الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص: فلسفة الأخلاق– التسامح والمواطنة –

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة.

إشكالية الأخلاقي و السياسي عند توماس هوبز

من اعداد الطالبة:
نادية عشاب

إشراف:
أ . د / محمد بوشيبة

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د عبد القادر بوعرفة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
أ.د محمد بوشيبة	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران2
أ.د مختار برياح	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
أ.د بن عمر سواريت	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2

الموسم الجامعي
2015 / 2014

الإهداء:

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:

الوالدين الكريمين حفظهما الله.

وإلى إخوتي: محمد، إيمان، وفاء، بوزيان، عبد النور.

و إلى كل العائلة الكريمة.

إلى كل من علمني و لو حرفا واحداً.

إلى كل من يحمل لي و لو ذرة من التقدير والإحترام.

شكر وتقدير:

أشكر الله على منحه العون لي في إنجاز هذا البحث، وأتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور محمد بوشيبة الذي أشرف على إنجاز بحثي و تحمل معي مشاقه و صبر علي. كما أشكر الأستاذ الدكتور عبد الحكيم الصايم.

ولا تفوتني الفرصة أن أشكر كل أساتذة الفلسفة بجامعة وهران.

وأشكر كل زملائي والمكتبات التي استفدت منها، كما أتقدم بالشكر لكل من ساعدني في الحصول على بعض المصادر أو قدم لي مشورة و رأيا نافعا و كل من مد لي يد العون من قريب أو من بعيد على إخراج هذا العمل المتواضع إلى النور.

مقدمة

تثار إشكالية الأخلاق والسياسة باهتمام في هذه الظروف العصيبة، والتي ينبغي لتجاوزها أن نعد ما نستطيع من عزم وإصرار، الأمر الذي زاد من فرص حضور منطق القوة والعنف في رسم مسارات حياتنا وتوجيهها، وتنامي شعور يميل نحو التحلل من الضوابط الأخلاقية وإباحة كل الطرق والوسائل لتحقيق أهدافنا السياسية.

وإذا كان مجال الأخلاق هو سلوك الفرد، فإن مجال السياسة هو سلوك الجماعة، ومن الأهمية البالغة أن لا نخلط بين هذين المجالين، ولا يعني ذلك إنكار الاتصال والاشتراك بينهما، فقد كانت الأخلاق مع القانون والدين مدمجة كلها في كتلة واحدة تمثلها العادات والتقاليد في المجتمعات البدائية، ثم حل القانون محل العادات والتقاليد حين حلت الدولة محل الأسرة والقبيلة والعشيرة.

وأثناء هذا التطور الطويل ظل الخلط بين «الأخلاق» و«السياسة» قائما عند الكثير من المفكرين السياسيين، وفي كثير من النظم السياسية في الحضارات القديمة في الشرق القديم، وعند اليونان، وعند المسلمين وطوال العصور الوسطى... الخ.

مما لا شك فيه أن الحديث عن السياسة يجرنا لا محالة إلى اعتبار أن الإنسان هو ذلك الكائن الذي لا يمكنه العيش من دون إدارة، ودون وجود سلطة تضبط سلوكه، ومن ثمة يصبح هذا الكائن ـ سواء كان فرداً أو جماعة ـ خاضعا لسلطة عليا تجعل منه كائنا اجتماعيا يتماشى وفق مقتضيات ومتطلبات الجماعة، وبذلك أصبحت السياسة أمراً لا مفر منه، لأنها عملت على تنظيم حياة الإنسان والحفاظ على كرامته.

لكن الملاحظ أن ما تعيشه الساحة السياسية العالمية اليوم من تشتت وحروب أهلية، تعكس بصورة واضحة محاولة بعض الدول فرض الزعامة العالمية على بقية الدول الأخرى، إذ عملت على ترجمة بعض الأفكار التي كانت سائدة من قبل على يد فلاسفة عصر النهضة، ومحاولة تطبيقها في الساحة السياسية اليوم، فهي تسعى بذلك إلى فرض وجودها على الساحة العالمية، عن طريق القوة والسيطرة والهيمنة، فالقوة هي بمثابة المعيار الأنجع الذي يضمن لهذه الدول البقاء والصيرورة.

كما أن الفيلسوف الحق هو ذلك الإنسان الذي يتفاعل مع الواقع المعاش، فهو يؤثر ويتأثر بشتى العوامل السياسية والاجتماعية... الخ، ومن خلال كل هذا نجد أن «توماس هوبز» Thomas Hobbes (1588 - 1679)، قد تأثر بتلك الأوضاع التي كانت تسود بريطانيا آنذاك وخاصة تلك الفترة الممتدة العقد السادس من القرن السابع عشر، تلك الصراعات والحروب الداخلية، والتشتت السياسي، أو ما يعرف بحرب الثلاثين (30) عاما، والتي استمرت من 1618 م إلى 1648 م، وكذا نشوب

الحرب الفرنسية الإسبانية التي استمرت إلى غاية 1659 م، كما أن بريطانيا شهدت حروبا وصراعات بين كل الفئات الإجتماعية والسياسية، وخاصة الصراعات بين الفئات الدينية والسياسية، وفي خضم كل هذه الأوضاع السياسية الأوروبية بصفة عامة والبريطانية بصفة خاصة، عاش هوبز ليستوحي أفكاره عن الطبيعة البشرية والمجتمع والسلطة السياسية. ومن هنا فلقد عمل على ترجمة ذلك الواقع المر الذي كانت تعانيه انجلترا، ومحاولة إيجاد العلاج من خلال كتبه المشهورة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية لقد عاش هذا المفكر مرحلة الإنفتاح الفكري في عصر النهضة، وتأثر بمعظم مفكري وفلاسفة تلك الحقبة مما أهله لأن يصبح منظراً ومفكرا سياسيا مرموقا يترك اثره حتى الكثير من الفلاسفة من بعده.

وقد تركز اهتمامنا في دراسة فكر هوبز بالدرجة الاولى على كتابه الاهم، التنين (Léviathan) والذي اعتمدنا عليه في تحليل نظريته الأخلاقية والسياسية.

وهذا يشير لنا الى أن موضوع البحث في أخلاقه كان قائما على أساس كونه فيلسوفا سياسيا وصاحب نظرية متميزة في الحكم المطلق فقط. وأيضا هذا ما دفع بنا إلى إبراز فكرة جديدة عنده وهي علاقة الأخلاق بالسياسة، إذ إن الدولة حسبه يجب أن تكتسي نفس قوة التنين أو اللويثان الذي لا يقهر، كما أن تحقيق السلام الدائم للمواطنين يستوجب على الحاكم أن يتصف بخصال الشهامة والقوة، انطلاقا من إقراره بوجود نزعة مادية لدى جميع الناس، وهي تلك الشهوة المستمرة أو النزوع الفطري لدى الأفراد من أجل الحصول على القوة والمزيد منها، وبالتالي فهي شهوة لا تتوقف إلا في حالة الموت. والسبب في أن الإنسان لا يطمع في لذة أشد قوة مما حصل عليه من قبل، أو لأنه لا يكتفي بالقدر من القوة التي بحوزته، ولكنه لا يستطيع تأمين القوة والوسيلة التي توفر العيش الكريم، دون الحصول على قوة إضافية.

ومن خلال ما سبق، تبادر إلى أذهاننا الإشكال التالي : ما هي نظرية هوبز الاخلاقية؟ وكيف يمكن فهمها؟ وما هي نظريته السياسية؟ وهل هناك علاقة بين الاخلاق والسياسة عنده؟ واذا كانت هناك علاقة فما هي؟ وما الذي يبرر قيام السلطة المطلقة؟ ولماذا يجب الخضوع للسلطة المطلقة؟ وهل يمكن القول أن السلطة المطلقة عند هوبز بمثابة الضامن لحماية حقوق الأفراد؟ والحفاظ على بقائهم؟ وكيف أمكنه تحقيق ذلك؟.

كان «هوبز» من بين المنظرين السياسيين الذين حاولوا تأسيس نظرية الدولة على أسس ومبادئ علمية ومنطقية جديدة مخالفا لما كان سائدا من قبل، لقد نبذ تلك التفسيرات الميتافيزيقية لتصور نشأة الدولة، فمحور السياسة عنده يقتصر على الإنسان في حد ذاته، وغايته هو تحقيق الأمن والإستقرار الدائمين، ولكن تحقيق هذه الغاية لا يتم إلا إذا توفر عنصر القوة، سواء قوة القانون أو قوة الحاكم في حد ذاته، وبالتالي السعي حسب هوبز إلى حياة أفضل للكائن البشري.

ولقد تطلبت منا هذه الدراسة استخدام عدة مناهج، منها المنهج التحليلي المقارن من جهة، إذ عملنا على تقصي واستنطاق أهم نصوص «هوبز»، والعمل على مقارنتها بما كان سائدا في انجلترا أنذاك، كذا مقارنته بنماذج أخرى كان لها تأثير على الساحة الفكرية والسياسية في العصر الحديث والمعاصر، واستخدمنا المنهج التاريخي، والذي من خلاله تمكنا من الإطلاع على الصيرورة التاريخية لإشكالية الأخلاقي والسياسي، وأهم جذورها الفكرية والنظريات التي ساهمت في بلورتها.

ولمعالجة هذه الإشكالية، قمنا بتقسيم البحث إلى ثلاث فصول رئيسية، وهي على التوالي:

الفصل الأول: تناولت فيه الاشكالية الاخلاقية السياسية في العصر الذي عاشه هوبز بشكل عام، والذي كان عنوانه اشكالية الأخلاقي والسياسي في عصر النهضة، وتعرضت فيه إلى خصائص عصر النهضة، وأهم الأفكار التي حملتها وخاصة الثورة على ما كان سائدا من قبل في العصور السكولائية، ثم في مرحلة ثانية تناولت فيها اشكالية الأخلاقي والسياسي عند نيقولا ميكيافللي، وأخيرا تناولت إشكالية الاخلاقي والسياسي عند باروخ اسبينوزا.

الفصل الثاني: والذي كان عنوانه هوبز وفلسفته الأخلاقية، ففي المرحلة الأولى قمنا بعرض الأساس الذي تنبني عليه أخلاقه والمتمثل في الإنفعالات ودورها في تحديد طبيعة ووجهة سلوك الإنسان باعتباره كائناً فرداً بحد ذاته أولاً، وباعتباره كائناً يرتبط مع غيره من البشر بعلاقات اجتماعية ثانياً. فحاولنا بناء أو تركيب نظريته في الانفعالات، بدءاً من تصوره عن الخلجات الأولية البسيطة التي تساور الإنسان وصولاً إلى الأشكال المعقدة والمركبة للانفعالات. وعقبنا على ذلك باستقصاء المصادر التي استمد منها عناصر ومقومات نظريته في الانفعالات. وفي مرحلة ثانية قمنا بالتحدث عن تصور هوبز للإنسان وغريزة محافظته على بقائه، فبدأنا أولاً بتحديد فكرة هوبز عن الحق الطبيعي، مشيراً إلى الدور الي يلعبه في مجمل استنتاجاته، ثم تناولنا الشطر الأول من استنتاجاته، والذي يتعلق بالسلوك الذي تصور أنه (يمكن) أن يسلكه البشر في حالة ما إذا انساقوا وراء انفعالاتهم ورغباتهم وشهواتهم، دون رادع من سلطة أو قانون. أي في ما اسماه هوبز بـ «الحالة الطبيعية للبشر»، حيث يهيمن عليهم الخوف، وتتهددهم الأخطار، ولا سيما خطر الموت. وعقبنا على ذلك بتحليل تصور هوبز «الافتراضي» هذا، والدور الذي تلعبه الانفعالات خلاله في توجيه سلوك أفراد البشر. وأخيرا تحدثنا عن القوانين الأخلاقية والمحافظة على الذات، مستعرضين تصور هوبز للسلوك الذي (ينبغي) على أفراد البشر أن يسلكوه، إن هم أرادوا الخلاص من المخاطر التي تتهدهم في «حالة الطبيعة» ومبينين الدور الذي يقوم به «العقل»، في تحقيق ذلك، عن طريق إملاء جملة من القوانين التي تكفل لهم، إذا ما التزموا بها العيش معاً بسلام وطمأنينة. وبعد

أن استعرضنا هذه القوانين قمنا بالتعقيب عليها، مبينين أهميتها عند هوبز، باعتبارها تمثل في نظره الفلسفة الأخلاقية الحقة.

الفصل الثالث: والذي عنوانه الفلسفة السياسية عند توماس هوبز، فأولا قمنا بعرض مفهوم الدولة والسيادة عنده، وثانيا العقد الإجتماعي عنده والذي تحدثنا فيه عن طبيعة العقد الإجتماعي، ثم العقد الإجتماعي والحرية، وبعدها قمنا بمقارنة العقد الإجتماعي عند هوبز بالعقد الإجتماعي عند جون لوك وعند جون جاك روسو، وأخيرا انتقلنا إلى مبحث آخر، وهو الدين والسياسة عند توماس هوبز، وفيه تناولنا موقف هوبز من الدين، ثم عوامل نشأة الدين، وأخيرتحدثنا عن علاقة الدين بالدولة مستعرضين فيه رأي هوبز عن علاقة الدين بالدولة والمتمثل في إخضاع السلطة الدينية للسلطة المطلقة.

ثم خلصنا إلى خاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة.

إن آراء هوبز الأخلاقية تحتل مكانة خاصة في تاريخ الفكر الأخلاقي الأوروبي، ويكفي للتدليل على ذلك أن نعرف أن مذهبه الأخلاقي قد «أثار مشكلات أخلاقية شغلت تفكير معاصريه وخلفائه». وأنه كان مرجعا مهما قامت عليه الفلسفة الأخلاقية لمعظم من جاءوا بعده من الفلاسفة ـ سواء من الانكليز، أو من الأوروبيين عموماً.

وقد اخذنا بنظر الاعتبار وجود دراسات سابقة في فكر هوبز السياسي او الأخلاقي أو كلاهما، ومن هذه الدراسات نذكر:

- محند شريف منصر، التمثيل السياسي ودوره في تصور الدولة لدى توماس هوبز، رسالة ماجستير بقسم الفلسفة بجامعة الجزائر، 2008 - 2009 م.

- أمال علا وشيش، مفهوم السيادة في فلسفة توماس هوبز، رسالة ماجستير بقسم الفلسفة بجامعة الجزائر، 2000 - 2001 م.

أما أسباب اختيار موضوع هذا البحث فهي تعود إلى ندرة الحديث عن هذا الموضوع باللغة العربية.

إضافة الى الحال التي آل اليها العرب اليوم من فوضى وفتن وحروب, وهذا يدفعنا إلى إعادة النظر في القوانين والأنظمة السياسية التي تلزم الجميع باحترام حقوق الآخرين, والمحافظة على حقوق الناس ومصالحهم ونشر الفضائل المختلفة وارغامهم على السلوك القويم.

ولعل من جملة الصعوبات التي يعاني منها طالب دراسات ما بعد التخرج، عدم التمكن من اللغة والقدرة على التحليل وندرة الدراسات باللغة العربية عن هوبز.

كما أن نظرية هوبز الأخلاقية لم تكن في الأساس إلا أراء وأفكار متفرقة مبثوثة في ثنايا مؤلفات هوبز العديدة يتطلب البحث فيها والربط بينها. ولكن على الرغم من ذلك إلا أننا عملنا جاهدين على أن نخرج هذا العمل إلى النور وأن نتخطي

كل الصعوبات، وأرجو أنني قد وفقت في هذا العمل وأن ينال رضا القراء بصفة عامة، ومحبي الفلسفة بصفة خاصة.

الفصل الأول

إشكالية الأخلاقي والسياسي في عصر النهضة

المبحث الأول: خصائص فلسفة عصر النهضة

المبحث الثاني: الأخلاق والسياسةعند ماكيافيللي

المبحث الثالث: الأخلاق والسياسة عند اسبينوزا

المبحث الأول

خصائص فلسفة عصر النهضة

عصر النهضة، أصبح إصطلاحاً خاصاً بعصر النهضة الأوربية، والذي يمتد بحسب معظم المؤرخين له بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر من الميلاد. العصر الذي شهد نهضة شاملة في ميادين العلوم والمعرفة والأداب والفنون والكشوفات الجغرافية وغيرها. «النهضة، الإكتشافات الكبرى، الإصلاح البروتستانتي وحروب الدين والسياسة، تثبّت ونمو الدول القومية في الغرب الأقصى، انطلاق الإقتصاد الرأسمالي التجاري، عمليات تجري على هذه القاعدة التاريخية الإجتماعية... وهي عمليات مذهلة وبدء جديد.في حركة النهضة حركة في الثقافة جبارة: فنون، آداب ولغات، فلسفة وعلوم وسحر وتقنية، فتح، وهي بدء جديد، عودة تامة، عودة جدية، أي نقدية فاحصة ومؤسسة للمستقبل»[1].

و كانت بداية هذه النهضة في أواخر العصور الوسطى من إيطاليا ثم أخذت في الإنتشار إلى بقية أوروبا. إلا أن تغييرات عصر النهضة لم تنتشر بشكل موحد في جميع أنحاء أوروبا. لكن ليس هناك خلاف في أن البداية كانت في إيطاليا، وفي فلورنسا تحديداً، لأسباب إقتصادية وأسباب سياسية تظافرت في تكوين البيئة الأنسب لحركة واسعة كهذه، ومن أحد عواملها أيضا هجرة الباحثين في الدراسات اليونانية ومعهم النصوص اليونانية إلى إيطاليا بعد سقوط القسطنطينية على يد الأتراك العثمانيين[2].

---

[1] مرقص الياس، تقديم: كتاب فلسفة عصر النهضة لبلوخ ارنست، الناشر: دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1980، ص9.

[2] ينظر: بلوخ إرنست، فلسفة عصر النهضة، الناشر: دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1980، ص39، و: مرقص الياس، تقديم كتاب فلسفة عصر النهضة، ص، ص 7- 8 .

عاش عدد من كبار الفنانين الطليان في فلورنسا، العاصمة الأولى للنهضة، والبندقية (فينيسيا) ومدن إيطالية أخرى، وحوال سنة 1500 عاش الثلاثي الأشهر: ليوناردو دانفشي، ورافايل، وميكل انجلو. وآراسم (Erasme) أو أراسموس الهولندي صاحب (مدح الجنون) وربما كان أكبر إنسانويي عصر النهضة، والملقب أحيانا بفولتير اللاتيني. وتوماس مور، أوموروس صاحب كتاب اليوتوبيا ومستشار إنجلترا العظيم الذي يدفع حياته ثمنا لمبدأ الوجدان. وعالم الفلك كوبرنيك البولوني، الذي قلب النظرة إلى الكون، وأصبح الرمز العلمي الأكبر للعصر كله. وغيرهم العشرات من الأسماء اللامعة في مختلف الميادين، منهم شكسبير أشهر مؤلفي المسرح في التاريخ الحديث. إضافة إلى عدد الكبير من مشاهير الفلاسفة في العالم حتى الأن، ومنهم: جوردانو برونو الذي يحرق حياً في روما سنة 1600، وكامبانلا (Campanella) الذي يقضي 12 عاما في السجن. وفي إنجلترا فرنسيس بيكون (1561-1626م) رائد الفلسفة الحديثة، وقبله الإيطالي نيقولا ماكيافيللي، والفرنسي بودان (1571)، والألماني التوسيوس وغيرهم الكثير[1].

لا شك أن حركة ثقافية وعلمية بهذا الحجم لهي تعبير جلي عن نظرة جديدة للإنسان وللكون. فبعد غاليلو (1564-1642م) وكيبلر (1571-1630م) تتغير لغة العلم وتتغير صورة العالم بأسره.

يقول ألتوسير: «لابد بالفعل من أن نتصور هذه الثورة المزدوجة التي هزت العالم في منعطف القرنين الخامس والسادس عشر، ثورة في حيز العالم، ثورة في بنيته. إنه زمن (الأرض المكشوفة) والإكتشافات العظيمة التي فتحت أمام أوروبا أفاق المعرفة وإستغلال الهند الشرقية والغربية وإفريقيا»[2].

«وقد ولدت مع هذه العصور المدن الكبرى، فأصبحت مكاناً ممتازاً لإرتكاس الموضوعات الإجتماعية تنمو فيها وتتفاعل، مع تبدل الوسط الإقتصادي تبدلاً سريعاً ومتلاحقاً، وتطورت معه الإقطاعية تطوراً مبدئياً، وظهرت نماذج من مجتمعات جديدة كل

---

[1] مرقص الياس، تقديم كتاب فلسفة عصر النهضة، مرجع سابق، ص10.

[2] ألتوسير لوي مونتسكيو، السياسة والتاريخ، ترجمة: نادر ذكرى، الناشر: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 2010، ص13.

الجدة... وسهلت بعض المخترعات التقنية والإقتصادية تداول الثروة وتقل الأشخاص... وظهرت قدرة فنية مصرفية وصناعية عظيمة في إيطاليا، ثم تبعتها بلاد القاع (هولندا) فخلقت نموذجاً جديداً لعلاقات متراكبة معقدة لم تدخل قط ضمن إطار المجتمع البسيط في ذروة القرون الوسطى بمختلف طبقاته المتسلسلة»[1].

ويوجز غاستون بوتول وصفه لمزايا عصر النهضة بقوله: «الحادث الرئيسي البارز في النهضة، أن المفكرين من فلاسفة وكتاب وفنانين وعلماء، قد تشابهوا تشابهاً تاماً مع المفكرين اليونان والرومان، ونشأ عن ذلك عهد جديد لم يعرف القدماء له مثيلا، وأنتج ثمرات أعظم من أن تقدّر»[2].

أما المؤرخ الكبير ول ديورانت فله كلام أكثر تفصيلا في مرحلية هذه النهضة، إذ يقول: «لقد بدأت اليقظة بروجر بيكون (1214 – 1294 م) وكبرت وترعرت في ليوناردو (1452-1519م)، وبلغت كمالها في فلك كوبرنيكوس (1473-1543م)، وغاليلو (1564-1642م)، وفي أبحاث جلبرت (1544-1603م) في المغناطيسية والكهربائية، وأبحاث فاسيلوس (1514-1564م) في علم التشريح، وأبحاث هارفي (1578-1657م) في الدورة الدموية. وعندما تمت المعرفة ضعف الخوف، وضعف تفكير الناس في عبادة المجهول، وزاد في محاولة التغلب عليه وإرتفعت كل نفس نشيطة بثقة جديدة، وتحطمت الحدود، ولم يعد هناك حدود أمام ما يمكن للإنسان أن يصنع. وراحت السفن تجوب العالم، وجاوزت حدود التطرف والإفراط في إجتيازها الحدود... لقد كان عصر تحقيق وأمل وعنف، لبدايات ومشاريع جديدة في كل الميادين»[3].

---

[1] بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، ترجمة: ممدوح حقي، الناشر: منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الأولى، سنة: 1977، ص31.

[2] المرجع نفسه، ص30.

[3] ديورانت ول، قصة الفلسفة، ترجمة: المشعشع فتح الله محمد، الناشر: مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، د ت، ص، ص134-135.

1 - الفلسفة في عصر النهضة

لم تكن مهمة الفلسفة بالأمر اليسير في أجواء تقع تحت رقابة لاهوتيي الكنيسة أصحاب السطوة الذين أوقعوا أشد العقوبات بحق علماء الطبيعة الذين إكتشفوا كشوفات تخالف السائد في الذهنية التقليدية التي تبنتها الكنيسة وأوثقت رباطها بالدين. فلا شك أن مهمة الفيلسوف ستكون أكثر خطورة، لأن الفلسفة ستكون على إحتكاك مباشر بالرواسخ التقليدية في العقلية اللاهوتية حينذاك.

«هناك من جديد إذن، نزاع بين الفلسفة و المسيحية، لكنه نزاع نجده داخل العالم المسيحي وداخل كل مسيحي كنزاع بين مسيحية <مفهومة> ومسيحية <معيوشة>، بين الكلي وبين الخيار»[1].

ويضيف بونتي: «إن السلام التومائي والسلام الديكارتي، التواجد البريء للفلسفة وللمسيحية وقد أُخذا كصعيدين إيجابيين، أو كحقيقتين يموهان علينا النزاع الخفي القائم بين كل منهما، وبينها وبين الأخرى، والعلاقات المضطربة الناتجة عن ذلك»[2].

ويقول غاستون بوتول: «لم يكد فجر النهضة ينبثق حتى توضعت الحياة العقلية خارج المفهوم الشعبي، وبدأ الإنقطاع والتباعد مبكرين في المواد العلمية والجمالية والأدبية. أما الفلسفة فقد تأخر إنفصالها كثيراً لأن تجارب الإنقطاع على هذا الصعيد تعثرت بتقاليد القرون الوسطى المكبلة برقابة اللاهوتيين. ولوحظ كذلك أن الجهد الفلسفي الجديد وإنتشار الفلسفة إستهل عهده بنقد ساخر ضاحك ضد هؤلاء الرقباء، فظهر في إيطاليا: آريتان، وبوكاتشو، وماكيافيللي إلى حد ما. وظهر في فرنسا: رابليه، ومونتين...»[3].

لكن الأمر لا يمكنه أن يسير على وتيرة واحدة في خضم صراعات فكرية حقيقية، ومع وجود سلطة دينية لها عمق إجتماعي مازال واسع التأثير، لذا «أرغمت تناقضات هذا

---

[1] بونتي موريس ميرلو، تقريظ الفلسفة، ترجمة قزيحا خوري، الناشر: منشورات عويدات، سلسلة زدني علما / 175، الطبعة الأولى، سنة: 1983، ص154.

[2] المرجع نفسه، ص155.

[3] بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، مرجع سابق، ص، ص30 - 31.

التطور الجديد المفركين على التعمق في دراسة التقاليد الدينية والفلسفية، مفتشين لها عن براهين وحجج جديدة تتلاءم معها ومع هذا التطور»[1].

أما التناقضات التي ظهرت حول الإنقسامات الدينية ما بين الشعوب وحكامها، أو ما بين النبلاء والملوك، فقد إستخدمت المناقشات وتحليل الموضوعات السياسية، وطرحت تساؤلات متعددة حول طبيعة السلطة السياسية، وشرعيتها، وحدودها، وحول الطبقات الإجتماعية وتطويرها[2].

وهذا النزاع سيتخذ أشكالا متعددة بتعدد إتجاهات الفلسفة الجديدة التي ظهرت في عصر النهضة، عصر الصراع بين الفلسفة والعلوم وبين الكنيسة والفكر اللاهوتي والكلاسيكي.

أبرز إتجاهات الفلسفة في عصر النهضة

تتوزع فلسفة عصر النهضة على إتجاهات عدة، بحسب الخلفيات والدوافع التي تكونت عند كل واحد من الفلاسفة.

وقد نجد صورة عن هذا التوزع في توصيف ألتوسير، وهو يقول: «نحن نرى إبتداءً من القرن السادس عشر وبحركة متظافرة ولادة ونمو فيزيقا أولى ورياضيات، والحاجة لأخرى سرعان ما سندعوها الفيزيقا المعنوية، أو السياسة، والتي ستعادل الأولى بصرامتها، ذلك أنه لم يحن بعد أوان تعارض علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية. إن أشد الميتافيزيقيين، مثل ليبنتز، يقصي علم السياسة أو التاريخ عن الله، هذين العلمين اللذين يبدوان كترابط لأعراض المصادفة ولأوامر الحرية الإنسانية. ولكننا لا نضع أبداً بين يدي الله سوى الأخطاء التي إرتكبها الإنسان. وقد كان ليبنتز يعزو لله كلياً الفكرة الإنسانية عن علوم الإنسان. أما بالنسبة للوضعيين والأخلاقيين وفلاسفة الحق ورجال السياسة، واسبينوزا نفسه، فلم يشكّو لحظة واحدة بإمكان معالجة العلاقات الإنسانية كعلاقات فيزيقية. فلم ير هوبز سوى فارقاً واحداً بين الرياضيات والعلوم الإجتماعية: الأولى توحد البشر، والثانية تفرقهم. وذلك لسبب وحيد

---

[1] بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، مرجع سابق، ص31.

[2] المرجع نفسه، ص، ص31-32.

وهو أن حقيقة البشر ومصلحتهم لا تدخلان في تعارض في مبحث الرياضيات، أما في الثانية ففي كل مرة يتناقض فيها العقل مع الإنسان، فإن الإنسان يتناقض مع العقل.

إن اسبينوزا يريد هو أيضا معالجة القضايا الإنسانية تماماً كما نتصرف مع أشياء الطبيعة، وبنفس الطرق»[1].

ويمكننا أن نلاحظ بعض الإتجاهات الواضحة والجلية التي ميزت فلسفة هذا العصر، ومنها:

1- الإتجاه التجريبي

انطلقت نتاجات فلسفية غزيرة متأثرة بتقدم العلوم التطبيقية في الفيزياء والرياضيات والكيمياء وعلوم الحياة وغيرها. وقد ظهر هذا الاتجاه في الفلسفة بعد إنتشار النظريات العلمية الجديدة التي ناقضت الأسس التي كانت تقوم عليها الفلسفة سابقاً. فقد ظهر علماء جدد ينقدون الأنساق العلمية القديمة: كوبرنيقس (1473-1543م) ضد بطليموس. فساليوس (1514-1564م) ضد جالينوس. تلزيو (1508-1588م)، وبرونو (1548-1600م)، وراموس (1515-1572م)، ضد أرسطو. كما ركز فرنسيس بيكون (1561-1626م) على أن تقدم العلم ليس فقط في علوم الطبيعة، بل أيضا في الذهن البشري وإقامته على أسس يقينية بعيدة عن الخرافة والأساطير[2].

ويمكننا ملاحظة إنعكاسات هذا كله بوضوح في فلسفة ، فرنسيس بيكون، وغاليلو، وديكارت وآخرين.

فرانسيس بيكون (Bacon-Francis) (1561 – 1626م): جاء بأفكاره الجديدة حول المنهج في العلوم الحديثة، مؤكداً على التجربة في علوم الطبيعة، وأن البحث العلمي لابد أن يكون مستقلاً عن سلطة الدين. ومن خلال إستكشاف الطبيعة نكتسب سلطة على القوى، وبإمكاننا أيضاً أن نحسن من شروط حياتنا، وأنه لا قيمة للتأملات والنظريات الصرفة

---

[1] ألتوسير لوي مونتسيكيو، السياسة والتاريخ، مرجع سابق، ص12.

[2] حنفي حسن، دراسات فلسفية، الناشر: دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة: 1995، ص279.

بالنسبة للمجتمع، فعلينا بعد الآن أن ننظر إلى الطبيعة نظرتنا الى آلة. كما أن معارفنا تعكس باستمرار أشكال الحقيقة، إلا أنه لابد من إزاحة الكثير من الحواجز قبل أية معرفة.

ولا يكفي إستخدام الإستنتاجات المنطقية المتأتية من التأملات الفلسفية الأساسية. فقط بالمراقبة والتجربة يمكن تثبيت الطبيعة، ونحن نصل بذلك إلى معارف أكيدة عنها. ومعارفنا الجديدة حول الطبيعة يجب أن يكون لها قيمة أعلى من القيمة التي أعطيت للعقائد اللاهوتية القديمة[1].

يرى كثير من النقاد أن أهم ما وضعه بيكون هو كتابه الأول عن البحث الجديد، الذي أدخل فيه حياة جديدة على المنطق لا يجاريه فيها إنسان آخر[2].

ومن أهم أعمدة المنطق الجديد لديه: تطهير العلم وتنقيته من مخلفات الأفكار السابقة[3]، أن نضع موضع الشك كل شيء يحتجزه العقل ويقتنع به[4].

غاليلو (Galilei-Galileo) (1564-1642م): كان الإسهام الفلسفي الأهم الذي قدمه غاليلو متمثلاً في تفكيك العالم الأرسطي، والقضاء على النظرة الغائية للطبيعة. «وقد استبدل العالم الأرسطي بعالم هندسي، وهذا معناه إستبدال عالم هرمي ومحدود بعالم مفتوح ولامتناه... وانهارت مع غاليلو وجهة النظر إلى العالم بكاملها، وحصلت مقاربة جديدة إلى الطبيعة. وأصبحت الطبيعة عند غاليلو تقرأ بلغة الرياضيات، فهو يقول: (الفلسفة مكتوبة في الكتاب الكبير الذي أمام أعيننا، أعني العالم، غير أننا لا نستطيع أن نقرأه إلا عندما نتعلم تلك اللغة) الرياضيات. وقال غاليلو: في الرياضيات نحن نملك اليقين المطلق ذاته الذي لا تملكه سوى الطبيعة ذاتها، نحن نرفع أنفسنا إلى مستوى إلهي، حيث تتحد المعرفة الإنسانية مع معرفة الله»[5].

---

(1) هايدر أنطوان غرابنر، فلسفة حضارات العالم، مرجع سابق، ص355.

(2) ديورانت ول، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص162.

(3) المرجع نفسه، ص 163.

(4) المرجع نفسه، ص165.

(5) سكيربك غنار، وغيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة: حيدر اسماعيل الحاج، الناشر: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 2012، ص، ص356-360 باختصار وتصرف.

ديكارت روني (Descartes-René)(1596-1650م): لقد أحدث أسلوب ديكارت إنقلاباً حقيقياً في الفلسفة، وطبع أسلوبه الفكر الذي تلاه بطابعه، بل تمادى فوق ذلك فأخضع العلوم الإجتماعية والمذاهب السياسية[1].

ديكارت سعى لوضع أشكال جديدة للعلم، وهو الذي أراد تحديد العلوم الطبيعية بالبحث في الأسباب المؤثرة. يجب إعتبار العالم مشابهاً لعلم الميكانيكا، بذلك يمكن التكهن مسبقاً بمجريات الطبيعة. وبشكل أساسي يمكن التوصل إلى معارف أكيدة حول الأحداث التي تجري في الطبيعة، كما يمكن إستنتاج قوانين طبيعية عامة من مبادئ بديهية، إلا أنه لابد من الإستمرار في إبداء الشك المنهجي حتى يمكن الحصول على معارف يقينية في مجال ما[2]. وشرط المعرفة هو وجود العارف، إذ لابد أن أكون أنا موجوداً قبل أن أتمكن من معرفة شيء أو الشك به (الكوجيتو). ولا يمكن لي أن أشك بوجودي، وعلى ذلك تبنى كل معرفة لاحقة.

يعتبر ديكارت كل إنسان جوهراً عارفاً، وفكرة الله فكرة واضحة ومميزة بالنسبة لنا، لذلك يجب على كل إنسان أن يفترض وجود كائن إلهي، إذ إن الله هو العلة الأولى لأفكارنا عن كائن أسمى وكامل. والنفس الإنسانية هي في آن واحد فكر ووعي، إنها جوهر مفكر. مقابل ذلك يعتبر عالم الأجساد والعالم الخارجي كله جوهراً ممتداً، أي شيئاً.

والأخلاق عند ديكارت مصدرها العقل أيضاً، فبواسطة عقلنا نستطيع بلوغ الأهداف الحياتية العملية، ولأجل ذلك نحن بحاجة الى أخلاق مؤقتة، إذ نحن بحاجة لنراقب شهواتنا الحسية بواسطة العقل. وعلى الفضائل الأخلاقية أن تتبع في كل الأجزاء توجهات العقل، إذ أن حقيقة حياتنا بكاملها هي حقيقة ترتبت بموجب العقل[3].

