# الفصل الأول

## دستور في سطور [1]

### ١ ـ جون لوك يضع الأساس :

تستطيع أن تتعقب تاريخ الأمة خطوة وراء خطوة ، دون أن ينتهي بك السير الى لحظة زمنية يكون في مستطاعك عندها أن تقول : هنا بدأ تاريخ الأمة ، لأن خيوط التاريخ تمتد الى الوراء الى غير بداية معلومة ، فاذا ما اتخذ المؤرخ بداية يبدأ عندها تاريخ أمة من الأمم ، فانما يفعل ذلك جزافا ، مستندا الى أن هنالك قبل التاريخ المدون تاريخا مجهولا لم يدون ، يضم عناصره الغامضة ويطلق عليها

(١) وثيقة إعلان الاستقلال التي سنتحدث عنها في هذا الفصل ليست هي وثيقة الدستور ؛ فقد صدرت الوثيقة الأولى في ٤ يوليو سنة ١٧٧٦ ، ثم أعلن الدستور بعد ذلك بأحد عشر عاماً ، بعد أن كسبت الولايات المتحدة حرب استقلالها لكننا نتحدث هنا عن « إعلان الاستقلال » على اعتبار أن المبادىء التي ذكرت في مقدمته هي نفسها المبادىء التي جاء الدستور بعد ذلك ليقررها ؛ يقول « رالف برى » أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد ما يأتي : « إعلان الاستقلال والدستور لا يختلفان في المبدأ ، بل في الأسبقية ؛ فإعلان الاستقلال يشمل على المقدمات التي جاء الدستور ها نتيجة ، سواء كانت تلك المقدمات مذكورة ذكراً صريحاً أو متضمناً » . Ralph Perry, Characteristically American : ص : ٤٢ .

« ما قبل التاريخ » ، لكنك تستطيع — على سبيل التجوز اليسير — أن تستثنى من هذه القاعدة الولايات المتحدة ، اذ جاء مولدها فى يوم معلوم ، هو اليوم الرابع من شهر يوليو سنة ١٧٧٦ ، يوم أن أعلنت استقلال نفسها عن انجلترا فجاء فى اعلانها ذلك ما يلى :

« اننا نؤمن بأن هذه الحقائق واضحة بذاتها ؛ وهى أن الناس قد خلقوا سواسية ، وأن خالقهم قد حباهم بحقوق معينة هى جزء من طبائعهم لا يتجزأ ، منها « الحياة » و « الحرية » والتماس « السعادة » ؛ وأنه لكى يظفر الناس بهذه الحقوق ، أقيمت فيهم الحكومات ، تستمد سلطاتها العادلة من رضى المحكومين ، وأن الحكومة — كائنة ما كانت صورتها — اذا ما انقلبت هادمة لتلك الغايات ، فمن «حق» « الشعب » أن يغيرها أو يزيلها ، وأن يقيم حكومة جديدة ، تضع أساسها على مبادىء ، وتنظم سلطاتها على صورة ، بحيث تبدو للناس تلك المبادىء وهذه الصورة أنهما — على الاحتمال الأرجح — مؤديتان الى أمنهم وسعادتهم » .

هذه أسطر قلائل ، لكنها — كما قال « چفرسن » وهو الذى صاغ عبارتها بقلمه — تعبر عن العقل الأمريكى ، وقوتها مستمدة من تركيزها لاتجاهات الناس فى عصرها تركيزا يلخص روح عصر بأسره ، هو عصر الثورة الأمريكية ، أو ان شئت فسمّه عصر التنوير فى أمريكا ، وقد كان التنوير

فالثورة فى أمريكا مقابلين فى العصر نفسه لتنوير وثورة فى فرنسا ، ففى هـذه الوثيقة القصيرة من المبـادىء الهامة ما يستوقف النظر بغير حاجة الى تحليل ، فهى تنص على أن حقوق المساواة والحيـاة والحرية والتمـاس السعادة هى أشياء واضحة بذاتها — أى بديهيات — لا يحتاج صدقها الى اقامة البرهان ، وأنها حقوق مستمدة من الله وليست هى بالهبات يمنحها الحاكم اذا شاء ويحبسها اذا شاء ، وهى جزء من طبيعة الانسان وفطرته بحيث يستحيل تصور الانسان انسانا بغيرها ، وأنه ان قامت بين الناس حكومة فلأن الناس أنفسهم هم الذين أقاموها لتحافظ لهم على تلك الحقوق ، وهم الذين يغيرونها أو يزيلونها اذا هى قامت عقبة فى سبيل تلك الحقوق الانسانية .

وتستطيع أن تمضى فى تحليل هذه الأسطر القلائل ليتبين لك أنها تتضمن ما يصح أن يكون مثلا أعلى للانسانية جميعا ، وفى ذلك يقول « لنكلن » : « اننى ما أحسست قط بشـعور — من الوجهة السياسية — لم أجده نابعا من العواطف التى تبلورت فى « اعلان الاستقلال » [1] .. فمن أين استقت هذه الوثيقة عناصرها ؟ ان مضمونها الفكرى لم يكن من ابتكار واضعيها ، فها هو ذا « جفرسن »

---

(١) Nicolay, John, and Hay, John, Abraham Lincoln : ج ٣ ، ص ٢٩٩

وهو على رأس المشتركين فى اعلانها — يصرح قائلا وهو بصدد التعليق عليها : « انى لم أشعر بضرورة تدعو الى ابتكار أفكار جديدة لم أسبق اليها » (١) .

« چون لوك » هو مصدر التفكير السياسى الذى ساد الولايات المتحدة ابان ثورتها ، وليس هو بالمصدر الذى نستنتجه استنتاجا مما كان يدور عندئذ على ألسنة الناس وأقلامهم ، بل هو المصدر الذى كان يتردد ذكره صراحة على أنه المعين الذى استقى منه القادة مبادئهم بطريق مباشر ، « فمن كتابات « چون لوك » — قبل أى شىء آخر — استمد الأمريكيون سلاح الحجج التى هاجموا بها الملك والبرلمان فى حكمهما المتعسف ، ولو كان هناك رجل واحد يجوز أن يقال عنه انه ساد الفلسفة السياسية فى عهد الثورة الأمريكية ، فذلك هو « چون لوك » ، اذ لم يكن الفكر السياسى الأمريكى الا تأويلا لما كتبه لوك » (٢) فماذا قال « چون لوك » مما جعل الأمريكيين أنفسهم يصفونه بقولهم انه « فيلسوف أمريكا » وواضع الأساس لفكرها السياسى ؟

كان « چون لوك » — الفيلسوف الانجليزى الذى

(١) Dewey, John (ed.), Living Thoughts of Thomas Jefferson ص ٦٢

(٢) : Miller, John, Origin of the American Revolution ص ١٧٠

عاش بين عامى ١٦٣٢ و ١٧٠٤ — فى طليعة من استخرجوا النتائج الفلسفية للعلم الحديث ، وحللوا مضمون هذا العلم تحليلا ينتزع مدلوله بالنسبة الى السياسة والأخلاق والدين، ولعله مما يجدر ذكره فى هذا الموضع أن مهمة الفلسفة فى صميمها هى هذا التحليل للمبادىء العلمية بحيث تستخرج من هذه المبادىء ما تنطوى عليه من مضمون وفحوى ، يتغير العلم السائد عصرا بعد عصر ، فتتغير معه الفلسفة لأنها تحليل لمبادىء العلم فان تغير العلم تغيرت ، كان العلم السائد أيام اليونان الأقدمين هو الرياضة ، وكان اليقين الثابت هو معيار الحق ، فهل يسع الفلسفة ازاء ذلك الا أن تبحث عما يتضمنه هذا اليقين الثابت المنشود ، والمتمثل فى الرياضة، لتجد أصوله الأولى فى مبادىء عقلية مفارقة لهذا العالم المحسوس الذى هو عالم الأشياء المتغيرة التى لا تثبت ولا تدوم ؟ ثم جاءت النهضة الأوروبية فى القرن السادس عشر وما بعده ، ليسود بمجيئها علم الطبيعة الذى لم تكن له سيادة من قبل ، بل أوشك ألا يكون له وجود من قبل ، وكيف يجوز لمن ينشد الحقيقة الثابتة الدائمة أن يجعل الطبيعة المتغيرة المتحولة موضوع بحثه ؟ لكن النهضة الأوروبية قد غيرت من وجهة النظر ، وجعلت الحواس مصدر العلم بعد أن لم تكن عند اليونان الأقدمين الا مصدر الظن والخطأ ، كما جعلت بالتالى ظواهر الطبيعة موضوع

