حرب مشروعة عادلة، هم وحدهم الذين يخضعون للسلطة الاستبدادية التي تعد استمرارًا لحالة الحرب، حيث إنها لا تنشأ من تعاقد، ولا تصلح لأي نوع من التعاقد. إذ أي تعاقد يمكن إبرامه مع رجل ليس سيد حياته؟ وما هو الالتزام الذي يستطيع القيام به؟ وإذا سمح له مرة بأن يكون سيد حياته، فإن سلطة سيده الاستبدادية التحكيمية تتوقف. ومن يُعد سيد نفسه وحياته له الحق أيضًا في وسائل المحافظة عليها، بحيث إنه بمجرد أن يكون هناك تعاقد تتوقف العبودية، ومن يضع شروطًا مع أسيره ينبذ سلطته المطلقة ويضع حدًا لحالة الحرب.

١٧٣- إن الطبيعة تمنح أول هذه السلطات، أي السلطة الأبوية، للآباء لمصلحة أبنائهم إبان طفولتهم وليوفروا لهم ما ينقصهم من قدرة وفهم في تدبير ممتلكاتهم. (يجب أن يكون مفهومًا أنني أعني بممتلكاتهم هنا، وفي المواضع الأخرى، ما يخص به المرء في شخصه وما يخصه من سلعة). ويمنح الاتفاق بالاختيار السلطة الثانية، أي السياسية، للحكام لمصلحة رعاياهم ليوفروا لهم الأمن في حياتهم لما يخصهم واستعمالهم له. وتنشأ السلطة الثالثة - الاستبدادية، من استباحة المعتدي حياته، ويتمتع بها السيد، لمصلحته الخاصة، على أولئك الذين جردوا من كل ما يخصهم.

١٧٤- إن من يتأمل في نشأة كل من هذه السلطات الثلاث ومداهها وأهدافها المختلفة، سيرى بوضوح أن السلطة الأبوية أقل من سلطة الحاكم بقدر ما تزيد السلطة الاستبدادية على سلطة الحاكم، وأن

السيطرة المطلقة، أيًا كان وضعها، بعيدة كل البعد عن أن تكون نوعًا من المجتمع المدني، وأنها بعيدة عن الاتفاق مع هذا المجتمع بعد العبودية عن الاتفاق مع الملكية. ولا تقوم السلطة الأبوية إلا حينما يكون الابن غير الراشد عاجزًا عن تدبير ممتلكاته، وتقوم السلطة السياسية عندما تكون للناس ممتلكات يتصرفون فيها، وتقوم السلطة الاستبدادية على من ليست لديه ممتلكات مطلقًا.



الفصل السادس عشر

في الغزو (الفتح)

١٧٥ - وإن كانت الحكومات لا يمكن أن تنشأ إلا كما ذكرنا من قبل، ولا يمكن أن تؤسس المجتمعات السياسية إلا على قبول الناس، إلا أن الاختلال الذي ترتب على الطمع ملأ الدنيا بحيث إن ضجة الحرب، التي تستغرق قسمًا كبيرًا من تاريخ الجنس البشري، جعلت الناس لا تلقي بالاً إلى ذلك القبول إلا قليلًا، ومن ثم فإن الكثيرين خلطوا بين قوة السلاح وقبول الناس، واعتبروا الغزو أحد أصول الحكم. بيد أن الفتح أبعد من أن ينشئ أي حكومة كما أن هدم منزل أبعد من أن ينشئ منزلًا جديدًا بدلًا منه. وصحيح أنه كثيرًا ما يمهّد السبيل لإطار جديد لمجتمع منظم بتدمير السابق، ولكنه لا يستطيع أبدًا، بدون قبول الناس، أن ينشئ مجتمعًا جديدًا.

١٧٦ - إن كون المعتدي الذي يضع نفسه في حالة حرب مع آخر ويتنهدك حق الآخر ظلمًا لا يمكن أبدًا، بمقتضى هذه الحرب الظالمة، أن يكتسب حقًا على المهزوم، أمر يتفق فيه بسهولة جميع الناس الذين لا يعتقدون أن قطاع الطريق والقراصنة لهم حق الحكم على كل من يستطيعون السيطرة عليهم بالقوة، أو يعتقدون أن الناس تقيد بوعود

يجبرون على بذلها بالقوة غير المشروعة. فإذا دخل لص منزلي، ويده خنجر مسلط على عنقي، وجعلني أوقع على وثيقة أنقل بها ممتلكاتي إليه، هل يعطيه هذا أي سند؟ إن سندًا كهذا هو كل ما لدى الفاتح الظالم الذي يرغمني بسيفه على الخضوع له. إن الجريمة واحدة والضرر متساوٍ سواء ارتكبتها لابس تاج أو لص دنيء، فلقلب المعتدي وعدد أتباعه لا يغيران من العدوان، اللهم إلا يجعلانه أشد. والفرق الوحيد هو أن كبار قطاع الطرق يعاقبون صغارهم ليظلوا على طاعتهم لهم، ولكن قطاع الطرق الكبار يُكافأون بأكاليل الغار والانتصارات لأنهم أكبر من يد العدالة الضعيفة في هذه الدنيا، وهم يملكون القوة التي ينبغي أن تعاقب المعتدين. وكيف أتصرف حيال لص اغتصب طريقه داخل منزلي؟ ألجأ إلى القانون طالبًا للعدالة. ولكن ربما لا أجد عدالة، أو ربما كنت كسيحًا ولا أستطيع حراكًا؛ سرقت وليست لدي وسيلة لرد الاعتداء إذا كان الله قد حرمني من جميع وسائل رد الاعتداء؛ لا يبقى لي شيء بعد ذلك سوى الصبر. ولكن ابني له - عندما يستطيع - أن يحاول الحصول على العدالة التي لم أحصل أنا عليها بواسطة القانون؛ وهو أو ابنه قد يجدد سعيه حتى يحصل على حقه.

ولكن المهزومين في الحرب، أو أبناءهم، ليس لديهم قاضي أو حكم على الأرض يلجأون إليه. وعندئذ لهم أن يلجأوا، كما فعل يفتاح إلى السماء، ويكررون دعواتهم حتى يستعيدوا حق أسلافهم، وهو أن يكون المشرع الذي عليهم من تقبله الأغلبية وتخضع له طوعية. وإذا اعترض البعض على ذلك بأنه يؤدي إلى قلاقل لا نهاية لها، أجبت بأنه

لا يؤدي إلى أكثر مما تؤدي إليه العدالة عندما تكون في متناول جميع من يلجأون إليها. ومن يلجأ إلى السماء يجب أن يكون واثقاً من أن الحق في جانبه، وأن حقه يساوي ما سيكلفه إياه هذا الالتجاء، حيث إنه سيقف أمام محكمة لا تخدع، وستجازي كل واحد حسب ما أنزله من ضرر بإخوانه البشر - بأي جزء من الجنس البشري. ومن ذلك يتضح أن من يغزو في حرب غير عادلة لا سند له من هذا الغزو يوجب له خضوع المهزوم وطاعته.

١٧٧- ولكن لنفترض أن الجانب الذي على حق هو المنتصر، ولننظر في أمر غازٍ في حرب شرعية ونرى ما هي السلطة التي يكتسبها، وعلى من.

أولاً: من الجلي أنه يكتسب سلطة بغزوه على أولئك الذين اشتركوا معه في الغزو. فأولئك الذين قاتلوا إلى جانبه لا يمكن أن يخسروا نتيجة لانتصاره، بل يجب، على الأقل، أن يكونوا أحراراً بقدر ما كانوا من قبل. وهم في الغالب يحاربون معه على شروط، وعلى أن يشتركوا مع قائدهم في جزء من الغنائم والميزات الأخرى التي يحصل عليها المنتصر عادة، أو على الأقل يمنحون جزءاً من البلاد التي أخضعت. فمن غير المعقول أن يصير الغزاة عبيداً بسبب انتصارهم ويضعون على رؤوسهم أكاليل الغار ليثبتوا أنهم ضحايا انتصار قائدهم. إن أولئك الذين أسسوا عروشهم مستندين إلى السيف يجعلون من أبطالهم، وهم مؤسسو هذه الملكيات، مجرد «سادة لا مقر لهم» (Arrant Draw-Can Sirs) وينسون أنه كان معهم ضباط وجنود قاتلوا إلى جانبهم في

المعارك التي كسبوها، أو ساعدوهم في إخضاع البلاد التي سيطروا عليها في الاستيلاء عليها. إن البعض يقول لنا إن الملكية الإنجليزية تأسست في الغزو النورماندي، وأن أمراءنا لديهم بناء على ذلك حق في السيطرة المطلقة، وإذا كان ذلك صحيحًا (حيث يبدو من التاريخ أن الأمر على خلاف ذلك)، وأن وليم كان على حق في إعلان الحرب على هذه الجزيرة، فإن سيطرته بوساطة الغزو لا تمتد إلى أكثر من الساكسونيين والبريطان الذين كانوا سكان هذه البلاد. أما النورمانديون الذين جاءوا معه وساعدوه في غزو هذه البلاد، وجميع ذريتهم، فهم أحرار وليسوا رعايا بمقتضى الغزو، أيًا كان نوع السيطرة التي يمنحها ذلك الغزو. وإذا كنت، أنا أو أي شخص آخر، أدعو لنفس الحرية باعتبارها مستمدة منهم، فسيكون من العسير جدًّا على أي إنسان أن يثبت العكس؛ ومن الواضح أن القانون الذي لم يميز بين شخص وآخر لا يقصد أن يكون هناك أي فرق في الحرية أو الامتيازات بينهم.

١٧٨ - ولكن لنفترض أن الغزاة والمهزومين لم يندمجوا - وهذا نادر الحدوث - ببعضهم البعض مكونين شعبًا واحدًا في ظل قوانين وحرية واحدة، دعنا بعد ذلك نرى أي سلطة يكتسبها الغازي في حرب مشروعة على المهزومين؛ إنني أقول عنها إنها سلطة استبدادية بحتة. إذ إن له سلطة مطلقة على حياة أولئك الذين أهدروا بحرب غير عادلة، ولكن ليس على حياة من لم يشتركوا في الحرب أو على ممتلكاتهم، ولا على ممتلكات حتى أولئك الذين اشتركوا في الحرب فعلاً.

١٧٩ - ثانيًا: أقول إن الغازي عندئذ لا يكتسب سلطته إلا على

أولئك الذين اشتركوا فعلاً في تكوين القوة غير العادلة التي استعملت ضده أو وافقوا عليها أو قبلوها، لأنه لما كان الناس لم يعطوا حكامهم سلطة أن يفعلوا أي شيء غير عادل (لأنهم لم يكونوا يملكون هذه السلطة من قبل حتى يعطوها) يجب ألا يعتبروا مذنبين ومسؤولين عن العنف والمظالم التي ترتكب في حرب غير عادلة، مسؤولية تزيد عما اشتركوا به فعلاً في التحريض عليها، أكثر مما ينبغي اعتبارهم مسؤولين عن أي عنف أو اضطهاد يقع من حكامهم عليهم أنفسهم أو على أي قسم من زملائهم الرعايا، حيث إنهم لم يعطوهم السلطة ليفعلوا هذا أو ذاك - وصحيح أن الغزاة نادراً ما يبذلون أي جهد في التمييز بين من اشترك ومن لم يشترك فعلاً، بل يسمحون للاحتلال الذي يصحب الحرب بأن يكتسح الجميع؛ ومع ذلك فإن هذا لا يغير الحق، لأنه لما كانت سلطة الغازي على حياة المهزومين لا سبب لها سوى أنهم استعملوا القوة لإيقاع الظلم أو الإبقاء عليه، فإنه لا يكتسب هذه السلطة إلا على أولئك الذين اشتركوا في هذا العمل، أما الباقي فهم جميعاً أبرياء، ولا حق له على شعب هذه البلاد ممن لم يسيئوا إليه، ومن ثم لم يهدروا حياتهم، أكثر مما له على أي شعب آخر عاش معه على أسس عادلة دون إساءة أو إثارة.

١٨٠ - ثالثاً: إن السلطة التي يكتسبها الغازي على أولئك الذين ينتصر عليهم في حرب عادلة سلطة استبدادية تماماً، فإن له سلطة مطلقة على حياة أولئك الذين أهدروا حياتهم بأن وضعوا أنفسهم في حالة حرب، ولكن ليس له بمقتضى ذلك أي حق على ممتلكاتهم. ولا أشك

في أن ذلك يبدو لأول وهلة رأياً غريباً، حيث إنه يناقض تماماً ما جرى عليه العمل في العالم؛ فليس هناك ما هو مألوف أكثر من الحديث عن السيطرة على البلاد باعتبار أن غازياً ما فتحها. كما لو كان الغزو ينقل حق ملكية دون أدنى نقاش. ولكن عندما نتذكر أن ما يفعله القوي القادر مهما تكرر حدوثه بحيث يصير عائماً، نادراً ما يكون هو الحق، حتى وإن كان خضوع المهزوم ينطوي على عدم مناقشة الشروط التي يعرضها عليه سيف الغازي.

١٨١- رغم أن جميع الحروب تنطوي عادة على خليط معقد من القوة والضرر، وأن المعتدي نادراً ما لا يسبب ضرراً للممتلكات عندما يستعمل القوة ضد أشخاص أولئك الذين أعلن عليهم الحرب، فإن استعمال القوة وحده هو الذي يجعل الإنسان في حالة حرب، لأنه سواء بدأ الضرر باستعمال القوة، أو أنه أحدث الضرر في هدوء وبالخدعة، فإنه يرفض تعويض هذا الضرر ويدافع عن موقفه بالقوة، وهو نفس الشيء كما لو كان قد استعمل القوة من أول الأمر في إحداث الضرر؛ إن الاستعمال غير العادل للقوة هو الذي يثير الحرب، لأن من يدخل منزلي عنوة ويخرجني منه بالعنف، أو من يدخل بطريقة سلمية ثم يستعمل القوة في إبقائي خارجه، إنما يفعلان في الواقع نفس الشيء؛ مع افتراض أننا في حالة لا يوجد فيها قاضٍ مشترك، كلانا ملزم بالخضوع له، لأنني أتحدث الآن عما قبل هذه الحالة، فالاستعمال غير العادل للقوة إذن هو ما يجعل الإنسان في حالة حرب مع آخر، وبذلك يكون المذنب الذي فعل ذلك قد أهدر حياته، لأنه إذ يهجر العقل؛ وهو القاعدة بين الإنسان

والإنسان، ويستعمل القوة؛ وهو أسلوب الوحوش، يصبح عرضة لأن يقضي عليه من استعمل القوة ضده. مثل أي حيوان متوحش مفترس خطر على حياته.