---

[1] بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، مرجع سابق، ص، ص 35-36.

[2] هايدر، أنطوان غرابنر، فلسفة حضارات العالم – نظريات الحقيقة وتأويلها، ترجمة: جورج كتورة، مؤسسة، شرق غرب – ديوان المسار للنشر، الطبعة الأولى، سنة: 2010، ص356.

[3] المرجع نفسه، ص357 .

ويرى أن تتويج الأخلاق النهائي يجب أن يتوازى مع العلم الكامل، أي يجب أن تبقى الأخلاق العلمية حقاً تاجاً له. فهو يقول: «إنني أرنو إلى أخلاق في نهاية السمو والدقة والوضوح، على أن يسبق إفتراض وجودها وجود معرفة عامة لسائر العلوم، وتلك هي أعلى درجات الحكمة»[1].

2- الفلسفة السياسية ونزعة القوة

تحت تأثير الإضطرابات العنيفة، سياسياً وأمنياً، والتي أخذت مدى واسعاً، وقعت نتاجات فلسفية مهمة، وكان لها انتشار واسع وتأثير ممتد ربما حتى عصرنا الحاضر. ولعل أكثر ما يتضح هذا الإتجاه في فلسفة ماكيافيللي وفلسفة هوبز السياسية.

يقول غوستان بوتول: «إن القسوة التي تحكمت في حياة القرون الوسطى السياسية، متأثرة بعوامل أربعة، وقد بدت واضحة على ماكيافيللي (1469-1527 م) وهوبز (1588-1679 م)، وهي:

1- روح الفروسية، وقد إستقت من منابع إيمان ديني، مسيحس ومسلم على السواء، ومن واقع التنظيم العسكري الأرستقراطي.

2- تكنيك الحرب الجديد الذي جعل القلاع والحصون تفضل الأسلوب الدفاعي على الهجومي.

3- الإستقرار الذي إكتسبه الحق السياسي الإقطاعي ممتزجا بالمفهوم الخاص للشرعية الناتجة عنه.

4- المفاهيم الدينية»[2].

---

[1] بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، مرجع سابق، ص 37 .

[2] المرجع نفسه، ص، ص 33- 34.

«إن تضعضع هذه القيم، والإضطرابات التي حدثت أواخر القرون الوسطى في العالم الشرقي، من هجوم المغول والتتار والترك، وإنهيار بيزنطة، أوقعت في العالم الغربي آثارها، كتصدع الإقطاعية القديمة، وزوال النظم الجمهورية في أكثر المدن المستقلة، وأنتج ذلك كله أفكاراً جديدة غذتها دراسات التاريخ القديم الذي أعيد إستكشافه تدريجياً من جديد»[1].

وإن الجو الذي عاشه ماكيافيللي وهوبز يؤكد لنا أنه عندما ينهار الإيمان بالمبادئ الأخلاقية والحقوقية المؤسس عليها البناء السياسي، يحدث فراغ في ميدان الأفكار، ويخلي المنطق الشرعي مكانه للقوة المسيطرة. فالحياة الإجتماعية على رأي هذين المؤلفين تقوم باستخدام القوة وتتأسس عليها. وتتلخص سيكولوجيتهما الإجتماعية في الجملة المأثورة: (الإنسان ذئب على أخيه الإنسان). أو كما قال ماكيافللي في كلمته المشهورة: (إن ميل الناس نحو الشر أقوى من ميلهم نحو الخير).

نيقولا ماكيافيللي (Machiavel-Nicolas) (1469-1527 م)

أحد أبرز المفكرين في الدولة السلطوية والمطلقة كان نيقولا ماكيافيللي الذي رأى أن سياسة الدولة لا تتمثل في الخضوع للقواعد الأخلاقية المتعارف عليها، بل إن سياسة الأمير المطلق يجب اعتبارها السياسة التي تؤمن لدولته أكبر قدر من المنفعة. ولأن الأمير يجب ألا يكون له أي قاض أخلاقي يكون فوقه، فإن السياسة عنده تقوم على تقنية الحد الأقصى من الربح. يسعى الأمير للمنفعة السياسية، ويحتاج في ذلك للشجاعة والحظ وللقوة وللعزم والطمع في الشهرة والمجد، إذ لا يمكن بناء دولة بالخضوع والزهد والتواضع[2].

---

[1] بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، مرجع سابق، ص 34.

[2] هايدر أنطوان غرابنر، فلسفة حضارات العالم، مرجع سابق، ص، ص، 355 – 356.

«لا يقف ماكيافيللي عند حدود هذه المفاهيم، بل يحاول تأسيس علم سياسي مستنتج من تجارب تاريخية. أو إنه يحاول الحصول على فن سياسي مبني على تحليل حاذق للقوى المتناقضة في الدولة»[1].

وقد أعطى فلسفة التاريخ وعلم الإجتماع السياسي وجوداً مستقلاً [2].

«فقد رأى ماكيافيللي أن القانون والأخلاق الموجودين ليسا بمطلقين وكليين، وإنما هما من صنع الحاكم. وتلك هي النظرية التي تقول: إن أساس الدول القومية هو الأمير صاحب السيادة. (الدولة هي أنا)»[3].

فرانسيس بيكون (Bacon Francis) (1561 – 1626 م)

بيكون له نتاجه في فلسفة الأخلاق والسياسة أيضاً، وهو أقرب إلى نزعة ماكيافيللي ويكشف صراحة عن تأثره به، فيقول: «إننا مدينون بالفضل إلى مكيافللي وأمثاله من الكتاب الذين أعلنوا بوضوح وبغير تستر أو التواء عما يفعل الناس، لا عما ينبغي أن يفعلوه، لأن من المستحيل أن تجمع بين حكمة الثعبان وبراءة الحمام من غير معرفة سابقة بطبيعة الشر، إذ بدون ذلك تبقى الفضيلة معرضة بلا حراسة أو حماية»[4].

ولعله من هنا أخذ ينصح بمزيج فطين بين النفاق والأمانة، كخلط المعدن الذي يحول المعدن الأنقى والأطرى إلى معدن أقوى على البقاء مدة أطول[5].

أما أفكار بيكون السياسية، فقد لوحظ عليها أنها أفكار محافظة جامدة، وهذا أمر طبيعي من شخص يطمح في الوصول إلى مناصب سياسية كبيرة، ويعيش في عصر محافظ متزمت.

---

[1] بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، مرجع سابق، ص، ص 34 -35

[2] المرجع نفسه، ص 3 .

[3] سكيربك غنار، وغيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين، مرجع سابق، ص 383.

[4] ديورانت ول، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 146.

[5] المرجع نفسه، ص 146.

إن بيكون يؤيد حكومة مركزية قوية، والملكية في نظره أفضل أنواع الحكومة. وهو يقول بوجود أعمال ثلاثة في الحكومة: التحضير والإعداد، النقاش والفحص، والكمال أو التنفيذ. وإذا كنت تبحث عن سرعة، أترك الوسط، وهو النقاش والفحص، في يد الأكثرية من الشعب، أما التحضير والإعداد، وهو المرحلة الأولى، والكمال وهو المرحلة الأخيرة، فيجب أن يترك في أيدي القلة.

وهو صريح في ميوله العسكرية، ويأسف لتقدم الصناعة وتطورها، لأنها تفسد الناس وتصرفهم عن الحرب. ويندب السلام الطويل لأنه يخمد الروح الحربية في الناس[1].

ويرى بيكون أن أفضل وسيلة لتجنب الثورات الشعبية والفتن هو استئصال أسبابها، ولا ينفع قمع الحريات، كحرية الكلام، بقسوة شديدة للقضاء على الإضطراب، لأن الإستهانة بها وإغفالها كثيراً ما يكون أفضل في ضبطها والسيطرة عليها، ومحاولة إيقافها تستغرق العمر كله. وأفضل وسيلة لتجنب الثورات هو التوزيع العادل للثروة والمال[2].

توماس هوبز (Hobbes Thomas) (1588- 1679م)

في الوقت الذي إندلعت فيه الحرب الأهلية في إنكلترا وضع توماس هوبز أعماله حول فلسفة السياسة، وفيها أراد أن يبرر سلطة الأمير المطلقة، إذ أبدى قناعته بأن ذلك هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن يؤمن الهدوء والسلام في الدولة. وبذلك افترض بوصفه مسيحياً إنجيلياً أن الناس جميعا ميالون إلى الشر بطبيعتهم (الخطيئة الأصلية)، وبالتالي بالإمكان منعهم من إقتراف الأعمال الشريرة من خلال القانون القاسي وعبر العقاب[3].

من خلال عقد إجتماعي سابق تمكن الناس من أن يؤمنوا لأنفسهم البقاء، أما الآن فمن واجب الأمير أن يفرض هذا العقد على الجميع[4].

---

[1] ديورانت ول، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 148.

[2] المرجع نفسه، ص 149.

[3] هايدر أنطوان غرابنر، فلسفة حضارات العالم، مرجع سابق، ص 357.

[4] المرجع نفسه، ص 358 .

3- فلسفة الأخلاق ونزعة التسامح

على الضد من النزعة التي طغت على فلسفة ماكيافللي وتوماس هوبز، ظهرت فلسفة أخرى أكثر إهتماماً بالحقوق الفردية والحريات العامة، وأبعد كثيراً عن تكرؤيس السلطة المستبدة تحت أي مبرر كان. ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة:

باروخ اسبينوزا(Spinoza Baruch) (1632-1677م)

يصوغ للمشكلة الكلاسيكية الفردية القائمة في قلب فلسفة القرون الوسطى تعبيراً جديداً، فهو يتساءل: كيف يستطيع الفرد أن يحمي حقيقته ووجوده، ويكون في الوقت ذاته جزءاً من المجتمع؟ ويحل اسبينوزا هذه المشكلة بضرورة قيام تعادل متبادل بينهما[1].

يخضع اسبينوزا لتأثير هوبز في فكرة قانون الطبيعة، لكنه لم يشاركه في خوفه من المجتمع، لأن الطبيعة الإنسانية متشابهة يتشارك فيها كل الناس، يعني ذلك ضرورة وجود وسائل الأمان ضد الحاكمين وضد المحكومين سواء بسواء[2].

ويقول اسبينوزا: «إن مجتمعاً لا يقوم السلام فيه إلا على أسس من طاقة أفراده، فهم يقادون كالقطيع ولا يمارسون إلا حياة العبودية، إن مجتمعاً كهذا لا يمكن أن يسمى مجتمعاً، بل هو عزلة»[3].

ويعتقد اسبينوزا أن الفلسفة السياسية تنبع من التمييز بين النظام الطبيعي وبين النظام الأخلاقي. أو بعبارة أخرى بين حياة الإنسان البدائية، وبين حياته بعد تنظيم المجتمعات[4].

ويفضل نظام الحكم الديمقراطي على سواه، ويعتقد أن هدف الدولة هو الحرية، لأن وظيفة الدولة هي ترقية النمو والتطور، والنمو يتوقف على المقدرة وتوفر الحرية[5].

---

(1) بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، مرجع سابق ، ص37.

(2) المرجع نفسه، ص 38 .

(3) المرجع نفسه، ص 39 .

(4) ديورانت ول، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 237 .

(5) المرجع نفسه، ص 241 .

ويقول هايدر: «أما المفكر العقلاني باروخ اسبينوزا (1632- 1677م) فقد أراد أن يرفع كل تناقض بين جسم وعقل، بين عالم وإله أيضا. يجب تجاوز الإزدواجية بين الجسد والنفس، حيث لابد من إعتبار الإمتداد الجسدي للأشياء والوعي للعقل بوصفهما مظهرين مختلفين لحقيقة واحدة»[1].

«وتقوم الأخلاق العلمية - عند اسبينوزا - على معرفة ماهية الإنفعالات وعلى تحديد علاقتها مع العقل. ونحن نعتبر خيراً كل ما فيه فائدة للحياة، وشراً يبدو لنا كل ما يضر بالحياة»[2].

جون لوك (Locke John) (1632- 1704م)

«أعطى جون لوك دفعا قويا لثقافة التسامح وللإنسانية، حيث وفق في نظريته للمعرفة بين المواقف الطبيعية والتجريبية. إن قوانين الطبيعة هي برأيه نتيجة تعميم غير مباشر، ولا يمكننا الاعتماد لوقت طويل على الافكار الفطرية، إذ إن كل أفكارنا تتولد من مراقبات وعبر إدراكات خارجية، أو عبر مراقبة الذات»[3]. إن ما نسميه نفساً أو شخصاً، هو إنطباع أو تشكل ناجم عن تذكر أحداث معيوشة. لا نستطيع تكوين معرفة أكيدة مباشرة إلا عن وجودنا الشخصي، إلا أنه لدينا معرفة غير مباشرة بالله، وهي معرفة نكونها عبر البراهين على وجوده تعالى[4].

«تشكل فكرة الحرية النقطة الأوسط في الدولة، و إلى جانبها فكرة المساواة بين كل المواطنين بالحقوق والحظوظ، إلى جانب النظام التمثيلي لأخذ القرارات السياسية.

لقد أقر مواطنو الدولة جميعاً عبر عقد مبدئي بنظام قانوني عليهم الآن إتباعه. مع ذلك لا يجب رفع الحريات الشخصية التي يتمتع بها الأفراد»[5].

---

(1) هايدر أنطوان غرابنر، فلسفة حضارات العالم، مرجع سابق، ص 358 .

(2) المرجع نفسه، ص 359 .

(3) المرجع نفسه، ص359.

(4) المرجع نفسه، ص 360.

(5) المرجع نفسه، ص359.

ويقول بوتول: «وعرض جون لوك (1632-1704م) ويونغ ضمن نظريتهما في تداعي الأفكار، الشروط السيكولوجية لإمكانية التكامل الإنساني، وقد حملا بذلك مذاهب مترابطة وضعت جميعها في خدمة ما سمي بعد ذلك بفلسفة النور»[1].

يمكننا إيجاز القول بأن الحضارة الأوربية قد بتدأت تتكون بالفعل في عصر النهضة، وفي القرنين السادس العشر والسابع عشر على نحو أخص، حيث ظهرت الكشوفات والنظريات العلمية، ومختلف النظريات الفلسفية في شتى ميادين الفلسفة، ومنها الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية، التي تأسست على مبادئ جديدة إنتقلت بالفكر الأوربي من التمركز حول الله، إلى التمركز حول الإنسان.

[1] بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، مرجع سابق، ص39.

المبحث الثاني

الأخلاق والسياسة عند ماكيافيللي

ولد مكيافيللي في إيطاليا بمدينة فلورنسا[1] في 3 آيار 1469م وتوفي فيها أيضاً في تاريخ 22 حزيران1527م[2]، ولد من أسرة متواضعة تسكن داراً صغيراً في الأزقة المتواضعة، والده من رجال القانون كان يفكر أن يجعل من ولده محامياً، أما أمه فكانت إمرأة ورعة ممن يترددن على الجمعيات الخيرية والمحافل الدينية وتريد لإبنها أن يصبح قسيساً[3].

في 18 يونيو1498م تولى ماكيافيللي وظيفة أمين سر المديرية العامة الثانية لفلورنسا، وكانت هذه هي بداية ظهور مكيافيللي. وبعدها أصبح أمين سر لجنة العشرة[4]، ومنذ أن احتل هذا المنصب كان يشغله التفكير بوجوب توحيد دوائر الدولة كافة في قيادة سياسية واحدة. وهكذا بدأت الحياة العملية السياسية والفلسفية لنيقولا ماكيافيللي[5].

ولكن هذا لم يدم طويلاً، فقد حدث الإنقلاب الذي أعاد ال ميديتشي إلى الحكم في عام 1512م فتمت تنحية ماكيافللي عن منصبه، ثم ألقي به في السجن وعذب ثم خضع للإقامة الجبرية في منزله في «سان كاسيانو»، فوجد نفسه منفيا وهو في الرابعة والأربعين من عمره[6].

---

(1) شوفاليه جان جاك، أمهات الكتب السياسية من ميكيافيللي إلى أيامنا، ترجمة: جورج صدقي، الناشر: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق - د. ط، سنة: 1980، ص17.

(2) بلوخ إرنست، فلسفة عصر النهضة، مرجع سابق، ص125.

(3) بريتيزوليني جوزيبي - حياة نيكلو ماكيافيللي الفلورنسي - ترجمة: طه فوزي - راجعه: حسن محمود، الناشر: مؤسسة سجل العرب – د ط، سنة: 1982، ص12.

(4) لجنة العشرة: لجنة تتولى شؤون الحرب والعلاقات الخارجية في فلورنسا، وكانت هذه اللجنة مسؤولة عن تعيين المفوضين في أرض الجمهورية و يندبون السفراء والمكلفين بمهمات ويتراسلون معهم.

(5) مدبك جورج - نيقلو بيترو ماكيافيللي، الناشر: منشورات دار الراتب الجامعية بيروت - د. ط، سنة: 1982، ص، ص 5-4.

(6) فيدرين الين - ماكيافيللي - ترجمة: أميرة الزين، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - الطبعة الاولى - سنة: 1974، ص، ص28-29.

وكتب شارل بنوا يقول: «ضاع كل شيء، ولكنا ربحنا ماكيافيللي».«فلولا زوال حظوته لكان سيظل معيناً إلى الأبد أميناً للسر، ولم يكن سيجد متسعاً من الوقت لكتابة مؤلفاته»[1].

فـ «من المؤكد أن أحداً لم يعرف إيطاليا بمثل ما عرفها ماكيافيللي» وما من رجل في عصره عرف ورأى بوضوح الإتجاه الذي يسير فيه التطور السياسي في أوروبا، والنظم التى جرى نبذها، وما من أحد أعظم منه قدّر معنى الوحدة الوطنية، وما من أحد كان أوضح منه إدراكاً للفساد الأخلاقي والسياسي الذي صحب إنحلال ضروب الولاء والتقوى التى تعودها الناس طويلاً، فقد أحس بحنين شديد لحياة إجتماعية صحيحة على غرار ما كانت تمثله روما القديمة في ذهنه[2] لقد عاصر ماكيافللي الفساد الأخلاقي والإجتماعي والسياسي وتمزق قلبه لحالة التفتت والإنقسام والتشتت السائدة فدعا إلى الوحدة الوطنية، وأدرك خط سير التطور السياسي في أوربا وأن النظم السائدة[3] فيها عقيمة إما لضعف النظام نفسه، وإما لعدم الإستئثار بالسلطة لضعف شخصية الحكام، وإما لتدخل بعض الإتجاهات الأخلاقية والدينية في مسار سياسة الدول كان المجتمع الإيطالي والسياسة الإيطالية كما تصورها ماكيافيللي وأغلب المؤرخين توضح حالة الإنحلال في النظم والمؤسسات، أنه مجتمع لامع من ناحية الحياة العقلية وخلاقاً من الناحية الفنية، وأكثر تحرراً من أي مجتمع في أوربا من أغلال السلطة، إلا أنه كان فريسة لأسوأ فساد سياسي وإنحطاط أخلاقي، فكانت القسوة والقتل أدوات إعتيادية للحكم، والإيمان والصدق وساوس صبيانية لايعترف بها الرجل المستنير، والقوة والحيلة مفاتيح النجاح، وأصبح الفجور والتهتك من الكثرة بحيث لا يحتاجان لتعليق[4].

---

[1] شوفاليه جان جاك، أمهات الكتب السياسية من ماكيافيللي إلى أيامنا، مرجع سابق، ص22.

[2] سباين جورج، تطور الفكر السياسي، الجزء الثالث ، ترجمة: راشد البراوي، تقديم: أحمد سويلم - دار المعارف بمصر - بالإشتراك مع مؤسسة فرانكلين - نيويورك – د ط، سنة: 1971، ص 470.

[3] علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، الناشر: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، سنة: 1993، ص، ص177 - 178.

[4] سباين جورج، تطور الفكر السياسي، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص473.

فكان القتل والاجرام البشع متفشياً في كل مكان، فالموتى في كل مكان، في الطرقات والكنائس وعلى أبواب القصور وفوق أبراج المدن وصفحات مياه الأنهار[1].

كتب ماكيافيللي مسرحيته ماندراجولا (mandragola) في عام 1518م التي جاءت تعبيراً عن ذلك العصر وذلك الفكر، شأنها شأن جميع مؤلفاته بصورة عامة فكان واقعياً جداً في نظرته وتفكيره[2].

وكشفت هذه المسرحية عن أخلاق عصر النهضة كشفاً يروع الإنسان ويذهله، ومثلث عام 1520م بنجاح أمام البابا ليو العاشر، فطلب إلى الكاردينال جوليودي ميدتشي أن يعهد لماكيافيللي بعمل نوع من التأليف، فاقترح أن يكون هذا العمل هو كتابه تأريخ فلورنسا[3].

لقد شاهد ماكيافيللي في سفره المتكرر إلى فرنسا مملكة موحدة تتضمنها قوانين يخضع لها الملك وتحافظ عليها البرلمانات الإقليمية[4]، وشاهد ملكها شارل الثامن سنة 1494 وهو يمر بمدينة فلورنسا ورمحه فوق ركاب سرجه وسط جموع الشعب الأحمق الذي يصفق له، بين الحكام المكرة التي تبدو عليهم أمارات الوجوم واضحة[5]، وشاهد ترحيب الراهب «سافونارولا» بقدوم هذا الملك[6].

وشهد إصغاء مدينة كل الأثام والفضائح لهذا الراهب الذي يخطب بحماسة ليحدثها عن جهنم والعقوبات الدينية والطهارة[7]، وشاهد طغيانه الذي حل محل طغيان «آل ميديتشي»[8].

---

(1) بريتيزوليني، جوزيبي، حياة نيكولو ماكيافيللي الفلورنسي، مرجع سابق، ص 56.

(2) ماكيافيللي نيقولا - مسرحية ماندراجولا - ترجمة محمد الظاهر - المطبعة الاردنية - عمان - دار المعرفة - ص6.

(3) شمس الدين إبراهيم، ماكيافيللي أمير فلسفة السياسة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى سنة: 1994، ص 46.

(4) العروي عبدالله - ثقافتنا في ضوء التاريخ - الناشر: دار التنوير للطباعة و النشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1984، ص62.

(5) بريتيزوليني، جوزيبي، حياة نيكولو ميكيافيللي الفلورنسي، مرجع سابق، ص 72.

(6) صالح محمد محمد، تاريخ اوربا من عصر النهضة وحتى الثورة الفرنسية، الناشر: مطبعة دار الجاحظ للطباعة والنشر، بغداد، د. ط، سنة: 1981، ص 31.

(7) فيدرين الين، ماكيافيللي، مرجع سابق، ص20.

(8) بريتيزوليني، جوزيبي، حياة نيكولو ماكيافيللي الفلورنسي، مرجع سابق، ص 73.

وشهد على الأغلب تعذيب وإعدام هذا الرجل بعدما كان معبوداً لمدة لدى قسم كبير من سكان فلورنسا، وسيد المدينة[1]. ومن الأمور التي تحمل معنى رمزياً أن ماكيافيللي دخل الحياة العامة رسمياً أميناً للسر في القنصلية الثانية لجمهورية فلورنسا في 18 حزيران 1498 بعد أيام قليلة من إعدام «سافونارولا»[2]، الذي يمثل العصور الوسطى وينتظر كل شيء من الله، وماكيافيللي الذي يمثل العصر الحديث وينتظر كل شيء من الإنسان[3]، قد لاحظ ماكيافيللي أن البابا كان أضعف من أن يوحد إيطاليا إلا أنه ظل من القوة على درجة تكفي للحيلولة دون قيام أي حاكم آخر بهذا التوحيد[4]، حيث يقول ماكيافللي: «فالكنيسة أبقت ولا تزال تبقي على إنقسام بلدنا فهي السبب في أن إيطاليا لا تحكمها جمهورية واحدة أو يحكمها ملك واحد. فلا تملك القوة الكافية للسيطرة على إيطاليا ولا تسمح لأي قوة أخرى أن تفعل هذا، مما سبب الكثير من الشقاقات والضعف فأصبحت فريسة لا للبرابرة الأقوياء فحسب ولكن لكل من إختار أن يهاجمها»[5]. فهاجم ماكيافللي الكنيسة كونها أدت لإضعاف همم الإيطاليين لأنها قضت على أخلاق الرومان فيقول: «وقد مجدت ديانتنا المتواضعين من الرجال والميالين إلى التأمل بدلاً من تمجيد رجال العمل. وقد وضعت للرجل مثله العليا في الخير والتواضع وإنكار الذات وإحتقار الأشياء الدنيوية، بينما وضعت الديانة الأخرى للرجل مثله العليا في العظمة والقوة البدنية وكل مايدعو إلى بعث الجرأة في قلوب الناس. وإذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أن يكون قوياً، فإن القوة التي تطلبها فيه هي ما يمكنه على إحتمال الألام لا على القيام بالأمور التي تتطلب الجرأة»[6].

---

(1) فينيال لويس غوتييه، ماكيافيللي، ترجمة: صلاح الدين برمدا، الناشر: منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د. ط، سنة: 1989، ص18.

(2) ماكيافيللي، الأمير، ترجمة فاروق سعد، الناشر: دار الأفاق، الطبعة التاسعة، سنة: 1988، الفصل السادس - ص 80.

(3) بريتيزوليني، جوزييي، حياة نيكولو ماكيافيللي الفلورنسي، مرجع سابق، ص 75.

(4) شوفاليه جان جاك، أمهات الكتب السياسية من ماكيافيللي إلى أيامنا، مرجع سابق، ص 23.

(5) بريتيزوليني جوزييي، حياة نيكولو ماكيافيللي الفلورنسي، مرجع سابق، ص 77.

(6) سباين جورج، تطور الفكر السياسي الجزء الثالث، مرجع سابق، ص472.

وقد شاهد ماكيافيللي ضعف فلورنسا وتسلط الأطماع الشخصية وتنازع الأحزاب فيها، فهي تعيش بغير جيش وطني يجمعها، فهو جيش معتمد على الجنود المرتزقة[1]. ومن هنا ركز ماكيافللي على دور همة الفرد في الأحداث السياسية فبهمة القادة تحافظ الجمهوريات على الحرية وبجرأة الأمراء وإقدامهم تنشا الممالك وتتسع، ولن تتوحد إيطاليا إلا إذا سخر أمير همته لتحقيق ذلك الهدف بكل الوسائل، ولن تستعيد فلورنسا إستقلالها إلا إذا عزم سكانها على الإستغناء عن المرتزقة وحملوا السلاح بأنفسهم[2].

فهو يرى بناء على تجربة روما، إن جمهورية فلورنسا إنهارت لأن سكانها تعودوا على الدعة والركون فلم يتدربوا على حمل السلاح، فالإمارات الإيطالية في زمنه خضعت للأجانب لأنها لم تكون جيشاً وطنياً إيطالياً، وبدراسته حروب المرتزقة إستخلص أنها تتسبب في اضطراب عام مستمر وخراب عام، فهي من أهم أسباب خراب إيطاليا، فهو يقول:" إن السبب الوحيد لإنهيار إيطاليا هو إتكالها على مدى سنوات طوال على جيوش مرتزقة[3]، فالوحدة الإيطالية كانت دافعاً حقيقياً حرك فكر ماكيافللي فكان بالنسبة له عاطفة أكثر منه خطة محددة، فاعتقد أنها تخضع لزعامة ملك مطلق على النحو الذي رآه في الوحدة الوطنية في فرنسا وإسبانيا[4]. فأدرك بأن إيطاليا لن تتوحد إلا على يد حكومة فرد واحد، يتميز بالقوة والجبروت والدهاء متخذاً من القوة السافرة والوسائل اللاأخلاقية والذرائع اللادينية أدوات لتحقيق هذه الوحدة[5].

---

(1) الكعبي محمد سماري، الماكيافيللية وأثرها في الفكر السياسي الغربي - دار الفراهيدي للنشر والتوزيع - بغداد، الطبعة الاولى، سنة: 2010، عن: ماكيافيللي - مطارحات - الكتاب الأول - الفصل الأول - ص 268.

(2) المرجع نفسه، عن: ماكيافيللي - مطارحات - الكتاب الثاني - الفصل الثاني - ص 438.

(3) البطريق عبد الحميد، تاريخ اوربا الحديث من عصر النهضة الى مؤتمر فينا، الناشر: مطابع جامعة الرياض، د ط، دت، ص27.

(4) العروي عبدالله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص 69.

(5) ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، الفصل الثاني عشر، ص 118.

الأخلاق عند ماكيافيللي

إن ما يميز الانسان من الحيوان هو العقل، لذلك إختص الإنسان بالأخلاق دون الحيوان، فبالعقل يدرك الإنسان منزلته كإنسان بين المخلوقات، وبه يستطيع أن يميز بين الخير والشر ويدرك أهمية الفضيلة ومغبة الرذيلة[1]، ويرى الفلاسفة أن قوانين الأخلاق «عامة» لا تتأثر بحدود الزمان والمكان، لأنها تبحث في قوانين السلوك الإنساني[2]، التي بمراعاتها يمكن للإنسان بلوغ غايته[3]، فالأخلاق ليست بحاجة لمن يخترعها، لأنها سابقة في وجودها لتأمل المفكر، فلا يستطيع بالتالي إكتشافها[4]، والمجتمع الحي لا يقنع بأخلاق توضع حسبما يريد المرء، فأخلاقه جزء لايتجزء من مجموعة الظواهر المتضامنة فيما بينها والتي يتكون منها هذا المجتمع[5]، فالأخلاق بذاتها هي علم العمل، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها، فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة من حيث علم العمل في القوانين، وبين الأخلاق، من حيث هي علمه النظري، فلا نزاع هنالك بين النظر والعمل إلا أنه هناك حقاً خلاف بين السياسة والأخلاق، ولكن إذا كان لابد من إجتماعها، كانت فكرة الضد مستحيلة[6].

لكن ماكيافيللي يشق طريقاً آخر، فيفصل بين السياسة وبين الأخلاق، فليس على الحاكم مراعاة مبادئ الأخلاق والفضائل الأخلاقية إذا ما ظن أن إتباعها قد يكون سببا في إضعاف هيمنته على الدولة. كما أنه لا يعاب أو يلام عليه إذا ما ارتكب الفضائع المنافية للقيم

---

(1) كمال ماهر، وعبد الرحيم عبد المجيد، مبادئ الأخلاق، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، سنة: 1958، ص78.

(2) بدوي السيد محمد، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الإجتماع، الناشر: دار المعارف، د ط، سنة: 1967، مقدمة الكتاب ص أ.

(3) بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت - د ط، سنة: 1975، ص10.

(4) غريفوار فرنسوا، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة: قتيبة المعروفي، الناشر: منشورات عويدات - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى، سنة: 1970، ص20.

(5) بريل ليفي، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، مراجعة: السيد محمد بدوي، الناشر: وزارة المعارف - مصر – د ط، د ت، ص371.

(6) كانط إيمانويل، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة - د. ط، سنة: 1952، ص، ص87- 88.

والمبادئ الأخلاقية حين يجد ذلك سببا في تمكين حكمه وبسط سلطانه. وهو حتى حين يدعو الأمير لإقامة العدل بين أبناء الشعب، وتقديم بعض الخدمات ورعاية الحقوق، فهو، أي الأمير، إنما يفعل ذلك بعد أن يكون قد سلك كل السبل لتمكين سلطانه، ومن أبرز تلك السبل القسوة المفرطة ونشر الرعب، أي إرتكاب العديد من المظالم.

إن ماكيافيللي لا يهتم في كتاباته السياسية إلا بالوسائل المؤدية إلى الإحتفاظ بالدولة، بغض النظر عن كون هذه الوسائل فضائل أم رذائل[1]. وفي نظر أنصار السياسة الواقعية يعد فتحاً غير مسبوق، إذ أنه أوجد المنهج المتجرد من الإهتمامات الخلقية، فحقق ماكيافللي بذلك للعلم السياسي مالم تحققه الفلسفة اليونانية ولا أي فلسفة أخرى، وهو الإستقلالية عن الأخلاق. وظهر أيضاً على أنه رائد لدراسة السلطة أو القدرة كظاهرة سياسية قائمة بذاتها، وتركيزه في القواعد القدروية وتغاضيه عن المبادئ الخلقية المألوفة[2].

لذا يرى ماكيافيللي بما أن الحاكم هو الذي ينشئ الدولة ويضع لها القوانين، وبما أن القوانين هي التي تضع القواعد الأخلاقية للمجتمع فلا بد أن يكون الحاكم بمنأى عن هذه القواعد.

وفي هذه الحالة يقاس نجاح الحاكم بمقدار ماتحرزه سياسته من نجاح وماتحققه للرعية والدولة من عزة وقوة، فيصرح للحاكم باستعمال القسوة والقتل والغش أو أية وسيلة أخرى تحقق الوصول إلى هذه الغاية[3] . فالأمير يعمل بالنيابة عن المجموعة لهذا يصر على ترك ضميره ينام، فالواجب الأخلاقي المطروح على الأمير هو كذاك المطروح على الجندي: (تحقيق النصر بأي ثمن)[4].

---

[1] غالي بطرس بطرس وعيسى محمود خيري، المدخل في علم السياسة، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الأولى: سنة: 1959، ص209.

[2] صعب حسن، علم السياسة، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، د ط، د ت، ص، ص94 -95.

[3] غالي بطرس، بطرس وعيسى محمود خيري، المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص، ص 213 -214.

[4] صاغية حازم - نيكولوماكيافيللي، بقلم: ج. برونوسكي وب. مارليش، الناشر: الرواد للنشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1980، ص42.

ومع ذلك فهو يقر بأن هذه الفضائع التي يحق للأمير فعلها إنما هي من الشر، وليست من الخير، لكنه يصنفها من حيث طريقة تنفيذها إلى صنفين: طريقة حسنة، وطريقة رديئة أو سيئة.

فيقول: «وإني لأطلق إسم الطريقة الحسنة، إذا سمح لنا أن نستعمل الحسن للشر، على تلك الأعمال التي دفعت إليها الحاجة إلى الإستقرار وضمان الأمن، والتي لم تستمر بل استبدلت فيما بعد بتدابير نافعة للرعايا إلى أقصى حد ممكن. أما الطريقة السيئة فتشمل تلك الأعمال الفظيعة التي رغم قلتها في البداية إلا أنها إزدادت عدداً بدل أن تقل مع مضي الزمن»[1].

مؤكداً قناعته بضرورة التخلي عن الأعمال الفظيعة بعد انتفاء الحاجة إليها، فيقول: «وفي وسع أولئك الذين يتبعون الطريقة الأولى أن يصلحوا أوضاعهم مع الله ومع الإنسان»[2].

مكانة الشعب و أخلاق الأمير

من ناحية أخرى نجد أن ماكيافيللي قد أولى أهمية كبيرة للشعب في كتاباته، فعندما يتكلم بعضهم على طيش الشعب ، يجيب ماكيافللي أن الشعب أكمل من الأمير، لأنه يحكم على الأمور بحرية أكبر وببعد نظر أرحب، إذ «عندما تكون العامة في الحكم، وتكون حسنة التنظيم، فإن الإستقرار يكون طابعها، والعقل والإعتراف بالجميل يميزها، بالطريقة نفسها أو بطريقة أفضل من تلك التي يظهر فيها الأمير. وأن الشعب يهاجم من يعارض مصلحته الخاصة، أما نكران الجميل فإنه من طبيعة الأمير، فالشعب يجهل هذا الشعور، ويثبت تفوقه على الأمير في مجال الوفاء أيضاً»[3].