البحث بعد أن لم تكن شيئا جديرا بالعناية والعناء ، فشهدت النهضة الأوروبية من علماء الطبيعة من هم بين أقرانهم فى التاريخ كله ذوو مكانة ملحوظة ، وعلى رأس هؤلاء « جاليليو » و « نيوتن » ، وأقام هؤلاء العلماء علما للطبيعة هو الذى ساد الفكر الانسانى فى القرون الثلاثة : السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، حتى جاءت نظرية النسبية فى القرن العشرين ، وجعلت تعدل من البناء القديم لتقيم مكانه بناء جديدا على أساس جديد .

وليس العلم الطبيعى فى ذاته هو موضوع اهتمامنا الآن، الا بمقدار ما نستعين به على معرفة النتائج الفلسفية التى تنجت عنه بالنسبة الى السياسة ، ولئن كان « جاليليو » و « نيوتن » هما على وجه الخصوص من نعنى حين نتحدث عن علم الطبيعة فى القرن الثامن عشر — وهو قرن التنوير والثورة فى أوروبا وأمريكا على السواء — فان « چون لوك » بصفة خاصة هو الذى استخرج من مبادىء علم الطبيعة كما أقامه « جاليليو » و « نيوتن » نتائجها الفلسفية التى تعنينا .

وأهم ما نهتم له فى طبيعة « جاليليو » و « نيوتن » هو التفرقة التى فرقا بها بين نوعين من الظواهر : الظواهر كما هى فى الأشياء الخارجة عن الانسان ، والظواهر كما تقع فى ادراك الانسان ، وينتج عن ذلك تفرقة بين نوعين من

« المكان » ونوعين من « الزمان » فالعلاقة المكانية والعلاقة الزمانية بين الأشياء فى الخارج ليست هى نفسها القائمة بين صور الأشياء كما يحسها الانسان بحواسه ، بعبارة أخرى : هنالك مكان مطلق موضوعى مستقل عن الانسان ، تتحرك فيه الأشياء المادية ، وهذا هو المكان وهذه هى الأشياء التى يعنى ببحثها علم الطبيعة ، لكن هنالك أيضا مكان ذاتى نسبى هو الذى يقع فى حس الانسان ، وليس هو المقصود بالبحث عند علم الطبيعة ، وكذلك قل فى الزمان .

يكون للأشياء عند الحس لون وطعم ورائحة ، أما الأشياء التى يبحثها علم الطبيعة ويستقرىء قوانينها فلا لون لها ولا طعم ولا رائحة ، والأشياء عند الحس تتغير قليلا أو كثيرا تبعا لتغير الأشخاص ووجهات أنظارهم ، أما الأشياء التى يبحثها علم الطبيعة فهى مطلقة تدوم على حال واحدة بالنسبة لكل انسان ، اذ يكون لها من الصفات الرياضية والهندسية ما لا يتأثر باختلاف النظر عند مختلف المشاهدين ، وفيما يلى خلاصة لعبارة قالها « جاليليو » ليقرر بها أن بعض الصفات — كالحرارة والطعم والرائحة واللون — هى فى الانسان المدرك ، لا فى الطبيعة الخارجية ، واذن فلا يكون لعلم الطبيعة شأن بها ، قال جاليليو ما خلاصته : (١)

---

(١) تجد النص الكامل فى كتاب : Burtt, E.A., Metaphysical Foundations of Physics ص ٧٥ .

« أريد أن أضع تحت الفحص هـذا الذى يسمونه « حرارة » وسأجد أن فكرة الحرارة كما هى عند الناس بعيدة بعدا شاسعا عما يقع فى الطبيعة الخارجية ، اذ الحرارة ليست صفة من الجسم الذى نصفه بأنه حار ، فبينما أرانى مضطرا بالضرورة ، اذا ما أردت أن أتصور قطعة من المادة ، أن أتصور بين صفاتها الكائنة فيها ، أن لها حدودا تحدها ، وشكلا معينا ، وأنها بالقياس الى غيرها كبيرة أو صغيرة ، وأنها فى هذا المكان أو ذاك ، وفى هذه اللحظة الزمنية أو تلك وأنها متحركة أو ساكنة ، فهذه كلها صفات يستحيل على أى خيال أن يتصور قطعة المادة بغيرها ، اذ يستحيل أن توجد قطعة المادة مستقلة عن هذه الظروف كلها ، أما كونها بيضاء أو حمراء ، مرة أو حلوة ، صائتة أو صامتة ، زكية الرائحة أو كريهتها ، فلا أجد عقلى مضطرا الى افتراض لزوم هذه الصفات لقطعة المادة ، فلولا حواسى ، ولو كان الأمر لعقلى وحده أو خيالى وحده ، لكان من الجائز ألا أعلم شيئا قط عن أمثال هذه الصفات ، لذلك أرى أن هـذه الصفات ، كالطعوم والروائح والألوان ، ليست مما يصف الشىء الخارجى نفسه ، وان هى — بالنسبة الى ذلك الشىء — الا أسماء لا تدل على شىء فيه ..

خذ قطعة من الورق أو خذ ريشة ومر بها على أى جزء تشاء من أجزاء جسدك ، تجد لها — أينما مررت بها

صفة الحركة بحيث لا تتغير هذه الصفة فى طبيعتها بتغير الموضع الذى تتحرك فيه ، لكن ضع الورقة أو الريشة بين عينيك أو فى خياشيم أنفك ، تثر فيك دغدغة لم تكن تحسها حين كنت تحركها على أجزاء جسدك الأخرى ، وبديهى أن هذه الدغدغة فيك أنت وليست فى الورقة أو الريشة .. وأعود الى فكرتى الأولى ، فأقول ان من الصفات التى ننسبها للأشياء ما لا يكون فى الأشياء نفسها ، بل يكون فينا نحن حين ندرك تلك الأشياء ، ومن هذه الصفات صفة الحرارة ، فالجسم الذى يحدث فينا الاحساس بالحرارة — وهو النار — ليس هو فى حقيقته الا عدد كبير من جسيمات ذوات أشكال معينة ، تتحرك بسرعات معينة ، ولو أزيل جسم الانسان بحواسه ، لما كانت الحرارة الا لفظا بغير مدلول » .

