جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

مذكرة

لنيل شهادة الماجستير

في الفلسفة السياسية المعاصرة

المرجعية الفكرية عند توماس هوبز
السياسة - الأسطورة

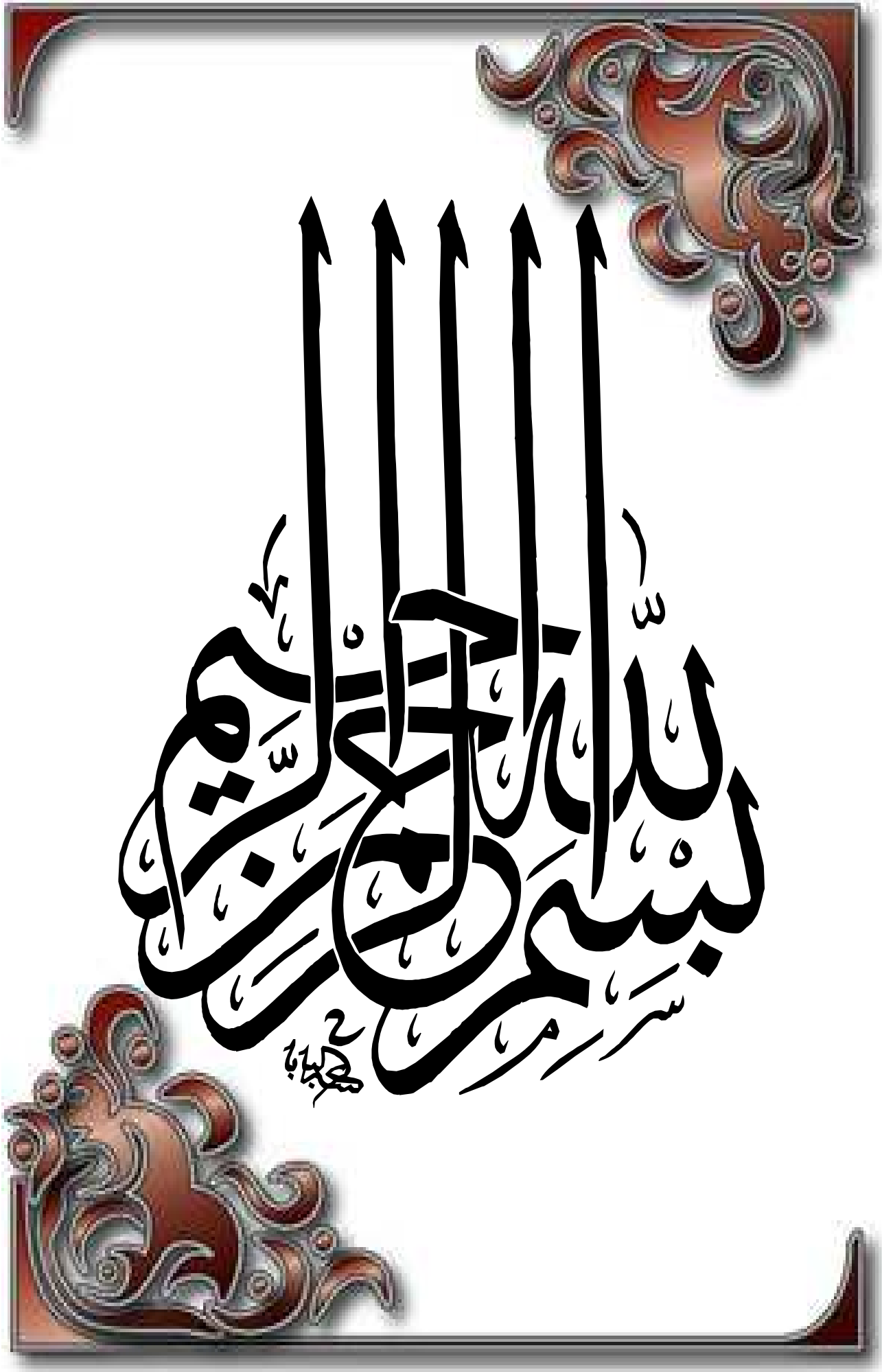
من إعداد الطالب:
حميدات عبد العالي

بإشراف:
الأستاذ الدكتور عبد اللاوي عبد الله

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د- الزاوي حسين	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د- عبد الله عبد اللاوي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران2
د - بن يموتن علجية	أستاذة محاضرة أ	عضوا مناقشا	جامعة وهران2
د- رزقي بن عومر	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة وهران2

الموسم الجامعي
2016 -2015


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

حق الوفاء والتقدير أن أقدم إلى أستاذي الدكتور عبد الله عبد اللاوي من الشكر والعرفان ما هو أحق وأجدر بهما ، وذلك لثقته في شخصي واحتضانه هذا البحث ورعايته له، فلم يضن عليه بشيء من وقته وملاحظاته القيمة التي أنارت سبيله وذللت كل الصعوبات التي اعترضت طريقه.

هو الاعتراف بالفضل لأهله، جزاه الله عني وعن العلم خير الجزاء، وله جزيل الشكر والامتنان .

مقدمة:

انطلق الإنسان منذ تاريخه العريق في بحثه عن حلول للمشكلات التي واجهته عبر مساره الحياتي بشتى جوانبه، العلمية منها أو النظرية، وتطور هذا البحث بتطور الوعي لديه وإدراك قدرته العقلية على الإبداع والاكتشاف، وأصبح يوظف خلال ذلك مناهج ومعايير تسهل عليه تكييفه والسيطرة على ما يحيط به لخدمته وتحقيق رفاهيته، بهذا المسعى تنوعت الحلول والآراء والأفكار، وتعددت عبر مراحل التاريخ باختلاف المجتمعات والتقاليد والمعتقدات، وتقدمت الفلسفة على شكل ثورات وتصحيحات وتطوير للمعارف السابقة .

بهذا يكون تاريخ الفكر الإنساني سلسلة متصلة الحلقات، يؤثر فيها السابق على اللاحق، ويأخذ اللاحق ثمرة ما أنتجه السابق ليضيف إليه أو يعدل فيه حسب مقتضيات الزمان والمكان، وهو ما يؤدي بنا إلى القول في هذا السياق أن حاضر أي امة ما هو إلا امتداد لماضيها، ومن ثم فما يحدث في الحاضر لا بد أن تكون له جذوره ورواسبه الممتدة منذ زمن مضى وعهد انقضى.

إذ أن العلاقة الجدلية ما بين التراكمات المعرفية والظروف الخاصة للمجتمع وإبداع المفكرين هو الأساس الذي قامت وتقوم عليه التطورات المتلاحقة في الفكر وفي الفعل، فقد يكون تقدم الفكر السياسي كما الفكر الإنساني بشكل عام، نتاجا لتلك التراكمات المعرفية الكبيرة وللتجارب التي مرت بها كل الأمم، كل واحد ة حسب ظروفها الخاصة، حيث كانت الحضارة تلو الأخرى تشارك بدورها في صنع الأفضل للإنسان، وذلك من خلال إبداعات المفكرين في الحضارات المختلفة.

بناء على ما سبق ذكره إذا كان الإنسان يتعلم من التجارب المتلاحقة ويتطور في فهمه وإدراكه، فإن الفكر الإنساني، ومنه الفكر السياسي مازال ربما حتى الآن ينمو ويتطور مستندًا دوما إلى التراكمات المعرفية المتلاحقة التي تصنعها الشعوب المختلفة ويبتدعها المفكرون، والتي تشكل دوما أرضية انطلاق لأفكار جديدة أيا تكن مجالاتها وميادين أبحاثها.

وهكذا قد تبين لنا من خلال دراسة كتب توماس هوبز الفلسفية أنّ الفكر السياسي بدأ خطواته الفكرية ورؤاه الفلسفية الأولى في الإجابة عن التساؤلات المختلفة بأفكار أسطورية غيبية، وصولا إلى الأساطير المختلفة والمتعددة بالإجابات حول كل القضايا بما فيها السياسية.

لعله يمكن أن نقول أن الفلسفة اليونانية الكلاسيكية هي أحد المصدرين الكبيرين للفكر السياسي الحديث والمصدر الأخر هي النصوص المقدسة عند الشعب اليهودي، ذلك بدلالة تاريخ تطور الأفكار السياسية التي كانت ربما في أغلب الأحيان المرجعية الفكرية التي مهدت لهذه الأحداث. بحيث تمثلت القضية المحورية التي انشغل بها الإغريق في طبيعة العدالة وماهية النظام السياسي.

ليس غرضنا في هذا الصدد إعطاء تحليلا مفصلا للمرجعيات الفكرية للفكر السياسي الغربي بصفة عامة، أو استعراض نشأتها أو تطورها، بل محاولة التماس الخلفيات الفكرية لعلم من أعلام الفلسفة الانجليزية ألا وهو توماس هوبز.

بما أنّ الفلسفة السياسة كشكل من أشكال المعرفة وليس كشكل من أشكال الفعل، موضوعها السلوك الإنساني - في حدود علاقته بحكم المجتمعات داخليا وخارجيا - الذي قد لا ينفصل عن تاريخ الأفكار السياسية التي توحي به وهذا ما ذهب إليه " روجيه لابروس". فإنّها قد

احتلت الصدارة في الدراسات الفلسفية، نتيجة علاقته بحياة الأفراد والجماعات، وارتباطه من جهة أخرى بالسلطة وأنظمة الحكم، فتشكل عبر الأزمنة المعرفية كثير من نماذج دراسات الفكر السياسي التي تحاكي لواقع المعاش.

التاريخ في حقيقة الأمر ليس تسجيلا للوقائع فحسب، إنمّا به دروس والعبر التي يجب أن نتعلمها كي نتجنب ما وقع فيه السابقون من أخطاء. فالعودة إلى الماضي تعبير عن أصالة يتمتع بها ذلك الماضي ولا يمكن لنا أن نغض الطرف عنها إذا ما أردنا اقتباس أو تطوير أو استقامة لفكرنا.

لذلك وقع اختيارنا على المفكر الانجليزي الكبير " توماس هوبز " في القرن السابع عشر والوقوف على فكره السياسي لا من حيث إعادة طرحه من جديد، فالكتب والدراسات في هذا المجال كثيرة، بل ما نود دراسته أن "نلامس فكره السياسي بالخلف"، بمعنى أن نرجع إلى أهم المرجعيات التي أسس على إثرها فكره السياسي، المرجعية الفلسفية والدينية والعلمية والمرجعية الأسطورية وامتدادها.

وبما أنّ عصر هوبز شهد العديد من الأزمات السياسية والدينية، بالإضافة إلى هذا فمن الممكن أنّ التحولات التي كانت تشهدها القارة الأوربية على صعيد العلم، ربّما قد مدته بالوسائل التي اعتقد أنها يمكن تيسر له تحقيق غايته فقد كان كل من (كوبرنيكس) و(كبلر) و(غليلو) من الذين أرسو أولى دعائم العلم الحديث.

إذ سيكون القرن السابع عشر هو الحقبة التي نبني عليها بحثنا على اعتبار أنّ هذا العصر الذي عاش فيه هوبز.

وعلى أساس هذا اخترناه كموضوع للدراسة محاولين الإجابة عن الأسئلة التالية:

ما هي مصادر وأسس الفكر السياسي عند توماس هوبز ؟

إضافة إلى السؤال الرئيسي تضمن البحث أسئلة أخرى لا تقل أهمية عنها:

كيف كانت قراءة هوبز للعلم من خلال فلسفته ؟

كيف كان نقده للتدين الذي كان سائد في عصره من أجل التأسيس للدين الجديد "دين الدولة" ؟

ولعلّ أهم سؤال على الخصوص: هوبز والواقع العربي أي ماذا يمكن أن نستفيد من هوبز اليوم؟ هل هناك الليفياثان جديد أم انتهى عصره مع هوبز؟

لهذا اعتمدت في هذا البحث على عدة مناهج مختلفة ومتنوعة، وذلك حسب الموضوعات المختلفة التي عالجتها فمن جهة استندت إلى المنهج التاريخي، وذلك بالرجوع إلى الإطار السياسي والخلفيات السياسية والتاريخية التي انطلق منها هوبز في تصوره لفكره السياسي، كما استخدمت المنهج التحليلي الذي انحصر في استقراء نصوص هوبز بغرض الوقوف على الخلفيات التي تأسس عليها فكره، كما استخدمت المنهج المقارن الذي يتطلبه البحث لتحديد وضبط أوجه التشابه والاختلاف، والتداخل بين هوبز وبعض المفكرين "أرسطو، ميكافيلي، بودان، بيير جاسندى.

وللإجابة على هذه التساؤلات فضّلنا تقسيم بحثنا هذا إلى ثلاثة فصول، وقد حرصنا في بناء خطتنا على مراعاة التسلسل التاريخي والترابط الفكري والمنطقي لفلسفة هوبز، وقد ارتأينا أن تكون الخطة كأتي:

وتناولنا في الفصل الأول :الجانب المنهجي لإرساء المفاهيم التي اشتغلنا عليها للإجابة على إشكالية مفهوم السياسة باعتبارها هي التي تعطي الخصوصية لمسائل تدبير الجماعة،

والأسطورة ومفهومهما عند الفلاسفة عبر التاريخ، ثم تعرضت الى مفهوم الصورة، مفهوم الفضاء السياسي بالإضافة إلى مفهوم المجتمع الطبيعي، مفهوم المجتمع المدني هذا كان في مبحثه الأول، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه الخلفيات التاريخية والسياسية لفكر هوبز، حيث حاولت أن أستعرض حياة هوبز، ورصد العوامل والمؤثرات التي ساهمت في تكوين ثقافته وبلورت اتجاهه الفلسفي. فأبرزت موقفه من الاتجاهات السياسية التي كانت تسود وطنه، كما تعرضت إلى سيطرة الأساطير على الفكر أوروبي، وكيف استفاد منها العديد من العلماء والفلاسفة منهم هوبز الذي اعتمد عليها في بلورت فكره السياسي، أمّا المبحث الثالث تناولت فيه الأخلاقي و السياسي عند فكر هوبز مستحضرًا "أطروحة تيلور".

أما الفصل الثاني فكان عنوانه المرجعية الفكرية عند توماس هوبز حيث تعرضنا في المبحث الأول إلى المرجعية الفلسفية في فكر هوبز"أرسطو، بودان" أمّا المبحث الثاني فتناولنا فيه "ميكيافلي، بيير جاسندى" أما المبحث الثالث فتعرضنا فيه المرجعية العلمية في فكر توماس هوبز الاجتماعي أي كيف نقل العلم إلى الفلسفة هذا من جهة و من جهة أخرى كيف وظف هوبز الدين من أجل إنشاء عقد اجتماعي على اعتبار أنّ هذا العقد يعتبر هش بمقارنة ما كانت ما تتصف به الطبيعة البشرية في حالة الطبيعة.

أما الفصل الثالث فكان عنوانه المرجعية الأسطورية عند هوبز تعرضنا في المبحث الأول إلى أسطورة الليفياثان وأسطورة البهيموث حيث تطرقت فيه كيف اقتبس هوبز من الكتاب المقدس وكيف وظفه في فكره السياسي، وفي المبحث الثاني تناولنا الليفياثان الجديد" التقنية والايدولوجيا الأداتية" أمّا المبحث الثالث فكان عنوانه هوبز والواقع العربي.

وصولاً إلى الخاتمة التي قمنا بحوصلة أهم نتائج البحث، تاركين المجال للبحث والإثراء والنقد لأن بحثنا هو محاولة لفهم الحضارة الغربية في عصر النهضة في أبعادها التاريخية الاجتماعية والسياسية والعلمية، من خلال عايشوها وهو توماس هوبز.

إنّ الهدف من دراسة فكر توماس هوبز السياسي هو أنّه يمثل في نظري المرحلة الأولية والبدائية للفكر السياسي الحديث، وبهذه الحيثية يمكن النظر إلى إسهام توماس هوبز على أنّه مؤشر لقياس مدى التقدم الذي حققه هذا الفيلسوف الانجليزي، ولا يكون هذا إلاّ بتحليل أفكار هوبز وتوضيح مواقفه في الكثير من قضايا عصره، وبالتالي كيف تعامل العقل السياسي الغربي مع قضايا عصره، بالإضافة إلى إبراز المرجعيات الفكرية التي لجأ إليها توماس هوبز في دراسة ظروف عصره هذا من جهة ومن جهة أخرى باعتبار أنّ توماس هوبز أسّس أول انطولوجيا مادية ميكانيكية شاملة متكاملة، هذا التأسيس يقودنا إلى السؤال التالي جوهرية وهي من هو أبو الفلسفة الحديثة: ديكارت أم هوبز ؟ .

وعلى الرغم من أن الصيغة الموجزة للسؤال توحي بأنّه يمكن الإجابة عنه بسهولة، إلاّ أنّ حقيقة الأمر ـ كما تبين لي من خلال البحث ـ هي غير ذلك، خاصة إذا عرفنا أن ما صار يسمى، عقب انجاز هذا البحث، بـ "المرجعية الفكرية لفكر هوبز" لم يكن في الأساس إلا آراء وأفكار متفرقة مبثوثة في ثنايا مؤلفات كتبت عن هوبز، يتطلب فرزها واستخلاصها والربط بينها وبين مؤلفات الفلاسفة الأخرى، وبذل الكثير من الجهد والعناء، لاسيما وأنّي توخيت أن أجسد في عوضها ـ بقدر الإمكان ـ المنهج التركيبي الذي حاولت إتّباعه في عرض أرائه.

بالإضافة إلى كثرة البحوث المتنوعة حول هذا المفكر، إلاّ أنّ هذه الكثرة وإن وجدت تكاد تكون في جملتها تتناول مواضيع متشابهة، بمعنى أنّنا لا نجد في غالبية الأحيان ما يخدم بحثنا هذا من بين هذه الدراسات السابقة:

1) بيير فرانسوا مورو، فلسفة علم دين، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
2) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، منشورات مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، الطبعة الأولى، 2012.
3) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، منشورات دار دجلة، الأردن، الطبعة الأولى، 2007.
4) موسى نجاح، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2000.

الفصل الأول

المرجعية التاريخية و السياسية في فكر توماس هوبز

تمهيد:

المبحث الأول:

1) مفهوم السياسة و الأسطورة.
2) مفهوم المجتمع الطبيعي- مفهوم المجتمع المدني
3) مفهوم المجال السياسي - مفهوم الصورة

المبحث الثاني:

1) الظروف التاريخية
2) السياسية الدينية التي أثرت في فكر توماس هوبز
3) سيطرة الأساطير والخرافات في أوروبا

المبحث الثالث:

1) السياسي والأخلاقي في فكر توماس هوبز. "أطروحة تيلور"

تمهيد:

من المؤكد أن الحياة الإنسانية تقوم على سلسلة من الأحكام المسمرة. فالأفعال والمواقف لا تبدو بتجربتنا بشكل واحد، بل منها ما هو ملائم ومنها ما هو مناف، منها ما يبعث على الرضا نفسيا وأخلاقيا، ومنها ما يبعث على النفور والاشمئزاز. هذا ما يجعل السلوك البشري يقوم في أساسه على الاختيار والتفضيل، وذلك بهدف تحقيق مقاصد وغايات من المفروض أن تكون في إعداد ما ينبغي أن يكون. وعلى ذلك يمكن الجزم بأن وراء كل سلوك توجد قيمة تلعب دور المحرك بالنسبة للفعل وتخلع عليه صبغة المشروعية، فترانا نصدر أحكاما نستحسن بها أفعال ومواقف معينة، ونستهجن ما يقابلها، فكأن نقول مثلا عادل !يا له من عادل ! بالمقابل ترانا نصرخ في وجه الظلم فنقول ظالم ! يا له من ظالم !.

إذا ما تساءلنا هنا عن سبب اختيارنا لهذا المثال بالذات، فان اختيارنا هذا لم يكن عفويا بقدر ما كان متعمد، لا لشيء إلاّ للأهمية الكبرى التي تحظى بها السياسة، كيف لا وهي علاقة الحاكم بالمحكوم التي من خلالها يصدر المحكوم على الحاكم تقييمات، لتعديل تلك المواقف والأفعال والسير بها نحو الصورة المثلى، الصورة التي ينبغي أن تكون - في اعتقادنا-.

فلأهميتها وضرورتها كان النظام السياسي الأفضل بمثابة المبحوث عنه في كل محطة من محطات الفكر الإنساني ولازالت كذلك إلى يومنا المعاصر. وما نتاجات الفلاسفة والمفكرين إلا دليل قاطع على ذلك. من هذا المنطلق ارتأينا أن تكون بداية بحثنا هذا هي الإجابة على السؤال : ما السياسة ؟

1) المبحث الأول:

في التعريف بالسياسة :

أ- لغة :

كلمة سياسة في اللغة العربية « مصدر للفعل (سّاس) من مادة (س وس) وهي العثّة التي تقع في الصُّوف والثياب والطعام، ومنه قول الكسائي :ساس الطعام يَساسُ وأساسَ يُسيسُ وسَوَّسَ يُسوَّسُ إذا وقع فيه السُّوسُ ».[1]

لعل أقدم معنى ورد للكلمة كما كان يقال : « يَسُوسُ الدوابَّ إذا قام عليها وراضها، ثم أطلق ذلك المعنى على تولّى شؤون الناس والقيام على تدبير أمورهم. السياسة القيام على الشيء بما يصلحه، وساس الأمر سياسةً : نهض به، » وهذا هو المعنى الذي أخذ منه سياسة الرعية يسوسها سوسًا وسياسةً.[2]

« فكان يقال للمحنّك المجرَّب من الرجل الذين يقودون بلدًا، أو أمة قد ساس وسيس عليه، أي أمر وأمر عليه. »[3] بمعنى تولى أمرهم، ومنه في الحديث الشريف: « كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم. " أي : تتولى أمورَهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية. »[4]

واعتبار لذلك وكما يقول – الباحث عبد المالك مرتاض -: « أنّ الأصل في استعمال اللّغة العربية لهذا المعنى قد يكون مستهجنًا مسترذَلً، ومستقبحًا مستسمجًا، إذْ وقعت

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الثاني عشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص 314
[2] الجوهري، صحاح العربية، الجزء الثاني، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1987، ص495
ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، الجزء الثاني، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع،ايران، الطبعة
[3] الرابعة،1423ه، ص523
[4] المرجع نفسه، ص 522

التسوية بين سياسة الحيوان، وسياسة الإنسان أو قل : انتقل الاستعمال من الحيوان المسخّر، إلى الإنسان المكرّم ».[1]

من خلال هذه التعاريف يتبين لنا أنّ السياسة في اللّـغة العربية تدور حول معاني ترتبط بالخبرة البشرية :التجربة، القيادة، الحنكة، الدهاء، الإصلاح.

في حين أننا إذا تتّبعنا تحوّلات معنى هذه الكلمة في اللّغة الفرنسية عبر العصور، وجدنا أنها لا يتّفق بعضها مع ما رأينا في اللغة العربية.

« فكلمة سياسة - politique - في اللّـغة الفرنسية، مشتقة من الكلمات اللاّتينية التالية:polis –politeia – politikè ". فمعنى كلمة بوليس: البلدة، المدينة، أو أيضًا تجمع السكان الذين يؤلفون المدينة.أما كلمة بوليتا يا politeia : الدولة، الدستور، الجمهورية .في حين تعني كلمة بوليتيكه politikè : العلم السياسي ».[2]

أما من حيث التعريف « تدبير شؤون الناس وتحليل أمورهم والرئاسة عليهم فهي علم كل ما له علاقة بالحكم وبممارسته من قبل الدولة من خلال السيادة. »[3]

من هنا يمكننا القول إنّ كلمة سياسة، سواء في اللـّغة العربية أو اللـّغة الفرنسية لا تعبر عن معنى واحد، ذلك أنّ كلمة سياسة في اللـّغة العربية كانت تستعمل كفعل، في حين أنّ كلمة سياسة في اللـّغة الفرنسية كانت تستعمل كنعت. فإذا كان ذلك هو حال السياسة لغويّا فكيف لنا أن نقرأها من النّاحية الفلسفّية ؟ أو بعبارة أصح ما مفهوم السياسة في عرف الفلاسفة ؟

---

[1] عبد المالك مرتاض، نظرية السياسة وقوام الرئاسة، البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، د(ط)، د(س)، ص67

[2] Alain rey ,Dictionnaire Historique De La Lange française, Le Rebert, paris,1992p1145

[3] ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2004، ص219

1) اصطلاحا :

بداية تجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ الإجابة عن هذا التّساؤل، ليس بالبساطة التي تجعلنا نقف عند مفهوم معين ومحدد للسياسة، والسبب في ذلك هو اختلاف الرّؤى الفلسفيّة وتعددها حول هذا الموضوع، فالسياسة عصية عن التعريف ذلك لأنها مرتبطة بحياة الإنسان اليومية وعلاقتها بالمصالح بالمنافع.

وهكذا فإذا كان الناس يعيشون في مجتمع، فانّ أول ما يطرح هو مسألة التوفيق والملائمة بين أعمالهم وخلق نوع من السلوك العام والمشترك والنظر في هذه المسألة هي من مهام السياسة في هذا الصدد « نجد أفلاطون يرى" أنها علم توجيهي، حيث مثلها بفن نساج ملكي يحبك حياة الجميع بالمودّة والوفاق ».

في حين نظر إليها أرسطو على « أنها النشاط الذي يرأس جميع النشاطات، باعتبارها تسعى إلى تحقيق الخير الأسمى، لهذا قال أرسطو: الإنسان مدني بالطبع. »[1]

مما تقدم يظهر لنا من خلال تعريف أفلاطون وأرسطو على أنها إحالات إلى الحب والخير، ففن السياسة ليست مجرد وسيلة للربط بين الوسائل والغايات، إذن يمكن القول أن هذا الاستعمال هو والأجدر أن يلصق بالإنسان.

و يعرف معجم ليتره السياسة عام 1870بقوله « السياسة علم حكم الدول وإدارة علاقاتها بالدول الأخرى. »[1] في الحقيقة هذا ما تؤكده الأنسيكلوبيديا الكبيرة أن: « السياسة هي فن

[1] Paul Robert ,Dictionnaire Alphabétique Et Analogique De La Lange française ,tome 5,Société Du Nouveau Littré , Paris , 1962, p454

حكم الدول. » بالتالي دراسة المبادئ التي تشكل الحكومات وتديرها في علاقاتها.[2] أما معجم روبير عام 1962 بقوله « فن حكم المجتمعات الإنسانية. »[3]

ونستنتج من هذه التعريفات تركيزها على عدة أمور. فالسياسة هنا هي علم، وفن، وسلوك، وتدبير، وإرشاد أي حكمة عملية. وهذه المواصفات يجب أن تبرز في إطار الحكم والدولة. أي أن السياسة لا تجد حقيقتها إلا من خلال ممارسة السلطة.

إذا كانت هذه التعريفات آنفة الذكر تبدو لنا في درجة المحايدة، فان التعريف الثائر، أو الفلسفي الذي يقدّمه لنا الفيلسوف الفرنسي دالامبير: «وهو أن السياسة ليست إلا فنّ خِداع الناس. »[4] من المحتمل أن يكون هذا التعريف صحيح بالقياس إلى طبيعة الممارسة السياسية في العصر المعاصر.

فإذا كان بحثنا في الأصل يبحث في مفهوم السياسة الذي اشتغلت به الفلسفة ولكن من بعيد، وعلى شيء من الخجل، إلاّ إذا صرفنا الوهم إلى الجمهوريّة لأفلاطون، في الفكر الغربّي والمدينة الفاضلة في الفكر العربي الإسلاميّ كما يقول الدكتور عبد المالك مرتاض: « جاء تعريفه في أصل الفلسفة الإغريقيّة، أجدر بمكانة الإنسان إذا عرّف السياسة. »[5]

---

[1] موريس دوقرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة جمال الأتاسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص15

[2] ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS ,CORPUS 18 ,PHéNICIENS – PROCLUS ,P558

[3] Paul Robert, Dictionnaire Alphabétique Et Analogique De La Lange française ,p455

[4] مارسيل بريلو، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي، دار منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 1980، ص74

[5] عبد المالك مرتاض، نظرية السياسة وقوام الرئاسة، ص 68

من بين التعريفات الأخرى نجد أندريه لالاند يقول : «في معناها الخاص تعني أنها تحوي الدولة أو الحكومة التي تقابلها المسائل الاقتصادية أو المسائل الاجتماعية سواء في العدالة أو الإدارة أو أعمال في الحياة المدنية بالإضافة إلى فن الدفاع الوطني. »[1]

فتعريف لالاند يحيلنا إلى سياسات لا إلى سياسة واحدة، السياسة الاقتصادية، السياسة الاجتماعية، السياسة الإدارية، العدالة السياسية، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يقول "و أعمال الحياة المدنية " معنى هذا أنّ هناك سياسة حتى في معاملة الأشخاص بين بعضهم البعض.