١٨٢- بيد أنه لما كانت أخطاء الأب لا تقع على عاتق الأبناء الذين قد يكونون مسالمين وعاقلين رغم وحشية أبيهم وظلمه؛ فإن الأب لا تهدر أخطاؤه وعنفه سوى حياته هو، ولا يورط أطفاله في ذنبه أو يشركهم في الدمار معه. فأمواله التي جعلتها الطبيعة، التي تهدف إلى المحافظة على كل الجنس البشري بقدر الإمكان ملكاً لأطفاله لتحول بينهم وبين الهلاك، تظل ملكاً لأطفاله، لأنه بفرض أنهم لم يشتركوا في الحرب إما لحدثهم أو باختيارهم، لم يفعلوا شيئاً يهددها. كما أن الغازي لا حق له مطلقاً في الاستيلاء عليها لمجرد حقه المترتب على أنه أخضع شخصاً كان يحاول القضاء عليه بالقوة، وإن كان من المحتمل أن يكون له بعض الحق فيها لتعويض الأضرار التي تعرض لها بسبب الحرب ولأجل الدفاع عن حقه هو، وسرى شيئاً فشيئاً مدى ما يصل إليه حقه في التعويض في ممتلكات المهزوم؛ وهكذا فإن من له حق، من الغزو، على شخص إنسان بأن يعدمه إذا شاء، لا يكون له بمقتضى ذلك حق على ماله يأخذه لنفسه ويتمتع به، لأن القوة الضاربة التي استعملها المعتدي هي ما تعطي حقاً في أن يقضي على حياته ويعدمه، إذا شاء، باعتباره مخلوقاً شريراً، ولكن ما يصيبه من أضرار هو وحده الذي يعطيه حقاً في أموال شخص آخر، لأنه رغم أنني قد أقتل لصاً هاجمني في الطريق، فإنه ليس لي مع ذلك أن آخذ ماله (وهو ما يبدو أقل) وأتركه يذهب، إن

ذلك يكون سرقة من جانبي. إن استعماله للقوة، ووضعه لنفسه في حالة حرب معي، جعله يهدر حياته، ولكنهما لا يعطيانني أي حق في أمواله. فحق الغزو إذن لا يمتد إلا إلى حياة أولئك الذين اشتركوا في الحرب، ولكن لا يمتد إلى أموالهم إلا بقصد تعويض الأضرار التي تقع وتكاليف الحرب، وذلك مصحوب أيضاً بشرط هو المحافظة على حق الزوجة والأطفال الأبرياء.

١٨٣ - فمهما كانت العدالة إلى جانب المنتصر، ليس له الحق في الاستيلاء على أكثر ما أهدر المهزوم؛ فحياته تحت رحمة المنتصر، وله أن يأخذ لنفسه خدماته وأمواله على سبيل التعويض، ولكنه لا يستطيع أن يستولي على أموال زوجته وأطفاله؛ فلهم أيضاً حق فيما لديه من ممتلكات ونصيب في ممتلكاته. فمثلاً، أنا في حالة الطبيعة (وجميع المجتمعات المنظمة هي في حالة الطبيعة مع بعضها البعض) أذيت شخصاً آخر، وجلبت برفضي تعويضه حالة حرب يجعلني فيها دفاعي بالقوة عما استوليت عليه بدون وجه حق معتدياً، وهُزمت، فصحيح أن حياتي، وقد أهدرت، تكون تحت رحمة خصومه ولكن حياة زوجتي وأطفالي لا تكون كذلك، فهم لم يثيروا الحرب ولم يشتركوا فيها. وما كنت أنا بمستطيع أن أهدر حياتهم، حيث إن حياتهم ليست ملكي حتى أهدرها. ولزوجتي نصيب في ممتلكاتي، وهذا أيضاً لا أستطيع أن أهدره. وأطفالي أيضاً، لما كنت أباهم، فإن لهم عليّ حق إعالتهم من عملي أو مالي. وها هنا القضية إذن: للمنتصر الحق في تعويض الأضرار التي لحقت، والأطفال لهم حق في أموال أبيهم لإعالتهم. كما أنه فيما

يتعلق بنصيب الزوجة، سواء كان عملها أو الاتفاق هو الذي منحها الحق فيه، من الواضح أن زوجها لا يستطيع أن يهدر ما هو ملكها. فما الذي يجب عمله في هذه الحالة؟ أجيب على ذلك بأنه: لما كان القانون الطبيعة الأساسي هو المحافظة على الجميع بقدر الإمكان، فيتبع ذلك أنه إذا لم يكن هناك ما يكفي الاثنين، أي تعويض أضرار المنتصر وإعالة الأطفال، فإن من لديه أكثر مما يحتاج يجب عليه أن يتجاوز عن بعض ما يرضيه إرضاء كاملاً، ويتنازل للحق الأفضل والحاجة الأشد لأولئك الذين يتعرضون للهلاك بدونه.

١٨٤- ولكن لنفترض أن نفقات الحرب وأضرارها ستؤدي بالكامل للغازي، وأن أطفال المهزوم تركوا، وقد سلبوا من كل مال أبيهم، ليموتوا جوعاً ويهلكوا، فإن التعويض الواجب للمنتصر على هذا الأساس لا يمكن أن يعطيه مع ذلك حقاً في البلاد التي يغزوها، لأن تعويضات الحرب لا يمكن أن تصل إلى قيمة أي جزء كبير من الأرض في أي جهة في العالم، حيثما تكون جميع الأرض مملوكة وليس فيها بور. ولما لم أكن قد استوليت على أرض المنتصر، وهذا مستحيل وأنا المهزوم، فإن أي ضرر آخر ألحقته به لا يمكن أن يصل إلى قيمة أرضي، مع افتراض أنهما متساويتان في خصوبتهما، وأن ما أتلفته من أرضه قريب في مساحته من أرضي. فتدمير محصول سنة أو سنتين (إذ نادراً ما يصل التدمير إلى محصول أربع سنوات أو خمس) هو أقصى ضرر يمكن أن يقع. أما فيما يتعلق بالنقود وما يمكن الاستيلاء عليه من أموال وكنوز، فإنها ليست من عروض الطبيعة، وليست لها سوى قيمة تصورية

وهمية؛ فالطبيعة لم تضيف عليها أي قيمة. فهذه العروض بمعيارها لا تساوي أكثر من الأصداف التي يستعملها الأمريكيون كعملة بالنسبة لأمير أوروبي، أو من قيمة العملة الفضية الأوروبية بالنسبة للأمريكي من قبل؛ كما أن محصول خمس سنوات لا يساوي الحيازة الدائمة للأرض، حيث تكون الأرض كلها مملوكة ولا شيء منها بقي بوراً.

هذا بينما في نفس الوقت يكون محصول نصف سنة أكثر من حيازة الأرض نفسها حيثما توجد أرض أكثر مما في حوزة السكان وما يستطيعون استغلاله، ومن ثم يستطيع أي إنسان أن يستعمل بحرية الأرض البور. بيد أن الغزاة لا يهتمون كثيراً بالاستيلاء على أرض المهزوم، ومن ثم فليس هناك ضرر يقع من إنسان على آخر في حالة الطبيعة (والأمراء جميعاً في هذه الحالة بالنسبة لبعضهم البعض) يمكن أن يعطي الغازي الحق في حرمان ذرية المهزوم وطردهم من ميراثهم الذي يجب أن يظل ملكهم لهم ولذريتهم في جميع الأجيال. والواقع أن الغازي قد يعتبر نفسه سيّداً ولا يسمح وضع المهزوم ذاته بأن يدافع عن حقه. ولكن إذا كان هذا هو كل ما في الأمر، فإنه لا يهيئ سداً أكثر مما تعطيه القوة للأقوى على الأضعف. وعلى هذا الأساس يكون للأقوى حق في أي شيء يرغب في الاستيلاء عليه.

١٨٥- ومن ثم فإن المنتصر، حتى في حرب عادلة، لا حق له بمقتضى انتصاره في السيطرة على أولئك الذين شاركوه في الحرب، ولا على أولئك الذين لم يشتركوا في الحرب من أهل البلاد المهزومة، بل ولا حتى على ذرية من اشتركوا في الحرب منهم. فهم أحرار من أي

خضوع له، وإذا انحلت حكومتهم السابقة فهم أحرار في بدء حكومة جديدة لأنفسهم وإقامتها.

١٨٦ - وصحيح أن الغازي يجبرهم، بما له من قوة عليهم عادة، على التسليم بشروطه، والسيف معلق على رقابهم، والخضوع للحكم الذي يرى إخضاعهم له، ولكن موضوع البحث هو: ما حقه في أن يفعل ذلك؟ فإذا قيل إنهم يخضعون برضاهم، فإن ذلك يعني أن رضاهم ضروري حتى يكون للغازي سند يحكمهم بمقتضاه. ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نرى إذا كانت الوعود التي تؤخذ بالقوة، وبلا حق، يمكن أن تعتبر رضا، وإلى أي حد تكون ملزمة. وأجيب على ذلك بأنها غير ملزمة بالمرة، لأنه أياً كان ما يأخذه مني آخر بالقوة، فإني أحتفظ بحقي فيه، وهو ملزم برده إليّ فوراً. إن من يأخذ مني جوادي بالقوة يجب أن يرده إليّ فوراً، ويظل لي الحق في أخذه. وعلى نفس الأساس، من يأخذ مني وعداً بالقوة يجب أن يرده فوراً، أي أن يحلني من الالتزام به؛ أو لي أن أسترده بنفسني، أي تكون لي حرية تنفيذه أو عدم التقيد به، لأنه لما كان قانون الطبيعة لا يرتب عليّ التزاماً إلا بمقتضى القواعد التي يتضمنها، فإنه لا يمكن أن يرتب عليّ التزاماً بخرق قواعده؛ وهذا هو ما يكون عندما يغتصب مني أي شيء بالقوة. كما أنه لا يغير من الموقف مطلقاً القول بأنني أعطيت وعداً، أكثر مما يجيز القوة، وينقل الحق، أني أضع يدي في جيبي وأسلم حافظة نقودي بنفسني إلى لص يطلبه مني وغدارته مصوبة إلى صدري.

١٨٧ - وينبغي على كل ما تقدم أن حكم الغازي الذي يفرضه بالقوة على المهزوم الذي ليس له عليه حق الحرب، أو الذي لم يشترك

في حرب ضده عندما يكون للغازي حق الحرب، لا يلزم المهزومين بشيء.

١٨٨- ولكن دعنا نفترض أن جميع الأشخاص في ذلك المجتمع يعتبرون - بوضعهم جميعاً أعضاء في جسد سياسي واحد - مشتركين في هذه الحرب غير العادلة التي هزموا فيها، ومن ثم فإن حياتهم تصير تحت رحمة الغازي.

١٨٩- أقول إن ذلك لا يتعلق بأولادهم الذين لم يبلغوا سن الرشد بعد. حيث إنه لما لم يكن للأب، في ذاته، سلطة على حياة أبنائه وحريتهم، فإنه ليس من الممكن أن يؤدي تصرف من جانبه إلى إهدارهما، ومن ثم فإن الأبناء يظلون أحراراً - أيًا كان ما يحدث لأبيهم - ولا تتجاوز سلطة الغازي المطلقة أشخاص من أخضعهم، وتنتهي بموتهم، وإذا كان له أن يجلبهم كعبيد خاضعين لسلطته التحكيمية المطلقة، فليس له الحق في مثل هذه السيطرة على أولادهم. فلا يمكن أن تكون له عليهم سلطة إلا برضاهم، أيًا كان ما يدفعهم إلى قوله أو فعله، ولا تكون له أي سلطة شرعية ما دامت كانت القوة - وليس الاختيار - هي ما يجبرهم على الخضوع.

١٩٠- إن كل إنسان يولد بحق مزدوج، الأول: حق الحرية في شخصه الذي لا سلطة لآخر عليه، بل له وحده حق التصرف فيه بحرية. والثاني: حقه قبل أي إنسان آخر، في أن يرث - مع إخوته - أموال أبيه.

١٩١- وبمقتضى الحق الأول من هذين الحقين، يكون الإنسان حرّاً بالطبيعة من الخضوع لأي حكومة، حتى وإن كان مولوداً في مكان

خاضع لاختصاصها. يَبد أنه إذا أعلن عدم خضوعه للحكومة الشرعية للبلد الذي ولد فيه، فيجب عليه أن يترك أيضًا الحقوق التي كان يتمتع بها بمقتضى قوانينها وما ينحدر إليه من أسلافه من ممتلكات، إذا كانت حكومة قامت على رضاهم.

١٩٢ - وبمقتضى الحق الثاني يحتفظ سكان أي بلد، من نسل أولئك الذين هُزموا ويستمدون منهم سندهم فيما يملكون ولكن فرضت عليهم حكومة بدون رضاهم الحر، بحق في ممتلكات أسلافهم، رغم أنهم لا يقبلون بحرية هذه الحكومة التي فرضت شروطها القاسية بالقوة على أصحاب ذلك البلد، لأنه لما لم يكن للغازي الأول أي حق في أرض هذا البلد، فإن الناس - الذين هم ذرية أولئك الذين خضعوا بالقوة لطغيان حكم بالإرغام أو الذين كان لهم حق في ظلهم - لهم دائمًا الحق في التخلص من هذا الحكم وتحرير أنفسهم من الاغتصاب أو الطغيان الذي جلبه عليهم السيف، حتى يضعهم حكامهم تحت تلك الصورة من الحكم التي يرضون بها باختيارهم الحر (وهو ما لا يمكن تصور حدوثه منهم إلا إذا وضعوا في حالة من الحرية الكاملة في اختيار حكومتهم وحكامهم، أو على الأقل حتى تكون لديهم قوانين قائمة قبلوها بحرية، إما هم أنفسهم أو من يمثلونهم. وأيضًا حتى ترد لهم ملكيتهم الواجبة، وهي أن يكونوا مالكين لما لديهم بحيث لا يستطيع أحد أن يأخذه منهم، أو يأخذ أي جزء منه، بدون رضاهم، وبدون ذلك لا يكون الناس في ظل أي حكم أحرارًا بل يكونون عبيدًا تحت قوة الحرب مباشرة).