للأشياء اذن نوعان من الصفات : صفات فيها وتكون جزءا من طبيعتها، وصفات نحسها نحن وليست جزءا من طبيعتها، الأولى كالشكل والحجم ، والثانية كالألوان والطعوم ، وسؤالنا الآن هو هذا : ما العلاقة بين الأشياء المادية التى تقع فى المكان والزمان المطلقين الخارجيين الرياضيين العامين ، وبين الصفات النسبية الذاتية التى يكونها الانسان بحواسه عند ادراكه للأشياء ، دون أن تكون تلك الصفات جزءا من طبائع تلك الأشياء ؟ بعبارة أخرى : ما العلاقة بين الانسان والطبيعة ؟

انه سؤال سرعان ما يسوقنا الى سؤال آخر ، وهو : ما طبيعة الانسان ، هذا الذى يخلق عالمه بنفسه ولنفسه ، ألم نقل ان علم الطبيعة النيوتونى قد فرق بين عالمين : فمن جهة هنالك العالم الطبيعى الخارجى ذو القوانين الرياضية ، الذى لا يتأثر بالناس وادراكهم ، ومن جهة أخرى هناك العالم الذاتى الادراكى المحس ، الذى يخلق الصفات خلقا من عنده ثم يخلعها على الأشياء ، فيعطيها لونا وهى بغير لون ، وطعما وهى بغير طعم ، ورائحة وهى بغير رائحة وهلم جرا ؟ ان كان الدفء الذى يحسه الانسان هو فيه لا فى الشمس التى تحدثه ، وأريج الزهرة الذى يشمه الانسان هو فيه لا فى الزهرة التى تبعثه ، ولون البرتقالة الذى يبصره الانسان هو فيه لا فى البرتقالة التى تسببه ، فلنا اذن أن نسأل : ما طبيعة الانسان ؟ نعم انه سؤال لايهم علم الطبيعة ، بل يهم عالم النفس والفيلسوف ، غير أن علم الطبيعة يلقى ضوءا يعين على الجواب .

لو كان الانسان ذرات مادية فقط — هكذا قال « چون لوك » — لما كان العالمان اللذان قال عنهما جاليليو ونيوتن، ولكان هناك العالم المادى الموضوعى الخارجى الرياضى وحده ، اذ لو كان الانسان كومة من ذرات مادية ، شأنه فى ذلك شأن سائر الأشياء ، فمن أين — اذن — تأتى الصفات الذاتية كالألوان والروائح والطعوم ، التى قال عنها جاليليو

ونيوتن انها لا تكون فى الأشياء الخارجية ؟ لابد أن يكون الانسان مغايرا فى طبيعته لطبائع تلك الأشياء المادية ، بحيث اذا تأثرت طبيعته بطبائع الأشياء المادية ، أحدث هذا التأثر الصفات التى قيل عنها انها تكون فى الانسان ولا تكون فى عالم الأشياء ، فإن قلنا عن الشىء كما هو فى الخارج انه عنصر مادى ، أفلا يجوز أن نقول عن الانسان الذى يختلف بطبيعته عن طبائع الأشياء المادية ، انه عنصر عقلى ؟ .. هكذا استخرج « لوك » النتيجة الحتمية التى تلزم عن علم الطبيعة النيوتونى ، فكأنما « نيوتن » وهو يقوم بمشاهداته العلمية ليصل الى قوانين الطبيعة المادية ، كان كذلك — ضمنا — يثبت نظرية شعورية أخرى ، وهى أن للانسان عقلا يتأثر بالمؤثرات المادية فيخلق بعض الصفات التى يعـود بدوره فيخلعها على عالم الأشياء .

وهاهنا نضع أصابعنا على نقطة الارتكاز التى منها يبدأ الأساس الذى نبنى عليه حق الأفراد فى الحرية السياسية والدينية على السواء ؛ فعلى هـذه النقطة ترتكز نظرية « لوك » فى الدولة وفى الكنيسة معا .

فلئن كان الانسان عنصرا عقليا ، بالقياس الى دنيـا الطبيعة التى قوامها عناصر مادية ، اذن فالانسان انسان بعقله أو بروحه ، لا بجسده ، لأن الجسد هوكسائر الأشياء المادية عنصر مادى مثلها ؛ الجسم يتحرك — كما تتحرك

بقيـــة الأجسام — وفق قوانين الحركة التى استخلصها « نيوتن » ، وهى قوانين لاتفرق بين أن يكون المتحرك حجرا أو جسما حيا ، أما العقل فعنصر مختلف ، لا تسرى عليه ما يسرى على المادة من قوانين الحركة ، فان قلنا — مثلا — ان الانسان الفلانى يملك كذا وكذا من الأشياء ، كان المعنى الصحيح لقولنا هو أنه يملك هذه الأشياء بعنصره العقلى ، أما جسمه فلا يملك شيئا ، بل جسمه هـــو نفسه من بين الأشـــياء الممتلكة كقطعة الأرض التى يفلحها والدار التى يسكنها ؛ وهكذا يكون الفرد من الناس واحدا بعنصره العقلى ، لكن ممتلكاته كثيرة .

هذا العنصر العقلى وحده ، الفريد فى نوعه بالنسبة الى ما يحيط به من أشياء مادية ، هوعنصر أولى بسيط التكوين لا يتجزأ ولا يتحلل كما هو الشأن فى الشىء المادى ، ولهذا استحال فساده وتحلله بعد الموت ؛ الموت يتناول الجسد وحده ، وأما الروح فخالد لايموت ؛ وواضح أن الدين انما يعنيه هذا العنصر من الانسان ، هذا العنصر العقلى المتفرد البسيط غير المتحلل ، الذى يكتفى بذاته ويستقل بوجوده اذا شاء لأن وجوده لا يتوقف على وجود أى شىء مادى ، بل لايتوقف على وجود أى عنصر عقلى آخر ؛ فسواء أكان فى العالم سواى من أفراد البشر أم لم يكن فلن يؤثر ذلك فى وجود عنصرى العقلى ، بل سيظل هنـــاك فى روحانيته

ووعيه لما يدور من حوله ؛ وها هنا ندرك لماذا وبأى معنى يقول « چون لوك » ان الدين فردى خاص ، معينه فى نفسى ، وأستنبطه من ذات نفسى ، ويستحيل على انسان آخر فى الدنيا بأسرها أن يهدينى فى الدين سراطا مستقيما اذا لم تهدنى نفسى ؛ ان الاتصال بينى وبين سائر الناس ، وبينى وبين الطبيعة انما يكون بواسطة الجسد وما فيه من حواس، أما العنصر العقلى فى داخلى فهو كائن قائم بذاته ، يشعر بنفسه ، ويوحى لنفسه ، وهو الهادى وهو المهتدى ؛ يقول « چون لوك » فى رسالته عن التسامح : « ان الطريق الضيق الذى لا طريق سواه ، والذى يؤدى الى السماء ، لا يعرفه القاضى بأفضل مما يعرفه كل انسان لنفسه ؛ لذلك لاأستطيع أن أتخذ من هذا القاضى — وأنا مطمئن — هاديا يهدينى ، لأنه قد يكون على جهل بالطريق مثل جهلى ، واليقين هو أنه أقل اهتماما بنجاتى منى بنجاة نفسى .. لهذا كان روح الفرد من شأن صاحبه وحده دون سواه ، ولا بد أن يترك وشأنه فيه » (١) .

هكذا يكون الانسان الفرد وحده دون سواه مسئولا عن عنصره العقلى ، يستوحيه وينصت اليه فى املاء عقيدته،

(١) Locke, John, Letter concerning Toleration, Ed. by C.L. Sherman : ص ١٨٦ وما بعدها .