في هذا السياق نجد ابن الحداد يرى أن السياسة سياستان: « سياسة الدين، وسياسة الدنيا. فسياسة الدين ما أدّى إلى قضاء الفرض، وسياسة الدنيا ما أدّى إلى عمارة الأرض، وكلاهما يرجعان إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان. »[2]

يبدو واضحا أن ابن الحداد يجعلها سياستان سياسة الدنيا وسياسة الدين وماهية السياستين هو العدل «ميزان الله في الأرض، إلا أن العدل هنا هو الوسط الأرسطي للفضيلة بين رذيلتين. »[3]

و من ذلك كله، نلاحظ أنّ السياسة، كما يراها العديد من الباحثين، تتأرجح بين العلم والفن معا، فهي في نظر بعض الباحثين، علم لأن في السياسة قواعد متواترة ومنتظمة، يمكن إرسائها ويمكن التنبؤ بها .هذه القواعد تختلف بالطبع عن تلك القواعد العلمية التي تستنبط من العلوم الطبيعية لأنّ « علم السياسة علم إنساني، لكن هذا الاختلاف، وتلك الصعوبة في

[1] ANDRE LALANDE,VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE ,9ém EDITION ,p585

[2] ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيد، مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1983، ص52

[3] المصدر نفسه، ص 53

استنتاج القواعد لا ينفي صفة العلم عن السياسة .و على الرغم من أن السياسة علم إنساني اجتماعي، فإنها أيضا فن ».[1]

بأ في التعريف بالأسطورة :

1) لغة :إنّ مصطلح الأسطورة له جذوره اللغوية ومعانيه في اللغة العربية .

ففي لسان العرب باب السين نجد :

« سطر، السّطر، الصف من الكتاب، أو الشجر أو النخل أو نحوها، والجمع من كل ذلك أسطر وأسطار وأساطير.

السطر: الخط والكتابة، قال الزجاج في قوله تعالى: " **وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا**"[2] أي أنّ معناه سطره الأولون وواحد الأساطير الأسطورة وعند ابن كثير أساطير الأولين كتب الأولين. كما نجد سطر علينا:" جاءنا بالأساطير، سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونمقها وتلك الأقاويل أساطير ».[3] أما في معجم الصحاح نجد « أنّ الأساطير هي الأباطيل ».[4]

ومن ذلك يبد ولنا أن المعاجم العربية لم تعط مدلول حقيقيا لكلمة أسطورة، فالأساطير هي الأحاديث التي لا نظام لها وهي الأباطيل والأحاديث العجيبة، أو الحكاية التي لا أصل لها.

في حين لو تتبعنا معنى كلمة أسطورة في اللغات الأوربية نجد ما يلي:

---

[1] ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، ص 218

[2] القرآن الكريم، سورة الفرقان الآية 5

[3] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، ص 355

[4] الجوهري، صحاح العربية، الجزء الثاني، ص494

« كلمة **myth** في اللغة الفرنسية أ والانجليزية مشتقة من الأصل اليوناني **muthos**و تعني حكاية شعبية أ وأدبية تضم كائنات خارقة وإجراءات خيالية التي تنقل الأحداث التاريخية ».[1]

وهكذا فإنّ أول من استعمل كلمة **mythologie** هو أفلاطون، بمعنى « القول عن **"أو** " الإخبار عن **"أو** " القصص" ومنه جاء تعبير mythologie المستخدم في اللغات الأوربية الحديثة ».[2]

2) اصطلاحا:

بما أنّ الأسطورة واقعة ثقافية شديدة التعقيد كما سبق وتعرفنا عليها في التعريف اللغوي، كان من الصعب علينا إيجاد تعريف متفق عليه من قبل المهتمين والدارسين والمتخصصين، بالإضافة إلى هذا تشابه الأسطورة مع بعض المصطلحات.

جاء في معجم صليبا هي « قصة خيالية ذات أصل شعبي تمثل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معان رمزية، كالأساطير التي تفسر حدوث ظواهر الكون والطبيعة بتأثير آلهة متعددة. » [3]

بقراءة بسيطة لهذا التعريف نجد أنه ليس خاص بالأسطورة بل تشترك فيه أيضا الخرافة والحكاية الشعبية لذلك سوف نقف على تعريف أخر.

جاء في معجم أخر: « أن الأسطورة قصة خيالية يوظفها الشاعر أو الأديب أو الفيلسوف لبسط أرائه وتبسيط نظرية من نظرياته، مثل أسطورة سيزيف لألبير كامو، وأسطورة أهل

[1] PETIT LAROUSE EN COULEUR– LIBRAIRE LAROUSE ,1980, P614

[2] محمد عباس، أفلاطون والأسطورة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د(ط)،د(س)،ص12

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت –لبنان، 1982، ص79

الكهف لتوفيق الحكيم، وأسطورة الكهف في فلسفة أفلاطون ....الخ ».[1] يبدو أنّ هذا التعريف يتعرض لتعريف الأسطورة من جانبها الوظيفي.

« لقد اهتّم الباحثون في القرن التاسع عشر بأصل الأساطير إلاّ أنّ علماء الأنثروبولوجيا تجنّبوا البحث فيه، لأنّ العديد منهم يعتقدون أنّ الأسطورة جزء من نسق اجتماعي، يتكون من عناصر معاصرة فنجد في هذا الصدد برونوسلاف مالينو فسكي يرى" في الأسطورة ركن أساسيا من أركان الحضارة التي تنظم المعتقدات وتصون المبادئ الأخلاقية ».[2]

مفهوم المجتمع المدني:

بداية لا بد من الإشارة أنّ مفهوم المجتمع المدني ليس وليد اليوم، إنما له جذوره العالقة في التاريخ، ورغم ما يلقاه هذا المفهوم من رواج أكاديمي علمي، إلا أنه يواجه صعوبة في تأصيل المفهوم وفي تحديد المؤسسة المكونة له لذا وجب علينا تعريفه من الناحية اللغوية والاصطلاحية .

لغة:

« كلمة مركبة من مصطلح société وcivil فالأولى كلمة لاتينية تعني مجتمع، أما الثانية فكلمة لاتينية مشتق من أصل civis وتعني المواطن، والأمر الذي نشير إليه هنا أنّ الاشتقاق ليس من civilisation بمعنى تحضر. »[3]

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د(ط)، د(س)، ص21

[2] عبد الحميد أحمد محمد، الأسطورة في بلاد الرافدين، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، الطبعة الأولى، 1997، ص6

[3] عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، الطبعة السادسة، 2012، ص 64

وما يلاحظ « أنّ كلمة civis في الترجمة العربية لا يحمل دلالات المواطنة، إنما مدني من المدينة أو المدينة والتمدن، والمدينة تعني المكان الذي اجتمع فيه الأفراد استجابة للعوامل المختلفة وبالتالي يحتضن الشأن العام. »[1]

كما يقصد بلفظ "مدني" « ألا يقوم المجتمع على السياسة ولا يتحد بفعل عوامل إيديولوجية أي أن المجتمع المدني يرتبط بأواصر مدينة فقط. »[2]

نلاحظ أنّ هناك اختلاف جذري بين معنى المصطلح في اللغة العربية واللاتينية كون المصطلح نابع من بيئة هذه الأخير مما يطرح إشكالية تعبير المصطلح عن محتواه في اللغة العربية.

مفهوم :

« بالرغم من كون المجتمع المدني يضرب جذوره إلى الثقافة الغربية في أصولها القديمة إذ تمتد جذوره إلى الفكر اليوناني وتحديدً إلى الفيلسوف أرسطو، إلا أنّ هذا المفهوم لم يتبلور بشكل جدي إلا من خلال مفكري القرن السابع عشر والثامن عشر الذين عبروا عن إرادتهم في الانتهاء من أزمنة العصور الوسطى وإعلان القطيعة مع العصور الوسطى جملة وتفصيلا. »[3]

[1] مولودج مسلم، المجدتمع المدني " دراسة نظرية"، مجلة العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جانفي، 2014، ص 301
[2] محمد السيد سعيد، المجتمع المدني دراسة نظرية، مجلة العربي، العدد 441، فبراير 1996، ص 29
[3] عبدالقادر وزغل، مفهوم المجتمع المدني و التحول نحو التعددية الحزبية، من كتاب المجتمع المدني عند غرامشي،دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق،الطبعة الأولى ، 1991،ص 131

بناء على ما تقدم تذهب فريال خليفة إلى « أنّ إسهامات فلاسفة العقد الاجتماعي شكلت أولى إلى أفكار التي عبرت عن إرادة الفكر الغربي آنذاك في إبعاد السيطرة الدينية عن المجتمع. »[1]

فالفيلسوف توماس هوبز الذي أحدث انقلابًا فكريًا في الفكر الغربي حين جعل كل سلطة مدنية من أصل مجتمع دنيوي، يرى ضرورة إحكام قوانين العقل للانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة السياسية المدنية، والتي تقوم على التعاقد الحر بين أفراد متساوين ومستقلين يتنازل فيه الأفراد إراديا عن حريتهم وكل حقوقهم للحاكم.[2]

و« المجتمع المدني عنده مجتمع قائم على التعاقد حتى ولو اتخذ شكل الحكم المطلق، ووفق نظريته فان السلطة تقوم على إرادة الأفراد المؤسسة على قانون العقل وعلى احترام التعاقد. »[3]

في حين يتناقض جون لوك مع فكرة السلطة المطلقة التي أتى بها توماس هوبز لأنها لا تعبر عن نمط من أنماط الحكم المدني ، ذلك أنّنا نجده « يضيف في عقده الاجتماعي إمكانية مراقبة وعزل السلطة، إذ تجاوزت املاءات قانون الطبيعة وإذا أضرت بأملاك المواطنين ومست بحرياتهم من دون وجه حق، بهذا جعل لوك المجتمع مصدر شرعية الدولة. »[4]

---

[1] فريال حسن خليفة، المجتمع المدني عند توماس هوبز و جون لوك، مطبعة مدبولي، القاهرة ، الطبعة الأولى، 2005، ص 51

[2] البكاي ولد عبد المالك، العقل و الحرية في فلسفة توماس هوبز، جداول للنشر و الترجمة و التوزيع، بيروت- لبنانن الطبعة الأولى، 2013، ص 111

[3] المرجع ننفسه، ص 171

[4] توفيق ا لمديني، المجتمع المدني و الدولة السياسية في الوطن العربي، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 1997، ص 53

أما جون جاك روسو فقد « أدخل مبدأ المساواة إلى مفهوم المجتمع المدني، وجعل الديمقراطية جزء لا يتجزأ منه، برفضه للنظام التمثيلي واعتباره عملية تزوير للسيادة الشعبية. »[1]

إنّ هذه الأفكار قد ساهمت إلى حد بعيد في بروز فكرة المجتمع المدني ودعمه، وعليه فيمكن أن يُعرَّف المجتمع المدني حسب نظرية العقد الاجتماعي: «بأنّه كل تجمع بشري خرج من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، والذي يتمثل بوجود هيئة سياسية قائمة على اتفاق تعاقدي.[2] » وبهذا فان المجتمع المدني حسب نظرية العقد الاجتماعي مجتمع منظم سياسيًا، يعبر عن كل واحد لا تمايز فيه يضم كل من المجتمع والدولة.

بفضل الدراسات والجدل العميق الذي حضي به هذا المفهوم في تلك الفترة، ما ساعد على تطور الفكر السياسي الأوربي، وهنا تكمن أهمية المجتمع المدني في ترقية الدول الأوربية، فأخذ هذا المفهوم حيزًا كبيرًا عند مفكري القرن التاسع عشر.

حيث نجد « أدام فرجسون ينفي بداية العقد الاجتماعي، فالحالة الاجتماعية حسبه هي الحالة الطبيعية للإنسان لذلك على الباحث أنّ يبدأ بالمجتمع كمعطى وليس بالإنسان كفرد، إذن فمفهوم المجتمع المدني حسب هذا المفكر هو المجتمع المتطور والمؤسس على القيم التي تتحكم في علاقة السلطة والشعب، »[3] وعليه فان المجتمع المدني حسب فرجسون « هو المجتمع الأرستقراطي والذي تتوزع فيه السلطة حسب المراتب الاجتماعية. »[4]

[1] أحمد شكر الصبحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 19

[2] عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، ص 83

[3] المرجع نفسه، ص 85

[4] Adam Ferguson , Essai sur L histoire de la Société , paris, france, 1 ére, édition, 1992, p19

يرى توماس بايين * « أن المجتمع المدني هو وسيلة أخلاقية يتم من خلاله تقييد قوة الدولة، فهذه الأخيرة وإن امتلكت صفة المشروعية لاستخدام القوة إلا أنها لا تعلوا أن تكون سوى تفويض من طرف المجتمع لتدير مصالحهم وتحقق منافع اجتماعية عامة. »[1]

يفهم من هذا أنّ المجتمع المدني الأكثر اكتمالاً ونضوجًا حسب توماس بايين هو ذلك المجتمع القادر على تنظيم شؤونه الداخلية بنفسه ويكون أقل اعتمادً في الدولة، وبالتالي يكون فصل بين الدولة والمجتمع المدني.

في هذا السياق نجد هيجل يؤكد عليه فقد أقر بعدم الفصل بين ما هو سياسي ومدني في كتابه" أصول فلسفة الحق" « اعتبر أن الدولة القائمة على أساس العقل هي المجسدة للحرية والقادرة على حماية مصالح الشعب والمجتمع المدني أم هذا الأخير في نظر هيجل عبارة عن أحد مستويات تمظهر الدولة، إضافة لكونه مجالاً لتضارب وتصالح المصالح الاقتصادية حسب القيم البرجوازية. »[2]

في حين نجد "اندريه توزيل" يرى أنّ مفهوم المجتمع المدني عند ماركس ينطلق من "نقد فلسفة الحق عند هيجل" «فالمجتمع المدني يختزله ماركس في مواجهة ذرية للمصالح الخاصة واعتباره مجتمع غير سياسي، تحدده تناقضات المصالح فيه، الدولة السياسية البحتة وشكلياتها وبيروقراطيتها كتوسط مجرد وعاجز لمصالحه.[3]

* توماس بايين: مفكر انجلوا امريكي عاش مرحلة التحولات الكبرى التي خبرتها أوربا له كتاب " حقوق الانسان " 1989 المتزامن مع أحداث الثورة الفرنسية.

[1] كمال عبد اللطيف، نشأة و تطور المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث،من كتاب المجتمع المدني في الوطن العربي و دوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الأولى، 1992،ص 75

[2] هيجل، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1996، ص 431

[3] اندريه توزيل، سيزار لوبوريني، ايتين باليبار ، ماركس و نقده للسياسة، ترجمة جوزيف عبد الله، دار التنوير، الطبعة الأولى، 1981، ص 47

يبدو لنا أنّ رأي ماركس عن المجتمع المدني قريب من رأي هيجل من حيث أنّ هذا المجتمع خاضع لمفهوم المنفعة ويهدف إلى توحيد المصلحة الفردية.

أما ألكسيس توكفيل فقد « اعتبر المجتمع المدني أساسًا ضروريًا لترسيخ قيم التعددية وثقافة الانتخاب، التي تعمل على اختيار الأكفأ وتمارس دورها في المراقبة والمحاسبة وإعداد الكوادر لتولي مهام الديمقراطية بشكل شامل. »[1]

وأخر دراسة يمكننا أن نختم بها مفهوم المجتمع المدني هي دراسة غرامشي حيث يذهب إلى « أن المجتمع المدني فضاء للتنافس الإيديولوجي فإذا كان المجتمع السياسي حيزًا للسيطرة بواسطة الدولة، فان المجتمع المدني هو فضاء للهيمنة الثقافية الإيديولوجية، هذه الهيمنة هي وظيفة توجيهية للسلطة الرمزية التي تمارس بواسطة التنظيمات مثل: النقابات، المدارس، والهيئات الثقافية المختلفة. »[2] وعليه فان المجتمع المدني يعني الرأي العام الغير رسمي، أي الذي لا يخضع لسلطة الدولة بعد دراسة غرامشي لم تظهر أي دراسة عن موضوع المجتمع المدني وقل الحديث عنه وانحصر في الدراسات الأكاديمية.

مفهوم المجتمع الطبيعي:

« المقصود بحالة الطبيعية state of nature هي الحالة الطبيعية للجنس البشري فكلمة" طبيعة" هنا تعني طبيعة الإنسان كأسنان ولا تعني عند " هوبز" ما هو مضاد لما هو مدني أو عكس ما هو اجتماعي. »[3]

[1] توفيق ا لمديني، المجتمع المدني و الدولة السياسية في الوطن العربي، ص 81

[2] سلاف سالمي، دور المجتمع المدني في دول المغرب العربي في عهد التعددية السياسية : دراسة حالة الجزائر، رسالة ماجستير ، جامعة بسكرة، كلية الحقوق و العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، (2009،2010)، ص 12

[3] نجاح موسى، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، إسكندرية، الطبعة الأولى، 2001، ص 93

إلا أنّ هناك صراع محتدم بين التأويلات قديمها وحديثها وذلك فيما يتعلق بمدلول هذا المفهوم، « فهي تمثل تارة " الفردية التملكية" الممهدة للمجتمع ما قبل الرأسمالي " ماكفرسون وتارة " الرأسمالية التنافسية" " أوتفريد هوف". »[1]

يقول مكفرسون: « إنّ حالة الطبيعة لدى هوبز هي فرضية منطقية وليست حالة تاريخية. في تقبل على نحو عام. إنها عبارة عن استنتاج مستمد من تحليل الانفعالات ومعاينتها.« [2] بعبارة أخرى توضح ما ستكون عليه الحياة في حالة غياب سلطة عامة يخاف منها الناس.

وهو نفس ما يذهب إليه لفي شتراوس حيث يرى « إنّ الحالة الطبيعية عند هوبز ليست واقعة تاريخية، إنّما هي فكرة بنائية ضرورية.... أنه لا من الضروري لفلسفته السياسية أن تبدأ من وصف حالة الطبيعية، وأن تبين أنّ الدولة لا بد أن تنشا من هذه الحالة الطبيعية. »[3]

من خلال قول شتراوس يتبن لنا التأكيد على الطابع المنطقي الافتراضي لحالة الطبيعة وأنها ليست تعبيرًا عن ظرفية تاريخية عرفها مجتمع الغرب.إذن فالإنسان الطبيعي حسب هذا التحليل هو البديل المفهومي لحالة الطبيعة. فهي ليست حالة تميّز مجتمعًا ما بعينه أو حضارةً.

نلاحظ أنّ شتراوس لم يخرج عن ما عبر عنه توماس هوبز عن لا تاريخية الحالة الطبيعية حيث نجد توماس هوبز يقول: « وقد يظن أنّ هذا الزمن لم يوجد أبدًا كما لم توجد حالة من الحرب كهذه. وأعتقد فعلاً أنّ هذه الحالة لم توجد قط على هذا النحو في العالم أجمع، ولكن

[1] البكاي وولد عبد المالك، العقل و الحرية في فلسفة هوبز السياسية، جداول للنشر و الترجمة و التوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص104

[2] المرجع نفسه، ص 105

[3] نجاح موسى، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، ص95

يوجد الكثير من الأماكن التي يعيش فيها الناس على هذه الحالة في الوقت الراهن وبالفعل في بعض الأماكن في أمريكا ».[1]

في مقابل هذا التحليل نجد تأويلاً أخر هو تأويل أوتفريدهوف في كتابه " الدولة والعدالة" يرى أنّ حالة الطبيعة شكلاً من أشكال " الرأسمالية التنافسية" سيؤول إلى مجتمع السوق حيث يقول: « إنّ غياب كل العوائق يطبع "حالة الطبيعة" لدى هوبز كما هو الشأن لدى منظّري العقد المتأخرين عنه ويتعلق الأمر بخيال بنيٍ بناء عقليًّا و" بتجربة ذهنية". ولكن لا يتعلق الأمر بأي حال من الأحول بدراسة فترة تاريخية. »[2]

يفهم من هذا أن أوتفريد هوف يتفق مع ماكفرسون في أنّ حالة الطبيعة لا تعبر عن أي فترة تاريخية أو ما قبل تاريخية.

و يبرر أوتفريد هوف هذا بالنزوع إلى » الحفاظ على الذات وعلى السعادة التي يتجسم في حاجات ورغبات التي يسعى المرء إلى تحقيقها لكنه في حالة وجود عدد من البشر يسعون إلى امتلاك موضوع واحد إلى إشباع رغباتهم.- وهو ما يحدث ليس فقط في ظروف ندرة المنافع بل في مجتمع حقق اكتفائه الذاتي منها كذلك- فان هؤلاء سيدخلون في فضاء الصراعي لمجرد إشباع تلك الرغبات. »[3] إلا أنّنا نعتقد أنّ مفهوم حالة الطبيعة يكمن من الفهم النظري للتأريخ الهوبزي للحرب الأهلية الانجليزية .و هو ما سوف نتطرق إليه في مبحث الموسوم بالمرجعية التاريخية والسياسية في فكر توماس هوبز.

[1] توماس هوبز، اليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب بشرى صعب،مراجعة و تقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمه، الطبعة الأولى، 2011 ص131

[2] البكاي وولد عبد المالك، العقل و الحرية في فلسفة هوبز السياسية، ص 107

[3] نجاح موسى، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، ص 104

مفهوم المجال السياسي:

يرى لالاند في معجمه « أنّ المجال ليس شيء وليس إحساًسا ولكنه إنتاج وبناء ذهني مثال: المجرد، أما في مجال علم النفس فلا يوجد سوى مجال واحد ندركه هو المجال البصري. »[1]

يبدو لنا أنّ تعريف لالاند يختزل المجال في بعده النفسي، في حين نجد معجم علم النفس » يسرد لنا عدة مجالات فهناك المجال السمعي ومجال الجسم ووضعهن ومجال الإشارات والمواقف والمجال البيئي والاسقاطي ثم المجال الحيوي، ثم يعطينا كارل لوين تعريفًا يقول فيه: «إنّ المجال هو مجموع المحددات الحالية، داخلية وخارجية لسلوك شخص أو جماعة. »[2]

مفهوم:

بداية إنّ الدراسات حول مفهوم المجال السياسي قليلة عند المنتجين الأوائل لها؛ أي الغرب، ثم إنّ مصطلح المجال السياسي حسب اطلاعاتنا لم يشغل بال المفكرين وهذا ما يؤكد عليه الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه" نقد العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته" « حيث يرى أنّ مفهوم المجال السياسي هو مفهوم جديد في الدراسات الاجتماعية المعاصرة وذلك من خلال كتاب برتراند بادي* "**لدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام**. »[3]

حيث يذهب محمد عابد الجابري إلى أنّ برتراند بادي ينطلق من السؤال التالي: » لماذا تطورت الدولة في أوروبا من واقعها القديم المعتمد على الحكم المطلق إلى دولة الحداثة السياسية، دولة القانون والمؤسسات التي تستمد شرعيتها من الدستور وتمثل إرادة الشعب؟

[1] Lalande André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 299
[2] Vocabulaire de la psychologie, PUF, Paris, 1968, p156.

*أستاذ علم الاجتماع الفرنسي

[3] محمد عابد الجابري، نقد العقل السياسي العربي محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 2000، ص 16

ولماذا لم يتطور مفهوم الدولة ومؤسساتها في العالم الثالث، ومن ضمنه الوطن العربي؟ ولماذا فشلت محاولات عصر التنوير العربي في نقل الحداثة السياسية الغربية إلى هذه المنطقة؟ »[1]

انطلاقًا من هذه الأسئلة يكشف المؤلف « أنّ الدولة الأوربية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا" في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية" قد قامت في أوربا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو **"مجال السياسي.** »[2]

بهذا فان ظهور هذا الأخير كان « نتيجة الصراع بين الأمير والكنيسة خلال العصور الوسطى، الذي انتهى إلى القول إلى أنّ السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الإلهي المزعوم للأمير وإنما مصدرها الشعب " العقد الاجتماعي، المصلحة العامة. » [3]

انطلاقً من هذا فان المجال السياسي كمجال خاص تمارس يعني فصل الدين عن السياسة.

« كما يقدم الجابري تفسير أخر يقوم على أنّ ما يميز المجال السياسي الذي ظهر في أوربا أنه نشأ بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي ومن خصائص النظام الرأسمالي أنّه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقسامًا واضحًا إلى بنيتين: بنية تحتية تمثل القاعدة لاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها الإيديولوجية المرتبطة بها. »[4] معنى هذا أنّ المجال السياسي لا يمكن أن يظهر إلا في ضل صراع بين

[1] المرجع نفسه، ص 16
[2] المرجع نفسه، ص 17
[3] المرجع نفسه، ص 20
[4] المرجع نفسه، ص 21

الطبقة التحتية والطبقة الفوقية وفي هذا السياق يذهب إلى أنّ العلاقة بين الفكر والواقع سيبقى طرحًا غير مفيد إذا لم يكن قائم على تصور واضح لوضعية المجتمع.

مفهوم الصورة: image

لغة: تمتد كلمة صورةimage بجذورها إلى الكلمة اليونانية القديمة أيقونة icon والتي تشير إلى التشابه والمحاكاة والتي ترجمت إلى imago في اللّاتينيّة، وimage في الانجليزية، وتعني القناع الجنائزي. وهي بتعبير فرانسوا داغوناي: « ما يبقى اثر اختفاء الشيء والتبست في المعنى اللاتيني في التّمثال الذي يكون نظيرًا للأصل، إذ هي تقيم صلة مع المرجع الواقعي لتكون أثره والدّالّ عليه، لهذا فمشاهدة الصورة تفترض إقامة صلة بين العالم الخارجي الواقعي وبين علم من طبيعة مختلفة هو سطح الصورة ذاتها. » [1]

من خلال هذا التعريف يتبن أنّ مصطلح الصورة يتحرك بين التمثلات الداخلية والخارجية والأحداث والموضوعات والأشخاص، أو القيام بعملية انعكاس لجوانب التشابه إلى التفكير البصري الخاص بفهم العالم.

« فقد كان نرسيس مثالاً قديمًا لهذا الوضع، وشخصية أسطوريّة عبرت بامتياز عن مصيدة الصّورة، فهو الذي فزع لمّا رأى صورته في الماء، وما صدّق بأنه يرى نفسه، لأن الصّورة شيء مختلف عن الذّات. »[2]

« كما لعبت هذه الكلمة ودلالتها دورً مهمً في فلسفة أفلاطون، وكذلك في تأسيس الكثير من أنظمة التَّمثيل أو التَّمثُّل representaion للأفكار والنشاطات في الغرب.[3] » كتب أفلاطون

[1] نزار شقرون، معاداة الصورة في المنظورين الشرقي و الغربي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الاولى، 2009، ص 10

[2] المرجع نفسه، ص 08

[3] محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية و قاموس و مصطلحات، دار و مكتبة الهلال، دار جواد، بيروت– لبنان، ص 214

في محاورة فيدون يقول: « إنّ سقراط ينبغي أن يكون حذرا كي لا يعاني سوء الحظ الذي يحدث للناس الذين ينظرون إلى الشمس ويحدقون فيها أثناء كسوفها. إنهم قد يؤذون عيونهم، أما ما ينبغي أن يفعلوه – لو رغبوا في ذلك – فهو أن ينظر إلى سورة الشمس المنعكسة على الماء أو على وسيط مماثل، لا إلى الشمس ذاتها. »[1] إنّ الخطر الذي يحذر منه أفلاطون لا يتمثل فقط في إمكان الإصابة بالعمى بفعل التحديق بل أيضًا في أن يقنع المرء بالضلال والانعكاسات والصورة، أي تلك الأوهام التي تستولي على أبصارنا في العالم المادي.

