

جامعة الجزائر2
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

فلسفة سبينوزا السياسية و علاقتها بالموروث السياسي
الهوبزي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

أ.د. عبد الرحمن بوقاف

إعداد الطالب:

علي قايدي

السنة الجامعية

2010-2009

جامعة الجزائر 2
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

فلسفة سبينوزا السياسية و علاقتها بالموروث السياسي
الهوبزي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

أعضاء لجنة المناقشة

- أ.د. مختار عريب..... رئيسا
- أ.د. عبد الرحمن بوقاف مقرر
- أ.د. بن مزيان بن شرقي..... عضوا
- د. خديجة زيتلي..... عضوا
- د. مسعود طيبي..... عضوا
- د. احمد وارث..... عضوا

إشراف الأستاذ:

أ.د. عبد الرحمن بوقاف

إعداد الطالب:

علي قايدي

السنة الجامعية
2010-2009

كلمة شكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى المشرف الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بوقاف على الجهد الذي بذله في تأطير موضوع هذه الرسالة منذ أن كان فكرة إلى أن أصبح على ما هو عليه بتوجيهاته القيمة والصارمة ، كما اشكر كذلك كل الأساتذة الذين يعود لهم الفضل في تكويني.

الإهداء:

أهدي هذا العمل الأكاديمي إلى زوجتي العزيزة وابنتي إيناس
و ساره، وأهديه أيضا إلى كل الناس الذين يؤمنون بأهمية حرية التفكير
والمعتقد في بناء الإنسان المتحضر.

فهرس المحتويات

- مقدمة..... 4

القسم الأول

أسس فلسفة هوبز السياسية

الفصل الأول

دور فرضية الحالة الطبيعية في تصور الطبيعة البشرية

- I - لا تاريخية افتراض وجود الحالة الطبيعية..... 14
- 1- ضرورة افتراض وجود الحالة الطبيعية..... 14
- 2- علاقة الحالة الطبيعية بالواقع..... 16
- 3- علاقة الحالة الطبيعية بالظروف التاريخية..... 18
- 4- دور الأمثلة التاريخية..... 22
- II - نقد فكرة قابلية الإنسان الطبيعية للحياة الاجتماعية..... 27
- 1- الإنسان حيوان سياسي بالتربية..... 27
- 2- فشل الإنسان في حي الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية..... 33

الفصل الثاني

أسس الحالة الطبيعية

- I- المساواة..... 42
- II- الحق لطبيعي..... 51
- III- القوانين الطبيعية..... 70
- 1- نظام القوانين الطبيعية..... 70
- 2- ماهية القوانين الطبيعية..... 82

82	الفصل الثالث: كيفية الانتقال إلى الحالة السياسية
93	I-عوامل التخلي عن الحالة الطبيعية
93	1-عامل العاطفة
97	2-عامل العقل
108	II- مفهوم العقد الاجتماعي
108	1- طبيعة العقد الاجتماعي
113	2- شروط صلاحية العقد الاجتماعي
119	3- لا تاريخية العقد الاجتماعي
126	الفصل الرابع: الجمهورية السياسية
127	I- مفهوم الشخص الاصطناعي
127	1- جدلية الممثل والفاعل
131	2- جدلية الحشد والشعب
136	3- غاية الدولة
144	II- مفهوم السيادة
146	1- السيادة الأبدية
153	2- السيادة المطلقة
166	III- أنواع الجمهوريات السياسية وأفضلها

القسم الثاني

أسس فلسفة سبينوزا السياسية

الفصل الأول

البعد الواقعي لنظرية سبينوزا السياسية

183	I- نقد التصور الطوباوي للدولة
-----	--------------------------------------

197	II- أهمية التجربة في تصور الدولة
205	III- فكرة القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية
212	IV – تصور الطبيعة البشرية في ظل النظام الأزلي للطبيعة

الفصل الثاني

أسس الحالة الطبيعية عند سبينوزا

222	I-القوانين الطبيعية
223	1 –القانون الأعظم للطبيعة
234	2 –قانون المنفعة
246	II-الحق الطبيعي

الفصل الثالث

مفهوم العقد الاجتماعي عند سبينوزا

268	I –مرحلة تأكيد فكرة العقد الاجتماعي
283	II- مرحلة تجاوز فكرة العقد الاجتماعي

الفصل الرابع

مفهوم السيادة عند سبينوزا

297	I-طبيعة السيادة
312	II-حدود السيادة
331	III-أنواع أنظمة الحكم وأفضلها
354	- خاتمة
362	-قائمة المصطلحات
367	-قائمة المصادر و المراجع

مقدمة

كثيرا ما يجد القارئ الذي يريد التعمق في فهم نصوص باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632- 1677) السياسية نفسه مضطرا للرجوع إلى فلسفة توماس هوبز Thomas Hobbes (1588- 1679) السياسية، التي سيطرت على الفلسفة السياسية الحديثة بصفة عامة وعلى فلسفة العقد الاجتماعي بصفة خاصة، و أصبح من المستحيل الحديث عن الطبيعة البشرية أو الدولة التي تقوم على عقد اجتماعي أو الحديث عن السيادة دون التطرق إلى آراء هوبز في هذه المسائل سواء من أجل تأكيد أطروحاته أو من أجل دحضها. وبالفعل المطلاع على نصوص سبينوزا السياسية خاصة الواردة في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة يلاحظ أن اللغة التي يعبر عنها سبينوزا عن أفكاره السياسية ليست جديدة تماما ، لأنه لم يبدع لغة سياسية خاصة به كما فعل في كتابه الأخلاق بل اكتفى باستعمال اللغة الرائجة في عصره. غير أن اللغة التي كانت متداولة في فضاء فلسفة العقد الاجتماعي كانت في العصر الحديث مثقلة بالموروث الفلسفي السياسي الهوبزي، ولهذا يصعب علينا تصور فيلسوف يتبنى نظرية العقد الاجتماعي ويدرك الأهمية الفلسفية لإسهامات هوبز في الفلسفة السياسية أن لا يتأثر بهذا الموروث. زيادة على ما سبق سبينوزا نفسه يزعم أنه من الفلاسفة الناقدين لفلسفة هوبز السياسية، حيث أشار إلى اختلافه عنه بشكل صريح وذكر اسمه مرتين، في المرة الأولى كانت في إحدى الملاحظات الهامشية التي أضافها إلى كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، التي جاء فيها «يستطيع الإنسان أن يكون حرا في أي بلد يعيش فيه، فلا شك أنه يكون حرا بقدر ما يهدي بالعقل، ولكن العقل (بالرغم من معارضة نظرية هوبز لذلك) يهدي إلى السلام، ولا يتحقق السلام إلا باحترام القوانين العامة للبلد، ومن ثم كلما ترك الإنسان نفسه لهداية العقل أي كلما كان حرا زاد حرصه على هذه القوانين وعلى تنفيذ أوامر الحاكم الذي يخضع له»⁽¹⁾. أما في المرة الثانية التي ذكر فيها اسم هوبز من أجل رفض فلسفته السياسية فقد كانت في رسالة وجهها إلى صديقه جاريغ جيلس Jarig Jelles حيث يقول فيها «تسألني ما هو الفرق الموجود بيني وبين هوبز فيما يتعلق

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، (مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص 384.

بالسياسة: يتمثل هذا الفرق في أنني احتفظ دائما بالحق الطبيعي و لا أمنح حاكما في مدينة حقا على الرعايا إلا بقدر ما يتفوق عليهم بقوته؛ وهذا استمرار للحالة الطبيعية»⁽¹⁾.

تكمّن أهمية هذين النصين في أنهما يمثلان وثيقتين تربطان ماديا فلسفة **سبينوزا** السياسية بنظرية **هوبز** في العقد الاجتماعي، ولهذا لا يوجد أي مسوغ تاريخي أو فكري يمنعنا من محاولة فهم فلسفة **سبينوزا** السياسية من خلال آراء **هوبز** السياسية. القراءة الأولى لهذين النصين تقدم الفيلسوف الهولندي كناقذ للفيلسوف الإنجليزي، وهذا على الرغم من نقاط التشابه التي يشتركان فيها سواء في تصورهما للطبيعة البشرية أو للدولة، التي لم يشر إليها **سبينوزا**، خاصة في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة حيث يبدو تأثيره الواضح بفلسفة **هوبز** السياسية، وتبنيه الصريح لنظرية العقد الاجتماعي. يرجع **جيلبر**. **بوس** **Gelbert Boss** سبب عدم إبراز **سبينوزا** علاقته بـ **هوبز** في مؤلفاته الفلسفية إلى مسألة أسلوب، وليس إلى حيطة منه من عدم جلب الانتباه لتشابه فكره مع فكر فيلسوف مذموم، لأنه من طبيعة أسلوب **سبينوزا**، كما يرى **ج. بوس**، عدم مناقشة مصادر أفكاره⁽²⁾.

من أجل التحقق من وجود علاقة بين آراء الفيلسوفين السياسية، ومعرفة المكانة التي يحتلها في الفلسفة السياسية الحديثة سنحلل أسس فلسفة **هوبز** السياسية و نقارنتها بمختلف آراء الفلاسفة الذين سبقوه أو عاصروه أو جاؤوا بعده، و الذين تأثر بهم أو أثر فيهم، ثم نحلل أسس فلسفة **سبينوزا** السياسية ونقارنها بفلسفة **هوبز** السياسية حتى يتسنى لنا الكشف عن الأفكار التي يلتقيان فيها والأفكار التي يختلفان فيها، أي إبراز الآراء التي يشترك فيها **سبينوزا** مع **هوبز** و الآراء التي كان فيها مجددا وأصيلا؛ لأن الرسالة المذكورة أعلاه تتضمن من جهة تصريحاً بأن هناك اختلافا جوهريا بين الفيلسوفين، ومن جهة أخرى اعترافا بتأثير **سبينوزا** بـ **هوبز**؛ لأن ذكر الأول في هذه الرسالة للمسائل السياسية التي يزعم أنه لا يتفق فيها مع الثاني هو في الحقيقة اعتراف ضمني منه

1-B.Spinoza, Ceuvres IV, Traité politique, Lettres, traduction et notes par **Charles Appuhn**, (Paris : Garnier –Flammarion, 1966) ,Lettre L à **Jarig Jelles**, p.283.

2-Gilbert Boss, « Les fondements de la politique selon **Hobbes** et **Spinoza** », Les études philosophiques, (Paris :puf., janvier-juin, 1994), p172.

باشتراكه معه في المسائل السياسية الأخرى التي لم يشر إليها. وما يزيد تأكيد تأثر سبينوزا بهوبز هو الانطباع الحسن الذي تكون عند هذا الأخير بعد قراءته لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة في السنوات الأخيرة من حياته، حيث لم يبد معارضته لما جاء فيها بل بالعكس شجع صاحبها وأشار إلى التشابه الموجود بين أفكارهما ، وهذا ما يبينه ج. بوس بقوله « أما فيما يتعلق بهوبز، لقد كانت له في السنوات الأخيرة من حياته مناسبة لقراءة رسالة في اللاهوت والسياسة لـ سبينوزا، استهواها، كما هو منتظر. عبر عن تقديره الكبير لهذا المؤلف معتبرا الشاب الهولندي أنه تقدم أكثر منه في اتجاهه وبشجاعة وذكاء مثاليين»⁽¹⁾، ولهذا فليس من المجازفة اعتبار سبينوزا واحدا من بين التلاميذ المباشرين لهوبز كما فعل ر. لبروس Roger Labrousse⁽²⁾. غير أن فلسفة سبينوزا تقارن بفلسفة ديكارت أكثر مما تقارن بفلسفة هوبز، ولهذا يوصف أنه ديكارتي بينما لا يوصف بأنه هوبزي على الرغم من التشابه الموجود بين أفكار هوبز السياسية و سبينوزا. ويرجع هذا في اعتقادنا إلى أن سبينوزا عرفه الناس لأول مرة بفضل نشره سنة 1663 كتاب حول ديكارت بعنوان مبادئ ديكارت الفلسفية وهو الكتاب الوحيد الذي نشر في حياته دون إخفاء الاسم⁽²⁾.

بالإضافة إلى مقارنة فلسفة سبينوزا بفلسفة ديكارت كثيرا ما تقدم الفلسفة السياسية للأول باعتبارها فلسفة معارضة لفلسفة هوبز السياسية، لكن دون أي تعميق في المسألة، بحيث غالبا ما يبرهن على هذا الطرح بالاكتفاء بالتأكيد أن الفيلسوف الإنجليزي يفضل الحكم الملكي المطلق على باقي أنظمة الحكم ويدافع عنه ، بينما الفيلسوف الهولندي عكس ذلك يفضل الحكم الديمقراطي على باقي أنظمة الحكم الأخرى وأنه من أكبر المدافعين عنه. بيد أن الاكتفاء بهذه المقارنة المبسطة بين الفيلسوفين يعتبر، في نظرنا، من

1- Ibid.

2- Roger Labrousse, Introduction à la philosophie politique, (Paris :librairie Marcel Rivière et cie 1959), p161.

3- ينبغي أن نشير إلى أن مبادئ ديكارت الفلسفية الكتاب الأول الذي نشر في حياة سبينوزا موقعا باسمه، بينما الكتاب الثاني الذي نشر في حياته أيضا هو رسالة في اللاهوت والسياسة ولكن صدر غفلا من اسمه سنة 1670.

جهة تجاهلا للعلاقة الفلسفية الوطيدة التي تجمع بينهما، ومن جهة أخرى اختزالا وتقريما لأهمية فلسفة هوبز السياسية وتجاهلا لأصالة فلسفة سبينوزا في هذا المجال.

بناء على ما سبق نعبر عن الإشكالية التي نريد معالجتها في بحثنا هذا بالأسئلة التالية: هل الحضور القوي لفلسفة هوبز السياسية في تصور سبينوزا للدولة يعني أن هذا الأخير بقي حبيس الموروث الهوبزي ومقلدا أراءه السياسية؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي مظاهر هذا التقليد؟ وما هي درجته؟ أما إذا كانت المسألة غير ذلك، فما هي مظاهر التحرر من هذا الموروث في فلسفة سبينوزا السياسية؟ وما هي طبيعة هذا التحرر؟ هل هو عرضي أم جوهري؟ وبتعبير آخر هل كان سبينوزا في ميدان الفلسفة السياسية مجرد متطفل على فلسفة هوبز السياسية أم كان ناقدا أياه أيضا؟⁽¹⁾ يمكن تلخيص كل هذه الأسئلة في سؤال واحد ومباشر هو كالأتي: هل استطاع سبينوزا أن يبلور تصورا للدولة يمكن وصفه بتصور سبينوزي أصيل رغم تأثره بأسلافه في هذا المجال سواء تعلق الأمر بهوبز أو بغيره؟

هكذا، على الرغم من تأثر سبينوزا بفلسفة هوبز السياسية ووجود علاقة وطيدة تربط أفكارهما في هذا المجال، سنحاول في بحثنا هذا أن نبرهن على أن سبينوزا استطاع أن يبلور نظرية في الدولة تختلف في جوهرها عن نظرية هوبز، وينفرد بأفكار جعلت تصوره للدولة يتميز عن تصور الفيلسوف الإنجليزي ويعارضه في الكثير من المسائل. لاثبات هذه الأطروحة واسنادها توخينا استعمال التحليل والمقارنة منهجا، اعتقادا منا أنه المنهج الأنسب لمعالجة الإشكالية التي طرحناها، ذلك أننا في سعينا إلى إبراز مكانة وأهمية فلسفة هوبز السياسية ومعرفة المكانة التي تحتلها في الفلسفة السياسية الحديثة نحتاج من جهة إلى هذا المنهج لتحليل أسسها ومقارنتها بمختلف آراء ونظريات الفلاسفة الذين سبقوه أو عاصروه أو جاؤوا بعده، و الذين تأثر بهم أو أثر فيهم. ومن جهة أخرى لكي نعزز إبراز أصالة فلسفة سبينوزا نحتاج إلى تحليل أسسها ومقارنتها بفلسفة

1- استعمل وصف المتطفل بيار نافيل Pierre Naville في كتابه Thomas Hobbes كعنوان فرعي في شكل تساؤل حيث جاء كالتالي، سبينوزا: المتطفل؟ باللغة الفرنسية ? le parasite : Spinoza . أما وصف الناقد فقد استعمله كرسيتيان لازري في عنوان لكتابه المسوم ،الحق و السلطة والحرية، سبينوزا ناقد لهوبز، وباللغة الفرنسية Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes.

هوبز السياسية.

لتحقيق غرضنا من البحث ارتأينا تقسيمه إلى قسمين ، قسم عالجننا فيه أسس فلسفة هوبز السياسية وقسم الثاني أسس فلسفة سبينوزا السياسية ، وجزأنا كل قسم إلى أربعة فصول .

جاء القسم الأول بعنوان "أسس فلسفة هوبز السياسية" ، يتكون هذا القسم من أربعة فصول. عنوان الفصل الأول "دور فرضية الحالة الطبيعية في تصور الطبيعة البشرية"، برهنا فيه أن الحالة الطبيعية عند هوبز هي مجرد فرض عقلي ليس له أي علاقة بالواقع التاريخي وبيننا أن أهمية فكرة الحالة الطبيعية في رفض هوبز فكرة قابلية الإنسان الطبيعة للحياة الاجتماعية. و قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين عنوانا المبحث "الأول بلا تاريخية الحالة الطبيعية"، أما المبحث الثاني فقد وسمناه ب"نقد فكرة قابلية الإنسان الطبيعية للحياة الاجتماعية". وجزأنا كل مبحث إلى عناصر المبحث الأول جزأناه إلى أربعة عناصر ، الأول عنوانه ب"ضرورة افتراض وجود الحالة الطبيعية"، والثاني ب"علاقة الحالة الطبيعية بالواقع"، والثالث ب"علاقة الحالة الطبيعية بالظروف التاريخية"، أما الرابع فعنوانه ب"دور الأمثلة التاريخية". وجزأنا المبحث الثاني إلى عنصرين ، عنوان "الأول الإنسان حيوان سياسي بالتربية" ، والثاني "فشل الإنسان في تحقيق الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية".

في الفصل الثاني حللنا الأسس التي تقوم عليها الحالة الطبيعية كما يتصورها هوبز وقارناها بتصورات مختلف فلاسفة العقد الاجتماعي ، وجاء هذا الفصل بعنوان "أسس الحالة الطبيعية"، وقسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث عنوانا المبحث الأول ب"المساواة"، والمبحث الثاني ب"الحق الطبيعي" والمبحث الثالث ب"القوانين الطبيعية". وجزأنا هذا المبحث إلى عنصرين ، عنوانا العنصر الأول ب"نظام القوانين الطبيعية"، والثاني ب"ماهية القوانين الطبيعية".

عالجنا في الفصل الثالث تصور هوبز للكيفية التي يتم بها الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية، جاء هذا الفصل بعنوان "كيفية التخلص من الحالة الطبيعية"، وقسمناه إلى مبحثين، عنوانا المبحث الأول بعوامل "التخلي عن الحالة

الطبيعية"، ويتكون هذا المبحث من عنصرين عنوان الأول "عامل العاطفة" والثاني "عامل العقل". أما المبحث الثاني فعنوانه "مفهوم العقد الاجتماعي"، ويتكون من ثلاثة عناصر ، عنوان العنصر الأول هو "طبيعة العقد الاجتماعي"، والثاني "شروط صلاحية العقد الاجتماعي" ، والثالث "لا تاريخية العقد الاجتماعي".

تناولنا في الفصل الأخير من هذا القسم مفهوم الدولة عند هوبز وجاء بعنوان "الجمهورية السياسية". لمعالجة هذا الموضوع جزأنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث ، الأول جاء بعنوان "مفهوم الشخص الاصطناعي"، وجزأنا هذا المبحث إلى ثلاثة عناصر هي، أولا "جدلية الممثل والفاعل". ثانيا، "جدلية الحشد والشعب". ثالثا، "غاية الدولة". أما المبحث الثاني الذي جاء بعنوان "مفهوم السيادة" فقد قسمناه إلى عنصرين ، العنصر الأول عنوانه "السيادة الأبدية" والثاني "السيادة المطلقة". والمبحث الأخير من هذا الفصل جاء بعنوان "أنواع الجمهوريات السياسية وأفضلها".

أما القسم الثاني من البحث فقد خصصناه لتحليل أسس الفلسفة السياسية عن سبينوزا ومقارنتها بفلسفة هوبز السياسية ووضعنا له عنوان "أسس فلسفة سبينوزا السياسية". يتكون هذا القسم على غرار القسم الأول من أربعة فصول. عنوانا الفصل الأول بـ "البعد الواقعي لنظرية سبينوزا السياسية" وجزأناه إلى أربعة مباحث ، جاء الأول بعنوان "نقد التصور الطوباوي للدولة"، والثاني "أهمية التجربة في تصور الدولة"، والثالث "فكرة القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية" ، والرابع "تصور الطبيعة البشرية في ظل النظام الأزلي للطبيعة".

لقد جاء الفصل الثاني من هذا القسم بعنوان "أسس الحالة الطبيعية عند سبينوزا"، وقسمناه إلى مبحثين ، عنوانا الأول بـ "القوانين الطبيعية" ، وجزأناه هو الآخر إلى عنصرين، أعطينا للأول عنوان "القانون الأعظم للطبيعة" ، وللثاني عنوان "قانون المنفعة". أما المبحث الثاني فوسمناه بـ "عنوان الحق الطبيعي".

عالجنا في الفصل الثالث موقف سبينوزا من فكرة العقد الاجتماعي وأعطينا له عنوان "مفهوم العقد الاجتماعي عند سبينوزا"، وقسمناه إلى عنصرين كل عنصر يعبر عن

مرحلة من تطور فكر سبينوزا السياسي ، جاء العنصر الأول بعنوان "مرحلة تأكيد فكرة العقد الاجتماعي"، والعنصر الثاني بعنوان "مرحلة تجاوز فكرة العقد الاجتماعي".

أما في الفصل الرابع والأخير من هذا القسم فقد عالجنا فيه نظرية السيادة عند سبينوزا، وجاء بعنوان مفهوم السيادة عند سبينوزا ، من أجل تحديد مفهومها قسمنا الفصل إلى ثلاثة مباحث ، عنوانا المبحث الأول طبيعة السيادة ، والثاني حدود السيادة، والثالث أنواع أنظمة الحكم وفضلها.

أنهينا البحث بخاتمة جمعنا فيها أهم نتائج البحث التي تبرهن على تماسك الأطروحة التي أردنا الدفاع عنها في هذا البحث.

وفي الأخير نتمنى أن نكون قد وفقنا في إبراز أهمية المقارنة بين فيلسوفين ذاع صيتهما في ميدانين مختلفين هوبز في السياسة و سبينوزا في الميتافيزيقا وفي الدفاع عن أطروحتنا ولو بصورة نسبية.

القسم الأول

أسس فلسفة هوبز السياسية

الفصل الأول

دور فرضية الحالة الطبيعية في تصور الطبيعة البشرية

I - لا تاريخية الحالة الطبيعية

1- ضرورة افتراض وجود الحالة الطبيعية

من أجل تقديم نظرية في الدولة، أو كما يقول هوبز « من أجل تحديد طبيعة هذا الإنسان الاصطناعي»⁽¹⁾، الذي يقصد به الدولة أو الجمهورية في مقابل الإنسان الطبيعي، رأى هذا الفيلسوف كغيره من فلاسفة العقد الاجتماعي سواء الذين عاصروهم أو الذين جاؤوا من بعده أنه قبل بلورة تصور عن الدولة يجب البدء بتفحص مادتها وصانعها، أي تفحص طبيعة الإنسان الطبيعي، بصفته مادة وصانع الدولة في آن واحد، وهذا ما اعتبره في كتابه التنين Léviathan الخطوة المنهجية الأولى لتحديد طبيعة الدولة، حيث يقول « لكي أصف طبيعة هذا الإنسان أنظر: أولاً في مادته وصانعه، أي الإنسان باعتباره يمثل الاثنين»⁽²⁾. ولهذا خصص الجزء الأول من هذا الكتاب للبحث في طبيعة الإنسان وجاء بعنوان في الإنسان، ويمكن اعتباره تمهيدا لفهم الجزء الثاني الذي خصصه للبحث في الدولة والذي جاء بعنوان في الجمهورية⁽³⁾.

لم تكن هذه الخطوة المنهجية ميزة خاصة انفرد بها هوبز عن غيره من فلاسفة العقد الاجتماعي بل هي تقليد مشترك فيما بينهم. حيث نجدها عند الفلاسفة الأكثر معارضة لنظريته مثل مواطنه جون لوك (1632 - 1704) John Locke الذي أكد في كتابه مقالتان في الحكم المدني ضرورة الرجوع إلى الحالة الطبيعية لفهم طبيعة السلطة السياسية، وهذا واضح من قوله « لكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكاً صحيحاً ونستنبطها من مصدرها الأصلي ينبغي لنا أن نفحص عن الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه... »⁽⁴⁾. إن ما يدعو إليه لوك في هذا القول ليس بعيداً عما تحدث عنه هوبز

1- T. Hobbes, Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du de la république ecclésiastique et civile, traduit de l'anglais et annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, (Paris : Dalloz 1999), Introduction, p. 6.

2- Ibid.

3 - ينقسم كتاب التنين إلى مقدمة وأربعة أجزاء، جاء الجزء الأول بعنوان في الإنسان والجزء الثاني بعنوان في الجمهورية والجزء الثالث بعنوان في الجمهورية المسيحية والجزء الرابع بعنوان في مملكة الظلومات.

4 - جون لوك، في الحكم المدني، تر. ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع 1959)، ص 139.

من قبل وبشكل واضح في كتابه المواطن، حيث بين أن افتراض وجود الحالة الطبيعية يسهل عملية التفكير في مسألة السلطة السياسية، وفهم طبيعة الدولة جيدا أو كما يسميها الجسم السياسي، ويقول في ذلك « إذن، لكي أذهب في تفكيري إلى أبعد حد ممكن، ينبغي أن نعود إلى الوراء في اتجاه الحالة الطبيعية الأولى، ونعتبر الناس كأنهم ولدوا في الحين وخرجوا فجأة من الأرض، كما تنبت الفطريات» (1).

بناء على ما سبق يبدو مستحيلا حسب هوبز، الوصول إلى وضع تصور صحيح عن الإنسان الإله والذي يقصد به الإنسان المواطن (2) قبل معرفة الإنسان الذئب، أي الإنسان الطبيعي وهذا ما يقصده بيير نافيل Pierre Naville من قوله « المنهجية العقلانية قادت هوبز إلى تسبيق البحث في جسم الإنسان عن الحالات السياسية الممكنة، لأننا إذا لم نعرف الجسم أو وضعنا صورة خيالية وخاطئة عنه فإنه سيكون من المستحيل فهم سلوكه الاجتماعي» (3).

بالإضافة إلى لوك نلاحظ الفكرة نفسها عند الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (1712-1778) Jean Jaques Rousseau الذي اعتبر هو الآخر الحالة الطبيعية مجرد افتراض لا بد منه لتكوين معرفة صحيحة عن الحالة المدنية، ويتضح ذلك في قوله « إنه ليس بالهين تمييز ما هو أصلي مما هو اصطناعي في طبيعة الإنسان الحالية، ولا بالسهل أن نتعمق في معرفة حال لم يبق لها وجود، أو لم تكن موجودة قط، ولن توجد أبدا على أصح الفروض، حال لا بد، الرغم كل هذا، من الحصول معلومات عنها صحيحة لكي يمكن أن ننظر ونحكم في حالنا الحاضر» (4). ويقصد روسو هنا بحالنا الحاضر الإنسان المدني.

هذا، وعلى الرغم من اشتراك الفلاسفة الثلاث في أن العودة إلى الحالة الطبيعية

1- T. Hobbes, Le Citoyen, ou les Fondements de la politique, Tr. Sam vel Sorbiere, suivi de Hobbes, P. Bayle, Dictionnaire Historique et critique, et Hobbisme, D. Diderot, Encyclopédie, VIII. chronologie, Introduction, bibliographie, Notes, par Simone Goyard-Fabre. (Paris : Flammarion 1982) section Deuxième, L'empire, ch VII § . p 180.

2- T. Hobbes, Le Citoyen, Epître dédicatoire à Monseigneur Le Comte de Devonshire, p. 83.

3- Pierre Naville, Thomas Hobbes, (Paris : plon 1988), p.36.

4- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر. بولس غانم تقديم بديع عبد الكريم الشيخ (الجزائر : موفم للنشر 1991)، ص 23.

هي خطوة منهجية لا بد منها لفهم طبيعة الدولة يبقى أنهم لم يقدموا وصفا واحدا لحياة الناس بها، إذا كانت عند **هوبز** العبارة الشهيرة - حالة حرب الجميع ضد الجميع - التي كثيرا ما استعملها في كتابه التنين هي أصدق تعبير عن الحالة الطبيعية، فإنها عند **لوك** لا تصلح للدلالة عنها على الإطلاق وتعارضها كما تعارض حالة السلم، لأن الحالة الطبيعية بالنسبة إليه ليست حالة حرب، كما يعتقد **هوبز**، وإنما حالة سلم، وهذا ما يقصده من قوله « هنا نرى بوضوح الفرق بين الطور الطبيعي (الحالة الطبيعية) وطور الحرب اللذين يختلفان كما يختلف حال من السلم وحسن الطوية والتعاون والبقاء عن حالة من العداء والمكر والعنف والتقتيل رغم خلط بعضهم بينهما»⁽¹⁾. ويعد **هوبز** في نظر **لوك** واحدا من الذين يخلطون بين الأمرين. كما أنها لا تصلح لنعت بها الحالة الطبيعية، كما يتصورها **روسو**، الذي يرى أن الناس في الحالة الطبيعية، ليسوا أشرارا بالطبيعة كما يعتقد **هوبز**⁽²⁾، وإنما بالعكس هم خيرون بطبيعتهم التي تمنعهم من ارتكاب الشر حيث تتحكم في أفعالهم عاطفة الرحمة وليس العداء وهي عاطفة يعدها **روسو** فضيلة طبيعية، يتمتع بها الإنسان في الحالة الطبيعية⁽³⁾. وهذه العاطفة هي التي تمنع الإنسان من الاعتداء على الآخرين وذلك بالحد من شدة أنانيته ومساعدته على العمل لحفظ بقاء النوع البشري كله⁽⁴⁾، وليس كما وصفه **هوبز** يعمل على الحفظ على بقائه على حساب بقاء الآخرين. ولهذا فهذه العاطفة التي يذكر **روسو** أنها « تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة»⁽⁵⁾ هي التي تمنع الناس من الدخول فيما سماه **هوبز** بحرب الجميع ضد الجميع، التي يعتبرها نتيجة ضرورية لطبيعتهم العدوانية.

2- علاقة الحالة الطبيعية بالواقع

لقد نبه **هوبز** إلى أهمية الابتعاد عن كتب الفلاسفة وعدم اعتمادها في بلورة تصور عن الطبيعة البشرية وهذا حتى يتسنى للعقل تكوين تصور صحيح عنها يحدد طبيعتها قبل أن يطرأ عليها أي تغيير أو تحريف ذات أصل اجتماعي أو سياسي، لأنه إذا

1- جون لوك، مرجع سبق ذكره، ص 48 .

2- جان جاك روسو، مرجع سبق ذكره، ص 69 .

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه، ص 73 .

5- المرجع نفسه.

اعتمدنا عليها فسنكوّن تصورا عن الطبيعة البشرية كما يريدّها مؤلفو هذه الكتب، وليس كما هي موجودة في الواقع وبالشكل الذي يمكن أن يلاحظها أي إنسان. ويعتبر في نظر هوبز، ذلك مغامرة حيث يقول « غير أنه، الذين يثقون في سلطة الكتب فقط، ويتبعون العميان دون تبصر، يشبهون الإنسان الذي يثق في قواعد خاطئة لمعلم في فن المسابقة ويغامر بنفسه باعتداد أمام منافس قد يقتله أو يهينه»⁽¹⁾. لتفادي هذه المغامرة، دعا هوبز في المقابل إلى محاولة فهم الطبيعة البشرية انطلاقا من ذواتنا أي من الطبيعة البشرية نفسها. كما هي موجودة عند كل إنسان، و يتضح ذلك من قوله « يردد الكثير من الناس منذ زمن غير بعيد، أن الحكمة تكتسب عن طريق القراءة، ولكن ليست قراءة الكتب وإنما قراءة الناس»⁽²⁾. وهذه القراءة التي يتحدث عنها هوبز لن تتم إلا إذا عدنا إلى ذواتنا وقرأنا أنفسنا بأنفسنا⁽³⁾، لأن بهذه الكيفية يتعلم كل إنسان، أن التشابه الموجود بين أفكار وانفعالات إنسان وآخر هو الذي يسمح له قراءة ومعرفة أفكار وانفعالات كل الناس، إذ يكفيه النظر إلى ذاته و ملاحظة الأفعال التي يقوم بها⁽⁴⁾. غير أن معرفة كهذه حسب هوبز لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية وبالتالي لا يمكن أن تكون مجدية إلا بالنسبة إلى الإنسان العادي الذي يريد في حياته اليومية فهم الناس الذين يعيشون معه، بينما تكون غير مجدية بالنسبة إلى الإنسان الذي يحكم أمة، لأن غرض هذا الأخير ليس معرفة هذا الشخص أو ذاك، كما هو حال الإنسان العادي وإنما غرضه أكبر من ذلك وهو معرفة الإنسانية بأكملها⁽⁵⁾. وهذا النوع من المعرفة لا يمكن أن تقدمه سوى المعرفة العلمية التي يصعب على الإنسان العادي الإتيان بها والتي يقول عنها روسو « لذلك أراني أعد موضوع هذا الخطاب (معرفة الإنسان) من أجزل المسائل فائدة وأجدرها ببحث الفلسفة، كما أرى، مع الأسف، أن هذه المسألة الشائكة هي من أصعب المسائل التي يتعرض الفلاسفة لحلها»⁽⁶⁾.

1- T. Hobbes. *Leviathan*, Introduction, p. 6.

2- Ibid.

3- Ibid.

4- Ibid

5- Ibid., p. 7.

6- جان جاك روسو، مرجع سبق ذكره، ص 21.

بيد أن هوبز من موقع فيلسوف يعرف فائدة وصعوبة مسألة معرفة الإنسان يؤكد أن بحثه في الإنسان الذي قدمه في كتابه التنين يمكن أن يقدم المعرفة العلمية التي تُسهل لكل إنسان معرفة الطبيعة البشرية، وهذا ما يقصده من قوله «عندما أعرض بشكل منظم وواضح الشيء الذي قرأته بنفسي سيكون من السهل على الآخرين تفحصه في ذواتهم إن هو موجود أيضا ، لأن هذا النوع من التعليم لا يقبل أية برهنة أخرى»⁽¹⁾.

يظهر مما سبق أن هوبز حريص على أن يكون تصوره للطبيعة البشرية غير معارض لما يمكن أن يلاحظه أي إنسان بالتجربة في حياته اليومية، حيث يرى أنه يكفي لأي شخص أن ينظر إلى حاله ويتمعن في أفعاله ليصل إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها هو، وهي أن كل إنسان عدو لإنسان آخر وبالتالي ينبغي عدم الثقة به. والفرق الوحيد الذي يمكن أن يوجد بين التصور الذي يقترحه هوبز بشكل منظم وواضح وما يعتقد أنه إنسان، هو أن هذا الأخير يتهم الإنسانية بأفعاله، بينما هوبز يتهمها بأقواله⁽²⁾. وهذا ما يفسر حسبه سبب لجوء الإنسان إلى حمل السلاح عند السفر والتحقق من أن أبواب منزله مقفلة قبل أن يخلد إلى النوم⁽³⁾، وغير ذلك من التصرفات التي توحى بأن صاحبها يتحرز من الآخرين، وهذه نظرة لا تختلف في جوهرها عن العدوانية التي تحدث عنها هوبز.

3- علاقة الحالة الطبيعية بالظروف التاريخية

لقد رسم هوبز لوحة سوداء عن حياة الناس في الحالة الطبيعية، حيث أكد أنها حالة حزينة لا يطاق العيش فيها، ولا يوجد بها أي شيء إيجابي يمكن أن يحمل أي إنسان على الرغبة في الاحتفاظ بها، وفي الواقع، هذه الصورة ليست ثمرة خياله وإنما ثمرة ظروف تاريخية عاصرها، وهذا ما قصده الفيلسوف الفرنسي دونيس ديدرو **Denis Didrot** من قوله «بينما كان البرلمان مقسما بين البلاط ونار الحرب الأهلية، الذي يشتعل من كل الجهات... رأى هوبز أن القوانين غير محترمة والعرش ضعيفا، والناس يقومون بالأفعال الأكثر وحشية دون دراية، واعتقد بأن الطبيعة البشرية كانت سيئة، وهنا كانت

1- T. Hobbes, Leviathan, Introduction, p. 7.

2- T. Hobbes, Leviathan, ch. XIII, p. 125.

3- Ibid.

خرافة [fable] أو قصة الحالة الطبيعية»⁽¹⁾، بالنسبة إلى **ديدرو** قدم **هوبز** تصورا للحالة الطبيعية يطابق الظروف التاريخية التي عاصرها.

لا شك في أن الظروف التاريخية التي عاصرها **هوبز** لعبت دورا مهما في رسم الملامح النظرية للحالة الطبيعية، وهذا ما يمكن استخلاصه مما جاء في مقدمة كتابه المواطن حيث أوضح أن الظروف السياسية الخطيرة التي تمر بها إنجلترا في عصره، هي التي فرضت عليه فجأة تغيير ترتيب أجزاء كتابه العناصر الفلسفية، الذي شرع في تأليفه، حيث جعلته يعطي الأولوية للجزء الثالث منه والأخير الذي كان قد خصصه للتفكير في المسائل السياسية، والذي يعرف اليوم بعنوان المواطن ويقول في ذلك «في الوقت الذي فرغت فيه من خطتي»⁽²⁾، ووضعت ترتيبا عمليا بدأت بإنجلترا صراعات ساخنة فيما يخص حق الحاكم وواجب الرعايا، وهذا ما يحدث قبل أن تندلع الحروب الأهلية بسنوات»⁽³⁾.

ظروف الحرب الأهلية إذن هي التي جعلت **هوبز** يكون تصوره عن حالة حرب الجميع ضد الجميع التي تميز حياة الناس في الحالة الطبيعية، لأنه يرى أن وضع الناس في الحرب الأهلية حيث تكون سلطة الحاكم ضعيفة ومهددة بالزوال لا يختلف عن وضعهم في الحالة الطبيعية، إذ في كلتا الحالتين إذا لم يكن الإنسان مهددا بموت عنيف فإن حياته ستكون بالضرورة شاقة ولا يطاق تحملها.

ومع ذلك، يبقى أن المجتمع الإنجليزي الذي عاصره **هوبز** ليس صورة طبق الأصل للصورة التي رسمها عن الحالة الطبيعية كما يريد أن يوهنا **ديدرو**، لأنه مهما كان التشابه الموجود بينهما، فهما يختلفان في أن الناس الذين عرفوا الحرب الأهلية هم أناس عاشوا وتمتعوا بالحياة السياسية، وبالتالي لا يمكن أن تكون طبيعتهم مجردة من كل الاعتبارات السياسية والأخلاقية التي تميز طبيعة الناس في الحالة الطبيعية، ولهذا ينبغي

1- D. Diderot, Hobbisme, Encyclopédie, VIII, in, Thomas Hobbes, Le citoyen ou les fondements de la politique, op.cit., p. 384.

2- تتمثل هذه الخطة في تقسيم **هوبز** الكتاب إلى ثلاثة أجزاء خصص الجزء الأول لمعالجة موضوع الجسم وصفاته بصفة عامة، و الجزء الثاني لمعالجة موضوع الإنسان وقدراته وعواطفه، وأما الجزء الثالث والأخير فيتناول موضوع المجتمع المدني.

3- T. Hobbes, Le citoyen, préface, pp. 74,75.

الحذر من هذا التشبيه و الخلط بين الأمرين، والاكتفاء بما قصده **هوبز** نفسه منه ، ويقول م. م. ربيع في هذا الصدد» لم يكن المجتمع الإنجليزي في القرن السابع عشر هو مجتمع العصر الطبيعي [الحالة الطبيعية] وإنما كان أقرب إلى كونه مجتمعا سياسيا معينا غارقا في الحرب الأهلية وعاجزا عن ضمان الأمن والحياة اللائقة لمواطنيه»⁽¹⁾. وهذه الظروف هي نفسها تلك التي أحاطت تأليف ونشر كتابه الأول في السياسة عناصر الحق الطبيعي والسياسي، والتي يلخصها **لويس رو Louis Roux** في تقديمه لترجمة هذا الكتاب في قوله» إن سنة 1640 هي سنة عجز مالي وانهزام عسكري وأزمة دستورية، وسنة أزمة حكم بحيث أصبح الحاكم ليس حاكما ولا يسيطر على قوته العسكرية، ولا يملك المال الضروري لممارسة حكمه ولا يقدر على إبعاد العدو الخارجي وهذه الأوضاع تدل على أن المشكل السياسي كان مطروحا بكامله»⁽²⁾.
هكذا، إذن لم يهتم **هوبز** بالمسائل السياسية صدفه، ولم يكن مجرد متفرج سلبي على الأوضاع السياسية التي يمر بها بلده، وإنما بالعكس حاول أن يفهمها ويفهم من خلالها الطبيعة البشرية، حيث وجد فيها مناسبة على حد تعبير **سيمون قويار فابر Simone Goyard-Fabre** لصياغة نظرية لاذعة وممتازة⁽³⁾.

بالفعل، بؤادر الحرب الأهلية التي توقع **هوبز** حدوثها، كما جاء في مقدمة كتابه المواطن، هي التي كانت وراء اهتمامه بالسياسة، وجعلته يعتقد بأنه رأى في الواقع مشهدا عن حال الناس ليس بعيدا عما وصف به حياتهم في الحالة الطبيعية، ولكن هذا لا يعني، كما يقول، **لوسيان جوم، Lucien Jaume** «أن حرب الجميع ضد الجميع يكاد يكون وصفا فوتوغرافيا للواقع»⁽⁴⁾، وبالتالي فتصوره للطبيعة البشرية الذي بنى عليه نظريته في الدولة ليس حصيلة استقراء للواقع كما يزعم **ديدرو** الذي يكتب أن «الظروف هي التي صنعت فلسفته، لقد أخذ بعض الأحداث الظرفية كقواعد ثابتة

1- **محمد محمد ربيع**، الفكر السياسي الغربي، فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت 1994)، ص 216.

2- **Louis Roux**, Introduction, in **T. Hobbes**, Les éléments du droit naturel et politique, traduction, conclusion et notes par **Louis Roux** (Lyon : Editions L'hemes.1977), p.28.

3- **Simone Goyard-Fabre**, Introduction, in **Thomas Hobbes**, Le Citoyen, op.cit., p. 25.

4- **Lucien Jaume**, Hobbes et L'Etat représentatif moderne, (Paris : P.U.F,1986) p. 26.

للطبيعة وأصبح معتديا على الإنسانية ومدافعا عن الطغيان»⁽¹⁾.

غير أنه يمكن أن تكون هذه الظروف التاريخية عائقا أمام هوبز للوصول إلى التصور الصحيح للطبيعة البشرية، كما يعتقد بعض الفلاسفة مثل روسو ومونتسكيو (1689-1755) الأول مثلا يعد هوبز من بين الفلاسفة الذين عجزوا عن إدراك الطبيعة البشرية الحقيقية، والذين اكتفوا بالحديث عن عواطف تدفع الناس إلى التصرف تصرفات عدوانية تجاه بعضهم البعض⁽²⁾. وهذه العواطف هي ثلاث: عاطفة التنافس وعاطفة الحذر وعاطفة الاعتزاز بالنفس، ذكرها هوبز على أساس أنها تمثل الأسباب الرئيسية التي تدفع الناس في الحالة الطبيعية إلى النزاع فيما بينهم⁽³⁾. وهي في الحقيقة في نظر روسو تتعلق بالإنسان المدني لا غير، اقتبسها هوبز من المجتمع ووصف بها الإنسان الطبيعي⁽⁴⁾.

وأما مونتسكيو فلقد أخذ على هوبز محاولة مغالطتنا بالحكم على الإنسان الطبيعي انطلاقا من صفات تتعلق بالإنسان المدني، حيث يقول في ذلك «يتساءل هوبز، إذا كان الناس ليسوا طبيعيا في حالة حرب، لماذا يحملون السلاح دائما؟ ولماذا يملكون مفاتيح لغلخ منازلهم؟ ولكن ألا نشعر هنا بأننا نصف الناس قبل قيام المجتمعات بصفات لا يمكن أن تحدث لهم إلا بعد قيامها، والتي يجدون فيها أسباب الهجوم والدفاع عن أنفسهم»⁽⁵⁾. لكن هذه الانتقادات تزول كلها بمجرد معرفة أن هوبز نفسه يعتقد بأن الحالة الطبيعية التي يتحدث عنها لا علاقة لها بما يمكن أن نشاهده في التاريخ، وهذا ما أكدته في كتابه التنين بقوله «إنها لم توجد في العالم وبصفة عامة بالشكل الذي وصفته»⁽⁶⁾. وفي هذه النقطة بالذات لا يختلف عما ذهب إليه روسو في كتابه أصل التفاوت بين الناس، حيث بين هو الآخر أن الحالة الطبيعية هي حالة لا وجود لها في

1- D. Diderot, Hobbisme, op.cit., p. 384 .

2- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ص 33.

3- T. Hobbes , Leviathan, ch. XIII, p. 123.

4- جان جاك روسو، مرجع سبق ذكره، ص 33 .

5- Montesquieu, De l'esprit des Lois, présente par Djillali Liabes, (Algérie : ENAG Editions. 1990), Tome 1,p.12.

6- T. Hobbes, Leviathan, ch. XIII,p.125.

الحاضر، ولم تكن موجودة في الماضي ولن توجد في المستقبل⁽¹⁾. هي إذن مجرد فرضية لا علاقة لها بالتاريخ اعتمده **هوبز** في تفكيره من أجل استنباط نظرية في الدولة على شكلية الرياضيين، وهذا ما وضعه في توجه مخالف لما ظهر به في ترجمته لكتاب **توسيديد Thucydide** ⁽²⁾ حيث تحدث عن أهمية دراسة التاريخ لاستخلاص دروس في السياسة، وبدأ يفكر في بناء الجسم السياسي بطريقة نسقية تشبه تلك التي نجدها عند **ديكارت**⁽³⁾، لأن غرضه من الكتابة في السياسة هو بلورة تصور عن دولة تكون ضرورية لكل إنسان مهما كانت ظروفه التاريخية، وهذا ما يقصده **ج. تيريل J. Terrel** من قوله «هذه القصة الخيالية هي ضرورية لكي يعرف الناس ويؤسسوا بخطوة واحدة [...] المجتمع المدني الضروري لهم ولكي تكون النتيجة المتحصل عليها شاملة ومستقلة عن الخصوصيات الجغرافية والتاريخية»⁽⁴⁾.

بتأكيد **هوبز** في كتابه التنين أن الحالة الطبيعية هي مجرد فرض يكون، كما يرى **بيار نافل**، قد أدار ظهره صراحة لكتاب **تيوسيديد** وقرر أن العلم ليس له علاقة بالتجربة ولا بالتاريخ، وهذا ما يبين أن المنهج الذي اعتمده **هوبز** هو منهج تجريدي ومثالي⁽⁵⁾، ولهذا فمن الخطأ اعتبار كتبه السياسية كما فعل **ديدرو** مجرد ردود أفعال على ظروف تاريخية صعبة عاصرها، وهذا ما ذهب إليه **س. غويار فابر** حيث اعتبر كتاب المواطن وكتاب التنين بحثان نظريان خالصان، ينتميان إلى التفكير السياسي، لم يؤلفهما **هوبز** بغرض الدعوة إلى الالتزام السياسي وممارسة الدعاية على الرغم من احتوائهما على نظرية في الممارسة⁽⁶⁾.

4- دور الأمثلة التاريخية.

بناء على ما سبق يظهر بوضوح أن الحالات التاريخية الثلاث التي ذكرها **هوبز** في

1- **جان جاك روسو**، مرجع سبق ذكره، ص 23.

2- ترجم **هوبز** كتاب **تيوسيديد** تاريخ الحرب البلوونية إلى اللغة الإنجليزية سنة 1629، و **تيوسيديد** مؤرخ يوناني عاش ما بين القرن الخامس والرابع قبل الميلاد.

3- **Pierre Nordon**, Histoire des doctrines politiques en Grande-Bretagne, (France : P.U.F 1966), p. 42.

4- **Jean Terrel**, Hobbes, (Paris : Ellipses, 1997), p.17.

5- **Pierre Naville**, op.cit., p.45.

6- **Simone Goyard-Fabre**, op.cit., pp.31,32 .

كتابه التنين و دعا إلى النظر فيها لتكوين فكرة عن حالة الحرب التي تميز الحالة الطبيعية، هي مجرد وقائع ودورها ليس البرهنة على صدق التصور الذي استنبطه من انفعالات الناس، وإنما فقط تقريب الفهم إلى الناس، ويقول في هذه المسألة ريمون بولان « في الواقع، يقترح هوبز أمثلة تاريخية ليس من أجل جعل استدلاله أكثر متانة ومصداقية وإنما من أجل جعله أكثر قابلية للفهم وأكثر إقناعاً»⁽¹⁾.

وأما عن هذه الحالات الثلاث فهي كما يلي: أولاً، حال سكان أمريكا الذين وصفهم هوبز احتقاراً بالمتوحشين لأنهم يعيشون دون حكومة وحياتهم قريبة من الحياة الحيوانية، حيث يقول عنهم « بالفعل يوجد في أماكن عديدة من أمريكا متوحشون لا يملكون حكومة على الإطلاق، ما عدا حكومة أسر ضعيفة يقوم وفاقها على شهوة طبيعية، ويعيشون إلى يومنا هذا بالشكل الشبه حيواني الذي تحدثت عنه أعلاه»⁽²⁾. يتضح مما قاله هوبز أن هذا المثال من جهة يقرب صورة الحالة الطبيعية إلى الأذهان ومن جهة أخرى يؤكد الهوة الموجودة بين فرض الحالة الطبيعية والواقع، لأنه كما جاء في هذا المثال يوجد عند المتوحشين حكومة أسر صغيرة، في حين يعتقد هوبز أن الناس في الحالة الطبيعية ظهروا فجأة ولم يتحدث عن وجود الأسر بل تحدث عن وجود أفراد منعزلين.

ثانياً، حال الناس الذين عرفوا الحياة السياسية ولكنهم سقطوا في حرب أهلية، ويقول هوبز في ذلك « وعلى كل حال، يمكننا فهم نوع الحياة التي ستسود إذا لم توجد سلطة مشتركة مهابة، بفضل إدراك نوع الحياة التي يسقط الناس فيها عادة خلال الحرب الأهلية بعد أن عرفوا الحياة تحت سيطرة حكومة سلمية»⁽³⁾. نلاحظ في هذا المثال أيضاً أن هوبز من جهة يقرب صورة الحالة الطبيعية إلى الأذهان، ومن جهة أخرى يشير إلى الفرق الموجود بين حالة الطبيعة وحالة الحرب الأهلية، لأن الأولى تفترض أن الإنسان لم يعرف بعد الحياة السياسية بينما الثانية تفترض أنه قد تمتع بها، وهذا فرق جوهري ينبغي إدراكه.

1-Raymond Polin, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, (Paris : librairie philosophique, J.Vrin.1977),p. 84.

2- Thomas Hobbes, Leviathan, ch. XIII, p. 125

3-Ibid.,pp.125-126.

ثالثاً، حال الملوك والحكام الذين يتهيئون باستمرار للتصدي لكل الأخطار التي يحتمل أن يشكلها الملوك الآخرون عليهم بسبب عدم ثقة بعضهم ببعض، وهذا ما يقصده هوبز من قوله « في حين، يكون الملوك والحكام في كل الأوقات بسبب استقلاليتهم، في حالة ارتياب مستمرة وفي حالة استعداد المحاربين الذين يشهرون أسلحتهم في وجه بعضهم البعض ويركز كل واحد منهم عينيه في تجاه الآخر»⁽¹⁾. حتى وإن كان هذا المثال هو أيضاً لا يمثل واقعة تاريخية تدل على الوجود التاريخي للحالة الطبيعية، يبقى أنه المثال الذي يعبر عن أقرب واقعة تاريخية إلى الحالة الطبيعية، لأن بالنسبة إلى هوبز وضع الحكام والدول فيما بينها لا يختلف عن وضع الناس في الحالة الطبيعية، ولهذا إذا كان يصدق القول في الحالة الأولى أي حالة علاقة الدول فيما بينها، بأن الإنسان ذئب للإنسان الآخر، فإنه يصدق بالضرورة على الإنسان في علاقته بالناس الآخرين في الحالة الطبيعية، وهذا ما ذهب إليه في الإهداء الذي خصصه لسيادة الكونت دو دوفونشير **Monseigneur le Conte de Devonshire** حيث قال «من الأكيد و صحيح على حد سواء أن الإنسان إما يكون إليها بالنسبة إلى إنسان آخر و إما ذئباً في الحالة الأولى عند مقارنة المواطنين فيما بينهم وفي الحلة الثانية عند مقارنة الجمهوريات فيما بينها»⁽²⁾. والشيء الذي يعزز أكثر هذا التشابه هو أن الحكام كما يتصورهم هوبز يختلفون عن بقية الناس في أنهم بعد العقد الاجتماعي احتفظوا بحقوقهم الطبيعية، ولم يتنازلوا عنها، وهذا ما جعلهم يعيشون إلى حد ما وضعاً سابقاً على الحالة السياسية، كما هو حال الناس في الحالة الطبيعية قبل أن يتنازلوا عن حقوقهم الطبيعية، وبالتالي في كلتا الحالتين حالة الحكام وحالة الناس في الحالة الطبيعية، تكون حالة الحرب هي المسيطرة على حياتهم، ومعنى هذا أن عبارة حالة حرب الجميع ضد الجميع هي عبارة تصدق لوصف حياة الناس الذين يعيشون في الحالة الطبيعية كما تصدق على حالة الدول والحكام والملوك في علاقتهم ببعضهم البعض.

هكذا ونتيجة لأهمية هذا المثال في الحالة الطبيعية استعمله لوك فيما بعد كمثال

1-T. Hobbes, *Leviathan*, ch .XIII,p.126.

2- T.Hobbes,*Le citoyen*, Epître dédicatoire,p.83.

وحيد لتأكيد إمكانية مشاهدة في التاريخ وضع يشبه وضع الناس في الحالة الطبيعية، ويقول في ذلك « كثيرا ما يسأل السائلون وفي خلدكم أن ذلك اعتراض خطير، أين نجد البشر في هذا الطور "الطور الطبيعي" إن الآن أو بالأمس؟ في الجواب عن هذا السؤال نكتفي بالقول، الآن، لما كان كل الملوك ورؤساء الحكومات "المستقلة" في جميع أنحاء الأرض في طور طبيعي، فمن الواضح أن العالم لم يخل ولن يخلو من فئة من البشر ما زالت في مثل ذلك الطور» (1). إذا كان الأمر بالنسبة إلى **لوك** واضحا، يوجد في التاريخ فئة من الناس تعيش وضع الحالة الطبيعية، فإنه بالنسبة إلى **هوبز** يبقى هذا الوضع التاريخي مجرد حالة قريبة من الحالة الطبيعية يمكن أن تساعدنا على فهم الحالة الطبيعية التي وصفها.

والنتيجة التي نخلص إليها هي أن هذه الأمثلة لا تمثل عند **هوبز** أدلة على وجود الحالة الطبيعية التي وصفها في التاريخ، وإنما تمثل وقائع يمكن أن يتمعن فيها أي إنسان بعد أن يطلع على ما قاله **هوبز** عن الحالة الطبيعية، لكي يعرف أن ما توصل إليه **هوبز** عن طريق الاستنباط ليس غريبا عما يمكن أن يلاحظه أي واحد في الواقع. فضلا عما سبق يستحيل أن يكون **هوبز** قد استقرأ تصويره للحالة الطبيعية من الوقائع التاريخية التي ذكرها، لأنه يدرك أن المعرفة التي تعتمد على التجربة الماضية هي تخمين غير مؤكد، وبالتالي فهي غير مؤهلة لئ تكون علما، ويقول في ذلك « إن الشخص الذي رأى التصرفات والمراحل التي قادت دولة مزدهرة في البداية إلى حرب أهلية ثم إلى الانهيار يفترض عند رؤية أطلال دولة أخرى أنها عانت هي أيضا حربا وتصرفات شبيهة. ولكن مثل هذا التخمين غير مؤكد تقريبا هو في ذلك يشبه تخمين المستقبل، لأنهما يقومان على التجربة فقط» (2).

واضح من هذا القول أن **هوبز** ابتعد عن توجه **ماكيافلي** التاريخي ولم يعتمد على الوقائع التاريخية في بناء تصويره للحالة الطبيعية وكذا الحالة السياسية. وهذا ما يقصده **ر. بولان** من قوله « بأن كتاب **التنين** يؤكد وبشكل نهائي، أنه لا يمكن للتجربة التاريخية

1- جون لوك، في الحكم المدني، ص 145.

2-T. Hobbes, *Leviathan*, ch. XIII, pp.24,25.

أن توظف كقاعدة كافية لفلسفة سياسية»⁽¹⁾، لأن طموح هوبز في الأصل هو بناء علم الأجسام السياسية على شاكلة علم الفيزياء الغاليلي الذي يقتضي معرفة التسلسل المنطقي الذي يربط تأكيدا بآخر، ويطلق على هذا النوع من المعرفة حسب هوبز اسم العلم الذي ينبغي على الفيلسوف أن يمارسه⁽²⁾. بينما المعرفة التي تعتمد على الوقائع ويطلق عليها اسم التاريخ، فهي في نظره ليست سوى إحساس وتذكر، عندما يكون موضوعه الدولة يسم التاريخ المدني⁽³⁾. واضح إذن أن هوبز يميز بين الفلسفة السياسية التي يمكن أن نصفها بالعلم والتاريخ المدني، الذي يعتمد على التجربة وبالتالي على معرفة غير يقينية. وأن المنهج الاستنباطي عنده هو المنهج المناسب للبحث في المسائل السياسية بحثا علميا لأنه يبحث في التسلسل المنطقي الذي يربط فكرة بأخرى وليس المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الوقائع التجريبية، وهذا ما ذهب إليه ر. بولان في قوله «لم يريد هوبز إطلاقا تأسيس مبدأ وفكرة على وقائع تاريخية ذلك لأن هذه الوقائع لا تتدخل أثناء استقراء بصفاتها عناصر، ولا تسمح حتى بمحاولة التعميم»⁽⁴⁾.

النتيجة التي نخلص إليها، هي أن هذه الأمثلة التاريخية من جهة لا تمثل عند هوبز أدلة على الوجود التاريخي للحالة الطبيعية كما وصفها، وإنما تمثل وقائع يمكن أن يتمتع فيها أي إنسان بعد أن يطلع عما قاله هوبز عن الحالة الطبيعية، لكي يعرف أن ما توصل إليه عن طريق الاستنباط ليس غريبا عما يمكن أن يلاحظه أي واحد في الواقع. ومن جهة أخرى تؤكد أن الأخطار التي تهدد وجود الإنسان في الحالة الطبيعية هي أخطار يمكن أن تلحق بالإنسان المواطن في أية لحظة، ولهذا ينبغي أن لا ننظر إلى الحالة الطبيعية كما وكأنها حالة وهمية لا تمثل خطرا على الإنسان في الدولة، وأنها تخص الإنسان الطبيعي فقط الذي لم يعرف بعد الحالة السياسية، بل بالعكس، ينبغي كما يقول ر. لبروس «أن تكون حاضرة في ذهننا كرمز للفوضى التي نتربصنا في كل لحظة، وكصورة لتلك الغرائز المدمرة أو المضادة للحياة الاجتماعية المختبئة في عمق

1- Raymond Polin, op. cit., p. 82.

2-T. Hobbes, Leviathan, ch. IX, p. 79.

3- Ibid

4- Raymond Polin, op. cit., p. 83.

كل قلب إنساني» (1).

II- نقد فكرة قابلية الإنسان الطبيعية للحياة الاجتماعية.

1- الإنسان حيوان سياسي بالتربية.

إذا كانت الحالة الطبيعية، كما يتصورها لوك أو روسو، لا تقصي بشكل واضح فكرة قابلية الإنسان الطبيعية للحياة الاجتماعية، حيث نجدها عند الأول تتضمن فكرة التعاون التي تفترض التسليم بوجود هذه القابلية، وعند الثاني تتضمن فكرة الرحمة التي لا يبتعد معناها بعيدا عن فكرة الصداقة التي قال بها أرسطو، والتي تفترض هي الأخرى التسليم بوجودها، فإنها عند هوبز تقوم على رفض واضح لهذه الفكرة، وبرهن على أهميته في تصوره للحالة الطبيعية في كتابه المواطن حيث انتقد الفكرة اليونانية التي تقول بأن الإنسان حيوان سياسي، أي يولد وهو مزود بنوع من الاستعداد الطبيعي للحياة الاجتماعية.

لقد بين هوبز في هذا الكتاب، أن النظريات السياسية التي تأسست على هذه الفكرة هي نظريات تقوم على مسلمة خاطئة ينبغي عدم اعتمادها في تصور الطبيعة البشرية، وهذا واضح من قوله «إن أغلب الذين كتبوا في موضوع الجمهوريات يفترضون أو يطلبون منا، ذلك كشيء لا يحق لنا رفضه، أن الإنسان حيوان سياسي، حسب اللغة الإغريقية، يولد بنوع من الاستعداد الطبيعي للمجتمع، بحيث لا يتطلب من أجل الحفاظ على السلم وقيادة كل البشر سوى اتفاق الناس والتفاهم على احترام بعض العهود والشروط التي يمنحونها صفة القوانين. وهذه المسلمة وإن حظيت بإقبال الجميع تبقى خاطئة، ومرد هذا الخطأ هو المغالاة في التأمل السطحي للطبيعة البشرية» (2). الاعتقاد إذن بأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع يؤدي حتما إلى تصور إمكانية عيش الناس معا وفي سلام دون أية سلطة سياسية، ترغمهم على ذلك. وهذا طبعا ضرب من الطوباوية يستحيل أن يتقبله هوبز.

ولمعرفة خطأ هذه المسلمة يكفي حسب هوبز الرجوع إلى الأسباب الحقيقية التي من أجلها يتعاون الناس فيما بينهم ويحبذون العيش معا. و عند تفحصها جيدا، سيظهر لنا

1- Roger Labrousse, op.cit., p.153.

2-T. Hobbes, Le citoyen, section première, chapitre premier, § II. p.90.

بوضوح أن الناس عكس ما يعتقد أنصار فكرة أن الإنسان حيوان سياسي، لا يملكون أي استعداد طبيعي للحياة الاجتماعية، حيث يقول **هوبز** في ذلك «لأنه، لو نظرنا عن قرب إلى الأسباب التي من أجلها يجتمع الناس ويحبون الحياة معا سيظهر لنا مبكرا، أن هذا الأمر لا يحدث إلا عرضا وليس بسبب استعداد ضروري للطبيعة»⁽¹⁾.

الناس إذن عكس ما يعتقد **أرسطو** لا يقتربون من بعضهم البعض لأن في طبيعتهم ميلا طبيعيا إلى الاجتماع المدني، وإنما لأن كل واحد يرى مصلحته في ذلك. ومعنى هذا أن الإنسان كما يرى **هوبز** لا يبحث عن رفيق استجابة لغريزة موجودة في طبيعته، وإنما استجابة لمصلحة ينتظرها منه، وبالتالي فهو لا يرغب في الناس إلا من أجل هذه المصلحة، التي تتمثل في نظر **هوبز** في شيئين أساسيين هما الشرف والمنفعة⁽²⁾.

من الواضح أن **هوبز** في موقفه من الأسباب الحقيقية التي يجتمع الناس من أجلها له موقف يخالف **أرسطو** الذي يعتقد أن الإنسان، مادام أنه حيوان سياسي بالطبع، فإنه بالضرورة يحب أخاه الإنسان لمجرد أنه إنسان مثله. وهذا واضح من قوله «بالفعل، إذا كان الناس يحبون بعضهم بعضا طبيعيا، أي بصفتهم بشرا، فإنه لا يوجد أي سبب لكي لا يحب أي واحد أول شخص يلتقي به باعتباره إنسانا كأني إنسان آخر. وفي هذه الحالة لن يوجد أي مسوغ لاختيار وتفضيل واحد على آخر»⁽³⁾.

لقد أخذ **هوبز** هذا التصور للطبيعة البشرية كخطوة أولى في بناء نظريته في الدولة التي تقوم على فكرة أن الدولة عبارة عن جسم من صنع الإنسان وليس بشيء طبيعي كما يعتقد **أرسطو**، وهذا ما أوضحه **فرانسيس وولف Francis Wolff** في تحليله كتاب السياسة لأرسطو بقوله «يرى **أرسطو**، خلافا للفلاسفة الاصطلاحيين الذين يعتقدون بأن الإنسان يمر بحالتين على التوالي، حالة الطبيعة (الأصلية) وحالة مدنية (نتيجة اتفاق)، أن الدولة المدنية تولد طبيعيا من حالة أصلية ناقصة تنزع إلى التحقق في حالة طبيعية كاملة (الحالة المدنية)»⁽⁴⁾. ومعنى هذا أن **أرسطو** يعتقد أن الإنسان بصفته حيوان سياسي

1- Ibid.

2- Ibid.

3- Ibid.

3- **فرانسيس وولف**، أرسطو والسياسة، ترجمة أسامة الحاج ط1؛ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1994)، ص 87.

بالطبع تكون الحياة في الدولة بالنسبة إليه هي الحالة الطبيعية التي تناسب طبيعته. فهو إذن على عكس هوبز الذي يرى أن الجمهورية هي كائن اصطناعي من اختراع الإنسان⁽¹⁾.

وعلى أية حال، رفض فكرة أرسطو والقول بأن الدولة اصطناعية ليس بأمر جديد جاء به هوبز، وإنما هو موقف نجد جذوره الأولى عند السفسطائيين الذين أثاروا مسألة علاقة القانون بالطبيعة، وقالوا بأن القانون من خلق الإنسان وبالتالي فهو ليس بمقدس ذي أصل إلهي ولا ثابت ذي أصل طبيعي وإنما إنساني متغير ناتج عن اتفاق. حيث يرى أحد السفسطائيين وهو ليكوفرون Lycophron «أن المجتمع السياسي يشبه التحالف؛ بالطريقة ذاتها التي تتحالف الدول من أجل مساعدة بعضها بعض عند الاقتضاء يتحالف كل مواطن مع كل مواطن آخر من أجل مساعدة مشتركة واحترام متبادل»⁽²⁾.

هكذا وجد هوبز في مجال السياسة في الموقف السفسطائي الذي يقوم أساسا على مقولة بروتاغوراس الشهيرة "الإنسان هو مقياس كل شيء"، العناصر الأولى لبناء موقفه المضاد لأرسطو، الذي دعا من خلاله إلى ترك النظريات السياسية التقليدية التي تعتمد على مقايضة الطبيعة البشرية الموجودة بالفعل بالتسليم بفكرة خاطئة تصدق لتعريف طبيعة الإنسان الموجودة في خيال أصحابها فقط، وفي بطون كتبهم التي حملتهم على اقتراح نظريات في الدولة يمكن وصفها بالطوباوية، لأنها لا تصلح للناس الموجودين في الواقع ويستحيل تحقيقها في أي مكان أو زمن. وهذا ما يبين أن هوبز يتبنى واقعية ماكيافلي الذي أكد في كتابه الأمير معارضته الصريحة للفلسفة السياسية التقليدية، وانتقدها بشدة في هذه المسألة بقوله «لما كانت غايتي تكمن في كتابة أشياء تنفع من يطلع عليها، فإنني أرى من الملائم جدا التقيد بعرض الأشياء في صورتها الواقعية وليس في صورتها الخيالية، لا سيما وأن الكثيرين قد تحدثوا عن جمهوريات وإمارات من نسج الخيال لم يرها ولم يسمع بوجودها أحد. فالبلون شاسع بين ما نعيشه في الواقع وما يجب أن نعيشه...»⁽³⁾. هذا وعلى الرغم من حرص هوبز على عدم ذكر اسم

1- T.Hobbes, Léviathan, Introduction, p.5.

2- Gilbert Romexer Pherbey, Les sophistes, 4^e Edition, (Paris :P.U.F,1995) p .57.

3- نيكولو ماكيافلي، الأمير، ص83.

ماكيافلي في مؤلفاته السياسية، يبقى أن الماكيفيلية حاضرة في هذه المسألة وفي مسائل أخرى من أبحاثه السياسية.

ولكن الشيء الذي ينبغي أن نفهمه من نقد فكرة القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية، أن هوبز بقوله بأن الإنسان لا يولد باستعداد طبيعي للمجتمع لا يقصد أن الإنسان منذ ولادته يعيش في عزلة أبدية، بل بالعكس يرى أنه من المستحيل أن يكون الأمر كذلك. لأنه كما يقول « الأطفال من أجل العيش، والمتقدمين في السن من أجل راحتهم يحتاجون إلى مساعدة الناس الآخرين »⁽¹⁾. حاجتهم إذن هي التي تجعلهم يرغبون في العيش معا، ولكن هذه الرغبة لا تعني حسب هوبز ذلك الميل الطبيعي للحياة المدنية الذي أسس عليه أرسطو تصوره للمجتمع المدني، لأن هذا الأخير في نظره هو أكثر تعقيدا من مجرد تجمع لحيوانات تنتمي إلى نوع واحد، لأنه يمثل تحالفا واتحادا قائما على بنود نظمت ووطدت بالوفاء الذي تعهد الناس به تجاه بعضهم البعض⁽²⁾. وزيادة على هذا، الاتفاق الذي يقوم عليه المجتمع المدني، الكثير من الناس مثل الأطفال والبله لا يدركون قوته ولا يعرفون الخسائر والأضرار التي يمكن أن تصيبهم في حالة غياب الدولة⁽³⁾، أي في حالة بقائهم في الحالة الطبيعية، وهذا دليل حسب هوبز على أن الناس لم يولدوا مهئين طبيعيا للحياة في مجتمع مدني، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان في استطاعة الأطفال إدراك أهميته، وهذا واضح من قوله « يظهر مما سبق أن الناس ما دام أنهم كانوا أطفالا عند الولادة فإنه لا يمكن أن يكونوا قد ولدوا قادرين على المجتمع المدني، والكثير منهم (أو من الممكن أغلبيتهم) بسبب المرض العقلي أو غياب التربية يبقون غير قادرين طيلة حياتهم »⁽⁴⁾. والنتيجة التي وصل إليها هوبز هي أن القدرة على الحياة الاجتماعية تتكون عند الإنسان عن طريق التربية يتعلمها من الوسط الذي يعيش فيه، ومعنى هذا أن « الطبيعة ليست هي التي تجعل الإنسان صالحا للمجتمع وإنما التربية discipline »⁽⁵⁾.

الحياة في المجتمع إذن كما يتصورها هوبز ليست ناتجة عن استعداد طبيعي زود

1- T. Hobbes, Le citoyen, sec. 1^{er}, ch 1^{er}, § II Remarque , p. 93.

2- Ibid.

3- Ibid.

4- Ibid., p. 94.

5- Ibid.

به كل إنسان منذ الولادة، وإنما ناتجة عن جهد يبذله كل إنسان منذ الولادة لتعلم كيف يعيش مع الآخرين في سلم، ويقول **جون تيريل** في ذلك « القابلية للحياة الاجتماعية مكتسبة. وأما الأفراد فإنهم يختلفون بسبب استعداداتهم المتفاوتة لتحمل هذا التعلم» (1)، لأنه يوجد حسب **هوبز** الكثير من الناس لا يكتسبون هذه القابلية لأنهم إما مرضى عقليا أو لم يربوا على ذلك، وهذا هو أصل التفاوت بين الناس في هذه المسألة.

كما يخلص أيضا **هوبز** من مناقشة لهذه الفكرة إلى نتيجة ثانية لا تعارض الأولى وهي أن كون الإنسان يرغب طبيعيا في العيش رفقة الآخرين لا يعني في نظره أنه ولد قادرا على الحياة الاجتماعية (2)، وإنما فقط أنه يستحيل تصور إمكانية استمراره في الوجود خارج المجتمع، بسبب عجزه الطبيعي عن تحقيق كل ما يحتاج إليه لضمان استمرار يته في الوجود اعتمادا على طبيعته وقوته الخاصة، ولهذا لا يوجد في نظر **هوبز** أي تناقض بين رفض القول بأن الإنسان ولد بنوع من الاستعداد الطبيعي للحياة في مجتمع، و«رؤية عدم وجود أي شخص يعيش خارج المجتمع الإنساني القائم الآن» (3).

وفي هذه النقطة يقترب **هوبز** من **أرسطو** الذي أكد من قبله استحالة عيش الإنسان منعزلا عن الآخرين حيث يقول « فقد اتضح إذن أن الدولة طبيعية وأنها مقدمة على الفرد، لأن الفرد إذا ما اعتزل عن الجمهور قصر عن الاكتفاء الذاتي وشابه الأجزاء المعترلة الأجزاء المعترلة عن الكل، ومن لا يستطع الائتلاف أو ليس بحاجة إلى شيء لاكتفائه بذاته لا يمت إلى الدولة بصلة وهو وحش أو إله» (4). ولكن **هوبز** لا يسلم معه بأن الدولة متقدمة على الفرد وبأن الإنسان لا يمكن أن يكون إنسانا بالفعل إلا إذا كان داخل الدولة، لأن الفرد بالنسبة إلى **هوبز** يسبق بالضرورة الدولة ما دام هو صانعها، وبالتالي فهو إنسان قبل أن يعرف الحياة الاجتماعية ويتمتع بكل قدراته الجسدية والعقلية. يظهر مما سبق أن القول بأن الحالة الطبيعية هي حالة تسبق وجود المجتمع، يعني عند **هوبز** أن الإنسان لم يولد مزودا باستعداد طبيعي للحياة الاجتماعية. وهذا عكس ما

1- Jean Terrel, op.cit.,p.12.

2- T. Hobbes, Le citoyen, sec. 1^{er}.§ II, rem. p.93.

3- Ibid.

4- **أرسطو، السياسيات،** ص 10.

ذهب إليه فيما بعد صموئيل بوفندورف (1632-1694) **Samuel Pufendorf** الفيلسوف الألماني صاحب كتاب قانون الطبيعة والبشر الذي تحدث عن الحالة الطبيعية كما وكأنها مجتمع طبيعي يعيش فيه الناس في سلم دون سلطة سياسية، لأنه في نظره توجد في طبيعة الإنسان نزعة اجتماعية، يرى أنها ناجمة عن وعيه المزدوج بأنه كائن عاقل ويشارك كل الكائنات العاقلة في القدرة على التفكير، وبأنه من الضروري له أن يحرص على تطوير حياته والحفاظ عليها، وهذا ما يجعل في نظر بوفندورف التجمع والسلام أمرين ممكنين في الحالة الطبيعية⁽¹⁾. وبناء على هذا لا تمثل الحالة الطبيعية عنده حالة تسبق المجتمع *présocial* وإنما حالة تسبق السياسة *pré politique*، وهذا ما يقصده من قوله «الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية ليسا في الحقيقة شيئين متعارضين، لأن الناس أنفسهم الذين يعيشون في الحالة الطبيعية يقدرّون وينبغي عليهم القيام ببعض العلاقات الاجتماعية والظهور إلى بعضهم بعض بسهولة المعاشرة *Sociable*»⁽²⁾.

يتفق هوبز مع بوفندورف في أنه من الضروري للناس أن يعيشوا حياة اجتماعية لضمان استمرارهم في الوجود ولكنه يرفض أن يكونوا قادرين على ذلك في الحالة الطبيعية، لأنه أصلا الناس حسب هوبز يميلون طبيعيا إلى إلحاق الضرر بعضهم ببعض⁽³⁾ وتوجد عند كل واحد منهم إرادة للإساءة⁽⁴⁾. طبعاً هذا يحول دون تحقق السلم في الحالة الطبيعية. لأن السلم في نظره لا يمكن أن يتحقق إلا بحضور سلطة مشتركة قوية يرهبها الجميع، وهذا ما نفهمه من قوله «يظهر واضحاً من هنا، أنه طالما يعيش الناس دون سلطة مشتركة تجبرهم على الطاعة يكونون في هذه الحالة التي تدعى الحرب، هذه الحرب هي حرب الجميع ضد الجميع»⁽⁵⁾.

هكذا، يبدو واضحاً بالنسبة إلى هوبز أنه من المستحيل أن يتحقق السلم في

1- فرانسوا شاتلي ، أوليفيه دوهاميل، ايفلين بيزيه، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (ط2)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (2001)، ص 240.

2- Pufendorf, Le droit de la nature et des gens, II,II,5,trad. Barbeyarc. Jean, Bale, 1750, in Roger Labrousse, op.cit., p. 168.

3- T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch .XIII,p.125.

4- T. Hobbes le citoyen, sec 1^e, ch .1^{er}, § IV,p.95.

5- T. Hobbes Léviathan, 1^{er} partie, ch.XIII,p.124.

الحالة الطبيعية على عكس ما يراه لوك الذي رفض أن تكون الحالة الطبيعية مرادفة لحالة الحرب، وأكد أن الحالة الطبيعية هي حالة تناقض حالة الحرب كما تناقض هذه الأخيرة حالة السلم. ولهذا صور لنا الحالة الطبيعية في لوحة متفائلة تختلف كل الاختلاف عن حالة حرب الجميع ضد الجميع التي تحدث عنها هوبز، حيث بين أن الناس يخضعون لقانون طبيعي يحتم عليهم عدم الإساءة إلى بعضهم بعض، وهذا القانون كما يقول لوك « يعلم البشر جميعا، لو استشاروه، أنهم جميعا متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته»⁽¹⁾ وهذا ما يجعل في نظر لوك، الحالة الطبيعية حالة يمكن أن يعيش الناس فيها في سلم، والحرية التي يتمتعون بها لا تعني أنها حالة من الإباحية بحيث تكون لكل واحد الحرية التامة للقضاء على حياته وحتى على حياة الآخرين⁽²⁾ وإنما تعني حرية التصرف بشخصه وممتلكاته دون أن يكون ذلك على حساب مصلحة الآخرين، وبالتالي فالإنسان ليس عدوا للإنسان الآخر كما يزعم هوبز بل يمكن أن يكون حسب لوك إلها يساعد الإنسان الآخر. إذن، صور لنا لوك الحالة الطبيعية، كما يرى ر.لابروس، كمجتمع طبيعي يعيش فيه ناس مهذبون gentlemen لا يحتاجون إلى إكراه الدولة لتحقيق الحياة الاجتماعية⁽³⁾. وبالتالي فهو يؤمن على عكس هوبز بإمكانية وجود مجتمع دون مؤسسات.

2- فشل الإنسان في تحقيق الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية.

هكذا، إذن النظرة السليمة إلى الطبيعة البشرية تبين أن في الحالة الطبيعية، كما يتصورها هوبز، لا يوجد أي أثر للتعاون والميل الطبيعي الذي تحدث عنه الفلاسفة التقليديون وبعض فلاسفة العصر الحديث، وإنما يوجد ناس يعيشون في عزلة عن بعضهم بعض وتسيطر عليهم الأنانية والخوف المتبادل، وهي ظروف تقضي حسب هوبز على إمكانية تحقيق التعاون والعيش الآمن الضروريين لتطوير حياتهم وتحقيق كل أسباب راحتهم. وهذا ما عبر عنه في اللوحة القائمة والحزينة التي رسمها ليصور بها الحالة الطبيعية حيث قال فيها « في مثل هذه الحالة، لا يوجد أي مكان للعمل لأن ثمرته

1- جون لوك، مرجع سبق ذكره، ص140.

4- المرجع نفسه.

3- R. Labrousse, op.cit., p. 169.

غير مضمونة، وبالتالي لا توجد بها لا فلاحا الأرض ولا ملاحا ولا استعمال للثروات التي قد تستورد بالبحر، ولا بنايات مريحة ولا آلات قادرة على تحريك ورفع الأشياء التي تتطلب قوة كبيرة، ولا توجد بها معرفة عن وجه الأرض ولا حساب للزمن ولا توجد بها لا فنون ولا آداب ولا مجتمع. والأخطر من هذا كله، يوجد فيها خوف وخطر الموت العنيف، وهذا ما يجعل الإنسان يعيش حياة وحيدة وفقيرة وشاقة وشبه حيوانية وقصيرة»⁽¹⁾.

إذا أحصينا الصفات الواردة في الشاهد السابق وصنفناها، فإننا نجدها كلها سلبية لا تخدم مصلحة الإنسان وتهده في حياته. وهذا دليل على أن الطبيعة البشرية تفتقر إلى ما يسمى بالقابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية التي تحدث عنها أرسطو في كتابه السياسة وبين أنها موجودة عند الإنسان بشكل قوي مقارنة بالحيوانات الأخرى التي تعيش في جماعات كالنحل والنمل والجراد، وهذا ما يقصده من قوله «ومن الواضح، أن المرء قابل للحياة الاجتماعية أكثر من النحل وغيره من الحيوانات الأليفة»⁽²⁾ وسبب هذا التفوق يرجع حسب أرسطو إلى أفراد الإنسان عن غيره من الحيوانات بخاصيتين أساسيتين هما أولاً، خاصة النطق وهذا واضح من قوله «الإنسان وحده ناطق من بين جميع الحيوان»⁽³⁾، والنطق في نظره يختلف عن الصوت الذي نجده عند الحيوانات الأخرى، حيث يقول «وبما أن الصوت يشير إلى الألم واللذة، فقد وهب لسائر العجماوات... وأما النطق فللدلالة على النفع والضرر، وثم على العدل وعلى الجور»⁽⁴⁾.

ثانياً، خاصة العقل التي يقول عنها أرسطو «وما اختص به الإنسان دون سائر الحيوان انفراده بمعرفة الخير والشر والعدل والظلم»⁽⁵⁾. ومعنى هذا أن الإنسان يتفوق عن الحيوان في القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية لأنه يتمتع بالقدرة على معرفة الأشياء وإيصالها إلى أمثاله ومن «تبادل تلك المعرفة ينشئ الأسرة والدولة»⁽⁶⁾.

1- T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. XIII, pp. 124,125.

2- أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص 9 .

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه.

6- المرجع نفسه.

ومن أجل تأكيد أن الإنسان لا يتمتع بهذه القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية ولا يستطيع تحقيق الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية اعتمد **هوبز** المقارنة نفسها التي أجراها **أرسطو** بين الإنسان وبعض الحيوانات، ولكن ليس من أجل البرهنة على تفوق الإنسان في هذه المسألة، وإنما بالعكس من أجل البرهنة على أنه عكس هذه الحيوانات لا يتمتع بهذه القابلية. وسمحت له هذه المقارنة الإجابة عن السؤال التالي: كيف استطاعت هذه الحيوانات أن تعيش مع بعضها بعض على الرغم من النقص الذي تعانيه مقارنة بالإنسان، وفشل هذا الأخير في تحقيق الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية ؟ (1).

أجاب **هوبز** عن هذا السؤال بإبراز ست نقاط أساسية يختلف فيها الإنسان عن الحيوانات الأخرى. ومن بين هذه النقاط الست خاصة النطق والعقل اللتان تحدث عنهما **أرسطو** وأرجع إليهما سبب تفوق الإنسان على الحيوانات الأخرى في القابلية للحياة الاجتماعية. بيد أن **هوبز** وظف هذا الاختلاف للبرهنة على عدم تمتع الإنسان بهذه القابلية على الإطلاق، وعليه فلا مجال للحديث عن تفوقه فيها. وتتمثل هذه النقاط الست فيما يلي:

النقطة الأولى ، إن الناس كما يرى **هوبز**، يتميزون عن الحيوانات الأخرى بأنهم يعيشون في حالة من التنافس المستمر فيما بينهم في أمور لا نجدها عند الحيوانات مثل الشرف . وهو الشيء الذي يولد لديهم الحقد والكراهية تجاه بعضهم بعض ويدخلهم في حالة حرب، وهذا ما يقصده **هوبز** من قوله « أولاً، كل الناس يوجدون في حالة صراع مستمر في موضوع الشرف وعزة النفس، وهو الأمر الذي لا نجده عند الحيوانات، وبالتالي يبدأ في التكون على هذا الأساس الحسد والكراهية، في حين لا وجود له عند الحيوانات» (2).

النقطة الثانية، تختلف الحيوانات، حسب **هوبز**، عن الإنسان في أن المنفعة التي تسعى إلى تحقيقها لا تعارض المنفعة الخاصة، لأنه عندما يحقق كل حيوان منفعته الخاصة التي تقتضيها طبيعته ، يكون قد خدم في آن واحد المنفعة العامة، بينما الإنسان نتيجة

1-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch .XIII, p. 176.

2- Ibid.

ميله إلى تحقيق ما يميزه عن غيره من الناس ومقارنة نفسه باستمرار بالآخرين نجده يميل إلى تحقيق منفعته الخاصة على حساب المنفعة العامة، ومصلحة الآخرين لا تهتمه على الإطلاق. وهذا ما عبر عنه هوبز في قوله «ثانياً، عند هذه المخلوقات، لا تختلف المنفعة العامة عن المنفعة الخاصة، ونجدها في طلب منفعتها الخاصة التي تدفعها إليها طبيعتها تخدم بالمناسبة المصلحة العامة. ولكن الإنسان الذي تكمن لذته في مقارنة نفسه بالآخرين لا يمكنه أن يتلذذ حقاً إلا إذا حقق ما يفوق به الآخرين»⁽¹⁾.

النقطة الثالثة، تتميز أيضاً الحيوانات عن الإنسان بعدم تمتعها بالقدرة على استعمال العقل. وهذا ما يعفيها، حسب هوبز، من التدخل في إدارة الشؤون العامة، على عكس ما نجده عند الإنسان، بحيث نتيجة تمتعه بهذه القدرة، نجد العديد من الناس يعتقدون بأنهم مؤهلون أكثر من غيرهم لتسييرها، وبالتالي من حقهم التدخل في إدارتها وهو الأمر الذي يوصلهم إلى حد الصراع والنزاع فيما بينهم من أجل فرض كل واحد الإصلاح الذي يراه ضرورياً ووجهة نظره فيها، وهذا ما نفهمه من قول هوبز «ثالثاً، هذه المخلوقات نتيجة عدم تمتعها باستعمال العقل مثل الإنسان جعلها لا ترى أو لا تعتقد بأنها ترى أخطاء في إدارة شؤونها العامة: بينما يوجد من بين الناس من يعتقد بأنه أكثر حكمة من كل الآخرين، وأكثر تأهيلاً لتسيير الجمهورية، وفي محاولتهم لإصلاح وتجديد الشيء العام هذا بطريقة وذاك بطريقة أخرى يقودون الجمهورية نحو التمزق والحرب الأهلية»⁽²⁾.

العقل إذن ليس، كما يعتقد أرسطو، خاصة تقوي استعداد الإنسان الطبيعي للحياة الاجتماعية، وإنما خاصة يعدها هوبز سبباً من بين الأسباب التي تدفع بالإنسان فيما يسمى بحرب الجميع ضد الجميع، وبالتالي فإن الناس في الحالة الطبيعية، كما يتصورها هوبز، على الرغم من تمتعهم بخاصة العقل لا يحققون الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية. ولهذا فالعقل، حسبه، لا يؤكد وجود القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية ولا يقوي وجودها.

1- Ibid.

2- Ibid.

النقطة الرابعة، زيادة على ما سبق تتميز هذه الحيوانات بميزة أخرى وهي أنها عاجزة عن النطق. وهذا ما يحرمها من القدرة على استعمال الكلمات كما يفعل الإنسان، لتغليط الآخرين وإظهار الشيء النافع لهم في مظهر الشيء الضار أو العكس، وكذا تحريف الأشياء بتضخيمها أو تقزيمها. وغير ذلك من المغالطات التي تقلق الناس وتثير غضبهم وتدفعهم إلى الصراع والنزاع فيما بينهم، وهذا ما نلتمسه من قول هوبز « رابعاً، هذه المخلوقات على الرغم من استعمالها للصوت لكي تعلن عن رغباتها وانفعالاتها لبعضها البعض ؛ إلا أنها تفتقر لفن استعمال الكلمات الذي بفضلها يعرف بعض الناس كيف يعرضون على الآخرين ما هو نافع في مظهر شر، وما هو شر في مظهر نافع، ويضخمون ويقللون من الحجم الظاهر للخير والشر، هذا ما يجعل الناس غير راضيين ويعكروا سلمهم متى شاءوا ذلك»⁽¹⁾.

هكذا إذن خاصة النطق التي ينفرد بها الإنسان لا تقوي في نظر هوبز القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية كما يعتقد أرسطو، وإنما بالعكس، تكون في الكثير من الأحيان سبباً لنشوب نزاعات وصراعات بين الناس.

النقطة الخامسة على الرغم من إشارة هوبز في النقطة الثالثة إلى أن الحيوانات لا تستعمل العقل، يؤكد ثانية في النقطة الخامسة أن هذه الحيوانات بالطبيعة لا تتمتع بالعقل على عكس الإنسان. وهذا ما يجعلها عاجزة عن التمييز بين ما يسمى الضرر والأذى، وبالتالي الشعور بالإهانة مثل الإنسان، لأن المهم عندها أن تكون راحتها محفوظة ومستمرة، في حين الإنسان بسبب تمتعه بالعقل، يميل كما يرى هوبز إلى خلق الفوضى في أوقات الراحة، وذلك بتوجيه اهتمامه إلى مراقبة تصرفات الحكام وإبداء رأيه فيها، وهذا ما يعرض الجمهورية إلى أخطار، ويقول هوبز في ذلك « خامساً، إن المخلوقات العديمة العقل لا تقدر على التمييز بين الأذى والخسارة: لهذا طالما راحتها محمية فلا تشعر أنها مهانة من قبل رفقاءها، بينما الإنسان يكون أكثر ميلاً إلى خلق الفوضى عندما يتمتع بالراحة: لأنه حينها يحب إظهار حكمته ومراقبة أفعال الذين يحكمون الجمهورية»⁽²⁾.

1- Ibid.

2- Ibid., pp.176,177.

النقطة السادسة ، تتمثل في أن الحيوانات حسب **هوبز** تتميز عن البشر، في أن التجمع الذي تحققه يتم بطريقة تلقائية وليس بطريقة إرادية واصطناعية كما هو الشأن بالنسبة إلى البشر، وبالتالي فإن الجمهورية أو كما يسميه **هوبز** الجسم الاصطناعي لا يمثل قطيعا من الحيوانات تنتمي إلى نوع واحد، اجتمعت بطريقة تلقائية استجابة إلى ميل طبيعي فيها، وإنما هي من صنع إرادة الناس. ويقول **هوبز** في ذلك «أخيرا، وفاق هذه المخلوقات طبيعي، بينما وفاق الناس الناتج عن اتفاقيات اصطناعي: ليس من المدهش أن يكون من الضروري أن يوجد شيء آخر إضافة إلى الاتفاق يجعل وفاقهم ثابتا ودائما. وهذا الشيء الآخر هو سلطة مشتركة ترغمهم على الطاعة وتوجه أفعالهم نحو الخير العام» (1).

تمثل هذه النقطة الأخيرة بالنسبة إلى **هوبز** النتيجة التي أراد أن يصل إليها من المقارنة التي أجراها بين الإنسان والحيوان والتي بفضلها فسر سبب فشل الإنسان عن تحقيق الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية، كما تفعل بعض المخلوقات التي ذكرها **أرسطو**. إن النتيجة التي توصل إليها **هوبز** من هذه المقارنة تتضمن فكرة أساسية تؤسس لتوجه جديد للفكر السياسي عرفه العصر الحديث، كان قد أعلن **ماكيافلي** عن بداياته الأولى في كتابه **الأمير**، وهي أن الطبيعة البشرية لا تجمع الناس وإنما تفرقهم وتجعلهم يميلون إلى الهجوم والقضاء على بعضهم بعض (2)، وهذا ما يعادل قول **ماكيافلي** بأن الناس ليسوا أخيارا بالطبع وإنما أشرار (3)، وبالتالي فإن الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الآخر لن يكون إلها في الحالة الطبيعية وإنما ذئبا ينبغي الحذر من شره لأنه يمثل مصدر خطر وموت عنيف لأي إنسان.

هكذا، بناء على دحض فكرة قابلية الإنسان الطبيعية للحياة الاجتماعية استطاع **هوبز** أن يبلور تصورا عن إنسان يعيش كفرد منعزل عن الآخرين لا يعرف بعد الحياة السياسية، أي عن كائن لم يصر بعد ذلك الكائن السياسي الذي تحدث عنه **أرسطو** وأسس

1- Ibid., p.177.

2-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch.XIII, p. 125.

عليه نظريته في الدولة التي برهن فيها أن الدولة تتقدم على الفرد كما يتقدم الكل على الجزء⁽¹⁾، حيث افترض هوبز وجود الحالة الطبيعية كحالة سابقة عن المجتمع والدولة يعيشها الإنسان بطبيعته قبل أن يطرأ عليها أي تغيير أو تشويه. وتمكن في الأخير كما يقول روجي لابروس « من تعرية الإنسان وتجريده من الآثار النفسية التي تركتها الحياة الاجتماعية »⁽²⁾ ووصل في ذلك، على حد تعبير جان جاك شوفالييه، إلى حد لم يصل إليه ماكيافلي نفسه⁽³⁾، وبرهن على « أن الناس لا يعيشون في مجتمع بطريقة طبيعية، ولا توجد أية قابلية طبيعية للحياة الاجتماعية مكتوبة في ماهيتنا »⁽⁴⁾، وقال في المقابل بوجود ميل عام يسيطر على الطبيعة البشرية يختلف كلية عن الميل الطبيعي للحياة الاجتماعية الذي قال به أرسطو. ويتمثل هذا الميل عنده في الرغبة المستمرة في الحصول على قوة أكبر من تلك التي هي بحوزتنا. وهذا ما يقصده من قوله « هكذا أضع في المرتبة الأولى بصفقتها ميلا لكل الإنسانية، الرغبة الأبدية التي لا تعرف الانقطاع في اكتساب قوة بعد قوة والتي لا تتوقف إلا عند الموت »⁽⁵⁾. وتكون هذه الرغبة بهذا الشكل لأن الإنسان، كما يرى هوبز، عاجز عن ضمان القوة التي يتمتع بها في الحاضر، ولهذا يبذل جهدا للحصول على المزيد من القوة لعله يحصن تلك التي هي في حوزته ويجعلها قادرة على التصدي لكل القوى التي يمكن أن تعترض طريقها. ويقول في ذلك « ... السبب ليس دائما أملنا في لذة أكثر شدة من تلك التي استطعنا بلوغها، أو لأننا لا نقدر على الاكتفاء بقوة معتدلة، وإنما بالأحرى لأننا لا نقدر على جعل القوة والوسائل التي تتعلق براحتنا ونملكها في الحاضر آمنة إلا باكتساب المزيد منها »⁽⁶⁾، وهذا ما يفسر حسب هوبز لجوء الملوك الذين يتمتعون بقوة كبيرة إلى العمل على تأمين قوتهم من

1- أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص9.

2- Roger, Labrousse, op.cit., 152.

3- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، تر. محمد عرب صاصيلا، ط4؛ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، ج1، ص325.

4- Michel Terestchenko, Les grands courants de la philosophie politique, (Paris : Edition du Seuil, 1996), p. 41.

5-T. Hobbes, Leviathan, 1^{er} partie, ch. XI, p.96.

6- Ibid.

الأخطار الداخلية بسن القوانين، ومن الأخطار الخارجية بالقيام بالحروب⁽¹⁾. هذا ما يصدق أيضا على الإنسان في الحالة الطبيعية فهو لا يتوقف عن بذل جهد لطلب المزيد من القوة. مهما كانت النتائج لتي يحققها فإنها لن تطفأ رغبته المتزايدة في طلب القوة، فإذا كانت رغبته مثلا: الحصول على الثروة وحقق موضوعها، فإن رغبته لن تتوقف بل تتحول إلى طلب موضوع آخر كالشهرة أو الشرف، وعليه ينبغي كما يقول هوبز أن «لا نندهش عند رؤية ناس يتحصلون على المزيد من المال والشرف دون أن تتوقف شهوتهم عن النمو أكثر فأكثر، لأنه بمجرد ما يبلغون الدرجة القصوى لأي نوع من القوة، نجدهم يطلبون قوة من نوع آخر تنقصهم وينبغي عليهم تحقيقه»⁽²⁾. بسبب هذه الرغبة لا يعرف الإنسان الراحة على الإطلاق، لأنه نتيجة استسلامه لسيطرتها يدخل باستمرار في حالة نزاع وصراع ضد رغبات الناس الآخرين وهذه هي حالة الحرب الجميع ضد الجميع التي تسيطر على حياة الناس في الحالة الطبيعية.