وصواب العقيدة مرهون بما يمليه العنصر العقلى ولا دخل لأحد سواه فى الأمر ؛ فأنت أنت الذى يحكم بصواب عقيدتك أو ضلالها ، ولا يكون بالاحتكام الى سواك يفتيك فى أمر عقيدتك ما يجوز فيها ومالا يجوز ؛ فانظر الى هذه النتيجة البعيدة المدى كيف استنبطت استنباطا من علم الطبيعة النيوتونى ، انظر كيف انتهت بنا التفرقة بين الطبيعة من جهة وادراك الانسان لها من جهة أخرى ، الى الاعتراف بالضمير الانسانى مشرعا لصاحبه وحكما له فى صوابه وضلاله ، وبهذا الأساس للتسامح الدينى كما يريده «لوك» اذ كيف تتدخل فى عقيدة سواك وله ضميره ولك ضميرك ؟ كيف يجوز للسلطان المدنى أن يتدخل فى عقيدة أى فرد من الأفراد مع أن لهذا الفرد عنصرا عقليا خاصا به لا يشركه فيه انسان آخر سفُل أو علا ؟ بل لا يجوز أن يقال للفرد ان كذا وكذا من أمر العقيدة الدينية هو رأى الأغلبية فاتبعه ، لأن آراء الآخرين وان عدت بالألوف لا تغير من الأمر شيئا .

وننتقل من الدين الى السياسة فنجد النتيجة عينها ، انه اذا استحالت الصلة بين روح وروح ، بين عنصر عقلى فى فرد وعنصر عقلى آخر فى فرد آخر ، اذا استحالت الصلة بينهما ، بحكم أن الصلة تكون تماسا فى المكان ، والعنصر العقلى بغير مكان ، كان المجتمع المدنى — كالمجتمع الدينى — قوامه أفراد مستقل بعضهم عن بعض ، كل فرد منهم وحدة

قائمة بذاتها ، يمكن أن تقوم وحدها حتى ولو انعدم الآخرون جميعا ، وجود الفرد لا يعتمد على أى وجود آخر، اذن فمن ذا الذى يحق له أن يشرع لهذا الروح الفرد غير نفسه ؟ اذا كانت شريعة العقيدة الدينية نفسها — كما رأينا — لابد أن تنبع من ذات الفرد ، واذا كانت قوانين الطبيعة لا تسرى على العناصر العقلية سريانها على العناصر المادية كما قرر « نيوتن » فى علمه عن الطبيعة ، فما بالك بالقوانين المدنية يضعها فرد مثلك أو أفراد ؟ والنتيجة التى تنتج عن هذا كله هى أن القوانين المدنية عرف يتفق عليه الأفراد ، ولا يجوز أبدا أن تفرض عليهم من الخارج فرضا بغض النظر عن رضاهم ، القانون المدنى سنده الوحيد هو قبول العنصر العقلى فى الانسان ، ولما كان كل عنصر عقلى فردا مستقلا عن زميله ، كانت أغلبية الآراء هنا هى السند الذى يستند اليه القانون المدنى ، وهكذا يبنى المجتمع بموافقة أعضائه فردا فردا ، اذ ليس الفرد الواحد حجة على زميله .

بهذا ننتهى الى نظرية « چون لوك » فى الدولة ، وهى النظرية التى بنى عليها « اعلان الاستقلال » فى الولايات المتحدة بناء مباشرا ؛ فاذا كان الانسان الفرد بحكم طبيعته العقلية — كما رأينا — حرا حرية مطلقة ومستقلا بذاته ، فليس هنالك فى طبيعة الانسان ما يبرر قيام الدولة الا رضى الانسان نفسه ؛ أى أنه ليس جزءا من طبيعته أن يتصل

بغيره كمـا قد ذهب أرسطو وغيره حين زعم أن الانسان اجتماعى بطبعه لا بمجرد رضاه وموافقته ؛ لا ، ليس فى طبيعة الانسان ما يستلزم اجتماعه بغيره سوى العرف ، واذن فليس للدولة سند يؤيد وجودها سـوى العرف كذلك ، فهكذا اتفق الناس أن تقوم فيهم دولة تصون حقوقهم ،ومن هنا تنشأ المقدمتان الرئيسيتان اللتان استند اليهما « اعلان الاستقلال » فى الولايات المتحدة ، وهما : ولد الناس أحرارا وسواسية ، وأساس الحكومة هو موافقة المحكومين على قيامها .

ولد الناس أحرارا وسواسية ، لأن العنصر العقلى — فى مذهب « چون لوك » — يولد صفحة بيضاء ، ثم تأتى الخبرات عن طريق الحواس فتؤثر فى تلك الصفحة ، وبذلك يبدأ الاختلاف بين الناس فى مدى خبراتهم ، لكنهم من حيث الحالة الطبيعية متساوون ، فلم يولد واحد منهم وفى عقله ما ليس فى عقل الآخر ؛ وما دامت نظرية جاليليو ونيوتن فى الطبيعة تجعل الظواهر المحسة غير حقائق الأشياء ، بحيث يحس الانسان لونا وطعما ورائحة الخ مما ليس فى الأشياء، اذن فالطبيعة كما تقع فى حس الانسان ، انما تقع على غرار واحـد فى الناس جميعا على السواء ، لا فرق بين الأبله والعبقرى فى رؤية اللون وشم الرائحة وسماع الصوت وذوق الطعوم ؛ ولد الناس سواسية فى طبائعهم الواعية فكل يدرك

ظواهر الأشياء كما يدركها زميله ، وكل يخلع هذه الظواهر على الأشياء كما يخلعها زميله ؛ ولئن تفاوت شخص وشخص فى القدرة ، بحيث ينبغ النابغ ويسقط الأبله ، فليس هـذا التفاوت فى طبيعة العنصر العقلى الروحانى ، بل هـو فى أجزاء البدن المادية كتركيب المخ وما الى ذلك ؛ وهكذا ينجم عن علم الطبيعة الحديث تصور حديث للانسان ، هو الذى ذهب اليه « لوك » وأخذه عنه قادة الثورة الأمريكية ، وهو هذا : ليختلف الناس ما شاءت لهم حظوظهم فى تركيب المخ وفى الطبقة الاجتماعية وفى الثراء وفى درجة التعليم وفيما شئت من نواحى الحياة ، لكن كل انسان — رغم هـذا التفاوت كله — هو ككل انسان آخر باعتباره انسانا .

يقول « لوك » فى مقاله عن « الحكومة المدنية » انه مادام الناس بطبيعتهم سواسية أحرارا مستقلا بعضهم عن بعض ، فلا يجوز أن يحرم أحد من حالته الطبيعية ليخضع لقوة سياسية يملكها شخص آخر ، وأن يكون هذا الخضوع بغير ارادته .. لكن هنا تنشأ المشكلة الكبرى التى ما فتئت قائمة فى تحديد العـلاقة بين الفرد والدولة ؛ فمهما حدث الدولة من سلطانها فهو سلطان على كل حال ، ولا يكون هذا السلطان الا بتنازل الفرد عن بعض حريته واستقلاله ، فلماذا يتنازل الأفراد عن حقوقهم ؟ لماذا يتنازل الفرد عن الحقوق التى كان يتمتع بها فى حالته الطبيعية مع أنه كان

عندئذ سيدا مطلقا على نفسه وعلى ملكه ؟ جواب ذلك هو أنه فى الحالة الطبيعية كان غير المنتج يسطو — اذا استطاع — على انتاج المنتج فيسلبه اياه وقد يفتك به ، فأراد الانسان الحر المستقل أن يتنازل للدولة عن بعض حريته واستقلاله ليحمى شخصه وأملاكه من عبث العابثين .