بالمقابل عظم أرسطو من شأن الصورة، واشتهرت مقولته التي تأكد استحالة التفكير في غياب الصورة والتي مفادها: « لا تفكر الروح |أبدًا من دون صور»[2]

أما في القرون الوسطى نجد تصور أوغسطين الذي يرى: » أن الصورة، كيف ما كانت لا تشير إلى ذاتها، بل إلى حقيقة أصلية توجد خلفها، بمعنى إنّ الصورة تتميز بالعجز عن صنع الحقيقة. »[3]

بعد إعطاء نظرة سريعة لمفهوم الصورة خلال تلك المراحل ننتقل إلى الصورة كما حددتها مرحلة فلسفة الحداثة. « عرف الغرب نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر نمط إنتاج جديد أسس لنهضة حداثية شمولية على مستويات العلوم والفنون والآداب، بهذا أصبحت الصورة في هذه المرحلة من ظهور الطبقة البرجوازية الجديدة إلى نهاية القرن18

[1] شاكر عبد الحميد، عصر الصورة- الايجابيات و السلبيات، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأداب، الكويت، 2005، ص 17

[2] رجيس دوبري، حياة الصورة و موتها، ترجمة فريد الزاهي، افريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص141

[3] محمد بوجنال، الفلسفة السياسية للحداثة و ما بعد الحداثة، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت- لبنان، 2010، ص 153

صورا أكثر تحررًا دون الانفصال عن جذورها الطبيعية، فكانت بمثابة محاكاة للقوانين الطبيعية والوجود المجتمعي على حد سواء.»[1]

في هذا السياق واعتبار لخاصية المماثلة التي تتميز الصورة بها يعرف "روبير" الصورة: «بأنها إعادة إنتاج طبق الأصل، أو تمثل مشابه لكائن أو شيء، ويحيل أصل المصطلح الاشتقاقي على فكرة النسخ والمشابهة والتمثيل والمحاكات، ذلك أن الفعل اللاتينيimitar يعني إعادة إنتاج بواسطة المحاكاة. » [2]

كما أثبتت الدراسات أن مفهوم الصورة يتضمن مفهوم أخر وهو الايدولوجيا حيث نجد ديفيد دوانج وسوزان بازرجمان في كتابهما « "الصورة الايدولوجيا" على أنّ الصورة والايدولوجيا قد شكلت الأساس للفلسفات الغربية الأساسية للميتافيزيقا المتعارضة، وأنّ المنزلة الإيديولوجية للنشاط البصري، وكذلك النشاط اللفظي لم تحضي بالانتباه الذي هي جديرة به، فعبر التطور المركب لمصطلح الصورة، قام الاستخدام اللطيف في الدراسات الفنية والأدبية والجمالية والتاريخية، قام بإخفاء التاريخ الإيديولوجي الملازم لها. »[3]

هكذا تشمل الصورة عدة ميادين مختلفة، فهي تعبير عن كل معقد يشمل كل العنصر الفني والتقني الفلسفي الاجتماعي، إذن فالصورة ليست أمر مستجد في التاريخ الإنساني، وإنما ما هو جديد هو أنه حولها من الهامش إلى المركز، ومن هذا نلاحظ أنّ الصورة تطورت بتطور أشكال العلاقات الإنسانية.

[1] المرجع نفسه، ص 154
[2] محمد العماري ، الصورة و اللغة – مقاربة سميوطيقية-، مجلة فكر و نقد، العدد الثالث عشر، " مجلة الكترونية"
[3] شاكر عبد الحميد، عصر الصورة- الايجابيات و السلبيات-، ص 09

هذا ما نجد أنفسنا إزاءه وهو الحديث عن الصورة في ما بعد الحداثة « عمومًا لم تعد الصورة المابعد حداثية إعادة تركيب للواقع، بل الواقع نفسه أعيد فيه النظر اليوم للقول بأنه في حقيقته ، ليس سوى ظل أو خدع أو وهم. لقد تمكنت الصورة الما بعد حداثية في تشكيل وعي الناس بسهولة كبيرة ودمجهم بنفس السهولة في مجتمع الاستهلاك. »[1]

[1] محمد بوجنال، الفلسفة السياسية للحداثة و ما بعد الحداثة، ص 156

2)المبحث الثاني

الظروف التاريخية والسياسية في فكر هوبز "السياسي "

"هكذا أصل إلى نهاية خطابي عن الحكومة المدنية والكنيسة، والذي جاء بمناسبة اضطرابات الزمن الحاضر، بدون تحيز ولا تفضيل."

"هوبز"

أ. الظروف التاريخية :

لقد شهد عصر هوبز العديد من الأزمات السياسية الدينية التي تكشف عن الخلل الذي كانت تعاني منه المؤسسات السياسية الدينية الغربية والتي تدل بدورها على أزمة داخل العصر الحديث، يمكن القول أن هذه الأزمات أثرها الواضح في تفكير هوبز السياسي، بحيث لم ينأى بنفسه عن مثل هذه الأحداث والأزمات والجدل الذي أثارته في ذلك العصر، بل راح يحلل ويمشكل هذه الأحداث كوسيلة لبناء نسقه السياسي.

إذا أردنا إن نفهم فلسفته بشكل دقيق فعلينا أن نتحدث عن كل المؤثرات التاريخية والسياسية، التي تركت أثرها في صياغة شخصيته، من بين المؤثرات التي تركت أثر في تشكيل شخصيته، هو ما نستشفه في « روايته التي كتب فيها سيرة حياته شعرًا باللاتينية وهو في 85 من عمره، تبدأ من بداية ولادته التي تزامنت مع الحملة الاسبانية البحرية الكبرى على انجلترا والتي تسمى" الأرمادا* "فكانت ولادته مبكرة نتيجة خوف والدته من هذه الحملة. »[1]

* الأرمادا :aramada تعني بالاسبانية (المنيع)أو (الذي لا يقهر)و هو أسطول ضخم يتألف من أكثر من خمسمائة سفينة تحمل على ظهرها 94 ألف رجل أرسله فيلب الثاني ملك اسبانيا المتعصب للمذهب الكاثوليكي لتأديب ملكة بريطانيا البروتستانتية إليزابيث.انظر (إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)،1985،ص43)

« في تلك السنة على ما يروي صديقه جون أوبرى(j .aubrey) قد وضعته قبل موعده الطبيعي لما أصابها من هلع لما تردد من شائعات حول قرب وصول الأسطول الاسباني، فكثيرا ما كان يشير هوبز إلى هذه الواقعة التي يعزو إليها طبيعة الهيابة، يقول في سيرته الذاتية التي كتبها شعرًا: "لقد وضعتني أمي توأمين مرة واحدة : أنا والخوف." »[2]

مما تقدم لعله يمكن القول لما كانت الأزمة السياسية سابقة لأغلب منتوج هوبز النظري، فإنّنا نعتبر أنّ الفلسفة الطبيعية ذاتها كانت استجابة لذات الحاجة التفسيرية.

إلا أنّ الحدث البارز الذي أحدث الاضطراب السياسي في انجلترا هو وفاة توفيت الملكة إليزابيث في عام 1603 ، التي لم تترك وريثًا شرعيًا مباشرًا في حين آلت مقاليد السلطة إلى ملك اسكتلندا، فأصبح ملك انجلترا أيضا وأطلق عليه لقب جيمس الأول، كان هذا الملك فيلسوف للملكية المطلقة، حتى انه قد ألف كتاب في موضوع."« القانون الحقيقي للملكية الحرة" the true law of free monarchy. »[3]

« فقد كان يعني بملكية "حرة " هو أن تكون ملكية حرة من رقابة البرلمان ورجال الكنيسة أو من قوانين الماضي وعاداته، وأن تكون ملكية من النوع الذي يكون فيها الملك أبا لشعبه، يعمل على رفاهيتهم حسبما يراه ملائما، ويكون فوق الجميع، بل انه أعلن أن الملوك يستمدون سلطتهم من الله وأنهم مسئولون أمام الله وحده، ذلك أن الملك كان يعتز

[1] MARCEL PEéLOT,HISTOIRE DES IDéES POLITIQUES,13ém,Edition, DALLOZ p280

[2] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)،1985، ص44

[3] إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، منشورات مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، الطبعة الأولى، 2012، ص25

بالكنيسة االأنكليكانية، ولتوطيد سلطته حاول أن يمنح الكاثوليك حرية ممارسة العقيدة مقابل ولائهم وتأييدهم. »[1]

يتبين لنا طبيعة العصر الذي كان يعيش فيه هوبز عصر يؤمن بالاستبدادية، فالحاكم المطلق القوي مطلوب لقمع أعمال الشغب والتمرد التي كانت تحصل في دولته وبالتالي لعل يمكن القول أن هذا الرأي لم يكن جديد بالنسبة لهوبز.

« أثارت تلك الأفكار الاستبدادية أعضاء البرلمان، فتقدموا باحتجاج سجلوا فيه أن حرية البرلمان وامتيازاته واختصاصاته حقوق أصلية قديمة لا شك فيها توارثها الشعب الانجليزي وهذا استناد إلى الوثيقة العظمى*. »[2]

» تولى بعده ابنه شارل الأول (1625-1649)، الذي كان له من العمر25 سنة، اضطر الملك تحت وطأة الحاجة إلى المال أن يدعو البرلمان إلى الانعقاد، فقد زود البرلمان الملك بالمال، لكن لم يكن كافيا ذلك أن انجلترا كانت في حالة حرب في المناطق الألمانية. »[3]

« بدأ البرلمان يناقش المظالم ومسألة زواج الملك من أخت لويس الثالث عشر ملك فرنسا، وبين البرلمان أن هذه الأميرة تقرب الكاثوليك، ومن أفضل على الملك أن يقضي على الكثلكة، كما اعترض البرلمان على مسألة مساعدة انجلترا لهولندا والدانمرك في حرب

[1] عبد المجيد نعنعي، أوربا في بغض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د(ط)،1981، ص180

*الوثيقة العظمى: الوثيقة العظمى :(grande charte1215)- منذ ثلاثة قرون ونصف - التي تجعل ممثلي البلاد يشتركون في حكمها مع الملك من خلال مجلس العموم (مجلس النواب)، ومجلس اللوردات (الشيوخ)، وقد كان هذا البرلمان يجتمع مرة كل سنة، و كان الملك يحتاج إلى مساعدته في شؤون التشريع وإصدار القوانين .voir (Michel Balard et autres ,le moyen âge en occident , hachette supérieur , paris,1990, p137)

[2] ميلاد أ المقرحي، تاريخ أوربا الحديث، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الأولى، 1996، ص 153

[3] جفري برون، تاريخ أوربا الحديث، ترجمة على المزروقي، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، د(ط)، 2006، ص 139

الثلاثين عام، وهكذا اختلفت سياسة الملك عن سياسة البرلمان مما أدى بالملك إلى حل البرلمان. »[1]

بعد ذلك ساءت الأحوال الحربية الانجليزية، وحاجة الملك إلى الأموال، فاضطر إلى أن يدعوا البرلمان إلى الانعقاد وذلك عام 1626، فلم يستمع البرلمان إلى طلب الملك بتزويده بالمال، بهذا تأزمت الحالة بين البرلمان والملك، حيث قرر شارل أن يحكم بغير برلمان، وزاد على هذه بحله والحكم بدونه في الفترة بين 1629-1640.[2]

هكذا يتبين لنا أنّ هذه الأحداث والصراعات التي عايشها هوبز وخصوصا في فترة الثلاثين والأربعين من القرن السابع عشر أثرت تأثير واضحا في تفكيره، وهو ما يتجلى في تفاعله الايجابي مع « الصراعات بين الملك والبرلمان، في عام 1628 بدأ هوبز بالتعريب عن أرائه السياسية بداية بترجمته أعمال توسيديدس، عن الحروب البيلوبونزية بين المدن اليونانية.فربما تركت تجارب المؤرخ، أهوال تلك الحروب وتأثيرات في تفكيره بشأن ضرورة الاستقرار. »[3]

وهذا ما يؤكده تصريحه فيما بعد « أن كتاب تيوسيديدس نبّهه إلى الأخطار التي يمكن أن تعرَّض الديمقراطية الدولة والمجتمع لها، وهو يذهب أحيانًا إلى أنّ تلك الحروب والتجارب الأخرى أثارت لديه شكوكًا في الطبيعة البشرية ذاتها. »[4]

---

[1] روبيرت ر بالمر، تاريخ العالم الحديث، ج1، ترجمة محمود حسين الأمين، مؤسسة فرانكلين للنشر، بغداد،، نيويورك، د(ط)،1964 ، ص 253

[2] عبد الحميد البطريق، عبد العزيز نوار، التاريخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فينا، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د(ط)،1974 ، ص226

[3] بيير فرانسوا مورو، فلسفة علم دين، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 19

[4] توماس هوبز، اليقياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص14

يتجلى لنا أنّ هوبز كان ملمًا بواقع عصره حين ما رأى أنّ الديمقراطية تؤدي إلى الحرب الأهلية والحكم المطلق يؤدي إلى السلام في ذلك العصر، بوصفها أمرًاً لا غنى عنه للنظام الاجتماعي والوحدة الوطنية.

وهذا ما نستشفه في « كتابته لرسالة بعنوان " عناصر القانون الطبيعي والسياسي "، التي دافع فيها عن السلطة المطلقة للملك. »[1] والتي نلاحظ من خلالها أنّه رغم غربته عن انجلترا إلا أنّه كان قريبا جدًا من الأحداث السياسية الدائرة هناك.

فهوبز لا يحتمل نظاما يتم فيه تقاسم السلطات. وهذا إنّما هو نتيجة منطقية لفرضيته الأساسية، إذ لا يمكن أن يحافظ الإنسان على ذاته أن ترك هو وغرائزه، لأنّ الآخرين لديهم ذات الدافع، والنتيجة هي حرب الجميع ضد الجميع.

« البرلمان الطويل بدأ أعضاء المجلس يعملون على إزالة مساوئ العهد، فأصدروا قرار بأن يجتمع المجلس كل ثلاثة أعوام، حتى وإن لم يستدعه الملك، وأعلن أن البرلمان الحالي لا يحل إلا برغبة أعضائه ..الخ، إلا أن لاحت الفرصة للملك عند ظهور الخلاف بين أعضاء المجلس على المسائل الدينية، لكن سرعان ما انتبهوا لما يحاك ضدها صممت على فضح كل مساوئ شارل واحدة بعد الأخرى، فقرر القضاء على المجالس باستعمال القوة. »[2]

في هذا السياق نستنتج أنه لم يعد هناك مفر من المواجهة الحربية بين الملك والبرلمان، وما لبثت الحرب الأهلية أن اندلعت في جميع البلاد.

[1] homas Hobbes ,The elements of law natural and politic ,http//www.blackmask.com, 2001 , p52

[2] محمد حمزة حسين الدليمي، لبنى رياض عبد المجيد الرفاعي، تاريخ أوربا في عصر النهضة، دار ابن الأثير للطباعة والنشر، بغداد، الطبعة الأولى،، 2014، ص191

ربما هوبز مدين لهذه الصراعات، حيث أعطى جردة بعد سنوات في « كتابه " البهيموث "، وهو الاسم الذي أطلقة على البرلمان الطويل وحسب هوبز ما يرى أن السبب المباشر للحرب الأهلية كامن في أن الملك، بدل بالاحتفاظ بالسيادة الكاملة، أتاح للبرلمان، بموافقته على عدم حلّه، وأن يكبر حتى يصبح قوة مستقلة إلى جانبه. وهكذا غدا للبلاد سيدان. »[1]

« كما أصدر كتابه "أصول القانون": وهو عبارة عن رسم خطة جوهرية من اجل السلام، وكيفية إعادة بناء المجتمع بطريقة أفضل، كما أنّ كتاب المواطن الذي نشره هوبز عام 1642يبسط من حيث الجوهر نفس النظرية التي يبسطها كتاب التنين ومن ثم لم يكن لاندلاع الحرب الأهلية بالفعل هو الذي أفضى إلى أرائه بل توقعه لهذه الحرب. »[2]

ومن جهة أخرى يمكننا القول أنّ نشاط هوبز لم يقتصر على قراءة الظروف السياسية الانجليزية، بل امتد نشاطه خارج انجلترا، حيث « شهد حرب الثلاثين عام (1618-1648) وهي حرب طاحنة شاركت فيها دول أوربا الوسطى الغربية حتى دول شمال أوربا. »[3]

فكان من نتائج هذه الحر ب « ظهور القانون الدولي إذ يعد جروتيوس الهولندي مؤسس القانون الدولي الذي ألف كتاب في ذلك تحت عنوان "مقال في قانون الحرب والسلم " الذي كتبه عام 1619 في السجن أي بعد عام واحد من اندلاع حرب الثلاثين عام ونشره

[1] الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل، جلال العشرى، مراجعة زكي نجيب محفوظ، دار القلم، بيروت لبنان، د (ط)، د(س)، ص 377

[2] نجاح موسى، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، إسكندرية، الطبعة الأولى، 2001، ص41

[3] أشرف صالح محمد السيد، أصول التاريخ الأوربي الحديث،دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، الطبعة الأولى، 2009،ص135

في عام 1625 استند فيه على الفلسفة اليونانية القديمة، أكد فيه على مبدأ "حب لغيرك ما تحب لنفسك " * وأن الحرب لا مفر منها لاعتمادها على العواطف والأهواء. »[1]

هذه الأخيرة شكلت حجر الزاوية في فلسفة هوبز السياسية والأخلاقية، حيث يذهب في تحليله "لحالة الطبيعة "أن سبب الحرب بين الأفراد هو تغليب أهوائهم وعواطفهم.

هذه عينة من نشاط هوبز السياسي ويظهر من خلالها مدى اهتمامه بالأحداث السياسية التي كانت سائدة في عصره وتأييده للحكم المطلق في سبيل القضاء على الحروب الأهلية، من هنا يمكننا القول بأن تفكير هوبز السياسي الذي انصب بشكل أساسي على تحديد دور الكنيسة في الدولة، على اعتبار أن إشكالية "الدولة والكنيسة " كانت سبب من أسباب الحرب الأهلية في انجلترا، فلم يكن تفكيره نتيجة لتأملات فلسفية فقط كما هو شأن الكثير من الفلاسفة السياسيين، بقدر ما هو نتيجة لأحداث وظروف واقعية.

هذا ما يؤكده هوبز في مقدمة كتابه" الليفياثان" حيث يقول:" «..... هكذا أصل إلى نهاية حديثي عن الحكومة المدنية والكنيسة، والذي جاء بمناسبة اضطرابات الزمن الحاضر، بدون تحيز ولا تفضيل، ولا غاية سوى أن أضع أمام أعين البشر العلاقة المتبادلة بين الحماية والطاعة، والتي تتطلب حال الطبيعة الإنسانية والقوانين الإلهية – الطبيعي منها والوضعي – تقيدًا بها لا يقبل الانتهاك." » [2]

* حب لغيرك كما تحب لنفسك : وصية من الوصايا العشر لموسى انظر (سفر الخروج، الإصحاح العشرون، الآية من 1الى 18)

[1] صالح حسن العكيلي، الوجه الأخر للنهضة الأوربية، الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2006، ص126

[2] توماس هوبز، اليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص674

ب. السياسة الدينية :

أول ما يجب أن نشير إليه في هذا الصدد أن المشكلة السياسية والمشكلة الدينية كانت مرتبطة أشد الارتباط في انجلترا، وهذا ما يتبين لنا في الإصلاح الديني الذي عاشته انجلترا وهو ما يسمى الآن بتعبير متأخر الانجليكانية، *حيث أرست عقائد وطقوس وسيطة بين الكاثوليك والبروتستانتية المتشددة، والتي أكدت بوجه خاص دور السيد الأعلى الراجح داخل الكنيسة.

« بدأت الأنجليكانية في انجلترا نتيجة لقانون السيادة لعام 1534الذي أعلن فيه الملك هنري الثامن استقلاله عن البابا وأصبح بذلك الرأس الأعلى للكنيسة في انجلترا، وبحلول 1549قامت عملية خلق جديدة ومتميزة تماما لكنيسة وطنية بالبدء خلال نشر أول كتاب للصلاة (the book of common prayer) وتنفيذ تشريعات التوحيد.[1] حيث تقنن وثيقة الـ42 مادة (1553)ووثيقة الـ39 مادة (1563) المعتقدات وتفسيرها، هذا ما نجده في ملحق كتاب اللوياثان، على سبيل المثال، يبذل جهد للتوفيق بين لاهوت هوبز والإطار المحدد هكذا. »[2]

بالطبع فقد سجل التاريخ والباحثون أنّ سياسة كهذه سوف تصطدم بمعارضة مزدوجة: من جهة من الكاثوليك الذين يرفضون رجحان كفة السيد الأعلى الزمني – الأمر الذي يظهرهم كـ "عملاء للخارج" (حيث إن إحدى النقاط الحارة في السجال هي الدعوة إلى

---

* الانجليكانية (anglicana): مصطلح يستخدم لوصف الناس والمؤسسات والكنائس فضلا عن التقاليد الدينية والطقوس والمفاهيم المتقدمة التي أنشئت في كنيسة انجلترا انظر: paul, « what is anglicanism ?,in the study of (anglicanism,ed.s. sykes and j .booty (london ; spck . 1988) ,p19

[1] rené rémond ,histoire de l'Europe, éditions du seuil ,paris ,1990, p 233

[2] ل. راوس، التاريخ الانجليزي، ترجمة محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د(ط)، 1946، ص75

الثورة على الحاكم الذي يخالف مذهبهم)، ومن جهة أخرى، من جانب البروتستانت الذين يريدون المضي إلى أبعد من لاهوت التسوية هذا، ويندون هم أيضا بالهيمنة الملكية في قضايا الدين، لكن ليس لصالح البابوية بل لصالح السلطات الكهنوتية.[1]

« يبدو لنا أنّ هذه الصراعات هي تجسيد لصراعات سياسية دينية اجتماعية، من أجل السلطة، وجدت غايتها في الفكر الديني لتبرير حكمه، على اعتبار أن البروتستانت عندما يدافعون عن هذا الميراث، يسعون لإرساء سلطتهم، وضمان حقهم في تفسير الكتاب المقدس وهو « في الحقيقة ممارسات وأطروحات نجد صداها في كتاب اللوياثان الفصل الخامس والثلاثين عنوان - في الكتاب المقدس-. » [2]

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول أنّه إذا كان علينا أن نبحث عن المصادر الخفية لفكر هوبز ومنابع فلسفته، فلابد لنا من الرجوع إلى الأشكال المختلفة للفكر الأخروي * التي طورتها المسيحية الأوربية - والتي لم تلبث الحروب الدينية بين الكاثوليكيين والبروتيستانتين أن تسهم في تجديدها بعد بضعة قرون.

[1] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثالثة، 2012، ص259

[2] توماس هوبز، اليقياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص405

* الأخرويات:مبحث (eschatology: من اليونانية eschatos – أخير،و logos -مذهب، علم، مبحث) – مبحث في الديانة المسيحية، يتناول المصير الأخير للعالم، ترى العقيدة المسيحية أن تاريخ البشرية يتشكل من المراحل الأساسية التالية، التي تحدد طابع الفهم المسيحي للأخلاق :خلق الله الانسان في صورته ومثاله، وأعطاه القانون الأخلاقي ومنحه حرية الإرادة ، و جعله بذلك مسئول عن تصرفاته ; ثم إن ادم وحواء وقع في الخطيئة الأصلية، لذا حلت لعنة الله على الجنس البشري كله ; وأرسل المسيح إلى الأرض فكفر عن ذنب البشرية، و صار بالإمكان" الخلاص " (الصبغة الدينية في المثال الاجتماعي) انظر: (معجم علم الأخلاق، إشراف ايغور كون، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1984،ص16)

ت. سيطرة الأساطير والخرافة في أوربا:

يبدو أنّ هوبز قد استفاد من الرؤية الأسطورية التي كانت سائدة في عصره، وذلك من خلال توظيفه للأساطير في فكره السياسي، حيث تضمن كتابه "اليفياثان" العديد من الأساطير، سواء الواردة في العهد القديم أو الجديد أو الأساطير اليونانية.

« وممّا أكدته الدراسات أنّ الأساطير في أوربا أكثر ما يحصيه العد، فالأذان تلتهب عندما يتحدث عنها الآخرون، فالجنيات والجن الصغير المؤذي والغيلان والأرواح الشريرة والشياطين لتحوم في كل مكان.هذا ما يمكن أن نستشفه من خلال قول هوبز حيث يقول في سيرته الذاتية التي كتبها شعرا :" ...ولم يكن يخاف الأشباح والضلال في الليالي المظلمة." »[1]

نستشف من خلال كلام هوبز أنّه كان يدرك تأثير الأساطير في الفرد، على اعتبار أن الأسطورة تضع الأفكار لدى الإنسان الذي يجهلها .

وهذا ما أكّده كتاب صدر في هيدلبرج1585 تحت عنوان " بعض الأفكار المسيحية حول السحر." جاء فيه كحقيقة ثابتة مقررة: » أن كل مكان في العالم بأسره، في الداخل والخارج، وفي البر والبحر، يعج بالعفاريت والأرواح الشريرة غير المرئية." بالإضافة إلى هذا ساد الاعتقاد بأنّ كل الكائنات البشرية يمكن أن تلبسها الشياطين وتحل فيها. »[2]

[1] ياسر قنصوه، الليبرالية، إشكالية مفهوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)،2003، ص53
[2] إبراهيم الزيني، عظماء صنعوا التاريخ "جاليليو"، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى،2013، ص14

وأيضا نجد هذا في قصة« قطيع الخنازير في (إنجيل متى :الآية 27الى 34) كيف أن المسيح أخرج الشياطين من أجسام الذين حلوا بهم، الذي منح أتباعه القدرة على إخراجهم باسمه. »[1]

« بالإضافة إلى هذا تجدر الإشارة إلى أنه كان ثمة طلاسم معينة (مثل تلك التي وجدت عند كاترين دي مديشتى بعد وفاتها) تضمن الحظ السعيد، وتعاويذ تقي من التجاعيد ومن اللعنة ومن الشر الحاسد ومن الطاعون، كما كان كل حادث علامة على رضا الرب أو غضبه، أو من عمل الشيطان، كما كان التنجيم لا يزال سائدا على الرغم من تزايد استنكاره ونبذه لدى من يعرفون القراءة والكتابة. »[2]

من جانب أخر يرى الباحث أيوب أبو دية أنّ الكثير من العلماء ذلك العصر مزجوا علمهم بالأساطير حيث اعتقد كبلر بالسحر، وكتب نيوتن في العلم أقل مما كتب في " سفر الرؤيا "، ينبغي ألا يظن أن عقل كبلر أو نيوتن كان علميان تماما، بالرغم من الاكتشافات العظيمة التي أصابها، فقد ظلت تشوبه نزعات فيثاغورية، فقد افترض نيوتن وجود الأثير واعتقد أنه عضو الحس عند الله، على نحو شبيه بما كان الفيثاغوريون يعتقدون أن العالم كله حي وأنه مخلوق يتنفس.[3]

[1] انجيل متى، الإصحاح الثامن، الآية 27الى 34
[2] ابراهيم الزيني، عظماء صنعوا التاريخ "جاليليو "، ص15
[3] أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوربية الحديثة من كوبرنيق الى هيوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 136

3)المبحث الثالث:

السياسي والأخلاقي عند توماس هوبز:

أ. أطروحة تيلور: taylor thesis

عرضنا في ما سبق السياسة -الدينية - التي رأينا فيها، من خلال قراءاتنا لكتب هوبز، أن خلفية تفكير هذا الفيلسوف إنما ترجع للفكر الأخروي الذي طورته المسيحية.

أمّا نظرية هوبز الأخلاقية فإنّها لا تقوم، في نظر أدوارد تيلور، على سيكولوجية أنانية، بل على قوانين أخلاقية تملي واجبات حيث يضفى عليها طابع ديني على أساس أنّها توضع من عند الله.