---

[1] ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، الفصل الثامن، ص101.

[2] المصدر نفسه، ص101.

[3] فيدرين الين، ماكيافيللي، مرجع سابق، ص 108. وانظر: ماكيافيللي، مطارحات، الكتاب الأول، مرجع سابق، الفصل الثامن والخمسون، ص 409.

ويرى ماكيافيللي أن الصراع بين الطبقات والتوتر المتبادل يخلقان الحرية[1]، وينذر أن تكون مطالب الشعب الحر ضارة بالحرية، إذ أن هذه المطالب لا تصدر من الشعب إلا أن يكون الشعب مضطهداً، أو أن يكون في خوف من الإضطهاد[2].

والحاكم الفرد لايسن القوانين لخير الشعب أو لصون حريته بل لإرضاء شهواته، ثم إن الحاكم الفرد يغلب أهواءه في إختيار معاونيه وموظفي الدولة، بينما يصعب إقناع الشعب باختيار غير الأكفاء.

ويذهب ماكيافيللي في إيمانه بالشعب إلى حد التأكيد «على أن العامة أكثر روية وتعقلاً وثباتاً وصواباً في الحكم من الأمراء" وإذا بدأ الشعب متقلباً ومتحولاً فإن الأمراء أكثر منهم في ذلك، لذا لم يكن بد من قيام حكم فرد فعلى الأمير الحاكم أن يدرك أن أقوى قلعة لصيانة ملكه هي محبة شعبه له»[3]، لذا عليه على رأي ماكيافللي أن يتجنب كل مايؤذي شعبه وكل ما يعرضه للإحتقار والكراهية وأنه يتعرض للكراهية بصورة عامة، إذا أصبح سلاباً نهاباً، يغتصب ممتلكات رعاياه ونسائهم وهو مايجب تجنبه، وعندما يتحاشى الأمير الإعتداء على أملاك عامة الناس وأعراضهم، فإنهم يعيشون راضين قانعين[4].

ويقول ماكيافيللي كذلك موضحاً علاقة الأمير بالشعب: «أن من الضروري لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه وإلا فإنه لا يجد أي ملجأ له في أوقات الشدة والضائقة»[5].

وعلى الأمير أيضا «أن يظهر نفسه دائماً ميالاً إلى ذوي الكفاءات والجدارة، وأن يفضل المقتدرين ويكرم النابغين في كل فن، وعليه يشجع مواطنيه على المضي في أعمالهم سواء في حقول التجارة أو الزراعة أو أية مهنة أخرى يمتهنها الناس، وبهذه الطريقة لا يتوانى الفرد عن تحسين ما يملك مخافة أن يفقده، ولا يتقاعس آخر عن البدء بتجارة خشية

---

(1) فيدرين إلين، ماكيافيللي، مرجع سابق، ص 105.

(2) ماكيافيللي، مطارحات، الكتاب الأول، مصدر سابق، الفصل الرابع، ص 227.

(3) صعب حسن، مقدمة لدراسة علم السياسة، مرجع سابق، ص، ص 101-102. وانظر: ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، الفصل الثاني، ص172. وانظر: ماكيافيللي، مطارحات، الكتاب الأول، مصدر سابق، الفصل الثامن والخمسون، ص410.

(4) ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، الفصل التاسع عشر - ص 152.

(5) المصدر نفسه، الفصل التاسع، ص 106.

الضرائب، وعليه أن يقدم المكافآت لكل من يعمل في هذه الحقول، ولكل من يسعى بمختلف السبل لتحسين مدينته أو دولته. بالإضافة إلى ذلك عليه في الفصول المناسبة من السنة أن يشغل الشعب بالأعياد ومختلف العروض المسرحية وغيرها. ولما كانت المدينة مجزأة إما إلى نقابات أو طبقات، فعليه أن يهتم بجميع هذه المجموعات، وأن يختلط بأفرادها من وقت لآخر، وأن يقدم لهم مثلا على إنسانية وجوده، محتفظا دائما بجلال منصبه ووقار مكانته»[1].

ولم يكن ماكيافيللي وحده من يبرر الجريمة، فكان الكثير من فلاسفة وساسة عصر النهضة كذلك كما يرى إرنست بلوخ. «فعصر النهضة لم يكن فقط عصر عمالقة الروح والعلم، الفلسفة والفن، بل أيضا عصر عمالقة الجريمة، عصر قيصر بورجيا الذي يستلهمه ماكيافيللي دون أن ينقده، لأن الغرض الذي يلاحقه ليس كلبياً، إنه توحيد إيطاليا وإقامة حكومة وحدوية متصورة... لكن الغاية تضفي القداسة على الوسائل. هذه النظرية تترجم عن احتقار تام للإنسان»[2].

ماكيافيللي أيضاً يهاجم المسيحية بعنف من خلال دعوتها إلى الفضيلة، مستبقاً نوع ما حملة نيتشة، داعياً إلى استلهام الفضيلة عند الرومان حيث القوة والبطش والغدر والمكيدة طريقا إلى السلطة القوية[3].

ويختتم بلوخ تقييمه للماكيافيللية بقوله: «الماكيافيللية تعتبر مؤذية، وهي كذلك، لكنها أيضاً تقيم حساباً لأعمال الغدر التي تخفي نفسها، إنها لا تجاهر بايمان تقي متعبد بالتقدم الذي لا يستحق الإستناد إليه أو الإستشهاد به من أجل تفسير سبل العالم الصعبة، وغالباً الخسيسة»[4].

خلاصة القول إن ماكيافيللي كان يضع معيارين للأخلاق في الدولة: أحدهما للحاكم والآخر للشعب المحكوم، والمعيار الأول يقاس بمدى مايصل إليه الحاكم من نجاح في توطيد

---

[1] ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق - الفصل الحادي والعشرون – ص، ص 178- 179.

[2] بلوخ إرنست، فلسفة عصر النهضة، مرجع سابق، ص، ص125 - 126.

[3] المرجع نفسه، ص126.

[4] المرجع نفسه، ص128.

مركزه وتحقيق وحدة الدولة، أما المعيار الثاني فيقاس بمقدار الخدمات التي يؤديها المواطن للمجتمع.

الفلسفة السياسية عند ماكيافيللي

يعد كتابه (الأمير) أهم مؤلفاته في السياسية، وفي الوقت نفسه يعبر عن فلسفته في الأخلاق. ويعتبر المصدر الأهم للتعريف بفلسفة ماكيافيللي، ولعله أشهر ما كتب في الفلسفة السياسية، وأكثرها إثارة للجدل. ومن فصول هذا الكتاب نستخلص رؤاه ونظريته السياسية.

يستهل ماكيافيللي كتابه هذا بتصنيف الأنظمة السياسية إلى صنفين، فهي إما جمهورية، وإما إمارة يحكمها أمير، والإمارة إما أن تكون وراثية قديمة العهد، وإما أن تكون جديدة يتبنى إقامتها أمير في زمانه. ثم يستغرق كتابه في سبل تمكين الإمارة الجديدة وسبل نجاح الأمير الجديد في بسط سلطانه وتوحيد إمارته. مستفيداً من بعض الأمثلة التاريخية[1].

وفي الفصل الخامس يبدأ بالكشف عن فلسفته الخاصة التي تقوم على البطش والعنف والإستفراد المطلق بالسلطة من قبل الأمير، فيذكر ثلاثة سبل لحكم ولايات تم فتحها من قبل جيوش إمبراطوريات فاتحة: الأول هو تخريبها وتجريدها من كل شيء، الثاني أن يذهب الأمير الفاتح ويقيم فيها، والثالث أن يسمح لأهلها بالعيش وفق قوانينهم مكتفياً بتحصيل الجزية المضروبة عليها.

وبعد أن يسرد أمثلة من التاريخ يذهب إلى تأييد الطريقة الأولى، ويبالغ في حث الأمير الفاتح على تدمير المدينة المفتوحة والفتك برجالها، «ومهما عمل الحاكم الجديد فإنه لن يستطيع أن ينسي أهلها إسم مدينتهم أو أعرافها إلا إذا مزقهم شر ممزق وفرقهم في كل صقيع». فإن «كل من يسيطر على مدينة حرة لا يقوم بتهديمها يتعرض هو للدمار منها». وأخيراً يرى أن أضمن سبيل هو إما تدميرها، أو الإقامة فيها[2].

ثم يذهب إلى مزيد من الإرشادات للأمير فيؤكد أن على الأمير أن يعتمد على قدراته ومزاياه ومواهبه في تحقيق النصر وفي المحافظة على الحكم. فالرجال الذين أصبحوا أمراء

---

[1] ماكيافيللي، الامير، مصدر سابق، الفصول الأربعة الأولى، ص، ص 54 - 75.

[2] المصدر نفسه، الفصل الخامس، ص، ص 76 - 78.

بإقدامهم وشجاعتهم يحصلون على الولايات التي يحكمونها بصعوبة، لكنهم يجدون سهولة في الإحتفاظ بها. فبعد أن يتغلبوا على العقبات ويقضوا على جميع شانئيهم سيظلون أقوياء وتشرع الناس بتبجيلهم وتقديسهم[1].

ويستمد من تجارب الأمراء الأقوياء في تصفية خصومهم الدروس ليقدمها للأمير الذي ينشد النصر والإستمرار في الحكم، «فعلى الأمير الذي يستولي على دولة أن قدر الأضرار التي سيوقعها بها، ويصبها عليها مرة واحدة، ولا يجدد إلحاق الإضرار بها كل يوم، وبهذه الطريقة يستطيع أن يبعث الطمأنينة في نفوس الناس ويجتذبهم إلى صفه حين يجود عليهم بما ينفعهم. والذي يخالف ذلك بباعث الخوف أو النصيحة السيئة سيضطر إلى أن يحمل السلاح دائما». لأن «الأذى الذي لا ينقطع عنهم يجعلهم لا يأمنون جانبه، والأذى الذي يحيق بهم مرة واحدة سرعان ما ينسى طعمه. والنعم المغدقة يحسن أن تمنح بالتدريج»[2].

الإمارة المدنية

ويريد بالإمارة المدنية تلك التي لا تأتي عن طريق الجريمة أو العنف الذي لا يحتمل، وإنما عن طريق تأييد الموطنين، أو عن طريق دعم النبلاء. لكن بين الجماهير وبين النبلاء صراع ومعاكسة دائمة، سببها رغبة الجماهير بتجنب طغيان العظماء، ورغبة العظماء في التحكم والطغيان على الجماهير. وعن هذا الصراع قد تنشأ حكومة مستبدة، أما للإلتفاف النبلاء حول أحدهم وتسليمه الإمارة ليقمع معارضة الجماهير، أو لتمكن الجماهير من تسليم الإمارة لأمير قادر على حمايتهم من طغيان النبلاء. لكن الأمير الذي يصل إلى منصبه بمساندة النبلاء يلقى مصاعب أكبر في المحافظة على سلطته، لأنه سيجد نفسه محاطاً بزمرة من العظماء الذين يجدون أنفسهم أنداداً له، فيعجز عن تسيير دفة الأمة والحكم وفقاً لما يشتهي ويهوى. أما الذي يرفعه الشعب فيجد نفسه وحيداً دون منافس. وأيضاً فهو لا يستطيع إغضاب الشعب لكثرة عدده، أما الأعيان فأميرهم هين لأن عددهم قليل[3]. والأمير الذي

---

[1] ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، ص، ص 79 - 83.

[2] المصدر نفسه، الفصل الثامن، ص 101.

[3] المصدر نفسه، الفصل التاسع، ص، ص 103- 104.

يصل إلى الإمارة عن طريق الأعيان يجد صعوبة في المحافظة على الإمارة، بخلاف الأمير الذي يصل إلى الإمارة عن طريق الشعب فإنه لا يجد صعوبة في المحافظة عليها لأن الشعب لا يريد أكثر من العدل.

وهنا يظهر ماكيافيللي مدافعاً عن العدالة وعن حقوق الشعب، فيضيف قاعدة أخرى من قواعد الحكم بقوله: «إني لا أنصح أي إنسان بمعارضة رأيي هذا بالقول المبتذل و بالإعتماد على المثل التافه القائل: إن من يبنى على الشعب إنما يبنى على أساس واه من الطين»[1].

الإمارة الكنسية (الدينية)

وللإمارة الدينية مزاياها الخاصة بفعل الدور الذي يلعبه الدين كما يرى ماكيافيللي أيضاً، فالإمارة الدينية بالرغم من أنها قد تتحقق بالشجاعة أو بالحظ، إلا أنه يمكن المحافظة عليها دون الحظ ودون الشجاعة أيضاً، لأنها في كفالة النظم الدينية، وهذه النظم الدينية من القوة والثبات بحيث تحمي الحكومة سواء أساء الأمير الحكم أو أحسن، والرعايا لا يفكرون بإحداث إنقلاب على الأمير، لذا فإن هذه الإمارات وحدها هي السعيدة والأمينة.

ويؤمن ماكيافيللي أيضاً بأن الله يحمي هذه الإمارات الدينية، فيقول: «إن كون الله هو الذي يمجدها ويحافظ عليها يجعل من السخف والحماقة البحث فيها»[2].

وربما نجده يستغرق في ميتافيزيقة راسخة فيه حين يسلم إلى إجتناب الحديث عن الدولة الكنسية لأن دعائم هذا النوع من الدول «أسباب رفيعة لا يستطيع العقل البشري الوصول إليها»[3]، ويركز ماكيافيللي على أهمية الجيش القوي للإمارة[4]، فالجيوش القوية عنده تدل على وجود القوانين الصالحة، وحيث لا توجد جيوش قوية لا يكون هناك قانون، فالقوانين توجد حيث تتوفر الأسلحة القوية[5].

---

[1] ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، الفصل التاسع، ص 106.

[2] المصدر نفسه، الفصل الحادي عشر، ص 114.

[3] المصدر نفسه، ص، ص113 - 114.

[4] المصدر نفسه، الفصول الثاني عشر، الثالث عشر، الرابع عشر.

[5] المصدر نفسه، ص 117.

ولعل الأهم مما يميز ماكيافيللي وفكره السياسي هي الفصول التي عقدها للأمير وصفات الأمير وأسرار نجاحه في المحافظة على السلطة وما يلزمه من الأخلاق وما لا يلزمه ومتى يكون ذلك. وكما عبر هو عن ذلك كله بـ «الأمور التي يستحق عليها الرجال ولا سيما الأمراء المديح أو الذم»[1] مركزاً فيه على القواعد التي يجب على الأمير أن يسير فيها. ويقرر سلفاً إختلافه عن كل من كتب في هذا الموضوع، لأنهم كتبوا غالباً حول الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وليس عن الطريقة التي نحيا فيها بالفعل. فهو يرى «أن الذي يتنكر لما يقع سعيا منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه»[2]، لذلك فهو يذهب على حد تعبيره إلى إهمال الحديث عن الأمراء الخياليين، ويتناول تلك التي تتعلق بالواقعيين، مبرراً للأمير ارتكاب كل الرذائل دون أن يكترث بالتشهير إذا رأى أن لا سبيل إلى الإحتفاظ بالدولة بدونها. منطلقاً في ذلك من مبدأ أن العدد الكبير من الناس لا خير فيهم، أو هم أشرار لا تجدي معهم الفضائل، بل هو هناك أشياء تبدو رذائل، مثل الشح والقسوة والفسق والمكر، لكنها تؤدي إلى زيادة ما يشعر به الإنسان من طمأنينة وسعادة[3].

ومن تلك الخصال التي يمنحها ماكيافيللي أهمية خاصة، الوفاء أو النكث بالعهد، فيقول: «لا ريب في أن كل إنسان يدرك أن الصفات المحمودة للأمير أن يكون صادقاً في وعوده، وأن يعيش في شرف ونبل لا في مكر ودهاء، لكن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال لم يكونوا كثيري الإهتمام بعهودهم والوفاء بها، وتمكنوا بالمكر والدهاء من الضحك على عقول الناس وإرباكها، وتغلبوا أخيراً على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم»[4].

من كل هذا نخلص إلى أن فلسفة ماكيافللي السياسية تتمركز في إطار السياسة التي تهدف إلى السلطة، وتُمسك بها بقوة، وفي هذا الإطار لا محل للإعتبارات الأخلاقية، ومن

---

[1] ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، الفصل الخامس عشر.

[2] المصدر نفسه، الفصل الخامس عشر، ص، ص135 - 136.

[3] المصدر نفسه، ص، ص 136 - 137.

[4] المصدر نفسه، الفصل الثامن عشر، ص147.

هنا انطلقت مقولته الشهيرة «الغاية تبرر الوسيلة». ومن كل هذا تكونت رؤية ماكيافيللي في الأخلاق والسياسة التي تقوم على أصالة النزاع في طبع الإنسان، وأن المظهر الأساسي لهذا النزاع هو الصراع الأزلي الدائم بين عامة الشعب من جهة، وبين العظماء والأقوياء من جهة أُخرى، وأن السبب الذي يكمن وراء هذا النزاع هو إرادة القوة والشهوة إلى السيطرة عند القلّة، ونشدان الأمن والإستقرار عند الغالبية العظمى[1].

كما يبدو في كل ما كتبه ماكيافيللي أنه يقتصر شأن الدولة على القوة، قوة الأمير وقوة الجيش، ويغفل أن هناك عناصر أخرى تمتزج بكيان الدولة والمجتمع[2].

أما المدافعون عن ماكيافيللي فيذهبون إلى تبرير أفكاره هذه بحبه للوطن وحلمه بايجاد دولة وطنية قوية وموحدة، بعد كل ما شهده من ضعف وفساد وإنقسامات وضعف ووهن في موطنه.

فقد كان يحلم ويبني قصور الآمال في خياله لإيجاد تلك الدولة الإيطالية التي كانت نصب عينيه فكانت صورتها تداعب خياله، فالفضائل القديمة لم تكن قد ماتت وانتهى أمرها بل كان من الممكن أن تبعث من جديد بين لحظة وأخرى كما يبدو له عند كل حركة واضطراب أو وقوع بعض الأحداث أن محرر إيطاليا على وشك الظهور، كان يكفي وجود رجل واحد يريد وحدة إيطاليا لتحقق هذه الوحدة[3]، وأن تحافظ فلورنسا على حريتها على يد أمير مستبد يوحد إيطاليا ويحررها من براثن البرابرة الجدد[4].

---

[1] صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة والمعاصرة، الناشر: دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى سنة: 2007، ص 62.

[2] أدهم علي، الأمير لماكيافيللي، الناشر: تراث الانسانية، دار الفكر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، د ط، د ت، المجلد الأول، ص 347.

[3] ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، ص 488. وانظر: ماكيافيللي، مصدر سابق، - مطارحات - الكتاب الأول - الفصل الثاني عشر - ص 268.

[4] علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص، ص 177-178.

فهو يقول: «وها هي إيطاليا تبتهل إلى الله في كل يوم أن يبعث إليها بمن ينقذها من هذه الفظاظة البربرية والحمق الأعمى، إنها على إستعداد، وتواقة إلى اللحاق بكل راية، شريطة أن يكون هنالك من يحملها ويرفعها»[1].

فكان وطنياً مخلصاً يتحرق شوقاً لتحرير بلاده التي أحبها أكثر من روحه[2]. وعلى الرغم من أنه ألف في «الأمير» دليلاً للطغاة إلا أن حبه الحقيقي كان لجمهورية حرة[3].

فاستنتج في «الأمير» حسب رأيه أفضل الطرق التي يجب إتباعها من أجل تحقيق وحدة إيطاليا والذود عنها، وتوصل إلى أن من الأفضل اللجوء للحكم المستند لسلطة مركزية دكتاتورية مطلقة، فالدولة ومصلحتها العليا وبالخصوص وحدة البلاد تسوّغ لجوء الأمير أو الملك لإستعمال جميع الوسائل للوصول إلى الغاية المنشودة[4]، وهي أن تحرر إيطاليا على يد أمير قوي كما بقوله «وتتمكن إيطاليا من العثور على محررها»[5].

وبقي كتاب الأمير محلاً لطعن أغلب فلاسفة السياسة والأخلاق على السواء، حتى عرف بأه «دليل الطغاة»، لكن في الوقت نفسه بقي هذا الكتاب مصدراً مفضلاً لكثير من الطغاة الذي حكموا بلدانا كثيرة، فقد أصبح هو الكتاب الذي يلجأ إليه كل من ينشد القوة السياسية أو يعمل على زيادتها. وهكذا فقد درسه لفيف من الملوك والوزراء الذين اختلفوا في طبائعهم وأهدافهم، من أمثال: ريشيلو، وكريستينا ملكة السويد، وفريدريك ملك بروسيا، وكليمنصو، واختاره موسوليني في أيام تلمذته موضوعاً لأطروحته التي قدمها للدكتوراه. وكان هتلر يضع هذا الكتاب على مقربة منه فيقرأ فيه كل ليلة قبل أن ينام. كما أن لينين وستالين أيضا قد تتلمذا على ماكيافيللي من خلال إهتمامهما الكبير بقراءة هذا الكتاب وتمحيصه[6]

---

(1) بريتيزوليني، جوزيبي، حياة نيكولو ماكيافيللي الفلورنسي، مرجع سابق، ص 140.

(2) العروي عبد الله - ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص65 .

(3) أحمد كمال مظهر، النهضة، الناشر: منشورات وزارة الثقافة والفنون - بغداد - الموسوعة الصغيرة، العدد: سبعة وثلاثون، سنة: 1979، ص 125.

(4) ماكيافيللي، الأمير، مصدر سابق، الفصل السادس و العشرون، ص 197.

(5) المصدر نفسه، الفصل السادس و العشرون، ص201.

(6) مقدمة كريستيان غاوس عميد جامعة برنستون الامريكية سابقا على كتاب الأمير، الأمير، ص، ص 18 - 19.

المبحث الثالث

الأخلاق والسياسة عند اسبينوزا

الفيلسوف الهولندي الكبير، المعاصر لتوماس هوبز والمتأثر ببعض أفكاره، ولود بعد هوبز لكنه توفي قبله.

ولد اسبينوزا، البرتغالي الأصل، اليهودي الديانة، في أمستردام، بهولندا، في 24 نوفمبر من سنة 1632م.

نشأ في أجواء دينية وتتلمذ في المدارس الدينية، وفيها تعلم العبرية. لكنه لم يكتف بهذا فتعلم اللاتينية والهندسة والطبيعة على يد الطبيب فان دن إند (Van Den Ende) بأمستردام نفسها. وعلى يد هذا الطبيب نفسه تعلم اسبينوزا فلسفة ديكارت التي استهوته كثيراً، لا سيما في مبدأ الشك الديكارتي الذي يقتضي ألا نقبل شيئاً على أنه حق ما لم يكن بيناً.

ومن هنا بدأت مجادلاته مع رجال الدين، ونجمت مشكلاته في المدرسة الدينية، حتى حكموا بحرمانه من الحقوق الدينية، فخرج من أوساطهم مفتخراً بما أبته لنفسه من استقلال وحرية في التفكير.

لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، فذهب رجال الدين يؤلبون عليه الوزراء المتدينين الذي يتأثرون بهم، فقضي عليه بالنفي من أمستردام، فخرج منها إلى ضاحية أخرى متفرغا للقراءة والتفكير كما كان يتمنى. واستمر يؤثر تحرره حتى من الإلتزام بأي وظيفة حكومية وحتى التدريس الجامعي، فرفض دعوته لأشغال كرسي الفلسفة في جامعة هيدلبرج بألمانيا. كما رفض عرض القائد الفرنسي كوندي في أن يقيم بفرنسا ويتقاضى دخلاً منتظماً من هذا القائد. لكنه برع براعة مشهودة بصناعة عدسات النظارات التي كفلت له معيشته، وقد قضى القسم الأخير من حياته في لاهاي.

وقد كتب العديد من المؤلفات المهمة، لكن أشهرها على الاطلاق كتابين، هما: (رسالة في اللاهوت والسياسة)، و(علم الأخلاق على النهج الهندسي).

شغلت أفكار اسبينوزا جيل عصره وما تلاه بما فيها من إثارة وجرأة جعلت نقاده يختلفون في تقييمه حد التناقض الصريح، فيصفه بعضهم بأنه شيطان من شياطين الكفر والإلحاد، بينما يصفه آخرون بأنه قديس ينفخ فيه الله من روحه.

وتوفي اسبينوزا عن عمر لم يتجاوز الرابعة والاربعين، في 21 فبراير من سنة 1677م[1].

فلسفة الأخلاق عند اسبينوزا

عدّ البعض كتاب اسبينوزا في (علم الأخلاق) أهم كتبه وأكثرها دلالة على منهجه، وأكثرها جمعاً لنواحي مذهبه. وقد إتبع فيه المنهج الهندسي الرياضي، الذي كان رائجا في عصره، متأثراً في ذلك بشكل خاص بديكارت وهوبز. لكن اسبينوزا شفع تحليلاته الهندسية المعقدة بشروح فلسفية قرب فيها المعاني وزادها توضيحاً.

يتألف الكتاب من خمسة أقسام، يتركز البحث الأخلاقي بشكل خاص في القسمين الثالث والرابع منها، وهما على التوالي: (أصل الإنفعالات وطبيعتها)، و(عبودية الإنسان أو قوة الإنفعالات). وعلى هذين القسمين سوف نقتصر بحثنا هذا في فقرتين تحملان العنوانيين نفسهما.

أصل الإنفعالات وطبيعتها

ينطلق اسبينوزا في فهم وتفسير الإنفعالات من نفس رؤيته للطبيعة وقوانين الطبيعة التي كانت منطلقه في بناء فلسفته السياسية. فقضايا الأخلاق، والإنفعالات البشرية خصوصاً لا يمكن بحثها من خلال الطبيعة البشرية وحدها في معزل عن قوة الطبيعة الكلية. وهذا، كما يرى اسبينوزا هو سر الخطأ الذي وقع فيه كل فلاسفة الأخلاق، وهذا المنهج هو الذي أدى بهم إلى أن يمقتون الطبيعة البشرية ويحقدون عليها ويرمونها بالعيوب والنقائص دوما،

---

[1] ديورانت ول، قصة الفلسفة، مصدر سابق، ص، ص158 - 201.

ويجعلون من صنف الآلهة ذاك الذي يستطيع لوم النفس البشرية العاجزة بأكثر براعة وفصاحة[1].

وبناءًا على منهجه فهو يرى أن: «لا شيء مما يحدث في الطبيعة يمكن أن ينسب إلى عيب كامن فيها، إذ الطبيعة هي هي على الدوام، وفضيلتها وقدرتها على الفعل واحدة، وهي ذاتها في كل مكان. أي أن قوانين الطبيعة وقواعدها التي تحدث بمقتضاها الأشياء وتنتقل من شكل إلى آخر هي نفسها دائما وفي كل مكان.

وتبعاً لذلك ينبغي أن يكون المنهج السليم لمعرفة طبيعة الأشياء، مهما كانت هذه الأشياء، نفس المنهج، أعني منهجا ينطلق دائماً من قوانين الطبيعة وقواعدها الكلية»[2].

وعلى هذا فإن إنفعالات الكره والغضب والحسد وما إليها، إذا ما أعتبرت في ذاتها، تسير وفقاً لنفس الضرورة ونفس الفضيلة الطبيعية التي تسير عليها الأشياء الجزئية الأخرى. ومن هنا يستنتج أن لهذه الإنفعالات علاً محددة تسمح بمعرفتها بوضوح، ولها خصائص معينة تجدر معرفتها.

والإنفعالات كما يعرفها اسبينوزا، هي: «تأثرات الجسم التي بها تزداد قوة فعله أو تنقص، وقد تعاوَن أو تعاق، وكذلك أفكار هذه التأثرات»[3].

ومصدر الإنفعالات عنده هي النفس، وليس الجسم أو الأعراض الخارجية كما ذهب ديكارت[4].

والنفس على حالتين، إما فاعلة أو منفعلة، وتكون فاعلة بالضرورة في بعض الأمور بوصفها تملك أفكاراً تامة، وتكون منفعلة بالضرورة في أمور أخرى بوصفها تملك أفكاراً غير تامة.

---

(1) اسبينوزا باروخ، علم الاخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، الناشر: الدار العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 2009، ص145.

(2) المصدر نفسه، ص 146.

(3) المصدر نفسه، ص 147.

(4) حلمي مصطفى محمود، علم الأخلاق لسبينوزا، تراث الانسانية، دار الفكر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المجلد الرابع، د ط، د ت، ص947.

وتفسير ذلك عند اسبينوزا أن الأفكار التي في النفس تكون تامة في الله بوصفه يؤلف ماهية هذه النفس، ويجب أن ينتج حتماً عن وجود أفكار ما معلول ما، كما أن الله هو العلة التامة لهذا المعلول، إذن أنفسنا من حيث أن لها أفكار تامة هي فاعلة بالضرورة. وحين تكون الأفكار في النفس غير تامة فهي تامة في الله أيضا، ومن حيث أن الله يتضمن في الوقت ذاته نفوس أشياء آخر، فإن النفس التي تحمل أفكاراً غير تامة ستكون منفعلة بالضرورة[1].

وهكذا يقرر اسبينوزا قضية مفادها: أن أفعال النفس تتولد عن الأفكار التامة فحسب، وتتولد إنفعالاتها عن الأفكار غير التامة فحسب[2].

ويوحد اسبينوزا بين النفس وبين الجسم، فالنفس والجسم شيء واحد لا غير، يُتَصور تارة من جهة صفة الفكر، وتارة أخرى من جهة صفة الإمتداد. وعلى هذا فإن نظام أفعال جسمنا وإنفعالاته موافق بالطبع لنظام أفعال النفس وإنفعالاتها[3].

تمييز الإنفعالات

1- هناك (أوامر) وشهوات للنفس، و(دوافع) للجسم، إنما هي شيء واحد تختلف تسميته من حيث الصفة التي نفسره من خلالها، فإذا نظرنا إليه من جهة الفكر فهو أمر، وإذا نظرنا إليه من خلال صفة الإمتداد واستنبطناه من خلال قوانين الحركة والسكون، أسميناه دافعاً[4].

2- (الإرادة) و(الشهوة) والرغبة): تبذل النفس جهداً من أجل الإستمرار في وجودها، فإذا تعلق هذا الجهد بالنفس وحدها سمي إرادة، وإذا تعلق بالنفس والجسم معا سمي شهوة. ثم إنه لا يوجد أي فرق بين الشهوة وبين الرغبة عدا أن الرغبة تتعلق بالإنسان من حيث أنه يعي شهواته، وعلى هذا فهو يعرف الرغبة بأنها: «الشهوة المصحوبة بوعي ذاتها» [5].

3- الإنفعالات نوعان رئيسان: إنفعالات أصلية، وإنفعالات فرعية.

---

[1] اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص 149.

[2] المصدر نفسه، ص 154.

[3] المصدر نفسه، ص 150.

[4] المصدر نفسه، ص 153.

[5] المصدر نفسه، ص 158.

والإنفعالات الأصلية هي ثلاثة فقط، وهي: الفرح والحزن والرغبة. وكل الإنفعالات الأخرى متولدة عن هذه الثلاثة[1].

ويمكن لأي شيء أن يكون سبباً في الفرح أو الحزن أو الرغبة[2]. وكل شيء يزيد في قوة النفس والجسم فهو يسبب الفرح، وكل ما يضعفهما يسبب الحزن. ومن هنا تنشأ (الرغبة) في استدعاء وتذكر ذلك الشيء أو إبعاده والنفور منه. ويكفي أيضا أن نتخيل وجود تشابه بين شيء من الأشياء وبين موضوع يولد في النفس عادة الشعور بالفرح أو بالحزن، حتى نحب هذا الشيء أو نكرهه[3].

4 – تسمى حالة النفس التي تتولد عن إنفعالين متناقضين: (تقلب النفس). وهي حالة في الإنفعال تشبه حالة الشك بالنسبة للخيال. وهذا يعني أن موضوعا واحداً يمكن أن يكون علة لإنفعالات متعددة ومتناقضة[4]. وهذا ما يسمح لنا بإدراك معنى: (الأمل)، وال(الخشية) و(الأمن) و(اليأس) و(الإنشراح) و(الحسرة).

والأمل: لا يعدو أن يكون فرحاً غير قارّ، يتولد من صورة شيء مستقبل أو ماض نشك في عاقبته.

والخشية: على العكس من الأمل، حزن غير قارّ يتولد أيضا من شيء مشكوك فيه.

وإذا جردنا هذه الإنفعالات من الشكوك فإن (الأمل) يتحول إلى (أمن)، و(الخشية) تتحول إلى (يأس).

ثم إن (الإنشراح) فرح متولد من صورة شيء ماضٍ كنا نشك في عاقبته.

و(الحسرة) أخيراً هي حزن مناقض للإنشراح[5].

---

(1) اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص، ص 195 - 160.

(2) المصدر نفسه، ص 162.

(3) المصدر نفسه، ص 164.

(4) المصدر نفسه، ص 165.

(5) المصدر نفسه، ص، ص 166 - 167.

5- الإنفعال المماثل والإنفعال المعاكس: الإنفعال نسبة إلى إنفعال نشاهده لدى الآخر، فيكفي أن نتخيل أن شخصاً مماثلاً لنا يشعر بإنفعال ما حتى نشعر بإنفعال مماثل لإنفعاله. أما إذا كنا نكره شيئاً مماثلاً لنا فإننا نشعر بقدر كرهنا له بإنفعال معاكس.

وإذا تعلق تماثل الإنفعالات هذا بإنفعال الحزن سمي (شفقة)، أما إذا تعلق برغبة ما فيسمى (منافسة)[1].

وعلى هذه الطريقة التوليدية يمضي اسبينوزا في تمييز الإنفعالات عن بعضها، مؤكداً تولدها جميعاً عن الإنفعالات الأصلية الثلاثة، الفرح والحزن والرغبة، لينتهي إلى تقرير: «أن أنواع الفرح والحزن والرغبة، وما يتبعها من إنفعلات مركبة منها أو متفرعة عنها، كالحب والكراهية والأمل والخشية وغيرها، هي بقدر أنواع الأشياء التي نتأثر بها»[2].

عبودية الإنسان أو قوى الإنفعالات

يريد اسبينوزا في هذا الباب من كتابه أن يبين علاقة الإنسان بإنفعالاته من حيث القدرة على التحكم، من خلال علاقة ذلك بالكمال والنقص، وبالخير والشر، مقدماً رؤيته بتعريف وجيز للعبودية بأنها: «عجز الإنسان عن كبح إنفعالاته والتحكم بها»[3].

يذهب اسبينوزا إلى أن وصفنا للأشياء بالكمال أو النقص إنما يصدر منا بناءًا على حكم مسبق، وليس على أساس معرفتنا بحقيقة هذه الاشياء. فالناس تعودوا على تكوين أفكار عامة عن الأشياء الطبيعية كما عن الأشياء المصنوعة، وتعودوا النظر اليها على أنها نماذج، فكلما عاينوا أمراً مناقضاً للنموذج الذي تصوروه، عدواً هذا الأمر ناقصاً، والعدو القائم به، حتى لو كان من فعل الطبيعة، فاشلاً في تحقيق غايته من العمل.