واذن فالمبرر الوحيد لوجود الحكومة هو حماية الملكية الفردية ، ويدخل الجسد فى الملكية ، لأن المالك الحقيقى هو العنصر العقلى من الانسان ؛ فقيام الحكومة شر ، لكنه أهون شرا من تعرض الجسد وسائر الممتلكات المادية للنهب والتخريب ؛ ليس قيام حكومة فى الناس هو الخير الأسمى ، وانما الخير الأسمى هو الحالة الطبيعية التى تخلو من الحكومة اذا خلت كذلك من احتمال اعتداء الأفراد بعضهم على بعض ؛ وعلى ذلك فلا يدخل الانسان عضوا فى المجتمع الخاضع للدولة بسبب كونه اجتماعيا بالطبع والضرورة ، بحيث لايكون له مناص من حياة اجتماعية تمكنه من التعبير عن نفسه تعبيرا سياسيا وخلقيا ودينيا ، بل يدخل عضوا باختياره ليصون حقوقه ، فان لم يجد تلك الحقوق مصونة كان له أن يخرج عن الجماعة ويثور عليها ؛ ومن النتائج الخطيرة لهذا الرأى ألا يكون من حق الدولة حرمان الفرد من ملكه الا بموافقته ، لأن صيانة الملكية هى — كما قلنا — الغاية الأولى والأخيرة من قيام الدولة .

ذلك هو « چون لوك » الذى اتخذه الأمريكيون فى عهد ثورتهم فيلسوفا لهم ،بحيث جعلوا مذهبه أساس اعلان استقلالهم ؛ فكيف كان صدى آرائه فى قادة الرأى عندئذ سنختار للاجابة عن هذا السؤال رجلين : «توماس چفرسن» و « توماس پين » وهما من أعلام حركة التنوير فى الولايات المتحدة عندئذ .

**٢ ـ « توماس چفرسن » وحقوق الانسان :**

« لقد عاهدت الله أن أكون الى آخر الدهر عدوا للطغيان فى شتى صوره ، الطغيان الذى يستبد بعقل الانسان » ـ هكذا قال « چفرسن » عندما تقدم لرئاسة الجمهورية فى الولايات المتحدة عام ١٨٠٠ ، فقاومه المحافظون من رجال الدين لتطرفه فى الدعوة الى الحرية ؛ فاذا جاز لنا أن نختار من أقواله قولا يلخص حياته وفكره اخترنا له هـذه العبارة شعارا ، لأن دفاعه عن حرية العقل كان مدار فكره وحياته ، وانما يكون هذا الدفاع فى ميادين ثلاثة : السياسة ، والدين ، والتعليم .

( أ ) فهو فى السياسة يعبر عن روح عصره فى النظر الى حقوق الانسان كما يمكن أن يستدل عليها من فلسفة « چون لوك » التى أسلفنا لك شرحها ، وهى بدورها فلسفة ناتجة عن علم الطبيعة فى ذلك العصر كما يتمثل فى « جاليليو » و « نيوتن » ، ولسنا بحاجة هنا الى تكرار ما قلناه عن

حقوق الانسان المستندة الى فطرته وطبيعته ، لا الى منحة يمنحها اياه ملك أو حاكم ، وتلك بعينها هى نظرة «چفرسن» وزملائه الذين قادوا الفكر والسياسة فى الشطر الأخير من القرن الثامن عشر ، ونكتفى بذكر لمحات يختص بها « چفرسن » وان تكن فى حقيقة أمرها شروحا وتعليقات على النظرية الأساسية .

من ذلك أنه — كسائر أبناء عصره — يجعل للفرد حق الثورة على الحكومة القائمة اذا هى قصرت فى تحقيق السعادة التى ينشدها فى حياته ، والتى من أجلها تعاقد الأفراد على أن يجتمعوا وأن يقيموا على أنفسهم حكومة ، لكنه وقف ازاء هذا الحق — حق الثورة — موقفين ، أحدهما فيه تحفظ واعتدال ، والآخر فيه تطرف ومبالغة ، أما الموقف الأول فهو موقفه فى صياغة « اعلان الاستقلال » فكأنما أحس بضرورة القصد فى القول اذا ما كان الأمر وثيقة مكتوبة ، أو اذا ما كان التعبير ليس تعبيرا عن رأيه الشخصى وحده بل تعبيرا عن الشعب كله ، لذلك تراه ها هنا لا يبرر الثورة على الحكومة — وان تكن حقا طبيعيا للناس — الا اذا أفحشت الحكومة فى خطئها وضلالها ، وأصرت على أن تمضى عنيدة فى هذا الخطأ والضلال ، معرضة شعبها الى فادح الخطر .

أما وهو يعبر عن رأيه الشخصى بعيدا عن الوثائق

الرسمية التى يتوخى فيها القصد والاعتـدال والتحفظ ، فعندئذ يرسل القول فى تطرف وحرارة عاطفة ، فتراه مثلا يقول ان الثورة على الحكومة حينا بعد حين ، هى العلاج الناجع الذى يضمن أن تظل الحكومة سليمة معافاة ، « فاللهم لا تقدّر لنا أن نظل عشرين عاما بغير ثورة » لأن « شجرة الحرية لابد لها من الازدهار حينا بعد حين مرتوية بدماء الشهداء ودماء الطغاة ، فالدماء هى المخصب الطبيعى لنمائها »

حق الثورة على الحكومة ان أخطأت هو من الحقوق التى تترتب على النظرية السياسية التى تجعل الحكومة صنيعة الشعب ، وحرية الناس هى من حقوقهم الطبيعية التى هى — كما أوردها «جفرسن» فى وثيقة «اعلان الاستقلال» — الحرية والحياة والتماس السعادة ، لكن تلك الوثيقة لم تقل ان هذه الثلاثة هى كل الحقوق الطبيعية ، بل قالت انها بعض تلك الحقوق ، لذلك ترى « جفرسن » يذكر حقوقا أخرى فى مواضع متفرقة كحرية الفكر وحرية الدين وحرية الكلام وحرية تبادل الرأى ، وحرية الصحافة وحرية التجارة والحرية الشخصية ، وهى كلها فروع للحرية بصفة عامة كما وردت فى « الاعلان » .

والى جانب تلك الحقوق الفردية حقوق أخرى اجتماعية ومدنية ، كحق الملكية ، لكن هذا الضرب من الحقوق مقيد بالحـد الذى يمكّن الآخرين من التمتـع به ، ولم يفت

« چفرسن » أن يتنبه للجوانب التى تنتفى فيها حقوق الانسان ، أى أنه لم يحصر فكره فى الحقوق الايجابية وحدها ، من ذلك قوله ألا حق لأحد أن يعتدى على حقوق سائر الأفراد ، ولا حق لأحد أن يكون قاضيا فى قضية هو أحد أطرافها ، ولا حق لأحد فى أن يحتكر لنفسه شيئا وهكذا.

ويطبق « چفرسن » نظرية الحقوق الطبيعية على الأجيال تطبيقها على الأفراد سواء بسواء ، معارضا بذلك كثيرين من مفكرى عصره فى أوروبا ، نخص بالذكر من هؤلاء « ادمند بيرك » ( ١٧٢٩ — ١٧٩٧ ) فمن رأى هؤلاء أن حياة الأمة تمتد ما امتد الزمن ، وبذلك وجب على الأجيال القادمة أن ترتبط بفعل الأجيال السابقة ، فيعارض « چفرسن » هذا المبدأ ، جاعلا لكل جيل الحق فى تغيير ما قررته الأجيال السابقة بأفعالها أو أقوالها ، لأنه لو أخذنا بمبدأ اشتراك الأجيال السابقة فى تقرير حقوق الجيل القائم ، ترتب على ذلك أن تكون الأرض ملكا للأموات لا ملكا للأحياء الذين يفلحونها ويعيشون عليها .