والجدير بالذكر أن أفكار هوبز قد تعرَّضت لانتقادات عديدة خاصة فيما يتعلق بالأساس المعرفي الذي نهضت عليها: أي مفهوم الطبيعة البشرية التي تفترض تبدُّد الفرو قات الطبيعية والسياسية والاجتماعي لذلك قال تيلور في مقاله الشهير "النظرية الأخلاقية عند هوبز : «إنّ " نظرية هوبز الأخلاقية التي كانت مثيرة بطرق شتى عند الفلاسفة البريطانيين ينظر إليها في العادة، بمنظور زائف يعمل على تعتيم جاذبيتها الحقة وسحرها الحقيقي .... »[1]، « حيث يرد تيلور هذه القراءة الخاطئة إلى إقبال القراء على دراسة الأخلاق عند هوبز، كما هي معروضة في كتابه "التنين" فقط، بالرغم من أن هذا الكتاب ألفه صاحبه في ظروف استثنائية خاصة هي أحوال البلاد المضطربة، في الوقت الذي كتب فيه هوبز كتبا أخرى في فترات أكثر هدوء وعرض فيه لنفس النظرية الأخلاقية وفي شيء من

[1] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص262

التفصيل كما هو الحال مثلا في كتاب "مبادئ القانون" elements of law"، أو كتاب في المواطن de cive". »[1]

يقول هوبز في" كتابه المواطن de cive": « إن ألفاظ عادل وغير عادل، وكذلك عدل وظلم هي ألفاظ مشككة equivocall. فهي تعني شيء معين عندما تنسب إلى أشخاص، في حين أنها تعني شيئا أخر عندما تنسب إلى أفعال. »[2]

بناء على ما تقدم يذهب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام « أن هوبز يفرق بين الفعل الذي يتم متفقًا مع القانون فحسب، والفعل الذي يتم بسبب صدوره عن القانون. »[3]

وفي الحقيقة هذا ما نجده عند كانط الذي « يفرق بين الفعل الذي يكون متّفقا مع الواجب وبين الفعل الذي يتم بسبب صدوره عن الواجب، وهذا ما تعبر عنه الصيغة الكانطية الشهيرة:"إن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية لأنها ملزمة لنا إلزام داخليا. »[4]

يظهر لنا من خلال عبارة كانط أنّه يتفق مع هوبز في طابع الأمر للقانون الأخلاقي، كما أن القانون الطبيعي هو نفسه القانون الأخلاقي عند هوبز، حيث يقول : « أن قانون الطبيعة هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل وبها يُمنع. »[5] بل يرى الباحثون أنّه يذهب إلى أبعد من ذلك؛ لأنّ هذه القوانين لا تصبح قوانين بالمعنى الدقيق إلاّ في المجتمع المدني حيث يقول في كتابه "في المواطن":

[1] نجاح موسى، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، دار وفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، الطبعة الأولى، 2001، ص113

[2] Thomas Hobbes ,De Cive, http//www.blackmask.com,2000 , p19

[3] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص263

[4] سمير بلكفيف، التفكير مع كانط ضد كانط، مساهمة في نقد النقد، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2014، ص 63

[5] توماس هوبز، "اللقياثان" الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص 142

« نطلق عليه قوانين الطبيعة ما دامت ليست شيئا أخر سوى نتائج معينة يفهمها العقل لأشياء يتم عملها أو يمتنع عن فعلها، في حين أن القانون هو إن شئنا الدقة كلام من يصدر أوامر حقه للأخريين بفعل الفعل أو الامتناع عنه، ليست قوانين بالمعنى الدقيق للكلمة من حيث أنها تنبع من الطبيعة. مع ذلك يمكن أن تسمى قوانين حقه من حيث أنها أعطيت لنا من الرب عن طريق الكتاب المقدس. »[1]

يرى تيلورفي هذا الصدد « أن طابع الأمر في القانون يجعلنا نقول أن الإلزام obligation عند هوبز ليس من وضع الحاكم عندما يصدر أوامره بالتهديد بالعقاب، بل إن الإلزام الخلقي الذي يلزمن بطاعة القانون الطبيعي سابق على وجود المشرع والمجتمع المدني. » [2]

لكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا هنا ماذا عن كل ذلك لدى هوبز؟ أو بمعنى آخر هل من قانون جديد عند هوبز، يعود هوبز في هذه النقطة إلى موقف القديس بولس في "رسالته إلى أهل رومية " » إنّ المسيح قد علّم وهو لم يسن القوانين .و بالتالي لن يكون هناك تناقض بين القوانين المدنية وهذا النوع الأخر من القانون. »[3]

ينتهي تيلور من ذلك كله إلى تلخيص وجهة نظريته في قاضيتين هامتين وهي :

أ. **القضية الأولى:** « تقول بأن هوبز يصف قوانين الطبيعة باستمرار بأنها أوامر dictates وأن لها طابع الأمر المطلق والملزم حتى في حالة الطبيعة، أما الإلزام الذي يفرض على المرء طاعة السلطان فهو مشتق من إلزام أسبق هو ضرورة

[1] Thomas Hobbes ,De Cive,p18

[2] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص268

[3] بيير فرانسوا مورو، فلسفة علم دين، ترجمة أسامة الحاج، ص117

المحافظة على العهود والمواثيق التي قطعها المرء على نفسه – ومن ثم فأنا أكون مواطنا صالحا لا لأنني أطيع الحاكم بل لأنني أفي بالتزاماتي نحوه. »[1].

ب. **القضية الثانية:** « يذهب تيلور في هذا الصدد **أن** الطابع الأخلاقي الدقيق لفكر هوبز، أنا الحاكم أو السلطان، وإن كان لا يخضع لتشريعات تحاكمه، فانه يخضع لقانون صارم يعبر عن الالتزام الأخلاقي أمام رعياه، فهو ملزم بالإنصاف والتقيد الدقيق بالقانون الطبيعي وهو نفسه القانون الأخلاقي، بالتالي على الحاكم أن يضع في اعتباره باستمرار أنه سوف يحاسب أمام الرب. »[2].

هكذا نستنتج أن القانون الطبيعي في نظر هوبز أمر الهي، وهي أساس الإلزام في ذلك القانون.

[1] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص 270
[2] المرجع نفسه، ص 271

الفصل الثاني

المرجعية الفلسفية والدينية عند توماس هوبز

تمهيد:

المبحث الأول:

1) أثر أرسطو في فكر توماس هوبز
2) اثر بودان في فكر توماس هوبز

المبحث الثاني:

1) اثر ميكافيلي في فكر توماس هوبز
2) اثر بيير جاسندى في قكر توماس هوبز

المبحث الثالث:

1) المرجعية العلمية عند توماس هوبز
2) استنتاج

تمهيد:

ترى الدراسات الحديثة أنّ الفلسفة تؤكد على قاعدة ضرورية إلزامية أن الجزء في اتصال مع الكل، فالفلسفة كنظرة شمولية للإنسان والوجود معًا دائمًا ملزمة باستحضار تاريخها لأية رؤية جديدة. من هنا وجب علينا التأكيد على قوة الأسبقية في أي تنظير فلسفي، وهذا ما يتأكد لنا من خلال الأنساق الفلسفي الكبرى.

فلا أرسطية بدون أفلاطونية، ولا ماركسية بدون هي هيجيلية، ولا وضعية منطقية بدون معرفة علمية، ولا وجودية بدون فينومونولوجية، كما لا هوبزية بدون الرجوع إلى المرجعيات التي اعتمد عليها.

فمحاولة التفكير في المرجعية الفلسفية لفكر هوبز إنّما يعني تعيين موقفه حيال خصومه، أي الأصول الفلسفية التي اعتمدها، وناقشها، أو عدلها، أو نقدها، ذلك لأنّ الفكر السياسي الذي أنتجه، مدينًا ومتأثرًا وقائمًا على الكثير من أبعاد تلك المؤثرات.

سنقتصر على ذكر مجموعة من النماذج المختارة التي بدت لنا أنّها أكثر أهمية بالنسبة إلى هوبز، ومحاولتنا هذه ليست بصدد تبيان فلسفة أو فكر أي من نماذجنا بالتفصيل، بقدر توضيح ارتباطها بهوبز على وجه التحديد.

1)المبحث الأول:

المرجعية الفلسفية في فكر توماس هوبز:

"تاريخ الفلسفة تاريخ تأثر والتأثير"

أ. أثر أرسطو:*aristote (384ق.م-322ق.م) في فكر توماس هوبز:

من خلال قراءتنا لكتاب هوبز "اللوياثان " بدى لنا أنّه يمتلئ بانتقادات لما جاء به أرسطو من أفكار، مفصلة أحيان، وفي أغلب الأحيان موردة بصورة سريعة، هذا ليس معناه أن هوبز أصيل في فكره. ذلك إنّ العصر الكلاسيكي يضج في الواقع بالأفكار الانتقادية المتكررة التلميحية غالبا والإعلانية في بعض الأحيان بيد أنّ الأرسطو طاليسية كانت الثقافة الأساسيَّة لجميع معاصريه،[1]

وفي مقام آخر نجد هوبز يقول : «....إنّ الفلسفة المدرسية أي (السكولائيّة) في جامعات العالم المسيحي كافة تستند إلى نصوص معينة لأرسطو لتعلم عقيدة أخرى، فتقول عن سبب الرؤية إن الشيء المرئي يرسل من كل جهة نوعا مرئيًا.....و لكن بما أنني سأتكلم لاحقاً عن دورها في الجمهورية، عليّ أن أريكم في كل المناسبات أية أشياء يجب تعديلها فيها، من بينها كثرة الكلام الخالي من المعنى».[2]

---

* أرسطو*Aristote (384ق.م-322ق.م): فيلسوف يوناني، تلقى دراسته على يد أفلاطون، وخاض بحوار من الثقافات والمعارف المتنوعة، اذ توفر على تحصيل المعارف الفلسفية، والمنطقية والأخلاقية، والسياسية والأدبية، ودراسات العلوم الطبيعية والحيوية.انظر(محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2010ص73)

[1] بيير فرانسوا مورو، هوبز فلسفة علم دين، ص 35

[2] توماس هوبز، الليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص25

يقصد هوبز أننا لا نستطيع تصور أي عمل بدون سببه، على غرار الفكر دون شيء يقوم بالتفكير، لأن الشيء الذي يقوم بالتفكير ليس بالتافه، كما أنه ومن دون أي سبب، وخلافًا لأي منطق.

لعل غياب هذا التفسير السببي هو ما أدى بهوبز بنقد كتاب السياسة الذي وضعه أرسطو، تتلخص هذه الأخطاء بأنّه « لم يعرف التمييز بين حالة الطبيعة وحالة الاجتماع، وانعدام هذا التمييز هو ما يشكل مصدر خطأ بصدد اللامساواة، حيث نجد أرسطو يرى أن الناس غير متساوين من حيث الطبيعة، وبالتالي إنّ بعضهم معدون للقيادة والبعض الآخر للخدمة، وهذا ما عبر عنه في كتابه السياسات:" ... جليً أيضًا أن بعضهم عبيد بالطبع، وبعضهم أحرار بالطبع. »[1]

وعلى هذا الأساس لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هوبز قد أخذ عن أرسطو « فكرة أنّ حالة الطبيعة ليست هي الطبيعة على وجه الحصر، ليست الفروقات الطبيعية، في العقل كما في الجسد فروقات بخصوص حالة الطبيعة؛ فالناس لن يقبلوا يومًا بعقد السلم إلاّ على قدم المساواة، بهذا تظهر المساواة في العهد كالنتيجة المباشرة والوسيلة الوحيدة لامتصاص المساواة أمام الموت. »[2]

[1] أرسطو، السياسات، نقله إلى العربية الأب أوغسطينمس برَبارَة البوُلسي، اللجنة الدولية لترجمة روائع الإنسانية، بيروت، د(ط)، 1957، ص 86

[2] بيير فرانسوا مور، هوبز فلسفة علم دين، ص42

ويعنى هذا الكلام، في نظر فرانسوا شاتليه، « أنّه إذا كان أرسطو يرى أنّ الطابع الطبيعي للمدينة واللامساواة الطبيعية بين البشر ينتميان لبعضهما البعض، فإنّ هوبز يرى أنّ الطابع الاصطناعي للجسم السياسي واللامساواة بين البشر يشترطان بعضهما بشكل متبادل. »[1]

ومن جهة أخرى نجد هوبز ينتقد التقسيم الأرسطي للنظم السياسية، التي تميز الحكومات على أساس الصالح منها والفاسد، « فثلاثية الملكيّة والأرستقراطيّة والديمقراطيّة، وما يقابلها من ثلاثية أخرى: هي الطغيان والأليغارشية والفوضوية والديمقراطية. حيث يرى أنّها تقسيمات تابعة لما يحبّ الناس ويكره، وعلى هذا الأساس يعتبر هوبز هذه المعايير عاطفية وذاتية. »[2] حيث نجده يقرر: أنّ تقوم مهمة الحاكم المطلق " أكان عاهلاً أو مجموعة"، على هدف الذي بموجبه أوكلت إليه السلطة المطلقة، أي توفير سلامة الشعب؛ وهو مرغم على ذلك بموجب قانون الطبيعة. » هنا يظهر لنا رأي هوبز جليًا بكون الملكيّة الوراثية، هي أفضل أنواع الحكم، لأنها تجسد المصالح الخاصة والعامة.[3]

ورغبة في استكمال انتقادات هوبز لأرسطو لمعرفة أرضية نظريته اطّلعنا على كتاب لماكس هوركهايمر يعرض فيه انتقادات هوبز للأرسطوطاليسية التي أُقحمت في الدين حيث يرى هوركهايم أنّ هوبز قدّم في كتابه "البهيموث" تحليلات تفصيلية حول دلالات تبني الفلسفة الأرسطوطالسية. « والتي يرى فيها هوبز أنّها دلالات تسمح بالدفاع عن مجموعة

[1] فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات وللنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص1169

[2] على عبود المحمداوىّ، الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معًا، دار الروافد ناشرون، بغداد، د(ط)، د(س)، ص 122

[3] توماس هوبز، الليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص330

أقسام لا معقولة من العقيدة حول طبيعة جسد المسيح ووضع الملائكة والقديسين في الجنة. »[1]

غير أنّنا نلاحظ من هذه الرؤى التي أوردناها سابقا أنّ نقد هوبز لأرسطو ليس معناه أنّ هوبز لم يعجب ببعض أفكار أرسطو، فقد ذكر أوبرى أنّ هوبز كان معجبا بأفكار أرسطو التي أوردها كتابه علم البيان، وضمن هذا الإطار نجد « الباحث بير فرانسوا يذكر لنا بعض الجوانب التي تأثر فيها هوبز بأفكار كتاب علم البيان. »[2] حيث يتحدث هذا الكتاب على «نظرية بصدد الأهواء ».[3]

« فيعدد فيه أرسطو الأعمال المحمودة، ويشير إلى أنّ الأفعال التي جزاءها الشرف هي أفعال جميلة لا سيما النصر والمروءات، وهو يوردها في إطار نظرية في epidictique "أي الأفكار المبتذلة في خطاب المديح"، ويذكر أفعالا أخرى ، كدلائل مقابلة على الفضيلة والحرية. »[4]

ويورد هوبز من ناحية النصر والمروءات جديرة بالاحترام في لائحة من علامات السلطة حيث يقول: » إن سمعة امتلاك القوة هي قوّة، لأنّها تجلب معها ولاء الذين يحتاجون إلى الحماية. »[5]

بهذا إنّ استعادة هوبز في بعض الأحيان في تحليلاته المختلفة للأهواء تعابير أرسطو لم تكن استعادة كما هي وإنما كان يكملها أو يناقضها، وهذا ما نراه في « هوبز حين رفض

[1] ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفارابي، بيروت، لبنان، د(ط)، 2006، ص51

[2] بيير فرانسوا مورو، هوبز فلسفة علم دين، ص 45

[3] المرجع نفسه، ص 46

[4] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص 321

[5] توماس هوبز، اليفياثان "الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة"، ص93

فكرة أرسطو في تحديده للغضب على أنّه شهوة الانتقام التي يشعر بها المرء بعد أن يكون تعرض للمهانة، مبررا هوبز رفضه بأنّ هذه الصيغة مقيدة جدًا، ويعلّل هذا بأنّ المرء يغضب بسبب أشياء عاجزة عن الامتهان. »[1]

وأيضا نجد أنّ علم البيان أرسطوطاليسي« يصف الأهواء معددًا خصائصها، والأشخاص التي تتوجه إليهم، والموضوعات التي تتولد بشأنها، الفاعل الذي ينمو لديه هو حياد بصورة ما، أمّا هوبز فيستفيد من هذا الوصف الذي وضعه أرسطو من حيث إسقاطه على نفسية الإنسان الطبيعي الذي يرى أنّ تحركه دوافع الرغبة والطموح والتفوق على الآخرين، فيلجأ للعنف والقتل لإرضاء رغباته وغرائزه والحصول على الأكثر وتخطي غيره. »[2]

وجملة الأمر « أنّ ما يهم هوبز في علم البيان الأرسطو طاليس، ليس معرفة جاهزة للطبيعة البشرية بل وصف المواد التي يمكن إعادة تنظيمها عبر تفسيرها. » [3]

ب. أثر بودان :*jean bodin (1530-1596) في فكر توماس هوبز:

كما نجد أنّ هوبز يعطي أهمية إلى المذهب أهمية القانون كما وضعه بودان، ذلك أنّ كل من هوبز أو بودان لم يتقبل سلطة تعلو سلطة الحاكم المطلق؛ حيث يقول هوبز: « إذا كان العهد الجديد قاعدة إيمانيّة أو سلوكيّة في هذا المعنى، أي قانوناً حيثما لم يجعله قانون الدولة قانوناً، فسيكون ذلك مخالفاً لطبيعة القانون. » ذلك أن القانون كما يراه هوبز هو أمر صادر عن هذا الرجل أو تلك المجموعة، الذي أو التي منحاه أو منحناها السلطة المطلقة لوضع

[1] بيير فرانسوا مورو، هوبز فلسفة علم دين، ص 46
[2] توماس هوبز، اليفياثان "الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة"، ص12
[3] محمد سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1992،ص17
*بودان :Jean Bodin (1530-1596): فيلسوف فرنسي درس الحقوق في تولوز واشتغل كمحام في باريس، كما تقلد منصب وكيل الملك في البرلمان لأوون، له مؤلف ستة كتب في الجمهورية. أنظر(نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثالثة، 2012، 263ص)

القواعد التي تسيّر أفعالنا، وفقاً لما يعتبره أو تعتبره مناسبًا، كما أجزنا له أو لها معاقبتنا عندما نُخالف تلك القواعد.[1] ويعني هذا القول، في رأينا، أنّه لن تكون الأعراف والقواعد الإيمانية أو السلوكية قوانين إلا « بإرادة الحاكم المطلق ».[2]

ومن جهة أخرى نلاحظ أنّه لا يمكن حسب بودان أنّ تنقسم السّيادة إلى ما لا نهاية حسب تعدّد أفراد الشعب نظرًا لأنّ كل فرد، حسب رأيه، يرى في نفسه « ملكًا صغيرًا حيث تجتمع في ذات الشّخص ذات سيادية وذات أخرى خاضعة للسيد وهذا يعد خلفاً »[3]. ثمّ نجد بودان يواصل هذه البرهنة المنطقية النفي المطلق للإمكانية التاريخية والواقعية للسيادة الشّعبية.

بهذا يقدر هوبز، مستوحيًا بذلك طروحات بودان، « أن السيادة هي القوة المطلقة المستمرة للدولة، ويستخلص طابع السيادة من طبيعتها التي لا تتجزأ. ويرى هوبز متأثرًا ببودان في الإقرار بعدم تقسيم السّيادة، ومن هنا جاء رفضه للفصل بين السلطات، لأّنّ ذلك منذر بخراب السلطة المركزيّة. فالدولة بالنسبة له مبدأ توحيد ينقل الاجتماع البشري من حال الشّتات إلى حال النّظام. »[4]

[1] توماس هوبز، اليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص 50
[2] جاك مريتان، الفرد والدولة، ترجمة عبد الله الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت،د(ط)، د(س)، ص53
[3] Jean Bodin, Les six livres de la république, un abrégé du texte de l édition de paris, 1583,p24
[4] إسماعيل نوري الربيعي، في أصول السلطة والسيادة "بودان هوبز ستراوس"، مجلة دفاتر السياسة والقانون، البحرين العدد العاشر،2014، ص53

2)المبحث الثاني:

أ. أثر ميكيافلي :*nicolasmachiavel (1469-1527) في فكر توماس هوبز

حين نقرأ مؤلفات توماس هوبز وميكيافلي نقع على أقوال متماثلة تقريبًا، لن نحصيها هنا إحصاءً كاملًا،لا سيما وأن التوافق على التفاصيل ليس له دلالة كبيرة. إلا أنّنا نحاول إعطاء بعض الأمثلة، على الأقل لتسويغ مشروع مرجعيتنا، إذن إلام يجب أن نعزو تلك المصادفات؟ أ إلى مصدر مشترك؟ أم إلى الوحدة المشتركة للفكر البشري؟ أم إلى المصادفة أو التأثر ؟ للرد عليه في الحالة التي تشغلنا، يجب علينا أن نقرأ أفكار توماس هوبز في حضور ميكافيلي.

يستبدل توماس هوبز أمير ميكافيلي الشبيه بالذئب، والأسد في نفس الوقت، وحشاً أشد ضراوة وقسوة يضعن له الناس بمحض إرادتهم، يصوغ هوبز هذا التنازل بعبارات قانونية شديدة الوضوح: « إني أخول وأتنازل عن حقي في أن أحكم نفسي لهذا الرجل، أو هذه المجموعة من الرجال، بشرط أن تتخلى له عن حقك، وأن تخوله ما يقوم به من أفعال، وذلك بالطريقة نفسها. » [1] هكذا يتفق هوبز مع مكيافيلي في أنّ القوة هي المصدر الموثوق، الذي يمكن الاعتماد عليه في ممارسة السلطة، فهو يرى أن المواثيق التي لا تحرسها القوة لا يمكن الركون إليها حيث يقول: « إنّ الاتفاقيّات (البعيدة عن السيوف)، ليست سوى ألفاظ، خالية من أي قوّة، تؤّمن الحماية لأيّ كان. » [2]

*ميكيافلي :Nicolas Machiavel (1469-1527): مفكر سياسي ايطالي له مؤلفات من أشهرها كتابه "الأمير" أنظر (نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، ص 244)

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص1168

[2] توماس هوبز، اليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص 176

وهذا ما نراه عند مكيافيلي فقد كان يغفر للأمير الذي يلجأ إلى أعمال وحشية عندما تكرهه ضرورة الخير العام، أو حفظ سلطته على ذلك، حيث نجده يتساءل في كتابه " الأمير: « ما هو الأفضل، أن يكون الأمير محبوبًا أكثر ممّا هو مرهوبًا؟، أم العكس. ولمّا كان من الصعوبة الحفاظ على الصفتين معًا، فإنّ المهابة في هذه الحالة أفضل بكثير إذا كنّا لا نستطيع إيجاد الصفتين معًا. » [1]

وانطلاقًا من منهج فكري استنتاجي بشكل دقيق، كان هوبز يقتفي خطى ميكيافيلي وتجربته المتحررة من الأوهام. لقد كانت البشرية في الحالة الصافية أو الطبيعية عبارة عن غابة، أمّا في الحالة الاجتماعية فإنّه لا تحتمل أن تتحول، فيما تتعلق بالعلاقات بين الأفراد، إلى غابة، اعتبارًا من اللحظة التي سمح فيها القبول بقيام سلطة مطلقة.[2]

إنّ القوة التي يرمز لها بالسيف كانت تقوم بهذه المعجزة. إلا أنّنا نرى بأنّ هوبز كان يكمل ميكيافيلي بنفس القدر الذي كان يقدم فيه السلطة ليس باعتبارها ظاهرة قوة، إنّما باعتبارها القوة المجسدة في مؤسسة. « وبناءً على هذا فإنّ البشرية تبقى في نظر اللوياثان غابة بالنسبة للعلاقات،أي " الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" نظرًا لعدم وجود سلطة عليا. »[3]

وممّا نلاحظه أنّ عبارة :"الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"، التي غالبا ما يتم الاستشهاد بها لتلخيص مذهب الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز باتت تستحق أكثر من وقفة ومراجعة، أولا أنّ "هوبز" ليس فقط هو مخترع هذه الصيغة التي وردت في مؤلفه الشهير اللوياثان «leviathan » ، على اعتبار أنّنا إذا تأملنا مجمل فلسفته، تؤكد أنها تعارض بوجه خاص

[1] مكيافلي، الأمير، ترجمة كرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص 85
[2] جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1979، ص337
[3] المرجع نفسه، ص338

مع ما يشكل جوهر تفكيره.[1] بمعنى أنّ هوبز استخدم هذه العبارة كفرضية، والحال أنّ هذه العبارة، حسب ما يرى الباحثان بوعرفة وبومدين، « جاءت من التقليد المثالي الإغريقي أي من أفلاطون، »[2] واستشهد بها "إرازموس"* في خطبته عام 1517التي عنوانها تشتكي السلام (the complaint of peace) وقد تأثر بها كثير من الفلاسفة الإنسانيين في عصر النهضة الأوربية،[3] كما استشهد بها هوبز أيضا؛ حيث جعلته هذه النظرة يقترب من الأخلاقيين الأكثر كآبة. ولقد كان بسكال أيضا في نفس الفترة، يقول إنّ : « كل الناس يكرهون بعضهم البعض بشكل طبيعي »، ويضيف أن « كل عداوة لكل الأخريين تريد أن تكون طاغية عليهم. »[4]

وما يلفت الانتباه أنّ كل من هوبز وميكيافيلي قد وفقا بين السلطة والدين؛ حيث يرى ميكيافيلي « أنّ المسيحية أو الدين يستعمل كوظيفيّة،ذلك أنّه يهتم بالدين من زاوية الدولة وصيانتها وعظمتها قبل كل شيء، فالدين كخادم للسياسة يعتبر شريطة فريدة من نوعها في الدولة. »[5]

---

[1] توماس هوبز، اليفياثان "الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة"، ص 135

[2] عبد القادر بوعرفة، بومدين بوزيد، العدالة والإنسان، منشورات مخبر الأبعاد القيمية، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008ص12

* ارازموس (1466-1532)ولدفيروتردام له كتاب الثناء على الحماقة (the praise of folly)انظر(برتراندراسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ، المكتبة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د(ط)،1977،ص41)

[3] كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث، الجزء الأول، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص440

[4] فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ص1167

[5] عبد الله العروي، ابن خلدون وميكيافيلي، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990،ص6

وهي نفس الفكرة التي يذهب إليها هوبز حيث يرى أنّ أهم عناصر « استباب السلام تكمن في المفهوم صحيح للعلاقة بين السلطة المدنية ورجال الدين*؛ لأنّ الدولة في رأيه تتصدع وتتلاشى إذا ما تركت للدين أمر الحكم على الأشياء، لذلك يجب أن يكون الحكم على الأشياء مستندًا إلى القانون الوضعي فالدين الذي تمثله الدولة هو الدين المدني. »[1]

إذن النتيجة واحدة سواء تعلق الأمر بأمير مكيافيلي المستبد، استنادًا إلى القوة والحيلة، أو وحش توماس هوبز الذي ينقلب إله.

ب. **أثر بيير جاسندي:*gassendi(1592-1655)** في فكر توماس هوبز:

في الواقع إذا نظرنا إلى إعجاب هوبز الشديد بجاسندي، وتأثره في جوانب عديد من فلسفته، أمكننا اعتبار هذا الرأي أكثر رجاحة وقربًا إلى الحقيقة، بيدو لي أن تأثير جاسندي، من هذه الناحية بالذات – « أي اتجاه هوبز المادي، كان أكثر وضوحًا وفعالية؛ نظرًا أن اسم جاسندي قد ارتبط "بشكل أوثق بإحياء الأبيقورية l epicurisme.**»[2]

---

* علاقة السلطة المدنية برجال الدين هو ما سوف نتعرض له في الفصل الموسوم " بالمرجعية العلمية في فكر توماس هوبز

[1] إبراهيم دسوقي أباضه وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح للطباعة والنشر، بيروت، 1974،ص206

*بيير جاسندي:*Gassendi(1592-1655) قس فرنسي له كتاب Animadversion in decium Librum Diogenis Laertii الذي يمثل إحدى أولى محاولات جاسندي الهامة لعرض فيزيائه الذرية نشر عام 1649.أنظر(نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، منشورات دار دجلة، الأردن، الطبعة الأولى، 2007، ص99)

**الأبيقورية L épicurisme: هي مذهب أبيقور، وهو فيلسوف يوناني عاش في القرن الثالث قبل المسيح(341ق.م-270ق.م). ويقوم مذهبه في مجال المعرفة على نزعة تجريبية تجعل من الإحساس المعيار الأول للحقيقة، وفي نمجال الطبيعة على نزعة ذرية.أنظر(جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د(ط)، د(س)، ص13)

[2] زكريا إبراهيم، اللوياثان أو تنين هوبز، المجلد الأول، من كتاب تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة، د(ط)، د(س)، ص252

« في رحلته الثالثة إلى القارة الأوربية، تعرف هوبز -عن طريق الأب مرسين- بجاسندي منذ ذلك الوقت توثقت علاقتهما. وقد ازداد التقارب فيما بينهما عقب لجوء هوبز إلى فرنسا 1640 فرارًا من خصومة من أعضاء البرلمان. »[1]

« أتيح لهوبز بحكم صداقته مع جاسندي أن يطلع في عام 1644على مخطوطة كتابهanimadversion in decium librum diogenis laertii الذي يمثل إحدى أولى محاولات جاسندي الهامة لعرض فيزيائه الذرية نشر عام 1649. وقد كتب عنها إلى "تشارلس كافيندش" قائلاً: "إنها عظيمة فلسفة أرسطو، ولكنها أصح منها بكثير. »[2]

نظرًا للمكانة التي كان يحتلها بين أعضاء حلقة كافندش* فانه من المحتمل أن اهتمام عدد منهم باتجاه جاسندي الذري الأبيقوري قد بدأ أول ما بدأ من خلال تأثير هوبز، ومن خلال أعضاء هذه الحلقة، وخاصة هوبز -صديق جاسندي الحميم- تسنى لبعض الأوساط في انجلترا، التعرف والاطلاع على فيزياء جاسندي ومن ثم قد قدر للاتجاه الذري الدخول إلى انجلترا. »[3]

لكن هل اتجاه هوبز كان نسخة طبق الأصل لمذهب جاسندي؟

إذا إن المقاربة بين ذريته وذرية جاسندي تكشف لنا عن وجود اختلافات عديدة، « فإذا كان جاسندي قد انساق وراء ذرية أبيقور معتبرًا العالم مؤلفًا من ذرات صغيرة وفراغ، أو

[1] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص 68
[2] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، ص98
* حلقة كافندش: هي حلقة علمية تولى رعايتها وليم كافيندش، ايرل نيوكاسل، وكانت تضم مجموعة من الفلاسفة و العلماء المعنيين بالفلسفة الطبيعية من الانجليز. واصلت نشاطها -بالرغم من اضطرار أصحابها للجوء إلى فرنسا في أعقاب اندلاع الحرب الأهلية. أنظر(نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، ص100)
[3] المرجع نفسه، ص101

بالأحرى نوعين من الفراغ، فراغ داخل العالم، وفراغ خارجه. »[1] « فان هوبز أنكر خلافًا لرأي أبيقور وجود الفراغ في الكون، كما أن ذرات جاسندي تختلف عن ذرات هوبز من حيث أنه -على سبيل المثال- اعتقد بوجود درجات متعددة للصلابة تتباين الذرات وفقًا لها عن بعضها البعض. »[2]

كما أكد خلافًا لجاسندي القس المسيحي على الطبيعة المادية للروح حيث نجده يفسر عملية الخلق تفسير مادي لا روحي ،كما ورد في سفر التثنية في الكتاب المقدس : « 23لكِنِ احْتَرِزْ أَنْ لاَ تَأْكُلَ الدَّمَ، لأَنَّ الدَّمَ هُوَ النَّفْسُ. فَلاَ تَأْكُلِ النَّفْسَ مَعَ اللَّحْمِ. 24 »[3]

تبعًا لهذا يمكن القول أن هوبز قد انتهى إلى التبشير بمذهب ذري انطلاقًا من تأثره بجاسندي.