1- Ibid.

2- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique , 1^e partie, ch .VII , §7 , p.159.

الفصل الثاني

أسس الحالة الطبيعية

يعد **هوبز** المساواة خاصة أساسية تميز وضع الناس قبل أن يعرفوا الحياة الاجتماعية وتؤثر مباشرة على نشوء ما سماه بحالة حرب الجميع ضد الجميع التي بها يتعذر على أي واحد مهما كانت القوة التي يتمتع بها أن يضمن انتصاره على الآخرين ويؤمن حياته من خطر الموت؛ لأن الطبيعة في الأصل زودت كل الناس من دون أي استثناء بقدرات جسدية وعقلية واحدة وجعلتهم كما يرى **هوبز** متساوين إلى حد كبير⁽¹⁾. و ذلك لأن كل إنسان بفضل هذه المساواة مؤهل لممارسة خطرا على الآخرين بالدرجة نفسها التي يكون هو الآخر معرضا للخطر من قبل الآخرين. والنتيجة هي أن الجميع يدخل في حالة خوف متبادل من بعضهم بعض، ويدرك كل واحد، على الرغم من عدم اعترافه بهذه المساواة، أن الآخر حتى وإن كان ضعيفا أو غبيا، فهو يستطيع أن يسبب له الضرر ويعرض حياته للتهلكة مادام أنه، كما يقول **هوبز** «من السهل لأضعف إنسان قتل الإنسان الأكثر قوة في العالم»⁽²⁾.

إن الشيء الذي ينبغي الانتباه إليه، هو أنه في الفلسفة السياسية يجب ألا نخلط بين المساواة والمطابقة⁽³⁾. و**هوبز** باعتباره واحدا من الفلاسفة السياسيين الذين فكروا في موضوع المساواة في العصر الحديث الذي يتميز بتأكيد المساواة بين الأفراد دون أي اعتبار لانتمائهم الأخلاقي والديني أو الاجتماعي⁽⁴⁾، لم يخرج عن هذه القاعدة، فقد قال هو الآخر بوجود مساواة طبيعية بين الناس دون أن ينفي وجود بعض الفروق الطبيعية بينهم، ولكن مع الإشارة إلى أن هذه الأخيرة صغيرة جدا وتافهة إذا قورنت باشتراك الجميع في القدرة على القضاء على بعضهم بعض وفي العجز عن ضمان حياتهم من خطر الموت الذي يهددهم. وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها، لأنه كما يقول **هوبز** « بنية جسم الإنسان ضعيفة جدا، إذا أصابها تلف ستتأثر كل القدرات الجسمية والعقلية على حد سواء»⁽⁵⁾. ومعنى هذا أن القتل هو فعل في متناول الإنسان القوي والضعيف العارف

1-T. Hobbes, Léviathan , 1^{ère} partie, ch. XIII, p. 121.

2- T. Hobbes, Le citoyen, sec. 1^{ère}, ch. premier, §III, p. 95.

3- Thierry Menissier, Elément de philosophie politique ;(Paris : Ellipses 2005), p. 65.

4- Ibid.

5- T. Hobbes, Le citoyen ,sec. 1^{ère}, ch. 1er ,§ III, p. 95.

والجاهل، ولهذا «فكم هو سهل لأضعفهم أن يحطم كلية قوة أقواهم بفضل قوته أو عقله أو الاثنين معاً، لأن القضاء على حياة إنسان لا يتطلب سوى القليل من القوة»⁽¹⁾، التي يمكن أن يملكها أي إنسان ويستعملها في الأوقات والظروف المناسبة، بحيث يكفي للضعيف أن يستغل لحظات الضعف التي يمر بها القوي لكي يقضي عليه، كالنوم والمرض والشيخوخة وعدم الانتباه وغير ذلك من الحالات. وبالفعل فإنه من غير الممكن إذن إنكار وجود المساواة بين الناس في الحالة الطبيعية، ولكن لا ينبغي اعتبار هذه المساواة مرادفة للمطابقة لأنه، كما يقول ب. نافيل «استخفاف هوبز بالتغيرات الفردية لم يجعل المساواة عنده تعني المطابقة»⁽²⁾.

إن هذه الفروق الموجودة بين الناس في الحالة الطبيعية تافهة وصغيرة إلى درجة أنها لا تمنح في نظر هوبز لأي إنسان حق الإنفراد بالتمتع بأشياء لا يحق للآخرين التمتع بها، بحكم أنه يملك بنية جسدية قوية أو قدرة عقلية متميزة. ومادام أن الموت الذي يعتبره هوبز العدو المرعب للطبيعة يهدد الجميع، لأنه في آن واحد يسبب للإنسان فقدان كل قوته ويجلب له أكبر الآلام الجسدية⁽³⁾، فمن الضروري لكل واحد أن يبذل ما في وسعه من جهد من أجل حماية وجوده وكيانه من هذا الخطر⁽⁴⁾. وأمام هذا الأخير يكون كل الناس متساويين، حيث ولا واحد يملك القوة الكافية لضمان استمراره في الحياة. وبالتالي كما يقول هوبز «حتى وإذا كان من الممكن أن نجد أحياناً إنساناً يملك قوة جسدية ويتمتع بعقل أكثر خفة من إنسان آخر، فإن هذا الاختلاف لا يصل، على أية حال، إلى درجة يمكن أن يطمح تبعاً لذلك في الحصول على امتياز يتمتع على إنسان آخر مثله الطموح فيه»⁽⁵⁾.

هكذا، إذن خطر الموت هو الذي يزيل الفروق بين الناس ويجعلهم سواسية، لأنه مهما كانت قوة الإنسان الجسدية فهي ضعيفة أمام خطر الموت الذي يتربصه في كل مكان وفي كل لحظة ودون انقطاع، وفي هذا السياق يؤكد هوبز أنه «فيما يتعلق بالقوة

1- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e partie, ch. XVI, § 2, p.201.

2- Pierre Naville, op.cit., p. 57.

3- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e sec, ch. XIV 6, p.202.

4- Ibid.

5-T. Hobbes, Leviathan, 1^{er} partie, ch. XIII, p. 121.

الجسدية أضعف إنسان يملك كفاية من القوة لقتل أقوى إنسان سواء بخديعة سرية أم بالتنسيق مع ناس آخرين معرضين مثله للخطر نفسه»⁽⁶⁾، ومعنى هذا كما يذهب إلى ذلك روسو «أن القوي لا يكون أبدا قويا بما فيه الكفاية لأن يكون دائما سيدا»⁽¹⁾، ذلك لأنه يبقى دائما في متناول الإنسان الضعيف وسائل كثيرة يمكن أن يستعملها ليهدد حياة إنسان أقوى منه. ويرى ب. تورت في هذه الفكرة أنه إذا كانت أضعف القوى قادرة على فرض الموت، فإنه لا ينبغي اعتبار الفرق بين القوي والضعيف فرقا فعليا، بل بالعكس يمكن عده لا قيمة له؛ ومعنى هذا أن هوبز استنبط المساواة بين الأفراد من الموت حيث جعل منه عاملا يفرض المساواة⁽³⁾.

بالإضافة إلى المساواة في القدرات الجسدية تحدث هوبز أيضا عن وجود مساواة أخرى تتعلق بالقدرات العقلية، ورأى أن المساواة في هذا المجال هي أكمل من المساواة في مجال القدرات الجسدية، وهذا ما يوضحه قوله «فيما يخص قدرات العقل...أجد بين الناس مساواة أكثر كمالات من مساواتهم في القوى»⁽⁴⁾ وهنا يقصد القوى الجسدية. وهذا القول كما هو واضح ليس بعيدا عما ذهب إليه روني ديكارت في قوله «العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس، لأن كل فرد يعتقد بأنه قد أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب إرضائهم بأي شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا أكثر مما أصابوا منه»⁽⁵⁾. وفي المعنى نفسه يرى هوبز أن أحسن دليل على أن هذا النوع من المساواة موجود في الحالة الطبيعية، هو شعور كل واحد بالرضا تجاه نصيبه من القدرات العقلية ؛ لأن عاطفة الغرور بالنفس تمنعه من أن يحتقر نفسه أو يمنح لنفسه قيمته الحقيقية ويتجرأ على التصريح بأنه أقل حكمة ومعرفة من إنسان آخر. ويقول هوبز في هذا الصدد «وهذه، هي طبيعة الناس مهما كان التفوق الذي يعترفون به لعدد كبير من الناس في ميدان الفكر والبلاغة أو المعارف؛ إلا أنه من الصعب عليهم الاعتقاد بأنه يوجد الكثير من الناس

1- Ibid.

2- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي، ترجمة بولس غانم (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972) ص 15.

3- Patrick Tort, Physique de l'Etat, (Pais : Librairie philosophique, 1978), p. 11 .

4- T. Hobbes ,Le citoyen, sec. 1^e, ch. premier III, p. 95.

5- ديكارت، مقالة الطريقة، تر. جميل صليبا، (الجزائر: موفم للنشر 1991)، ص 3.

حكماء مثلهم، لأنهم يرون حكمتهم عن قرب وحكمة الآخرين عن بعد. ولكن هذا يدل على مساواة الناس في هذه النقطة أكثر مما يدل على تفاوتهم فيها، لأنه عادة لا توجد دلالة على توزيع متساو لأي شيء أحسن من رضا كل واحد بنصيبه»⁽¹⁾. ووجه الشبه بين الفيلسوفين في هذه النقطة واضح إلى درجة أنه يمكن القول بأن **هوبز** ديكارتي في هذه المسألة.

يترتب على هذين النوعين من المساواة مساواة ثالثة، وهي على حد تعبير **هوبز**، المساواة في الأمل للوصول إلى غايتنا⁽²⁾. وفي هذا النوع من المساواة تظهر بجلاء حالة الصراع والنزاع التي تميز حياة الناس في الحالة الطبيعية، لأن الناس بصفقتهم يتمتعون بقدرات متساوية فمن الضروري أن يكونوا متساوين في الأمل في تحقيق الأشياء التي يرغبون فيها وخاصة تلك التي تقوي استمرارهم في الوجود. ولهذا على كل واحد أن يكون مستعداً للقضاء على الآخر من أجل تحقيق الغاية التي ينشدها، لأن الأشياء التي تقابل هذا الأمل الذي يشترك فيه جميع الناس لا تكون في الطبيعة كافية لهم في كل الأحوال، ولا موزعة عليهم بالتساوي. ولهذا فحظوظ الفوز بها نهاية الصراع هي التي تقررهما. وخاصة إذا كان موضوع أملهم يتعلق بشيء غير قابل للقسمة وطبيعته تمنع التمتع به معاً، ويقول **هوبز** في ذلك «إذا رغب شخصان في شيء واحد، ولا يمكنهما التمتع به معاً، فإنهما يصبحان عدوين، لأنهما في سعيهما إلى تحقيق هذه الغاية) التي تتمثل أساساً في الحفاظ على وجودهما، وفي بعض الأحيان في متعة) كل واحد يبذل جهداً للقضاء أو السيطرة على الآخر»⁽³⁾.

نستخلص مما سبق أن مساواة الناس في الأمل المترتبة على مساواتهم في القدرات العقلية والجسدية هي التي تجعلهم يدخلون في حالة صراع مع بعضهم البعض من أجل تحقيق الشيء الذي يأملون فيه، وهو الأمر الذي يجعلهم يخافون من بعضهم البعض وتظهر أمامهم وسيلة الهجوم كأعقل وسيلة يمكن أن يلجأ إلى استعمالها أي واحد

1-T. Hobbes, Leviathan, 1^{er} sec. ,ch. XIII, p. 122.

2 - Ibid.

3- Ibid.

من أجل الحفاظ على وجوده⁽¹⁾. وبالتالي يتساوى، في نظر هوبز، المعتدي والمعتدي عليه، مادام أن الأول بمجرد ما يقضي أو يسيطر على الثاني يتعرض هو بدوره للخطر نفسه من قبل معتد جديد، يمكن أن يحرمه هو الآخر من التمتع بثمره عمله ويعرض حياته أو حريته للخطر⁽²⁾، وهكذا دواليك، وفي غياب سلطة سياسية يرهبونها فإنه محكوم على الناس أن يكونوا متساوين تجاه اللأمن الذي يسيطر على حياتهم في الحالة الطبيعية.

من الواضح مما سبق أن هذه المساواة التي لا تقصي الاختلافات هي في الحقيقة مساواة لم يستخلصها هوبز من ملاحظة تجريبية للأفراد ولتكوينهم العقلي والجسدي⁽³⁾ وإنما استنبطها من افتراض الحالة الطبيعية كحالة سابقة على وجود الدولة، وبالتالي على وجود سلطة مشتركة تحدد ما هو مباح لهذا الشخص وممنوع عن ذاك وتكون قادرة على فرض طاعة ما تقرره. ويرى في هذا الصدد ت. مينسيه **T. Menissier** أن الوظيفة الوحيدة لافتراض الحالة الطبيعية هو تأكيد المساواة الطبيعية بين الأفراد⁽⁴⁾. لأن افتراضها كحالة سابقة على وجود الدولة أو المجتمع المدني، يسمح لنا النظر إلى الطبيعة البشرية بعيدا عن كل الاعتبارات الأخلاقية والسياسية والدينية التي تكرر وجود التفاوت بين الناس، وبالتالي كما يقول ب. أنسار « حالة الصراع المتفشي، وحالة "حرب الجميع ضد الجميع" التي تميزها هي التي تفرض المساواة في اللأمن»⁽⁵⁾ أي المساواة أمام خطر الموت.

لقد أكد لوك فيما بعد هو الآخر متبنيا في ذلك التوجه العام الذي كان سائدا في العصر الحديث، أن الناس في الحالة الطبيعية يعيشون في وضع من المساواة بحيث يكون كل واحد مساويا للآخر ولا يكون كما يقول « حظ أحد منهم أكثر من حظ الآخر»⁽⁶⁾. ومعنى هذا القول يعادل ما ذهب إليه هوبز حينما أشار إلى أن التفاوت

1- Ibid ., pp. 122,123.

2-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} sec., ch. XIII, p. 122.

3- Gérard Mairet, *Léviathan, Hobbes*, (Paris :Ellipses 2000), p. 23.

4- Thierry Menissier, op.cit., p. 66.

5- Pierre Ansart, op.cit., p. 130.

الموجود بين الناس في الحالة الطبيعية تافه إلى درجة أنه لا يسوّغ لأحد المطالبة بالتمتع بأشياء دون سواه. ولا يمنح لأي شخص وضعاً متميزاً بين الناس الآخرين، ويقول **لوك** في ذلك « إذ ليس أثبت من أن مخلوقات من النوع والمرتبة نفسها تدفعهم دون تمييز بالميزات الطبيعية ذاتها وبالوظائف عيها، ينبغي أن تتساوى كل التساوي بينها دون أن يسخر واحداً للآخر أو ينقاد له» (1).

المساواة الطبيعية، كما يتصورها **لوك** هنا، تقتض أن ليس لأي إنسان حق القضاء أو السيطرة على إنسان آخر واستعباده، لأنه كما يقول « لما كنا قد وهبنا قوى مماثلة وطبيعة واحدة مشتركة فقد استحال أن يكون واحداً مسخراً للآخر تسخيراً يخوله أن يقضي عليه كما لو كان قد خلق من أجل أغراضه ومآربه شيمة الحيوانات الدنيا التي خلقت من أجلنا» (2). إذن المساواة الطبيعية بهذا المعنى تعزز عند **لوك** السلم وليس الحرب كما يعتقد **هوبز**. لأنه بالنسبة إلى هذا الأخير، تنجم عن حالة المساواة بين الناس حالة شك متبادل يحتم على كل واحد أن يهيئ نفسه لأن يكون الأول الذي يهاجم على الآخر ليقضي عليه قبل أن يقضى عليه. ويقول **هوبز** في هذا الصدد « من جراء هذا الشك المتبادل بين بعضهم البعض، لا توجد بالنسبة إلى أي إنسان وسيلة أخرى معقولة لحماية نفسه أكثر من أخذ المبادرة الأولى، بعبارة أخرى، من أن يكون مسيطراً عن طريق العنف والحيلة الناس الذين يقدر عليهم، ويستمر في ذلك إلى غاية أن يصل إلى التأكد من عدم وجود قوة أخرى كبيرة تكون كافية لتعريضه للخطر» (3). وهذه الغاية في الواقع من المستحيل أن يبلغها أي إنسان، لأن الناس كما يتصورهم يكونون أمام خطر الموت في حالة مساواة، مادام أن أضعفهم يقدر على القضاء على أقواهم، وبسبب هذه المساواة، تظهر حالة شك وخوف بين الناس، ويجد كل واحد نفسه مدفوعاً إلى أن يحتاط من الآخرين ويسارع إلى الهجوم وممارسة العنف قبل أن يكون هو الضحية، وبهذا المعنى ندرك المغزى الحقيقي من عبارة الإنسان ذئب للإنسان.

1- المرجع نفسه، ص 139.

2- المرجع نفسه، ص 140، 141.

3-T. Hobbes, *Leviathan*, 1^{er} sec, ch XIII, pp. 122,123.

تحقق المساواة في الحالة الطبيعية إذن هو الذي يسبب، كما يرى **هوبز**، حالة الحرب وليس العكس كما يعتقد **لوك**، الذي يرجع سبب ظهور النزاعات والصراعات في الحالة الطبيعية إلى عدم تحقق هذه المساواة نتيجة عدم احترام كل الناس القانون الطبيعي «الذي يعلم البشر جميعا لو استشاروه أنهم جميعا متساوون وأحرار»⁽¹⁾. وهنا في نظرنا يكمن وجه الاختلاف بين الفيلسوفين في تحديدهما لمفهوم المساواة. ذلك أن الأمر بالنسبة إلى **هوبز**، كما بينا، واضح وهو أن المساواة بين الناس في الحالة الطبيعية لا تقضي على أسباب الحرب وإنما بالعكس تنميتها، وهي التي تجعل من هذه الأخيرة تتميز بالأبدية ولا تعرف التوقف إلا مع فرض تفاوت اصطناعي في المجتمع المدني.

هكذا وبناء على ما سبق يظهر بوضوح أن **هوبز** يسلم بوجود مساواة طبيعية بين الناس مخالفا في ذلك «العالم القديم الذي كرس اللامساواة بين البشر (ذكر / أنثى) وفي المجتمع بين (الإنسان الحر / العبيد). وكذلك العالم الإقطاعي الذي قبل اللامساواة الاجتماعية بقبوله مفهوم الامتياز الذي يرتبط باسم النبلاء وبامتلاك العقار»⁽²⁾. إنه إذن يرفض أن تكون اللامساواة بين الناس، التي تسلم بها الفلسفة التقليدية أمرا طبيعيا، وهذا ما أكدته في كتابه عناصر الحق الطبيعي والسياسي بقوله «إن مسألة معرفة من هو الأحسن من بين شخصين، لا يمكن تحديدها إلا في حالة المجتمع المدني والحكومة»⁽³⁾، وكرر هذه الفكرة في كتابه مواطن بقوله «الناس إذن كلهم متساوون، أما اللامساواة السائدة الآن فالقانون المدني هو الذي أتى بها»⁽⁴⁾.

إذن المسألة واضحة بالنسبة إلى **هوبز** إذ لا مجال للحديث عن اللامساواة إلا في المجتمع المدني، فهو لا يختلف هنا عما ذهب إليه فيما بعد **روسو** في كتابه أصل التفاوت بين الناس حيث برهن أن اللامساواة الموجودة حاليا بين الناس ليست طبيعية وإنما اجتماعية وسياسية، اكتسبت من الوسط الذي يعيشون فيه، ويقول في ذلك «أجل، من السهل أن نلاحظ أن كثيرا من الفروق التي تميز الناس تبدو كأنها طبيعية مع أنها من

1- **جون لوك**، مرجع سبق ذكره، ص 140.

2- T. Menissier, op.cit., p. 65.

3- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^{ère} partie., ch. XVII, &1, p.219.

4- T. Hobbes, Le citoyen, sec.1^{ère}, ch. 1^{ère}, §III, p. 95.

صنع العادة واختلاف طرق المعيشة التي يكتسبها الناس في المجتمع» (1). ويسمي روسو هذا النوع من التفاوت بالتفاوت الأدبي والسياسي، الذي يتميز حسبه عما يسميه بالتفاوت الطبيعي، الذي هو من وضع الطبيعة ويقوم، كما يرى، على اختلافات تتعلق بالاختلاف في السن والصحة وقوى الجسد وصفات العقل والنفس (2)، التي هي نفسها تلك الفروق التي أعدها هوبز تافهة وصغيرة جدا.

نلاحظ في هذا التصنيف أن روسو يتفق مع هوبز في أن التفاوت الأول، أي التفاوت السياسي، عبارة عن حالة يكتسبها الناس من جراء حياتهم مع الآخرين، ولهذا يعده روسو تفاوتاً ناجماً عن اتفاق وتراض فيما بينهم (3)، وهذا ما يطابق قول هوبز بأن القانون المدني هو الذي أتى به، كما يتفق معه أيضاً في أن الفروق الموجودة بين الناس في الحالة الطبيعية، كالاختلاف في السن والصحة الذي قال به روسو والاختلاف في القدرات الجسدية أو العقلية الذي قال به هوبز لا ينفي أنهم متساوون، وهذا ما يقصده الأول من قوله «من السهل، أن ندرك أنه يجب النظر في هذه التغيرات المتتالية التي طرأت على تكوين الإنسان عندما تتولى البحث عن الأصل الأول للفروق التي تميز بين الناس لأنهم، باجتماع آراء الباحثين، كانوا متساوين تساويًا طبيعيًا، كما كان عليه كل نوع من أنواع الحيوان قبل أن تحدث فيه العلل الفيزيوية المختلفة بعض الفروق المميزة التي نراها اليوم» (4). ولكن يختلف معه في فكرة أن هذا التفاوت السياسي هو تفاوت غير شرعي وجائر، لأنه إذا كان التفاوت الأدبي والسياسي بالنسبة إلى روسو «قائماً على امتيازات يتمتع بها بعض الناس إجحافاً بحقوق الآخرين» (5)، فإن هوبز يقر ضمناً بشرعيته بحكم أنه يربط وجوده بالحكومة والقانون المدني.

بيد أن المشكل في موقف روسو، هو أنه على الرغم من قوله بالمساواة في الحالة الطبيعية مثل ما فعل هوبز من قبله وجه لهذا الأخير انتقاداً لاذعاً في هذه المسألة

1- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ص 80.

2- المرجع نفسه، ص 32.

3- المرجع نفسه، ص 31.

4- المرجع نفسه، ص 22.

5- المرجع نفسه، ص 31.

في كتابه في العقد الاجتماعي وحمله أشياء لم يقل بها إطلاقاً، واتهمه خطأً، في نظرنا على الأقل، بأنه يسلم بفكرة أرسطو القائلة « بأن الناس ليسوا سواسية بحكم الطبيعة، ولكن بعضهم يولد للعبودية وبعضهم الآخر للسيطرة والسيادة»⁽¹⁾، لأن هوبز في اعتقاده يؤمن بأن الحاكم يتمتع بطبيعة أسمى من طبيعة الشعب⁽²⁾.

و الحق أن روسو في هذه المسألة مصيب إلى حد كبير ولكن فيما يتعلق بـأرسطو فقط، لأن هذا الأخير فعلاً بنى تصورَه عن الدولة في كتابه السياسة على فكرة اللامساواة الطبيعية، ورفض أن تكون المساواة بين الناس طبيعية، وتحدث عن تفاوت طبيعي بين الرجل والمرأة وبين السيد والعبد، ورأى أن الطبيعة هي التي جعلت المرأة مأمورة والرجل أمراً والعبيد خاضعاً والسيد مسيطراً، حيث يقول عن التفاوت الأول «إذا قبل الذكر بالأنثى ظهر بالطبع تفوق الأول وانحطاط الثانية، وتسلط الواحد وانقياد الأخرى، فعلى هذا النحو، من الضروري أن يكون الأمر كذلك لدى سائر الناس»⁽³⁾. ويقول عن الثاني « وفضلاً عن ذلك، فالطبيعة تزيد التباين بين أجسام الأحرار وأجسام الأرقاء»⁽⁴⁾. ليصل في النهاية إلى نتيجة وهي أنه من مصلحة كل الناس أن يتحقق هذا التفاوت في الدولة لأنه طبيعي، ويقول في ذلك « وفي هذه الأشياء يتبين أن الطبيعة تقضي بأن تتسلط النفس على الجسد، وأن تتسلط القوة المدركة والقوة العاقلة على الهوى والميل وأن في ذلك فائدة للطرفين، ولكن إذا تساوت فيها الحقوق أو توليا السيادة على نقيض ما تفرضه الطبيعة عاد ذلك عليهم بالضرر»⁽⁵⁾. إذن التفاوت بالنسبة إلى أرسطو بحكم أنه طبيعي لا يمكنه أن يكون إلا شرعياً، والمساواة بحكم أنها غير طبيعية فلا يمكنها أن تكون إلا جائرة، وهذه هي الأطروحة الأساسية التي أراد روسو دحضها في كتابه أصل التفاوت بين الناس.

وأما عن خطأ روسو في هذه المسألة فإنه يكمن، في نظرنا، في تصنيفه لهوبز

1- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص 13 .

2 - المرجع نفسه.

3- أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص 15 .

4 - المرجع نفسه، ص 17.

5- أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص 15 .

ضمن أنصار فلاسفة الذين تبنوا فكرة اللامساواة التي قال بها **أرسطو**، لأنه يكفي النظر والتأمل فيما قاله **هوبز** في هذا الموضوع في كتبه السياسية الثلاثة، لتترسخ لدينا قناعة أنه يسلم بالمساواة الطبيعية ويعارض **أرسطو** في هذه المسألة، وهذا واضح من قوله «إن مسألة معرفة من هو الأحسن من بين شخصين ، هي مسألة لا يمكن أن تحدد إلا في حالة المجتمع المدني والحكومة، على الرغم من أنه كثيرا ما تؤخذ كمسألة طبيعية، ليس من قبل الجهلة الذين يعتقدون بأن دم إنسان أحسن بالطبيعة من دم إنسان آخر، بل أيضا من قبل (**أرسطو**) ذلك الذي لازالت آراؤه في بلادنا تسيطر علينا إلى يومنا هذا أكثر من أي كتاب إنسان آخر»⁽¹⁾. **هوبز** هنا يلوم **أرسطو** في كونه في هذه النقطة لا يختلف عن عامة الناس، يؤمن بغير حق بوجود اختلاف طبيعي بين إنسان وآخر، أسس عليه دون أي تردد تصوره للدولة، لأنه كما يقول **هوبز** «بالكشف عن وجود اختلافات كثيرة بين قدرات الناس بالطبيعة، جعل (**أرسطو**) لا يتردد عن اعتبار فكرة أن الناس بعضهم مؤهل بالطبيعة للحكم والآخرين للخدمة هي أساس كل سياسة»⁽²⁾.

وزيادة على ما سبق، يضيف **هوبز** أن خطورة موقف **أرسطو** لا تكمن في نظره. في كونه يؤسس لنظرية في السياسة خاطئة فحسب بل أكثر من ذلك يرى أنها تهدد استقرار الدولة، لأن الأخذ بهذه الفكرة يفتح على مستوى الممارسة المجال واسعا للعصيان وعدم طاعة أوامر الحاكم، وهذا ما يقصده من قوله «إن هذا الأساس [للامساواة الطبيعية] لم يضعف بناء سياسة **أرسطو** في مجملها فحسب بل أعطى للناس أيضا حجة وذريعة لإحداث الاضطراب وعرقلة قيام السلم العام»⁽³⁾.

في اعتقادنا لا توجد حجة أقوى من هذه لتأكيد اختلاف **هوبز** عن **أرسطو** في فكرة المساواة. ولهذا نستغرب من أمر **روسو** كيف تجاهل هذه الحقيقة الواضحة عند **هوبز**، ليتهمه بالدفاع عن فكرة اللامساواة الطبيعية، متجاهلا في ذلك النقد الذي وجهه **لأرسطو** في هذه المسألة في كتابه عناصر الحق الطبيعي والسياسي.

1- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique , 1^{er} partie, ch.XVII ,§1 , p.219.

2-Ibid.

3-Ibid.

إن هذه المساواة التي تحدث عنها **هوبز** هي في الحقيقة مسلمة تعزز فكرته القائلة بأن الناس لم يولدوا باستعداد طبيعي للحياة الاجتماعية، لأن وجود هذه الأخيرة يفترض من دون شك وجود تفاوت بين الناس، على الأقل، بين الحاكم والمحكوم. غير أنه، بحكم أن الناس كما يتصورهم **هوبز** بالطبيعة متساوون فإنه من المستحيل أن نرجع مصدر التفاوت السياسي إلى الطبيعة البشرية، وهذا على عكس ما يراه **أرسطو** الذي تحدث عن اللامساواة الطبيعية بشكل لا يتعارض مع المسلمة الأساسية التي تقول بأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع « لأنه لو كان البشر متساوين، كما كانوا بالتأكيد في الحالة الطبيعية، لأن الأضعف يستطيع دائما أن يقتل الأقوى، فإنه لن يكون هناك من سبب لأن يأمر البعض منهم وليس الآخرين» (1). لأن اللامساواة الطبيعية التي يتحدث عنها **أرسطو** وأتباعه تمثل في حد ذاتها رابطة اجتماعية طبيعية تؤسس لتفاوت اجتماعي يستحيل تصور قيام مجتمع مدني من دون تحقيقه. وبالتالي « فإذا كان البشر غير متساوين بطبيعتهم فإن هذه اللامساواة نفسها هي رابطتهم، البعض يأمرهم والآخرين يطيعون ونابض المدينة أعطي جاهزا كليا من قبل الطبيعة» (2). وخطأ **أرسطو** يكمن في أنه انطلق من اللامساواة الفعلية التي تفترضها الحياة الاجتماعية، ليؤكد وجود لا مساواة طبيعية تمثل في نظره أساسا للأولى. لأنه أصلا كما يرى **فرنسوا مورو** لا يميز بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية (3)، كما هو الشأن بالنسبة إلى **هوبز**. ولهذا فإنه يمكن القول بأن تمييز **هوبز** بين الحالتين هو الذي سمح له التأكيد أن التفاوت بين الناس لا يكون في الحالة الطبيعية وإنما في المجتمع المدني وهذا ما يبين أنه من أنصار المساواة Egalitariste الذين لا يرفضون وجود بعض الفروق بين الناس.

II - الحق الطبيعي

لا يمكننا الحديث عن تصور **هوبز** للحق الطبيعي، الذي يمثل صلب مفهومه للطبيعة البشرية وأساس نظريته السياسية، دون أن نقارنه بتصور أهم وأشهر فلاسفة

9 116.

1-

2- المرجع نفسه.

3- **فرنسوا مورو**، **هوبز**، فلسفة، علم، دين، تر. **أسامة الحاج** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، ص 42.

عصره في فلسفة الحق وهو الفيلسوف الهولندي **غروتئوس** (1645-1583) **Grotius** صاحب كتاب حق الحرب والسلام **Hugo Le droit de la guerre et de la paix**⁽¹⁾ الذي جعل منه واحدا من بين المفكرين الأكثر تأثيرا في العالم القانوني والسياسي الخاص بالقانون الطبيعي⁽²⁾. في الوقت الذي يدعي فيه **هوبز** أنه أول من أتى بالجديد في مجال فلسفة الحق بفضل تمييزه بين مفهوم الحق الطبيعي والقانون الطبيعي. الغريب في الأمر أن **هوبز** لم يشر على الإطلاق إلى أعمال هذا الفيلسوف في مؤلفاته السياسية على الرغم من أنه عاصر الرواج الذي صاحب صدور كتابه⁽³⁾ الذي أحدث بفضل ثورته في مجال الحق الطبيعي⁽⁴⁾.

ينبغي علينا في هذه المسألة أن نوضح أن العلاقة بين الفيلسوفين غير معروفة والمتفق عليه حسب **ر. بولان** هو أن **غروتئوس** قد قرأ كتاب المواطن لهوبز، الذي نشره سنة 1642، ويقال بأنه قدره⁽⁵⁾ غير أن تقديره لا يخلو من نقد وهذا ما أوضحه **ج. ج. شوفاليه** بقوله «لقد قرأ **غروتئوس**، في المواطن؛ وإذا كان قد وافق على ما كتب فيه لمصلحة الملوك فإنه لم يخف (في رسالة أشار إليها **ج. باربيراك J. Barbeyrac**)⁽⁶⁾ عدم قبوله بالأسس التي شيد عليها **هوبز** آراءه: ألم يطرح هذا المتشائم الإنجليزي كمسلمة أن كل البشر هم طبيعيون في حالة حرب؟»⁽⁷⁾ التي تتناقض بشكل واضح مع مفهوم القابلية للحياة الاجتماعية الذي أسس عليه **غروتئوس** تصوره للحق الطبيعي كما سنرى لاحقا.

1 - يترجم هذا الكتاب أحيانا بقانون الحرب والسلام وأحيانا أخرى بحق الحرب والسلام ، ونحن في بحثنا هذا فضلنا الترجمة الثانية حتى يتسنى لنا فهم تمييز **هوبز** بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي.

2 - فرانسوا شاتلي وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 662 .

3 - يقول **جان جاك شوفاليه** عن كتاب حق الحرب والسلام ما يلي: « وقد لقي الكتاب نجاحا كبيرا فور صدوره، فالخطاب التمهيدي في هذا المؤلف الضخم المخصص " لقانون الحرب والسلام" يستحق، لوحده، أن يبهر بشكل دائم النفوس [العقول] المثقفة، والفقهاء والسياسيين على حد سواء فهو لا يقترح شيئا أقل من توضيح جديد، وإعادة تنشيط وتحديث لمفهوم الحق الطبيعي الجديد". (**جان جاك شوفاليه**، مرجع سبق ذكره، ص 314).

4 - 313.

5- Raymond Polin, op.cit., p. 183.

6- **جان باربيراك** هو مترجم كتاب **غروتئوس** حق الحرب والسلام من اللاتينية إلى الفرنسية سنة 1724.

7 - **جان جاك شوفاليه**، مرجع سبق ذكره، ص 318.

هذا وعلى الرغم من أن هوبز لم يذكر اسم غروتوريوس على الإطلاق في مؤلفاته السياسية ولم يحل إليه مباشرة ولو مرة واحدة، يبقى أن شهرة غروتوريوس ورواج كتابه الذي نشره لأول مرة سنة 1625 بباريس وأعيد نشره بالمدينة نفسها لعدة مرات ترك صدى كبيرا بفرنسا ومن المحتمل أن يكون هذا الصدى، كما يرى ريمون بولان، قد أثار فضول هوبز للإطلاع على هذا الكتاب والتأمل فيه علما أن غروتوريوس قد مكث بباريس لسنين طويلة بصفة سفير لملكة السويد وكان هذا ما بين سنة 1635 و1644⁽¹⁾ وهي فترة تتزامن مع فترة إقامة هوبز بالمكان نفسه وذلك سنة 1636 حيث التقى بالعالم والقس الفرنسي ميرسان (1588-1648) Mersenne وبالفيلسوف غساندي (1655-1592) Pierre Gassend dit Gassendi، ولا يعقل أنهما لم يسمعا عن غروتوريوس ورواج كتابه. وهذا ما ذهبت إليه سيمون قويار فابر في قولها «لا يصدق أن هوبز بالفعل لم يعرف كتاب حق الحرب والسلام الذي أدخل غروتوريوس بفضل سنة 1625 في فلسفة الحق ثورة ليس لها مثيل غير تلك التي أدخلها غاليلي في نظام المعرفة»⁽²⁾.

إن أول شيء نلاحظه عند مقارنة نظرية الحق الطبيعي كما جاء بها غروتوريوس بنظرية هوبز هو أن هذا الأخير ميّز بين الحق والقانون تمييزا واضحا في كتابه التنين، وسجل من خلاله تحرره من التقليد السائد في معالجة موضوع الحق الطبيعي، حيث يقول في ذلك «إن الذين يتحدثون عن الموضوع (الحق الطبيعي) تعودوا الخلط بين الحق والقانون، Just et lex⁽³⁾ إلا أنه ينبغي علينا التمييز بينهما، لأن الحق يقوم على حرية القيام بشيء أو الامتناع عنه، بينما القانون يحددك ويقيدك بشيء أو بآخر، بحيث إن القانون والحق يختلفان تماما كما يختلف الإلزام عن الحرية، في كونهما لا يمكن أن يوجدوا معا في نقطة واحدة بعينها»⁽⁴⁾. بينما نجد غروتوريوس في كتابه: حق الحرب والسلام يأخذ معنى كلمة حق على أنه مرادف لمعنى كلمة قانون وهذا واضح من قوله

1- Raymond Polin, op.cit., pp.183,184.

2- Simone Goyard- Fabre, op.cit., p. 27 .

3- كلمتين لاتينيتين lex تعني الحق، Just تعني القانون.

4-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. XIV, p. 128.

« يوجد مدلول ثالث لكلمة الحق، يرادف مدلول كلمة القانون... يعني قاعدة الأفعال أخلاقية التي تلزم [الإنسان] القيام بما هو نزيه»⁽¹⁾ وعليه يمكن عده واحدا من بين الفلاسفة الذين يخلطون بين المفهومين، وهذا ما يفسر سبب اقتران مفهومه للحق الطبيعي بمجموعة من الواجبات الطبيعية اقترانا يدل على أنه يقوم على الإلزام وليس على الحرية كما هو الشأن عند هوبز، ويتضح هذا عندما جعل من هذه الواجبات العناصر الأساسية المكونة له، هذا ما يمكن استخلاصه من قوله «إن مصدر الحق بمعناه الضيق، هو الاعتناء بالحياة الاجتماعية...معناه يطابق العقل البشري، الذي يرتبط به واجب الامتناع عن أخذ ملك الغير، وواجب إرجاع ما أخذ منهم بغير حق وواجب الوفاء بالوعود، وواجب إصلاح الضرر الذي نتسبب فيه، وواجب توزيع العقوبات على الناس باستحقاق»⁽²⁾.

إذا كانت هذه الواجبات التي يمكن وصفها بالأخلاقية دون تردد تتعلق حسب غورتیوس بالطبيعة البشرية وبالتالي بالإنسان قبل أن يعرف الحياة السياسية، فإنه حسب هوبز من المستحيل أن تكون كذلك، لأنها تمثل مفاهيم تتعلق بالإنسان المدني ووجودها يفترض وجود سلطة مشتركة ولهذا فلا يمكنها أن تخص إنسان الحالة الطبيعية الذي يعيش في عزلة، حيث أكد بقوله «أن مفاهيم الشرعي وغير الشرعي، العادل وغير العادل ليس لها مكان هنا [في الحالة الطبيعية]، لأنه حيث لا توجد سلطة مشتركة لا يوجد قانون، وحيث لا يوجد قانون لا يوجد ظلم»⁽³⁾.

إن تعريف الحق الطبيعي الذي صاغه غورتیوس لا يحمل أية إشارة إلى مفهوم الحرية كما هو الشأن عند هوبز بل إلى ما يناقضها وهو مفهوم الإلزام الذي أقصاه هوبز من تصوره عندما أكد أن معنى الحق الطبيعي يرادف معنى الحرية، وهذا واضح من قوله «إن الحق الطبيعي... هو الحرية التي يتمتع بها كل واحد في التصرف بقدرته

1- Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad.par.Pradier-Fodéré édité par Denis Alland et Simone Goyard-Fabre . 1^{er} edition Quadrige (Paris : P.U.F 2005) liv. I, ch. I, art IX, p.37.

2- Ibid, prolégomènes ,art .VIII, p. 11 .

3-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch .XIII, p. 126.

الخاصة»⁽¹⁾. والحرية التي يقصدها هنا **هوبز** ليست الحرية بالمعنى الميتافيزيقي التي شغلت بال الفلاسفة التأمليين، وإنما الحرية بالمعنى الفيزيقي. وهذا ما ذهب إليه **ماكس هوركهايمر** (1895-1973) **Max Horkheimer** بقوله إن **هوبز** في هذه القضية « لا يتحدث عن حرية الإرادة بل عن حرية التصرف، لا توجد بالنسبة إليه حرية متعلقة بالإرادة بالمعنى المثالي، إن الحرية لا توجد سوى ضمن ارتباطها بالعراقل التي تحد من إمكانيتها في التصرف»⁽²⁾.

يظهر مما سبق أن الحرية التي يقصدها **هوبز** هي الحرية اللازمة عن علاقة الإنسان بالعالم الخارجي التي تعبر عن استجابة مباشرة لما يعرف عنده بالنزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود الذي يصادف في العالم الخارجي أشياء يمكن أن تكون سببا لتقويته أو لعرقلته، والذي لا يختلف في نظره عن حركة الأجسام في الطبيعة، وهذا ما يقصده بقوله « بأنه نزوع طبيعي لا يقل طبيعة عن نزوع الحجارة نحو المركز عندما لا تمسك»⁽³⁾. الحرية إذن بهذا المعنى لا تختلف عن مبدأ العطالة الذي جاءت به فيزياء **غاليلي** والذي عبّر عنه **ريمون بولان** بقوله «عندما يكون جسم في حركة يبقى كذلك إلى الأبد ما لم يمنعه شيء آخر»⁽⁴⁾. وهذا ما يتضح من تعريف **هوبز** للحرية بقوله « نقصد بالحرية حسب المدلول الخاص لهذه الكلمة غياب العراقل الخارجية التي غالبا ما يمكن أن تنتزع من الإنسان جزءا من القوة التي يتمتع بها في القيام بكل ما يريد، ولكن دون أن تتمكن من منعه من استعمال القوة المتبقية، طبقا لما يمليه عليه حكمه وعقله»⁽⁵⁾.

هكذا يفرض علينا المعنى الذي أعطاه **هوبز** للحرية أن نعود إلى ما يقصده بالنزوع إلى الحفاظ على الوجود الذي اصطلح على تسميته باللغة اللاتينية **Conatus** وباللغة الفرنسية **Effort** وباللغة الإنجليزية **Endeavor** ، والذي يعرفه بقوله « يطلق عادة اسم النزوع على تلك البدايات الصغيرة للحركة الداخلية للجسم قبل أن تظهر في فعل المشي

1- Ibid., ch .XIV,p. 128.

2- **ماكس هوركهايمر**، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة **محمد علي اليوسفي** (بيروت: دار التنوير 2006)، ص 41.

3 - T. Hobbes, Le citoyen, sec .1^{er}, ch. 1^{er}, §VII,p. 96.

4- Raymond Polin, op.cit., p.186.

5-T. Hobbes, Leviathan, 1^{er} partie , ch. XIV, p. 128.

والكلام والأفعال الأخرى المرئية»⁽¹⁾. لقد تبني **هوبز** هذا المبدأ ليفسر به كل أفعال الإنسان سواء تلك التي حركتها مرئية أو غير مرئية.

إن هذا الربط بين الحق والنزوع يسمح لنا في نظرية الحق الطبيعي عند **هوبز** أن ننتقل من معنى الحق إلى الحرية ثم إلى الحركة دون أي تحريف لها، مادام أن الإنسان كما يتصوره يتمتع بالقدرة على الحركة كما هو شأن كل الأجسام الطبيعية، هذا ما يعلل وصوله في كتابه المواطن إلى النتيجة التالية: « أن الأساس الأول للحق الطبيعي هو أن يحافظ كل واحد على جسمه وحياته قدر استطاعته»⁽²⁾.

أما تعريف **غروتوريوس** للحق الطبيعي، فإنه يفرض علينا الرجوع إلى ما يقصده بالاعتناء بالحياة الاجتماعية الذي جعله مصدرا للحق الطبيعي، والذي لا يختلف مدلوله عن مدلول الميل الطبيعي للحياة الاجتماعية الذي تحدث عنه **أرسطو** في كتابه السياسة حين جعل من تعريف الإنسان بأنه حيوان مدني بالطبع مسلمة لا يمكن الاستغناء عنها في تصور الطبيعة البشرية والدولة، ذلك ما عبر عنه **غروتوريوس** بالميل حيناً، وذلك في قوله « من اللائق الاعتراف بأن الإنسان يملك في ذاته ميلاً قوياً إلى الحياة الاجتماعية»⁽³⁾، وبالحاجة حيناً آخر وذلك في قوله « من بين الوقائع الخاصة بالإنسان، توجد الحاجة إلى التجمع، أي الحاجة إلى العيش مع كائنات من نوعه، ولكن ليس في تجمع عادي وإنما في حالة مجتمع هادئ ومنظم طبقاً لمعطيات عقله»⁽⁴⁾، وبالأستعداد لحسن المعاشرة Sociabilité حيناً آخر، وذلك في قوله « من بين الأشياء التي يتفوق بها الإنسان على الكائنات الحية أستعداده لحسن المعاشرة»⁽⁵⁾. والمفاهيم الثلاثة، كما يظهر، لا تختلف عن مفهوم القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية الذي رفضه **هوبز** بقوة في كتابه المواطن.

إن ما نلاحظه في استعمالات **غروتوريوس** لمفهوم القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية، أنها لا تخلو من استشهاد بنصوص لأكبر الفلاسفة الرواقيين الذين يؤمنون

1-Ibid., pp. 46,47.

2- T. Hobbes, Le citoyen, sec. 1^{er}, ch 1^{er}, §VII, p. 96.

3- H. Grotius, op.cit., prolégomènes, art. VII, p.10.

4-Ibid., art. VI, p.9.

5-Ibid, art. IX, p. 11.

بهذه الفكرة وعلى رأسهم شيشرون (106-43 ق.م) **Ciceron Marcus Tullius**، الذين كرسوا التقليد اليوناني الأرسطي الذي يقوم على التسليم بفكرة أن الإنسان حيوان مدني بالطبع، التي قادت **غروتوريوس** مثلما قادت **أرسطو** إلى البرهنة على أن خاصة العقل والكلام اللتين ينفرد بهما الإنسان عن بقية الحيوانات يقويان ميله الطبيعي إلى الحياة الاجتماعية وتعززان تحققها⁽¹⁾. ولا تسببا الصراعات والنزاعات بين الناس كما يعتقد **هوبز**.

هكذا إذن ليس بالأمر الغريب أن نجد عند **شيشرون** تعريفا للطبيعة البشرية مماثلا لتعريف **غروتوريوس**، حيث بين في كتابه الجمهورية أن سبب تجمع الناس في جمهورية يعود بالدرجة الأولى إلى ما سماه بالغريزة الاجتماعية، التي وهب بها الجميع طبيعيا⁽²⁾، والتي يعدها **غروتوريوس** « هي نفسها ذلك الميل إلى العطف على الآخرين الذي نراه قبل التربية عند الأطفال »⁽³⁾ والذي سماه **روسو** فيما بعد في كتابه أصل التفاوت بين الناس، بعاطفة الرأفة، التي، كما يقول « تحد في كل شخص من نشاط حبه لنفسه وتساعد على تبادل حفظ بقاء النوع كله »⁽⁴⁾.

إن غاية هذا الميل، سواء عند **شيشرون** أو **غروتوريوس** ليس تعويض النقائص التي يعاني منها الإنسان في الحالة الطبيعية بسبب انفراده واعتماده على نفسه في الحياة، وإنما غايته تفوق المصلحة الخاصة، لأن النوع البشري على حد قول **شيشرون** « لا يتألف من كائنات منعزلة هائمة بعيدة عن بعضها البعض [كما افترض **هوبز** وجودها في الحالة الطبيعية]، وإنما من كائنات خلقت بشكل يجعلها لا ترغب في الانفراد حتى وإن كانت تعيش وسط رخاء »⁽⁵⁾، ومعنى هذا أن ميل الناس الطبيعي إلى بعضهم البعض لا تفرضه الحاجة والبحث عن المصلحة الخاصة، وإنما الغريزة الاجتماعية التي

1-Ibid., art. VII, p. 10.

2- **Ciceron**, La république, suivi de Le destin, (Paris: Gallimard 1994), liv I, XXV, fragment 39, p. 35.

3- **H. Grotius**, op.cit., prolégomènes, art. VII, p. 10.

5- **Ciceron**, op.cit., p. 35.

لا يتوقف تأثيرها في أفعال الناس وحياتهم بمجرد ما تتحقق الجمهورية التي لا تعني عند الفيلسوفين (شيشرون وغروتوريوس) مجرد تجمع عادي لعدد من الأفراد، وإنما كما يقول شيشرون « تجمع لجماعة من الأفراد اشتركوا فيما بينهم بموجب اتفاق على حق ومجموعة من المصالح المشتركة»⁽¹⁾، أو كما يصفها غروتوريوس بمجتمع هادئ منظم طبقا لمعطيات العقل.

غير أن هوبز في تصوره للحالة الطبيعية، كما رأينا، أكد عدم وجود ما يطلق عليه اسم الغريزة الاجتماعية، وصوّر لنا ناسا يعيشون في حالة عزلة وأنانية أدخلتهم في حالة حرب الجميع ضد الجميع، حيث يكون كل واحد بالنسبة إلى الآخر عدوا ينبغي أن يحتاط من خطره بالقضاء عليه، ولهذا يحق لأي واحد فيها أن يستعمل كل الوسائل التي يراها ضرورية من أجل الحفاظ على حياته ولا يهتم إن كانت مضرّة بالآخرين، وهذا ما يقصده هوبز بقوله «في هذه الحالة (حالة حرب الجميع ضد الجميع) يحق لكل الناس كل شيء، حتى أجسام بعضهم البعض»⁽²⁾.

زيادة على ما سبق، ينبغي الإشارة إلى أن هوبز في تصوره للحق الطبيعي، يتفق مع غروتوريوس في التوجه العلماني الذي بدأه في كتابه حق الحرب والسلام، حيث طرح فيه « ببساطة مبدأ استقلال القانون الطبيعي بالنسبة إلى الخالق»⁽³⁾، غير أن هوبز لم يكن واضحا في هذه المسألة بالشكل الذي ظهر به غروتوريوس؛ لأن الأول اكتفى فقط بإبعاد الإله عن نظرية الحق الطبيعي دون تقديم أي تفسير لذلك ولهذا، من جهة لا نجد في مؤلفاته السياسية الثلاث أي نص يحيل بشكل واضح ومباشر الحق الطبيعي إلى الإرادة الإلهية على طريقة اللاهوتيين، على عكس ما سنراه في تعريفه للقانون الطبيعي، ومن جهة أخرى، لا نجد أي نص واضح يناقش هذه المسألة ويبرهن فيه على استقلالية الحق الطبيعي عن الإرادة الإلهية.

أما غروتوريوس فلم يكتف مثل هوبز بعدم ربط مصدر الحق بالإله، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك في علمته للحق الطبيعي. وهذا ما يقصده **جان جاك شوفالي** بقوله « إن

1-Ibid.

2-T. Hobbes, Leviathan, 1^{er} partie, ch. XIV, p. 129.

3- فرانسوا شاتلي وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 666.

الحق الطبيعي الذي كان يُعتبر، برأي القديس توما، انعكاسا للعقل الإلهي في الطبيعة العاقلة للإنسان، يجد نفسه، من الآن فصاعدا، مقطوعا عن جذوره اللاهوتية، إن هذا الأمر لا يحدث لأن مؤلف ((قانون الحرب والسلام)) ينكر هذه الجذور، وإنما لأنه يستبعدا من النقاش بالرغم من أنه يتذكرها بصراحة»⁽¹⁾. لقد أكد غروتْيوس أن الإله نفسه، زيادة على كونه ليس مصدرا للحق الطبيعي، يخضع للقاعدة العقلية التي تكون أساس الحق الطبيعي، لأنه كما يقول دون أي التباس « بموجب هذه القاعدة، يحرم الإله، خالق الطبيعة، أشياء ويأمر بأشياء أخرى»⁽²⁾. كما أن الحق الطبيعي يتميز بثبات، والإله نفسه لا يمكن أن يغيره مهما كانت عظمة قوته⁽³⁾. إن عجزه أمام ثبات هذا الحق يضاهي عجزه أمام الحقائق الرياضية، وهذا ما يقصده من قوله « بأن الإله يكون غير قادر على جعل اثنين زائد اثنين لا يساوي أربعة، بالكيفية نفسها التي يكون غير قادر على جهل النافع ضارا»⁽⁴⁾. وبهذه الجراءة، استطاع غروتْيوس أن يعلمن فكرة الحق الطبيعي، ويؤكد على حد تعبير ريمون بولان « أن الحق ليس حقا أبدا لأن الإله يأمر به، وإنما يأمر به لأنه حق»⁽⁵⁾.

وهكذا، بعدم إشراك الإله، وإقصاء المقتضيات الأساسية للعقل، لم يبق هوبز، كما يرى ر. بولان، على أي شيء من العناصر الأساسية المكونة لنظرية الحق الطبيعي الكلاسيكية⁽⁶⁾.

في غياب الجمهورية، الحق في الغاية يمنح للإنسان حق استعمال كل الوسائل، أي حرية التصرف كما يشاء، ويقول هوبز في هذا الصدد « من غير المجدي أي يكون لدينا حق في أن نطمح إلى غاية إذا لم نكن نتمتع أيضا بحق استعمال كل الوسائل الضرورية للوصول إليها»⁽⁷⁾. ومعنى هذا أن الحق في الغاية يفترض الحق في الوسيلة المؤدية إليها وهذا ما نستخلصه أيضا من قوله « بما أن للإنسان حقا في الغاية، وبما أن الغاية

1- جان جاك شوفالي، مرجع سبق ذكره، ص 314.

2- H. Grotius, op.cit, livre I, ch. I, X,1 p 38.

3- Ibid., X,5, p. 39 .

4- Ibid.

5- Raymond Polin, op .cit., p.183.

6- Ibid., p.186.

7- T. Hobbes, Le citoyen, sec. 1^{er}, ch 1^{er}, §VIII, p. 96.

لا يمكن بلوغها من دون وسائل... فيلزم عن ذلك ... أن من حق الإنسان استعمال كل الوسائل والقيام بكل ما ينبغي القيام به من أجل الحفاظ على جسده»⁽¹⁾. ويقصد هنا هوبز بالحفاظ على الجسد الحفاظ على الحياة من أكبر ألم يمكن أن يصيبها وهو الموت العنيف. ولكن المشكل، من هو الشخص المؤهل في الحالة الطبيعية لتحديد هذه الوسائل؟ بعبارة أخرى، من يقرر أن هذا الشيء نافع وبالتالي ضروري للحفاظ على الوجود وذاك ضار وبالتالي خطر على الحياة ينبغي تفاديه؟.

قد يجيب الكلاسيكيون، حسب ليو شتراوس (1899-1973) **Leo Strauss** بأن الحكم الطبيعي هو الإنسان، ولكن ليس أي إنسان وإنما ذلك الذي يتمتع بالحكمة العملية، وهذه الإجابة حسبه تقودنا إلى الفكرة التي تقول بأن أحسن نظام في ذاته هو ذلك الذي يكون على رأسه حكام فلاسفة وإلى الفكرة التي تقول بأن أحسن نظام في الممارسة هو نظام النبلاء⁽²⁾. الأولى يمكن وصفها بأفلاطونية مثالية والثانية بأرسطية واقعية إلى حد ما، غير أن هوبز يجيب بأن يتوقف على عائق كل واحد في الحالة الطبيعية الحكم على الأشياء والتقرير إن هي ضرورية أم لا لهذه الغاية، وأن الحق الطبيعي هو الذي يمنحه هذه القدرة، أسواء كان غيبيا أو عاقلا، ضعيفا أو قويا، وهذا ما يقصده من قوله « على النحو ذاته يكون كل إنسان حكما على ضرورة الوسائل وعلى حجم الخطر»⁽³⁾.

الأمر إذن واضح بالنسبة إلى هوبز: الحق الطبيعي هو الذي يمنح الحرية التامة لكل واحد و يكون بذلك هو الشخص الوحيد المؤهل لتقدير الأخطار التي تهدد حياته واختيار الوسائل التي يراها مناسبة لمقاومتها أو تفاديها، مادام أن الطبيعة جعلت كل واحد قادرا على التصرف في قواه الطبيعية والمكتسبة واستعمالها من أجل تحقيق مصلحته ، لأنه كما يقول هوبز « مادام أن الأمر يتعلق بخلاص الإنسان، فإنه بالضرورة يكون هو الحكم الأكثر كفاءة حسب الحق الطبيعي»⁽⁴⁾. هذا إذا كان الحق الطبيعي يحتم على كل واحد أن يستعمل حكمه الخاص أي عقله، من أجل مصلحته فإنه على النحو

1- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e partie, ch. XIV § 7 , p. 202.

2- Leo Strauss, Droit naturel et histoire, tr. Monique Nathan et Eric de Dampierre, (Paris : librairie Plon, 1954) , pp. 199,200.

3- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique , 1^e partie, ch. XIV ,§ 8, p. 202.

4- T. Hobbes, Le citoyen, sec. 1^{er}, ch. 1^{er}, § IX ,pp. 96,97.

نفسه يحتم عليه حسب هوبز أن يستعمل قوته ومعرفته وفنه، و إلا فلن يتمتع أي إنسان مهما كان بحق الحفاظ على نفسه⁽¹⁾.

إذن لن يكون هناك أي مسوغ للحديث عن الحق الطبيعي حسب هوبز إذ لم يتوفر شرط الحكم الخاص على الأشياء، لأن الحق في الغاية يمنح بالضرورة الحق في الوسيلة، وهذا ما يقصده من قوله « الحق الطبيعي... هو الحرية التي يتمتع بها كل واحد في استعمال قوته الخاصة كما يشاء، من أجل الحفاظ على طبيعته الخاصة، وبعبارة أخرى حق الحفاظ على حياته، وبالتالي حق القيام بكل ما يعتبره الوسيلة الأكثر ملاءمة لهذه الغاية حسب حكمه وعقله الخاصين »⁽²⁾.

يفرض علينا هذا التعريف للحق الطبيعي أن نشير إلى أن ما يقصده هوبز بحرية الحكم على الأشياء، هو أنه في الحالة الطبيعية، في غياب قوانين ثابتة وسلطة مشتركة تملك قاعدة تحدد ما هو الضار وما هو النافع، يكون كل إنسان بمثابة السلطة الشرعية الوحيدة للحكم على أفعاله وأفعال الآخرين، وهذا ما يجعل النافع والضار في حالة الطبيعة كلمتين يرتبط مدلولاهما بالشخص الذي يستعملهما⁽³⁾. إنهما إذن نسبيان يختلفان من شخص إلى آخر حسب الأحوال، حيث ما يراه شخص ما نافعا قد يراه شخص آخر ضارا.

وبناء على ما سبق يمكن أن نطلق دون تردد عبارة بروتاغوراس المشهورة "الإنسان مقياس كل شيء" على إنسان الحالة الطبيعية كما يتصوره هوبز وهذا ما يجعله في هذه المسألة ينتمي في فلسفة الأخلاق إلى ما يسمى بالنسبوية الأخلاقية Relativisme moral التي يعرفها أندري لالاند André Lalande كما يلي: « المذهب الذي يقول أن فكرة الخير والشر تتغيران حسب الأزمنة والمجتمعات »⁽⁴⁾. وهذا واضح من قول هوبز في كتابه عناصر الحق الطبيعي والسياسي «يسمي كل إنسان، فيما يخصه، كل ما يشتهي ويرغب فيه خيرا، وكل ما لا يشتهي شرا. هكذا بما أن كل الناس

1- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e partie, ch XIV § 9, p. 203.

2-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. XIV, p. 128.

3-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. VI, p. 48.

4- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition 12, (France : P.U.F, 1976) art. Relativisme ,p. 914.

يختلفون عن بعضهم بعض في بنيتهم فإنهم يختلفون أيضا في طريقة تمييزهم بين ما يسمى عادة خيرا وشرًا، ولا يوجد أي شيء يمكن أن نسميه خيرا خالصا⁽¹⁾. وفي هذه المسألة اتخذ هوبز موقفا سفسطائيا إلى أبعد حد ممكن حيث وصل إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها أغلب السفسطائيين وهي أن الاتفاق أو التواضع هو أصل العدل أو الأخلاق بصفة عامة.

هكذا، إذن لا يوجد في الحالة الطبيعية، كما يتصورها هوبز، أي مكان لمفهوم المشروع وغير المشروع، لمفهوم العدل والظلم، الخير والشر وغير ذلك من المفاهيم الأخلاقية التي توصف بها أفعال الإنسان، لأن هذه المفاهيم في حد ذاتها، هي مفاهيم ليست لها أية علاقة بالقدرات الجسدية أو العقلية للإنسان، فهي لا تتعلق على الإطلاق بطبيعته، لأنه لو كان الأمر كذلك، كما يرى هوبز لزود بها الإنسان الذي يعيش لوحده في العالم، كما هو شأنه في الحالة الطبيعية، مثلما زود بالإحساسات والعواطف⁽²⁾.

إذا كانت طبيعة الإنسان لا تحتوي على قاعدة يمكن أن يحكم من خلالها على الأشياء إن كانت نافعة أو ضارة، فبناء على ماذا إذن يحكم على الأشياء في الحالة الطبيعية؟ يرى هوبز أن النافع والضار زيادة على كونهما لا يعودان إلى الطبيعة البشرية، فهما لا يعبران عن صفتين طبيعيتين تنتميان إلى الأشياء ذاتها، لأنه في نظره، من جهة، لا يوجد النافع والضار في ذاتهما وإنما يوجدان دائما بالنسبة إلى الشخص الذي يستعملهما هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يوجد في الأشياء نفسها، قاعدة مشتركة يمكن أن يستعين بها الإنسان لتحديد معنى النافع والضار⁽³⁾.

إذن، يجد الإنسان نفسه في الحالة الطبيعية، بموجب الحق الطبيعي كما يتصوره هوبز، في وضع من الحرية يسمح له بتحديد وتقرير ما هي الأشياء التي تنفعه وما هي الأشياء التي تضره، دون الاعتماد على أي معيار ثابت سواء أكان مصدره طبيعيا أو تعاقديا. وبهذا المعنى، الحق الطبيعي عنده لا يمنع على الناس إلا الأشياء التي لا يرغبون فيها، أي التي يحكمون عليها بأنها لا تقوي نزوعهم الطبيعي إلى الحفاظ على

1- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e partie, ch. VII § 3, p. 158.

2-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. XIII, p. 126.

3-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. VI, p. 48.

الوجود. وبالتالي، في هذه الحالة، لا يمكن تصور إنسان يرتكب إهانة ضد إنسان آخر⁽¹⁾. وهذا عكس ما ذهب إليه غروتوريوس الذي اقترن تعريفه للحق الطبيعي بمجموعة من الواجبات الطبيعية، التي تمثل قاعدة عقلية ينبغي أن يحتكم إليها الإنسان في تصرفاته. وهذا ما يقصده بقوله «الحق الطبيعي هو قاعدة يقترحها علينا العقل السليم، تعلمنا أن الفعل الذي لا يكون أخلاقيا يجب أن لا نقوم به، والفعل الذي يكون أخلاقيا يجب القيام به وذلك بناء على مطابقة أو عدم مطابقته للطبيعة العقلية»⁽²⁾.

إن القاعدة الوحيدة التي يمكن أن يحتكم إليها الإنسان في الحالة الطبيعية هي المنفعة الخاصة، لأنها تتعلق به كفرد منعزل عن الآخرين، يبذل من جهة جهدا من أجل «الدفاع عن جسمه من خطر الموت أو الآلام التي تسبقه»⁽³⁾، ومن جهة أخرى، يملك الحرية التامة للحكم وتقرير ما هي الأشياء الضرورية لتحقيق هذه الغاية. وبناء على هذا، فإنه بمجرد أن يرغب في شيء يرى أنه يسهم في الحفاظ على حياته، يكون ذلك الشيء بالضرورة نافعا له، وبالتالي فهو كاف ليكون من حقه تحقيقه، وهذا ما يقصده هوبز من ربطه المنفعة الخاصة بالحق الطبيعي ربطا ماهويا بقوله «لهذا قلنا... إن الطبيعة أعطت كل الأشياء لكل الناس بحيث يكون الحق والمنفعة شيئا واحدا»⁽⁴⁾. ومن جعله المنفعة قاعدة للحق الطبيعي وذلك بقوله «من هنا يأتي هذا القول المتفق عليه بأن الطبيعة أعطت كل الأشياء للجميع... وأن في الحالة الطبيعية المنفعة هي قاعدة الحق»⁽⁵⁾.

وهكذا، بموجب هذه القاعدة، يحكم الإنسان على الأشياء بأنها نافعة بمجرد ما يرغب فيها، ومعنى هذا عند هوبز أن رغبته هذه دليل إما على أنها حقيقة نافعة له، أو من المحتمل أن تكون كذلك⁽⁶⁾. وفي كلتا الحالتين، اليقين والشك، يحق للإنسان أن يبذل كل ما وسعه من جهد للحفاظ على وجوده، واختيار كل الوسائل التي يعتقد خطأ أو صوابا،

1- T. Hobbes, *Le citoyen*, sec 1^{er}, ch. 1^{er}, Remarque, p. 97.

2- H. Grotius, op. cit, liv I ch. I, X, 1 p. 38.

3- T. Hobbes, *Le citoyen*, sec. 1^{er}, ch. 1^{er}, § VII, p. 96.

1- T. Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique*, 1^e partie, ch. XIV § 10, p. 203.

2- Ibid., § X, p. 97.

3- Ibid.

أنها ضرورية لذلك، لأن الرغبة في حد ذاتها ترتبط بالنزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، وهذا ما يقصده هوبز من قوله «عندما يميل هذا النزوع إلى تقريبنا من شيء ما يسببه يسمى شهوة أو رغبة... وعندما يميل هذا النزوع إلى إبعادنا عن شيء ما يسمى عادة بالاشمئزاز»⁽¹⁾. ومعنى هذا أن الإنسان لا يرغب إلا في الأشياء التي تنفعه.

يلزم عما سبق أن العاطفتين الأساسيتين اللتان تقوم عليهما أفعال الإنسان تدلان عند هوبز على حركتين، الأولى على حركة الإقدام على والثانية على حركة الابتعاد عن⁽²⁾، غير أن الشيء الذي ينبغي أن نفهمه من هاتين الحركتين الطبيعيتين هو أن الحفاظ على الحياة لا يمثل عند هوبز الخير الأسمى الذي ينبغي على الإنسان أن يسعى إلى بلوغه ليكون سعيدا، وإنما يمثل شرطا ضروريا لبلوغ خيرات أخرى، ولهذا ينبغي على الإنسان أن يعمل كل ما في وسعه لتفادي الموت العنيف باعتباره الألم الأكبر الذي يجعل كل الخيرات الأخرى مستحيلة، وبالتالي لا يمكن أن نتصور الإنسان سعيدا من دون أن يكون قادرا على الحفاظ على حياته، لأن عدم ضمان هذه الأخيرة، يفرض عليه كما بين هوبز، أن يعيش حياة عزلة وشقاء، شبه حيوانية وقصيرة، يمكن وصفها بحياة بائسة لا مكان فيها للسعادة.

بيد أن الحق الطبيعي بالمعنى الذي تحدث عنه هوبز، حظوظ تحقيقه الفعلي عند جميع الناس في الحالة الطبيعية ضئيلة جدا إن لم تكن منعدمة، بسبب المساواة الطبيعية التي يتمتعون بها سواء في القدرات الجسدية أو العقلية، والتي تخول بشكل متساو «لكل واحد حقا في كل الأشياء أي في القيام بكل ما يريد وضد من يريد، وفي أن يملك ويستعمل ويتمتع بما يشاء»⁽³⁾. وهذا ما يتفق والقول بأنه في الحالة الطبيعية لا يوجد ما يعرف بالملكية الخاصة، وأن كل الأشياء بما فيها الناس، هي ملك للجميع، بحيث يكفي لأي واحد أن يرغب في شيء ويرى أنه من منفعة الاستيلاء عليه، حتى يكون من حقه ذلك. ولكن استمرار ملكيته لذلك الشيء لا تتحقق إلا باستمرار قدرته ورغبته في الحفاظ

1-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. VI, p. 47.

2- Ibid.

3- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e partie, ch. XIV, § 10, p. 203.

عليه. وهذا ما يقصده **هوبز** بقوله « لا توجد بالحالة الطبيعية ملكية أو سيطرة على أي شيء كان، ولا أي فرق بين، هذا لي وذاك لك، وإنما الشيء الوحيد الموجود بها، هو أن الإنسان عندما يستحوذ على شيء، يكون ذلك الشيء ملكا له بقدر ما يكون قادرا على الحفاظ عليه»⁽²⁾. هذا ما يعادل ما عبر عنه **لوك** بقوله « بأن الأرض وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملك مشترك بين الناس»⁽³⁾، ولكن بشيء من التحفظ لأن **لوك** في قوله هذا أبعد الإنسان من مجال المخلوقات التي تدخل في صنف الملكية المشاعة أو المشتركة ورفض أن يكون الإنسان موضوعا للملكية، وهذا ما يفسر استعماله لمصطلح (المخلوقات الدنيا) في حين أقحم **هوبز** الإنسان ضمن الأشياء الطبيعية التي يمكن أن نمتلكها، وهذا ما ذهب إليه في كتابه عناصر الحق الطبيعي والسياسي، حيث يذكر أن الحق الطبيعي يسمح لإنسان أن يستولي على إنسان آخر⁽³⁾. وعندما رأى كذلك في كتابه التنين، أنه يحق لكل إنسان أن يستعمل كل الوسائل من أجل الحفاظ على حياته وترقيتها بما فيها السيطرة البدنية على إنسان آخر.

يلزم عما سبق أن كل الأشياء في الحالة الطبيعية، بما فيها الإنسان، كما يتصورها **هوبز**، تتحول بموجب الحق الطبيعي من معطى فيزيائي إلى مجرد وسيلة يمكن أن تكون صالحة لبلوغ الغاية القصوى التي يسعى أي إنسان إلى تحقيقها وهي الحفاظ على الحياة. إذا اعتمدنا على ما ذهب إليه **جون لوك** في مسألة الملكية، فإننا نفسر قول **هوبز** بانعدام هذه الأخيرة في الحالة الطبيعية برفضه فكرة أن أول شيء يملكه الإنسان هو ذاته على الرغم من قوله بالحرية، لأنه مادام أن ذاته ليست ملكا له، فإنه من المعقول أن لا يكون نتاج جهده وعمله ملكا له. وبالتالي إذا كانت الحرية المطلقة التي يتمتع بها الإنسان في الحالة الطبيعية، كما يصفها **هوبز**، تحول دون نشوء الملكية الخاصة، وتفترض إمكانية سيطرة إنسان على آخر، وتحويله إلى وسيلة يسخرها لصالحه، فإنها عند **لوك** تفترض أن يكون الإنسان مالكا لذاته، وبالتالي من حقه أن يملك كل ما يصنعه وينتجه

1-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. XIII, p. 126.

2- **جون لوك**، مرجع سبق ذكره، ص 153.

3- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e partie, ch. XIV, § 11, p. 203.

بنفسه ويبذل جهدا من أجله، وهذا ما عبر عنه بقوله « لكل امرئ حق " امتلاك شخصه"، وهو حق لا ينازعه فيه منازع، كذلك نتاج كدحه وعمل يديه يمكن إسنادهما إليه وحده، وكل ما ينزعه من الحال التي أوجدته الطبيعة وتركته عليها، فقد اختلط به جهده، و أنضاف إليه شيء من ذاته، فهو إذن ملك له»⁽¹⁾.

إن هذا الفرق بين الفيلسوفين جوهري في تصورهما للحالة الطبيعية، لأنه يلعب دورا مهما في تصور الحالة السياسية والغاية من وجود الحكومة، ولهذا يتعين علينا أن نوضح أن مفهوم الملكية هنا كما يحدده لوك يشمل ثلاثة حقوق طبيعية أساسية وهي: الحق في الحياة، والحق في الحرية، والحق في التمتع بالامتلاكات⁽²⁾. إن الحقين الأولين كما بيّنا يتضمنهما تعريف الحق الطبيعي عند هوبز، بينما يرفض الحق الثالث وهو الحق في الملكية بتأكيد أن كل شيء في الطبيعة هو ملك للجميع. ووضعية المساواة هذه تفتح المجال لعاطفة التنافس لتسيطر على أفعال الناس، التي يعدّها هوبز من بين العواطف الرئيسة المسببة للصراع التي يقول عنها « بأنها تدفع بالناس إلى الهجوم من أجل تحقيق مصالحهم»⁽³⁾. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، لا يمنع الحق الطبيعي استعمال أي وسيلة حتى وسيلة الحرب، غير أن هذا لا يعني عند هوبز أن الفائز في نهاية الصراع يضمن بالضرورة استمرار تمتعه بالحق الطبيعي لأنه مهما كانت القوة التي يتمتع بها، فهي غير كافية لضمان تفوقه المستمر، وبالتالي ضمان تمتعه بالشئ الذي وقع تحت سيطرته، لأنه باعتباره إنسانا مثل بقية الناس، فهو معرض للمرور بلحظات ضعف كالمرض، الشيخوخة، النوم، عدم الانتباه وغير ذلك من الحالات التي يمكن أن يستغلها الإنسان الضعيف الواقع تحت سيطرته، ليخرج من قبضته وينظم نفسه بعيدا عن مراقبته، ليحضر هجوما يمكن أن يقضي على سيده، ويسبب له التهلكة، ويضمن بذلك لنفسه تفوقا يسمح له بدوره ممارسة حقه الطبيعي ولو لمدة قصيرة.

تجنبنا لهذه المخاطر، يجد الإنسان القوي نفسه مضطرا للاستعداد لأخذ الحيطة، وذلك بالقضاء على أسباب هذا الاحتمال الذي يهدده، بتحطيم المساواة الطبيعية وفرض

1- جون لوك، مرجع سبق ذكره ، ص 153.

2- المرجع نفسه ، ص 212.

3-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. XIII, p. 123.

تفوقه بالقوة، ولهذا كما يقول **هوبز** « من حق الإنسان الذي يستحوذ على إنسان آخر... أن يأخذ كما يحلو له الاحتياطات من أجل الحفاظ على أمنه مستقبلا ضد هذا الإنسان» (1).

إن الرغبة في الحصول على المزيد من القوة ترغم كل واحد على طلب المزيد منها باستمرار، ليس من أجل توسيع سيطرته وإنما من أجل ضمان الحفاظ على القوة التي يتمتع بها في الحاضر، وهذا ما يفسر حسب **هوبز** لجوء الملوك على الرغم من عظمتهم وقوتهم إلى شن حروب من أجل تأمين قوتهم (2).

إذن، إذا كان الإنسان ليس اجتماعيا بالطبع، لأن رغبته المستمرة في الحصول على المزيد من القوة جعلته يميل إلى الإساءة إلى الآخرين، وكان يساويهم في هذا الميل، فإن الحق الطبيعي الذي يشاركون فيه يسبب له المضار أكثر مما يسبب له المنافع، لأنه يعرضه باستمرار إلى خطر الموت، ويدخله في دوامة من الخوف، تدفع به إلى أن يكون في استعداد مستمر للحرب، وهذا ما يقصده **هوبز** بقوله «إذا اعتبرنا الناس يميلون بالطبيعة إلى الإساءة إلى بعضهم البعض، وأن حق كل إنسان في كل شيء، يسمح لأحدهم أن يسيطر وللآخر أن يقاوم، فإنهم سيكونون مدفوعين إلى العيش في حالة حذر أبدي، وإلى البحث عن وسائل لياغتوا بعضهم البعض، وبالتالي تكون حالة الناس بسبب هذه الحرية الطبيعية حالة حرب» (3). وهذه الأخيرة، كما يظهر، تتناقض مع رغبة الإنسان في الحياة وتحقيق منفعة، لأن الأطراف التي تنشطها، هي أطراف متساوية بالطبيعة، قادرة على القضاء على بعضها البعض (4). فهي إذن خطر على الجميع، والتغلب عليه يفرض على كل واحد أن يقضي على المساواة التي تسببه، وذلك بإبراز تفوقه على الآخرين باستعمال القوة، والذي لا يتم إلا بالدخول في صراع (5)، الذي يلزم منطق الانتصار كل واحد أن يكون أول من يهجم على الآخرين. ومعنى هذا أن أحسن دفاع عن النفس في الحالة الطبيعية هو الهجوم، والنتيجة أن يكون الجميع في حالة حرب

1- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e partie, ch. XIV § 13, p. 204.

2-T. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. XI, p. 96.

3- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^e partie, ch. XIV, § 11, p. 203.

4- Ibid, 12, p.203.

5- Ibid.

يصفها **هوبز** بالأبدية، لأنها لن تعرف توقفا بمجرد ما يبرز منتصر فيها⁽¹⁾. هكذا يكون الضعيف على غرار القوي دائما في حالة استعداد للحرب، الأول من أجل استرجاع قوته والتمتع بحقه الطبيعي، والثاني من أجل الحفاظ على قوته وبالتالي على تفوقه.

إن هذه التناقضات هي التي اختزلت الحق الطبيعي في القوة التي يتساوى كل الناس في التمتع بها، وجعلته يقوم على شيء هش وغير دائم يجلب المضرة إلى أصحابها أكثر مما يجلب لهم المنفعة، لأنها تعرض جميع الناس إلى مواقف مناقضة لغاية الحق الطبيعي نفسه، حيث يمكن القول على حد تعبير **م. مالهرب M. Malherbe** « إن الحياة (في حالة الطبيعة) تقود إلى الموت »⁽²⁾، وفي مثل هذه الحالة، يكون الحق الطبيعي في نظر **هوبز** غير مجدي ولا يستفيد منه أحد، لأن التناقض الموجود بها كما يقول **مالهرب** « ليس تناقضا في التفكير وإنما تناقض في الحياة نفسها »⁽³⁾. إذ يكفي لأي واحد بها أن يرغب في شيء ويقول هذا لي ليكون كذلك، وبالتالي، فالملكية الخاصة والتمتع بها ليس بالأمر الهين، مادام أنه « يمكن لأي شخص أن يطمح إلى التمتع بالشيء نفسه الذي يطمح إليه شخص آخر، حتى يكون من حقه الاستحواذ عليه بالقوة مثله »⁽⁴⁾.

والنتيجة التي يخلص إليها **هوبز** من افتراضه لواقع الحالة الطبيعية هي أن القول بأن كل الناس يتمتعون بالحق الطبيعي نفسه، يعادل القول، ولا واحد يتمتع به، وهذا ما يقصده بقوله « ولكن قيمة حق كل الناس في كل الأشياء، ليست أحسن من عدم تمتع أي واحد منهم بحق في أي شيء؛ لأن حظ إنسان واحد في ممارسته والاستفادة منه قليل جدا، حيث يكون لإنسان آخر قوي مثله أو أكثر منه الحق في الشيء نفسه »⁽⁵⁾.
بناء على التمييز بين ما يسمح به الحق الطبيعي وما يحققه الإنسان فعليا، يمكن ،

1- T. Hobbes Le citoyen, sec. 1^{er} ch. 1^{er}, § XIV, p. 99.

2- Michel Malherbe, Thomas Hobbes ou L'œuvre de la raison, (Paris : librairie philosophique Vrin, 1984), p. 143.

3- Ibid.

4- T. Hobbes, Le citoyen, sec. 1^{ere}, ch. 1^{er}, § XI, p. 98.

5- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^{ere} partie, ch. XIV, § 10, p. 203.

وصف الحق الطبيعي الذي يتحدث عنه هوبز بأنه في الحالة الطبيعية هو حق عرضي لأنه يتغير بتغير القوة التي يقوم عليها وله وجود بالقوة أكثر مما له وجود بالفعل، لأنه يحدد الغاية دون أن يضمن الوسائل المؤدية إليه. وإرجاع الحق بهذه الكيفية إلى القوة يصفه روسو بكلام مبهم ليس له أي تفسير لأنه كما يقول «إذا تقرر أن القوة هي التي تصنع الحق، فإن المعلول يتغير بتغير العلة: فكل قوة تتغلب على قوة أولى، فلا بد أن تخلفها وتحل محلها»⁽¹⁾، وما دام أنه في الحالة الطبيعية، لا واحد يملك القوة الكافية لضمان تفوقه المستمر، فلا واحد يضمن تمتعه الفعلي بحقه الطبيعي. وهذا ما عبر عنه روسو بشكل واضح في قوله «الأقوى لا يكون دائما قويا بما فيه الكفاية لأن يكون دائما سيدا»⁽²⁾. ومن هنا تتبين ضرورة الإسراع بالخروج من حالة الحرب التي أكد هوبز تناقضها مع غاية الحق الطبيعي، بقوله «إن الذي يرغب إذن في العيش في حالة كحالة الحرية وحق الجميع في كل شيء، يتناقض مع نفسه»⁽³⁾.

III - القوانين الطبيعية

1- نظام القوانين الطبيعية:

لمعرفة طبيعة القوانين الطبيعية، ينبغي أولا الرجوع إليها الواحد تلو الأخرى كما جاءت في كتاب التنين، حيث حصرها هوبز في عشرين قانونا طبيعيا، يمكن تصنيفها حسب ر. بولان إلى خمس مجموعات كبيرة، تربطها علاقات استنباطية صارمة⁽⁴⁾. وسنتبع في عرضنا إياها الترتيب نفسه الذي وضعه هذا الأخير، مع الاحتفاظ بالترقيم الوارد به في كتاب التنين.

المجموعة الأولى: تتكون هذه المجموعة حسب ر. بولان من أربعة قوانين طبيعية تمثل هيكل النظام الاستنباطي لكل القوانين الطبيعية⁽⁵⁾. وتكمن أهميتها في كونها تكشف للإنسان الطريقة السليمة للخروج من الحالة الطبيعية التي تسيطر عليها حالة حرب

جان جاك روسو، العقد

-1

الاجتماعي، ص 15.

-2

المرجع نفسه.

3-

T. Hobbes, Les éléments

du droit naturel et politique , 1^{ère} partie, ch. XIV, § 12, p. 203.

4-

aymond Polin, op .cit, p.191.

5-

Ibid.

الجميع ضد الجميع، والدخول في الحالة السياسية التي هي حالة سلم. إن هذه المجموعة تجيب، على حد تعبير ر. بولان، عن السؤال التالي: ما العمل لإقامة السلم والحفاظ عليه؟⁽¹⁾. وتتكون هذه المجموعة في نظره من القانون الطبيعي الأول و الثاني والثالث والحادي عشر.

- القانون الطبيعي الأول: هو ذلك الذي يصفه هوبز بالقانون الطبيعي الأساسي، الذي يمثل الجزء الأول من القاعدة العامة للعقل، التي تلزم كل إنسان ببذل جهد من أجل السلم، بقدر ما يأمل الحصول عليه، وتبيح له، في حالة العجز، البحث واستعمال كل وسائل الحرب⁽²⁾ ويمكن تلخيص هذا القانون في أنه يأمر الناس ببذل جهد من أجل السلم.

- القانون الطبيعي الثاني: يلزم هذا القانون عن القانون السابق، ويعلم الناس «في أن يقبل كل واحد التنازل عن حقه الطبيعي في كل شيء عندما يقبل الآخرون ذلك، ولكن في حدود ما يراه كل واحد ضروريا للسلم والدفاع عن النفس، وأن يقبل لنفسه التمتع بالحرية التي يقبل أن يتمتع بها الآخرون»⁽³⁾. ومعنى هذا أنه لا يمكن بلوغ السلم بالطرق السلمية إلا إذا قبل كل واحد منهم التنازل عن حقه الطبيعي الذي يسبب الحرب في الحالة الطبيعية نتيجة مساواتهم في التمتع به، لأنه، كما يقول هوبز «طالما يحتفظ كل واحد بهذا الحق في القيام بكل ما يشاء يكون كل الناس في حالة حرب»⁽⁴⁾. ولتفادي هذه الأخيرة يأمرهم هذا القانون بتطبيق مبدأ المعاملة بالمثل في التنازل عن الحق الطبيعي، ومن دون هذا الشرط لن يتحقق السلم، وليس من مصلحة أي واحد أن يتخلى عن حقه في الوقت الذي يبقى فيه الآخرون محتفظين به. لأنه بهذه الكيفية يعرض نفسه للتهلكة عوض أن يهيئها للسلم⁽⁵⁾، هذا ما يوصله إلى حالة الحرب التي تتعارض مع القانون الطبيعي الأساسي الذي يأمره بالبحث عن السلم.

- القانون الطبيعي الثالث: وهو ما يسميه هوبز بقانون العدالة الذي يعلم الناس أنه

1- Ibid.

2-T. Hobbes, Leviathan; 1^{ère} partie, ch. XIV, p. 129.

3- Ibid.

4- Ibid.

5- Ibid.

على كل إنسان طاعة الاتفاقات التي يشارك فيها بمجرد ما يعقدها، و إلا بقيت مجرد كلمات فارغة دون أية قيمة⁽¹⁾. وعدم تنفيذ هذه الاتفاقات، يعني أن الأطراف المشاركة فيها، احتفظت بحقها الطبيعي في كل شيء، وفضلت استمرار حالة الحرب عوض توفير ظروف السلم، وهذا ما يفتح المجال ليقع الجميع في حالة خوف متبادل من بعضهم البعض، وهي حالة تقضي على عنصر الثقة المتبادلة، الذي يقتضيه كل اتفاق، وهذا ما أوضحه هوبز بقوله «إن الاتفاقات التي تقتضي أن نثق في بعضنا البعض تكون عديمة الصلاحية عندما يخاف كل واحد من ألا تنفذ من قبل طرف أو آخر»⁽²⁾.

يظهر مما سبق أن العدالة ليس لها مكان قبل وجود الاتفاقات، ولا يمكن وصف أفعال الإنسان بأنها عادلة إلا بالنسبة إلى الاتفاقات، ولهذا، قبل ظهور هذه الأخيرة، أي قبل أن يتفق الناس على التخلي عن حقهم الطبيعي لا يمكن وصف أي واحد بأنه غير عادل مهما فعل، لأن الحق الطبيعي الذي يحتفظ به هو الذي يمنح له الحرية المطلقة للقيام بكل ما يشاء، ولا يمنعه من أي شيء، وفي هذه الحالة، كما يرى هوبز، قبل أن يتفق الناس ولا واحد يمكن أن يكون غير عادل، لأن الظلم ليس شيئاً آخر غير عدم تنفيذ الاتفاقات، والعدل كل ما هو ليس بظلم، أي كل فعل يعبر عن احترام الاتفاقات⁽³⁾. لهذا طبيعة العدل تكمن في احترام الاتفاقات الصالحة، التي لا تبدأ في نظر هوبز إلا مع تأسيس سلطة مدنية قادرة على إرغام الناس على احترامها⁽⁴⁾. إن اقتران العدل بالاتفاقات الصالحة بهذه الكيفية، يفترض ضرورة نشوء الدولة لكي يجد العدل مكانه، أي ضرورة توفر السلم، الذي يأمر به القانون الطبيعي الأساسي.

لا يمكن الاكتفاء بما سبق لتحديد مفهوم قانون العدالة عند هوبز. ولهذا رأينا من الضروري الرجوع إلى الخطوات التي سلكها في تحديده لما يقصده بالعدالة، ونبدأ من حيث بدأ، أولاً بالتمييز الذي أقامه بين معنيين لكلمتي العدل و الظلم، حيث رأى أن المعنى الأول يتعلق باستعمال الكلمتين لوصف الإنسان في حد ذاته، والمعنى الثاني

1- Ibid, ch. XV, p. 143.

2- Ibid.

3- Ibid.

4- Ibid, p. 144.

Mœurs باستعمالهما لوصف أفعاله⁽¹⁾، وتطلق الكلمتان في الحالة الأولى لتحديد مطابقة الأعراف للعقل أو عدم مطابقتها، أما في الحالة الثانية، فتطلقان لتحديد مطابقة الأفعال الخاصة للعقل أو عدم مطابقتها⁽²⁾.

هكذا، إذا كانت الأعراف كما يعرفها هوبز هي صفات الناس التي تتعلق بتعايشهم السلمي وتجمعهم⁽³⁾، والإنسان العادل هو ذلك الذي يعمل على تطابق هذه الصفات مع العقل، بينما الإنسان غير العادل هو ذلك الذي لا يبالى بهذه المطابقة، فإن هذا يعني أن العدل والظلم صفتان تطلقان على الناس الذين يملكون ميلا طبيعيا إلى القيام بأفعال عادلة أو غير عادلة، وفي هذه المسألة هوبز واضح للغاية وهذا ما يشهد عليه قوله «إن الإنسان العادل هو الذي يحرص أن تكون أفعاله عادلة قدر الإمكان، والإنسان غير العادل هو الذي لا يبالى بذلك»⁽⁴⁾. إذن، عندما نقول عن إنسان بأنه عادل أو غير عادل نقصد بالكلمتين بالضرورة، كما يرى هوبز، أن لدى هذا الإنسان نزوعا وعاطفة وميلا طبيعيا يهيئه للقيام بأفعال عادلة أو غير عادلة⁽⁵⁾.

أما فيما يتعلق بالأفعال، فإن كلمتي العدل والظلم تطلقان للدلالة على أن أفعال الإنسان فقط هي العادلة أو غير العادلة، وليس الإنسان في حد ذاته لأنه يمكن، حسب هوبز، أن تصدر أفعال غير عادلة من إنسان عادل يملك استعدادا للقيام بالأفعال العادلة فقط، كما يمكن أن تصدر أفعال عادلة من إنسان غير عادل يملك استعدادا للقيام بأفعال غير عادلة فقط⁽⁶⁾، ولهذا فإنه من غير اللائق وصف الأول بالعادل والثاني بغير العادل بناء على أفعالهما، وهذا ما ذهب إليه هوبز بقوله «فيما يتعلق بعدالة الأفعال، فإنها لا تؤدي إلى منح صفة العادل للناس الذين قاموا بها، وإنما فقط صفة غير المذنبين، وأما بخصوص الأفعال غير العادلة، فإنها لا تمنح للناس سوى اسم المذنبين»⁽⁷⁾.

أما الخطوة الثانية التي سلكها هوبز في تحديده لمفهوم العدالة فإنها تتمثل في

1- Ibid., p. 148.

2- Ibid.

3- Ibid., ch. XI, p.95.

4- Ibid., ch .XV, p. 148.

5- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique ; 1^{ère} partie, ch. XV § 4, p. 214.

6- Ibid.

7-T. Hobbes, Leviathan, 1^{ère} partie, ch. XV, p. 149.

تطرقه بالتحليل للتصنيف الثنائي لمفهوم العدالة الذي تعود جذوره إلى أرسطو الذي ميز في كتابه، الأخلاق إلى نيكوماخوس، بين ما سماه بالعدالة التوزيعية la justice distributive والعدالة التصحيحية la justice corrective ، على أساس أن الأولى تقتضي معاملة الناس بمبدأ الاستحقاق في توزيع الخيرات والثروات العامة، وليس بمبدأ المساواة، وهذا ما ذهب إليه بقوله «وأياً ذلك بيّن من الأشياء ، فإن جميع الناس يقرون أن العدل في العطايا ، ولا يقولون إن الاستئصال واحد : بل أما أصحاب الرئاسة العامة [الديمقراطيون] فإنهم يقولون: إنه الحرية، وأصحاب رئاسة قلة الرؤساء [الأولغارشيون]: إنه الغنى؛ ومنهم من قال إنه الشرف في الجنس؛ أما أصحاب رئاسة الأشراف [الأرستقراطيون] فقد قالوا إنه الفضيلة»⁽¹⁾، ومعنى هذا أن العدالة التوزيعية، كما يحددها أرسطو، تتحقق عندما تقسم الخيرات بالتفاوت على ناس غير متساوين بشكل يتناسب مع استحقاق كل واحد.

أما العدالة التصحيحية فهي تقتضي، حسب أرسطو، تحقيق المساواة في مجال المعاملات، حيث لا يهم، في حالة النهب مثلاً، أن يكون الإنسان الفاضل هو الذي نهب الإنسان الشرير، أو العكس، كما لا يهم أيضاً أن تكون الزنا مرتكبة من قبل هذا أو ذاك؛ لأن القانون يضع الناس على قدم المساواة، ويتساءل عن مرتكب الجور دون أي اعتبار لصفة الأشخاص الذين ارتكبوه⁽²⁾. والعدل إذن، في مجال العلاقات، يتحقق، حسب أرسطو، بإقرار مبدأ المساواة بين الناس.

يعد هوبز هذا التصنيف الأرسطي لمفهوم العدالة غير صحيح وهذا ما أوضحه في قوله «إن هذا التمييز غير صحيح، ما دام أن الظلم الذي يخص الأفعال غير العادلة، لا يكمن في لا مساواة الأشياء المقايضة أو الموزعة، وإنما في اللامساواة المخالفة للطبيعة والعقل و الناتجة عن إرادة كل واحد في التفوق على أمثاله»⁽³⁾. وحجته في ذلك، أنه

1- أرسطو، الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له عبد الحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات 1979)، المقالة الخامسة، 6&، ص181.

2- المرجع نفسه ، 108 ، ص 190، 191.

3- T. Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique* , 1^{ère} partie, ch. XV § 4, p. 215.

فيما يتعلق بالعدالة التصحيحية المطلوبة في فعل الشراء والبيع، يبدو أنه من غير المعقول وصف عملية شراء سلعة بسعر يفوق قيمتها بالظلم، ما دام أن البائع والمشتري هما اللذان قدرا قيمتها، وأنهما راضيان على ذلك⁽¹⁾. ولا يوجد أي اتفاق أو عقد مسبق يفرض عليهما كيفية إنجاز هذه العملية. وأما حجة الثانية التي تتعلق بخطأ العدالة التوزيعية، فيرى أنه، مادام أن هذه العدالة تقتضي توزيع فوائدها على الناس الآخرين بالتساوي، فإنها تفترض أن الشيء المراد توزيعه هو ملك لي، ويعني هذا أنه باستطاعتي أن أتصرف فيه كما أشاء، وبالتالي لا واحد يمكن أن يعتبر تفضيلي شخص عن آخر في توزيع الخيرات ظلماً، إلا إذا كان يربطني به عقد. ولكن في هذه الحالة، حسب هوبز، يكون فعلي ظلماً، لأنه يجسد تعدياً على عقد، وليس لأنه يجسد لا مساواة في التوزيع⁽²⁾.

لقد فضل هوبز في حديثه عن صنف العدالة، أن يستعمل مصطلح العدالة التبديلية Justice commutative، ذات الطبيعة الرياضية، وهو مصطلح يعود أصله حسب

لالاند إلى تعليق القديس توماس الإكويني (1225-1274 م) Saint Thomas

D'aquin على كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيكوماخوس⁽³⁾، عوض مصطلح العدالة التصحيحية والتقويمية. وفي المقابل استبقى على مصطلح أرسطو العدالة التوزيعية. يعرف العدالة الأولى بقوله «هي عدالة المتعاقدين، وهي تنفيذ الاتفاقات في الشراء والبيع، وفي فعل دفع الإيجار، أو تسلمه، وفي القروض والديون والمقايضات وغير ذلك من الأفعال المدرجة في عقد»⁽⁴⁾ وهذا الصنف من العدالة، كما يظهر، في التعريف، لا يمكن تصور تحققه إلا بضمان تنفيذ الاتفاقات، هو الشيء الذي يستحيل تجسده قبل نشوء الدولة. وأما العدالة التوزيعية فإنه يعرفها بقوله «هي عدالة إصدار الأحكام، أي هي فعل تحديد ما هو عادل»⁽⁵⁾.

أما فيما يتعلق بالعدالة التوزيعية يرى هوبز ، أنه من غير اللائق أن نسمي فعل توزيع الخيرات على الناس، حسب استحقاق كل واحد، والذي يحقق توزيعاً عادلاً،

1- Ibid.

2- Ibid.

3- **André Lalande**, op.cit., art .Commutative, p. 153.

4-**T. Hobbes**, Leviathan, 1^{ère} partie, ch. XV, p. 151.

5- Ibid.

بالعدالة التوزيعية، بل من اللائق أن يسمى إنصافاً⁽¹⁾. وهو ما يمثله القانون الطبيعي الحادي عشر.

- **القانون الطبيعي الحادي عشر:** على الرغم من أن هوبز لم يرتب هذا القانون مباشرة بعد قانون العدالة، فهو يلزم عنه بالضرورة، وهذا ما يتضح من قوله «إن احترام هذا القانون، ما دام يقوم على توزيع متساو على كل الناس حسب الاستحقاق، يسمى إنصافاً وعدالة توزيعية»⁽²⁾. وعدم تطبيقه يحول دون تجسد السلم الذي يأمر القانون الطبيعي الأساسي بالبحث عنه.

2- المجموعة الثانية: تتكون هذه المجموعة هي الأخرى، حسب ر. بولان من أربعة قوانين طبيعية مرتبة حسب النظام الاستنباطي الذي يربطها كالأتي : القانون الخامس، ثم الرابع ثم السادس وأخيراً السابع ، وجاءت في رأيه لتعلم الناس كيف يستعملون الخوف المتبادل الذي يسيطر على علاقاتهم استعمالاً عقلانياً، غاية هذه المجموعة حسبه إذن، هي أن تبين للناس أن حسن المعاشرة والعفو عن الإساءات والامتنان هي أفعال تضمن حياتهم وأمنهم أكثر مما يضمنهما الحذر والبحث عن القوة اللذان يقتضيهما استعمال العنف في المنافسة والصراع⁽³⁾.