الأفراد القائمون الأحياء هم أصحاب الحق فى تقرير مصائرهم وفى اختيار حكومتهم ، ان لم يكن كل فرد بذاته ، فبالانابة ، وهنا تختلف الديمقراطية الحديثة عن الديمقراطية القديمة — كما كانت عند اليونان مثلا — اذ كان الفرد فى الديمقراطية اليونانية يمثل نفسه ، وكان ذلك ممكنا حين

كانت الدولة مدينة واحدة يمكن لأفرادها الراشدين أن يجتمعوا فى صعيد واحد ، أما وقد تناءت أطراف الوطن الواحد فى العصور الحديثة ، واستحال أن يجتمع الأفراد جميعا ، كان التمثيل بانابة أفراد عن أفراد ، وعلى كل حال فالحكومة تكون على أكمل حالاتها حين تحصر نشاطها فى أقل حد ممكن .

( ب ) أما الحرية الدينية فتنبنى — فى رأى چفرسن — على أن الحرية هى حق طبيعى للانسان ، فكما أنه لا يجوز أن يستبد بها حاكم سياسى ، فكذلك لا يجوز أن تنتقص منها هيئة دينية ، والذكاء الفطرى عند الانسان — اذا لم تعطله العوامل الخارجية من دولة أو كنيسة — كاف وحده أن يهدى الانسان فى مشكلاته الدينية ، دون أن يكون فى ذلك بحاجة الى كنيسة تمسك بزمامه ، فحسب الانسان — فى الرأى السياسى وفى العقيدة الدينية على السواء — أن يرضى ضميره ، وقد جاهد « چفرسن » وهو حاكم لولايته — ولاية ڤرجينيا — فى سبيل تقرير الحرية الدينية لأفراد ولايته على النحو الذى يراه حقا لكل انسان ، لذلك سن قانونا يحقق للناس هذه الحرية التى أرادها لهم فى عقائدهم ، وكانت عبارة الاستهلال فى هذه الوثيقة هى ما يأتى : « لما كنت على يقين من أن الله تعالى قد خلق عقل الانسان حرا .. » فاذا سلمنا بأن حرية العقل هى جزء من طبيعته كما

خلقها الله ، امتنع أن يكون لأى انسان أن يضع ما يقيد الفرد فى استخدامه لعقله ، فلا الحكومة ولا الكنيسة لها أن تقيم الحواجز أمام الحرية العقلية عند الفرد الا اذا كانت حرية تفكيره مؤدية الى ايذاء الآخرين والى الحد من حرية التفكير عندهم « غير أنى لا أنزل بجارى أذى اذا قلت ان فى الكون عشرين الها ، أو قلت أن ليس هنالك اله ، لأن مثل هذا القول لا يسلبه مالا ولا يكسر له ساقا » واذن فليس من حق الحكومة أو الكنيسة أن ترغم أحدا على عقيدة دينية معينة ، أو أن تضطهد انسانا بسبب عقيدته ، بل الأمر على نقيض ذلك ، فواجب الحكومة هو أن تهيىء الظروف التى تمكن الناس جميعا من حرية التعبير عن آرائهم الدينية ، ومن تأييد تلك الآراء بكل ما يستطيعون من حجة ، دون أن تتأثر بذلك حقوقهم المدنية .

( جـ ) عقل الفرد — اذن — هو مرجعه الوحيد فى السياسة وفى الدين ، لا سلطان عليه فى ذلك من حكومة أو من كنيسة ، فاذا قيل ان من الأفراد من ليست لهم هذه القدرة العقلية المؤتمنة على هداية صاحبها طريق الصواب ، كان الرد على ذلك هو ضرورة تعليمهم لا التسليم بعجزهم ، ومن هنا تنشأ عند « چفرسن » عقيدته فى وجوب تعميم التعليم بين الناس ، لتمكينهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية فى تقرير مصائرهم بأنفسهم ، ومع ذلك ، فالتاريخ — تاريخ

الملوك بصفة خاصة — شاهد على أن خطأ الشعب مهما يكن ناقصا فى تعليمه ليس أفدح خطـرا من خطأ الحـكومات الوزارية والملوك ، فليس هناك الأسرة الملكية التى أنجبت أكثر من رجل واحد ذى ادراك سليم فى كل عشرين جيلا ، والملوك هم على أفضل حالاتهم حين يتركون الأمر فى أيدى وزرائهم ، لكن من هم هؤلاء الوزراء ان لم يكونوا جماعة أسىء اختيار أفرادها ؟ فاذا تدخل الملك فى عمل الوزراء كان ذلك ليزيد الأمر سوءا على سوء .

ان « چفرسن » لا يريد بهذا كله أن يدعى بأن الناس متساوون فى قدراتهم العقلية ، اذ لا شـك أنهم فى ذلك يتفاوتون ، لكن علينا أن نهيىء أمام الجميع فرصا متساوية فى التعليم ، وللنابغ بعد ذلك أن ينبغ وللمتخلف أن يتخلف ، فلكل طفل الحق فى فرصة تعادل فرصة زميله ، بحيث تنمو مواهبه الى أقصى حد مستطاع ، بغض النظر عن حالته المالية من فقر أو غنى ، فلا يجوز أن يكون التعليم حقا للأغنياء وحدهم ، وبهذا التعليم العام الذى لا يفرق بين فرد وفرد ، سيظهر فى كل جيل قادته الجديرون بقيادته . واذا شئت فقل عن هؤلاء القادة انها الصفوة ، أو هى «الأرستقراطية» ، لكنها عندئذ تكون أرستقراطية المواهب ، لا ارستقراطية الحسب والمال والجاه . وعلى هـذا الأساس أقام أسس التعليم فى ولاية ڤرجينيا — وهى وطنه — حين كان حاكما لها ، وأنشأ جامعة ڤرجينيا .

جهاد فى سبيل انحرية العقلية ، هذا هو ما عاهد الله — كما قال — على أن ينفق حياته فيه : حرية العقل فى الفكر السياسى ، وقد عبر عنها فى «اعلان الاستقلال» الذى صاغ عبارته ، وحرية العقل فى العقيدة الدينية ، وقد عبر عنها فى القانون الذى وضعه فى ذلك لولاية ڤرجينيا ، وحرية العقل فى التعليم وقد عبر عنها فى انشائه لجامعة ڤرجينيا ، ومن هذا كله نعلم لماذا — حين سئل فى أخريات سنيه ماذا يريد أن يكتبوا له على شاهد قبره من بين أعماله الكثيرة التى زخرت بها حياته الحافلة المجاهدة المكافحة — قال : اكتبوا ثلاثة أشياء ، اعلان الاستقلال ، وقانون الحرية الدينية ، وجامعة ڤرجينيا ، فبالأول يزول استبداد الحكومة ، وبالثانى يتحرر العقل من سلطان الكنيسة ، وبالثالث تصان الحرية التى يكتسبها الناس فى السياسة والدين .

**٣ ـ « توماس پين » والايمان بالعقل :**

انه لو جاز لنا أن نختار رجلا واحدا من رجال «التنوير» فى الولايات المتحدة ابان ثورتها فى سبيل استقلالها ، نقول عنه أنه اللسان المعبر عن الحركة كلها ، على الرغم من كثرة من ناصروها وأشاعوا مبادئها ، لكان هذا الرجل الواحد هو « توماس پين » لما حباه الله من قدرة أدبية فى عرض أفكاره ، التى هى فى جوهرها أفكار العصر كله فى أمريكا وفى أوروبا على السواء ، بحيث استطاع بجمال أسلوبه وصفاء عبارته

أن يلتمس طريقه الى قلوب الناس وعقولهم على نطاق أوسع جدا مما كانت تكون عليه الحال لو اقتصرت تلك الأفكار على صياغة فلسفية لا يسهل فهمها وقبولها عند أوساط الناس ، فليس فيما قاله « پين » من جديد الا طريقة العرض .