وعلى هذا فحتى العلة الغائية إن هي إلا الرغبة الإنسانية من جهة كونها المبدأ الأول أو العلة الأولى لشيء ما. وهذا الأمر يسري على الله (تعالى) كما يسري على الطبيعة، فكما أن

---

[1] اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص 173.

[2] المصدر نفسه، ص 202.

[3] المصدر نفسه، ص 229.

الله - بحسب اسبينوزا - لا يوجد من أجل غاية، فهو لا يفعل أيضاً من أجل غاية، وفعله لا مبدأ له ولا غاية، شأنه شأن وجوده[1].

فليس الكمال والنقص في الواقع غير أنماط فكرية، أي أنها مجرد معانٍ تعودنا إنشاءها بالمقارنة بين أفراد من نفس الجنس. ليخلص من هذا إلى «أن ما أعنيه بالكمال عموماً هو الواقع، أي ماهية كل شيء بما هو موجود، وبما هو ينتج معلولاً ما بوجهٍ ما، وبغض الطرف عن ديمومته»[2].

والأمر كذلك أيضاً بالنسبة للحسن والقبح، فلا يعدو كلاهما أن يكون نمطا من التفكير أو معنى نكونه عندما نقارن الأشياء بعضها ببعض. فالشيء نفسه قد يكون حسنا وقبيحا في الوقت ذاته، أو لا هذا ولا ذاك، فالموسيقى مثلا تبدو حسنة في نظر المكتئب، وقبيحة في نظر الحزين، وتكون لا حسنة ولا قبيحة في نظر الأصم[3].

وعلى هذا أمكن تعريف (الخير) بأنه «ما نعلم علماً يقينا بأنه ينفعنا». و(الشر) على العكس هو «ما نعلم علماً يقينا أنه يحول دون فوزنا بخيرٍ ما»[4].

أما الإنفعالات عامة فإننا ننفعل بوصفنا جزءًا من الطبيعة يتعذر تصوره بذاته دون الأجزاء الأخرى[5]. ومن المحال ألا يتأثر الإنسان إلا بالتغيرات التي يمكن معرفتها بطبيعته وحدها والتي هو علتها التامة[6]. وإن قوة الإنفعال تتحدد بقوة العلة الخارجية مقارنة بقوتنا الشخصية[7]. ويمكن للقوة الخارجية أن تتفوق على قوة الإنسان فيكون الإنسان منفعلاً ويمكن أن يكون الإنفعال عالقاً بهذا الإنسان. ولا يمكن كبح إنفعال أو القضاء عليه إلا بإنفعال مناقض له وأشد منه[8].

---

(1) اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص، ص 230 - 231.

(2) المصدر نفسه، ص، ص 232 - 233.

(3) المصدر نفسه، ص 232.

(4) المصدر نفسه، ص 233.

(5) المصدر نفسه، ص 236. القضية 2.

(6) المصدر نفسه، ص 237. القضية 4.

(7) المصدر نفسه، ص 238. القضية 5.

(8) المصدر نفسه، ص 239. القضيتان 6، 7.

وإن معرفة الخير والشر الصحيحة لا تكفي لكبح أي إنفعال من جهة كونها معرفة صحيحة، ولا يمكنها ذلك إلا إذا كانت إنفعالا أقوى من الإنفعال المكبوح. لكن الرغبة التي تتولد عن المعرفة الصحيحة بالخير والشر يمكن أن تخمدها أو تعوقها رغبات أخرى كثيرة متولدة عن الإنفعالات التي تقهرنا[1].

لكن متى يمتثل الإنسان لأوامر العقل؟

إن العقل لا يأمر بأمر مناقض للطبيعة، بل يدعو فقط كل امرئ أن يحب نفسه وأن يبحث عما ينفعه ويفيده حقاً، وأن يرغب في كل ما يقوده إلى كمال أعظم. ويرى اسبينوزا أن هذه حقيقة ليس أقل لزوماً من الحقيقة القائلة بأن الكل أكبر من الجزء. ولما كانت الفضيلة لا تتمثل بغير السلوك وفقاً لقوانين طبيعتنا الخاصة، يترتب على ذلك أن مبدأ الفضيلة هو ذات الجهد الذي يبذله المرء في سبيل حفظ كيانه الشخصي، و أن السعادة تتمثل في قدرته على حفظ كيانه. وكذا فإن رغبتنا في الفضيلة يجب أن تكون لذات الفضيلة، وأنه لا يوجد أفضل منها ولا أكثر منها نفعاً. هذه باختصار هي وصايا العقل[2].

والخير الأسمى بالنسبة إلى النفس إنما هو معرفة الله، وأسمى فضائل النفس أن تعرف الله[3]. معنى ذلك أن أسمى شيء يمكن أن تدركه النفس هو الله، اللامتناهي إطلاقاً، الذي لا يمكن أن يوجد شيء بدونه ولا أن يتُصَور. فالشيء الذي يعود بأعظم فائدة على النفس، أي خيرها الأعظم، هو معرفة الله.

من ناحية أخرى فإنه قد يختلف الناس بطبعهم بسبب ما يختلج في صدورهم من إنفعالات سلبية، وهكذا فقد تكون نفس الإنسان متغيرة متقلبة. وقد يحدث للناس بوصفهم يخضعون للإنفعالات السلبية، أن يناوئ بعضهم بعضاً. لكن البشر يمكنهم أن يتفقوا بطبعهم دائماً وبالضرورة شريطة أن يكون عيشهم على مقتضى العقل. وما من شيء في الطبيعة أنفع لإنسان من إنسان يعيش على مقتضى العقل، ذلك أن أكثر ما ينفع الإنسان هو ما يكون

---

[1] اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص، ص 244 - 245.

[2] المصدر نفسه، ص، ص 246 - 249.

[3] المصدر نفسه، ص 255 القضية 28.

أكثر موافقة لطبيعته، أي هو الإنسان بالذات، لكن الإنسان يسلك على مقتضى قوانين طبيعته عندما يكون عيشه على مقتضى العقل[1].

والخير الذي يرغبه لنفسه كل من يتبع الفضيلة إنما هو يرغبه أيضا لغيره، وتقوى رغبته هذه بقدر ما تزداد معرفته بالله[2]. وكل ما يساعد الناس على الحياة الإجتماعية، أي العيش في وئام، يكون نافعاً، وكل ما يدخل الشقاق في الدولة يكون سيئاً[3].

فلم تكن نظريته الأخلاقية منفصلة عن نظريته السياسية، فهو في الحالتين يؤسس لوحدة أبناء المجتمع واشتراكهم في تنظيم حياتهم المشتركة على مقتضى قوانين العقل وأوامره. وحتى الخطيئة لا يمكن إدراكها في طور الطبيعة، بل يكون تصورها في طور التمدن، حيث يقع الإقرار بإرضاء الجميع أي الأشياء حسنة وأيها قبيحة، حيث يصبح على كل شخص لزاماً أن يطيع الدولة[4]. وإلى أكثر من هذا يذهب في نظريته الأخلاقية إلى إثبات أسس المجتمع المدني أيضاً، كما يصرح بذلك بعد سلسلة من المعادلات المترابطة حتى تنتهي عند قوله: «وأما الرغبة التي تدفع الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل إلى إكتساب صداقة غيره، فأسميها (الشرف). وأسمي شريفاً العمل الذي يستحسنه الناس الذين يعيشون على مقتضى العقل. ومخزيا على العكس، ما يحول دون الصداقة. وبهذا أكون قد بينت أيضا أسس المجتمع المدني»[5].

وبكل هذا، وبمقتضى إتباع المعقل والفهم، يتخلص الإنسان من عبوديته للإنفعالات، ويحرز حريته التي أرادها له العقل. فالإنسان الذي يهتدي بالعقل يسعى إلى العيش حراً، فهو يرغب باحترام قاعدة الحياة والمنفعة، وأن يعيش بالتالي وفق القانون العام للدولة. إذن يرغب الإنسان الذي يهتدي بالعقل، كي يعيش في كنف الحرية، في إحترام القانون العام للدولة[6].

---

[1] اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص، ص256 - 262.

[2] المصدر نفسه، ص 264، القضية 37.

[3] المصدر نفسه، ص 271، القضية 40.

[4] المصدر نفسه، ص 268.

[5] المصدر نفسه، ص 265.

[6] المصدر نفسه، ص، ص 300 -301.

وهكذا ينتهي في مذهبه الأخلاقي إلى الدعوة إلى حياة عقلية كاملة من ناحية، وحياة روحية كاملة من ناحية أخرى[1].

وهو يبث روح التسامح ويعلمنا ألا نكره أحداً ولا نسخر من أحد أو نغضب من أحد، فالإنسان الذي يرى الأشياء تسير وفقا لقوانين الله لن يستاء أو يتذمر، مع أنه قد يقاوم، لأنه يرى الأشياء تسير وفق نظام أبدي معين، وبذلك يرتفع الإنسان من لذات العواطف المتقلبة إلى صفاء الفكر والتأمل السامي الذي يرى جميع الأشياء أجزاء من نظام وتطور أبدي خالد[2].

فلسفة اسبينوزا السياسية

ينطلق اسبينوزا في فكره السياسي من فكرة (الحق الطبيعي) والذي يعني به الحق في الحياة وفق مقتضيات الطبيعة، قبل مقتضيات العقل.

وعلى هذا الأساس يبحث عن أفضل النظم السياسية التي يمكنها أن تتواءم مع هذا الحق الطبيعي، فيبدأ متسائلاً: «إلى أي حد يمكن المضي في ممارسة حرية الفكر والقول في أفضل الدول»؟[3].

ويمضي في تحليله لهذا التساؤل عن طريق معالجة الأسس التي تقوم عليها الدولة من وجهة نظره، وهي: الحق الطبيعي للفرد، والحق المدني، وحق الحاكم أو السلطة.

والحق الطبيعي للفرد هو تلك «القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتمياً على نحو معين».

فمثلاً يتحتم على الأسماك بحكم طبيعتها، أن تعوم، وأن يأكل الكبير منها الصغير، وبالتالي تستمع الأسماك بالماء، ويأكل الكبير منها الصغير، طبقاً لقانون طبيعي مطلق.

---

[1] حلمي، محمود مصطفى، علم الأخلاق لسبينوزا، مرجع سابق، ص 955.

[2] ديورانت ول، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 232.

[3] اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، الناشر: دار التنوير، د ط، سنة: 2008، ص 367.

وإذا نظرنا إلى الطبيعة في ذاتها، نجد أنها تتمتع بحق مطلق على كل من يدخل تحت سيطرتها، أي أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها، لأن قدرة الطبيعة الشاملة كلها لا تعدو أن تكون مجموع قدرات الموجودات الطبيعية.

وبحسب تعبير ول ديورانت إن قانون الطبيعة وشريعتها لا يقيد رغبت الإنسان ولا يعارض الصراع بين الناس، ولا يمنع الخيانة والبغض والغضب أو أي شيء تشتهيه النفس. ليصف ديورانت هذا القانون بقانون الغاب، أو إنعدام القانون[1].

ومن هنا فليس هناك فرق من هذه الناحية بين الناس وبين والموجودات الطبيعية الأخرى، أو بين ذوي العقول السليمة ومن هم خلو منها، أو بين أصحاء النفوس والأغبياء وضعاف العقول. والواقع فبقدر ما ننظر إلى الناس على أنهم يعيشون تحت حكم الطبيعة وحدها، نجد أن لهم جميعا وضعاً واحداً، فمن لم يعرف العقل بعد، أو من لم يحصل بعد على حياة فاضلة، يعيش طبقاً لحق مطلق، خاضع لقوانين الشهوة وحدها شأنه شأن من يعيش طبقاً لقوانين العقل.

فكما أن للحكيم حقاً مطلقاً في أن يعمل كل ما يأمر به العقل، أي أن يحيا طبقاً لقوانين العقل، فإن للجاهل، ولمن هو خلو من أية صفة خلقية، حقاً مطلقاً في أن يفعل كل ما تدفعه الشهوة نحوه، أي أن يعيش طبقاً لقوانين الشهوة.

ولا يفوته هنا أن يستدعي بعض مفاهيم من الكتاب المقدس، فتلك، كما يقول، هي عقيدة بولس نفسها التي لا تعترف بوجود الخطيئة قبل الشريعة[2].

وهذا يعني أنه يرى بأن الحسن والقبح أمران إضافيان، يضفيهما العقل أو الدين على الأشياء، وليسا هما من قانون الطبيعة.

وعلى ذلك فإن الحق الطبيعي لكل إنسان يتحدد حسب الرغبة والقدرة، لا حسب العقل السليم، أو الدين أو القانون المدني.

---

[1] ديورانت، ول، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص238.

[2] اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص، ص 367 - 368، باختصار وتصرف.

لكن هذا لا يعني في نظر اسبينوزا أن الحق الطبيعي المطلق هو الذي يجسد حياة الفضيلة والحياة السليمة، فهو يقول: وليس في طبيعة جميع الناس أن تتفق أفعالهم مع قوانين العقل، بل على العكس يولد الجميع في حالة من الجهل المطبق، وقبل أن يستطيعوا معرفة الأنموذج الصحيح للحياة وممارسة الحياة الفاضلة يكون الجزء الأكبر من حياتهم قد انقضى، حتى ولو كانوا على مستوى عال من التربية. على أنهم يكونون خلال ذلك مضطرين إلى أن يعيشوا وإلى أن يبقوا، بقدر استطاعتهم، على حالتهم الراهنة، أي أن يخضعوا لدافع الشهوة وحده، لأن الطبيعة لم تعطهم سواه، وحرمتهم من القدرة الفعلية على الحياة وفقاً للعقل السليم، ومن ثم فهم لا يستطيعون العيش طبقاً لقوانين الذهن الصحيح كما لا يستطيع القط أن يحيا طبقاً لقوانين طبيعة الأسد[1].

فثمة فارق إذن عند اسبينوزا بين أن يكون الفعل المعين حقاً طبيعياً، وبين أن يكون منسجماً مع الفضيلة ومقتضيات التربية السليمة والعقل السوي.

فالفرد الخاضع لمملكة الطبيعة وحدها يحق له أن يشتهي ما يراه نافعاً له طبقاً لحق طبيعي مطلق، وأن يستولي عليه بأية وسيلة، سواء بالقوة، أم بالمخادعة، أم بالصلوات، أم بأية وسيلة أخرى أيسر من غيرها، وبالتالي يحق له إذن أن يعد من يمنعه من تحقيق غرضه عدواً له.

ونستنتج من ذلك أن الحق والتنظيم الطبيعيين اللذين ينشأ فيهما جميع الناس ويعيشون بموجبهما طوال الجزء الأكبر من حياتهم، لا يحظران إلا ما يرغبه فيه أو ما لا يستطيعه أحد، فهما لا يمنعان النزوع ولا الكراهية ولا الغضب ولا الخداع ولا أي شيء تدفع إليه الشهوة، ولا عجب في ذلك، إذ أن الطبيعة لا تقتصر على قوانين العقل الإنساني الذي يعد هدفه الوحيد هو المنفعة الحقيقية والمحافظة على البشر- بل إنها تشتمل على ما لانهاية له من القوانين الأخرى المتعلقة بالنظام الأزلي للطبيعة بأكملها، التي لا يمثل الإنسان إلا جزءاً ضئيلاً منها[2].

---

[1] اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق،ص 369.

[2] المصدر نفسه، ص 369.

لكن أي الأمرين هو الأصلح والأنفع للبشرية: أن تعيش بمقتضى الحق الطبيعي وبدء فعل الشهوة والرغبة لا غير؟ أم أن تعيش بمقتضى القوانين العقلية؟

إنه يذهب دون تردد إلى أنه يظل من الصحيح دون شك، أن من الأنفع كثيراً للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية، لأنها لا تتجه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر.

وفضلاً عن ذلك، فإن كل إنسان يود العيش في أمان من كل خوف بقدر الإمكان، و لكن ذلك مستحيل ما دام كل فرد يستطيع أن يفعل ما يشاء، ومادام العقل لا يعطي حقوقاً تعلو على حقوق الكراهية والغضب والمخادعة، ومن ثم فلا يوجد إنسان واحد يعيش دون قلق وسط العداء والكراهية والغضب والمخادعة، ومن ثم فلا يوجد إنسان واحد لا يحاول الخلاص من ذلك بقدر استطاعته.

ولنلحظ أيضاً أن الناس يعيشون في شقاء عظيم إذا لم يتعاونوا، ويظلون عبيداً لضرورات الحياة إن لم ينمّوا عقولهم[1].

وبناءًا على هاتين الضرورتين، ضرورة الأمن، وضرورة العيش المنتظم، يقيم اسبينوزا نظريته في تكوين المجتمعات القائمة على تعاقد إجتماعي معقول يوفر لهم تلك الضرورتين معاً.

النظام الإجتماعي

من تلك الضرورتين أو الظاهرتين الطبيعيتين «يظهر لنا بوضوح تام أنه لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن، كان لزاماً عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد»[2].

وهذا التوحد، أو التفاهم على تنظيم العيش المشترك والمتكافل، سوف يتطلب تغييراً جوهرياً في التعاطي مع الحقوق الفردية لك فرد من أفراد الجماعة المتشكلة وفق نظام

---

[1] اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص، ص 369 - 370.

[2] المصدر نفسه، ص 370.

إجتماعي ستكون له بالضرورة خصائصه المختلفة جوهريا عن القانون الطبيعي الذي بموجبه يعمل كل فرد بدافع من شهوته ورغبته بمقتضى حقه الطبيعي، أو لنقل الفطري.

فمن متطلبات هذا الإتفاق الجديد ومن لوازمه الأساسية «أن الحق الذي كان لدى كل منهم على الأشياء جميعاً، بحكم الطبيعة، أصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم تعد تتحكم فيه قوته أو شهوته، بل قوة الجميع وإرادتهم. على أنه كان لا بد لمحاولتهم هذه أن تفشل لو كان الناس قد أصروا على إتباع الشهوة»[1].

وإذا تحقق هذا منهم أصبح «لزاماً عليهم أن يتفقوا فيما بينهم، عن طريق تنظيم وتعاهد حاسم، على إخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده، (الذي لا يستطيع أحد معارضته صراحة حتى لا يبدو فاقداً للحس السليم) وعلى كبح جماح الشهوة بقدر ما تسبب أضراراً للآخرين، وعلى معاملة الناس بمثل ما يحبون أن يعاملوا به، وأخيراً على المحافظة على حق الآخرين كما لو كانوا يحافظون على حقهم الخاص»[2].

لكن هذا التحالف ما لم يتم وفق شروط متينة وموثقة فسوف ينهار بسرعة ويعود الناس إلى قانون الحق الطبيعي، وتضطرب الحياة من جديد فتفقد النظام ويفقد الناس الأمن الذي كانوا ينشدون. لذلك يقول اسبينوزا: «ولكي يكون هذا التحالف متيناً ومضموناً وجب إبرامه بشروط معينة»[3].

ويمكننا ايجاز هذه الشروط كما يأتي:

1- إنه لقانون شامل للطبيعة أن أحداً لا يترك ما يعتقد أنه خير إلا أملاً في خير أكبر. هذا القانون مسطور في الطبيعة البشرية بقوة تحتم علينا أن نضعه بين الحقائق الأبدية التي لا يمكن لأحد أن يغفل عنها. وينتج عن هذا القانون ضرورة أن أحداً لا يمكن أن يعد بالتخلي عن الحق الذي له على كل شيء ولا يمكن أن يفي مطلقاً بوعده هذا، إلا خوفاً من شر أعظم أو طمعاً في خير أكبر.

---

[1] اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 370.

[2] المصدر نفسه، ص 370.

[3] المصدر نفسه، ص 370.

2- من النقاط الأساسية في تشكيل الدولة هي الإلتزام بحقيقة أن صحة أي عقد رهن بمنفعته، فإذا بطلت المنفعة، انحل العقد في الحال.

3- حين ينقاد الناس جميعا وبسهولة لهداية العقل، سيدركون أن تأسيس الدولة يجلب لهم نفعاً كبيراً، وأنه أمر ضروري إلى أقصى حد، ولحافظ الجميع على العقود بدقة لا حد لها، وذلك رغبة منهم في الإبقاء على هذا الخير الأسمى، الذي هو المحافظة على الدولة.

4- حين يفوض فرد ما، طوعاً أو كرهاً، قدرته الخاصة إلى فرد آخر، فإنه يتخلى بالضرورة عن حقه لهذا الآخر، ومن له سلطة مطلقة تتيح له إجبار الآخرين بالقوة والسيطرة عليهم بإرهابهم بالعقاب الشديد، بحيث يخشاه الجميع، يكون له حق مطلق على جميع الناس، وهو لا يحتفظ بهذا الحق إلا بقدر إحتفاظه بقدرته على تنفيذ ما يشاء. وبدون هذا الشرط لا ينفذ أمره ويصبح ملغى، ولن يكون أحد ممن يتمتعون بقوة أكبر منه، ملزماً بإطاعته، إذا لم يشأ ذلك.

5- ثم الشرط الذي يمكن أن يتكون به مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي، ويمكن به إحترام كل عقد إحتراماً تاماً، هذا الشرط هو أنه يجب على كل فرد أن يفوض إلى المجتمع كل ما له من قدرة، بحيث يكون لهذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيءٍ ، أي السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التي يتعين على كل فرد أن يطيعها إما بمحض إختياره، وإما خوفاً من العقاب الشديد. ويسمى نظام المجتمع الذي يتحقق على هذا النحو بالديموقراطية[1].

وهكذا نجد اسبينوزا يذهب إلى خيار الديمقراطية، بديلاً عن الملكية أو عن الإستبداد المطلق لحاكم واحد يتفرد بالسلطة كما ذهب إلى ذلك ماكيافيللي، وكما سيذهب هوبز أيضاً كما سنرى في محله.

فالديموقراطية كما يراها اسبينوزا، هي إتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها.

---

[1] اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص، ص371 - 373، باختصار وتصرف.

لكن هذا لا يعني أن المجتمع هو الذي سيحكم نفسه بنفسه، بل لابد للمجتمع أن يفوض حقوقه تلك كلها للحاكم، ويترتب على ذلك النتيجة القائلة: أن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، ويجب على الجميع طاعته في كل شيء، لأنهم قد فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله. ولو أرادوا أن يحتفظوا لأنفسهم بأي شيء من هذا الحق، لكان عليهم أن يصبحوا في الوقت نفسه قادرين على الدفاع عن هذا الحق دفاعاً مؤكداً، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وما كانوا ليفعلوه دون أن تحدث الفرقة ويسقط الحكم، ولهذا السبب نفسه خضعوا لمشيئة الحاكم، أياً كانت هذه المشيئة. وبعد أن تم هذا الخضوع المطلق، سواء أكان ذلك تحت ضغط الضرورة، أم طبقاً لمقتضيات العقل نفسه، فإننا نصبح ملزمين بأن ننفذ حرفياً كل ما يأمر به الحاكم، حتى لو كانت أوامره غاية في التناقض. وهذا ما يأمرنا به العقل لأنه يعني إختيار أهون الشرين.

لكن الضمان لوحيد الذي يقدمه سبينوزا في عدم تحول الحكم إلى مستبد يستخدم العنف في قمع شعبه، هو نزعة الحاكم نفسه للإستمرار في موقعه: إذ أن الحاكم لا يكتسب الحق في أن يأمر بما يشاء إلا بقدر ما يملك السلطة العليا بالفعل، فإذا فقدها فقد في الوقت ذاته الحق في الأمر، وتحول هذا الحق إلى من يستطيع، أو من يستطيعون، الحصول على هذه السلطة والمحافظة عليها. لذلك كان من النادر أن يعطي الحكام أوامر متناقضة للغاية، لأن فطنتهم وحرصهم على الإحتفاظ بالسلطة تجعلهم يهتمون إلى أقصى حد بالسهر على المصلحة العامة، وتوجيه دفة الأمور جميعاً وفقا لأحكام العقل. وكما يقول سنيكا: «لم يستطع أحد أن يستمر في الحكم طويلاً عن طريق العنف».

وثمة ما يميز النظم الإستبدادية التي تحول الناس إلى عبيد، وبين النظم الديمقراطية التي تتحقق فيها حرية الأفراد والشعوب، ففي النظم الديمقراطية لا تؤخذ مصلحة لحاكم باعتبارها القانون الأسمى، كما هو حال الحكومة المستبدة، وإنما تؤخذ مصلحة الشعب كله في أي أمر يصدر عن السلطة. لذا فالدولة الديمقراطية هي أكثر الدول حرية[1].

---

[1] اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت و السياسة، مصدر سابق، ص 374.

من ناحية أخرى ففي الديمقراطية فإن الفرد لا يفوض حقه الطبيعي إلى فرد آخر بحيث لا يستشار بعد ذلك في شيء، بل يفوضه إلى الغالبية العظمى من المجتمع، الذي يؤلف هو ذاته جزءًا منه[1].

فهدف هذه الدولة هو الحرية، وأقل مستويات الحرية التي ستوفرها الدولة الديمقراطية هي حرية الكلام والنقد والإحتجاج بالطرق السلمية. وهذا هو الضمان إلى مراقبة السلطة وتغيير الأوضاع الفاسدة حين حصولها. ويعلم اسبينوزا أن هذا ليس كافيا لتحقيق النظام العادل بين كل الناس، ولكنه يقبل به لقناعته بعدم إمكان تحقيق النظام الأمثل، ولأن الناس عادة عرضة للأخطاء ولاتباع الشهوات والنزعات الفردية.

[1] اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق،ص375.

الفصل الثاني

هوبز و فلسفته الأخلاقية

المبحث الأول: الإنفعالات

المبحث الثاني: الإنسان و غريزة المحافظة على الذات

المبحث الثالث: المحافظة المعقولة على الذات

المبحث الأول

الإنفعالات مبدأ الرغبة

تتناول الفلسفة الأخلاقية عند هوبز1، دراسة نزعات البشر وأنماط سلوكهم، وإن ذلك ينطوي كما أوضح في سياق شرحه لمنهجه على دراسة حركات العقل، أي الإشتهاء والنفور والحب، الخيرية والأمل، الخوف والغضب، والمنافسة والحسد... الخ.

واستناداً لذلك يمكننا أن نعتبر فلسفة هوبز الأخلاقية على أنها تتألف من قسمين:

القسم الأول ويمكن تسميته بالمبادئ أو المقدمات السيكولوجية والتي يقصد بها «حركات العقل»، وهذه تتمثل أساسا كما بينا في مستهل هذا الفصل - بالإنفعالات - التي تتولد لدى البشر في مختلف المواقف بفعل مؤثرات معينة، أو إستجابة لحاجات معينة، وتكون أساس أفعالهم ومظاهر سلوكهم .

قد قام هوبز عام 1929 برحلته الثانية إلى القارة الأوروبية، والتي شكلت إنطلاقاً حاسماً ومهماً في تطور هوبز الفكري، حيث أن الأحداث التي صادفها أثناءها كانت السبب الرئيسي لتحول إهتمامه من دراسة الكلاسيكيات إلى دراسة الفلسفة والعلم، ومن بين هذه الأحداث هواللقاء الذي شهده بين مجموعة من العلماء ونقاشهم الذي كان حول موضوع سبب الإحساس، وتساؤل أحدهم عن ماهية الإحساس؟ والذي تعذرت الإجابة عنه عند الحاضرين، وهذا ما دفع هوبز إلى الإهتمام بمشكلة سبب الإحساس وطبيعته[1]، ويظهرلنا في أول أعماله الفلسفية، والذي كان عبارة عن رسالة قصيرة، عرفت فيما بعد بإسم «رسالة قصيرة في المبادئ الأولى Ashort tact on first principles»، والتي تنطوي على صفتين

---

(1) هوبز توماس Hobbes Thomas (1588 – 1679 م) فيلسوف إنجليزي، و في عام 1603 م سافر الى مودلن هول لإتمام دراسته بجامعة أكسفورد، ثم اصبح عام 1608 م، معلماً خاصاً لابن وليام كفنديش، كما كانت له صلة وثيقة بفلاسفة عصره، وخاصة فرانسيس بيكون ، و قد ساعده القيام بالرحلات عبر القارة الأوروبية في اكتشاف العلم و السياسة على قواعد وأسس جديدة، وفي عام 1637 م، خاض غمار المعركة السياسية، فألف كتاباً بعنوان "عناصر القانون الطبيعي "، وفي عام 1652 م، أصدر كتابه الشهير "اللواياثان" الذي أحدث به ضجة في الساحة السياسية الانجليزية ، واتهامه بالكفر والإلحاد من قبل الملك الإنجليزي أنذاك وفراره واستقراره في فرنسا لمدة 11 سنة، وهذا إضافة الى مؤلفات أخرى لا تقل أهمية عن كتابيه السابقين، إذ نجد كتابه في "الإنسان" وكتابه في المواطن، وكتابه في الجسم.

(1) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، الناشر: دار دجلة، د. ط، سنة: 2007، ص، ص 33-34.

أساسيتين في فلسفة هوبز، وهما إستخدامه منهج هندسة أوقليدس في البرهان، وتبنيه فكرة الحركة كمبدأ تفسيري لشتى الظواهر[1].

فالعالم كله عند فيلسوفنا يتألف من أجسام مادية في حالة حركة: «من السماء إلى الأرض: من حبة الرمل في الصحراء، وذرة الماء في البحار، إلى النجوم والكواكب في السماء ومن مملكة النبات، والحيوان إلى عالم الانسان، ولا شك أن هوبز تاثر بفيزيقا غاليلو، لا سيما نظريته الآلية»[2].

ويظهر لنا ذلك من خلال الإهتمام المتزايد عند هوبز بالفلسفة الطبيعية، وبصورة خاصة «بعلم الحركة»، الذي إعتبره «المدخل» إلى الفلسفة الطبيعية، والذي كان غاليلو السباق إليه[3].

وذلك لأن الحركة هي السبب الكلي لجميع الأشياء، وإذا كان غاليلو قد فسر حركة العالم الخارجي، فإن هوبز قام بتعميمها على كل موجود، إذ ميز بين نوعين من الحركة: حركة خارجية، وهي التي وضع غاليلو قوانينها، وحركة داخلية وهي التي وضعها هو إعتماداً على أعمال مواطنه «هارفي» وهذا النوع من الحركة ينقسم بدوره إلى نوعين[4].

يقول هوبز في مستهل الفصل السادس من كتاب الليفياتان الذي عنوانه في البداية الداخلية للحركات الإرادية التي تسمى عادة بالإنفعالات، وفي الأقوال التي تعبر عنها ما يلي:

«لدى الحيوانات نوعان من الحركة الخاصة بها: واحدة تسمى حيوية تبدأ بالولادة وتستمر دون إنقطاع طوال حياتها، مثل دورة الدم والنبض والتنفس والهضم، والتغذية الخ، وفي هذه الحركات لا حاجة لمساعدة من الخيال، أما الأخرى هي الحركة الحيوانية، التي

---

(1) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز و مذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص، ص 85 – 87.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ط، سنة: 1985، ص، ص 135 - 136.

(3) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز و مذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 36.

(4) مصباح صالح، فلسفة الحداثة الليبيرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، الناشر: جداول، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2011، ص، ص 43 - 44.

تسمى أيضاً حركة إرادية كالكلام، أو تحريك عضو معين من أعضائنا، على النحو الذي نتخيله أولاً في أذهاننا»[1].

ونظرية الإنفعالات ومنشأها ليست وليدة فلسفة هوبز، فقد سبقه إليها بقرون متمادية الفيلسوف الرواقي زينون[2].

والإنسان لأنه جسم فهو في حالة حركة، ولأنه كائن حي فهو يخضع للحركة الحيوانية. وهذا النوع من الحركات يأتي من الخارج و يستمر حتى المخ، ويحدث فيه صوراً ذهنية، في الذهن، وبتكون الصورة الذهنية يتم الإحساس أو الإدراك الحسي[3].

وفي الفصل الأول من التنين يرجع هوبز سبب الإحساس إلى الجسم الخارجي، أو الموضوع الذي، يضغط على على الموضوع المناسب لكل حس، إما مباشرة كما في الذوق واللمس، أو بالواسطة كما في البصر والسمع والشم. وبواسطة الأعصاب وألياف الجسم وأنسجته الأخرى، يصل هذا الضغط إلى الدماغ والقلب، حيث يحدث مقاومة أو ضغطاً مضاداً أو جهداً من القلب ليحرر نفسه، و بما أن هذا الجهد موجه نحوالخارج، فهو يظهر كشيء خارجي[4].

« يبدأ الإحساس، إذن من حركة الأجسام الخارجية إلى الأعصاب إلى القلب الذي هو مركز نشاط الحركات الحية، و ما دامت الحركة قادمة من الخارج لتصادف حركة أخرى حية داخل الجسم فلا بد أن تؤثر فيها، أعني في الحركة الحية، وهذا التأثير إما أن يكون بالمساعدة أو الإعاقة، فإذا ما ساعدت حركة أعضاء الحس الحركة شعرنا بما نسميه: باللذة

---

(1) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب، وبشرى صعب الناشر: دار الفارابي، أبو ظبي، ص، ص، 59 – 60.

(2) زينون الرواقي فيلسوف عاش في القرن الرابع والقرن الثالث قبل الميلاد 264 - 335 ق.م. بعد فلاسفة اليونان المعروفين: سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. وهو من كتيوم Citium في قبرص وأصل عائلته من فينيقيا، بعد أن استقرت عائلته في قبرص، ذهب إلى أثينا ليعلّم شبانها حكمته الجديدة. وقد عرفت تلك الحكمة، في تاريخ الفلسفة، بالفلسفة الرواقية ذلك لأنه كان يعلمها لتلاميذه في رواق، الذي كان عبارة عن ممرّ مسقوف ومحاط بصفين متوازيين من الأعمدة.

(3) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز و مذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 109.

(4) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 23 – 24.

أو السرور، لكنها إذا ما عاقت هذه الحركة شعرنا بالألم» [1] . مما يعني أن اللذة والألم حركة أيضا.

وهذا يظهر لنا بأن هوبز قد استبق السلوكيين إلى فكرة أن العمليات العقلية يمكن ردها إلى الدوافع والإستجابات[2].

وما يمكن أن نستنتجه أن هوبز يرى بأن انفعالات تنشأ من خلال الحركة الإرادية داخل جسم الإنسان، فهو يعتبر أن الإنسان عبارة عن آلة، والذي يتكون من عدة أجزاء جسمانية، تخضع لمجموعة من القوانين الفيزيائية.

اللذة والألم عند هوبز

يعتقد هوبز أن الخيال هو البداية الداخلية الأولى لكل حركة إرادية، وتسمى هذه البدايات الصغيرة للحركة داخل الجسم، قبل أن تصبح مرئية في الخارج بالجهد، وهذا الجهد حين يكون موجها نحوما يسببه، يسمى شهية أو رغبة، وكلمة الرغبة هي الإسم العام الذي يطلق على الجهد، والأخرى شهية غالباً ما تحصر دلالتها بالرغبة في الطعام، أي بالجوع والعطش، وحين يكون الجهد للإبتعاد عن شيء، فإنه يسمى بوجه عام تجنباً [3] .