[1] ايمل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1993، ص22

[2] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، ص102

[3] سفر التثنية الإصحاح الثاني عشر الآية 23الى 24

تمهيد:

يرى الباحثون أنّ عصر النهضة كان إرهاصًا لما سوف يحدث من حركة علمية وفلسفية في العصر الحديث، بالخصوص في القرن السابع عشر، القرن الذي سوف يكون له تأثير فيما بعد على الحياة الفكرية في أوربا وفي العالم كله.

هذا ما نجد وايتهد يصفه: « نستطيع أن نصف بطريقة موجزة ودقيقة، وبشكل كاف الحياة الفكرية للأقوام الأوربية خلال الخمسة والعشرين سنة بعد المائتين الأخيرة بالقول بأنهم عاشوا على الثروة المتراكمة للأفكار التي تركتها لهم عبقرية القرن السابع عشر. »[1]

فقد كان هذا القرن «قرناً رائعا لا في الفلك والديناميكا فقط، بل في طرق كثيرة أخرى مرتبطة بالعلم أيضا ".فزيادة على الاختراعات التكنولوجية (التليسكوب..) والاكتشافات العلمية (اكتشاف الدورة الدموية..)حققت الرياضيات تقدما كبير، فقد كان لــ" غاليلي" قصب السبق في إدخال الرياضيات في تفسير الظواهر الطبيعية. »[2]

ممّا جعل فلاسفة هذا القرن ينظر إلى الرياضيات ابتداء من هوبز على أنها العلم الذي تكون فيه الحقيقة نموذجا لكل حقيقة .يعبر هوبز عن إعجابه بالرياضيات: « العلم الوحيد الذي شاء الله حتى الآن أن يهبه للبشر. »[3]

فما ظهر لـ "جاليلي " كحقيقة محدودة بمجال معين هو علم الفيزياء، ظهر من جديد عند توماس هوبز كحقيقة كلية عن الكون ككل، من هذا المنطلق تتخمر إلى أذهانا الأسئلة التالية:

[1] مصطفى بلبولة، التحولات الفكرية من عصر النهضة إلى عصر العقل وأثرها في الدرس اللغوي، الأكاديمية للدارسات الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، العدد الثاني عشر، 2014، ص17

[2] ايمل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع، ص110

[3] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص63

كيف كانت قراءة هوبز للكون من خلال العلم الجديد في عصره؟ أو كيف ترجم العلم الحديث ونقله إلى الفلسفة ؟

3) المبحث الثالث:

المرجعية العلمية في فكر توماس هوبز :

"لقد أراد هوبز أن يكون إقليدس علم السياسة"

"ميشيل أوكشوت"

لقد أثبتت الدراسات أنّ الفلاسفة كانوا مبهورين بيقين الفيزياء لذلك جرّبوا إدخالها في فلسفتهم، ونتيجة لذلك ثار هوبز كما ثار ديكارت على فكرة الملكات التي كانت شائعة في ذلك الوقت، هذه الثورة التي قام بها هوبز هامة جدا لا في نتائجها بل في موقفها ومعناها كثورة على علم النفس القديم.[1]

« ولعلّه من المفيد أن نذكر بأنّ تأثر هوبز بعلوم الفيزياء جعله يحول الكوسمولوجيا الجديدة -بصيغتها الذرية- إلى انطولوجيا شمولية مادية le *materialisme متماسكة تدّعي تفسير الوجود بجميع ظواهره وتجلياته تفسيرا علميا استناد إلى علم الحركة أو الميكانيكا. »[2]

من خلال هذا يتبدى إلى أذهاننا سؤال مهم ألا هو: كيف وجّه هوبز النظرة الفيزيائية الميكانيكية نحو الحياة الاجتماعية والسياسية؟، وضمن هذه الرؤية كيف يكمن تحليل النشاط العقلي في إطار جزيئات المادة؟.

---

[1] المرجع نفسه، ص165

*المادية LE matérialisme مذهب فلسفي يقر أنه لا وجود لأي جوهر غير المادة، فجميع الظواهر النفسية والأخلاقية و انما يفسرها الوجود المادي.أنظر(جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيةص404)

[2] صادق جلال العظم، عن الفلسفة الحديثة وتاريخها، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد2/1، 1985 ص94

« يرى لويس ألتوسير أنّ هوبز كان يطمح إلى جعل السياسة "علما برهانيًا"، ليصل إلى الشروط العقلية لبناء مجتمعا مستقرا الذي يخلو من الاضطراب والعنف فيستهدف البحث عن شروط إعادة السلام إلى المجتمع. » [1]

وضمن هذا الإطار يرى هوبز » أنّه إذا ما عزلنا مجتمعًا معينًا من حالة يغيب فيها القانون والسلطة السياسية فإنّه سوف تسود هناك الفوضى والبطش والسلب والنهب إذا لم تكن هناك قوة عامة تردع الناس. »[2] فيجعل كل فرد يتجنّد جراء الخوف للدفاع عن نفسه بنفسه والعمل على ضمان سلامته بكل قوة والمؤهلات التي بحوزته، ممّا سيدخل المجتمع في " حرب الكل ضد الكل".[3]

» فتوماس هوبز كان يتصور وهو المفتون بالهندسة ، وفقًا للتيار العام في عصره * والمنهج ألاستنتاجي للرياضيات نظامًا دقيقاً بشكل تام مغلق من كل جانب، يفسر انطلاقًا من الحركة العالم النفساني والعالم الأخلاقي والعالم السياسي مثلما يفسر العالم الطبيعي لقد كان الأمر يتعلق بالنسبة لهوبز الذي اعتمد على مبدأ السببية الميكانيكي، بملاحظة الأسباب والنتائج وتشابكها، هذا التشابك الذي هو أيضًا عبارة عن تسلسل في الحركات، لأنّ الحركة هي البداية لكل شيء. »[4]

---

[1] Louis Althusser. Montesquieu La politique et l'histoire . Presses Universitaires de France.1992 p9

[2] توماس هوبز، اليقياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص 133

[3] إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،د(ط)، 2002، ص269

* كان اكتشافه لإقليدس نقطة تحول في حياته العقلية، ذلك أنه وهو في سن الأربعين، وقع بصره في مكتبة خاصة، على كتاب العناصر مفتوحًا على المسألة رقم 47 من القسم الأول. وما إن قراها حتى صاح " يا الهي هذا مستحيل" وأشار شرحها إلى أنها برهان على مسالة سابقة، وهذه على أخرى، وهكذا، حتى رجع إلى التعاريف الأولية والبديهيات وابتهج بهذا البناء المنطقي.أنظر: (إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص59)

[4] جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص 324

يبدو واضحًا، ممّا سبق، أنّ هوبز قد تشرّب الأفق الذهني لتلك الحقبة؛ أي أفق النظرة الآلية للطبيعة، التي زعزعت كامل النظام المعرفي السائد آنذاك، فكانت هي المرجعية النظرية الموجِّهة لكتاباته السياسية. فقد كان يرتكز على فكرة مؤدّاها أنّ العالم مؤلف من جزئيات مادية تتحرك ميكانيكيًا، حيث « حاول تطبيق المنهج التحليلي والتركيبي على المجتمع إذ عمل على تقسيمه إلى أجزائه الواضحة، وجزؤه الجوهري هو الفرد بأهوائه وأنانيته، ثم إعادة جمع هذه الأجزاء، ليرى روابطها وكيفية عملها، وهذا التقسيم يأخذ هوبز ، في رأيه ، إلى معرفة ما هو المجتمع. » [1] وهو تقسيم خيالي افتراضي وهذه الطريقة قام بها غاليليو والتي تسمى « بالعزل المنهجي »، وهذه الرؤية قد تبناها توماس هوبز لتأسيس نظريته السياسية؛ وتتلخص هذه الرؤية في فكرة مفادها » عزل الظاهرة المراد دراستها في ظروف نموذجية ومثالية كي نحصل على منطلق واضح، وسيسهل بعدها بناء تصورات وأفكار في ضوء هذا المنطلق.

لكي نفهم بالضبط ما فعله خلال تجربته الخيالية لا بد لنا أن نشير إلى أهم العوامل التي تركها والعوامل التي عزلها :

أ. **أولا :** تحليل مجتمع "حالة الطبيعة " إلى عناصره الأساسية :انفعالات ، أهواء، رغبات، التي تلعب الدور الحاسم في تشكيل حالة الطبيعة

ب. **ثانيا:** عزل عوامل السلطة والقانون، بالإضافة إلى منع تضافر جهود كل من الانفعالات والعقل، وغيرها من القوانين التي من شأنها أن تؤثر في توجيه سلوك البشر

[1] انظر: غنار سكيريك ونلز غيلجي "تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين" ترجمة د.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط2012/1، ص 393

ت. **ثالثا :** بعدما وضعت الأسس والمعايير التي انبتت عليها حالة الطبيعة ،الآن نتتبع النتائج التي تلزم عن تلك الفرضيات التي أسس لها هوبز.

ث. **رابعا:** تكوين المجتمع المدني في ضوء النتائج التي استخلصنها، فإذا أراود أن يتعايشوا بسلام وطمأنينة.»[1]

إنّنا لو تأملنا وحلّلنا الطريقة التي عرض بها هوبز لما يمكن أن تصير عليه حالة البشر في "حالة الطبيعة " ودققنا النظر في الخطوات التي اتخذها في هذا السبيل لوجدناها تتطابق مع الخطوات الأساسية لما يعرف: بالتجربة الخيالية أو العقلية imaginary or intellectual experiment التي كان "غاليلو" قد لجأ إلي استخدامها في عرض أرائه وأفكاره في مجال الفلسفة الطبيعية هذه الخطوات يمكن إجمالها على النحو التالي :

أ. **أولا :** تحليل المشكلة إلى عناصر أساسية

ب. **ثانيا :** عزل بعض العناصر والإبقاء على البعض الأخر.

ت. **ثالثا :** تتبع النتائج التي تلزم عن نشاط وفاعلية العناصر التي ابقي عليها.

ث. **رابعا:** إعادة التركيب في ضوء النتائج المستخلصة.[2]

من خلال هذه التجربة أو الحالة الخيالية توصل هوبز إلى اكتشاف النتائج التي تترتب عن المبادئ التي تتحطم بسلوك وحركة أفراد البشر، وقد اتخذت هذه النتائج، في « نظر

[1] غنار سكيربك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،2012، ص394

[2] أيوب أبو الدية، العلم والفلسفة الأوربية الحديثة من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2009، 164

الباحث نبيل عبد الحميد، شكلت مجموعة من القواعد أو القوانين يتم بموجبها إعادة تركيب المجتمع من جديد هذه القوانين التي دعاها هوبز بـ قوانين الطبيعة laws of nature. »[1]

يعلق ماكس هوركهايمر على هذا التحول بقوله: « أما النسق الفلسفي عند هوبز فهو بالعكس، يمثل أحد أبرز وأثقب الوثائق الفكرية في عصره، ويرتكز أساسًا على تحليل نظري لذلك التماثل بين بنية التكوينات الطبيعية وبنى التكوينات الاجتماعية، بين المركبات الفيزيائية من جهة والطريقة التي يتحد بها الناس في الدولة من جهة أخرى. والتعاليم التي يستخلصها هوبز بصدد التاريخ والدولة لا يمكن فهمها دون معرفة تصوره للطبيعة. وهذه الأخيرة تنطلق في حد ذاتها من قاعدة الفكرة الميكانيكية للعالم. »[2]

فهذه الحالة التي برع هوبز في تصويرها في كتابه " التنين" قد جعل منها « مقدمة كبرى للنتيجة العامة التي أراد استخلاصها في النهاية، وهي ضرورة إبرام العقد الاجتماعي، أو الدستور الأسمى لتسيير حياة البشر سيرًا سلميًا. »[3] حيث زاوج ما بين حراك (الميكانيكا) وحراك الجسد مع عقلنة أسباب الصراع في المجتمع، وفي نزوع بعض الأفراد للعنف وتحاشي البعض الآخر له ثم الكراهية والبغضاء. هكذا في حال النزاعات والتصادم ووسائل تحاشي ذلك وغرس الطمأنينة في النفوس وكيف تتفاعل وتثمر السلام، أيضاً رصد حال الحرب وكيف يكون مصير البشرية إذا ما سلك الناس مسلك الطبيعة التي تسكنهم.[4]

« يؤكد هوبز على الطبيعة الدنيوية للسلطة السياسية والعقد الاجتماعي كمصدر لسلطتها، بناءً على هذا واستنادا إلى الذرّات المادية المكونة للأشياء وقوانين حركتها، يبدو

---

[1] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، ص 73
[2] ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازي، ص 36
[3] محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، 154
[4] فاخر عاقل، مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، 1983، ص 17

لنا أنّ الكون المؤلف من ذرات متجانسة في خصائصها الرياضية والكمية هي أكثر "عدالة" و" مساواة"، من الكون المؤلف من جواهر وماهيات وكيفيات تتفاوتها أزليا في فضلها وكمالها. »[1] يُقصد بالكون المؤلف من ذرات متجانسة "المجتمع المدني"، أما الكون المؤلف من جواهر وكيفيات تتفاوت أزليا "حالة الطبيعة".

وبالتالي لقد أراد هوبز أن تخضع الدولة لنظام حكم رياضي تكون فيه الدكتاتورية المطلقة هي الضامن الأساسي للتوزيع الصحيح للأدوار والواجبات وبالتالي تحقيق السلم الذي هو في نظره "كقانون طبيعي أساسي، ينبع من اقتناع راسخ من أنّ الحياة في ظل الحق الطبيعي الفردي هي حياة لا يطيقها العقل بمعنى أنّ الظلم والقهر في "حالة الطبيعة "هي ناشئة عن سوء الاستدلال والحساب."[2] ففنّ تكوين دولة والمحافظة عليها بالنسبة لهوبز يكمن في « إتّباع قوانين معينة محددة مثل قواعد الحساب والهندسة. »[3] وهذا يتمثل في الحالة المدنية التي تفترض التعاقد الاجتماعي الذي يعتبر بمثابة أساس نظرية هوبز في السياسة.

والعقد الاجتماعي في نظر هوبز مفاده « أن يتنازل الفرد عن حريته المطلقة لقاء حيازته لحق الاشتراك في الدولة، ذلك أنّه عندما يتنازل الفرد عن حريته المطلقة يكون قد تنازل عن وحدته العددية لكي يندمج في وحدة أخرى هي الوحدة الكلية الشاملة.»[4] الواقع

[1] المرجع نفسه، ص95

[2] Hobbes ,le citoyen,ou les fondements de la politique ,traduit par somuel sorbiére chicoutimi, ,Québec,2002,P97

[3] محمد المصباحي، من اجل حداثة متعددة الأصوات، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص76

[4] البكاي و لد عبد المالك، العقل و الحرية في فلسفة هوبز السياسية، ص275

أنّنا منذ اللحظة التي يدخل فيها العقد الاجتماعيsocial contract*، ننتقل من الإنسان إلى الجسم السياسي؛ ذلك أنّ هذا العقد لا يمكن أن يبرم ما لم يقم على التكافؤ في التنازل عن الحقوق ضمن المجموع، فيما تحظى الدولة بالسلطة المطلقة، بعد أن تتم عملية نقل الحقوق لصالحها في عقد غير قابل للنقض، باعتبار أنّ السلطة المطلقة قد غدت بيد اللوفياثان، فحواها يقوم على :

1- التأليف صناعة اللوفياثان(الدولة) من قبل الناس، بحثا عن قوة فاعلة ومؤثرة.

2- نقل الحقوق الطبيعية، والتنازل عن الحرية الفردية، من أجل سلطة رادعة

3- التوحيد والاختزال لمضامين القانون والأخلاق والدين، في سلطة الدولة ولتجاوز الحالة الصراعية. [1]

« وضمن هذا الإطار يرى الباحث عبد الرحمن بدوي أنّ ما يميز هذا العقد هو ثلاثة أطراف:

الطرف الأول: متعاقد فردي.

الطرف الثاني: كل أفراد المجتمع.

الطرف الثالث:طرف لا يدخل في العقد إلا للانتفاع منه دون أن يقدم شيء في مقابل ذلك وهو الحاكم. » [2]

*العقد الاجتماعيSocial Contract: نظرية تحاول أن تفسر واجب الولاء نحو القوانين ونحو السلطة المدنية، وذلك بالرجوع الى عقد أو عهد بالطاعة يقدمه الفرد في مقابل المانفع التي يكتسبها من المجتمع المدني الذي يقوم بناء على ذلك التعاقد. وقد راجت هذه النظرية في العصر الحديث في القرنين السابع عشر والثامن عشرمع اختلافهم في تفاصيل هذا العقد وشروطه. أنظر (أحمد سويلم العمري، أصول النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ص 197)

[1] توماس هوبز، اللوياثان، الأصول الطبيعة والسياسية لسلطة الدولة، ص 663

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص1167

هذا معناه أنّ العقد لا يتحقق إلا بتكلفة غالية هي تنازل البشر عن حقوقهم الطبيعية لصالح سيد مطلق كامل السلطة والحرية.

« وهكذا كان لابدّ من إنشاء "الآلة" وهي الدولة عن طريق تنظيم عقلاني وتركيب فيزيائي رياضي، وبالتالي تعبر سلطة الحاكم السياسي، حسب ما يرى هوبز، عن ذاتها عبر القوة الفيزيائية (القوانين، القوة، السيف.). »[1]

بناءً على هذا جاء تصور هوبز للإنسان الصناعي وغير الطبيعي الليفياثان تصورًا يجسد الفن والحيلة المطبوع بها العقل البشري، يقول جان جاك شوفاليه في كتابه " تاريخ الفكر السياسي : « إنّ الفن هو الذي يخلق هذا الليفياثان الكبير.. الذي تعتبر السيادة فيه نفسًا اصطناعية لأنّها تعطي الحياة والحركة لمجموع الجسم .. إنّ الحكام والموظفين الأخريين هم مفاصله الاصطناعية. أما المكافئة والعقاب المرتبطين بمقر السيادة والدين يحركان كل مفصل وكل عضو من أجل قيامه بانجاز مهمته فهما أعصابه لأن هذه الأعصاب تلعب نفس الدور في الجسم الطبيعي. وأما ازدهار وغنى كل الأعضاء الخصوصيين فهم قوته. لان حياة الشعب هي قضيته والمستشارون هم ذاكرته والإنصاف والقوانين هي عقله وإرادته الاصطناعيتين والوئام في صحته والاضطرابات المدنية دائه والحرب الأهلية موته. »[2]

بناءً على هذا القول فدراسة الجسم السياسي تتطلب أولاً وقبل كل شيء دراسة الميكانزمات الخاصة بكل عضو من أعضائه في هذا السياق نجد يفرق هوبز بين نوعين من الحركة للجسم :حيث يقول : « لدى الحيوانات نوعين من الحركات الخاصة بها :واحدة تسمى حيوية، تبدأ بالولادة وتستمر دون انقطاع طوال حياتها، مثل دورة الدم والنبض

[1] صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1970،ص 213
[2] جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص24

والتنفس والهضم والتغذية ...الخ ، والأخرى هي الحركة الحيوانية، التي تسمى حركة إرادية، كالسير والكلام وتحريك أي من أطرافنا. »[1] فالحركات الخارجية والتي تتمثل في الحركة الحيوانية أي الإرادية مثل المشي والكلام.

وهذه الأخيرة هي التي وصفها "جاليلو" في فيزقاه ووضع لها قوانين مشهورة التي من أهمها: «قانون لقصور الذاتي"*مثل: لو أن جسما يتحرك في خط مستقيم ، فلا بد أن تكون هناك قوة أثرت فيه وجذبته عن مساره. »[2]

ممّا سبق نلاحظ أنّ توماس هوبز ينظر إلى العقل وإلى الاستدلال العقلاني، من خلال علم الحساب، وخاصة من خلال عملية الطرح والجمع، حيث يقول : « فضلا عن ذلك صراحة إن التعليل يقوم على الجمع والطرح . والشيء الناقص الذي طرح من حالة المجتمع في وصف الإنسان بوصفه كذلك هو ببساطة الخضوع. »[3]

فإذا رجعنا إلى مطلع كتاب هوبز "اللوياثان" نجد أن الفصل المخصص لمعالجة المخيلة يبدأ بقانون قصور الذاتي حيث يقول : «حين يكون الشيء ساكنا، سيبقى ساكنا إلى الأبد إن لم يحركه شيء أخر: هذه حقيقة لا يشك فيها إنسان ولكن أن يبقى شيء في حركة

---

[1] توماس هوبز، اليقياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص 60

* يبدو أن أول من لمح هذه الحقيقة كان بلوتارك (100م)حيث كتب :"كل شيء ينتقل بفعل الحركة الطبيعية بداخله، ما لم ينحرف بها شيء أخر"و بخلاف ذلك لم يخمن أحد من القدماء أن الجسم المنطلق في الفضاء الخالي، أو في أي منطقة لا تعمل فيها القوى المبددة لن يبطئ إطلاقا،بل سيعمل بالفعل كآلة دائمة الحركة، و يستمر في الحركة إما إلى الأبد أو حتى يحمله شيء أخر على السكون .انظر (جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة،ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، د(ط)، 1981،ص147)

[2] أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوربية الحديثة من كوبرنيق إلى هيوم، ص131

[3] لويس دومون، مقالات في الفر دانية، ترجمة بدر الدين عدروكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص127

دائمة إلى الأبد، وإن لم يجعله شيء أخر يسكن حين يكون في حركة، فتلك حقيقة لا يوافق عليها بسهولة، وإن كانت العلة هي نفسها. »[1]

بل أكثر من ذلك أنّ الطريقة التي يعمل بها القانون الأول للحركة - بسبب أهميته في علم الفلك- هو الذي مكن العلماء من تفسير حركات الكواكب وغيرها من الأجرام السماوية، دون افتراض وجود أرواح وملائكة.[2]

لعلّ أهمّ نتيجة ترتّبت عن تأثر هوبز بجاليلو، هي تلك التي تتعلق بطبيعة "الجواهر اللامادية". فمن حيث إنّه أكد بأن "الجوهر اللامادي" لا يعدو عن كونه تناقضًا في الألفاظ، وأنّ الجوهر الوحيد الذي حقًا في العالم هو "الجوهر المادي"، فإنّ النتيجة المنطقية التي تلزم عن ذلك هي أنّ الأرواح تساوي الملائكة، - وغيرها من الجواهر التي اعتقد بأنّها لا مادية - لا بدّ أن تكون ذات طبيعة مادية جسمانية. والواقع أنّ هوبز لم يتردد في إعلان ذلك.[3] من هنا كان لا بد لهوبز الاستشهاد بنصوص الكتاب المقدس لإثبات نظرياته المادية فالبنسبة لمسألة خلق الإنسان، فقد فسّر هوبز الخلق تفسير مادي لا روحي، كما ورد في سفر التثنية. « "23لكِنِ احْتَرِزْ أَنْ لاَ تَأْكُلَ الدَّمَ، لأَنَّ الدَّمَ هُوَ النَّفْسُ. فَلاَ تَأْكُلِ النَّفْسَ مَعَ اللَّحْمِ. 24" »[4] اذن يرى هوبز أنّ الحياة والدم والنفس شيء واحد مادي متحرك، هذا التفسير يخرج النفس من دائرة الميتافيزيقا إلى أن يجعلها تهبط إلى العالم المادي.

[1] توماس هوبز، اليقياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص28
[2] جاليليو جاليلي، اكتشافات وأراء جاليليو، ترجمة كمال محمد السيد، وفتح الله الشيخ،دار النشر كلمة، الطبعة الأولى،2010، ص37
[3] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، ص 94
[4] سفر التثنية الإصحاح الثاني عشر الآية 23الى 24

لهذا ينتقد هوبز « ثنائية ديكارت الحادة التي جعلت تفسيره الميكانيكي مقصور على الحيوان دون الإنسان ذي العقل والروح، إن الله خلق الإنسان كائنا حيا بحياة، والحياة هي ما يطلق عليها تجاوز اسم النفس. »[1]

لقد طبّق هوبز هذه الفكرة على الكون كله، فلا شيء ممّا هو موجود لا يتألف من ذرات، حتى الروح البشرية مؤلفة من ذرات. وكل ما هو موجود في العالم مادي ولا توجد قط أشياء روحية. « هكذا ترجم هوبز علم الطبيعة عند غاليليو إلى مذهب فلسفي هو مذهب المادي. »[2]

ترى الدراسات أنّ العلم الجديد تأسس على مبدأ يقول أنّ كل شيء ممّا يحدث في العالم الطبيعي، تحكمه القوانين الصارمة. وقد عمم هوبز هذا المبدأ تعميما كليًا، ومن ثمّ طبّقه على السلوك البشري، فإمّا أنّه لا توجد إرادة حرة، وإما أن تفهم الإرادة الحرة بطريقة ما داخل إطار الحتمية .بالتالي إنّ صورة العالم التي نادى بها هوبز هي صورة العالم التي اعتقد أنها تنتج عن العلم.[3]

كما سجّل أثار العلم على الأفكار الأخلاقية حيث يعتبر أول من سجل الانتقال الذي حدث عن موضوعية العصور الوسطى إلى ذاتية العصر الحديث.إن ذاتية الأخلاق التي ظهرت عند هوبز سارت جزء رئيس من النظرة الحديثة إلى العالم – عند جميع أولئك الذين – عاشوا عصره حتى يومنا الراهن.[4]

---

[1] يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول - الحصاد - الأفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د(ط)، 2000، ص124

[2] ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص131

[3] المرجع نفسه، ص83

[4] نجاح موسى، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2000، ص76

وعليه فلا يمكننا أن ننكر تأثير أفكار هوبز الفلسفية الأساسية، المتمثلة في مجمل اتجاهه المادي الميكانيكي، في فلسفته المدنية والأخلاقية بصورة خاصة.

إلى جانب ذلك التأثير البارز الذي تركته انجازات غاليلو في حقل علم الفيزياء والميكانيكا، على تصور هوبز عن الحركة، يجدر بنا أن نشير إلى التأثير الذي مارسته انجازات هارفي في مجال "علم الجسم البشري" على هوبز.

« حيث كان معجبًا بانجازات هارفي، مؤمنًا بصواب تفسيره الميكانيكي لجريان الدم وحركة القلب، ووجده يتلاءم مع أفكاره ويدعم تصوره" الميتافيزيقي" الشامل عن الحركة، الأمر الذي دفعه إلى تبنيه وتوسيع نطاقه بحيث يشمل سائر أجزاء الجسم، واتخاذه كأساس لأرائه الفسيولوجية والسيكولوجية. »[1]

يرى الباحث نجاح موسى أنّ فلسفة مثل فلسفة هوبز جعلت الحق أو العدل لا يمكن فهمه على الإطلاق، فلم تكن الطبيعة البشرية، بالنسبة إليه سوى نظم من العلل والنتائج وهكذا كان مذهبه على أية حال أوّل محاولة مخلصة لمعاملة. الفلسفة السياسية على أنّها جزء من مجموعة ميكانيكية من المعرفة العلمية.[2]

يمكن القول إنّ توماس هوبز كان مرآة فلسفية للعلم الجديد في عصره، فكانت فلسفته ببساطة، تعميما لاتجاهات العلم الحديث.