- **القانون الطبيعي الخامس:** يبين هذا القانون للناس أنه يجب أن يكون الإنسان متساهلاً مع غيره من الناس ، وهذا ما يسميه هوبز بقانون المجاملة La loi de la complaisance، الذي بفضلله يكون الإنسان المطيع له سهل المعاشرة، وذلك لأنه، يمنعه من أن يحقق لنفسه أشياء غير ضرورية لضمان استمراره في الوجود، بعرقلة سعي الناس الآخرين إلى الحفاظ على وجودهم⁽⁴⁾، أي يأمره بتسبيق ما هو ضروري على ما هو غير ضروري. وفي حالة ما إذا عارض هذا القانون فإنه سيكون بالضرورة مسؤولاً عن الحرب الناجمة عن ذلك⁽⁵⁾، وبالتالي، يعد فعله مناقضاً للقانون الطبيعي الأساسي الذي يأمره بالبحث عن السلم والابتعاد عن الحرب.

1- Ibid.

2- Ibid., p.155 .

3- R. Polin, op.cit., p. 192.

4-T. Hobbes, Leviathan, 1^{ère} partie, ch. XV, p. 152.

5- Ibid.

-القانون الطبيعي الرابع: يلزم هذا القانون عن القانون الخامس ويعلم الناس، أن الإنسان الذي يتلقى نفعاً مجانياً من إنسان آخر عليه أن يبذل جهداً ليكون عند حسن ظن هذا الأخير، ولا يدفعه إلى الندم على الخير الذي قام به⁽¹⁾، ويسمي هوبز هذا القانون بقانون الامتنان *La loi de la Gratitude*. الذي يفترض أن يكون الشخص الذي يتصف به متساهلاً مع غيره . عندما يتحقق هذا القانون لا يجلب المصلحة للإنسان الذي تلقى النفع فقط إنما يجلبها أيضاً للإنسان الذي قدمه، لأن فعل العطاء كما يرى هوبز هو فعل إرادي ينتظر منه صاحبه منفعة الخاصة⁽²⁾، ومنفعته في هذه الحالة هي أن يسهم في إنشاء جو من اللطف والثقة نتيجة اعتراف المتلقي بالجميل، هو فعل يقضي على الإحباط ويشجع الناس على التعاون والمصالحة فيما بينهم⁽³⁾ أي على الخروج من حالة الحرب، وبالتالي، على طاعة القانون الطبيعي الأساسي الذي يأمر الناس بالبحث عن السلم.

-القانون الطبيعي السادس: يعلم الناس، كما يرى هوبز، أنه عندما تكون معطيات مستقبلهم مضمونة، ينبغي عليهم أن يصفحوا عن الإساءات الماضية التي تسبب فيها أناس أبدو ندمهم عليها، ويطلبون الصفح⁽⁴⁾، لأنهم بهذه الكيفية، يظهرون من جهة، أنهم مستعدون لعدم ردّ الضرر بالضرر، ومن جهة أخرى، أنهم مسالمون، واختاروا السلم بدل الحرب في طريقة التعامل معهم، وفعل الصفح في حد ذاته، كما يقول هوبز « ليس شيئاً آخر غير إقرار السلم»⁽⁵⁾ الذي يأمر به القانون الطبيعي الأساسي.

- القانون الطبيعي السابع: وهو آخر قانون في هذه المجموعة، يعلم الناس، كما يرى هوبز، أن الإنسان عندما يريد أن ينتقم ويرد على الضرر بالضرر، ينبغي عليه أن يأخذ في الحسبان عظمة النفع المستقبلي الذي سيلزم عن فعله، وليس عظمة الضرر الذي حدث في الماضي. وهذا ما يمنعه من إلحاق الضرر بالآخرين دون منفعة مرجوة. وإذا

1- Ibid., p. 151.

2- Ibid.

3- Ibid., pp. 151,152.

4- Ibid., pp. 152,153.

5- Ibid., p. 153.

تعتمد معارضة هذا القانون، فإن فعله هذا سيؤدي حتما إلى الحرب⁽¹⁾ التي لا ينتفع منها لا هو ولا الآخرون، وهي حالة تتعارض مع القانون الطبيعي الأساسي الذي يأمر كل الناس بالبحث عن السلم والابتعاد عن كل ما يسبب الحرب.

المجموعة الثالثة: تتكون هذه المجموعة، حسب ر. بولان من ثلاثة قوانين طبيعية، وهي على التوالي: القانون الطبيعي التاسع ثم الثامن ثم العاشر. وتشترك في نظره، في غاية واحدة، هي محاربة الاستعمال السيئ للمجد بشتى أشكاله، سواء ذلك الذي يتعلق بالغرور والوقاحة أو بالخطورة المهيئة⁽²⁾.

- **القانون الطبيعي التاسع:** يعلم هذا القانون الناس، حسب هوبز، أنه ينبغي أن يعترف كل واحد منهم بالآخر كإنسان مساو له بالطبيعة⁽³⁾. إن هذا القانون، كما يظهر، يؤكد حالة المساواة الطبيعية، ويأمر كل الناس باحترامها في تعاملهم مع بعضهم البعض، وإلا بقوا في حالة الحرب الناتجة عن سيطرة عاطفة الغرور على أفعالهم، التي يعدها هوبز، كما رأينا، من بين العواطف المسببة للصراع في الحالة الطبيعية. إنها إذن تسبب حالة الحرب التي ينهي عنها القانون الطبيعي الأساسي.

- **القانون الطبيعي الثامن:** يعلم هذا القانون الناس، كما يرى هوبز، أنه ينبغي ألا يظهر أي واحد منهم حقه أو احتقاره للآخر، سواء بأفعاله أو بكلامه أو بهيئته أو بحركاته⁽⁴⁾. واحترام هذا القانون يعفي الناس من الإهانات التي كثيرا ما تدفع بهم إلى الصراع المتسبب في حالة الحرب المنافية للقانون الطبيعي الأساسي.

- **القانون الطبيعي العاشر:** أما هذا القانون فيعلم الناس أنه عندما يعقد السلم، ينبغي ألا يطالب أي واحد منهم بالاحتفاظ بحق لنفسه، في الوقت الذي ينفي عن الآخرين الاحتفاظ بأي حق⁽⁵⁾. وعدم احترام هذا القانون، يقود بالضرورة إلى معارضة القانون التاسع الذي يأمر كل واحد بالاعتراف بالمساواة الطبيعية بين الناس، وبالتالي، إلى الخضوع لعاطفة الغرور بالنفس المسببة للصراعات التي تؤدي إلى حالة الحرب.

1- Ibid.

2- R. Polin, op.cit., p. 192.

3-T. Hobbes, Leviathan, 1^{ère} partie, ch. XV, p. 154.

4- Ibid.

5- Ibid.

المجموعة الرابعة: تتكون هذه المجموعة، حسب الترتيب الذي وضعه ر. بولان، من خمسة قوانين، وجاءت كالتالي: القانون الطبيعي السادس عشر، ثم الخامس عشر، ثم السابع عشر، ثم الثامن عشر، ثم التاسع عشر. وتعد هذه القوانين، في نظره، قوانين تقنية محضة، هدفها الوحيد هو ضمان الإنصاف في الحياة المدنية، وذلك باختيار الحكام Arbitre، وشروط التحكيم Arbitrage⁽¹⁾.

- **القانون الطبيعي السادس عشر:** يعلم هذا القانون الناس، في نظر هوبز، أنه من الواجب على الذين يكونون في خصام أن يحتكموا لحكم⁽²⁾، أي شخص ثالث لا يكون طرفاً في الخصام ليفصل فيه بطريقة سلمية تبعدهم عن اللجوء إلى استعمال العنف، وبالتالي، عن الدخول في حالة الحرب التي تتناقض مع القانون الطبيعي الأساسي.

- **القانون الطبيعي الخامس عشر:** يعلم هذا القانون الناس، كما حدده هوبز، أنه ينبغي على كل الناس الذين يعملون على تحقيق السلم، أن يكونوا قادرين على التنقل بأمان⁽³⁾. ويقصد هنا هوبز ضرورة ضمان أمن الحكم الذي يتدخل للفصل في الخصومات التي تحدث بين الناس. وهذا ما يبين أن هذا القانون يلزم عن القانون السابق وليس العكس كما هو وارد في كتاب التنين ، لأنه في حالة ما إذا كانت حياة هذا الوسيط غير آمنة، فلن يحقق ما يدعوا إليه القانون السادس عشر، ويعني هذا أن الوسيلة المؤدية إلى السلم غير مضمونة، وبالتالي، فلن يتحقق هذا الأخير بسبب استمرار الخصام، وعدم وجود أي شيء يمنع أي طرف من اللجوء إلى العنف والنتيجة ظهور حالة الحرب المخالفة للقانون الطبيعي الأساسي الذي يحث الناس على انتهاج الوسيلة المؤدية إلى السلم.

- **القانون الطبيعي السابع عشر:** يعلم هذا القانون الطبيعي الناس، كما جاء في كتاب التنين، أنه ولا واحد يكون حكماً جيداً فيما يتعلق بالقضايا التي يكون هو طرفاً فيها، حتى وإن كان هو الأفضل في العالم⁽⁴⁾ ذلك أنه، إذا كان كل واحد حكماً وطرفاً في آن واحد

1- R. Polin, op. cit., p. 192.

2-T. Hobbes, Leviathan, 1^{ère} partie, ch. XV, p. 156.

3- Ibid.

4- Ibid., pp. 156,157.

فسيعمل على الفصل فيها بالشكل الذي يخدم مصلحته، وهذا من شأنه أن ينمي الخصام بدل أن يوقفه، مما قد يترتب عليه نشوء الحرب المناقضة للقانون الطبيعي الأساسي.

- القانون الطبيعي الثامن عشر: يعلم هذا القانون الناس، كما يرى هوبز، أنه ينبغي على كل واحد منهم ألا يقبل بحكم في أية قضية خصام، إذا أظهر هذا الحكم ميلا إلى طرف معين تحقيقا لفائدة ما⁽¹⁾؛ لأنه لا ثقة في حكم منحاز، وهذا ما يبقي الخصام على حاله، ويؤدي إلى حالة الحرب النافية للقانون الطبيعي الأساسي.

- القانون الطبيعي التاسع عشر: يعلم هذا القانون الناس، حسب هوبز، أنه ينبغي على الحكم في فصله للخصام، ألا يثق في شهادة طرف أكثر من شهادة طرف آخر⁽²⁾، ومن هنا تظهر أمامه ضرورة البحث عن شهادات أخرى لأشخاص آخرين، يستعين بها ليكون حكمه منصفا، وإلا، فلن يرضى أي طرف بحكمه، ويبقى الخصام مستمرا، الأمر الذي يدفع الطرفين إلى اللجوء إلى استعمال القوة لإنهاء الخصام، وبالتالي، الدخول في حالة الحرب التي تتنافى مع القانون الطبيعي الأساسي.

المجموعة الخامسة: تتكون المجموعة الخامسة والأخيرة، حسب ر. بولان، من ثلاث قوانين طبيعية، رتبها كالاتي: القانون الثاني عشر، ثم الثالث عشر، ثم الرابع عشر، وتعد في نظره، هي الأخرى، قوانين تقنية محضة، غايتها ضمان الإنصاف في الحياة المدنية، وتتميز عن المجموعة السابقة، بكونها تهتم بالتوزيع العادل للخيرات⁽³⁾.

- القانون الطبيعي الثاني عشر: يعلم هذا القانون الناس، حسب هوبز، أن الأشياء التي يستحيل تقسيمها، ينبغي التمتع بها معا دون أي قيد في حالة الوفرة، وبشكل يتناسب وعددهم في حالة الندرة، وإلا كان التوزيع مخالفا لقانون الإنصاف⁽⁴⁾، وبالتالي، يتسبب في نشوء حالة الحرب التي تتناقض مع القانون الطبيعي الأساسي.

- القانون الطبيعي الثالث عشر: يعلم هذا القانون الناس، في نظر هوبز، أنه في حالة وجود أشياء غير قابلة للقسمة، ويستحيل التمتع بها معا، ينبغي اللجوء إلى القرعة

1- Ibid., p. 157.

2- Ibid.

3- R. Polin , op .cit., p. 192.

4-T. Hobbes, Leviathan, 1^{ère} partie, ch. XV, p. 155.

لتعيين الشخص الأول الذي سيتمتع بها⁽¹⁾، والعقل يقترح هذه القرعة، لأنه يستحيل توزيع الخيرات بإنصاف كما يقتضيه القانون الطبيعي، وذلك تفاديا للجوء إلى وسيلة العنف لتقرير الشخص الذي يستفيد منها، الناجمة عنها حالة الحرب التي تتعارض مع ما يأمر به القانون الطبيعي الأساسي.

- **القانون الطبيعي الرابع عشر:** يعلم هذا القانون الناس، كما يعرفه **هوبز**، اللجوء إلى ما يسميه القرعة الطبيعية، التي يتحدد بفضلها المستفيد بالخيرات وذلك ليس بناء على مبدأ المساواة وإنما على حق البكورية Le droit d'aînesse وحق الحائز الأول Le droit du premier occupant⁽²⁾ ومن دون هذه الطريقة السلمية، يجد الناس أنفسهم مضطرين إلى اللجوء إلى وسيلة الحرب لتعيين المستفيد من هذه الخيرات، وهذا طبعاً ما يتعارض مع القانون الطبيعي الأساسي.

يظهر مما سبق أن ر. بولان قسم القوانين الطبيعية الواردة في كتاب التنين إلى خمس مجموعات ورتبها بحيث يكون كل قانون لازماً عن سابقه لزوماً منطقياً، غير أن هذا لم يمنعه من الاحتفاظ بالترتيب الأصلي لبعض القوانين التي رأى أنها مرتبة ترتيباً منطقياً. احتفظ ر. بولان في المجموعة الأولى بالترتيب الأصلي للقانون الأول والثاني والثالث وصنف ضمنها القانون الحادي عشر على أساس أنه لازم عن القانون الثالث. و في المجموعة الثانية أعاد ترتيب القوانين حيث رأى على خلاف **هوبز** أن القانون الرابع هو اللازم عن القانون الخامس وليس العكس، والقانون السادس هو اللازم عن الرابع وليس القانون الخامس، واحتفظ بالترتيب الأصلي للقانون السابع. و في المجموعة الثالثة جعل ر. بولان القانون الثامن هو الذي يلزم عن القانون التاسع وليس العكس، كما يعتقد **هوبز**، والعاشر يلزم عن الثامن وليس عن التاسع، كما هو وارد في كتاب التنين. و أحدث في الترتيب الأصلي للقوانين الطبيعية في المجموعة الرابعة تغييراً جزئياً فقط حيث سبق القانون الطبيعي السادس عشر عن الخامس عشر وجعل هذا الأخير يلزم عن الأول وليس العكس، وبالتالي القانون السابع عشر يلزم عن الخامس عشر وليس عن

1- Ibid.

2- Ibid., pp. 155,156.

السادس عشر، في المقابل احتفظ بالترتيب الأصلي للقانون الثامن عشر والتاسع عشر. وأما في المجموعة الخامسة القانون نلاحظ أن ر. بولان احتفظ بالترتيب الأصلي للقوانين الطبيعية.

2- ماهية القوانين الطبيعية

إن الحق الطبيعي، كما يتصوره هوبز، لا يعود أصله، كما رأينا في الفصل السابق، إلى قاعدة عقلية، ولا إلى قاعدة أخلاقية، ولا إلى إرادة إلهية، ولا إلى ما يسمى بالقابلية للحياة الاجتماعية، وإنما إلى شيء آخر، يشارك فيه الإنسان أجساما حية أخرى، لا تعرف هذه الأمور إطلاقاً، وهو النزوع إلى الحفاظ على الوجود. وتعريف الحق الطبيعي بالحرية، يدل على أنه لا يخص البشر فحسب، بل كل الأجسام الحية المتحركة، ما دام أن الحرية عند هوبز تعني الاستمرار في الحركة في غياب العراقيل الخارجية، وهذا ما سوغ له الحديث عن وجود حق طبيعي خاص بالحيوان، حيث يقول في هذا الصدد «بفضل الحق الطبيعي تهجم علينا الحيوانات عندما يضطرها الجوع إلى ذلك»⁽¹⁾. وهذا ما يميز تصوره للحق الطبيعي عن تصور غروتيوس القاضي بأنه لا يصدق إلا على الكائن الاجتماعي والعاقل. ويميزه كذلك عن تصوره لمفهوم القانون الطبيعي، حيث جعله خاصاً بالطبيعة البشرية فقط.

لم يعمد هوبز، في تصوره للقوانين الطبيعية، إلى تجريدها من الاعتبارات الأخلاقية والعقلية، مثلما فعل في تصوره للحق الطبيعي، على الرغم من أنه انطلق في تصورها من الحالة الطبيعية، بل بالعكس، استند في هذه المسألة إلى غروتيوس بجعله القوانين الطبيعية موضوعاً لما سماه بفلسفة الأخلاق. وهذا ما يمكن ملاحظته في قوله «إن علم هذه القوانين (القوانين الطبيعية) هو فلسفة الأخلاق الحقيقية والوحيدة، وبالفعل ليس فلسفة الأخلاق سوى علم الخير والشر في العلاقات الاجتماعية والمجتمع البشري»⁽²⁾. بينما العلم الذي يهتم بالحق الطبيعي لا يبحث في هذين المفهومين، لأنه بالتعريف كما يحدده هوبز، ليست له أية علاقة بهما أو بمفاهيم أخلاقية أخرى، حيث يقدمه لنا كحق يسبق

1-

. Hobbes, Le citoyen, sec 2^{eme}, ch. VIII, § X, p. 184.

2-

. Hobbes, Léviathan, 1^{ere} partie, ch. XV, p. 159.

الأخلاق. ومن هنا، يمكن أن نستنتج، على حد رأي ر. لبروس أن الحق الطبيعي يسبق القانون الطبيعي سبقاً منطقياً إن لم يكن تاريخياً، لأن الحق هو حاصل قدرة الإنسان، بينما القانون هو ما يأتي للحد من هذه القدرة ويحد حق الإنسان البدائي⁽¹⁾. وبهذا نميز بينهما على أساس أنه يمكن وصف الأول بالذاتي والثاني بالموضوعي. وهذا عكس ما كان سائداً عند الكلاسيكيين الذين كانوا، حسب ر. لبروس، يطلقون صفة الموضوعية على الحق والقانون معاً، باعتبارهما يستجيبان لمقتضيات طبيعة الإنسان الاجتماعية⁽²⁾ التي رفضها هوبز في تصوره للحق الطبيعي بشكل واضح، والتي يمكن استنتاج وجودها في تصوره من القوانين الطبيعية.

إذا كان الحق الطبيعي عند هوبز يعبر عن الحرية، وبالتالي، عمّا يمكن القيام به، فإن القانون الطبيعي يعبر عنده عن التحديد والتقييد، وبالتالي عمّا هو محظور القيام به، أي عمّا يحد من الحرية الطبيعية التي يقوم عليها الحق الطبيعي، وهذا ما نفهمه من قوله «إن القانون الطبيعي هو تعليم Précepte أو قاعدة عامة اكتشفها العقل، وبناء على هذه القاعدة يمنع الناس القيام بالأفعال التي تؤدي إلى القضاء على حياتهم، ويمنعهم أيضاً من إبعاد وسيلة الحفاظ عليها أي إزالة وسيلة الحفاظ على حياتهم، وتجاهل الوسيلة التي يرون أنه بفضلها يمكن أن ساعدهم على الحفاظ عليها بطريقة أحسن»⁽³⁾. ويتضح من هذا التعريف أن القانون الطبيعي، كما يتصوره هوبز، يحظر على الناس كل الأشياء المؤدية إلى الحرب والمبعدة للسلم.

من أجل أن يتضح لنا جيداً ما يقصده هوبز بالقانون الطبيعي، ينبغي الرجوع إلى ذلك التصنيف الذي وضعه في كتابه المواطن، حيث قسم القوانين إلى صنفين بناء على خالقها، قوانين يصفها بالإلهية وأخرى بالإنسانية⁽⁴⁾. والقوانين التي تهمنا في هذا التصنيف، هي التي تنتمي إلى الصنف الأول، الذي قسمه هوبز بدوره إلى نوعين من القوانين، قوانين طبيعية أو أخلاقية، وقوانين وضعية. وهذا ما عبر عنه بقوله «يكون

1- Roger Labrousse, op.cit., p. 153.

2-Ibid.

3-

. Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch .XIV, p .128.

4-

T. Hobbes, Le citoyen, sec 2^{eme}, ch. XIV, § IV, p. 245.

القانون الإلهي على نوعين، ما دام أن الإله عرّف إرادته للناس بطريقتين؛ بالطريقة الطبيعية أو الأخلاقية، وبالطريقة الوضعية⁽¹⁾، والقانون الطبيعي هو ذلك الذي أعلنه لكل الناس عن طريق كلامه الأبدي الذي جبلهم به، أي عن طريق العقل الطبيعي⁽²⁾.

زيادة على ما سبق، يميل هوبز إلى تأكيد وجود تطابق بين القانون الطبيعي والعقل، حيث يعتبر هذا الأخير هو نفسه القانون، وهذا واضح من تعريفه لما يسميه بالعقل المستقيم La droite raison بقوله «العقل المستقيم هو قاعدتنا، وهو ما نسميه قانونا طبيعيا، لأنه ليس أقل انتماء إلى الطبيعة البشرية من قدرات وقوى النفس الأخرى»⁽³⁾. غير أن هذا العقل الذي يشترك كل البشر في التمتع به لا يعتبر ملكة تعصم الناس من إلحاق الأضرار ببعضهم البعض، وبالتالي من تجاوز القوانين الطبيعية، وإنما كما يقول هوبز هو عبارة « عن فعل خالص وحقيقي لحساب عقلي Ratiocination، يمارسه كل واحد على أفعاله، التي يمكن أن تلحق بالناس الآخرين بعض الأضرار أو المنافع»⁽⁴⁾. إذ يكفي للإنسان أن يخطئ في التفكير أو يكون أحمق ليجعل أن الخير الذي يقدمه للآخرين يعود عليه بالنفع بالضرورة ويساعده على الحفاظ على بقائه، وبالتالي يعتدي على القوانين الطبيعية⁽⁵⁾.

لا يمكن إذن في نظر هوبز، أن نتصور في الحالة الطبيعية إنسانا يرتكب إهانة ضد إنسان آخر، « ولكن يمكن أن نتصوره يرتكب خطيئة ضد الجلالة الإلهية ويخرق القوانين الطبيعية»⁽⁶⁾، لأنه على الرغم من تمتع كل الناس بالقدرة على استعمال عقولهم، فلا يوجد أي شيء في طبيعتهم يحتم عليهم الاحتكام إليها في كل أفعالهم، ولهذا فالإنسان الذي لا يكتشف القوانين الطبيعية ولا يدركها، لن يكون ملزما بطاعتها. وهذا ما

1- حتى لا تختلط علينا الأمور، ينبغي الإشارة إلى أن هوبز عندما يتحدث عن القانون الوضعي في تصنيفه هذا، لا يقصد به ما نفهمه اليوم من هذا المصطلح، أنه يدل على القانون الذي يكون من وضع البشر، وإنما يقصد به، كما يقول: « ذلك الذي أعلنه الإله لنا عن طريق أقوال الأنبياء».

(T-Hobbes, Le citoyen, sec. 2^{eme} ch. XIV,&IV,p.245)

2- Ibid.

- 3- Ibid, sec 1^{ere}, ch. II, § I, p. 102.
 4- Ibid., Remarque, pp. 102, 103.
 5- Ibid., p. 103.
 6- Ibid., sec 1^{ere} ch. I, § X, Remarque, p. 97.

يمكن أن نستخلصه من قول **هوبز** « من الممكن أن يقول لي شخص... من الصعب جدا أن استنبط هذه القوانين ، لأنه لا ينبغي تصور الإنسان الساذج قادرا على معرفتها، وبالتالي فهي لا تلزمه، لأن القوانين الطبيعية لا تلزم، ولن تكون حقيقة قوانيننا إلا عند معرفتها »⁽¹⁾. و معنى هذا أن الإكراه يلحق بالإنسان الذي يدرك هذه القوانين، أما الذي يجهلها، فلن يكون مكرها على احترامها. وهذا ما ذهب إليه أيضا **لوك** بقوله «مع أن (السنة الطبيعية) واضحة كل الوضوح وفي متناول جميع المخلوقات العاقلة. و الناس لتحيزهم لما في مصلحتهم، وجهلهم بها لعدم إقبالهم على درسها، كانوا غير ميالين إلى اعتبارها شريعة نافذة فيما يصل بقضاياهم الخاصة»⁽²⁾.

بالفعل، أكد **هوبز** في تمييزه بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، أن الفرق الجوهرى الموجود بينهما يكمن في أن الأول يفترض الحرية، والثاني يفترض الإكراه. ولكن، لا يقصد من هذا الأخير شيئا آخر غير أن الإنسان الذي يكتشف هذه القوانين الطبيعية يشعر داخليا أنه ملزم على الامتثال لها، دون أن يكون مرغما خارجيا على تنفيذها، وهذا ما نفهمه من قوله «إن القوانين الطبيعية تكون ملزمة أمام المحكمة الداخلية، أي ترغما على الرغبة في أن تتحقق، ولكن أمام المحكمة الخارجية⁽³⁾ لا تلزمنا دائما على تنفيذها»⁽⁴⁾. ولهذا لا تتعدى القوانين الطبيعية التي يتحدث عنها **هوبز** مجرد تعاليم أو حكم **Maximes**⁽⁵⁾؛ لأنها لا تملك قوة الإلزام كما هو الشأن بالنسبة إلى القوانين المدنية، ما دام أن احترامها وتنفيذها يتوقف على رغبة وإرادة كل إنسان على حدا. ويرى **هوبز** في هذه المسألة أنه من غير المناسب إطلاق اسم القوانين على تعاليم العقل، لأنها من جهة ليست سوى استنتاجات Conclusion أو نظريات Théorème ، تتعلق بما

1- Ibid., ch. III, § XXVI, p. 124.

2- **جون لوك** ، مرجع سبق ذكره، ص 212، 213.

3- أمام المحكمة الداخلية هي ترجمة حرفية للعبارة اللاتينية in foro interno ، وأمام المحكمة الخارجية هي ترجمة حرفية للعبارة اللاتينية in foro externo يقصد **هوبز** بالأولى حسب **فرانسوا تريكو** مترجم كتاب **التنين** داخل الإنسان نفسه، وبالثانية خارج الإنسان نفسه. ويمكن أن

نصف الأولى بالإلزام الأخلاقي والثانية بالإلزام السياسي.(ارجع إلى هامش الصفحة 158 من كتاب التنين).

4-T. Hobbes, Léviathan, 1^{ère} partie, ch XV, p. 158.

5- T. Hobbes, Le citoyen, sec 1^{ère}, ch. III, § XXVII, Remarque, p. 125 .

يعزز الحفاظ على البقاء والدفاع عن النفس، ومن جهة أخرى، القوانين عبارة عن كلام الشخص الذي يحق له أن يأمر الناس الآخرين⁽¹⁾.

بناء على ما سبق، يمكن القول بأن معنى ما يسمى بالقانون الطبيعي عند هوبز هو أقرب إلى معنى النصيحة أكثر منه إلى معنى الأمر، وهذا ما نستخلصه من تمييزه بين ما يسميه بالنصيحة وما يسميه بالأمر، وذلك استنادا إلى أن غاية النصيحة هي تحقيق مصلحة الإنسان الذي ينتصح بها . أما غاية الأمر فهي تحقيق مصلحة الشخص الأمر⁽²⁾. والقوانين الطبيعية، كما رأينا، تهدف كلها إلى تحقيق مصلحة الإنسان الذي يحترمها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وبالتالي فهي إذن نصائح وليست أوامر.

يرجع ضعف القانون الطبيعي، حسب م. مالهرب، إلى طبيعته العقلية التي تفرض عليه دائما أن يكون مجرد حساب عقلي، لا يملك قوة خاصة تمكنه من فرض تنفيذ أوامره، وبالتالي فهذا القانون، في نظره، لا يمثل في الواقع سوى حقيقة فرضية⁽³⁾ تحققها غير مؤكد. لأن العقل لا يملك قوة تسمح له بأن يحول تعاليمه واستنتاجاته إلى قوانين تكون بالفعل ملزمة عمليا. ولهذا عندما يتحدث عنها هوبز كثيرا ما يصفها بالفضائل الأخلاقية التي يرى أنها تعبر عن صفات تهيئ الإنسان للسلم والطاعة، أي ليكون اجتماعيا، كما هو شأن الفضائل الأخلاقية، ولا تعبر على الإطلاق عن مفهوم القوانين بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وهذا ما ذهب إليه بقوله « بالفعل، في الحالة الطبيعية الخالصة، القوانين الطبيعية مثل الإنصاف والعدل والامتنان وغيرها من الفضائل التي تتعلق بها، ليست في الحقيقة بقوانين... وإنما صفات تهيئ الناس للسلم »⁽⁴⁾. وبمطابقته بين محتوى القانون الطبيعي والفضيلة الأخلاقية في قوله «إن الفضيلة تتلخص في أن نكون اجتماعيين بالنسبة إلى الناس الذين هم كذلك، وأن نثير الرعب في أولئك الذين ليسوا اجتماعيين، وإن القانون الطبيعي يتلخص مضمونه أيضا في ذلك»⁽⁵⁾. ولهذا

- 1-T. Hobbes, Leviathan, 1^{ère} partie, ch. XV, p. 160.
2- Ibid., 1^{ère}, partie, ch. XI, p. 95.
3- M. Malherbe, op.cit., p. 150
4-T. Hobbes, Léviathan, 1^{ère} partie, ch. XXVI, p. 285.
5- T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^{ère} partie, ch. XVII § 15, p. 224.
يُسمى العلم الذي يهتم بالقوانين الطبيعية بفلسفة الأخلاق.

زيادة على ما سبق، أكد **هوبز** أنه لا يوجد فرق بين ما يسمى بالقانون الطبيعي وما يسمى بالقانون الإلهي، حيث اعتبرهما قانونا واحدا بصفتها صادرين عن إرادة واحدة ويهدفان إلى غاية مشتركة حدّدها في كتابه عناصر الحق الطبيعي والسياسي، في حب الإله فوق كل شيء وحب الجار كحبنا لأنفسنا⁽¹⁾. وبالنظر إلى محتوى هذه القوانين الطبيعية، فإنه يمكن عدّها قوانين أخلاقية زيادة على كونها إلهية، وهذا ما يتضح من قول **هوبز** « بالفعل، القانون الطبيعي الذي هو القانون الأخلاقي، هو قانون الإله خالق الطبيعة »⁽²⁾.

إن العودة إلى الإله بهذه الكيفية لتسوية الطابع الإلزامي للقوانين الطبيعية الذي حدا بـ **هوبز** إلى اعتبار هذه الأخيرة هي القوانين الإلهية نفسها هي نتيجة يصفها **بيير نافيل Pierre Naville** بغير المنتظرة من عند فيلسوف كثيرا ما اعتبر فيما بعد من المدافعين عن الإلحاد الذي عرف انتشارا واسعا في عصر التنوير سواء في لندن أو باريس⁽³⁾.

يدعونا **هوبز** من خلال جمعه بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي والقانون الأخلاقي فيما سماه بفلسفة الأخلاق، إلى استحضار كل العناصر التي يستبعدّها من تعريفه للحق الطبيعي، ولهذا يرى ر. **بولان** أنه ينبغي ألا ننسى أن **هوبز** في تعريفه للقانون الطبيعي استفاد من التراث الفكري الذي تركته نظريات الحق الطبيعي التقليدية⁽⁴⁾. لقد استبعد العقل والأخلاق والإرادة الإلهية والقابلية للحياة الاجتماعية في تعريفه للحق الطبيعي، ليعود إليها ثانية في بناء تصوره للقانون الطبيعي. إنه، كما يقول ر. **بولان** « لم يقابل الحق الطبيعي الذي اقترحه بالحق الطبيعي التقليدي إلا من أجل احترامه وتبنيه كليا في تصوره للقوانين الطبيعية »⁽⁵⁾. وبفضل هذه القوانين الطبيعية يبين **هوبز** أن الطبيعة البشرية لا تحتوي على عناصر هدامة فقط، بل تحتوي أيضا على عناصر بناءة يمكن أن يستفيد منها الإنسان إذا اعتمدها. وهذا ما يفند الانتقادات الموجهة

1- Ibid., 2^{eme} partie, ch. X, § 7, p. 305.

2- Ibid.

3- Pierre Naville, op.cit., p. 78.

4- R. Polin, op.cit., p. 187.

5- Ibid., p.88.

إليه التي تصف تصوره للطبيعة البشرية بالمتشائم. وفي نظر نوربرت كومبانا **Norbert Compagna**، يوحي وجود هذه القوانين في الحالة الطبيعية، أن الناس قبل أن ينظموا أنفسهم في جمهوريات، كانوا يعرفون ما ينبغي القيام به للتخلص من حالة الحرب التي يعانون منها⁽¹⁾.

يظهر مما سبق أن تعريف **هوبز** للقانون الطبيعي يتضمن فكرتين أساسيتين فكرة تعود بنا إلى غروتوريوس العلماني والثانية إلى ما قبله إلى الفلاسفة اللاهوتيين الذين لا يميزون بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي. إن القول بأن القانون الطبيعي هو نفسه القانون الأخلاقي، يحيلنا مباشرة إلى تعريف غروتوريوس للحق الطبيعي الذي تحدث فيه عن واجبات أخلاقية لا تختلف في طبيعتها عن الفضائل الأخلاقية التي تحدث عنها **هوبز** في تعريفه للقانون الطبيعي، مثلاً واجب الإيفاء بالعهد الذي يتضمنه تعريف **غروتوريوس** للحق الطبيعي لا يختلف عما سماه **هوبز** بقانون العدالة الذي يأمر الناس بتنفيذ اتفاقهم بمجرد ما يعقدونها. ولكن هذا لا ينفي أن الحق الطبيعي عند الأول يحمل قواعد عقلية تعلم الإنسان كيف يميز بين الخير والشر، في حين تحمل عند الثاني قواعد عقلية تعلم الإنسان الوسائل المؤدية إلى تحقيق السلم. ومع ذلك يمكن القول إن القانون الطبيعي بهذا المفهوم عند **هوبز** لا يختلف كثيراً عن مفهوم الحق الطبيعي عند **غروتوريوس**.

أما القول بأن القانون الطبيعي هو نفسه القانون الإلهي، فيحيلنا مباشرة إلى ما قبل نظرية **غروتوريوس** في الحق الطبيعي، الذي يتميز تصوره بالعلمانية حيث أبعد الإله من حقل الأفعال الإنسانية، وأكد أن أصل الحق الطبيعي هو الغريزة الاجتماعية، ولا دخل للإله فيه، بل بالعكس، هو نفسه مطالب بالخضوع للواجبات التي يأمر بها الحق الطبيعي⁽²⁾. وهذا على خلاف ما يراه **هوبز** الذي جعل من الإرادة الإلهية مصدراً للقوانين الطبيعية وعلل إلزاميتها بربطها بالإله بصفته الأمر المطلق. ومن هذه الزاوية

يمكن أن نقول إن هوبز قريب من التصور الكلاسيكي للحق الطبيعي أكثر من قربه من التصور الحديث الذي يزعم أنه منشؤه. ولكن، هل هذا يعني أن هوبز لم يكن علمانيا مثل

1-

orbert Compagna, Thomas Hobbes, L'ordre et la liberté, (Paris : Editions Michalon, 2000), p. 49.

2-

H. Grotius, op.cit., livre I, ch. I, X, p. 38 .

غروتوس في تصوره للقانون الطبيعي؟.

إذا اكتفينا بالمستوى الاصطلاحي للقانون الطبيعي للإجابة عن هذا السؤال، يظهر لنا أن هوبز لم يكن علمانيا ما دام أنه ربط مدلول القانون بضرورة وجود أمر وهو الإله، على شاكلة الفلاسفة التقليديين. ولكن إذا تتبعنا تحليلاته المختلفة للقوانين الطبيعية، نجد أنه يجذب استعمال مصطلح حكم ونظريات، واستنتاجات التي لا تفترض وجود أمر، وبالتالي إلزاما فعلياً، وإنما فقط تعبر عن نتائج حساب عقلي يبين للناس أنه من منفعتهم البحث عن السلم وتحقيقه، يمكن عدّها حسب م. مالهرب تعريفات اسمية⁽¹⁾ لا تملك قوة الإلزام. وهذا ما يقصي بطريقة غير مباشرة تدخل الإله. من الممكن أن يكون هوبز قد لجأ إليها ليوفر على نفسه جهد الردّ على الاتهامات والانتقادات التي يمكن أن توجه إليه من هذه الزاوية. فالحقيقة، أن الإله الذي تفترضه القوانين الطبيعية هو إله غير قادر على فرض طاعة أوامره، وهذا ما يعادل القول بعدم تدخله، والتمييز الصريح بين النصيحة والأمر يبين أنها ليست على الإطلاق بأوامر إلهية. ما دام أنه في عرضه لها لم يذكر أي قانون يحمل مضمونا واضحا يدعو الإنسان إلى خدمة مصلحة الإله باعتباره الأمر المطلق، بل بالعكس، كل القوانين الطبيعية تهدف إلى مصلحة منفذها. وهذا في اعتقادنا دليل على أن هوبز كان علمانيا في تصوره للقانون الطبيعي. ولكن، لم يكن واضحا في ذلك وضوح غروتوس في كتابه حق الحرب والسلام. الذي يعد اليوم محطة أساسية في تاريخ العلمنة التي شهدتها الفكر الأوروبي في العصر الحديث.

إذن، إذا كان الحق الطبيعي، كما رأينا، يسوّغ للإنسان أن يكون فردانيا في أفعاله إلى أقصى حد ممكن، وأن يحقق مصلحته الخاصة دون أن يأخذ في الحسبان مصالح الناس الآخرين، فإن القوانين الطبيعية تهییئ الإنسان الذي يطيعها لأن يكون محبا للغير،

وبتعبير آخر، لأن يكون اجتماعيا. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن تمتع الناس بحقوقهم الطبيعية بشكل متساو في الحالة الطبيعية يؤدي بكل واحد إلى أن يكون ذنباً بالنسبة إلى الإنسان الآخر، وبالمقابل، يمكن القول إن طاعة الجميع للقوانين الطبيعية يؤدي بكل واحد إلى أن يكون إلها بالنسبة إلى الإنسان الآخر. وفي اعتقادنا، هنا يكمن

1- M. Malherbe, op.cit. , p. 161.

التعارض الأساسي الموجود بين مفهومي الحق الطبيعي والقانون الطبيعي. وليس في مسألة الحرية والإلزام، لأنه في الواقع، الإلزام الذي تتميز به القوانين الطبيعية، كما بينا، ليس بإلزام حقيقي، وبالتالي، فهي لا تقضي فعلا على الحرية الطبيعية، ما دام أنها في نظر هوبز عبارة عن حكم ونظريات واستنتاجات لا تملك قوة الإلزام وإنما قوة الاقتراح فقط، حيث تقترح على الإنسان نتائج لازمة عن حساب عقلي تجعلها في صالحه، ولن تكون ملزمة إلا بالنسبة إلى الشخص الذي يكتشفها. غير أن هذا الإلزام لن يكون إلا إلزاما باطنيا يتعلق بضمير كل واحد ولا يمتد إلى مستوى الفعل، لأن هذا الأخير يتطلب وجود سلطة سياسية تتمتع بالقوة الكافية لضمان تطابق أفعال الناس مع مضمون القوانين الطبيعية. ومعنى هذا أن الطاعة الفعلية للقوانين الطبيعية لن تتحقق إلا في الحالة السياسية عندما تتحول هذه القوانين بفضل السلطة الحاكمة إلى قوانين مدنية.

ويتميز كذلك الحق الطبيعي عن القانون الطبيعي في أن الأول، كما يتصوره هوبز- إذا افترضنا تحققه في الحالة الطبيعية- لن يكون في مصلحة الناس، وإنما ضدهم، لأنه يسبب حالة حرب الجميع ضد الجميع، التي لا تخدم منفعة أي إنسان، في حين إذا افترضنا تحقق القوانين الطبيعية فإن ذلك يكون بالضرورة في صالح الجميع، ومن هذه الزاوية يمكن القول إن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي متناقضان، لا يمكن أن يوجدوا معا وفي آن واحد، وهذا ما تقصده س. غوريار فابر من قولها «إنه لو اوضح أن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي يتناقضان ليس أكثر ولا أقل من تناقض الحرب مع السلم، والموت مع الحياة»⁽¹⁾. غير أن طبيعة هذا التناقض ليست عقلية، وإنما واقعية، لأن هوبز في تعريفه للقانون الطبيعي جمع بين مضموني القانون الطبيعي الأساسي، والحق الطبيعي في قاعدة عقلية واحدة توحى بأنه يمكن أن يوجدوا معا عقليا وهذا واضح من

قوله « إن الجزء الأول من هذه القاعدة يحتوي على القانون الطبيعي الأول والأساسي، الذي يتمثل في البحث والسعي إلى السلم» (2) والجزء الثاني منها يمثل الحق الطبيعي، وهذا ما يقصده من قوله « أما الجزء الثاني من القاعدة فيختصر كل الحق الطبيعي الذي

1-S. Goyard-Fabre, op .cit., p. 38.

2- T. Hobbes, Leviathan, 1^{ère} partie, ch XIV, p. 129.

يتمثل في الدفاع عن النفس بكل الوسائل التي تتوفر لدينا» (1).

على الرغم من اقتراب تعريف هوبز للقانون الطبيعي من نظرية الحق الطبيعي لغروتيوس، فهو لم يختصره مثله في مجرد معيار عقلي للتمييز بين الخير والشر يمكن تصور تحققه في الحالة الطبيعية لأنه لا يفترض أن يشارك كل الناس في الامتثال إليه، وإنما يختصره في شيء آخر، وهو السلم الذي لا يمكن تصور تحققه دون اشتراك كل الناس في طاعة القوانين الطبيعية. ولهذا يجد الناس أنفسهم بسبب طبيعة هذه القوانين أمام مفارقة لا يطاق تحملها، وهي كما يعبر عنها ن. كومبانا بقوله « يعيش الأفراد في الحالة الطبيعية وضعية ملغمة بتناقض أساسي؛ بحيث يكون من المعقول بالنسبة إلى هؤلاء أن يحترموا القوانين الطبيعية بقدر ما يكون من المعقول الاعتداء عليها» (2).

والنتيجة التي نخلص إليها من كل ما تقدم، أن القوانين الطبيعية بالشكل الذي توجد به في الحالة الطبيعية، لا تحقق السلم الذي تنصح الإنسان بالبحث عنه، وإنما توصله إلى حالة من التناقض لا يمكن تجاوزها إلا بإنشاء قوة مشتركة تعمل على إرفاق القوانين الطبيعية بتهديد يضمن طاعتها حتى من قبل الناس الذين لا يدركون أهميتها، وهذا ما يلخصه ر. لبروس في قوله بأن « القانون الطبيعي ينصح بما هو مناسب، ولا يفرض أي واجب» (3).

1- Ibid.

2- Norbert Compagna, op .cit., p. 49 .

3- R. Labrousse, op .cit., p. 154.

الفصل الثالث

كيفية الانتقال إلى الحالة السياسية

I - عوامل التخلي عن الحالة الطبيعية:

بمجرد ما انتهى هوبز في كتابه التنين من وصف النقائص والأخطار التي تميز حياة الناس في الحالة الطبيعية، لم يفته تأكيد أن الطبيعة زودت الإنسان بالقدرة على تغيير وضعه وتجاوز متاعب الحياة الناجمة عن حالة حرب الجميع ضد الجميع التي تسيطر على الحالة الطبيعية، وهذا ما يتضح من قوله « يكفي هذا كوصف للوضع الحزين الذي وضع فعلا فيه الإنسان من قبل الطبيعة الخالصة. إلا أن هذه الأخيرة زودته بإمكانية الخروج من هذا الوضع، حيث يقع جزء منها في العواطف وجزء آخر في العقل »⁽¹⁾. يمكن اعتبار هذا النص بمثابة اعتراف صرح صاحبه من خلاله أنه على الرغم من السوداوية التي وصف بها حياة الناس في الحالة الطبيعية لم يحكم عليهم بالعجز وعدم القدرة على تحسين وضعهم، بل بالعكس، بيّن أن وسائل تحسينه في متناولهم. ومعنى هذا أن « الإنسان، وإن كان محكوما بغرائزه الدافعة إلى العنف والحصول على غايتها بأية سبيل دون التقيد بعدل أو حق، إلا أن من غرائزه ما يطلب الهدوء ومن عقله ما يكشف السبل إلى تحقيق هذا الهدوء »⁽²⁾.

بالنسبة إلى هوبز إذن، هناك عاملان طبيعيان يدفعان الإنسان إلى ترك الحالة الطبيعية، هما عامل العاطفة وعامل العقل، وبفضلهما يكون النظام السياسي كما يرى فيليب كركوف **Philippe Corcuff**، أمرا ممكنا⁽³⁾.

1- عامل العاطفة:

يعد هوبز العواطف الثلاث التالية: الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضرورية للحياة المريحة والأمل في الحصول على هذه الأخيرة بالعمل جزءا مما سماه

بإمكانية الخروج من الحالة الطبيعية، وتتميز هذه العواطف في نظره بأنها تشترك في دفع الناس إلى البحث عن السلم⁽⁴⁾. غير أنه في الحالة الطبيعية، كما يتصورها هوبز،

1- T, Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch. X III, pp. 126,127.

2- محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، (بيروت: دار النهضة العربية، دون تاريخ)، ص 71.

3- Philippe Corcuff, *Philosophie politique*, (Paris : Nathan, 2000), p. 28.

4- T, Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch. X III, pp. 126,127.

الأمن الوحيد الذي يأمل الإنسان في تحقيقه ويقدر عليه هو ذلك الذي يتحصل عليه بفضل قوته الخاصة ومهارته⁽¹⁾، وهو في الحقيقة أمن هش لا يمكن عدّه سلماً؛ لأن صاحبه غير قادر على القضاء على الحالة النفسية التي تدفع الناس إلى القتال الفعلي، التي يمكن تلخيصها في الاستعداد للهجوم أو المقاومة الذي يتميز به الإنسان، سواء أكان قوياً أو ضعيفاً، بينما السلم الحقيقي، كما يعرفه هوبز، يكمن في الأوقات التي لا يكون فيها الناس مستعدين للحرب⁽²⁾، وهذا أمر يستحيل وجوده في الحالة الطبيعية، ما دام أن كل إنسان يمثل مصدر هلاك للآخر ينبغي أن يحتاط منه، وبالتالي أن يخاف منه. لهذا يشترك الجميع في الحالة الطبيعية في عاطفة الخوف من الموت، ولكن ليس من الموت الطبيعي الناجم عن مرض أو حدث أو تقدم في السن، وإنما من الموت الناجم عن الاقتتال فيما بينهم، وهو الذي وصفه هوبز في كتابه عناصر الحق الطبيعي والسياسي، بالعدو الرهيب للإنسان⁽³⁾. وفي كتابه المواطن، بأسوأ الأضرار⁽⁴⁾، وفي كتابه التنين بالعنيف⁽⁵⁾.

إن الخوف من الموت العنيف، كما يتصوره هوبز، يدفع الناس إلى الابتعاد عن الحالة الطبيعية استجابة لطبيعتهم التي تدفعهم إلى الرغبة فيما ينفعهم، والنفور مما يضرهم، لأن الحالة الطبيعية، نتيجة حالة العداء والاقتتال السائد فيها، تسبب لهم أسوأ ضرر يمكن أن يصيبهم وهو الموت⁽⁶⁾، حيث يكون كل واحد خائفاً من أن يموت يوماً موتاً رهيباً، ومتيقناً من أن الظروف لا تسمح له بأن يعيش عمراً طويلاً. وبالتالي، فلن يعرف الناس سن الشيخوخة ما دام أن الموت العنيف لا يفارق مراحل حياة أي واحد منهم، بل يتربص ضعفهم ليصيبهم في أية لحظة ويضع حداً لحياتهم ويحكم عليها بأن

تكون صعبة وقصيرة، وهذا ما عبّر عنه **هوبز** بقوله «من العجيب [في الحالة الطبيعية] رؤية ، إنسان قوي مسنّ و مرهق يموت بالشيخوخة»⁽⁷⁾.

1- Ibid., p124

2- Ibid.

3- **T, Hobbes** Les éléments du droit naturel et politique, 1^{er} partie, ch. X IV,& 6, p. 202.

4- **T, Hobbes**, Le citoyen, sec1^{er}, ch. 1^{er}, § VI, p. 96.

5- **T, Hobbes**, Léviathan, 1^{er} partie, ch. X III, p. 125.

6- **T, Hobbes**, Le citoyen, sec1^{er}, ch. 1^{er}, § XIV, p. 99.

7- Ibid., p.99.

يتميز الخوف من الموت العنيف الذي يتحدث عنه **هوبز** بكونه عاطفة متبادلة يشترك فيها جميع الناس في الحالة الطبيعية، ولولاها لاكتفى الإنسان بفرض سيطرته على الآخرين بالقوة، ولما بحث على الإطلاق عن السلم، وهذا ما يقصده من قوله « إذا ما انتزعنا من الناس الخوف، فإن طبيعتهم ستدفعهم بشراهة إلى السيطرة أكثر مما تدفعهم إلى العيش في المجتمع»⁽¹⁾.

الخوف من الموت الرهيب إذن، هو الذي يجعل الناس يرغبون في الخروج من الحالة الطبيعية التي يعيشون فيها حياة غير نافعة لهم، ل يبحثوا عن الحياة في مجتمع على الأقل إذا وقعت فيه حرب لن تكون أبدية وحرب الجميع ضد الجميع ودون إسعاف، كما هي في الحالة الطبيعية⁽²⁾. لأنه توجد في المجتمع، عوامل يمكن أن تجنب الحرب، وإذا وقعت فيمكن أن توقفها.

لقد أكد **هوبز** في تعريفه لعاطفة الخوف *Peur* ضرورة تمييزها عن عاطفة الرعب *Terreur* وعن عاطفة الاشمئزاز *Aversion* حيث عرّف هذه الأخيرة بقوله «عندما يبعدنا نزوعنا الطبيعي إلى الحفاظ عن شيء ما نسميه عادة الاشمئزاز»⁽³⁾، وعرّف الرعب بقوله «إن الخوف الذي لا نعرف سببه يسمى رعبا شديدا *La Terreur* *Panique*»⁽⁴⁾. وعرّف الخوف بقوله «إن الاشمئزاز المرفق بفكرة ضرر يسببه موضوع يسمى خوفا»⁽⁵⁾. ومعنى هذا أن الخوف عنده هو عاطفة تبعد الإنسان من الحالة الطبيعية نتيجة وعيه بالأخطار التي تهدده فيها، ولهذا، فلن يكون الجهد الذي سي بذله لتجنبها جهدا عشوائيا كما هو الحال عندما يكون مرعبا، وإنما جهدا منظما بشكل واع وإرادي. والخلط بين هذه العواطف يجعلنا نمنح لعاطفة الخوف دورا سلبيا وهداما.

فعوض أن نراها تدفع الناس إلى الرغبة في الاقتراب من بعضهم البعض وإنشاء مجتمع مدني، نراها تدفعهم إلى النفور وعدم تحمل رؤية بعضهم البعض⁽⁶⁾. وهذه الأخيرة

1- Ibid, &II, pp. 92, 93.

2- Ibid.

3- Ibid., ch .VI, p. 47.

4- Ibid., p. 53.

5- Ibid., p. 51.

6- T, Hobbes, *Le citoyen*, sec1^{er}, ch. 1^{er}, § II, Remarque , p. 94.

استجابة طبيعية حسب تعريفات هوبز السابقة لعاطفة الرعب والاشمئزاز، وليس لعاطفة الخوف التي لا يستجيب لها الإنسان بالهروب فقط، وإنما، كما يرى هوبز، بسلوكات أخرى مثل الحذر والشك والحيلة والاحتراز وتحصين النفس⁽¹⁾.

يمكن أن نستخلص مما سبق ثلاثة أشكال من استجابات الإنسان لعاطفة الخوف، الأول بالهروب والاختباء من الأخطار التي تهدده، ويلجأ إلى هذه الحالة عندما لا يملك وسيلة أخرى للحفاظ على أمنه. والثاني الاستجابة بالقتال عندما يعتقد أنه قادر على ذلك. والثالث الاستجابة بالاتفاق على ترك السلاح والتفاهم على تأسيس المجتمع المدني⁽²⁾. يمكن وصف الشكل الأول والثاني بالاستجابة الهدامة، أما الشكل الثالث فبالاستجابة البناءة لأنه يخلص الإنسان بصفة نهائية من شبح الموت العنيف الذي يلاحقه في الحالة الطبيعية.

إن عاطفة الخوف إذن، كما يتصورها هوبز، تلعب دورا مهما في دفع الناس إلى الرغبة في تأسيس مجتمع مدني مقارنة بالرغبة في الأشياء الضرورية للحياة المريحة، وعاطفة الأمل في الحصول على هذه الأشياء بالعمل. وهذا ما ذهب إليه ن. كومبانا بقوله « من بين هذه العواطف ينبغي الإشارة خاصة إلى الخوف من الموت العنيف»⁽³⁾ وج. ج. شوفاليه حين اعتبر الخوف من الموت العنيف عاطفة تحت الإنسان على الجنوح إلى السلم بشكل رئيسي مقارنة بالعاطفتين الأخرويتين⁽⁴⁾. ويعود، سبب إهمال هاتين العاطفتين إلى كونهما تتعلقان بأشياء ليست في الحقيقة ضرورية لحياة الإنسان مثل النشاط الفلاحي والصناعي والملاحة والعلوم والفنون والآداب، وغير ذلك من النشاطات الحضارية التي توفر للإنسان شروط الحياة المريحة، والتي ذكرها هوبز على أساس أنها

من بين الأشياء التي يعاني الإنسان من انعدامها في الحالة الطبيعية، وهذا في اعتقادنا، تناقض وقع فيه هوبز نتيجة تجاهله أن هذه الأمور هي مزايا الحياة الاجتماعية، من المفروض ألا يكون الإنسان قد عرفها بعد في الحالة الطبيعية. لقد فسر ماكفرسون

1- Ibid .

2- Ibid .

3- Norbert Compana, op. cit., p. 48.

4- جان جاك شوفالييه، مرجع سبق ذكره، ص 325.

C.B. Macpherson سبب هذا التناقض في تصور الحالة الطبيعية بأن هوبز استنبط هذه الأخيرة من شهوات ناس متحضرين، لا يرغبون في الحياة فحسب، إنما يرغبون في حياة أفضل وأكثر هناء⁽¹⁾. وهذا دليل على أن هوبز لم يستطع التخلص نهائيا في تصوره للحالة الطبيعية، من الاعتبارات الاجتماعية والحضارية. وبالتالي فإنه يمكن الحكم على العاطفتين اللتين تتعلقان بهذه المزايا أنهما عاطفتا إنسان متحضر⁽²⁾ ذاق منافع الحالة الاجتماعية.

تبقى إذن عاطفة الخوف من الموت العنيف هي العاطفة الأساسية التي تدفع الإنسان إلى الرغبة في العيش مع الآخرين في سلم، والتي تدفع هي بدورها، كما يرى بيار نافيل، إلى طاعة القوانين الطبيعية عن طريق العقود⁽³⁾، أي إلى تأسيس المجتمع المدني الذي يحمي الجميع من الأخطار الداخلية و الخارجية التي تهدد حياتهم وممتلكاتهم وتحقق لهم السلم الذي يدعوهم العقل إلى البحث عنه من أجل منفعتهم.

2- عامل العقل

أما بالنسبة إلى الجزء الثاني من إمكانية الخروج من الحالة الطبيعية، فإنه يقع، كما يرى هوبز، في العقل الذي لا يقصد به «شيئا آخر غير حساب (أي جمع وطرح) لنتائج أسماء عامة Nominations générales اتفقنا عليها لتدوين أفكارنا والتعبير عنها»⁽⁴⁾. العقل إذن بهذا المعنى، يكون مرادفا لمعنى الحساب، وبالتالي فنّ التعقل يكون هو نفسه فن الحساب، الذي لا يقتصر، حسب هوبز، على عالم الأعداد والأشكال فقط وإنما يصلح أيضا للتفكير في المسائل السياسية، وهذا ما يقصده بقوله «إن المؤلفين الذين يبحثون في السياسة يجمعون العقود من أجل إيجاد واجبات الأفراد، ورجال القانون يجمعون القوانين

والأحداث من أجل إيجاد ما هو عدل أو ظلم في سلوك الأشخاص»⁽⁵⁾، من خلال هذا القول، يظهر أن هوبز يدعو، كما ذهب إلى ذلك ب. نردون، إلى تأسيس

1- C.B,Macpherson, La théorie politique de L'individualisme possessif de Hobbes à Locke, trad., par Michel Fuchs, postface de Patrick Savidam, (Paris, : Gallimard, 2004), p. 56.

2- Ibid., p. 59.

3- Pierre Naville, op.cit., p. 58.

4-T, Hobbes, Léviathan, 1^{er} partie, ch. V, p. 38.

5- Ibid., p. 37.

نظرية العقد الاجتماعي على تعريفات منطقية صارمة⁽¹⁾.

هكذا إذن بفضل القدرة على الحساب (العقل) يحسب الإنسان، كما يتصوره هوبز، منافع وأضرار الحالة الطبيعية لمعرفة أي منها يسيطر على الآخر حتى يتسنى له إدراك، هل من منفعة الحفاظ على وضعه أم عليه بذل جهد من أجل تجاوزه وتحقيق ما هو أنفع وأقل ضرر منه؟

للحساب العقلي، إذن غاية، وهي تحقيق المنفعة الخاصة للشخص الذي يمارسه، وهذا ما أوضحه ر. بولان بقوله « كل العمليات العقلية في هذا المستوى هي حسابات غائية Calcul Téléologiques وخيار وتنظيم لوسائل من أجل غايات معينة»⁽²⁾. لقد حدد هوبز هذه الأخيرة، حسب ر. بولان انطلاقاً من الرغبات والعواطف التي تنبئها لأن الطبيعة جعلت كل الناس يرغبون في الحفاظ على حياتهم الراهنة وأمن حياتهم المستقبلية⁽³⁾. وعاطفة الخوف باعتبارها تنبؤاً بضرر لاحق وهو الموت العنيف، توفر العقل، كما يرى ر. بولان، دوافع حسابه وغايته⁽⁴⁾. وبهذا المعنى يكون هوبز قد حول العقل الديكارتي، على حد رأي بتريك تورت P. Tort من عقل سليم Bon sens إلى حس بالنفع Sens du bon، أي إلى استعداد نفعي للبحث عن أعظم خير ممكن للفرد⁽⁵⁾.

لم يتوقف ر. بولان في ربط عاطفة الخوف بالعقل عند هذا الحد، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث رأى أنه إذا أردنا أن نبحث عن مصدر طبيعي للعقل عند هوبز فمن الأجدر البحث عنه في عاطفة الخوف⁽⁶⁾، و يعدّ هذه الأخيرة عاطفة عقلية لأنها تمثل، في نظره، نتيجة وسبباً للعمل العقلي في آن واحد، وبالتالي فالإنسان، في نظره، يشعر بالخوف لأنه قادر على تخيل المستقبل والنتائج الممكنة للأسباب الراهنة، وهو إذن لا

يخاف لأنه يفكر فقط، و إنما يفكر كذلك لأنه يخاف⁽⁷⁾. ومعنى هذا أن عاطفة الخوف تسكن حتى الباعث العقلي للتخلص من الحالة الطبيعية، وأن إنسان الحالة الطبيعية قادر

1- Pierre Nordan, op .cit., p. 45.

2- R. Polin, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, p. 34

3- Ibid., p. 35 .

4 Ibid.

5- Patrick. Tort, op. cit., p. 31.

6-R. Polin, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, pp. 35,36.

7-- Ibid., p. 35.

على التفكير والتمييز بين الأشياء التي تجلب له المنفعة والأشياء التي تجلب له المضرة على الرغم من خضوعه لعاطفة الخوف. إذا كان الخوف من الموت الذي يسيطر على الجميع في الحالة الطبيعية يثير التفكير ولا يشله، فيعني هذا أن هوبز متفائل ويؤمن بقدرة الإنسان على تغيير وضعه من الأسوأ إلى الأحسن.

لقد تساءل لوك، على خلاف هوبز، نتيجة وصفه الإيجابي لحياة الناس في الحالة الطبيعية عن سبب التخلي عن هذه الأخيرة بقوله « إذا كان المرء (في الطور الطبيعي) حرا على الوجه الذي وصفناه، وإذا كان السيد المطلق على شخصه وأملاكه ندا لأعظم الأسياء، لا يخضع لسلطة إنسان قط، فلم يتخلى عن حريته وسلطته تلك و يعنو لسلطة آخر؟ »⁽¹⁾. وبعبارة أوضح، إذا كان الإنسان في الحالة الطبيعية يتمتع بكل هذه الإيجابيات، لماذا يقبل التخلي عنها؟

الإجابة البديهية عن هذا السؤال، حسب لوك ، هي أنه في الحالة الطبيعية لا يوجد إنسان واحد واثق بأنه سيتمتع بحقه الطبيعي في الحرية والحياة والملكية ويستطيع أن يحمي هذا الحق من عدوان الآخرين⁽²⁾. ما دام أن التمتع بما يملكه الإنسان في الحالة الطبيعية غير مضمون فهو يفضل، كما يرى لوك، ترك هذا الوضع المحفوف بالمخاوف والأخطار على الرغم من الحرية التي يتميز بها⁽³⁾.

إذا كانت الإجابة عن هذا السؤال بديهية عند لوك، فإنه عند هوبز لا يطرح إطلاقاً مثل هذا السؤال، نتيجة الأوصاف السلبية التي وصف

حيث أحصى كل النقائص والأخطار التي تمنع الإنسان من الرغبة في البقاء فيها، وقدمها بشكل يبين أن الأمر يتعلق بمسألة موت وحياة وحرب وسلم، والخيار في

هذه الحالة شيء سهل للغاية. هذا ما يقصده من قوله « ولكن، من السهل الحكم كم هي الحرب مضرّة للحفاظ على الجنس البشري ولأي إنسان كان» (4). لا يوجد عند هوبز أي مسوغ للتساؤل كما فعل لوك، لماذا يترك الإنسان الحالة الطبيعية ؟ لأن الأمر واضح

1- جون لوك، مرجع سبق ذكره، ص 212.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4-T, Hobbes, Le citoyen, sec1^{er}, ch 1^{er}, § II, Remarque , p. 94.

بالنسبة إليه. لا يوجد بها أي شيء نافع للإنسان يمكن أن يرغب في الحفاظ عليه، ولهذا فإذا اختار أي واحد البقاء في الحالة الطبيعية، رغم الأضرار التي يتعرض لها فيكون قد اختار البقاء في وضع يتعارض مع ذاته ومع نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، وبالتالي، يكون قد اختار ما يجلب له الضرر، وهذا أمر يتعارض مع كونه كائنًا يرغب بضرورة طبيعية فيما هو نافع له. وهكذا، كما يقول هوبز «إن الإنسان الذي يعتقد أنه ينبغي البقاء في الحالة التي تكون فيها كل الأشياء مباحة للجميع يتناقض مع نفسه لأن الإنسان بحكم أن طبيعته تحتم عليه ألا يرغب إلا فيما ينفعه، فإنه لا يوجد أي شخص يمكن أن يعتقد أن حالة حرب الجميع ضد الجميع، المرتبطة بالضرورة بالحالة الطبيعية التي تهدد الجميع بموت عنيف، وهو أسوأ شيء يمكن أن يصيبهم، هي شيء نافع» (1)، بل بالعكس، تحمل من الأضرار ما يكفي لدفع كل الناس إلى بذل جهد للتخلص منها وتجنب الآلام والأخطار التي تسببها. ولهذا، كما يقول هوبز، « لا يوجد إنسان واحد من بيننا لا يرغب فيما يظهر له أنه ينفعه، وتجنب ما يظهر له أنه يضره، وخاصة الرغبة في الهروب من أسوأ أضرار الطبيعة الذي هو من دون شك الموت» (2).

محكوم إذن على الناس التخلص من الحالة الطبيعية، كما يصفها هوبز، هروبا من الموت العنيف الذي يهدد حياة الجميع بها، وهذا ما عبر عنه روسو أيضا، على الرغم من وصفه لهذه الحالة ببعض الإيجابيات، بقوله « لقد بلغ الناس، -على ما أفترض- نقطة بدت فيها العقبات الضارة بدوام بقائهم على حال الطبيعة، وقد تغلبت بما لها من صلابة على القوى التي يستطيعون استخدامها ليحتفظوا ببقائهم على تلك الحال، ولذلك فإن هذه

الحال البدائية لا يمكن أن تظل قائمة، والجنس البشري يدركه الهلاك ما لم يغير نمط حياته وشكل معيشته»⁽³⁾.

يظهر مما سبق أن كلا من لوك وروسو يتفقان مع هوبز في أنه من الضروري على الناس الخروج من الحالة الطبيعية وتعويضها بحالة مدنية تكون أنفع لهم من الأولى، ولكنهما يختلفان عنه في تحديد ههما للأسباب التي تدفع بالناس إلى التخلي عنها،

1- Ibid.

2- Ibid., §VII, p. 96.

3- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص 25.

حيث نجد لوك يتحدث عن وجود نقائص تدفع بالناس إلى التخلي عن الحالة الطبيعية على الرغم من المحاسن الموجودة فيها، وحصرها في ثلاث نقائص رئيسة وهي: أولاً، عدم وجود قانون متفق عليه يحدد ما هو الحق وما هو الباطل يرجع إليه الناس للفصل في الخصومات التي تحدث بينهم. ثانياً، عدم وجود حكم غير متحيز، (قاضي لا يكون طرفاً في النزاع) يفصل في الخصومات بناء على القانون المتفق عليه. ثالثاً، غياب سلطة قادرة على تنفيذ الأحكام التي يصدرها الحكم في الخصومات التي يفصل فيها⁽¹⁾. زيادة على هذا، إذا تمعنا جيداً في هذه النقائص نجدها تعبر عن مشاكل يمكن أن يعاني منها الإنسان الضعيف أكثر من الإنسان القوي، لأنه من الجائز تصور قدرة هذا الأخير على تجاوزها في الحالة الطبيعية. وهذا ما يبين أن الحالة الطبيعية، كما يصفها لوك، تكون حافلة بنقائص خطيرة على الضعفاء دون الأقوياء، وأن هؤلاء يمكنهم أن يتمتعوا ويستفيدوا من محاسنها، وبالتالي يمكن القول على خلاف ما يعتقده هوبز، بأن الحالة المدنية، كما يتصورها لوك، هي مطلب الضعفاء أكثر مما هي مطلب الأقوياء، وهذا ما ذهب إليه أنصار نظرية الحق للأقوى التي اشتهر بها السفسطائيون الراديكاليون⁽²⁾ وعلى رأسهم كليكلاس⁽²⁾ Calliclés الذين وصلوا في تحليلهم للمدنية إلى أن هذه الأخيرة عبارة عن وسيلة اصطناعية يستعملها الضعفاء من أجل حرمان الأقوياء من حقوقهم

1- جون لوك، مرجع سبق ذكره، ص 212، 213.

2- يقصد بهم الجيل الأخير من السفسطائيين الذي يمثلته كل من تراسيماك Thrasymachus وليكوفرون Lycophron وألسيدا ماس Alcidas وكليكلاس Calliclés وذلك تمييزاً عن الجيل الأول الذي يوصف أصحابه بالسفسطائيين التقليديين أو القدماء وهم بروتاغوراس Protagoras

وغورجياس Gorgias وبروديكوس Prodicus ، يعرف عن الجيل الأول أنهم كانوا من المدافعين عن الديمقراطية، وعن الجيل الثاني أنهم كانوا من أنصار الحكومة الأرستقراطية و أوليغارشية، باعتبارهما نظامين يجسدان الحق للأقوى، الذي تفرضه الطبيعة البشرية. (لمزيد من التوضيحات أرجع إلى كتاب ف. س نرسيسان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود (ط1، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص 80-92.

3- كليكلاس سفسطائي ينتمي إلى الجيل الثاني الذي يوصف بالرادكالي، اشتهر بنظرية الحق الأقوى، تحدث عنه أفلاطون في محاورة غورجياس، على أساس أنه من المدافعين عن هذه النظرية، وحسب ما جاء في هذه المحاورة، كليكلاس تلميذ لغورجياس غير أن وجوده التاريخي غير مؤكد، ولهذا، كما يقول نرسيسان، «اعتبرته بعض الشروحات شخصية اختلفها أفلاطون كمثل على الديماغوجي الخطير المعدوم الضمير الذي يتخذ الطاغية مثالا أعلى له ويؤمن أن أسمى العدالة هو أن تنتصر القوة، وقد يكون قناعا لعم أفلاطون الطموح كرتياس» (ف.س.نرسيسان، مرجع سبق ذكره، ص 89).
الطبيعية⁽¹⁾.

إذا كان أنصار نظرية الحق للأقوى يرون أن الطبيعة هي التي تمنح الحق للأقوى بينما يفرض المجتمع السياسي عن ظلم مساواة بين كل الناس، فإن روسو، على عكس ذلك، يرى أن المجتمع السياسي هو الذي يمنح هذا الحق وليس الطبيعة، وأن هذه الأخيرة لا تفرض التفاوت بين الناس إنما المجتمع السياسي هو الذي يفرضه عن ظلم. وبناء على هذا اعتبر أن الحكومات الناشئة بدأت بدايات سيئة⁽²⁾ لأنها تقوم على عقد يضمن مصلحة الأقوياء على حساب مصلحة الضعفاء، وهذا ما يقصده من قوله «الأقوى لا يكون أبدا قويا بما فيه الكفاية لأن يكون دائما سيذا، إلا أن يحول قوته إلى حق، والطاعة التي يفرضها إلى واجب. ومن هذا نتج حق الأقوى»⁽³⁾. الدولة إذن، حسب روسو، جاءت لتفرض الحق للأقوى وليس لتقضي عليه كما يعتقد كاليكلاس، ومعنى هذا أن الحالة الطبيعية، كما يتصورها روسو، تهدد مصالح الأقوياء وليس الضعفاء، وبعبارة أوضح حسبه، مصالح الأغنياء وليس الفقراء، لأنه في الحالة الطبيعية كما يقول «لم يكن في الواقع لدى الإنسان وسيلة لإخضاع لأمثاله، سوى مهاجمة أموالهم، أو جعل نصيب لهم في ماله»⁽⁴⁾.

يظهر مما سبق أن الحالة الطبيعية، كما يتصورها روسو، تهدد مصالح الأقوياء وليس الضعفاء، لأنه أصلا ليس لهؤلاء أية مصلحة في الحالة الطبيعية يخافون تضييعها باعتبارهم فقراء، وبالتالي فاختراع المجتمع السياسي سيكون بالضرورة لخدمة مصالح الأغنياء، لأنه بفضل سييعدون الأضرار التي يمكن أن تصيبهم في أموالهم، وهذا ما عبر

عنه روسو بقوله « وعلى عكس ذلك كان الأغنياء [أي على عكس الفقراء] : فإنهم، إذا كانوا معرضين لوقوع الأذى، من

1- جان جاك شوفالييه، مرجع سبق ذكره، ص30 .

2- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ص 112.

3- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص15 .

4- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ص 111.

يتخذ غيرهم لاتقاء تلك الأضرار» (1). ومعنى هذا أن الحكومات

الناشئة بهذه الكيفية، يخسر فيها الضعفاء أو الفقراء حريتهم (2) دون أن يستفيدوا في الحالة السياسية بمزايا؛ لأن الأقوياء في الأصل عندما أدركوا أن قوتهم محدودة وغير قادرة على ضمان استمرار تفوقهم على الآخرين لجئوا إلى اتفاق على إنشاء حكومة تضمن دوام تفوقهم.

إن النتيجة التي نخلص إليها من هذه المقارنة هي أن الإنسان القوي عند لوك هو الذي يرغب في الحفاظ على الحالة الطبيعية بينما عند روسو، فإن الإنسان الضعيف هو الذي يرغب في ذلك، أما هوبز، فقد أبعد الإمكانيتين في تصوره للحالة الطبيعية وأكد أنه لا هذا ولا ذاك يرغب في الحفاظ عليها، لأنه بتركيزه على وصف سلبيات الحالة الطبيعية، يبين أن الحالة المدنية ليست مطلب الضعفاء أكثر مما هي مطلب الأقوياء، كما هو الحال عند لوك، كما هي ليست مطلب الأقوياء أكثر مما هي مطلب الضعفاء، كما يعتقد روسو، مادام أن الحالة الطبيعية تمثل عند هوبز خطرا على كل الناس دون استثناء.

إن دور العقل، كما يتصوره هوبز، لا يقتصر على الكشف للإنسان ضرورة الخروج من الحالة الطبيعية فحسب، وإنما يتجاوزه لاقتراح الوسيلة اللائقة لتحقيق السلم الذي يخلصه من حالة حرب الجميع ضد الجميع وبقية من الموت العنيف، و يقول في هذا الصدد «يقترح العقل الشروط الملائمة لوافق سلمي، وبناء عليها يهيئ الناس للتفاهم فيما بينهم. وهذه الشروط هي ما نسميها بعبارة أخرى القوانين الطبيعية» (3). ومعنى هذا أن الحساب العقلي الذي يجريه الإنسان في الحالة الطبيعية يبين له أن الحياة مع الآخرين في سلام هي البديل الأنفع له من حالة حرب الجميع ضد الجميع، والقوانين الطبيعية، كما

رأينا، تهدف، حسب هوبز، إلى إبعاد الإنسان من الحرب والبحث في المقابل عن السلم، وذلك باعتبارها قواعد عامة تمنع الناس من القيام بالأشياء التي تسبب لهم التهلكة والأشياء التي تحرمهم من وسائل الحفاظ على حياتهم⁽⁴⁾. إذ نجد العقل من خلال القانون

1- المرجع نفسه، ص 111.

-2

3- T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch. XIII, p. 127.

4- Ibid., ch. XIV, p. 128

الأول، الذي يعده هوبز قانونا أساسيا، يأمر الإنسان ببذل جهد من أجل تحقيق السلم، ومن خلال القانون الثاني اللازم عن الأول يأمره بالاتفاق مع الناس على التخلي عن حقهم الطبيعي في كل الأشياء باعتباره المسبب الرئيسي لحالة الحرب في الحالة الطبيعية نتيجة مساواة الجميع في التمتع به.

إن القانون الطبيعي الثاني، كما يتصوره هوبز، يحمل على حد رأي م. مالهرب كل خصائص الحساب العقلي، لأن العقل، كما يتصوره هوبز، لن يكون عقليا إذا لم يخدم الطبيعة وبالتالي فإنه من اللائق أن يكون تنازل الإنسان عن جزء من حقه الطبيعي غير متناقض مع الغاية التي يبحث عنها وهي أمنه والحفاظ على حياته⁽¹⁾. ومعنى هذا أن العقل يقترح على الإنسان من خلال القوانين الطبيعية، التخلي عن حقه الطبيعي كوسيلة سليمة للخروج من الحالة الطبيعية، والأمور في هذه الحالة تحدث حسب ج. ميريت G. Mairret كما لو كانت الطبيعة التي تفرق بين الناس ستجعل الحيوان البشري على الرغم من قربيه من الحيوانات الأخرى، يغير وجهه بتخيل مستقبله ليصبح حيوانا عاقلا وإنسانا خالصا⁽²⁾. وبتعبير هوبز أن يكف من أن يكون ذنبا بالنسبة إلى الإنسان الآخر ليصبح حيوانا سياسيا يكون بمثابة إله بالنسبة إلى الآخر، أي يتحول من مصدر ضرر إلى مصدر نفع ومن عدو إلى صديق، وذلك استجابة إلى ميل طبيعي لتحقيق منفعة وليس لغريزة اجتماعية كما يعتقد أنصار المسلمة اليونانية التي تعرف الإنسان بأنه حيوان مدني بالطبع.

والنتيجة التي نخلص إليها في تحديد دور العقل في دفع الإنسان إلى الخروج من الحالة الطبيعية أن الإنسان، كما يتصوره هوبز، يأمره العقل بتأسيس مجتمع مدني من

خلال القوانين الطبيعية، والقانونان الأولان يمثلان، كما يرى ج.ب. زرادير **Jean- Pierre Zarader**، السبب الثاني الذي يدفع الإنسان إلى الخروج من الحالة الطبيعية، بحيث إذا كان القانون الأول يدعو إلى البحث عن السلم، فإن القانون الثاني يمنح له

1- Michel Malherbe, op .cit ., p. 154.

2- Gérard Mairet, Léviathan, p. 24.

وسيلة تحقيقه⁽¹⁾. وهذه الوسيلة تكمن، كما رأينا، في اتفاق الجميع عن التخلي عن حقهم الطبيعي وهذا هو مضمون العقد الاجتماعي كما يحدده **هوبز** وبقية الفلاسفة العقد الاجتماعي.

نستخلص مما سبق أن **هوبز** لم يكن متشائما للغاية في وصفه للحالة الطبيعية بل كان متفائلا تفاؤلا حذرا، قربه من واقعية **ماكياڤلي** وجنبه الوقوع في النظرة الشاعرية للطبيعة البشرية التي نجد بعض ملامحها عند **سنيكا**⁽²⁾ **Sénèque, Lucius Annaeus** (4 ق.م - 65م) الذي يصف الحالة السابقة للحالة السياسية بالعصر الذهبي⁽³⁾، الذي يقصد به حالة البراءة البدائية التي يعيشها الناس في الحالة الطبيعية⁽⁴⁾ حيث يقول عنها «إن البشر الأوائل وأبناء البشر الأوائل كانوا يتبعون الطبيعة ببساطة وكان مرشدهم وقانونهم رجل، هو الأفضل من بينهم، والذي لإرادته كانوا يفوضون أمرهم... إن الحكم لم يعن السيطرة، وإنما الخدمة... فالقائد كان يعرف القيادة والرعايا كانوا يعرفون الطاعة.. أي جيل كان أكثر سعادة ؟ إنهم كانوا يتمتعون بالطبيعة بشكل مشترك: وهي كأم كانت توفر الحماية للجميع، هناك كانت تمتلك الثروة العامة بكل أمان... وقد ذهبوا إلى حد منع تحديد أو تقسيم الحقول، فكل واحد كان يحصد من أجل

1- Jean- Pierre Zarader, Petite histoire des idées philosophiques, suivi d'un essai, Le statut de l'œuvre d'art chez André Malraux, (France : Ellipses, 1994), p. 44.

2- ولد **سنيكا** باسبانيا حوالي أربعة سنوات قبل الميلاد، اهتم بالفلسفة عامة والفلسفة الرواقية خاصة منذ سن مبكر، عندما كان يعيش بروما مع خالته، ولكن سرعان ما هجر الفلسفة بإكراه من أبيه **سنيكا الخطيب**، الذي قلق من شغف ابنه بهذا اللون من التفكير ومبالغته في الاهتمام به، لأن الفلسفة آنذاك كانت غير مستحبة من قبل إمبراطور روما (من سنة 14م إلى سنة 37م) **بيروس جوليوس سيزار Tiberus Julius Scesar** ليعتق البلاغة وأصبح واحد من بين أعظم المخاطبين

في عصره، وهذا ما جلب له متاعب خاصة من قبل **Caligula** الذي فكر في قتله، فقرر العودة إلى الاهتمام بالفلسفة من جديد.

استدعي **سنيكا** عام 49 من قبل **أجربين Agrippine** زوجة الإمبراطور الروماني **كلود Claude** ليتكفل بتربية ابنه **نيرون Néron**. وعند وفاة أب هذا الأخير سنة 54، اشتغل بتعليم وإرشاد الإمبراطور الجديد وبقي إلى جانبه إلى غاية سنة 65 حيث اتهم بالاشتراك في مؤامرة ضده، وعوقب على إثر ذلك من قبل الإمبراطور بإجباره على الانتحار. ترك **سنيكا** أعمالا كثيرة من أهمها، في الحياة القصيرة، في هدوء الروح، وفي الرحمة، وفي الأعمال الخيرة ورسائل إلى لوسيليوس والمحاورات.

3- **جان جاك شوفالييه**، مرجع سبق ذكره، ص 136.

4- المرجع نفسه.

(الجماعة)... لقد قلب البخل أكثر النظم تعقلا»⁽¹⁾. ومعنى هذا أن الناس في الحالة الطبيعية كما يصفها **سنيكا** يعيشون حياة سعيدة وليس حياة شقاء كما يعتقد **هوبز**، لأن حياتهم، كما يرى، تقوم على التعاون والرفق والمحبة والحماية المتبادلة، لأنهم ولدوا من أجل الحياة المشتركة، ولا تقوم على المنافسة والخوف والغرور و العواطف المسببة للصراع الذي يمنع الناس من الاستفادة من قوى بعضهم البعض لتحقيق متطلبات الحياة الهنيئة، أي التمتع بمزايا الحياة الاجتماعية والحضارية التي لم يستطيعوا تحقيقها في الحالة الطبيعية نتيجة اعتماد كل واحد على قوته الخاصة، وعجزهم عن تحقيق التعاون الضروري على ذلك، لأن الناس كما يتصورهم **هوبز** ولدوا باستعداد لتحقيق المنفعة الخاصة وليس المنفعة العامة، ولهذا فالآخر بالنسبة إلى كل واحد يكون بمثابة عدو يهدده بالموت العنيف وليس بمساعد يرفق به ويحافظ على حياته كما يعتقد **سنيكا**.

هذا، وإذا كانت الطبيعة عند **سنيكا** كأم للناس توفر لهم الحماية فإنها عند **هوبز** تفرض عليهم أن يتقاتلوا فيما بينهم، ويعيشوا حالة اللاأمن. وعليه فإنه يمكن القول بأن **هوبز** كما يظهر فيما سبق يتفق مع **سنيكا** و**لوك** و**روسو** في أن الحالة الطبيعية حالة لا يطاق تحمل استمرار العيش فيها، وأنه لا بد على الناس أن ينشئوا حكومة تنظم حياتهم، ولكن يختلف معهم، وخاصة مع **سنيكا**، في فكرة أن الدولة شر لا بد منه، حيث يتبين من خلال وصفه السوداوي للحالة الطبيعية أن هذه الأخيرة بالنسبة إلى كل الناس هي شر لا شك فيه. وأن الحالة السياسية هي خير لا بد منه، ومن منفعة الإنسان التخلي عن الحالة الطبيعية ويستبدلها بحالة أخرى أنفع له منها وذلك مهما كان وضعه في الأولى قويا أو

ضعيفا عارفا أو جاهلا ومهما يكن وضعه في الثانية حاكما أو محكوما، أمرا أو مأمورا، غنيا أو فقيرا، وهذا استجابة إما للعواطف أو للعقل أو للثنتين معا.

بناء على ما سبق، يظهر أن هوبز تبني الأطروحة النفعية في تصوره لدوافع تخلي

الناس عن الحالة الطبيعية التي دحضها غروتوريوس برفضه لفكرة كارنياد **Carneade**

1- سنيكا، رسالة التسعين إلى لوسيلوس، نقلا عن ج.ج. شوفالييه، مرجع سبق ذكره، ص 136.
(219 ق. م - 129 ق. م) (1) « القائلة بأن البشر لا يتطلعون مطلقا إلا لمنافعهم الخاصة» (2) مؤكدا في المقابل أن المنفعة ليست هي التي تدفع الناس إلى الحياة الاجتماعية، وإنما قابليتهم الطبيعية لذلك، وهذا ما أوضحه بقوله «إن ما يقال إذن حسب كارنياد وآخرين (بأن المنفعة هي بمثابة أم للعدالة والمساواة) هو قول غير صحيح» (3)، وحثهم في ذلك أن الطبيعة البشرية تدفع بالإنسان إلى معايشة أمثاله على الرغم من عدم احتياجه إلى أي شيء (4). ويعني هذا أن الرغبة في العيش مع الآخرين ليست ناتجة عن دوافع المنفعة وإنما عن ميل طبيعي للحياة الاجتماعية. ولهذا يعد غروتوريوس المنفعة شيئا ثانويا يضاف إلى هذا الميل، وهو يمثل في نظره سببا عرضيا فقط (5). بينما لا يقترب الإنسان من الإنسان الآخر، حسب هوبز، لأنه يحبه ويميل طبيعيا لمعاشرته، وإنما لأنه يرى منفعة في ذلك. ولهذا، على عكس غروتوريوس، يعد هذه الأخيرة هي أساس رغبته في العيش مع الآخرين وليس بشيء يضاف إلى القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية التي لا يعتقد أصلا بوجودها.

هكذا ، نستنتج أن الناس في الحالة الطبيعية كما يتصورهم هوبز، ليسوا كائنات عاطفية فحسب، وإنما كائنات عاقلة أيضا؛ لأنه لو كان الإنسان مجرد كائن عاقل لما احتاج إلى دولة على الإطلاق ، ولو كان مجرد كائن عاطفي لما استطاع أن يهرب من

1- كارنياد فيلسوف اغريقي ولد بسرين **Cyrène** حوالي 219 ق م، وتوفي بأثينا حوالي 129 ق م وهو مؤسس الأكاديمية الجديدة حيث كان يعلم الفلسفة الشكية والسفسطائية، ويعرف عنه أنه عارض أفكار أفلاطون وأرسطو حول العدالة وانتقدها من منطلق شككي وسفسطائي حيث كان من المدافعين عن الموقف السفسطائي الذي يقول بأن العدالة ليست إلا اسم اتفاق ذي طبيعة نفعية خالصة. ذكره شيشرون في الكتاب الثالث للجمهورية على لسان فوريوس فيلوس **Furius Philus** الذي يقول عنه

«كان كارنياد على حق... عندما دحض آراء الفيلسوفين [أفلاطون وأرسطو] وأحط من قيمة العدالة التي دافعا عنها، باعتبارها لم تؤسس على أي شيء متين. لا يعتقد كارنياد أن العدالة تستحق الإدانة وإنما بنقده هذا أراد أن يبرهن على أن هذين المدافعين عن العدالة يدافعان عن أطروحة ضعيفة وهشة» (شيشرون، الجمهورية، الكتاب الثالث، ص 94). كما ذكره أيضا غروتئوس في كتابه حق الحرب والسلام، حيث دحض مذهبه النفعي والاتفاقي الذي تعود جذوره إلى السفستائيين اعتمادا على آراء سنيكا متبنيا في ذلك النزعة الاجتماعية الطبيعية التي دافع عنها الرواقيون. (أرجع إلى المقدمات التالية من كتاب غروتئوس السالف الذكر، المقدمة رقم XVI و XVII و XVIII ص،).

2 -جان جاك شوفالييه، مرجع سبق ذكره، ص 314.

3- H, Grotius, op .cit., Prolégomènes XVI,p. 13.

4- Ibid., pp. 13,14.

5- Ibid., p. 14.

الحالة الطبيعية⁽¹⁾

II- مفهوم العقد الاجتماعي

1- طبيعة العقد الاجتماعي

لتحليل كيفية انتقال الناس من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية وتجاوز التناقض الموجود بين الحق الطبيعية الذي يمنح الجميع الحرية المطلقة للقيام بكل الأفعال، والقوانين الطبيعية التي تدعوا إلى الحد منها، استعان هوبز، على غرار فلاسفة العقد الاجتماعي، بمفهوم العقد المتداول في ميدان الاقتصاد والقضاء وحاول تطبيقه في الميدان السياسي من أجل بلورة تصور جديد للدولة، دون أن يحدث في طبيعته أي تعديل حيث احتفظ فيه على خاصيتي الحرية والإرادة اللتين يقتضيهما كل عقد بيع أو زواج⁽²⁾، وهذا ما سمح له بتصور أن الناس الذين يشاركون في العقد المنشئ للدولة يقيضون بإرادتهم حريتهم الطبيعية مقابل السلم والأمن⁽³⁾، أي مقابل منفعة كما هو الحال في كل تبادل تجاري . ولهذا ينبغي أن ننتبه إلى أن مفهوم العقد ليس مفهوما سياسيا خالصا، وإنما هو أيضا اقتصادي وقضائي، اقترن ظهوره بظهور البورجوازية التجارية التي تطالب بالحرية في التجارة⁽⁴⁾. ولقد أشار م. هوركهايمر إلى هذه المسألة بقوله «إن هوبز ومعه الممثلون الكلاسيكيون لنظرية العقد الاجتماعي والحق الطبيعي، مثل غروتئوس وبفندورف وكريستيان وولف وروسو وكذلك فخته وأغلب فلاسفة البورجوازية الكبار حتى بداية القرن التاسع عشر عامة ، كانوا قد صاغوا استنادا إلى العقد الأصلي والحق الطبيعي مطالب الطبقات التي كانت تريد التحرر من أشكال

الإقطاعية التي أمست عوائق»⁽⁵⁾، كما أشار إليها أيضا ل. ألتوسير الذي أكد أن نظرية غريزة الاجتماع التي دحضها هوبز ، كما رأينا هي نظرية ذات تأثير إقطاعي وأن نظرية العقد الاجتماعي هي نظرية ذات تأثير بورجوازي حتى عندما تكون في خدمة

1- Norbert Compana, op.cit., p.48.

2-Marie Claude Bartholy, Jean Pierre Despin, op.cit.,p.76.

3-Ibid.

4-Ibid.

5- ماكس هوكهايمر ، مرجع سبق ذكره ، ص46.
الحكم المطلق⁽¹⁾.

بناء على ما سبق، ينبغي علينا إذن ،أن نميز في حديثنا عن العقد بين ما اصطلح على تسميته بالعقد الاجتماعي والعقد الذي يتم بين الخواص ،أي بين مفهوم العقد كما هو متداول في القضاء والاقتصاد ومفهوم العقد الاجتماعي كما هو متداول في السياسة،لأن هناك فرق أساسي بين المصطلحين على الرغم من كون هذا الأخير مشتق من الأول.ويمكن هذا الفرق، حسب ت. مينيسير، في أن أصل العقد الذي يتم بين الخواص يرجع إلى الحق الخاص، ويعبر عن فكرة اتفا بين طرفين أو أكثر من أجل تبادل مصالح ،بينما يعبر عن فكرة اتفاق يجمع الأفراد تحت سلطة عمومية سيده⁽²⁾.ولهذا، فالعقد بهذا المعنى لا يكون اجتماعيا إلا لأنه يكرس الفعل السياسي الذي يوحد الناس ، فهو إذن يعبر عن فعل إرادي وجماعي يؤسس الناس بفضل ما سماه هوبز بالجمهورية السياسية .

للعلم، لم يستعمل هوبز مصطلح العقد الاجتماعي بهذه العبارة ، كما فعل بعده روسو الذي جعل منه عنوانا لأشهر مؤلفاته ، وإنما استعمل فقط مصطلح العقد الذي عرفه بقوله«إن ما نسميه عقدا هو التحويل التبادل للحق»⁽³⁾.ولكن مع ذلك،فهذا التعريف يصدق على مفهوم العقد المؤسس للدولة ، الذي يتم حسب هوبز باتفاق كل إنسان مع الآخر على التنازل عن حقه في حكم نفسه بنفسه بشكل متبادل لصالح إنسان واحد أو مجلس⁽⁴⁾. غير أنه في هذه الحالة لا يكون التنازل عن الحق الطبيعي لصالح بعضهم البعض كما هو الحال في العقد الذي يتم بين الخواص، وإنما لصالح ثالث يكون ممثلا في إنسان واحد أو مجلس.كما أن التنازل عن الحق الطبيعي لا يعني مجرد التخلي

عن الحق، وإنما يعبر عن تحويل للحقوق. والفرق عند هوبز بين الفعلين يكمن في أن الناس الذين يتخلون عن حقوقهم لا يحددون المستفيد منها ، بينما الذين يحولونها يحددونه⁽⁵⁾، وفيما يتعلق بالعقد المؤسس للدولة يحددونه في شخص إنسان واحد أو مجلس. وهكذا ، بفضل هذا الفعل يحقق الناس، كما يرى هوبز، وحدة حقيقية للجميع في

1-لوي ألتوسير ، مرجع سبق ذكره ، ص21، 22.

2-T.Menissier, *Elément de philosophie politique*, p.39.

3- T . Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch. XIV, p. 132.

4- Ibid., 2^{ème} partie ch. XIV, p. 177.

5-Ibid., 1^{er} partie, ch XIV, p. 130 .

شخص واحد يسميها الجمهورية أو المدينة ⁽¹⁾ والتي سماها فيما بعد روسو بالشخصية العامة التي تتكون حسبها من اتحاد شخصيات الأفراد المشاركين في العقد⁽²⁾.

إذا كان روسو يعرف العقد الاجتماعي بقوله « إن كلا منا يضع شخصه وكل قوته شركة تحت إدارة الإرادة العامة العليا ونحن نقبل أيضا كل عضو كجزء من كل غير قابل للانقسام »⁽³⁾، فإن هوبز قد سبقه في ذلك وعرفه بقوله « إن الطريقة الوحيدة لإقامة سلطة مشتركة ... هي ائتمان الناس كل سلطتهم وقوتهم لإنسان واحد أو مجلس يكون قادرا على تحويل كل إراداتهم بقاعدة الأغلبية إلى إرادة واحدة »⁽⁴⁾. ويظهر من التعريفين أن الفيلسوفين يتفقان من حيث الشكل على أن العقد الاجتماعي هو الفعل المؤسس للدولة ، وهذا الاتفاق يدل على تأثير روسو في هذه المسألة بـ هوبز ، ولكن هذا التأثير لم يمنعه من بلورة تصور حالة الإنسان بعد العقد تختلف تماما عما رآه هوبز ، وهذا واضح من كون العقد عند هذا الأخير يحول الإنسان المشترك فيه من فرد إلى رعية فقط ⁽⁵⁾، بينما عند روسو يحوله من فرد إلى رعية بصفته يخضع لقوانين الدولة، وإلى مواطن بصفته يشارك في سلطة السيادة ⁽⁶⁾. والفرق بين الفيلسوفين في هذه النقطة جوهرية يحدد نظرة كل واحد منهما إلى علاقة الحاكم بالمحكوم ويفسر سبب اعتبار أحدهما منظر الملكية والآخر للديمقراطية.

نستنتج مما سبق أن العقد الاجتماعي ، كما تصوره هوبز ، بالإضافة إلى كونه الفعل الإرادي الوحيد المنشئ للدولة ، فهو أيضا الفعل الإرادي الوحيد و الأخير الذي يعبر عن المواطنة ، وهذا ما لم يصرح به هوبز ، ما دام أنه يحول الناس من مشاركين

في السيادة إلى خاضعين لها. وهذا عكس ما نستخلصه من تعريف روسو الذي يؤكد استمرار الناس في المشاركة في السيادة حتى بعد إبرام العقد بصفتهم مواطنين . وعلى

1- Ibid., 2^{ème} partie , ch. XIV, p. 177.

2- ج. ج. روسو ، في العقد الاجتماعي، ص27.

3- المرجع نفسه، ص26، 27 .

4- T . Hobbes, 2^{ème} partie, ch. XVII, p. 177.

5-Ibid.,p.178.

6- ج. ج. روسو ، في العقد الاجتماعي، ص27.

هذا الأساس يمكن القول بأن الإنسان الوحيد الذي يحتفظ بحقه السياسي عند هوبز ويبقى مواطنا بعد العقد هو الإنسان الذي لم يكن طرفا في العقد أي الذي لم يكن مواطنا أثناء العقد وهو الحاكم، الذي يصبح العقد بفضل احتكاره للحق السياسي المواطن الوحيد .

زيادة على ما سبق ، نلاحظ أن هوبز ، لم يكتف بتجريد الرعايا من حق المشاركة في السيادة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث وصل به الحد إلى اعتبار الرعايا بعد العقد الاجتماعي مسؤولين عن أفعالهم وأفعال الحاكم أيضا باعتبار هذا الأخير، في نظره ، يمثل شخصا اصطناعيا يعبر عن أقوال وأفعال الناس الذين يمثلهم ، والجميع يعترف بهذه المسؤولية ما دام أن كل واحد يمنح كل سلطته أثناء العقد دون أي قيد للشخص الذي يمثله⁽¹⁾. يصبح إذن ، إنسان الحالة المدنية مسؤولا دون أن يكون حرا بعد أن كان في الحالة الطبيعية حرا دون أن يكون مسؤولا . وهذا وضع يبين أن الحالة المدنية ، كما يتصورها هوبز ، جاءت لتقضي على عنصر الحرية الذي يمثل في نظره سببا من أسباب الصراع في الحالة الطبيعية ، ولهذا تعتبر نظريته في العقد الاجتماعي نظرية نظام يقوم على استلاب للحريات الفردية⁽²⁾.