ومن ذا الذي يشك لحظة في أنه من حق المسيحيين اليونانيين،

ذرية أصحاب تلك البلاد القدامى، أن يتخلصوا من نير الأتراك الذي يرزحون تحته كل ذلك الوقت، عندما تتوفر لهم القوة ليفعلوا ذلك؟

١٩٣- ولكن إذا سلمنا بأن الغازي في حرب عادلة له الحق في ممتلكات المهزومين، كما له من سلطة على أشخاصهم، رغم أنه من الواضح أنه لا يملك هذا الحق، فإنه لا يترتب على ذلك أي سلطة مطلقة في استمرار الحكم، لأنه لما كانت ذرية هؤلاء المهزومين أحرارًا كلهم، فإنه إذا منحهم عندئذ أرضًا وممتلكات ليعمروا بلاده - التي بدون ذلك لا تساوي شيئًا، فإن ما يمنحهم إياه يكون لهم فيه - في حدود المنحة - حق الملكية. وطبيعة ذلك أنه لا يمكن أخذها منهم بعد ذلك بدون رضاهم.

١٩٤- إن أشخاصهم أحرار بحق أصيل فيهم، وممتلكاتهم - قلت أو كثرت - تخصهم وحدهم وتحت تصرفهم هم لا تحت تصرفه؛ وإلا فهي ليست ممتلكاتهم. ولنفترض أن الغازي منح رجلًا ألف فدان - له ولورثته إلى الأبد - وأجر لآخر ألف فدان مدى الحياة بإيجار قدره ٥٠ جنيهاً أو ٥٠٠ جنية في العام. ألا يكون لأحدهما الحق في هذه الألف فدان إلى الأبد، وللثاني الحق فيها طول حياته، ما دام يدفع ذلك الإيجار؟ وألا يكون للمستأجر مدى الحياة ملكية في كل ما يحصل عليه أكثر من الإيجار - بعمله ونشاطه خلال المدة المذكورة - حتى ولو فرض أنه ضعف الإيجار؟ وهل يستطيع إنسان أن يقول: إن الملك أو الغازي له سلطة الغازي في أن يتنزع الأرض كلها - بعد منحها - أو جزءاً منها من ورثة الأول، أو من الثاني إبان حياته ما دام يدفع الإيجار؟ أو هل يستطيع

أن يستولي - من أي منهما - على الأموال أو النقود التي حصل عليها من هذه الأرض، عندما يريد؟ إذا استطاع، فإن جميع العقود الاختيارية الحرة في العالم تتوقف وتصبح بلا أثر، إذ لا يحتاج الأمر عندئذ لحلها في أي وقت سوى القوة، وتصير كل منح أصحاب السلطة ووعدهم مجرد زيف وخداع. إذ هل من الممكن أن يكون هناك شيء أسخف من قولك إنني أعطيك وذريتك هذا إلى الأبد، بأكبر الطرق الجدية المؤكدة في نقل الملكية، ومع ذلك فليكن مفهوماً أن لي الحق في أخذه ثانية منك غداً إذا عنَّ لي؟

١٩٥ - لن أناقش الآن فيما إذا كان الأمراء معفيين من قوانين بلادهم، ولكنني واثق من أنهم خاضعون لقوانين الله والطبيعة. فليس هناك إنسان، أو سلطة، يستطيع أن يعفيهم من التزامات ذلك القانون الأبدي. فهذه الالتزامات عظيمة وقوية، فيما يتعلق بالوعود، بحيث إن القدرة الإلهية نفسها يمكن أن تتقيد بها. إن المنح والوعود والأقسام موثوق يتقيد بها الخالق العظيم نفسه، مهما قال بعض المتملقين لأمراء العالم، الذين لا يعدون جميعاً - وجميع شعوب الأرض معهم - قطرة ماء أو ذرة رمل، بل لا شيء مطلقاً، بالنسبة لله العظيم.

١٩٦ - وخلاصة القول فيما يتعلق بالغزو هو ما يأتي: إن الغازي، إذا كانت قضيته عادلة، له حق استبدادي على أشخاص جميع من عاونوا واشتركوا في الحرب ضده، وحق في التعويض عما لحقه من أضرار ونفقة يأخذه من عملهم وممتلكاتهم، بحيث لا يوقع ضرراً بحق أي شخص آخر. أما فيما يتعلق ببقية الناس، إذا كان هناك من لم يوافق

على الحرب وكذلك أطفال الأسرى أنفسهم وممتلكات كل من هؤلاء، فليس له قبلهم أي حق، ومن ثم لا يمكن أن يكون له سند مشروع، بمقتضى الغزو، في السيطرة عليهم هو أو ذريته، ولكنه يعتبر معتدًا ويضع نفسه في حالة حرب معهم، ولا حق ولاية له أو لأي من خلفائه عليهم أكثر مما كان لهنجار أو هوبا الدنماركيين هنا في إنجلترا، أو ما كان لسبارتاكوس لو أنه نجح في غزو إيطاليا؛ وذلك بالتخلص من نيرهم بمجرد أن يمنح الله أولئك الذين أخضعوهم الشجاعة والفرصة لذلك. فهكذا، رغم أي سند كان للملوك الآشوريين على أرض يهوذا بمقتضى حق السيف، فإن الله ساعد حزقيا في التخلص من تلك الإمبراطورية الغازية. «وكان الرب معه وحيثما كان يخرج كان ينجح وعصى على ملك آشور، لم يتعبد له» (الملوك الثاني ١٨ : ٧).

ومن هذا يتضح أن التخلص من سلطة فرضتها القوة، ولم يفرضها الحق، على أي إنسان، ليس جرمًا أمام الله، رغم أنه قد يسمى تمرّدًا، بل إنه يسمح به ويرضى عنه، حتى وإن وجدت وعود ومواثيق أخذت بالقوة، لأنه من المحتمل جدًا أن يتبين من يقرأ قصة آحاز وحزقيا بعناية، أن الآشوريين أخضعوا آحاز وخلعوه عن العرش ونصبوا حزقيا على العرش في حياة أبيه، وأن حزقيا قدّم له فروض الطاعة والولاء، كل ذلك الوقت، بالاتفاق.

الفصل السابع عشر

في الاغتصاب

١٩٧ - كما يمكن أن نطلق على الغزو اغتصابًا أجنبيًا، فكذلك الاغتصاب نوع من الغزو المحلي، مع ذلك الفرق، إن الحق لا يمكن أن يكون إلى جانب المغتصب، حيث إنه لا يكون هناك اغتصاب إلا عندما يستولي شخص على ما لشخص آخر الحق فيه. وذلك، في حدود كونه اغتصابًا، لا يخرج عن كونه مجرد تغيير أشخاص، ولا يتضمن تغييرًا في صورة الحكم أو قواعده، لأن الغاصب إذا وسع سلطته عما كان من حق الملوك أو الحكام الشرعيين للمجتمع، فإنه بذلك يضيف طغيانًا إلى الاغتصاب.

١٩٨ - لما كان تحديد من يتولى الحكم أمرًا طبيعيًا وضروريًا في كل الحكومات الشرعية، مثل تحديد صورة الحكم تمامًا - حيث إن عدم وجود صورة للحكم مطلقًا، أو الاتفاق على أن يكون الحكم ملكيًا ثم لا تحدد طريقة لتعيين الشخص الذي ستكون بيده السلطة ويصير ملكًا، كليهما على السواء يكون فوضى - ومن ثم فإن جميع المجتمعات المنظمة لها، مع صورة الحكم المقررة، قواعد أيضًا

لتحديد أولئك الذين سيكون لهم أي نصيب في السلطة العامة ونقل هذا الحق إليهم؛ وأي شخص يصل إلى ممارسة أي جزء من السلطة بطرق أخرى غير تلك التي وضعها المجتمع، لا حق له في الطاعة، وإن كان قد حافظ على صورة المجتمع، حيث إنه ليس الشخص الذي حدده القانون، وبالتالي ليس الشخص الذي وافق عليه الشعب. كما أن مثل هذا الغاصب، وكل من يستمد منه سلطته، لا يمكن أن يكون له سند حتى يصير الناس أحرارًا في قبولهم له، ويقبلون فعلاً، أن يسمحوا له بممارسة السلطة التي يعد حتى ذلك الوقت غاصباً لها.



الفصل الثامن عشر

في الطغيان

١٩٩- كما أن الاغتصاب هو ممارسة سلطة لشخص آخر الحق فيها، كذلك الطغيان هو ممارسة سلطة تتجاوز الحق، وهو الأمر الذي لا يحق لأحد أن يفعله؛ وذلك هو استغلال أي شخص للسلطة التي في يده، لا لمصلحة أولئك الذين يخضعون لها، ولكن لمصلحته هو الخاصة المنفصلة. ويكون ذلك عندما يجعل الحاكم، أيًا كان سنده، إرادته - بدلاً من القانون - هي القاعدة، وتكون أوامره وتصرفاته موجهة لإرضاء أطماعه وانتقامه وجشعه أو أي مطمع غير سليم، وليس للمحافظة على ممتلكات شعبه.

٢٠٠- وإذا كان هناك من يشك في أن هذه هي الحقيقة والعقل لأنها صادرة من فرد مغمور من الرعايا، فإني آمل أن يقتنع بها عندما تصدر من ملك. يقول الملك جيمس الأول، في خطاب له إلى البرلمان في سنة ١٦٠٣، ما يأتي: سأفضل دائماً أبداً خير الشعب والمجتمع كله، في وضع قوانين ودساتير جيدة، على أي أهداف شخصية خاصة بي، معتبراً دائماً رخاء المجتمع وخيره أعظم خير لي وأكبر سعادة دنيوية؛ وهذه هي النقطة

التي يختلف فيها الملك الشرعي مباشرة عن الطاغية، لأنني أعترف أن أهم نقطة خاصة في الاختلاف بين ملك شرعي وغاصب طاغية هي، أنه بينما يعتقد الطاغية الطماع المتكبر أن مملكته وشعبه إنما وجدا لإشباع رغباته وشهواته التي لا يوافق عليها العقل، يعتبر الملك الصالح العادل نفسه، على النقيض من ذلك، إنما نصب لتحقيق الرخاء والثراء لشعبه. ويقول مرة أخرى في خطاب إلى البرلمان سنة ١٦٠٩ هذه الكلمات: إن الملك يقيد نفسه بقسم مزدوج بأن يحافظ على القوانين الأساسية لمملكته - ضمناً، بكونه ملكاً، ومن ثم هو ملتزم بحماية قوانين مملكته كما هو ملتزم بحماية شعبها، وصراحة، بواسطة القسم عند تنصيبه، بحيث إن كل ملك عادل في مملكة مستقرة ملتزم بمراعاة العهد الذي بينه وبين شعبه، بقوانينه، وفي تكوين حكومته بما يتفق وهذا الهدف، طبقاً للعهد الذي وضعه الله بينه وبين نوح بعد الطوفان: «منذ الآن فصاعداً سيبقى موسم الزرع والحصاد، والبرد والحر، والشتاء والصيف، والنهار والليل، ما بقيت الأرض». ومن ثم فإن الملك الذي يحكم مملكة مستقرة، لا يبقى ملكاً وينحط إلى طاغية بمجرد أن يتحول عن الحكم بمقتضى قوانينه. ويقول بعد ذلك بقليل: ومن ثم فإن كل الملوك الذين ليسوا طغاة أو حائثين باليمين، يكونون سعداء بأن يقيدوا أنفسهم داخل حدود قوانينهم، وكل من يقنعونهم بعكس ذلك لنائم وحشرات مؤذية بالنسبة لهم وبالنسبة للمجتمع. وهكذا يضع ذلك الملك العالم، الذي فهم جوهر الأمور، الفرق بين الملك والطاغية باعتبار أنه يتكون من شيء واحد، أن أحدهما يجعل القوانين حدود سلطته وخير الشعب هدف حكمه، والآخر يجعل كل شيء آخر يتبع إرادته وشهواته.

٢٠١- ومن الخطأ أن يعتقد المرء أن هذا النقص قاصر على الملكيات، فإن صوراً أخرى للحكم تتعرض للوقوع فيه مثلها. إذ حشما تستغل السلطة التي يعهد بها إلى أي شخص، لحكم الناس والمحافظة على ما يخصهم، في أهداف أخرى، وتكون وسيلة لإفقارهم والضغط عليهم وإخضاعهم للأوامر التحكيمية غير السليمة لأولئك الذين بيدهم هذه السلطة، يتحول الحكم فوراً إلى طغيان، سواء كان من يستعملونها بهذه الطريقة واحداً أو كثيرين. وهكذا نقرأ عن طغاة أثينا الثلاثين، كما نقرأ عن طاغية واحد في سيراكيوز، كما أن سيطرة حكام روما العشرة، تلك السيطرة المحتملة، لم تكن أفضل من ذلك.

٢٠٢- وإذا انتهى القانون بدأ الطغيان، إذا حدث اعتداء على القانون بقصد إيذاء شخص آخر. وكل من يتجاوز السلطة التي يمنحها إياه القانون، من بين من بيدهم السلطة، ويستعمل القوة التي وضعت تحت تصرفه في أن يفرض على أحد الرعايا ما لا يسمح به القانون، لا يعود حاكماً ويكون تصرفه غير مشروع، ومن ثم يحق للمرء أن يعارضه مثل أي شخص آخر يعتدي بالقوة على حق غيره. وهذا معترف به فيما يتعلق بالحكام التابعين. فإن من لديه سلطة القبض عليّ في الطريق، لي أن أقاومه مثل لص أو قاطع طريق إذا حاول أن يدخل منزلي عنوة لتنفيذ أمر القبض، رغم أنني أعرف أن بيده مثل هذا الأمر وأن لديه سلطة شرعية بأن يقبض عليّ خارج المنزل. ولماذا لا ينطبق ذلك على أعلى حاكم كما ينطبق على أصغر الحكام؟ إنني أكون مسروراً إذا دُلني أحد على السبب. هل من المعقول أن يكون للأخ الأكبر حق الاستيلاء على

شيء من نصيب أخيه الأصغر، لأن الأكبر يرث الجزء الأكبر من أملاك أبيه؟ أو أن يكون لرجل ثري، يملك البلاد كلها، الحق - بناء على ذلك - في الاستيلاء على كوخ جاره الفقير وحديقته عندما يشاء؟ إن كون المرء ذا قدرة مشروعة عظيمة وثراء يفوق نصيب الأغلبية الساحقة من أبناء آدم، ليس عذرًا، ولا سببًا، للسلب والاضطهاد - وهذا هو ما يعتبره الإضرار بالآخرين دون سلطة، لأن تجاوز حدود السلطة ليس حقًا للموظف الكبير أكثر منه للموظف الصغير، ولا يقل عدم قابليته للتبرير في ملك عنه في حاكم قرية، بل إن هذا التجاوز يكون أسوأ بكثير في الملك، لأن الأمانة التي عهد إليه بها أكبر، كما أنه من المفروض أنه على قدر أكبر من المعرفة، وأن الأسباب التي تدفعه إلى فعله أقل، لما يتمتع به من ميزتي التربية ووجود مستشارين إلى جانبه، ولأنه يملك فعلاً نصيباً أكبر من بقية إخوته.