وتستطيع أن تلخص مبادىء حركة التنوير — فى أمريكا وأوروبا — فى حيز صغير ؛ فأول ما تشير اليه الكلمة — كلمة « تنوير » — التى تركز طابع الفكر فى القرن الثامن عشر ، هو اشارتها الى قدرة العقل على حل مشكلات الطبيعة والانسان ، بحيث لا يعود الناس بحاجة الى مصادر أخرى غير عقولهم تعينهم على تفهم ما يريدون أن يتفهموه ، وكان طبيعيا أن يشتد ايمان الناس اذ ذاك بعقولهم بعد ما شهدوه من غزارة الانتاج العلمى الذى تراكمت آثاره خلال القرنين السابقين لعصرهم ، وهما القرن السادس عشر والسابع عشر فان كان العقل قد استطاع أن يكشف فى هذه الفترة القصيرة عن هذه الأسرار الطبيعية كلها ، أفلا يستطيع على مر الزمن أن يكشف الغطاء عن سر الحقيقة كلها ؟ انه لا حدود للعقل تلزمه بالوقوف عندها ، فيكفيه أن يهتدى الى المبادىء الأولية ، وله بعد ذلك أن يستخدم المنهج الرياضى فى استنباط ما لا نهاية له ولا حصر من النتائج التى تترتب على تلك المبادىء ، فان استغنى الانسان بعقله عن كل معونة تأتيه مما وراء الطبيعة ، اذن فليتحول باهتمامه كله من

السماء الى الأرض ، حيث يعيش الانسان ، فسعادة الانسان هى وحدها الهدف الذى يجدر بنا أن نستهدفه ، ونعيم الآخرة هو النعيم الذى نهيىء أسبابه للأجيال المقبلة ، والنجاة المنشودة ليست هى النجاة من خطيئة آدم ، بل هى النجاة بالانسان مما هو فيه من جهل واستعباد .

اهتم « تومس پين » بالعلم الطبيعى ونتائجه — نظرا وتطبيقا — ولما كان من أهم النتائج التى تترتب على طبيعة نيوتن الاعتقاد فى اطراد ظواهر الطبيعة اطرادا يمكننا من الكشف عن قوانينها ، وبالتالى امكان التنبؤ بما سيحدث قبل حدوثه ، فقد رأى « پين » أن الاحتكام الى الطبيعة هو خير معين لنا على فهم عالمنا الذى نعيش فيه ، وما الطبيعة الا قوانينها التى فرضها الله على المادة لتسير بمقتضاها ، وان شئت فقل هى القوانين التى يحكم الله بها ملكوته ، فليس الاطراد فى حدوث الحوادث — الذى هو القوانين الطبيعية — من خلق العلم واختراعه ، فالعلم لم يصنع شيئا ولم يضف شيئا ، اذ الطبيعة بنظامها واتساقها واطرادها هناك ، ومهمة العقل أن يعلن عنها ، وهل خلق نيوتن قانون الجاذبية من عدم ؟ أم هو طريقة الله فى تسيير أجزاء الكون ، كانت قائمة ثم انكشف عنها الغطاء ؟

ونخطو بعد ذلك خطوة فنقول ان اطراد القوانين الطبيعية ليس هو طريقة الله فى تسييره لأجزاء الكون فحسب ، بل ان

ما لا يدل على مثل هذا الاطراد والنظام والاتساق لا يكون من صنع الله ، ومن ثم لا يجوز لنا قبول ما يسمونه بالمعجزات فماذا تكون « المعجزة » اذا لم تكن هى الحادثة التى تحدث على غير ما تستوجبه قوانين الطبيعة ؟ وانه لمما يلفت النظر أننا دائما حين نقبل معجزة على أنها وقعت ، لا نعتمد فى هذا القبول على مشاهداتنا الخاصة ، بل ننقل عما شهد به سوانا وليس معنى ذلك الا أننا — اذا نحن آمنا بوقوع المعجزة — قد انتقلنا بالايمان من ايمان بالله الى ايمان بهذا الشاهد الذى نقلنا عنه نبأ المعجزة التى قيل انها وقعت ، الايمان بالله هو ايمان بنظامه فى كونه ، والايمان بالمعجزة هو ايمان بأن ذلك النظام قد اختل اطراده وأصابته فوضى ، واذا قرأنا عن معجزة فعلينا أن نسأل أنفسنا : أيهما أرجح ، أن تكون الطبيعة قد ضلت سبيلها المعتاد ، أم أن يكون الانسان ( الذى شاهد ) قد ضل طريق الصواب ؟ ان أحدا منا لم يشهد قط فى غضون حياته خروج الطبيعة عن مجراها . لكننا فى الوقت نفسه نسمح بأكاذيب كثيرة فى هذا الصدد ، فاحتمال أن يكون الشاهد قد أخطأ الشهادة أرجح جدا من احتمال أن تكون المعجزة المزعومة قد وقعت[1] .

ومن الايمان باطراد النظام فى الطبيعة يستنتج قانون الأخلاق ، فلو كانت الطبيعة مسيرة وفق طائفة من القوانين

(١) Clark, H.H., Thomas Paine. : ص ٣٢٨ وما بعدها .

استنها لها الله الذى يريد بخلقه خيرا ، ثم لما كان الانسان جزءا من الخلق من جهة ، وشبيها بالخالق من جهة أخرى ، لزم أن يكون الانسان فى حالة كماله مسيرا بقوانين أخلاقية تسير به نحو خيره ، فكما إن للطبيعة قوانينها فكذلك للانسان قانونه ، وقانونه هو قانون الأخلاق ، والعقل فى كلتا الحالتين هو كاشف الغطاء عن تلك القوانين التى ليست من خلقه وان تكن من كشفه ، فاذا أردت أن تعرف كيف ينبغى للانسان أن يسلك وأن يفكر فى السياسة وفى الاقتصاد وفى العبادات وفى كل جانب من جوانب الحياة ، فعليك بالعقل يكشف لك عما يحقق الاطراد والاتساق والنظام ، ولا تركن فى ذلك الى حكم تحكم به الحكومة أو فتوى يفتى بها رجال الدين .

واذا عبرنا عن هذا المعنى نفسه بعبارة أخرى ، قلنا ان العلم بالانسان وحقيقته يقتضى دراسته وهو على طبيعته قبل أن تفسده أنظمة الحكومة ومؤسسات اللاهوت ، ان بعض المؤرخين — مثل « ادمند بيرك » الذى كان « بين » يعنيه فى هذا السياق — حين أرادوا الدفاع عن حقوق الانسان ، التمسوا أسانيدهم من التاريخ القديم ، لكن البدء بأى فترة من فترات التاريخ القديم هو اختيار جزاف ، فلماذا لا تتعقب الانسان الى أصوله الأولى ، الى حالته الطبيعية قبل أن ينشأ له مجتمع وقبل أن يتكون له تاريخ ؟ لماذا

لا ندفع نقطة الابتـــداء الى حيث كان الانسان لا يتميز الا بلقب واحد ، هو أنه « انسان » فلا حاكم ولا محكوم ، ولا أباطرة ولا ملوك ، ولا سادة ومسودين