هكذا استطاع هوبز بفضل فكرة العقد الاجتماعي أن يعطي لمفهوم الجمهورية أو الدولة طبيعة اصطناعية ، أكد أهميتها بدءا من مقدمة كتابه التنين حيث برهن أن الدولة من صنع الإنسان مقتديا بذلك بالنظرية الاتفاقية التي فسر بها السفستائيون أصل القوانين والدولة . لقد بين في هذه المقدمة ، أن الإنسان في صناعته لما سماه بالحيوان الاصطناعي الذي يقصد به الدولة ، قلد الإله في خلقه وتسييره للعالم⁽³⁾. وعلى هذا الأساس شبه الاتفاقات المؤسسة للدولة بقول الإله "كن" عند الخلق⁽⁴⁾. هذا ، وإذا كان

العالم الطبيعي بما فيه الإنسان حسب هوبز ، من خلق الإله فإن الإنسان الاصطناعي الذي يقصد به أيضا الدولة فهو من صنع الإنسان الطبيعي⁽⁵⁾ ، صنعه هذا الأخير من أجل أن يحميه من الأخطار التي تهدد حياته بالموت العنيف الذي فرض عليه في الحالة

1- T . Hobbes, 2^{ème} partie ch. XVII, p. 177.

2-M. Trestchenko, op.cit. , p.41.

3- T . Hobbes, Léviathan, introduction, p.5.

4-Ibid.,p.6.

5-Ibid., p.5.

الطبيعية ، كما رأينا ، أن يعيش حالة خوف وفقر وبؤس وعزلة تقرب حياته من حياة الحيوانات . يرجع إذن هوبز هنا تأسيس الدولة، إلى جهد إله فان لم يستعين سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بإرادة الإله الخالد .

بتبني فكرة العقد الاجتماعي المفسرة لأصل الدولة يكون هوبز قد أعلن دحضه للنظرية القديمة التي يرجع بعض أنصارها وجود المجتمع أو الدولة إلى الإرادة الإلهية والبعض الآخر إلى الطبيعة البشرية، وهذا ما يقصده ل. ألتوسير بقوله « فالقول بأن المجتمع البشري ناتج عن عقد يعني التصريح بالفعل بأن لكل مؤسسة أصل " إنساني ومصطنع " بحت. إنه يعني القول بأن المجتمع ليس ناتج بتأثير مؤسسة "إلهية" ولا بتأثير نظام "طبيعي" إنه يعني قبل كل شيء رفض فكرة قديمة عن نشوء نظام اجتماعي واقتراح فكرة جديدة عنه »⁽¹⁾.

في اعتقادنا إذن ، تعتبر مقدمة كتاب التنين أفضل برهنة على أن الدولة ، كما يتصورها هوبز، ليست مؤسسة طبيعية كما يزعم بعض الفلاسفة ولا إلهية كمل يزعم بعض رجال الدين ، وإنما مؤسسة إنسانية محضة يتوقف وجودها وزوالها على إرادة الناس . ولهذا يؤكد هوبز أن صحتها تكمن في الوفاق وأن مرضها وداؤها يكمن في الاضطرابات المدنية، وأن موتها يكمن في الحرب الأهلية⁽²⁾ ، وهذه الأحداث كما نلاحظ كلها أفعال إنسانية يتوقف عليها وجود واستمرار الدولة . ومعنى هذا أن كل ما يمكن أن تكتسبه الدولة من قوة أو يصيبها من ضعف يتعلق بإرادة أبنائها ، ولهذا يصفها هوبز أيضا بإله فان⁽³⁾ . الدولة إذن، كما يقول ن. كمبانا «لم توجد إلا لأن الناس هم الذين خلقوها، وستستمر في الوجود بقدر ما يكون هؤلاء مستعدين للحفاظ عليها»⁽⁴⁾،

هشاشتها تلحقها من جهة كونها لا تستمد قوتها من ذاتها وإنما من خارجه، بمعنى أن الدولة حسب ن. كمبانا ، لا تمثل، في نظر هوبز، كيانا مستقلا بذاته يحتوي على سبب وجوده واستمراره كالإله الحقيقي الخالد وإنما يمثل كيانا قويا لكن قوته ليس أبدية لأن

1-لوي ألتوسير ، مرجع سبق ذكره ،ص21.

2- T . Hobbes, *Léviathan*, introduction, p.6.

3- Ibid ., 2^{ème} partie ch. XVII, p. 178.

4-N.Campagna, op.cit.,p..55.

مصدرها هو إرادة الناس المحدودة التي تصنعها. فالدولة إذن، تستمد قوتها من ذوات ضعيفة وفانية⁽¹⁾، و على هذا الأساس حذر هوبز من خطر زوال الدولة وانهيارها .

لقد حاول هوبز من خلال تصوره للعقد الاجتماعي أن يجيب عن السؤال التالي : كيف ينتقل الناس من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية ويحققون اتفاقا بين ضرورة الاجتماع وعدم قابليتهم الطبيعية للحياة الاجتماعية؟

أجاب هوبز بأن الناس لا ينتقلون من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية ويحققون السلم الذي ينفع الجميع بطريقة تلقائية (طبيعية)، وإنما بطريقة إرادية تتطلب من كل واحد بذل جهد من أجل ذلك . ويتمثل هذا الجهد في نظره في اتفاق الجميع على التنازل عن حقوقهم الطبيعية وتحويلها لصالح إنسان آخر أو مجلس ، وهذا ليس عبثا وإنما من أجل تحقيق المصلحة الخاصة التي ينتظرها ، كما يرى هوبز ، الإنسان من وراء قيامه بكل فعل إرادي⁽²⁾. وفيما يتعلق بالعقد الاجتماعي فإن المنفعة الخاصة التي ينتظرها الإنسان من وراء مشاركته فيه هي ضمان استمرار حياته و العيش الآمن والمريح⁽³⁾ بعيدا عن حالة حرب الجميع ضد الجميع التي حرمتها في الحالة الطبيعية من تحسين وضعه وتحقيق منفعه.

2- شروط صلاحية العقد الاجتماعي

لم يحدد هوبز شروط صلاحية العقد الاجتماعي بشكل واضح غير أن هذا لا يمنع من استنباطها من تمييزه بين ما يسميه بعقد وما يسميه بهبة مجانية ، ومن القانون الطبيعي الثاني والثالث، حيث أكد في تعريفه للعقد أن التنازل عن الحق ينبغي أن يكون بشكل متبادل بين الأطراف المشاركة فيه وفي حالة غياب هذا الشرط لن يكون، في

نظره، هذا الفعل عقدا وإنما هبة مجانية⁽⁴⁾، لا ينتظر فاعلها فائدة من وراء ذلك. في حين أن العقد الاجتماعي كما يتصوره لا يمثل فعل هبة مجانية لأنه يفترض شرط التنازل المتبادل عن الحقوق الطبيعية. وهذا ما نستخلصه من قوله «يتعلق الأمر هنا بوحدة

1-Ibid.

2- T . Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch. XIV, p. 136.

3- Ibid., 2^{ème} partie ch. XVII, p. 179.

4-Ibid., 1^{er} partie, ch. XIV, p. 133 .

حقيقية للجميع في شخص واحد بعينه، تحقق هذه الوحدة بفضل اتفاق كل واحد مع الآخر، وحدثت كأن كل واحد قال للآخر: إني أسمح لهذا الإنسان والمجلس أو أنتازل له عنه حقي في حكم نفسي بشرط أن تنتازل عن حقك وتسمح له القيام بكل الأفعال بالكيفية نفسها التي قمت بها»⁽¹⁾. كما يفترض فعل التنازل عن الحق الطبيعي أن الإنسان الذي يقوم به يفعل ذلك من أجل تحقيق منفعة خاصة، أي من أجل تحسين حياته التي تتميز في الحالة الطبيعية بالحرب والبؤس. وتتمثل هذه المنفعة الخاصة، في نظر هوبز، في تحقيق الأشياء التي تخلص الإنسان من أخطار ومتاعب الحالة الطبيعية وتوفر له في المقابل الوسائل الضرورية للسلم والدفاع عن النفس. وهذا ما يقصده من قوله «أخيرا، إن الحافز والغاية اللذين تسببا في التخلي عن حق وتحويل ليس شيئا آخر غير أمن الشخص المؤجر bailleur سواء فيما يتعلق بحياته أو بوسائل الحفاظ عليها في ظروف لا تجعلها صعبة التحمل»⁽²⁾.

حافز المنفعة الخاصة إذن هو الذي يشجع الناس على التخلي عن حقوقهم الطبيعية وبالتالي عن حريتهم الطبيعية والقبول، في المقابل، القيود التي تفرضها الحياة في ظل الجمهورية التي يفضلها يتخلصون من حالة الحرب التي تسببها عواطف الناس في غياب سلطة قادرة على إجبارهم على العيش معا في سلم⁽³⁾. ومعنى هذا أن هوبز يعتبر المنفعة الخاصة شرطا من شروط صلاحية العقد الاجتماعي. لا يمكن تصور قيام هذا الأخير وثباته من دونها، ولهذا أشار إلى وجود حقوق طبيعية لا يمكن تصور أي إنسان يتخلى عنها إراديا، وهي حقوق غير قابلة للسلب، لخصها في حق الإنسان الطبيعي في مقاومة الناس الذين يعتدون عليه باستعمال العنف من أجل القضاء على حياته أو إلحاق

به أضرار جسدية أو تقييده بأغلال أو حبسه ، لأنه، في نظر هوبز، لا يلزم عن مثل هذه الأخطار أية فائدة للإنسان الذي يعانيها (4). ولهذا فمن حق أي واحد أن يحتفظ بهذا الحق بعد العقد الاجتماعي أي بعد تأسيس الجمهورية ويمارسه عند الحاجة. لأنه في الحقيقة،

1-Ibid ., 2^{ème} partie, ch. XVII, p. 177.

2-Ibid., 1^{er} partie, ch. XIV, p. 132.

3-Ibid., 2^{ème} partie ch. XVII, p. 173.

4-Ibid., 1^{er} partie, ch. XIV, p. 132.

عند تأسيس الجمهورية، كما يرى هوبز، يتخلي الإنسان عن حقه في الدفاع عن الآخرين وليس عن حقه في الدفاع عن نفسه (1)، وهذا ما يبين أن الناس المشاركين في العقد الاجتماعي لا يتخلون عن كل حقوقهم بل يحتفظون بجزء منها.

بالإضافة إلى ما سبق، القانون الطبيعي الثاني يفترض هذا التنازل المتبادل عن الحقوق الطبيعية عند إجراء العقد الذي يمكن وصفه بالمساواة ، لأنه يحذر كل إنسان من أن يكون الوحيد الذي يتنازل عن حقه الطبيعي ، ويبين له أنه لو فعل ذلك فسيعرض نفسه للتهلكة عوض أن يهيئها للسلم (2). وفي هذه الحالة لا يوجد ، كما يرى هوبز، أي مسوغ عقلي ليتخلى عن حقه في الوقت الذي يختار الآخرون الاحتفاظ بهذا الحق (3)، والقانون الطبيعي نفسه الذي يدعو كل إنسان إلى البحث عن السلم، يدعوه في هذه الحالة إلى استرجاع حقه الطبيعي والعودة إلى الحالة الطبيعية حالة حرب الجميع ضد الجميع.

من الواضح إذن أن الناس أثناء إبرامهم للعقد كانوا يتمتعون بحقوقهم الطبيعية ويعيشون حالة مساواة طبيعية، يرى هوبز أنها ضرورية لصلاحيات العقد الاجتماعي، وبالتالي فهذا الأخير لم يتم بعد تحطم المساواة الطبيعية ولم يكن من اقتراح الأقوياء لحماية مصالحهم، كما ذهب إلى ذلك روسو في كتابه أصل التفاوت بين الناس (4)، لأن العقد الاجتماعي الذي يتحدث عنه هوبز يفترض أن يكون الناس المشاركين فيه متساوين بحيث يكون الحق الذي يتنازل عنه كل واحد مساويا للحق الذي يتنازل عنه أي إنسان آخر.

يعود في نظرنا هذا الاختلاف بين الفيلسوفين في تصور وضع الناس لحظة العقد الاجتماعي إلى كون هوبز على خلاف روسو لم يرو لنا قصة حياة الإنسان الطبيعي والمراحل التي مر بها والتغيرات التي عرفت، كما فعل روسو في كتابه السابق

الذكر⁽⁵⁾، إنما صور لنا الإنسان كأنه ظهر فجأة من العدم فرضت عليه الطبيعة أن يعيش منعزلاً . وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن إنسان الحالة الطبيعية عند هوبز هو نفسه الإنسان الذي اشترك في العقد، في حين إنسان روسو يكون قد فقد الكثير من براءته قبل

1-Ibid., 2^{ème} partie ch. XXVIII, 331.

2-Ibid., 1^{er} partie, ch. XIV, p.129.

3-Ibid.

4- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ص 105، 106.

5-المرجع نفسه، ص 96، 97.

أن يبرم العقد⁽¹⁾.

زيادة على شرط التنازل المتبادل عن الحقوق الطبيعية تفترض صلاحية العقد الاجتماعي أن يتوفر شرط ثالث وهو أن يكون التنازل عن الحقوق الطبيعية لصالح طرف ثالث يتمثل في إنسان واحد أو مجلس ، ويتميز هذا الأخير بأنه الوحيد الذي يحتفظ بحقه الطبيعي وبالتالي الوحيد الذي يبقى في وضع إنسان الحالة الطبيعية. وفي حالة عدم توفر هذا الشرط تكون عملية الاتفاق، كما يرى ن. كومبانا، عملية غير معقولة⁽²⁾ ؛ لأنه لو افترضنا أن العملية تمت من دون هذا الشرط وتنازل الشخص (أ) مثلاً عن حقه في حكم نفسه لصالح الشخص (ب) وهذا الأخير بدوره يتنازل عن حقه في حكم نفسه لصالح (أ) وتحقق شرط التنازل المتبادل وتمت العملية بهذه الكيفية بين جميع الناس فإن الحالة الناتجة عن ذلك ستكون بالضرورة حالة فوضى مادام لكل واحد الحق في التدخل في حياة الآخر . في الحقيقة هذه الحالة تشبه كثيراً حالة الحرب التي تسيطر على حياة الناس في الحالة الطبيعية والاتفاق الذي تقوم عليه لا يخلصهم من حالة الفوضى واللامن بل يزيدا حدة ، ولهذا السبب رأى هوبز أنه من الضروري أن يتنازل كل من الشخص (أ) و(ب) عن حقهما في حكم نفسيهما لصالح طرف ثالث بحيث يكون من حق هذا الأخير أن يحكم إرادتهما وأفعالهما⁽³⁾ .

بيد أن مثل هذا الاتفاق من الصعب تصور حدوثه دون توفر شرط رابع وهو اللغة، التي بفضلها يستطيع الناس أن يتصلوا فيما بينهم ويعبروا عن إرادتهم لبعضهم البعض. لم يتجاهل هوبز في تعريفه للعقد الاجتماعي هذا الشرط بل أشار إليه عندما أكد أن الاتفاق يتم كما لو أن كل واحد يصرح للآخر بقوله "أنا أتنازل عن حقي" أي يتكلم معه ويتصل

به، هذا ما يفترض وجود لغة مشتركة بين الناس الذين يحققون الاتفاق. وعلى هذا الأساس بين هوبز استحالة تصور حدوث اتفاق بين الإنسان والحيوان حيث يقول في ذلك « يستحيل إقامة اتفاقات مع الحيوانات في الواقع، لأن كون الحيوانات لا تفهم لغتنا

1-المرجع نفسه

2-N. Campagna, op.cit., p.54.

3-Ibid., pp. 54,55.

يمنعها من أن تفهم أو تقبل أي تحويل للحق ولا تستطيع أن تحول أي حق لصالح طرف آخر. إلا أنه دون موافقة متبادلة لا يوجد أي اتفاق»⁽¹⁾، و معنى هذا أن اللغة هي شرط من شروط صلاحية العقد الاجتماعي ما دام أنه من المستحيل تصور حدوثه من دون وجودها. وهذا ما كان قد أشار إليه في الفصل الرابع من كتابه التنين الذي خصصه للبحث في موضوع الكلام، بقوله «لكن الاختراع الأكثر نبلا وفائدة... هو الكلام الذي بفضل يسجل الناس أفكارهم ويسترجعونها عندما تمر ، ويعلنونها إلى بعضهم البعض من أجل تحقيق مصلحتهم الطبيعية والتواصل فيما بينهم ، ومن دون الكلام لن يوجد بين البشر جمهورية ولا مجتمع ولا عقد ولا سلم أكثر مما هو موجود بين الأسود والدببة والذئاب»⁽²⁾.

لقد سبق أن اعتبر هوبز اللغة في تصوره للحالة الطبيعية خاصة طبيعية يتميز بها الإنسان عن الحيوانات الأخرى ، ولكنها لا تؤهل الإنسان إلى أن يكون أكثر استعدادا للحياة الاجتماعية بل تعرقله في ذلك . وهذا عكس ما يمكن اعتقاده . غير أنه في تصوره للطريقة التي تم بها العقد نلاحظ أنه صور لنا الناس يتصلون فيما بينهم بالكلام ، وهذا ما يفترض وجود لغة مشتركة تكون بمثابة عامل من عوامل تحقق الاتفاق ، وهذا يعني أن الناس في الحالة الطبيعية، كما يتصورهم هوبز، لا يملكون القدرة على الكلام فحسب بل يملكون أيضا لغة مشتركة يتكلمون بها فعلا ؛ ومن دون هذه اللغة يصعب تصور حدوث اتصال وتفاهم بينهم ، وبالتالي حدوث الاتفاق المؤسس للدولة .

تتحول اللغة إذن لحظة العقد، كما يتصورها هوبز، من عنصر مسبب للنزاع إلى عنصر مؤسس للاجتماع البشري ، أي من عنصر هدام إلى عنصر بناء. لقد عبر عن

هذه الازدواجية في تصور وظيفة اللغة فرانسوا مورو بقوله «لكن ما دمرته اللغة يمكن أن تتقذه : إذا كان في وسع الناس الخروج من حالة الفطرة [الحالة الطبيعية] التي باتت تشبه الجحيم فذلك أيضا بفضل أثارها» (3).

1- T . Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch. XIV, p. 137.

2-Ibid., ch. IV, p.27.

3-فرانسوا مورو، مرجع سبق ذكره ، ص75،74.

في اعتادنا أن هذه الازدواجية في تحديد وظيفة اللغة تنسجم مع الازدواجية التي اقترنت بتصور هوبز للعناصر الأخرى المحددة للطبيعة البشرية التي نجد بعض مظاهرها في تصوره لعاطفة الخوف والعقل، كما رأينا، حيث يعتبرهما من جهة دافعين من دوافع الحرب والنزاع ومن جهة أخرى دافعين من دوافع البحث عن السلم . غير أن هذا لا يعني أن هوبز لم يقع في تناقض ، لأن اللغة هي سلوك اجتماعي من الصعب تصور إنسان منفرد يمارسه، فهي تفترض حدا أدنى من الاتفاق بين الناس أي حياة اجتماعية . وهذا أمر يستحيل تصوره في الحالة الطبيعية، كما يتصورها هوبز، لأنه يتناقض مع حالة العزلة التي تتصف بها حياة الناس قبل العقد الاجتماعي .

بالإضافة إلى الشروط السابقة بين هوبز أن الاتفاقات التي لا تقترب بقوة مشتركة قادرة على إرغام الجميع على تنفيذها تبقى مجرد كلمات فارغة احترامها يتوقف على أهواء الناس المتقلبة التي تفتح المجال للشك والخوف من بعضهم البعض، وهذا كاف، حسب القانون الطبيعي الثاني، كما يتصوره هوبز ، أن يمتنع أي واحد منهم عن تنفيذ الاتفاقات. وللخروج من حالة الشك هذه يرى هوبز أنه من الضروري أن تقترب الاتفاقات بشيء يضمن تنفيذها من قبل كل الناس المشاركين فيها ، بحيث لن يبقى بفضلها هناك أي مسوغ لأي واحد ليشك في عدم احترام الآخرين لما اتفقوا عليه. ويتمثل هذا الضامن، في نظره، في قوة مشتركة تكون فوق الجميع تتمتع بحق وقوة كافيين لإجبارهم على تنفيذ ما اتفقوا عليه، وتتوفر هذا الشرط يكون الاتفاق صالحا (1) ، ومن دونه لن يكون الإنسان الأول الذي ينفذ الاتفاق واثقا بأن الآخرين سيتصرفون مثله ؛ لأن العلاقات التي تقوم على الكلمات ، كما يرى هوبز ، لا تقدر على الحد من أطماع الناس

إذ لم يوجد بجانبها سلطة رادعة اقتضاها الخروج من الحالة الطبيعية التي لم توفر أي بديل لحالة الحرب والنزاع⁽²⁾. ومعنى هذا أنه محكوم على الناس الذين قرروا الخروج من الحالة الطبيعية ألا يكتفوا بمجرد الاتفاق بالكلمات، بل عليهم أن يؤسسوا سلطة مشتركة تملك من القوة ما يسمح لها بإرغام الجميع على طاعة الاتفاق وإلا بقي هذا

1- T . Hobbes, *Léviathan*, 1^{er} partie, ch. XV, pp. 143,144.

2-Ibid., p.144.

الأخير مجرد كلمات فارغة لا معنى لها . وهذا ما جاء في تحليل **هوبز** للقانون الطبيعي الثالث الذي يسميه بقانون العدالة⁽¹⁾.

إذن ، من دون شرط وجود سلطة سياسية ردعية لن يتحقق شرط التنازل المتبادل عن الحقوق ويبقى الاتفاق المعبر عنه بالكلمات مجرد كلمات تستمد قوتها من حسن نية أصحابها ولن يكون للطرف الثالث أي دور فيها . لكن عندما يقترن هذا الاتفاق بسلطة سياسية يكون بمقدرة الطرف الثالث بصفته حاكما تهديد الناس المشاركين في الاتفاق بعقاب أعظم من الفائدة المرجوة من عدم طاعتهم لما اتفقوا عليه⁽²⁾.

لكن ، لكي ينجح الطرف الثالث في التبيين للناس المشاركين في العقد أن فائدتهم في احترام هذا العقد وليس العكس ينبغي ، كما يرى **هوبز** ، أن تكون سلطته مرئية⁽³⁾ بحيث يهبها الجميع . ولهذا الغرض يشبه الدولة بتنين وبإنسان عملاق اصطناعي يتمتع بقوة وقامة تفوقان قوة وقامة الإنسان الطبيعي⁽⁴⁾. ويصفها أيضا بالجسم السياسي⁽⁵⁾، لأنه في كلتا الحالتين من الصعب تصور إمكانية عدم الشعور بحضور هذه السلطة وقوتها، وبالتالي عدم خوف أي واحد منها والتجروء على عدم تنفيذ ما اتفقوا عليه.

3-لا تاريخية العقد الاجتماعي

لا شك في أن **هوبز** قد تبنى نظرية في السياسة ترجع أصل الدولة إلى فعل إنساني وإرادي اصطلح على تسميته بالعقد الاجتماعي . لكن هل هذا يعني أن العقد الاجتماعي هو أصل كل دولة ممكنة الوجود ؟ الإجابة عن هذا السؤال هي النفي ، لأن العقد الاجتماعي، كما يتصوره **هوبز** ، لا يمثل سوى فرضا عقليا لا يصلح لتفسير أصل كل الدول إنما فقط تلك التي يصفها بالجمهوريات السياسية *républiques politiques*.

إذا كان هوبز ، لأغراض منهجية ، استعان بالوقائع التاريخية في تحديد تصوره للحالة الطبيعية ، فإنه في تصوره للعقد الاجتماعي الذي لا يقل أهمية عن الأول في بناء نظريته السياسية لم يجد أي مسوغ منهجي للبحث في التاريخ عن وقائع تشهد على

1-Ibid., pp .143,144.

2- Ibid., p.144.

3 -Ibid., 2^{ème} partie, ch. XVII, p. 173.

4- T . Hobbes, Léviathan, introduction, p.5.

5-Ibid., p.6.

نشوء الدولة بالطريقة التي تقترحها نظرية العقد الاجتماعي عنده أو تقترب منها ، وهذا ما يقصده ب. نافيل بقوله « إن النزاع الذي اشتدت حدته ببريطانيا بداية من 1637 بين الملك وبرلمانه دعا هوبز بالتأكيد إلى البحث بدوره عن الجذر العقلاني (racine rationnelle للمؤسسات عوض البحث عن أصلها التاريخي أو عن تبرير لها في الحاضر »⁽¹⁾. وهذا في اعتقادنا دليل على أن المسألة بالنسبة إليه محسومة ، العقد الاجتماعي الذي يتحدث عنه هو مجرد فرض عقلي لم يستقرئه من التاريخ ، وإنما استنبطه من القوانين الطبيعية التي هي بدورها ليست ، حسب هوبز ، سوى قوانين عقلية محضة.

بالنسبة إلى هوبز ، وجود أو عدم وجود وقائع في التاريخ تؤكد أن أصل الدولة يعود إلى عقد أو اتفاق بين الناس لا يهم ولا يغير شيئا من فرض العقد الاجتماعي ، وهذا في رأينا يتفق مع موقفه الحقيقي من فرض الحالة الطبيعية الذي فحواه أنه من المستحيل أن يوجد في التاريخ حالة طبيعية بالشكل الذي تحدث عنه . وبالتالي مادام أن الحالة الطبيعية هي الحالة التي يفترض أن يوجد فيها الناس المشاركون في العقد المنشئ للدولة فإنه بالضرورة يلزم عن استحالة وجودها استحالة حدوث العقد بالكيفية التي يصفها هوبز ، ولهذا رأى أنه من غير الجدير البحث عما يقابل فعل العقد الاجتماعي في التاريخ والاكتفاء في المقابل باستنباطه من القوانين الطبيعية . إذن فكرة العقد عنده وظفت، كما يرى ت. مينيسير ، من أجل التفكير في شيء آخر غير النظام التاريخي للمجتمع⁽²⁾.

بناء على ما سبق ، يمكن القول بأن هوبز من خلال فرضية العقد الاجتماعي يقترح علينا حكاية خرافية ثانية من أجل التخلص من حكاية الحالة الطبيعية ، عزز

بفضلها البعد المضاد للتاريخ لنظرية العقد الاجتماعي ، وجعل هذه الأخيرة تقف على فرضين عقليين لا علاقة لهما بالتاريخ ، غير أن هذه الميزة التي خص بها **هوبز** نظرية العقد الاجتماعي لم يحترمها مواطنه **لوك** فيما بعد ، حين تساءل هذا الأخير وبحث في كتابه مقالتان في الحكم المدني عن البعد التاريخي للعقد الاجتماعي ، حيث نقل فيه من

1-P. Naville, op.cit.,p.147 .

2-T.Ménissier, Elément de philosophie politique ,p.39.

التاريخ وقائع تشهد، في نظره، على أن منشأ الحكومات الشرعية هو اتفاق أو عقد يتم بين ناس أحرار ومتساوين ، وهذا واضح من قوله « وشواهد التاريخ تثبت أن حكومات العالم التي نشأت إبان السلام إنما شيدت على أساس اتفاق كلمة أفرادها وتآلفت على ذلك الوجه »⁽¹⁾. وتدعيما لهذه الفكرة ذكر أمثلة من التاريخ تشهد في نظره على صدق ما يدعيه حيث يقول «أرجو أن يوافقني القارئ على أن الجماعة التي هاجرت من سبارتا وعلى رأسها **بالنتوس (Palantus)** والتي يذكرها **يوستين (Justin)** كانت تتألف من زمرة من الأحرار وأنها أقامت حكومة عليها بالتعاقد »⁽²⁾. كما يقول أيضا « ومن ينكر أن تأسيس روما والبنديقية كان نتيجة اجتماع عدد من البشر الأحرار المتساوين الذين لم يكن بينهم سيد أو مسود، فهو ممن يجنحون جنوحا غريبا إلى إنكار الحقائق البديهية كلما تعارضت مع فرائضهم »⁽³⁾.

المسألة إذن، واضحة لدى **لوك** على خلاف **هوبز**، أن العقد الاجتماعي ليس مجرد فرضية عقلية وإنما أيضا حقيقة تاريخية يمكن استقراؤها من التاريخ. وهذا في اعتقادنا انزلاق منهجي وقع فيه **لوك** دون غيره من فلاسفة العقد الاجتماعي، (وأقصد هنا **هوبز** بالدرجة الأولى)، انتقده د. **هيوم** بشدة زاعما أن نقده يصدق على كل فلاسفة العقد الاجتماعي بمن فيهم **هوبز**، وهو في الحقيقة يصدق خاصة على **لوك** ، حيث أكد فيه أن الدولة التي عرفها التاريخ لا تقوم على عقد بدائي بل بالعكس تقوم على الغزو أو اغتصاب أو عليهما معا. وبالتالي فلا تفترض بالنسبة إليه الحكومات الموجودة في التاريخ كما يعتقد أنصار نظرية العقد الاجتماعي رضا حر أو أي خضوع إرادي من قبل

الشعب⁽³⁾، ومعنى هذا أن الطاعة التي تفترضها هذه الحكومات يرجع أصلها إلى الاغتصاب والثورة، أي إلى القوة وليس إلى الاتفاق.

إذا تمعنا جيدا في هذا الانتقاد وقارناه بالتمييز الذي وضعه هوبز بين طريقتين

1 - جون لوك ، مرجع سب ذكره، ص199 .

2 - المرجع نفسه

3-المرجع نفسه، ص198.

4-D. Hume, Essais politique, introduction R.Polin, trad. Anonyme(Pais :Libraire philosophique 1972),p.325.

لقيام الدولة يظهر بوضوح أنه يصدق فعلا على موقف لوك أكثر مما يصدق على موقف هوبز ، لأن هذا الأخير لا ينكر وجود طريقة أخرى غير الاتفاق أو العقد لقيام الدولة؛ لأن العقد الاجتماعي لا يمثل عنده سوى فرض عقلي وظفه في تصوره للدولة ليفسر أصل وجود الدولة ، ولكن ليس أية دولة ، وإنما فقط تلك التي يصفها بالجمهورية السياسية أو الجمهورية التأسيسية *république d'institution*⁽¹⁾.

يرى هوبز أن الدول تنشأ بطريقتين مختلفتين، الأولى بواسطة القوة الطبيعية كتلك التي يستعملها الأب لجبر أبنائه على الخضوع لحكمه ، لأنه قادر على القضاء عليهم إذا ما رفضوا ذلك ، وتلك التي يستعملها الإنسان القوي الذي يخضع أعداءه لإرادته بواسطة الحرب⁽²⁾ .والدولة المؤسسة بهذه الكيفية ، أي التي تقوم على القوة الطبيعية ، يسميها هوبز بجمهورية الاستحواذ *république d'acquisition*⁽³⁾. وهذه الأخيرة هي الطريقة التي تحدث عنها دفيد هيوم ورأى أنها الوحيدة المؤسسة للدولة ،بينما يرى هوبز أن العقد يمثل الطريقة الثانية التي تتمثل في اتفاق الناس فيما بينهم على الخضوع لإنسان أو مجلس لأنهم واثقون بأنه سيحميهم من تهديدا الآخرين⁽⁴⁾.

لقد بين هوبز في كتابه التنين أنه في الطريقة الأولى يجد الناس المنهزمون أنفسهم ملزمين على الخضوع لأعدائهم من أجل إنقاذ حياتهم ، بينما يجدون أنفسهم في الطريقة الثانية خوفا من الانهزام ملزمين على الاتفاق فيما بينهم لإنشاء دولة يكون في الحالة الأولى أصل المجتمع،حسب هوبز، طبيعيا بينما يكون في الحالة الثانية ناتجا عن اتفاق أي اصطناعي⁽⁵⁾.

يفسر م. **مالهيرب** هذا الاختلاف بين الطريقتين في إنشاء الدولة بأن الناس في الحالة الأولى ينطلقون من لا مساواة ظرفية ناتجة عن تفوق إنسان على آخر، بينما ينطلقون في الحالة الثانية من حالة مساواة طبيعية فرضت على الناس الاتفاق فيما بينهم، وعلى

1- T. Hobbes, 2^{ème} partie, ch. XVII, p. 178.

2-Ibid.

3-Ibid.

4-Ibid.

5- T. Hobbes, Le Citoyen, 2^{ème} sec¹^{er}, ch. V, §XII, p. 146.

هذا الأساس يرى أن اللامساواة التي تقوم عليها السيادة (بين الرعية والحاكم) ليست من اختراع الناس وإنما ناتجة عن تحويل السيطرة الطبيعية للمتفوق إلى سيطرة مدنية⁽¹⁾. بينما في الحالة الثانية ، اللامساواة التي تقوم عليها السيادة تكون من اختراع الناس أي من تأسيسهم، لأن الناس في الأصل ، كما يتصورهم **هوبز** ، متساوون بالطبيعة، ولهذا كما يقول م. **مالهيرب** « لا يمكن لجمهورية أن تتأسس بشروط عقلية واضحة بما فيه الكفاية إلا إذا تمكنت المساواة الصورية للعقد أن تتناسب مع حالة المساواة الفعلية للمتعاقدين .. بحيث تكون اللامساواة المؤسسة للسيادة هي نفسها ناتجة عن تأسيس»⁽²⁾.

في الواقع ، لم يبدع **هوبز** بتمييزه هذا بين طريقتين في تفسير قيام الدولة ، وإنما كان فقط مكررا لما ذهب إليه من قبله **ماكيافيلي** في كتابه المطارات⁽³⁾، الذي ميز بشكل واضح بين طريقة الأهالي وطريقة الأجانب في إنشاء المدن⁽⁴⁾، حيث رأى أنه في الحالة الأولى يقوم الأهالي المتفرقون باختيار مكان واحد يعيشون فيه معا ويجدون فيه الراحة والسهولة في الدفاع عن أنفسهم ويحققون الأمن والسلام اللذان عجزوا عن تحقيقهما وهم متفرقون . ويهتدون حسب **ماكيافيلي** إلى هذا الحل بأنفسهم أو بنصيحة واحد منهم يتمتع بسلطة أكبر من سلطة الجميع⁽⁵⁾. وهذه الطريقة هي طريقة الاتفاق نفسها التي يعتبرها **هوبز** أصل الجمهوريات السياسية . وأما في الحالة الثانية ، فيرى **ماكيافيلي** أن الأجانب هم الذين يقومون ببناء مدن جديدة في أرض استحوذوا عليها بالقوة وذلك إما بغرض تقليل الضغط عن مدنها الأصلية أو للدفاع عن الأراضي الجديدة

التي احتلوها⁽⁶⁾. وهذه الطريقة هي نفسها طريقة القوة التي يعتبرها هوبز أصل جمهوريات الاستحواذ.

1 -M. Malherbe , op.cit.,p.172.

2-Ibid.

- 3- العنوان الكامل هو المطارات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفي.
- 4- نيكولو ماكيافيليه ، مطارات ما كيافيلي ، تر. خيري حماد (بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1979)، ص210.
- 5- المرجع نفسه ، ص211.
- 6- المرجع نفسه ، ص212.
- من الواضح إذن أن العقد الاجتماعي عند هوبز لا يفسر أصل كل الدول وإنما فقط تلك التي يسميها بالجمهوريات السياسية ، أي التي تقوم على اتفاق ورضا أفرادها وليس تلك التي تقوم على حق الحرب ، وفي نظرنا هذا دليل على أنه يؤمن بأنه يمكن أن يوجد في التاريخ نوعان من الدول، دول تقوم على عقد اجتماعي ودول تقوم على حق الحرب.

لقد أخذ لوك فيما بعد هذا التمييز بين الحكومات القائمة على اتفاق والحكومات القائمة على حق الحرق ، ووظفه في كتابه مقلتان في الحكم المدني ليس من أجل الاعتراف بوجود دول في التاريخ لا تقوم على عقد كما فعل هوبز وإنما من أجل إبطال صفة الحكومة على أي تجمع بشري لا يكون قائما على عقد ، وهذا ما نلتمسه في تعريفه للمجتمع السياسي أو كما يسميه هوبز الجمهورية السياسية بقوله «وهكذا فما ينشئ المجتمع السياسي ويكونه ، إن هو إلا اتفاق فئة من الناس الأحرار ، الذين يؤلفون أكثرية ، على تأليف مثل هذا المجتمع ، وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتنشأ كل حكومة في العالم» ⁽¹⁾ .

بناء على هذا التعريف ميز لوك بين ثلاثة أنواع من المجتمعات ، المجتمع السياسي ومجتمع الغلبة ومجتمع الطغيان . ورأى أن المجتمع الأول يقوم على الرضا والثاني على اغتصاب داخلي والثالث على اغتصاب خارجي ، والنتيجة التي وصل إليها لوك هي أنه من المستحيل أن تتأسس دولة من دون رضا الشعب وموافقته⁽²⁾. ومعنى هذا أن جمهورية الاستحواذ التي تحدث عنها هوبز ويليق أن يوصف بها مجتمع الغلبة والطغيان

لا تعد عند لوك دولة على الإطلاق ، مادام أنها تقوم على القوة وليس على الاتفاق ، وهذا ما عبر عنه بقوله «النظم السياسية يستحيل أن تبنى إلا على رضا الشعب » (3) . وأكد ذلك روسو بقوله « ليس لإنسان ما سلطان على مثله والقوة لا تخول أي حق كان، لذلك فإن العهود تظل أساس كل سلطة شرعية بين الناس » (4).

1-جون لوك ، مرجع سبق ذكره ، ص 197.

2-المرجع نفسه ، ص238.

3-المرجع نفسه.

4-ج.ج.روسو ، في العقد الاجتماعي، ص17.

هكذا، إذا كانت الجمهورية السياسية بالنسبة إلى هوبز لا تمثل التجمع البشري الوحيد والممكن الوجود، فإن الدولة الوحيدة الممكنة الوجود عند لوك هي تلك التي يسميها بالحكومة الشرعية التي تقوم على عقد اجتماعي ، وما عدا هذا التجمع البشري لا يعده حكومة حتى وإن وجد في التاريخ . الأمر إذن بالنسبة إلى لوك واضح كل التجمعات البشرية الموجودة في التاريخ والتي توصف بدول هي بالضرورة قائمة على رضا أفرادها ولا وجود لطريقة ثانية لقيام الدولة كما يعتقد مكيافيلي و هوبز .

إن الشيء الأساسي الذي ينبغي الإشارة إليه في هذه المسألة أن لوك في تمييزه بين ما يمكن وصفه بالدولة الشرعية والدولة غير الشرعية ذهب إلى القول بأنه من حق الرعايا الذين فرضت عليهم الدولة غير الشرعية بالقوة أن يثوروا عليها ويخلعوا طغيانها وتسلطها (1)؛ بينما يرى هوبز أنه حتى وإن كانت الدولة غير مؤسسة على عقد اجتماعي أي غير شرعية بمفهوم لوك ينبغي أن تكون السلطة الحاكمة محترمة ولا يحق للرعايا أن يثوروا عليها (2).

بتأكيد هوبز وجود جمهورية الاستحواذ يكون ، حسب ج. تيريل، قد وضع جسرا بين العلم و التاريخ حتى يتمكن من البرهنة على ضرورة خضوع الرعايا للسلطة الحاكمة ، سواء كانوا في ظل جمهورية سياسية أو جمهورية استحواذ (3). وهذا في الواقع محاولة منه لإبعاد مسوغات الدخول في الحرب الأهلية والثورة عل الحاكم ، وبالتالي تجريد نظرية العقد الاجتماعي من طبيعتها الثورية التي أكد أغلب فلاسفة العقد الاجتماعي الذين جاؤوا بعده على أهميتها في تصور الدولة ، وهذا حتى لا يكون منظرا

للحرب الأهلية في عصر يمر فيه بلده العزيز بريطانيا بأخطر الظروف السياسية ، وعلى حد قول ج. تيريل «لا يريد هوبز الثورة إنما يريد أن يخضع الرعايا لسلطاتهم المدنية المختلفة»⁽⁴⁾. وهذا يعني أن هوبز هو منظر للطاعة والخضوع لا للثورة و المقاومة. وبتعبيره الخاص يمكن القول بأنه يقدم نفسه كمنظر لصحة التنين وليس لمرضه وموته .

1-جون لوك ، مرجع سبق ذكره ، ص 266.

2- T . Hobbes, 2^{ème} partie, ch. XX, p.208.

3-J. Térrel, op.cit.,p.28.

4-Ibid.

الفصل الرابع

الجمهورية السياسية

I- مفهوم الشخص الاصطناعي

1- جدلية الممثل والفاعل

ختم هوبز الجزء الأول من كتابه التنين الموسوم بـ "الإنسان" بفصل، لا نجد نظيرا له سواء في كتابه عناصر الحق الطبيعي أو كتابه المواطن، وقد عنونه بـ "الأشخاص والفاعلين والكائنات المشخصة". وأقل شيء يمكن قوله عن الوظيفة المنهجية لهذا المبحث في هندسة كتاب التنين هو أنه يمثل تمهيدا للجزء الثاني من الكتاب نفسه الذي جاء بعنوان "في الجمهورية"، غايته تحديد ما يقصده بالشخص الاصطناعي. من الواضح إذن أن الغرض من كتابة هذا الفصل هو تهيئة القارئ بسلسلة من المفاهيم لمغادرة عالم الإنسان الطبيعي لاقتحام عالم الإنسان الاصطناعي، وبتعبير آخر الانتقال من المبحث الأنثروبولوجي إلى المبحث السياسي .

هذا، وبعد تناول هوبز بالبحث الإنسان الطبيعي، باعتباره مادة وصانع الجمهورية، كما أشار إلى ذلك في مقدمة التنين، ها هو يقدم لنا في هذا الفصل الأخير من الجزء الأول المفاهيم الأساسية التي من دونها لا يمكن حسبه فهم كيفية تحول الناس، بصفاتهم أفرادا يعيشون منعزلين عن بعضهم البعض، من كثرة إلى واحد، أي من حشد من الناس multitude لهم إرادات مختلفة وخاصة إلى شخص واحد يتمتع بإرادة واحدة⁽¹⁾. وهذا ما يبين أن المشكلة السياسية عنده حسب ج. ميريت تكمن في علاقة الواحد بالكثرة أي في علاقة الأمير بالحشد⁽²⁾ .

لقد وصف هوبز هذا الشخص العملاق في مقدمة التنين بالإنسان الاصطناعي مقارنة بالإنسان الطبيعي، و ميز بينهما على أساس أن الأول يتمتع بقامة وقوة أعظم من قامة وقوة الثاني . يقصد بالأول الجمهورية أو الدولة التي يصنعها وينتجها الإنسان الطبيعي، وبالثاني الكائن الذي هو بمثابة الخالق بالنسبة إلى الدولة و المخلوق بالنسبة

1-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième, ch.V,&IX ,p.145.

2- Gérard Mairet, Léviathan , Hobbes, p.37.

إلى الإله⁽¹⁾. ومعنى هذا أن وجود الدولة وقوتها لا يتعلقان بإرادة وقوة الإله ، وإنما بإرادة ناس اتفقوا على تأسيسها، شبه هوبز عملهم هذا بالخلق انطلاقاً من العدم⁽²⁾ . وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار الإله ، كما يرى ل. جوم ، سبب كل ما هو موجود، لأن الإنسان بصنعه للدولة يكون قد صنع حياة جديدة ليست من خلق الإله⁽³⁾ . هكذا، إذا كان الإله قد خلق الإنسان على صورته، فما هو الإنسان بدوره يخلق الإنسان الاصطناعي أو الدولة على صورته، يتمتع بروح وجسد وعقل وذاكرة و إرادة ويعرف الصحة والمرض والموت، هذا هو حال أي إنسان طبيعي، ولكن بشكل أضخم⁽⁴⁾. وهذا ما يمثلته العملاق المصور على واجهة كتاب التنين.

غير أنه هناك فرق ، كما يرى ل. جوم ، بين خلق الإله للإنسان وخلق الإنسان للدولة، ويكمن هذا الفرق في أن الخلق الأول يكون فيه المخلوق منفصلاً عن الخالق، بينما في الثاني يظهر أن الخالق وهو الإنسان يخضع لمخلوقه وهو الدولة⁽⁵⁾ . الإنسان إذن على عكس الإله، يؤثر ويتأثر بخلقه . يؤثر فيه إيجاباً بالوائم الذي يحققه وسلباً بالعصيان والحروب الأهلية التي يتسبب فيها ، ويتأثر به إيجاباً بالسلم والعدالة اللذين ينعم بهما، وسلباً بالحرية والحق الطبيعيين المجبر على التخلي عنهما . وعلى هذا الأساس يرى ل. جوم أن الناس بخلقهم للدولة يكونون قد مارسوا خلقاً مستمراً يصنعهم ويفرض عليهم التكيف معه⁽⁶⁾ .

بيد أن هوبز في مبحثه هذا تخلى عن كلمة "الإنسان" الواردة في المقدمة وفضل استعمال كلمة "الشخص" مكانها، حيث غير عبارة "الإنسان الطبيعي" بعبارة "الشخص

الطبيعي" وعبارة "الإنسان الاصطناعي" بعبارة "الشخص الاصطناعي" دون أن تفقدا معنيهما الأصليين، على الرغم من إضافة مفهومين أساسيين إليهما وهما مفهوم الممثل

1-T. Hobbes, Léviathan, Introduction, p.5.

2-T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, deuxième partie ch.§1p.240.

3-Lucien Jaume , op.cit. p.21

4-T.Hobbes, Léviathan, Introduction, p p.5,6.

5-Lucien Jaume , op.cit. p.21.

6-Ibid.

ومفهوم الفاعل.

لقد وظف هوبز كلمة شخص ليروي لنا قصة خيالية حول كيفية تحول إرادات خاصة ومتعددة ومتصارعة فيما بينها إلى إرادة واحدة قادرة على ضمان السلم للجميع، وهذا ما أشار إليه ج. ميريت بقوله « إن قصة الشخص الخيالية، التي عرض هوبز تفاصيلها في الفصل 16، تصورها في سياق أنطولوجية سياسية ترى أنه ينبغي على الكثرة أن ترد إلى الواحد كمبدأ لها»⁽¹⁾.

وجد هوبز في كلمة الشخص المسوغات اللغوية لإقامة تصور للدولة على ما وصفه س. سوربيير بجدلية الفاعل والممثل ، حيث يقول في ذلك « لقد بين هوبز بتحليله البارع لمفهوم " الشخص" في الفصل XVI من الطبعة اللاتينية لكتاب التتين الجدلية الموجودة على مستوى الحاكم بين فاعل السلطة- الشعب الذي تنازل عن سلطته للتتين- وممثل السلطة الحاكم الذي يتصرف بصفته ممثلاً للمواطنين »⁽²⁾. من دون هذه الجدلية إذن يتعذر علينا فهم العلاقة الموجودة بين الرعايا و الحاكم وفهم ما يقصده هوبز بالشخص الاصطناعي، وهذا أشار إليه بقوله « لا يمكننا تصور الوحدة في حشد من الناس بشكل آخر»⁽³⁾.

من أجل حل مشكلة وحدة الكثرة لم يكتف هوبز في تحديده لمعنى الشخص بالتمييز بين ما سماه بالشخص الطبيعي وما سماه بالشخص الاصطناعي على أساس أن أفعال الأول وأقواله تنتمي إليه، و الثاني تنتمي إلى غيره⁽⁴⁾، وإنما رأى أنه من الضروري وصف الأول بالفاعل والثاني بالممثل.و من أجل تحقيق هذه الغاية ، راح

هوبز يبحث عن المسوّغات اللغوية التي بفضلها يمكن الانتقال من معنى الشخص إلى

1-Gérard Mairet, *Léviathan*, Hobbes, p.53.

2-Samuel Sorbière, Introduction au, *Le citoyen*, op.cit, p.41.

3-T.Hobbes, *Léviathan*, première partie, ch.XVI, p.166.

4-Ibid., p.161.

معنى الممثل *acteur*⁽¹⁾ ثم إلى معنى الفاعل *auteur*⁽²⁾ في اللغة اللاتينية، ووجد في هذه الأخيرة أن كلمة شخص تتضمن مدلولات تسمح بذلك، حيث لاحظ أنها تدل على معنى التتكرّر والمظهر الخارجي للإنسان والتقليد على خشبة المسرح، كما تدل في بعض الأحيان على معنى القناع، ثم انتقل استعمال هذه الكلمة حسب من المسرح إلى الدلالة على كل الأفعال والأقوال التي يعرضها كل إنسان سواء أكان ذلك في محكمة أو في مسرح⁽³⁾. كما وجد أيضا في هذه اللغة المدلول المشترك بين كلمتي *auteur*، التي ترجمتها بالفاعل، وكلمة *autorité*، أي سلطة، والشخص الذي يمارس هذه السلطة بنفسه *auteur* أي الفاعل⁽⁴⁾.

بفضل اللغة اللاتينية إذن اختصر هوبز الطريق للوصول إلى نتيجتين، الأولى عبر عنها بقوله « إن كلمة الشخص تعادل كلمة الممثل سواء في المسرح أو في الحياة العادية؛ وكلمة شخص تعني لعب دور أو قيام بتمثيل، يمثل فيه نفسه أو غيره »⁽⁵⁾. أما النتيجة الثانية فيمكن أن نستخلصها من الأولى وهي أن معنى الفاعل يصدق على الشخص الذي يمثل نفسه ويمارس سلطته وحقه في القيام بفعل ما بنفسه، وأن معنى الممثل يصدق على الشخص الذي يمثل غيره ويمارس سلطة وحق غيره في القيام بفعل ما.

بناء على هذه النتيجة الأخيرة ينبغي أن نفهم من كلمة الممثل الشخص الذي يلعب

1-لقد ورد في القاموس الفرنسي أن كلمة *acteur* تدل على معنيين، المعنى الأول هو الفنان الذي يمثل [أو يلعب دورا] في قطعة مسرحية أو أوبرا أو فيلم، والكلمة هنا حسب القاموس ترادف كلمة

ممثّل comédien. أما المعنى الثاني فهو الشخص الذي يشارك بشكل محدد في فعل ما (Le petit Larousse illustré ,Paris :2005, 100^e, édition, article « acteur ») .

نلاحظ أن استعمال هوبز لكلمة acteur لا يختلف عما جاء في المعنيين السابقين ،لهذا عربنها بكلمة كلمة ممثّل كمقابل لها ،ولكن مع التأكيد أن مدلولها يتعلق بمعنى أداء دور مكان إنسان آخر. 2- إذا رجعنا إلى القاموس الفرنسي السابق الذكر ، نجد أن معنى كلمة auteur لا يختلف عن المعنى الذي يستعمله هوبز هنا، حيث جاء في القاموس أن كلمة auteur التي تقابلها باللغة اللاتينية كلمة auctor تدل على الشخص الذي يكون مصدر شيء و مسؤولا عن فعل ما . وعلى هذا الأساس فضلنا استعمال باللغة العربية كلمة الفاعل كمقابل لها .

3-T.Hobbes, *Léviathan*, première partie ,ch.XVI,p.161.

4-Ibid. , p. 163.

5-Ibid. , p. 161.

دورا يمثل فيه أقوال وأفعال غيره، بحيث لا يعتبر هو مصدرها الحقيقي أي فاعلها، وهذا ما يسمى عند هوبز بالشخص الاصطناعي، الذي عبر عنه ل. جوم بقوله « يؤدي ممثّل المسرح الدور الذي يتقمصه نص المؤلف بالكيفية نفسها التي يؤدي بها ممثّل [الحاكم] نص الأفراد الذين اتفقوا على اختياره » ⁽¹⁾. هكذا، إذن استطاع هوبز بفضل هذه الاستعارة، كما يرى ج. ميريت، استطاع أن يجد حل لمشكلة وحدة الحشد ويبين لنا كيف تتأسس السيادة في علاقة الفاعل بالممثّل ⁽²⁾.

إذا كان الشخص الاصطناعي عند هوبز يقابله الشخص الطبيعي فإن المممثّل باعتباره شخصا اصطناعيا يقابله هو الآخر الفاعل باعتبار معناه يعادل معنى الشخص الطبيعي، إذ كلهما يفترض أن الشخص الذي يقوم بالأفعال والأقوال يعترف بأنه هو مصدرها ، وهذا ما أوضحه هوبز بقوله «يكون إذن الشخص ممثلا إذا اعترف الناس الذين يمثلهم أن الأقوال والأفعال التي يقوم بها صادرة عنهم، ويكون الشخص فاعلا إذا اعترف بأن هذه الأفعال والأقوال صادرة عنه» ⁽³⁾.

2- جدلية الحشد والشعب

إن الوحدة اللازمة عن اتحاد إرادة الجميع في إرادة شخص واحد تُكوّن جسم الدولة والمجتمع، أي جسم الشخص الاصطناعي الذي ينبغي أن تعد إرادته هي نفسها إرادة الجميع، وهذا ما عبر عنه هوبز بقوله « إن الوحدة التي تتم بهذه الكيفية تُكوّن جسم دولة ومجتمع، وبتعبير آخر جسم الشخص المدني ، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذا الأخير بمثابة رأس واحد ، مادامت إرادات كل أعضاء الجمهورية لا تُكوّن سوى إرادة

واحدة» (4). لهذا جاء رأس العملاق المرسوم على واجهة كتاب التنين غير مؤلف من حشد من الناس مقارنة بجذعه، و هذا ما يدل على أن السلم يتوقف على وجود رأي وحكم واحد يفرض على الجميع بقوة السلطة السياسية وهو رأي وحكم صادر عن الحاكم

1-Lucien Jaume , op.cit. pp.86,87.

2-Gérard Mairet, Léviathan , Hobbes, p.53.

3-T. Hobbes, Léviathan , première partie ,ch.XVI ,p.163.

4-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième ch.V,&IX ,p.143

لا غير . لا توجد في اعتقاد ن. كمبانا وسيلة أخرى أحسن من هذه لتمثيل الأطروحة الهوبزية التي تقول بأن الدولة مكونة من عدد من الرعايا يطيعون إرادة واحدة (1). الشخص الوحيد الذي يمثل الدولة إذن هو الحاكم بصفته الشخص الاصطناعي الذي تمثل إرادته إرادة كل المواطنين، ولا يمثلها في نظر هوبز أي واحد من هؤلاء على حدى أو بمعية مواطنين آخرين (2).

من أجل فهم هذه المسألة جيدا ينبغي الوقوف عند التميز الذي وضعه هوبز بين مفهوم حشد من الناس multitude ومفهوم الشعب peuple ، حيث يرى أن الأول يختلف عن الثاني من جهة أنه يعبر عن وجود عدد من الناس في حالة تنوع وكثرة وفوضى، لأن كل واحد منهم يمثل فردا مستقلا عن الآخرين و يتمتع بإرادة خاصة ، ولهذا السبب يشبهه بالوحش الخرافي هدره hydre ، ولكن ليس هدره ذات سبعة رؤوس، كما هو معروف ، وإنما هدره ذات مائة رأس (3) ، في اعتقادنا هذه مبالغة أراد هوبز من ورائها التركيز على خاصة الكثرة والتعدد التي تفترض تنوعا في الأحكام المسبب للنزاعات والحروب التي تميز طبيعة الحشد وتمنعه من أن يكون شخصا واحدا. إن الحشد سواء قيل عن جماعة أو عن فرد ففي كلتا الحالتين حسب هوبز لا يمكن تصويره يتمتع بإرادة واحدة ، لأن كل فرد يكونه يملك إرادته الخاصة (4) ، ولهذا يتعذر القول بأن الحشد يفعل كما يفعل الشخص الطبيعي ، وعلى هذا الأساس يقول هوبز « ينبغي أن لا ننسب إليه أي فعل مهما كان ؛ وبالتالي فلا يمكن للحشد أن يعد

ويفوض ويكتسب ويتصالح ويعمل ويملك الخ [...] بحيث إن الحشد ليس شخصا طبيعيا»⁽⁵⁾

الأمر بالنسبة إلى هوبز واضح، لا يمثل أي مواطن على حدى أو مع الآخرين جسم الدولة، الشخص الوحيد الذي يمثلته هو الشخص الاصطناعي الذي تمثل إرادته إرادة كل

1-Norbert Campagna , op.cit.,p.46.

2-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième ch.V,&IX ,p.145.

3-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième ch.VI,&IX ,p.150.

4-Ibid., &l ,Remarque ,p. 149.

5-Ibid.

المواطنين باعتبارهم شعبا وليس حشدا . الفرق بينهما حسب هوبز جوهري،لأنه يساعدنا على فهم كما يقول» الفرق الموجود بين الحشد في حالة الحكم والحشد في حالة الخضوع لحكم ، لأن طبيعة المجتمع المدني هكذا،بحيث الحشد الذي اتحاده يكون المدينة هو نفسه الحشد الذي يقود والذي يخضع لقيادة «⁽¹⁾. وهنا يقصد هوبز الفرق بين الناس بصفتهم حشد والناس بصفتهم شعبا.

هكذا،إذا كان الحشد يعني عددا من الناس لا يملكون إرادة واحدة وإنما إرادات متعددة وخاصة ، فإن الشعب كما يعرفه هوبز هو الحشد الذي استطاع أن يتحول إلى شخص واحد بفضل اتفاق أفراده على اعتبار إرادة إنسان معين أو الأغلبية هي إرادة الجميع⁽²⁾.وهنا يظهر هوبز أنه قد تبني تعريف شيشرون للشعب الوارد في كتابه في الجمهورية الذي أكد فيه أن الشعب ليس ناتجا عن أي اجتماع لناس مهما كان، وإنما عن اجتماع حشد من الناس بمقتضى وفاق على حق ومصالح مشتركة⁽³⁾ أي على عقد اجتماعي. وهذا ما ذهب إليه فيما بعد أيضا روسو في كتابه العقد الاجتماعي،حيث انتقد غروتايوس في عدم انتباهه في تصويره للعقد المؤسس للدولة أن هناك عقدا أول بموجبه يكون الشعب شعبا يسبق العقد الذي بمقتضاه يهب نفسه للملك⁽⁴⁾. ومعنى هذا أن روسو مثل هوبز يميز بين الحشد والشعب على أساس أن الأول في نظره يعبر عن حالة ناس متفرقين، والثاني عن حالة ناس متحدتين، وهذا ما يمكن استخلاصه من قول روسو نفسه «لن يخطو الدعاة المحرضون على الاستبداد خطوة واحدة إلى الأمام.حتى لو

وفقت على جميع ما دحضته إلى الآن. سيظل هناك فرق كبير بين إخضاع جماعة⁽⁵⁾ وإدارة مجتمع، وإذا ما استعبد أفراد من الناس متفرقين، الواحد بعد الآخر، بالغاً عددهم ما بلغ، من رجل واحد، رأيت هناك سيداً وعبداً ولم أر شعباً: هذا يصح أن نسميه

1-Ibid.

2 Ibid.

3-Cicéron, op.cit., Livre I, ch.XXI,&39,p.35.

4-ج.ج.روسو، العقد الاجتماعي، ص 23.

5- هنا المترجم يقصد الحشد، لأن روسو استعمل باللغة الفرنسية كلمة *multitude* وليس كلمة *groupe*.

تكتلاً، لا شركة، إذ ليس هناك لا مصلحة عامة ولا هيئة سياسية...»⁽¹⁾

بناء على هذا التمييز يرى **هوبز** أنه عندما نقول بأن الشعب يريد ويقود ويفعل فإننا نعني بذلك أن الجمهورية هي التي فعلت بإرادة إنسان واحد أو بإرادات موحدة للعديد من الناس⁽²⁾. يتعلق الأمر في الحالة الأولى بالحاكم في جمهورية ملكية حيث تمارس السيادة بطريقة فردية، وفي الحالة الثانية بالحاكم في الجمهورية الأرستقراطية أو الديمقراطية حيث تمارس السيادة بطريقة جماعية.

الأمر إذن واضح بالنسبة إلى **هوبز** ما يصدق هنا على الشعب لا يصدق بالضرورة على الحشد. لأنه في الواقع يقصد بالشعب الناس بصفاتهم رعايا ومواطني دولة، أي أناس يعيشون في حالة سياسية حيث يكون كل واحد بالنسبة إلى الآخر إلهاً. بينما يقصد بالحشد الناس بصفاتهم أفراداً يعيشون في حالة طبيعية حيث يكون كل واحد عدواً بالنسبة إلى الآخر، وبالتالي يمثل كل واحد إرادة مستقلة عن إرادة الآخرين. ولهذا فالأفعال التي يقوم بها الحشد بالضرورة لن يكون مصدرها واحداً، وإنما مصادر مختلفة ومتعددة بتعدد الأفراد الذين يتكون منهم.

الحشد إذن، لا يمثل شخصاً طبيعياً له إرادة واحدة، وإنما مجموعة من الأفراد بإرادات متعددة، وعلى هذا الأساس يعتبر **هوبز** الناس الذين يكونون الحشد يعيشون في حالة طبيعية وهذا واضح من قوله « زد على ذلك، أن الحشد الذي لم يتوحد بعد في شخص واحد بالطريقة التي ذكرتها يبقى في الحالة الطبيعية »⁽³⁾.

إذا كان الحشد إذن لا يمثل في الدولة شخصا طبيعيا، لأن الأفعال التي يقوم بها لا ترجع إليه بصفته شخصا واحدا وإنما إلى الأفراد المشكلة له ، بحيث يعتبر كل واحد من هؤلاء على حدى شخصا طبيعيا، فإن الشعب باعتباره يمثل شخصا واحدا ينظر إليه هوبز من جهة كشخص طبيعي ، لأن في الدولة يعترف بأنه هو الفاعل الحقيقي للأفعال التي يقوم بها الحاكم، و من جهة أخرى كشخص اصطناعي لأنه هو الذي يحكم، وهذا

1 -ج.ج.روسو، العقد الاجتماعي ، ص 23.

2-Ibid., sec . deuxième ch.VI & l ,Remarque, p. 149..

3- Ibid., ch.VI, & l,p.148.

واضح من قوله « إن الشعب هو الذي يحكم مهما كان شكل الدولة: لأنه في الملكيات ذاتها الشعب هو الذي يحكم و يريد بإرادة إنسان واحد.وأما الشيء الذي يشكل الحشد فهم الخواص والرعايا.وعلى النمط ذاته كثرة السكان في الدولة الشعبية والأرستقراطية تشكل الحشد ومجلسهما الشعب» .⁽¹⁾

يظهر مما سبق، حسب س. سوبير ، أن التمييز الأساسي الذي أقامه هوبز هنا بين الشعب والحشد يؤكد أن السيادة ليست صفة أساسية للأمير وإنما توجد في الدولة نفسها ⁽²⁾، وهذا ما قاده إلى غاية فرض تطابق بين الحاكم والشعب ليس بعيدا عن ذلك التطابق الذي يفترضه مفهوم العقد الاجتماعي عند روسو. للوقوف عند هذا المسألة يكفي المقارنة بين قول هوبز « في الملكية ، الرعايا يمثلون الحشد والملك هو ما اسميه الشعب (حتى وإن يظهر هذا غريبا للغاية)» ⁽³⁾، وتأكيد روسو في تعريفه للعقد الاجتماعي أن الإنسان بقبوله الإتحاد مع كل الناس الآخرين في شركة لا يقوم في الحقيقة سوى بالتعاقد مع نفسه، وهذا ما يربطه بعلاقتين الأولى تجاه الناس الآخرين بصفته عضوا من السيادة، والثانية تجاه هذه الأخيرة بصفته عضوا من الدولة، والإنسان في هذه الحالة عندما يكون ملزما تجاه كل هو نفسه يعد جزءا منه يكون في الواقع ملزما تجاه نفسه فقط ⁽⁴⁾، وهذا ما يبقيه حرا كما كان في الحالة الطبيعية⁽⁵⁾.

على عكس ما يعتقد هوبز، لا توجد بالنسبة إلى روسو أية غرابة، ، في أن يكون في الدولة الحاكم هو المحكوم ، لأن منطق العقد المؤسس للدولة ،كما يتصوره ، يفرض

ذلك . غير أنه إذا كان الغرض من مطابقة الحاكم للمحكوم عند روسو هو القول بأن الشعب هو الذي يملك السيادة ، فإن الغرض منه عند هوبز هو إبعاد الشعب من المشاركة الفعلية في ممارسة السيادة وترك هذه الأخيرة حكرا للممثل يفعل بها ما يشاء، وهذا ما يقصده ج.ه سبيناس بقوله « فالمؤسسة ليست في الواقع هيئة جماعية على

1- -Ibid., sec. deuxième ch.XII & VII, pp.222,223.

2-S. Sorbière, in T. Hobbes, Le citoyen, p. 222.

3-Ibid., p. 223.

4-ج,ج,روسو، العقد الاجتماعي ، ص 28 .

5-المرجع نفسه، ص 25 .

الإطلاق ولكنها شخص واحد، هو رئيسها أو مديرها الذي يتعين قبول إرادته نيابة عن إرادة جميع أعضائها . وهذا يستتبع بالطبع أن المجتمع مجرد خرافة، من الناحية الظاهرة يمكن أن يعني الحاكم فقط لأنه إذا لم يكن هناك حاكم فلن يكون هناك مجتمع «⁽¹⁾، ولهذا فالشعب الذي يتحدث عنه هوبز إذا ما تمعنا فيه جيدا نجده ، كما يرى ج. ميريت، عبارة عن خيال فقط فرضته اللغة ، لأنه لا يوجد بالفعل إلا في اللحظة القصيرة التي يتم فيها إعلان الحشد تأسيسه للجمهورية . وبمجرد ما تتأسس هذه الأخيرة يزول الشعب بصفته جسما موحدًا ولا يبقى سوى رعايا يخضعون لحاكم⁽²⁾ .

الفرق إذن بين الفيلسوفين يكمن في أن أحدهما في تصويره للدولة أكد احتفاظ الشعب بالسيادة حتى بعد العقد، والآخر برهن على ضرورة عدم الاحتفاظ بها، وهذا ما قصده ج. ميريت بقوله « على الرغم من صرامة هوبز في تمييزه بين الحشد والشعب فهو لم يصل إلى حد منح السيادة للشعب »⁽³⁾ . لهذا يرفض تمتع الرعايا بحق العصيان و الثورة على الحاكم بحجة أنه أساء استعمال السيادة . لأنه في نظره مهما فعل الحاكم، كما سنرى فيما بعد في تحليلنا لماهية السيادة ، لا يحق لرعاياه أن تعصيه أو تطيح به.

3- غاية الدولة

فرضت الدولة نفسها كطريق ثان ممكن لتثبيت وتكميل السلم الذي فشلت القوانين الطبيعية في تحقيقه، لأنه ليس من مصلحة أي إنسان البقاء في حالة حرب الجميع ضد الجميع التي تهدده بموت عنيف .

إن القوانين الطبيعية تفترض أنه باحترامها يحقق الناس بطريقة تلقائية السلم الذي تقترحه ، بحيث يكفي أن يستعمل كل واحد منهم عقله ، أي يصغى إلى ما سماه هوبز بالمحكمة الداخلية ، لكي يدرك أن مصلحته تكمن في العيش مع الناس الآخرين في وئام وسلم و ليس في العزلة والحرب، وعليه يمكن وصف هذا السلم بالطبيعي . غير أن الطبيعة لا تفرض على الناس كلهم أن يتصرفوا بمقتضى أوامر العقل فقط وفي جميع

1-ج.ه سبيناس، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث ،تر.راشد البري ،تقديم أحمد سويلم العمري (مصر: دار المعارف ،1971)، ص635،636

2-Gérard Mairet, *Léviathan*, p.53.

3-Ibid.

الأحوال، ولهذا تفاديا لوقوع أي واحد ضحية احترامه للقوانين وسط ناس لا يحترمونها، يدعو العقل نفسه إلى عدم احترامها مادام أن حياته مهددة من قبل الناس الذين لا يحترمونها، لأن القوانين الطبيعية، كما يراها هوبز، لا تلزم الإنسان بمجرد ما يعرفها (1)، وهنا تكمن هشاشة الوئام و السلم الطبيعيين الذين تقترحهما.

في الحقيقة ، لم يدرك هوبز هذه الهشاشة فقط ، كما يرى ر.لبروس بل تمنّاها أيضا (2)، فلولاها لما ظهرت الحاجة إلى تأسيس دولة على إطلاق. وهذا ما أوضحه بقوله «لأنه إذا كان بإمكاننا تخيل عدد كبير من الناس يتفقون بالإجماع على احترام العدالة والقوانين الطبيعية الأخرى في غياب سلطة مشتركة تفرض على الجميع الطاعة فإننا يمكننا تخيل الإنسانية في الحالة نفسها ، ولهذا لن توجد ولن تكون هناك أية حاجة لوجود حكومة مدنية ولا أية جمهورية، وبالتالي سيوجد سلم دون خضوع» (3) . وهذا ما ذهب إليه أيضا فيما بعد لوك حيث بين أن فشل القانون الطبيعي في الحالة الطبيعية من تحقيق وئام طبيعي بين الناس على الرغم من وضوحه هو الذي جعلهم يتفقون على تأسيس دولة حيث يقول في ذلك «ولولا فساد الفئة الشريرة من البشر وخبثها لما احتاجوا إلى جماعة أخرى أو اضطروا إلى الانفصال عن هذه الجماعة الطبيعية الكبرى والتكتل في جماعات أصغر» (4)، ومعنى هذا أن الحاجة إلى تأسيس الدولة ، سواء كما يتصورها هوبز أولوك، ناتجة عن فشل القانون الطبيعي في فرض على الناس حياة اجتماعية طبيعية، وأن وجود الدولة دليل على فشلها.

هكذا، ما دام احترام القوانين الطبيعية يتوقف على إرادة كل واحد فإنه، كما يرى هوبز، إذا لم تتأسس أية سلطة تكون قوية بما فيه الكفاية لضمان أمن الجميع، فإن كل إنسان سيعتمد على قوته ومهارته لحماية نفسه ضد كل الآخرين وهذا في نظره أمر شرعي للغاية، لأنه لا يتعارض مع القوانين الطبيعية نفسها⁽⁵⁾. غير أن الناس إذا بقوا

1-T.Hobbes, Le citoyen, sec.2^{ème} partie ,ch.V,&l,p.140.

2 - R. Labrouss, op.ci.t,p.155.

3--T. Hobbes, Léviathan, 2^e partie ,ch.XVII. p.175.

4-جون لوك ،مرجع سبق ذكره ،ص114.

5--T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie,ch. XVII. p.173.

يأملون في تحقيق السلم الذي تقترحه هذه القوانين دون الاستعانة بطريقة أخرى ،فإنهم يحكمون على أنفسهم بالبقاء في الحالة الطبيعية، لأن مفعول هذه القوانين، كما بين ذلك هوبز ،لا يصمد أمام الإرادات الخاصة المتنازعة ، مادام احترامها أو عدم احترامها يتوقف على إرادة كل واحد، ومادام مخالفتها لا تترتب عليها عقوبة ، وهذا ما عبر عنه بقوله « من الشائع القول بأن القوانين تسكت حينما تتكلم الأسلحة ، ويصدق هذا على القوانين الطبيعية بقدر ما يصدق على القوانين المدنية ، إذا ما نظرنا إلى أفعال الشخص بدل النظر إلى نيته، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار حالة الحرب التي يكون فيها كل الناس مسلحين طبيعياً ضد بعضهم البعض»⁽¹⁾

يظهر مما سبق أن غرض هوبز الأساسي من وصف القوانين الطبيعية بهذه الهشاشة هو تأكيد ضرورة تأسيس الدولة لفرض سلم اصطناعي بدل من سلم طبيعي، وهذا هو الطريق الثاني الذي يلجأ إليه الناس للقضاء نهائياً على حالة الحرب التي لم تستطع القوانين الطبيعية تجاوزها .

بعدما بين هوبز أن السلم الاصطناعي يتأسس بفضل اتفاق الناس فيما بينهم على توحيد إراداتهم الخاصة في إرادة واحدة مكونين بذلك ما سماه بالشخص الاصطناعي،الذي يقصد به ،كما رأينا، الحاكم باعتباره ممثلاً للشعب ، لم يفته في تعريفه للدولة أن يبين أن الغاية من تأسيس الدولة هي استعمال الشخص الاصطناعي قوى الناس الذين يمثلهم من أجل فرض السلم من الخارج على الجميع بالقوة أي عن طريق ما

يسميه بالمحكمة الخارجية؛ لأن الناس في نظره لا يفرضون على أنفسهم الخضوع لقوانين الدولة إلا لأنهم يرغبون في الحفاظ على وجودهم وتحسين ظروف حياتهم.⁽²⁾ هكذا إذن، ما فشلت القوانين الطبيعية في تحقيقه في الحالة الطبيعية نتيجة عدم وجود سلطة واضحة ترغمهم على احترامها بتهديدهم بعقوبات⁽³⁾، يمكن، كما يرى هوبز، أن تنجح الدولة في تحقيقه بفضل السلطة المشتركة الناتجة عن تحول الناس من

1-T.Hobbes, *Le citoyen*, sec.2^e partie ,ch.V,&II,p.140.

2--T.Hobbes, *Léviathan*, 2^{ème} partie ,ch.XVII. p.173.

3-Ibid.

حشد إلى شعب بفضل إتحادهم في شخص واحد من أجل تحقيق السلم والدفاع عن مصالحهم المشتركة⁽¹⁾؛ لأنهم بهذه الكيفية يكونون قوة مشتركة تفوق بكثير قوة كل فرد على حدى قادرة على حماية الجميع .

في الواقع الإنسان الذي بطبيعته، كما يعرفه هوبز، يحب الحرية والسيطرة على الآخرين ، لا يقبل الخضوع لآخر و التخلي عن المساواة الطبيعية مقابل التفاوت الذي يتطلبه تحقيق السلم الاصطناعي الذي تفرضه الدولة على الجميع ، إلا لأنه يعرف أنه لا يمكن ضمان استمراره في الحياة وتحسين ظروفه بوسيلة أخرى غير الدولة ، وهذا ما يقصده هوبز بقوله « إن السبب الذي يدفع بالإنسان عامة إلى أن يصبح رعية إنسان آخر هو كما قلت سابقا الخوف من عدم القدرة على الحفاظ على حياته بطريقة أخرى»⁽²⁾ . يكون الإنسان إذن مضطرا للاتفاق مع الناس الآخرين على تأسيس الجمهورية و الخضوع لحاكم، لأنه ليس في متناوله خيار آخر غير ذلك لحماية نفسه من الآخرين ومن التهديدات الخارجية.

نستنتج مما سبق أن الغاية الأساسية من إنشاء الدولة، كما يتصورها هوبز، هي ضمان السلم للرعايا ،وهذا ما عبر عنه بقوله « إن الغاية التي من أجلها يخضع الناس لبعضهم البعض هي الأمن العام»⁽³⁾، أي الضمان للجميع بأنهم سيتخلصون من شبح الموت العنيف الذي يفرض على الجميع أن يعيشوا حياة شقية وصعبة بسبب حالة

الحرب التي تمنعهم في الحالة الطبيعية من التعاون فيما بينهم دون أن يعرض أي واحد منهم نفسه للتهلكة.

لكن ينبغي أن ننتبه إلى أن غاية الدولة، كما يتصورها هوبز، لا تنحصر في حماية الناس من الموت العنيف فقط، وإنما أيضا تتعلق بتحسين أحوالهم وتسهيل حياتهم، لأن الدولة، في نظره، توفر للناس زيادة على حمايتهم من هجمات الأجانب

1-T.Hobbes ,*Les éléments du droit naturel et politique*, 1ère partie ,ch.XIX ,&8,p.234.

2-Ibid.,&10,p.235.

3-T.Hobbes,*Le citoyen*, sec.2^e partie ,ch.V,&III,p.150.

ومن الأضرار التي يمكن أن يلحقها بعضهم ببعض الشروط اللائقة للتمتع بثمرة نشاطهم الصناعي والزراعي⁽¹⁾.

إذا كان هوبز يرى أن الدولة أسست من أجل حماية الناس في أشخاصهم وممتلكاتهم فإننا يمكن وصف فلسفته السياسية بفلسفة ليبرالية، كما فعل ن.كمبانا⁽²⁾، أو على الأقل بفلسفة ذات ميل ليبرالي يطمح صاحبها إلى التحرر من الرعاية الإدارية ومن ثقل السياسة بحمل هذه المهمة على عاتق حاكم قوي ؛ لأن المهم بالنسبة إليه، كما يرى ر.لبروس، أن تكون حياة الناس الخاصة تحت حماية النظام العام⁽³⁾، وهذا ما يؤكد أنه لم يتصور الدولة، كما ذهب إلى ذلك ن.كمبانا، كغاية في ذاتها وإنما كوسيلة اخترعها الناس من أجل حل مشكل خاص للغاية، وهو مشكل ضمان بقائهم la survie و ضمان التمتع بالحياة الحسنة la bonne vie⁽⁴⁾.

إذن الغرض من اتفاق الناس على تأسيس دولة هو السماح للمشاركين فيه العيش معاً حياة آمنة وسهلة. بيد أننا إذا قارن الغاية التي يتحدث عنها هوبز بالغاية من تأسيس الدولة في نظر لوك نجدتها ضيقة، لأن هذا الأخير يرى أن الدولة لم تتأسس من أجل المحافظة على حياة الناس وممتلكاتهم فقط وإنما كذلك من أجل المحافظة على حريتهم⁽⁵⁾، وهذا ما يرفضه هوبز، لأنه في نظره التخلي عن الحرية الطبيعية هو شرط ضروري لقيام الدولة. وعلى هذا الأساس نلاحظ أن لوك في هذه المسألة قريب جداً مما ذهب إليه فيما بعد روسو الذي أكد أن وظيفة السيادة تكمن في إرغام كل مواطن

على أن يكون حراً،⁽⁶⁾ وليس العكس كما يعتقد هوبز، لأن للحرية التي يتصورها لوك، كما يرى ف. كوركوف، أبعاد مركزية ينبغي على العقد الاجتماعي أن يحميها، وذلك بضمان تحول الحرية الطبيعية من حرية مهددة في الحالة الطبيعية إلى حرية مضمونة

1--T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie ,ch.XVII. p.177.

2-Norbert Campagna , op.cit.,p57.

3-R.Labrousse, op.cit.,p.160

4-Norbert Campagna , op.cit.,p.57.

5-جون لوك ،مرجع سبق ذكره ،ص140.

6-ج.ج.روسو،العقد الاجتماعي،ص30.

في الدولة⁽¹⁾، وهذا ما يقصده أيضا روسو حينما بين أن العقد الاجتماعي يحول حرية الناس من حرية طبيعية إلى حرية مدنية ⁽²⁾ . إذن العقد الاجتماعي ،كما يتصوره الفيلسوفان ، لا يقضي على الحرية وإنما بالعكس يقويها ويضمن اشتراك جميع الناس في التمتع بها دون أن يعرض أي واحد منهم حياته وحياة الآخرين لأضرار.

بناء على ما سبق يظهر أن غاية الدولة، كما يتصورها هوبز، لا تكمن في قيادة الناس نحو السعادة سواء الدنيوية أو الأخروية كما هو حال الدولة التي عرفنها في الفلسفة السياسية التقليدية وإنما غايتها، كما يرى ن.كمبانا، هي تجنب الشقاء الأعظم وهو عند هوبز الموت العنيف الحاضر بقوة في الحروب الأهلية ⁽³⁾، وكذلك في الحالة الطبيعية، الذي يحل، كما رأينا، دون اهتمام الناس بالانشغاطات التي تسهل حياتهم ،كالفلاحة والصناعة والملاحة والتجارة.

نحن إذن بعيديون عن غاية الدولة كما حددها أرسطو من قبل في كتابه السياسة حيث أكد أن الناس لم يجتمعوا في مدينة من أجل العيش فقط وإنما من أجل شيء آخر أسمى من ذلك وهو في نظره الحياة السعيدة ⁽⁴⁾ ، و بناء على ذلك رفض أن يسمى التكتلات التي يؤلفها الناس من أجل تحقيق الغاية الأولى فقط بدول، ولا حتى الناس الذين يؤلفونها بمواطنين، لأنه لا يعد دولة لا التكتل الذي يؤلفه الناس من أجل إبعاد الأخطار التي تهدد حياتهم ، الذي يسميه بالتحالف العسكري ، ولا التكتل الذي يؤلفه الناس من أجل تبادل المصالح فيما بينهم ⁽⁵⁾.

إذا كان التكتلان السابقان لا يرقيان بسبب غايتهما إلى مستوى دولة بالمفهوم الأرسطي فإنهما يعبران عن الغاية التي تأسست من أجلها الدولة بالمفهوم الهوبزي ؛ لأنه بحصر غاية الدولة في تحقيق السلم والدفاع المشترك وتوفير كل أسباب الراحة بضمان الحماية للجميع يقترح علينا **هوبز** تصورا لدولة تختلف مهمتها عن مهمة الدولة

1-Philippe Corcuff, op.cit.,pp.30,31.

2-ج.روسو،العقد الاجتماعي،ص30

3-Norbert Campagna , op.cit.,p.29.

4-أرسطو،السياسيات،الباب الثالث، الفصل الخامس ،ص139
5 -المرجع نفسه.

التي يحددها أرسطو في تحقيق « الاكتفاء الذاتي والمعيشة الكاملة للبيوت والأسر » (1) وبعبارة أوضح تحقيق السعادة التي من دونها لن يكون الإنسان إنسانا بالفعل .

في اعتقادنا الفرق بين الفيلسوفين يكمن في أنه عند **هوبز** المهم أن يتمكن الناس من العيش معا دون التقاتل فيما بينهم وهذا أمر ليس بالسهل بالنسبة إليه ،على عكس ما يعتقد أرسطو وكل الفلاسفة الذين يسلّمون بوجود غريزة اجتماعية في الطبيعة الإنسانية، إنما صعب للغاية لأن المكونات الرئيسة للطبيعة البشرية، كما يتصورها **هوبز**، تدفع الناس إلى التنافر و الفرقة أكثر مما تدفعهم إلى التآلف والاجتماع، ولهذا يمكن اعتبار السلم الذي تحقّقه الدولة بمثابة الإسمنت الذي يعزز الحياة الاجتماعية،إذا انعدم فإن الدولة ستموت، وبالتالي تزول أسباب الحياة السعيدة التي عبر عنها أرسطو بقوله « فغاية الدولة إذن هي الحياة الفاضلة.ومظاهر الحياة الاجتماعية تلك، تهدف إلى غاية الدولة. فالدولة هي اشتراك أسر وقرى في حياة كاملة قائمة بنفسها. وهذه الحياة كما قدمنا، هي العيش الرغيد الفاضل. فلنعتبر إذن أن المجتمع المدني يبتغى منه صالح الأعمال لا مجرد التآلف »(2).

التنين إذن بالنسبة إلى **هوبز** هو الوحش الخير الذي يحمي الناس ويوفر لكل واحد منهم الحد الأدنى الذي يحتاج إليه لبلوغ السعادة بنفسه، وهذا ما يقصده ن.كمبانا بقوله «إذا كان من الضروري أن يقوم النظام والسلم فإنه يصير ضروريا من أجل أن

يتمكن أي مواطن ،في ظل حماية القوانين والسلطة الحاكمة، البحث عن سعادته الخاصة دون أن يهدد المواطنين الآخرين » (3).

هكذا بحصر غاية الدولة في تحقيق السلم فقط يكون هوبز قد ابعد السعادة والحرية من تعريفه لها، والتحق نتيجة لذلك بفيلسوف يعد من أكبر المدافعين عن الحكم المطلق وهو الفيلسوف الفرنسي **جون بودان (1566-1467) Jean Bodin**، الذي أوضح في تعريفه للجمهورية في كتابه المشهور كتب الجمهورية الستة أن القدماء أخطأوا في

1-المرجع نفسه، ص141.

2-المرجع نفسه.

3-Norbert Campagna , op.cit.,p.29.

تعريفهم للجمهورية عندما اعتبروا تحقيق الحياة السعيدة هي الغاية التي من أجلها يجتمع الناس، لأن الحياة السعيدة في نظره ليست ضرورية لوجود الجمهورية وبالتالي لتعريفها، مادام أنه يمكن لمواطني جمهورية تسير أحسن تسيير أن يحرموا من التمتع بالحياة السعيدة ،كما يمكن في المقابل لمواطني جمهورية تدار بأبشع الطرق وأحقرها أن يتمتعوا بالحياة السعيدة(1).

الدولة إذن، كما يتصورها **بودان** أو **هوبز**، تكون دولة بالفعل سواء عرف مواطنوها الحياة السعيدة أو لم يعرفونها، المهم خاصة ،عند هذا الأخير، أن تضمن السلم. ولهذا في نظر **بودان** إذا لم نبعد السعادة من تعريف الجمهورية فإننا سنتصور جمهورية تكون مجرد فكرة ليس لها أي مفعول كما هو حال كل من جمهورية أفلاطون وتوماس مور (2).

بيد أن غاية الدولة عند **هوبز** ليست غامضة كما هو الحال عند **بودان** الذي اكتفى بإبعاد شرط الحياة السعيدة من تعريفه للجمهورية دون أن يحدد بشكل واضح غايتها كما فعل **هوبز** بعده في كتابه التنين باستهلاله الفصل الذي خصه لتعريف الجمهورية بتلخيص غايتها بقوله « إن هدف الجمهورية هو أمن الأفراد » (3). يرجع ج.ه.سبيناس الغموض الذي اكتنف تعريف ج. بودان للجمهورية إلى عجزه عن تكوين فلسفة سياسية نسقية ، لأنه لم يتمكن من بلورة نظرية في الدولة تحدد الغاية التي ينبغي

على الحاكم أن يسعى إلى تحقيقها لرعاياه ، هذا على الرغم من أنه استطاع أن يدرك أن الغاية التي يرى أرسطو أنه يمكن لدولة المدينة أن تحققها من المستحيل أن تحققها الدولة الحديثة⁽⁴⁾.

بفضل السلم الذي تحققه الدولة إذن يتحول الآخر بالنسبة إلى أي إنسان من عدو إلى إله، و من مجرد فرد إلى مواطن، ولكن بمعنى الرعية فقط لأن الحاكم بعد العقد، كما

1-Jean Bodin ,*De la République*, fragments,(Paris :Librairie de Médicis,1949), pp.11 ,12.

2-Ibid.,pp.12,13.

3-T.Hobbes ,*Léviathan*,2^e ,ch.XVII,p.173.

4-ج.ه. سبيناس، مرجع سبق ذكره، ص552.

بينما، هو الشخص الوحيد الذي يصبح فعلا مواطنا مادام أنه الوحيد الذي استطاع أن يحول حقه في القيام بكل ما يشاء من حق طبيعي إلى حق سياسي. وبالتالي يمكن القول بأن السلم ،كما يتصوره هوبز، لا يمكن أن يتحقق في الدولة إلا إذا قبل الرعايا بعد العقد الاجتماعي أن يصبح الحاكم ممثلا وفاعلا في آن واحد ، ممثلا باعتباره الشخص الوحيد المؤهل للفعل مكانهم وفاعلا باعتباره هو المصدر الوحيد للسلطة في الدولة .

II- مفهوم السيادة

شبه هوبز في كتابه المواطن السيادة بالروح حيث رأى أنها لا تمثل الرأس بالنسبة إلى الدولة كما يعتقد البعض وإنما تمثل الروح، وعلى هذا الأساس، إذا كانت الروح في الجسم الطبيعي هي التي تعطي للإنسان القدرة على قبول شيء أو رفضه، فإن الحاكم في الجسم الاصطناعي أي في الدولة هو الذي يملك هذه القدرة، لأن إرادة الجمهورية كلها تكون تابعة له⁽¹⁾.

لقد وظف هوبز التشبيه نفسه في مقدمة كتابه التنين وكيفه بالبعد الاصطناعي للدولة، حيث أضاف صفة الاصطناعية إلى الروح وأصبحت السيادة عنده تعني الروح الاصطناعية، وهذا ما ورد في قوله « الفن هو الذي يخلق هذا التنين الذي نسميه الجمهورية أو الدولة، ذلك الإنسان الاصطناعي الذي يتمتع بقامة وقوة تفوقان قامة وقوة الإنسان الطبيعي، صنعه هذا الأخير من أجل الدفاع عنه وحمايته ؛ والذي تمثل السيادة فيه روحا اصطناعية ،لأنها هي التي تمنح الحياة والحركة للجسم بأكمله »⁽²⁾. من دون

شك إذن أن الدولة التي تفتقر إلى سيادة تكون في نظر هوبز مجرد جسم من دون حياة أي جثة لا فائدة ينتظر منها، وهذا ما يقصده من قوله « السيادة هي روح الجمهورية: بمجرد ما تنفصل هذه الروح عن الجسد تتوقف عن نقل الحركة إلى الأطراف »⁽³⁾.

يظهر من خلال ما تقدم أن هوبز بصدد البرهنة على أنه لا يمكننا تأسيس نظرية في الدولة مستقلة عن نظرية في السيادة، وهذا ما ذهب إليه أيضا فيما بعد روسو

1-T. Hobbes , *Le citoyen* , sec . deuxième, ch.VI,&XIX, p.164.

2-T.Hobbes,*Léviathan*, Introduction, p.5.

3-Ibid., 2^e partie, ch .XXIX. p.234.

حيث اعتبر السيادة هي مبدأ الحياة السياسية وأن انهيارها يسبب الانهيار للجسم السياسي كما يسبب توقف القلب الموت للحيوان.⁽¹⁾

على الرغم من أن هوبز يميز بين طريقتين في قيام السيادة في الدولة، طريقة القوة وطريقة الاتفاق، إلا أنه يرى بأن للسيادة طبيعة واحدة سواء تعلق الأمر بحالة جمهورية الاستحواذ أو حالة الجمهورية السياسية، وهذا ما عبر عنه بقوله « لكن حقوق ونتائج السيادة واحدة في الحالتين »⁽²⁾. بفضل هذه النظرية في السيادة برر هوبز الحكم المطلق سواء وصل صاحبه بطريقة شرعية إلى الحكم كما هو حال شارل الأول Charles^{1er} أو عن طريق الثورة كما هو حال كرومويل Cromwell⁽³⁾.

إننا نلاحظ هنا أن هوبز تأثر في هذه المسألة بـ غروتوس الذي بين قبله أنه من الخطأ أن نصف السلطة التي تنتقل عن طريق الانتخاب بأنها ذات سيادة و تلك التي تنتقل عن طريق الوراثة بأنها ليست كذلك⁽⁴⁾ وانتقد رأي أولئك الذين يرفضون اعتبار سلطة الحاكم الدكتاتوري سيادة، ورأى في المقابل أن السلطة التي يمارس بها الحاكم الدكتاتوري أفعال السيادة هي نفسها السلطة التي يمارس بها الحاكم المطلق سيادته في الدولة الشرعية. وعلى هذا الأساس اعتبر أفعال الأول مثل أفعال الثاني لا يمكن لأي شخص أن يلغيها⁽⁵⁾.

لقد تحدث هوبز عن حقوق الحاكم و رأى أنها تؤلف ماهية السيادة ومعاييرها وقدرتها أي مضمونها وشكلها، إذ بفضلها، كما يقول، « يمكن معرفة الإنسان أو

المجلس الذي توضع وتوجد عنده السلطة ذات السيادة»⁽⁶⁾ أي من هو الحاكم في الدولة . نستنتج مما سبق أنه إذا رأينا إنسانا أو جماعة أو مجلسا يتمتع بهذه القدرات أو الحقوق في أية دولة فسيكون بالضرورة هو صاحب السيادة، ولهذا يمكن أن نقول بأن هذه

1-ج.ج.روسو،العقد الاجتماعي،ص118.

2-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XX. p.208 .

3-M.C.Barrtholy, J.P.Despin, op.cit.,p.79.

4-Hugo Grotius, op.cit., Livre I ,ch.III,&X,5,p.108.

5-Ibid., ,&XI,2,p.109.

6-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XX. p.187.

الحقوق هي بمثابة العلامات التي تتجلى فيها السيادة و نعرف بفضلها من هو صاحبها ونميزه عن بقية أفراد الدولة، وهذا ما اصطلح عليه اليوم بصلاحية الحاكم، ويقول هوبز في ذلك « أعترف بكلمة واحدة بأن الحاكم هو الشخص الذي يستطيع أن يفعل بطريقة شرعية ما لا يستطيع القيام به مواطن واحد أو مجموعة من المواطنين»⁽¹⁾. تعبر هذه الحقوق التي تتكون منها السيادة في أغليبتها حسب ر. لبروس عن الصلاحيات الثلاث التي تتمتع بها أية دولة هي صلاحية التنفيذ و القضاء والتشريع.⁽²⁾

لقد حدد هوبز هذه الحقوق في كتابه التنين في اثني عشر حقا يمكن تصنيفها إلى صنفين ، صنف من الحقوق يعبر عما لا ينبغي القيام به ضد السيادة وصنف آخر يعبر عما ينبغي للحاكم القيام به لممارستها .ومن هذه الحقوق يمكن استنباط الصفتين الأساسيتين المكونتين لماهية السيادة والتي بموجبها يصفها هوبز بالأبدية وبالمطلقية .

1 -السيادة أبدية

لقد بين هوبز في حديثه عن الحقوق المكونة للسيادة ، أنه لا يمكن للرعايا أن يغيروا شكل الحكومة التي يعيشون في ظلها ، لأن الاتفاق المؤسس للدولة هو الاتفاق الأول الذي يلزم الناس بالاعتراف بأن أفعال وأحكام الدولة هي أفعالهم وأحكامهم⁽³⁾، ومعنى هذا أن ولاء الشعب للحاكم ناتج عن الاتفاق الذي يجعل من هذا الأخير ممثلا ومن الأول فاعلا. لكن من أجل أن يكون هذا الولاء فعليا يشترط هوبز أن لا يكون الاتفاق المؤسس للدولة مسبقا باتفاق يلزم الرعايا بالولاء لإنسان آخر،

وهذا في اعتقادنا سبب من أسباب افتراض الحالة الطبيعية، لأنه منهجيا تمنح لنا فرضية الحالة الطبيعية صورة عن الناس لا يربطهم أي اتفاق يفرض على أي واحد منهم طاعة أي إنسان آخر. بالنسبة إلى هوبز المسألة واضحة الاتفاق اللاحق لا يلغي الاتفاق السابق بل بالعكس هذا الأخير يزيل صلاحية الأول؛ لأن الإنسان الذي يحول اليوم حقه إلى إنسان آخر، كما هو الحال أثناء تأسيس الدولة، لن يعود يتمتع بهذا الحق، وبالتالي لن

1-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième, ch.VI,&XVIII ,p.164.

2-R.Labrousse,op.cit.,p.157.

3-T.Hobbes,Léviathan, 2^e partie, ch .XVIII. p.180.

يعود قادرا فيما بعد على نقله إلى مستفيد جديد، والنتيجة أن الاتفاق الثاني سيكون بالضرورة غير صالح مادام أنه لا يعبر عن أي تحويل فعلي للحق⁽¹⁾.

يبدو واضحا أن غرض هوبز الأساسي من تأكيده أن الاتفاق المؤسس للدولة غير مسبق بأي اتفاق ملزم للناس بطاعة إنسان آخر غير الحاكم هو تجريد حق الرعايا في العصيان والثورة على الحاكم من كل شرعية، ومنعهم من الارتباط باتفاق آخر يكون خارج السلطة ذات السيادة، وذلك بجعل الحاكم في الدولة هو المصدر الأعلى والوحيد للشرعية، وهذا ما أوضحه بقوله « إن الناس الذين أسسوا جمهورية ، باعتبارهم ملزمين بالاتفاق على الاعتراف بأن أفعال وأحكام إنسان هي أفعالهم وأحكامهم ، لن يكون اتفاقهم على طاعة إنسان آخر في أي موضوع شرعيا دون إذن من الإنسان الأول »⁽²⁾.

انطلاقا من فكرة أن الاتفاق المؤسس للدولة هو الاتفاق الأول والأخير الذي يتعلق بإرادة المشاركين فيه فند هوبز أيضا موقف الناس الذين يعلنون عصيانهم وعدم طاعتهم للحاكم بوجود اتفاق جديد يربطهم بالإله، حيث وصف هذا النوع من الاتفاق بالكاذب ، وبين في المقابل أن سيادة الحاكم تعلو كل سلطة وبما فيها سلطة الإله، ولهذا في نظره لا يحق للرعايا حتى باسم الإله أن تعصي الحاكم وتثور عليه، وهذا نقد موجه مباشرة إلى الثيوقراطيين الذين يزعمون أن الحاكم يخضع للإرادة الإلهية ؛ لأنه أصلا ، كما يرى، لا يمكن إجراء اتفاق مع الإله إلا عن طريق وسيط وهو الوحي، وبالتالي فالادعاء بحدوث مثل هذا الاتفاق هو ادعاء كاذب لا أساس له من الصحة ، و حتى

الناس الذين يحتجون به لمعارضة الحاكم في نظره يعرفون في أعماق أنفسهم أنه ادعاء ظالم وحقير⁽³⁾ ، وأكثر من هذا إنه ادعاء يتناقض مع القانون الطبيعي؛ لأنه من جهة كما يرى إذا افترضنا أن الاتفاق المزعوم مع إله يلزم الناس المشاركين فيه بإقالة الحاكم فإن هذا التصرف يكون بالضرورة مخالفا للقانون الطبيعي⁽⁴⁾؛ لأن هذا الأخير يدعو الناس إلى بذل كل ما في وسعهم من جهد لتحقيق السلم، بينما الاتفاق مع الإله لا

1- Ibid., première partie ,ch.XIV ,p.139.