إنّ استخدام توماس هوبز للمنهج الهندسي الميكانيكي في إعادة تصور الجسم السياسي من أجل تأسيس إجرائي وضعي للدولة بصفتها إطار للخروج من حال الفتنة وتجاوز نوازع

[1] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، ص 131
[2] المرجع نفسه، ص84

الأنانية الفردية التي هي جوهر النفس الإنسانية، اقتضيت اللجوء إلى الدين وذلك لتدعيم العقد الاجتماعي الهش.هذا ما سنتطرق إليه الان.

الدولة سيد مطلق أسمى و"الإله الفاني" حسب هوبز، على الحاكم الذي يجمع بين يديه "السيف والصولجان"، إضفاء صفة الإلوهية التي تجعل منه شخصا مقدسا أي لا يجوز المساس بحقوقه.[1]

لا بد من الإشارة إلى أنّ الحجج الأساسية الواردة في عملية الدفاع عن النزعة الاستبدادية الجديدة في الحكم عند هوبز هي حجج تقليدية، فإذا ما حرفنا فكرة العقد الاجتماعي تحريفا بسيط حتى نضع أيدينا على نظرية هوبز عن التنين بدلا من الدولة الإقطاعية المسيحية التي دعا إليها جون سالزبوري.[2]

« وهكذا يرى هوبز أن صاحب السيادة هو ذلك المشرع والقاضي الأعلى وسيد الحرب والسلام بل وسيد الجميع، له حق الثواب والعقاب، هنا يلتزم علينا أن نطرح أسئلة من الذي يضمن أن هذا الملك يحكم وفقا لحدود الله؟ »[3] لنفرض أن مجموعة من الأفراد قالوا أن الملك يحكم وفقا لحدود الله، وقالت مجموعة أخرى لا إنّه خارج حدود الله، لكي نفصل بين المجموعتين يتعين علينا أن نتعرض لعقلية إنسان النهضة اتّجاه الدين.

« إنّ عقل إنسان النهضة في وسعه أن يجيب عن هذه الأسئلة في هدوء وسكينة بأنّ إرادة الرب واضحة وضوح كل شيء أخر على ظهر البسيطة » أي انّه لم تكن تؤرقه فكرة أنّ هذه

[1] توماس هوبز، اللوياثان، الأصول الطبيعة والسياسية لسلطة الدولة، ص180
[2] كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صديقي حطاب، المجلس الوطني للثقافة والآداب،الكويت، د(ط)،1984، ص66
[3] توماس هوبز، اللوياثان، الأصول الطبيعة والسياسية لسلطة الدولة، ص206

الحدود ليس لها وضوح الحقيقة العلمية.[1] هذا ما عبر عنه هوبز في قوله : «إنّ الاعتراف بإله واحد أبدي لا متناه وكلي القدرة يمكن التوصل إليه بسهولة أكبر من خلال رغبة البشر بمعرفة أسباب الأجسام الطبيعية وميزاتها وطرق عملها المتعددة. »[2]

« وهو في الحقيقة المشكل الذي أدركه هوبز أن البشر لا يخضعون لمبادئ العلم الطبيعي في نمط اجتماعهم، وبما أنّ العقد هو مصلحة نفعية متبادلة هش فضلا أنّه يحمل تعارض بين التصور الانطلاقي للحكم وفكرة شرعية التمثيل. »[3]

انطلاقا من هذا كان على هوبز إعادة طرح المسألة الدينية –السياسية من وجهتين متناقضتين:

1) ابستمولوجية: تؤدي به إلى نقد جذري لنمط المعرفة الدينية السائدة في عصره.

2) إيديولوجية: تقوده إلى توظيف الدين في توطيد سيادة الدولة.

فهو من جهة يرفض فكرة الدين ويحيلها إلى أمور أربعة حيث يقول: «و في هذه الأمور الأربعة : الاعتقاد بالأشباح، الجهل بالأسباب الثانية، تعبد البشر اتّجاه ما يخافونه واعتبار الأشياء العرضية توقعات، تكمن البذرة الطبيعية للدين ثم يستطرد قائلا، وقد نمت بسبب اختلاف تخيلاتهم وأحكام وأهواء البشر المختلفين. »[4] نستشف من خلال هذا القول أنّ أسباب نشأة الدين ترجع إلى عوامل نفسية "أهواء نفسية وتخيلات غير موضوعية"،انطلاق من هذا وبما أن البشر يميلون للتدين وكما اشرنا سابقا أنّهم لا يخضعون لمبادئ العلم الطبيعي فانّ

[1] المرجع نفسه، ص 67
[2] توماس هوبز، اللوياثان، الأصول الطبيعة والسياسية لسلطة الدولة، ص116
[3] السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، ص274
[4] توماس هوبز، اللوياثان، الأصول الطبيعة والسياسية لسلطة الدولة، ص127

هوبز يستخدم الدين كعامل نفسي في الحفاظ على سيادة الدولة، بمعنى أنّه الدين يصبح باطلا إذا انقطع عن هذه المهمة داخل النسق الهوبزي.

إن الدين لا يوجه بل إنّه يوظف لخدمة الأوضاع، كما أنّ دوره الحقيقي ليس في هذه الدنيا، بل في الآخرة حيث الخلاص الأبدي يقول هوبز: « إن على رجال الاكليروس أن يدركوا أنهم ليس لديهم سلطة، عدا تلك التي تمنحهم إياها السلطة المدنية العليا. »[1]

وكأن هوبز كان يرى أن العقد الاجتماعي لا يمكن أن يكون فاعلا دون تحويله إلى عقد مقدس، بحيث يمتثل الأفراد طواعية إلى الدولة المطلقة موقنين أنّهم يمتثلون لإلههم . لكن كيف السبيل لإقناعهم أنّهم يمتثلون لإلههم؟، « فهو يرى أنّه لا يكون هذا إلاّ عبر توظيف معقد وواسع للقاموس اللاهوتي، أي أنّه انتبه إلى الحاجة الاجتماعية للطاعة (الطابع الاجرئي العملي للاعتقاد) فبدون الاعتقاد والإيمان لا يمكن للفرد أن يتحمل قساوة العيش في دولة هوبز. »[2]

ويقول هوبز أيضًا: « إنّ لكل مواطن عادي كامل الحرية - لأنّ الأفكار الحرة - في أن يؤمن أولاً إيماناً عميقًا بالوقائع المقدمة على أنّها معجزات، وبالنظر إلى الحسنات التي يضفيها المعتقد الشعبي على الذين يثبتون المعجزة ويلتزمون بها، فإنّ ذلك المواطن العادي بإمكانه أن يستنتج ما إذا كان ينبغي اعتبار تلك الوقائع معجزات أم أكاذيب. »[3]

---

[1] المصدر نفسه، ص482

[2] ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا، ترجمة محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د(ط)،2005، ص606

[3] توماس هوبز، اليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص 435

هكذا تظهر لنا وظيفة المعتقدات الدينية، أي ينبغي على الدولة أن تدعوا دينًا يحمل الأوهام المفيدة لأهدافها، وتصدق على عبادته ونشره، متخذة على عاتقها مجموعة من الكهنة حسب ممارسة الكنيسة الأنكليكانية.

« فإذا كان الكهنة في البدء ابتدع الدين ورعوه لإغراضهم الشخصية بطريقة متعمدة »،[1] إلا أن هذا ما ستفعله الدولة: « إن الخوف من قوى خفية- سواء أكانت مختقة، أو منقولة عن التقاليد- يعد دينًا عندما يقام بقرار من الدولة، ومعتقدًا باطلا عندما لا ينشأ بقرار منها. »[2]

يبدو أنّ هوبز يهدف إلى القضاء على أي ركيزة لمزاعم الكنيسة في امتلاك السلطة المدنية المطلقة وممارستها، عبر تقييد سلطتها ضمن تعاليم الديانة المنزلة المسموح بها - وليس إلى حكم الدولة- [3] السؤال الذي يطرح نفسه هنا كيف يمكن الاعتقاد في هذه القوانين المدنية ؟، يقول هوبز: « إن النظرية التي تخص مملكة الله لها تأثير كبير في مملكة الإنسان حتى إنّها لا تقرر عن طريق أي شخص سوى أولئك الذين يمتلكون سلطة صاحب السيادة*.»[4] « هذا تأكيد مركزي لهوبز لا فرق بين الروحي والزمني. هذا التميّز يحمل طموح كلّ الكنائس إلى مجابهة سلطة الدولة " بدرع الإيمان " وهذا ما يؤدي وفق ما » يقوله

[1] محمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، دار الأفاق العربية، القاهر ة، الطبعة الأولى، 2004، ص6

[2] توماس هوبز، اليفياثان "الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة"، ص 116

[3] المصدر نفسه، ص 478

* الواقع أن النظرية التي تنادي بالدولة الدينية أو تقول بأن "الله حاكم"ن هي أساسا نظرية يهودية فسرت ما جاء في الكتاب المقدس عن "مملكة الله" تفسيرًا حرفيًا، وأصبحت هذه المملكة تتألف من أفراد بني ارائيل، وأصبح الله ملكًا عليهم بعهد قطعوه عن أنفسهم نظير وعد من الله بأن يمتلكوا أرض كنعان " وأقيم عهدي بيني وبينك، وبين نسلك من بعدك عهدًا أبديً لأكون الهالك، ولنسلك من بعدك وأعطى لك ولنسلك كل ارض كنعان ملكًا أبديًا" أنظر(سفر التكوين الإصحاح السابع عشرك:7-8). ولقد بدأ إبراهيم أولا بالعهد ثم جدده موسى على جبل سيناء" أن سمعتم لصوتي وحفظتم لعهدى تكونون لي خاصة من بين الشعوب" أنظر سفر الخروج الإصحاح التاسع عشر:5، وذلك يعني أن مملكة الرب هي دولة بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة أقيمت على أساس عهد ورضا الرعايا وقبولهم لحكومتهم المدنية.

[4] المصدر نفسه، ص 575

هوبز قسم المواطن إلى المواطن الرجل والمواطن المسيحي: عندما لا يكون الدين المسيحي خاضعًا للسيادة المدنية، لن يكون من وجهة نظر هوبز، ملائمًا لأن يكون دينًا مدنيًا. »[1]

« وهكذا تنقلب مملكة الله بفضل العقد الاجتماعي مملكة مدنية فلا يصبح لهيئة روحية ما إن تدعي لنفسها سلطة ما إلى جانب صاحب السيادة، فمن الخطأ الاعتقاد بأن الكنيسة هي مملكة الله وأنها منحت سلط خلاف لسلطة الدولة. » [2]

من المحتمل أن هوبز أراد أن يبرهن في انه ليس في مقدور الإنسان أن يخدم سيدين وهو في الحقيقة ما ورد في الكتاب المقدس : « 24لاَ يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَخْدِمَ سَيِّدَيْنِ، لأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُبْغِضَ الْوَاحِدَ وَيُحِبَّ الآخَرَ، أَوْ يُلاَزِمَ الْوَاحِدَ وَيَحْتَقِرَ الآخَرَ. لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَخْدِمُوا اللهَ وَالْمَالَ. »[3]

لأننا إذا ما أقمنا سياديتين، وكان لدى كل فرد من يمثله في الحكومتين إحداهما تعارض الأخرى سيكون علينا أن تقسم السلطة، وهذا التقسيم يرفضه هوبز كما سبق وأشرنا في المبحث الموسوم بـ "بودان " لأن هذا التقسيم يؤدي إلى حرب أهلية، وهذا يناقض ما يريد أن يصل إليه هوبز.

لكي يبين لنا توماس هوبز تكافؤ القوانين الإلهية والقوانين المدنية يقتضي منه الاستنجاد بتأويل بعض النصوص الدينية حيث يقول: «هذا ويقول المزمور (سفرالمزامير97(96)/1):

"الرب ملك فلتبتهج الأرض..."[4] وأيضا (سفر المزامير 99(98)/1):" الرب ملك: فالشعوب

[1] ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية، ترجمة ربيع وهبة، مكتبة الإسكندرية، القاهرة، د(ط)، 2000ص188

[2] صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، د(ط)،1985، ص249

[3] إنجيل متى، الإصحاح السادس، الآية 24-25

[4] سفر المزامير، الإصحاح السابع والتسعون، -1-

ترتعد وهو جالس على الكروبين: فالأرض تتزعزع". »[1] أشاء البشر أم لم يشاؤوا، عليهم آن يخضعوا دائما للسلطة الإلهية.

بناءً على هذا القول يتّضح لنا أنّ القوانين المدنية بقدر ما هي قوانين طبيعية هي أيضا قوانين إلهية، حيث يقول هوبز في رسالة إهداء بعض كتبه إلى الملك شارل الثاني: «إنّ الدين ليس فلسفة بل هو قانون، ولهذا فهو ليس موضوع للنقاش بل للتنفيذ. »[2]

ويعني هذا بأن السلطة الروحية التي تتمتع بها الكنيسة هي سلطة محدودة تمنح من طرف الحاكم بوصفه المشرف على كل القوانين بما فيها القوانين الدينية، ويصبح رجال الكنيسة مجرد موظفين كغيرهم من الموظفين لا يدخلون في جدال أو ينافسون السلطة المدنية. وظيفتهم تقتصر على تعليم وشرح مبادئ الدين كما يحددها صاحب السيادة.[3] بهذا تتحول المعتقدات الدينية إلى قوانين سياسية، هذه الأخير تحيلنا إلى القول أن تأويلها من مشمولات الحاكم، وبالتالي الحاكم الروحي والزمني متماثلان وهو ما يؤدي بنا إلى الحديث عن الخلاصsalvation.*

إن كون المسيح هو المخلص الموعود في العهد القديم، قسم من العقيدة يستبقيه هوبز باعتباره شرطًا كافيًا لخلاص الروح يقول هوبز: «كل ما هو ضروري للخلاص متوافر في فضيلتين:

---

[1] سفر المزامير، الإصحاح التاسع والسعيون،-1-

[2] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص404

[3] مختار عريب، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى المفهوم البيوتيقا، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، د(ط)، 2009، ص 143

*الخلاصSalvation: النجاة من الخطر، عند المسحيين، تعد عقيدة الفداء والخلاص مفتاح جميع العقائد النصرانية فهي أهم ما يبشر به النصارى وتقوم فكرة هذه العقيد على أن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، ثم خلق الله أدم من تراب الأرض، ثم خلق حواء من أحد أضلاعه بعد ذلك سقط أدم وحواء في الخطيئة بعد أن أغرتهم الحية بالأكل من شجرة المعرفة الخير والشر بعد أن نهاهما الرب من الأكل منها، على هذه الخطيئة بنى المسحيون عقيدتهم في خلاص الجنس البشري.أنظر(انمار أحمد محمد، اللاهوت المسيحي نشأته – طبيعته، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، الطبعة الأولى، 2010، ص59)

الإيمان بالمسيح، وإطاعة القوانين.[1] « بهذه الطريقة يجعل هوبز من الدين المسيحي دينًا مدنيًا في الدولة الدنيويّة: عبر تعيين هاتين "الفضيلتين" الإيمان بالمسيح وإطاعة القوانين. انطلاقا من هذا » فبغية قبوله في ملكوت السموات، على الفرد أن يخضع للحاكم المطلق في الملكوت الأرضي، ويتصرف كما لو أن الحاكم هو المسيح. »[2]

ومن ثم يرى توماس هوبز: « أنّ اللاهوت أي تعريف الإيمان وتأويل القوانين الإلهية من مشمولات الحاكم الذي يتوجب عليه الاهتمام بالخلاص الأزلي للرعايا وإقامة الدين الأفضل. فالفضيلتان الأساسيتان وهما الإيمان والطاعة يتحققان في الامتثال والطوعي للحاكم. »[3]

في الأخير نلاحظ أنّ الكتب التاريخية التي ألفت في ذلك الزمن الطويل تدلّ على درجة ما يمكن للعوامل الدينية أن تؤثر في أفكار الناس، وعلى مقدار بساطة المبدأ العام عن الكون في ذلك الحين، هذا المبدأ الذي يركز على القدرة اللاهية الجبرية ويلغي الإنسان تمامًا.[4]

وهذا ما تفطن له غوستاف لوبون حيث نجده يتحدث مصورًا التفسير اللاهوتي الذي يلغي الإنسان فيقول: « تصفحوا تاريخ ما بين القرن الخامس والقرن الثامن عشر، تجدوا أن علم اللاهوت هو الذي يسيطر على الروح البشرية ويوجهها، فتطبع جميع الآراء بطابع علم اللاهوت، وننظر إلى المسائل الفلسفية والسياسية والتاريخية من الوجهة اللاهوتية دائمًا،

[1] توماس هوبز، اللوياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص561
[2] المصدر نفسه، ص 560
[3] السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، ص275
[4] جيري بوروتون، عصر النهضة، مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014،ص58

والروح اللاهوتية من بعض الوجوه، هي الدم الذي جرى في عروق العالم الأوربي حتى بيكون وديكارت. »[1]

[1] غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ترجمة عادل زعيتر، ص 75

3) استنتاج:

وفي الأخير نرى من خلال دراستنا " للمرجعية الفلسفية والعلمية والدينية لتوماس هوبز " تبين أنها قد مثلت استراتيجيات عمل، ومفاتيح نظرية، أجاد توماس هوبز تنسيقها، والإفادة منها، وتجلت تلك الإفادات على الشكل التالي :

أ. المرجعية الفلسفية:

1) علم الاناسة (أرسطو)

2) السيادة، وعدم فصل السلطات (بودان)

3) الواقعية السياسية (ميكيافيلي)

4) المذهب الذري الأبيقوري (بيير جاسندي)

5) الإنسان ذئب لأخيه الإنسان (أفلاطون)

ب. المرجعية العلمية:

1) التفسير الميكانيكي (جاليلي جاليلو)

2) الدورة الدموية (هارفي)

3) الرياضيات

4) "المنهج الهندسي" اقليدس"

ت. المرجعية الدينية:

1) تفسير الكتاب المقدس

2) الدين المدني

3) فكر المحاكاة

4) فكرة الخلاص

إن ما كان يطمح إليه هوبز من كل ذلك، صياغة نظرية سياسية، للقضاء على الحرب الأهلية، من خلال ابتكار أسطورة السلطة المطلقة فيضع ركائز التقليد السياسي الحديث. ولا يكون ذلك إلا من خلال تقرير البشر استنادًا إلى قدراتهم الخاصة على العزم والتفكير، أن يزودوا أنفسهم بقانون مشترك ومصطنع، يجسده اللوياثان.

الفصل الثالث

المرجعية الأسطورية لفكر توماس هوبز

تمهيد:

المبحث الأول:

1) تاريخية الأسطورة
2) أسطورة اللوياثان
3) أسطورة البهيموث.

المبحث الثاني:

1) اللوياثان الجديد "التقنية والأيديولوجية الأداتية
2) التقنية والاستراتيجية السياسية
3) البيوتقنية والبيوتيقا والاستراتيجية

المبحث الثالث:

1) توماس هوبز و الواقع العربي

1) المبحث الأول:

المرجعية الأسطورية في فكر توماس هوبز

أ. تاريخية الأسطورة:

« اعتبرت رؤى الحداثة الأوربية مساحة الأساطير مساحة غير واقعية ولا عقلانية، ربطت الأسطورة بالدين والخرافة في ثلاثية تعكس - في نظرها- أسباب التخلف وتناقض العلم، وقصر العقل على الإحاطة بالواقع ومنهج التجريب وما يدفع من الضوابط والموضوعية، لكن علم الاجتماع الغربي شهد عودة الاهتمام بالأسطورة، حيث اعتمد ثلة من الفلاسفة على توظيف الأسطورة باعتبارها أداة لفهم الوجود والتاريخ - بل الواقع أيضًا- وتفسيره عبر نسق من الأفكار جماعية في ثقافة ما. »[1]

ومن هؤلاء الفلاسفة توماس هوبز الذي ارتكزت نظريته السياسية على الأسطورة؛ حيث إنّه لم يكن يهدف من وراء توظيفة للأسطورة في فكره الفلسفي إلى تجاوز الحقيقة نحو الخيال، بل تجاوز الخيال نحو الحقيقة الفلسفية بصورة خاصة. ومن هنا أصبحت الأسطورة عند هوبز تخدم العقل لا الخيال للتعبر بطريقة رمزية عن نظريته السياسية.

لذلك كان حقيق علينا أن ندرس أولاً الأشكال الرمزية التي استعارها هوبز من الأساطير القديمة؛ لأنّ هذه الأشكال الرمزية تقدم لنا مفتاحا لشكل التصور الهوبزي.

كما أنّ معرفة وفهم الطبيعة الخاصة بالتصور الأسطوري – الفلسفي، ليس فقط من خلال نتائجه فحسب، بل من خلال معرفة كيف يرتبط نمو المفاهيم الفكرية الفلسفية بمفاهيم الأفكار

[1] مصطفى حسيبه، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن عمان، الطبعة الأولى، 2009، ص59

الأسطورية وفي أي السمات الجوهرية يتطابقان، كل هذا يتطلب منا حقاً أن نبحث عائدين في تاريخية الأسطورة.

ب. أسطورة اللوياثان في الكتاب المقدس:

"إن الأسطورة السياسية هي التفسير الأيديولوجي لظاهرة سياسية تؤمن بها جماعة اجتماعية"

ما نريد دراسته هنا هو طبيعة التحولات التي طرأت على أوصاف التنين في العهد القديم وما هي النصوص الذي أثرت على فكر توماس. وكيف وظف توماس هوبز هذا التنين في فكره السياسي؟.

« فكلمة اللوياثان « Léviathan » كلمة عبرية معناه الملتوي أو المتقف،.التنين حيوان أسطوري يتكون من عناصر مختلفة، غير أنّه بوجه عام يشتمل على جسم أفعى ومخالب أسد ورأس تمساح، وجسمه مغطى بحراشيف. هو رمز للشر، ويرتبط بوجه عام بالآلهة، كما أنه يرتبط بالمياه، وأحيانا يرتبط بالأماكن الصحراوية والخرائب. »[1]

« أوّل ذكر لأسطورة التنين في المصادر الأدبية، أفعى يعيش في قعر العالم السفلي المتصل بمياه البحر الأول، أو عفريت يسكن الغابة. وكانت أول مرحلة قطعها شكل التنين في الأساطير القديمة هي مرحلة الغموض والإبهام، أو مرحلة اللاتحديد واللاشكل. »[2]

إلاّ أنّه يُلاحظ تصعيد فكرة التنين أي حد تشخيصه في أحد الآلهة. ثم تتطور المعالم وترتسم الملامح، فيصبح التنين حية ملتوية، وحية ملعونة ذات رؤوس سبعة ويصبح هائلا ومخيفًا ذا شدقين.

[1] كارم محمود عزيز، أساطير العالم القديم، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص223
[2] كارم محمود عزيز، أساطير الثورات الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، سورية دمسق، الطبعة الأولى، 1999 ص104

ويوضح الدّارسون أنّها وردت كما هي بكثرة في أسفار العهد القديم، لأنّ بعض مترجمي العهد القديم جهلوا معناها فوضعوها باللفظ العبري على نحو ما ووردت في سفر أشيعاء على شكل حية: « [1]فِي ذلِكَ الْيَوْمِ يُعَاقِبُ الرَّبُّ بِسَيْفِهِ الْقَاسِي الْعَظِيمِ الشَّدِيدِ لَوِيَاثَانَ، الْحَيَّةَ الْهَارِبَةَ. لَوِيَاثَانَ الْحَيَّةَ الْمُتَحَوِّيَةَ، وَيَقْتُلُ التِّنِّينَ الَّذِي فِي الْبَحْرِ. »[1]

5وأحيانًا تترجم بالتنين أَمَّا ذلِكَ اللَّيْلُ فَلْيُمْسِكْهُ الدُّجَى، وَلاَ يَفْرَحْ بَيْنَ أَيَّامِ السَّنَةِ، وَلاَ يَدْخُلَنَّ فِي عَدَدِ الشُّهُورِ. هُوَذَا ذلِكَ اللَّيْلُ لِيَكُنْ عَاقِرًا، لاَ يُسْمَعْ فِيهِ هُتَافٌ. لِيَلْعَنْهُ لاَعِنُو الْيَوْمِ الْمُسْتَعِدُّونَ لإِيقَاظِ التِّنِّينِ. »[2]

ولقد أوضحت إشارة إنجيلية تسمية الحية بالشيطان، جاءت في الإصحاح الثاني عشر من أعمال الرسل حيث تقول: « إنّه التنين العظيم، الحية القديمة، المدعو إبليس، الشيطان الذي يضل العالم. »[3]

كما نجد في سياق سلسلة من الترنيمات التي يمتلئ بها سفر أشيعاء. نص يحيي ذكرى صراع التنين مع الرب الذي جرى عند بدء العالم، ترنمًا بعظمة الرب ومجده، «اِسْتَيْقِظِي، اسْتَيْقِظِي! الْبَسِي قُوَّةً يَا ذِرَاعَ الرَّبِّ! اسْتَيْقِظِي كَمَا فِي أَيَّامِ الْقِدَمِ، كَمَا فِي الأَدْوَارِ الْقَدِيمَةِ. أَلَسْتِ أَنْتِ الْقَاطِعَةَ رَهَبَ، الطَّاعِنَةَ التِّنِّينَ؟ أَلَسْتِ أَنْتِ هِيَ الْمُنَشِّفَةَ الْبَحْرَ، مِيَاهَ الْغَمْرِ الْعَظِيمِ، الْجَاعِلَةَ أَعْمَاقَ الْبَحْرِ طَرِيقًا لِعُبُورِ الْمَفْدِيِّينَ؟ »[4]

أما في سفر المزامير يستعرض حالة التدهور التي انتابت المقدسات، ثم يستدعي الرب على الأعداء. تمجيدًا لعظمة الرب وتذكيرًا بمجده، يحيي ذكرى انتصار الرب على التنانين

[1]سفر أشيعاء، الإصحاح السابع والعشرون، الآية 1-5
[2] سفر أيوب، الإصحاح الثالث، الآية 6-9
[3]سيد القمني، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1999،ص59
[4]كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، ص105

وعلى "لوياثان"،[1] «أنت شققت البحر بقوتك. كسرت رؤوس التنانين على المياه. أنت رضضت رؤوس لوياثان. جعلته طعامًا للشعب لأهل البرية».[2]

ولعلّ هذه الصورة التي وردت في المزمور الرابع والسبعين هي التي إستهوت الفيلسوف هوبز، فهذا الحيوان المخيف بروؤوسه المتعددة أقوى من أن يستطيع فرد من البشر أن ينازله، ولا يستطيع الناس رضّ رؤوسه لأنّه أشد بأسًا وبطشًا منهم جميعًا.