٢٠٣- هل لأوامر الأمير، إذن، أن تقابل بالاعتراض؟ وهل يُقاوم الأمير كما وجد أي شخص نفسه مظلوماً، وحتى عندما يتصور أنه لم ينل حقه؟ إن هذا يزعزع كل سياسة ويقلبها رأساً على عقب، ويؤدي إلى الفوضى والاختلال بدلاً من الحكومة والنظام.

٢٠٤- وأجيب على ذلك: إن المعارضة بالقوة لا تكون إلا لقوة غير شرعية وظالمة، ومن يبيد أي معارضة في أي حالة أخرى، يجلب على نفسه اللعنة بحق من الله والناس، ومن ثم فلن ينجم مثل ذلك الخطر أو الاختلال، كما يقال كثيراً. وذلك لأسباب:

٢٠٥- أولها: أن شخص الأمير يعد، كما هو الحال في بعض البلاد، مقدسًا بحكم القانون، ومن ثم فمهما كان ما يأمر به أو يفعله، يظل شخصه حرًا لا يتعرض لأي استجواب أو عنف، ولا يخضع لقوة أو لأي نقد أو حكم قضائي. ومع ذلك قد تثور المعارضة ضد التصرفات غير القانونية لأي موظف أدنى، أو غير ذلك، ممن تلقوا تكليفهم منه؛ هذا إلا إذا حل الحكومة بأن يضع نفسه في حالة حرب مع الناس، ولا يترك أمامهم سوى ذلك الدفاع الذي هو من حق كل إنسان في حالة الطبيعة. إذ من يستطيع أن يتنبأ بنهاية مثل هذه الأشياء؟ وقد ضربت مملكة مجاورة للعالم مثلاً غريباً جداً. وفي جميع الحالات الأخرى تعمل قدسية شخص الأمير على تجنبه جميع الإساءات، إذ بوساطتها يظل آمناً من كل عنف أو إيذاء أيًا كان. ولا يمكن أن يكون هناك دستور أحكم من ذلك، لأنه لما كان ما يمكن أن يفعله الأمير بشخصه من ضرر في الغالب لا يتكرر وقوعه كثيرًا ولا تمتد آثاره على نطاق واسع، ولما كان أيضًا لا يستطيع بقوته وحدها أن يقلب القوانين أو أن يضطهد مجموع الشعب، فإنه إذا جاء أمير بلغ من الضعف وسوء الخلق حدًا يجعله يقدم على ذلك، فإن ما يترتب من مساوئ على تصرفات سيئة بذاتها مما قد يحدث عندما يعتلي العرش أمير يركب رأسه، تعوضه بما فيه الكفاية سلامة الجمهور وأمن الحكومة، عندما يكون شخص الحاكم الأعلى بعيدًا عن متناول الخطر بهذه الطريقة، إذ إنه من الأسلم للمجموع أن يتعرض بعض الأشخاص الخاصين القلائل لخطر المعاناة أحيانًا، من أن يتعرض رأس البلاد لهذا الخطر بسهولة وفي أقل مناسبة.

٢٠٦- وثانيها: بيد أن هذا الامتياز الذي يخص شخص الملك وحده، لا يحول دون سؤال أولئك الذين يستعملون القوة غير المشروعة ومعارضتهم ومقاومتهم رغم ادعائهم أنهم يعملون بتكليف من الأمير الذي لم يمنحه القانون هذه السلطة، كما يتضح ذلك من حالة من يحمل أمر الملك بالقبض على شخص ما، وهو تكليف كامل من الملك، ومع ذلك لا يستطيع أن يدخل منزل رجل بالقوة لتنفيذه، ولا أن ينفذه في أيام وأماكن معينة، وإن كان أمر الملك لا ينص على هذه الاستثناءات، ولكنها حدود القانون، إذا اعتدى عليها أي شخص لا يعفيه تكليف الملك، لأنه لما كانت سلطة الملك قد منحت له بوساطة القانون وحده، فإنه لا يستطيع أن يعطي لأحد سلطة العمل ضد القانون، أو أن يبرر تصرفه هذا بتكليف منه، فتكليف الحاكم وأمره، عندما لا تكون لديه سلطة إصدارهما، يكونان بلا أثر ولا معنى كما لو صدرا من أي شخص خاص، حيث إن الفرق بينهما هو أن الأول له سلطة محددة ولتحقيق هدف معين، بينما الثاني ليست لديه سلطة أصلاً. فإن ما يعطي حق العمل ليس التكليف، بل السلطة، ولا يمكن أن تكون هناك سلطة ضد القوانين. بيد أنه رغم مثل هذه المقاومة، يظل شخص الملك وسلطته كلاهما في أمان، ومن ثم لا خطر على الحاكم أو الحكومة.

٢٠٧- وثالثها: وحتى إذا افترضنا حكماً لا يتمتع فيه شخص الحاكم الأعلى بهذه القدسية، فإن مذهب شرعية المقاومة لكل ممارسة غير شرعية لسلطة، لن يعرضه مع ذلك للخطر أو يعرض الحكومة للفتنة في كل مناسبة طفيفة، لأنه حيثما يمكن إنقاذ من وقع عليه الضرر

وتعويضه بالالتجاء إلى القانون، لا يكون هناك داعٍ للقوة، التي لا يلجأ إليها إلا عندما يحال بين الإنسان وبين الالتجاء إلى القانون. إذ لا تعتبر قوة عدائية إلا تلك التي لا تترك مجالاً لمثل هذا الالتجاء. ومثل هذه القوة هي وحدها التي تضع صاحبها في حالة حرب وتجعل مقاومته مشروعة. إن رجلاً بيده سيف قد يقطع عليّ الطريق ويطلب مني حافظة نقودي، بينما ما فيها قد لا يزيد على اثني عشر بنساً؛ وهذا الرجل لي الحق شرعاً في أن أقتله. وقد أسلم لشخص آخر مائة جنيه ليمسكها حتى أقف على قدمي، ويرفض إعادتها لي عندما أقف، فإذا حاولت أخذها يجرّد سيفه ويدافع عن حيازته لها بالقوة. إن الضرر الذي سببه لي هذا الرجل يزيد مائة مرة، أو ربما ألف مرة عما قصد الآخر أن يسببه لي (وقد قتله قبل أن يلحق بي ضرراً حقيقة)، ومع ذلك فإن لي شرعاً أن أقتل أحدهما وليس لي أن أعمد حتى إلى إيذاء الآخر. والسبب في ذلك واضح، لأن أحدهما هدد حياتي مستعملاً القوة، ولم يكن لديّ وقت للالتجاء إلى القانون لحمايتي، وإذا قضى على حياتي يكون الوقت قد فات للالتجاء. فالقانون لا يستطيع أن يعيد الحياة لجثتي. ولما كان الضرر مما لا يمكن إصلاحه، فإن قانون الطبيعة أعطاني لمنع وقوعه، الحق في القضاء على من يضع نفسه في حالة حرب معي ويهددني بالموت. ولكن لما كانت حياتي، في الحالة الأخرى، غير معرضة لخطر، فإن لي أن ألجأ إلى القانون، وأحصل بهذه الطريقة على تعويض عن جنيّاتي المائة.

٢٠٨- ورابعها: أنه حتى إذا عمل الحاكم (بما لديه من سلطة) على بقاء التصرف غير المشروع الذي صدر منه، وحال - بوساطة نفس

السلطة - دون ما يقضي به القانون من تعويض عنه، فإن حق المقاومة في حالة هذا الطغيان الواضح لا تؤدي، مع ذلك، إلى اختلال الحكم فجأة أو في المناسبات الطفيفة، لأن الأمر إذا لم يتجاوز بعض الحالات الخاصة، فرغم أن لأصحابها الحق في الدفاع عن أنفسهم، وأن يستعيدوا بالقوة ما انتزع منهم بالقوة غير المشروعة، فإن حقهم ذلك لن يدفعهم بسهولة إلى نزاع من المؤكد أنهم سيهلكون فيه، حيث إنه من المستحيل على شخص، أو بضعة أشخاص مضطهدين، أن يعرضوا الحكومة للاختلال عندما يعتقد مجموع الشعب أن الأمر لا يخصه، كما يستحيل على مجنون هائج أو متدمر ركب رأسه أن يقلب دولة مستقرة، إذ ليس من المتوقع أن يتبع الشعب هذا أو ذاك.

٢٠٩- ولكن إذا امتد تصرف من هذه التصرفات غير القانونية إلى غالبية الشعب، أو إذا أصاب الضرر والاضطهاد بضعة أشخاص قلائل، ولكن في حالة بدا فيها من السوابق والنتائج تهديد للجميع، واقتنعوا في ضمائرهم أن قوانينهم، ومعها ممتلكاتهم وحياتهم، معرضة للخطر، وكذلك ربما دينهم أيضًا، فإني لا أعرف كيف يمكن منعهم من مقاومة القوة غير المشروعة الموجهة ضدهم. وإني أعترف بأن هذا من المساوئ التي تصاحب كل الحكومات أيًا كان نوعها، عندما يؤدي تصرف الحكام إلى أزمة بحيث يصيرون موضع ريبة شعوبهم عامة؛ وهم غير جديرين بأسفنا في هذه الحالة، لأنه من اليسير عليهم تمامًا تجنبها، حيث إنه من المستحيل على الحاكم، إذا كان يقصد حقيقة خير شعبه والمحافظة عليه وعلى قوانينه معًا، ألا يجعل الناس تدرك ذلك وتشعر به، كما يستحيل على رب عائلة ألا يدع أطفاله يرون أنه يحبهم ويؤمن بهم.

٢١٠- بَيَدُ أَنَّهُ إِذَا لَاحَظَ الْعَالَمُ كُلَّهُ أَنَّ الْأَقْوَالَ مِنْ نَوْعٍ وَالتَّصَرُّفَاتِ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ، وَأَنَّ الْحِيلَ تَسْتَعْمَلُ لِلتَّهْرَبِ مِنَ الْقَانُونِ، وَأَنَّ أَمَانَةَ الْإِخْتِنَاصِ الْإِسْتِثْنَائِيِّ (وَهُوَ سُلْطَةُ تَحْكُمِيَّةٍ فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ تَرَكْتَ فِي يَدِ الْأَمِيرِ لِخَيْرِ الشَّعْبِ، لَا لِضَرَرِهِ) تَسْتَغْلُ فِي تَحْقِيقِ نَقِيضِ الْهَدَفِ الَّذِي مُنِحَتْ مِنْ أَجْلِهِ؛ وَإِذَا رَأَى الشَّعْبُ الْوُزَرَءَ وَالْحُكَّامَ التَّابِعِينَ يَخْتَارُونَ بِمَا يَتَّفَقُ وَهَذِهِ الْأَهْدَافُ وَيَقْرَبُونَ أَوْ يَبْعُدُونَ بِنِسْبَةِ تَأْيِيدِهِمْ أَوْ مَعَارَضَتِهِمْ لَهَا، وَإِذَا رَأَى عِدَّةُ تَجَارِبٍ لِلسُّلْطَةِ التَّحْكُمِيَّةِ تَجْرِي أَمَامَهُ، وَأَنَّ الدِّينَ يُؤَيِّدُهَا سَرًّا، بَيْنَمَا يَنْدَدُ بِهَا عَلَنًا، وَهُوَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ اسْتِعْدَادًا لِتَشْجِيعِهَا، وَأَنَّ الْقَائِمِينَ بِهَا يَلْقَوْنَ تَأْيِيدًا بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ، وَعِنْدَمَا لَا يَتَيَسَّرُ ذَلِكَ يَظَلُّ مَوْضِعُ تَحْيِيدٍ وَيَزْدَادُ التَّعَلُّقُ بِهِ، وَتَشِيرُ سُلْسُلَةُ طَوِيلَةٍ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ إِلَى أَنَّ الْمَشُورَةَ تَسِيرُ فِي هَذَا الْإِتْجَاهِ؛ كَيْفَ يَسْتَطِيعُ أَيُّ شَخْصٍ أَنْ يَمْنَعَ نَفْسَهُ مِنْ أَنْ يَقْتَنَعَ فِي تَفْكِيرِهِ بِالْإِتْجَاهِ الَّذِي تَسِيرُ فِيهِ الْأُمُورُ، أَوْ مِنَ السَّعْيِ فِي إِيجَادِ وَسِيلَةٍ يَنْقُذُ بِهَا نَفْسَهُ، أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يَمْنَعَ نَفْسَهُ مِنَ الْإِقْتِنَاعِ بِأَنَّ قَبْطَانَ سَفِينَةٍ هُوَ مِنْ بَيْنِ رُكَّابِهَا إِنَّمَا يَحْمِلُهُ هُوَ وَبَقِيَّةُ الرُّكَّابِ إِلَى الْجَزَائِرِ، وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ يَتَجَهَّ بِاسْتِمْرَارٍ فِي ذَلِكَ الطَّرِيقِ، رَغْمَ أَنَّ الرِّيحَ الْمَعَاكِسَةَ وَتَسْرِبَ الْمَاءِ إِلَى السَّفِينَةِ وَالنَّقْصَ فِي الرِّجَالِ وَقِلَّةَ الْمُؤْنِ كَثِيرًا مَا تَرْغِمُهُ عَلَى تَحْوِيلِ اتِّجَاهِهِ إِلَى طَرِيقٍ آخَرَ بَعْضَ الْوَقْتِ، ثُمَّ يَعُودُ بِاسْتِمْرَارٍ إِلَى اتِّجَاهِهِ الْأَوَّلِ بِمَجْرَدِ أَنْ تَسْمَحَ لَهُ بِذَلِكَ الرِّيحَ وَالظُّرُوفَ الْآخَرَى؟

الفصل التاسع عشر

في حل الحكومات

٢١١- إن من يريد التحدث بوضوح عن حل الحكومات، يجب عليه أولاً أن يفرق بين انحلال المجتمع وانحلال الحكم. فإن ما يصنع المجتمع ويلم شعث الناس من حالة الطبيعة المتفككة ويضمهم في مجتمع سياسي، هو اتفاق كل واحد منهم مع الباقيين على الاندماج والعمل بوصفهم جسداً واحداً، وبذلك يصبحون مجتمعاً منظماً متميزاً. والطريقة المألوفة، وتكاد تكون الوحيدة، التي ينحل بها هذا الاتحاد هي اعتداء من قوة أجنبية تغزوهم. إذ إنه في هذه الحالة (لما كانوا غير قادرين على المحافظة على أنفسهم بوصفهم جسداً واحداً كاملاً ومستقلاً) لا بد أن يتوقف بالضرورة ذلك الاتحاد الذي يضم هذا الجسد، ومن ثم يعود كل واحد إلى الحالة التي كان فيها من قبل، حرّاً في تدبير أمور نفسه والعمل على سلامته، بما يتراءى له، في مجتمع آخر. ومن المؤكد أنه عندما ينحل المجتمع لا يمكن أن تبقى حكومته. وهكذا فإن سيف الغزاة كثيراً ما استأصل الحكومات من جذورها وقطع المجتمعات إرباً، حائلاً بين المهزومين أو الجماهير المبعثرة وبين حماية ذلك المجتمع واستقلاله، والمجتمع هو الذي كان يجب

أن يحميهم من العنف. ويعرف العالم عن هذه الطريقة في انحلال الحكومات ما يكفي، وهو من الاستقامة بحيث لا يسمح بها، مما لا حاجة معه للحديث عنها أكثر من ذلك؛ ولا يتطلب الأمر حجباً كثيرة لإثبات أن الحكومة لا يمكن أن تبقى عندما ينحل المجتمع؛ فذلك مستحيل استحالة بقاء إطار منزل تداعت مواده وتناثرت بوساطة ريح عاصف، أو صارت ركامًا بفعل زلزال.