2- Ibid., 2^e partie, ch .XVIII. p.180.

3- Ibid.,. pp180.181.

4- Ibid., première partie, ch.XIV ,pp.137,138.

يعبر عن عهد لا قيمة له فحسب بل تنفيذه يعد ظلما⁽¹⁾، لأنه يعرض فاعله إلى خطر الموت العنيف الذي ينجم حتما عن حالة الحرب اللازمة عن الإطاحة بالحاكم. ومن جهة أخرى إذا افترضنا أن هذا الاتفاق يلزم الرعايا بطاعة حاكمهم فإن تنفيذه يعبر في نظر هوبز عن طاعتهم للقانون الطبيعي وليس للعهد الذي يربطهم بالإله⁽²⁾.

يريد هوبز أن يبين لنا مما تقدم أن الدين الذي يهدد استقرار الدولة ويشكل خطرا على أمن رعاياها لا ينفع أي إنسان ، ولهذا على الحاكم أن يتدخل لوضح حد لهذا الخطر ما دامت الغاية من وجود الدولة هي حماية الرعايا والحفاظ عليهم بشتى الوسائل التي يراها ضرورية لذلك .

يظهر أن هوبز اعتمد في استدلاله السابق على نظريته في القانون الطبيعي التي أكد فيها، كما رأينا، تطابق القوانين الطبيعية مع الأوامر الإلهية. غير أنه إذا دفعنا بالاستدلال إلى أقصاه فإننا سنصل لا محالة إلى النتيجة الخطيرة التالية وهي: أن هوبز زيادة على دفاعه عن السلم الذي يحققه الحاكم المغتصب للسلطة، يدافع بالروح الماكيافيلية نفسها عن السلم الذي يمكن أن تحققه الدولة الثيوقراطية حتى وإن كانت تقوم على عهد كاذب وحقير، لأن العقد الاجتماعي الذي يفترضه كأساس للجمهورية السياسية لا يقل كذبا هو الآخر عن العهد الذي يزعم بعض الناس أنه يربطهم بالإله، إنه على حد وصف ج.ه. سيبيان عبارة عن خرافة منطقية⁽³⁾، ولهذا من وجهة نظر أخلاقية خالصة يتبين لنا أن غاية الدولة القصوى، كما يتصورها هوبز، لا تختلف كثيرا عن غاية

الكنيسة ما دام كلاهما حسب الفيلسوف الفوضوي م. باكونين (1814-1876) M. Bakounine جاء ليقضي على الطبيعة الشريرة الموجودة في الإنسان الطبيعي، الأولى بالعمل من أجل تحويله إلى مواطن والثانية من أجل تحويله إلى تقي⁽⁴⁾، وهذا ما يعني عند هوبز تحويل الإنسان الطبيعي من عدو إلى إله أي من كائن شرير إلى كائن خير

1- Ibid.

2- Ibid.

3- ج.ه. سبيانس، مرجع سبق ذكره، ص 635.

4- M. Bakounine ,4^e lettre aux internationaux de Jura, in .C.Barrtholy,J.P.Despin, op.cit.,p.31.

إذن لا يمكن للرعايا في نظر هوبز أن يغيروا شكل الدولة التي يؤسسونها، لأنه ببساطة بمجرد ما يستقر حق استعمال قواهم الطبيعية عند إنسان واحد أو مجلس تتكون السيادة و يجدون أنفسهم مضطرين لطاعة كل أوامر صاحبها وقبول كل أفعاله مهما كانت. وبناء على ذلك لا يمكن لرعايا الملك مثلاً دون إذن منه ، كما يرى هوبز أن يرفضوا الملكية ويقضوا على الدولة ، أو يغيروا شكلها بتحويل التمثيل فيها من شخص إلى آخر أو إلى مجلس؛ لأنه يفترض أن كل رعية من رعاياه ملزم تجاه الآخرين بأن يعترف بأن أفعال وأحكام الملك هي أفعالهم وأحكامهم باعتبارهم الفاعلين⁽¹⁾.

هكذا يكون الفعل المؤسس للدولة، في نظر هوبز، أمراً لا رجوع عنه، لأنه هو يؤسس سيادة أبدية، لأنه كما يقول «أسس الجسم السياسي الذي نتحدث عنه هنا من أجل المصلحة والأمن الأبديين لمؤسسيه الذين يتمنون أن يدوم»⁽²⁾، وهذا في نظرنا يعبر من جهة عن تأثيره بموقف ج. بودان الذي يرى أن السلطة ذات السيادة في الجمهورية بالإضافة إلى كونها مطلقة ينبغي أن تكون أبدية⁽³⁾ ، من جهة أخرى يعبر عن نقد موجه إلى ماكيافيلي الذي يعتقد بأن «عمر الحكومات الطيبة قصير»⁽⁴⁾ التي يقصد بها الملكية والأرستقراطية والديمقراطية؛ لأنه بالنسبة إلى هوبز و بودان عمر الدولة التي ينظرون لها يكون بالضرورة طويلاً، لأن الناس لا يصنعونها ، كما يرى هوبز، من أجل الاستفادة منها لوقت محدود بل من أجل الاستفادة منها كل المستقبل⁽⁵⁾.

صاغ **هوبز** نظرية في الدولة تقترح تصورا لسيادة لا يحق لمؤسسيها أن يتخلصوا منها أو يستبدلوها بأخرى مهما كانت الظروف ، ويعتبر ظلما كل محاولة انتزاع السيادة من الشخص الذي تسلمها منهم، ولهذا من حق هذا الأخير في نظر **هوبز** أن يقتل ويعاقب كل من يتجرأ على القيام بذلك⁽⁶⁾. وأكثر من هذا استنتج **هوبز** من جدلية الممثل و الفاعل

1-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XVIII. p.180.

2-T.Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique*, 1^{ère} partie ,ch.XIX ,&8,p.241.

3-Jean Bodin ,*Les six livres de la République*, (Paris :Dupuy,1576), in,J.Imbert, H.Morel,R.-J.Dupuy,*La pensée politique, des origines à nos jours*, (Paris :p.u.f.,1969), p.160.

4- ن مكيا فيلي، *مطارات مكيا فيلي*، ص221.

5-T.Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique*, 1^{ère} partie ,ch.XIX ,&8,p.241.

6-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XVIII. p.180.

أن الحاكم عندما يرد على المتمردين الذين يريدون تغيير شكل الحكومة بالعقاب والقتل فهو يرد في الحقيقة عليهم كممثل، وعلى هذا الأساس تعد كل محاولة الإطاحة به ظلما مادام أن كل ما يفعله هم الذين يفعلونه بأنفسهم .

لا ينفي تأكيد أبدية السيادة أنه في التاريخ توجد وقائع تشهد على أن شكل السيادة غير مستقر كما يعتقد **هوبز**، وإنما متغير، وهذا ما ذهب إليه **ماكيا فيلي** بقوله «وهكذا يكون من يقوم على تشكيل حكومة ويختار لها أحد الأشكال الثلاثة الأولى] حكومة الإمارة وحكومة النبلاء حكومة الشعب [، قد اختار لها في الواقع حكما مؤقتا، إذ ليس ثمة سبيل للحيلولة دون تحوله إلى نقيضه» ⁽¹⁾. وعبر عنه فيما بعد **روسو** بقوله «والجسم السياسي كالجسم الإنساني، يبدأ ويموت منذ ولادته، ويحمل في ذاته أسباب تدمره» ⁽²⁾. إذا كانت هذه الحقيقة التاريخية لا تمنعنا حسب **هوبز** من اكتشاف المبادئ العقلانية التي يمكن أن نؤسس عليها جمهورية قادرة على الدوام إلى الأبد⁽³⁾، وبالتالي تحدي الواقع باقتراح تصور لدولة تكون معززة بروح اصطناعية وهي تدل على سيادة قوية يمكن أن تضمن لها الحياة إلى الأبد، فإنها حسب **روسو** أيضا لا تمنعنا من البحث عن الطرق التي من شأنها أن تطيل عمر السيادة ، ولكن ليس إلى الأبد، كما يعتقد **هوبز**، وهذا ما عبر عنه بقوله «وبنية الرجل من صنع الطبيعة، وبنية الدولة من صنع الفن. وليس في يد الناس أمر إطالة حياتهم، ولكن في يدهم أمر إطالة

حياة الدولة. والدولة التي لها أحسن تكوين تزول أيضا، ولكن زوالها أبعد من زوال غيرها، إن لم يفاجئها حادث غير مرتقب، يعجل في فنائها قبل الأوان «⁽⁴⁾ وهذا ما يعني عند روسو أنه حتى الدول المكونة أحسن تكوين معرضة للزوال .

زيادة على ما سبق إذا تمعنا جيدا في قانون الأغلبية الذي يعبر عن أحد الحقوق المكونة لماهية السيادة نجد أنه يعزز صفة الأبدية التي ينبغي أن تتحلّى بها، لأن هذا

1-ن. مكيا فيلي، مطارحات مكيا فيلي، ص 218.

2-ج.ج. روسو، العقد الاجتماعي، ص 118.

3-Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XXX. p.359.

4-ج.ج. روسو، العقد الاجتماعي، ص 118

القانون حسب هوبز يفرض على الأقلية أثناء الاتفاق المؤسس للدولة الامتثال لرأي الأغلبية بقبول الحاكم الذي اختارته هذه الأخيرة ، وقبول كل الأفعال التي يقوم بها، كما يبين لهم أنه في حالة ما إذا عارضت الأقلية الاختيار أو عارضت تصرفات الحاكم فمن العدل حسب هوبز أن تقضي عليها الأغلبية ، وحجته في ذلك أن الأقلية المعارضة بمجرد ما قبلت الاجتماع مع الآخرين تكون قد قبلت ضمينا احتكامها لقانون الأغلبية، واحترام كل ما تقرره، ولهذا فإن أي واحد يعارض هذه الأخيرة يكون قد ارتكب ظلما، وبالتالي من حق الآخرين معاقبته ؛ لأنه بمعارضته يعلن عن بقائه في الحالة الطبيعية حيث يكون في حالة حرب بالنسبة إلى الآخرين، وهذا ما يرغم الآخرين على معاملته كعدو. إذن من حق الأغلبية بصفتها تكون شخصا واحدا أن تقضي على المعارضين قبل أن يلحقوا بها أضرارا، وهذا ما يقصده هوبز بقوله «بالفعل كل من دخل بإرادته في الجماعة التي اجتمعت [من أجل تأسيس دولة] يكون قد عبر عن إرادته بما فيه الكفاية أنه سيمتثل لما ستأمر به الأغلبية ويلتزم تجاهها باتفاق ضمني، ولهذا إذا رفض الامتثال لها أو اظهر معارضته لأي قرار تتخذه فإنه سيتصرف بشكل مخالف لما اتفق عليه أي بطريقة غير عادلة » ⁽¹⁾. وهذا ما ذهب إليه أيضا لوك بقوله «فعندما يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ،بموافقة كل منهم ،فتلك الجماعة تصبح هيئة واحدة، لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة ،أي كما تختار الأكثرية وتقرر...وإلا استحال أن تفعل أو تستمر كهيئة واحدة، أو جماعة واحدة، كما أراد كل فرد التحقق بها أن

تكون» (2) .إذن إذا لم يمثل الناس لقانون الأغلبية في بداية تأسيسهم للدولة فإنهم سيحكمون على عمر هذه الأخيرة أن يكون قصيرا، أو على حد رأي لوك يحكمون على أنفسهم أن يدخلوا المجتمع لكي يخرجوا منه بسرعة ، وهذا ما يجعل التتين العظيم الذي يخلقه الناس يتمتع بعمر أقصر من عمر أضعف المخلوقات (3).

يظهر مما سبق أن الفعل المؤسس للسيادة سواء عند هوبز أو لوك، يقوم على المبدأ

1-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XVIII. p.183.

2-جون لوك ،مرجع سبق ذكره ،ص195 .

3-المرجع نفسه،ص196.

الأساسي للدولة الديمقراطية وهو قانون الأغلبية الذي من دونه لا يمكن أن توصف أية دولة بالديمقراطية ،وهذا ما يقصده من قوله«تكون الديمقراطية حيث صوت الأغلبية يستلزم صوت سائر الناس» (1) .إذن طبيعة العقد الاجتماعي، كما يتصوره هوبز، ديمقراطية،ولهذا يعد الحكومة الديمقراطية هي أول حكومة تنبثق عن العقد الاجتماعي، لأنه، في نظره، بمجرد ما يجتمع الناس من أجل تكوين مجتمع مدني يؤسسون في آن واحد حكومة ديمقراطية (2)،ولأن الاتفاق الذي تقوم عليه هذه الأخيرة لا يمثل اتفاقات يجريها كل فرد مع الشعب بل اتفاقات متبادلة يجريها كل واحد مع الآخر (3) كما هو حال الاتفاقات المكونة للعقد الاجتماعي الذي يخرج الناس بفضل من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية كما رأينا. ولكن هذا لا يعني أن أفضل حكومة عند هوبز هي بالضرورة الحكومة الديمقراطية ، لأنه يرفض استعمال هذا القانون لتغيير شكل السيادة أو حلها، ومعنى هذا أن قانون الأغلبية عنده يصلح لتأسيس السيادة وليس للإطاحة بها. وهذا في اعتقادنا اعتراف منه بأن النظام الديمقراطي هو أقرب الأنظمة إلى الطبيعة البشرية، وبالتالي أقربها في نظره من حالة الفوضى والحرب، وهذا ما يذكرنا بـأفلاطون الذي نظر إلى الديمقراطية على أساس أنها تمثل التربة الخصبة التي تسمح بظهور أدنى وأحق الأنظمة الذي يسميه بالطغيان، وهذا ما عبر عنه بقوله«وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية،أي أن الحرية المتطرفة تولد أكمل و أفظع أنواع الطغيان» (4)،كما ينشأ من العقد الاجتماعي عند هوبز، حسب بعض نقاده

من داخل نظرية العقد الاجتماعي مثل **لوك و روسو**، الدولة الأكثر استبدادا ؛لأن الديمقراطية عنده تصلح أن تكون في لحظة التأسيس فقط وليس بعده، وهذا ما يفسر، كما سنرى اعتقاده بأن الدولة التي تضمن للحاكم التمتع بسيادة مطلقة هي الدولة الأكثر تأهيلا لضمان السلم لرعاياها.

1-T.Hobbes, *Les elements du droit naturel et politique*, 1érepatrie ,ch.II&1,p.249.

2-T. Hobbes , *Le citoyen* , sec . deuxième, ch.VII,&V ,p.170.

3- Ibid.&VII,p.171.

4-افلاطون،الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس،(الجزائر:موفم للنشر،1990)،ص394.

2-السيادة المطلقة

انطلاقا من الحق الذي يمنح للحاكم في الدولة سلطة عليا استنبط **هوبز** أنه لا يمكن إقالة الحاكم من السلطة مهما كانت الحجج المستعملة من أجل ذلك ⁽¹⁾. لقد اعتمد **هوبز** في البرهنة على أهمية هذا الحق على دحضه لنظرية العقد المزدوج التي تفترض أن السيادة ناتجة عن اتفاق بين الحاكم و الشعب بحيث يكون الحاكم هو الآخر ملزما على احترامه، حيث برهن على أن افتراض حدوث مثل هذا الاتفاق من جهة يحد سيادة الحاكم ، ومن جهة أخرى يمنح للشعب حق الثورة عليه و الإطاحة به في أية لحظة يمارس فيها الحكم بطريقة مخالفة للاتفاق؛ لأن العقد المؤسس للدولة الذي بفضلها تسلم السيادة للحاكم هو عقد بالنسبة إلى **هوبز**، كما رأينا، يقوم على اتفاق واحد يتنازل فيه الناس عن حقوقهم الطبيعية لصالح طرف آخر يكون شخصا واحدا أو جماعة أو مجلسا. يستقبل هذا الطرف هذه الحقوق دون أن يتنازل من جهته عن أي حق، وهذا ما يبقيه يتمتع بحقه الطبيعي كما كان في الحالة الطبيعية، ويمنح له خارج الاتفاق المؤسس للدولة مكانة تسمح له بحمايته والحفاظ عليه دون أن يكون ملزما به تجاه رعاياه.

على هذا الأساس تمثل كل دولة حسب **هوبز** كيانا مستقلا عن الدول الأخرى وتتمتع بحق طبيعي مطلق يفرض عليها أن تكون في حالة حرب دائمة كما هو شأن كل إنسان في الحالة الطبيعية بالنسبة إلى الناس الآخرين ولهذا يكون، في نظره، كل حاكم من هذه الدول بمثابة ذئب ⁽²⁾ بالنسبة إلى الحكام الآخرين ⁽³⁾.

1-T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XVIII. p.181.

2- ينبغي التوضيح أنه كثيرا ما تستعمل هذه العبارة لوصف الإنسان الطبيعي كما يتصوره **هوبز** إلى درجة الاعتقاد بأنه وظفها لهذا الغرض، ولكن في الحقيقة لم يوظفها إلا مرة واحدة، وكان ذلك في الإهداء الموجه إلى **الكونت دو دوفنشير** الذي استهل به كتابه المواطن حيث جاءت هذه العبارة في هذا السياق « من الأكيد أن الإنسان يكون إليها بالنسبة إلى إنسان آخر وذنباً أيضاً بالنسبة إلى إنسان آخر. أيكون إليها عندما نقارن المواطنين فيما بينهم، ويكون ذنباً عندما ننظر إلى الجمهوريات» (T.Hobbes, Le citoyen, Epître dédicatoire, p.83) ولكن لما كان وضع الناس في الحالة الطبيعية لا يختلف في نظر **هوبز** عن وضع الدول استعملت عبارة الإنسان ذنب للإنسان الآخر لوصف وضع الإنسان في الحالة الطبيعية وأصبحت إلى جانب عبارة حرب الجميع ضد الجميع من أهم العبارات التي تلخص تصور **هوبز** للحالة الطبيعية .

3-T.Hobbes, Le citoyen, Epître dédicatoire, p.83.

لا يوجد إذن في فعل تأسيس الدولة أي اتفاق آخر ما عدا ذلك الذي يقع بين الناس باعتبارهم حشداً. وهذا يعني أن عقد الولاء لا يكون بين الشعب من جهة و الحاكم من جهة أخرى وإنما بين أفراد الحشد فقط . وأما الاتفاق الثاني الذي يزعم أنصار نظرية العقد المزدوج أنه يتم بين الشعب والحاكم أي بين الفاعل والممثل فهو بالنسبة إلى **هوبز** مجرد وهم لا يعقل تصور وقوعه، لهذا لا يحق للرعايا أن تثور على حاكمها بحجة أنه خالف ما اتفق عليه معهم، وهذا ما أكد به بقوله « نظرا إلى أن حق تمثيل الجميع منح للشخص الذي جعله الناس حاكمهم بفضل اتفاق ابرمه كل واحد منهم مع الآخر فقط وليس بفضل اتفاق بين الحاكم وأي واحد منهم، فإنه لا يمكن للحاكم أن يخالف الاتفاق : والنتيجة لا يمكن لأي واحد من الرعايا أن يتحرر من خضوعه لحاكمه تذرعا ببعض حالات الانحطاط »⁽¹⁾

زيادة على ما سبق يعتبر **هوبز** الإجراء الذي يمنح السيادة للحاكم بواسطة اتفاق مسبق إجراء غير مجد ⁽²⁾ ، أولا لأنه يستحيل تنفيذه عمليا ، وثانيا التحجج به يتعارض مع الغاية التي من أجلها أسست الدولة . وقد فسر **هوبز** استحالة هذا الإجراء بالبرهنة على أنه يفترض أن الحاكم إما يجري الاتفاق مع الحشد بأكمله بصفته طرفا متعاقدا وإما يجري اتفاقات خاصة مع كل فرد من أفراد الحشد، ولكن في كلتا الحالتين يكون الأمر حسبه مستحيلا، لأنه في الحالة الأولى الحشد لم يصبح بعد شخصا لكي يمثل طرفا متعاقدا ، و لأنه في الحالة الثانية الاتفاقات الخاصة التي يجريها الحاكم مع أفراد

الحشد تصبح غير صالحة بمجرد ما يتكون الشعب والحاكم، مادام أنه بعد الاتفاق تكون كل أفعال هذا الأخير باعتباره ممثلاً هي نفسها أفعال كل فرد من أفراد الشعب، وبالتالي فإن أي واحد منهم يتهمة بمخالفة الاتفاق فهو في الحقيقة يتهمة نفسه⁽³⁾.

أما في تفسيره للعلّة الثانية فقد بين أنه إذا احتج شخص أو عدد كبير من الأشخاص على الحاكم بدعوى مخالفته الاتفاق الذي أسسه، وأبدى في المقابل أي رعية أو مجموعة من الرعايا أو الحاكم نفسه معارضته لهذا الاحتجاج ، فإنه لا يمكن،

1-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XVIII. p.181.

2-Ibid.

3-Ibid.

في ظل غياب حكم، الفصل في الخلاف الناتج عن هذه المعارضة إلا باستعمال القوة، وهذا ما يعني حسب هوبز استرجاع كل واحد لحقه في الدفاع عن نفسه اعتماداً على قوته الخاصة، وبالتالي عودة الجميع إلى حالة الحرب التي من المفروض أنهم أسسوا الدولة من أجل القضاء عليها⁽¹⁾.

هذا، وإذا تمعنا جيداً في طبيعة الاتفاق المؤسس للدولة، كما يتصوره هوبز، نجد أنه لا يقبل تصور إمكانية وجود اتفاق بين الحاكم والمحكومين ؛ لأن مثل هذا الاتفاق يفترض هو الآخر وجود سلطة فوق الطرفين تقوم بضمان صلاحيته، وهذا أمر غير معقول مادام أن السلطة التي تضمن ذلك هي التي تمثل السيادة الحقيقية في الدولة ، وأن أية محاولة للحد من حقوقها بافتراض التزامها باتفاق يقتضي وجود سلطة أخرى تعلوها، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية. وهذا ما عبر عنه بقوله « إن الرأي القائل بأن الملك يتلقى سلطته من اتفاق، وبعبارة أخرى يتلقاها بشروط، هو موقف ناتج عن عدم فهمنا لهذه الحقيقة السهلة وهي أن الاتفاقات ليست سوى كلمات وتنفس لا تلزم ولا تكبح ولا تكره أو تحمي إلا بفضل القوة التي تتحصل عليها من السيف العام ،أي من أيدي غير مقيدة لإنسان أو مجلس يملك السيادة، يكون جميع الناس بصفتهم يشكلون وحدة قد وافقوا ونفذوا أفعاله بقوة »⁽²⁾.

من الواضح إذن أن هوبز في تصور للسيادة ابعده فكرة وجود اتفاق ثان يلزم الحاكم تجاه الرعايا ،لأن هذا يفترض وجود سلطة أعلى من الطرفين قادرة على فرض

احترامه عليهما حتى لا يبقى الاتفاق مجرد كلمات لا جدوى منها ؛غير أنه إذا وجدت هذه السلطة فهي بالضرورة تكون ناتجة عن اتفاق ، ولهذا نتساءل ما هي السلطة التي تضمن هذا الأخير ؟ هذا ما كان قد بينه ج. بودان في قوله «إن السيادة التي تمنح للأمير بالتزامات وشروط لن تكون ذات سيادة ولن تكون سلطة مطلقة ،إلا إذا كانت الشروط التي وضعت عند تأسيس الأمير هي قانون الإله أو الطبيعة »⁽³⁾، وهذا ما يعني

1-Ibid.

2-Ibid.

3- Jean Bodin ,*Les six livres de la République*, (1576) ,chapitre 8_9, in C.Barrtholy,J.P.Despin, op.cit,p.54.

أن السلطة الوحيدة التي يخضع لها الحاكم هي سلطة الإله، إذن من الجائز اعتبار ج. بودان أول من صاغ في تاريخ الفكر السياسي تصورا في السيادة يمهد سلفا لمجيء تصورات في السيادة تقوم على الحق الإلهي دون أن يكون منظرا فيه ⁽¹⁾.

ينبغي علينا إذن، مجازة ل هوبز في تمتع الحاكم بسيادة مطلقة وضمائها ، تصور وجود حاكم يكون فوق الاتفاق باستطاعته ضمان العقد المؤسس للدولة أي تصوره يتمتع بسيادة عليا وإلا فإنه لن يكون حاكما. وهذا ما كان قد أكده أيضا ج. بودان باشتراطه في تصوره للسيادة أنه ينبغي على الحكام الذين يتمتعون بها ألا يخضعوا لأوامر ناس آخرين وإنما بالعكس ينبغي عليهم أن يتمتعوا بحق سن القوانين وإلغائها وهو الأمر الذي لا يمكننا تصورهم يقومون به إذا كانوا يخضعون مثل الرعايا لأوامر ناس آخرين، ولا يتمتعون بسلطة عليا ⁽²⁾.

يلزم عما سبق حسب هوبز أنه ليس من حق الرعايا تجريم الأفعال التي يقوم بها حاكمهم مهما كانت ، ما دام أن كل واحد منهم يعد نفسه الفاعل لكل الأفعال التي يقوم بها هذا الأخير، وعليه فمهما فعل الحاكم لا يحق لهم أن يحكموا على أي من أفعاله بأنه ظلم ؛ ذلك لأن وكما سبق تبيانه ، العقد الاجتماعي، كما يتصوره هوبز، يضع الحاكم فوق كل التشريعات التي تحكم الدولة، وبالتالي فلا توجد أية سلطة تعلوه يمكن أن يرجع إليها الرعايا ليفرضوا عليه طاعة التشريعات التي يكون هو مصدرها الوحيد. عدم ارتباط الحاكم بالعقد الاجتماعي سمح له حسب تعبير إرنست بلوخ(1885-

Ernst Bloch (1977) أن يكون الذئب العظيم الذي لا يحاسب على أفعاله وهذا ما يؤكد حسبه أن نظرية هوبز في السيادة هي إيديولوجيا للحكم المطلق⁽³⁾.

لا يختلف هوبز في هذه المسألة عن غروتايوس الذي اشترط في تعريفه للسيادة أن تكون أفعال الحاكم مستقلة عن وضع الناس الآخرين بحيث لا يمكن لهؤلاء أن

1-M.C.Barrtholy, J.P.Despin, op.cit.,p.53.

2-Jean Bodin ,Les six livres de la République, (Paris :Dupuy,1576), in,J.Imbert, H.Morel,R.-J.Dupuy,La pensée politique, des origine à nos jour,(Paris :p.u.f.,1969), p.161.

3-Ernst Bloch,La philosophie de la renaissance ,tr.Pierre kamnitzer,(Paris :Payot,1994),p.17.

يلغوها⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس رفض غروتايوس مثله أن يكون للشعب حق معاقبة الحاكم إذا تصرف بالسيادة تصرفا غير لائق لأن السيادة في نظره لا توجد عند الشعب. والاعتقاد عكس ذلك هو رأي حسبه خطير للغاية ينبغي أبعاده وعدم تركه يتوغل في عقول الناس⁽²⁾.

لقد انتقد الفيلسوف الألماني بوفندورف هوبز في هذه المسألة وصاغ في المقابل نظرية في العقد الاجتماعي بشكل واضح تفترض أن الناس في تأسيسهم للدولة أجروا اتفاقين يعبران عن عقد مزدوج، وهذا ما عبر عنه بقوله « بعد الاتفاق على إقامة شكل الحكومة و اختيار الشخص أو الأشخاص الذين تمنح لهم سلطة قيادة المجتمع، ينبغي أن يوجد اتفاق آخر الذي بمقتضاه يلتزم الأشخاص الذين تولوا هذه السلطة العليا بالسهر على المصلحة العامة باهتمام وفي المقابل يعده الناس الآخرون في أن يكونوا أوفياء في طاعتهم لهم »⁽³⁾. من الواضح إذن أن العقد المؤسس للدولة الذي يتحدث عنه بوفندورف يتضمن مرحلتين الأولى يقرر فيها الناس الاشتراك فيما بينهم و الثانية التنازل عن جزء من حريتهم الطبيعية لصالح الحاكم ،يمكن تسمية العهد الأول بعهد المشاركة والعهد الثاني بعهد الخضوع.⁽⁴⁾

لكن إذا تمعنا جيدا في غرض بوفندورف من افتراض حدوث عقد مزدوج نجد أنه لا يقصد به تجريد الحاكم من التمتع بالسلطة المطلقة ووضع سلطة فوقه، لأن

الالتزام الذي يفترضه عهد الخضوع الذي يتحدث عنه لا يلزم الحاكم إلا أخلاقيا وبالتالي فهو يدافع عن الحكم المستبد انطلاقا من فكرة العقد المزدوج كما دفع عنه هوبز انطلاقا من فكرة العقد الواحد⁽⁵⁾ ، وهذا عكس ما ذهب إليه لوك فيما بعد حيث تصور العقد الاجتماعي المؤسس للدولة ملزم للرعايا وللحاكم ، وبين أنه ليس من حق هذا الأخير أن يتصرف بالسيادة مثلما يشاء كما هو حال حاكم الدولة التي يدافع عنها هوبز ، حيث

1-Hugo Grotius, op.cit., Livre I ,ch.III,&X,5,p. 98.

2-Ibid.,p.99.

3-S.Pufendorf, Le droit de la nature et des gens, VII ,2,&7et8. in M.C.Barrtholy,J.P.Despin, op.cit,p.79.

4- M.C.Barrtholy,J.P.Despin,op.cit.,p.78

5-Ibid.,p.78.

أشار إلى ذلك بقوله « وهكذا فمهما كان شكل الحكم في الدولة ، فالسلطة الحاكمة ينبغي أن تحكم على أساس قوانين صريحة مسلم بها، لا على أساس أوامر مرتجلة وقرارات مبتدعة »⁽¹⁾. ولا يعقل حسب لوك أن يقبل الرعايا الخضوع لحاكم متعسف يستعمل سيادته في غير صالحهم، لأنهم في الحقيقة لم يرضوا على التخلي عن الحرية والمساواة التي كانوا يتمتعون بهما في الحالة الطبيعية إلا من أجل ما هو أنفع لهم، وقبولهم الخضوع لحاكم يمارس عليهم سلطة تعسفية ومطلقة يعني أنهم قبلوا ما هو أسوأ من الحالة الطبيعية⁽²⁾.

لكن السؤال المطروح ما هو الشيء الذي يمنع الحاكم من التذرع بسلطته لتعليل انتهاكه للقوانين التي سنّها من أجل ضمان حقوق الرعايا؟

لقد أجاب هوبز عن هذا السؤال بنوع من التردد ، عوض أن يقول لنا مباشرة أنه لا يوجد أي ضامن يلزم الحاكم بعدم استعمال سلطته في غير خدمة السلم والمصلحة العامة ، استنجد برأي ج. بودان في هذه المسألة وقال مثله بأنه من مهمة القوانين الطبيعية القيام بهذا الدور وهذا ما يعادل القول في نظرنا إن الحاكم حر حرية مطلقة في التصرف بالسيادة كما يشاء، مادام أن هذه المهمة على الرغم من خطورتها تركها هوبز لقوانين برهن بنفسه على فشلها وعدم فاعليتها في التحكم في أفعال الناس، لاسيما أن هذه القوانين لن تصبح ملزمة بالفعل في نظره إلا بفضل السلطة السياسية. وبالتالي

فبوضع الحاكم فوق السلطة يجعله **هوبز** يحتفظ بالقوانين الطبيعية التي تخصه كما كانت في الحالة الطبيعية، وهذا ما يعني أنه لا يوجد أي ضامن حقيقي يلزم الحاكم بممارسة السيادة لصالح الناس الذين أسسوها سوى ضميره. عمليا إذن الحاكم حر في التصرف بالسيادة كما يشاء، أما دور القوانين الطبيعية فيمكن في حث الحاكم على البحث عن منفعته الخاصة بالطريقة نفسها التي يبحث عنها أي إنسان طبيعي آخر، حيث تبين له أنه في سعيه لخدمة مصلحة رعاياه يخدم مصلحته الخاصة⁽³⁾. وبهذا المعنى فقط يمكن القول

1-جون لوك ،مرجع سبق ذكره ،ص222.

2-المرجع نفسه ،ص221.

3-T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XXVI. p.297.

إن الحاكم ملزم باحترام القوانين الطبيعية.

إن النتيجة التي نخلص إليها من كل ما سبق أن الحقوق التي يتمتع بها الحاكم في مجملها تمنح له سيادة ذات سلطة عليا تضعه فوق القوانين المدنية التي يسنها، لأنه ،كما يرى **هوبز**، مادام أنه يتمتع بحق سن القوانين وفسخها فإنه يمكن أن يتحرر من الخضوع لها متى شاء ذلك.⁽¹⁾

زيادة على الحقوق السابقة يتمتع الحاكم حسب **هوبز** بحق آخر لا يقل أهمية منها، وهو الحق في تقدير الأشياء الضرورية لتحقيق السلم والدفاع عن الرعايا وما هي الأشياء التي تعيقه عن ذلك⁽²⁾ ويعد هذا الحق في نظرنا من أهم الحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها الحاكم، لأنه يتعلق مباشرة بكيفية تحقيق الغاية التي من أجلها أسست الدولة. وهذا الحق حسب **هوبز** يسمح للحاكم بالتدخل مسبقا للقضاء على كل ما يراه يمكن أن يعرقه ويقلقه في سعيه لتحقيق هذه الغاية⁽³⁾

يلزم عن الحق السابق أنه من الضروري على الحاكم أن يتمتع بحق آخر و هو الحق في تحديد ما هي الآراء والمذاهب الصالحة للدولة، وما هي تلك التي تهدد سلمها. و يسمى هذا الحق اليوم بحق الرقابة، الذي عبر عنه **هوبز** بقوله « إن الحكم على الآراء والمذاهب المضرة بالسلم أو المفيدة له هو حق يرتبط بالسيادة »⁽⁴⁾. هكذا، بناء على هذا الحق يراقب الحاكم كل ما يقوله أي واحد من رعاياه في ساحة عمومية أو

يدونه في كتب⁽⁵⁾ ، وذلك حتى يتمكن من السيطرة والقضاء على أسباب الاضطرابات والحروب الأهلية وهي مجرد أفكار خاصة قبل أن تنتشر في الدولة ويتبناها جزء من المجتمع ويحولها إلى أفعال معادية للسلم؛ لأن هوبز يعرف أن أفعال الناس تصدر عن أرائهم ولهذا يعتقد بأن القيادة الحسنة التي تحقق لهم السلم و الوئام تعتمد على القيادة الحسنة لآرائهم⁽⁶⁾ . كما كان يعتقد ماكيافيلي بأنه ينبغي على الحاكم في ممارسته للحكم

1-Ibid., p.283.

2-Ibid., ch .XVIII, p.184.

3--Ibid.

4-Ibid.

5-Ibid.

6-Ibid.

أن يكون قادرا على منع الرعايا من استعمال الوسائل التي يمكن أن تلحق به الأذى أو حتى التفكير فيه⁽¹⁾، وهذا ما يبين أن ممارسة الحكم ،سواء كما يتصورها هوبز أو ماكيافيلي تعني التحسب .

من الآراء والمذاهب الخطيرة التي ينبغي على الحاكم أن يحترس منها نجد تلك التي تتعلق بالحياة الروحية .لأنه كما يرى هوبز كثيرا ما تسببت المذاهب الدينية في انقسامات وصراعات غالبا ما انتهت بحروب⁽²⁾، ولهذا فهي تشكل خطرا على السلم إذا لم تتدخل الدولة لتنظيمها ، و من حقها ذلك بصفتها تمثل الحكم الوحيد الذي يقرر ما هي الوسائل الضرورية لتحقيق السلم، لأن المواطن بتنازله عن حقه في الدفاع عن نفسه للحاكم بالطريقة التي يراها شخصيا ضرورية يكون حتما في نظر هوبز قد تخلى عن حقه في تحديد الطريقة التي يجب أن يحترم بها الإله، وعلى هذا الأساس يؤكد أنه في كل مكان من العالم حيث تمارس السياسة من حق كل الدول التي تتمتع بسيادة أن تؤول كل القوانين سواء أكانت قوانين دنيوية أو مقدسة⁽³⁾.

إن النتيجة التي يخلص إليها هوبز من إلحاحه على ضرورة خضوع الدين لسلطة الحاكم هي أنه من مصلحة الدولة أن يفرض على رعاياه معتقدا واحدا يكون بمثابة معتقد رسمي يدل على أن للجمهورية ديننا معيناً، وهذا ما نلتمسه من قوله « لكن الجمهورية بصفتها شخصا فريد ،ينبغي عليها أيضا أن ترد للإله عبادة فريدة:هذا ما

تفعله عندما تأمر الخواص بتأدية عبادة معينة بطريقة رسمية «⁽⁴⁾، ومن وجهة نظر سيكولوجية لا يوجد في نظر **هوبز** من حيث الأصل فرق جوهري بين الدين والخرافة ، لأن الاثنين ناتجان عن العقل أو الخيال. والفرق الوحيد بينهما هو أنه عندما يكون خوف الإنسان ناتجا عن إطلاع على حكايات اعتمدت رسميا يسمى ديناً، وعندما لا يكون هناك اعتماد رسمي لهذه الحكايات يسمى خرافة ⁽⁵⁾، هذا ما يؤكد أن **هوبز** يعتقد بأنه لا يمكن

1- ن مكيا فيلي ، مطارحات مكيا فيلي، ص 529.

2-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième, ch.VI,&XI, Remarque, p.154.

3- Ibid., sec . troisième, ch.XVI,&XVII, pp.274,275.

4-T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XXXI. p.390.

5- Ibid., première partie, ch.V ,p.53.

أن يوجد دين من دون دولة بينما يمكن أن توجد دولة من دون دين ، وبالتالي فالدولة عنده أهم من الدين، وخضوع هذا الأخير للأول إذن أمر طبيعي للغاية .

يبين ما سبق أن الدين عند **هوبز** هو شيء عام ينبغي أن يخضع لسلطة الحاكم ، و أن الحاكم المدني عنده حسب ن. **كومبانا** هو نفسه الحاكم الديني، وهذا ما يرمز إليه الحاكم العملاق المرسوم على اللوحة المستعملة كواجهة كتاب التنين الذي يمسك بيده اليمنى السيف الذي يرمز إلى السلطة المدنية وبيده اليسر عصا الأسقف التي ترمز إلى السلطة الدينية ⁽¹⁾.

لقد أشاد **روسو** بموقف **هوبز** من هذه المسألة واعتبره الحل اللائق لمشكلة علاقة السلطة الدنيوية بالسلطة الروحية حيث يقول في ذلك « والفيلسوف **هوبز** هو وحده ، دون سائر البحاث المسيحيين ، ذاك الذي عرف الداء والدواء والذي اجترأ على اقتراح ضم رأسي النسر في رأس واحد ، وإعادة كل إلى الوحدة السياسية التي بغيرها لا تنتظم دولة ولا حكومة في نظام صالح «⁽²⁾. كما أضاف أيضا أن **هوبز** كان مصيبا في إدراكه خطورة ممثل السلطة الروحية على استقرار الدولة ، وذلك بقوله « ولكنه [**هوبز**] رأى ، ولا جرم في ذلك ، أن روح المسيحية المتسلطة لا يلاءم طريقته ، وأن مصلحة الكاهن ستظل دائما أقوى من مصلحة الدولة. والذي جعل سياسته ممقوتة ليس فقط ما انطوت عليه من شناعة وضلال، بل، على الأكثر ، ما كان فيها من صحة وصدق نظر «⁽³⁾

تحدث **هوبز**، وهو يعدد الأشياء التي يمكن أن تضعف الجمهورية، عن الخطر الذي يمكن أن ينجم من وجود سلطتين في دولة واحدة أحدهما زمنية والأخرى روحية، لأنه، كما يقول، «عندما تتعارض السلطانان فيما بينهما تجد الجمهورية نفسها بالضرورة أمام خطر كبير وهو خطر الحرب الأهلية والزوال»⁽⁴⁾ و ما دامت الغاية من تأسيس الدولة هو تحقيق الأمن والسلم فإنه بالضرورة ينبغي على الحاكم أن يمنع الدين من التنظيم خارج سيادته حتى لا يكون سلطة موازية تنافس سيادته وتحد منها. وهذا ما

1-Norbert Campagna , op.cit.,p.68.

2-ج.ج.روسو،العقد الاجتماعي،ص177.

3-المرجع نفسه.

4-T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XXIX. p.351.

يقصده **بيير بايل Pierre Bayle (1706-1647)** في تعليقه على كتاب المواطن بقوله «أدرك **هوبز** أنه لا ينبغي أن تكون لسلطة الملوك حدود على الإطلاق، وأنه ينبغي على الخصوص أن يخضع المظهر الخارجي للدين لإرادتهم باعتباره السبب الأكثر إنتاجا للحروب الأهلية»⁽¹⁾

لقد انتقد **لوك** هذا الموقف بشدة في كتابه رسالة في التسامح حيث بين أن الإيمان مسألة خاصة بكل فرد لا يحق لأي كان أن يفرض بالقوة على الآخرين ما يؤمن به، لأنه كما يقول «لا الحاكم المدني، ولا أي إنسان آخر، مكلف برعاية النفوس. فالله لم يكلفه بذلك، لأنه لا يتضح أبدا أن الله قد منح مثل هذه السلطة لأحد على آخر بحيث يرغبه على اعتناق دينه. كذلك لا يمكن أن يكون الناس قد أعطوا الحاكم هذه السلطة، لأنه لا إنسان قد تخلّى عن نجاته الأبدية الخاصة به بحيث يعتنق بالإكراه عبادة أو إيمانا يفرضه إنسان آخر، سواء أكان أميرا أم فردا»⁽²⁾.

إن الفرق الجوهرى الموجود في هذه المسألة بين **هوبز** و**لوك** هو أن الأول يعتقد أن الناس عندما تخلوا عن حقهم الطبيعى في الدفاع عن أنفسهم اعتمادا على قوتهم الخاصة لصالح الحاكم تخلوا ضمنا عن حقهم في اختيار الطريقة التي يعبدون بها الإله، بينما الثاني يؤكد بأنه عند تأسيس الدولة لم يتنازل الناس عن هذا الحق لصالح الحاكم سواء بطريقة صريحة أو ضمنية؛ لأنهم لم يتنازلوا لصالح الحاكم سوى عن حقين طبيعيين فقط

هما الحق الطبيعي في القيام بكل ما يروونه ضروريا للحفاظ على حياتهم وعلى حياة الآخرين والحق الطبيعي في معاقبة الجرائم التي ترتكب ضد القانون الطبيعي⁽³⁾ وهذا اتفاق كما يظهر لا يفترض أي تنازل عن الحق في المعتقد .

يعتقد لوك على خلاف هوبز أنه يمكن القضاء على الفتن والحروب الناجمة عن

1-Pierre Bayle ,*Dictionnaire historique et critique*, article Hobbes ,4^e edition (Amsterdam et Leyde : 1730),tome seconde,(C-I),in T. Hobbes , *Le citoyen* , op.cit., p.371.

2-جون لوك،*رسالة في التسامح*،تر. عبد الرحمن بدوي،ط1 (لبنان :دار الغرب الإسلامي،1988)، ص81.

3-جون لوك،*في الحكم المدني*،ص214.

الاختلاف في المعتقد بحصر مهمة الحاكم في المحافظة على ما سماه بالخيرات المدنية التي يقصد بها الحق في الحياة وفي الحرية وفي سلامة البدن وفي الامتلاك،التي توصف عادة بالحياة الدنيوية مقابل الحياة الأخروية ،التي لا يحق لحاكم أن يتدخل فيها، حيث يقول في ذلك « يبدو لي أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميته»⁽¹⁾، كما يقول أيضا « إن حقوق وسلطة السلطة المدنية تنحصر في المحافظة على تلك الخيرات وتنميتها خصوصا دون غيرها ،ولا ينبغي أو لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى نجاة النفوس»⁽²⁾. وهذا يعني حسب لوك أنه يمكن وضع حد للصراعات الناجمة عن الاختلاف في المعتقد بإخضاع الدين لسلطة الحاكم كما يرى هوبز ، وإنما بفصل الدين عن الدولة أي بتأسيس دولة علمانية لا تسمح للحاكم التدخل في الأمور المتعلقة بالمعتقد ولا تسمح لرجل الدين التدخل في الأمور المتعلقة بالحكم، وهذا ما أوضحه في قوله« من أجل الا يفرض أحد على نفسه أو غيره شيئا ، بوصفه رجلا مخلصا للأمير ، أو بوصفه مؤمنا صادقا -أقول إنه من أجل هذا كله ينبغي التمييز بين أمور المدينة وأمور الدين وتوضع حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدولة وإلا فلن يكون ممكنا إيراد أي حل للمنازعات التي تقوم بين أولئك الحريصين حقا ،ومن يتظاهرون بأنهم حريصون إما على نجاة النفوس وإما على نجاة الدولة»⁽³⁾

يبدو من الأهمية التي يعطيها هوبز لهذا الحق أنه يحبذ الدولة الشمولية التي تكون قادرة على التحكم في أجسام رعاياها وعقولهم . وما يزيد خطورة موقف هوبز من هذه

المسألة هو الذهاب باستدلالة على أهمية هذا الحق إلى درجة اعتبار أن الحقيقة تكون دائما في خدمة السلم ليس بالمفهوم العام، وإنما كما يراه التتبع الذي ينبغي أن يخاف منه الجميع، وهذا ما يقصده من قوله « من دون شك، ينبغي علينا في ميدان المذهب أن ننظر إلى الحقيقة فقط؛ إلا أن هذا لا يتناقض مع أخذ السلم كقاعدة لها: لأن المذهب الذي يخالف السلم لا يمكنه أن يمثل الحقيقة، كما لا يمكن للسلم و الوئام أن يخالفا القانون

1-جون لوك ،رسالة في التسامح،ص70.

2-المرجع نفسه.

3-المرجع نفسه،ص69.

الطبيعي «⁽¹⁾، وهذا لأن القوانين الطبيعية في مجملها ، كما يتصورها، هي نفسها قواعد العقل. يظهر مما سبق أن المهمة الأساسية للحاكم على حد رأي ن.كومبانا هي الضمان والحفاظ على السلم الإيديولوجي⁽²⁾ ، وذلك بمنع ومحاربة الأفكار السياسية التي تحرض الرعايا على العصيان والثورة على الحاكم سواء باسم الحرية أو باسم الإله، والتشجيع في المقابل على انتشار ورواج الأفكار التي تعزز ولاء الرعايا لحاكمهم.

للتقليل من احتمال تكرار محاولة الثورة على الحاكم وضمان احترام حقوق الحاكم بطوعية ، رأى هوبز أنه من الضروري تعليم هذه الحقوق للرعايا حتى يعرف الناس أن القانون المدني الذي يحظر الثورة وكل مقاومة للحقوق المكونة لماهية السيادة لا يكون ملزما نتيجة اقترانه بتهديد بعقاب، وإنما لأن القانون الطبيعي يمنع الإنسان من مخالفة التزاماته⁽³⁾، ومعنى هذا أن الناس إذا لم يعرفوا هذه الحقيقة فإنهم في طاعتهم للقوانين التي يسنها الحاكم سيشعرون بالقهر، وهذا ما يولد لديهم الغضب والحقد تجاه حاكمهم و يقوي استعدادهم للعصيان ، غير أن هوبز يرى أنه إذا اعتقد الناس بأنه يمكن التحرر من هذا القهر بالقضاء على السيادة فهذا خلف للعقل ،لأنه بقضائهم عليها يسمحون للآخرين أن يسيطروا على حياتهم⁽⁴⁾،والنتيجة لن يحققوا الحرية التي يرغبون فيها.ومعنى هذا أن الإنسان الذي يعرف قيمة القوانين الطبيعية لا يشعر بالقهر في طاعته لقوانين الجمهورية، ولن يشكل خطرا عليها، لأنه يعرف جيدا أن العيش في دولة تضمن له السلم حتى وإن كان حاكمها مستبدا أنفع له من انهيار الدولة والعودة إلى الحالة

الطبيعية التي تهدده بالموت العنيف. وبهذا المعنى يظهر أن القوانين الطبيعية التي يتحدث عنها **هوبز** هي مجرد إيديولوجية دولة تفضل السلم على الحرية. هكذا باعتبار الحقيقة هي تلك التي تقرها الدولة يلتحق **هوبز** باللاهوتيين الذين يؤمنون بوجود حقيقة واحدة تحدها الكنيسة باسم الإله، والفرق الوحيد الموجود بينهما في اعتقادنا هو أن الإله الذي يحدد الحقيقة عند **هوبز** هو إله فان بينما إله اللاهوتيين

1-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XVIII. p.184.

2-Norbert Campagna , op.cit.,p.61.

3-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XXX. p.358.

4-Ibid., ch .XXI. p.224.

هو إله خالد، وهو فرق في الواقع أصيل بالنسبة إلى النظرية السياسية ،لأنه يقترح تصورا جديدا للدولة ، ولكن بالنسبة إلى الممارسة فهو غير أصيل، لأنه يبرر الحكم الاستبدادي مثلما يبرره أنصار الدولة التيقراطية .

تبدأ الملكية الخاصة حسب **هوبز** عندما تنشأ الدولة ويتخلى كل إنسان عن حقه الطبيعي في القيام بكل ما يشاء، وبالتالي عن حقه الطبيعي في التمتع بكل الأشياء التي يرغب فيها، أي ما كان يتمتع به في الحالة الطبيعية حيث لا توجد لا ملكية ولا سيطرة فعلية على أي شيء من قبل أي كان، ولهذا لا يمكن للإنسان أن يميز بين ما له وما لغيره، وبالتالي فالشيء الوحيد الذي يمكن أن يقع تحت سيطرته هو الشيء الذي يرغب فيه و يستطيع أن ينتزعه من الآخرين ويمكن أن يحافظ عليه اعتمادا على قوته الخاصة ⁽¹⁾ .وهذا، كما رأينا، أمر خطير في الحالة الطبيعية ،لأنه يغذي أسباب الحرب، ولهذا تفاديا دخول الناس في صراع ، كما كانوا في الحالة الطبيعية نتيجة عدم وجود قوانين متفق عليها تحدد ما هو لهذا الشخص وما هو لذلك، رأى **هوبز** أنه على الحاكم أن يتمتع أيضا بحق سن القواعد التي تحدد الملكية الخاصة من أجل حمايتها إذا أراد أن يمارس سيادته كاملة ،وهذا ما يقصده بقوله« تعود إلى السيادة سلطة سن القواعد التي بفضلها يعرف كل واحد ما هي الخيرات التي يمكن أن يتمتع بها والأفعال التي يمكن أن يقوم بها دون أن يعامل بوحشية من قبل الرعايا الآخرين. وهذا ما نسميه الملكية » ⁽²⁾ .

بفضل هذا التدخل لن تبقى رغبة الفرد وقوته هما اللذان يحددان ما له وما لغيره، كما

كان في الحالة الطبيعية، وإنما تحددهما إرادة الحاكم وسلطته. وهذا الحق يؤكد أن التمتع بالسيادة يقتضي التمتع بصلاحيات سن القوانين المدنية.

لكن إذا لم يعزز الحاكم الحق السابق بحق الفصل في الخصومات الناتجة عن نزاع حول القانون المدني أو الطبيعي أو أية مسألة واقعية فإنه سيكون كل رعية من رعاياه غير محمي من الظلم الذي يمكن أن يرتكبه الآخرون عليه، وبالتالي فلن يكون للقوانين المدنية التي سنها الحاكم لتحديد الملكية أي مفعول⁽³⁾ كما هو حال القوانين

1-T.Hobbes, *Léviathan*, 1^e partie, ch .XIII. p.126.

2--Ibid., 2^e partie, ch .XVIII, p.185.

3-Ibid .,p.186.

الطبيعية في الحالة الطبيعية ، والنتيجة حسب هوبز سيسترجع كل واحد حقه في حماية نفسه اعتمادا على قوته الخاصة ، وهذا ما يعني عنده العودة إلى حالة الحرب التي تتناقض مع القوانين الطبيعية ومع الغاية التي من أجلها وجدت الدولة⁽¹⁾. هكذا أكد هوبز أنه زيادة على السلطة التشريعية من الضروري على صاحب السيادة في الدولة أن يتمتع بما يعرف اليوم بالسلطة القضائية .

III- أنواع الجمهوريات السياسية وأفضلها

من أجل البرهنة على أن سلطة السيادة ينبغي أن تكون مطلقة، بمجرد ما أنهى هوبز عرض الحقوق التي رأى أنها تكون ماهية السيادة شرع مباشرة في توضيح أن هذه الحقوق غير قابلة للسلب وغير قابلة للقسمة حيث أكد أنه لا يمكن للحاكم أن يتنازل عن حق واحد من هذه الحقوق دون أن يتسبب في فقدان قدراته على حماية رعاياه أي القدرة على تحقيق الغاية التي من أجلها أسست الدولة⁽²⁾؛ لأن كل حق من هذه الحقوق يمثل في نظره جزءا لا يتجزأ من ماهية السيادة وبالتالي لا يمكن تصور الحاكم يتمتع به وهو منتقص من أحد هذه الحقوق ، فمثلا لا يمكن للحاكم أن يمارس حقه في الفصل في الخصومات إذا تنازل عن حقه في التحكم في القوى العسكرية، لأنه من دون هذه الأخير لن تنفذ الأحكام التي يصدرها . كما أن التخلي عن حقه في مراقبة الآراء والمذاهب يفتح المجال واسعا أمام الناس للثورة عليه⁽³⁾.

النتيجة التي يخلص إليها هوبز هي أنه ينبغي أن لا يسلب الحاكم من أي حق من هذه الحقوق ،لأنه إذا سلب منه أي واحد منها ، فإنه سيتسبب هذا الأمر في تعطيل مفعول الحقوق الأخرى المتبقية ، وبالتالي سيعجز عن الحفاظ على السلم والعدالة داخل الدولة أي تحقيق الغاية التي أسست الدولة من أجلها ،ومعنى هذا أن طبيعة السيادة تقتضي أن تجتمع السلطات الثلاث أي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية عند شخص واحد سواء كان إنسانا واحدا أو جماعة أو مجلسا .

1-Ibid.

2-Ibid.,p.185.

3-Ibid.

من الخطأ إذن أن نعد حقوق الحاكم جزءا من السيادة وهذا ما أكده أيضا روسو بقوله « وإذا ما تتبعنا أيضا أنواع التقسيم الأخرى نرى أنه كلما خيل لنا أن السيادة مقسمة وقعنا في الخطأ ،وأن الحقوق التي نحسبها أجزاء من هذه السيادة هي كلها خاضعة لها تفترض دائما وجود إرادات عليا لم تخول هذه الحقوق إلا التنفيذ »⁽¹⁾. وهذا ما يبين أن السيادة عند هوبز كما يعرفها ج .ماريتان هي « ميزة مطلقة لا تقبل التجزئة،ولا يمكن المشاركة فيها ولا تقبل التدرج ،وهي تعود إلى« السيد» مستقلا بها عن الكل السياسي ، كحق خاص »⁽²⁾.

إذن،بالنسبة إلى هوبز ، إذا أصيبت السيادة بانقسام فإن التفاوت الاصطناعي سوف يحطم بالضرورة ولن يبقى هناك حاكم ومحكوم ليترك المكان لعودة المساواة الطبيعية التي أغرقت الناس في الحالة الطبيعية في الفوضى والحرب ،وفي هذه المسألة يشير هوبز إلى تأثيره ببودان بقوله «ينبغي علينا أن نعترف مع بودان أنه إذا وجدت جمهوريات يمكن أن تكون حقوق السيادة فيها مقسمة فإنه ليس من العدل أن نسميها جمهوريات وإنما ينبغي أن نسميها جمهوريات فاسدة »⁽³⁾.

بناء على ما سبق بين هوبز هشاشة الدول التي تمنح للثائرين المسوغات السياسية للثورة على الحاكم ، ويقصد بذلك الدول التي فضلت تقسيم سيادتها على أشخاص أو هيئات مختلفة ،لأنه يرى أن مثل هذه الطريقة في تصور عمل السيادة يشجع

على انتشار ثقافة الفرقة والعصيان في الأوساط الشعبية، إذا كان الحكام أنفسهم يمارسونها في أعلى هرم الدولة، وهذا ما كانت تعاني منه دولته في عصره، ولهذا فلم يفوت فرصة إعطاء رأيه في ذلك بقوله « إن الشعب ببريطانيا لن يعرف الانقسام ولن يسقط في هذه الحرب الأهلية التي تجري أولا بين المختلفين سياسيا ثم بين المختلفين دينيا، لو لم يكن الكثير منهم يعتقد بأن السلطات مقسمة بين الملك واللوردات والغرفة

1- ج.ج. روسو، العقد الاجتماعي، ص 42.

2- ج. ماريتان، مرجع سبق ذكره، ص 57.

3-T.Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 2^e partie, ch. VIII, &7, p.292.

العامة»⁽¹⁾، وهذا تأكيد صريح من هوبز أن سبب الانشقاقات والحروب الأهلية التي يمكن أن تصيب أي دولة يلزم في أغلب الأحيان من تمتع الحاكم بسيادة مقيدة نتيجة عدم تمركز هذه الأخيرة عند شخص واحد أو هيئة واحدة، وما أصاب بلده يرجع في اعتقاده إلى هذا السبب، حيث يقول في ذلك « إن المملكة التي انقسمت من داخلها لا تستمر؛ لأنه إذا لم تكن كذلك فلن ينقسم الجيش إلى كتل متصارعة فيما بينها»⁽²⁾

إن ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن ج.بودان في تصوره للسيادة سبق هوبز في تأكيد خطورة اعتماد الدولة على سيادة منقسمة، حيث رفض تقسيم حقوق السيادة أو كما يسميها علامات السيادة من أجل تأسيس جمهورية تكون في آن واحد ارسقراطية وملكية وشعبية، ومثل هذه الجمهورية في نظره يستحيل أن توجد ولا حتى أن نتخيلها؛ لأن الشخص الذي سيتمتع فيها بحق سن القوانين أي حق الأمر والنهي كما يشاء سيمنع الآخرين من ممارسة حقهم في أجزاء السيادة الأخرى، وهذا ما يضطرهم إلى اللجوء إلى العنف وعدم التوقف عن ممارسته حتى تنحصر السيادة إما عند أمير أو جزء من الشعب أو الشعب بأكمله⁽³⁾.

هكذا حذر هوبز تجنبا للحرب الأهلية من خطر تقسيم السيادة منذ التأسيس على أطراف مختلفة، وهذا ما كان قد أنتبه إليه أيضا **ماكيافيلي**، حيث رأى أنه من الأفضل أن تعتمد الدولة في بداية نشأتها على شخص يتمتع بسلطة مطلقة كما اعتمدت الدولة

الرومانية في تأسيسها على سلطة روميلوس المطلقة، وهذا ما يقصده من قوله « على المنظم العاقل للدولة ، الذي يستهدف الحكم لا لمصلحته الشخصية بل لتحقيق الخير العام...أن يحزم أمره على أن يكون صاحب السلطان الوحيد ، ولن يوجه إليه أي إنسان عاقل اللوم ، إذا ما قام بأي عمل مهما كان شاذاً ، إذا كان في هذا العمل ما يخدم تنظيم المملكة أو إنشاء جمهورية » (4).

1-T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XVIII. p.188.

2-Ibid.

3-Jean Bodin ,De la République, fragments, pp.14,15.

4- ن مكيا فيلي ، مطارحات مكيا فيلي، ص250.

يختلف ماكيا فيلي في هذه المسألة عن بودان وهوبز في نقطة مهمة وهي أنه يؤمن بأن تأليف الأشكال الثلاثة للحكم في دولة واحدة لا يعرضها إلى حرب داخلية وإنما بالعكس يقوي استقرارها، ولهذا نراه يثنى من جهة على ليكرجوس، لأنه استطاع أن يضمن الاستقرار لمدينة سبارطة بفضل سن دستور يجمع بين الأشكال الثلاثة للحكم، ويعاتب من جهة أخرى صلون ، لأنه لم يستطع أن يضمن الاستقرار لديمقراطية مدينة أثينا بسبب سنه دستورا يعتمد على شكل واحد من أشكال الحكم (1).

بيد أن الدولة التي استطاعت أن تحافظ على الأمن على الرغم من انقسام سيادتها هي دولة في نظر هوبز مشكلة من ثلاث سلطات متفقة فيما بينها وفي مثل هذه الحالة يكون خضوع الرعايا بالضرورة مطلقاً، وبالتالي فالناس الذين يعتقدون بأنه يمكن تجنب معاناة الخضوع لسيادة مطلقة بتصور حكومة مركبة من ثلاثة أشكال للسيادة هم في الحقيقة أناس يقيمون دعوتهم إلى التخفيف من حدة خضوع الرعايا للحاكم على الاختلاف و النزاع ، الذي يمكن أن ينشأ بين السلطات التي قسمت عليها السيادة، وهذا ما يعني حسب هوبز الحرب. وبالتالي فإن تقسيم السيادة إما أن لا يكون له مفعول ولا يؤثر على حدة الخضوع للحاكم ، وهذا هو الحال عندما يكون ممثلو السلطات الثلاث متفقين، وإما أن يكون سبباً للحرب، وهذا هو الحال عندما يكون ممثلو السلطات الثلاث غير متفقين (2).

من الواضح أنه من الأحسن تأسيس الدولة بشكل يضمن عدم انقسام السيادة.ولهذا وصف روسو رجال السياسة الذين يقسمون السيادة بالمشعوذين، لأنهم يجعلون من الحاكم كائنا خياليا مكونا من قطع أخذت من أجسام مختلفة (3). في هذه المسألة لا يختلف روسو عن هوبز حيث يعتقد مثله بأن الدولة لا تكون دولة إلا إذا كان الحاكم فيها يتمتع بسيادة مطلقة، ولهذا يؤكد عدم قابليتها للانقسام، ويرى أن انقسامها يقضي على الإرادة العامة التي أنشأت من أجل الخير المشترك لتأخذ مكانها الإرادة الخاصة ويزول

1-المرجع نفسه، ص221، 222.

2-T.Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 2^e partie, ch. I, &16, p.245.

3-ج.ج.روسو، العقد الاجتماعي، ص42.

عندها الاتفاق المؤسس للدولة، وهذا ما يقصده من قوله « السيادة غير قابلة للتجزئة والانقسام لما قدمناه من الأسباب المانعة للتصرف، لأن الإرادة إما أن تكون عامة وإما لا، إما تكون إرادة هيئة الشعب أو قسم منه فقط، فهذه الإرادة المعبر عنها هي، في الحال الأولى، عمل سيادة لها قوة القانون، وليست، في الحال الثانية إلا إرادة خاصة...» (1).

هكذا زيادة على رفض فكرة السيادة المختلطة، صاغ هوبز نظرية في السيادة تؤكد وجود ثلاثة أنواع من الجمهوريات فقط، وهذا واضح من قوله « من البديهي أنه يمكن أن يوجد إلا ثلاثة أنواع من الجمهوريات » (2)، هي الجمهورية الملكية التي تكون فيها السيادة عند إنسان واحد والجمهورية الأرستقراطية التي تكون فيها السيادة عند هيئة متكونة من مجموعة من الناس وأخيرا الجمهورية الديمقراطية التي تكون فيها السيادة عند هيئة شعبية، والفرق الموجود بين الثلاث أنواع يحدده الفرق العددي الموجود بين الحكام فقط، بحيث يكون ممثل الشعب إنسانا واحدا أو مجلسا مكون من كل الشعب أو جزء منه (3). في الحالة الأولى نكون أمام جمهورية ملكية وفي الحالة الثانية أمام جمهورية ديمقراطية وفي الحالة الثالثة أمام جمهورية أرستقراطية، وبالتالي كما يقول « لا يمكن أن يوجد أي نوع آخر من الجمهوريات لأنه من الضروري أن يتمتع بالسيادة كاملة إما إنسان واحد أو مجموعة أو الجميع » (4).

لا شك في أن هوبز بموقفه هذا يكون قد تبنى موقف **ماكيافيلي** الرافض للرأي القائل بوجود ستة أشكال من الحكومات، حيث بين أن أنصار هذا الرأي يتميزهم بين الحكومات السيئة والحكومات الحسنة في الحقيقة لم يفعلوا شيئا، لأن الحكومات الثلاث التي يعتقدون بأنها حسنة هي أيضا في نظر **ماكيافيلي** سيئة مادام أنه يمكن إفسادها⁽⁵⁾.

1-المرجع نفسه.

2-T. Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XVIII. p.

3-Ibid.

4-Ibid.

5- ن مكيافيلي، مطارحات مكيافيلي، ص218.

في اعتقادنا يقصد **ماكيافيلي** بهذا النقد **أرسطو** مباشرة الذي استعمل هذا التصنيف نفسه، وهذا ما جاء في قوله « أما الانحرافات عن الأحكام السياسية المذكورة فهي هذه: الطغيان وهو انحراف عن الملكية، وحكم الأقلية وهو انحراف عن حكم الأعيان، والحكم الشعبي وهو انحراف عن الحكم المدعو «السياسي»⁽¹⁾، وهذا يعني بالنسبة إلى **ماكيافيلي** أنه لا يوجد سوى ثلاثة أنواع من الجمهوريات وهي كما يسميها حكومة الإمارة وحكومة النبلاء وحكومة الشعب، وأما عن الحكومات الفاسدة التي يقصد بها حكم الطغيان وحكومة القلة الأوليغارشية والفوضى فهي في نظره تابعة للحكومات الحسنة⁽²⁾ فهو إذن يرفض التمييز بينها من وجهة نظر أخلاقية كما فعل **أفلاطون** في كتابه الجمهورية الذي تحدث عن خمس أنواع من الحكومات ولكن بالبرهنة على أن حكومة واحدة فقط هي التي تكون صالحة وهي الحكومة الارستقراطية، أما البقية فإنها في نظره تعبر عن انهيار الدولة المثلى وهي الحكومة التيموقراطية و الحكومة الأوليغارشية والحكومة الديمقراطية وأخيرا حكومة الطغيان التي يعدها أفسد الحكومات⁽³⁾.

إذا تمعنا جيدا في التصنيف الذي وضعه كل من **أفلاطون** و **أرسطو** نجد أنه يعتمد على حكم أخلاقي نسبي غير مجدي تسبب في وضع نظرية في أنواع الحكم عاجزة عن تحديد عدد أنواع الحكومات تحديدا دقيقا، وهذا ما يفسر اختلافهما في التمييز

بين الحكومات الصالحة والفاصلة و في تحديد عددها، حيث نجد الأول مثلا يتحدث عن خمس حكومات ويعتبر حكومة واحدة فقط هي الفاضلة ويقصد بذلك الدولة الأرستقراطية، بينما الثاني يتحدث عن وجود ست حكومات ،ووسع قائمة الدول الصالحة لتشمل دولتين أخريين هما الملكية وما سماه بالحكم السياسي .

للخروج من هذه الإشكالية وجه هوبز نقد للفلاسفة الذين يميزون بين مختلف أنواع الحكومات الممكنة من وجهة نظر معيارية بحتة تعبر عن حالة شعورية مثل

1-أرسطو، السياسيات،ص135،136.

2- ن مكيا فيلي ،مطارات مكيا فيلي،ص218.

3-أفلاطون ، مرجع سبق ذكره ،ص361.

أفلاطون و أرسطو اللذان تحدثا عن وجود أكثر من ثلاثة أنواع من الحكومات، حيث

بين أن تصنيفهم يعبر عن حكم قيمة تجاه الحاكم نابع من العواطف ، وهذا ما يقصده من قوله « نجد في كتب التاريخ والسياسة طرق أخرى للتسمية الحكومة بالطغيان و الأوليغارشية، ولكن هذان الاسمان لا يمثلان هنا أشكالا أخرى للحكومة ،وإنما نطلقهما فقط عندما لا نحبذهما »⁽¹⁾.

يريد أن يقول هوبز مما سبق بأن الملكية عندما لا نحبها نسميها طغيانا والأرستقراطية عندما لا نحبها نسميها أوليغارشية والديمقراطية عندما لا نحبها نسميها الفوضوية ، وهذا ما يعطي ثلاثة أنواع جديدة من الحكومات، وهي الفوضوية و الأليغارشية والطغيان وهي حكومات لا تمثل في نظره ثلاثة أنواع من الحكومات منفصلة عن الأولى وإنما ثلاثة أسماء مختلفة يطلقها الناس عادة على الدول عندما لا يعجبهم شكلها أو يحقدون على حكامها ⁽²⁾. تعبر هذه الأسماء في الحقيقة عن العواطف التي تسيطر على نفوس الناس لا يعقل اعتمادها كمعيار موضوعي للتمييز بين أنواع الجمهوريات ، وهذا ما يقصده هوبز من قوله « إن هذه الأسماء المهينة لا تشير إلى ثلاثة أنواع جديدة من الجمهوريات، وإنما إلى مختلف العواطف التي يشعر بها الرعايا تجاه الحكام »⁽³⁾.

تظهر جليا لا معقولة هذه الطريقة في التمييز بين مختلف أشكال الجمهوريات خاصة في عد الحكم الفوضوي نوعا من أنواع الحكومات ، لأن الفوضى ، كما يرى هوبز، تعني القضاء على كل أنواع النظام ولا تترك أي شكل من أشكال الجمهورية، ولهذا لا يعقل عدها نوعا من أنواعها⁽⁴⁾ ، وبالتالي فالتمييز بهذه الكيفية بين مختلف أنواع الدول يقوم على العواطف وليس على العقل ، ولهذا أبعد هوبز في تحديده لعدد أنواع الدول.

1-T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XVIII, pp.192,193.

2-T. Hobbes , *Le citoyen* , sec . deuxième, ch.VII,&II, p.168.

3-Ibid.

4-Ibid.

يلزم عما سبق أن هوبز من الناحية النظرية يعتقد بوجود ثلاثة أنواع من الجمهورية فقط ، ولكن إذا رجعنا إلى ما يراه في الجمهورية الديمقراطية فإننا نجده يشير إلى أنه من الناحية العملية الحكم في الدولة الديمقراطية إما تمارسه جماعة من الناس أو إنسان واحد، وهذا ما عبر عنه بقوله «مع أن في كل ديمقراطية يكون حق السيادة في المجلس الذي يمثل الجسم بأكمله ، إلا أنه نجد دائما إنسانا او مجموعة صغيرة من الخواص يستعملون هذا الحق»⁽¹⁾. وكذلك بقوله «في الواقع ليست الديمقراطية سوى أرستقراطية مجموعة من الخطباء تتخللها أحيانا ملكية خطيب واحد مؤقتة»⁽²⁾ ، وهذا في اعتقادنا اعتراف ضمني من هوبز بأنه في الواقع لا يوجد إلا نوعان من الحكومات هما حكومة إنسان واحد أو مجموعة صغيرة من الناس أي الملكية والأرستقراطية ، وما يعزز أكثر هذا التأويل هو تأكيد هوبز أن الناس بمجرد ما اجتمعوا من أجل تكوين مجتمع مدني بدؤوا في تأسيس الديمقراطية⁽³⁾. وعلى هذا الأساس صاغ نظرية في كتابيه عناصر الحق الطبيعي وكتاب المواطن برهن فيهما على أن الديمقراطية هي مصدر للأرستقراطية والملكية، حيث يقول في الكتاب الأول «إن الديمقراطية تؤدي إلى تأسيس

ملك بالكيفية نفسها التي تؤدي إلى الأرستقراطية «⁽⁴⁾، وفي الكتاب الثاني « يعود أصل الملكية مثل الأرستقراطية إلى سلطة الشعب »⁽⁵⁾، ويقصد بذلك الديمقراطية .

النتيجة التي نخلص إليها هي أن الديمقراطية في نظر هوبز لا تعد شكلا من أشكال الدولة وإنما مجرد لحظة انتقالية يفرزها العقد الذي بفضلها يخرج الناس من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية . ولهذا يعتبرها مصدرا لكل من الأرستقراطية والملكية. وبالتالي فالديمقراطية عنده تمثل العقد المؤسس لكل أنواع الدول أكثر مما تمثل نوعا من أنواعها.

1-T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 2^e partie, ch. II, &16, p.250.

2-Ibid., p.251.

3-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième, ch.VII, &V, p.170.

4-T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 2^e partie, ch. II, &5, p.251.

5-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième, ch.VII, &XI, p.173.

إن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في التمييز بين مختلف أنواع الجمهوريات هو: ما هي أفضل جمهورية عند هوبز؟ من الناحية النظرية المهم بالنسبة إلى هوبز أن تكون الدولة قائمة على سيادة مطلقة سواء أكانت ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية، لأن هذا هو الشرط الضروري لتحقيق السلم الذي أسست الدولة من أجله . ولكن من الناحية العملية يبدوا أن هوبز يفضل الجمهورية الملكية ، لأنها في نظره هي الجمهورية الأكثر استعدادا لتحقيق هذه الغاية، وهذا ما يقصده من قوله « لا يكمن الفرق الموجود بين الأنواع الثلاثة للجمهوريات في فرق في السلطة وإنما في فرق في السهولة أو القابلية لتوفير السلم والأمن للشعب »⁽¹⁾.

لقد أشار هوبز إلى هذا الفرق في كتابه المواطن دون أن يسهب فيه ولم يخصص له سوى فقرة واحدة حيث بين أن الملكية تمتاز عن النوعين الآخرين من الجمهورية بالسهولة التي يتحلى بها الملك في اتخاذ القرارات ، لأن الشعب في الدولة الديمقراطية والنبلاء في الدولة الأرستقراطية لا يمثلان في نظره جسما طبيعيا كما هو الشأن بالنسبة إلى الملك ، وإنما كل مركب من العديد من الأجزاء⁽²⁾. ولهذا يصعب عليهم اتخاذ القرارات المتعلقة بالجمهورية ، لأن اتخاذها يتطلب وقتا ومكانا معينين مقارنة بالملك ،

الذي يستطيع بصفته إنسانا طبيعيا -زيادة على كونه إنسان اصطناعيا- أن يقرر ويتصرف متى شاء وأينما شاء دون أن يعطل مهامه الأخرى⁽³⁾. وهذا الفرق في اعتقادنا ليس بالهين ، لماذا ؟ لأن **هوبز** هنا يثير مسألة جوهرية وهي أن أحسن تجسيد للسيادة يكون في إنسان واحد، وفي حالة ما إذا تجسدت في ناس متعددين فإنها ستجد صعوبات لممارسة حقها متى أرادت وحيثما أرادت ، وهذا ما يجعلها بالضرورة أدنى من تلك التي تجد سهولة في ممارسته. وهنا يكمن سر تفضيله للحكم الملكي على الديمقراطي والأرستقراطي.

أما في كتابه التنين فقد قام باستنباط خصائص أخرى من الخاصة التي ذكرها في

1-T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XIX, p.195.

2-T. Hobbes , Le citoyen , sec . deuxième, ch. VII,&IX, p.173,174.

3-Ibid.,p.174.

كتاب المواطن تتميز بها الدولة الملكية عن الدولة الأرستقراطية والديمقراطية وعلل بها تفضيله للأولى على الثانية والثالثة . وفي اعتقادنا ترجع هذه الخصائص في مجملها إلى أن الحاكم في الملكية يعزز وحدته من الناحية الاصطناعية لكونه من الناحية الطبيعية واحدا ، بينما وحدة الحاكم في الدولة الديمقراطية وفي الدولة الأرستقراطية هشة، لأنه في كلتا الدولتين يكون الحاكم من الناحية الطبيعية متعددا وهذا نقص يضعف الإنسان الاصطناعي ويعرض وحدته للتفكك.

هكذا، ونظرا إلى كون الحاكم في الملكية واحدا من الناحية الطبيعية والاصطناعية، لا نجد فرقا في نظر **هوبز** بين مصلحة الحاكم الخاصة والمصلحة العامة ، بحيث تستند ثروته وسلطته وشرفه إلى قوة وسمعة رعاياه ، ولهذا فليس من مصلحته أن يكون هؤلاء فقراء ومحتقرين ومعوذين ومتنازعين ، لأن هذا يؤثر عليه سلبا حيث يجرمه وقت الحاجة من الاستعانة بهم لمحاربة أعدائه⁽¹⁾. إذن من مصلحة الحاكم أن يكون رعاياه أقوياء، لأن قوته تكمن في قوتهم ، بينما في الدولة الارستقراطية والديمقراطية لا ترتبط مصلحة الحاكم الخاصة حسب **هوبز** بمصلحة المحكومين ، لأن الرخاء العام لا يضيف شيئا للثروة الخاصة لأعضاء المجلس الحاكم ، بل بالعكس ، نظرا إلى فساد أخلاقهم

وطموحهم تكون الخيانة والحرب الأهلية أنفع لهم من توفير الظروف المناسبة للحكم لتحسين أوضاعهم⁽²⁾. كما أن الملك قبل أن يقرر أو يتصرف في موضوع ما نجده يتمتع مقارنة بحكام الدولة الديمقراطية والأرستقراطية بالقابلية لسماع آراء الناس الذين يعرفون الموضوع جيدا ، في حين عندما يكون المجلس في حاجة إلى استشارة لا يمكنه أن يستعين بناس من خارج المجلس ، الذي حسب هوبز أغلب أعضائه لا تهمهم سوى مصلحتهم الخاصة⁽³⁾، والتي في أغلب الأحيان تتعارض مع المصلحة العامة نتيجة تعددهم من الناحية الطبيعية .

يضيف هوبز إلى ما سبق خاصة أخرى تدعم تفضيله للملكية ، وهي أنه إذا

1 -T.Hobbes, *Léviathan*, 2^e partie, ch .XIX, p.195.

2-Ibid.

3-Ibid.,pp.195,196.

قارنا القرارات التي يتخذها الملك بقرارات المجلس نجد أنها ليست عرضة للتقلب ، لأنها لا تخضع سوى للطبيعة البشرية ، بينما قرارات المجلس بحكم أنها تخضع لقانون الأغلبية تكون متقلبة ، لأنها تتعلق بعدد أعضائه ، بحيث يمكن أن يتسبب غياب أو حضور قويين للأعضاء في التراجع اليوم على قرارات أخذت الأمس⁽¹⁾، وهذا سبب من أسباب نشوء الفتنة والصراع داخل المجلس الذي يمكن أن ينزلق إلى حرب أهلية ، نتيجة تعددهم من الناحية الطبيعية . كما أنه لا يمكن للملك ، حسب هوبز، نظرا إلى كونه إنسانا طبيعيا واحدا ، أن يختلف مع ذاته ، بينما يمكن لأعضاء المجلس أن يختلفوا ويتسببوا في حرب أهلية⁽²⁾، نتيجة تعددهم من الناحية الطبيعية .

زيادة على ما سبق وللسبب نفسه ، إذا عمد الملك إلى نهب أموال بعض رعاياه ليمنحه لمفضليه ، فإن تصرفه هذا يكون أقل ضررا على المصلحة العامة مقارنة بتصرف أعضاء المجلس إذا نهبوا أموال رعاياهم من أجل إثراء مفضليهم ، لأن عدد هؤلاء كبير نتيجة كبر عدد أعضاء المجلس مقارنة بمفضلي الملك⁽³⁾ ، في نظر هوبز مفضلو الملك أنفع له وللدولة من مفضلي المجلس، لأن الأول يمكن أن يساعدوه لمحاربة أعدائه بينما الآخرين لا يساعدون المجلس وقت الحاجة نتيجة تنوعهم⁽⁴⁾.

لكن إذا كان الحاكم باحتفاظه بحقه الطبيعي في القيام بما يشاء يحتفظ في آن واحد بكونه إنسانا طبيعيا، فما هو الشيء الذي يمنعه من أن يكون ذئبا مثل ما هو بالنسبة إلى الحكام الآخرين ، ويعامل رعاياه كقطيع من الغنم؟

لقد أجاب **هوبز** عن هذا السؤال في كتابه التنين وكانت إجابته عبارة عن محاكمة قاسية للطبيعة البشرية، حيث حمل الرعايا مسؤولية الطغيان الذي يسلط عليهم من جراء ممارسة الحاكم لسيادته واعتبر معاناتهم بمثابة الثمن الذي ينبغي عليهم أن يدفعوه نتيجة فشلهم بسبب طبيعتهم الشريرة في تحقيق السلم بطريقة تلقائية اعتمادا على القوانين الطبيعية، هذا ما عبر عنه عندما رد على الذين يرونا بأن منح الحاكم سيادة مطلقة قد

1-Ibid.,p.196.

2-Ibid.

3-Ibid. ,pp. 196,197.

4-Ibid.,p.197.

يمثل خطرا على المحكومين بقوله «إن هؤلاء لا يأخذون بعين الاعتبار بأنه عندما يمارس الذين يحكمونهم سيادتهم بفرض عليهم أثقل الأعباء لا يفعلون ذلك طمعا في لذة أو منفعة يمكن أن يكتسبوها من الضرر والضعف الذي يصيب رعاياهم ... وإنما لأن طبع المحكومين عنيد»⁽¹⁾.

لا شك في أن **هوبز** يريد أن يقول مما سبق بأن الشر المقترن بممارسة الحكم ليس ناتجا عن طبيعة السيادة، وإنما عن الطبيعة البشرية، وهذا دليل واضح في اعتقادنا على أنه متأثر في هذه المسألة بـ**ماكيافيلي** الذي وظف الفكرة نفسها في كتابه الأمير لتدعيم نصيحته للحاكم بأن لا يكون وفيما بوعوده في كل الأحوال، حيث يقول في ذلك «ومن ثمة فالأمير العاقل لا يستطيع كما لا يجب عليه أن يلتزم بوعده قد يعود عليه بالضرر لاسيما إذا كانت الأسباب التي دعت إلى ذلك الالتزام قد زالت و انتفت. إذ لو كان كل الناس أختيارا لكانت هذه القاعدة باطلة؛ ولكن ما داموا أشرارا بالطبع ولا يحترمون وعودهم، فلا شيء يجعلك ملزما بالوفاء لعهودك معهم»⁽²⁾. كما نجده أيضا قد وظفها في كتابه المطارحات للبرهنة على أن التسيير الناجح للدولة يقتضي من الحاكم الاعتماد على نظرة واقعية للطبيعة البشرية ويقول في ذلك «أشار جميع كتاب السياسة، عبر

التاريخ الطويل، إلى أن هناك عددا ضخما من الأمثلة التي تقيم الدليل على أن الواجب يدعو عند تأليف الدولة والتشريع لها ، إلى اعتبار الناس جميعا من الأشرار ، وأنهم ينفسون دائم عما في ضمائرهم من الشر، عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنه «⁽³⁾. سمع هوبز هذه النصيحة فأسس عليها نظرية في السيادة أقل ما يمكن القول عنها إنها تتناسب مع نظرة ماكيافيلي الواقعية للطبيعة البشرية ولممارسة الحكم .

زيادة على ما سبق عمد هوبز في بنائه لنظريته في السيادة إلى استعمال تصور الحالة الطبيعية، على أساس أنها تمثل أفطع وأضر شيء يمكن أن يصيب الإنسان، كبديل وحيد للرعايا إذا لم يقبلوا الخضوع للسيادة المطلقة. وغرضه من ذلك هو جعل الرعايا

1-T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XVIII. p.191.

2-ماكيافيلي، الأمير، ص94.

3- ن مكيافيلي، مطارحات مكيافيلي، ص 223، 224.

يطيعون القوانين المدنية ليس لأنه يصعب عليهم حلها وإنما لأن حلها يمثل خطرا عليهم⁽¹⁾. إذن بعملية حسابية بسيطة يعرف كل إنسان أن البقاء في الحالة السياسية وتحمل استبداد الحاكم أنفع له من العودة إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع ، وهذا ما يقصده من قوله « إذا حرمت السيادة من حقوقها فإن الجمهورية ستحل ويسقط كل واحد في الحالة السيئة حالة حرب كل إنسان ضد آخر التي تمثل أعظم شر يمكن أن يحدث في هذه الحياة »⁽²⁾ ، وهذا حسب هوبز حتى وإن يبدو للمدافعين عن الحرية أن العيش تحت سيطرة حاكم مستبد هو نوع من الموت، فإنه إذا فهمنا جيدا المنطق الذي يدافع به عن السيادة المطلقة سنعرف أن الموت الرمزي للإنسان الذي قد تتسبب فيه الدولة المستبدة أنفع له من الموت الحقيقي الذي يتسبب فيه انعدام الدولة.

إن النتيجة التي أراد أن يصل إليها هوبز من نظريته في السيادة هي البرهنة على أن سيادة الحاكم تصمد بقدر ما تنقلص حرية الرعايا وتتلاشى بقدر ما تتوسع، وهذا ما يؤكد قوله « إذا منح الملك أو المجلس صاحب السيادة بعضا من الحرية لواحد من الرعايا أو لجميعهم فإنه سيكون عاجزا عن تحقيق الأمن لرعاياه بقدر ما يدوم هذا

التنازل «⁽³⁾، حيث يقصد بذلك أن الحرية هي أكبر عدو للسلم، وهذا ما يدل بشكل واضح على أن هوبز يمثل أكبر منظر سياسي معادي لحرية المواطنين.

1-T.Hobbes, Léviathan, 2^e partie, ch .XXI. p.224.

2-Ibid., 2^e partie, ch .XXX. p.357

3- Ibid., Léviathan, 2^e partie, ch .XXI. p.233.

القسم الثاني

أسس فلسفة سبينوزا السياسية

أخذت المشكلة الميتافيزيقية عند سبينوزا مقارنة بـ **هوبز** حصة الأسد لدى المهتمين بتاريخ الفلسفة، حيث أصبحت، كما ترى **فاطمة حداد شماخ** ، بداية ونهاية تفكيرهم وأبحاثهم في فلسفته ⁽¹⁾، وهذا ما تسبب في إهمال آرائه الفلسفية في المسائل السياسية على الرغم من أن خطورتها لاتقل عن خطورة آرائه في المسائل الميتافيزيقية، مثل رأيه في مسألة علاقة الدين بالدولة وطبيعة السيادة وحرية التفكير والتعبير وغير ذلك من المواضيع التي لا يعقل لفيلسوف من طراز **سبينوزا** أن يتجنب الخوض فيها لسبب أو لآخر، علما أنه كان من المقربين والمتعاطفين مع رجال السياسة الذين أثروا تأثيرا كبيرا في تاريخ الدولة الهولندية ومن المدافعين عن النظام الديمقراطي .

زيادة على ما سبق، لا يعقل أن نتصور أن **سبينوزا** لم يطلع على الأعمال السياسية للفيلسوف الإنجليزي **هوبز** الذي كرس فلسفته السياسية لإبراز مزايا النظام الملكي وتفوقه على النظمين الأرستقراطي والديمقراطي اعتمادا على نظرية العقد الاجتماعي، والدليل على ذلك أنه من بين الكتب التي تحتويها مكتبته الشخصية، كما أشارت إلى ذلك **مدلين فرانس** ، نجد أشهر عناوين مؤلفات **هوبز** ⁽¹⁾. ولا شك في أن

كتاب التنين هو واحد من هذه الكتب. إذ بفضل هذا الكتاب أصبحت نظرية العقد الاجتماعي في العصر الحديث النظرية السياسية التي تقترح الحجج الكفيلة لنقد الفلسفة السياسية التقليدية سواء تلك التي تعود جذورها إلى الفلسفة اليونانية وبالأخص إلى فلسفة أرسطو أو التي تعود جذورها إلى الفلسفة المسيحية .

مما لا شك فيه أن سبينوزا هو واحد من الفلاسفة الذين وظفوا نظرية العقد الاجتماعي في بناء تصوره للدولة لدحض النظرية اللاهوتية في السياسة التي ترجع أصل الدولة إلى الإرادة الإلهية مقتديا في ذلك بـ هوبز . غير أن غرض سبينوزا الأساسي من توظيف هذه النظرية ليس نقد الفلسفة السياسية التقليدية فحسب وإنما كذلك نقد الفلسفة السياسية السائدة في عصره وهي فلسفة هوبز، التي جردت نظرية العقد الاجتماعي، كما رأينا في القسم الأول من هذا البحث، من بعدها الديمقراطي من أجل توظيفها للدفاع عن

2-Madeleine France ,notice, ,in B. Spinoza, Traité de l'autorité politique, traduction, notice et notes de Madeline Frances, préface de Robert Misrahi,(France :Gallimard,1978), p.86.

النظام الملكي. وهذه النقطة الأخيرة في اعتقادنا كافية لمحاولة تحديد تصور سبينوزا للدولة إنطلاقا من مقارنته بتصور هوبز وهذا بدء بمسألة المنهج مروراً بمسائل أخرى تتعلق بمفهوم الطبيعة البشرية ومفهوم العقد الاجتماعي ومفهوم السيادة، وهذا حتى نبرز خصائص آراء سبينوزا السياسية مقارنة بخصائص آراء هوبز وتتضح لنا الطريقة التي دافع بها عن آراء سياسية مناقضة لآراء الفيلسوف الإنجليزي.

1-Fatma- Haddad Chamakh, Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza, (Tunis :publications de l'université de Tunis,1980),p.9.

الفصل الأول

البعد الواقعي لنظرية سبينوزا السياسية

I- نقد التصور الطوباوي للدولة

لقد سبق وأن بينا أن هوبز يدعوا إلى فهم الطبيعة البشرية كما هي موجودة في الواقع وليس كما جاءت في كتب الفلاسفة، حيث قام في كتابه التتين بتحديد الطبيعة البشرية بطريقة علمية مجردة من كل الاعتبارات الأخلاقية والدينية، وهذا ما سمح له بمعالجتها قبل أن يطرأ عليها أي تغيير أو تحريف. وفي هذه المسألة يعد سبينوزا واحد من الفلاسفة الذين تبنا هذه الدعوى إلى الواقعية في تحديد الطبيعة البشرية التي تعود بدايتها إلى **ماكيافلي**، و بالتحديد إلى كتاب الأمير، حيث أكد صاحبه ضرورة الالتزام بالواقعية في معالجة المسائل السياسية ، وذلك بوصف الأشياء كما هي موجودة في الواقع، وتحذير الأمير من خطر الاقتداء بنظريات الفلاسفة الذين تحدثوا في مؤلفاتهم السياسية عن جمهوريات وإمارات من نسج خيالهم ، لأن الاطلاع عليها لا يفيد الأمير في شيء، بل بالعكس يعرضه إلى أخطار؛ وهذا ما أوضحه بقوله « الفرق بين ما نعيشه في الواقع وما يجب أن نعيشه شاسع إلى درجة أنه من يتغاضى عما هو كائن في سبيل ما يجب أن يكون إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره وليس إلى صيانة وجوده »⁽¹⁾.

إن النظرية السياسية التي تقوم على نظرة خاطئة للطبيعة البشرية تكون بالضرورة، حسب سبينوزا، غير قابلة للتطبيق و تثير نوعا من الخيال، وبالتالي لا يمكن تصور تطبيقها إلا في بلد طوباوي وهو بلد في الحقيقة لا يحتاج فيه أهله إلى سياسة (2)؛ لأنه يفترض أن أهله في مجملهم يطيعون أوامر العقل وفي هذه الحالة يكفي للحكام والمحكومين أن يطيعوا أوامر هذا العقل لكي يعيشوا معا في وئام، وهذا ما يقصده ل. برونشفيغ L.Brunschvicg بقوله « إذا كان كل الناس قادرين على العيش حسب العقل فإنهم سيكونون تلقائيا، بفضل عمل حرياتهم، توافقا حميما وثابتا؛ ولكن، مادام الأغلبية يخضعون للعواطف فإن التنظيم السياسي ضروري » (3)، ومعنى هذا أن وجود سلطة سياسية في كل الدول التي عرفها التاريخ يدل على كذب وزيف النظريات الأخلاقية

1-ماكيافلي، الأمير، ص83.

2-B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. I, §1p.89.

3-Léon Brunschvicg, *Ecrits philosophiques*, tome premier, *L'humanisme de l'occident*, Descartes –Spinoza- Kant, (Paris :puf.,1951),p.128.

الطوباوية .

يظهر مما سبق أن سبينوزا مثل ماكيافلي يدعو، كما يرى س. روزن tanley Rosen، إلى إتباع طريق جديد ونافع في مجال البحث السياسي يقوم على فهم الناس كما هم في الواقع وليس كما نريد أن يكونوا، وذلك بتحريرهم من أوهامهم وتناولهم كما هم في وجودهم الطبيعي (1) ، وهذا ما عبر عنه سبينوزا نفسه بقوله « عندما درست المسائل السياسية، لم أقصد إطلاقا الإبداع أو التجديد. لقد حاولت أن أفسر بطريقة صارمة ولا نقاش فيها وكذلك أن استنبط من الحالة الخاصة للطبيعة البشرية النظرية القادرة على الاتفاق أكثر مع الممارسة » (2) .

من الواضح إذن أن الغرض من الكتابة في السياسة عند سبينوزا هو اقتراح نظرية في السياسة قابلة للتطبيق، هذا ما يبين أنه في هذه المسألة لا يختلف في اعتقادنا عن غرض ماكيافلي من النصائح العملية التي تضمنها كتاب الأمير ، فهو مثله لم يقصد من الكتابة في السياسة تقديم نظرية في السياسية طوباوية من صنف جمهورية أفلاطون أو إطوبيا توماس مور Thomas More (1535-1478) التي لا تنفع في نظرهما

المطلع عليها في شيء. وهنا سبينوزا، حسب سيلفان زاك، يطابق بين المثالي والطوباوي ويعتقد أن مفهوم النموذج الإنساني الكامل هو في النهاية هو مفهوم "مساعد للخيال" *auxiliaire de l'imagination* (3)

على الرغم من اشتراك سبينوزا مع هوبز في الدعوى إلى الواقعية و تجنب المقاربات الطوباوية في هذه المسألة، إلا أنه لم يكتف كما فعل هذا الأخير بمجرد رفض تصور الفلاسفة الطوباويين للطبيعة البشرية، وإنما قام بتحليل تصور هؤلاء وكشف عن الأسباب التي جعلتهم يقدمون تصورات زائفة عن الطبيعة البشرية، لأن المسألة بالنسبة إليه جوهرية في تصوره للدولة كما سنرى.

1- Stanley Rosen, « Spinoza », in Leo Strauss et Joseph Copsey, *Histoire de la philosophie politique*, traduit par Olivier Sedey, (Paris : Quadrige/puf 1999), p.503.

2-B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. I, §4, pp.90,91.

3-Sylvain Zac, *La morale de Spinoza*, (Paris : PUF, 1972), p.2.

بعد تحليل تصورات الفلاسفة الطوباويين تبين لسبينوزا أن خطأهم يرجع إلى نظرتهم المعيارية التي تمنعهم من فهم الطبيعة البشرية، حيث برهن على أن هذه الأخيرة هي التي تمنعهم من فهمها عن حقيقتها، وجعلتهم في المقابل ينظرون إلى العواطف التي تهيج الناس كعيوب يقعون فيها عوض أن ينظروا إليها كما هي في حقيقتها، والنتيجة جاءت نظرتهم إليها تعبر عن انطباع أكثر مما تعبر عن واقع، حيث قدموا، حسب سبينوزا، تعريفا لطبيعة بشرية ليس لها وجود إلا في عقولهم. والأمر الخطير في هذه المسألة هو أنه على الرغم من معرفتهم أن الطبيعة البشرية الجديدة التي يتحدثون عنها وهمية إلا أنهم تجاهلوا ذلك، وحاولوا إقناع الناس بأنها حقيقية، وحجتهم الوحيدة في ذلك هي أن تعريفهم لها لا يتناقض مع نسقهم الفلسفي، لأن المهم عندهم، كما يقول سبينوزا، « ليس تصور الناس كما هم موجودين وإنما كما تريد فلسفتهم أن يكونوا » (1). وهذا في اعتقادنا ليس نقدا موجها إلى الفلاسفة الطوباويين من أمثال ت. مور فحسب، بل إلى كل الفلاسفة السياسيين الذين تجاهلوا ما هو كائن وأهملوا المحتوى المادي والواقعي لاستنباطاتهم.

زيادة على ما سبق، يعتقد هؤلاء الفلاسفة بأن مدحهم للطبيعة البشرية التي تخيلوها من جهة، وهجائهم تلك الموجودة بالفعل من جهة أخرى هو عمل في غاية الحكمة، بينما هو في الواقع، في نظر سبينوزا، اعتقاد فاسد يعبر عن كراهيتهم للطبيعة البشرية الموجودة بالفعل أكثر مما يعبر عن حقيقتها، وهذا ما يقصده من قوله «إنهم يظنون، من دون شك، أنهم بمدحهم المتكرر لطبيعة بشرية وهمية واتهامهم القاسي لتلك الموجودة بالفعل، يقومون بعمل عظيم وبلغوا به أعلى درجة الحكمة»⁽²⁾، بينما في الواقع، كما يرى **فكتور دلبو Victor Delbos** الحكمة البسيطة في هذا الموضوع تكمن في أن نتناول الناس كما هم موجودين، وفي عدم محاولة إلباسهم طبيعة أخرى غريبة عنهم⁽³⁾. يرجع **ف. دلبو** سبب انحراف الفلاسفة نحو الطوباوية سواء في الأخلاق أو السياسة

1--B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. I, §1, p.88.

2-Ibid.

3-Victor Delbos, *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza, et dans l'histoire de spinozisme*, (Paris : ancienne librairie Gerner Bailliere et c^{ie} Felix Alcan, éditeur, 1893), p.158.