« في حين يذهب الباحث إمام عبد الفتاح إمام أنّ الوصف المسهب في سفر أيوب لأعضاء التنين وقوته وسيطرته، وهي الفكرة أيضًا التي أثرت على الأرجح على فكر توماس هوبز، ومن أجلها أطلق على الدولة القوية المتماسكة التي يريد إقامتها اسم التنين، فقد جاء في سفر أيوب الوصف التالي للتنين .»[3]

«لاَ أَسْكُتُ عَنْ أَعْضَائِهِ، وَخَبَرِ قُوَّتِهِ وَبَهْجَةِ عُدَّتِهِ. مَنْ يَكْشِفُ وَجْهَ لِبْسِهِ، وَمَنْ يَدْنُو مِنْ مَثْنَى لَجَمَتِهِ؟ مَنْ يَفْتَحُ مِصْرَاعَيْ فَمِهِ؟ دَائِرَةُ أَسْنَانِهِ مُرْعِبَةٌ. فَخْرُهُ مَجَانُّ مَانِعَةٌ مُحَكَّمَةٌ مَضْغُوطَةٌ بِخَاتِمٍ. الْوَاحِدُ يَمَسُّ الآخَرَ، فَالرِّيحُ لاَ تَدْخُلُ بَيْنَهَا. كُلٌّ مِنْهَا مُلْتَصِقٌ بِصَاحِبِهِ، مُتَلَكِّدَةً لاَ تَنْفَصِلُ. عِطَاسُهُ يَبْعَثُ نُورًا، وَعَيْنَاهُ كَهُدُبِ الصُّبْحِ. مِنْ فَمِهِ تَخْرُجُ مَصَابِيحُ. شَرَارُ نَارٍ تَتَطَايَرُ مِنْهُ. مِنْ مِنْخَرَيْهِ يَخْرُجُ دُخَانٌ كَأَنَّهُ مِنْ قِدْرٍ مَنْفُوخٍ أَوْ مِنْ مِرْجَل. نَفَسُهُ يُشْعِلُ جَمْرًا، وَلَهِيبٌ يَخْرُجُ مِنْ فِيهِ. فِي عُنُقِهِ تَبِيتُ الْقُوَّةُ، وَأَمَامَهُ يَدُوسُ الْهَوْلُ. مَطَاوِي لَحْمِهِ مُتَلاَصِقَةٌ مَسْبُوكَةٌ عَلَيْهِ لاَ تَتَحَرَّكُ. قَلْبُهُ صُلْبٌ كَالْحَجَرِ، وَقَاسٍ كَالرَّحَى. عِنْدَ نُهُوضِهِ تَفْزَعُ الأَقْوِيَاءُ. مِنَ الْمَخَاوِفِ يَتِيهُونَ. سَيْفُ الَّذِي يَلْحَقُهُ لاَ يَقُومُ، وَلاَ رُمْحٌ وَلاَ مِزْرَاقٌ وَلاَ دِرْعٌ. يَحْسِبُ الْحَدِيدَ

[1] المرجع نفسه، ص106
[2] سفر المزامير، الاصحاح الرابع والسبعين، الاية13-14
[3] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص285

كَالنِّبْنِ، وَالنُّحَاسَ كَالْعُودِ النَّخِرِ. لاَ يَسْتَفِزُّهُ نُبْلُ الْقَوْسِ. حِجَارَةُ الْمِقْلاَعِ تَرْجِعُ عَنْهُ كَالْقَشِّ. يَحْسِبُ الْمِقْمَعَةَ كَقَشٍّ، وَيَضْحَكُ عَلَى اهْتِزَازِ الرُّمْحِ. تَحْتَهُ قُطَعُ خَزَفٍ حَادَّةٌ. يُمَدِّدُ نَوْرَجًا عَلَى الطِّينِ. يَجْعَلُ الْعُمْقَ يَغْلِي كَالْقِدْرِ، وَيَجْعَلُ الْبَحْرَ كَقِدْرِ عِطَارَةٍ. يُضِيءُ السَّبِيلُ وَرَاءَهُ فَيُحْسَبُ اللُّجُّ أَشْيَبَ. لَيْسَ لَهُ فِي الأَرْضِ نَظِيرٌ. صُنِعَ لِعَدَمِ الْخَوْفِ. يُشْرِفُ عَلَى كُلِّ مُتَعَال. هُوَ مَلِكٌ عَلَى كُلِّ بَنِي الْكِبْرِيَاءِ».[1]

« وضع هوبز العبارة الأخيرة "هُوَ مَلِكٌ عَلَى كُلِّ بَنِي الْكِبْرِيَاءِ". ففي كتاب اللوياثان صورة رمزية تمثل عملاقًا ضخمًا يتألف جسمه وأطرافه من ألوف الأفراد، يحمل باليد اليمنى سيفًا مسلطًا، وباليد اليسرى عصا أسقفية، بحيث تكون كل مقاليد الحكم بيده، فهو من يسن الشرائع ويضع القوانين، ويشرف على الحقول والصناعة والزراعة والمدن والقرى والكنائس والمجامع والقلاع والحصون والغابات والقصور....الخ، فلا شيء يفلت من قبضته، وإرادات جميع الأفراد الشعب تتحدد في إرادة واحدة هي إرادة هذا الحاكم، الذي يسميه هوبز الإله الفاني. »[2]

ويتراءى لنا من خلال هذه الأسطورة أنّ التنين وحش قوي جدًا كان يحكم بقية الوحوش الأخرى، لكن ذات يوم قرّرت هذه الوحوش التمرد عليه والخروج من سيطرته، فتزعزع عرشه وكاد أن يسقط لولا أنّه استجمع قواه وكان لهم بالمرصاد وأوقف عصيانهم. « يرى توماس هوبز أن الحاكم المتعاقد حوله يجب أن يكون شبيهًا باللوياثان بحيث يكون له كل الصلاحيات التي تسمح بردع كل تمرد محتمل يعيد المجتمع إلى حالة الطبيعة. »[3]

[1] سفر أيوب، الإصحاح الأربعون، الآية 12-34
[2] موسى ابراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 2011،ص 97
[3] توماس هوبز ،اليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ،ص 179

والتنين رمز واضح للقوة والسلطة العظيمة والمطلقة القادرة على إنجاز مهامها باقتدار، ومع ذلك فربما كان مصدر التشبيه الذي استعاره هوبز من أسطورة التنين أعمّ من هذا بكثير؛ ذلك لأنّ مهمة لوياثان حسب هوبز « أن تكون القوة القاهرة الرادعة التي تخرج الفرد من حالته الطبيعية المتميزة " بالكبرياء والبخل والطموح والخوف من الموت" إلى حالة القوانين الطبيعية المتميزة بالعدل والإنصاف والتواضع والرحمة »[1] فبدون هذه القوة لا يكون أي معنى لأي اتفاق يقيمه أفراد فيما بينهم. ومن خلال هذا يتضح أنّ السلطة المطلقة لدى توماس هوبز لا تقوم إلاّ على طريقة الضبط لمجال السيطرة والسلطة. فلوياثان، إذن،يمثل السيادة لتلك السلطة المطلقة، التي تعمد إلى توحيد الإرادات المتباينة من أجل المجموع، « هو السيف المسلط فوق رؤوس الأفراد ليمنعهم من الاستسلام لطبيعتهم الشريرة »[2].

ومن خلال ذلك كله نستنبط فكرة مهمة مؤدّاها أنّ الأسطورة حسب ما يرى بيرك « أنّها ليست نقيض علم التاريخ بل هي قصص تاريخية كبرى لها وظيفة تفسيرية مهمة، ودور مهم في تدعيم الروابط الاجتماعية وتفسير علاقات السلطة، وإنّها تعبير عن الوعي الجماعي، وهذا الوعي ليس مناقضًا للعقلانية بالضرورة بل هو مساحة من مساحات العقل الإنساني. »[3]

وهذا ما لاحظناه حين وظف هوبز أسطورة التنين لتوضيح نظريته السياسية بحيث جعل للوياثان ككيان أسطورة مؤسسة للدولة الحديثة، لها عنصران الطبيعة والقانون: « ذلك أنّ

[1] جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص141
[2] جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص141
[3] المرجع السابق، ص 60

الطبيعة والقانون يحضران في جسد اللوياثان، الوحش المارد، لإعطائه الحياة على الرغم من أنّ خالقه يعطيه، بشيء من القلق، "الإله الفاني" إنّه الدولة الحديثة في شخصها. »[1]

ت. أسطورة البهيموث:

« أمّا بهيموث فهو فرس البحر بحرى وبري وهو من أعظم الحيوانات وأقواها أشدّها، له ناصية كناصية الفرس ورجلاه مشقوقتان كالبقر وهو أفطس الوجه له ذنب قصير يشبه ذنب الخنزير وصورته تشبه صورة الفرس إلاّ أنّ وجهه واسع وجلده غليظ جدًا وهو يصعد إلى البر يرعى الزرع وربّما يقتل الإنسان وغيره. »[2]

فأسطورة البهيموث هذه قد استعارها الفيلسوف هوبز ليكتب تاريخ الحروب الأهلية بعنوان -بهيموث- وهو الاسم الذي أطلقه على البرلمان طويل الأجل الذي عاينه كراموييل ثم حطّمه- مفسرًا على ضوئه آرائه عن الإنسان والمجتمع.[3] نجد في سفر أيوب وصف مسهب للبهيموث.

«هُوَ ذَا بَهِيمُوثُ الَّذِي صَنَعْتُهُ مَعَكَ يَأْكُلُ الْعُشْبَ مِثْلَ الْبَقَرِ. هَا هِيَ قُوَّتُهُ فِي مَتْنَيْهِ، وَشِدَّتُهُ فِي عَضَلِ بَطْنِهِ. يَخْفِضُ ذَنَبَهُ كَأَرْزَةٍ. عُرُوقُ فَخِذَيْهِ مَضْفُورَةٌ. عِظَامُهُ أَنَابِيبُ نُحَاسٍ، جِرْمُهَا حَدِيدٌ مَمْطُولٌ. هُوَ أَوَّلُ أَعْمَالِ اللهِ. الَّذِي صَنَعَهُ أَعْطَاهُ سَيْفَهُ. لأَنَّ الْجِبَالَ تُخْرِجُ لَهُ مَرْعًى، وَجَمِيعَ وُحُوشِ الْبَرِّ تَلْعَبُ هُنَاكَ. تَحْتَ السِّدْرَاتِ يَضْطَجِعُ فِي سِتْرِ الْقَصَبِ وَالْغَمِقَةِ. تُظَلِّلُهُ

[1] فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات، من الكنيسة إلى الدولة، الجزء الثاني،ترجمة أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، سورية،د(ط)1997، ص335

[2] مراد فرح المحامى، سفر أيوب "معربًا عن أصله العبري ومنظومًا ومشروحًا ومفسرًا"، مطبعة العالم العربي، القاهرة، د(ط)، 1950، ص485

[3] موريس فرادوارد، موسوعة مشاهير العالم، الجزء الخامس، ص 42

السِّدْرَاتُ بِظِلِّهَا. يُحِيطُ بِهِ صَفْصَافُ السَّوَاقِي. 23هُوَذَا النَّهْرُ يَفِيضُ فَلاَ يَفِرُّ هُوَ. يَطْمَئِنُّ وَلَوِ انْدَفَقَ الأُرْدُنُّ فِي فَمِهِ. هَلْ يُؤْخَذُ مِنْ أَمَامِهِ؟ هَلْ يُثْقَبُ أَنْفُهُ بِخِزَامَةٍ؟ »[1]

يقول هوبز في خاتمة الفصل الأوّل الهام من البهيموث: «أخال أنّه ينبغي إقناع الناس بمحبة الطاعة، من أجل ذلك يتوجب على المبشرين والنبلاء أن ينهلوا المبادئ الجيدة من الجامعات في فترة شبابهم. لن يكن لنا سلام دائم ما لم يتمّ إصلاح الجامعات هذا الاتجاه وما لم يدرك الاكليروس بأنّ ليس لهم أية سلطة عدا تلك التي تمنحهم إياها السلطة المدنية. »[2]

« يقدّم هوبز في كتابه البهيموث تحليلات مفصلة حول فائدة الدين للاكليروس، وحتّى أكثر المذاهب السكولاستيكية تجريدًا تخضع للعلاقات المصلحية الفعلية. يدعى المتحاوران أ وب يحلل أ بعد النقاش طويل حول السكولاستيكية، دلالة تبني الفلسفة الأرسطوطالسية. إنّ الأخيرة تمّ أيضًا تحويلها إلى عنصر في الدين ذلك إنّها تسمح بالدفاع عن مجموعة أقسام لا معقولة من العقيدة حول طبيعة جسد المسيح ووضع الملائكة والقديسين في الجنّة. »[3]

وفي الأخير يمكن التساؤل حينئذ كيف أمكن ظهور التصورات الأسطورية والميتافيزيقية والدينية، كيف أمكن للناس أن يخضعوا طيلة قرون للاعتقاد بوجود مواضيع غير طبيعية ومتعالية. ما مصدر هذه الأخطاء الملفتة للنظر؟ وما الغاية منها؟ وهو ما يطرح مشكلة الايدولوجيا التي لا نستطيع الخوض فيها إلا في الفكر المعاصر مع هبرماس.

[1] سفر أيوب، الإصحاح الأربعون، الآية 15-24
[2] ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ص55
[3] ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ص51

لا يمكن لأحد أن ينكر ما بلغت إليه الإنسانية اليوم من حيث القدرات التكنولوجية والتقنية، وهذا أمر ليس وليد الصدفة أو اللحظة، بل هو نتاج تراكم تاريخي موغل في القدم ساهمت فيه الإنسانية جمعاء كل حسب إمكاناته وقدراته المشروطة تاريخيا وسوسيومعرفيا.

كما أنّه لا يمكن إنكار فضل المجتمع الغربي في هذا التطور فهو لا يزال ومنذ عدة قرون يقود سفينة التقدم التقني والعلمي في العالم، فبواسطة هذا التقدم تم تسهيل حياة الإنسان في العيش والحياة، فقد قرّب المسافات وسهّل الأعمال وطوّر حياة الإنسان... فهدف هذا التطور منذ البداية تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة والتحكم فيها.

لكن كما هو ملاحظ تحول الأمر إلى عكس ذلك فأصبح الإنسان مهيمَن عليه عوض أن يكون المهيمِن، فقد تحكمت فيه التقنية وأصبحت هي المحرك الفعلي لسلوكاته وأفعاله وأفكاره وتصوراته للحياة، فأضحت التقنية بالنسبة له أيديولوجيا مهيمنة على حياته،

فالتقنية هي بالقدر الذي تنعكس فيه على الانجاز الأدواتي والآلاتي، كالانترنت والكمبيوتر في عصر المعلومات، والتقدم العلمي وتقنيات السيطرة الأخرى، فإنّها أيضا قد تطورت وتغيرت إلى شكل آخر يجعلها تشابه اللوياثان الهوبزي في السيطرة على كل شيء إنّها اللوياثان الجديد؟ إذن كيف تقوض التقنية الديمقراطية؟ وهل المقصود بها هنا البحث عن الحرية المفقودة أم ماذا؟.

2) المبحث الثاني:

أ. التقنية والايدولوجيا الأداتية..... اللوياثان الجديد:

"لقد صار البشر الأحياء قطعًا صغيرة من الإيديولوجية."

"جان بودريار"

« الايدولوجيا بدأت تاريخيًا كتسويغ للسياسة بشكل من أشكال المقدس والتراث الديني، والحقوق الإلهية، وتطورت نظريًا مع ماركس لتبين أنّها قد اتّخذت منحى طبقيًا اجتماعيًا لتسويغ السلطة السياسية، إلاّ أنّ تجلى الأمر بوضوح أكبر مع مدرسة فرانكفورت ولا سيما مع هابرماس* يرى أن المجتمعات الصناعية المعاصرة قد استبدلت تسويغات المشروعية السياسية التقليدية، بسويغات علمية وتقنية، أي إيديولوجيا العلم والتقنية. »[1]

« إن الايدولوجيا التقنية- العلمية قد أنتجت بسبب التطرف الوضعي الذي أعطى الفرادة في تملك الحقيقة للعلم، وإنشائها (الوضعية) بتلك العقلنة التكنولوجية، فالوضعية كانت وراء تبرير العقلانية التكنولوجية وبالتالي قامت بعملية التبرير التي أصبحت تمارس على الإنسان. »[2]

* يورغن هابرماسJürgen Habermas (1929): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدورف، ألمانيا يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له ازيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. أنظر(يورغن هبرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا،ترجمة حسن سقر، منشورات الجمل، كولونيا،ألمانيا، الطبعة الأولى،2003 ص7)

[1] على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هبرماس أنموذجًا، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2011، ص 161

[2] كمال بومنبر، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدر العربية للعلوم، ومنشورا الاختلاف، ومؤسسة محمد بن راشد أل مكتوم، لبنان، الجزائر، الإمارات، الطبعة الأولى،2010،ص57

يفهم من هذا أنّ التقنية تشكل وجهين، إحداهما أداة للإنسانية وسلوك لها، والثانية هي وسيلة للسيطرة على الإنسان وتحويله أداة لها، فالتقنية بعدما كانت وسيلة للتطور والازدهار، وأداة في يد العقل، أصبحت فجأة تعمل من أجل الموت والخراب، كما وصلت إلى ذروة النقاش فيما يمس الجانب البيولوجي والتحكم بصفات الإنسان.

يرى بول ريكور* « أن كل علم يتبع أنموذج العلم الطبيعي يختزل فكرة الفعالية البشرية الذاتية إلى عقلية صناعية. بالنسبة إلى هبرماس يمثل هذا الاختزال الايدولوجيا الحديثة. تنطلق الايدولوجيا من اختزال الفعل إلى عمل، والعمل إلى فعل ذرائعي، والفعل الذرائعي إلى تكنولوجيا التي تبتلع عملنا. »[1]

فالإشكالية الكبرى التي تهمنا في التقنية هي أنها بالقدر الذي تنعكس فيه على الانجاز ألأدواتي والآلاتي، كالانترنت والكمبيوتر في عصر المعلومات، والتقدم العلمي، فإنها أيضا قد تطورت وتغيرت إلى شكل آخر يجعلها تشابه اللوياثان الهوبزي في السيطرة على كل شيء، إلاّ أنّ هذه السيطرة – الايدولوجيا، لا تنجز بالشكل المخيف والمؤدي فعلاً إلى غياب الإنسان وموته، « إلا مع دخول الفاعلين الاستراتجيين في لعبة التقنية، فمع الفعل الاستراتيجي تتشكل تقنية وإيديولوجيا يصعب التحرر منها أو القضاء عليها. »[2]

« والعلاقة بين التقنية والإنسان هو أن التقنية بما هي تقنية لا يمكنها السيطرة على الإنسان، إلاّ عبر هاجس أقل نسبيًا، ينبثق عن حاجة الإنسان المتزايدة لها، أمّا الشكل الأكبر لتلك

*بول ريكور: فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات معاصر ولد في فالينس، 1913، وتوفي في شاتيناي مالابري، 2005. هو واحد من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنيوية، وهو امتداد لفرديناند دي سوسير .يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه (نظرية التأويل -التاريخ والحقيقة-الزمن والحكي- الخطاب وفائض المعنى– أنظر(بول ريكور، الذات عينهاكأخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيؤروت لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص9)

[1] بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، تقديم جورج ه تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص314

[2] على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ص164

السيطرة فهو حينما يسيطر عليها العقل الأداتي – التقني، الذي ينعكس بصورة استراتيجية* مخترقة للمجال الاجتماعي – الإنساني، ليهيمن عليه سياسيًا واقتصاديًا. »[1]

هذا يقودنا إلى الحديث عن موضوع الفاعلية الإستراتيجية بالتحليل، لأنّها من ستمارس الأداتية بأوضح صورها.إذا كان الفعل العقلاني الهادف - الأداتي ينطوي على موقف محسوب، وبعيد عمّا هو شخصي " الطبيعة"، ذلك أنّ موضوعه هو الطبيعة، فإنّ الفعل الاستراتيجيSTRATEGICAL ACTION يتميز بطابعه الشخصي، فهو يشتمل على البشر، أفراد جماعات، يفعلون دائمًا لتحقيق النجاح.[2]

وفي اطار ذلك نجد هابرماس يميز بين الفعل التواصلي من ناحية والفعل الأداتي والاستراتيجي من ناحية أخرى. حيث يقول: « إنّني أضع الفعل الأداتي والاستراتيجي في السلّة نفسها. ولكن هناك في الواقع فارق مهم بين الفعل الأداتي والاستراتيجي؛ فحسب ما يرى هابرماس، يكون الفعل أداتيًا عندما يقدم الفاعل على فعل كوسيلة لغاية مرجوة؛ أمّا الفعل الاستراتيجي فهو ضرب من الفعل الأداتي ينطوي على حمل الآخرين على القيام بأفعال كوسيلة لتحقيق المرء غايته، » [3] لأنّه عقل ذاتي، أو يبحث عن المصلحة الذاتية الربحية والهادفة إلى النجاح المستمر، وإن كان يتعامل مع ذوات أخرى، لكنّه لا يهدف إلى التفاهم، بل نحو الربحية الناتجة عن عقلنة وإرشاد الفعل الاجتماعي.

*الإستراتيجية: هي التخطيط العقلاني الموجه نحو أهداف واضحة معينة، وهي بذلك نمط أو خطة لتحقيق التكامل بين الأهداف والوسائل، عبر التحقق من أن تلك الأهداف قد أنجزت، وأدت الى غايتها. أنظر(نبيل مرسي خليل، التخطيط الاستراتيجي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،- مصر، 1994،ص18)

[1] المرجع نفسه، ص165

[2] ألن هاو النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، دار العين للنشر والمركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى 2010،ص 267

[3] جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، ترجمة أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص 64

ب. التقنية والاستراتيجية السياسية:

يرى هابرماس « أنّ الكثير من المؤسسات السياسية تستغل التقنية ـ العملية لأغراضها المصلحية، وأصبحت أكثر المؤسسات توظيفًا للأبحاث العلمية، ورعاية للتقنية، وأصبحت القرارات السياسية تلغي تقنية معينة، وتساعد من أجل إيجاد تقنيات أخرى، هكذا لم تصبح التقنية والعلم بمعزل عن إرادة السياسي. »[1]

« تبرهن التقنية " الاستحالة " في أن يكون الإنسان مستقلًا في حياته ذاتيًا، ذلك لأنّ هذه اللاحرية لا تتبدّى على أنّها لا عقلانية حتّى ولا سياسية، وإنّما على أنّها خضوع للآلة التقنية التي توسع من مدى أسباب الراحة أمام الحياة، كما ترفع إنتاجية العمل. تحمي العقلانية التكنولوجية بهذه الطريقة وقبل كل شيء قانون السيطرة، في الوقت الذي تلغيها فيه، والأفق الأداتي يحوّل ذاته إلى مجتمع شمولي بطريقة عقلانية. »[2]

بالتالي يكون خلف هذه العقلانية المظهرية « حسب هابرماس ثمة إرادة سياسية تسعى إلى مجال السيطرة، تتمثل في إخضاع الإنسان لنظام الأشياء، فطالما أن عقلانية من هذا القبيل تقوم على وضع الخطط والإخبار بينهما بحثا عن أفضلها، واستخدام التكنولوجيا الملائمة وتهيئة الأنظمة المناسبة والمواتية لبلوغ غايات ثابتة ومحددة، لذا فإن "عقلنة" شروط الحياة تعني في نهاية الأمر، تحول السيطرة إلى مؤسسة لها شرعية سياسية. »[3]

[1] على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ص168
[2] يورغن هبرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ص46
[3] سالم يفوت: المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 94

ولعلّ مجال الدراسة هنا يكون تاريخي علمي أكثر منه فلسفي محض، ذلك لأنّه كان بالرغم منّا، لاستحضار القيم يلزم علينا حتمًا استحضار فلسفة التاريخ، إذا كان في حقيقة الأمر ما يهمنا من هذا كله انعكاسات التقنية على الإنسانية.

» لقد اهتمت التقنية في مجملها بالعلوم الطبيعية الفيزيائية مع الافتقار إلى التوازن بينهما وبين العلوم الإنسانية، ممّا أدّى بها إلى خلق مشاكل معينة. أنتجت التقنية التسليح - المتطور التقني - النووي، الذي جعل الموت أسرع للإنسانية هكذا ينعكس التصور الوجودي على التقنية، وبذلك أصبح الإنسان يتقن صنعته من أجل موته، لقد جندت جميع البلدان العظمى كل ما في وسعها، من تقنية حديثة، من أجل إجراءات تأمينية لعملية الموت السريع. »[1]

هذا معناه أنّ التقنية هي الأساس الذي ارتكزت عليه النزعة الكليانية الحديثة TOTALITARIANISM*من حيث كونها هي التي أنتجت التكنولوجيا العسكرية والبوليسية القادرة على التحكم من بعد.

ت. البيوتقنية والبيوتيقا والاستراتيجية ..... السيطرة عبر النسالة:

« ينعكس الفعل الاستراتيجي من جهة أخرى ويتبدى بشكل من السيطرة العلمية – السياسية، عبر السياقية القسرية أو القرارية الإرادية حول التقنية، فحينما تصبح التقنيات قادرة على اختراق حتى التركيبات البيولوجية للإنسان، وإمكانية تحكيم بنيته الجسدية،

[1] على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ص168

*الكليانية TOTALITARIANISM: نظام سياسي لدولة ما يتميز بالهيمنة الكلية على النشاطات الفردية من خلال تبنيها لايدولوجيا معينة أنظر(عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الجزء الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، ص136)

وتكوينه القيمي فإنّ هذه المرحلة تعد أعتى مراحل الهيمنة والسيطرة على الإنسان بواسطة الخبراء من جهة والسياسيين من جهة أخرى. »[1]

فهذه الأخيرة شكلت اهتمام يورغن هابرماس حيث نجده يخصص لها كتاب موسوم بـ" مستقبل الطبيعة الإنسانية- نحو نسالة ليبيرالية" لهذا سوف نعتمد بشكل كبير على هذا الكتاب في بناء هذا المبحث.

فعندما تتداخل التقنية مع البيولوجيا تنتج البيوتقنية هذه الأخيرة تنتج بدورها إشكالية الأخلاق المصنعة البيوتيقا، لتتدخل في طبيعة الإنسان وتحديد معالمها، يبدأ هذا التدخل الوراثي، بحافز لبيرالي هو ترك الدولة لدور تحديد النسل.و هذا ما نستشفه من خلال عنوان الكتاب. [2] حيث نجد هابرماس يقول : « إنّ العلم والتقنية قد تحالفا طبيعيًا حتى الآن مع فكرة الليبرالية التي تعتبر أن لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها من أجل تكييف حياتهم بشكل مستقل. » إلاّ أنّنا وفي مقام آخر نجد هابرماس يسجّل اعتراضا على هذه الممارسة بحيث يرى « أنّ البحث البيولوجي وتطوّر التقنيّة الجينيّة تبدو محاولات لا طائل تحتها، على اعتبار أنّها تُثَبّت الأقدام ضدّ النزعة المسيطرة اتجاه حريّة أكبر تميز للحداثة الاجتماعية. »[3]

هنا يظهر لنا دور السياسي في تحديد الإنسان المصنع حسب إطار إيديولوجي- سياسي معين، ودوره في قمع حرية الإنسان، ودور التقنية في السيطرة عليه والنيل منه وتحقيق الأمر برمته.

[1] يورغين هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006،ص39

[2] المرجع نفسه، ص6

[3] قيس ناصر راهي، مرتكزات التوتاليتارية العراقية رؤية حنة أرنة مدخلًا، مركز الدراسات البصرة الخليج العربي، البصرة، ص415

وبهذا ،إذن، تخترق التقنية الجينية في منظور هابرماس ثلاثة مبادئ من حقوق الإنسان :

1. الحرية
2. المساواة
3. الكرامة

« **فالحرية** تدخل في تحديد أفعال الأفراد مستقبلاً، و**المساواة** عند استهلاك والتغيير في الأجنة، تنتهي بالضرورة إلى خلق تراتبات في الكائن الإنساني، لأنّ هناك اختلاف كبير بين الشخص المعدل جينيًا والشخص الطبيعي،أمّا **الكرامة** فالتلاعب بجينوم الأفراد الذين لم يولدوا بعد يعد انتهاكاً لكرامة الإنسان فهذا التلاعب لا يترك مجالاً لحرية الفرد في القبول والرفض ممّا يقضي على إنسانيته. »[1]

« بل إنّ تحسين النسل كممارسة ليس بعيدًا عن ما فعلته الإيديولوجيات العنصرية، التي ظهرت في بداية القرن العشرين، فما مارسته النازية من التطهيير العرقي، واختيار نسل معين للحياة دون غيرهن ممكن أن نعكسه، تماثليًا على ما يفعله أهل الحاضر " علماء سياسيون" في الانحياز وصناعة نوع من العنصرية، إن لم تكن محددة سلفًا كإرادة سياسية. »[2]

في الأخير يمكن القول رغم أنّ المجتمعات الحداثية أو التي تعرف بمجتمعات ما بعد الأيديولوجيا، حاولت إقصاء كل ما هو أيديولوجي وأنّ تتحرر من كل ما يمكن أن يحدّ من

[1] يورغين هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص91-93
[2] على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ص173

حريتها الفكرية والمرجعية، وأضحت فقط تؤمن بالعلم والتكنولوجيا، واستبعاد ما دون ذلك، إلاّ أنّ تلك المحاولة لم تتكلل بالنجاح.

فالأمر الذي حاولوا الهروب منه تم الوقوع فيه، وأصبحت التكنولوجيا التي من المفروض أن تحرّر العقول هي من تستعبد وتسيطر عليه، فهذه السيطرة لم يعد لها ذلك الطابع القمعي الهيمني، بل تحول إلى نوع من السيطرة المعقلنة، فإذا كانت السيطرة التقليدية حسب هابرماس سياسية، فقد تغيرت الآن وأخذت منحى أخر أكثر تخفيا ممّا كانت عليه سابقا، لذلك برزت لأيديولوجية التقنية وأصبح أفراد المجتمع يؤمنون بها كمخلّص لهم ومنجي من كل المخاطر.

3) المبحث الثالث:

توماس هوبز والواقع العربي:

في مبحثنا هذا ننطلق من الفكرة الآتية:"عند التطرق لأي شخصية فلسفية لا بد أن نتعلم منها كيف نفكر لا كيف تفكر لنا، وأن نفكر معها لا أن نفكر مثلها. هذا يعني أن استحضار توماس هوبز اليوم لا يعني بالضرورة استحضاره من أجل أن يفكر لنا بل يجب أن نجعل ما كتبه وأنتجه موضوعًا نفكر به لحل مشاكلنا الراهنة، بعبارة أخرى ماذا نستفيد من توماس هوبز اليوم خاصة في الفكر السياسي الذي هو موضوعنا اليوم.