فالحب مثيل للرغبة، والكراهية مثيلة للنفور[4] إذ أن البشر يحبون ما يرغبون به، ويكرهون الأشياء التي يتجنبوها. وأياً كان موضوع شهية الإنسان أو رغبته، فإن هذا هو ما نسميه خيراً، و موضوع كراهيته و تجنبه هو ما نسميه شراً.

وقاعدة الخير والشر تؤخذ من ذات الإنسان حيث لا توجد دولة أو من الذي يمثلها (عندما توجد الدولة)[5]. يعني أن الحاكم هو الذي يقرر كل ما هو خير وما هو شر.

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص 153.

[2] محمد علي عبد المعطي ، تيارات فلسفية حديثة، الناشر: دار المعرفة الجامعية، د ط، سنة: 1984، ص6.

[3] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 60.

[4] المصدر نفسه، ص، ص 61، 62.

[5] المصدر نفسه ، ص، ص 61 – 62 .

إذ أن الخير والشر نسبيان، أي الإنسان مقياسهما، وأنه لاتوجد قاعدة مطلقة للخير والشر، حتى إنه يؤخذ من طبيعة الأشياء ذاتها، وأن ما يحقق لذة يقال عنه أنه خير[1].

يميز هوبز بين اللذات الحسية واللذات العقلية، فاللذات الحسية هي ما يمكن تسميته بمتع الحواس متمثلة في كل ما يرضي الجسد ويحرره، وكذلك كل ما يمتع النظر والسمع أو الشم أو الذوق أو اللمس، فوظيفتها الأساسية المحافظة على البقاء.

أما اللذات العقلية فلا صلة لها بأي جزء معين من أجزاء الجسم، و إنما تنشا عن التوقع الناجم عن النظر في عواقب أو نتائج الأشياء التي نحس بها، ما إذا كانت ملذة أم لا، وهي تدعى عموماً بالفرح، و بالطريقة نفسها، من الإنزعاج ما يكمن في الإحساس، ويسمى ألماً، ومنه ما يكمن في ترقب العواقب ويسمى حزنا[2].

وهذه الأهواء البسيطة التي تسمى شهية ورغبة وتجنبا وكراهية و فرحا وحزنا، تتنوع لإعتبارات متنوعة، فهي تشير إلى أشياء بعينها و لكن من نواحي مختلفة، وهي تمثل عنده الأشكال البسيطة للإنفعالات، ومنها تكون شتى الأشكال المركبة أو المعقدة الأخرى، وتدعى بأسماء مختلفة تبعاً للإعتبارات المختلفة التالية:

أولاً: حين يتبع أحدهما الآخر، فإن تسميتها تتنوع تبعاً لرغبات البشر، وعلى هذا النحو يمكن أن نميز مثلا بين الأمل «hope» واليأس «despair» فالشهية مع الإعتقاد ببلوغها تسمى أملاً، والشهية نفسها دون هذا الإعتقاد تسمى بأساً.

ثانياً: تبعاً للموضوع الذي يحبونه أو يكرهونه، و على هذا النحو يمكن أن نميز مثلاً بين الطمع covetoushess والطموح ambition، فكل منهما يعبر عن رغبة، ولكن الهدف الذي تتجه إليه في الأول يختلف عنه في الثاني، إذ الرغبة في الثروات تسمى جشعاً، أما الرغبة في المنصب أو الأسبقية هي الطموح.

ثالثاً: تبعاً للنظر في الكثير منها معاً.

---

[1] ليوشتراوس جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة و تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، سنة: 2005، ص 576.

[2] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص63 - 64.

حب شخص واحد بذاته، مع رغبة في أن أحب بذاتي يسمى هوى الحب و الأمر نفسه، إذا ترافق مع خوف ألا يكون هذا الحب متبادلاً، غيرة .

رابعاً: تبعاً للتغير أو التعاقب نفسه، أي تبعاً لعملية تغير أو تعاقب الإنفعالات ذاتها، كما هو الحال في الغم المفاجئ الذي يسبب البكاء، و هو ينشأ من حوادث تسبب فقدان أمل أو دعم كبير لقوتهم[1].

حين تظهر في عقل الإنسان بالتناوب شهيات و تجنبات، أمال ومخاوف، تتعلق بالشيء نفسه، وحين تخطر على بالنا بصورة متعاقبة نتائج متنوعة، خيرة وشريرة، للقيام بالعمل أو العزوف عنه، فإن مجموع الرغبات وضروب النفور والأمال والمخاوف التي تتردد على ذهن الإنسان حتى يقوم بالفعل أو يصل إلى قرار بأن الفعل مستحيل فذلك ما نسميه بالروية[2].

وقد سعى هوبز والفلاسفة الأخلاقيين من بعده إلى توجيه هذه النظرية و بنائها على أدلة محكمة و الدفاع عنها نظرياً.

---

[1] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص، ص134 - 135.

[2] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 68.

المبحث الثاني

الإنسان وغريزة المحافظة على الذات

كان هوبز متفق مع التراث الذي إنبعث من سقراط و شمل توما الإكويني، والذي يرى أن هدف وطابع الحياة الأخلاقية، يتحدد عن طريق الرجوع إلى الطبيعة البشرية، وذلك ببناء نظرية عن «حالة الطبيعة» وأن هذه النظرية مستمدة من إنفعالات الإنسان وهي طريقة لمعالجة المشكلة السيكولوجية القديمة، فهل الانسان بطبيعته إجتماعي؟[1].

«ويذهب هوبز إلى إعتبار أن الإنسان بطبيعته أناني يعيش بمفرده، وهنا يختلف هوبز مع أرسطو في أن الإنسان «حيوان سياسي» أي مخلوق مهيأ بالطبيعة للإجتماع، وأن حالة الطبيعة هذه متأصلة في الإنسان - وهي على ذلك الطبيعة الأصلية للإنسان- على أنها حالة تنافس وعدوان متبادلين لا يوقفهما إلا الخوف، لا القانون، بمعنى أن القوانين لن تحد من العدوان والقتل، وإنما الخوف من الموت هو من يقلل من العدوان، ويمكننا - كما يقول هوبز- أن نتصور هذه الحالة الإفتراضية إذا لاحظنا العلاقات الدولية في زمننا هذا، فإن الأمم لا تزال إلى حد كبير في «حالة من الطبيعة» ولم تخضع بعد لقانون أوسلطة مفروضة عليها»[2]

إن حالة الطبيعة عند هوبز هي عملية «استدلال من الإنفعالات» التي ربما لا توجد أبداً كمرحلة من مراحل التاريخ الإنساني، غير أنها موجودة وبصفة دائمة في المجتمعات المدنية وقت إنهيارها، فتظهر مثلا في بقاع مثل لبنان بعد إنحداره إلى الحرب الأهلية في منتصف السبعينيات، وهوبز استخدم حالة الطبيعة - مثلما إستخدم هيجل تصوير المعركة الدامية - من

---

[1] ليوشتراوس جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الاول، من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا، مرجع سابق، ص 576.

[2] ديورانت ول وايريل ، قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، ترجمة محمد علي أبو درة، مراجعة علي أدهم، الجزء الرابع من المجلد الثامن، الناشر: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، د.ط، د ت، ص، ص 12 - 13.

أجل توضيح وضع البشر الناجم عن تفاعل أهم الإنفعالات الإنسانية وأبقاها مع مرور الزمن[1].

كما يرى هوبز أن الإنسان بطبعه أناني ونفعي[2]، ذلك أنه يرى أن الإنسان دائما بطبيعته ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان، والمرء لا يطلب إلا لذته ولو على أنقاض سعادة غيره، بل إنه ليجد لذة في أن يشقى غيره ليسعد هو حتى يزعم نفسه أنه أشد قوة وأعرف بطرق الخير والنجاح، حتى إن كرهه للآخر قد يتبدل إلى حب طالما قدم له الغير خدمة ومنفعة له، وإن كان من الواضح أننا لا نحب هذا الذي أفادنا إنما نحب الخير الذي قدم لنا[3] بالطبع ينبغي أن نشير إلى أن «حالة الطبيعة» حتى وإن كانت حالة إفتراضية أو خيالية لا يعني بأي حال أنها لا تستند إلى أساس من الواقع، فما هي إلا إستنتاج من الإنفعالات، أي أن الأساس الواقعي لهذا الإستنتاج «حالة الطبيعة» هو: أفراد البشر وما فطروا عليه من إنفعالات تظل تعتمل في نفوسهم سواء كانوا يعيشون في حالة الطبيعة أم في ظل مجتمع قائم تهيمن عليه سلطة وتسوده قوانين وأعراف[4]. أي حالة الطبيعة موجود حتى في سلوك الإنسان المتمدين.

ولكن حتى لو لم يكن هنالك زمن كان فيه الأفراد في حالة حرب بعضهم مع بعضهم الآخر، غير أن الملوك وأصحاب السلطة السيادية في كل الأزمنة، بسبب إستقلاليتهم، يغار بعضهم من بعض باستمرار ويكونون في حالة وفي وضعية المتصارعين، حيث يصوب أحدهم سلاحه باتجاه الآخر، أي أنهم يضعون حصونهم وحاميتهم و مدافعهم على حدود ممالكهم ويرسلون على الدوام الجواسيس إلى جيرانهم وهي وضعية حرب، ولكن بما أنهم بذلك يحمون أعمال رعاياهم، لا ينشأ من جراء ذلك البؤس الذي يرافق حرية الأفراد[5].

---

[1] فوكوياما فرانسيس، نهاية البشر وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، الناشر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، سنة 1993، ص 144.

[2] Thomas Hobbes ,léviathan , traité de la matière de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civil , traduit par: François Tricaud , édition DALLOUZ, paris, 1999 , chapitre 14 , page 136 .

[3] محمد يوسف موسى، في تاريخ الاخلاق، الناشر: مطبعة أيمن عبد الرحمن القاهرة، د ط، د ت، ص 108.

[4] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق و السياسة، مرجع سابق، ص 167.

[5] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 136.

« وهنا يعتبر هوبز أن الفرق بين الحالتين فرق نسبي، ففي حالة الطبيعة، حيث لا توجد سلطة ولا قوانين تكبح أو تحد من إنفعالات البشر وأهوائهم ورغباتهم عن نفسها بصورة صريحة ، وتلعب دوراً فعالاً وحاسماً في توجيه سلوكهم، فإن في المجتمع القائم، الذي تهيمن عليه سلطة وتسوده قوانين وأعراف، فعلى الرغم من أن تلك الإنفعالات والأهواء والرغبات تغدو بسبب تاثير تلك العوامل أقل ظهوراً وأقل حدة، إلا أنها مع ذلك تظل تراود البشر و تؤثر في سلوكهم» [1]. بمعنى أن حالة الطبيعة موجودة في الانسان حتى وإن كان متمدينا.

وللتأكد من ذلك يدعو هوبز أي شخص يشك في ذلك إلى تأمل نفسه لقوله: «فلندعه إذن يتأمل نفسه: حين يقوم برحلة، فإنه يتسلح ويبحث عن الصحبة الجيدة، وحين يخلد إلى النوم فإنه يقفل أبوابه، وحتى عندما يكون في بيته يغلق خزائنه، وهذا مع معرفته أن هناك قانوناً وموظفينً عامين مسلحين، لينتقموا لأي أذى قد يلحق به، ما هي إذن نظرته إلى امثاله حين يسافر مسلحاً، وإلى مواطنيه حين يقفل أبوابه، وإلى أطفاله و خدمه حين يغلق خزائنه؟ ألا يتهم بأفعاله هذه الجنس البشري بقدر ما أتهمه أنا بكلماتي؟» [2].

ترى ماذا تكون حالة البشر إذا لم يكون هناك مجتمع مدني؟ كيف يرتبط الناس بعضهم ببعض؟

جاء في الفصل الثالث عشر من كتاب الليفياثان والذي بعنوان «حالة الجنس البشري الطبيعية، فيما يتعلق بسعادته وبؤسه»

إن كان ديكارت يرى بأن العقل أعدل قسمة بين البشر، فإن هوبز يرى أن الطبيعة جعلت البشر متساوين في ملكات الجسد والفكر، بحيث أنه وإن وجد في بعض الأحيان شخص متفوق جسدياً بصورة واضحة، أو يتمتع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيراً لدرجة أن يزعم أحدهم لنفسه أية فائدة لا يقدر آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه[3]، ومساواتهم هاته لا تعني عدم اختلافهم وتفاوتهم، بمعنى أنهم - رغم تفاوتهم

---

[1] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في السياسة والأخلاق، مرجع سابق، ص، ص 167، 168.

[2] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة مصدر سابق، ص 135.

[3] المصدر نفسه، ص 131.

وإختلافهم في جوانب معينة - متساويين في جوانب أساسية أكثر أهمية. بحيث حتى وإن كان هناك فارق بين رجل و آخر لن يكون كبيراً لدرجة أن يطالب أحدهم بفائدة لنفسه لا يستطيع الآخر المطالبة بمثلها[1].

فهوبز يؤكد هذا إنطلاقا من ملاحظته للواقع، إذ أن الأضعف يملك القوة الكافية لقتل الأقوى، إما بحيلة سرية أو بالتحالف مع طرف آخر يتعرض لما يتعرض له من خطر[2] وهنا المساواة الأكثر أهمية هي المقدرة المتساوية التي يمتلكها كل إنسان في أن يقتل الآخر، لأن المحافظة على الذات هي بدورها أكثر أهمية ولأن الخوف من الموت العنيف هو الإنفعال الأشد قوة[3].

« وبالتالي الجميع متساوين في حقهم في ضمان استمرار حياتهم، ولكل منهم على السواء حق طبيعي في بذل كل ما في وسعه من أجل المحافظة على ذاته ووقاية أعضاء جسمه من أي ضرر أو أذى مستخدماً كل الوسائل التي يعتقد أنها ضرورية لتحقيق ذلك» [4].

وأن مفهوم الحق بمقتضى الطبيعة، هو حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته، وبالتالي أن يفعل كل ما يرى، بحكمه وعقله، أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك[5].

غير أن هذه الحرية المطلقة في الإستعمال الأقصى للسلطة من أجل المحافظة على الذات هي فاشلة أساساً؛ كون الإنسان يتمتع بالحق في كل شيء، ومنه الحق في أجساد الآخرين وفي نسائهم وأطفالهم وممتلكاتهم[6].

---

(1) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 158.

(2) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 131.

(3) ليوشتراوس جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا، مرجع سابق، ص 577.

(4) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق و السياسة، مرجع سابق، ص 160.

(5) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 138.

(6) ولد عبد المالك البكاي، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، تقديم: صالح مصباح، الناشر: جداول للنشر و التوزيع بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى، سنة: 2013، ص، ص 213، 214.

من هنا يظطر الغازي للاستحواذ على ما يملك الآخرين لسد حاجاتهم من الطعام بالسلب والنهب، تدفعهم إلى ذلك قوتهم، بها يستولون على أتعاب الغير، وينهبون زرعه ومتاعه وكل ما تطاله أيديهم[1].

«ويبدو لنا هنا أن الهلاك أو الموت العنيف ليس أمرا ممكنا فحسب، بل هو أمر محتوم. وترتبط حتمية الهلاك هذه أو التدمير الذاتي مباشرة بالحق الطبيعي وبالإستعمال الأقصى للقوة الطبيعية والفكرية وخصوصا للقوة البدنية» [2]. وهذا ما يدعوه هوبز بحالة الطبيعة، إذن المساواة بين الناس سواء كانت جسدية أو فكرية من أكبر مصادر الصراع والحرب بين البشر.

«ومن المساواة في القدرة تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات، يعرف هوبز الأمل بأنه الرغبة في الحصول على شيء ما على أن يصاحب هذه الرغبة الإعتقاد بإمكان بلوغ الهدف وحصول المرء على ما يريد» [3] . وإذا كانت هناك رغبة من طرفين فإن هاذين الطرفين سيدمران بعضيهما من أجل الحصول على ما يرغبان به[4].

« ومن هنا فإنه يكافح الآخرين و يصارعهم بهمة و نشاط دون أن يتطرق اليأس إلى قلبه، لأن اليأس أو القنوط، لا يعني شيئا آخر سوى إنعدام ثقتنا في أنفسنا تماماً مثلما أن الأمل هو الثقة في أنفسنا.. » [5].

وبالتالي المساواة في الأمل سبب من أسباب الصراع وعدم الإستقرار ومصدر منطقي منبثق من المصدر الأول المساواة في القدرة.

وقد سار فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا القرن السابع عشر والثامن عشر على خطى هوبز وإعترفوا بوجود «حالة طبيعية» للإنسان، فبعضهم جعلها سابقة للتنظيم الإجتماعي والسلطة السياسية، بينما أراد منها آخرون التعبير فقط عما يمكن أن يكون عليه

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 132، 133.

[2] ولد عبد المالك البكاي، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، مرجع سابق، ص 215.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص 308 .

[4] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 131، 132 .

[5] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص، 309 .

الإنسان إذا هو لم يخضع لفعل التربية ولا لسلطة قانون أو حكومة. وإذا كان جميع فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا قد وظفوا بصورة أو بأخرى نظرية حالة الطبيعة هذه، فإن الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (Locke John)(1632 - 1704م) هو الذي عمل أكثر من غيره على بناء هذه الفرضية بالصورة التي تجعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس عالمية حقوق الإنسان، يقول: «لكي نفهم السلطة السياسية فهماً صحيحاً ونستنتجها من أصلها يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي يوجد عليها جميع الأفراد، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم، ضمن قيود قانون الطبيعة، دون أن يستأذنوا إنساناً أو يعتمدوا على إرادته، وهي أيضا حالة المساواة، حيث السلطة التنفيذية والتشريعية متقابلتان لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر، إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها، المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضا أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر»[1].

ففي الحالة الطبيعية، يجد الإنسان نفسه في وضعية لا تسنح له بأن يستغني عن قواه، فهو دائم الإحساس بالخوف من الغير، ويشعر دائما بضرورة إكتساب القوة والمزيد منها كي يضمن وجوده من جهة وممتلكاته من جهة ثانية، فهو يرى ضرورة تأمين قوته في حد ذاتها، و من ثمة تحرير ذاته من الخوف الذي يلاحقه بإستمرار، إضافة إلى كل هذا فالفرد في خوفه من الآخر في الإستيلاء على ممتلكاته، لابد له أن يخلق جواً من العنف المتبادل بين الطرفين، فإذا كان كل إنسان يعتقد أن ما بحوزته قد يسلبه منه الآخرين، فإنه بالضرورة سيفقد الثقة منهم، مما سيجعل الطرف الآخر يخطط إلى كيفية الإطاحة به وإلحاق الضرر به، وهو ما يؤدي حتماً إلى إنتزاع الثقة المتبادلة إلى نشوء بعض الميول والرغبات المدمرة بين الأفراد[2].

---

[1] الجابري عابد محمد: حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، مقال في الانترنت، تاريخ : 27- 12- 2007. http://www.saudiinfocus.com

[2] ستيفين ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية، والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص 175.

وأن هذا الأمر مسموح به طالما يتطلب حفظه لذاته، إلا أنه مع ذلك ليس المظهر الوحيد لسلوك أفراد البشر في حالة الطبيعة، لأن بعض الناس يجدون متعة في إستعراض قوتهم في أفعال الغزو التي يذهبون بها إلى أبعد مما يتطلبه أمنهم الخاص، فإن الآخرين الذين كانوا لولا ذلك قد اكتفوا بحدود متواضعة، إن لم يقوموا بزيادة قوتهم عن طريق الغزو، لن يكونو قادرين على البقاء لمدة طويلة إذا اعتمدوا الوضعية الدفاعية فقط. ونتيجة لذلك، عليهم بزيادة قواهم وقدراتهم على البشر وهذه هي الطريقة الضرورية لحفظ الذات[1].

الرغبة في اثبات الذات والهوية

منذ فجر الفلسفة اليونانية ومروراً بدروب الفكر الغربي، لم تغب شحنة العدوانية الكامنة في الرغبة في الإعتراف بالذات، وفي تأكيد الهوية.

« فقد كان أفلاطون يعطي دوراً محورياً للتيموس Thymos، أي قوة الشعور الممزوج بالشجاعة والإنفعال، والذي يثير الغضب، وبالتالي الإعتراف بأن لها جانب غامض يقود إلى العنف، وإلى الشر» [2].

فقيمة الإنسان بالنسبة لمن أهانه تكمن في الثمن الذي يكون الآخرون على أتم الإستعداد من أجل دفعه، وذلك باستخدام القوة، أي بقدر ما يمكن تقديمه لاستغلال طاقاته، وتكون قيمة الإنسان نسبية وغير مطلقة، وعلى هذا الأساس فإن الإحتقار يشير عند هوبز إلى أن الآخرين يعتبرون قوة إنسان ما أدنى وأقل من قواتهم الخاصة، ولكن هذا الإنسان لا يعترف طواعية بهذه الدونية، إذ لابد أن يؤكد وجوده و يفرض ذاته في ساحة الوجود، حتى يقنع الآخرين ويقنع ذاته بذلك القدر من القدرة وبذلك فهو يسلك طريقين: طريق التغلب والقهر،

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 133.

[2] انجلو باكويوتشي مايكل، أعداء الحوار: أسباب اللاتسامح ومظاهره. تقديم أمبرتو إيكو، ترجمة: عبد الفتاح حسن، الناشر: (المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة)، د ط، سنة 2010 . ص 362 .

أو طريق المزيد من الإحتقار، وبالتالي المزيد من التهديد لأمنه وسلامته الخاصة، مما يؤدي أيضاً إلى الزيادة من شدة الصراع والإقتتال[1].

«وهكذا فإننا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب أساسية للصدام، الأول هو المنافسة، والثاني عدم الثقة، والثالث المجد.

الأول يجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب، والثاني من أجل الأمن، والثالث من أجل السمعة. في الأول يستخدم الناس العنف ليجعلوا من أنفسهم سادة على الآخرين، وفي الثاني ليدافعوا عن أنفسهم، وفي الثالث من أجل أمور تافهة، مثل كلمة أو إبتسامة أو إختلاف في الرأي أو أية علامة أخرى على الحط من قيمتهم» [2].

فقد ترتب عن الحالة الطبيعية مجموعة من النتائج نذكر منها:

من نتائج الحالة الطبيعية إنعدام الحضارة بشتى أشكالها، إذ لا توجد لا صناعة ولا تجارة ولا موانئ للصيد البحري والتبادل التجاري، و كذا غياب الفنون والآداب بمختلف أشكالها، وهذا نتيجة منطقية لما كان يعانيه الإنسان الطبيعي من خوفه من الموت، وبالتالي ينتج عن كل هذا حياة وحشية وبدائية، ويذكر هوبز أن في هذه الحالة لا مكان للصناعة ولا التجارة ولا الفلاحة ولا استخدام السلع في التبادل التجاري، وكذا غياب الأبنية الملائمة وغياب الآلات، والأسوأ من كل هذا هو الخوف المسيطر والمستمر، ويخشى الإنسان من خطر الموت العنيف وتصبح بذلك حياة الإنسان حياةً إنعزالية و وحشية وقصيرة المدى[3].

وينتج أيضاً عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان، أن لا شيء يمكن أن يكون ظالماً، إن أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم، لا مكان لها هنا. حيث لا سلطة مشتركة، ولا وجود للقانون، وحيث لا قانون، لا ظلم، إن القوة و الغش هما في الحرب الفضيلتان الرئيسيتان[4].

---

(1) Gauthier David, the logique of leviathan, The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes, Published in the United States by Oxford University Press Inc, New York, 1969), p 16.

(2) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 134 .

(3) HobbesThomas, leviathan, traité de la matière de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civil, p 124.

(4) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 136.

وينتج عن الحالة نفسها أنه لا ملكية ولا سلطة ولا تمييز بين ما هو لي و ما هو لك، بل أن ملك كل إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه، طالما أنه قادر على الإحتفاظ به[1].

ونفهم من هذا كله الأهمية التي أولاها هوبز للإنفعالات في توجيه سلوك البشر من خلال إفتراضه للحياة التي يمكن أن يعيشها البشر إذا أطلقوا العنان لإنفعالاتهم ويسعى كل منهم، لإشباع رغباته، والفوضى التي تنتج عن ذلك، فما هو المخرج من هذه الحالة، و كيف يمكن تجنب نتائجها؟

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 137.

المبحث الثالث

المحافظة المعقولة على الذات

يستخدم هوبز في حديثه عن القوانين الأخلاقية إصطلاح قوانين الطبيعة [1]، حيث يخطو هوبز خطوة فعالة نحو خلاص المجتمع البشري بإقرار ملكة العقل وسيلة للحياة السليمة والسعيدة للأفراد، فيذهب من أجل المحافظة على الذات أنه لا بدَّ من العدول عن الطبيعة البشرية الفوضوية، إلى مبدأ العقل الذي بدوره يعد «قانوناً طبيعياً» يرشد الناس إلى الأخذ بوسائل عقلانية أجدى للخروج من تلك الحالة التي تؤدي إلى تدمير الجنس البشري إلى السلام الدائم، وقيم القانون الثابت.

يعرف هوبز القانون الطبيعي بأنه مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظن أنه يمكن أن يحفظها.

ومن أولى المبادئ أو القواعد العامة للعقل، أن على كل إنسان أن يجتهد في سبيل السلام بقدر ما يملك الأمل في بلوغه، وحين لا يستطيع أن يبلغه بإمكانه أن يبحث عن كل مساعدات و فوائد الحرب و يستعملها[2].

أي أن العقل يلزمنا بالبحث عن السلام، وتفادي كل ما يدفعنا إلى الموت، و بالبحث عن كل ما يضمن لنا المحافظةعلى بقائنا[3].

«وواضح أن هوبز يجعل إستتباب السلام الشرط الضروري والأساسي للحياة الإجتماعية الأخلاقية» [4].

---

[1] مهران رشوان محمد، تطور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده غريب، القاهرة، د ط، سنة 1998، ص 143 .

[2] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 139.

[3] مصباح صالح، فلسفة الحداثة الليبيرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، مرجع سابق، ص 61.

[4] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، 177.

إن أول جزء من هذه القاعدة يتضمن قانون الطبيعة الأول والأساسي وهو أن يسعى المرء إلى السلام ويتبعه، والجزء الثاني يتضمن ملخص حق الطبيعة، وهو أننا نستطيع بكل السبل أن ندافع عن أنفسنا.

ومن هذا القانون الطبيعي الأساسي يشتق القانون الثاني، والذي ينص على أن الإنسان لا بدَّ أن يكون مستعداً، للتخلي عن حقه في كل شيء، بالقدر الذي يراه ضرورياً للسلام وللدفاع عن نفسه، وأن يرضى لنفسه بقدر من الحرية إزاء الآخرين، يساوي قدر حريتهم إزاءه[1].

وقبل التفكير في تطبيق هذا القانون على الإنسان مشاطرة الآخرين له وإتفاقهم معه في الرغبة في السلام وفي الدفاع عن النفس، ويتم ذلك بتنازلهم هم أيضاً عن حقهم المطلق في كل شيء، من أجل المحافظة على بقائهم، لأنه إذا بادر الإنسان بالتنازل عن حقه في الوقت الذي لا يحذو الآخرون فيه حذوه، فإنه بذلك- و بدلا من أن يهيء نفسه للسلام - سيجعلها ضحية وفريسة سهلة للآخرين[2].

ويلزم عن القانون الثاني قانون ثالث ينص على وجوب «أن يفي الناس بالعهود التي قطعوها» وإلا أصبحت العهود بلا جدوى، ومجرد كلمات جوفاء، وفي هذا القانون يكمن منبع العدالة وأصلها.

فإذا لم يكن هناك إبرام إتفاق، لا يكون قد تم تفويض أي حق، ويكون لكل إنسان حق في كل شيء، وبالتالي لا يمكن أن يكون أي فعل ظالماً، وحين إبرام العهد يصبح خرقة ظلماً، وبالتالي تعريف الظلم ما هو إلا خرق وعدم الإلتزام بالعهد، والعدل هو ما ليس ظالماً، أي العدل هو الإلتزام بالعهود[3].

يعتبر هوبز القوانين الطبيعية الثلاثة الأولى بمثابة الركائز التي تستند عليها القوانين الطبيعية اللاحقة، وهي كلها تنبثق من القانون الأول والذي ينص على أنه ينبغي على كل فرد أن يبتغي السلام و يعمل على تحقيقه قدر المستطاع، وكذلك إبتغاء سبل تحقيق الدفاع عن

---

(1) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 140.

(2) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، 178.

(3) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر نفسه، ص،151.

النفس، أما القانون الثاني فمفاده في الوقت الذي يسعى الآخرون لتحقيق السلام ينبغي أن يكون لدى الفرد الرغبة في السلام، أما القانون الثالث فمرتبط بالقانون الثاني، وينص على حفظ الجميع لعهودهم، وإلا فإنهم سيسيرون بأنفسهم إلى الدمار[1].

ولضمان وفاء سائر البشر بمواثيقهم، يجب أن توجد سلطة قسرية لترغم الناس بالمساواة على إنجاز عهودهم خوفا من عقاب يفوق الفائدة التي يتوقعونها من كسر العهد، ولتصبح الملكية التي يكتسبها البشر بالتعاقد في مقابل الحق الشامل الذي يتخلون عنه، ولا وجود لسلطة كهذه قبل قيام الدولة[2].

وبالتالي من شروط قيام السلطة المدنية هو القوة الكافية لإلزام البشر بالتقيد بها ومراعاتها، ومن هنا تصبح المواثيق راسخة وسارية المفعول[3].

أما قانون الطبيعة الرابع، فيوجب على كل إنسان الإعتراف بالجميل، وأن لا ينكر عطاءات الآخرين، هذا لأن الإنسان لا يعطي دون انتظار مقابل، فهو يريد له الخير أيضا، وإذا رأى المعطي بأن عطاءه لا يجلب له السعادة والفائدة، بل أخذ منه غصبا فلن يكون هناك ثقة، وعطاء ومساعدة، ومن ثم سوف يبقون في حالة الحرب، وهي تتناقض مع قانون الطبيعة الأول والأساسي، الذي يأمر الناس بأن يسعوا إلى السلام، ويسمى إنتهاك هذا القانون نكراناً للجميل.

وهناك قانون طبيعي خامس يوجب على كل إنسان أن يعملكل ما بوسعه حتى يكون مقبولاً من طرف الآخرين[4]. أي يعمل مساعدة الآخرين قدر المستطاع.

إذ مما لا شك فيه أن البشر يختلفون في طبائعهم وعواطفهم وأمزجتهم، فمنهم من يكون أميل إلى القناعة، ومنهم من يكون أميل إلى الطمع والجشع والرغبة في الإستحواذ، ولكي يتسنى للبشر أن يتعايشوا بسلام لا بدَّ لكل منهم أن يعمل على استئصال الأهواء والنوازع

---

(1) Collins James: a history of modern European philosophy, éditeur: Lanham, University press of America, 1986, p 125.

(2) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، 152.

(3) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز و مذهبه في الأخلاق و السياسة، مرجع سابق، ص، 180.

(4) المرجع نفسه، ص 181.

التـي يمكـن أن تتعـارض مـع مـا تتطلبـه الحيـاة الإجتماعيـة. وأن يحـاول تكييـف نفسـه مـع الآخـرين، أمـا الإنسـان الـذي جعلتـه الطبيعـة أميـل إلـى القسـوة والخشـونة، بحيـث يعمـد إلـى الإسـتئثار والإحتفـاظ بالأشـياء التـي تزيـد عـن حاجتـه، فـي حـين تكـون ضـرورية بالنسـبة للآخرين، ويكون في الوقت ذاته صعب المراس بحيث لا يمكن تقويمه، فإنه لا بدَّ من إهماله، أو طرده من المجتمع؛ لأنـه مصـدر متاعـب لـه، فكل إنسـان- ليس عن حق فحسـب، بـل عن ضرورة طبيعية- يفترض أن يبذل قصارى جهده لينال ما هو ضروري لبقائه، فإن الذي يقف ضد هذا الأمر بسبب أشياء ثانوية يحمل ذنب الحرب التي سوف تلي ذلك، وبالتـالي فهو يقوم بما يناقض قانون الطبيعة الأساسي الذي يأمر بالبحث عن السلام[1].

« ويعتقد هوبز أن كثيراً من آيات الكتاب المقدس تدعو النـاس إلـى الرقـة والكياسـة، وتحـرم عليهم الغلظـة والخشـونة، وجـاء فـي موعظـة الجبـل علـى لسـان المسـيح: «أن قدمت قربانك إلى المذبح، وهناك تذكرت أن لأخيك شيئاً عليك، فاترك هنـاك قربانـك، قدام المذبح واذهب أولا اصطلح مع أخيك، وحينئذ تعالى وقدم قربانك» (انجيل متى، 5: 33) » [2].

أما القـانون السـادس الطبيعـي فينص علـى أن المـرء ينبغـي أن يعفـو عـن النـادمين علـى اعتداءاتهم الماضية ، فالعفو عنهم يسمى سلاما، وفي حال لم يتم العفو عن الذين يطلبونـه يعد مناقضا للقانون، أما الذين يستمرون في عدائيتهم فالعفو عنهم يعتبر خوفاً.

وفـي هذا يقـول هوبز: «إنـه لا بدَّ لنـا أن نتسـامح مـع مـن يطلـب العفـو يعلـن التوبـة عـن أخطاء الماضي، ذلك لأن العفو عن الماضي هو دعوة إلى السلام بالنسبة لمن يطلبـه لكـن مـن لا يتوب توبة نصوح بل يظل العداء في ذهنه فإنـه فـي الواقـع لا يسـعى إلـى سـلام حقيقـي، بـل يتحين الفرصة».

ويعتقد هوبز أن الكتاب المقدس يدعم هذا القانون و يدعو إليه فـي عـدد لا حصـر لـه مـن الآيات ففي إنجيل متى يقول السيد المسيح: «إن غفرتم للنـاس زلاتهم، يغفر لكـم أيضـاً أبوكم السماوي، و إن لم تغفرو للناس زلاتهم لا يغفر لكم أبوكم أيضاً زلاتكم» (انجيل متـى، 6: 14 و15).

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 158.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص 354.

المعاملة الطيبة والصفح والغفران ...الخ في هذا القانونين (الخامس والسادس) ألا يعني ذلك إلغاء العقاب؟ وأين القصاص إذن...؟ يجيب هوبز بأن القصاص موجود، لكن الأهم منه هو الصفح والإصلاح وتوجيه السلوك[1].

وهكذا نصل إلى القانون الطبيعي السابع والذي يوجب على البشر أن لا يتطلعو إلى ما وقع من شر في الماضي عند الإنتقام، بل يتطلعوا إلى ما يحمله المستقبل من خير[2].

وبذلك يكون من المحظور علينا إنزال العقاب بهدف غير إصلاح المعتدي أو توجيه الآخرين، فإن هذا القانون ينتج عن الذي سبقه، الذي يأمر بالعفو بعد نيل الضمانات للمستقبل، كما أن اللجوء إلى الإنتقام دون سبب يميل إلى إثارة الحرب، وهذا مناف لقانون الطبيعة، ويطلق عليه عامة إسم القسوة.