إلى فساد المنهج الذي استعملوه في دراستهم للطبيعة البشرية الذي أثبت عجزه عن بلوغ حقائق الأشياء، مما جعل أصحابه يكتفون بالحقائق المشوهة؛ لأن، في نظره، يكفي أن يكون المنهج المستعمل في دراسة المسائل الأخلاقية فاسدا حتى تكون النظرية السياسية التي تقوم عليها طوباوية، وهذا ما أوضحه بقوله «لقد طبق على السياسة وعلى الأخلاق منهاجا خاطئا وطرقا اصطناعية ، ولهذا صاحبت الطوباوية السياسية دائما وبشكل طبيعي الطوباوية الأخلاقية»⁽¹⁾.

لا شك في أن سبينوزا لم يتجاهل هذه المسألة بل بالعكس أشار إلى خطورتها في كتابه رسالة في إصلاح العقل، حيث حذر من فساد المنهج، وبين أن فساده يكمن في أنه يفرض على العقل أن يستخلص نتائج من تصورات مجردة عندما يكون الأمر متعلقا بدراسة الأشياء الواقعية، ويمنعه من التمييز بين ما هو موجود في الذهن فقط و ما هو موجود في الواقع ؛ لأن أفضل نتيجة، حسب، هي تلك اللازمة عن تعريف صادق وصحيح⁽²⁾، وليس تلك التي نستخلصها من وهم وخيال ليس لهما أي أساس في الواقع.

من الواضح إذن حسب ما تقدم أن الفلاسفة الطوباويين الذين يقترحون في مؤلفاتهم الأخلاقية والسياسية ما لا يصلح تطبيقه وقعوا في هذا الخطأ، لأنهم تعاملوا مع تصورات مجردة ليس لها وجود إلا في أذهانهم أو بالأحرى إلا في خيالهم، بدل من أن يتعاملوا مع الطبيعة البشرية الموجودة بالفعل، والنتيجة اختلطت عليهم الأمور وعدوا ما هو مجرد تصور عقلي هو نفسه الشيء الموجود بالفعل؛ إنهم، على حد رأي **ف. دلبو**، يبنون نماذج من المجتمعات المثالية من أجل نماذج من الناس لا وجود لهم⁽³⁾.

يظهر مما سبق أن النظرة المعيارية إلى الطبيعة البشرية هي سبب من الأسباب الرئيسية التي جعلت الفلاسفة المنظرين، حسب **سبينوزا**، يقدمون نظريات في السياسة غير قابلة للتطبيق و تتميز بإثارة نوع من الخيال الذي لا ينفع في الحقيقة إلا في البلدان الطوباوية والزمن الشعاعي لعصر ذهبي، أي لا تنفع إلا في مكان وزمان حيث لا يحتاج

1-Ibid. p.157.

2-B. Spinoza, Œuvres I, Traité de la reforme l'entendement, traduction et notes par **Charles Appuhn**, (Paris : Garnier –Flammarion, 1966) , §50, p.212.

3- **Victor Delbos**, op.cit., p.157.

الناس إلى سياسة⁽¹⁾، يقصد **سبينوزا** هنا **توماس مور** الذي نشر سنة 1516 كتابه الإطوبيا الذي يمكن أن يكون قد اطلع عليه بفضل صديقه **فان دان أند** **Van den Ende**،⁽²⁾ حيث أكد فيه أن الطبيعة تدعوا كل الناس إلى التعاون فيما بينهم وإلى تقاسم ملذات الحياة⁽³⁾، وليس كما يعتقد **هوبز** إلى التقاتل فيما بينهم .

زيادة على ما سبق، يقع الفلاسفة في الطوباوية، في نظر **سبينوزا**، بسبب اعتمادهم على أخلاق تعبر عن هجاء موجه إلى الطبيعة البشرية الموجودة بالفعل أكثر مما تعبر عن وصف موضوعي وصارم لها، وهذا راجع إلى كونهم لا ينظروا إلى العواطف والأفعال الإنسانية كأشياء طبيعية تخضع لقوانين عادية للطبيعة، وإنما كأشياء خارجة عنها⁽⁴⁾. لهذا السبب يبدو لهم الإنسان على حد تعبير **سبينوزا** «كإمبراطورية داخل إمبراطورية»⁽⁵⁾، أي كعالم له قوانين خاصة تتحكم فيه مستقلة عن تلك التي تتحكم في الطبيعة بأكملها، ولم يظهر لهم في حقيقته كجزء من الطبيعة يخضع كباقي الموجودات الأخرى لنظامها. وهذا ما يفسر حسب اعتقاد الفلاسفة الطوباويين أن الإنسان لا يخضع

لنظام الطبيعة بل بالعكس يمكن أن يسبب لها بتصرفاته اضطرابا، كما يفسر أيضا اعتقادهم أن الإنسان حر يتمتع بسلطة مطلقة على أفعاله ولا يحدد إلا بذاته، ولهذا يمثل الإنسان في نظرهم سببا حرا قادرا على القيام بكل ما يشاء بمقتضى ضرورة طبيعته مثلما هو الإله قادرا على ذلك⁽⁶⁾. لكن في الحقيقة حسب سبينوزا من المستحيل أن يكون الإنسان سببا حرا، لأنه كما يقول «الإله هو الكائن الوحيد الذي يعد سببا حرا، لأنه الوحيد الذي يوجد ويفعل بمقتضى ضرورة طبيعته»⁽⁷⁾.

غير أن الناس نتيجة جهلهم هذه الحقيقة لا يرجعون، كما يرى سبينوزا، سبب عجز

1-B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. I, §1, p.89.

2-Lucien Mugnier Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, (Paris :libraire philosophique, 1976), p.102.

3-Thomas More, *L'utopie*, traduit de l'anglais par Victor Stouvenel, préface de Claude Mazauric, revue et annoté par Marcel Bottigelli, (Paris :Librio317,1999), p.80.

4-B. Spinoza, *L'éthique*, traduction par Charles Appuhn, (Paris :Gallimard,1954), III , p.145.

5- Ibid.

6- Ibid.

7-Ibid., I, prop.XVII, corol.II, p.41.

وتقلب الإنسان إلى قوة عادية للطبيعة البشرية وإنما إلى شر من شرورها⁽¹⁾. ولهذا السبب عوض أن يحاولوا فهم الطبيعة البشرية في حقيقتها نجدهم يفضلون التعبير عن كراهيتهم لعواطف وأفعال الناس أو السخرية منها⁽²⁾، ومن دون شك في كلتا الحالتين لا يقدمون تصورا دقيقا للطبيعة البشرية، وإنما يقدمون أحكاما معيارية فقط تعبر عن انطباعهم الخاص لا أكثر ولا أقل، وبالتالي فهي لا ترقى إلى مستوى تصورات علمية يمكن أن نؤسس عليها نظرية في السياسة قابلة للتطبيق .

لقد بين سبينوزا في دعوته إلى النظر إلى الطبيعة البشرية نظرة واقعية أن النظرة الغائية إلى الوجود تلعب دورا مهما في تكوين العقل تصورا مشوها عن الطبيعة البشرية، لأنها تمثل في نظره الحكم المسبق الذي يقوم عليه العديد من الأحكام المسبقة الأخرى. يتمثل مضمون هذا الحكم، حسب، في أن الناس يشتركون في الاعتقاد بأن كل الأشياء الطبيعية تتصرف مثلهم من أجل غاية، وأن الإله نفسه رتب كل الأشياء من أجل

غاية معينة، ويرجع هذا الاعتقاد، في نظره، إلى أنهم يظنون بأن الإله من جهة سخر كل الأشياء من أجل الإنسان، ومن جهة أخرى سخر هذا الأخير من أجل عبادته⁽³⁾.

بيد أن هذا الحكم المسبق الذي يقوم على نظرة غائية إلى الوجود إذا حللناه فإننا سنعرف سبب ميل الناس، في نظر سبينوزا، إلى التشبث به؛ حيث يتضح لنا أن الناس يتمسكون به، لأنهم أولاً، يجهلون أسباب رغباتهم وشهواتهم ولا يفكرون فيها إطلاقاً على الرغم من شعورهم بها. ثانياً، لأنهم يرغبون في الحصول على المنفعة التي تدفعهم إلى الاكتفاء بالتفكير في الأسباب الغائية فقط متجاهلين بذلك الأسباب الحقيقية التي تتحكم في حدوث الأشياء⁽⁴⁾. أما النتيجة المترتبة عن ذلك فهي أن الإنسان يصبح ينظر إلى الأشياء الطبيعية كوسائل سخرت لخدمته. ولهذا، حسب سبينوزا، عندما أدرك هذا الإنسان أنه ليس هو الذي رتب هذه الأشياء لخدمته بالشكل الموجودة عليه في الطبيعة فكر في وجود كائن آخر مسؤول عن ذلك كما هو مسؤول عن الأشياء التي يرتبها لخدمته، فقال

1-Ibid., III, p.145.

2-Ibid.

3-Ibid., I, Appendice, p.62.

4-Ibid.

بوجود مسير أو أكثر للطبيعة يتمتع بحرية كحريته، احتفظ بكل شيء في الطبيعة من أجل خدمة الناس وخلق كل شيء لمصلحتهم⁽¹⁾. البحث عن المنفعة إذن هو أصل كل الأحكام المسبقة التي تمنع العقل من تكوين تعريف صحيح عن الطبيعة البشرية، وهذا ما أشار إليه شارل راموند **Charles Ramond** بقوله «يؤدي إذن الحكم على الأشياء حسب منفعتنا إلى التخيل أكثر مما يؤدي إلى الفهم، وفي نهاية الأمر إلى الشك»⁽²⁾.

من أجل تفادي هذا الخطأ، والحفاظ في مجال علم السياسة على الحياد نفسه الذي اعتدناه عندما يكون الأمر متعلقاً بمفاهيم رياضية يدعي سبينوزا أنه سيسهر على فهم أفعال الناس على طريقة رجل السياسة، ولا يسخر منها و يحزن عليها أو ينبذها مثلاً فعل بعض الفلاسفة، ولهذا فهو لم يعتبرها عيوباً تعاني منها الطبيعة البشرية وإنما مظاهراً تتميز بها، كما هي الحرارة والبرودة و الطقس الفاسد مظاهر طبيعية يتميز بها الجو⁽³⁾، لا فرق عنده إذن بين الظواهر الطبيعية وأفعال الإنسان، وكذلك بين هذه الأخيرة

والموجودات الرياضية، وبالتالي فلا وجود في نظره لأي مانع منهجي لدراسة أفعال الإنسان دراسة موضوعية تضاهي الموضوعية التي تقتضيها الروح الرياضية، وهذا ما يتضح من المقارنة التي كان قد أجراها من قبل في كتابه الأخلاق، حيث لم يقارن بين أفعال الإنسان والظواهر الطبيعية كما هو الحال في كتابه رسالة في السلطة السياسية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك و قارنها بالموجودات الرياضية والأجسام، وهذا واضح من قوله «...سأنظر إلى الأفعال والشهوات الإنسانية كأن الأمر يتعلق بالخطوط و السطوح والأجسام الصلبة»⁽⁴⁾.

بيد أنه ينبغي أن نشير هنا إلى أن سبينوزا على الرغم من اشتراكه مع هوبز في الدعوة إلى الالتزام بالروح الرياضية ، وإلى النظر إلى أفعال الإنسان وشهواته نظرة مادية، إلا أن الفيلسوف الإنجليزي يعتبر أفعال الإنسان حقيقة أجسام، بينما الفيلسوف

1-Ibid.

2-Charles Ramond ,Spinoza et la pensée moderne ,constitution et objectivité ,préface de Pierre-François Moreau,(Paris :L'Harmattan,1998),pp.367,368.

3-B. Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. I,§4,p.91.

4-B. Spinoza, L'éthique, III, p.146.

الهولندي يعتبرها كذلك لضرورة منهجية فقط .وهذا ما يفسر سهولة البرهنة على أن هوبز مادي مقارنة بسبينوزا في تصورهما للطبيعة البشرية .

يبين النقد الذي وجهه سبينوزا إلى الفلاسفة الطوباويين أن هدفه الرئيسي من الكتابة في السياسة ليس بلورة نظرية في السياسة لا تصلح إلا للتسلية العقلية كما هو حال النظريات الطوباوية، وإنما تقديم نظرية في السياسة توافق الجانب العملي أحسن من غيرها، وهذا دليل على حزمه على التمسك بالواقعية في معالجة المسائل السياسية ،حيث يقول في ذلك ل. مونيي» إن النقد الموجه إلى الطوباويين يكشف على تصميم [سبينوزا] بالالتزام بالواقعية ،التي يؤكد لها تقديره للسياسيين «⁽¹⁾ ، لهذا لم يكتف في كتابه رسالة في السلطة السياسية ،حسب ل. برونشفيغ بالبرهنة على أن حرية التفكير ضرورية لضمان أمن وسلامة الدولة فقط ،كما فعل في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قام بتحليل تفاصيل التنظيم السياسي من أجل

توضيح حدود السلطة العليا وتحديد آليات مؤسساتها، وذلك رغبة منه في تقديم أولا وقبل كل شيء عملا نافعا وعمليا⁽²⁾. تذكرنا هذه الرغبة برغبة **ماكياڤلي** من تأليفه كتاب **الأمير** الذي أكد فيه التزامه بالواقعية في معالجته للمسائل السياسية وابتعاده عن الطوباوية وذلك حتى يكون كتابه نافعا لكل من يطلع عليه. وهذا ما يبين، كما يرى **ش. راموند**، أن إرادة معرفة الإنسان كما هو موجود بدل من الحكم عليه بالنظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه، هي إرادة ثابتة عند **سبينوزا**، استمرت إلى غاية آخر كتاب ألفه وهو **رسالة في السلطة السياسية**، حيث أثارت صعوبة التوفيق بين معرفة الإنسان وإرادة تغييره⁽³⁾؛ لأن غرض **سبينوزا** الأساسي من الكتابة في السياسة، كما رأينا، هو تقديم نظرية في السياسة قابلة للتطبيق، من شأنها أن تؤثر على الإنسان وتجعله أكثر استعدادا للعيش مع الآخرين. إن هذا التشابه بين الرجلين في هذه المسألة واضح إلى درجة أنه يمكن، ومن دون أي تحفظ، القول بأن الفصل الأول من كتاب **رسالة في السلطة السياسية** على الرغم

1-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.101.

2-Léon Brunschvicg, *Spinoza*, 2^{ém} édition, (Paris :Félix Alcan éditeur,1906),p.230.

3-Charles Ramond, op.cit., p.106.

من خلوه من اسم **ماكياڤلي** يمثل أحسن دليل على تبني صاحبه لواقعية هذا الأخير ، وعلى هذا الأساس يعتبر « الفصل الأول [من رسالة في السلطة السياسية] هو مقدمة منهجية يجادل **سبينوزا** فيها ضد الفلسفة السكولاستيكية ،وبشكل أعم، ضد كل الفلسفات التي لا تجعل من نسيج الانفعالات البشرية الحقيقة الفعلية الوحيدة التي يتطعم عليها تحليل سياسي.إن فيه شيء من قبيل الشرح المفهومي المسهب للكتاب 15من **الأمير لمكياڤلي**»⁽¹⁾، وهذا ما يقصده أيضا **إتيان باليبار Etienne Balibar** من تأكيده أن الرسالة في السياسة تتميز بأنها كتاب نظري غير منفصل عن الممارسة⁽²⁾.

في الواقع ، لا تنفع النظرية الطوباوية لا الحكام ولا المحكومين ،لأن الدولة التي تحدث عنها تفترض أن الوئام الذي يحققه سكانها لا يفرض عليهم من الخارج بواسطة سلطة سياسية وإنما يحققونه بطريقة تلقائية ، وهذا ما يعادل القول في اعتقادنا بأن سكان البلدان الطوباوية لا يحتاجون إلى سياسة ولا إلى حاكم ، وإنما فقط إلى ضمير يقط ،لأن كل واحد يعرف الطريقة المثلى التي يحقق بها حاجاته وحاجات الآخرين. وهذا ما عبر

عنه ل. برونشفيغ بقوله «إن سياسة سبينوزا واقعية، لأنها لا تفترض بشرية مثالية لتنظيم مثالي»⁽³⁾، وكذلك روبر ميراسي Robert Misrahi بقوله بأن «سبينوزا بدءاً من الفقرة الأولى من الفصل الأول للرسالة في السياسة يعترض على الطوباويين في الأمر السياسي: من غير المعقول التشريع من أجل ما هو مثالي بناس كاملين) بالمعنى الكلاسيكي)، لأنه في هذه الحالة بالتحديد تكون السياسة غير نافعة»⁽⁴⁾.

إن النقد الذي يوجهه سبينوزا إلى الفلاسفة المنظرين يكمن أساساً، كما يرى ل. موني، في أنهم تجاهلوا المواد المكونة للمجتمع الإنساني الذي يحاول السياسي تنظيمه، نتيجة تجاهلهم لواقع الإنسان⁽⁵⁾، ومعنى هذا أنه لا يمكن أن توجد السياسة سواء كعلم أو

548 .

-1

2- إتيان باليبار، سبينوزا والسياسة، تر. منصور القاضي، (ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص73.

3-Léon Brunschvicg, *Ecrits philosophiques*, p.128.

4-Robert Misrahi, préface, in B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, traduction, notice et notes de Madeline Frances, p.61.

5-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.102.

كممارسة دون أن يأخذ المشتغل بها بعين الاعتبار تصرفات الإنسان الواقعية، وإلا فإن الناس الموجودين بالفعل سيجدون صعوبات للعيش في الحكومات الطوباوية التي يحلم بها أصحابها، نتيجة كونها لم تصنع على قياسهم، وهذا ما يتطلب على مستوى الممارسة اللجوء إلى استعمال العنف قصد تغيير الطبيعة البشرية الموجودة بالفعل وتكييفها مع متطلبات الحكومة المثالية التي تقترحها النظريات الطوباوية، وعلى المستوى النظري إلى احتقار الطبيعة البشرية الموجودة بالفعل وتصور بدلها طبيعة بشرية أخرى لا وجود لها، لأن النظرية الطوباوية، كما يراها ل. برونشفيغ، من جهة تضللنا وتجعلنا نعتقد بأن الناس الموجودين في الواقع مكروهين إلى الأبد، ويوجد في طبيعتهم روح الخبث والثورة، ومن جهة أخرى تدفعنا إلى أن نعترض بقوة ضد فن السياسيين الذي يهتمون بالوقائع، ويعرفون الدوافع التي تحرك الإنسان، وبالتالي يعرفون الوسائل التي يمكن أن تمنع الإنسان من القيام بالشر و الوسائل التي يمكن أن تشجعه على القيام بالخير وخاصة تلك

التي تحافظ على الحياة الاجتماعية⁽¹⁾، وهذا ما تعرض له ماكياڤلي بسبب كتابه الأمير وهو بزر بسبب كتابه التنين .

يظهر مما سبق أن النظرية الطوباوية في السياسة هي نقيض النظرية الواقعية الماكياڤلية التي أكد سبينوزا تبنيه لها في الفصل الأول من كتابه رسالة في السلطة السياسية . و سبينوزا في نظر ر. مسراحي كثيرا ما يذكر هذه الحقيقة أنه ينبغي على السياسة والدساتير أن تهتم بالإنسان في واقعه أي تنتظر إليه ككائن رغبة بعواطفه المتناقضة و صراعاته الخارجية والباطنية⁽²⁾. إذن، الأمر واضح بالنسبة إلى سبينوزا عندما نريد معالجة المسائل السياسية ينبغي أن نتعامل مع الناس كما هم موجودين في الواقع وليس كما يجب أن يكونوا، والفرق شاسع بين الأمرين على حد رأي ماكياڤلي .⁽³⁾

نستنتج مما سبق أن تجاهل الطبيعة البشرية الموجودة بالفعل وعدم تناولها في حقيقتها يؤدي حتما، في نظر سبينوزا، على المستوى النظري إلى جعل السياسة العلم الذي لا تتفق فيه النظرية مع الممارسة، وعلى المستوى التطبيقي إلى جعل المنظرين الفلاسفة

1-Léon Brunschvicg, *Ecrits philosophiques*, p.158.

2-Robert Misrahi, op.cit., pp.60,61.

3-ماكياڤلي، الأمير، ص83.

نتيجة انحرافهم نحو الطوباوية أقل الناس تأهيلا للحكم، لأنهم أبعد الناس عن الواقع⁽¹⁾. هذا، وإذا كان يسهل على الإنسان العادي تجنب الإجراءات غير المجدية للتحكم في أفعال الناس الآخرين كلما عرف النظام الذي تخضع له الطبيعة البشرية، فإنه من المعقول أن يستفيد رجال السياسة أيضا مما يعرفونه عن سلوك وطباع الناس عن طريق التجربة التي تعلمهم، كما يرى سبينوزا، أنه لا يوجد ناس من دون عيوب، وأنه ينبغي أن يأخذوا في ممارستهم للحكم هذه الحقيقة في الحسبان لتجنب شرها و يستعملوا كل الوسائل التي اثبت الواقع فعاليتها حتى وإن كانت متناقضة مع تعاليم الدين.⁽²⁾

هكذا، يتحول حاكم جمهورية أفلاطون مع سبينوزا من الإنسان الوحيد المؤهل للحكم بصفته الوحيد الذي يدرك حقائق الأشياء (المثل) إلى أبعد الناس عن الحقيقة وأقلهم كفاءة للحكم بسبب وقوعه في الطوباوية. لهذا يعتبر سبينوزا أن ما يكتبه رجال السياسة أنفع بكثير مما يكتبه الفلاسفة الطوباويون، لأن غاية هؤلاء أخلاقية أكثر مما هي سياسية

بينما رجال السياسة، كما يرى ل. مونيي، لا يرونا في السياسة إلا تقنية، ولا يهتمون إلا بشروط الفاعلية للفعل الاجتماعي⁽³⁾، وهذا ما يقصده سبينوزا من قوله «لكن، عندما تريد هذه الشخصيات التي تكونت بالممارسة [يقصد هنا رجال السياسة] أن تكتب في موضوع سياسي، لا شك في أنها تعالجه بشكل أحسن بكثير من الفلاسفة، لأنها لا تعلم إلا الأشياء القابلة للتطبيق»⁽⁴⁾. يفكر سبينوزا هنا، حسب ل. مونيي، بشكل واضح في **ماكيافلي** ولكن ليس بسبب اهتماماته البراغماتية فحسب، وإنما لأنه يعد أول من فصل فصلا واضحا بين متطلبات الحياة السياسية والأخلاق الخاصة⁽⁵⁾.

إذا قارنا بين ما يراه سبينوزا في الفيلسوف بما يراه في رجل السياسة، فإننا سنعرف سبب تفضيله لهذا الأخير على الأول في ممارسة السياسة والكتابة فيها. نجد أنهما يتفقان في نقطة وهي أنه في رأيهما لا تخضع أفعال الإنسان الموجود بالفعل لأوامر

1-B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. I, §1, p.89.

2-Ibid., ch. I, §2, p.89.

3-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.102.

4-B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. I, §2, pp.89,90 .

5-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.102.

العقل في جميع الحالات، ويختلفان في نقطة أساسية وهي أن الأول تجاهل هذه الحقيقة وظن أنها ليست طبيعية في الإنسان، واقترح بدلها طبيعة بشرية أخرى لا وجود لها في الحقيقة إلا في خياله، وهذا ما جعله يقدم نظرية طوباوية في السياسة، بينما الثاني لا يتجاهل هذه الحقيقة بل بالعكس يأخذها بعين الاعتبار في ممارسته للحكم، ولهذا لا تعلم الكتب التي يؤلفها في السياسة إلا الأشياء القابلة للتطبيق، وهذا ما يقصده سبينوزا من قوله «لا نترك إذن العنان لأنفسنا التوهم أنه من الممكن جعل الشعب أو الناس المجندين لتسيير الشؤون العامة يعيشون حسب قواعد العقل فقط، وإلا سنحلم بعصر شاعري ذهبي وبحكاية خيالية»⁽¹⁾ و **هوبز** كذلك لا يختلف عن **ماكيافلي** في هذا التوجه الواقعي بل يتفق معه ويتفق أيضا مع سبينوزا، وهذا ما أكدته في كتابه **التنين** حيث بين أن عداة الناس لبعضهم البعض والخوف المتبادل الذي يميز علاقتهم ليس من إبداعه، وإنما هي حقيقة يمكن أن يصل إليها أي إنسان بمجرد التمعن في سلوكه اليومي.

على الرغم من أن هوبز تجنب الحديث عن أفكار مكيافلي السياسية سواء بالإيجاب أو السلب وتجنب ذكر اسمه بحيث لم يذكره في مؤلفاته السياسية ولو مرة واحدة، إلا أن هذا لا يعني في اعتقادنا أنه لم يقرأ مؤلفات مكيافلي السياسية ولم يتأثر بها، بل بالعكس تأثره به و يشاركه في النظرة الواقعية للطبيعة البشرية، لهذا عادة ما توصف نظرتهم بالمتشائمة ، وما يعزز اعتقادنا هذا هو عدم إخفاء تأثره بجون بودان وذكر اسمه في كتابه عناصر الحق الطبيعي الذي يعرف عنه بأنه واحد من أكبر الفلاسفة السياسيين تأثرا بـ **مكيافلي**، الذي يعده ر. لبروس واحد من بين فلاسفة العصر الحديث اللذين وجدت المكيافيلية المتسترة عندهم الفلسفة التي تسمح لها كسب إن لم يكن ود المنظرين على أقل اهتمامهم.⁽²⁾ في رأينا هذا يكفي للقول بأن هوبز تأثر بالتوجه الواقعي الذي عرفه تاريخ الفكر السياسي في العصر الحديث الذي كانت بدايته الواضحة مع مكيافلي. ولهذا يمثل هذا الأخير بالنسبة إلى هوبز، حسب ليو شتراوس، أعظم من كريستوف كلومب، لأنه اكتشف له القارة التي أسس عليها نظريته السياسية⁽³⁾.

1-B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch. I,§5,p.93.

2-R .Labrouss, op.cit., pp.147,148.

3-Leo Strauss, Droit naturel et histoire, p.192.

إن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في هذه المسألة هو، لماذا تحاش هوبز ذكر اسم مكيافلي؟ في اعتقادنا تحاشي ذكر اسم مكيافلي كان مقصودا من قبل هوبز، وهذا لاحتمالين،، الأول، يرجع إلى سوء سمعة مكيافلي في عصر هوبز ،واقتران اسمه بكل ما هو حقير وغير إنساني، وهو الأمر الذي جعله ينتبه إلى الخطورة التي يمكن أن يجلبها له اسم مكيافلي إذا اقترن بأفكاره ، وبالتالي تعمد عدم الإشهار بتأثره به كان حرصا على عدم تقديم مسوغات إضافية لأعدائه ونقاده يمكن أن تضعف من المتاعب الناجمة عن آرائه التي لا تقل في رأينا هي الأخرى جرأة وخطورة من أفكار مكيافلي ، وهذه حيلة منه في نظرنا سمحت له تمرير أفكار هذا الأخير الشيطانية في نسق فلسفي محكم أعطى بعدا فلسفيا لنصائح عملية لم يكن يقصدها صاحبها.

أما الاحتمال الثاني فهو في اعتقادنا منهجي بالدرجة الأولى ، إن اعتراف هوبز بالتأثر بواقعية مكيافلي يعني أنه يتقاسم معه الدعوى إلى تقريب علم السياسة من علم

التاريخ، وهذا غير معقول لأنه يتعارض مع المنهج الاستنباطي الرياضي الذي تبناه في فلسفته عامة، ومع البعد المعادي للتاريخ الذي يميز نظرية العقد الاجتماعي عنده، الذي أكد أهميته في المبحث السياسي.

بينما **سبينوزا** لم يخف تبنيه في السياسة لموقف **ماكيافلي** و تأثره به، حيث تجرأ أن يقول عنه كلاماً حسناً، و أن ينعته بأوصاف إيجابية في الوقت الذي ساءت فيه سمعته، واقترب اسمه بكل عمل دنيء و شيطاني و معادي للإنسانية و الأخلاق. لقد وصفه مرتين في كتابه ، رسالة في السلطة السياسية ، بحادّ البصيرة، واعتبره عكس ما يُعتقد، بأنه من المدافعين عن الحرية، في المرة الأولى قال عنه « إنه المؤلف الأكثر اتصافاً بالبصيرة الحادة. عرض بالتفصيل التدابير التي ينبغي على الأمير الذي استولت عليه عاطفة السيطرة أن يستعملها من أجل تأسيس الحكم و الحفاظ عليه » (1). أما في المرة الثانية، فقال عنه « إنه من المؤكد أن هذا الرجل الحاد البصيرة إلى حد كبير [يقصد هنا **ماكيافلي**] يحب الحرية و صاغ نصائح صالحة للحفاظ عليها. » (2) لهذا نعتقد أنه ليس

1-B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch. I,§5,p.138.

2-Ibid.

من الصدفة أن يقترب اسم **سبينوزا** باسم **ماكيافلي** في رد **فريدريك الثاني** ملك بروسيا على **ماكيافلي** حيث يقول « سلك **ماكيافيل** نفس الطريق الذي سلكه **بنوا سبينوزا Benoit Spinoza** في مادة الأخلاق ، بحيث قوض هذا الأخير أسسه وهي صيغة أو كيفية تنحو نحو قلب الديانة في مجملها ؛وأما فيما يخص الأول فقد افسد السياسة ودمر مبادئ الأخلاق الصحيحة ،فإذا اعتبرنا أخطاء **سبينوزا** من النظر والاعتبار فإن أخطاء **ماكيافلي** من الممارسة وإليها وحدها تعود» . (1)

زيادة على هذا الانطباع الحسن تجاه أفكار **ماكيافلي** السياسية نلتمس في تصور **سبينوزا** للدولة حضوراً قوياً لأفكار يمكن وصفها بالماكيافلية، و من أهمها تلك التي تتعلق بعلاقة الأخلاق بالسياسية، حيث نجده يدافع عن رأي **ماكيافلي** القائل بأنه من المباح للأمير أن يستعمل كل الوسائل التي يراها ضرورية للنجاح في ممارسة الحكم، و هذا واضح من قول **سبينوزا** « من أجل تحقيق أمن الدولة، لا يهم الباعث الذي ألهم

المسيرين، بل المهم أن يحسنوا التسيير. »⁽²⁾، و معنى هذا أن النتائج هي التي تهم في تسيير الشؤون العامة وليس الوسائل، و هذا طبعاً يتفق مع العبارة الشهيرة: "الغاية تبرر الوسيلة" التي عادة ما يلخص بها فكر **ماكياڤلي** السياسي، وهي عبارة تعبر حقا عن طبيعة الواقعية التي ميزت كتابه الأمير .

لقد تبنى **سبينوزا** هذه الواقعية ووظفها في نقده لنخبوية **أفلاطون** في تصوره للدولة، التي تقول بضرورة وجود فيلسوف على رأس الدولة بحجة أن الحكمة لوحدها قادرة على ضمان السير الحسن للشؤون العامة، وفي هذه المسألة يرى **سبينوزا** على غرار **ماكياڤلي**، أن رجال السياسة بحكم معرفتهم أنه لا يوجد أناس من دون عيوب، يعتمدون الحيلة في ممارستهم للحكم أكثر مما يعتمدون الحكمة.⁽³⁾ وما يقصده هنا **سبينوزا** بالحيلة لا يختلف عما قصده **ماكياڤلي** عندما نصح الأمير بتقليد الثعلب في حيلته وعدم الالتزام بوعوده وبأخذ بعين الاعتبار في ممارسته للحكم أن كل الناس أشرار بالطبع.

1 - **فريدريك الثاني مالك بروسيا، الرد على ماكياڤيل**، تر. الحسن الحية، (لبنان: إفريقيا الشرق، 1999)، ص 31 .

2-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch. I, §6, p.93.

3-Ibid.

إن النتيجة التي نخلص إليها من هذا التحليل أن **سبينوزا** لا يختلف عن **هوبز** في رفضه للنظريات الطوباوية، ولهذا يصدق على الفيلسوفين في هذه المسألة وصف فلسفتهم السياسية بالماكياڤلية، ولكن بشيء من التحفظ فيما يتعلق بـ **هوبز** لأنه، مقارنة بـ **سبينوزا** يرفض البعد التاريخي للسياسة .

II - أهمية التجربة في تصور الدولة

يتفق **سبينوزا** مع **هوبز** في فكرة تجريد النظرية السياسية من الأحكام المعيارية في تصور الطبيعة البشرية ومن النظرة الطوباوية إلى الدولة، غير أنه يختلف معه في طريقة تحقيق ذلك ،حيث نجد **هوبز** نتيجة وفائه للمنهج الاستنباطي لم ينصح المهتم بالسياسة سواء ممارسة أو تفكيراً بالاستعانة بالأحداث التاريخية مثلما فعل **سبينوزا** الذي فضل أن يكون علم السياسة عنده مثل ما هو الحال عند **ماكياڤلي** قريب من علم التاريخ.

من المهم أن نشير هنا إلى أن سبينوزا على خلاف هوبز منح المهتم بالسياسة وسيلة الالتزام بالواقعية في التفكير أو الممارسة التي تجنبه الوقوع في الطوباوية، لأن سبينوزا متيقن بأن التجربة عرفت كل أشكال الحكومات التي يمكن تصورهما، وكذلك كل الوسائل الضرورية لقيادة الشعب ، وأنه يصعب علينا تصور رجال السياسة نتيجة بعد نظرهم و مهارتهم و دهائهم أنهم تركوا شيئاً نكتشفه فيما يتعلق بتنظيم المجتمع، بل جربوا كل شيء ⁽¹⁾. لهذا عندما يكتب رجال السياسة في السياسة لا يعرضون علينا طرق ووسائل قيادة الشعب سوى تلك التي برهنت التجربة على قابليتها للتطبيق، وبالتالي فليس من باب التواضع أن يقول سبينوزا « عندما عالجت المشاكل السياسية لم أقصد إطلاقاً اختراع الجديد ولا المبتكر . » ⁽²⁾ ، إنما يعرف أن التاريخ غني بالتجارب السياسية التي يمكن أن تنفع الإنسان الذي يريد الكتابة في السياسة أو الذي يريد ممارستها. يستفيد منها الأول باستخلاص الأفكار التي تساعد على بناء نظرية في السياسة تكون حظوظ تطبيقها كبيرة، والثاني باستخلاص الطرق والوسائل التي أثبتت فعاليتها في ممارسة الحكم.

1- Ibid., ch. I, §2, p.89.

2-Ibid., ch.I, §2, p.90.

تتجلى الأهمية التي يعطيها سبينوزا للتجربة التاريخية في كتابه رسالة في اللاهوت

والسياسة، حيث وردت فيه أمثلة من التاريخ جعلت **جون بريوسي Jean Preposiet** نتيجة كثرتها يعتبر الرسالة كتاباً تاريخياً ونقدياً ⁽¹⁾، تدل في نظره على وجود بعد تجريبي وواقعي في فلسفة سبينوزا إلى جانب المنهج البرهاني الهندسي، إذ يعتقد بأن سبينوزا اتبع المنهج الاستقرائي البعدي والتجريبي في مبحثه السياسي واتباع المنهج البرهاني القبلي الهندسي في مبحثه الأخلاقي وهذا ما يقصده بقوله « إن سبينوزا بدافع المثالية والبحث عن الكمال الفلسفي يستعمل أحيانا المنهج البرهاني الهندسي، ومع ذلك فكره من ناحية أخرى ليس أقل احتفاظاً بالمظهر التجريبي و الواقعي البارز بوضوح » ⁽²⁾، خصص للأول رسالتين ، رسالة في اللاهوت والسياسة و رسالة في السلطة السياسية ، وللثاني كتاب الأخلاق.

إن الأمر واضح، بالنسبة إلى ج. بريوسي، يتميز فكر سبينوزا الفلسفي بازدواجية في المنهج، تعبر حسبه عن ثنائية الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه، المتمثل في تحقيق السعادة الأبدية لنفسه والحرية لعدد كبير من الناس⁽³⁾. لهذا فالسؤال المشروع الذي ينبغي طرحه، في نظر ج. بريوسي، هو هل يوجد فاصل ثابت بين المنهج الهندسي الاستنباطي الذي استعمله في كتابه الأخلاق والمنهج الواقعي والاستقرائي الذي استعمله في الرسالتين السياسيتين؟⁽⁴⁾، وليس، هل اتبع سبينوزا منهجا آخر في فلسفته غير المنهج الهندسي؟ لأن المطلع على الفصل الأول من كتاب رسالة في السلطة السياسية يصطدم مباشرة بدعوة واضحة من سبينوزا إلى اعتبار أفعال الناس وشهواتهم كظواهر طبيعية ملموسة يمكن أن تدرس دراسة تجريبية كما تدرس الظواهر الفيزيائية، وهذا في نظر ج. بريوسي موقف منهجي من قبل سبينوزا أكثر مما هو مبدأ فلسفي⁽⁵⁾. وهذا الموقف في نظرنا هو الذي منعه من البقاء وفيما لمنهجه الهندسي في دراسته للمسائل السياسية، على خلاف هوبز الذي تميز فكره الفلسفي بوحدة المنهج إلى درجة أنه لا نجد أي مسوغ

1-Jean Preposiet, Spinoza et la liberté des hommes, (Pais :Gallimard,1950),p.23.

2-Ibid.

3-Ibid.

4-Ibid.,p.38.

5-Ibid.,p.39.

ل طرح مثل هذا السؤال .

إن كثرة الأمثلة التاريخية في مبحث سبينوزا السياسي وانعدام المنهج الهندسي بالشكل الذي طبقه في كتابه الأخلاق، لا يؤكدان في نظرنا أنه اتبع المنهج الاستقرائي كما ذهب إلى ذلك ج. بريوسي؛ لأنه بمجرد ما ننظر إلى الموقع الذي خصصه سبينوزا لهذه الأمثلة في عرضه لأفكاره السياسية سيظهر لنا بوضوح أنه لم يأخذها منطلقا لبناء نظريته السياسية، بل استعمل معظمها للتدليل أن ما وصل إليه عن طريق الاستدلال العقلي لا يختلف عما يحدث في الواقع، وغرض سبينوزا من ذلك في اعتقادنا هو البرهنة على أن النظرية السياسية التي يقترحها قابلة للتطبيق. مثلا، في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة ذكر لنا وقائع تاريخية ليبرهن على أن ما كان قد استدل عليه عقليا ليس غريبا عما يحدث في التاريخ، وأحسن دليل على ذلك قوله «إذا ما طلب مني أحد أمثلة محددة

تؤيد ما قلته من قبل سوف أذكر له مثل الإسكندر «⁽¹⁾، وهذا ما أكدته أيضا في كتابه رسالة في السلطة السياسية عندما استشهد بحادثة تاريخية ذكرها المؤرخ الروماني تاسيت Tacite (55م -120م) في كتابه التاريخ لتدعيم رأيه في علاقة عدد المستشارين بخطر منح السلطة إلى شخص واحد ⁽²⁾، وكذلك بإشارته إلى أهمية المعرفة التاريخية بقوله «أما في ما يتعلق بالمستشارين ،عندما يكون عددهم ضئيل ،لست في حاجة إلى إعطاء تفاصيل عن الخطط و الحيل الماهرة التي ينبغي أن يرجعون إليها دائما لتفادي فقدان حظوتهم .الوقائع معروفة جيدا؛ يكفي أن تكون لدينا بعض المعارف التاريخية، لمعرفة أن الوفاء الكبير كان عامة خطيرا عليهم»⁽³⁾.

يظهر مما سبق أن توظيف الأمثلة التاريخية من قبل سبينوزا يدل على حرصه الشديد على عدم تعارض استدلالاته العقلية مع ما تقدمه التجربة وذلك حتى يتمكن أكثر من تحقيق الهدف الذي يسعى إليه من بحثه في المسائل السياسية،وهو ،كما أشرنا إليه، تقديم نظرية في السياسة قابلة للتطبيق، لأن ما وقع مرة يمكن أن يقع ثانية بشكل أو

1-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص112.

2-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch.VII,§14,p.175.

3-Ibid.,pp.175,176.

بآخر.ولهذا نجده يتساءل بقوله « هل التجربة تعارض استدلالتي ؟ » ⁽¹⁾.كما نجده أيضا يؤكد حرصه على اتفاق ما هو عقلي مع ما هو واقعي بقوله«على الرغم من أنه لم تؤسس أبدا دولة بالشكل الذي اقترحه ،إلا أنه يمكننا أن نعتمد على التجربة للبرهنة على التفوق الفعلي لهذا النوع من الملكية »⁽²⁾.

زيادة على ما سبق لا يتفق سبينوزا مع هوبز على أن الحالة الطبيعية هي مجرد فرض بل بالعكس يؤكد على وجودها التاريخي. لهذا نجد الفيلسوف الإنجليزي لأسباب بيداغوجية أكثر منها منهجية يدعو القاري في كتابه التنين إلى التأمل في الحالات التاريخية التالية:حال سكان أمريكا الأصليين ، وحال الناس الذين يعيشون حالة حرب أهلية وحال الحكام و الملوك الذين لا يثقون في بعضهم البعض؛ ليؤكد له فيما بعد أن هذه الحالات الثلاث تقرب صورة الحالة الطبيعية إلى ذهن ولا تعبر عنها فعليا، و لا تدل

على وجودها التاريخي، حيث لم يتردد في كتابه التنين كما لاحظنا على التأكيد أن الحالة الطبيعية التي يتحدث عنها لا يمكنها أن توجد في التاريخ بالشكل الذي وصفه.

بينما نجد سبينوزا يذكر في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة حادثة تاريخية تشهد على أنه وجد ناس في التاريخ قبل أن يؤسسوا دولة عرفوا الحالة الطبيعية، ويقصد بذلك حال العبرانيين الذين عاشوا حالة طبيعية ولم يعودوا ملتزمين بأي تشريع بعد خروجهم من مصر، وهذا ما يعادل القول بأنهم استعادوا حقوقهم الطبيعية، حيث يقول في ذلك «بعد هذه الاعتبارات العامة، لنعد إلى التنظيم السياسي للعبرانيين، فعند خروجهم من مصر لم يكونوا ملتزمين بقانون أية دولة، لذلك كان في إمكانهم وضع قوانين جديدة كما يريدون، أي وضع تشريع جديد و تأسيس دولتهم في المكان الذي يختارونه، واحتلال ما يشاءون من الأراضي».⁽³⁾

في الواقع، كما هو متفق عليه، لا تعني الحالة الطبيعية سواء عند هوبز أو عند فلاسفة العقد الاجتماعي الآخرين غير ما وقع لهؤلاء العبرانيين. لكن اكتفاء سبينوزا بذكر

1-Ibid.,ch.VI,§4,p.141.

2-Ibid.,ch.VII,§30,p.191.

3--سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص212.

هذه الحادثة التاريخية دون التأكيد في المقابل أن الحالة الطبيعية التي يريد أن يستنبط منها نظرية في السياسة هي مجرد فرض، كما فعل هوبز، يدل في نظرنا من جهة على تأثير سبينوزا بواقعية ماكيافلي التي تدافع على التقارب بين التاريخ والسياسة، ومن جهة أخرى على ابتعاده التدريجي عن التوجه المعادي للتاريخ الذي حاول هوبز أن يطبع به نظرية العقد الاجتماعي، الذي عبر عنه صراحة في كتابه رسالة في السلطة السياسية حيث برهن على أن التاريخ حافل بتجارب إنسانية في ممارسة السياسة لا يعقل تجاهلها إذا ما أردنا أن نكتب في السياسة أو نسير الشؤون العامة. لهذا رأى ل. مونيي أنه يمكن تصنيف فلسفة سبينوزا السياسية ضمن التيار الواقعي الذي يسميه بالتاسيتية Tacitisme نسبة إلى المؤرخ الروماني تاسيت التي يقصد بها الواقعية التي تدعي أنه يمكن الوصول في مجال السياسية إلى استقراء أفكار انطلاقاً من الوقائع التاريخية⁽¹⁾. غير أن، كما سنرى، لم يستعمل سبينوزا المنهج الاستقرائي في معالجته للمسائل السياسية وإنما استعمل المنهج

الاستنباطي، وزعم ل. مونيي أنه استعمل هذا المنهج هي مبالغة في نظرنا تدل على عدم تجاهل سبينوزا للوقائع التاريخية لا أكثر ولا أقل.

زيادة على ما سبق حفاظا على البعد اللاتاريخي لنظرية العقد الاجتماعي لم يجد هوبز مسوغ منهجي للبحث في التاريخ عن الحوادث التي تشهد على حدوث عقود اجتماعية، لأن الأمر بالنسبة إليه واضح، مادام أنه لم يعرف البشر في التاريخ حالة طبيعية بالصورة التي ذكرها فإنه لا داعي للبحث في التاريخ عن حادثة تبين الكيفية التي يتم بها الخروج منها . أما سبينوزا فلم يتردد عن الحديث عن عقد اجتماعي وقع بالفعل في التاريخ حيث بين أن العبرانيين استطاعوا أن يخرجوا من الحالة الطبيعية بفضل عقد اجتماعي لا يختلف عن ذلك الذي تحدث عنه هوبز ، وهذا ما جاء في قوله « و إتباعا لنصائح موسى، الذي كان لديهم أعظم قدر من الثقة فيه ،قرروا[العبرانيون] الخروج من هذه الحالة الطبيعية التي وجدوا أنفسهم فيها،وتفويض كل حقهم إلى الله وحده[...].هذا الوعد، أو هذا التحويل للحق إلى الله، قد تم على نفس النحو الذي ذكرنا من قبل أنه يحدث

1-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.103.

في حالة المجتمع العادي ،عندما يقرر الناس التخلي عن حقهم الطبيعي .» ⁽²⁾ في حين، كما بينا، برهنا هوبز على استحالة وقوع مثل هذا العقد.

من الواضح إذن أن نظرية سبينوزا السياسة ليس معادية للتاريخ كما هو الشأن بالنسبة إلى هوبز وإنما موازية له ،إنها في اعتقادنا ليست مجرد استقراء ولا هي مجرد استنباط وإنما هي على حد تعبير ر. مسراحي واقعية استنباطية Réalisme déductif مضادة للطوباوية ⁽¹⁾ وهذه الواقعية ليست ميزة خاصة بالمبحث السياسي فقط وإنما نجدها حاضرة كذلك، كما يرى ر. مسراحي ، في مقدمة الكتاب الثالث من كتاب الأخلاق ⁽²⁾ حيث دعا إلى دراسة أفعال الإنسان وشهواته كما تدرس الأجسام.

بيد أنه ينبغي علينا أن ننتبه إلى أن سبينوزا مثل هوبز لا يثق في نتائج المنهج الاستقرائي، وبالتالي فلا يعقل أن يؤسس عليه علما.لأنه،على الرغم من الأهمية التي يعطيها للوقائع التاريخية إلا أنه لا يمنح لها قيمة معرفية أعلى من المعرفة التجريبية التي

وصفها بالنقص والغموض نتيجة عجزها عن بلوغ ماهيات الأشياء واكتفائها بالأعراض فقط، لهذا رأى أنه ينبغي رفض التجربة الغامضة وعدم الثقة في المعرفة التي تقدمها (3). في اعتقادنا رأى سبينوزا أنه من الممكن تجاوز هذا النقص وضمان الصرامة والدقة لمبحثه السياسي بتكييف المنهج الاستنباطي مع معطيات التجربة، وهذا حتى لا تكون السياسة، كما يرى ل. مونيي، علما نظريا خالصا كالرياضيات، أو مجموعة من النصائح العملية كفن تجريبي وإنما علما يجمع بين صرامة الاستدلال وواقع الملاحظة (4). لهذا صرح سبينوزا أكثر من مرة في كتابه رسالة في السلطة السياسية أن المنهج الذي تبناه في معالجته للمسائل السياسية هو المنهج الاستنباطي، حيث نجده مباشرة بعد حديثه عن أهمية التجربة وتأكيد أنه لا يمكن الإبداع في السياسة، لأن التجربة قدمت كل ما نحتاج إليه في هذا الميدان يقول «لقد أردت أن استنبط من الحالة الخاصة بالطبيعة

1-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص338.

2-Robert Misrahi, op.cit., p.60.

3- Ibid., p.61.

4-B. Spinoza, Ceuvres I, Traité de la reforme l'entendement, §23, p.189.

5-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.101 .

البشرية النظرية الأكثر اتفاقا مع الممارسة» (1). وكذلك نجده يقول «إننا لن نبحت عن الأسباب و المبادئ الطبيعية للدولة في التعاليم العامة للعقل وإنما نستنبطها من الطبيعة أي من الحالة الإنسانية البسيطة» (2).

من غير المعقول إذن أن ننكر أن سبينوزا اختار المنهج الاستنباطي في معالجته للمسائل السياسية، وهو اختيار في نظرنا يؤكد تمسكه بالروح العلمية الرياضية التي طبعت أهم أعماله الفلسفية، وهذا على الرغم من أنها لم تتجل في كتابه رسالة في السلطة السياسية بالصورة التي ظهرت بها في كتابه الأخلاق ؛ يمكن أن يكون السبب في ذلك في اعتقادنا هو محاولته الجمع بين دقة وصرامة الاستنباط و واقعية التجربة التاريخية، لأن هذه الأخيرة لوحدها، كما يرى ل. مونيي، على الرغم من أنها توفر لنا معلومات متنوعة وواقعية إلا أنها ليست منظمة بشكل يسمح للعقل أن يأخذ منها الحقيقة، ولهذا يستعين بها

سبينوزا من أجل تأكيد بعض نتائج الاستنباط، أي من أجل الالتحاق بالواقع انطلاقاً من العقلانية (3).

إن هذا الاهتمام بالممارسة والحرص الشديد على صرامة ودقة استدلالاته العقلية جعل سبينوزا يقترح في السياسة منهجاً يوفق بين استقرار **ماكياڤلي** واستنباط **هوبز**، يجوز لنا تسميته بالواقعية الاستنباطية، وهذا في رأينا علامة من علامات استقلالية فلسفة سبينوزا السياسية من الإرث الهوبزي السياسي الذي بقي تأثيره سارياً في مسألة المنهج حتى عند أكبر فلاسفة العقد الاجتماعي نقداً له، مثل **لوك** التجريبي و **روسو** اللذان أديا تمسكهما بالمنهج الاستنباطي في معالجتهم للمسائل السياسية.

يظهر مما سبق أن سبينوزا دعا مثل **هوبز** إلى تأسيس علم السياسة الذي يعالج، كما يرى **ل. ألتوسير L. Althusser** العلاقات الإنسانية بالكيفية نفسها التي تعالج الأشياء الطبيعية (4)، أي دراستها بطريقة علمية تبعد كل الاعتبارات المعيارية المشوهة للحقائق. غير أنه، على الرغم من الدعوى إلى تأسيس علم السياسة بكيفية صريحة

1-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch. I, §4,p.91.

2- Ibid., ch. I, §7,p.94.

3-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.104 .

4-لوي ألتوسير، *منتسكيو، السياسة والتاريخ*، ترجمة **نادر ذكري**، (بيروت: دار الفارابي، 2006)، ص12 وواضحة عند الفيلسوفين إلا أن ولا واحد منهما حسب **ل. ألتوسير** استطاع أن يؤسسه وهذا ما يقصده بقوله «أما بالنسبة إلى المنظرين أمثال "هوبز" و"سبينوزا" و"غرتيوس" فإنهم ((يقترحون)) بالأحرى فكرة علم لن يقيموه» (1)، لهذا بقي مبحثهم السياسي فلسفياً يبحث في ماهية المجتمع ولا يهتمهم التاريخ الواقعي (2)، لأنهم، كما يرى لم ينطلقوا من الوقائع ولم يراقبوا تحولاتها قصد استخلاص منها القوانين التي تتحكم فيها بل انطلقوا من الماهيات، بالنسبة إلى **ل. ألتوسير** إن أول من درس حقاً المسائل السياسية دراسة علمية، ولم يكتف مثل **هوبز** و **سبينوزا** بمجرد الدعوى إلى ذلك هو **مونتسكيو**، وهذا ما عبر عنه بقوله « فإن لم يكن **منتسكيو** هو أول من قدم فكرة فيزيقا اجتماعية فهو أول من أراد إضفاء روح الفيزيكا الجديدة عليها والانطلاق ليس من الماهيات بل من الوقائع، واستخلاص القوانين من هذه الوقائع» (3).

إن ما يعزز أكثر موقف ل. ألتوسير هو وجود أحكام معيارية في المبحث السياسي عند سبينوزا، أو كما يسميها ل. موني الاهتمامات المعيارية⁽⁴⁾ التي حاربها بشدة سواء في كتابه الأخلاق أو كتابه رسالة في السلطة السياسية. وهذا ما يبين في اعتقادنا أن السياسة عنده لم تبلغ درجة علمية الرياضيات التي أرادها لها، مثلاً في الرسالة التي تقترحها المترجمة كمقدمة لكتاب رسالة في السلطة السياسية نجد سبينوزا يتحدث عما ينبغي أن يكون عليه النظام الملكي حتى لا يتحول إلى نظام طاغي⁽⁵⁾. زيادة على هذا خصص لهذا الغرض فصلاً كاملاً وهو الفصل السادس الذي اقترح فيه كالفلاسة المنظرين الذين انتقدهم أحسن أنظمة الحكم، وهذا واضح من قوله « انهينا عرض المبادئ التي ينبغي على الدولة الملكية أن تقوم عليها لكي تكون لها حظوظ للاستمرار »⁽⁶⁾. يبدو أن سبينوزا في معالجته للمسائل السياسية لم يهتم بما هو كائن فقط بل اهتم أيضاً بما يجب أن يكون.

1- المرجع نفسه، ص14.

2- المرجع نفسه.

3 - المرجع نفسه.

4-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.108.

5-B. Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch.I, pp.87,88.

6-Ibid., ch.VI, §39, pp.160,161.

III- فكرة القابلية الطبيعية للحياة الاجتماعية

لقد اتضح لنا من تحليلنا لفلسفة هوبز السياسية أن تصوره للدولة يقوم أساساً على رفض صريح للمسلمة اليونانية التي تؤكد أن الإنسان حيوان سياسي بالطبع ، أي يولد وهو مهياً طبيعياً للعيش مع الآخرين في مجتمع لا يحتاج أفراداً سوى إلى القليل من القوانين لتحقيق مصلحتهم. لدحض هذه المسلمة افترض هوبز أن الناس قبل أن يعرفوا الحياة الاجتماعية المنظمة كانوا يعيشون حالة حرب الجميع ضد الجميع. أما الحياة الاجتماعية في نظره فيكتسبها الإنسان عن طريق التربية أي أمر اصطناعي .

تبين لنا في تحليلنا لنظرية هوبز السياسية أنه من دون التسليم باللا اجتماعية الإنسان تنهار كل نظريته ، لأنه كما رأينا سبب وجود الدولة في نظره يرجع بالدرجة

الأولى إلى فشل الناس في العيش معا في أمن وتحقيق مصالحهم الفردية بطريقة تلقائية، وهذا ما يعني أن السياسة عنده ليست طبيعية.

لا يختلف سبينوزا في هذه المسألة كثيرا عن هوبز، لكن من حيث الشكل يظهر أن سبينوزا في كتابه رسالة في السلطة السياسية لا يرفض صراحة المسلمة اليونانية، كما فعل هوبز، حيث يقول «إذا كان محبو التعريفات الشكلية يقصدون من قولهم إن الإنسان حيوان اجتماعي، أن الناس في الحالة الطبيعية عاجزون إطلاقا عن تحقيق استقلاليتهم، فمن جهتي لا أرى أي اعتراض»⁽¹⁾. يظهر سبينوزا في قوله هذا أنه يأخذ بالتعريف اليوناني للإنسان إذا ما توقفنا في فهمنا له عند فكرة أن الإنسان لا يستطيع أن يضمن استمراره في الوجود اعتمادا على قوته فقط. وهذا ما كان قد أشار إليه في كتابه الأخلاق حيث تحدث عن حاجة الناس إلى بعضهم البعض، وذلك بقوله «بيد أنه قلما يستطيع الناس العيش حياة منعزلة، بحيث الأغلبية يوافقون تعريف الإنسان بأنه حيوان سياسي (اجتماعي)؛ في الواقع الأمر هو هكذا، يمكننا أن نستخلص من اجتماع الناس في مجتمع منافع أكثر من مساوئ»⁽²⁾.

في الواقع ما يقصده سبينوزا هنا هو الشيء نفسه الذي ذهب إليه أغلب الفلاسفة

1-Ibid., ch.I§15,p.106.

2-B.Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXV, scol., p.276.

الكلاسيكيين الذين وظفوا التعليل نفسه للدفاع عن فكرة أن الإنسان حيوان سياسي بالطبيعة. نجد أفلاطون مثلا في كتابه الجمهورية يرجع بداية تكوين الدولة إلى عجز الإنسان عن الاكتفاء الذاتي و حاجته إلى الناس الآخرين، وهذا واضح من قوله «إذن فما دامت حاجتنا عديدة، وما دام من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص آخر من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر، وهكذا. وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضا في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة»⁽¹⁾. كما نجد أيضا أرسطو نفسه يؤكد هذه المسألة في دفاعه عن الفكرة نفسها بقوله «فقد اتضح إذن أن الدولة طبيعية وأنها متقدمة على الفرد: لأن الفرد إذا

ما أعتزل عن الجمهور قصر عن الاكتفاء الذاتي وشابه الأجزاء المعتزلة عن الكل» (2). وهذا ما ذهب إليه أيضا غروتوريوس الذي أسس نظريته اللائكية في الحق الطبيعي على فكرة القابلية للاجتماع، الذي يقول «في الواقع أراد خالق الطبيعة أن نكون ضعفاء ونحتاج إلى الكثير من الأشياء الضرورية للحياة الهنيئة، إذا ما أخذ كل واحد على انفراد، حتى نكون أكثر تحمسا للاعتناء بالحياة الاجتماعية» (3). إذن ليس ضعف الإنسان وحاجته إلى الآخرين هو الذي يجعله حيوانا اجتماعيا وإنما الغريزة الاجتماعية هي التي تجعله كذلك. لكن هل القول بحاجة الإنسان إلى التعاون مع الآخرين يعني أن الإنسان مهياً لذلك بالطبيعة، ويمكن أن يحقق هذا التعاون بطريقة تلقائية أم أنه من أجل تحقيقه عليه أن يبذل جهدا؟

إن سبينوزا كسابقه هوبز يقول بأسبقية الحالة الطبيعية عن الحالة السياسية ويرى مثله أنها حالة حرب ناتجة عن سيطرة شهوة اللذة وانفعالات النفس على أفعال الناس التي جعلتهم لا يأخذون في الحسبان إلا لذاتها، لا يهتمهم لا المستقبل ولا مصلحة الآخرين، إذ يكفي لأي واحد منهم أن يرغب في شيء ويحكم عليه بأنه نافع حتى يكون من حقه القيام به (4).

1- أفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص 69.

2- أرسطو، السياسيات، ص 10.

3-Hugo Grotius, op.cit., prolégomènes, XVI, p.14.

4- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 210.

إذن، قبل أن يخرج الناس من هذه الحالة ويعرفون الحياة الاجتماعية المنظمة يكونوا قد جربوا مساوئ سيطرة العواطف العمياء والجهل، وهذا ما يقصده سبينوزا من قوله «وليس في طبيعة جميع الناس أن تتفق أفعالهم مع قوانين العقل بل على العكس يولد الجميع في حالة من الجهل المطلق، وقبل أن يستطيعوا معرفة الأنموذج الصحيح للحياة وممارسة الحياة الفاضلة، يكون الجزء الأكبر من حياتهم قد انقضى، حتى ولو كانوا على مستوى عال من التربية» (1) وهذا ما يدل على أن الناس في الحالة الطبيعية قبل أن يعرفوا الحياة السياسية كانوا، كما يتصورهم سبينوزا، قد عاشوا حالة خالية من كل

القوانين سواء أكانت وضعية أو دينية، أي كما يقول، «دون قوانين تلطف من شهوة اللذة و تسيطر على الانفعالات التي لا ضابط لها» (2).

هذا على الرغم من إشارة سبينوزا في تحديده لطبيعة البشرية إلى حاجة الإنسان إلى الناس الآخرين لضمان استمراره في الوجود وعدم ابداء رفضه صراحة للمسلمة اليونانية التي تقول بوجود غريزة اجتماعية في الطبيعة البشرية، إلا أنه أكد تمسكه بتصور هوبز للحالة الطبيعية المبني أساسا على رفض لها، حيث بين مثله أن الطبيعة أوجدت الأفراد وهؤلاء أوجدوا المجتمع السياسي، وهذا ما يعني عند الفيلسوفين أن الإنسان ليس حيوانا سياسيا بالطبيعة، كما يعتقد أرسطو، وإنما بالتربية، وهذا ما ذهب إليه سبينوزا سواء في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة أو كتابه رسالة في السلطة السياسية، حيث يقول في الأول «الطبيعة لا تخلق شعوبا بل أفرادا» (3)، وفي الثاني «لا يولد الناس إطلاقا أعضاء في مجتمع وإنما يهيئون لهذا الدور بالتربية» (4)، هذا ما يعادل تأكيد هوبز في كتابه المواطن أن الإنسان لا يكون قادرا على الحياة الاجتماعية بالطبيعة وإنما بالتربية.

إذن، يعتقد الفيلسوفان أن الناس يوجدون في الطبيعة أولا كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض لا تربطهم أية علاقة اجتماعية في شكل حشد حسب تعبير هوبز، ثم يقتربون من بعض البعض، لأنهم رأوا مصلحتهم في ذلك، وهذا ما أكد سبينوزا في كتابه

1 -المصدر نفسه، ص379.

2-المصدر نفسه، ص210.

3-المصدر نفسه، ص415.

4-B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch.V,§2,p.135.

رسالة في اللاهوت والسياسة بنص يكاد يكون مماثلا لنص هوبز من كتابه التنين، بين فيه مثل هذا الأخير أن المنفعة المنتظرة من العيش في دولة هي التي تدفع الناس إلى العيش معا.

لقد وصف سبينوزا الحالة الطبيعية بقوله «إن المجتمع لا يكون نافعا أو ضروريا للغاية لأنه يحمي الأفراد من العداء فحسب، بل أيضا لأنه يسمح بجمع أكبر قدر ممكن من وسائل الراحة. ذلك لأنه لو لم يكن الناس يريدون أن يتعاونوا مع بعضهم بعضا فلن تتوفر لديه المهارة الفنية أو الوقت اللازم لتدبير شئون حياتهم و للمحافظة عليها بقدر الإمكان. فلن يتوافر لأحد الوقت أو القوة اللازمة لو كان عليه أن يفلح ويبذر ويحصد ويطحن

ويطهو وينسج ويحيك، وأن يقوم بأعمال أخرى كثيرة نافعة لتدبير شؤون حياته ناهيك بالفنون والعلوم التي هي ضرورية إلى أقصى حد لكمال الطبيعة الإنسانية وللحصول على السعادة. والواقع أننا نرى هؤلاء الذين يعيشون حياة همجية، بلا مدينة، يحيون حياة بائسة تقرب من مستوى حياة الحيوانات، ومع ذلك لا يستطيعون الحصول على هذا القليل الذي لديهم، والذي يتسم بأنه هزيل فج، إلا إذا تعاونوا مع بعضهم البعض على أي نحو . « (1)

إن ما يؤكد أكثر اعتماد سبينوزا في وصفه للحالة الطبيعية على نص هوبز الوارد في كتابه التنين هو إنهائه للوصف بالتأكيد مثله تقريبا أن حياة الناس في الحالة الطبيعية بائسة وقريبة من حياة الحيوانات. حيث يقول فيه «في مثل هذه الحالة لا يوجد مكان لنشاط منتج، لأن التمتع بثمرته غير مضمون: وبالتالي لا يوجد بها لا فلاح ولا ملاح ولا تجارة بحرية؛ ولا توجد مباني مريحة، ولا آلات قادرة على تحريك وإبعاد الأشياء لتي تتطلب جهدا كبيرا للقيام بذلك، ولا توجد بها معرفة لسطح الأرض ولا حساب للزمن ولا فن ولا آداب، ولا مجتمع؛ والأخطر من كل هذا يوجد بها الخوف من الخطر المستمر من موت عنيف، وتكون حياة الناس بها صعبة وشاقة وشبه حيوانية، وكفا » (2).

يوضح النص أن سبينوزا في هذه المسألة متأثر بهوبز وبقي حبيسا لوصفه لمساوئ الحالة الطبيعية، حيث اكتف مثله بذكر منافع الحالة السياسية دون أن ينتبه إلى أنه نظر إلى الإنسان الطبيعي من خلال الإنسان المتحضر، وبالتالي فهو مثل هوبز عوض أن

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص210.

2-T. Hobbes, Léviathan, 1^{ère}, ch.XIII, pp.124,125.

يقدم لنا تصورا عن الإنسان الطبيعي قدم لنا تصورا عن إنسان عرف الحياة السياسية، لأنهما كما يرى ل. مونيي يعارضان التصور المتفائل للحالة الطبيعية الذي مبدأه الأساسي يؤكد قابلية الإنسان الطبيعية للحياة الاجتماعية⁽¹⁾. لكن الفرق الوحيد الموجود بين سبينوزا و هوبز في هذا الوصف هو أن الأول في وصفه للحالة الطبيعية لم يتحدث عن الخوف من الموت العنيف كما فعل هوبز الذي جعل منه في تصوره للدولة، كما رأينا، مبررا للحكم المستبد. معنى هذا أن الشيء الذي يدفع الإنسان إلى الحياة الاجتماعية، في نظر هوبز، هو طبيعته القاصرة، وحاجته لمساعدة الآخرين وليس الغريزة الاجتماعية

التي ميز بينها وبين الحاجة للاجتماع تمييزا واضحا كل من شيشرون و غرو تيروس، حيث بين الأول أن السبب الأول لإتحاد الناس فيما بينهم ليس ضعفهم وإنما الغريزة الاجتماعية التي ينعمون بها طبيعيا⁽²⁾ ، وبين الثاني أن الناس يميلون إلى العيش مع الآخرين حتى عندما لا يحتاجون إلى شيئا⁽³⁾، وهذا ما يعني عند الشخصين وعند كل الفلاسفة الذين يسلمون بأن الإنسان حيوان سياسي بالطبيعة أن التجمع البشري ليس لازما عن حاجة وإنما عن غريزة.

غير أن سبينوزا ليس واضحا في هذه المسألة بما فيه الكفاية ،لأن القارئ للجزء الرابع من كتابه الأخلاق يخرج بفكرة مغايرة لما ورد في الرسالتين السياسيتين وخاصة رسالة في اللاهوت والسياسة ،حيث بين أن العقل ،على خلاف ما يعتقد هوبز،يمكن أن يلعب دورا مهما لتشجيع اقتراب الناس من بعضهم بعض،وهذا ما يؤكد بقوله«لا يوجد شيء معين في الطبيعة أنفع للإنسان من إنسان آخر يخضع لتوجيه العقل.لأن الشيء النافع للإنسان هو الشيء الذي يتفق أحسن مع طبيعته، أي الإنسان (بما أنه يعرفه) »⁽⁴⁾؛لأن، في نظره، بمجرد ما يخضع الناس لتوجيه العقل يحققون اتفاقا طبيعيا ،وهذا ما عبر عنه بقوله «بقدر ما يخضع الناس لقيادة العقل يتفقون دائما بالضرورة طبيعيا»⁽⁵⁾. لكن في النهاية تدل هذه القابلية لاستعمال العقل التي يتمتع بها الإنسان على قابليته للحياة

1-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.113.

2-Cicéron, op.cit., p.35 .

3-Hugo Grotius, op.cit., prolégomènes, XVI ,pp.13,14.

4-B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXV, corol.I, pp.274,275.

5-Ibid.,p.274.

الاجتماعية التي تحدث عنها أرسطو وغروتيروس، وهذا تناقض وقع فيه سبينوزا، حيث نجده في كتابه الأخلاق كما يرى أليكساندر ماتيرون Alexandre Matheron يفسر القابلية للاجتماع ليس بحساب للمنافع وإنما بالتشابه الطبيعي والرغبة في الكونية الناتجة عنه ،لأن الإنسان يحتاج في نظره إلى الناس الآخرين ليس طمعا في الاستفادة من خدماتهم بل من أجل قبوله .بينما يبدو سبينوزا في مؤلفيه السياسيين أنه يفسر قابلية الاجتماع تفسيراً نفعياً خالصاً، حيث بين أن الناس يحتاجون إلى بعضهم البعض لأن التعاون ضروري للسيطرة على الطبيعة والدفاع عن النفس⁽¹⁾ .

لقد حاول **هوبز** أن يتجاوز هذا التناقض بطريقة ملتوية وذلك بمنح للعقل دورا مزدوجا، حيث بين أنه من جهة يمثل عاملا معرقلا للاجتماع ومن جهة أخرى عاملا مشجعا. بينما لا يمثل العقل عند **سبينوزا** عاملا يدفع الناس إلى الإتحاد فقط كما هو الشأن عند **هوبز** وإنما يمثل أيضا عاملا يحقق الإتحاد بطريقة طبيعية. إن الفرق بين الأمرين هو الذي يفسر إمكانية تحول العقل عند الأول من عامل بناء يدفع الناس إلى الإتحاد إلى عامل هدام يدفعهم إلى الصراع، وبقائه عند الثاني في المقابل عاملا بناء فحسب، لأن الناس يحققون بالضرورة توافقا طبيعيا بمجرد ما يستجيبون إلى مطالبه.

غير أن **هوبز**، كما رأينا، استعمل هذا التعريف اليوناني للإنسان في كتابه المواطن من أجل دحضه فقط، وذلك بالبرهنة على أن الإنسان ليس اجتماعيا بالطبع، وإنما أناني يميل دائما إلى تحقيق مصلحته حتى وإن كان ذلك على حساب مصلحة الآخرين، ومعنى هذا أن المنفعة هي التي تدفع الإنسان حسب **هوبز** إلى الإتحاد مع الناس الآخرين سواء أكان خاضعا للعواطف أو لأوامر العقل. يختلف **سبينوزا** عن **هوبز** في هذه المسألة ويرفض أن يكون العقل مجرد أداة لتحقيق المنفعة الخاصة، لأن هذه الأخيرة عنده تلزم بالضرورة عن تحقق المصلحة العامة، وهذا ما يظهر من قوله «بقدر ما يخضع الناس لقيادة العقل فقط يقومون بالضرورة بما هو نافع حتما للطبيعة البشرية وبالتالي لكل إنسان، أي ما يتفق مع طبيعة كل واحد»⁽²⁾، وهذا دليل على أن العقل عنده ليس مجرد

1- **Alexandre Matheron**, Individu et communauté chez Spinoza, nouvelle édition, (Paris : Les éditions de minuit, 1988), pp.189,190.

2 - **B. Spinoza**, L'éthique, IV, prop. XXXV, Dém., p.274.

آلة حساب للمنافع الخاصة، ولهذا فهو يمثل غاية أكثر مما يمثل دافعا، لأن الحياة الاجتماعية تحقق بالضرورة وبطريقة تلقائية عندما يقبل الجميع الخضوع لقيادة العقل. بالنسبة إلى **سبينوزا** العواطف هي التي تفرق بين الناس، وهذا ما يقصده من قوله «إن الناس بصفاتهم يخضعون لعواطف هي انفعالات، يمكنهم أن يكونوا مختلفين ومتعارضين»⁽²⁾، وبالتالي يمكن للناس الذين تسيطر عليهم هذه العواطف أن يؤذوا بعضهم البعض ويتحولوا إلى أعداء بدل من أن يكونوا أصدقاء.

في الواقع يذكرنا هنا سبينوزا بهوبز الذي بين أن الإنسان يمكن أن يكون إلها بالنسبة إلى إنسان آخر عندما يكون مواطنا في علاقته بمواطن آخر، أي عندما يكون في الحالة السياسية؛ غير أن هوبز هنا لم يشترط مثل سبينوزا ضرورة خضوع الإنسان لقوانين العقل ليتحول إلى إله بالنسبة إلى إنسان آخر، وإنما بين أنه يكفي أن يتنازل الإنسان عن حقه الطبيعي لصالح الحاكم ويقبل الخضوع لأوامره ليكون كذلك. إذن الدولة بالنسبة إلى هوبز هي الشرط الضروري والكاف لتحقيق تحول الإنسان الطبيعي من عدو للإنسان الآخر يهدد وجوده إلى صديق ينفعه، أي من ذئب إلى إله .

أما سبينوزا فيعد الخضوع لأوامر العقل شرطا ضروريا و كافيا لتحول الإنسان من ذئب إلى إله ؛ وهذا ما يقصده من قوله «إن الشيء الذي بيناه تؤكد كل يوم التجربة نفسها بشواهد واضحة، بحيث تقريبا كل الناس يرددون القول بأن الإنسان إله بالنسبة إلى الإنسان. غير أنه من النادر أن يخضع الناس لسيطرة العقل، ولكن الأمور هي هكذا، لأن الأغلبية يحسدون ولا يتحملون بعضهم البعض »⁽³⁾، المشكل إذن بالنسبة إلى سبينوزا يكمن في أن هذا الشرط نادرا ما يتحقق في الواقع ، وليس لأن العقل، كما يعتقد هوبز، عاجز بالطبيعة عن تحقيق الحياة الاجتماعية ،لأن تعاليمه ليست لها قوة الإلزام الفعلية وإنما لأن العواطف هي التي تتغلب على الإنسان في الحالة الطبيعية .

يتضح مما سبق أن الإنسان في نظر سبينوزا يمكن أن يتحول من عدو إلى إله بطريقة تلقائية وعن طريق التربية ، ووجود الدولة في نظره دليل على صعوبة تحقق الطريقة

1-Ibid., prop. XXXIV, p.272.

2-Ibid., prop. XXXV, scol., pp.275,276.

الأول، لأنه كما يقول «لو كان الناس بطبيعتهم على استعداد لئلا يرغبوا إلا فيما يمليه العقل السليم ،لما احتاج المجتمع قطعا إلى أية قوانين،ولكان تنوير الناس ببعض التعاليم الخلقية كافيا لكي يفعلوا بأنفسهم ،وبروح متحررة ،ما هو نافع لهم بحق »⁽¹⁾ ، وهذا هو حال المجتمعات الطوباوية التي يسلم سبينوزا بعدم قابليتها للتحقق نتيجة بعدها عن الواقع. يبدو هنا سبينوزا أنه التحق بهوبز الذي علل سبب وجود الدولة بفشل القوانين الطبيعية على تحقيق الحياة الاجتماعية التي يحتاج الناس إليها .

هكذا تخلص سبينوزا عن ازدواجية التأثير التي اقترنت بتصور هوبز لدور العقل في تحديد سلوك الناس ،حيث لم يعد معه العقل يلعبا حيناً دور الموحد و حيناً آخر دور المفرق بل خصص له دوراً واحداً وهو دور البناء. في حين لم يخلص العواطف من هذه الازدواجية بل بالعكس احتفظ بها كما صغها هوبز في كتابه التنين، حيث بين في كتابه رسالة في السلطة السياسية أن العواطف، ويقصد بالتدقيق الخوف والأمل، هي التي تدفع الناس إلى الاجتماع وليس العقل⁽²⁾، وهذا في اعتقادنا يعبر عن تحول في تصور سبينوزا للطبيعة البشرية أبعد بفضل فكرة العقد الاجتماعي من تفسيره لأصل الدولة كما سنبينه لاحقاً .

IV-تصور الطبيعة البشرية في ظل النظام الأزلي للطبيعة

قبل الشروع في تحليل العناصر الأساسية المكونة للحالة الطبيعية، كما يتصورها، سبينوزا يتعين علينا أن نبين أن الطبيعة البشرية التي يتحدث عنها في مبحثه السياسي والتي يريد أن يستنبط منها نظرية سياسية قابلة للتطبيق هي نفسها تلك التي حددها بطريقة صارمة صرامة الرياضيات في كتابه الأخلاق، و لهذا يبدو أنه لا يمكن فهم فلسفته السياسة إلا انطلاقاً من مبحثه في الطبيعة البشرية؛ لأنه، كما يقول ر. مسراحي، « من المستحيل فهم الإلهام العقلاني للسياسة السبينوزية إذا لم نرد هذه الأخيرة إلى الأنطولوجية التي يتضمنها كتاب الأخلاق: بسبب الوحدية الصارمة لهذه الأنطولوجية ستتحرر السياسة كلية من كل صعوبة لاهوتية »⁽³⁾ ، تؤكد الأهمية التي يعطيها سبينوزا للطبيعة البشرية

1-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص210.

2-B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch.V,§2,p.135.

3-Robert Misrahi, op.cit.,p.16

في مبحثه السياسي أهمية كتابه الأخلاق في فهم فكره السياسي ،وهذا ما تدل عليه إشارته المتكررة إليه في كتابه رسالة في السلطة السياسية.

لا تتفصل إذن أنثروبولوجية سبينوزا عن أنطولوجيته الوحدية التي تؤكد أن الإله والطبيعة ليسا إلا وجهين لموجود واحد، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ منها، وهذا ما يدل عليه قوله « إن القوة التي تسمح للأشياء الفردية وبالتالي للإنسان أن يحافظ على وجوده هي نفسها قوة الإله أي الطبيعة »⁽¹⁾،وكذلك قوله« لهذا قوة الإنسان بصفتها يمكن أن

تفسر بطبيعته الحالية هي جزء من قوة الإله أو الطبيعة اللا متناهية أي من ماهيته»⁽²⁾. إن كلمة الإله ترادف إذن عند سبينوزا كلمة الطبيعة. كما ترادف أيضا كلمة الجوهر الذي يعرفه بقوله « أقصد بالجوهر الموجود في ذاته والمتصور به، أي الذي لا يفترق في تصويره إلى تصور شيئا آخر»⁽³⁾، لأن هذا الموجود يحمل ، في نظره، سبب وجوده في ذاته ، ولا يحتاج العقل في تصويره إلى تصور شيء آخر حتى يتضح له، وهذا ما يعني أنه واضح بذاته؛ يصدق إذن هذا التعريف على الإله والطبيعة بالكيفية نفسها التي يصدق على الجوهر من دون أي لبس.

غير أنه إذا رجعنا إلى هوبز نجد أن الجوهر عنده يحمل مدلولاً مخالفاً لمدلول الجوهر عند سبينوزا، حيث لا يقصد به شيئا آخر غير الجسم، وعلى هذا الأساس يرى بأن عبارة الجوهر اللاجسمي لا تعني شيئا ، لأنها تساوي عبارة الجسم اللا جسمي⁽⁴⁾. لا شك إذن أن مصطلح الجسم عند هوبز يطابق كما يرى جيرارد ميري مصطلح الجوهر،⁽⁵⁾ إلا أن هذا التطابق يختلف عن ذلك الذي أكد سبينوزا وجوده بين الإله أي الجوهر والطبيعة، لأن عند الأول يدل على النزعة المادية التي يتميز بها نسق هوبز الفلسفي عامة والسياسي على وجه الخصوص، الذي ينظر إلى الإنسان الطبيعي والإنسان الاصطناعي أي الجمهورية كجسمين يتحركان من أجل الحفاظ على وضعهما بينما عند الثاني يعبر تطابق الإله مع الطبيعة عن تأليه للطبيعة، لأن الإله يتجلى للعقل في

1-B. Spinoza, *L'éthique*, IV, prop. IV, Dém, pp.247,248.

2-Ibid.,p.248.

3-Ibid., I, Définitions III, p.19.

4-T. Hobbes, *Leviathan*, 1^{ère}, ch. VI, p.34.

5-Gérard Malet, *Leviathan*, Hobbes, p.47.

صفتين هما الفكر والامتداد وهذا ما يؤكد به بقوله «الفكر هو صفة الإله ،بعبارة أخرى الإله هو شيء مفكر»⁽¹⁾ ، وبقوله «الامتداد هو صفة الإله ،وبعبارة أخرى الإله شيء ممتد»⁽²⁾، وهذا ما يبين أن الإله أو الطبيعة عنده ليس بجسم فقط على عكس ما يعتقد هوبز الذي يعد كل شيء جسما وبما في ذلك الإله نفسه⁽³⁾. وهذا يرجع لأن الإله عند سبينوزا هو الموجود الوحيد الذي تتضمن ماهيته وجوده أي الذي يكون وجوده ضروريا،

وهذا ما أكدته في تعريفه للإله بقوله « أقصد بالإله موجودا غير متناه، أي جوهرًا متكونًا من صفات غير متناهية بحيث تعبر كل واحدة عن ماهية أبدية وغير متناهية » (4).

إن الإله هو الجوهر الأوحده الذي لا يحتاج العقل في تصويره إلى تصور شيء آخر، ولهذا ينبغي سبينوزا إمكانية وجود أكثر من جوهر واحد ، لأنه إذا وجد جوهر آخر خارج الإله فينبغي أن يفسر بأحد صفاته، وبالتالي سيوجد جوهران من صفة نفسها، وهذا غير معقول في نظره ،لأن كل جوهر في هذه الحالة يكون بالضرورة محدودا بصفة جوهر آخر وبالتالي لا يمكن عده جوهرًا، مادام أن كل جوهر، في نظره، يكون بالضرورة لا متناه (5)، وهذا أولاً؛ لأنه لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو أكثر من طبيعة أو صفة واحدة (6)، وثانياً؛ لأنه إذا كان من الممكن تصور وجودها فإنه بالضرورة ينبغي تصويرها موجودة؛ مادام أنه يرجع إلى طبيعة الجوهر أن يوجد (7)، وهذا في نظره غير معقول أيضاً؛ والنتيجة التي يخلص إليها من برهنته هذه هي أنه لا يوجد إلا جوهر واحد، وبالتالي فما من جوهر يمكن أن يوجد أو يتصور خارج الإله.

زيادة على ما سبق إذا ما سلمنا بالبدئية الأولى التي يقول فيها سبينوزا «إن كل ما هو موجود إما يكون موجودا في ذاته أو في شيء آخر » (8) والبدئية الثانية التي يقول

1-B. Spinoza, L'éthique, II, prop. I, p.75.

2-Ibid., prop. II, p.76.

3-Gérard Mairet, Leviathan, Hobbes, p.47.

4- B. Spinoza, L'éthique, I, Definitions V I, p.19.

5-Ibid., prop. VIII, p.24.

6-Ibid., prop. V, p.22.

7-Ibid. , prop. VII, p.24.

8-Ibid., Axiomes I , p.20.

فيها «إن الشيء الذي لا يمكن تصويره بواسطة شيء آخر ينبغي أن يتصور بذاته» (1)، فإنه سيتبين لنا أن الموجودات عنده نوعان، هناك تلك القائمة بذاته، أي التي لا تحتاج في وجودها إلى وجود شيء آخر، وهنا يقصد الجوهر أو الإله كما يعرفهما ، وهناك أيضا تلك التي تحتاج في قوامها وتصورها إلى وجود وتصور شيء آخر، وهي الأحوال التي يعرفها بقوله «أقصد بالحال أحوال جوهر، بعبارة أخرى ما هو موجود في شيء

آخر، والذي بواسطته يتصور»⁽²⁾. هكذا برهن سبينوزا على أنه يستحيل أن يوجد في الطبيعة شيء آخر غير الجوهر والأحوال، وبالتالي فلا يمكن أن يوجد أو يتصور شيء من دون الإله، لأنه كما يقول «كل ما هو موجود يكون بالضرورة موجودا فيه، لا شيء من دونه يمكن أن يوجد أو يتصور»⁽³⁾.

توجد إذن حسب سبينوزا فكرة الإله في أصل كل معرفة يقينية نريد أن نكونها على أي شيء، و من دون هذه الفكرة لا يمكن أن ندركه في حقيقته. وهذا ما يدل على أنه في هذه المسألة انطلق من نظرة إلى الوجود لا يشاطره هوبز الرأي فيها بل بالعكس يرفضها، لأن هذا الأخير لا يرجع أصل المعرفة مثله، إلى فكرة الإله وإنما إلى الإحساس، وهذا واضح من قوله «يوجد ما نسميه إحساس في أصل كل أفكارنا»⁽⁴⁾. وكذلك من قوله «لما الإله الأعظم غير مفهوم، فيترتب عن ذلك أنه من المستحيل الحصول على أي تصور أو صورة عن الألوهية؛ وبالتالي كل صفاته تعني عجز ونقص في قدرتنا على تصور أي شيء يتعلق بطبيعته، ولا يمكننا تصور أي شيء آخر في هذا الموضوع غير أن الإله موجود»⁽⁵⁾. وبناء على هذا يرى جيلبر بوس أن نسقي الفيلسوفين متناقضين، لأن فكرة الإله حسب هوبز تحد من المعرفة، ولا توجد أية فكرة عن الطبيعة الإلهية من وجهة نظر الهوبزية، وعليه فالكلمات التي نستعملها لتحديداتها، مثل مصطلح لامتناه فتعبر عن عجزنا عن تصور نريد قوله، ولهذا فمن غير المعقول الحصول على

1-Ibid., Axiomes II , p.20.

2-Ibid., I, Definitions V, p.19.

3-Ibid., prop.XV,p.34.

4-T. Hobbes, Leviathan, 1^{ère}, ch. I, p.11.

5-T. Hobbes, Les élément du droit naturel et politique, 1^{ère} partie, ch.VII, §5, p.158.

معرفة من جهلنا نفسه⁽¹⁾. بينما مصطلح اللامتناه عند سبينوزا، كما رأينا، لا ينفصل عن طبيعة الجوهر الذي من دونه لا يمكن تصور أي شيء في الطبيعة.

إذن هوبز على خلاف سبينوزا لم يحاول البرهنة على وجود الإله، لأنه كما يقول جيرارد ميري «الإله اللامتناه يكون بالطبيعة غير قابل للمعرفة، ولو كان من طبيعة جسدية»⁽²⁾، وبالتالي فوجوده أو عدم وجوده لا يغير شيئا في تصور الأول للطبيعة، بينما وجوده يمثل عند الثاني أساس تصوره للطبيعة الخارجية وللطبيعة البشرية، لأنه يعتبر

الطبيعة والإله شيئاً واحداً، وبالتالي فالتأمل في الطبيعة يكون بالضرورة تأملاً في الإله. إذن، وبالتأكيد تطابق الطبيعة مع الإله يتصور **سبينوزا** حسب ر. **ميسراحي** الإله غير قابل للفصل عن العالم [الطبيعة] وغير متعال، وإنما محايث له (3)، بهذا الموقف يكون **سبينوزا**، كما يرى ر. **ميسراحي**، بصدد محاربة الثنائية الميتافيزيقية القديمة التي تعلق تصورهما للإله خارج العالم بمنحه مكانة عليا وكمال، بحيث تتصوره ككائن يفوق كمالاً كل الموجودات الأخرى و كموجود غريب عن العالم التجريبي الذي تختزله الميتافيزيقا القديمة في مجرد طبيعة مادية خالصة (4).

يتصرف الإله، ذلك الكائن الذي توجد فيه بقية الموجودات الطبيعية ويتعلق وجودها به، كما يرى **سبينوزا**، بمقتضى قوانين طبيعته ولا يخضع لشيء (5)، ولهذا فكل ما يصدر عنه يكون ضرورياً، وهذا ما يقصده بقوله « إن الشيء الذي يحدده الإله للقيام بفعل ما لا يمكنه أن يجعل نفسه غير محدد به » (6) وعليه فلا مجال للحديث عن إمكانية حدوث الأشياء في الطبيعة صدفة أو وجود ما يسمى بالجائز؛ لأن، كما يقول « ما يثبتته الله أو ينفيه يحتوي دائماً على ضرورة، أي على حقيقة أزلية » (7). وبالتالي فالقول بوجود الممكن

1-Gilbert Boss , « La conception de la philosophie chez Hobbes et Spinoza », Archives de philosophie, Revue trimestrielle publiée avec le concours du centre national de la Recherche Scientifique ,tome48 cahier 2,(avril-juin 1985),p319-320

2-Gérard Mairet, Leviathan, Hobbes, p.48.

3-Robert Misrahi, Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza, (France :Institut synthélabo pour le progrès de la connaissance,1998),pp.45 ,46

4-Ibid.,p.46.

5-- B. Spinoza, L'éthique, I, prop.XVII,p.40.

6- Ibid., prop.XXVII,p.50

7-**سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص198.

والجائز فهو في الواقع ناتج عن جهل لطبيعة الأشياء وليس عن إدراك لحقيقتها، لأننا نقول عن شيء، كما يرى **سبينوزا**، إنه ضروري أو مستحيل إما بالنسبة إلى ماهيته أو بالنسبة إلى سببه (1)، أي عن إدراك. بينما لا يقال عن شيء إنه جائز لأي سبب من هذين السببين، بل يقال فقط نظراً إلى جهل لنظام الأسباب الذي يخضع له، وبالتالي فعدم ظهوره لنا ضرورياً أو مستحيلاً يجعلنا، حسب **سبينوزا**، نسميه جائزاً أو ممكناً (2). إن هذا الجهل للأسباب هو نفسه، في نظر **سبينوزا**، الجهل الذي يدفع الناس إلى تسمية الحوادث التي لا

يعرفون أسبابها بعمل إلهي، وإلى الظن أن قدرة الإله تظهر في مثل هذه الحالات، وإلى الاعتقاد كذلك بأنها تدل على وجوده وعلى تدخله في سير الأشياء في الطبيعة، في المقابل يبدو لهم الإنسان الذي يحاول فهم الأشياء في حقيقتها بالبحث عن أسبابها أنه يلغي وجود الإله وعنايته في تفسيره للظواهر الطبيعية⁽³⁾.

الأمر بالنسبة إلى سبينوزا واضح من غير المعقول أن تحدث أشياء في الطبيعة دون أن تكون خاضعة لقوانينها، لأن قوانين وقدرة هذه الأخيرة، في نظره؛ هي نفسها أوامر الإله وقدرته⁽⁴⁾، وبالتالي فلا يعقل تصور إمكانية حدوث شيء في الطبيعة يعارض أو يناقض أوامر الإله الأزلية، لأن كل شيء يخضع لنظامها الثابت الذي يعبر عن صفات الإله الثابتة والأزلية، وهذا ما يؤكد بقوله « إن كل ما يحدث يحدث حقيقة بإرادة الله وبأمره الأزلي، أي أنه لا يحدث شيء [...] إلا وفقا لقوانين وقواعد تتضمن ضرورة وحقيقة أزليتين، وإن لم نكن نعرفها كلها، وبالتالي فهي تتبع نظاما ثابتا لا يتغير »⁽⁵⁾

نستخلص مما سبق أن الجائز ليس سوى صفة نطلقها على الأشياء التي نجهل النظام الذي تخضع له في الطبيعة، وليس لأنها لا تخضع أصلا لأي نظام، وبالتالي افتراض مثل هذا الوجود ينقص من قدرة الإله اللامتناهية التي يحدث كل شيء في الطبيعة بمقتضاها، لأن، كما يقول سبينوزا، «قوانين الطبيعة الشاملة، التي يحدث كل شيء ويتحدد

1-- B. Spinoza, L'éthique, I, prop. XXXIII, scol. I, p.57.

2-Ibid.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص221.

4-المصدر نفسه، ص173.

5-المصدر نفسه، ص223.

طبقا لها ليست سوى أوامر الله الأزلية التي تنطوي على حقيقة أزلية »⁽¹⁾. في الحقيقة يرتبط هذا الرفض لوجود الجائز في الطبيعة عند سبينوزا على حد رأي سيلفان زاك بتصوره الجديد للإله، الذي أخذ بجدية التصور الجديد للطبيعة السائد منذ غاليلي، الذي يؤكد أن الطبيعة تسير حسب قوانين ثابتة لا تتغير يمكن التعبير عنها بعبارات رياضية، ولهذا إذا لم يوجد الطارئ من جهة الأشياء في الطبيعة كما يعلمنا أيه العلم من الصنف الغاليلي فيمكن القول بأنه لا يوجد أيضا الطارئ من جهة الإله⁽²⁾، وهذا ما يعني أنه عند

سبينوزا إعادة استدعاء الإله لفهم الطبيعة لا يتناقض مع التصور العلمي للطبيعة بل بالعكس يعززه.

يلخص سبينوزا الوجود الإلهي في علاقته بالموجودات الأخرى وبما فيه الإنسان بحالتين يمكن أن ننظر من خلالهما إلى الطبيعة أو إلى الإله، هما ما يسميه بالطبيعة الطابعة وبالطبيعة المطبوعة. يقصد بالأولى ما هو موجود في ذاته ومتصور بها أي صفات الجوهر التي تعبر عن ماهية أبدية وغير متناهية، وهذا ما يعني عنده الإله بصفته سببا حرا⁽³⁾، غير أنه ينبغي أن نشير إلى أن سبينوزا لا يقصد من قوله بأن الإله سببا حرا أن هذا الأخير قادر على القيام بكل الأشياء حتى تلك التي تتناقض مع طبيعته، بحيث يمكن تصوره يتدخل في الطبيعة لجعل الأشياء التي تحدث استجابة إلى أوامره الأزلية لا تقع، وهذا حسبه غير معقول، لأن، كما يرى، الاعتقاد بأن الإله سبب حر يعني أنه يستطيع أن يجعل الأشياء الصادرة عن طبيعته أو القادر عنها لا تحدث، وبالتالي لا يكون هو فاعلها، هو في الحقيقة أمر غير معقول كما هو غير معقول الاعتقاد بأنه يمكن للإله أن يجعل زوايا المثلث الثلاث لا تساوي قائمتين كما تقتضي طبيعته⁽⁴⁾، وهذا ما يذكرنا بالإله غرتيوس الذي تصوره غير قادر على تغيير الحقائق الرياضية.

أما الطبيعة المطبوعة فيقصد بها سبينوزا كل الموجودات بصفاتها أحوالا يتعلق

1-المصدر نفسه، ص173.

2-Sylvain Zac, op.cit., p.5.

3-- B. Spinoza, *L'éthique*, I, prop.XXIX, scol.,p.53.

4-Ibid., prop.XVII, scol.,p.41.

وجودها وتصورها بوجود وتصور الإله، حيث يعرفها بقوله «أقصد بالطبيعة المطبوعة كل ما يخضع لضرورة طبيعة الإله، وبعبارة أخرى يخضع لكل صفة من صفات الإله، أي لكل أحوال صفات الإله باعتبارها أشياء موجودة في الإله والتي من دونه لا يمكن أن توجد أو تتصور»⁽¹⁾. والإنسان من دون شك هو واحد من بين هذه الموجودات، ما دام أنه يمثل جزءا من الطبيعة يخضع لنظامها الثابت أي لأوامر الإله الأزلية، ولهذا فهو، في نظره، لا يكون في ذاته عالما مستقلا عن القوانين الشاملة التي تحدث الأشياء بمقتضاها، وبتعبير آخر "لا يكون إمبراطورية داخل إمبراطورية"، وإنما هو، كما يرى س. زاك S.

Zac، ككل الأشياء الطبيعية يمثل حالا متناه لجوهر إلهي متصور بصفتي الفكر والامتداد⁽²⁾. إذن بفضل إدراك هاتين الصفتين يمكن للعقل أن يدرك طبيعة الجوهر، حيث يقول سبينوزا في ذلك « أقصد بالصفة ما يدركه العقل في الجوهر على أنه يكون ماهيته»⁽³⁾، وعليه فلا يمثل الفكر والامتداد بالنسبة إليه جوهرين مستقلين كما هو الحال عند ديكارت، وإنما فقط صفتين لجوهر واحد هو الإله، بحيث يعرف الصفة الأولى بقوله « الفكر هو واحد من بين صفات الإله اللامتناهية، تعبر عن ماهية أبدية ولا متناهية للإله، وبعبارة أخرى، الإله هو شيء مفكر»⁽⁴⁾ والصفة الثانية بقوله «الامتداد هو صفة للإله، وبعبارة أخرى، الإله هو شيء ممتد»⁽⁵⁾.

لا شك إذن في أن سلوك الإنسان، كما يتصوره سبينوزا، يخضع لقوانين صارمة لا يمكن فهمه من دون ربطه بالجوهر أي الإله، وهذا ما عبر عنه بقوله «ينبغي أن يرجع الفهم بالفعل وكذلك الإرادة والرغبة والحب الخ، إلى الطبيعة المطبوعة وليس إلى الطبيعة الطابعة، سواء أكان متناه أو غير متناه»،⁽⁶⁾ أي ينبغي أن نرجع أفعال الإنسان إلى طبيعة الإله و أن نفهمها كأشياء توجد فيه، مادام أنه لا يمكن أن توجد ولا أن تتصور من دونه، ولهذا منهجيا، كما يرى ر. مسراحي، ينبغي أن نفهم من عبارة سبينوزا "إن

1-Ibid prop.XXIX, scol.,p.53.

2-Sylvain Zac, op.cit., p.7.

3- B. Spinoza, L'éthique, I, Definitions IV, p.19.

4-Ibid.,II, prop.I, p75.

5-Ibid., prop.II,,p.76.

6- bid, I, prop.XXXI, ,p.54.