٢١٢- وإلى جانب هذا التدمير من الخارج، قد تتعرض الحكومات للانحلال من الداخل.

أولاً: عندما يحدث تغير في السلطة التشريعية، إذ لما كان المجتمع المدني هو حالة سلام بين أولئك الذين ينتمون إليه، إذ استبعدت من بينهم حالة الحرب بوساطة التحكيم الذي كفلوه لأنفسهم ومشروعهم للبت في جميع الخلافات التي قد تنشأ بين أي منهم؛ فإن أعضاء المجتمع إنما يتحدون ويجتمعون معاً في جسم حي متسق واحد في هذه القوة التشريعية. فهو الروح الذي يمنح المجتمع حياته ووحدته. ومن هنا كان لأعضاء المجتمع المختلفين تأثيرهم المتبادل على بعضهم البعض وتعاطفهم وارتباطهم. ومن ثم فإنه عندما تتحطم السلطة التشريعية أو تنحل، يتبع ذلك الموت والانحلال، لأنه لما كان جوهر المجتمع ووحدته يكمنان في أن له إرادة واحدة، فإن السلطة التشريعية - بمجرد أن تقيمهما الأغلبية، هي التي تعلن هذه الإرادة وتحافظ عليها. ودستور الهيئة التشريعية هو أول عمل للمجتمع، والعمل الأساسي له، وفيه يتقرر ما يكفل الاستمرار لاتحادهم في ظل توجيه أشخاص وروابط القانون الذي يضعه أشخاص منحت لهم سلطة وضعها، بموافقة الناس

التي بدونها لا يحق لشخص أو لعدة أشخاص من بينهم أن يسن قوانين تسري على الباقي. فعندما يأخذ شخص، أو أكثر، على عاتقه أن يضع قوانين بدون تكليف من الشعب، فإنه يسن قوانين لا سلطة له في سنّها، ومن ثمّ فالناس لا يكونون ملزمين بطاعتها؛ وبهذه الطريقة يخلعون عنهم الخضوع مرة أخرى، ولهم أن يقيموا لأنفسهم مشرعاً جديداً كما يتراءى لهم، إذ تعود إليهم حريتهم كاملة في مقاومة قوة أولئك الذين يريدون أن يفرضوا عليهم شيئاً بدون سلطة. فكل إنسان يصير تحت تصرف إرادة نفسه عندما يحال بين أولئك الذين أناهم المجتمع في إعلان الإرادة العامة وبين قيامهم بذلك، ويغتصب آخرون، ليست لديهم هذه الإنابة أو السلطة، مكانهم.

٢١٣- ولما كان هذا يحدث عادة بوساطة أولئك الذين تكون لديهم في المجتمع المنظم سلطة يسيئون استعمالها، فإنه من العسير بحث الموضوع وتحديد المذنب فيه دون معرفة صورة الحكم التي يحدث فيها ذلك. فدعنا نفترض إذن أن السلطة التشريعية وضعت في يد ثلاثة أشخاص مميزين يشتركون معاً في الأمر.

١- شخص وراثي بمفرده بيده السلطة التنفيذية العليا الدائمة، ومعها سلطة دعوة الهيئتين الثانيةين وحلها في فترة معينة.

٢- جمعية من النبلاء الوراثين.

٣- جمعية من الممثلين يختارهم الشعب قصداً لظرف معين (Pro tempore) فمن الواضح، في مثل هذه الصورة المفترضة من صور الحكم أن:

٢١٤- أولاً: عندما يفرض مثل هذا الشخص الفرد، أو الأمير، إرادته التحكمية، بدلاً من القوانين التي هي إرادة المجتمع التي عبرت عنها الهيئة التشريعية، فعندئذ يكون المشرع قد تغير. إذ لما كان المجلس التشريعي هو في الواقع الذي توضع قواعده وقوانينه موضع التنفيذ، وبطالب الناس بطاعتها، فإنه عندما توضع قوانين أخرى وتفرض قواعد أخرى غير تلك التي سنّها المشرع الذي أنشأه المجتمع، فمن الواضح أن المشرع قد تغير. وأي شخص يضع قوانين جديدة دون أن تكون لديه سلطة ذلك بتكليف أصلي من المجتمع، أو قلب القوانين القديمة، إنما ينكر السلطة التي سنتها ويخلعها، وبذلك ينشئ سلطة تشريعية جديدة.

٢١٥- ثانياً: عندما يحول الأمير دون اجتماع السلطة التشريعية في موعدها المحدد، أو دون قيامها بحرية بعملها في تحقيق الأهداف التي من أجلها تكونت، فإن المشرع يتغير، لأن الأمر لا يتعلق بمجرد عدد من الأشخاص بل ولا بمجرد اجتماعهم، إلا إذا كانت لديهم الحرية في المناقشة والوقت الكافي لبلوغ الكمال بما هو في صالح المجتمع الذي نشأت فيه السلطة التشريعية؛ وعندما تتعرض هذه الأسس للإلغاء أو التعديل، بحيث يحرم المجتمع من ممارسة المشرع لسلطته كما يجب، فإن المشرع يكون قد تغير حقيقة، لأن الحكومات لا تتكون من الأسماء، بل من ممارسة واستعمال تلك السلطات التي قصد بها أن تصحبها، بحيث إن من ينتزع من المشرع حرية العمل أو يعرقل عمله في الأوقات المحددة، إنما في الواقع يلغي السلطة التشريعية ويضع حدّاً للحكومة.

٢١٦- ثالثاً: عندما يتغير الناخبون، أو تتغير طرق الانتخاب،
بوساطة السلطة التحكيمية للأمير، دون رضا الناس وضد مصالحهم
المشتركة، عندئذ أيضاً تكون السلطة التشريعية قد تغيرت، لأنه إذا قام
بالاختيار أشخاص آخرون غير الذين أعطاهم المجتمع سلطة الاختيار،
أو إذا تم الاختيار بطريقة أخرى غير الطريقة التي حددها المجتمع، فإن
من يقع عليهم الاختيار لا يكونون السلطة التشريعية التي عينها المجتمع.
٢١٧- رابعاً: وكذلك أيضاً تسليم الشعب لدولة أجنبية، سواء
بوساطة الأمير أو السلطة التشريعية، يعد بالتأكيد تغييراً للسلطة
التشريعية، وبالتالي حلاً للحكومة، لأن الهدف الذي دخل من أجله
الناس في المجتمع هو المحافظة على وحدته كاملاً وعلى حريته
واستقلاله، وأن تحكمه قوانينه هو، وهذا كله يضيع عندما يُسلم الشعب
إلى سلطة أخرى.

٢١٨- أما لماذا يعتبر الأمير، في مثل هذا الدستور، أنه المتسبب
في حل الحكومة في هذه الحالات، فذلك أمر واضح، إذ لما كان
يملك سلطة الدولة وأموالها وإدارتها، وكثيراً ما يقنع نفسه، أو يقنعه
آخرون، بأنه لا يخضع، بوصفه الحاكم الأعلى، لإشراف؛ فإنه وحده
في وضع يسمح باتخاذ خطوات واسعة في إتمام هذه التغييرات تحت
ستار الادعاء بأنه صاحب السلطة الشرعية، وفي وسعه إرهاب من
يعارضونه واضطهادهم باعتبارهم دعاة انقسام وفتنة وأعداء للحكومة،
بينما لا يستطيع أي جزء آخر من السلطة التشريعية، أو الشعب، أن
يحاول بمفرده تغيير السلطة التشريعية دون التمرد علناً بما لا يخفى

على أحد؛ وإذا نجحت هذه المحاولة تؤدي إلى نتائج لا تختلف عن الغزو الخارجي إلا قليلاً جداً. هذا إلى جانب أن الأمير، في مثل هذه الصورة من صور الحكم لما كانت لديه سلطة حل الجزأين الآخرين من السلطة التشريعية، وبذلك يحول أعضاءهما إلى أشخاص عاديين، فإنهم لا يستطيعون أبداً بمعارضته ودون مشاركته أن يعدلوا السلطة التشريعية، بوساطة قانون، حيث إن موافقته ضرورية حتى تكتسب مراسيمهم شرعيتها، بيد أنه إذا ساهم أي جزء آخر من السلطة التشريعية في أي محاولة مثل هذه ضد الحكومة بأي طريقة كانت، أو لم يبذل ما في وسعه لمنعها، سواء قام بتشجيعها أو لم يشجعها، فإنه يكون مذنباً ويعتبر شريكاً في هذه الجريمة، التي تُعد بالتأكيد أكبر جريمة يمكن أن يرتكبها الناس في حق بعضهم البعض.

٢١٩- وهناك طريقة أخرى يمكن بوساطتها حل مثل هذه الحكومة؛ وهي أن يهمل من بيده السلطة التنفيذية العليا هذه المهمة ويهجرها، بحيث إن القوانين التي تم وضعها فعلاً لا يمكن تنفيذها. فإن ذلك يؤدي بوضوح إلى الفوضى، وبذلك تنحل الحكومة تماماً، لأنه لما لم تكن القوانين موضوعة لذاتها، بل لتكون - بتنفيذها - روابط للمجتمع تحفظ كل جزء من الجسد السياسي في مكانه ووظيفته المحددين له، فإنه عندما يتوقف ذلك تماماً من الجلي أن الحكومة تنحل، ويصير الشعب خليطاً مشوشاً دون نظام أو رابطة. إذ حيثما لا تبقى هناك عدالة لتأمين حقوق الناس، ولا سلطة داخل المجتمع توجه القوة أو تعمل على توفير الضرورات العامة، لا تظل هناك حكومة بالتأكيد؛ وحيثما

لا يمكن تنفيذ القوانين، يكون الأمر وكأنه ليس هناك قوانين، وحكومة بلا قوانين هي - فيما أعتقد - سر غامض في السياسة لا تستطيع القدرة البشرية تصوره، ولا يتفق مع المجتمع البشري.

٢٢٠- وفي مثل هذه الحالات، وما يماثلها، يكون الناس أحرارًا عندما تنحل الحكومة في أن يدبروا أمورهم بإنشاء هيئة تشريعية جديدة، تختلف عن الأخرى في أشخاصها أو صورتها، أو فيهما معًا، تبعًا لما يجدون أنه أفضل شيء لسلامتهم وخيرهم، لأن المجتمع لا يمكن مطلقًا أن يفقد، بفعل خطأ الآخرين، ما له من حق أصيل في المحافظة على ذاته، وهو الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلا بوساطة مشرع ثابت، وتنفيذ عادل غير متحيز للقوانين التي يسنها. بيد أن الجنس البشري لم يبلغ حالة من البؤس بحيث إن الناس غير قادرين على استعمال هذا العلاج حتى يكون الوقت قد صار متأخرًا على أي علاج. فقولك للناس إنهم يستطيعون تدبير أمورهم بإنشاء هيئة تشريعية جديدة، عندما يكونون قد فقدوا هيئتهم التشريعية القديمة بالاضطهاد أو الخديعة، أو بوساطة تسليمها إلى سلطة أجنبية، يكون بمثابة تمنيتهم بالفرج بعد أن يكون الوقت قد فات، وصار الشر لا علاج له. وذلك في الواقع ليس أكثر من أن تطلب إليهم أن يصيروا عبيدًا أولًا، ثم أن يهتموا بحريتهم بعد ذلك، وأن يتصرفوا كأشخاص أحرار بعد تقييدهم بالأغلال. فإذا كان الأمر كذلك فحسب، فإنه يكون أقرب إلى السخرية منه إلى الفرج، ولن يكون الناس في أمان من الطغيان أبدًا إذا لم تكن هناك وسيلة لتجنبه حتى يقعوا تحت وطأته تمامًا. ومن ثم فإن لهم الحق في منعه قبل وقوعه

لا في التخلص منه بعد وقوعه فحسب.

٢٢١- وهناك ثانيًا طريقة أخرى تنحل بها الحكومات، وذلك عندما تتصرف الهيئة التشريعية، أو الأمير، بما يتناقض مع الأمانة التي عهد بها إليه.

أولاً: إن المشرع يتصرف ضد الأمانة الموكولة إليه عندما يحاول أن يعتدي على ممتلكات الرعايا ويجعل من نفسه، أو من أي قسم من المجتمع، سيدًا للمجتمع أو المتصرف المتحكم في حياة الناس أو حرياتهم أو ثرواتهم.