ونظراً لميول معظم الناس للإنتقام؛ لأن علامات الكراهية و الإزدراء تستفزهم وتدفعهم لتعريض حياتهم للخطر على عدم الإنتقام.

وهذا يدفعنا إلى القانون الطبيعي الثامن الذي ينص على: ألا يعلن أي إنسان، بفعل أو كلمة أو موقف أو حركة، عن كره أو عن إزدراء تجاه الآخر[3].

والكتاب المقدس في كثير من أياته يدعونا إلى التواضع وعدم الإستهزاء بالآخرين «ومن يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم، ومن قال له يا أحمق يكون مستوجباً نار جهنم» (إنجيل متى، 5: 22)[4].

والقانون الطبيعي التاسع يوجب على كل إنسان الإعتراف بالآخر كمساوٍ له بمقتضى الطبيعة، وإنتهاك هذه القاعدة هو غرور[5].

ومن شروط هذا القانون اعتراف جميع البشر بالمساواة، حتى وإن جعلتهم الطبيعة متفاوتون، وذلك من أجل استتباب السلام[6].

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص، ص 355، 356.

[2] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 182.

[3] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 159.

[4] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، 357 .

[5] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 160.

[6] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 183.

« ونحن نجد الكتاب المقدس يؤكد هذا القانون أيضاً «لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات، فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين» (إنجيل متى، 5: 45) » [1].

وعلى هذا القانون يعتمد قانون آخر: ألا يطلب أي إنسان لنفسه، لدى الدخول في حالة السلام، أي حق لا يرضا بإعطائه لكل من الباقين، وبالتالي إذا طلب البشر لأنفسهم في هذه الحالة، عند عقد السلام، ما لا يقبلون بإعطائه للآخرين، فإنهم يقومون بما ينافي القانون السابق الذي يأمر بالإعتراف بالمساواة الطبيعية.

والإلتزام بهذا القانون من خلال المساواة في إعطاء كل إنسان ما هو ملكه عقلياً، يسمى إنصافاً، أما إنتهاكه فيدعى إنحيازاً للأشخاص[2].

«جاء في سفر اللاويين «أن تحب قريبك كنفسك» (سفر اللاويين 19: 19) وقوله «أن تحب قريبك أي جارك، كنفسك لا يعني شيئاً سوى أن تمنح له كل ما يرغب أن تمنحه لنفسك»[3].

أما القانون الحادي عشر فينص على إذا ما أعطيت الثقة لإنسان، ليحكم بين شخصين أن يعاملهما بالتساوي، لأنه بغير ذلك لا يمكن البت في خلافات البشر إلا بالحرب، وعليه فإن من يبدي أثناء قيامه بمهمة التحكيم بين طرفين تحيزاً نحو أحد الطرفين دون الآخر، إنما يعتمد بذلك بث بذور الشقاق والفرقة بينهما كي يحول دون لجوئهما إلى القضاة والمحكمين، وبالتالي فهو يعد منتهكاً بذلك القانون الطبيعي الأساسي، ويكون السبب الباعث على قيام الحرب[4].

ومن هنا يأتي قانون آخر: أن يتم الإستمتاع جماعياً بالأشياء التي لا يمكن أن تقسم إذا كان ذلك ممكناً، ومن دون حدود، إذا كانت كمية الشيء تسمح بذلك، وفي الحالات الأخرى

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص 358.

[2] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 160،161.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص 359.

[4] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الاخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 183 – 184.

بالتناسب مع عدد الذين يملكون الحق، لأنه خلافاً لذلك يكون التوزيع غير متساوٍ مناقضاً للإنصاف.

لكن هناك أشياء لا يمكن أن تقسم ولا يتم الإستمتاع بها جماعياً، فإن القانون الطبيعي الثالث عشر، يتطلب أن يحدد كامل الحق أو أولوية التملك -إذا جعل الإستخدام بالتناوب- بواسطة القرعة، لأن العدل يفرض إعتماد القرعة لتعيين من يبدأ باستعمالها[1].

والقانون الرابع عشر يختص بكيفية تحديد ملكية الأشياء التي لا يمكن التمتع بها أوالإستفادة منها بصورة مشتركة ولا يمكن تقسيمها، عن طريق القرعة إذ يوجد نوعان من القرعة، أحدهما إعتباطي و الآخر طبيعي، فالإعتباطي هو الذي يتم الإتفاق عليه بين المتنافسين، والطبيعي هو إما البكورة (أي الحق الذي يتمتع به الإبن البكر في وراثة كل ثروة والده) أو الأسبقية، لذا فإن الأشياء التي لا يمكن الإستمتاع بها جماعياً ولا تقسيمها، ينبغي أن يحكم بها للمتملك الأول، وفي بعض الحالات للمولود الأول [2].

أما القانون الطبيعي الخامس عشر فيقضي بالحصانة لكل من يتوسط للسلام، إذ أن سائر الأفراد الذين يقومون بالتوسط من أجل إشاعة السلام ، لا بدَّ أن يباح لهم المرور بأمان، لأن القانون الذي يأمر بالسلام كغاية يأمر بالوساطة كوسيلة، والوسيلة إلى الوساطة هي الحصانة، أي تأمين سلامة المرور والإنتقال بين الأطراف المتنازعة أضف إلى ذلك، حتى وإن إحترم الناس هذه القوانين إلا أنه ستطرح أسئلة تتعلق بفعل الإنسان:

أولاً، ما إذا تم أو لم يتم و ثانياً، إذا كان قد تم، ما إذا كان منافياً للقانون أو لم يكن كذلك، إذا لم يقم الأطراف بتعهد متبادل بالوقوف على حكم شخص آخر، فإنهم أبعد ما يكون عن السلام[3].

وعليه فالقانون الطبيعي السادس عشر يوجب على أولئك الذين يكونون على خلاف عند مطالبتهم بحقوقهم اللجوء إلى حكم شخص حاكم يحكم بينهم.

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 161.

[2] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص، ص184- 185.

[3] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 162 .

أما فيما يخص القانون الطبيعي السابع عشر، يمنع على كل فرد من أفراد البشر أن يكون حكماً أو قاضياً لنفسه، لأن الانسان حريص على القيام فقط بالأعمال التي تحقق له منفعة وتخدم مصالحه، وبالتالي لا يمكنه أن يكون حكما أو قاضيا في دعوى يكون هو طرفا فيها [1].

والسبب نفسه ينبغي ألا يقبل كحكم في أية قضية إنسان يظهر أنه يحصل على فائدة أوشرف أو متعة جراء إنتصار الآخر: فهو قد قبل رشوة - وإن كانت رشوة لا يمكن تجنبها - ولا يتوجب على أحد أن يثق به، و بهذا أيضاً فإن الخلاف وحالة الحرب يستمران بصورة مخالفة لقانون الطبيعة، وهذا ما يؤكد عليه القانون الطبيعي الثامن عشر، فإن القاضي ينبغي عليه ألا يتقاضى رشوة أو هدية من أحد[2] «ولا تأخذ رشوة، لأن الرشوة تعمي المبصرين وتعوج كلام الأبرار» (سفر الخروج 23 : 8) » [3].

أما القانون الطبيعي التاسع عشر و فيه ينبغي للقاضي أن لا يصدق طرفاً أكثر من الآخر، إذا لم تكن هناك دلائل أخرى، فإن عليه أن يصدق طرفاً ثانياً، أو ثالثاً ورابعاً؛ لأنه بخلاف ذلك يبقى السؤال معلقاً، ومتروكاً للقوة، وهذا مخالف لقانون الطبيعة[4].

هذه هي القوانين الطبيعة التي تملي السلام وسيلة لحفظ البشر في الجماعات، وهي تتعلق فقط بنظرية المجتمع المدني.

يعتبر هوبز «هذه القوانين بأنها ثابتة وأزلية، تمثل برأيه الفلسفة الأخلاقية الوحيدة والحقة، لأن الفلسفة الأخلاقية إنما هي تقوم في معرفة الخير والشر، وهذه القوانين ترشد البشر إلى سبل الخير الأساسي في حياتهم أي: السلام» [5].

يقرّ هوبز بأن العلم بهذه القوانين هو الفلسفة الأخلاقية الحقيقية والوحيدة، لأن الفلسفة الأخلاقية ليست سوى العلم بالخير والشرط في التواصل والمجتمع المدني.

---

[1] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص،ص185 - 186.

[2] هوبز توماس، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 162.

[3] امام عبد الفتاح امام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص، ص 360 – 361.

[4] هوبز توماس، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 162 – 163.

[5] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 187.

من خلال ما سبق يتضح لنا أن هذه القوانين تهدف إلى غاية سامية وهي تحقيق الأمن والإستقرار والقضاء على كل أشكال الإستبداد والظلم، لكن هل هذه القوانين الطبيعية بمثابة الضامن لإعادة بناء وإرساء الأمن، وبصيغة أخرى كيف يمكن للإنسان الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الإجتماعية؟ وما هو السبيل إلى تحقيق ذلك؟

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية عند توماس هوبز

المبحث الأول: مفهوم الدولة والسيادة عند هوبز

المبحث الثاني: العقد الاجتماعي عند هوبز

المبحث الثالث: الدولة والدين عند هوبز

المبحث الأول

مفهوم الدولة والسيادة عند هوبز

«... فأنا لا أصمت عن وصف قوة أعضائه، وحسن نظامه، فعند نهوضه يرتاع له الأبطال ومن الخوف يعتبرون ليس له في الوجود نظير وقد جبل على عدم الخوف، يسدد نظره إلى كل متعال، وهو ملك على كل بني الكبرياء...».

الكتاب المقدس، سفر أيوب، 41

تأثر هوبز بالتيار الفكري الذي ساد في عصره، بتأثير الكشوف العلمية والمناهج الجديدة في البحث والفكر. ولاسيما بالمنهج الهندسي الذي يعتمد على الإسنباط وعلى ربط الأشياء بأسبابها، كما كان معاصره الهولندي اسبينوزا. فالمبدأ الأساس عند هوبز هو معرفة العلل أو الأسباب بالإستناد إلى إدراكنا الحقيقي لمعلولاتها.

والفلسفة عنده فلسفة عملية «لأننا نستند إلى النظر من أجل تحقيق غاية عملية في حياتنا العادية»[1].

وطبق هوبز هذا الأسلوب على الدولة و النظام السياسي، فاعتبر المجتمع عملية رياضية وشبكة من الأسباب والنتائج تسيرها حركة معينة. فكل شيء في الوجود إن هو إلا حركة، وكل ما يحدث في الأجسام من ظواهر إنما يرتد إلى حركات. وأن الحركة الإجتماعية تقوم على أساس (القانون الطبيعي) الذي يحدد بدوره وجهة المجتمع المدني وأغراضه[2]. والدولة عند هوبز مثل الطبيعة المؤلفة من ذرات مادية تتراكم فتكون الأجسام، فكذا هي الدولة، ما هي إلا جسم سياسي يتألف من تراكم بعض الجزيئات البشرية[3].

---

[1] زكريا إبراهيم، اللواياتان، (التنين)، لتوماس هوبز، الناشر: تراث الإنسانية، المجلد الأول، دار الفكر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الطباع و النشر، د ط، د ت، ص 254.

[2] عبد الهادي النائب إحسان، توماس هوبز وفلسفته السياسية، منشورات مكتب الفكر والتوعية للإتحاد الوطني الكردستاني السليمانية، الطبعة الأولى، سنة: 2012، ص 62 .

[3] زكريا إبراهيم، اللواياتان، (أو التنين)، لتوماس هوبز، مرجع سابق، ص 257.

وعموما فإن مهمة الفلسفة عند هوبز تتمثل في معرفة أسباب نشوء الأشياء، وكيفية حدوثها. أي أن موضوع الفلسفة يقتصر على الأشياء، أو الأجسام الحادثة. أو على حد تعبيره «كل جسم يمكننا أن نتصور كيفية حدوثه ونشوئه، أو يكون قابلا للتركيب والتحليل».

وقد ميز هوبز ثلاثة أنواع من الأشياء الحادثة أو التي يمكن تصور كيفية حدوثها، وكل منها يمثل قسما من أقسام الفلسفة، وهي:

الخطوط والأشكال الهندسية: وتمثل موضوع علم الهندسة.

الأجسام الطبيعية: وتمثل موضوع علم الفيزياء.

الكيانات السياسية: أي الدول والمجتمعات البشرية، وهي التي تمثل موضوع الفلسفة المدنية، أو الفلسفة السياسية[1].

إذا كان هناك تطابق بين الطبيعة و المجتمع ، فإن هذا يعني صحة التسليم بمبدأ الحالة الطبيعية، وهي فرض منطقي وحالة افتراضية سابقة للحالة السياسية، أي أن الإنسان قبل أن يكون إجتماعيا مر بهذه الفترة، أين كان يعيش حياة تسودها قوانين الغاب، أما في المرحلة المدنية، فأصبح الإنسان فيها يعيش حالة من الإستقرار ويخضع فيها لقوة تنظم شؤونه وتضمن له أمنه وسلامته، لكن السؤال المطروح هنا: كيف أمكن لهذا الإنسان الطبيعي الذي يمتاز بالأنانية أن ينتقل الى الحالة السياسية؟ و بصيغة أدق: ما هو الضامن الذي يؤمن سلامة الأفراد و تحقيق حياة أفضل مما كان يعيشه من قبل في الحالة الطبيعية؟

إن مفهوم السيادة الذي يظهر في كتاب الليفياتان لا يرتبط بشخص الأمير كما كان الأمر عند ماكيافيللي، بل ببنيتها الخاصة المتكونة من مجموعة من المنظمات تنتظم بينها، ولكن شرط إمكان هذه النظرية المؤسساتية للدولة بناء مفهوم التمثيل السياسي[2]، فكيف يظهر هذا المفهوم في كتاب الليفياتان؟

كان هوبز يريد البحث عن أفضل السبل التي تضمن السلام للمجتمع في كل دولة، وقد انطلقت هذه الفكرة لديه أساسا تحت ضغط الفوضى العارمة والعنف المتواصل الذي ساد

---

[1] عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز و مذهبه في الأخلاق و السياسة، مرجع سابق، ص 67 .

[2] مصباح صالح، فلسفة الحداثة الليبيرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، الناشر: جداول للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى، سنة 2012 ص 83.

معظم بلدان أوربا، ولا سيما موطنه انكلترا، في تلك الحقبة، القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ولكونه الفيلسوف المادي الرياضي، فقد كرس جهده لوضع مشروعه الأهم على أساس فلسفي متين، مستمدا من رؤيته العامة حول الطبيعة و القوانين الطبيعية، التي انتقل بها إلى الحياة البشرية ومجرياتها، «فجعل من الفلسفة الطبيعية أساسا لفلسفته السياسية»[1]، ومن قوانين الطبيعة قاعدة لتفسير نشأة المجتمع السياسي، أي الدولة.

فبمقتضى قانون الطبيعة يؤكد هوبز مبدأ المساواة بين بني البشر في النزعة نحو الحرية والتملك والسيطرة، فهو يرى «أن الطبيعة جعلت البشر متساوين في ملكات الجسد والفكر» فحتى الفروقات التي يمكن أن نجدها بين إنسان وآخر على نطاق هذه الملكات فإنها يمكن تلاقيها من خلال الخبرات الطبيعية وفنون الحيل الذهنية التي يجيدها البشر[2].

حالة الجنس البشري الطبيعية

إنطلاقا من ذلك المبدأ، مبدأ المساواة بين بني البشر، يبدأ هوبز ببناء نظريته الفلسفية المتكاملة في السياسية والدولة.

إذا كانت الطبيعة سوت بين البشر، وإذا كان أملهم واحد في تحقيق أهدافهم ورغباتهم، لذلك إذا رغبوا في شيء واحد ولا يقدران على الإستمتاع والتشارك به معا، فإن هذا يدفع إلى العداوة بينهم، والرغبة في إخضاع الغير والتقاتل[3].

ومن خلال تحليله لدوافع الحروب الصغيرة أو الكبيرة، والغزو، وأصناف العدوان التي يرتكبها الإنسان، ينتهي إلى أن في (طبيعة الانسان) «ثلاثة أسباب أساسية للصدام، هي: المنافسة، وعدم الثقة، والمجد»[4].

---

(1) مطر أميرة حلمي ، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، الناشر: دار المعارف، 1119 ـ كورنيش النيل ـ القاهرة ج م ع، الطبعة الخامسة، سنة 1995، ص 61.

(2) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 131.

(3) المصدر نفسه، ص 132.

(4) المصدر نفسه، ص 134.

وكل واحدة من هذه الأسباب الثلاثة تخلق مبررات واقعية للصدام والنزاع، بل والحرب بين أفراد وجماعات البشر. ليخلص هوبز إلى القول: «من هنا يتضح أنه في الوقت الذي يعيش فيه الناس دون سلطة مشتركة تبقيهم جميعا في الرهبة، يكونو في الحالة التي تسمى حربا، وهي حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر»[1]. وبالتالي، يقول هوبز: «فإن كل ما ينتج عن زمن الحرب، حيث أن كل إنسان عدو لكل إنسان، ينتج أيضاً عن الزمن الذي يعيش فيه البشر دون أمان، غير ما تؤمنه لهم قوّتهم الخاصة وقدرتهم الخاصة على الابتكار، في حالة كهذه لا مكان للعمل، لأن ثماره لا تكون مضمونة، ونتيجة لذلك: لا زراعة للأرض، ولا ملاحة، ولا استخدام للسلع التي قد تستورد بالبحر، ولا بناء ضخما، ولا أدوات لتحريك أو إزالة الأشياء التي تتطلب قوة كبيرة، ولا معرفة لسطح الارض، ولا حساب للزمن، ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع. والأسوأ من هذا كله وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف، وكون حياة الإنسان وحيدة بائسة بغيضة قاسية وقصيرة»[2]

لكن كل أهواء الإنسان ورغباته تلك، وكل ما ينتج عنها من أفعال خطيرة أو مدمرة، هي ليست خطايا في حد ذاتها، «إلى أن يُعرف قانون يمنعها. وهذا ما لن يحصل قبل أن تسن القوانين، ولا يمكن أن يسن أي قانون إلى أن يتم الإتفاق على الشخص الذي سيسنه»[3].

«وينتج أيضا عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان، أن لا شيء يمكن أن يكون ظالما. إن أفكار الخطأ والصواب والعدل والظلم لا مكان لها هنا، حيث لا سلطة مشتركة ولا وجود للقانون. وحيث لا قانون، لا ظلم»[4].

فالعدل والظلم ليسا من ملكات البشر الجسدية أو الفكرية، فهي لا مكان لها في حالة الإنسان الطبيعي، إنما هي صفات ترتبط بالبشر في مجتمع، وليس وحدهم، أي ليس قبل تشكيل المجتمع الخاضع للقوانين المدنية.

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق ، ص، ص 134 – 135.

[2] المصدر نفسه، ص 135.

[3] المصدر نفسه، ص، ص 135 – 136.

[4] المصدر نفسه، ص 136.

وينتج عن هذه الحالة أيضا: «أنه لا ملكية، ولا سلطة، ولا تمييز بين ما هو لي وما هو لك. بل إن ملك كل إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه، طالما أنه قادر على الإحتفاظ به»[1] .

هذه هي الحالة السيئة، كما يصفها هوبز، والتي وضع فيها الإنسان بمحض طبيعته. لكن الإنسان قادر على الخروج منها، فجزء من هذه الإمكانية يكمن في الأهواء، والجزء الآخر يكمن في العقل:

فمن الأهواء ما يبعث في الإنسان الميل إلى السلام، كالخوف من الموت، والرغبة في الحصول على الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله.

والعقل يطرح بنوداً للسلام أيضا، قد يتوافق الناس عليها. وهي ما يسميها هوبز بقوانين الطبيعة[2].

قوانين الطبيعة وتكوين المجتمع

يستخلص هوبز القانون الأول من قوانين الطبيعة من قاعدة عامة يقتضيها العقل، مفادها: «أن على كل إنسان أن يجتهد في سبيل السلام بقدر ما يملك الأمل في بلوغه، و حين لا يستطيع أن يبلغه، بإمكانه أن يبحث عن كل مساعدات وفوائد الحرب ويستعملها».

هذه القاعدة العامة تتضمن أمرين، الأول: «أن يسعى المرء إلى السلام، ويتبعه». وهذا عند هوبز هو قانون الطبيعة الأول والأساسي.

والأمر الثاني: «أننا نستطيع بكل السبل أن ندافع عن أنفسنا». وهذا عند هوبز هو: «ملخص حق الطبيعة»[3].

والقانون الأول الذي عده هوبز أساسيا، هو الذي سيتفرع عنه القوانين الأخرى التي ستقود الأفراد إلى تكوين المجتمع المدني المنظم الذي يضمن تحقق السلام الإجتماعي.

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان،الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 136– 137.

[2] المصدر نفسه، ص 137.

[3] المصدر نفسه، ص 140.

يقول هوبز: أما القانون الثاني من قوانين الطبيعة فهو مشتق من القانون الأول والأساسي، ومفاد القانون الثاني: «أن على الإنسان أن يكون مستعداً، حين يكون الآخرون أيضا مستعدين، أن يتخلى عن حقه في كل شيء، بالقدر الذي يراه ضروريا للسلام وللدفاع عن نفسه».

ومن هذا القانون الثاني أيضاً ينتج القانون الثالث، وهو: «أن يفي الناس بالعهود التي قطعوها، وإلا أصبحت العهود بلا جدوى»[1]. وفي قانون الطبيعة هذا يكمن منبع العدالة وأصلها، فحيث لا يكون هناك عهد سابق، لا يكون قد تم تفويض أي حق، ويكون لكل إنسان حق في كل شيء، وبالتالي لا يمكن أن يكون أي فعل ظالماً. أما حين يبرم العهد فإن كسره يكون ظلما. وما تعريف الظلم ـ بحسب هوبز هنا ـ سوى عدم إنجاز العهد. وبالتالي فإن كل ما ليس ظالماً فهو عادل[2].

غير أنه من الواضح أن عهود الثقة المتبادلة ستكون باطلة في حالة وجود خوف من عدم وفاء أحد الطرفين بها. لذلك فقبل أن يتم الكلام عن الوفاء بالعهد أو كسره، أي الكلام عن العدل والظلم، لابد من وجود سلطة قسرية ترغم الناس بالمساواة على إنجاز عهودهم، بحيث يكونوا جميعا و على السواء خائفين من عقاب قد تنزله بهم السلطة القسرية، يفوق في شدته كل ما يتوقعونه من مكاسب يأملون تحقيقها من كسر العهد.

يقول هوبز: «ولا وجود لسلطة كهذه قبل قيام الدولة»[3].

وبهذا تكون طبيعة العدالة قائمة على الحفاظ على العهود السارية، لكن كون العهود سارية لا يبدأ إلا مع تأسيس سلطة مدنية قادرة على إجبار الناس على حفظها. وهنا أيضا تبدأ الملكية، وهي الملكية التي يكتسبها البشر مقابل الحق الشامل الذي يتخلون عنه[4].

---

(1) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 151.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

(3) المصدر نفسه، ص 152.

(4) المصدر نفسه، ص 152.

إن العدالة، أي بعبارة أخرى حفظ العهد، هي قاعدة عقلية تمنعنا من أن نقوم بأي شيء مدمر لحياتنا، فهي إذن من قوانين الطبيعة[1].

و يمضي هوبز في بناء هذه القوانين بناءًا هرمياً، لتشمل: العرفان بالجميل، والكياسة، والعفو، وإعتراف كل إنسان بالآخرين، والتواضع (وهو ألا يطلب إنسان لنفسه ما لا يرضى بإعطائه للآخرين)، والإنصاف، والحصانة لكل من يقوم بالوساطة. ثم يوجز هذا كله بكلمة واحدة مفادها: «لا تفعل بالآخر ما لا تود أن يفعله بك»[2]

هذه القوانين هي التي تملي السلام وسيلة لحفظ البشر في الجماعات، و هي تتعلق فقط بنظرية المجتمع المدني. حيث تكون هناك دولة وسيادة.

تكوين الدولة

بناءًا على ما تقدم سيتم إتفاق الناس على تكوين كيان مصطنع، يتولى الحفاظ على هذه العهود وحمايتها، ويضمن عدم اختراقها، هذا الكيان هو الدولة، والتي تتمثل عادة في عدة أفراد، أو في فرد واحد، يملك السيادة المطلقة، بعد أن كان الناس قد تخلوا له عن ارادتهم في التصرف من أجل حفظ مصالحهم.

وبالتالي فالفكرة الأساسية التي تدور حول كيفية تأسيس الدولة تتمثل في تنازل الجميع للحاكم المطلق الذي يملك السيادة المطلقة بفعل ذلك التنازل أو التخويل المطلق الذي منحه الناس إياه. فالمجموعة المجتمعة في شخص واحد تدعى (دولة).

والحاكم إذن ليس هو طرف في هذا التعاقد، فهو غير ملزم تجاه الناس بما ألزمو به أنفسهم، من أجل أن يكون مطلق السلطة في حماية مصالحهم وحماية القوانين التي تحقق السلام بينهم. فالتنازل يجري من طرف كل فرد عن حكم نفسه بنفسه إلى الشخص الثالث (الحاكم), و بذلك تتحد الإرادات، إرادات عدد غفير من الأفراد، في شخص فرد واحد يبدعه الاصطناع. فهذه السلطة الممنوحة تساعد على تنفيذ العقد المبرم بين الأفراد والشخص الحاكم الذي يملك السيادة.

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 155.

[2] المصدر نفسه، ص 163.

يقول هوبز: «هذا هو جيل اللفياثان (التنين) أو بالأحرى من باب الحديث بمزيد من الوقار: (الإله الفاني) الذي ندين له بالسلام والدفاع، وهو أدنى رتبة من الله، الاله غير الفاني»[1].

فبموجب السلطة الممنوحة من كل فرد في الدولة يتمتع الحاكم بقدرة وقوة الى درجة أن الرعب الذي توحيان به يجعل إرادة الجميع تتأقلم في سبيل السلم في الداخل، والتعاون حيال الأعداء في الخارج. ففي هذا الحاكم (الاله) يكمن جوهر الدولة، نتيجة الإتفاقيات المتبادلة المعقودة بين كل عضو من المجموعة الكبرى، بغية تمكين هذا الشخص من ممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع، التي يعتبرها متلائمة مع سلمهم ومع دفاعهم المشترك[2].

هذا يعني أن للحاكم السلطة المطلقة، فله كل الصلاحيات التشريعية وسن القوانين التي يراها ضرورية لتنظيم المجتمع، وله القوة القضائية فهو غير خاضع للقانون، كما أنه هو الذي يعين القضاة، وله السلطة التنفيذية المطلقة فهو الذي يعين الوزراء ويشرف على أعمالهم. كما له أن يراقب الآراء والأفكار ويمنع منها ما يراه مخالفا لإرادته، فهو صاحب الحق المطلق في ليس على السلطة الدنيوية فقط بل على الأفكار الدينية أيضا، فهو رئيس السلطة الدينية أيضا، أي أنه هو رئيس الكنيسة أيضا[3].

هذه هي السلطة الضرورية لتحقيق السلام في المجمتع، في أي مجتمع، لأن البشر متساوين في حقهم الطبيعي، فلا ينتظم لهم أمر إلا بالخضوع لقوانين الطبيعة التي تقتضي هذا النمط من أنماط السلطة.

والهدف النهائي لأي مجتمع من إيجاد هذه السلطة التي يتقيد بأحكامها ويخضع لسلطانها «يكمن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة، وبعبارات أخرى يمكن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البائسة هذه التي، كما

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 177.

[2] المصدر نفسه، ص 177.

[3] مطر أميرة حلمي، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 62 .

سبق وذكرنا، هي نتيجة ضرورية للأهواء الطبيعية التي تسيّر البشر عند إنتفاء قوة فعلية تنظم حياتهم، وتجعلهم يحترمون تنفيذ تعهداتهم التعاقدية خوفا من العقوبة»[1].

لذلك يرى هوبز أنه «إذا ما افترضنا أن عدداً كبيراً من الأفراد اتفقوا على الإمتثال للعدالة ولقوانين الطبيعة الأخرى، دون سلطة مشتركة تنظم أمورهم، فسنفترض بالقدر ذاته أن الجنس البشري سيقوم بما يشاكل ذلك، فعلى هذا النحو لن تبقى أي سلطة مدنية، كم لن توجد أي دولة، ولن يكون ذلك ضروريا، لان السلام سيسود دونما رضوخ»[2].

وسائل تكوين الدولة

لتكوين الدولة عند هوبز وسيلتان: الأولى بفعل قوة الإكتساب، أو بموجب القوانين الطبيعية، إذ يقوم رجل بإخضاع أعدائه عبر الحرب لمشيئته، دون التعرض لحياتهم، كما يوقم الأب باخضاع أبنائه.

والثانية بفعل التأسيس: كما في اتفاق البشر في ما بينهم بالخضوع لشخص واحد أياً كان، أو إلى مجموع أشخاص، طوعا ومن باب الثقة طامحين أن يحميهم من الآخرين، كل الآخرين.

أنواع الدولة

يرى هوبز أن للدول ثلاثة أنواع، لا غير، وهي:

1- النظام الملكي: عندما يكون الحاكم الممثل للدولة هو شخص واحد.

2- النظام الديمقراطي: او الدولة الشعبية، وهي عندما يكون الحكم بيد المجموعة التي أرادت التجمع.

3- النظام الأرستقراطي: وهو النظام الذي يكون فيه الحكم بيد قلة من الأفراد[3].

والفرق بين هذه الأنواع الثلاثة من الدول، كما يرى هوبز، لا يكمن في الفرق من ناحية السلطة، بل في الفرق من ناحية القدرة أو الأهلية على تأمين السلام والأمن للشعب. أي من

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 175، 176.

[2] المصدر نفسه، ص 177.

[3] المصدر نفسه، ص 193.

حيث الهدف الأساسي من وراء إنشاء الدول. ويعقد هوبز مقارنات مطولة للمفاضلة بين هذه الأنظمة الثلاثة، مؤكدا قناعته بأفضلية النظام الملكي، حيث الحاكم شخص واحد يتمتع بالقدرات كلها والصلاحيات المطلقة[1].

وخلاصة القول إن هوبز لا يؤمن بوجود حكم مختلط، ولا يؤمن بنظام حكم محدود أو مقيد، لأن السيادة لا تكون إلا مطلقة، ولا تقبل التقسيم والتجزأة[2].

وهكذا، كما يقول هوبز: «بغية التوصل إلى السلام، وبظله إلى حب البقاء، صنع البشر رجلا اصطناعيا، وهو ما نسميه بالدولة، كما صنعوا سلاسل اصطناعية تدعى القوانين المدينة»[3].

ويمكن تأويل مذهب هوبز هذا الداعي إلى السلطة المطلقة، بأنه تعبير عن الوضع الذي كان في المرحلة المبكرة وغير المستقرة من مراحل تطور الدولة القومية وإقتصاد السوق. أي أن الدولة كانت محتاجة إلى ملك قوي قادر على إلغاء إمتيازات النبلاء، وعلى تأمين السلام والنظام. ففي حالة من التنافس الكلي في سبيل البقاء تكون الوسيلة الوحيدة القادرة على تأمين الحياة والملكية هي في حكم قوي يكون على رأسه حاكم مطلق.

وإذا رأينا أن لهوبز بعض آراء ماكيافيللي، غير أن هوبز لم يكتف بمنهج وصفي وتعميمات قائمة على دراسة أحداث جزئية، كما كان ماكيافيللي، إنما بحث عن منهج آمن، وحاول الغوص إلى أساس يقدم فيه شرحاً أعمق للظواهر الإجتماعية المباشرة[4].

أسباب ضعف الدول وانحلالها:

نستخلص من استطرادات هوبز ما يراه أسبابا مباشرة أو غير مباشرة في ضعف الدولة وإنهيارها، وهي:

---

(1) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 194 – 203.

(2) عبد الهادي النائب إحسان، توماس هوبز وفلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 157.

(3) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 218.

(4) سكيربك غنار، و غيلجي يلز، تاريخ الفكر الغربي، مرجع سابق، ص، ص 392 – 393.

1- التأسيس الناقص: مثال ذلك حين يتم الإكتفاء بسلطة أقل من السلطة اللازمة في سبيل الحصول على السلام والدفاع عن الدولة، مما يؤدي بعدد كبير من الناس إلى العصيان عندما تتوافر لديهم المناسبة.

2- العقائد الثائرة: على غرار العقيدة التي تقتضي بأن لكل فرد الحق في أن يفصل في ماهية الفعل الخيّر وماهية الفعل السيء. ووفقا لهذه النظرية الخاطئة، بحسب هوبز، سيكون للبشر سهولة المناقشة وطرح أوامر الدولة على بساط البحث، بغية إطاعتها أو عدم إطاعتها لاحقا، وفقا لمنطقهم الخاص، وهذا يسبب الإضطرابات في الدولة، ويشكل إضعافا لها[1].

3- تقسيم السلطة: إن السلطات المنقسمة، كما يرى هوبز، يدمر بعضها بعضا، لذا فإن تقسيم السلطة المطلقة في نظره لا يعني سوى حلها وتدميرها[2].

ومنه أيضا التقسيم الثلاثي للسلطات، سلطة لسن القوانين المدنية، وسلطة لإدارة الملكيات، وسلطة للقضاء، بما يسميه (نظام المَلكية المختلطة) فهذا في نظر هوبز هو تقسيم للسلطة وتفتيت لها، فليس ثمة سلطة واحدة، إنما هي ثلاث سلطات، بل ثلاث عُصَب مستقلة، كما أنها ليست بشخص واحد يقوم بالتمثيل، بل هي ثلاثة أشخاص يقومون بالمهمة، فسوف يكون الأمر بين ثلاثة حكام مطلقين، وهذا بحسب هوبز تشويه في الدولة يؤدي الى إنحلالها[3].

4- تغيير شكل نظام الحكم: غالبا ما يشجع نظام الحكم المختلف لدى أمة مجاورة على تغيير شكل نظام الحكم المرسخ في بلد معين، فالطبيعة البشرية تواقة بذاتها إلى التجديد، فإذا ما استهواهم الجديد الحاصل لدى جيرانهم، يستحيل ألا يتبعوا من يدعوهم إلى التغيير، وسوف يؤيدون الإضطرابات في بداياتها[4].

---

(1) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 320.

(2) المصدر نفسه، ص 323.

(3) المصدر نفسه، ص، ص 326 – 327.

(4) المصدر نفسه، ص 323.

5- قراءة كتب السياسة: فمن خلال قراءة الكتب السياسية والتأثر ببطولات رجالها، خصوصا عند من لا يملك المناعة الكافية،مناعة العقل الرصين. وهذا النوع من التأثر عادة مايكون سببا في الثورة على نظام الحكم الملكي خاصة، وهو النظام المفضل عند هوبز[1].

6- ظهور السلطة الدينية داخل المجتمع: وهذا يعني وجود سلطتين تحميان المجتمع نفسه، الأولى هي السلطة المدنية وهي سلطة الدولة، والثانية هي السلطة الدينية. وبما أن لكل واحدة من هاتين السلطتين قوانينها الخاصة، فهذا يعني وجود دولتين للأفراد عينهم في آن واحد. ما يعني أن المملكة أصبحت منقسمة على ذاتها وغير قابلة للبقاء، بفعل التعارض بين السلطتين، فتكون الدولة أمام خطر الحرب الأهلية والإنحلال[2].