الإنسان لا يكون إمبراطورية داخل إمبراطورية" أن المبادئ التي تصلح لتفسير الطبيعة تصلح أيضا لتفسير الإنسان⁽¹⁾. كما ينبغي أن نفهم منها أيضا، حسب س. زاك، أنه لم يبق أي مكان لنشاط إنساني قادر على إيقاف حتمية الأشياء وإضافة أي شيء إلى الوجود.⁽²⁾

بناء على ما سبق يظهر أن سبينوزا يدعو إلى النظر إلى عواطف الإنسان كالحب والحقد والحسد والغرور وغيرها كأحوال لصفة من صفتي الإله كما هي الظواهر الطبيعية الأخرى أحوال لصفة من صفتيه، وبالتالي فهو يدعو، كما يرى ر. مسراحي، إلى تفسير

الطبيعة بالطبيعة وليس بشيء آخر أي باعتماد أدوات معرفية محايدة تنتمي هي نفسها إلى الطبيعة⁽³⁾، ما دام أن الإله وهذه الأخير شيء واحد.

هكذا استطاع سبينوزا بفضل الفلسفة الواحدية أن يقصي مفهوم الجائز أو ما يسميه رجال الدين المعجزة من نظرتة إلى الطبيعة ، ليؤكد في المقابل وجود نظام ثابت في الطبيعة تحدث الأشياء فيها وفق قوانينه الصارمة، بحيث يستحيل تصور إمكانية حدوثها بغير الشكل الذي تحدث به. ومعنى هذا أنه يوجد في الطبيعة قوانين ثابتة تتحكم في حدوث كل الأشياء، والإنسان، كما يتصوره سبينوزا، لا يمثل استثناء، بل بالعكس يخضع لها، وهذا ما يقصي الحرية بالمفهوم الكلاسيكي من تصوره للطبيعة البشرية بصفة عامة ومن تصوره للحق الطبيعي بصفة خاصة.

1-Robert Misrahi, Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza, pp.57 ,58.

2- Sylvain Zac, op.cit., p.7.

3-Robert Misrahi, Spinoza, (Paris :Editions Seghers 1964), pp.44,45.

الفصل الثاني

أسس الحالة الطبيعية عند سبينوزا

ما دامت قوانين الطبيعة هي نفسها أوامر الإله عند سبينوزا فإنه يتعذر علينا تصور إمكانية حدوث شيء في الطبيعة يناقض أو يخرج عن نظامها الثابت والأزلي، وبالتالي بحكم أن الإنسان هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة، كما يتصوره سبينوزا، فإنه يستحيل أيضا تصور إمكانية تصرفه تصرفات مناقضة وخارقة لقوانينها. لهذا علينا أن ننتبه إلى هذه الحقيقة ونأخذها بعين الاعتبار في تحليلنا لتصور سبينوزا لحياة الناس في الحالة الطبيعية، لأن هذه الأخيرة لا تعني عنده أن الناس الذين يعيشون فيها لا يخضعون لأي قانون، وإنما فقط لا يخضعون لقوانين من صنعهم، أي لا يخضعون للقوانين التي تعتمد،

كما يرى، على قرار إنساني يفرضه الناس على أنفسهم وعلى الآخرين⁽¹⁾، بينما القوانين الطبيعية التي ليس لهم دخل في وجودها فهم يخضعون لها كما تخضع لها بقية الموجودات الطبيعية، لأنها، كما يرى سبينوزا، تصدر من طبيعة الشيء أو من تعريفه⁽²⁾. إذن، من أجل فهم ما يقصده سبينوزا بالحالة الطبيعية، وتحديد طبيعة العناصر الأساسية المكونة لها، ينبغي أخذ بعين الاعتبار أن الطبيعة البشرية، كما يتصورها، لا تتمتع بنظام خاص بها يمنح للإنسان مكانة مميزة بحيث تجعل منه الكائن الوحيد الذي لا يخضع لنظامها الثابت. من دون هذه الحقيقة الأنطولوجية لا يمكننا فهم ما يعنيه سبينوزا بالقانون و الحق الطبيعيين، ولهذا، كما سنرى، لا نجده يميز بين الحق والقانون على أساس أن الأول يفترض الحرية والثاني يفترض لإلزام إنما يرى بأن القانون والحق يفترضان الإلزام ولا يقبلان افتراض أن الإنسان حر، ولا يتصور الحالة الطبيعية كحالة فوضى وحرية مثلما ما هو الحال، كما رأينا، عند هوبز، الذي يعرفها بقوله «ولتكن الحالة الطبيعية، أي الحرية المطلقة، حالة فوضى وحرب الناس الذين ليسوا حكاما ولا رعايا»⁽³⁾.

I-القوانين الطبيعية

إذا كانت القوانين الطبيعية عند هوبز تمثل نظام استنباطي لمجموعة من القوانين تعبر، كما رأينا، عن نظام لقيم أخلاقية تتعلق بالإنسان فحسب في علاقته بالناس الآخرين فإنها عند سبينوزا ليست قوانين تتعلق بطبيعة الإنسان فقط، إنما يتقاسم العديد منها مع

1---سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص191.

2-المصدر نفسه.

3-T. Hobbes, *Léviathan*, 2^{ème}, ch.XXXI, p.377.

الموجودات الطبيعية الأخرى، ولا تعبر عن أي نظام لقيم أخلاقية، لهذا ارتأينا إلى تصنيفها إلى قانونين أساسيين، القانون الأول القانون الأعظم للطبيعة الذي يخص طبيعة الإنسان و الموجودات الطبيعية الأخرى، والقانون الثاني هو قانون المنفعة الذي يخص طبيعة الإنسان فقط.

1-القانون الأعظم للطبيعة

يخضع الإنسان في الحالة الطبيعية لهذا القانون بالكيفية نفسها التي تخضع له الموجودات الأخرى، لهذا يعتبره سبينوزا أعظم مظهر للنظام في الحالة الطبيعية. يتمثل

هذا القانون، في نظره، في أن كل الموجودات الطبيعية- من دون استثناء- تبذل جهدا من أجل الحفاظ على وضعها أي على وجودها في حدود قدرة كل واحد منها ، وهذا ما يقصده بقوله « كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه وبالنظر إلى نفسه فقط ،دون اعتبار لشيء آخر» (1).

يعبر هذا التعريف عن النظرة الفردانية التي طبعت التصور السبينوزي للطبيعة البشرية الذي دافع عنه هوبز من قبله ضد النظرة الاجتماعية التي تعود جذورها إلى أرسطو، التي استرجعها بعض فلاسفة العقد الاجتماعي لتأكيد اختلافهم عن هوبز، مثل لوك الذي وجد نفسه في حديثه عن النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود مضطرا لإبراز البعد الغيري للطبيعة البشرية وهذا حتى يسهل عليه التحرر من البعد الفردي الذي ربطه هوبز بنظرية العقد الاجتماعي، حيث يعرف هذا النزوع بقوله «فكل أمرئ مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه -وبناء على الحجة نفسها، هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك: ما لم يتناف ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات» (2)، بينما لم يجد سبينوزا أي مسوغ منطقي لتخليص النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود من بعده الفردي حيث فضل أن يبقى هوبزيا في هذه المسألة، وهذا حتى يبقى منسجما مع رفضه للغريزة الاجتماعية وللقيم الأخلاقية في تصوره للطبيعة البشرية، خاصة في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة ، وكذلك مع الافتراض العزيز طبعا على

1--سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص191.

2-جون لوك، في الحكم المدني، ص141.

هوبز و هو أن الإنسان قبل أن يعرف الحياة الاجتماعية المنظمة يكون عدوا بالنسبة إلى الإنسان الآخر ، وليس صديقا، وبالتالي فالنزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، كما يتصوره، لا يمنع الإنسان من تأكيد وجوده على حساب الآخرين.

في الحقيقة ليس هذا الجهد الذي تشترك فيه كل الموجودات الطبيعية عند سبينوزا سوى الحياة التي يعرفها بقوله «نقصد بالحياة إذن القوة التي بفضلها تستمر الأشياء في وجودها» (1). بالنسبة إليه، الأمر الذي يجعل كل الموجودات الطبيعية حية هو اشتراكها في النزوع إلى الحفاظ على وجودها وهذا ما يقصده بقوله « لما هذه القوة تتميز عن

الأشياء ذاته فإننا نقول بالمعنى الحرفي بأن للأشياء نفسها حياة»⁽²⁾، وهذه الأخيرة، في نظره، لا تخص الأنفس الثلاثة فقط، أي النباتية والحسية والعقلية، كما يعتقد المشائيون، وإنما تخص أيضا الكائنات الجامدة⁽³⁾، أي كل الموجودات الطبيعية دون استثناء، وهذا ما عبر عنه بقوله «ولا واحد يمكن أن ينكر أن الإنسان يشترك مع الموجودات الأخرى في النزوع إلى الحفاظ على وجوده في حدود قدرته»⁽⁴⁾. وهذا ما يبين كما يرى **جبل دلويز** أن الحياة عنده ليست مسألة نظرية وإنما هي ضرب من الوجود⁽⁵⁾. يسمى **سبينوزا** هذه القوة في كتابه الأخلاق بالجهد الذي يقابله باللغة اللاتينية *conatus*، الذي بفضلله يحاول كل شيء الاستمرار في وجوده⁽⁶⁾.

يرجع **سبينوزا** مصدر هذا النزوع إلى الحفاظ على الوجود أو الحياة إلى الإله بصفته الكائن الوحيد الذي تحتوي ماهيته على سبب وجوده، لأن بقية الموجودات باعتبارها أحوالا لا تحتوي على سبب وجودها، وإنما هذا الأخير يلحقها من الخارج، أي من قوة الإله الذي، كما يقول **سبينوزا**، «لا يمثل سبب بداية الأشياء في وجودها فقط، بل يمثل أيضا سبب استمرارها في الوجود»⁽⁷⁾. إذن، مادام أن القوة التي أوجدت كل الأشياء الطبيعية هي نفسها قوة الإله الأزلية فإنه حتما هي ضرورية لاستمرارها في الوجود كما

1-B. Spinoza, *Les pensées métaphysiques*, partie II, ch. VI, p.368.

2-Ibid., pp.368,369 .

3-Ibid., p.369.

4- B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch.II, §7, p.99.

5-Gilles Deleuze, *Sinoza*, p.19.

6- B. Spinoza, *L'éthique*, III, prop.VII, p.157.

7-Ibid., I, prop. XXIV, coroll., p.49.

هي ضرورية لبدايتها، وبالتالي إذا لم تتعرض هذه القوة لقوة أخرى تعارض طريقها وتوقفها أو تقضي عليها فإنها بالضرورة ستستمر في الوجود وتتمسك بالقوة نفسها التي أوجدتها، وهذه القوة التي يتمتع بها كل شيء في الطبيعة، كما يرى **بسكال سيفيراك** **Pascal Sévérac**، هي نفسها ما يسميه أيضا **هوبز** بالجهد⁽¹⁾، أي بالنزوع إلى الحفاظ على الوجود، الذي يعبر عند **سبينوزا** عن علاقة بين القوة والحركة التي تنتجها، أي على حد رأي **فاطمة حداد- شماخ** على مبدأ ديناميكي لفرد يبذل جهدا من أجل الوجود⁽²⁾.

يظهر مما سبق أن مصدر الأخطار التي يمكن أن تهدد استمرار الموجودات في الوجود، أي التي يمكن أن تعطل نزوعها الطبيعي إلى الحفاظ على وجودها، هي الأسباب الخارجية، لأن طبيعة الوجود، في نظر سبينوزا، لا تحتوي على عدمه، بل بالعكس طبيعته كلها قوة تنزع إلى الحفاظ على الوجود، أما العدم فيلحق الموجودات من الخارج فقط، وبالتالي لا يمكننا، كما يرى، أن نجد في طبيعتها ما يمكن أن يحطمها (3). وهذا ما يعني عنده أنه يستحيل تصور إمكانية وجود شيء في الطبيعة ينزع طبيعياً إلى العدم، وهذا واضح من قوله «لا يوجد شيء يحتوي في ذاته على ما يمكن أن يحطم به، أي يقضي على وجوده، ولكن بالعكس كل شيء يعارض كل ما يمكن أن يقضي على وجوده، ويحاول حسب وجوده الخاص أن يستمر في وجوده» (4).

بيد أن الموجودات بصفاتها أحوالاً نجدها من جهة تعبر عن صفات الإله بشكل متناه ومحدود أي عن القوة التي وجدت بفضلها و تفعل بمقتضاها، و من جهة أخرى لا تحتوي طبيعتها على سبب عدمها، ولهذا فإنه بالضرورة يبذل كل واحد منها، كما يرى سبينوزا، جهداً من أجل الاستمرار في الوجود في حدود ما تسمح به طبيعته (5)، إذ يستحيل أن نتصور أي موجود يقوم بأفعال تتعارض مع طبيعته مهما تصرف، و على هذا الأساس يعد سبينوزا النزوع إلى الحفاظ على الوجود هو نفسه ماهية الشيء (6)،

1-Pascal Sévérac, *Ethique, Spinoza*, (France :ellipses,1997),p.53.

2-1-Fatma- Haddad Chamakh, op.cit.,p.34.

3- B. Spinoza, *L'éthique*, III, prop.IV, Dém., p.156.

4-Ibid.,I, prop. VI,Dém.,pp.156,157.

5-Ibid.,p.156.

6-Ibid.,VI, prop. XXII, Dém ,p.264.

بعبارة أخرى هو الطبيعة المشتركة بين كل الموجودات الطبيعية

إذا نظرنا إلى الوجود كموضوع مستقل عن الفعل، فسيظهر لنا أن سبينوزا يعتقد أن كل الموجودات وبما فيها الإنسان تتحرك من أجل تحقيق غاية، وهي الحفاظ على وجودها، وهذا ما يعني أنه يقر ضمناً بصحة النظرة الغائية في تصور الطبيعة، التي حاربها بشدة في كتابه الأخلاق. غير أنه إذا دققنا النظر في هذه المسألة يزول التناقض، لأن القوة التي تحتم على كل موجود أن ينزع إلى الحفاظ على وجوده الخاص لا

تختلف عند سبينوزا عن الفعل الذي يؤكد به كل موجود وجوده، وهذا ما يقصده بقوله «إن الجهد الذي بفضلله يحاول كل شيء أن يستمر في وجوده ليس شيئاً آخر خارج ماهيته الموجودة بالفعل»⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس فإن كل فعل يصدر عن أي موجود سيكون بالضرورة من أجل الحفاظ على وجوده، أي يصدر بمقتضى القانون الأعظم للطبيعة، لهذا ينبغي أن نعتبر هذا النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود على حد رأي بول سيويك **Paul Siwek** جهداً مختلطاً بماهيات الأشياء الموجودة بالفعل⁽²⁾، مادام أنه لا يوجد عند سبينوزا فرق بين القوة التي تجعل كل موجود ينزع إلى الحفاظ على وجوده والفعل الذي يقوم به. ولهذا لا ينبغي، كما يرى بسكال سيفيراك⁽³⁾، أن نعتبر هذا الجهد فعلاً خال من القوة الضرورية لبلوغ هدفه، لأن كل قوة تكون في الفعل ولا يوجد فعل من دون قوة⁽⁴⁾. نستخلص مما سبق أن القانون الأعظم للطبيعة يتجلى في الموجود الطبيعي في حالتين، حالة يتجلى فيها تجلياً سلبياً، وهي حالة عدم احتواء طبيعته على سبب عدمه، وحالة يتجلى فيها تجلياً إيجابياً، وهي حالة الفعل والمقاومة التي يواجه بها الأخطار الخارجية التي تهدد وجوده. تشهد الحالتان، كما يرى أ. ماتيرون **Alexandre Matheron**، على تحول يطرأ في الموجود من حالة عدم التخطم الذاتي إلى حالة الحفاظ الذاتي على الوجود⁽⁴⁾. إن هذا التحول في نظرنا ضروري، لأن عدم احتواء طبيعة الموجود على سبب عدمه لا يعني في المقابل أنها تحتوي بالضرورة على سبب وجوده واستمراره في

1-Ibid., I, prop. VI, Dém., p.157.

2-Paul Siwek, *Au cœur du spinozisme*, (Paris :Editeurs, 1950), p.61.

3-Pascal Sévérac, op.cit., p.53.

4-Alexandre Matheron, op.cit., p.11

الوجود، بل بالعكس طبيعته تفتقر لذلك مادام أن الموجود حال وليس جوهرًا، ولهذا يجد كل موجود نفسه مضطراً إلى بذل جهد من أجل الحفاظ على وجوده ومقاومة كل الأشياء التي يمكن أن تعرقله في ذلك، وهذا ما تقصده **ف. حداد-شماخ** بقولها «النزوع إلى الحفاظ على الوجود [conatus] هو جهد مقاومة يبذله كل موجود حي ضد ما يهدد وجوده. إنه جهد إثبات ومقاومة في آن واحد»⁽¹⁾. وكذلك ما يبينه أيضاً **ب. سيفيراك** من دون شك تأثراً بتحليل أ. ماتيرون لنزوع الطبيعي إلى الحفاظ، الذي يرى بأنه إذا فهمنا من النزوع

إلى الحفاظ على الوجود، كما يتصوره سبينوزا، أنه ليس مجرد الرغبة في عدم الخسارة وإنما أيضا تأكيد للذات بشكل مستمر، فإن هذا النزوع إذن كما يرى ب. سيفيراك، ليس شيئا آخر غير مبدأ حياة الشيء ودافعه الأساسي إلى الحفاظ الذاتي على الوجود، الذي يمكن كذلك تسميته، حسب، بالدافع إلى النمو الذاتي و التوسع الذاتي⁽²⁾

نستخلص مما سبق أن النزوع إلى الحفاظ على الوجود، كما يتصوره سبينوزا، يعبر عن ميل لا يعرف الانقطاع يذكرنا بالرغبة في الحصول على المزيد من القوة التي تحدث عنها هوبز في كتابه التنين التي لا تعرف التوقف إلا عند موت صاحبها، وبالتالي حسب سبينوزا أيضا لن يتوقف الشيء عن النزوع إلى الحفاظ على الوجود علما أنه موجود.

يخضع الإنسان إذن، في نظر سبينوزا، للقانون الأعظم للطبيعة وينزع إلى الحفاظ على وجوده مثل الموجودات الطبيعية الأخرى، غير أن هذا النزوع لا يتجلى عند كل الموجودات الطبيعية في شكل واحد وإنما بأشكال مختلفة باختلاف طبيعة كل واحد منها، ولهذا نجده يتجلى عند الإنسان بصفته يتكون من فكر وجسد في شكل شهوة أو رغبة، وهذا ما يقصده سبينوزا بقوله «يسمى هذا الجهد إرادة عندما يعود إلى الروح وحدها، ونسميه شهوة عندما يعود إلى الروح والجسد معا، والشهوة ليست هنا سوى ماهية الإنسان نفسه، أي طبيعته التي يصدر بالضرورة منها أفعال تخدم الحفاظ على وجودها؛ لهذا يتحتم على الإنسان القيام بها»⁽³⁾.

لا يميز سبينوزا مثل هوبز بين الشهوة والرغبة، حيث يقول في ذلك «على كل

1-Fatma- Haddad Chamakh, op.cit., p.55..

2-Pascal Sévérac, op.cit., p.16.

3- B. Spinoza, L'éthique, III, prop.IX, Scol., p.158.

حال لا يوجد أي فرق بين الشهوة والرغبة ماعدا أن الرغبة تتعلق عموما بالناس بصفتهم واعين بشهوتهم، لهذا يمكن أن تعرف كما يلي : الرغبة هي شهوة مرفقة بوعي بذاتها»⁽¹⁾ و لهذا فليس من التناقض حسب القول مرة بأن الشهوة هي التي تمثل ماهية الإنسان ومرة أخرى بأن الرغبة هي التي تمثلها، لأن الإنسان كما يرى سواء أكان واعيا بشهوته أم لا فشوته لا تتغير، اختار سبينوزا تفسير الرغبة بالشهوة بشكل يضم كل جهود الطبيعة البشرية التي تسمى شهوة وإرادة ورغبة أو نزوة، وذلك تفاديا لتفسير الرغبة بعبارة تبدو

تحصيل حاصل⁽²⁾، أي تفسير الرغبة بالرغبة ، فهو إذن وظف الكلمتين بالمدلولين اللذين أرادهما **هوبز** الذي استعمل كلمة الرغبة كاسم جنس *Dénomination générique* وكلمة الشهوة كمدلول ضيق للرغبة ليدل على الرغبة في الأكل⁽³⁾. يمكن أن نستنتج إذن أن كلمة الشهوة عند الفيلسوفين تصلح لتفسير معنى كلمة الرغبة .

إذن ماهية الإنسان، حسب **سبينوزا**، هي التي تحدد الأفعال التي يقوم بها لبلوغ موضوع رغبته أو شهوته سواء أكان يرغب أو يشتهي، ولهذا فكل إنسان يرغب بالضرورة فيما يراه نافعا ويشعر بالاشمئزاز تجاه كل ما يراه ضارا، و ماهيته هي التي تحتم عليه أن يقوم بالأفعال التي تلائم طبيعته، أي التي تخدم استمراره في الوجود بصفته كائنا متكونا من روح وجسد أي كائن شهوة أو رغبة . وبالتالي فالأمر هنا يتعلق ، حسب **ر ميسراحي**، بجهد يخص كائن متميز هو الإنسان، وليس روحه من جهة وجسمه من جهة أخرى⁽⁴⁾. وبناء على هذا يعرفه **سيلفان زاك** بقوله «النزوع إلى الحفاظ على الوجود هو ذلك العنصر النشيط لروحنا الذي يعبر فينا عن قوة وحياة الإله نفسه بدرجة محدودة، والتي يمكن رفعها أو خفضها، بسبب تعلقنا بموجودات العالم الأخرى»⁽⁵⁾

هكذا يأخذ عند الإنسان النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، حسب **سبينوزا**، شكلا خاصا يناسب طبيعته، وهذا ما يمنحه معنا قريبا من معنى ما يسميه **هوبز** بالجهد أو

1--Ibid.

2--Ibid., III, Définitions des sentiments, I, Explication, p.214.

3-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{ère}, ch.VI, p.47.

4-Robert Misrahi, préface, in B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, p.28.

5- Sylvain Zac, op.cit., p.26

البدايات الصغيرة للحركة التي توجد في نظره داخل جسم الإنسان قبل أن يتحرك وتظهر في شكل أفعال مرئية⁽¹⁾. غير أن **سبينوزا** في هذه المسألة لم يتوقف عند هذا الحد في استعمال أفكار **هوبز** في تفسيره لأفعال الإنسان بل ذهب به الأمر إلى غاية بلورة نظرية في ماهية الإنسان مماثلة لنظريته . لقد سبق وأن بين **هوبز** أن الحركات الصغيرة التي تؤثر في جسم الإنسان عندما تميل إلى شيء يعجب صاحبها يسميها شهوة أو رغبة، وعندما تميل إلى شيء يزعجه يسميها اشمئزازا، في الحالة الأولى تدفعه هذه الحركات

إلى الاقتراب من موضوع رغبته و في الحالة الثانية إلى الابتعاد عن موضوع اشمئزازه⁽²⁾. وهذا في اعتقادنا ما عبر عنه بوضوح سبينوزا في قوله «إن كل ما نتخيل أنه يؤدي إلى الفرح نحاول أن نفعله ولكن كل ما نتخيل أنه مخالف له أي يؤدي إلى الحزن نحاول أن نبعده أو نحطمه»⁽³⁾.

زيادة على ما سبق ، على الرغم من أن هوبز لم يقل بأن ماهية الإنسان هي الرغبة إلا أنه عرفها بشكل لم يترك سبينوزا دون تأثير، لأنه في الواقع ليس هناك فرق جوهري بين اعتبار الأول الرغبة في الحصول على المزيد من القوة ميلا عاما يشترك فيه كل البشر⁽⁴⁾، واعتبار الثاني الرغبة هي نفسها ماهية الإنسان أي الجهد الذي بفضله يحاول أن يحافظ على وجوده. ولكن مع ذلك يختلفان في نقطة نعتقد أنها أساسية، لأن لها تداعيات على تعريفهما للحق الطبيعي، وهي أن سبينوزا لم يحدد مفهوم النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود من منظور غائي بل بالعكس أكد أن هذا النزوع لا ينفصل عن الفعل، لأن الجهد الذي بفضله يحاول كل شيء أن يستمر في وجوده هو ماهيته نفسها الموجودة بالفعل. ليس إذن لهذا النزوع وجود بالقوة كما هو الحال بالنسبة إلى هوبز الذي يعبر عنه، كما يرى ر. بولان، عن قدرة في حالة الوجود بالقوة، أي في حالة ميل⁽⁵⁾. لهذا نجده يتحدث في تعريفه للشهوة عن سبب غائي، وهذا واضح من قول هوبز «تكون الشهوة هي بداية الحركة الحيوانية التي تميل نحو شيء يعجبنا بالطريقة نفسها يكون

1- T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{ère}, ch. VI, p. 46, 47.

2--Ibid., p. 47.

3 - B. Spinoza, *L'éthique*, III, prop. XXVIII, p. 175.

4-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{ère}, ch. XI, p. 96.

5-R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 56.

الحصول على هذا الشيء هو غاية الحركة، الذي نسميه أيضا قصد وهدف وسبب غائي»⁽¹⁾.

لا شك إذن في أن سبينوزا بصدد تبني على غرار هوبز تعريف للإنسان يختلف عن التعريف التقليدي حيث لم يعد معهما الإنسان حيوانا عاقلا، وإنما حيوان رغبة، وهذا ما يقصده ر. ميسراحي بقوله «لم يعد عند سبينوزا الذكاء أو العقل هما اللذان يحددان القاعدة أو

الماهية الأساسية للإنسان وإنما قوة الوجود، أي الطاقة الأكثر واقعية، والأكثر فردية والأكثر "نفعاً" ممكن⁽²⁾.

يظهر مما سبق أن الحركة بالنسبة إلى الطبيعة عند الفيلسوفين ليست عرضية وإنما كما يرى ج. بوس أساسية⁽³⁾، نجدها مقترنة بكل الموجودات هذا ما يبين أن سبينوزا في هذه المسألة فضل البقاء هوبزياً، حيث رأى مثله أن الحركة التي تعبر عنها الرغبة هي أساس سلوك الإنسان، إلا أنه اختلف معه في تحديد المصدر، لأن هوبز لم يجد أي دعي للبحث عنه خارج الجسم المتحرك بينما سبينوزا فرض عليه نسقه الفلسفي أن يبحث عنه في طبيعة الإله.

لا يتوقف الإنسان كبقية الموجودات الأخرى عن النزوع إلى الحفاظ على وجوده، لأن أصل هذا النزوع، كما يتصوره سبينوزا، لا يتعلق بقوته المحدودة وإنما بقوة الإله اللامتناهية، حيث يقول في ذلك «إن الجهد الذي بفضلته يحاول كل شيء أن يستمر في وجوده لا يحتوي على أي زمن متناه وإنما على زمن لا متناه»⁽⁴⁾، وهكذا يجد الإنسان نفسه دائماً مضطراً لتأكيد استمراره في الوجود، بحيث يتحتم عليه أن يقاوم ويحارب الناس الآخرين الذين يسعون هم بدورهم إلى تأكيد وجودهم، وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الجهد، كما ذهب إلى ذلك ب. سيفيراك، بأنه جهد فيزيائي وذهني يقاوم كل ما يعارضه، أي يبذل جهداً من أجل التغلب على كل المقاومات الخارجية⁽⁵⁾. يظهر إذن الإنسان، كما يتصوره سبينوزا، على وجهين، يظهر بالنسبة إلى ذاته عبارة عن قوة

1-T. Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique*, 1^{ère} partie, ch. VII, §5, p.158.

2-Robert Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, pp.83,84.

3-Gilbert Boss, « La conception de la philosophie chez Hobbes et Spinoza », p.323.

4- B. Spinoza, *L'éthique*, III, prop. VIII, p.157.

5-Pascal Sévérac, *op.cit.*, p.53

تسعى إلى تأكيد وجودها. و يظهر بالنسبة إلى الآخرين، كقوة يمكن أن تشكل خطراً على وجودهم، وهذا ما يجعل الجميع في الحالة الطبيعية مهدداً من قبل الجميع، لأنه لا يوجد شيء في الطبيعة، كما يرى سبينوزا، ليس له ما هو أقوى منه يمكن أن يشكل خطراً عليه ويهدد استمراره في الوجود.⁽¹⁾

يبدو أن خطر القضاء على الوجود هي حقيقة انطولوجية لا تتعلق بالإنسان فقط، وإنما بكل الموجودات الطبيعية بصفاتها أحوالا، وبالتالي فيمكننا القول بأن حرب الجميع ضد الجميع التي يتحدث عنها هوبز لا تخص عند سبينوزا الإنسان فقط، وإنما كل الموجودات الطبيعية، وهذا ما يبين على حد رأي ألبير ريفو **Albert Rivaut** أنه في الحالة الطبيعية يوجد صراع بين قوى وتتافس بين كل الأحوال⁽³⁾، وليس صراعا وتتافسا بين البشر فقط، ولهذا لا يكون الإنسان الآخر عند سبينوزا هو العدو الوحيد للإنسان، وإنما فقط أخطرهم .

يشارك سبينوزا مع هوبز في التأكيد أن الناس في الحالة الطبيعية يعيشون حالة حرب وصراع، وأن إنسان واحدا بمفرده لا يملك القوة الكافية لمواجهة كل الأخطار التي تهدد استمراره في الوجود، وهذا ما يقصده سبينوزا بقوله «إن الجهود التي يبذلها الإنسان بمفرده للتحرر من أفعال الآخرين التي تهدده محكوم عليها بالفشل مسبقا»⁽²⁾؛ لأن الإنسان الواحد إذا اعتمد الإنسان على قوته فقط لا يستطيع أن يقاوم قوى الناس الآخرين وقوى الموجودات الطبيعية الأخرى، وهذا ما يعرضه للوقوع تحت سيطرة قوة الانفعالات وليس أوامر العقل، وبالتالي لا يكون امتثاله للنظام المشترك للطبيعة متعلقا بطبيعته الخاصة، وإنما بما تقتضيه طبيعة الأشياء الخارجية التي تؤثر فيه، لأن كما يقول سبينوزا «قوة نمو نفعنا واستمراره في الوجود لا تعرف إطلاقا بالقوة التي بواسطتها نستمر في الوجود وإنما بقوة سبب خارجي مقارنة بقوتنا»⁽⁴⁾.

مقابل هذه التبعية لقوى الموجودات الخارجية يمكن للإنسان، حسب سبينوزا، أن يعيش

1- B. Spinoza, L'éthique, IV, Axiome, p.245.

2-Albert Rivaut, Histoire de la philosophie, (Paris :PUF ,1950) , tome III, p. 300 .

3-B. Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch.II, §15, p.105.

4- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. V, p.249.

حالة استقلالية أو حرية وذلك عن طريق ما يسميه بالفضيلة أو القدرة التي يقصد بها، كما يقول، «ماهية الإنسان نفسها، أو طبيعته بصفته يملك القدرة على القيام ببعض الأشياء التي يمكن أن تصدر عن قوانين طبيعته فقط»⁽¹⁾ لا يقصد سبينوزا هنا طبيعة كل إنسان وإنما فقط طبيعة الإنسان الذي استطاع أن يكون فاضلا وحرًا بفضل امتثاله لأوامر العقل؛

لأنه في هذه الحالة عندما يقوم بفعل ما بالضرورة تكون قوانين طبيعته هي التي تتحكم في أسبابه الحقيقية وليس قوانين الأشياء الخارجية كما هو الحال عندما يكون منفعلا .

إن الإنسان الفاضل حسب سبينوزا هو الإنسان الوحيد القادر على النزوع طبيعيا إلى الحفاظ على وجوده في حدود قدرته، لأنه الوحيد الذي تعبر أفعاله بالفعل عن القانون الأعظم للطبيعة، ولهذا كما يقول «بقدر ما نتصور الإنسان حرا بقدر ما نكون ملزمين على التأكيد أنه بالضرورة ينبغي عليه أن يحافظ على نفسه بنفسه ويبقى سيد فكره» (2).

هكذا إذن ،عندما تسيطر على الإنسان العواطف العمياء يجد نفسه عاجزا عن ضمان استمراره في الوجود، وهذا ما يبقي نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود في حالة ركود ،بينما يكون هذا النزوع في حالة اجتهد عندما يكون الإنسان خاضعا لأوامر العقل؛ لأن الفكر، كما يرى سبينوزا، يميل هو أيضا كباقى الموجودات إلى الاستمرار في الوجود، ولهذا فعندما يكون حاملا لأفكار واضحة ومتميزة يكون فاعلا، وعندما يكون حاملا لأفكار غامضة يكون منفعلا (3)، أما الفرق بينه وبين الموجودات الأخرى يكمن في أنه هو الوحيد الذي يعي نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، وبالتالي الموجود الوحيد الذي يستطيع التحكم فيه وتوجيهه.

إذا كانت ماهية الإنسان تتكون من الفكر والجسد، فإنه عندما يحمل فكره أفكارا واضحة يكون بالضرورة واعيا بنزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود (4)، وفي هذه الحالة يرغب الإنسان في الأشياء التي تقوي نزوعه ولا يشتهيها، لأن الرغبة كما يعرفها سبينوزا هي شهوة مرفقة بوعي، وهذا ما يسمح له باختيار الوسائل الكفيلة لضمان استمراره في

1-Ibid.,VI, Définitions VIII, p.244.

2-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch.II,§7,p.99.

3- B. Spinoza, *L'éthique*, III, prop. XII, p.161.

4-Ibid., prop. IX, p. 158.

الوجود، لأن وعيه بنزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود يسمح له، كما يرى سبينوزا أن يتصور، في حدود قدرته، ما يقوي أو يساعد قدرة الجسم على الفعل (1)، وبالتالي أن يتصور كل ما يمكن أن يساعده على الحفاظ على وجوده ليعمل على بلوغه، وأن يتصور كل الأشياء التي يمكن أن تهدد وجوده ليعمل على تجنبها؛ لأن العقل كما يتصوره سبينوزا

يترك نزوع الإنسان الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده كاملا ولا يقضي عليه أو يحد منه وإنما يعززه بجعله فضيلة أي قوة تتعلق بطبيعته، لأن كما يقول « التصرف حسب الفضيلة ليس شيئا آخر غير الحياة والحفاظ على وجودنا (هذه الكلمات الثلاث لها معنا واحدا) تحت قيادة العقل وحسب مبدأ يحثنا على البحث عن منفعتنا الخاصة»⁽²⁾

نستخلص مما سبق أن الحالة الطبيعية، كما يتصورها سبينوزا، لا تتوفر على الظروف المساعدة على ظهور القانون الأعظم للطبيعة في شكله الكامل؛ لأن أفعال الناس في الحالة الطبيعية تخضع في مجملها للعواطف، التي تجعل وجودهم معرضا لتأثير الأسباب الخارجية عليها تأثيرا سلبيا، وذلك بعرقلة نزوعهم الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، لكن هذا لا يعني أن فشل القانون الأعظم للطبيعة في الحالة الطبيعية يعود إلى أسباب خارجة عن الطبيعة، وإنما بالعكس يعود إلى نظامها الأزلي الذي، كما يقول سبينوزا «يحتم على كل الموجودات أن توجد وأن تسلك بطريقة معينة»⁽³⁾، أي إلى القانون الأعظم نفسه الذي يرتبط بطبيعة كل موجود. ولهذا، كما يرى، يجد الإنسان الذي تغلبت عليه الأسباب الخارجية نفسه في حالة عجز نتيجة سيطرة العواطف على سلوكه⁽⁴⁾. نظرا إلى أن الإنسان في الحالة الطبيعية لم يفلح في مقاومة الأخطار الخارجية التي تهدد بقائه بسبب خضوعه للعواطف، فإن القانون الأعظم للطبيعة يكون ملائما لهذه الطبيعة التي تفرض عليه أن يكون في حالة ركود، لأن الظروف لم تساعد الإنسان على تحويل نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود إلى نشاط يعزز وجوده، أي على إخراجه من حالة عدم التحطم الذاتي لإدخاله في حالة الحفاظ الذاتي على الوجود، بعبارة أخرى

1-Ibid., prop. XII, p. 161.

2 Ibid., L'éthique, IV, prop. XXIV, p.265.

3-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص379.

4- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XX, Dém., p.263.

من حالة المقاومة إلى حالة الفعل.

2-قانون المنفعة

يوجد في الطبيعة ما لانهاية من القوانين التي لا تمثل فيها قوانين الطبيعة البشرية سوى جزءا ضئيلا منها، ولهذا فما يعده الإنسان نافعا أو ضارا يكون كذلك، في نظر

سبينوزا، بالنسبة إلى طبيعته فقط، وليس إلى الطبيعة بأكملها⁽¹⁾. وبناء على هذا نستنتج أن المنفعة بصفتها قانونا طبيعيا لا تتعلق بكل الموجودات، كما هو الشأن بالنسبة إلى القانون الأعظم للطبيعة، وإنما تتعلق بالطبيعة البشرية فقط.

يتفق سبينوزا مع هوبز في الاعتقاد بأن الخير والشر لا يعبران عن قيمتين ذات وجود متعال، وإنما على أشياء نافعة أو ضارة يحددها الإنسان بناء على نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، وهذا ما يعني عند الفيلسوفين أن الإنسان لا يرغب في شيء ويشتهي لأن ذلك الشيء نافع وخير في ذاته، وإنما يعتبره كذلك لأنه يميل إليه، والفرق بين الأمرين جوهري، لأن الحالة أولى تفترض وجودا موضوعيا للقيم الأخلاقية، بينما الحالة الثانية تفترض وجودا ذاتيا لها، وهذا واضح من قول سبينوزا «لقد تبين لنا إذن من كل ما سبق أننا لا نبذل جهدا ولا نريد ولا نشتهي ولا نرغب في شيء لأننا نحكم عليه بأنه نافع؛ وإنما بالعكس نحكم على شيء بأنه نافع، لأننا نبذل جهدا في تجاهه ونريده ونشتهيه ونرغب فيه»⁽²⁾، كما يتضح ذلك أيضا من تأكيد هوبز في كتابه التنين أنه لا توجد أية قاعدة للنافع والضار في طبيعة الأشياء يمكن أن يرجع إليها الإنسان في الحالة الطبيعية سوى حكمه الخاص، وهذا ما يعني عنده أن النافع والضار ليسا لهما وجود موضوعي بل وجودهما ذاتي يتعلقان بالشخص الذي يستعملهما للحكم على الأشياء، ولهذا يرى بأنه لا يوجد شيء يمكن أن نعهده خيرا خالصا، وإنما كل ما في الأمر يسمى كل إنسان كل ما يعجبه خيرا وكل ما يشمئز منه شرا⁽³⁾، وبالتالي فلا وجود لخير واحد ولشر واحد بالنسبة إلى كل الناس وإنما الخير والشر يختلفان من إنسان إلى آخر، مادام أنه لا توجد قاعدة في الأشياء يمكن أن يدركها الجميع، وهذا ما يقصده هوبز بقوله «بما

1- Ibid., L'éthique, III, prop. XXVIII, p.177.

2- B. Spinoza, L'éthique, III, prop.IX, Scol., p.159.

3-T. Hobbes, Les éléments du droit naturel et politique, 1^{ère} partie, ch.VII, §3, p.158

أن كل الناس يختلفون من بعضهم البعض في بنيتهم فإنهم يختلفون أيضا في طريقة التمييز بين ما نسميه عادة بالخير والشر»⁽¹⁾.

إذا اعتقد الإنسان بأنه يرغب في شيء لأنه نافع في ذاته، فهذا خطأ، لأنه في حقيقة الأمر في نظر الفيلسوفين رغبته في ذلك الشيء هي التي تظهره له أنه نافع؛ وهذا ما

يبين أن سبينوزا يؤمن، كما يرى ر. مسراحي، بأن قيمة الموضوع ليست هي التي توجه رغبة الإنسان نحوه، وإنما رغبته هي التي تقوم بذلك، ومعنى هذا أن نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده هو الذي يحدد قيمة الموضوع⁽²⁾، لهذا يصنف سبينوزا كلا من الخير والشر، النافع والضار ضمن الموجودات العقلية، حيث يرى أنها ليس لها وجود فعلي، وإنما فقط تعبر عن علاقات، وبالتالي فإذا حكمنا على شيء بأنه نافع أو خير فإنه لا يكون كذلك إلا بالنسبة إلى شيء آخر ليس نافعا أوليس خيرا. كما أنه لن نحكم على شخص معين بأنه شرير إلا بمقارنته بشخص آخر أحسن منه وعلى تفاحة بأنها رديئة إلا مقارنة بتفاحة طيبة أو أحسن منها⁽³⁾. وهذا ما يعني أن سبينوزا لا يستعمل الخير والشر وغيرهما من القيم الأخلاقية إلا بمعنى نسبي، وعلى هذا الأساس إذا نظرنا إلى شيء بمفرده فإنه يتعذر علينا أن نحكم عليه أنه نافع أو ضار. لا شك في أن هذه النتيجة هي نفسها تلك التي وصل إليها هوبز من قبله بتأكيد عدم وجود قاعدة في الأشياء تبين ما هو الخير وما هو الشر، حيث بين كما يرى ر. بولان أن طبيعتهما تتعلق بالظروف بحيث أقام نسبيتهما على الرغبة بشكل قريب من عبارة سبينوزا الشهيرة: لا نرغب في شيء لأنه نافع، وإنما يكون نافعا لأننا نرغب فيه⁽⁴⁾

من الواضح أن قيم الأشياء حسب سبينوزا هي موجودات عقلية أوجدها الإنسان بصفته كائن رغبة نتيجة نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود الذي يكون ماهيته، وليست موجودة في ماهية الشيء الذي يكون موضوع رغبته و يحتاج إليه لتقوية هذا النزوع. وهذا ما يبين على حد رأي ر. مسراحي أن الرغبة ليست رذيلة وإنما هي أصل

1-Ibid.

2-Robert Misrahi, *Spinoza*, p.73.

3-B. Spinoza, *Oeuvres*1, *Court traité*, chX, p.83.

4-R.Polin, *Hobbes, Dieu, et les hommes*, p.34.

ومصدر كل قيمنا وأن الإنسان بفضل الرغبة يكون أساس قيمه⁽¹⁾، وبعبارة أخرى بفضل الرغبة الإنسان يكون مقياس كل شيء كما يعتقد السفسطائيون، وعلى هذا الأساس يظهر أن سبينوزا يخالف الأخلاق التقليدية التي تقوم على تصور غائي للوجود الذي يؤكد، كما

يرى ألكسندر ماتيرون، بأن الإنسان موجه بالطبيعة نحو خير موضوعي ومتعال يمارس عليه قوة جذب جعلته يتحرك ويعي كل تصرفاته⁽²⁾.

لا شك في أن الأشياء التي يعدها الإنسان نافعة هي تلك التي يراها تخدم وتساعد نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده. غير أنه لا يستطيع أن يحصل عليها ويستفيد منها، كما يرى سبينوزا، إلا بواسطة ما يسميه بالعون الإلهي الداخلي الذي يقصد به القدرات الطبيعية لكل إنسان التي يعتمد عليها للقيام بكل الأفعال التي يستطيع بفضلها الحفاظ على وجوده، وكذلك بواسطة ما يسميه بالعون الإلهي الخارجي، الذي يقصد به الخيرات النافعة للطبيعة البشرية التي تنتجها الأشياء الخارجية التي يعتمد عليها الإنسان للحفاظ على وجوده⁽³⁾، ومعنى هذا أن الوسائل التي يمكن أن تضمن للناس العيش في أمان والحفاظ على سلامة أبدانهم موجودة في الأشياء الخارجية، أي تتعلق بالعون الإلهي الخارجي، لا تتحكم فيها قوة طبيعتهم وإنما قوة الأسباب الخارجية، ولهذا يسميها سبينوزا بهبات الحظ، التي يقصد بها، كما يقول، «حكم الله من حيث سيطرته على أمور البشر عن طريق العلل الخارجية التي لا يمكن توقعها»⁽⁴⁾.

إذا كان استمرار الإنسان في الوجود يتعلق بموجودات خارجية كثيرة لا يتحكم فيها، فإن الدولة تعتبر في نظر سبينوزا، كما هو الحال عند هوبز، أنجع وسيلة لبلوغها، وهذا ما أكده بقوله «ومع ذلك، فلن يعيش الإنسان في أمان، ولكي يتجنب هجمات البشر والوحوش على السواء»، [...] أثبت العقل والتجربة أن أيقن الوسائل لذلك هو تكوين مجتمع يقوم على قوانين سليمة⁽⁵⁾. وهذا ما يبين أن التنظيم السياسي عنده هو شكل من أشكال الحياة الاجتماعية المنظمة التي تفرض على الناس من الخارج بالقوة، ولا يهتدون إليها

1-Robert Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, p.96.

2-Alexandre Matheron, op.cit., p.84.

3-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص179.

4-المصدر نفسه.

5-المصدر نفسه، ص175.

بطريقة تلقائية، لأن ضرورتها تلزم عن عجز إنسان واحد بمفرده عن ضمان استمراره في الوجود، أي عن تحقيق منفعته الخاصة.

من بين الأشياء التي يحتاج إليها الإنسان لا يجد، كما يرى سبينوزا، ما هو أنفع له أكثر من شيء يناسب طبيعته ،لأن كما يقول « بقدر ما يتفق شيئا مع طبيعتنا يكون بالضرورة نافعا» ⁽¹⁾ أي يقوي نزوعنا الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود. لا شك إذن في أن الإنسان هو الموجود الطبيعي الأكثر نفعا للإنسان الآخر، خاصة إذا كان خاضعا للعقل، وهذا ما يقصده بقوله « لا يوجد شيء مفرد في الطبيعة يكون أنفع للإنسان من إنسان آخر يخضع لقيادة العقل». ⁽²⁾ ولهذا فمن الشرعي كما يرى ف. دلبوس أن يبحث الإنسان دائما عما ينفعه عند إنسان آخر مثله ⁽³⁾ ، خاصة إذا كان خاضعا لأوامر العقل ،لأن، كما يقول سبينوزا، «عندما يخضع الناس لقيادة العقل، يكونون أكثر اتفاقا بالطبيعة ، وبالتالي يكون الناس أكثر نفعا لبعضهم البعض كلما بحث كل واحد منهم عما هو نافع له » ⁽⁴⁾.

يحتاج الإنسان، إلى أشياء كثيرة لضمان استمراره في الوجود، بصفته جسما يحتاج إلى أجسام كثيرة أخرى مثل حاجته إلى الغذاء ،لأنه بفضلها يمكن أن يجدد باستمرار قوة نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود ، وهذا ما يقصده سبينوزا بقوله «يحتاج جسم الإنسان ليحافظ على وجوده إلى عدد كبير من أجسام أخرى التي بواسطتها يكون في حالة تجدد مستمر» ⁽⁵⁾. أما بصفته فكرا يحتاج الإنسان أيضا إلى الأشياء الخارجية ولكن ليس من أجل استهلاكها وإنما، من أجل معرفتها، لأن كما يقول « إذا كان الفكر وحيدا ولا يعرف شيئا غير ذاته فعقلنا سيكون أكثر نقص » ⁽⁶⁾.

بالفعل توجد في الطبيعة الخارجية أشياء كثيرة تنفع الإنسان في حياته ،إلا أنها ليست معروضة أمامه بكيفية واحدة ،إذ منها ما هو أنفع من غيرها ومنها ما هو أهون وأضر منها،وبالتالي يتوقف على كل إنسان أن يختار من بين هذه الأشياء الشيء الذي يعتقد أنه

1- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXI, corol., p. 271.

2-Ibid., prop. XXXV, corol. I, pp. 274,275.

3-Victor Délbos, Le spinzisme, (Pais :Librairie philosophique,1972),p.149.

4- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXI, corol., prop. XXXI, p.270.

5- Ibid.,II, Postulats, IV, p.97.

6- Ibid.,IV, prop.XVIII,scol.p.261.

يخدم مصلحته أكثر من غيره، وذلك طاعة لما سماه سبينوزا بالقانون الشامل للطبيعة البشرية الذي يعتبره من الحقائق الأبدية التي تخص كل الناس ⁽¹⁾،لأنه يرغب كل إنسان،

دون استثناء، على عدم ترك «ما يعتقد أنه خير إلا أملا في خير أعظم، أو خوفا من ضرر أكبر، ولا يقبل شرا إلا تجنباً لشر أعظم منه أو أملا في خير أكبر»⁽²⁾.

يمثل هذا القانون جزءاً مما سميناه بقانون المنفعة، لأنه لا يعبر سوى عن وجهه العملي الذي يحدد فيه سبينوزا الكيفية التي يحقق بها الإنسان منفعته في الواقع، حيث بينا أنه يحتم على الإنسان القيام بالأفعال التي يراها نافعة له وتجنب تلك التي يراها ضارة، كما أنه يسمح له من جهة تفادي أكبر الأضرار ومن جهة أخرى تحقيق أكبر المنافع، ذلك لأنه يدفع الإنسان إلى تحقيق منفعته الخاصة في الأوقات الصعبة، ويمنعه في أشدها من الاستسلام إلى الظروف و اتخاذ تجاهها موقفاً سلبياً، لأن هذا القانون يحتم على كل إنسان أن يكون دائماً فعالاً، أي أن يفعل ما يراه نافعا مهما كانت الظروف، أي أن يقوم بكل ما يساعد نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده، والعقل لا يمنعه من ذلك، لأن، كما يقول سبينوزا، «بما أن العقل لا يطلب شيئاً ضد الطبيعة؛ فإنه يطلب أن يحب كل واحد نفسه ويبحث عما ينفعه حقاً... ويرغب في كل ما يقود حقيقة الإنسان إلى كمال أكبر؛ وبعبارة أدق، يحاول كل واحد، حسب قوة وجوده، أن يحافظ على وجوده»⁽³⁾.

تكمن أهمية هذا القانون في أنه يدفع الإنسان الخاضع لأوامر العقل إلى العمل من جهة على التضحية بمنفعة صغيرة في الحاضر من أجل تحقيق منفعة أكبر في المستقبل، ومن جهة أخرى على تقبل ضرر صغير في الحاضر تجنباً لضرر أكبر في المستقبل. لكن الأمور لا تحدث بهذه الكيفية في الحالة الطبيعية، لأن الإنسان، كما يتصوره سبينوزا، لا تخضع أفعاله بالطبيعة لأوامر العقل بل بالعكس تخضع في أغلب الأحيان لانفعالاته العمياء التي تمنعه من تحقيق منفعته الخاصة، وأكثر من هذا غالباً ما يجعله عماها يكتفي بإشباع شهواته في الحاضر دون الأخذ في الحسبان ما يترتب عنها في المستقبل من

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 380.

2- المصدر نفسه.

3- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XVIII, scol., p. 260.

أضرار أو منافع، لأن الإنسان تحت سيطرة العواطف يقوم، كما يرى سبينوزا، بأشياء يجهلها كلية⁽¹⁾. والنتيجة التي يخلص إليها سبينوزا مما سبق أنه من المستحيل أن

نتصور، وجود إنسان في الطبيعة لا يولي أهمية للأشياء التي تنفعه، أي التي تقوي نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده، إلا إذا كان مدفوعا بأسباب خارجية مناقضة لطبيعته⁽²⁾، وبالتالي فلا واحد يختار القيام بعمل يضره إلا إذا كان تحت سيطرة العواطف العمياء، وهذا هو حال جميع الناس في الحالة الطبيعية، لهذا السبب يليق وصف هذه الأخيرة بحالة العبودية وليس بحالة الحرية كما يفضل هوبز وصفها.

نستطيع أن نقول بأن قانون المنفعة في شكله العملي يبين للإنسان أنه من الأنفع له أن يتعاون مع الناس الآخرين، وأن محاولة الاقتراب منهم تعبر في الحقيقة عن اختياره القيام بخير أعظم وتجنب القيام بشر أكبر؛ بحيث إذا تمكن من توحيد جهوده بجهودهم في الحالة الطبيعية، فإنه سيضمن استمراره في الوجود، لأن بتعاونه معهم سيتمكن من توفير ضروريات الحياة وبالتالي تحقيق منفعته الخاصة. غير أن هذا التعاون حسب سبينوزا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تمكن كل الناس من إخضاع أفعالهم لقيادة العقل، لأن في هذه الحالة فحسب، كما يرى، يظهر لكل واحد منهم أنه لا يوجد شيء آخر أنفع له للحفاظ على وجوده من اتفائه مع الآخرين في كل شيء بشكل يجعل أرواحهم وأجسادهم تؤلف روحا واحدة وجسما واحدا، بحيث يحاول الجميع في آن واحد البحث عما ينفعهم جميعا⁽³⁾، وهذا ما يعني أن العقل يمثل عند سبينوزا شرطا ضروريا وكافيا لتبادل الناس المنافع فيما بينهم، لأن بطاعة أوامره عندما يرغب في شيء يرغبه بالضرورة للناس الآخرين و كل ما يرغب فيه أي واحد منهم يرغبه بالضرورة للآخرين، وهذا ما يقصده من قوله «إن الناس الذين يخضعون لقيادة العقل، أي الذين يبحثون عما هو نافع لهم طاعة للعقل، لا يشتبهون شيئا لأنفسهم بحيث لا يرغبونه أيضا للناس الآخرين، وهكذا يكونون عادلين وصادقين و شرفاء»⁽⁴⁾.

1-Ibid., , prop. LXVII, corol. p. 311.

2-Ibid., prop. XX, scol. p. 263.

3-Ibid., IV, prop. XVIII, scol. p. 261.

4- Ibid.

يبدو أن سبينوزا لم يكن أصيلا في هذه الفكرة، إنما مقلدا لـ هوبز، لأن هذا الأخير وظف الفكرة نفسها عندما تتطرق لمحتوى القانون الطبيعي الثاني الذي يدعو الناس إلى

التخلي عن حقهم الطبيعية من أجل تحقيق السلم، حيث يقول في ذلك « إن هذا القانون هو قانون الإنجيل الذي يقول: كل ما تطلبه من الآخرين أن يفعله من أجلك أفعله من أجلهم، وهو أيضا القانون المشترك بين الناس الذي يقول: لا تفعل شيئا للآخرين لا تريده لنفسك»⁽¹⁾. لكن هوبز في هذا الموضوع أكد على خلاف سبينوزا أن هذا القانون وغيره من القوانين الطبيعية لا تملك في الحالة الطبيعية قوة إلزام فعلية لتحقيق السلم الذي تدعو إليه، وبالتالي فهي غير كافية لتحقيق مصلحة الناس ومن هذا القصور استنتج هوبز ضرورة وجود سلطة ردية ترغم الناس على تحقيق السلم أي المنفعة التي تدعو إليها القوانين الطبيعية. بينما هذا القانون، كما يتصوره سبينوزا، إذا وجد في الحالة الطبيعية فإنه لن يحتاج إلى قوة خارجية لفرض المنفعة التي يدعو إليها العقل وإنما تتحقق بطريقة تلقائية.

يظهر مما سبق أنه من الضروري على كل إنسان أن يقترب من الناس الآخرين ليستفيد من قواهم الطبيعية قصد تحقيق ضروريات الحياة، لأن حتى القليل من الخيرات التي يحتاجون إليها، كالمأكل مثلا لا يمكن أن يحققه إنسان واحد بمفرده، لأن كما يقول سبينوزا «من المستحيل أن نكون في غير حاجة إلى شيء خارج عنا من أجل الحفاظ على وجودنا وأن نعيش بطريقة بحيث لا تربطنا أية علاقة بالأشياء الخارجية»⁽²⁾. وهذا ما يعني أنه لا يمكن تصور الناس يعيشون لمدة طويلة في حالة لا تشجعهم على التعاون فيما بينهم لتحقيق ما ينفعهم، لأن البحث عن الشيء النافع، كما يقول فكتور دلبوس، «يعلم الإنسان أنه من الضروري أن يتحد بأمثاله، ومن هنا يلزم المجتمع المدني»⁽³⁾.

لا يتفق الناس فيما بينهم إذن ولا يستفيدون من بعضهم البعض إلا إذا تركوا أفعالهم تخضع لأوامر العقل فقط، وفي هذه الحالة فحسب نجدهم، كما يرى سبينوزا، يفعلون الأشياء التي تعود عليهم وعلى الآخرين بالمنفعة⁽⁴⁾، ويكون حقا كل واحد منهم بالنسبة

1-T. Hobbes, *Leviathan*, 1^{ère}, ch. XIV, p.130.

2- B. Spinoza, *L'éthique*, IV, prop. XVIII, scol. p. 261.

3-Victor Délbos, *Le spinzisme*, p.149.

4- B. Spinoza, *L'éthique*, IV, prop. XVIII, crol.II, p. 275.

إلى الآخر إليها، بحيث يجد كل واحد نفسه في سعيه إلى تحقيق منفعة الخاصة يحقق منفعة الآخرين. غير أن الطبيعة البشرية، كما يتصورها سبينوزا، لا ترغم الناس على السلوك

وفق أوامر العقل فقط ،بل تتركهم في أغلب الأحيان يخضعون لقوانين الشهوة التي تحول دون ضمان تحقيق منفعتهم في جميع الأحوال، رغم حرصهم الشديد على ذلك ،وهذا ما يقصده من قوله « إلا أن الطبيعة الإنسانية لها استعداد مخالف كل الاختلاف:صحيح أن جميع الناس يحرصون على منفعتهم، ولكنهم لا يفعلون ذلك حسب ما يميله العقل السليم ، بل تدفعهم دائما شهوة اللذة وانفعالات النفس (التي لا تأخذ المستقبل في حسابها ولا تعمل حسبها إلا للذاتها)عندما يرغبون في شيء ويحكمون عليه بأنه نافع » (1) .

نعتقد أن سبينوزا يتفق مع هوبز في فكرة أن علاقة الإنسان بالآخر غير ثابتة بل متغيرة، حيث تحدث الفيلسوفان عن وجود علاقتين، علاقة ايجابية تنفع الناس الذين تربطهم ، يكون فيها كل واحد بالنسبة إلى الآخر بمثابة الإله، وعلاقة سلبية لا تنفع أي واحد منهم، يكون فيها كل واحد بالنسبة إلى الآخر بمثابة الذئب أو العدو؛لأن الإنسان لا يقترب من الآخر حسب الفيلسوفين استجابة لميل طبيعي فيه، وإنما لأنه يرى منفعة في ذلك، كما أنه يبتعد عنه لأنه يرى بأنه يمثل مصدر خطر يهدد وجوده.غير أنه في نظر سبينوزا لا يمكن أن يمثل الإنسان الذي يخضع لأوامر العقل مصدر خطر بالنسبة إلى إنسان آخر، لأن ما يفعله يكون دائما نافعا للطبيعة البشرية، والضرر الوحيد الذي يمكن أن يحصل هو ذلك الذي يمكن أن يصيبه نتيجة تصرف الآخرين تجاهه بدافع الشهوة، لأن الذي يخضع لأوامر العقل يكون، حسب سبينوزا، بالضرورة نافعا للإنسان الآخر .

أما هوبز فيرى أنه يمكن للإنسان الخاضع لأوامر العقل أن يتسبب بأفعاله في مضرة الناس الآخرين، ولهذا أكد في تعريفه لما سماه بالقانون الطبيعي الأساسي أن العقل يلزم الإنسان على اللجوء إلى استعمال العنف ضد الآخرين عند الحاجة، و هذا فرق جوهرى بين الفيلسوفين يبين في نظرنا أنهما لا يمنحان مدلولاً واحد لمفهوم المنفعة ، بحيث نجد الأول يتحدث عن منفعة للطبيعة البشرية تفترض اتفاق المنفعة الخاصة مع المنفعة العامة

1-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص210.

عندما تكون لازمة عن فعل خاضع لأوامر العقل. بينما نجد الثاني يتحدث عن منفعة خاصة يمكن أن تتعارض مع المنفعة العامة.ومعنى هذا أن الإنسان يجد منفعة الخاصة

في المنفعة العامة التي يحققها العقل، كما يتصوره سبينوزا، في حين المنفعة العامة التي يحققها العقل، كما يتصوره هوبز، تكون ناتجة عن تحقق مجموعة من المنافع الخاصة. وهذا الفرق بين الفيلسوفين هو نفسه ذلك الفرق الذي نجده بين التصور اللبيرالي والتصور الاشتراكي للدولة.

هكذا، إذا كانت منفعة الإنسان لا تتحقق، كما يرى سبينوزا، إلا إذا اقترب من الناس الآخرين واخضع أفعاله لأوامر العقل، فإن فشله عن تحقيقها في الحالة الطبيعية يعني أن العقل لم يقم بدوره كما ينبغي، وهذا لا يرجع، حسب سبينوزا، إلى قصور فيه وإنما إلى المكانة التي يحتلها؛ لأنه، كما يرى، ليس للعقل وضع خاص يفوق شأننا وقيمة وضع العواطف العمياء مثل الغضب والكراهية⁽¹⁾، التي تدفع بالناس في اتجاهات مختلفة ومتعارضة، وتحول كل محاولة لاقتربهم من بعضهم البعض إلى صراع وحرب بحيث لا يجد، حسب، أي واحد منهم تحت سيطرتها الاستقرار حتى في ذاته، نهيك ما يتعلق بعلاقته بالآخرين، وهذا ما يقصده بقوله «يمكن أن يختلف الناس بالطبيعة باعتبارهم خاضعين لعواطف تكون عبارة عن انفعالات؛ بهذا القدر نفسه يكون إنسان واحد بنفسه متنوعا وغير مستقر»⁽²⁾. ولهذا بدل من أن تنشأ بين الناس علاقات قائمة على التعاون المتبادل الكفيل بتحقيق منفعة الجميع تنشأ بسبب سيطرة العواطف على أفعالهم حالة عداوة وصراع لا تنفع أي واحد منهم، حيث توقعهم في حالة خوف عام ترغم كل واحد منهم تخصيص جهود في حياته لمقاومة عدوان الآخرين الذي يهدد بقاءه، ولكن على حساب جوانب أخرى من الحياة هي أيضا، في نظر سبينوزا، ضرورية لكمال الطبيعة البشرية وسعادة الإنسان مثل الفنون والعلوم⁽³⁾.

تفرض هذه الوضعية على الناس، حسب أ. ماتيرون، الاختيار بين أمرين خطيرين،

1- المصدر نفسه، ص 380.

2- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXIII, p. 271.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 210.

بين موت طبيعي وموت عنيف⁽¹⁾، العزلة تضمن له الأول، والاقتراب من الآخرين يضمن له الثاني؛ لأن إذا اقترب إنسان من إنسان آخر واتفق معه على التعاون للقيام بعمل لا يقدر عليه لوحده، فإن هذا التعاون، كما يرى سبينوزا، لن يدوم بسبب سيطرة العواطف

التي تدفعهم إلى دخول في صراع وحرب في الوقت الذي هم في حاجة إلى مساعدة متبادلة⁽²⁾. ولهذا سيجد حتما كل شخص عدوا أمامه يعرقل نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده، وفي هذه الحالة لا يمثل الآخر مصدر منفعة بل بالعكس يمثل مصدر شقائه، اخطر بكثير مما يمثله خطر الحيوانات، وهذا ما عبر عنه سبينوزا بقوله «بقدر ما يكون الناس ضحية الغضب و الحسد أو عاطفة أخرى من عواطف الحقد بقدر ما يكونون مدفوعين في اتجاهات مختلفة ويدخلون في صراع مع بعضهم البعض . غير أنهم يكونون أكثر خطورة لبعضهم البعض من الحيوانات الأخرى لأنهم يفوقونهم قوة و يقظة وحيلة»⁽³⁾، ولهذا ينبغي على كل الإنسان أن يحتاط من الآخر لأنه، كما يرى سبينوزا، يمثل أخطر عدو يهدده⁽⁴⁾.

يظهر مما سبق أن سبينوزا قد تبنى تصور هوبز لعلاقة الإنسان بالآخر حيث يرى مثله أن الناس بالطبيعة أعداء، وهذا واضح من قوله «بما أن أغلبية الناس يقعون ضحية عواطف من هذا الصنف [يقصد الغضب والحسد و الكراهية وغيرها من العواطف التي تعبر عن الحقد] نجم عن ذلك بسب طبيعتهم نفسها أنهم أعداء بعضهم البعض»⁽⁵⁾. إنه إذن يتفق مع هوبز في هذه المسألة ويرى مثله أنه من الضروري على الإنسان في الحالة الطبيعية أن يكون حذرا ويقظا من أفعال الناس الآخرين و لا يثق فيهم ،لأنهم يمثلون بالنسبة إليه مصدر خطر، و بالتالي من منفعته تجنبهم.

نلاحظ أن سبينوزا في حديثه عن الحذر يتحدث مثل هوبز عن استعمال العنف، وهذا ما تدل عليه كلمة الانتقام التي استعملها في تعريفه للاستقلالية، حيث يقول «يكون الإنسان مستقلا طالما يكون قادرا على الصمود لأية قوة والانتقام متى شاء من كل الأضرار التي

1-Alexandre Matheron, op.cit.,p.104.

2- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXVII, sco.II, p. 281.

3-B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch.II,§14,p.104.

4-Ibid.

5-Ibid.

تصبيه، وبكلمة واحدة طالما يستطيع أن يعيش كما يشاء»⁽¹⁾.

غير أن سبينوزا لم يستنتج من هذه الفكرة مثلما فعل هوبز أن الحذر هو سبب من أسباب الحرب التي تدفع بكل إنسان أن يكون السباق في القضاء على الآخر، إنما استنتج

منها أن الاستقلالية التي يتمتع بها الإنسان في الحالة الطبيعية تكون بالضرورة قصيرة، لأنها تتطلب من الإنسان مواجهة تهديدات الآخرين بجهود تفوق قوته الخاصة.⁽²⁾ و هذا ما يبين أن الإنسان عند الأول يكون مهددا في حياته بينما عند الثاني في استقلاليته. ولهذا السبب جعل **هوبز** الخوف من الموت العنيف الشر الأعظم الموجه الأساسي لأفعال الإنسان سواء أكان خاضعا لأوامر العقل أو خاضعا للعواطف ،في الحالة الطبيعية أو في الدولة، في حين يرفض **سبينوزا** أن يكون الخوف من الموت الموجه الأساسي لأفعال الإنسان ،لأنه يؤمن، عكس **هوبز**، بأن الإنسان الذي يطيع أوامر العقل لا يسيطر عليه الخوف من الموت العنيف،حيث يقول في ذلك «الموت هو أقل شيء يفكر فيه الإنسان الحر، وحكمته لا تكمن في التأمل في الموت وإنما في الحياة»⁽³⁾. وبناء على هذا فالإنسان لا يرغب في الخروج من الحالة الطبيعية خوفا من الموت العنيف فقط ، وإنما أملا أيضا في تحسين حياته ،وهذا ما نلتمسه من قوله «المجتمع لا يكون نافعا أو ضروريا للغاية لأنه يحمي الأفراد من الأعداء فحسب،بل أيضا لأنه يسمح بجمع أكبر قدر ممكن من الراحة»⁽⁴⁾.

الأمر الذي لا شك فيه هو أن **سبينوزا** بفضل تأكيده أن المنفعة التي يمكن أن يحققها أي شخص دون أن يتسبب في ضرر الأشخاص الآخرين، هي تلك التي يحددها العقل بقوانينه النافعة لكل البشر، يكون، كما يرى **ألبيير ريفو**، قد أبعد مفهوم المنفعة عن موقف الأخلاق النفعية الحديثة التي ربطتها بإشباع النزوات الأنانية⁽⁵⁾ كما هو الحال عند **هوبز**،الذي جعل من الإنسان الكائن الأكثر حبا لنفسه، سواء أكان تحت قيادة أوامر العقل

1-Ibid. ,§9,p.102.

2-Ibid. ,§15,p.105.

3- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. LXVII, p. 311.

4-**سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص210.

5-Albert Rivaut, op.cit.,p.303.

أو خاضعا للعواطف العمياء.

من الواضح أنه إذا كان أمام الإنسان، باعتباره موجودا طبيعيا ينزع كبقية الموجودات إلى الحفاظ على وجوده في حدود قدرته، الخيار بين العيش حسب أوامر العقل

والعيش حسب العواطف، فإنه سيختار بالضرورة العيش بالطريقة الأولى، لأن، كما يقول سبينوزا «على أنه من الصحيح دون شك، أن من الأنفع كثيرا للناس أن يعيشوا طبقا لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية، لأنها كما قلنا لا تتجه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر»⁽¹⁾، وذلك طبعا طاعة لقانون المنفعة الذي ليس في الحقيقة، كما ترى ف.ح. شماخ، سوى قانون يأمر بالعيش حسب أوامر العقل⁽²⁾. غير أن هذا الخيار النافع لكل البشر لم يتنبه الناس في الحالة الطبيعية، كما يتصورهم سبينوزا، لأن أغليبيتهم لا يخضعون لأوامر العقل وإنما لشهواتهم الخاصة التي تمنعهم من تحقيق منفعتهم، وبالتالي من تحقيق استقلاليتهم، بحيث تفرض عليهم في المقابل، كما يرى، العيش في حالة عبودية، يكون فيها الإنسان عاجزا عن كبح جماح عواطفه والسيطرة عليها، ولهذا لن يكون متحكما في حياته بل الحظ هو الذي يتحكم فيها بحيث يفرض عليه في الكثير من الأحيان القيام بأسوأ الأفعال حتى وإن رأى أحسنها⁽³⁾.

لا يوجد إذن إنسان واحد في الحالة الطبيعية يستطيع أن يحقق منفعته الحقيقية سواء أكان خاضعا لأوامر العقل أو للعواطف، مادام أن أفعال أغلبية الناس يسيطر عليها الحسد والكراهية والغضب وغيرها من العواطف، لأن في مثل هذه الحالة على الرغم من أن الإنسان الذي يسلك طبقا لما يمليه العقل لن يكون مضرا للآخرين، إلا أن هذا لا يمنع هؤلاء من أن يكونوا سببا لمضرته. لهذا فلكي تتحقق منفعة الجميع بطريقة تلقائية ينبغي أن يعيش كل الناس طبقا لأوامر العقل، وهذا حسب سبينوزا ضرب من الخيال، لأنه لو حدث هذا لما كان هناك أي داعي لوجود سلطة سياسية، إذ بفضل العقل سيعرف الناس كيف يعيشون معا في وئام. غير أن الحالة الطبيعية سواء كما وصفها سبينوزا أو هوبز تبين أن الناس لم يتمكنوا من العيش معا في وئام وبالتالي من تحقيق منفعتهم، ولهذا

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 380، 381 .

2-Fatma- Haddad Chamakh, op.cit., p. 164.

3- B. Spinoza, L'Éthique, IV, Préface, p. 239.

عليهم التخلص منها والتفكير فيما هو أنفع منها.

هكذا استطاع سبينوزا أن يتحدث عن القوانين الطبيعية في الحالة الطبيعية بعيدا عن القيم الأخلاقية محترما في ذلك البعد غير أخلاقي الذي يتضمنه تعريف الحالة

الطبيعية، وهذا على خلاف هوبز الذي أوقعه البعد الأخلاقي للقوانين الطبيعية في تناقض مع تعريفه للحالة الطبيعية.

II- الحق الطبيعي

لقد حاول سبينوزا أن يصوغ تصورا للحق الطبيعي ينسجم مع نسقه الفلسفي انطلاقا من التصور الجديد للطبيعة الذي خلفته فيزياء غاليلي، ومن التوجه الجديد الذي طبع به هوبز الفكر السياسي عامة ونظرية الحق الطبيعي خاصة. إن أهم ما يميز محاولة سبينوزا في هذه المسألة هو رفض تأسيس مفهوم الحق الطبيعي على العقل مثلما فعل مواطنه غروتوس، على الرغم من نزعه العقلية، وفضل في المقابل إتباع الطريق الذي رسمه هوبز حيث حدده ، كما يرى ج. بريوسبي، على الرغبة والقوة وليس على العقل وهذا ما يعني أن الحق الطبيعي عند سبينوزا يتكون من ماهية لا عقلية على الرغم من أنه يكون في نظره أساس الحق المدني⁽¹⁾

إذن لم يتردد سبينوزا على تأسيس الحق الطبيعي على النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، الذي يفرض على كل موجود أن يبذل جهدا للحفاظ على وجوده في حدود قدرته دون النظر إلى الأشياء الأخرى، وهذا ما نلتمسه من قوله «ولما كان القانون الأعظم للطبيعة هو أن كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه، وبالنظر إلى نفسه فقط، دون اعتبار لأي شيء آخر، فينبني على ذلك أن يكون لكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه، أي (كما قلنا من قبل) في أن يوجد ويسلك كما يتحتم عليه طبيعيا أن يفعل»⁽²⁾. يبين سبينوزا من خلال قوله هذا أن الحق الطبيعي يقوم على النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود وليس على العقل، لأن الطبيعة كما يقول «لا تقتصر على قوانين العقل الإنساني الذي يعد هدفه الوحيد هو المنفعة الحقيقية و المحافظة على البشر بل أنها

1-Jean Preposiet, op.cit .,p.192.

2-سينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص378.
تشمل على ما لا نهاية له من القوانين الأخرى المتعلقة بالنظام الأزلي للطبيعة بأكملها، التي لا يمثل الإنسان إلا جزءا ضئيلا منها»⁽¹⁾.

استطاع سبينوزا أن يحتفظ بالبعد الكوني لهذا النزوع في تحديده للحق الطبيعي، وهو الأمر الذي سمح له، أن يتحدث عن حقوق طبيعية لا تتعلق بالإنسان فقط، وإنما بكل الموجودات الطبيعية الأخرى، وبالتالي فالحق الطبيعي عنده لا يخص الطبيعة البشرية فقط، ولهذا نجد سبينوزا يتحدث عن الحقوق الطبيعية للحيوانات سواء في كتابه الأخلاق أو كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، حيث بين في الأول أن حق الإنسان أكبر من حق الحيوان، لأنه بالطبيعة يفوقه قوة⁽²⁾ وليس لأنه عاقل، كما تحدث في الثاني أيضا عن حق الأسماك في العوم وفي أكل الكبير منها الصغير⁽³⁾، وهو حق كما يظهر مرتبط بماهية الحيوان بصفته موجودا ينزع كباقي الموجودات الطبيعية إلى الحفاظ على الوجود في حدود ما تسمح به قوة كل واحد، وهذا ما عبر عنه بقوله «فقد ترتب على ذلك أن يكون لكل موجود طبيعي حق مطلق على كل ما يقع تحت قدرته»⁽⁴⁾ وهذا ما يعادل القول عنده بأنه يحق لكل موجود أن يقوم بكل الأشياء التي تحتها طبيعته القيام بها .

يختلف سبينوزا عن هوبز في هذه الفكرة في نقطة واحدة وهي أن هذا الأخير تحدث كما رأينا عن حق طبيعي للحيوانات، زيادة على الحق الطبيعي للبشر ولم يتحدث عن حق طبيعي للموجودات الأخرى غير حية، كما فعل سبينوزا، ولهذا يمكن القول بأن الحق الطبيعي الذي تصوره الفيلسوف الهولندي أوسع وأشمل بكثير من الحق الطبيعي الذي تصوره الفيلسوف الإنجليزي.

هكذا عندما عرف سبينوزا الحق الطبيعي لم يفته التأكيد أنه يقصد به القواعد التي تتحكم في كل موجود أي القوة التي تحتم عليه أن يوجد بهذه الكيفية وليس بأخرى، وهذا ما يعني عنده أن لكل موجود طبيعي حقا مطلقا في القيام بالأفعال التي تسمح بها طبيعته أي قوته، وبالتالي فليس لهذا الحق أية علاقة لا بالدين ولا بالأخلاق ولا بأي تنظيم اجتماعي

1- المصدر نفسه، ص378.

2- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXVII, sco.I, p. 280.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص377.

4- المصدر نفسه، ص378.

أو سياسي، وإنما له علاقة بقوانين وقواعد الطبيعة فقط، وهذا ما نلتمسه من قوله «تشير عبارة الحق الطبيعي إلى قواعد وقوانين الطبيعة نفسها التي يسير كل شيء بمقتضاها أي

إلى قوة الطبيعة ذاتها»⁽¹⁾، لا يستلزم إذن هذا المصطلح على حد رأي ج.بريبوسي، أي معنى أخلاقي أو قضائي، لأن تحت ظل نظام طبيعي تكون شرعية الفعل لازمة عن تحققه، أي لا زمة عما يسميه سبينوزا القانون الأعظم للطبيعة⁽²⁾.

لا يعد السلوك طبقا لأوامر الشهوة فقط، وهذا هو الحال الغالب على وضع الناس في الحالة الطبيعية كما يتصورهم سبينوزا، سلوكا مخالفا للطبيعة حتى وإن كانت نتائجها ضارة وخطيرة على صاحبه أو على غيره، مثلما لا يعد أيضا السلوك طبقا لأوامر العقل فقط سلوكا مخالفا لها، وهذا ما يقصده بقوله «غير أنه، يتصرف بالضرورة كل إنسان طبقا لقوانين أو قواعد الطبيعة، أي بموجب الحق الطبيعي فقط، سواء أترك نفسه لقيادة العقل أو العكس لقيادة الشهوة فحسب»⁽³⁾. وهذا ما يعني أن سبينوزا في الحقيقة لا يميز مثلما يميز هوبز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي على أساس أن الأول يعبر عن الحرية والثاني عن الضرورة بل ينظر إليهما على أن المفهومين يعبران عن الضرورة، وهذا ما يدل على أن معنى الحق عنده لا يختلف عن معنى القانون، ولهذا فلا يقصد بالوجود والسلوك بموجب الحق الطبيعي شيئا آخر غير الوجود والسلوك طبقا لقوانين الطبيعة، حيث يعبر عن ذلك بقوله «والواقع أن كل من يفعل طبقا لقوانين الطبيعة إنما يمارس حقا مطلقا، لأنه يسلك طبقا لما تمليه عليه طبيعته ولا يمكنه أن يفعل سوى ذلك»⁽⁴⁾، طبعا هذا على الرغم من أن هوبز لا يقصد بالحرية شيئا آخر غير النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود.

إذا كان يحق للإنسان الخاضع لأوامر العقل مثلما يحق للإنسان الخاضع للعواطف أن يبذل جهدا من أجل تحقيق كل ما يراه نافعا لنزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، فهذا يعني أنه لا ينبغي تحديد الحق الطبيعي بالعقل، لأن في الحالة الطبيعية ليس هذا

1-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch.II,§4,p.96.

2-Jean Preposiet, op.cit .,p.188.

3-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch.II,§5,p.97.

4-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 378.

الأخير هو الذي يتحكم في أفعال كل الناس بل في الغالب، في نظر سبينوزا، الرغبة العمياء هي التي تقودهم⁽¹⁾، ولهذا لا يتجلى في الحالة الطبيعية النزوع الطبيعي إلى

الحفاظ على الوجود إلا من خلال شهوات الناس، وبالتالي ، كما يرى جون كلود فريس **Jean- Claude Fraisse** ، جعل سبينوزا الحق الطبيعي شيئاً لا يقوم على العقل وهذا، في نظره، تأثراً بهوبز ، وإنما على الشهوة و يتقدم كل حياة اجتماعية ، كما جعله أيضاً شيئاً ينتمي إلى كل الناس ويحترمه الجميع بطريقة تلقائية مهما كان تحكمهم في ذواتهم أو حكمتهم (2) . وهذا ما يؤكد سبينوزا بقوله « لا ينبغي تحديد القوة أو الحق الطبيعي الذي يتمتع به الناس بالعقل وإنما بالشهوة التي تتحكم في سلوكهم، وتتطابق مع نزوعهم الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود» (3). وهذا القول في الحقيقة هو تأكيد صريح من سبينوزا أنه يرفض مثلما رفض هوبز من قبله نظرية غروتيوس في الحق الطبيعي التي تقوم أساساً على الاعتقاد بأن الإنسان مستعد طبيعياً للحياة مع الآخرين في مجتمع منظم حسب أوامر العقل، وأن أي مخالفة منه لهذه الأخيرة، نتيجة فساد طبيعته بتأثير من العواطف العمياء، يعد مخالفة للحق الطبيعي وللطبيعة البشرية(4).

بالنسبة إلى سبينوزا الأمر واضح لا يستطيع الإنسان أن يتصرف إلا في حدود ما يسمح به حقه الطبيعي، أو بعبارة أخرى ما يحتم عليه ، من غير المعقول إذن أن نتصوره يقوم بأفعال معارضة لحقه الطبيعي، لأن هذا يفترض أنه قادر على خرق نظام الطبيعة الأزلي، وهذا ما خلص إليه بقوله «ونستنتج من ذلك أن الحق والتنظيم الطبيعيين اللذين ينشأ فيهما جميع الناس ويعيشون بموجبهما طوال الجزء الأكبر من حياتهم ، لا يحظران إلا ما لا يرغب فيه أو ما لا يستطيع أحد ؛ فهما لا يمنعان النزوع ولا الكراهية ولا الغضب ولا الخداع ولا أي شيء تدفع إليه الشهوة» (5).

يظهر مما سبق أن الحق الطبيعي الذي يتمتع به الإنسان في الحالة الطبيعية يقوم على غرار الحقوق الطبيعية للموجودات الأخرى على القواعد الطبيعية التي تتميز بها

1-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch.II,§5,p.96.

2-Jean-Claude Fraisse, *L'œuvre de Spinoza*, (Paris :Librairie philosophique J.Vrin 1978),p.240.

3-Ibid.,p.97.

4-Hugo Grotius, op.cit., prolégomènes, IX ,p.11.

5-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص379..

طبيعته، أي على قدرة نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، وهذا ما يعادل القول بأنه يقوم على الرغبة بصفاتها تمثل عند سبينوزا ماهية الإنسان، وهذا ما عبر عنه

بوضوح بقوله «وعلى ذلك الحق الطبيعي لكل إنسان يتحدد حسب الرغبة والقدرة ، لا حسب العقل السليم»⁽¹⁾ . وعلى هذا الأساس تصور الناس في الحالة الطبيعية متساوين، بحيث لا يمكن التمييز بينهم من جهة أن بعضهم يسلك طبقا لأوامر لعقل والبعض الآخر طبقا لقوانين الشهوة، وإنما فقط من جهة أن بعضهم يملك القوة الكافية لتحقيق ما يرغب فيه والبعض الآخر لا ، لأن، كما يقول سبينوزا « بقدر ما ننظر إلى الناس على أنهم يعيشون تحت حكم الطبيعة وحدها ، نجد أن لهم جميعا وضعاً واحداً: فمن لم يعرف العقل بعد، أو من لم يحصل بعد على حياة فاضلة، يعيش طبقا لحق مطلق، خاضع لقوانين الشهوة وحدها شأنه شأن من يعيش طبقا لقوانين العقل »⁽²⁾.

هكذا استطاع سبينوزا أن يستنبط كونية الحق الطبيعي من كونية النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود الذي يحتم على كل موجود طبيعي دون استثناء أن يبذل جهداً في حدود قدرته من أجل الحفاظ على وجوده ، أي في حدود ما تسمح به طبيعته الخاصة، لأن هذا النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود هو الذي يجعل كل موجود يتمتع بحق طبيعي مطلق في أن يوجد ويفعل في حدود طبيعته. كما استطاع أيضاً أن يستنبط من هذه الكونية أن الناس في الحالة الطبيعية متساوون أمام الحق الطبيعي، بحيث لا يمكن التمييز، في نظره، بين إنسان و آخر بسبب اختلاف في قدراتهما العقلية أو الجسدية؛ حيث تطرق إلى هذه المسألة في الرسالتين السياسيتين في تعريفه للحق الطبيعي وركز أساساً على المساواة الأولى، حيث يقول في الرسالة الأولى «وفي هذا الصدد لا نجد farkاً بين الناس والموجودات الطبيعية الأخرى، أو بين ذو العقول السليمة ومن هم خلو منها، أو بين أصحاب النفوس والأغبياء، وضعفاء العقول »⁽³⁾ ، وأما في الرسالة الثانية فقد فصل في المسألة وأكد أنه في تعريفه للحق الطبيعي لا يميز إطلاقاً بين الناس على أساس أن بعضهم يسلك طبقاً لأوامر العقل والآخر طبقاً لقوانين الشهوة، بالنسبة إليه كل الناس

1-المصدر نفسه.

2-المصدر نفسه، ص378.

3-المصدر نفسه.

ينتمون إلى الطبيعة ويخضعون لنظامها بكيفية واحدة . هكذا ، حسب ل. موني ، أبعد سبينوزا في الأخلاق التمييز بين الإنسان الحكيم و الإنسان الأحمق من أجل الاحتفاظ

بالواحدية في المستوى الأنثروبولوجي التي تؤكد لها نظرتها الأنطولوجية إلى الطبيعة⁽¹⁾. لا فرق إذن في نظره بين الإنسان الحكيم والإنسان الأحمق ، لأن الرغبات في الحالتين، أي في حالة الإنسان الحكيم والإنسان الأحمق، تكون دائما ناتجة عن الطبيعة أي عن القوة الطبيعية التي بواسطتها يحاول الإنسان أن يستمر في الوجود⁽²⁾.

لكن كما نلاحظ لم يستعمل سبينوزا مصطلح المساواة كما فعل تقريبا كل فلاسفة العقد الاجتماعي وعلى رأسهم كما رأينا هوبز، لأن حديثه عن عدم وجود اختلاف بين الناس في التمتع بالحق الطبيعي لم يقوده إلى درجة القول بالمساواة بين الناس في القدرات العقلية كما يعتقد هوبز الذي برهن على أنها مساواة مطلقة، ولكن في اعتقادنا حجتة في ذلك لا تفصل فصلا نهائيا في المسألة، لأنه عوض أن يثبت أن الناس متساوون فيما يتعلق بقدراتهم العقلية أثبت أنهم يعتقدون أنهم متساوون نتيجة غرورهم، والفرق شاسع بين الأمرين. في حين المساواة التي يمكن أن يعبر عنها سبينوزا في تعريفه للحق الطبيعي هي مساواة في الوجود التي يفرضها نظام الطبيعة الأزلي على كل الموجودات من دون استثناء من خلال طبيعة كل واحد، وعلى هذا الأساس يمكن أن نصفها بمساواة من طبيعة أنطولوجية بحتة. وفي المقابل يمكن وصف المساواة التي يتحدث عنها هوبز بمساواة من طبيعة نفسية بحتة. وهذا في اعتقادنا نوع من الاعتراف من سبينوزا بالتفاوت في الحقوق الطبيعية بين مختلف الكائنات ، وهذا ما أكده في كتابه الأخلاق ، كما سبق وأن ذكرنا، عندما بين من جهة أن حق الإنسان يفوق قوة حق الحيوان لأنهما يتكونان من طبيعتين مختلفتين، لهذا فحق الأول على الثاني يكون أكبر من حق هذا الخير على الأول، وهذا على الرغم من أنه من جهة أخرى يعترف أنهما يتمتعان بحق⁽³⁾.

يكشف في الحقيقة هذا التناقض الذي يبدو في موقف سبينوزا أنه لا يقصد بالمساواة في الحقوق الطبيعية بين الموجودات سوى المساواة في حق الوجود وليس في كيفية

1-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.112.

2-B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch.II,§5,p.97.

3- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXVII, scol.I, p. 280.

الحفاظ عليه؛ لأنه بالنسبة إليه حتى بين البشر، يكون الإنسان الذي يعرف كيف يوجه سلوكه حسب أوامر العقل أكثر قوة من الإنسان الذي يخضع للعواطف، وبالتالي فالأول

سيتمتع بالضرورة بحق يفوق الحق الذي يتمتع به الثاني، ولهذا فلا يوجد أي مانع من وجهة نظر أنطولوجية، من تصور الناس غير متساوين في قواهم الطبيعية وبالتالي في التمتع بالحق الطبيعي، أي في طريقة ضمان استمرارهم في الوجود، وهذا يرجع أولا إلى أن العقل عمليا، كما يتصوره **سبينوزا**، يقود دائما صاحبه إلى ما ينفعه وهذا ما يعني أنه يحقق له دائما ما يعزز ويقوي نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده، وثانيا إلى أن الحق الطبيعي نفسه، كما يعرفه، يحتم على كل إنسان أن يفكر فيما ينفعه، وبالتالي أليس من التناقض القول بأن حظ الإنسان الذي يتصرف حسب أوامر العقل لبلوغ منفعة أكبر من حظ الإنسان الذي يخضع لشهواته؟ أليس كذلك من التناقض القول من جهة بأن للإنسان والحيوان حق واحد والقول من جهة أخرى أن حق الأول على الثاني أكبر بكثير عن حق الثاني على الأول؟

يرجع في نظرنا تردد **سبينوزا** وعدم جزمه في مسألة المساواة إلى كونه لم يدرك أهمية هذه المسألة في تصور الطبيعة البشرية وكذلك في تصور طريقة الحكم، وعدم معالجتها في الرسالتين السياسيتين لدليل على ما ذهبنا إليه، وهذا على خلاف **هوبز** و **لوك** وخاصة **روسو** الذي خصص كتابا لهذه المسألة وأدرجها في عنوانه الموسوم أصل التفاوت بين الناس، حيث برهن الفيلسوفان الأخيرين على أن المساواة الطبيعية في الإنسان وذلك من أجل الدفاع عنها و اقتراح تصور للدولة يحافظ عليها ولا يستأصلها كما هو الشأن بالنسبة إلى **هوبز** الذي تصور دولة تخاف من المساواة الطبيعية، لأنها تمثل بالنسبة إليه سبب من أسباب الرئيسة لحرب الجميع ضد الجميع .

أما فيما يتعلق بالمساواة في القدرات الجسدية لم يعبر عنها **سبينوزا** صراحة كما فعل **هوبز** ولكن يمكننا ان نستخلصها من قوله «بيد أن الإنسان في الحالة الطبيعية لا يستطيع أن يقاوم بشكل فعال ضد نظيره (بسبب استسلامه للنوم كل يوم، وللمرض أو الحزن مرارا، وأخيرا للشيخوخة)»⁽¹⁾، وهي حالات في أغلبها يتعرض لها كل الناس دون

1- **سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 112.

استثناء وتتسبب في ضعف جسد كل واحد منهم، إنها من جهة تمنع القوي جسديا من أن يبقى قويا إلى الأبد، ومن جهة أخرى تسمح للضعيف أن يقضي على القوي، هذا ما يذكرنا

بـهوبز الذي برهن على أن كل الناس متساوون جسدياً أمام خطر الموت العنيف، لأن الضعيف منهم جسدياً في الحالة الطبيعية يكون قادراً على القضاء على القوي.

يظهر مما سبق أن سبينوزا مثل هوبز يريد أن يبلور تصوراً عن الحق الطبيعي مجرداً من كل الاعتبارات الأخلاقية والدينية والعقلية كما هو ممكناً في الحالة الطبيعية، وهي فكرة استعارها في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة من هوبز، كما يرى ل. مونيي، ليستعملها مثله كنقطة انطلاق في تصوره للحق الطبيعي⁽¹⁾. ومن أجل تحقيق ذلك رأى أنه من الضروري تأسيسه على النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود، حيث تبين له على غرار هوبز أن الحق الطبيعي الذي يحدد أفعال الناس في الحالة الطبيعية، ناجم عن نزوعهم الطبيعي إلى الحفاظ على وجودهم أي على غريزة حب البقاء، التي تعبر عند الفيلسوفين عن طبيعة الإنسان. غير أن سبينوزا وظف علاقة الحق الطبيعي بالنزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود من أجل استنباط أن الحق الطبيعي الذي يتمتع به الإنسان في الحالة الطبيعية هو حق مطلق، وذلك بالبرهنة على أن حق كل الموجودات الطبيعية، بما فيها حق الإنسان، يلزم عن حق الإله أو الطبيعة بأكملها، كما تلزم قوة النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود من قوة الإله اللامتناهية، حيث يرى بهذا الصدد أن الحق المطلق الذي يتمتع به كل موجود ينجم بالضرورة عن كون الحق الذي يتمتع به الإله يمتد إلى كل شيء، دون قيد، ولا يعبر عن شيء آخر غير القدرة الإلهية، بصفتها حرة حرية مطلقة؛ وبالتالي فإن الحق الطبيعي الذي يتمتع به كل موجود طبيعي يقاس بدرجة قدرته على الوجود وعلى الفعل؛ لأن القدرة التي بفضلها يوجد ويفعل هذا الموجود ليس في نظره سوى قدرة الإله الحرة حرية مطلقة نفسها⁽²⁾، وهذا ما يفسر حسب سبب تمتع الإنسان بحق طبيعي مطلق.

لقد برهن سبينوزا على أن حق كل موجود طبيعي بصفته حالاً هو مجرد حق لازم

1-B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch.II,§3,p.95,96.

2-Ibid.,p.95.

عن حق الإله المطلق الذي لا يعرف حداً، لأن كل الموجودات الطبيعية تمثل في نظره، كما بينا سابقاً، أحوالاً موجودة في الإله تنزع إلى الحفاظ على وجودها بحيث يحاول كل

واحد منها أن يحافظ على وجوده دون النظر إلى الموجودات الأخرى، وهذا ما يحتم على كل موجود أن يتمتع بحق مطلق في الحفاظ على وجوده. ولهذا يرى أنه لا يمكن أن نفهم مما يتكون الحق الطبيعي إذا لم نعتبر القدرة التي بفضلها توجد وتفعل كل الموجودات الطبيعية هي نفسها قدرة الإله (1). ومادام أن هذه الأخيرة ليس سوى قدرة الطبيعة نفسها، فإنه يترتب على ذلك بالضرورة أن الحق الطبيعي الذي يتمتع به كل موجود طبيعي يكون بالضرورة حقا مطلقا يمتد إلى كل ما تقدر عليه طبيعته، لأن قدرة الطبيعة بأكملها تتكون من مجموع قدرات الموجودات الطبيعية (2).

يقاس إذن الحق الطبيعي، كما يحدده سبينوزا، بدرجة قوة كل موجود، أي يمتد حق كل موجود إلى كل ما تسمح به قدرته الطبيعية، وهذا ما يبين أن الكونية التي تميز الحق الطبيعي لا تقصي خصوصية طبيعة كل موجود، إذ نجده يتصور الموجودات الطبيعية تتميز عن بعضها البعض على الرغم من اشتراكها في كونها توجد وتفعل بمقتضى الحق الطبيعي، وذلك خضوعا لنظام الطبيعة الأزلي الذي يحتم على كل موجود دون استثناء أن يوجد ويفعل بطريقة معينة، وهذا ما يسميه أ. ماتيرون باللاكونية الكونية nom-universalité universelle (3).

إذا كان إبعاد العقل من تصور الحق الطبيعي وقبول تأسيسه على النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود يقرب نظرية سبينوزا في الحق الطبيعي من نظرية هوبز فإن محاولة استنباط الحق الطبيعي من القوة الإلهية يبعده منه ويجعله يأخذ اتجاها مخالفا. بالفعل انطلق سبينوزا في تحديده للحق الطبيعي من حقيقة يسلم بها الجميع وهي، كما يحددها أ. ماتيرون، « يحق للإله السيد المطلق على الطبيعة القيام بكل ما يستطيع القيام به، أي بكل شيء، فيه يلتقي حق السيادة بالقوة اللامتناهية » (4). وهذه المسألة هي التي

1-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.111.

2-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص378.

2-Alexandre Matheron, op.cit.,p.292.

3-Ibid.,p.90.

4-Ibid.

سمحت لسبينوزا الحديث في الحالة السياسية عن حق الحاكم المطلق، أي على حد تعبير أ. ماتيرون دائما « الانتقال من المستوى الميتافيزيقي إلى المستوى القانوني. » (1) ، بينما

هوبز لم يجد أي داعي لربط صفة الحق الطبيعي بالقدرة الإلهية للبرهنة على أن الحق الطبيعي الذي يتمتع به الإنسان في الحالة الطبيعية هو حق مطلق، حيث اكتف بربطه بالحرية الإنسانية، وهذا حسب أ. ماتتيرون ليس خجلا منه بل لأن أنثروبولوجيته تمنعه ذلك نتيجة احتفاظها على ثنائية وسيلة - غاية⁽⁵⁾، الحاضرة كما سبق وأن بينا في تصور لنزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود.

في اعتقادنا يرجع هذا الفرق بين الفيلسوفين، أساسا إلى أن سبينوزا في تحديده لمفهوم الحق الطبيعي انطلق من مفهوم الحتمية بدل من أن ينطلق من مفهوم الحرية، كما فعل هوبز، محترما في ذلك فلسفته التي برهن فيها من جهة على أن الإله هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بالحرية، ومن جهة أخرى على أن الإنسان ليس بكائن حر لأنه يمثل جزءا لا يتجزأ من الطبيعة يخضع مثل كل الموجودات الأخرى لنظامها الأزلي الذي يعبر عن أوامر الإله الأزلية، ولهذا فهو لم يقصد بالحق الطبيعي شيئا آخر غير «القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتميا على نحو معين»⁽²⁾.