٢٢٢- إن السبب الذي يدخل الناس من أجله المجتمع هو المحافظة على ممتلكاتهم، والهدف الذي من أجله يختارون مشرعًا ويعهدون إليه بالسلطة، هو أن توضع قوانين وقواعد تكون بمثابة حراس على ممتلكات جميع أعضاء المجتمع وخط دفاع عنها، للحد من سلطة كل قسم من أقسام المجتمع أو عضو فيه والتخفيف من سيطرته، إذ حيث إنه ليس من المعقول أن إرادة المجتمع أن يكون للمشرع سلطة تدمير ما يهدف كل فرد إلى المحافظة عليه بدخوله المجتمع، والذي من أجله أخضع الناس أنفسهم لمشرعين من اختيارهم، فإنه عندما يحاول المشرعون أن يستولوا على ممتلكات الناس ويدمروها، أو أن يحولوها عبيدًا تحت سلطة تحكيمية، يضعون أنفسهم في حالة حرب مع الناس، الذين يتحللون بذلك من أي التزام بالطاعة، ولا يبقى أمامهم سوى الملاذ المشترك الذي كفله الله لجميع الناس ضد القوة والعنف. ومن ثم فإنه في أي وقت يعتدي فيه المشرع على القاعدة الأساسية للمجتمع،

ويحاول، طمعاً أو خوفاً أو حماقة أو فساداً، أن يستولي لنفسه، أو أن يسلم لغيره، سلطة مطلقة على حياة الناس وحررياتهم وأموالهم، فإنه يهدد، بخيائته للأمانة هذه، السلطة التي وضعها الشعب في يده لأهداف على النقيض من ذلك تمامًا، وتعود هذه السلطة إلى الناس، الذين يكون لهم الحق في استئناف حريتهم الأصلية، ويعملون - عن طريق إنشاء سلطة تشريعية جديدة (كما يرونها صالحاً لهم) - على كفالة السلامة والأمن، وهما الهدفان اللذان من أجلهما دخلوا المجتمع. وما قلته هنا فيما يتعلق بالمشروع ينطبق أيضاً بصفة عامة فيما يتعلق بصاحب السلطة التنفيذية العليا، الذي عهد إليه بأمانة مزدوجة، هي أن يشترك بنصيب في الهيئة التشريعية، وأن يقوم على التنفيذ الأعلى للقوانين؛ فإنه يتصرف ضد كليهما عندما يعمل على فرض إرادته التحكيمية باعتبارها قانون المجتمع. وهو يتصرف أيضاً ضد الأمانة التي عهد إليه بها عندما يستعمل قوة المجتمع وأمواله وإداراته في إفساد الممثلين وكسبهم إلى جانبه في تحقيق أغراضه، وعندما يقيد الناخبين علناً ويحدد لهم من يختارونهم من بين أولئك الذين كسبهم - بالإغراء والتهديد والوعود - لتحقيق أغراضه، وبذلك يستغل الناخبين في تعيين أولئك الذين وعدوا سابقاً بما سيصوتون من أجله وبما يضعونه من قوانين. وإذا فرضت القيود على الناخبين والمرشحين على هذا النحو، وعدلت طريقة الانتخاب، أفليس ذلك سوى اجتثاث للحكم من جذوره وتسميم لينبوع الأمن العام؟ لأن الناس لما كانوا قد احتفظوا لأنفسهم باختيار ممثليهم باعتباره دفاعاً عن ممتلكاتهم، لا يمكن أن يفعلوا ذلك إلا بهدف واحد،

هو أن يتم اختيارهم بحرية، ومتى تم اختيارهم بهذه الطريقة يتصرفون بحرية ويشيرون بما تتطلبه ضرورات المجتمع والخير العام بعد فحص ومناقشة ناضجة. وهذا ما لا يستطيع أن يفعله أولئك الذين يدلون بأصواتهم قبل أن يسمعوا المناقشة، ويزنوا الحجب في جميع الجوانب. إن إعداد جمعية من هذا النوع، مع محاولة تكوينها ممن أعلنوا خضوعهم لإرادة الأمير الشخصية، باعتبارهم ممثلي الشعب الحقيقيين وواضعي القانون للمجتمع، لا شك في أنه يكون خيانة للأمانة، وإعلاناً كاملاً من جانبه بأنه يهدف إلى قلب الحكومة، وليس هناك ما هو أفظع منهما. وإذا أضفنا إلى ذلك المكافآت والعقوبات التي تستعمل بوضوح لتحقيق هذا الهدف نفسه، وجميع حيل القانون المنحرف التي تستغل في القضاء على كل ما يقف في سبيل تحقيق هذه الخطط، وعلى كل من لا يرضى بخيانة حريات بلاده، فإنه لا مجال للشك فيما يدبره. ومن السهولة بمكان أن يحدد المرء مدى السلطة التي ينبغي منحها في المجتمع لأولئك الذين يحتمل أن يستخدموا السلطة على عكس الأمانة التي ارتبطت بها هذه السلطة عند منحها في البداية، فلا يستطيع الإنسان إلا أن يرى أن من حاول مرة أي شيء من هذا القبيل لا يمكن أن يكون موضع ثقة بعد ذلك.

٢٢٣- ولعله يقال ردًا على ذلك، إن الناس لما كانوا جهلة ودائمًا متذمرين، فإن إقامة أسس الحكم على آراء الشعب المترددة ومزاجه المتقلب يكون بمثابة تعريض الحكومة للدمار مؤكد؛ ولا يمكن لحكومة أن تبقى طويلًا إذا كان للشعب أن ينشئ سلطة تشريعية جديدة

كلما حنق على السلطة التشريعية القديمة. وأجيب على ذلك بأن الأمر على عكس ذلك تمامًا. فليس إخراج الناس عن الأشكال القديمة سهلاً كما يميل البعض إلى القول. بل إنه من الصعوبة بمكان إقناعهم بإصلاح الأخطاء المعترف بها في الإطار الذي ألفوه. وإذا كانت هناك عيوب أصلية أو عيوب جديدة ظهرت بعامل الزمن أو الفساد، فليس من اليسير تغييرهما، حتى عندما يرى العالم كله أنه قد حان الوقت لذلك. إن هذا البطء والعزوف من جانب الشعب عن هجر دساتيره القديمة كان من جرائهما أنه رغم الثورات العديدة التي رأتها هذه المملكة، في هذا العصر وفي العصور القديمة، ما زلنا نحفظ بسلطاننا التشريعية القديمة المكونة من الملك واللوردات والعموم، أو عدنا إليها بعد بضع محاولات غير مجدية لتغييرها، وأياً كانت عوامل الإثارة التي أدت إلى خلع بعض أمرائنا، فإنها لم تدفع الشعب إلى حد نقل التاج إلى أسرة أخرى.

٢٢٤- ولكن قد يقال إن هذه النظرية تبذر بذور التمرد المتكرر. وأجيب على ذلك بأنه:

أولاً: أنها لا تفعل ذلك أكثر من أي نظرية أخرى، لأنه عندما يحل الشقاء بالناس، ويجدون أنفسهم عرضة للاستغلال السيئ من جانب السلطة التحكيمية، فإنه مهما علا صياح حكامهم بأنهم أبناء جوبيتر، ومهما كانوا مقدسين ومتمتعين بالحق الإلهي، من أبناء السماء أو يستمدون سلطتهم منها؛ قُل عنهم ما شئت وسمِّهم ما شئت، فإن نفس الشيء سيحدث. إن الشعب عندما يلقي عادة معاملة سيئة ضد الحق،

يكون على استعداد دائماً عندما تحين أي فرصة للتخلص من ذلك العبء الثقيل الذي يحسه على كاهله، وسيظل دائماً يتحين الفرص التي نادراً ما تتأخر كثيراً في إتاحة نفسها بالنظر إلى ما تتسم به الشؤون البشرية من تغير وضعف وأحداث. إن من لم يرَ أمثلة لذلك إبان حياته لا يكون قد عاش طويلاً في هذا العالم. ومن لا يستطيع أن يأتي بأمثلة عليه في جميع أنواع الحكومات في العالم، لا بد أنه لم يقرأ إلا النزر اليسير.

٢٢٥- وثانياً: أجب بأن مثل هذه الثورات لا تحدث عند كل سوء إدارة طفيف في الشؤون العامة. إن الشعب يتحمل أخطاء جسيمة من جانب الحكام، وقوانين غير سليمة وغير صالحة، وجميع هفوات الضعف البشري، دون تدمير أو شكوى. ولكن إذا وقعت سلسلة طويلة من الإساءات والمظالم والخداع تشير كلها إلى اتجاه واحد، بحيث تجعل المقاصد واضحة للشعب، لا يستطيع إلا أن يحس بما وراءها ويتبين الطريق الذي يسير فيه، فليس مما يدعو إلى العجب أن يثور الناس عندئذ ويحاولوا وضع الحكم في الأيدي التي تؤمنهم على الأهداف التي من أجلها أنشئت الحكومة أصلاً، والتي بدونها تكون الأسماء القديمة والصور المموهة بعيدة كل البعد عن أن تكون أفضل من حالة الطبيعة أو الفوضى البحتة، بل إنها تكون أسوأ منهما بكثير، حيث تكون المساوئ كلها جسيمة ووشيقة الحدوث، بينما يكون العلاج أبعد وأصعب.

٢٢٦- وثالثاً: أجب: إن هذه السلطة عند الناس في تدبير أمر سلامتهم من جديد بوساطة هيئة تشريعية جديدة حين يكون مشرعوهم قد تصرفوا ضد الأمانة التي عهد بها إليهم باعتدائهم على ممتلكات

الناس، هي خير وإقٍ ضد التمرد، وأقرب الوسائل لمنعه، لأنه لما كان التمرد معارضة لا لأشخاص، ولكن لسلطة تقوم على دساتير الحكم وقوانينه فحسب؛ فإن أولئك الذين يعتدون عليها بالقوة، ويررون اعتداءهم بالقوة، هم حقيقة المتمردون الأصليون، لأنه عندما استبعد الناس القوة وأتوا بالقوانين للمحافظة على الممتلكات والسلام فيما بينهم، بدخول المجتمع والحكم المدني، يعتبر أولئك الذين استعملوا القوة ضد القوانين متمردين^(٩٦)، أي أنهم أعادوا حالة الحرب، وبذلك يكونون قد تمردوا فعلاً، وهم أولئك الذين بيدهم السلطة، وتحت هذا الستار ينصاعون لإغرائها ولملق من حولهم الذين يغلب أن يتملقوهم، وأسلم وسيلة للحيلولة دون وقوع الشر هي تبصيرهم بما فيه من خطر وظلم، وخاصة وهم معرضون جداً للوقوع فيه.

٢٢٧- في كلتا الحالتين السابق الإشارة إليهما حيث إما أن تتغير الهيئة التشريعية أو يعمل المشرعون ضد الهدف الذي من أجله وجدوا، يعتبر المذنبون متمردين، لأنه عندما يقضي أي شخص على المشرع القائم في أي مجتمع وعلى القوانين الني يسنها تحقيقاً للأمانة التي عهد بها إليه، يكون بذلك قضى على وسيلة التحكيم التي ارتضاها الجميع للبت في جميع خلافاتهم سلمياً، والتي تعد الحائل بينهم وبين حالة الحرب. فمن يقضي على المشرع أو يغيره إنما ينتزع سلطة البت هذه التي لا تكون لأحد إلا بتعيين من الشعب ورضاه؛ وهكذا يدمر السلطة

(٩٦) «Rebellare» ومعناها باللاتينية يتمرد، مشتقة من كلمة «re» أي ثانياً، وكلمة «bellum» أي الحرب، فمعناها إذن العودة إلى الحرب. (المترجم)

التي أقامها الشعب - والتي لا يستطيع غيره أن يقيمها - وقيم سلطة لم يجزها الشعب ويشير في الواقع حالة حرب، وهي حالة القوة غير المشروعة؛ وهكذا، إذ يقضي على المشرع الذي أقامه المجتمع، والذي اتحد الناس في الخضوع لقراراته كما لو كانت إرادتهم الشخصية، يُعَرِّض الشعب من جديد لحالة الحرب وينفطر عقده. وإذا كان أولئك الذين يقضون على المشرع بالقوة متمردين، فإن المشرعين أنفسهم لا يمكن - كما بينا من قبل - إلا أن يكونوا أيضًا متمردين عندما يعتدون بالقوة على الناس وعلى حرياتهم وممتلكاتهم ويحاولون انتزاعها، وهم الذين عُيِّنوا للمحافظة عليهم وحمايتهم؛ وبذلك يضعون أنفسهم في حالة حرب مع أولئك الذين جعلوهم حمايتهم وحراس سلامتهم، ومن ثم يكونون متمردين (rebellantes) حقيقة وبأخطر صورة.

٢٢٨ - أما إذا كان أولئك الذين يذهبون إلى أن ذلك يبذر بذور التمرد يعنون أنه قد يكون سببًا في حروب أهلية واضطرابات داخلية، أن نقول للناس إنهم يتحللون من التزام الطاعة عندما تحدث محاولات غير قانونية للاعتداء على حرياتهم أو ممتلكاتهم، وأن لهم أن يقاوموا العنف غير المشروع من جانب أولئك الذين كانوا حكامهم عندما يعتدون على ممتلكاتهم بما يتناقض والأمانة التي عهد بها إليهم؛ وأن هذا المذهب يجب - بناء على ذلك - ألا يسمح به، حيث إنه يهدم السلام في العالم؛ فإن من يذهبون إلى ذلك يكونون كمن يقول - على نفس الأساس - إنه ليس للناس الأشراف أن يعارضوا قطاع الطرق أو القراصنة، لأن ذلك قد يؤدي إلى اختلال النظام وسفك الدماء. وإذا حدث أي ضرر في هذه

الحالة لا يكون الذنب فيه على من يدافع عن حقه، بل على من يعتدي على حق جاره. إذ إنه إذا كان لا بد للرجل البريء الشريف أن يتنازل في هدوء عن كل ماله لمن يستعمل العنف معه، من أجل السلام؛ فإني أريد منكم أن تفكروا في أي نوع من السلام يكون في العالم ذلك الذي يتكون من العنف والاعتصاب فحسب، والذي نحافظ عليه لمصلحة اللصوص والطغاة فقط. من الذي لا يرى - في هذه الحالة - أن السلام بين القوي والضعيف يستحق الدهشة - عندما تسلم الشاة رقبتها، بدون مقاومة، للذئب المفترس يمزقها بأنيابها؟ إن كهف بوليفيموس يعطينا نمطاً بلغ حد الكمال لهذا السلام. ذلك النوع من الحكم الذي لا يفعل فيه عوليس ورفقاؤه شيئاً إلا أن ينتظروا في هدوء ليلتهمهم بوليفيموس. ولا ريب أن عوليس كان رجلاً فظناً دعا إلى الطاعة السلبية وحث على الخضوع في هدوء بأن جعل يبين للناس أهمية السلام للجنس البشري، والأضرار التي قد تنجم إذا هم قاوموا بوليفيموس الذي كان قد أصبح عند ذاك صاحب السلطة عليهم.