الفيلسوف توماس هوبز كان أكثر وعيًا في توظيف رموز الفكر والفلسفة، ولم يجد حرجًا في توظيف فكر أرسطو والمعاصرين له، حتى وإن وجد نقد بين الفينة والأخرى، لكن كان توظيفه للرؤى التي سبقته يدخل دومًا في تركيبة الدولة.أي إنّنا نستفيد من توماس هوبز في كيفية توظيف فكر الفلاسفة.

لقد كان اهتمام توماس هوبز الرئيس هو السلام كما هو الحال بالنسبة لنا الآن. حقًا إنّ « هوبز أعطى قليلا من الأهمية للحرب بين الأمم. إلا أن اهتمامه كان منصبا على الحرب الأهلية وتجنبها كان بالنسبة إليه هو الغرض الرئيس في مجال الأخلاق والسياسة. »[1]

ولعلي أجانب الصواب إن قلت أنّ توماس هوبز حاضر في واقعنا المعاصر « فحالة الحرب التي يصفها في اللوياثان، وإن كانت افتراض نظري لا وجود تاريخي له، أراد منه التأسيس للدولة التي تفترض السلام، »[2]

[1] نجاح موسى، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، إسكندرية، الطبعة الأولى، 2001، ص159

[2] توماس هوبز، اللوياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ص 133

هذا ما نلحظه في البلدان التي ينهار فيها حكم القانون مثلما نشهده في سوريا والعراق واليمن...الخ. اليوم حيث يتفكك المجتمع وتنهار فرص بناء الحياة وما يصاحب ذالك من البؤس والخراب الروحي الذي يعاني منه الإنسان بسبب الخوف الدائم من الموت فالسلطة هي الضامن الوحيد للأمن.

كما أنّ طبيعة العصر والمناخ السياسي العام الذي خيّم على العلاقات الدولية تحتاج إلى رؤى هوبز السياسية؛ حيث لاحظ الباحثون أنّ الكثير من أراء هوبز في الإنسان تجد مصداقا لها في عدد من الاتّجاهات المتجسدة بالفعل في مضمار العلاقات الدولية، فهم قد وجدو على- سبيل المثال- في الاتجاه، الذي يشهده العالم نحو التسلح والسعي المطرد من أجل إيجاد أشكال جديدة ورهيبة من القوة المدمرة " لعل آخرها القنبلة الهيدروجينية والأسلحة الجرثومية والكيماوية" تجسيدًا لما قاله هوبز في مقولته المشهورة: « إني أجعل من رغبة دائمة لا تستقر في القوة بعد القوة، وهي رغبة لا تتوقف إلا عند الموت، ميلا عام لدى البشر جميعًا. »[1]

« لم يكن الفكر السياسي الغربي الحديث جريئًا على اتخاذ مواقف نقدية ضد السلطة الدينية، ولم يكن المفكر منخرطًاً في عملية نقد السلطة الدينية باستثناء مجموعة من المفكرين الذين اختاروا طريق التستر أسلوب، إلاّ أنّ توماس هوبز نجده مفكر يمارس عملية نقد السلطة الدينية ومحاولة إخضاعها وجعلها تابعة للسلطة المدنية. »[2]

[1] نبيل عبدالحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، ص13

[2] David El kenz, Claire Gantet ,Guerres et paix de religion en Europe XVI- XVII Siècles, 2e édition Armand Colin, Paris, 2008, p135

فلم يكن نقده منصبًا من أجل المعارضة الضيقة التي نراها تطغي على الصعيد السياسي العربي، بل في مجال توجيه النقد نحو مواطن البناء لا الهدم، وأن يكون النقد مسلحًا بالمفاهيم التي تعمق الوعي بالمسائل الاجتماعية.

نستفيد من توماس هوبز كنموذج للمفكر الحر ليس كما دعا إليه من خلال الخضوع لحكم ملك مستبد، وإنّما من خلال دعوته إلى التّمسك بالسلام، والتّخلي عن كل الحقوق التي تعوق تواجده، والالتزام بالمواثيق والعهود، واحترام الإنسان للآخرين، والمساواة بين الناس وعدم نشر الحقد والكراهية بين الناس، ودعا إلى التسامح، والالتزام بمبادئ العدل مع التركيز على التوزيع العادل للأشياء بين الناس، كما أسّس لمبدأ العيش المشترك واحترام القوانين، بعيداً عن الحياة الهمجية هو الأساس لبناء مجتمع سليم، ولذلك يرى أنّ لكل فرد خارج المجتمع الحق في كل شيء، إلى الحدّ الذي لا ينتفع فيه بأي شئ، ولا يملك أي شئ، ولكن في الدولة، يتمتّع كل فرد بحقه الخاص بسلام".

« وبالتالي فإنّ أبحاثه في أصل الهيئة الاجتماعية فتحت بابًا جديدًا لتحرير الفكر بالبحث في أصل الحكومات وغاياتها، فقد وجدنا أنّ البلاط الانجليزي قبل هذه الآراء وكافأه عليها. ولكنّ الكنيسة الانجليزية حكمت بتكفيره لأرائه الدينية واتّهمته بالإلحاد، بالإضافة إلى أنّ موقفه كان واضحا اتّجاه السياسة والمجتمع. »[1]

« فالمثقف المعاصر نجده يغازل السلطة، ويبحث عن سراديبها عن منصب بائس، إن الموقف الذي يمليه الواجب على المثقف المعاصر هو أن يكون مرآة عصره الذي يستشف من خلالها مواطن الخلل وموارد الحقيقة. لقد انتصر في عصرنا العامي على المفكر، فأصبح

[1] سلامة موسى، حرّية الفكر وأبطالها في التاريخ، أوارة الهلال، مصر د(ط)، د(س)، ص171

الشارع هو الذي يحرك السلطة ويخيفها، هو الذي يملي على المفكر ما يبدع وما ينتج وعليه وجب إعلان موت المثقف المعاصر. »[1]

فالإصلاح السياسي "السلم" كان يريد منه توماس هوبز تحديد منزلة رفيعة للسياسة داخل البنية الاجتماعية ومقارنة ببقية العلوم الأخرى.

إنّ أهمّ ما يمكن أن نستفيده من توماس هوبز نقده لنظام الحكم الجماعي المسمّى في عصرنا بالديمقراطية، أي حكم الشعب نفسه بنفسه، « إنّ حكم الديمقراطية يشبه - حسب هوبز- نظام أطفال صغار قاصرين يحتاجون إلى وصي يرعاهم ويسهر على مصالحهم. وبطبيعة الحال فان هذا "الراعي" يستغل هذا الضعف وينفرد بالسلطة ويصبح ديكتاتورا. »[2]

عندما نتأمل هذا الكلام نجده ينطبق اليوم على واقعنا المعاصر كما يرى الباحث بوعرفة عبد القادر « الديمقراطية في البلدان العربية هي ديمقراطية تحمل نصف الشر كما تحمل نصف الخير، والنظام الفاضل هو الذي يكون فيه مستوى الخير أكثر من مستوى الشر، بيد أنّ الديمقراطية المعاصرة تتساوى فيها المضار والمنافع وهنا تكمن خطورتها. »[3]

نختم دراستنا هذه بسؤال طرحه الجابري يقول: « لماذا أدت فكرة "حالة الطبيعة" و" فكر التعاقد الاجتماعي" إلى بلورت مفهوم حقوق الإنسان، ولم تؤدي الأفكار التي توازنها في الثقافات الأخرى مثل "فكرة الطبع" و"الفطرة" و"الميثاق" إلى النتيجة نفسها؟. »[4]

---

[1] عبدالقادر بوعرفة، المدينة والسياسة "دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد"، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى، 2002، ص339

[2] مختار عريب، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى المفهوم البيواتيقا، ص147

[3] عبدالقادر بوعرفة، المدينة والسياسة "دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد، ص340

[4] محمد عابد الجابري، الأساس العلمي لعالمية حقوق الإنسان، ضمن سلسلة مواقف، العدد الثامن والثلاثون، الطبعة الأولى، ص15

إذن لم يكن من الممكن للفكر الإنساني التّوصل إلى "مفهوم حقوق الإنسان" إلاّ من منطلق أنّ الواقعية الأولى في الحياة البشرية هي الفوضى والفردية والعدوان.

خاتمة

خاتمة:

من خلال دراستنا " للمرجعية الفكرية عند توماس هوبز" تبين لنا أنّ عصر هوبز عصر ازدحمت فيه الأحداث ومظاهر التغيير في كافة الأصعدة الاجتماعية والسياسية والعلمية والفلسفية والدينية.

فلقد كانت الأحداث المهمة التي سبقت وعاصرت حياة هوبز، على كافة الأصعدة والمجالات، بالغ التأثير على ثقافته، لعبت دورًا مهمًا في تحديد اتّجاهه الفكري والفلسفي حيث قدّر لهذه الأحداث ومظاهر التغيير أن تلعب دورًا هامًا في ثقافة هوبز وتحديد اتجاهه الفكري والفلسفي.

فالحرب الأهلية التي شهدتها بلاده والحروب والنزعات التي كانت سائدة في القارة الأوربية وقت ذاك، جعلته يبحث لإيجاد أسباب وطبيعة تلك الحروب والصراعات السياسية والدينية والمذهبية، ومن ثمّ أخذ يحاول إيجاد الحلول المناسبة لها.

وبهذا فإن هوبز فيلسوف أصيل في أفكاره باعتباره معاصرًا لكراموبل وجد في الأحداث التي وقعت ذلك الوقت، وفي الثورة قامت في انجلترى فرصة للتفكير التي تقوم عليها الدولة والقانون.

كما امتاز توماس هوبز بخصائص عديدة جعلته، منذ تألق نجمه كفيلسوف وحتى أيّامنا هذه، موضع اهتمام خاص، بشكل أو بآخر. فهو قد كرّس نفسه لمعارضة الاتجاه الأرسطي والفكر المدرسي في وقت كانا يحظيان فيه في انجلترا بقبول واحترام معظم الأوساط المتعلمة وأساتذة الجامعات.

من هنا أراد أن يشير إلى السياسة التي يريد أن يؤسسها هو، وليس الفلسفة السياسية كما كانت تتداول وتتوارث منذ أرسطو على الأقل.إذن وكما نلاحظ فإنّه ينتمي إلى الفضاء التدشيني للحداثة الأوربية بكل ما للكلمة من معنى.

فبعد أن أزاح نظرية "أرسطو " في مركزية الأرض، وكذلك الإصلاح الديني الذي قام به "مارتن لوثر" ومن ثمّ ولادة البروتستانتية وتحطّم هيبة الكنيسة وانتشار مبدأ الفهم الحر للدين دون الحاجة إلى رجال الدين أي مبدأ" كهانة الجميع " لكن الانجاز الأكبر الذي طبع القرن السابع عشر بطابعه الفريد هو نشأة العلم وهو ما شكّل مرجعية فكرية بديلة عن مرجعية "العصر الوسيط " أي أنّ أوربا لم تكن تائهة لا تعرف أين تتجه بعد أن انهارت المنظومة الفكرية للعصر الوسيط.

كما جاءت المنظومة جديدة وهي "العلم" لتكون مرجعا لكل تساؤل وهوبز كان متأثرا بقوة هذه الأجواء المتحمسة لهذا المولود الجديد، لاسيما وإنّه التقى بأكثر رجاله شهرة وتأثيرا وهو "غاليلو "ناهيك عن الحلقة العلمية التي كان يديرها "مرسين "وهو رجل دين فرنسي متنور، وقد التقى هوبز رجال هذه الحلقه أثناء إقامته في فرنسا إبّان الاضطرابات السياسية في انكلترا وفي هذا الصدد يقول ريتشارد بيترز" في تعليقه على أثر تلك الرحلة:" لقد أصبح هوبز علمًا من أعلام الفكر الفلسفي في القرن السابع عشر وقد كانت هذه الرحلة سببًا في توجيه هوبز نحو الاهتمام بمسائل الفلسفة الطبيعية إذ تحددت عنده نقطة البداية عندما دار النقاش في أحد الأوساط العلمية بباريس حول طبيعة الإدراك الحسي. لكن بدون أدنى شك يبقى لقاؤه بغاليلو العامل الحاسم في توجهه الفكري فقد عزم بعد هذا اللقاء وكان سنة

"1636 " ليس فيما يتعلق بمنهجه وحسب، بل فيما يتعلق بالأساس العام لفلسفته وميتافيزقاه لقد اعتبر هوبز غاليليو أول من فتح باب الفلسفة الطبيعية، والذي يتمثل في "علم الحركة".

وقد احتلت فكرة الحركة موقعًا أساسيًا في فلسفة هوبز. وقد أفضى به تفكيره فيها إلى اعتبارها " السبب الفاعل" لكل ما يوجد أو يحدث في الكون من ظواهر أو أشياء، كما تركت بدورها – كما ثبت من البحث- تأثيرًا واضحًا على تصوراته وأفكاره الأخلاقية.

فقد امتزجت الروح المادية التي سادت القرن السابع عشر مع طبيعة الأحداث السياسية، بالتالي صبغت وجهت نظر هوبز عن الإنسان بصبغة خاصة ومميزة، حيث كان أوّل من سجّل الانتقال الذي حدث من موضوعية العصور الوسطى إلى ذاتية العصر الحديث،من خلال تأثيرها على نظريته في الإنسان وفعاليات جسمه وأفعاله. وقد انعكس على تصور عن مساواة البشر في الحق، وفكرته عن القانون الطبيعي، وطبيعة أفعاله- ما اذا كانت تتسم بالحرية أم الجبرية- ومفهوم الالتزام.

فقد كانت القضايا والتساؤلات التي أثارتها، سواء فيما يتعلق بالطبيعة البشرية، أو فيما يتعلق بتحديد طبيعة الخير، عاملاً مهمًا في تحديد طبيعة الاتجاهات والمذاهب الأخلاقية التي ظهرت بعده سواء في وطنه أو في الأرجاء الأخرى من القارة الأوربية.

أما فيما يتّصل بفلسفة هوبز السياسية، وهي ذلك الاتجاه الذي الفصل بين الدين والسياسة، والذي بدأ مع بداية عصر النهضة، واتّخذ أبعادا واضحة عند مكيافيلي ثمّ تراجع بعض الشيء بسبب حركة الإصلاح الديني والصراعات التي أعقبتها، وقد عاود هذا الاتّجاه مسيرته بعد ذلك إلى أن بلغ ذروة اكتماله في فلسفة هوبز السياسية، فلا نرى في فلسفته أثرا للحجج الدينية في تبرير القضايا التي تنطوى عليها وإن كان هوبز ينكر أنّ هناك حقائق

روحية أو دينية عموماً، كما عدّ ممارسة الشعائر الدينية من الأمور التي يجب أن تخضع للنظام العام الذي تحدّده هذه السلطة.

أما فيما يتعلق بالكتاب المقدس نجده يأخذ السورة أو الجزء كما هو ثم حاول أن يساوي بين المعنيين، مثال: ما قاله عن البعث وعن كون الجسد موجود في الأرض خلافاً لـ (الشبح) الموجود في السماء المختفي في مكان ما، أو في لا مكان. الشيء الوحيد المسموح به من هذا التحوير الشفهي يكون مقبولاً حين تكون الترجمة رمزية، وبهذه الترجمة الرمزية المحددة الفهم استطاع (هوبز) أن ينجز ويحقق ما هو ملفت للنظر.

فكانت كتابات (هوبز) مقبولة إلا أنها كانت حادة الطبع، شروحاته الساخرة، تعمقه وأحياناً نفاذ بصيرته وفي أكثر من موقع، في لغته الحية واستعاراته المحكمة وذكاؤه الحاد الساخر، كل هذا جعل من فكره مرموقاً حتى لو لم يجاز ذلك شعبياً. لذا يمكن أن نقول إنّه قدّم إحساساً مثيراً فنّد أو أكّد به بعض ما هو عادي دينياً أو ما هو سياسي ومناقض.

في نهاية حديثنا لا نملك سوى أن نقول مع "هيجل" أنه فيلسوف يتميز بأصالة أفكاره، "أنه شق طريق إلى تصورات أصيلة تمامًا"، أما القول بأن قيمة مذهبه تاريخية فقط لأن فلسفته السياسية الذي ضمنها مذهبه الأخلاقي كانت ردًا على الاضطراب السياسي الاجتماعي الذي كانت تعانيه بلاده، فهذا قول لا نسايره. وذلك اعتبارًا للعلاقة الخاصة التي أقامها الفيلسوف بالتراث والحداثة، وهي علاقة نقدية خاصة على مستوى الرؤية والمنهج

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث :

كتب توماس هوبز:

1) توماس هوبز، اليفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب بشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمه، الطبعة الأولى، 2011.

2) Hobbes ,le citoyen,ou les fondements de la politique ,traduit par somuel sorbiére chicoutimi, ,Québec,2002.

3) Thomas Hobbes ,The elements of law natural and politic ,http//www.blackmask.com, 2001

قائمة المصادر الثانوية:

4) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، الجزء الثاني، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، ايران، الطبعة الرابعة، 1423ه.

5) ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 1982.

6) ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الثاني عشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

7) أرسطو، السياسات، نقله إلى العربية الأب أوغسطينمس برَبارَة البوُلسي، اللجنة الدولية لترجمة روائع الإنسانية، بيروت، د(ط)، 1957.

8) ريكور بول ، الذات عينها كأخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيؤروت لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

9) ريكور بول ، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، تقديم جورج ه تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

10) مورو بيير فرانسوا ، فلسفة علم دين، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

11) جاك شوفاليه جان، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1979.

12) جاليليو جاليلي، اكتشافات وأراء جاليليو، ترجمة كمال محمد السيد، وفتح الله الشيخ، دار النشر كلمة، الطبعة الأولى، 2010.

13) جوردن فينليسون جيمس، يورغن هابرماس، ترجمة أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

14) ديوي جون ، الحرية والثقافة، ترجمة أمين ورسي، قنديل، مطبعة الرسالة، القاهرة، د(ط)، 1955.

15) الجوهري، صحاح العربية، الجزء الثاني، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1987.

16) شاتليه فرانسوا، تاريخ الإيديولوجيات، من الكنيسة إلى الدولة، الجزء الثاني، ترجمة أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، سورية، د(ط)1997.

17) بيكون فرانسيس ، الإرجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة"، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.

18) مريتان جاك، الفرد والدولة، ترجمة عبد الله الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د(ط)، د(س).

19) ميكيافلي، الأمير، ترجمة كرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، د(س).

20) يورغن هبرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة حسن سقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2003.

21) يورغين هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006.

المصادر باللغة الأجنبية:

22) BERTRAND RUSSEL , HISTOIRE DE LA PHILOSOPHE OCCIDENTALE EN RELATION AVEEC LES Evénement politique et sociaux de l anatiquité jusqu à non jour, trad Héléne kern (paris Edition Gallimard, 1952 7é édition.

23) Jean Bodin, Les six livres de la république, un abrégé du texte de l édition de paris,1583

24) Louis Althusser. Montesquieu La politique et l'histoire . Presses Universitaires de France.1992.

25) .

قائمة المراجع :

1) أ المقرحي ميلاد، تاريخ أوربا الحديث، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الأولى، 1996.

2) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية، ترجمة ربيع وهبة، مكتبة الإسكندرية، القاهرة، د(ط).

3) سكيربك ونلز غيلجي غنار، تاريخ الفكر الغربي، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012.

4) دومون لويس ، مقالات في الفر دانية، ترجمة بدر الدين عدروكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

5) هاو ألن، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، دار العين للنشر والمركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى 2010.

6) سكنر كوينتن، أسس الفكر السياسي الحديث، الجزء الأول، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

7) بوروتون جيري، عصر النهضة، مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.

8) شتراوس ليو، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا، ترجمة محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د(ط)،، 2005.

9) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

10) برينتون كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صديقي حطاب، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، د(ط)، 1984.

11) هوركهايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفارابي، بيروت، لبنان، د(ط)، 2006

12) برهيه ايمل، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1993.

13) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان الجزائر الأمارات، الطبعة الأولى، 2006.

14) إبراهيم الزيني، عظماء صنعوا التاريخ "جاليليو"، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.

15) إبراهيم موسى، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

16) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، منشورات مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، الطبعة الأولى، 2012.

17) أحمد محمد انمار، اللاهوت المسيحي نشأته – طبيعته، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، الطبعة الأولى، 2010.

18) أيوب أبو الدية، العلم والفلسفة الأوربية الحديثة من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ، 2009.

19) أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوربية الحديثة من كوبرنيق الى هيوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

20) بالمر روبيرت، تاريخ العالم الحديث، ج1، ترجمة محمود حسين الأمين، مؤسسة فرانكلين للنشر، بغداد، نيويورك، د(ط)، 1964.

21) برون جفري، تاريخ أوربا الحديث، ترجمة على المزروقي، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، د(ط)، 2006.

22) بريلو مارسيل، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي، دار منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 1980.

23) بسيوني رسلان صلاح الدين، الفكر السياسي عند الماوردي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، د(ط)، 1985.

24) بومنبر كمال، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم، ومنشورا الاختلاف، ومؤسسة محمد بن راشد أل مكتوم، لبنان، الجزائر، الإمارات، الطبعة الأولى، 2010.

25) حسن العكيلي صالح، الوجه الأخر للنهضة الأوربية، الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2006.

26) حسين الدليمي محمد حمزة، لبنى رياض عبد المجيد الرفاعي، تاريخ أوربا في عصر النهضة، دار ابن الأثير للطباعة والنشر، بغداد، الطبعة الأولى، 2014.

27) حلمي مطر أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

28) خيضر إدريس، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د(ط)، 1983.

29) دسوقي أباضه إبراهيم وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح للطباعة والنشر، بيروت، 1974.

30) دوقرجيه موريس، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة جمال الأتاسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 .

31) زكريا إبراهيم، اللوياثان أو تنين هوبز، المجلد الأول، من كتاب تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة، د(ط)، د(س).

32) زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، د(ط)، د (س).

33) زيناتي جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993.

34) يفوت سالم ، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.

35) سلامة موسى، حرّية الفكر وأبطالها في التاريخ، أوارة الهلال، مصر د(ط)، د(س).

36) بلكفيف سمير ، التفكير مع كانط ضد كانط، مساهمة في نقد النقد، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2014.

37) سيد أحمد محمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1992.

38) العظم صادق جلال ، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1970.

39) طريف الخولي يمني، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول - الحصاد - الأفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د(ط)، 2000.

40) عاقل فاخر، مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، 1983.

41) عباس محمد، أفلاطون والأسطورة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د(ط)، د(س).

42) عبد الحميد البطريق، عبد العزيز نوار، التاريخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فينا، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د(ط)، 1974.

43) عبد الحميد عبد الجبار نبيل، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، منشورات دار دجلة، الأردن، الطبعة الأولى، 2007.

44) عبد الفتاح إمام إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د(ط)، 2002.

45) مرتاض عبد المالك ، نظرية السياسة وقوام الرئاسة، البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، د(ط)، د(س).

46) عبود المحمداوي على، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هبرماس أنموذجًا، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2011.

47) العروي عبد الله، ابن خلدون وميكيافلي، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990.

48) عريب مختار، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى المفهوم البيواتيقا، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، د(ط)، 2009.

49) علي عجيبة محمد، أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، دار الأفاق العربية، القاهر ة، الطبعة الأولى، 2004.

50) فرح المحامى مراد، سفر أيوب "معربًا عن أصله العبري ومنظومًا ومشروحًا ومفسرًا"، مطبعة العالم العربي، القاهرة، د(ط)، 1950.

51) القمني سيد، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1999.

52) كلي رايت وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

53) محمد السيد أشرف صالح، أصول التاريخ الأوربي الحديث، دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، الطبعة الأولى، 2009.

54) محمد عابد الجابري، الأساس العلمي لعالمية حقوق الإنسان، ضمن سلسلة مواقف، العدد الثامن والثلاثون، الطبعة الأولى.

55) محمد مصباحي محي الدين، دراسات في تاريخ أوربا الحديث، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء اليمن، الطبعة الأولى، 1998.

56) محمود عزيز كارم، أساطير الثورات الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، سورية دمشق، الطبعة الأولى.

57) محمود عزيز كارم، أساطير العالم القديم، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

58) المصباحي محمد، من اجل حداثة متعددة الأصوات، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

59) موسى نجاح، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2000.

60) نبيل مرسي خليل، التخطيط الاستراتيجي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، - مصر، 1994.

61) نجاح موسى، المنفعة الفردية عند توماس هوبز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، إسكندرية، الطبعة الأولى، 2001.

62) نصّار ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، " تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة بيروت، د(س)، د(س).

63) نعنعي عبد المجيد، أوربا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، 1981.

64) نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثالثة، 2012.

65) ولد أباه السيّد، الدين السياسة والأخلاق، "مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي"، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2014.

66) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، منشورات مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، الطبعة الأولى، 2012.

67) عبد الحميد أحمد محمد، الأسطورة في بلاد الرافدين، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، الطبعة الأولى، 1997.

68) مؤلف جماعي، بوعرفة عبد القادر و أخرون، العدالة والإنسان، منشورات مخبر الأبعاد القيمية، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008.

المراجع باللغة الأجنبية:

69) David El kenz, Claire Gantet ,Guerres et paix de religion en Europe XVI- XVII Siècles, 2e édition Armand Colin, Paris, 2008,

70) paul, « what is anglicanism ?,in the study of anglicanism,ed.s. sykes and j .booty (london ; spck .

المعاجم:

1) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د(ط)، د(س).

2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت –لبنان 1982.

3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

4) فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات وللنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

5) مصطفى حسيبه، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن عمان، الطبعة الأولى، 2009.

6) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل، جلال العشرى، مراجعة زكي نجيب محفوظ، دار القلم، بيروت لبنان، د (ط)، د(س).

7) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها إلى العربية فؤاد كامل جلال العشري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963.

8) ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2004.

معاجم باللغة الأجنبية:

9) Alain rey ,Dictionnaire Historique De La Lange française , Le Rebert , paris ,1992.

10) ANDRE LALANDE,VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE ,9ém EDITION ,

11) ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS ,CORPUS 18 ,PHéNICIENS – PROCLUS ,

12) Paul Robert ,Dictionnaire Alphabétique Et Analogique De La Lange française ,tome 5,Société Du Nouveau Littré , Paris , 1962

13) Paul Robert, Dictionnaire Alphabétique Et Analogique De La Lange française ,

14) PETIT LAROUSE EN COULEUR– LIBRAIRE LAROUSE ,1980,

المقالات:

1) بلبولة مصطفى، التحولات الفكرية من عصر النهضة إلى عصر العقل وأثرها في الدرس اللغوي، الأكاديمية للدارسات الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، العدد الثاني عشر، 2014.

2) جلال العظم صادق، عن الفلسفة الحديثة وتاريخها، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد2/1، 1985.

3) نوري الربيعي إسماعيل، في أصول السلطة والسيادة "بودان هوبز ستراوس"، مجلة دفاتر السياسة والقانون، البحرين العد د العاشر، 2014.

الفهرس

مقدمة..... أ

الفصل الأول: المرجعية التاريخية والسياسية في فكر توماس هوبز

المبحث الأول: مفهوم السياسة والأسطورة..... 10

مفهوم السياسة 10

مفهوم الأسطورة..... 15

مفهوم المجتمع المدني..... 17

مفهوم المجتمع الطبيعي..... 22

مفهوم المجال السياسي..... 25

مفهوم الصورة..... 27

المبحث الثاني: المرجعية التاريخية والسياسية في فكر توماس هوبز..... 30

الخلفية التاريخية 31

السياسة الدينية..... 38

سيطرة الأسطورة والخرافة في أوروبا..... 40

المبحث الثالث: السياسي والأخلاقي عند توماس هوبز "أطروحة تيلور"..... 42

الفصل الثاني: المرجعية الفلسفية والدينية عند توماس هوبز

المبحث الأول: أرسطو..... 48

بودان..... 52

ميكافيلي..... 53

بيير جاسندي..... 56

المبحث الثاني: المرجعية العلمية عند توماس هوبز..... 61

الفصل الثالث: المرجعية الأسطورية في فكر توماس هوبز

المبحث الأول: أسطورة اللوياثان، أسطورة البهيموث

تاريخية الأسطورة..... 84

اللوياثان المفهوم وتاريخيته في الكتاب المقدس..... 85

أسطورة البهيموث..... 90

المبحث الثاني: اللوياثان الجديد "التقنية والأيديولوجية الأداتية..... 93

التقنية الإستراتيجية السياسية..... 96

البيوتقنية والبيوتيقا والإستراتيجية..... 97

المبحث الثالث: توماس هوبز والواقع العربي..... 101

خاتمة..... 107

قائمة المصادر والمراجع..... 112