7-إضافة الى هذا يعدد هوبز أسبابا أخرى لإنحلال الدولة وانهيارها، نسوقها على سبيل الإيجاز، فمنها: تركز خزينة الدولة في شخص أو بضعة أشخاص نتيجة الإحتكار أو إيجار المواد العامة.

ومنها: طغيان شعبية شخص قوي على إطاعة القوانين والعمل بها.

ومنها: حجم المدينة المفرط التي تستطيع أن تزود جيشا كبيراً وقوياً من خلال أملاكها الخاصة. كذلك الأمر بالنسبة للمدن الصغيرة التي تشكل دويلات صغيرة في أحشاء الدولة الكبرى، على غرار الديدان في أمعاء الانسان.

ومنها: حرية المناظرة ضد السلطة المطلقة من الذين يدعون الحكمة السياسية.

ومنها: الشراهة والقابلية النهمة في تضحيم نطاق السلطة.

ومنها: الخمول الناتج عن الرفاهية، والإنتهاك الناتج عن المصاريف الشخصية الفاحشة.

وأخيرا، عندما ينتصر الأعداء من خلال حرب خارجية أو داخلية، يؤدي ذلك الى إنحلال الدولة.

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 323 – 324.

[2] المصدر نفسه، ص، 324 – 325.

المبحث الثاني

العقد الاجتماعي عند توماس هوبز

يعبر مفهوم العقد في معناه العام، على ارتباط شخص أو عدة أشخاص يتطوعون للفعل الإجتماعي بواسطة قوانين وقواعد وواجبات متبادلة والتي تصل وتمتد إلى التقاليد الدينية والسياسية، أما العقد الإجتماعي فهو عبارة عن اتفاق من خلاله يمر الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية وتاسيس أي شرعية سياسية لا تقوم إلا على هذا الأساس أو الإتفاق، فهم أشخاص يقررون الإجتماع من أجل تشييد حياة قانونية[1]، فالعقد إذن هو اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أفراد تجاه شخص ما أو جماعة، و ذلك في القيام بالأفعال أو عدم القيام بها، أما من الناحية الفلسفية، فيقال عن العقد ما يكون ثنائي الطرف أو متعدد الأطراف أو ما يمكن أن نسميه بالإلتزامات والتعهدات المتبادلة[2].

تقدم في مبحث سابق كيف أن هوبز انطلق من (حالة الطبيعة) و(قوانين الطبيعة) ليؤسس لنظريته في تكوين الدولة، أو المجتمع السياسي. ففي حالة الطبيعة ليس هناك بين الإنسان والإنسان إلا حالة الحرب الدائمة بسبب التنافس على المصالح الضرورية للحياة، وبفعل المساواة النسبية بين البشر في القوة وفي المكر والدهاء. فهي حالة يكون فيها الانسان ذئب لأخيه الإنسان، ويكون فيها الجميع في حرب ضد الجميع.

لكن هذه الحالة المأساوية ستدعو الإنسان إلى الإصغاء لصوت العقل، الذي يستطيع أن يجد السبيل الذي يضمن تحقيق النظام والسلام للجميع بالتساوي.

ذلك ما أسماه هوبز بقوانين الطبيعة، والتي مبعثها العقل ومبعث الأهواء أيضا، وهي تلك التي تبعث في الانسان الميل إلى السلام، كالخوف من الموت، والرغبة في الحصول على الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله.

---

[1] Le Robert Seuil, Dictionnaire de la Sociologie, sous la direction de: André Akoun, et Pierre Anssorte, Editeur paris : (Octobre, 1999), p 113.

[2] لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، الناشر: منشورات عويدات باريس، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 2001 ، ص 224.

وكان من أهم هذه القوانين هو القانون القاضي بـ «أن على الانسان أن يكون مستعداً، حين يكون الآخرون أيضا مستعدين، أن يتخلى عن حقه في كل شيء، بالقدر الذي يراه ضروريا للسلام وللدفاع عن نفسه».

وهكذا يتفق الناس جميعا على التخلي عن حقوقهم لصالح رجل واحد، يمنحوه وفق هذا الإتفاق الحق المطلق في الحكم والتصرف، ليكون قادراً على حماية الجميع من الجميع، وعلى حمايتهم من العدو الخارجي، وذلك هو الحاكم المطلق صاحب السيادة المطلقة. وهذا هو الأسلوب الوحيد الذي يمكّن الناس من تحقيق المجتمع السياسي، أي الدولة، للخضوع لقانون مدني يحكمهم جميعا على السواء ودون تمييز.

«لقد توصل الناس، تخلصاً من الخوف المستحوذ عليهم من بعضهم البعض، ورغبة منهم في الحصول على النظام والأمن والتمتع بمزايا القانون والحق، إلى نوع من الإتفاق أو العقد تنازلوا بمقتضاه عن حريتهم في العمل وأوكلوها إلى يد الحاكم. وكان من الضروري أن يملك هذا الحاكم سلطة مطلقة غير مقيدة إذ وحده يستطيع حفظ النظام»[1].

هذا هو مضمون العقد الاجتماعي عند هوبز

والحاكم إذن ليس هو طرف في هذا التعاقد، فهو غير ملزم تجاه الناس بما ألزموا به أنفسهم، من أجل أن يكون مطلق السلطة في حماية مصالحهم وحماية القوانين التي تحقق السلام بينهم. فالتنازل يجري من طرف كل فرد عن حكم نفسه بنفسه إلى (الحاكم), وبذلك تتحد الإرادات، إرادات عدد غفير من الأفراد، في شخص فرد واحد. فهذه السلطة الممنوحة تساعد على تنفيذ العقد المبرم بين الأفراد والشخص الحاكم الذي يملك السيادة.

من هنا يمكننا استخلاص أهم خصائص هذا العقد الاجتماعي بما يأتي:

1- هو عقد يقوم على أساس تنازل عموم الأفراد عن حقوقهم لصالح فرد واحد، هو الحاكم.

2- إن تنازل الأفراد عن حقوقهم هو تنازل دائم ليس فيه رجعة، لأن أي نقض لهذا العهد سيعني عودة الحرب والفوضى من جديد، وضياع الأمن والسلام.

---

[1] الحسن إحسان محمد، رواد الفكر الإجتماعي، مرجع سابق، ص 302 .

3-التنازل عن هذا العقد يعد باطلا أيضا من وجه آخر، فالحق لا يمكن التنازل عنه مرتين، فإذا تنازل المرء عن حقه للحاكم، فليس له الحق أن يتنازل عنه لحاكم آخر، لان العقد الاول يبطل العقد الثاني.

4-هذا العقد ليس تعاقداً بين المجتمع وبين الحاكم، بل هو فقط بين أفراد المجتمع أنفسهم، أما الحاكم فهو خارج العقد وليس طرفا فيه.

5-إرادة الحاكم وفق هذا العقد إرادة مطلقة، لا تخضع للعقد بين الأفراد أنفسهم، فالحاكم لا يلتزم بشيء تجاه الأفراد الذين خولوه التصرف رغبة في تحقيق السلام وتنظيم شؤون الحياة المدنية.

طبيعة العقد الاجتماعي

العقد الاجتماعي عند هوبز لا يمكن اعتباره واقعة طبيعية، أي لا يمكن تصوره على أنه نتاج طبيعي لأي تجمع بشري، لأنه ليس ناتجا عن دوافع الإنسان الطبيعية أو الفطرية، وإنما هو اتفاق ضمني، اصطناعي، يلجأ إليه الناس لحماية أنفسهم بالدرجة الأولى. فهو نتيجة لعمل إرادي جماعي يتحقق بدافع المصلحة المشتركة لجميع الافراد.

فالإنسان بنظر هوبز ليس كائنا اجتماعيا بالطبع، كما كان يرى أرسطو، بل الإنسان عدو لأخيه الإنسان بحكم التنافس الطبيعي على التملك والسيطرة. فالناس في طبيعتهم متجهون إلى حرب دائمة، حرب الجميع ضد الجميع.

ومن ناحية ثانية فهو ليس عقداً بين المجتمع وبين الحاكم على أساس حقوق وإلتزامات متبادلة بين طرفين، إنما هو عقد بين أفراد المجتمع للتخلي عن حقوقهم لصالح الحاكم، وليس على الحاكم تجاههم التزام بالمقابل سوى حفظ السلام وحمايتهم من بعضهم ومن العدو الخارجي. فالعقد لا يحدد سلطة الحاكم، بل فقط يقيد حريات الأفراد المحكومين.

وعلى هذا الأساس فقط سيكون بالإمكان التمييز بين العدل والظلم، فالعدل هو التزام الأفراد بهذا العقد، أي بتخليهم عن حقوقهم لصالح الحاكم المطلق، أما العودة إلى ممارسة حقوقهم الطبيعية فهي الظلم الذي يؤدي إلى عودة الحرب بعودة الحياة إلى وضعها الأول قبل أن يكون هناك قانون مدني ونظام سياسي.

ولذا يرى هوبز أن نظرية العقد الاجتماعي هي خطوة أساسية للإنتقال من حالة الطبيعة الأولى إلى حالة المجتمع المدني، فالقانون الطبيعي والعقل هو الذي يحمل البشر على التعاقد فيما بينهم، وأن العقد يلزم المتعاقد بالعضوية الدائمة، وأن مهمة المتعاقد الوحيدة هو أن يعين حاكما له سلطة وضع القوانين والفصل في المنازعات وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات، وعلى المواطن الخضوع والطاعة المطلقة له في مقابل ما يحققه له الحاكم من حماية ضد منتهكي القانون. وبهذا تكون القوة في خدمة العقود[1].

فهؤلاء المتعاقدون إذن إنما تخلوا عن حقوقهم لصالح السلطة لكونها الأمل الوحيد في حفظ حياتهم وتوفير وسائل بقائهم، فهم ينتظرون من السلطة حماية حقيقية لقاء رضوخهم وطاعتهم لها.

ومن الجدير ذكره أن فكرة العقد الاجتماعي هذه ليست من ابتكار هوبز، فهي ترجع في أصولها إلى أبيقور، وربما أبعد من ذلك. فبحسب جون هرمان راندال في كتابه (تكوين العقل الحديث) أن فكرة العقد ترجع إلى الفكر الروماني وفكر العصور الوسطى، وقد قامت نظرية الإمبراطورية الرومانية على القول بأن كل سلطة وكل حق في وضع القانون يعودان إلى الشعب الروماني، غير أن الشعب تنازل بموجب قانون شهير (Lex Regia) عن هذه الحقوق للإمبراطور، فجميع حقوق الشعب الروماني وجميع سلطاته انتقلت بموجب هذا القانون إلى الإمبراطور، وله وحده حق وضع القوانين وحق تفسيرها. وعندما تم إحياء القانون الروماني في العصور الوسطى تنبه الإمبراطور إلى هذه النظرية، واتخذها سلاحا ضد سيطرة الكنيسة. ثم تبعه في ذلك جميع الأمراء[2].

العقد الاجتماعي والحرية عند هوبز

تتحدد الحرية عند هوبز بضرورة السلام والوفاء بالعهد الذي قطعه الفرد مع المجتمع من أجل تحقيق السلام، أي العقد الاجتماعي. فالحرية تعني «انعدام المعارضة» أي «انعدام

---

[1] عبد الهادي النائب إحسان، توماس هوبز و فلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 143 .

[2] الطعان عبد الرضا حسين، تاريخ الفكر السياسي الحديث، دار الحكمة، بغداد، د ط، سنة: 1990، ص، ص 119 – 120.

العوائق الخارجية عن الحركة». واستنادا إلى هذا المعنى الحقيق والمعتمد، فإن «الرجل الحر هو الذي لا يعيقه شيء عن القيام بما يشاء القيام به، وذلك بالنسبة إلى الأمور التي يستطيع القيام بها وفقا لقدرته وذكائه»[1].

لكن هذا لا يكون إلا بقصد ضمان الإتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية، فهو يتمتع بالحرية عندما لا يوجد هناك عائق من شأنه أن يمنع تحقق ضرورة من الضرورات الإنسانية[2]. أي أن الشخص الذي يقوم بفعل ما بدافع الخوف من نتائج عدم القيام به، هو شخص يتمتع بالحرية. وهذا يعني أن كل الأفعال المنفذة خوفا من القانون، هي أفعال صادرة عن أشخاص يمتلكون الحرية في عدم القيام بها. فهذا ما تفرضه ضرورة حفظ السلام التي تتوقف على الوفاء بالعهد.

يقول هوبز: «إن الحرية والضرورة متطابقتان، وعلى هذا النحو ليست المياه (التي تجري داخل قناة) حرة فحسب، بل هي بصورة ضرورية ملزمة باتباع القناة. والأمر مشابه بالنسبة إلى أفعال البشر التي تترتب عن إرادتهم، وبالتالي عن حريتهم. ومع ذلك فطالما أن مصدر كل فعل إرادي وكل رغبة وكل ميل هو سبب معين، وهذا السبب مترتب عن آخر، وفق سلسلة مترابطة، يترتب كل ذلك عن الضرورة»[3].

وبالعودة الى تفاصيل حرية الفرد الحقيقية، كما يقول هوبز: ينبغي النظر في الحقوق التي تم التخلي عنها من خلال بناء الدولة، أو معرفة الحرية التي نحرم أنفسنا منها، من خلال تبني جميع أفعال ذلك الرجل أو تلك المجموعة، الذي، أو التي، اخترناهما كسلطة علينا. هذا لأن فعل رضوخنا يكمن، في آن واحد، في التزامنا وفي حريتنا. فالإلتزام وحرية الفرد مشتقان أساسا إما من الألفاظ الصريحة التي عبرت عن تخليه عن حقوقه لصالح الحاكم، نحو (اجيز جميع أفعاله)، وإما من هدف تأسيس السلطة المطلقة، وهو السلام بين الأفراد، والذود عنهم ضد العدو المشترك[4]، بعبارة أخرى، إن القوانين التي يتم وضعها من قبل الحاكم هي

---

(1) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 216 – 217.

(2) عبد الهادي النائب إحسان، توماس هوبز و فلسفته السياسية، مرجع سابق، ص، ص 174 – 175.

(3) هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 217– 218.

(4) المصدر نفسه، ص، ص 222– 223.

التي تفسح المجال أمام تحقق الضرورة وعلاقتها السببية، بقدر ما انتهت إلى إزالة عوائق الحركة التي كانت تحول دون ذلك[1].

هذا هو مفهوم الحرية بحسب ما يتوافق مع العقد الاجتماعي، لذا فقد استهجن هوبز الحديث عن الحريات التي تدعوا الأفراد للتخلي عن التزاماتهم إزاء الهدف من تعاقدهم وتأسيس السلطة المطلقة. وهذا ما يتسبب في إفساد الناس، وفي إستحسانهم للإضطرابات باسم الحرية[2].

العقد الإجتماعي عند جون لوك

تتشابه منطلقات لوك مع منطلقات هوبز من حيث اعتبار الفرد هو العنصر الأساسي في المجتمع السياسي، وبالنظر إلى التأسيس على حالة الطبيعة، وصولا إلى نظرية العقد الإجتماعي. غير أن لوك يختلف كثيرا عن هوبز في تصوره لهذه المفاصل الثلاثة التي تدور حولها فلسفته السياسية.

فالفرد عند جون لوك ليس ذئبا لأبناء جنسه، لذا لم تكن المجتمعات البشرية في حالة الطبيعة منخرطة في الحرب، حرب الجميع ضد الجميع، كما كان يرى هوبز. بل على العكس من ذلك فإن القانون الطبيعي الذي يحكم الناس إنما «يتمثل فيه صوت العقل الإلهي البادي في ضمير الناس والذي يقضي بالمحأفظة على الذات وعلى الآخرين، وهو الذي يضمن بقاء الانسان وسيادة السلام بين الناس»[3].

ومن هنا أيضا فإن رغبة البشر في الخروج من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسي والدولة، فإنهم لم يفعلوا ذلك بدافع الخوف من الموت، والنجاة من الحرب الدائمة في حالتهم الأولى، وإنما لأنهم أدركوا أنهم سيكونون في مجتمع منظم أكثر أمانا من حالة الطبيعة. «فلم تكن حالة الطبيعة عند لوك حالة حرب فوضوية، بل كانت شكلا من أشكال الحياة، حيث للأفراد حرية غير مقيدة. هنا البشر متساوون بالطبيعة، ويمكننا أن ندرك هذه

---

[1] الطعان عبد الرضا حسين، تاريخ الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص 133.

[2] عبد الهادي النائب إحسان، توماس هوبز و فلسفته السياسية، مرجع سابق، ص 175.

[3] مطر أميرة حلمي، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 66.

المساواة بعقولنا. والمساواة تعني الحرية بأن نكون أسياد أنفسنا، مادمنا لا نؤذي أي إنسان آخر. علاوة على ذلك تعني تلك المساواة وتلك الحرية أننا نسيطر بحرية على أجسادنا، وبالتالي على كل ما ننجز بأجسادنا، أي نتيجة عملنا، أو الملكية الخاصة»[1]. فلم يكن عنده ما كان عند هوبز من تصور أن الجميع في حرب ضد الجميع، إنما كانت حياة تسير بشكل عفوي، تفتقر للقانون الذي ينظم الحقوق والوظائف، ويحمي الحريات. وبشكل تدريجي أو فجأة اتفق الناس على العيش في مجتمع مشترك تنظمه سلطة تمثل الشعب. أي أن الفرد يتخلى عن قدر من حقوقه للمجتمع، ويقوم المجتمع باختيار الأفراد الذي يمثلون السلطة. لكن هذه السلطة هي طرف في العقد الإجتماعي ملزمة بالقيام بوظيفتها إزاء الشعب. فالشعب هنا لا يتنازل عن حقوقه لصالح السلطة، إنما يتنازل عن القدر الضروري منها فقط لأجل تحقيق مصالحه في الحرية والمساواة وحق التملك الذي عده لوك جوهريا في حقوق الفرد.

يقول جون لوك ملخصاً فكرة العقد الاجتماعي: «وحيث أنه لا يمكن أن يقوم أي مجتمع سياسي إلا إذا كانت لديه القدرة على المحافظة على الملكيات ومعاقبة المعتدين عليها، فهذا وحده هو دعامة المجتمع السياسي، حيث يتنازل كل عضو فيه عن حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي الجماعة، فتتولى هي حمايتها عن طريق القانون الذي تصوغه شاملا ووافيا لحاجة الجميع، فتعين الجماعة أفرادا يتولون مهام السلطة وتنفيذ القانون»[2].

والسلطة في نظرية جون لوك ليست سلطة مطلقة كما أراد لها هوبز أن تكون، فالسلطة مقيدة أولاً بالعقد الإجتماعي الذي هي طرف فيه، وهي ثانيا ليست سلطة واحدة بيد الملك، الحاكم، بل لابد من فصل السلطة التشريعية التي يمثلها ممثلوا الشعب، عن السلطة التنفيذية التي يتزعمها الملك، الحاكم. ويمنح لوك السلطة التشريعية مرتبة فوق السلطة التنفيذية، لأن الأولى هي التي تضع التشريعات التي يجب على السلطة التنفيذية تنفيذها. فيكتب جون لوك وكأنه يعرض بمذهب توماس هوبز، قائلا: «والذي يعتقد أن الحكم المطلق يتلاءم مع الطبيعة

---

[1] سكيربك غنار، غيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مرجع سابق، 467 .

[2] لوك جون، الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، د ط، د ت، ص 75.

البشرية ويطهر دماء الإنسان، لابد له من القراءة عن تاريخه حتى يقتنع أن الأمر على النقيض من ذلك»[1].

وخلافاً لهوبز أيضا يقر لوك للشعب الحق في الثورة على السلطة إذا ما أخلت بالتزاماتها في توفير حقوق الشعب وحماية ممتلكاته وحرياته.

«وخلاصة رأي لوك في حق الثورة هو أن الحاكمين قد يستبدون بمن يلتزم هؤلاء الحاكمون بخدمتهم، سواء كان هؤلاء الحاكمون ملوكاً أو جماعات أو مغتصبين يطالبون بالسلطة المطلقة. ففي مثل هذه الأحوال، أي أحوال استبداد الحاكم بالمحكومين، فإن من حق الشعب أن يثور على الحاكم إذا لم يكن هناك سبيل آخر للإصلاح غير الثورة، أي حين تخفق كل الوسائل الأخرى... لأن الناس يدركون ما تجره الثورات من سفك للدماء وخراب للممتلكات»[2] وحل السلطة لا يعني حل المجتمع، فالسلطة التي أعطاها الأفراد للمجتمع بحسب العقد الإجتماعي لا يمكن أن تعود إلى الأفراد مرة أخرى طالما ظل المجتمع باقياً[3].

وتقودنا هذه المقارنة أيضا إلى أن لوك يميل إلى نظام الحكم الملكي الدستوري، خلافا لهوبز الذي أراد نظام الحكم الملكي المطلق.

العقد الإجتماعي عند جان جاك روسو

تتفق الفكرة الأولية للعقد الاجتماعي عند روسو مع مثيلتها عن جون لوك، فهو يرى أن جميع شروط العقد الإجتماعي يمكن اختصارها في شرط واحد، ألا وهو: «التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها»[4].

خلافاً لهوبز الذي يذهب إلى تنازل الجميع عن حقوقهم لصالح السلطة المطلقة.

وهذا الميثاق عند روسو، يشتمل ضمنيا على الإلتزام الذي يستطيع وحده إعطاء القوة للآخرين، وهو: «إن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة سوف يرغم عليها من قبل الهيئة

---

[1] لوك جون، الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، مصدر سابق، ص 78.

[2] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الناشر: مطبعة ذوي القربى، 1429 هـ، ج 2، ص 378.

[3] المرجع نفسه، ص 379.

[4] روسو جان جاك، في العقد الإجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د ط، د ت، ص 49.

بأكملها. وهذا لا يعني شيئا آخر غير أنه يجبَر على أن يكون حرا» ويبقى أهم ما يميز نظرية روسو هو الفصل بين السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية. ويمكننا ايجاز طبيعة هذا الفصل بين السلطات بالنقاط الآتية:

المشرع لا يمكن أن يكون في منصب قضاء أو منصب سيادة، فالوظيفة التشريعية لا مشترك بينها وبين السلطة البشرية، إذ أن من يوجه البشر ليس عليه أن يوجه القوانين، ومن يوجه القوانين ليس عليه كذلك أن يوجه البشر، وإلا لما فعلت قوانينه الخادمة لأهوائه إلا إدامة مظالمه في أكثر الأحيان، ولن يستطيع أبدا تجنب أن تفسد وجهات نظره خاصة قداسة عمله[1].

إن السلطة التشريعية تخص الشعب، ولا يمكن أن تخص إلا الشعب[2]. الحكومة هي هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة، مكلفة بتنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء[3].

إن السلطة السيادية مهما كانت مطلقة، لا تتجاوز حدود الإتفاقات العامة، وإن كل إنسان يستطيع التصرف تمام التصرف بما تتركه له هذه الإتفاقات من أمواله ومن حريته، بحيث لا يحق لصاحب السيادة أبدا تكليف أحد الرعايا أكثر من آخر، لأن المسألة ستخرج عن اختصاص سلطته[4].

هناك ثلاثة مستويات من القوانين، أولها القوانين التي تحدد علاقة السلطة السياسية بالشعب، أي الدستور. ثم القوانين المدنية التي تحدد علاقات الأفراد ببعضهم. ثم القوانين الجنائية[5].

---

(1) روسو جان جاك، في العقد الإجتماعي، مصدر سابق، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 105.

(3) المصدر نفسه، ص 106.

(4) المصدر نفسه، ص 73.

(5) سعفان حسن، العقد الإجتماعي لجان جاك روسو، الناشر: تراث الإنسانية، دار الفكر، مجلد 2، د ط، د ت ص 583، وينظر: روسو جان جاك، في العقد الإجتماعي، مصدر سابق، ص، ص 100 – 101.

أما رؤيته في شكل نظام الحكم، فهو لا يرى أفضل من الديمقراطية الحقيقية، لكنه يرى أنها لا تصلح للبشر، لعرضتها الدائمة إلى الحروب الأهلية والإضطرابات الداخلية، أكثر من أي حكومة أخرى[1].

أما الأرستقراطية فهي ثلاثة أنواع: طبيعية، لا تصلح إلا لشعوب بدائية. ووراثية، وهي أسوأ الحكومات. وانتخابية، فهي أفضل الأنواع الثلاثة، وهي الأرستقراطية بمعناها الحقيقي[2].

والنظام الإنتخابي هو النظام الجمهوري المفضل عند روسو، ومن أول أولياته إقامة الدستور الذي ينظم عمل السلطات. فإن «أول ما يجب العمل على تحقيقه هو دستور صحيح وقوي»[3]. وأما الملكية فهي من أسوأ أشكال الحكم، لأن الملوك يريدون أن يحكموا حكما مطلقا[4].

وهنا يتجسد الفارق الجوهري بين نظرية روسو وبين نظرية هوبز الذي يذهب فيها إلى تفضيل الملكية المطلقة.

---

[1] روسو جان جاك، في العقد الإجتماعي، مصدر سابق، ص 120.

[2] المصدر نفسه، ص 122.

[3] المصدر نفسه، ص 92 .

[4] المصدر نفسه، ص 125.

المبحث الثالث

الدين والسياسة عند توماس هوبز

موقف هوبز من الدين

لا يمكننا أن نجد موضوعا كثر بشأنه الخلاف مثل موقف هوبز من الدين بين دارسيه فقد ذهب معظم معاصريه إلى اتهامه بالإلحاد، فقد وصف شارل روبوتام وهو قسيس نرويجي، كتاب التنين لهوبز بأنه «أفعوان مالمسيبري، التنين الفظيع، الحية الهائلة، الوحش البريطاني البشع، رسول الكفر والموت، ذلك الذي يبجل الإله المادي مجدداً الهرطقات القديمة». وهذه هي أهم الأوصاف التي وصفت بها فلسفة هوبز من قبل رجال الدين في القرن السابع عشر. فإلى أي مدى الأخذ بهذه الإتهامات التي وجهت لفلسفته ؟

وفي الحقيقة أن هوبز لم يكن ملحداً، وإذا قيل أن معاصريه كانوا أقرب وأقدر على الحكم على أفكاره، فهذا جون أوبرى مؤرخ حياته، لم يكن يعتقد أبدا أن هوبز كان ملحداً. هذا كدليل على عدم إلحاده ، وبالإضافة إلى أن ثلث كتاباته السياسية تقريباً كانت تدور حول مناقشة الدين، فضلا عن أنه كتب فصولاً متعددة يدفع بها عن نفسه تهمة الالحاد، ويحاول أن يبين لا فقط أنه مؤمن بل أيضا أنه «مسيحي انجيلي»[1].

وما يظهر لنا أيضا موقف هوبز من الدين هو مناقشته لأسس المعتقدات الدينية، وكذلك المصطلحات التي استخدمها الكتاب المقدس «إننا نادراً ما نضع في اعتبارنا أن ما يقرب من واحد وسبعون وثلاثة مئة صفحة من مجموع صفحات التنين البالغ عددها أربعة عشرة وسبعة مئة تعالج موضوعات دينية، يدافع فيها هوبز عما يسميه بالدين الحقيقي ضد التهديد المزدوج الذي يواجهه من المذهب الكاثوليكي والبروتستانتي». وبالتالي هوبز لم يكن ملحدا بل كان مجدداً في فهمه للدين، وهو إن كان قد استبعد الدين من مجال الفلسفة، فذلك لأنه أراد أن يوضح الفرق بين مجال «المعرفة» ومجال «الايمان»[2]

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص، ص 397 – 399.

[2] المرجع نفسه، ص 401.

نشأة الدين

يذهب هوبز إلى أن الإنسان، هو وحده الكائن الحي المتدين، دون غيره من المخلوقات الحية الأخرى و ذلك لما يتميز به الإنسان من خصائص، فأول خاصية يتميز بها هي رغبته في معرفة أسباب الأحداث التي يراها. وخصوصا بحثهم عن أسباب حظهم الحسن والسيء[1] .

ثانيا: «إنه لدى رؤيته أي شيء له بداية، يعتقد أيضا أن له سببا حتم عليه أن يبدأ عندما فعل، بدل أن يبدأ قبل ذلك أو بعده» [2] . وهذا يعني أن الإنسان هو من يملك ملاحظة ظهور الأشياء، والتساؤل عن الأسباب التي دفعتها إلى الظهور في وقت محدد ، بدل أن تظهر في وقت آخر غير الذي ظهرت به .

ثالثا: أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يلاحظ تعاقب الأحداث وتتابعها ويعمل على ربطها ببعضها البعض، بحيث تكون الحادثة الأولى سببا لحدوث الحادثة الثانية وهكذا، وهذا ما يعرف بمبدأ اطراد الظواهر وتتباعها،وحين لا يستطيع التأكد من الأسباب الحقيقية لحدوثها، فإنه يلجأ إلى مخيلته ويستنتج لها أسبابا، أو عن طريق الأحكام التي يصدرها الآخرون أمثال أصدقائه والذين هم أكثر حكمة منه.

رابعا: يرى هوبز بأن القلق والخوف الذي ينتاب الإنسان جراء جهله لأسباب حدوث الأشياء ورغبته في معرفتها ، لا سيما إن كان من الذين يجتهدون في المحافظة على بقائهم وتحقيق الخير الذي يرغبون به[3]. وهذا يعني أن من خصائص الإنسان الخوف والقلق خصوصا إذا تعلق الأمر بمستقبله وحياته.

«فهوبز يرى بأن هذه الخصائص البشرية الأربعة تؤدي إلى ظهور أربعة أسباب لنشأة الدين. فلما كانت رغبة الإنسان في معرفة أسباب الأشياء رغبة جامحة، لأنه لا يرضى لنفسه مثل هذا الجهل فيتجه إلى خلق الأسباب التي لا يعلمها، وإلى إختراع العلل التي تفسر الظواهر التي يريد تفسيرها حسب ما يوحي به خياله ، وذلك لأن تجربته أقنعته أنه لا شيء

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق،ص، ص 114- 115.

[2] المصدر نفسه، ص 115 .

[3] المصدر نفسه، ص 115.

يحدث في هذا العالم بغير سبب» [1]. ونفهم من ذلك أن جهل أسباب حدوث الأشياء هو أولى أسباب نشأة الدين.

وثاني سبب لنشأة الدين عند هوبز هو الخوف الذي يصاحب الجنس البشري دائما جراء جهله بالأسباب.

ويذهب هوبز إلى أن هذا الخوف يحتاج إلى موضوع معين، ولهذا يخلق الخيال هذا الموضوع في صورة فاعل غير مرئي، والتي يطلقون عليها إسم الأشباح، وهي تتميز بقدرتها على الظهور والإختفاء وقتما تشاء[2]. والإعتقاد بالأشباح تمثل السبب الثالث بنظر هوبز لنشأة الدين.

وأن في اعتقادهم أن هذه العوامل غير المرئية تترك أثارا، فهم لا يعرفون ماهية ما نسميه تسببا، ولا يملكون قاعدة للتخمين سوى تذكر ما سبق وأن حدث في الماضي، دون أن يروا أن بين الحدث السابق واللاحق أي ارتباط، ومن هنا يتوقعون حدوث الأشياء الماضية في المستقبل، وانطلاقا من هذا يقومون بعبادة هذه القوى غير المرئية كتعبير عن احترامهم لها[3]. ويعني هذا أن عبادة البشر ما يخافونه تمثل السبب الرابع لنشأة الدين.

وهو يلخص ذلك كله في العبارة التالية :الاعتقاد بالأشباح، والجهل بالأسباب الثانية، عبادة البشر ما يخافونه، واعتبار الأشياء العرضية توقعات، في هذه الأمور الأربعة تكمن البذرة الطبيعية للدين[4].

الدين والدولة

يذهب هوبز إلى أن طاعة الرب لا تنفصل عن طاعة الحاكم المدني، لقوله: « فحيث زرع الله الدين بنفسه وبوحي يفوق الطبيعة، فإنه صنع لنفسه أيضا مملكة خاصة وأعطى القوانين، ليس فقط بالنسبة للسلوك تجاهه، بل كذلك اتجاه الآخرين، وبهذا تكون السياسة

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص 404.

[2] المرجع نفسه، ص 405 .

[3] هوبز توماس، اللفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص، ص 118 – 119.

[4] المصدر نفسه، ص 119.

والقوانين المدنية في مملكة الله جزءاً من الدين، وبالتالي فإن التمييز بين السلطة الدنيوية والدينية لا مكان له فيها» [1]. بمعنى أنه لابد للسلطة الدينية أن تخضع للسلطة المدنية .

ويذهب إلى « أن الدولة دون السلطة المطلقة ما هي إلا فراغا، ولا تستطيع الاستمرار، وجوب إطاعة الأفراد للحكام المطلقين، إطاعة مجردة و بسيطة في شتى الأمور، حيث لا تتعارض إطاعتهم مع قوانين الله »[2].

وقد دعى هوبز إلى النظر في تعاليم الكتاب المقدس بخصوص وجوب طاعة الحاكم المطلق، « لقد قال بنو اسرائيل لموسى: «كلمنا أنت فنسمع ولا يكلمنا الله لئلا نموت» (سفر الخروج 20 / 19) فهذه طاعة مطلقة لموسى. بالنسبة إلى حق الملوك، يقول الله بنفسه، بلسان صموئيل (سفر صموئيل الأول 8 / 11 - 18): «... هذه أحكام الملك الذي يملك عليكم: يأخذ بنيكم و يخصهم بنفسه لمركبته وخيله، فيركضون أمام مركبته. ويخصهم بنفسه كرؤساء ألف ورؤساء خمسين لحرثه وحصاده وصنع أدوات حربه وأدوات مركبته. ويعشر غنمكم وأنتم تكونون له عبيدا»[3]. وهنا يبين لنا أن طاعة الحاكم لا تتعارض مع طاعة الله.

يعتبر هوبز الكنيسة بأنها مجموعة من الناس، تبشر بالدين المسيحي، وهي موحدة في شخص حاكم مطلق، فيجتمع أفرادها تحت إمرته، ولا يجوز أن يجتمعوا دون سلطته. وما دامت جميع الدول تملك هذه المجموعة التي لا يضمها الحاكم المطلق المدني، فهي بالتالي غير مشروعة، كذلك الأمر في شأن هذه الكنيسة، التي تشكل مجموعة غير مشروعة في كل دولة منعت اجتماعها[4]. ويعني ذلك أن اجتماع أفراد الكنيسة لا يتم إلا بإذن الحاكم المطلق.

وفي الأخير نستخلص أن هوبز يعارض كل من يقحمون الدين في السياسة، ويرى بأن الكنيسة لا يمكن أن تكون لها سلطة هامة لأنها تستند على الحكومة المدنية، ولذلك فإن الحاكم هو رئيس الكنيسة.

---

[1] هوبز توماس، اللفياتان، الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 126.

[2] المصدر نفسه، ص 348.

[3] المصدر نفسه، ص ، ص 211 – 212 .

[4] المصدر نفسه ، ص 455.