٢٢٩- إن هدف الحكم هو خير الجنس البشري؛ وأي شيء أفضل للجنس البشري، أن يتعرض الناس باستمرار لإرادة الطغيان غير المحدودة، أم أن يكون الحكام عرضة أحياناً للمعارضة عندما يصيرون ظالمين في استعمال سلطتهم، ويستغلونها في تدمير ممتلكات شعوبهم بدلاً من المحافظة عليها؟

٢٣٠- كما لا يحق لأحد القول بأن الضرر قد ينشأ من هنا كلما عنَّ لشخص ركب رأسه أو لمتنرد بطبيعته أن يعمل على تغيير الحكومة.

فصحيح أن مثل هؤلاء الأشخاص قد يثيرون الشغب كلما عنّ لهم، ولكن ذلك يكون فيه هلاكهم ودمارهم العادل. إذ إنه إلى أن يصير الضرر عامًا، وتصبح نيات الحكام السيئة واضحة، أو يحس القسم الأكبر من الشعب بمحاولاتهم، ليس من المتوقع أن يثور الناس، وهم الذين يميلون إلى المعاناة على استرجاع حقوقهم بالمقاومة. فأمثلة المظالم الفردية أو اضطهاد شخص سيئ الحظ هنا وهناك لا تثيرهم. ولكن إذا عم بينهم الاقتناع على أساس أدلة واضحة، بأن هناك ما يدبر ضد حرياتهم، ولا يسمح لهم الاتجاه العام للأمر إلا بأن يثير فيهم رغبة قوية ضد نيات حكامهم الشريرة، فمن المعلوم في ذلك؟ من الذي يستطيع دفع الشر، إذا كان أولئك الذين يستطيعون تجنب الريبة، يجلبونها هم أنفسهم؟ هل يلام الناس لأن لديهم إدراك المخلوقات العاقلة، ولأنهم لا يستطيعون التفكير في المسائل إلا كما يجدونها ويحسون بها؟ وألا يكون الخطأ في أن المسائل لا ترى إلا على هذا الوجه هو خطأ أولئك الذين جعلوها في هذا الوضع؟ وإني أسلم بأن كبرياء الأشخاص الخاصين وطموحهم وتمردهم أدت أحياناً إلى الإخلال بالنظام في المجتمعات المنظمة، وأن الانقسامات كان فيها هلاك الدول والممالك. ولكني أترك لحكم التاريخ غير المتحيز أن يحدد ما إذا كان الضرر الذي بدأه جنوح الشعوب والرغبة في التخلص من السلطة الشرعية لحكامهم أكثر، أم الضرر الذي بدأته غطرسة الحكام ومحاولتهم الحصول على سلطة تحكمية وممارستها على شعوبهم؟ وللتاريخ أيضاً أن يبت فيما إذا كان الاضطهاد أو العصيان هو الذي يبدأ الإخلال بالنظام. بيد أنني على

ثقة من شيء واحد، هو أنه أياً كان من يحاول، من الحكام أو الرعية، استعمال القوة في الاعتداء على حقوق الشعب أو الأمير، ويعمل ما من شأنه قلب دستور أي حكومة عادلة أو تغيير صورتها، فإنه يكون مسؤولاً عن أفظع جريمة يمكن - في اعتقادي - أن يرتكبها إنسان، فهو مسؤول عن جميع الأضرار التي تترتب على سفك الدماء والاغتصاب والشقاء مما يلحق البلاد نتيجة لانهايار الحكومات؛ ومن يفعل ذلك يعتبر بحق عدواً للجنس البشري ووباء يهدده، وتنبغي معاملته على هذا الأساس.

٢٣١- إن الجميع متفقون على أن لأي شعب أن يقاوم أي اعتداء بالعنف يقع على ممتلكاته من جانب رعايا أو أجانب، ولكن مقاومة الحكام الذين يفعلون نفس الشيء قد أصبح موضع إنكار أخيراً؛ كما لو كان أولئك الذين يتمتعون بأكبر قدر من الامتيازات والمزايا بحكم القانون لهم بمقتضى ذلك سلطة خرق القوانين التي بها وحدها وضعوا في مراكز أفضل من إخوتهم؛ بينما أن ذلك يجعل اعتداءاتهم أشد جساماً، باعتبارهم ناكرين للجميل لما يحظون به من نصيب أكبر بحكم القانون، ولأنهم يخونون الأمانة التي عهد إليهم بها إخوانهم.

٢٣٢- إن كل من يستعمل القوة دون حق، مثل أي شخص يستعمل القوة في المجتمع دون سند من القانون، يضع نفسه في حالة حرب مع أولئك الذين استعملها ضدهم، وفي تلك الحالة تلغى جميع الروابط السابقة وتتوقف جميع الحقوق الأخرى، ويصبح لكل شخص الحق في الدفاع عن نفسه ومقاومة المعتدي. وهذا من الواضح بمكان، بحيث إن باركلي نفسه، ذلك النصير الكبير لسلطة الملوك وقدسيتهم، اضطر إلى

الاعتراف بأنه من المشروع أن يقاوم الشعب ملكه في بعض الحالات، بل إنه قال ذلك في فصل يدّعي فيه أن القانون الإلهي يحرم على الناس جميع أنواع التمرد، ومن هذا يتضح، على أساس مذهبه نفسه، أنه ليست كل مقاومة للأمرأء تمرّدًا، ما دام للشعب أن يقاوم في بعض الحالات. وهذه هي عباراته مترجمة من اللاتينية:

٢٣٣- ولكن إذا سأل أي شخص: هل يجب على الناس إذن أن يتركوا أنفسهم بلا دفاع لجور الطغيان وقسوته؟ هل يجب عليهم أن يروا مدنهم تنهب وتتحوّل إلى ركام، ونساءهم وأطفالهم معرضين لثورة الطاغية وشهوته، وأن يروا أنفسهم وعائلاتهم عرضة للدمار ولجميع ألوان المعاناة من العوز والاضطهاد بوساطة ملكهم، وألّا يحركوا ساكنًا؟ هل يجب أن يحرم البشر وحدهم من حق المقاومة الذي تسمح به الطبيعة بكل كرم لجميع المخلوقات للمحافظة على نفسها من الأذى؟ أجيب على ذلك: إن الدفاع عن النفس جزء من قانون الطبيعة؛ ولا يمكن أن ينكر على المجتمع حتى ضد ملكه نفسه، بيد أنه يجب ألا يسمح للناس بأن ينتقموا لأنفسهم منه مهما كانت الظروف، لأن ذلك لا يتفق والقانون المشار إليه. ولكن إذا أظهر الملك كراهية، لا لبعض الأشخاص بالذات، ولكن ضد مجموع المجتمع الذي هو رأسه، وطغى على الشعب كله، أو قسم كبير منه، بقسوة وبمعاملة لا تحتمل؛ في هذه الحالة يكون للشعب حق المقاومة والدفاع عن نفسه ضد الأذى، ولكن يجب أن يكون ذلك على هذا الأساس: أن يدافع عن نفسه فقط، لا أن يهاجم أميره. وللشعب أن يعمل على إصلاح الأضرار

التي وقعت، ولكن يجب عليه ألا يتجاوز حدود الاحترام والتبجيل مهما واجهه من ألوان الإثارة. وله أن يرد اعتداء واقعا، ولكن ليس له أن ينتقم لاعتداءات سابقة، لأنه من الطبيعي بالنسبة لنا أن ندافع عن النفس والجسد، ولكنه ضد الطبيعة أن يعاقب الأدنى من هو أعلى منه. فللشعب أن يمنع الضرر الموجه إليهم قبل وقوعه، ولكنه إذا وقع ليس له أن ينتقم من الملك رغم كونه المسؤول عن الشر. ومن ثم، فإن هذا امتياز للناس عامة، وهو أكثر مما لأي شخص خاص، إن خصومنا أنفسهم (باستثناء بوكانان) لا يسمحون للناس أفراداً بسبيل آخر سوى الصبر؛ أما مجموع الشعب فله أن يقاوم، مع الاحترام، الطغيان الذي لا يحتمل، وإذا كان مما يحتمل فعليه أن يحتمله.

٢٣٤- فإلى هذا الحد يسمح ذلك الداعية العظيم للسلطة الملكية بالمقاومة.

٢٣٥- وصحيح أنه جعل لها حدين لا فائدة لهما:

أولاً: فهو يقول إنها يجب أن تكون مصحوبة بالتبجيل.

ثانياً: يجب أن تكون بدون انتقام أو عقاب؛ والسبب الذي يبيده هو أن «الأدنى لا يستطيع أن يعاقب من هو أعلى منه».

أولاً: كيف يمكن مقاومة القوة دون أن نرد اللطمة باللطمة، وكيف يمكن أن نلطم شخصاً مع التبجيل؟ إن فهم ذلك يتطلب شيئاً من المهارة، إن من يقاوم هجوماً وقع عليه بدرع يتلقى به الضربات فحسب، أو بأي وضع أكثر احتراماً، دون سيف في يده ليثبط من همة المهاجم ومن قوته، فسرعان ما تنتهي مقاومته، وسيجد أن مثل هذا الدفاع لن

يؤدي إلا إلى جلب أسوأ أنواع المعاملة على نفسه.

إن هذا أسلوب للمقاومة يدعو إلى السخرية كما جاء في وصف الشاعر جوفنيال: حيثما تضرب فإنني أتحمّل الضرب كثيرًا. ونتيجة المعركة حيثما هي النتيجة التي وصفها بقوله:

هذه هي حرية الفقير،

إن ضُرب فهو يتوسل وإن لُكّم فهو يتضرع
حتى يعود وقد أبقى على بعض أسنانه.

وستكون هذه دائمًا نتيجة مثل تلك المقاومة الخيالية التي لا يرد فيه المرء اللطمات. ومن ثم فإن من يقاوم لا بد أن يجاز له أن يلطم. وبعد ذلك فليضمّد مؤلفنا، أو أي شخص آخر، اللطمة على الرأس أو الجرح في الوجه بأي قدر يشاءه من التبجيل والاحترام. إن من يستطيع التوفيق بين اللطمات والتبجيل يستحق، في اعتقادي، لطمة من هراوة مصحوبة بكل احترام وتوقير، مقابل ما بذله من عناء.

ثانيًا: أما فيما يتعلق بالحد الثاني - لا يستطيع الأدنى أن يعاقب من هو أعلى منه - فهو صحيح، بصفة عامة، ما دام ظل أعلى منه. بيد أن مقاومة القوة بالقوة، لما كانت حالة حرب تساوي بين أطراف القتال، تلغي جميع العلاقات السابقة، من احترام وتبجيل ورياسة؛ وبعد ذلك يصبح الموقف أن من يقاوم معتديًا ظالمًا له هذا التفوق عليه، أن له الحق عندما ينتصر في معاقبة المعتدي لنقضه للسلام ولكل ما أعقب ذلك من مضار. ومن ثم فإن باركلي، إذ يعود أكثر اتساقًا مع نفسه، ينكر في موضع آخر شرعية مقاومة الملك مهما كان الأمر. ولكنه يحدد

حالتين ينزع الملك فيهما عن نفسه صفة الملكية. وإليك عباراته منقولة عن اللاتينية:

٢٣٧- ألا يمكن، إذن، أن تكون هناك حالة يحق فيها للشعب، بلا سلطة سوى سلطته هو، أن يحمل السلاح وينقض على ملكه الذي يسيطر عليه باستبداد؟ لا يمكن أن تقوم مثل هذه الحالة أبدًا ما دام هو ملك؛ إن «احترموا الملك» و«من يقاوم السلطة يقاوم شريعة الله» أمران إلهيان لا يسمحان بذلك مطلقًا. ومن ثم فإن الشعب لا يمكن أبدًا أن يكون صاحب سلطة على الملك إلا إذا فعل الملك ما من شأنه أن يزيل عنه هذه الصفة، لأنه عندئذ ينزع عن نفسه تاجه وهيبته الملكية، ويعود إلى حالة الشخص الخاص، ويصير الشعب حرًا وسيدًا، إذ تعود إلى الشعب السلطة التي كانت له في فترة خلو العرش قبل أن يتوجه ملكًا. بيد أنه لا يؤدي إلى هذه الحالة إلا أخطاء نادرة. وبعد بحث الأمر بعناية من جميع وجوهه، لا أرى سوى اثنين. وأقول: إن هناك حالتين يفقد فيهما الملك صفته فورًا، ويصير بلا سلطان ولا سلطة ملكية على شعبه؛ وهما حالتان تنبه إليهما وينزورس أيضًا. الأولى: إذا حاول قلب الحكومة، أي إذا كان لديه غرض من تدمير المملكة والمجتمع ولديه النية في ذلك، كما جاء عن نيرون من أنه عقد النية على هلاك مجلس السناتو وشعب روما، وتدمير المدينة بالنار والسيف، ثم الانتقال إلى مكان آخر؛ وكما جاء عن كاليجولا، من أنه أعلن بصراحة عدم رغبته في الاستمرار على رأس الشعب والسناتو، وأنه يفكر في إعدام أفضل الرجال فيهما ثم الرحيل إلى الإسكندرية، وأنه يتمنى لو كان للشعب

عنقاً واحداً حتى يتخلص منه جميعاً بضربة واحدة. إن مثل هذه النيات عندما تدور حقيقة في رأس ملك ويعمل على تحقيقها جدياً، تجعله يفقد فوراً كل عناية بالمجتمع ورعاية له؛ ومن ثم يهدر سلطة حكم رعاياه، كما يفقد السيد سيطرته على عبيده عندما يهجرهم.

٢٣٨ - والحالة الثانية هي: عندما يضع الملك نفسه في موضع التابع بالنسبة لآخر ويُخضع مملكته، التي خلفها له آبؤه وسلمها له الشعب يتصرف فيها بحرية، لسيطرة شخص آخر، لأنه على الرغم من أنه قد لا يكون في نيته إيذاء الشعب، فإنه مع ذلك يفقد بتصرفه هذا الجانب الأساسي من الهوية الملكية - أي ألا يكون تابعاً لأحد سوى الله، وأن يكون السيد الأعلى في مملكته؛ وأيضاً لأنه خان الشعب أو فرض على الشعب، الذي كان يجب عليه أن يحافظ على حريته، سلطة أمة أجنبية وسيطرتها، وهو يفقد بهذا التنازل عن مملكته، إذ هو تنازل عنها، يفقد ما كان له فيها من سلطة من قبل، دون أن ينقل أقل حق إلى أولئك الذين أراد أن يمنحهم إياها؛ وهكذا يرد بتصرفه هذا للشعب حريته ويتركه مطلق التصرف. ويوجد في «الحوليات الإسكتلندية» مثل على هذا.