فاذا وصلنا الى الحالة الطبيعية ألفينا الانسان وحقوقه قد خلقا معا ، ها هنا نصل الى الأصل الالهى لحقوق الانسان ساعة خلقه ، ساعة أن خرج من يدى خالقه ذا حقوق متساوية ليس لفرد امتياز على فرد آخر ، ان الحقوق الطبيعية للطفل يوم ولادته هى نفسها الحقوق التى كانت لأول انسان شهد الوجود ، الناس كما خلقهم الله لا يتميز بعضهم من بعض الا بأن منهم الذكور ومنهم الاناث ، فالمساواة بين الأفراد هى أقدم رأى سياسى وليست هى بالرأى الحديث ، اذن فمثل هذه الحقوق الطبيعية الأولية هى لكل انسان لمجرد كونه انسانا ذا وجود على وجه الأرض ، ومن الحقوق الطبيعية ما يستطيع الانسان أن يحافظ عليه بنفسه كحقه فى حرية الفكر مثلا ، لكن منها كذلك ما لا يستطيع وهو منفرد أن يحافظ عليه ، كالأمن وصيانة الأملاك ، ومن أجل هذه تعاقد بارادته راضيا أن يكون عضوا فى مجتمع ، ورضى أن يستبدل حقا بحق ، فبدل الحق الطبيعى الذى تنازل عنه اكتسب حقا مدنيا يقوم مقامه ، وهكذا تكون الحقـــوق المدنية حقوقا طبيعية تم استبدالها ، وما السلطة المدنيـــة

(١) Clark, H.H., Thomas Paine : ص ٨٠

الا مجموعة الحقوق التى تنازلت عنها مجموعة الأفراد الذين هم أعضاء مجتمع واحد [1]

وذهب « پين » الى ما ذهب اليه « چفرسن » بأن الجيل الحاضر لا يرتبط بسابق الأجيال ، بل هو حر فى ما يختاره لنفسه ، نعم ان القوانين التى يشرعها أحد الأجيال قد يجوز للأجيال التالية أن تستبقيها ، على ألا يكون معنى ذلك استحالة تغييرها ، وغاية ما فى الأمر أنها تستبقيها لأنها لا تريد أن تشرع قوانين أخرى تحل محلها ، وعندئذ تكون بمثابة القوانين التى تستنها لنفسها ، فاذا قلنا عن قانون باق لدينا من جيل سابق انه لا يزال نافذ المفعول ، كان معنى ذلك أن هنالك موافقة ضمنية من الجيل القائم على بقائه ، فكما أن لكل طفل يولد نفس الحقوق التى كانت لأول طفل شهد الوجود ، فكذلك لكل جيل يأتى نفس الحقوق التى كانت لأى جيل مضى ، غير أن عدم ارتباطنا بقوانين أسلافنا لا ينفى أن يكون علينا واجب نحو من سيأتى بعدنا ، فتقرير حق يتضمن فى الوقت نفسه فرض واجب يقابله ، لأن كل حق لى باعتبارى انسانا هو كذلك حق لسواى ، وبذلك يصبح واجبا على أن أصونه لغيرى صيانته لنفسى ، فهذا الواجب هو الزام ملزم للناس على تعاقب العصور .

(١) راجع : Blau, Joseph, Men and Movements in American Philosophy. ص ٤٥

وكذلك يأخذ « پين » بما أخذ به « چفرسن » من أن مساواة الناس فى حقوقهم لا تعنى أنهم متساوون فى مواهبهم بل ان هذه المواهب لتتفاوت ، ويتبع التفاوت توزيع بين أفراد المجتمع ، بمعنى أن تجد فى كل مجتمع ما يلزمه من مواهب متفرقة بين أفراده ، لكنها تغير من مواضعها بحيث تظهر فى هذه الأسرة مرة وفى تلك الأسرة مرة ، اذ المواهب لا تورث وبالتالى لا تستقر فى أسرة واحدة على مدى الزمن ، ومن يزعم التوارث للمواهب الفطرية فانما يضعف الأساس الانسانى الذى تقوم عليه الديمقراطية ، لأنه بذلك يلتمس مبررا يبرر الأرستقراطية ، والتاريخ شاهد على أن القدرة العقلية لا ضابط لمكان ظهورها ، حتى ليرجح أن يكون النبوغ العقلى قد طاف بكل أسرة على ظهر الأرض ، وعلى هذا النظام الطبيعى فى دوران الموهبة على مختلف الناس ، ينبغى أن يدور الحكم الى حيث تظهر الموهبة بغض النظر عن أى عامل آخر ، وهذا كاف وحده برهانا على ألا يتوارث الحكم أسرة واحدة [1] .

ومن تطبيقات « تومس پين » العجيبة لمبدأ المساواة فى الحقوق الطبيعية ما سماه بمبدأ العدالة الزراعية ، ومؤداه أن مالك الأرض لا حق له فى توريث أرضه لأبنائه من بعده ، لأن الله قد خلق الأرض للناس جميعا يتوارثونها جيلا عن

(١) Clark, H.H., Thomas Paine : ص ١٨٨ .

جيل ، ففى الحالة الطبيعية لم يكن يملك الأرض مالك فرد ، بل هى ملك للجماعة كلها ، وفى مثل هذه الحالة لا يكون فقر مدقع لأى انسان ، لكنها كذلك لا تعين على انتاج من علم أو فن [١] ، والمبدأ عند « پين » هو ألا يتدهور الانسان عما كان عليه فى الحالة الطبيعية ، واذن فيجب أن تظل الأرض ملكا للجميع كما كانت ، والا لحدث لبعض الأفراد أن يكونوا من غير المالكين بعد أن كانوا مالكين ، نعم اننا لا نريد أن ننتزع الأرض من زارعيها ، لكن على هؤلاء أن يدفعوا ايجارا سنويا عن أرضهم للمجتمع ، لأنهم بمثابة من احتجز شيئا كان ملكا للجميع فجعله ملكه الخاص ، واذن فلابد من تعويض أولئك الذين لا يملكون أرضا ، لأنهم فى حكم من أجَّروا أرضهم التى كانوا يملكونها على المشاع فى الحالة الطبيعية ، واقترح « پين » أن يأخذ كل من يبلغ الحادية والعشرين من عمره — غنيا كان أو فقيرا — خمسة عشر جنيها تعويضا له عن أرضه المفقودة ، وعند سن الخمسين يتقاضى كل فرد عشرة جنيهات كل عام ، والذى يدفع هذه التعويضات هم مالكو الأرض الحاليين من الايجارات التى يدفعونها كل عام [٢] .

(١) Blau, Joseph, Men and Movements in American Philosophy. ص : ٦٢ .

(٢) Clark, H.H., Thomas Paine : ص ٣٤١ .

وقد كان « پين » — كما كان رجال التنوير جميعا — من أنصار الحرية الفكرية والحرية الدينية ، حتى ليغيظه أن يستعمل الناس كلمة «التسامح» فى هذا الصدد ، لأنها كلمة تتضمن أن المتسامح صاحب فضل فى منح الحرية لمن يتسامح معه ، وعنده أن « التسامح » هو كالتعصب سواء بسواء من حيث أن كليهما ينطوى على طغيان ، فالحرية فى الرأى وفى العقيدة الدينية حق طبيعى لا يجوز أن يكون موهوبا « بتسامح » الواهب ، وقد نشر « توماس پين » كتابه « عصر العقل » ليفرق فيه بين اللاهوت الصحيح واللاهوت الزائف ، أما الصحيح فهو المعتمد على العقل وحده ، وأما الزائف فهو الذى يلجأ الى الخرافة ، فأثار عليه رجال الدين ورموه بالالحاد ، مع أنه فى الحق لم يكن مناهضا للدين فى ذاته ، وان يكن مناهضا للمسيحية كما تصورها رجال الكنيسة عندئذ ، والفرق بينه وبين رجال الثورة الفرنسية عندئذ فى هذا الصدد ، هو أن هؤلاء تنكروا للدين جملة واحدة ، وأما هو فقد أبقى عليه على شرط أن يترك أمره للعقل ، يقول فى ذلك « ان عقلى هو كنيستى » [1] فللناس أن يعتقدوا فيما يهتدون اليه من أمر دينهم بعقولهم ، لا أن يقسروا على الايمان قسرا .

(١) المرجع المذكور ، ص ٢٣٥ .