خاتمة

في ختام هذا البحث في فلسفة هوبز الأخلاقية والسياسية، يمكننا إجمال أهم ما توصلت إليه الدراسة على النحو الآتي:

لقد لعبت الصراعات السياسية الدائرة في إنجلترا في ذلك العصر دورا هاما في تكوين النظام السياسي لفيلسوفنا فالحرب الأهلية التي شهدتها بلده والحروب والنزاعات التي كانت سائدة في القارة الأوروبية وقتذاك، جعلته يبحث لإيجاد أسباب وطبيعة تلك الحروب والصراعات السياسية و من ثم أخذ يحاول إيجاد الحلول المناسبة لها.

وكذلك كان لاكتشافه لهندسة إقليدس ولفيزياء غاليليو ولعقلانية ديكارت الدور الحاسم في رسم معالم هذا النظام، حيث طرح المشكلة الأخلاقية بتعابير فيزيائية.

تأثره بكلمة «إحساس» ولقد أدى تعمقه في هذه الكلمة إلى تأسيس فلسفته المادية التي ترد كل شيء إلى المادة والحركة بواسطة معرفة الإرتباط العلي بين الحادثات، فانعكست ماديته على مذهبه السياسي و نظريته الأخلاقية .

كما تأثر هوبز بآراء ماكيافيللي في الأنانية و حاجة الحاكم إلى السلطة المطلقة.

وبحث في الدوافع الفعلية التي تحرك الناس في الحياة المدنية، وتوصل من خلال أسلوبه المنهجي إلى أن مبدأ المنفعة هو ذلك المحرك الرئيسي للبشر، وبناءً على ذلك لابد من إقامة السلطة المطلقة للحاكم.

وقد اقتضى منه اتباع المنهج البرهاني في عرض آرائه وتصوراته الأخلاقية، أن ينطلق من جملة من «المبادئ» السيكولوجية الواضحة بذاتها، و التي اعتقد أن في وسع كل إنسان معرفتها بمجرد تأمل ذاته وملاحظة ما يجول في عقله، وينتقل بطريقة تركيبية برهانية وصولا إلى القواعد الأخلاقية أو «قوانين الطبيعة» التي اعتبرها القوانين الوحيدة التي تكفل للبشر إن هم التزموا بها، تحقيق ما يسعون إليه و ينشدونه خلال حياتهم و تجنبهم كل المخاطر والشرور، ولا سيما الشر الأقصى المتمثل بالموت العنيف.

لقد اعتبر هوبز «قوانين الطبيعة» على أنها تشكل في مجملها الفلسفة الأخلاقية الحقة، و الضمانة التي تحول دون نشوب الحرب الأهلية بين أعضاء المجتمع.

الفلسفة السياسية مرتبطة كما ذكرنا، بمفهومه عن الإنسان ومشكلة الخير والشر، أي أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمشكلة الأخلاقية.

يعتبر هوبز الفيلسوف الوحيد الذي كان تحقيق السلام عنده الغاية الأساسية من الفلسفة الأخلاقية والسياسية.

ويستنتج هوبز مذهبا شاملا بصورة ملحوظة لأخلاق اجتماعية من أسس طبيعية خالصة، يرتكز على مذهب اللذة الأناني. غير أن هوبز قد وصل إلى تلك الأخلاق، عن طريق تحليل البواعث البشرية من خلال الملاحظة والإستبطان.

ويؤكد هوبز على انفصال الأخلاق والسياسة، فالأخلاق تختص بسلوك الفرد، أما القانون فهو لا يهتم إلا بسلوكه الخارجي. فمجال السياسة أو القانون، هو المحافظة على حياة المواطنين وممتلكاتهم. ومن هنا يظهر لنا هوبز أنه أول فيلسوف يقر بالحقوق الطبيعية للفرد حقه في الحياة، والملكية، والدفاع عن نفسه... الخ. وهذا اعتراف بقيمة الفرد، وإنسانيته وكرامته. فأصبح المواطن هو صاحب الحق، وله أن يتفق مع غيره من المواطنين عن طريق التعاقد لتنصيب الحاكم وبناء الدولة.

ويذهب هوبز أيضا إلى ضرورة إخضاع السلطة الدينية للسلطة المدنية، إذ لا يمكن أن تكون ازدواجية بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

لكن على الرغم من أن للإنسان مصالح أنانية بالفعل، كما أن الإنسان، كما يقول هوبز، كثيرا ما يكون ذئبا لأخيه الإنسان، لكن ذلك ليس صحيحا بصورة كلية، لأن الإنسان يجب أن يمتلك بعض الدوافع الإجتماعية، وإلا لما استطاع أن يدخل في عهود واتفاقات مع أقرانه تقوم على ثقة متبادلة[1].

كما أخطأ هوبز في إقراره لسلطة الحاكم المطلقة، فالخضوع المطلق من الشعب سيدفع بالحكام إلى تفضيل مصالحهم الشخصية، وعلى المجال الفكري سوف يقضون على كل محاولة لاكتشاف أي حقيقة جديدة أو أية فكرة تهدد حكمهم الخاص. وقوله بأن مصلحة الحاكم والمحكوم واحدة، قد يكون هذا جائزا فقط في أوقات الحروب حيث تتوحد المصالح

---

[1] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 2010، ص 91.

عند الحروب، ولكن في زمان السلام يعود الصدام بين مصالح الطبقات ولذلك فإن المشاركة في الحكم قد تكون خيرا من استبداد الحاكم و أجدى لتفادي الحرب الأهلية[2].

وفي الأخير، يمكننا القول بصريح العبارة أن فلسفة القوة عند هوبز أخذت بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة، حيث اعتبر أن القوة هي الوسيلة المثلى لحفظ السلام، فعلى الرغم من كون الإنطلاقة الفعلية لفلسفته السياسية ذات معطيات لا أخلاقية، إلا أن الهدف الذي كان ينشده فعل أخلاقي.

كما أن عالمنا اليوم ما هو إلا حلبة من صراع المصالح ، و من ثمة فلا مفر من وجود سلطة قوية تحد من امتداد هذه المصالح، فلو لا خوف الدولة من قوة غيرها لعم النزاع وسادت الفوضى وتآكلت الشعوب واختلطت الحدود، وحل مجتمع الغاب محل المجتمع الإنساني، ولما كانت الحقيقة الأولى في السياسة لدى جميع الأمم الحديثة تنطوي على الخصام والنزاع، كان اللجوء إلى القوة السياسية وسيلة لحل هذه المعادلة أمر لا يمكن تجنبه.

ويمكننا في ختام هذه الدراسة أن نخرج بالتوصيات الآتية:

1- ينبغي ملاحظة تأثير المحيط العام في النتاج الفكري، فكثير من النتاج الفكري الإنساني عادة ما يكون نابعا من المحيط العام لمعالجة مشكلات معاصرة له، وإقتراح حلول وبدائل لما هو سائد في ذلك المحيط.

2- بناءً على التوصية الأولى، ليس من الصواب تعميم ثمرات ومتبنيات النتاج الفلسفي المتأثر بمحيطه العام على مجتماعات أخرى لها ظروفها ومتغيراتها المختلفة.

3- لابد للفكر الإنساني الحي أن يبحث عن حلول لمشكلات عصره، من أي نوع كانت، ثقافية أو سياسية أو إقتصادية أو غيرها. ففي كل جيل هناك أنماط من المشكلات والتحديات التي تتطلب المعالجة الفكرية المعمقة، لذا فالحاجة إلى الفكر الفلسفي في شتى الميادين هي حاجة ماسة ومتجددة دائما.

4- لابد للفكر الإنساني من الإنفتاح على الأفكار والنتاجات الإنسانية على إختلاف مشاربها ومتبنياتها، ليتوفر على قاعدة معرفية واسعة ورصينة.

---

[2] أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، المرجع نفسه، ص 63، 64.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

المصادر:

1. اسبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، الناشر: دار التنوير، بيروت، د ط، سنة: 2008.
2. اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، الناشر: الدار العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 2009.
3. روسو جان جاك، في العقد الإجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د ط، د ت.
4. لوك جون، الحكومة المدنية ، ترجمة محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية،القاهرة، د ط، د ت .
5. ماكيافيللي، الأمير، ترجمة فاروق سعد، الناشر: دار الأفاق، القاهرة، الطبعة التاسعة، سنة: 1988.
6. كانط إيمانويل، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة - د ط، سنة: 1952.
7. هوبز توماس، اللفياتان، الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، وبشرى صعب، الناشر: دار الفارابي، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، سنة:2011 .

المراجع:

8. إمام عبد الفتاح امام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، الناشر دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، سنة 1985.
9. البطريق، عبد الحميد، تاريخ أوربا الحديث من عصر النهضة الى مؤتمر فينا، الناشر: مطابع جامعة الرياض، د ط، د ت.
10. الطعان عبد الرضا حسن، تاريخ الفكر السياسي الحديث، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، د ط، 1992.
11. العروي عبدالله - ثقافتنا في ضوء التاريخ - الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1984.
12. الكعبي، محمد سماري، الماكيافيللية وأثرها في الفكر السياسي الغربي - دار الفراهيدي للنشر والتوزيع - بغداد، الطبعة الأولى، سنة: 2010.
13. ألتوسير لوي مونتسكيو، السياسة والتاريخ، ترجمة: نادر ذكرى، الناشر: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 2010.

14. انجلو باكويوتشي مايكل، اعداء الحوار: اسباب اللاتسامح ومظاهره. تقديم امبرتو ايكو، ترجمة: عبد الفتاح حسن، الناشر: (المصرية العامة للكتاب، مكتبة الاسرة)، د ط، سنة: 2010.
15. بدوي السيد محمد، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، الناشر: دار المعارف، القاهرة، د ط، سنة: 1967.
16. بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت - د ط، سنة: 1975.
17. بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة ديفيد هيوم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د ط، 1984.
18. بريتيزولينـــي جـــوزييي - حيـــاة نيكلـــو ماكيـــافيللي الفلورنســـي - ترجمـــة: طـــه فوزي - راجعه: حسن محمود، الناشر: مؤسسة سجل العرب – القاهرة، د ط، سنة: 1982.
19. بريل ليفي، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، مراجعة: السيد محمد بدوي، الناشر: وزارة المعارف - مصر، د ط، د ت.
20. بوتول غاستون، تاريخ السوسيولوجيا، ترجمة: ممدوح حقي، الناشر: منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الأولى، سنة: 1977.
21. بونتي موريس ميرلو، تقريظ الفلسفة، ترجمة قزيحا خوري، الناشر: منشورات عويدات، بيروت، سلسلة زدني علما / 175، الطبعة الأولى، سنة: 1983.
22. حلمي مصطفى محمود، علم الأخلاق لسبينوزا، تراث الإنسانية ، دار الفكر، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د ط، د ت.
23. حنفي حسن، دراسات فلسفية، الناشر: دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة: 1995.
24. ديورانت ول، قصة الفلسفة، ترجمة: المشعشع فتح الله محمد، الناشر: مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، د ت.
25. ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، ترجمة محمد علي ابو درة، مراجعة علي ادهم، الجزء الرابع من المجلد الثامن، الناشر دار الجيل للطبع والنشر و التوزيع - بيروت - لبنان، د ط، د ت.
26. زكريا إبراهيم: اللواياتان (أوالتنين) لتوماس هوبز، تراث الانسانية، المجلد الاول، دار الفكر، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والطباعة والنشر. د ط، د ت.
27. سباين جورج، تطور الفكر السياسي،الجزء الثالث،ترجمة: راشد البراوي، تقديم: أحمد سويلم - دار المعارف بمصر - بالإشتراك مع مؤسسة فرانكلين - نيويورك - د ط، سنة: 1971.

28. ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية، والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، علا ابو زيد (مطبعة الولايات المتحدة الأمريكية) د ط،سنة: 1997 .
29. سعفان حسن، العقد الإجتماعي لجان جاك روسو، الناشر: تراث الإنسانية، دار الفكر، د ط، د ت.
30. سكيربك غنار، وغيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة: حيدر اسماعيل الحاج، الناشر: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 2012.
31. شمس الدين إبراهيم ماكيافيللي أمير فلسفة السياسة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى سنة: 1994.
32. شوفاليه جان جاك، أمهات الكتب السياسية من ميكيافيللي إلى أيامنا، ترجمة: جورج صدقي، الناشر: منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي – دمشق – د ط سنة: 1980.
33. صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة والمعاصرة، الناشر: دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 2007.
34. صاغية حازم - نيكولومكيافيللي، بقلم: ج. برونوسكي وب. مارليش، الناشر: الرواد للنشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1980.
35. صالح محمد محمد، تاريخ اوربا من عصر النهضة و حتى الثورة الفرنسية، الناشر: مطبعة دار الجاحظ للطباعة و النشر، بغداد، د ت، سنة: 1981
36. صعب حسن، علم السياسة، الناشر: دار العلم للملايين بيروت، د ط، د ت.
37. عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الاخلاق والسياسة، الناشر، دار دجلة، د ط، سنة 2007.
38. عبد الهادي النائب احسان، توماس هوبز و فلسفته السياسية، منشورات مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني السليمانية، الطبعة الأولى، سنة 2012.
39. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، الناشر دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، سنة: 1984.
40. غالي بطرس بطرس، و عيسى محمود خيري، المدخل في علم السياسة، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الأولى: سنة: 1959.
41. غريفوار فرنسوا، المذاهب الاخلاقية الكبرى، ترجمة: قتيبة المعروفي، الناشر: منشورات عويدات - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى، سنة: 1970.
42. فوكوياما فرانسيس، نهاية البشر و خاتم البشر، ترجمة: حسين احمد امين، الناشر: مركز الأهرام للترجمة و النشر، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1993.

43. فيدرين إلين - مكيافيللي - ترجمة: أميرة الزين، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات و النشر - بيروت - الطبعة الأولى - سنة: 1974.
44. فينيال لويس غوتييه، ماكيافيللي، ترجمة: صلاح الدين برمدا، الناشر: منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د ط، سنة: 1989.
45.كلي رايت وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم و مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 2010.
46. كمال ماهر، وعبد الرحيم عبد المجيد، مبادئ الاخلاق، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1958.
47. ليوشتراوس جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية ، الجزء الاول ، من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة و تقديم امام عبد الفتاح امام، الناشر: المجلس الاعلى للثقافة - القاهرة - د ط، سنة:2005.
48. ماكيافيللي نيقولا - مسرحية ماندراجولا - ترجمة محمد الظاهر - المطبعة الأردنية - عمان - دار المعرفة.
49. مدبك جورج - نيقلو بيترو ماكيافيللي، الناشر: منشورات دار الراتب الجامعية بيروت - د ط، سنة: 1982.
50. مرقص إلياس، تقديم: كتاب فلسفة عصر النهضة لارنست بلوخ، الناشر: دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1980.
51. مصباح صالح، فلسفة الحداثة الليبيرالية الكلاسيكية من هوبز الى كانط، الناشر جداول – لبنان – الطبعة الأولى، سنة: 2011.
52. مطر أميرة حلمي ، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، الناشر: دار المعارف - 1119 - كورنيش النيل، القاهرة ج. م ع، الطبعة الخامسة، سنة: 1995.
53. مقدمة كريستيان غاوس عميد جامعة برنستون الأمريكية سابقا على كتاب الأمير.
54. مهران رشوان محمد، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده غريب، القاهرة، د ط، سنة 1998.
55. موسى محمد يوسف، في تاريخ الاخلاق، الناشر: مطبعة أيمن عبد الرحمن، القاهرة، د ط، د ت.
56. هايدر أنطوان غرابنر، فلسفة حضارات العالم - نظريات الحقيقة وتأويلها، ترجمة: جورج كتورة، مؤسسة،شرق غرب - ديوان المسار للنشر، الطبعة الأولى، سنة: 2010.

57. ولد عبد المالك البكاي، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، تقديم: صالح مصباح، الناشر: جداول للنشر والتوزيع بيروت - لبنان- الطبعة الأولى، سنة 2013.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

قائمة المصادر:

58. Hobbes Thomas, Léviathan, traité de la matière de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civil, traduit par: François Tricaud, édition DALLOUZ, paris, 1999.

المراجع:

59. Collins James: a history of modern European philosophy, éditeur: Lanham, University press of America, 1986.

60. Gauthier David, the logique of leviathan, The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes, Published in the United States by Oxford University Press Inc, New York, 1969.

قائمة المعاجم باللغة الأجنبية:

61. Le Robert Seuil, Dictionnaire de la Sociologie, sous la direction de: André Akoun, et Pierre Anssorte, Editeur paris : (Octobre, 1999.)

قائمة الموسوعات:

62. لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، بيروت منشورات عويدات، باريس، د ط، سنة 2001.

63. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الناشر: مطبعة ذوي القربى، 1429هـ، ج 2 .

قائمة المجلات و الدوريات:

64. الجابري عابد محمد: حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، مقال في الانترنت، تاريخ : 27- 12- 2007. http://www.saudiinfocus.com

الفهرس

الإهداء
الشكروالتقدير

مقدمة : .....أ ،ب ،ت ،ث ،ج

الفصل الأول : إشكالية الأخلاقي و السياسي في عصر النهضة

خصائص فلسفة عصر النهضة .....7.
الأخلاق والسياسة عند ماكيافيللي .....22.
الأخلاق والسياسة عند اسبينوزا .....38.

الفصل الثاني : توماس هوبز و فلسفته الأخلاقية :

الإنفعالات .....56.
الإنسان وغريزة المحافظة على الذات .....62.
المحافظة المعقولة على الذات .....71.

الفصل الثالث : الفلسفة السياسية عند توماس هوبز:

مفهوم الدولة والسيادة عند هوبز..... 81 .
العقد الإجتماعي عند توماس هوبز .....93 .
الدين والسياسة عند توماس هوبز.....103.

خاتمة .....107 .
قائمة المصادر والمراجع .....110.

الفهرس ..... 116.
.

" **Résumé :**

Il a soulevé le problème de l'éthique et de l'attention de la politique dans ces circonstances difficiles , et cela devrait être de surmonter cette promesse ce que la détermination de notre possible , ce qui a augmenté les chances de la présence de la logique de la force et de la violence dans l'élaboration des chemins de nos vies et de les diriger , et le sentiment de plus en plus tendance à être la dégradation des contrôles moraux et la légalisation de toutes les voies et moyens pour atteindre nos objectifs
politiques.

Notre intérêt pour l'étude de la pensée de Hobbes a été axé principalement sur le livre le plus important, Dragon (Léviathan), que nous avons adoptée dans l'analyse morale et politique théorie. Cela nous donne à penser que le sujet de la recherche dans la morale est fondée sûr d'être un philosophe politique et auteur d'une théorie distincte de règle absolue seulement. Et aussi ce qui nous a incité à mettre en évidence la nouvelle idée a une relation de la morale en politique, puisque l'Etat sera suffisante devrait être est du même dragon ou Alloithan force invincible , et de parvenir à une paix durable pour les citoyens exige une décision qui est caractérisés par les attributs de la générosité et de la force , de la présence d'approbation la tendance de matériel de toutes les personnes , ceux tendance persistante ou innée des individus soif de pouvoir et obtenir plus d'entre eux , et sont donc la convoitise ne cesse pas , sauf dans le cas de la mort.

Grâce à ce qui précède, prendre l'initiative à l'esprit les formats suivants : Quels dont la théorie éthique de Hobbes ? Et comment il peut être compris ? Quelle sont la théorie politique? Y at-il une relation entre la morale et la politique pour lui? S'il y avait une relation, quels sont-ils ? Ce qui justifie le pouvoir absolu? Et pourquoi devraient subir un pouvoir absolu ? Est-il possible de dire que le pouvoir absolu quand Hobbes en tant que garant de la protection des droits des individus ? Et maintenir leur survie? Et comment il a pu
arriver? Po
ur résoudre ce problème, nous avons divisé la recherche en trois chapitres principaux, respectivement :
le premier chapitre: le dilemme de la morale est politique traitée à l'époque

où Hobbes vivait en général, qui a été intitulé moral et politique problématique dans la Renaissance, et exposé à des propriétés de la Renaissance, les idées les plus importantes que la campagne, en particulier la révolution à ce qui prévalait auparavant dans Aleskulaiah. Age, puis dans une deuxième phase, il traitait de la problématique morale et politique lorsque Nicola Makiavlli, et enfin abordé le problème de morale et politique lorsque Baruch Spinoza.
Chapitre II, qui a été intitulé Hobbs et la philosophie morale. Dans la première phase, nous avons présenté la fondation, qui est basée sur la morale et des émotions et leur rôle dans la détermination de la nature et l'orientation du comportement humain comme étant un individu par lui-même d'abord, et comme étant associés à d'autres êtres humains et aux relations sociales II.

Nous avons donc essayé de construire ou d'installer sa théorie des émotions, allant de la simple envisagé pour le Khat initial qu'abrite les droits et l'accès aux formes d'émotions complexes et composites. Et. il enquête sur les sources qui sont les éléments et les éléments de sa théorie du sentiment dérivé. Dans une deuxième étape, nous parlons de l'aperception Hobbs de l'homme et l'instinct de sa province pour rester, et nous avons commencé d'abord d'identifier l'idée du droit naturel de Hobbes, en montrant le rôle à jouer dans les conclusions générales, puis nous avons abordera première partie de ses conclusions, qui se rapporte à mener cette perception que (peut) que le tracé l'homme dans le cas où le chaleureux derrière les émotions, les désirs et les appétits, l'autorité incontrôlée ou de droit.

IE, dans ce qu'il a appelé Hobbs b «l'état naturel de l'être humain», qui est dominé par la peur, et menacés par des dangers, en particulier le risque décédés. Su r la perception analyse Hobbes «virtuelle» ceci, et le rôle des émotions dans lequel pour guider le comportement des êtres humains. Enfin, nous avons parlé des lois morales et l'auto-préservation, les examinateurs imaginent Hobbs comportement qui (devrait être) sur les êtres humains qui Askouh, si elles voulaient se débarrasser des risques que «état Nature» Ttahedhm et a fait valoir le rôle du «esprit», dans la réalisation de ce, pour en dictant un ensemble de lois qui les garantissent, s'ils ont fait de vivre ensemble dans la paix et la tranquillité. Après avoir examiné ces lois ont commenté sur eux, et

fait valoir son importance quand. Hobbes, à son avis comme représentant la vraie philosophie morale.

Chapitre III, qui abordent la philosophie politique quand Thomas Hobbes. Tout d'abord, nous avons présenté le concept de la souveraineté de l'Etat avec lui, et d'autre part le contrat social avec lui et nous avons parlé de la nature du contrat social, puis dix ans de liberté sociale, puis nous comparons le contrat social lorsque Hobbes contrat social lorsque. John Locke et quand John Jacques Rousseau, et enfin nous avons déménagé à l'étude d'une autre, une religion et de la politique quand Thomas Hobbes, dans lequel nous avons traité avec la position de Hobbes sur la dette, puis l'émergence de facteurs religieux, Okherthdtna sur la relation entre la religion et l'état examinateurs l'opinion Hobbs au sujet de la relation entre la religion et de l'Etat, et de soumettre l'autorité de pouvoir absolu religieux.

Ensuite, nous avons conclu finale comprend les résultats les plus importants obtenus eux à travers cette étude.
Les vues de Hobbes morales occupe une place particulière dans l'histoire de la pensée morale européenne, assez pour démontrer que de savoir que la doctrine morale avait « soulevé des problèmes éthiques de ses contemporains de la pensée préoccupée et ses successeurs ».
Et ce fut une référence importante faite par la philosophie morale de la plupart de ceux qui sont venus après lui des philosophes des deux Anglais, ou les. Européens en général.

Mots clés : Moralité. Politique. pouvoir absolu.

« Title »

Problematic moral and political

Abstract :

It raised the problem of ethics and policy attention in these difficult circumstances , and that should be to overcome that promise what we can 's determination , which increased the chances of the presence of the logic of force and violence in drawing paths our lives and direct them , and the growing feeling tends to be the degradation of moral controls and legalization of all the

ways and means to achieve our goals political
Our interest in the study of the thought of Hobbes has been focused primarily on the most important book , Dragon (Leviathan) , which we adopted in the moral and political theory analysis.
This suggests to us that the subject of research in morality was based on being a political philosopher and author a distinct theory of absolute rule only. And also this prompted us to highlight the new idea has a relationship of morality in politics , since the state will suffice should be is of the same dragon or Alloithan invincible force , and achieve lasting peace for the citizens requires a ruling that is characterized by the attributes of generosity and strength , from the approval presence the tendency of material to all people , those persistent or innate tendency of individuals lust for power and get more of them , and are therefore lust does not stop except in the case of death.
The reason that man is not tempted in the thrill of stronger than he got before, or because it is not only the extent of the strength in his possession, but he can not secure the strength and the means by which provide a decent living, without the additional power
Through the above, take the initiative to mind the following formats: What are the ethical theory of Hobbes? And how it can be understood? What is the political theory? Is there a relationship between morality and politics for him? If there was a relationship, what are they? What justifies the absolute power? And why should undergo absolute power? Is it possible to say that the absolute power when Hobbes as a guarantor for the protection of the rights of individuals? And maintain their survival? And how he was able to achieve that?
To address this problem , we divided the research into three main chapters, respectively: Chapter One: the dilemma of moral and political dealt with in the era in

which Hobbes lived in general , which was titled moral and political problematic in the Renaissance, and exposed it to the Renaissance properties , the most important ideas that campaign , particularly the revolution to what prevailed before in Aleskulaiah Ages, then in a second phase it dealt with the moral and political problematic when Nicola Machiavelli , and finally addressed the problem of moral and political when Baruch Spinoza . Chapter II, which was TIT led Hobbs and moral philosophy. In the first phase, we presents the foundation, which is based UP on not and of emotions and their role in determining the nature and direction of Human BEH AVOIR a à Bing an individual by itself FIR set, and as à Bing associèrent with otter. Human beings and social relation II. So we tried d to build our installed His theory of emotions, rang in from simple envisioned for the initial Kat which harbors rights and access to the complexes and composites emotions chaps. And it investigate the sources of which are derived elements and the elements of His theory of feeling.

In a second stage, we talk about perception Hobbes of man and the instinct of his province to stay, and we started to first identify the idea of Hobbes' naturel right , pointing To the role to play in the overall conclusions , and then we dealt with the first part of its findings , which relates to conduct that perception that (can) that the route of humans in the event that the warm-hearted behind the emotions , desires and appetites , unchecked authority our law. Ie, in what he called Hobbs b « the natural state of human beings », which is dominated by fear, and threatened by dangers, especially the risk of death.

And on analysing perception Hobbs «virtual» This, and the role of emotions in which to guide the behaviour of human beings. Finally, we talked about the moral laws and self-preservation, reviewers imagine Hobbs behaviour that (should be) on the human beings that Ashough, if they wanted to get rid of the risks that Ttahedhm in «Nature state» and argued the role of the «mind», in achieving this, for by dictating a set of laws that guarantee them, if they made to live together in peace and tranquillity. Having reviewed these laws have commented son them, and argued its importance when Hobbes, in his view as representing the true moral philosophy.

Chapter III, which address political philosophe Shen Thomas Hobbes. First, we presented the concept of state sovereignty with him, and secondly the social contrat with him and we have talked about the nature of the social contract , the n social freedom decade, and the n we compare the social contrat shen Hobbes social contrat shen John Locke and shen John Jacques Rousseau , and finally we moved To the Study of another , a religion and politics shen Thomas Hobbes , in which we deal with Hobbes 's position on the debt , the N the emergence of religious factors, Okherthdtna about the relations hip between religion and state reviewers the opinion Hobbes about the relationship between religion and state , and of subjecting religious absolute power authority. Then we concluded finale includes the most important results obtained them through this study.

The views of Hobbes moral occupy a special place in the history of European moral thought, enough to demonstrate that to know that the moral doctrine had « raised ethical problems of his contemporaries preoccupied thinking and his successors » . And it was an important reference made

by the moral philosophy of most of those who came after him from the philosophers of both Englishmen, and Europeans in general.

Key words: Moral. Politics. Absolute power

"العنوان " إشكالية الاخلاقي والسياسي

الملخص:

تثار إشكالية الأخلاق والسياسة باهتمام في هذه الظروف العصيبة، والتي ينبغي لتجاوزها أن نعد ما نستطيع من عزم وإصرار، الأمر الذي زاد من فرص حضور منطق القوة والعنف في رسم مسارات حياتنا وتوجيهها، وتنامي شعور يميل نحو التحلل من الضوابط الأخلاقية وإباحة كل الطرق والوسائل لتحقيق أهدافنا السياسية.

وقد تركز اهتمامنا في دراسة فكر هوبز بالدرجة الأولى على كتابه الأهم، التنين (Léviathan) والذي اعتمدنا عليه في تحليل نظريته الأخلاقية والسياسية.

وهذا يشير لنا الى أن موضوع البحث في أخلاقه كان قائما على أساس كونه فيلسوفا سياسيا وصاحب نظرية متميزة في الحكم المطلق فقط. وأيضا هذا ما دفع بنا إلى إبراز فكرة جديدة عنده وهي علاقة الأخلاق بالسياسة، إذ إن الدولة حسبه يجب أن تكتسي نفس قوة التنين أو اللويثان الذي لا يقهر، كما أن تحقيق السلام الدائم للمواطنين يستوجب على الحاكم أن يتصف بخصال الشهامة والقوة، انطلاقا من إقراره بوجود نزعة مادية لدى جميع الناس، وهي تلك الشهوة المستمرة أو النزوع الفطري لدى الأفراد من أجل الحصول على القوة والمزيد منها، وبالتالي فهي شهوة لا تتوقف إلا في حالة الموت. والسبب في أن الإنسان لا يطمع في لذة أشد قوة مما حصل عليه من قبل، أو لأنه لا يكتفي بالقدر من القوة التي بحوزته، ولكنه لا يستطيع تأمين القوة والوسيلة التي توفر العيش الكريم، دون الحصول على قوة إضافية.

ومن خلال ما سبق، تبادر إلى أذهاننا الإشكال التالي : ما هي نظرية هوبز الاخلاقية؟ وكيف يمكن فهمها؟ وما هي نظريته السياسية؟ وهل هناك علاقة بين الاخلاق والسياسة عنده؟ واذا كانت هناك علاقة فما هي؟ وما الذي يبرر قيام السلطة المطلقة؟ ولماذا يجب الخضوع للسلطة المطلقة؟ وهل يمكن القول أن السلطة المطلقة عند هوبز بمثابة الضامن لحماية حقوق الأفراد؟ والحفاظ على بقائهم؟ وكيف أمكنه تحقيق ذلك؟.

ولمعالجة هذه الإشكالية، قمنا بتقسيم البحث إلى ثلاث فصول رئيسية، وهي على التوالي:

الفصل الأول: تناولت فيه الاشكالية الاخلاقية السياسية في العصر الذي عاشه هوبز بشكل عام، والذي كان عنوانه اشكالية الأخلاقي والسياسي في عصر النهضة، وتعرضت فيه إلى خصائص عصر النهضة، وأهم الأفكار التي حملتها وخاصة الثورة على ما كان سائدا من قبل في العصور السكولائية، ثم في مرحلة ثانية تناولت فيها اشكالية الأخلاقي والسياسي عند نيقولا ميكيافللي، وأخيرا تناولت إشكالية الاخلاقي والسياسي عند باروخ اسبينوزا.

الفصل الثاني: والذي كان عنوانه هوبز وفلسفته الأخلاقية، ففي المرحلة الأولى قمنا بعرض

الأساس الذي تنبني عليه أخلاقه والمتمثل في الإنفعالات ودورها في تحديد طبيعة ووجهة سلوك الإنسان باعتباره كائناً فرداً بحد ذاته أولاً، وباعتباره كائناً يرتبط مع غيره من البشر بعلاقات اجتماعية ثانياً. فحاولنا بناء أو تركيب نظريته في الانفعالات، بدءاً من تصوره عن الخلجات الأولية البسيطة التي تساور الإنسان وصولاً إلى الأشكال المعقدة والمركبة للانفعالات. وعقبنا على ذلك باستقصاء المصادر التي استمد منها عناصر ومقومات نظريته في الانفعالات. وفي مرحلة ثانية قمنا بالتحدث عن تصور هوبز للإنسان وغريزة محافظته على بقائه، فبدأنا أولاً بتحديد فكرة هوبز عن الحق الطبيعي، مشيراً إلى الدور الي يلعبه في مجمل استنتاجاته، ثم تناولنا الشطر الأول من استنتاجاته، والذي يتعلق بالسلوك الذي تصور أنه (يمكن) أن يسلكه البشر في حالة ما إذا انساقوا وراء انفعالاتهم ورغباتهم وشهواتهم، دون رادع من سلطة أو قانون. أي في ما اسماه هوبز بـ «الحالة الطبيعية للبشر»، حيث يهيمن عليهم الخوف، وتتهددهم الأخطار، ولا سيما خطر الموت. وعقبنا على ذلك بتحليل تصور هوبز «الافتراضي» هذا، والدور الذي تلعبه الانفعالات خلاله في توجيه سلوك أفراد البشر. وأخيرا تحدثنا عن القوانين الأخلاقية والمحافظة على الذات، مستعرضين تصور هوبز للسلوك الذي (ينبغي) على أفراد البشر أن يسلكوه، إن هم أرادوا الخلاص من المخاطر التي تتهدهم في «حالة الطبيعة» ومبينين الدور الذي يقوم به «العقل»، في تحقيق ذلك، عن طريق إملاء جملة من القوانين التي تكفل لهم، إذا ما التزموا بها العيش معاً بسلام وطمأنينة. وبعد أن استعرضنا هذه القوانين قمنا بالتعقيب عليها، مبينين أهميتها عند هوبز، باعتبارها تمثل في نظره الفلسفة الأخلاقية الحقة.

الفصل الثالث: والذي عنوانه الفلسفة السياسية عند توماس هوبز، فأولا قمنا بعرض مفهوم الدولة والسيادة عنده، وثانيا العقد الإجتماعي عنده والذي تحدثنا فيه عن طبيعة العقد الإجتماعي، ثم العقد الإجتماعي والحرية، وبعدها قمنا بمقارنة العقد الإجتماعي عند هوبز بالعقد الإجتماعي عند جون لوك وعند جون جاك روسو، وأخيرا انتقلنا إلى مبحث آخر، وهو الدين والسياسة عند توماس هوبز، وفيه تناولنا موقف هوبز من الدين، ثم عوامل نشأة الدين، وأخيرتحدثنا عن علاقة الدين بالدولة مستعرضين فيه رأي هوبز عن علاقة الدين بالدولة والمتمثل في إخضاع السلطة الدينية للسلطة المطلقة.

ثم خلصنا إلى خاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة.

إن آراء هوبز الأخلاقية تحتل مكانة خاصة في تاريخ الفكر الأخلاقي الأوروبي، ويكفي للتدليل على ذلك أن نعرف أن مذهبه الأخلاقي قد «أثار مشكلات أخلاقية شغلت تفكير معاصريه وخلفائه». وأنه كان مرجعا مهما قامت عليه الفلسفة الأخلاقية لمعظم من جاءوا بعده من الفلاسفة ـ سواء من الانكليز، أو من الأوروبيين عموماً.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، السياسة، السلطة المطلقة.