٢٣٩ - في هاتين الحالتين، اضطر باركلي، ذلك النصير الكبير للملكية المطلقة، للاعتراف بأن الملك يكون عرضة للمقاومة، وأنه يتجرد من ملكيته. ويعني هذا باختصار، حتى لا نستطرد في سرد الحالات: أنه عندما لا تكون هناك سلطة لا يكون هناك ملك، لأنه عندما تتوقف السلطة يتوقف الملك أيضاً ويصير مثل الناس الآخرين بلا سلطة. ولا يختلف المثالان اللذان يذكرهما عن الأمثلة السابق الإشارة

إليها، باعتبارهما يؤديان إلى دمار الحكومة، كثيرًا؛ فالخلاف الوحيد هو أنه أغفل ذكر المبدأ الذي ينبثق منه مذهبه؛ وهو خيانة الأمانة بعدم المحافظة على صورة الحكم المتفق عليها، وعدم العمل على تحقيق هدف الحكم ذاته، وهو الخير العام والمحافظة على الملكية. وعندما يخلع الملك نفسه عن العرش، ويضع نفسه في حالة حرب مع شعبه، ما الذي يمنع الشعب من محاكمته؟ إذ لم يعد ملكًا، كما يحاكم أي شخص آخر وضع نفسه في حالة حرب مع الناس. إنني لأود أن يجيبني على ذلك باركلي ومن يذهبون مذهبه. وأريد أن أشير إلى شيء آخر فيما قاله باركلي، إنه يقول: «للشعب أن يمنع الضرر - الذي يراد به - قبل وقوعه»، وهو بذلك يسمح بالمقاومة عندما يكون الطغيان مجرد نية بعد. ثم يقول: «إن مثل هذه النيات عندما تدور حقيقة في رأس ملك ويعمل على تحقيقها جديدًا، تجعله يفقد فورًا كل عناية بالمجتمع ورعاية له»؛ وعلى ذلك فتبعًا لما يقول يعتبر إهمال الصالح العام دليلًا على النية - أو على الأقل - سببًا كافيًا للمقاومة. والسبب في كل ذلك هو كما يقول: «لأنه خان شعبه أو أرغمه على ما لا يرضاه، وهو الذي كان يجب عليه أن يحافظ على حريته بعناية». وما يضيفه إلى ذلك من قوله: «بفرضه سلطة أمة أجنبية وسيطرتها عليه»، لا يعني شيئًا، فالخطأ والإهدار يكمن في فقد الشعب «لحريته» التي «كان يجب عليه المحافظة عليها»، وليس في تحديد الشخص الذي سلم لسيطرته. فحق الشعب يكون قد تعرض للاعتداء وحريته قد ضاعت سواء جعل الناس عبيدًا لأي من بني جلدتهم أو «لأمة أجنبية»؛ ففي ذلك يكمن الضرر، وضد ذلك وحده

يكون لهم حق الدفاع. وهناك أمثلة في جميع البلاد تبين أن الاعتداء إنما ينجم عن تغيير الحكومة وليس عن تغيير الأمم في أشخاص الحكام. إن بيلسون أحد أساقفة كنيستنا وواحد من كبار المدافعين عن الحق الاستثنائي للأمراء، يعترف في رسالة «الخضوع المسيحي»، إذا لم أكن مخطئاً، بأن الأمراء قد يهدرون سلطتهم وسندهم في طاعة رعاياهم، وإذا كان الأمر يتطلب آراء ثقات رغم وضوح العقل في هذه الحالة، فإنني كنت أستطيع أن أحيل القارئ إلى براكتون وفورتسكيو ومؤلف «المرأة» وآخرين، وهم كُتاب لا يدور بخلد أحد أنهم يجهلون حكومتنا أو أنهم أعداء لها. ولكنني اعتقدت أن هوكر وحده كافٍ لإقناع أولئك الذين يعتمدون عليه في نظامهم الكنسي، ولكن يدفعهم قدر غريب إلى إنكار تلك المبادئ التي بناه عليها. وخير لهم أن يتصرفوا بالأمر لعل مدبراً أكثر منهم مكرراً اتخذهم أداة لهدم ما شيدوه من قبل. وهناك شيء أنا على ثقة منه، هو أن نظامهم المدني جديد وخطر ومدمر للحكام والشعب على السواء، بحيث إنه كما لم تتحملة العصور الماضية، أرجو أن يحتقر أبناء المستقبل، بعد أن يتحرروا من جور أولئك الطغاة، ذكرى مثل هؤلاء المتملقين الأرقاء الذين حولوا كل حكومة إلى طغيان مطلق - ما دام بدا في ذلك مصلحة لهم - وأرادوا أن يولد الناس جميعاً في العبودية، التي لا يناسب أرواحهم الحقيمة غيرها.

٢٤٠ - وهنا قد يثار ذلك السؤال العام، من الذي يحكم فيما إذا كان الأمير أو السلطة التشريعية قد تصرفا بما يناقض الأمانة التي عهد إليهما بها؟ فقد يعتمد بعض ذوي المشاعر السيئة أو دعاة الانقسام إلى بث

هذه الفكرة بين الناس، بينما الأمير لم يستعمل سوى حقه الاستثنائي الواجب. وأجيب على ذلك بأن الشعب هو الحكم، إذ من يحق له أن يحكم فيما إذا كان وكيله أو نائبه يتصرف تصرفاً سليماً وطبقاً للأمانة التي عهد إليه بها، سوى من وكّله عنه؟ ولا بد أن تكون له - وهو الذي وكله - سلطة إعفائه عندما يخون أمانته؟ وإذا كان هذا صحيحاً في الحالات الخاصة للأشخاص العاديين، فلم لا يكون صحيحاً في حالة هي أعظم الحالات خطراً، حيث يتعلق الأمر برفاهة الملايين، وحيثما يكون الشر، إذا لم يمنع، أكبر ما يكون، وإعادة الأمر إلى نصابه عسيراً جداً وكثير الكلفة وخطراً؟

٢٤١- ولكن بالإضافة إلى ذلك، إن هذا السؤال (من يكون الحكم؟) لا يمكن أن يعني أنه ليس هناك حكم على الإطلاق، لأنه حيثما لا يوجد قاضٍ على الأرض يحكم في الخلافات بين الناس، يكون الله في سمائه هو الحكم. فصحيح أنه وحده الحكم في الحق. بيد أن كل إنسان حكم لنفسه، كما في كل الحالات الأخرى، في هذه الحالة أيضاً؛ فله أن يقرر ما إذا كان آخر قد وضع نفسه في حالة حرب معه، وما إذا كان سيلجأ إلى القاضي الأعلى، كما فعل يفتاح.

٢٤٢- وإذا وقع خلاف بين أمير وبعض شعبه في موضع صمت عنه القانون أو كان فيه موضع شك، وكان الأمر خطيراً في عواقبه، فاعتقادي أن الحكم السليم في هذه الحالة هو مجموع الشعب، لأنه في مثل هذه الحالات التي يكون الأمير أميناً على الحكم ومعفياً من اتباع القواعد العامة العادية للقانون، إذا وجدت جماعة من الناس أنها

مظلومة، واعتقدت أن الأمير يتصرف ضد هذه الأمانة أو تجاوز سلطته في استعمالها، فمن يكون أفضل من مجموع الشعب (الذي أودعه هذه الأمانة في أول الأمر) حكمًا في مدى السلطة التي قصد أن يمنحه إياها؟ ولكن إذا رفض الأمير، أو من يتولى الإدارة أيًا كان، هذه الطريقة في الحكم، فليس هناك من ملجأ بعد ذلك سوى السماء؛ وفي هذه الحالة يجب أن يقرر من وقع عليه الضرر الوقت الذي يراه مناسبًا لهذا الالتجاء ومتى يرفع إلى السماء أمره.

٢٤٣- وختامًا، إن السلطة التي أعطاه كل فرد للمجتمع عندما دخل فيه، لا يمكن أن تعود إلى الأفراد ثانية ما دام ظل المجتمع باقيًا، ولكنها تبقى فيه دائمًا، لأنه دون ذلك لا يمكن أن يكون هناك مجتمع أو مجتمع منظم، وهو ما يناقض الاتفاق الأصلي؛ وكذلك أيضًا عندما يودع المجتمع مهمة التشريع في جماعة من الأشخاص، لتظل فيهم وفي خلفائهم، مع توجيه وسلطة لتجديد الخلفاء، فإن السلطة التشريعية لا يمكن أن تعود إلى الشعب ما دامت بقيت الحكومة، لأن الناس إذ أنشأوا سلطة تشريعية مستمرة إلى الأبد، تنازلوا عن سلطتهم السياسية لها، ولا يستطيعون استعادتها. ولكنهم إذا حددوا فترة معينة لهيئتهم التشريعية، وجعلوا هذه السلطة العليا في شخص بذاته، أو في جمعية، بصفة مؤقتة فحسب؛ أو عندما تهدرها أخطاء من ييدهم السلطة؛ فإنها تعود إلى المجتمع بمجرد إهدار حكامهم لها أو عندما تنتهي المدة المحددة؛ ويكون للشعب أن يتصرف بوصفه السلطة العليا ويعهد إليهم بالاستمرار في مهمة المشرع أو يعهد بها إلى أيدي جديدة، أو يودعها في صورة جديدة كما يراه مناسبًا.

الفهرس

٥	المقدمة
٦١	العقد الأصلي: دافيد هيووم
٦٣	عن العقد الأصلي
٨٩	العقد الاجتماعي: روسو
٩١	الفصل الأول: موضوع الكتاب الأول
٩٢	الفصل الثاني: في المجتمعات الأولى
٩٦	الفصل الثالث: في حق الأقوى
٩٨	الفصل الرابع: في العبودية
١٠٥	الفصل الخامس: في أنه يجب الرجوع دائماً إلى اتفاق أول
١٠٧	الفصل السادس: في الميثاق الاجتماعي
١١١	الفصل السابع: في صاحب السيادة
١١٥	الفصل الثامن: في الحالة المدنية
١١٧	الفصل التاسع: في الملكية الحقيقية
١٢١	الكتاب الثاني - الفصل الأول: في أن السيادة غير قابلة للتنازل

١٢٣	الفصل الثاني: في أن السيادة لا تتجزأ
١٢٦	الفصل الثالث: هل يمكن أن تخطئ الإرادة العامة
١٢٩	الفصل الرابع: حدود السلطة السيادية
١٣٥	الفصل الخامس: في حق الحياة والموت
١٣٨	الفصل السادس: في القانون
١٤٣	الفصل السابع: في المشرع
١٤٩	الفصل الثامن: الشعب
١٥٢	الفصل التاسع: الشعب (تابع)
٦٥١	الفصل العاشر: الشعب (تابع)
١٦٠	الفصل الحادي عشر: النظم المختلفة للتشريع
١٦٣	الفصل الثاني عشر: تقسيم القوانين
١٦٧	الكتاب الثالث- الفصل الأول: في الحكم بصفة عامة
	الفصل الثاني:
١٧٥	في المبدأ الذي تقوم عليه الصور المختلفة للحكم
١٧٩	الفصل الثالث: تقسيم الحكومات
١٨٢	الفصل الرابع: الديموقراطية
١٨٥	الفصل الخامس: الأرستقراطية
١٨٨	الفصل السادس: في الملكية

١٩٦ الفصل السابع: في الحكومة المختلطة

الفصل الثامن:

١٩٨ في أن جميع صور الحكم لا تلائم جميع البلدان

٢٠٦ الفصل التاسع: علامات الحكم الصالح

٢٠٩ الفصل العاشر: سوء استعمال الحكم وجنوحه إلى الفساد

٢١٣ الفصل الحادي عشر: موت الجسد السياسي

٢١٥ الفصل الثاني عشر: كيف تدوم السلطة السيادية؟

٢١٧ الفصل الثالث عشر: كيف تدوم السلطة السيادية؟ (تابع)

٢٢٠ الفصل الرابع عشر: كيف تدوم السلطة السيادية؟ (تابع)

٢٢٢ الفصل الخامس عشر: نواب أم ممثلون

٢٢٧ الفصل السادس عشر: في أن تكوين الحكم ليس عقدًا

٢٢٩ الفصل السابع عشر: تكوين الحكومة

٢٣١ الفصل الثامن عشر: وسائل منع اغتصاب الحكم

الكتاب الرابع-

٢٣٧ الفصل الأول: في أن الإرادة العامة لا يمكن إتلافها

٢٤٠ الفصل الثاني: في التصويت

٢٤٥ الفصل الثالث: في الانتخابات

٢٤٩ الفصل الرابع: في المجالس الشعبية الرومانية

٤٦٢	الفصل الخامس: نظام محامي الشعب (Tribunat)
٢٦٧	الفصل السادس: في الدكتاتورية
٢٧٢	الفصل السابع: في الرقابة
٢٧٥	الفصل الثامن: في الدين المدني
٢٩٠	الفصل التاسع: خاتمة
	الرسالة الثانية: في الحكم المدني: «مقال في النشأة
٢٩١	الحقيقية للحكم المدني ومداه وهدفه» جون لوك
٢٩٣	الفصل الأول:
٢٩٦	الفصل الثاني: في حالة الطبيعة
٣٠٧	الفصل الثالث: حالة الحرب
٣١٣	الفصل الرابع: في العبودية
٣١٦	الفصل الخامس: في الملكية
٣٣٦	الفصل السادس: في السلطة الأبوية
٣٥٦	الفصل السابع: المجتمع السياسي أو المدني
٣٧١	الفصل الثامن: في بدء المجتمعات السياسية
٣٩٣	الفصل التاسع: في أهداف المجتمع السياسي والحكم
٣٩٨	الفصل العاشر: في صور المجتمع المنظم
٤٠٠	الفصل الحادي عشر: في مدى السلطة التشريعية

	الفصل الثاني عشر: في السلطة التشريعية والتنفيذية
٤١١	والاتحادية للمجتمعات المنظمة
٤١٥	الفصل الثالث عشر: في تبعية سلطات المجتمع المنظم
٤٢٥	الفصل الرابع عشر: في الحق الاستثنائي أو الاختصاص
	الفصل الخامس عشر:
٤٣٣	في السلطات الأبوية والسياسية والاستبدادية مجتمعة
٤٣٨	الفصل السادس عشر: في الغزو (الفتح)
٤٥٤	الفصل السابع عشر: في الاغتصاب
٤٥٦	الفصل الثامن عشر: في الطغيان
٤٦٥	الفصل التاسع عشر: في حل الحكومات