من الواضح إذن أن تعريف سبينوزا للحق الطبيعي يعبر عن النزعة الحتمية التي يدافع عنها في فلسفته الطبيعية التي لا تقبل لا الوجود الممكن للأشياء الطبيعية ولا الوجود الحر، وهذا ما يقصده ل. مونيه بقوله «في الواقع، ينبغي بالأحرى التفكير بمعنى الضرورة: يعبر الحق الطبيعي عن المقتضيات الطبيعية لكل فرد التي تظهر من خلال سلوك كل واحد»⁽³⁾، هذا ما جعل تعريفه يختلف جذريا عن تعريف هوبز الذي لم يبعد مفهوم الحرية في بلورته لمفهوم الحق الطبيعي، بل بالعكس أقامه عليه، حيث بين أنه لا يقصد بالحق الطبيعي شيئا آخر غير الحرية التي يتمتع بها كل إنسان في القيام بما يشاء، مقصيا بذلك كلية فكرة الحتمية. ولهذا نجده يميز بين الحق والقانون على أساس

1-Ibid., p.92.

2-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص377.

3-Lucien Mugnier Pollet, op.cit., p.111.

أن الأول يفترض حرية القيام أو عدم القيام بشيء، والثاني يفترض حتمية القيام بهذا الشيء وليس بذلك⁽¹⁾. في حين كما رأينا مفهوم الحتمية عند سبينوزا حاضر سواء في تعريفه للحق الطبيعي أو للقانون الطبيعي.

لقد سمح في اعتقادنا هذا الموقف لسبينوزا أن يخلص تصوره للطبيعة البشرية من التناقض الموجود بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، أي بين الحرية المطلقة التي يفترضها الأول والإكراه الذي يفترضه الثاني، وهو في الحقيقة تناقض يعبر عن صراع بين الرغبة والأخلاق، من المفروض ليس له أي وجود في الحالة الطبيعية حسب تصور الفيلسوفين لها. وهذا الموقف أيضا، حسب أ. ماتتيرون، هو الذي جعل سبينوزا على خلاف هوبز يتصور الحق الطبيعي كشيء لا يمكن الاستغناء عنه⁽²⁾

زيادة على ما سبق إذا تمعنا في الحق الطبيعي كما يحدده هوبز نجد أنه يمثل جزءا من القانون الطبيعي حيث قسم هذا الأخير، كما رأينا، إلى جزأين جزء يحتوي على ما سماه بالقانون الطبيعي الأول والأساسي، وجزء يلخص مضمون الحق الطبيعي، ولهذا حسب ج. بوس يبدو أن الجزء الثاني من القانون يتناقض مع الجزء الأول إذا كانت فعلا وظيفة القانون الطبيعي عند هوبز هي الحد من الحق الطبيعي⁽³⁾. وهذه المسألة لم ينتبه إليها سبينوزا ولهذا اعتقد بأن الشيء الأساسي الذي يميزه عن هوبز هو أنه احتفظ في الحالة السياسية بالحق الطبيعي بينما هوبز قضا عليه، لأن لو انتبه إليها وانتبه أيضا إلى التطابق الموجود بين القوانين الطبيعية والقوانين المدنية كما يتصورهما الفيلسوف الإنجليزي لأدرك بأن هذا الأخير باحتفاظه بالقوانين الطبيعية في الحالة السياسية يحتفظ في آن واحد بالحق الطبيعي الذي يمثل جزءا مهما منها، لقد عبر هوبز عن هذا التطابق بين القوانين الطبيعية والمدنية بقوله « القوانين الطبيعية والقوانين المدنية تستوعب بعضها البعض ولها فضاء واحد»⁽⁴⁾، وكذلك بقوله «في كل جمهوريات العالم يكون القانون الطبيعي جزءا من القانون المدني»⁽⁵⁾ وفي اعتقادنا ليس هناك دليل أوضح على

1-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{ère}, ch. XIV, p.129.

2-Alexandre Matheron, op.cit., p.294.

3-Gilbert Boss, « Les fondements de la politique selon Hobbes et Spinoza », p.180.

4-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{ère}, ch. X XVI, p.285.

5-Ibid.

أن هوبز لم يتصور الحالة السياسية خالية من الحق الطبيعي من هذا القول الأخير وعلى أن سبينوزا تسرع في الحكم عليه بهذه الكيفية في هذه المسألة .

بينما عند سبينوزا إن لم يكن القانون الطبيعي يمثل جزءا من الحق الطبيعي فعلى الأقل هذا الأخير لا يتضمن الأول ، لأنه في الواقع لا يوجد عنده فرق بين الحق الطبيعي و القانون الطبيعي، و يمكن أن نستخلص ذلك من تعريفه له في كتابه الأخلاق حيث يبدو أن القانون الأعظم للطبيعة و قانون المنفعة يكونان عنده الحق الطبيعي، وهذا واضح من قوله «يوجد كل واحد بفضل حق الطبيعة السيد، الذي بفضل ي فعل كل واحد ما يخضع لضرورة طبيعته، وبالتالي يحكم كل إنسان على أي الشيء بأنه نافع أو ضار ، و يفكر فيما ينفعه حسب طبيعته، و يحاول أن يحافظ على كل ما يحبه وينتقم ويقضي على كل ما يكرهه، بناء على حقه الطبيعي»⁽¹⁾، ولهذا فيمكن عد هذا التعريف نموذجا للتعريفات التي كونها الفلاسفة الذين يرى هوبز بأنهم تعودوا الخلط بين الحق والقانون⁽²⁾.

نلتمس في تعريف الحق الطبيعي عند سبينوزا اختلافا آخر بينه وبين هوبز لا يقل أهمية عن السابق، يكمن هذا الاختلاف في أن الفيلسوف الأول في تحديده للحق الطبيعي بقي وفيما لرفضه للنظرة الغائية التي نجدها حاضرة في تصور هوبز للنزوع الطبيعي إلى الحفاظ الوجود الذي أسس عليه مفهومه للحق الطبيعي. تتجلى هذه الغائية في شكل ثنائية وسيلة - غاية، وهذا واضح من تعريفه للحق الطبيعي حيث يقول «إن الحق الطبيعي الذي يسميه المؤلفون عادة jus naturale [باللغة اللاتينية] هو الحرية التي يتمتع بها كل واحد في التصرف بقوته الخاصة كما يشاء من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى على حياته، وبالتالي القيام بكل ما يراه، حسب حكمه وعقله، أنه يمثل الوسيلة الأكثر تلاؤما مع هذه الغاية»⁽³⁾. بالنسبة إلى هوبز غاية الحق هي الحفاظ على الوجود ووسيلته هي كل ما يراه الإنسان صالحا لتحقيق هذه الغاية، وبالتالي فلا يعني عنده الحق الطبيعي، كما يرى أ. ماتيرون غير حرية الإنسان في التصرف كما يشاء، ولكن دائما من أجل الحفاظ على حياته⁽⁴⁾، بينما

1- B. Spinoza, *L'éthique*, IV, prop. XXXVII, scol. II, p. 280.

2-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{ère}, ch .XIV, p.128.

3-Ibid.

4--Alexandre Matheron, op.cit.,p.293

استطاع سبينوزا بطريقة ذكية أن يبعد هذه الثنائية من تعريفه للحق الطبيعي، حيث بين أن التطابق بين الحق والفعل يعبر عن تطابق النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود والفعل، بحيث يتعذر علينا تصور إمكانية صدور أي فعل من الإنسان لا يعبر عن هذا النزوع، لأن ما قوة هذا الأخير عند سبينوزا سوى جهد الإله اللامتناهي أو قدرته التي لا يمكن تصور حدوث أي شيء خارج عنها. ولهذا لا يمكن في نظره أن نفصل بين الحق والحتمية التي تتحكم في وجود الإنسان وأفعاله كما فعل هوبز، وبالتالي فالواحدية، كما يرى ا. ماتيرون، هي التي منعت سبينوزا في تعريفه للحق الطبيعي من الفصل بين الحياة التي ينبغي أن نحافظ عليها و الوسائل الضرورية لذلك⁽¹⁾، لا مجال إذن عند سبينوزا للتمييز بين غاية الفعل ووسيلته في تصور الحق الطبيعي، وبالتالي التأكيد مثل هوبز أن الحق في الغاية يمنح للإنسان الحق في استعمال كل الوسائل من أجل بلوغها، لأن الإنسان، كما برهن على ذلك سبينوزا، يتصرف في كلتا الحالتين بموجب الحق الطبيعي الذي يحتم عليه ذلك، بحيث إذا قام الإنسان بما سماه هوبز وسيلة فهو عند سبينوزا بالضرورة يعبر عن نزوع طبيعي إلى الحفاظ على الوجود سواء حقق الغاية أم لم يحققها.

على الرغم من هذا الاختلاف بين الفيلسوفين إلا أننا نجدتهما يتفقان في التأكيد أن الناس في الحالة الطبيعية يتمتعون بحق مطلق في القيام بكل ما يشاءون، لأن الحالة التي يعيشونها ليست لها علاقة بالدين و لا بالأخلاق ولا بأي قانون وضعي، ولهذا يرى سبينوزا مثل هوبز أنه من المستحيل على أي إنسان في الحالة الطبيعية أن يخطئ أو يقوم بأي فعل يمكن عده انتهاكا للقانون، وهذا ما نلتمسه من قوله «نفهم مما سبق بسهولة أنه في الحالة الطبيعية لا يوجد أي شيء نافعا أو ضارا باتفاق الجميع، لأن كل واحد في الحالة الطبيعية يفكر فيما ينفعه فقط... وغير ملزم بطاعة أي قانون أو أي شخص آخر غير نفسه»⁽²⁾، ومن قوله أيضا «لا يمكن تصور وجود الخطأ في الحالة الطبيعية بينما يمكن تصور وجوده في الحالة الاجتماعية»⁽³⁾، وكذلك من قوله «يظهر بوضوح أنه في الحالة الطبيعية لا يمكن وصف أي فعل بالخطأ. على الأقل لا يمكن لأي واحد أن يرتكب خطأ

1-Ibid.

2- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXVII, scol. II, p. 281,282.

3-Ibid.,p.281.

تجاه الآخر وإنما تجاه نفسه فقط»⁽¹⁾.

يبدو مما سبق أن سبينوزا لم يحاول على الإطلاق أن يضيف شيئا إلى هذه الفكرة لكي يتميز موقفه عن موقف هوبز بل بالعكس استعمل أفكار هذا الأخير حتى يبقى وافيا لتعريفه للحالة الطبيعية الذي فرض نفسه على الفكر السياسي في العصر الحديث، وإلا فبماذا نفسر تشابه موقفه مع موقف هوبز تشابه يكاد يكون تطابقا ؟ لأن لو استحضرننا النصوص التي تطرق فيها هوبز لهذه المسألة لتبين لنا ذلك بوضوح، على سبيل المثال قوله في كتاب التنين « هذا أيضا هو نتيجة لحرب الجميع ضد الجميع :ولا شيء يمكن أن يكون ظلما. لا يوجد هنا أي مكان لمفاهيم النافع والضار ؛لأنه حيث لا توجد أية سلطة مشتركة لا يوجد قانون، وحيث لا يوجد قانون ولا شيء يعد ظلما »⁽²⁾ وقوله أيضا « حيث لا توجد جمهورية لا يوجد الظلم »⁽³⁾.

في اعتقادنا وضح هذه النصوص يعفينا من تحليلها لإبراز التشابه الموجود بين موقف الفيلسوفين في هذه المسألة ؛ ولكن هذا لا ينبغي أن ينسينا أن القانون الوحيد الذي يسود في الحالة الطبيعية ، حسب سبينوزا، هو القانون الطبيعي الذي لا يمكن أن ينتهكه الإنسان مهما فعل مادام أنه هو الذي يجعله يتمتع بحق طبيعي مطلق في حدود قدرته في القيام بكل الأفعال التي يرغب فيها، وبالتالي فالشيء الذي يراه أنه نافعا سواء أكان خاضعا لأوامر العقل أو خاضعا لاندفاع الشهوة يحق له القيام به بشتى الوسائل، ولكن في حدود ما تسمح به قدرته ويرغب فيه، وما عادا هذين الشرطين الذين يتعلقان بالطبيعة البشرية لا يوجد في الحالة الطبيعية ما يمنعه من القيام بذلك ،إذ يكفي فيها للإنسان أن يرغب في شيء ويكون قادرا على تحقيقه حتى يكون من حقه القيام به، وهذا ما يقصده سبينوزا بقوله «ونستنتج من ذلك أن الحق والتنظيم الطبيعيين اللذين ينشأ فيهما جميع الناس ويعيشون بموجبه طوال الجزء الأكبر من حياتهم لا يحظران إلا ما لا يرغب فيه أو ما لا يستطيعه أحد»⁽⁴⁾.

1-B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch.II,§17,p.107.

2-T. Hobbes, Léviathan, 1^{ère}, ch .XIII, p.126.

3-Ibid. , ch .XIII, p.144.

4 -سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص389.

مما لا شك فيه أن الحق الطبيعي عند سبينوزا أو عند هوبز لا يعبر عن غايات مثالية يسعى الإنسان إلى بلوغها في المجتمع كما هو الحال عند غروتوس، بل يعبر عن واقع إنسان بعيد كل البعد عن كل الاعتبارات الدينية و الأخلاقية، وفرضية الحالة الطبيعية كما يتصورها الفيلسوفان تسمح لنا تصوره بهذا الشكل، لأنها كما يرى ج بريوسي تعبر عند سبينوزا عن حالة تجريبية لا تترك أي مكان للقيم الأخلاقية والقضائية⁽¹⁾ ولهذا يمكن القول بأن سبينوزا استطاع بجدارة أن يتجاوز المفهوم الكلاسيكي للحق الطبيعي الذي يتضمن، كما يرى ر. ميسراحي، تصورا لأخلاق كونية تقوم على تصور لطبيعة بشرية كونية⁽²⁾ ، وذلك مقارنة بهوبز الذي أخفق فيه بسبب تركه القيم الأخلاقية تتسرب إلى تصوره للحالة الطبيعية من خلال القوانين الطبيعية .

إذا رجعنا إلى الناس، كما يتصورهم سبينوزا، في الحالة الطبيعية نجد أنهم يخضعون لعواطف عمياء تمنعهم من الاتفاق فيما بينهم، وهذا ليس بغريب لأن، كما يقول، « لا يمكننا القول بأن الناس يتفقون بالطبيعة طالما أنهم يخضعون للانفعالات»⁽³⁾، وهذه الأخيرة تدفعهم في اتجاهات مختلفة ومتعارضة وتدخلهم في صراع مع بعضهم البعض، وأكثر من هذا لا تسمح، كما يرى سبينوزا، أن يستقر شخص واحد في ذاته على حال واحد، بحيث إن موضوعا واحدا قد يثير فيه عواطف متنوعة⁽⁴⁾، يمكن أن يكون عدم الاستقرار هذا سبب دخوله في نزاع وقتال ضد الآخرين، لأن حسب سبينوزا، ما قد يراه إنسان في لحظة أنه نافع وخير بالنسبة إليه يمكن أن يراه في اللحظة التي تليها أنه شر، مادام أنه غير ملزم على طاعة شخص آخر غير نفسه⁽⁵⁾، ولهذا يمكن لأي شخص أن يتحول من مصدر خير إلى عدو بالنسبة إلى شخص آخر في أية لحظة ، و حقه الطبيعي لا يمنعه من ذلك بل بالعكس يحتم عليه، كما يرى سبينوزا، أن يعد كل من يعرقله في سعيه إلى تحقيق موضوع رغبته عدوا له⁽⁶⁾، و يحق له في المقابل أن يستعمل شتى الوسائل التي يقدر عليها

1-Jean Preposiet, op.cit .,p.190.

2-Robert Misrahi, Spinoza, pp.74,75.

3- B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. XXXII, p. 271.

4- Ibid., prop. XXXVIII, p. 271.

5-Ibid., prop. XXXVIII, Dém., p. 272.

6- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص379.

لإبعاده عن طريقه. وهذا هو في الحقيقة مضمون القانون الطبيعي كما يتصوره هوبز.
بالإضافة إلى ما سبق الحق الطبيعي، كما يتصوره سبينوزا، لا يحتم على الإنسان العيش حسب هوى إنسان آخر، بل بالعكس يحتم على كل شخص في الحالة الطبيعية أن يفرض على الآخرين العيش حسب طبيعته أي هواه ⁽¹⁾، ولهذا عندما يحاول كل شخص إرغام الآخرين على حب ما يحبه وكره ما يكره، سيتحول كل واحد بالنسبة إلى الآخر إلى مصدر حزن وشقاء، وهذا وضع يفرض على الجميع العيش في حرب شاملة أو كما يسميها هوبز بحرب الجميع ضد الجميع، لأن في هذه الحالة يكفي أن يكون عند إنسان شيء مماثل لشيء يبغضه أو يحبه إنسان آخر ليشعر هذا الأخير تجاهه بالكراهية وتنشأ فيما بينهم كراهية متبادلة، والنتيجة حسب سبينوزا ستكون طبعاً أن كل واحد سيبدل جهداً من أجل أن يؤدي الآخر ويعارضه ⁽²⁾، وهذا ما يتسبب في سواد الشعور بالعداوة والكراهية بين الناس في الحالة الطبيعية الذي يحتم على كل إنسان أن يكون حذراً من الآخر، لأنه بموجب الحق الطبيعي، كما يتصوره سبينوزا، يكفي لأي واحد منهم أن يشتهي شيئاً ويرغب فيه حتى يكون من حقه القيام بكل الأفعال التي يقدر عليها للحصول عليه، من حقه أن يستعمل القوة و المخادعة وغيرهما من الوسائل، حيث يقول في ذلك «يلزم عما سبق أن الحق الطبيعي الذي يلد و يعيش كل الناس في أغلب الأحيان تحته لا يمنع شيئاً عدا الأفعال غير مرغوب فيها أو غير قابلة للتنفيذ. لا يبعد هذا الحق لا الصراع و لا الكراهية ولا الخوف ولا الخداع ولا أي شيء يمكن أن تقترحه الشهوة» ⁽³⁾
إذن، من حق أي إنسان أن يقضي على إنسان آخر إذا رأى أنه يعرقله في سعيه إلى بلوغ موضوع رغبته؛ لأن، في نظر سبينوزا، يمكن أن يكون الإنسان الخاضع للعواطف سبباً لحزن وشقاء إنسان آخر، بحيث يكفي أن يملك أحدهما لوحده شيئاً يحبه أو يكرهه الثاني، لكي ينشأ الشعور بالكراهية فيما بينهما، وبالتالي لكي يحاول كل واحد منهما إلحاق الضرر بالآخر، وهذا ما يعني الدخول في صراع، أي الدخول فيما يسميه هوبز بحرب الجميع ضد الجميع، لأن في الحالة الطبيعية كثيراً ما يجد الناس أنفسهم بسبب

1-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch.I,§5,p.92.

2-B. Spinoza, *L'éthique*, IV, prop. XXXIV, p. 272.

3-B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch.II,§8,p.101.

خضوعه للعواطف في وضع الإنسانين الطبيعيين الذي افترضه سبينوزا. بيد أن هوبز من قبله أشار إلى هذا الوضع حيث افترض هو الآخر أنه يمكن أن يتحول شخصان إلى عدوين يتقاتلان فيما بينهما بسبب رغبتهم في شيء واحد لا يقبل القسمة⁽¹⁾.

هكذا إذن يبدو أن الفيلسوفين يشتركان في تفسير الكيفية التي ينشأ بها العدو. و لكن ينبغي أن نميز بين ما يقصده كل واحد منها بالعدو، لأن، حسب ما سبق، يظهر أن الإنسان لا يكون عدوا للآخر، في نظر سبينوزا، إلا عندما يكون خاضعا لقوانين الشهوة، بينما حسب هوبز يمكن أن يكون الإنسان عدوا للآخر حتى عندما يكون خاضعا لأوامر العقل والحالة الوحيدة التي لا يكون فيها عدوا هي عندما يكون الإنسان مواطنا في علاقة بمواطن آخر.

يرى سبينوزا مثل هوبز أن الإنسان مهدد في وجوده من قبل الموجودات الأخرى التي يمكن أن تحد من نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود بحيث لا يوجد في الطبيعة إنسان واحد في نظرهما يتمتع بقوة تكفيه لضمان استمراره في الوجود، وهذا واضح من قول سبينوزا «تكون القوة التي بفضلها يستمر الإنسان في الوجود محدودة ومتجاوزة إلى أقصى حد من قبل قوة الأسباب الخارجية»⁽²⁾، غير أن سبينوزا يؤكد أن السبب الرئيسي الذي يهدد وجود الناس يمثل مصدر خطر حقيقي يرجع بالدرجة الأولى إلى عدم تحكمهم في الحالة الطبيعية في أفعالهم نتيجة خضوعهم للعواطف، لأن عندما تسيطر هذه الأخيرة على أفعال الناس تدفعهم في اتجاهات مختلفة ومتعارضة وتجعلهم في نظره أعداء بالطبيعة في الوقت الذي هم في حاجة إلى بعضهم البعض لضمان استمرارهم في الوجود⁽³⁾. وهذا ما يعني أن سبينوزا في هذه المسألة يقترب من موقف هوبز ويرى مثله أن الطبيعة البشرية تفرق بين الناس ولا تجمعهم.

إن النتيجة التي يخلص إليها سبينوزا مما سبق لا تختلف كثيرا عما ذهب إليه هوبز من قبله، وهي أنه ولا واحد من الناس في الحالة الطبيعية يستطيع أن يتمتع بحقه الطبيعي تمتعا فعليا، لأن أصلا ولا واحد يقدر اعتمادا على قوته الخاصة أن يقاوم تهديدات

1-T. Hobbes, *Léviathan*, 1^{ère}, ch .XIII, p.122.

2-B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch.II,§8,p.101.

3-B. Spinoza, *L'éthique*, IV, prop. III, p. 247.

الآخرين، وهذا ما يقصده سبينوزا من قوله «غير أن الجهود التي يبذلها إنسان منزول تحسبا للأفعال التي يهدده بها الآخرون محكوم عليها بالفشل»⁽¹⁾ ولهذا عمليا لا يوجد الحق الطبيعي في الحالة الطبيعية، ما دام أنه ولا واحد من الناس الذين يعيشون فيها يستطيع أن يضمن استمراره في الوجود اعتمادا على قوته، وهذا ما يقصده سبينوزا بقوله «عمليا لا وجود للحق الطبيعي البشري الذي يتحدد بالقوة الخاصة لكل إنسان، ولهذا وجوده نظري أكثر مما هو واقعي مادام أنه ولا واحد يضمن أنه سيستفيد منه»⁽²⁾.

بيد أن السبب الرئيسي لعدم تمتع الناس في الحالة الطبيعية بالحق الطبيعي لا يعود عند سبينوزا إلى مساواة الجميع في التمتع به، عكس ما يعتقد هوبز، وإنما إلى عجز في الطبيعة البشرية نتيجة كونها لا تتمتع بالقدرة الكافية لضمان استمرار الإنسان في الوجود. ومعنى هذا أن المشكل بالنسبة إلى سبينوزا ليس مشكل يتعلق بالمنافسة أي بوجود الآخر، وإنما مشكل أنطولوجي بحت يتعلق بطبيعة كل موجود، ولهذا يتعذر علينا تصور إمكانية تمتع الإنسان بحقه الطبيعي تمتعا كاملا مهما كانت الظروف، وهذا في نظرنا تناقض وقع فيه سبينوزا، لأنه من جهة احتراماً لفلسفته الواحدة يقول بأن الحق الطبيعي يعبر عن النظام الأزلي للطبيعة ومن جهة أخرى تأثراً بهوبز يقول بأن هذا الحق لا وجود له في الحالة الطبيعية.

لا شك في أن الحق الطبيعي الذي يتحدث عنه سبينوزا له في الحالة الطبيعية وجود عرضي فقط، لأن القوة التي بفضلها يتحدد معرضة باستمرار لخطر اصطدامها بقوة أخرى يمكن أن تحطمها، ولهذا يمكن لأي إنسان أن يمثل سبب تحطم إنسان آخر مثله، وهذا ما يذكرنا بمفهوم الحرية عند هوبز التي يفترضها الحق الطبيعي، لأن الحرية عنده، كما سبق وأن ذكرنا، تعني غياب العراقيل الخارجية التي من شأنها أن تؤثر في فعل الإنسان بحيث تمنعه من القيام بكل ما يريد، يظهر أن سبينوزا يوافق هوبز في هذه المسألة موافقة تامة على الرغم من إبعاده لمفهوم الحرية من تعريفه للحق الطبيعي، لأنه يقبل استنتاج أن تحقق الحق الطبيعي يمر بالضرورة بقضاء الإنسان على ما سماه

1--B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, ch.II,§15,p.105.

2-Ibid.

هوبز بالعراقيل الخارجية التي تقلص من نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود أي بالقضاء على حقوق الناس الآخرين، لهذا فهو يحتاج من أجل استمراره في الوجود وضمان تمتعه بحقه الطبيعي أن يقضي على الأسباب الخارجية أي على حقوق ناس الآخرين . إذن تتقلص قوة الحق الطبيعي عند شخص بزيادة قوة حق الآخرين وتزيد قوته بتقلص قواهم، وهذا ما يعني عند سبينوزا أن تقلص وزيادة قوة الحق الطبيعي عند الإنسان يتعلقان بطبيعته أي بمدى تمكنه من تحقيق استقلالته، وهذا أمر من المستحيل أن يقع في الحالة الطبيعية سواء كما يتصورها هوبز أو سبينوزا ،حيث يؤكد ذلك هذا الأخير بقوله «غير أن في الحالة الطبيعية تكون مدة استقلالية فرد محدودة بالوقت الذي يكون فيه قادرا على منع فرد آخر من القضاء عليه»⁽¹⁾. وهذا ما يدخل قوة كل واحد منهم، كما يرى ر. مسراحي، في المبهم والزائل⁽²⁾،الذي تنشأ منه عاطفة الخوف التي يعرفها سبينوزا بقوله«الخوف هو حزن غير مستقر نشأ من فكرة عن شيء موجود في المستقبل أو في الماضي نشك إلى حد ما في نهايته»⁽³⁾. بناء على هذا التعريف يمكن القول بأن الخوف هي العاطفة الأكثر سيطرة على الناس في الحالة الطبيعية لأنها تمثل حالة نفسية لازمة عن القلب الذي يصيب كل واحد منهم نتيجة خضوعه للعواطف، ولهذا يرى سبينوزا بأنه بقدر ما يزيد سبب الخوف في الحالة الطبيعية تتقلص قوة وحق كل واحد⁽⁴⁾،ومعنى هذا أن الخوف من العراقيل هي التي تقلص من قوة الحق الطبيعي وليس العراقيل نفسها.وبالتالي فالحل يكون بالضرورة بالقضاء على الشك الذي يصاحب عاطفة الخوف،وهذا يتم بالأمن، وليس بالقضاء على العراقيل أي بالحرب ،لأن الأمن كما يعرفه سبينوزا ليس شيئا آخر غير فرح ناجم عن فكرة عن شيء موجود في المستقبل أو في الماضي لا يوجد أي سبب لشك فيه⁽⁵⁾. غير أن هذا الأمر مستحيل أن يتحقق في الحالة الطبيعية ،لأن الناس الذين يعيشون فيها يخضعون للعواطف المتقلبة التي تدفع بهم إلى

1-Ibid.

2-Robert Misrahi, préface, in B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, p.31.

3-B. Spinoza, L'éthique, III, Définitions des sentiments XIII, pp. 219,220.

4--B. Spinoza ,Traité de l'autorité politique, ch.II,§15,p.105.

5-B. Spinoza, L'éthique, III, Définitions des sentiments X IV, p.220.

الدخول في صراع مع بعضهم البعض، و إلى شك في بعضهم البعض، وبالتالي إلى الحذر والخوف؛ لأن ولا واحد متيقن بأنه سيستمر في الوجود ويحافظ على حقه الطبيعي.

بناء على تعريف الحق الطبيعي، كما يحدده سبينوزا، يمكننا أن نستنتج ما كان قد أكد هوبز من قبل أن في الحالة الطبيعية لا وجود للملكية الفرية، بل الأشياء هي ملك للجميع، أي ملك لكل من يرغب فيها ويستطيع الحفاظ على استحواذه عليها، ما دام أنه لا توجد بها لا قوة أخلاقية ولا سياسية ولا إلهية تلزم كل فرد بامتلاك أشياء وعدم امتلاك أشياء أخرى. ولهذا في الحالة الطبيعية ولا واحد يستطيع أن يملك شيئا إلا إذا كان قادرا على الحصول عليه وضمان استمرار تمتعه به، وذلك طبعا بالتصدي لكل قوة خارجية تتطلع هي الأخرى لامتلاكه، ولكن هذا غير ممكن عمليا، لأن شخصا واحدا لا يستطيع أن يحمي نفسه وممتلكاته من كل الأخطار التي يمكن أن تهدده، ولهذا فبمجرد ما يملك شيئا يناله الخوف من الآخرين، لأنه يعرف أن الشيء الذي يسيطر عليه بالقوة يمكن أن ينتزع منه بالقوة أيضا. وسبب الخوف هذا كما بين سبينوزا هو الذي يقلص من قوة الحق الطبيعي إلى درجة إفراغه من محتواه الواقعي ويحوّله إلى مجرد حق نظري لا يمكن أن يتمتع به أي إنسان في الحالة الطبيعية مهما فعل. و هذا ما يجعل الحق في ملكية الأشياء اللازم عن الحق الطبيعي حقا نظريا لا وجود له في الواقع.

ينبغي الإشارة هنا إلى أن هوبز في تصوره للحق الطبيعي أكد بوضوح هذه المسألة، حيث برهن على أن القول بأن للجميع في الحالة الطبيعية حقا في كل شيء يعادل القول بأنه ولا واحد يملك شيئا، لأن حظ الإنسان في التمتع الفعلي بحقه الطبيعي غير مضمون في الحالة الطبيعية مادام أنه يحق لأي إنسان آخر يعادله أو يفوقه قوة التصرف في الشيء نفسه، لهذا يستحيل تصور إمكانية ضمان استمرار تمتع الإنسان بالأشياء التي تقع تحت سيطرته. وموقف سبينوزا من هذه المسألة ليس بعيدا عما رآه هوبز من قبله، لأن الحق الطبيعي الذي يتصوره سبينوزا لا يمثل واجبا أخلاقيا، كما يرى ر. ميسراحي، وإنما عنفا فقط، نهايته هي صراع الجميع ضد الجميع أي الحرب الشاملة والموت⁽¹⁾

1-Robert Misrahi, préface, in B. Spinoza ,*Traité de l'autorité politique*, p.31.

وهذه هي نفسها نهاية الناس في الحالة الطبيعية، كما يتصورها هوبز، نتيجة محاولة التمتع بحقوقهم الطبيعية .

إن النتيجة التي نخلص إليها من تحليلنا لمفهوم الحق الطبيعي، كما يتصوره سبينوزا، ومقارنته بما يراه هوبز، هي أن الحالة الطبيعية كما يتصورها الفيلسوفان لا تتوفر على الشروط المناسبة لضمان تمتع كل إنسان بحقه الطبيعي، ولهذا يمكن القول بأن الحق الطبيعي الذي يتحدثان عنه هو حق نظري أكثر مما هو واقعي ووجوده بالقوة أكثر مما هو وجوده بالفعل. وهنا في اعتقادنا تكمن أهميته خاصة عند سبينوزا ، لأنه حسب هاشاشة الحق هي التي حثت الناس على التفكير في طريقة لتجاوز نقائص الحالة الطبيعية، بينما عند هوبز، كما رأينا ، هاشاشة القوانين الطبيعية هي التي حثت الإنسان على ذلك. ولهذا نجد الأول يؤكد على استمرار الحق الطبيعي في الحالة السياسية، والثاني يتحدث عن استمرار القوانين الطبيعية؛ لأن سبينوزا يسلم بأن أية محاولة لتأسيس الحق الطبيعي على العقل يؤدي حتما إلى القضاء على مسوغات وجود الدولة والتفكير في طريق تدبير شؤونها، لأن كما يقول «إذا خضع الناس لقيادة العقل فسيتمتع كل واحد بحقه الخاص دون أن يلحق الضرر بالآخرين»⁽¹⁾، وهذه هي الغاية نفسها من وجود الدولة، وبالتالي إذا كان الأمر كذلك فما الغاية من إنشائها علما أن الناس الخاضعين لأوامر العقل قادرين بالطبيعة على العيش معا في وئام وسلام؟ وهذا ما يعني عند سبينوزا أن فشل وعجز الحق من تحقيق المنفعة للناس في الحالة الطبيعية هو الذي دفعهم إلى الاتفاق مع بعضهم البعض لإنشاء الدولة وليس فشل القوانين الطبيعية كما يعتقد هوبز.

1-B. Spinoza, L'éthique, IV, prop. III, sco.III, p.p.280, 281.

الفصل الثالث

مفهوم العقد الاجتماعي عند سبينوزا

بعد تحديد طبيعة الإنسان بشكل مجرد من كل الاعتبارات الأخلاقية والاجتماعية، والتأكيد أنّ الناس قبل أن يعرفوا الحياة الاجتماعية عاشوا حالة اصطلاح على تسميتها في فلسفة العقد الاجتماعي بالحالة الطبيعية، راح سبينوزا كهوبز، يفسر عملية الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، بما يعرف بالعقد الاجتماعي ، كما سنرى ، متبنيا في ذلك نظرية في السياسة ترجع أصل الدولة أو المجتمع إلى اتفاق، و هذا ما يبدوا واضحا خاصة في كتابيه رسالة في اللاهوت والسياسة وكتابه الأخلاق وأقل وضوحا في كتابه رسالة في السلطة السياسية، لأنه في هذا الأخير، كما سنبين، حاول التخلص من فكرة العقد الاجتماعي.

يمكن إذن التمييز في تطور فكر سبينوزا السياسي بين مرحلتين، مرحلة تأكيد فكرة العقد الاجتماعي ومرحلة تجاوزها . وهما مرحلتين تعبران عن محاولة سبينوزا التخلص من القيود اللهوبزية في تصوره لأصل الدولة.

I - مرحلة تأكيد فكرة العقد الاجتماعي

إذا رجعنا إلى كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة نجد أن سبينوزا اختار بلورة نظرية في الدولة من خلال نظرية العقد الاجتماعي كما كانت رائجة في عصره، أي كما أسسها هوبز دون أن يبدي أي تحفظ منها. وهذا ما يؤكد، في نظرنا ، باستعماله فكرة العقد بالكيفية نفسها التي استعملها هوبز، حيث رفض مثل هذا الأخير اعتبارها التفسير الوحيد لأصل كل الدول الممكنة الوجود، بل بالعكس أشار مثله إلى إمكانية أخرى يمكن أن تكون أصلا لنشوء الدولة.

لقد تحدث سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة عن وجود دول لا تقوم على اتفاق الناس و إنما على اغتصاب للسلطة من أصحابها الشرعيين ، وذلك عندما برهن على أهمية الخرافة في ممارسة الحكم ، وهذا ما يمكن استخلاصه من قوله « ولهذا السبب حاول الملوك الذين اغتصبوا السلطة قديما أن يؤمنوا أنفسهم بإقناع شعوبهم بأنهم من سلالة الآلهة الخالدة، وكانوا يعتقدون أنه لو عدهم رعاياهم وجميع الناس آلهة لا بشر

مثلهم فسيرضخون لإرادتهم ، ويخضعون لهم بسهولة «⁽¹⁾. كما يمكن استنتاج ذلك من تمييزه في كتابه رسالة في السلطة السياسية، بين الدول التي يؤسسها جمهور حر والدولة التي تفرض عليهم بحق الحرب أي بالقوة⁽²⁾؛ لأن هذا التمييز يسمح لنا وصف الدولة الأولى بالشرعية بصفتها تقوم على رضا الجمهور، وأحسن تعبير عن هذا الرضا في اعتقادنا هو العقد الاجتماعي، أما الدولة الثانية فيمكننا وصفها بغير الشرعية، لأنها تقوم على الغزو والاعتصاب. لكن إذا كان هذا التمييز لا يدل بوضوح على أن سبينوزا تبنى فكرة العقد الاجتماعي فإنه على الأقل يدل على عدم تجاهله لإمكانية قيام الدولة على شيء آخر غير العقد الاجتماعي، وهنا يقصد حق الحرب، الذي تحدث عنه هوبز من قبله ووظفه لوصف الدولة التي تقوم عليه بدولة الاستحواذ التي ميزها عن الدولة التي يسميها بالجمهورية التأسيسية أو الجمهورية السياسية مقتديا في ذلك كما رأينا بـ ماكيا فيلي .

لا تختلف نظرية العقد الاجتماعي، كما وظفها سبينوزا عما أراده هوبز لها، حيث أبقاها نظرية تفسر أصل الدول المؤسسة أي الدول التي تقوم على اتفاق جماهير أحرار فقط، ولا يريد من خلالها إطلاقا تفسير أصل كل أشكال الدول التي يمكن أن تعرفها البشرية. بيد أن سبينوزا لم يحاول التقليل من خطورة هذه الفكرة مثلما فعل هوبز بل بالعكس وظفها لنقد الدول غير الشرعية والدعوى إلى الثورة عليها، حيث بين أن أصحاب السلطة فيها يعتمدون في ممارستهم للسلطة على القوة والتخويف، وهو الأمر الذي يتسبب في نظره في تحول السلطة إلى الرعايا مادام أن قوتها تتحدد بمقدار ما تثيره من خوف ، لأن الحاكم الطاعي يخشى رعاياه أكثر مما يخشى العدو الخارجي، وبالتالي في مثل هذه الدول تكون السلطة الحقيقية عند الرعايا وليس عند الحاكم⁽³⁾، وهذا ما يعني أنه باستطاعة الرعايا إسقاط الحاكم الطاعي متى شاءوا ذلك .

يبدو أنه على الرغم من دعوة سبينوزا إلى الثورة على الحكام الذين اغتصبوا السلطة إلا أنه لم يذهب مثل لوك إلى حد خلع صفة الدولة على الدولة التي تقوم على حق

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 397.

2- Spinoza, Traite de l'autorité politique, ch.V, §6, p.137.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 395.

الحرب بل فضل أن يبقى وفيما للنظرة الماكيافيلية التي تبناها هوبز من قبله. ولهذا فهو لا يميز بين الدولتين إلا من جهة الهدف الذي يسعى حاكم كل دولة إلى تحقيقه والوسائل التي يستعملها للحفاظ على سيادته، بالنسبة إلى سبينوزا الدولة التي أسسها جمهور حر تسعى إلى ضمان قضاء رعاياها حياتهم في وئام وذلك بقيادتهم بشكل يجعلهم رعايا أحرارا. بينما الدولة التي فرضت على الناس بمقتضى حق الحرب تسعى إلى السيطرة عليهم وذلك بقيادتهم بشكل يجعلهم عبيدا وليس رعايا أحرارا⁽¹⁾. لهذا إذا أخذنا بعين الاعتبار ، كما يرى سبينوزا ، حق الدولة فقط دون النظر إلى حق الرعايا فلن نجد أي فرق أساسي بين جسم سياسي أسسه جمهور حر وجسم سياسي استولي عليه بالحرب⁽²⁾ ، وهذا، في نظرنا، ما قام به هوبز عندما أكد ضرورة خضوع الرعايا للحاكم مهما كان أصل الجمهورية التي يحكمها. غير أن غرض سبينوزا من التمييز بين الدولتين هو تعليل الثورة على الحكام غير الشرعيين واسترجاع البعد الثوري لنظرية العقد الاجتماعي الذي حاربه هوبز بشدة لا مثيل لها ليبرهن في المقابل على ضرورة طاعة الرعايا للحاكم مهما كانت طريقة وصوله إلى الحكم وكان أسلوب ممارسته له .

ما ينبغي الوقوف عنده أيضا في هذه المسألة هو أنّ نظرية العقد الاجتماعي، كما يتصورها سبينوزا، لا تميز بين العقد الذي يؤسس المجتمع و العقد الذي يحدد شكل الدولة، حيث بين أنّ الناس عندما يتنازلون عن حقهم الطبيعي لصالح فرد واحد يؤسسون بفعلهم هذا دولة ملكية، وعندما يكون لصالح جماعة يؤسسون دولة أرستقراطية، وأخيرا عندما يكون لصالح مجلس ممثل للشعب يؤسسون دولة ديمقراطية⁽³⁾. إذن الأمر واضح بالنسبة إليه العقد الذي يؤسس المجتمع هو نفسه العقد الذي يحدد شكل الدولة. وهذا ما يدل على أنه في هذه النقطة بقي وفيما ل هوبز، ولم يحاول على إطلاق أن يقترب من نظرية العقدين التي تبناها بعض فلاسفة العقد الاجتماعي الذين حاولوا أن يعطوا لنظرية العقد الاجتماعي منحا يخالف ما أراده لها هوبز وذلك بالتأكيد أن العقد المؤسس للدولة يقوم

1- Spinoza, *Traite de l'autorité politique*, ch.V, §6, pp.137,138.

2- Ibid., p.138.

على اتفاقين، اتفاق يكون بين الناس يؤسسون بفضله جماعة واحدة ثم اتفاق ثاني يكون بين هذه الجماعة والشخص الذي يختارونه ليحكمهم، ميزة الاتفاق الثاني أنه من طبيعته أن يلزم الحاكم على طاعة مضمون الاتفاق والحد من سلطته من جهة و يمنح للرعايا حق الثورة على حاكمهم في حالة عدم طاعة الاتفاق الذي أسسه من جهة أخرى.

يعتقد سبينوزا على غرار هوبز بوجود أسباب دفعت بالناس إلى بذل جهد من أجل التخلص من الحالة الطبيعية التي تأكد الجميع أنها لا تخدم مصلحة أي واحد منهم، وذلك باختيار الاقتراب من بعضهم البعض والتعاون فيما بينهم بشكل يجعل كل واحد مساعدا بالنسبة إلى الآخر و ليس عدوا. لقد ركز سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة مثل هوبز على القانون الطبيعي، و بين أن القانون الطبيعي الذي يحتم على كل إنسان أن يميل إلى كل ما يقوي نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده، وأن يبتعد عن كل ما يعيقه ويقضي عليه هو الذي يحث الإنسان في الحالة الطبيعية على التفكير في طريقة للعيش مع الآخرين في وئام. والعقل، كما يتصوره سبينوزا يساعده في ذلك، لأنه يدعو إلى الامتثال لهذا النزوع، ويبين له أن من منفعة أن يعيش مع الناس الآخرين . إن هذه العلاقة الوطيدة بين العقل والمنفعة هي التي جعلت سبينوزا سواء في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة أو في كتابه الأخلاق يقترح أوامر العقل كمخرج يمكن أن يخلص الناس من عراقيل الحالة الطبيعية الناتجة عن خضوعهم لعواطف عمياء تدفعهم في اتجاهات مختلفة ومتعارضة، وهذا ما يتفق مع ما عبر عنه هوبز بإمكانية الخروج من الحالة الطبيعية التي تقع في العقل و التي لا يقصد بها ، كما رأينا، شيئا آخر غير القوانين الطبيعية.

يقول سبينوزا في الكتاب الأول « إذن فقد كان لزاما عليهم أن يتفقوا فيما بينهم، عن طريق تنظيم وتعاهد حاسم ،على إخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده (الذي لا يستطيع أحد معارضته صراحة حتى لا يبدو فاقدا للحس السليم)، وعلى كبح جماح الشهوة بقدر ما تسبب أضرارا للآخرين، وعلى معاملة الناس بمثل ما يحبون أن يعاملوا به، وأخيرا على المحافظة على حق الآخرين كما لو كانوا يحافظون على حقهم الخاص»⁽¹⁾.

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص380.

أما في الكتاب الثاني بعد البرهنة على قدرة العقل على التأليف بين الناس انتقل سبينوزا مباشرة لتحديد الكيفية التي يتم بها العقد حيث يقول « إذن لكي يتمكن الناس من العيش في وئام ويتعاونون فيما بينهم ينبغي عليهم أن يتخلوا عن حقهم الطبيعي ويضمنوا لبعضهم البعض أنه ولا واحد منهم يمكن أن يفعل ما يلحق الضرر بالآخر» (1). يبين النسان أن حالة الوئام والعيش حسب أوامر العقل التي عجز الناس عن تحقيقها في الحالة الطبيعية بسبب سيطرة العواطف عليهم يمكن أن يحققوها بفضل العقد الاجتماعي. لقد بين سبينوزا على غرار فلاسفة العقد الاجتماعي، أنه لكي يتخلص الناس من نقائص الحالة الطبيعية يكفيهم أن يُوحدوا جهودهم بكيفية تضمن استمرار تعاونهم في أمن. وأوضح أنه يمكن أن يتحقق ذلك خاصة عندما يطيع الجميع أوامر العقل، لأن في هذه الحالة تصبح أرواحهم وأجسادهم تؤلف حقا روحا واحدا وجسدا واحدا، وبالتالي يتعذر علينا تصور إمكانية صدور فعل من أي فرد منهم يجلب مضرة للآخرين، لأن بطاعتهم أوامر العقل يطلبون ما ينفعهم حقا، ولا يرغبون لأنفسهم في شيء لا يرغبونه للآخرين (2). وإذا تم هذا فعلا فإن هؤلاء الناس يؤلفون مجتمع حكماء لا يحتاج أفرادهم في الحقيقة إلى سلطة أمرة لتنظيم علاقاتهم، حيث يكفي، كما يرى سبينوزا، تنوير عقولهم ببعض التعاليم الخلقية لمعرفة النموذج السليم الذي ينبغي أن يتبعوه في حياتهم (3).

إذن، الإنسان عندما يبحث عن منفعة الخاصة بمقتضى أوامر العقل يحقق في آن واحد المنفعة العامة، مادام العقل، كما يتصوره سبينوزا، لا يأمر إلا بما يتفق والطبيعة البشرية، و يدعو كل شخص إلى أن يحب نفسه ويبحث عن منفعة الخاصة (4)، وبالتالي فإنه لا يوجد شيء أعظم للناس للحفاظ على وجودهم والعيش على أفضل نحو ممكن من اتفاقهم في كل شيء، أي من إتباعهم في تصرفاتهم أوامر العقل. إذن إذا اختار الجميع أسلوب الحياة نفسه فيحققون بالضرورة اتفاقا، و يعرف عندها كل واحد منهم حدود

1-Spinoza, *l'Ethique*, IV, prop. XXXVII, scol.II, p.281.

2- Ibid., prop. XVIII, scol., p.261. -2

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 210.

4- Spinoza, *l'Ethique*. IV, prop. XVIII, scol.,p.260.

حقه الطبيعي ويصبح يتمتع به دون أن يلحق أي ضرر بالآخرين⁽¹⁾ ؛ لأن الاعتماد على قوانين العقل كدليل يجعل ، كما يرى سبينوزا ، أفعال صاحبه تتحدد وتفهم من خلال طبيعته فقط⁽²⁾ ، ويحقق عندها كل واحد يخضع لأوامره استقلاليته ويتخلص نهائيا من حالة العبودية التي تميز وجوده في الحالة الطبيعية، ليدخل في حالة جديدة يمكن وصفها بحالة الحرية الحقيقية.

يظهر مما سبق أنّ الناس، كما يتصورهم سبينوزا، يسعون من خلال تحالفهم إلى تحقيق المنفعة العامة دون أن يكون ذلك على حساب المنفعة الخاصة لكل واحد منهم ، ويسعون كذلك إلى التحرر من قيود الشهوات التي بإمكانها أن تعود سلبا على الآخرين. وهذا ما يعطي للتحالف بعدا أخلاقيا أكثر منه سياسيا، لأن، كما يرى ل.مونيي، لم يشر سبينوزا فيه إلى أي شيء له علاقة بالسلطة السياسية أو السيادة، وهذا ما يبين أن محتواه أخلاقي محض، يؤكد من جهة ضرورة توجيه كل شيء حسب أوامر العقل، و من جهة أخرى ضرورة اعتبار حق الآخرين كما لو كان حقنا الخاص⁽³⁾. وفي هذه الحالة يستحيل علينا تصور إمكانية صدور أي فعل من الإنسان يسبب أضرارا للآخرين، لأنّ الإنسان عندما يحقق منفعته الخاصة طبقا لما يقتضيه العقل السليم يحقق في آن واحد منفعة الآخرين، ويعامل الآخرين كما يحب أن يعاملوه، ويحافظ على حقهم كما ولو كان حقه الخاص، وبالتالي سيتمتع بحقه الطبيعي دون أن يلحق أضرارا بالآخرين.

إذا توقفنا عند هذا الحد في تحديد مفهوم العقد الاجتماعي فإننا قد نضطر إلى القول بأن التحالف الذي يتحدث عنه سبينوزا هنا لا يصلح كبداية لأي مجتمع بشري، وإنما لمجتمع يتصرف أفراداه بمقتضى أوامر العقل، أي يتفقون فيما بينهم بالطبيعة، وهذا ما يقصده ل.مونيي بقوله « يكون الوعد بالنسبة إلى الإنسان الذي يعيش حسب العقل لا رجعة فيه، لأن منفعته أكيدة ولكن من الطوباوية الخالصة الاعتقاد أن كل الناس يتركون أنفسهم بسهولة لقيادة: ينبغي إذن ضمان التحالف»⁽⁴⁾، ولهذا من الجائز وصف المجتمع

1- Ibid., Prop. XXXVII, Scol. II, pp. 280-281.

2- Ibid., III, Def. II, p.147.

3-L. Mugnier Pollet, op.cit., p.117.

4-- Ibid.

الذي يتمخض من مثل هذا التحالف بمجتمع الحكماء ،وهو في الحقيقة مجتمع لا يحتاج أفراده إلى سلطة أمره ترغمهم من الخارج على طاعة بنود التحالف إذ يكفي أن ينصتوا لما سماه هوبز بالمحكمة الداخلية ليشعروا بضرورة احترامها.

وهكذا، حتى لا نؤول نظرة سبينوزا تأويلا خطأ ونحكم عليه بأنه وقع في تناقض بسبب انحرافه نحو الطوباوية، التي حاربها بشدة، ينبغي التمييز عنده بين نوعين من المجتمعات الممكنة؛ مجتمع يرتبط أفراده بإنسانيتهم من أجل بلوغ مثل أعلى، ومجتمع يقوم على تبادل للمصالح بين أفرادهم. لكن ما دام الناس ، في نظره ، لا يسلكون بالطبيعة بمقتضى أوامر العقل فقط، فمن غير المعقول أن ننتظر منهم تحقيق اتفاق فيما بينهم يكون بداية لحياة اجتماعية منظمة بطريقة تلقائية، لأن وسائل العيش في سلام بجسم سليم لا توجد ، حسبه، في الطبيعة البشرية، وإنما في الأشياء الخارجية، والتجربة أثبتت أن أيقن الوسائل لتحقيق ذلك تكمن في تكوين مجتمع على أسس متينة⁽¹⁾. يوحى إذن التحالف الذي يتحدث عنه سبينوزا، ويعتبره الخطوة الأولى لتحقيق الاتفاق ، أن الناس قبل أن يقرروا ويعدوا بعضهم بعضاً بأنهم سيتبعون في حياتهم أوامر العقل، كانوا، ولا شك في ذلك، يخضعون لقوانين الشهوة، وإلا لما كان لتحالفهم أي معنى؛ لأنّ العقلاء لا يحتاجون إلى أن يعدوا بعضهم البعض بإتباع أوامر العقل لكي يحققوا اتفاقاً فيما بينهم، إنهم أصلاً يتبعونها بالفعل سبينوزا نفسه أشار في تحديده لمحتوى التحالف إلى ضرورة وضع حد لبعض الشهوات فقط، وبالتحديد تلك التي يمكن أن تسبب أضراراً للآخرين وليس كلها، لأنه على الرغم من اعتقاده بأن العقل قادر على خوض حرب ضد العواطف إلا أنه عملياً كما أشار إلى ذلك من الصعب جداً تحقيقه⁽²⁾. هكذا انطلاقاً من نظرة واقعية خالصة يعرف سبينوزا أن الإنسان سواء أكان حاكماً أو محكوماً لا يخضع تصرفاته لأوامر العقل فقط وإنما بالعكس غالباً ما تسيطر عليه العواطف، ولهذا فمن الوهم بالنسبة إليه الاعتقاد بأنه يمكن جعل الجمهور أو رجال السياسة يعيشون حسب توجيهات العقل فقط⁽³⁾.

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 174-175.

2- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. I, §5, pp.92,93.

3-Ibid., p.93.

إذن، لا يدعو سبينوزا على غرار هوبز إلى إقامة الدولة على تحالف يأخذ قوته من حسن نية الأفراد المشاركين فيه، بل إقامتها على عقد يأخذ قوته من السلطة المقترنة به؛ لأن وجود سلطة آمرة في كل المجتمعات يدل على أن أفرادها لا يطيعون دوماً أوامر العقل، ويؤكد أيضاً أن وظيفة السياسة هي التأثير على سلوك الناس من الخارج قصد جعلهم يعيشون حياة آمنة تسمح لهم استغلال كل قدراتهم الطبيعية التي لم تسعفهم الظروف استغلالها في الحالة الطبيعية، وهذا ما يقصده سبينوزا بقوله « إن الهدف الرئيسي للحالة الاجتماعية لا يختلف عن الهدف الذي ينبغي أن يحاول كل إنسان عاقل بلوغه – ولو أن في الحالة الطبيعية الخالصة حظوظ النجاح في ذلك منعدمة »⁽¹⁾. في الواقع هذا ما ذهب إليه هوبز عندما بين أن الدولة تمثل المحكمة الخارجية بالنسبة إلى الإنسان، بصفتها تمثل قوة تضغط عليه من الخارج لترغمه على العيش في سلم. وعلى هذا الأساس يرى جيل دلوز أن الحالة المدنية كما يتصورها سبينوزا تشبه إلى حد ما الحالة العقلية، لأن في هذه الأخيرة يتفق الناس بناء على علاقات بطينية تحددها مفاهيم مشتركة وعواطف فعالة، بينما في الحالة المدنية يتفق الناس بناء على نظام خارجي تحدده عاطفتان منفعلتان هما الأمل في الخروج من الحالة الطبيعية والخوف من البقاء فيها⁽²⁾، وهذا ما يؤكد أن السياسة في جوهرها، كما يتصورها الفيلسوفان، تهدف إلى تحقيق من الخارج وبصفة جماعية ما عجز الإنسان عن تحقيقه من الداخل [بنفسه] وبصفة فردية. وبتعبير فلسفي أرسطي، جاءت السياسة لتخرج منفعة الإنسان من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

يبدو من خلال ما سبق، أن أفعال الناس الذين وعدوا بالتزام أوامر العقل لم تنجوا من سيطرة قوانين الشهوة، وهذا ما يفسر سبب قيامهم في الكثير من الأحيان بأفعال مخالفة لما وعدوا به. و لكن مادام من حق كل واحد أن يفعل ذلك فإن إبقاء التحالف قائماً على مجرد وعد لا يعرضه للتغير مع تقلب أحوال الإنسان فحسب، بل يفقد بذلك قيمته ويجعله غير صالح ليكون منطلقاً لحياة اجتماعية منظمة، لأنه حسب هوبز « الاتفاقات التي لا تقترن بسيف تبقى مجرد كلمات ليس لها القوة التي تمكنها من أن تضمن للناس أقل أمن ممكن »⁽³⁾، هذا

1- Ibid., ch. III, & 6, p. 116.

2- -G. Deleuze, Spinoza, (Paris: PUF, 1970), 1^{ère} édition, p97 .

3- - Hobbes, Léviathan, 2^{ème} partie, ch. XVII, p. 173.

ما ذكره هوبز، وهو أمر لم يتجاهله سبينوزا، بل تحدث عنه هو الآخر وأكد ضرورة اقتران التحالف بشيء آخر يضمن ثبات ودوام الاتفاق اللازم عنه. ويتمثل هذا الشيء عنده في سلطة مشتركة أو اجتماعية تفرض على المتعاقدين احترام بنود التحالف وترغمهم على القيام بالأفعال التي تحقق المصلحة العامة. وبهذه الكيفية تضمن استمرار رغبة كل متعاقد في الالتزام بما وعد به، وذلك طبعاً بإحلال الطمأنينة والثقة بين الأفراد محل الحزن والشك تجاه بعضهم البعض. وفي هذه النقطة يظهر أن الفيلسوفين متأثران بما كيا فيلي في دعوته الأمير إلى ضرورة ممارسة السياسة باستعمال سلاحين سلاح القوة وسلاح القانون لضمان نجاح الفعل السياسي. وعلى هذا الأساس يُرجع سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت وإسياسة أصل نشأة السلطة السياسية مثل هوبز إلى عملية تنازل كل فرد عن حقه الطبيعي في كل شيء، لصالح شخص آخر يكتسب بفضلها سلطة مطلقة تسمح له استعمال القوة لإجبار الآخرين على طاعة أوامره⁽¹⁾.

غير أن ما سبق لا يعني عند سبينوزا أن الإنسان قد يذهب في عملية تنازله عن حقه الطبيعي إلى حد إلغاء وجوده كإنسان، و عدم بقاء في حوزته أي حق طبيعي يتمتع به، بل بالعكس، كما يرى سبينوزا، احتفظ ببعض الحقوق الطبيعية الهامة التي ينبغي على السلطة السياسية أن تحترمها إذا أرادت حقاً أن تضمن استمرار الدولة؛ لأن الناس حسبهم لن يصلوا في تنازلهم عن حقوقهم الطبيعية إلى حد التعارض مع قوانين طبيعتهم البشرية⁽²⁾. و من أهم هذه الحقوق حق كل إنسان في حرية التفكير والحكم على كل شيء، الذي يبقى الإنسان محتفظاً به مهما كانت القوة التي تحاول أن ترغمه على التنازل عنه⁽³⁾، لا يمكن مثلاً أن يُفرض عليه تبني أفكار معارضة لما تقتضيه أوامر العقل، كالاعتقاد أن الكل ليس أكبر من الجزء، وأن الإله غير موجود، وأن الجسم ذو الأبعاد المتناهية موجود متناه، أو أي اعتقاد آخر تكذبه التجربة أو العقل⁽⁴⁾.

من أجل ضمان ثبات صلاحية العقد الاجتماعي يبدو أن سبينوزا قد اقتدى بهوبز

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 382.

2- المصدر نفسه.

3- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. III, §8, p.118.

4-Ibid., §3, p.114.

وبين مثله أنه من الضروري أن يقتصر العقد بشروط من دونها لا يمكن أن يكون العقد فعلاً مؤسساً للدولة، وهذا ما عبر عنه بوضوح بقوله « لكي يكون هذا التحالف متيناً ومضموناً وجب إبرامه بشروط معينة »⁽¹⁾ الشرط الأول الذي تحدث عنه سبينوزا بشكل واضح هو شرط المنفعة الذي استنبطه مثل هوبز من القانون الطبيعي، الذي يحتم على كل إنسان أن يختار دائماً ما يبدو له أعظم الخيرين أو أهون الشرين⁽²⁾ وبناء على هذا القانون يرى أنه لا يمكننا تصور إنسان يعد بالتخلي عن التمتع بحقه الطبيعي وفيه بوعده إلا إذا كان يطمع من عمله هذا الحصول على شيء أعظم من حقه الطبيعي أو خوفاً من شر أعظم⁽³⁾ أي إلا إذا كان واثقاً بأن التخلي عن حقه الطبيعي ينفعه أكثر من الاحتفاظ به. من أجل توضيح هذه الفكرة ساق لنا سبينوزا مثالين يمكن الاستنتاج منهما أن صحة العقد تتعلق بمنفعته، المثال الأول هو حالة الشخص الذي يجد نفسه مهدداً بأن يعد بإعطاء كل ثرواته للص وقتما طلبها هذا الأخير، في هذه الحالة، حسب سبينوزا، يحق للأول أن يقدم وعداً كاذباً للثاني، إذا رأى في تلك اللحظة، أن ذلك يخلصه من تهديداته⁽⁴⁾؛ لأن الحق الطبيعي لا يمنعه من اللجوء إلى الحيلة والمخادعة في تصرفاته من أجل تحقيق منفعته. أما المثال الثاني فهو حالة الشخص الذي يعد شخصاً آخر بالقيام بشيء المستحيل أن ينجزه كوعده بأنه سيمتنع عن أكل الطعام لمدة عشرين يوماً أو شيء آخر غير معقول من هذا القبيل، ثم أدرك أن ما وعد به يتسم بالحمق، وظهر أن وفاءه به يجلب له شراً أكبر⁽⁵⁾، في هذه الحالة من حقه التراجع عن وعده سواء أكان ذلك، كما يقول سبينوزا، « بناء على سبب حقيقي يقيني أو بناء على مجرد الظن »⁽⁶⁾، وذلك طبعاً طاعة للقانون الشامل للطبيعة البشرية الذي يلزم الإنسان على اختيار أهون الشرين وأعظم الخيرين، أي القيام دائماً بما يراه نافعا. وهذا ما يبين أن الوعد الذي لا يحقق المنفعة

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 380.

2- المصدر نفسه، ص 381.

3- المصدر نفسه.

4- المصدر نفسه.

5- المصدر نفسه.

6- المصدر نفسه.

للناس المشاركين فيه يكون بالضرورة وعدا غير ثابت ولن يصلح لتأسيس المستقبل عليه. زيادة على ما سبق يمكننا الاستخلاص من تصور سبينوزا للعقد الاجتماعي شرط التنازل عن الحقوق الطبيعية بشكل متبادل الذي من دونه كما سبق وأن بين هوبز لن يكون اتفاق الناس عقدا، وهذا ما يشير إليه سبينوزا بقول « لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن، كان عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم، بحكم الطبيعة، على الأشياء جميعا، أصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم تعد تتحكم فيه قوته أو شهوته، بل قوة الجميع وإرادتهم»⁽¹⁾. ومعنى هذا أن جميع الناي تخلوا عن حقهم الطبيعي في أن يفعلوا كل ما يرغبون فيه، سواء كان ذلك لصالح شخص أو جماعة أو مجلس، بحيث لم يبق أي واحد منهم يتمتع بحق طبيعي مطلق في القيام بكل ما يشاء. وهذا ما يبين أن التخلي عن الحق الطبيعي أمر ضروري لثبات العقد، فهو يمثل على حد تعبير ل. موني « الوسيلة التي تضمن ثبات الوعد »⁽²⁾.

يتضح مما سبق أنه ينبغي على العقد المؤسس للدولة، كما يتصوره سبينوزا، أن يكون مقترنا بالمنفعة لضمان طاعة الناس المتعاقدين بنوده، حيث يقول في ذلك « نستنتج أن صحة أي عقد رهن بمنفعته، فإذا بطلت المنفعة، انحل العقد في الحال ولم يعد ساريا»⁽³⁾.

والشيء الذي يضمن ارتباطه المستمر بالمنفعة، هو وجود قوة بجانبه تبين للناس المشاركين فيه، أن طاعة العقد تجلب لهم دائما منفعة أكبر من فسخه، وتزيل عنهم حالة عدم ثقة بعضهم في بعض التي تميز وجودهم في الحالة الطبيعية، لأن بفضل هذه القوة الرادعة سيعرف كل واحد أنه لن يكون الوحيد الذي يطيع العقد، ويسمي سبينوزا هذه القوة بالضمان الإيجابي وهذا واضح من قوله « ولهذا السبب فإنه، بالرغم من أن الناس يقدمون شواهد مقنعة على صفاء نيتهم عندما يعدون، عن طريق الكلمة أو الميثاق المكتوب، بالوفاء بعهودهم، فإن أحد لا يستطيع أن يثق بحسن نية الآخر إلا إذا أضيف ضمان إيجابي إلى هذا الوعد »⁽⁴⁾.

1- المصدر نفسه، ص 380.

2- L. Mugnier Pollet, op.cit., p. 118.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 381.

4- المصدر نفسه، ص 382.

إذا حللنا مفهوم الضمان الإيجابي نجد أنه يقوم على حقيقتين تتعلقان بطبيعة الإنسان، الأولى تتمثل في أنه «لا يمكن معارضة أو تحطيم عاطفة إلا بعاطفة معاكسة وأقوى منها» (1)، وهذه الحقيقة هي بمثابة قانون طبيعي يحدد إمكانية تأثير السلطة السياسية، باعتبارها تمثل مجموع قوى الأفراد المتعاقدين، في أفعال الناس وتوجيهها نحو المصلحة العامة. لأنه كما يقول سبينوزا «بقدر ما يفرض فرد ما طوعا أو كرها، قدرته الخاصة إلى فرد آخر، فإنه يتخلى بالضرورة عن حقه لهذا الآخر، ومن له سلطة مطلقة، تتيج له إجبار الآخرين بالقوة والسيطرة عليهم بإرهابهم بالعقاب الشديد، بحيث يخشاه الجميع» (2). وبهذه الكيفية تضمن السلطة أن الجميع يطيع العقد، مادام أن الناس بتفويضهم لحقهم الطبيعي يقرروا عدم الاعتراف بأي قانون سوى ذلك الذي تقرره السلطة العليا التي أصبح من حقها إجبارهم على طاعتها في كل ما تأمر به.

أما الحقيقة الثانية، فهي تتمثل في القانون الشامل للطبيعة البشرية الذي يحتم على كل إنسان أن يختار دائما من بين شرين أهونهما ومن بين خيرين أعظمهما. إذ بمقتضى هذا القانون يتحدد اختيار الإنسان القيام بهذا الفعل وليس بذلك، وبالتالي احترام أو عدم احترام العقد. إذن خضوعا لهذا القانون، الإنسان «لا يلتزم باحترام العقد إلا طمعا في خير أعظم أو خوفا من شر أكبر» (3). وبناء على هذا يمكن للحاكم باعتباره يمثل قوة تفوق قوة كل فرد على حدى، أن يؤثر في طبيعة كل فرد ويحتم عليه التصرف في حدود ما تعاقده عليه مع الآخرين دون أن يخالف في تصرفه قوانين الطبيعة البشرية.

يظهر مما سبق أنه لا يمكن إنكار أن الدولة، في نظر سبينوزا، تقوم على عقد اجتماعي، ولكن لا يعني هذا أنه ذهب في تصوره له إلى حد منح للدولة بعدا اصطناعيا كما فعل هوبز وإنما بقي، كما يرى س. زاك، وفيما لو اُحد يته الطبيعة (4)؛ إنه لم ينظر إلى الدولة أو كما يسميها هوبز "التنين"، كما لو كانت إنسانا اصطناعيا يتمتع بقامة وقوة يفوقان قامة

1- Spinoza, *L'Ethique*, IV, prop. VII, p.250.

2- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 382.

3- المصدر نفسه.

4- S. Zac, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, (Paris :Libraire philosophique, 1979), p.102.

وقوة الإنسان الطبيعي⁽¹⁾، اخترعها الإنسان لئلا يخلصه نهائيا من حالة حرب الجميع ضد الجميع التي تهدد وجوده في الحالة الطبيعية، وذلك بفرض على الناس في المقابل حسب ر. بولان وفاقا اصطناعيا⁽²⁾. بالنسبة إلى هوبز إذن الأمر واضح ، يعبر الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية عن ثورة الإنسان على الطبيعة، بينما عند سبينوزا، رغم أن هذا الانتقال يتوقف على قرار إنساني وليس على ضرورة طبيعية⁽³⁾، إنه لا يعني عنده أن الناس في تخليهم عن حقوقهم الطبيعية لم يخضعوا لقوانين الطبيعة الشاملة، وإنما بالعكس، وهذا على الرغم من أن هذا الانتقال يتوقف على قرار إنساني وليس ناتج بطريقة آلية عن ضرورة طبيعية ، لأن الإنسان باعتباره جزءا لا يتجزأ من الطبيعة يُعد أيضا جزءا من قدرتها، وبالتالي فإن كل ما يصدره من أفعال عن ضرورة في طبيعته كإنسان، تصدر عن قدرته كذلك⁽⁴⁾. إذن بفضل النظرة الحولية للكون حاول سبينوزا أن يُرجع الاتفاق إلى قرار إنساني دون أن ينفي كونه قد تم بطريقة طبيعية.

إذن المجتمع المدني اللازم عن هذا العقد الاجتماعي لا يقضي على ما يعرف بالقوة الطبيعية التي يتمتع بها كل فرد، أي على الحالة الطبيعية، وإنما، كما ترى م. شوب M. Schaub يعطي لها وضعاً آخر فقط⁽⁵⁾، حيث يصبح الحق الطبيعي فيها يتحدد بقوة وإرادة صاحب السلطة السياسية، وليس بقدرة ورغبة صاحبه كما كان في الحالة الطبيعية. لكن إذا كانت الخيرات في هذه الأخيرة هي ملك كل من له القدرة على طلب امتلاكها، فهي في الدولة، كما يرى سبينوزا، ملك من يسمح له التشريع العام بامتلاكها⁽⁶⁾. لهذا الإنسان في هذه الحالة ، حسب، لم يفقد حقه الطبيعي كلية، بل كل ما في الأمر أن القوة التي يتمتع بها في الحالة الجديدة ضعيفة جدا مقارنة بقوة الدولة، وبالتالي يكون الحق الذي يتمتع به الفرد في المجتمع أقل اعتبارا من حق

1- Hobbes, *Léviathan*, Introduction. ,p. 5.

2- R. Polin, op.cit., p.71.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 191.

4- المصدر نفسه، ص 192.

5-Marianne Schaub, *Spinoza ou une philosophie politique Galilienne, la philosophie de monde nouveau XVI et XVII eme Siècles, VII, histoire de la philosophie, 3, direction F.Chatelet, (Pais : librairie Hachette, 1972), p.169.*

6- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. II, § 23, p. 111.

الدولة⁽¹⁾، بصفتها تمثل قوى جميع الأفراد. هكذا يظهر أنّ القانون المدني عند سبينوزا لا يدخل أي بعد اصطناعي في نظام الطبيعة، كما يعتقد هوبز، وإنما فردانية جديدة قادرة على تنظيم الناس في شكل جمهور من الأفراد⁽²⁾.

هكذا يمثل العقد الاجتماعي بالنسبة إلى سبينوزا بداية حياة لا تختلف في جوهرها عن حياة الناس في الحالة الطبيعية، لهذا يقترح الحالة الاجتماعية كامتداد للحالة الطبيعية، مادام أن النزوع إلى الحفاظ على الوجود هو أساس أفعال كل فرد في كلتا الحالتين. في الحقيقة يعلن هذا العقد عن بداية حياة في دولة تملك، حسب م. شوب، وسائل تغيير آثار انفعالات الناس⁽³⁾، وذلك قصد جعلها لا تتعارض والمصلحة العامة. وبهذا يمكننا القول بأن العقد الاجتماعي، هو فعل جماعي يهدف الناس من خلاله إلى تأسيس ظروف جديدة تتلاءم ومقتضيات طبيعتهم البشرية وليس القضاء عليها.

قبل إنهاء تحليلنا لمفهوم العقد الاجتماعي، كما يتصوره سبينوزا، ينبغي علينا تحديد الأطراف المشاركة فيه فعليا، أي الأطراف المُلزَمة بطاعته، وذلك حتى نتضح لنا معالم الدولة التي يمكن أن تنشأ من مثل هذا العقد. لقد ذهب سبينوزا إلى ما ذهب إليه هوبز من قبله، في تصوره للعقد الاجتماعي، حيث تحدث مثله عن اتفاق واحد فقط، ويقصد به ذلك الذي يقع بين الناس فحسب، ولم يشير إطلاقا إلى وجود اتفاق ثان يجمع بين الناس كرعايا، وصاحب السلطة السياسية. لكن سبينوزا لم يكن واضحا بالشكل الذي كان عليه هوبز، إذ هذا الأخير لم يكتف مثله بعدم الإشارة إلى إمكانية وجود مثل هذا الاتفاق، بل برهن على استحالة، وبين أن الاتفاق المنشأ للدولة يحدث بين الأفراد فقط، وهذا ما يلزمهم لوحدهم فقط بطاعته، في حين من له السلطة عليهم غير معني به. وبالتالي فعندما يصرح كل إنسان: إنني أسمح لهذا الإنسان أو هذا المجلس، و أتنازل عن حقي في الحكم على نفسي بنفسي بشرط أن تتنازل أنت أيضا عن حقك بنفس الكيفية التي قمت بها⁽⁴⁾، يكون في الحقيقة قد ترك أو تنازل عن حقه الطبيعي لصاحب السلطة ليتصرف به

1- Ibid., III ,§2, p. 113.

2- Marianne. Schaub, op.cit., p. 169.

3- Ibid.

4- Hobbes, Leviathan, ch. XVII, p. 177.

كما يشاء. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نعتبر هذا الفعل عقداً، لأنه لا يحتوى على تحويل متبادل للحقوق⁽¹⁾، مادام أن صاحب السلطة لم يتنازل عن حقه الطبيعي بل بقي محتفظاً به. لهذا يعتبر **هوبز** الرأي القائل بأن سلطة الملك لازمة عن اتفاق مقرون بشروط رأياً يقوم على سوء فهم لحقيقة سهلة وهي أن القوة التي تجعل الاتفاق مُلزماً والتي تفرضه وتحميه هي نفسها القوة التي يملكها صاحب السيادة⁽²⁾، وهذا ما يعفي في نظره الحاكم من الالتزام بطاعة العقد، ليضعه فوقه وضامناً له.

بالفعل العقد المؤسس للدولة الذي يتصوره **سبينوزا** يقوم على اتفاق واحد فقط، كما هو حال العقد الذي تحدث عنه **هوبز**، وهو ذلك الذي يتم بين الناس و يصبح بمقتضاه يُخضعون أفعالهم لأوامر العقل ويتخلون عن حقهم الطبيعي لصالح الجماعة التي تمثل السلطة السياسية، دون أن تعدّهم هذه الأخيرة في المقابل بطاعة العقد. وهذا ما يبين أن في نظرية العقد الاجتماعي التي أسس عليها **سبينوزا** تصوره للدولة ليس هناك أي مجال للحديث عن اتفاق مزدوج.

أما عن العقدين اللذين نجدهما في أصل الدولة العبرانية، فهما لا يختلفان في الحقيقة عن العقد الاجتماعي الذي هو في أصل المجتمع الديني أو اللائكي. إنّ العقدين، سواء ذلك الذي اتفق فيه العبرانيون على التخلي عن حقهم الطبيعي لصالح الإله أو ذلك الذي اتفقوا فيه على التخلي عنه لصالح **موسى** عليه السلام، لا يحملان أي أثر لوجود ما يعرف باتفاق ثاني يلزم سواء الإله أو **موسى** عليه السلام تجاه العبرانيين؛ لأنّ العبرانيين بعد خروجهم من مصر حسب **سبينوزا** استعادوا حقهم الطبيعي، وإتباعاً لنصائح **موسى** عليه السلام قرروا تفويضه مباشرة للإله، و أصبحوا لا يعترفون بأي قانون سوى ما يأمر به الإله⁽³⁾، لكن عندما قصدوه لأول مرة لممارسة حقهم السياسي، والسماع لأوامره وجدوا أنفسهم في وضع يهدد وجودهم⁽⁴⁾، فقرروا إثر ذلك التوجه إلى **موسى** عليه السلام مباشرة ليطلبوا منه هذه المرة، الذهاب بدلهم إلى الإله للاستماع إلى كلامه وتبليغه لهم، وصرحوا له في المقابل

1- Ibid., ch. XIV, p. 133.

2- Ibid., ch XVIII, p.182.

3-سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص398.

4- المصدر نفسه، ص399.

باستعدادهم لطاعة كل ما يقوله الإله له ⁽¹⁾. وبفعلهم هذا، كما يقول سبينوزا، «أبطلوا العهد الأول» ⁽²⁾ الذي كان يربطهم بالإله، وهذا ما يدل على أن العقدين سواء الأول الذي جمع العبرانيين بالإله، أو الثاني الذي جمعهم بموسى عليه السلام لا يحملان أي اتفاق يلزم الإله أو موسى عليه السلام تجاه العبرانيين. ويبين أن سبينوزا حقا قد تبني نظرية العقد الاجتماعي الهوبزية الرافضة لفكرة وجود اتفاق ثاني يلزم الحاكم تجاه المحكومين ويحد من سلطته السياسية.

2- مرحلة تجاوز فكرة العقد الاجتماعي

على الرغم من تأثر سبينوزا الواضح بتصور هوبز للحق الطبيعي وتأكيد مثله في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة وكتابه الأخلاق أن العقد الاجتماعي يمثل الوسيلة السلمية والعقلية الوحيدة التي يمكن أن تخلص الناس من حالة الحرب التي يعانون منها في الحالة الطبيعية، إلا أنه في كتابه رسالة في السلطة السياسية حاول أن يعطي تصورا جديدا لكيفية نشوء الدولة تختلف في نظرنا جذريا عما يراه هوبز، حيث خلص مفهوم الدولة من طبيعتها الاصطناعية المعادية للحق الطبيعي التي أبرزها هوبز في كتابه التنين، وبين سبينوزا في المقابل بشكل يتناسب مع نظريته الواحدية والحولية للكون أن الحالة الاجتماعية عنده لا تعبر عن نهاية الحالة الطبيعية بل عن امتداد لها، مادام أن الحق الطبيعي لا يزول مع بداية الحالة الاجتماعية، وهذا ما يؤكد به قوله «حالة الحق الطبيعي لم تحل فعلا عندما تبدأ الحالة الاجتماعية» ⁽³⁾. وهذا عكس ما كان يراه هوبز الذي برهن على أن العقد الاجتماعي هو فعل جماعي ناتج عن تنازل كلي عن الحقوق الطبيعية.

تخلص سبينوزا في مبحثه السياسي الأخير عن فكرة العقد الاجتماعي، نتيجة انتباهه بعد توظيفها في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة وكتابه الأخلاق للتناقض الذي تحملها هذه الفكرة في طياتها، ولهذا يبدو في مبحثه السياسي الأخير أنه بصدد توظيف نظرة طبيعية في تفسيره لنشأة الدولة تتعارض جذريا مع البعد الاصطناعي لنظرية العقد

1-المصدر نفسه، ص 399-400.

2-المصدر نفسه، ص 400.

3- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. III, § 3, p. 114.

الاجتماعي سمحت له بإبعاد مصطلح العقد في حديثه عن أصل الدولة، يقول ل.مونيي في هذا الصدد « إن الشيء الملفت للانتباه على الفور في هذا النص [يقصد رسالة في السلطة السياسية] هو اختفاء العقد باعتباره لحظة تأسيسية للدولة»⁽¹⁾؛ لأن سبينوزا في هذا الكتاب يسلم بأن الناس يقتربون من بعضهم البعض ويعيشون في مجتمع بدافع العواطف ليس بدافع العقل، وهذا واضح من قوله « من البديهي أن الناس يميلون طبيعياً إلى التجمع تحت سيطرة خوف مشترك أو من أجل الانتقام من ضرر يعانیه الجميع»⁽²⁾، وهذا ما يعني أنه في هذا الكتاب بصدد مراجعة ما برهن عليه سواء في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة أو كتابه الأخلاق، حيث وظف فكرة العقد الاجتماعي كما صاغها هوبز لتفسير نشأة الدولة بعدما بين أن العواطف تدفع الناس إلى التناحر والتقاتل على عكس العقل الذي يدفع إلى الاتفاق والوئام، ليوكد في المقابل على حد رأي ل.مونيي الأصل الطبيعي لنشأة الدولة ذات الصبغة الميكانيكية البحتة⁽³⁾

يظهر مما سبق أن الخوف من استمرار المعاناة من الحزن في المستقبل يدفع الناس الذين يحبون بعضهم البعض إلى تعزيز الاقتراب من بعضهم البعض بشكل يسمح لهم بتوحيد جهودهم للقضاء على أسباب الحزن في الحالة الطبيعية ومنعها من الظهور مستقبلاً، وهذا ما يولد لدى كل واحد عاطفة الأمل في التخلص من الحالة الطبيعية التي يعرفها سبينوزا بقوله « الأمل هو فرح غير مستقر ناتج عن فكرة شيء يقع في المستقبل أو وقع في الماضي الذي نشك في نهايته إلى حد ما»⁽⁴⁾. إذن عدم التأكد من القدرة على تجاوز الحالة الطبيعية لا يقلل من قوة ميل الناس إلى التعاون بل يزيدهم تماسكاً ويعزز اتحادهم .

بيد أن سبينوزا في كتابه رسالة في السلطة السياسية تبني نظرة جديدة تبدو أنها تعارض تماماً ما سبق وأن بينه في كتابيه السابقين، حاول من خلالها أن يكون منسجماً مع تأكيد المتكرر في مختلف مؤلفاته أن أغلبية الناس لا يخضعون في تصرفاتهم لأوامر

1- L. Mugnier Pollet, op.cit., p. 121.

2- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. III, § 9, p. 119.

3- L. Mugnier Pollet, op.cit., p. 121.

4- Spinoza, L'Ethique, III, Définitions des sentiments XII, p.219.

العقل، حيث لحظ من دون شك، كما يرى ل مونيه، أن النقص الذي تعانيه النزعة الاصطناعية الهوبزية التي طبعت نزعته التعاقدية في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة ويتمثل هذا النقص في أن العقد الاجتماعي، كما يتصوره هوبز، يقوم على وهمين هما افتراض الإنسان وحيدا وافتراضه عقلاني⁽¹⁾، ولهذا يستحيل أن يكون أداة فعالة لتحقيق الحياة الاجتماعية التي من شأنها أن توفر للناس الظروف اللازمة لضمان الحياة المريحة، وهذا ما عبر عنه بقوله «إن الناس كما قلنا يتركون أنفسهم لقيادة العواطف وليس لقيادة العقل؛ والجمهور يتفق طبيعيا ويحقق وحدته الروحية الفعالة تحت سيطرة عاطفة مشتركة وليس بدافع العقل»⁽²⁾.

يمكن النظر إلى الموقف السابق من جهة كنفذ لموقف هوبز ، لأن سبينوزا يحرص من الواقعية يظهر أنه يرفض صراحة في هذا الكتاب أن يكون العقل باعثا لإنشاء الدولة، ومن ثمة أن يكون العقد هو أصل الدولة، وهذا ما يعني أنه يعارض بشكل واضح فرضية العقد الاجتماعي ليؤكد في المقابل، كما يرى هادي رزك، الأصل الطبيعي للسلطة السياسية⁽³⁾. كما يمكن النظر إليه من جهة أخرى كتأكيد لموقف هوبز، لأن هذا الأخير سبق وأن بين في كتابه التنين أن إمكانية الخروج من الحالة الطبيعية جزء منها يوجد في العواطف الثالث وهي الخوف من الموت والرغبة في الأشياء الضرورية للحياة المريحة والأمل في الحصول على هذه الأشياء، وجزء آخر يوجد في العقل الذي يقترح قواعد السلم أي في القوانين الطبيعية. بناء على ما سبق نستنتج أن سبينوزا في هذه المسألة لم يرق في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة وكتابه الأخلاق سوى باختيار الجزء الثاني وهو العقل لتفسير الكيفية التي يتم بها التخلص من الحالة الطبيعية، وفي كتابه رسالة في السلطة السياسية الجزء الأول وهو العواطف.

إن ما يعزز أكثر اعتقادنا بتأثر سبينوزا بهوبز في هذه النقطة هو توظيف عاطفة الخوف من الموت العنيف وعاطفة الأمل في تحقيق الحياة المريحة بشكل يكاد يكون

1- L. Mugnier Pollet, op.cit., p. 122.

2- Spinoza, Traite de l'autorité politique, ch.VI, §1, p.139.

3-Hadi Rizk , Spinoza : nature, puissance et souveraineté ,in La pensée politique, coordonné par Eric Zernik,(Paris : ellipses2003) , p.123.

مماثلا لما ذهب إليه هوبز ، وذلك واضح من قوله «لكن ،لما كل الناس يخافون العزلة- ولا واحد منعزلا يتمتع بالقوى الكافية للدفاع عن نفسه و للحصول على ما هو ضروري للحياة- يتطلع الناس طبيعيا إلى الحالة الاجتماعية و من المستحيل أن يريدوا التنصل منها كلية»⁽¹⁾. ولهذا على خلاف هوبز الحالة المدنية التي يتحدث عنها سبينوزا غير مهددة بالانحلال، لأنها لازمة بالضرورة عن الطبيعة البشرية وليست ناتجة عن بناء إراديا كما هو الحال بالنسبة إلى الإنسان الاصطناعي الذي تحدث عنه هوبز في كتابه التنين.

هكذا إذن ليست الحالة الاجتماعية، في نظر سبينوزا، من صنع العقل وإنما هي نتيجة حتمية لازمة عن قرار إنساني يستجيب لما تقتضيه قوانين الطبيعة البشرية، وهذا ما جعل نظريته في العقد الاجتماعي «، كما يقول ج. بريوسي،» تقوم على تطابق جوهرى بين الشهوة الخاصة والضرورة الطبيعة العامة»⁽²⁾. لهذا جاءت فلسفته السياسية تحمل تصورا لمجتمع بشري أفراده يغضبون و يحقدون ويخافون، مما يبيّن أنّ طبيعتهم لا تحتم عليهم العيش وفق أوامر العقل السليم فحسب وإنما تتركهم أيضا يخضعون لسيطرة العواطف، و بالتالي في كلتا الحالتين تحتم عليهم طبيعتهم أن يبحثوا عن منفعتهم الخاصة. بناء على ما سبق يرى سبينوزا أن الحالة الاجتماعية تفرض نفسها على الناس كحل طبيعي من شأنه أن يزيل الخوف والظروف السيئة التي تهدد الجميع في الحالة الطبيعية⁽³⁾، و ليس كحل اصطناعي، كما يعتقد هوبز، مادام أنّ أصل القوة التي يستفيد منها الناس في الحالة الاجتماعية و التي تجسدها سلطة الحاكم، لازمة عن اتفاق ألف به الناس قوة تفوق قوة كل واحد على حدى، وهذا ما يقصده سبينوزا بقوله «لأنه بقدر ما يكون عدد الأفراد الذين يتفقون كبيرا بقدر ما يكون الحق الذي يتمتعون به معا كبيرا»⁽⁴⁾. في هذه المسألة نجد سبينوزا قريب جدا مما ذهب إليه فيما بعد روسو الذي يقول في هذا الصدد «و لما كان البشر لا يستطيعون خلق قوى جديدة إنما توحيد وتوجيه قواهم الموجودة فحسب، فإنه لم يبق لديهم من وسيلة أخرى للبقاء إلا تشكيل جملة من القوى بالدمج، يمكنها

1- Spinoza, Traite de l'autorité politique, ch.VI, §1.,p.138.

2- J. Preposiet, op.cit., p.199.

3- Spinoza. Traité de l'autorité politique, ch.II, §6, p.116.

4-Ibid., §13, p.104.

التغلب على المقاومة و حشدتها للعمل بدافع واحد و جعلها تتصرف بتناسق « (1).

إذن الوسيلة الوحيدة التي بإمكانها أن تخلص الناس من شقاء الحالة الطبيعية موجودة في الأفراد أنفسهم، أي قوة كل واحد عندما تتحد بقوى الناس الآخرين. وعلى هذا الأساس حاول سبينوزا أن يتخلص من وهم العقد الاجتماعي بصياغة نظرية في نشأة الدولة تعتمد على نظرة واقعية تؤمن، كما يرى ل مونيه، بأن التجربة تكشف أن الوحدة تنتج القوة وأنه يمكن للدولة أن تنشأ من هذه التجربة وحدها (2)، وهذا على خلاف هوبز الذي يرى أن قوة الحاكم غير لازمة عن اتحاد قوى الناس الذين اختاروه حاكما لهم وإنما عن كونهم في تنازلهم عن حقهم الطبيعي لصالحه عطلوا قوتهم الخاصة و فسحوا في المقابل المجال واسعا للحاكم لممارسة حقه الطبيعي الذي احتفظ به، وبالتالي لقوته الخاصة ليمارسها دون أن تعارضها أية قوة أخرى وتعيق حركتها، ومن هنا كان حق الحاكم حقا مطلقا. لأن فكرة التخلي عن الحق تعني بوضوح عند هوبز، كما يرى ل مونيه، أن الإنسان عندما يقوم بذلك باعتباره قوة غير محدودة لا يضيف شيئا إلى قوة الحاكم مادام العقد عنده هو وعد يعد كل مشارك فيه أنه لن يقاوم قوة الحاكم، ولهذا فهذه الأخيرة لا تزيد عظمتها بقرار المتعاقدين وإنما بفضل غياب العوائق وهذا ما يفسر ممارستها بشكل مطلق (3).

هكذا حاول سبينوزا أن يتجاوز تصور هوبز للكيفية التي بفضلها ينتقل الناس من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية بأفكار هوبزية محضة، بحيث يمكن القول بأن سبينوزا في هذه المسألة انتقد رأي هوبز برأي هوبز نفسه. ولكن هذا لا يقلل من أهمية هذه الخطوة، لأن بفضل استغناء سبينوزا عن فكرة العقد في كتابه رسالة في السلطة السياسية استطاع على حد رأي ل مونيه من جهة أن يخلص نظريته السياسية من العناصر الاصطناعية والخيالية، أي من الطوباوية. ومن جهة أخرى أن يعزز توجهه الواقعي ويحافظ على الانسجام العقلاني لنظريته السياسية (4)؛ لأنه لو تصورنا الحالة الاجتماعية كحالة اصطناعية ينبغي علينا تصور الدولة كإمبراطورية لها قوانين خاصة

1-جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ص 48.

2- L. Mugnier Pollet, op.cit., p. 122.

3-Ibid., p. 123.

4-Ibid.

مستقلة عن قوانين الطبيعة، وهذا يرفضه سبينوزا انطلاقاً من نزعتة الواحدية والحلولية التي تؤكد أن الإله والطبيعة شيئاً واحداً وأن الإنسان يمثل جزءاً لا يتجزأ منها مهماً فعل.

يعتقد سبينوزا أن الإنسان المواطن لا يختلف عن الإنسان الطبيعي، لأن كليهما يبحث عن منفعة الخاصة بناء على ما تقتضيه طبيعته و تتحكم فيه عاطف الخوف وعاطفة الأمل، والفرق الأساسي الوحيد بينهما في نظره هو أنه في الحالة الاجتماعية يكون سبب الخوف ومصدر الأمن واحداً بالنسبة إلى كل الناس⁽¹⁾، بينما في الحالة الطبيعية أسباب الخوف ومصادر الخطر متعددة بتعدد الناس ، وهذا ما ذهب إليه هادي رزك في تحليله لهذه الفكرة حيث بين أن التنازل عن الحق الطبيعي و الإلزام الناتج عنه في الحالة الاجتماعية لا يعني سوى أن بعض رغبات الفرد تجد نفسها محددة برغبات الأفراد الآخرين كما هو الشأن في الحالة الطبيعية، والاختلاف الوحيد بين الحالتين يكمن في أنه في الحالة الطبيعية يكون الخوف والأمل عاطفتين يشترك فيهما جميع الناس وتتميزان بالثبات⁽²⁾ . بيد أن هذا التمييز لا يعبر في رأينا عن نظرة أصيلة عند سبينوزا، لأن هوبز من قبله وظف هذا التمييز حيث أكد، كما يرى جون بيار زارادير **Jean-Pierre Zarader**، أن الخوف من الموت العنيف الذي دفع الناس إلى الخروج من الحالة الطبيعية لا يزول عند الدخول في الحالة المدنية، وإنما يتحول من خوف أفق أي من خوف الناس من بعضهم البعض إلى خوف عمودي أي من خوف الجميع من الحاكم⁽³⁾

زيادة على ما سبق يمكن تدعيم النزعة الطبيعية في تفسير نشأة الدولة عند سبينوزا بما يعرف في فلسفته بنظرية التقليد التي شرحها في القسم الثالث من كتابه الأخلاق وهذا ما يعبر عنه ك. لازري **Christian Lazzeri** بقوله « إن هذا الموحد الذي جاء في القسم الثالث من كتاب الأخلاق يقوم على عامل التقليد للعواطف الذي يعبر في الحال، كما سنرى، عن تقارب بين الناس»⁽⁴⁾ . لقد برهن سبينوزا على وجود منطق للعواطف

1- **Spinoza**, *Traité de l'autorité politique*, ch. III, §3, p.114.

2- **Hadi Rizk**, op.cit, p.124.

3- **Jean-Pierre Zarader**, *Petite histoire des idées philosophique* , suivi d'un essai : Le statut de l'œuvre d'art chez **André Marlaux**, (Paris : ellipses, 1994), p.43.

4- **Christian Lazzeri**, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, 1^{ère} édition, (Paris : PUF, 1998), p.78.

مبدأه التقليد، يسهل للإنسان الاحتكاك بالناس الآخرين وربط معهم علاقات تقوم على المحبة والمودة، ومن البديهي، كما يرى ج. ك. فريس، أن تنشأ عن هذا التقليد تصرفات اجتماعية فعلية⁽¹⁾، وهذا ما ذهب إليه أيضا أ. ماتيران بقوله «إن هذا المبدأ هو تقليد عواطف الآخرين؛ يعود هذا التقليد نفسه إلى تشابه الآخرين معنا أي إلى اشتراكهم معنا في القدرة على أن نكون بشرا»⁽²⁾، وهذا ما يمكن أن نستخلصه من قول سبينوزا «عندما نحب شيئا مماثل لنا نحاول قدر المستطاع أن نجعله يحبنا أيضا»⁽³⁾، وكذلك بقوله «إن الشخص الذي يتخيل أن الشخص الذي يحبه يشعر بالفرح أو بالحزن يشعر هو بدوره بالفرح أو الحزن»⁽⁴⁾، ويقصد بهذا أن الإنسان على الرغم من خضوعه للعواطف يبذل جهدا تجاه الناس الآخرين قصد الاقتراب منهم ومبادلتهم العواطف نفسها لأنهم يشبهونه، وليس لأنه يخاف من التعرض للمصير نفسه الذي تعرضوا له، كما هو الشأن عند هوبز الذي عرف عاطفة الشفقة بقوله «إن الشفقة هي الألم الذي نشعر به تجاه إنسان آخر أصابه حزننا، وتنشأ هذه العاطفة من تخيل حزن مماثل يمكن أن يصيبنا. ولهذا تسمى مقارنة وفي لغتنا الحالية تعاطفا»⁽⁵⁾.

إذن مبدأ التقليد الذي يتحدث عنه سبينوزا ليس له أية علاقة، حسب أ. ماتيران، بمبدأ المقارنة عند هوبز، ولهذا فمن الخطأ في نظره الزعم أن تخيل عواطف الآخرين يثير فينا عواطف مماثلة؛ لأننا نتخيل أن مصير مماثل يمكن أن يقع لنا⁽⁶⁾؛ لأن المبدأ الأول لازم عن تشابه بين البشر ولا يعبر عن الأنانية بينما الثاني لازم عن تشابه في العواطف يعبر عن الأنانية، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن مبدأ المقارنة عند هوبز يفرض حساب للمنافع يقوم على قرار غايته ليس الاقتراب من الآخرين بل الحفاظ على المنفعة الخاصة، بينما مبدأ التقليد عند سبينوزا لا يفترض الحساب ولا يقوم على قرار إنساني، لأن الحياة الاجتماعية البسيطة التي يفترضها تكون لازمة مباشرة عن تشابه في الطبيعة

1-J.C. Fraisse , op.cit.,p.193.

2--A. Matheran, op.cit.,p.154.

3 -Spinoza, L'Ethique, III, prop. XXXIII, p.182.

4-Ibid., prop. XXI, p.170.

5- Hobbes, Leviathan, 1^{ère} partie, ch. VI, p

6-A. Matheran, op.cit.,p.154.

وليس عن التقاء في المصالح، لأن هذه الأخيرة هي نفسها ناتجة اتفاق في الطبيعة، ومعنى هذا أن الاشتراك في المصالح ليس هو الذي يولد توافق طبيعة إنسان مع طبيعة إنسان آخر.

هكذا يشعر كل إنسان بالفرح عندما يفرح الناس الذين يحبهم ويحزن عندما يحزنون، لأنهم يشبهونه، وهذا ما يشجع كل واحد أن يبذل جهدا لخدمة الآخرين ويحد من أنانيته التي تدفعه في أغلب الأحيان إلى تحقيق منفعته على حساب الناس الآخرين وذلك بحثا على مشاركتهم في العواطف نفسها وليس منافستهم فيها، وعلى هذا الأساس لا يكون نموذج العلاقات الإنسانية الأكثر تطابقا في هذه الحالة مع هذه الأطروحة، كما يرى ك. لازري، السوق التنافسية للقوى كما هو الشأن عند هوبز وإنما سوق تبادل السلع أي التجارة أو تبادل المنافع ⁽¹⁾ ، وهذا ما يشير إليه سبينوزا بقوله « نحاول أيضا القيام بكل الأفعال التي نتخيل أن الناس ينظرون إليها بفرح ، وبالعكس ننفر عن تلك التي نتخيل أن الناس يشتمنون منها » ⁽²⁾ . إذن حتى وإن كان الإنسان في الحالة الطبيعية، كما يرى س. زاك، عبدا لعواطفه إلا أن سبينوزا يتصوره عاجزا على الانغلاق على نفسه والانعزال عن الناس الآخرين، لأن في الناس توجد قابلية للحياة الاجتماعية طبيعية تعود إلى تقليد الحركات وعدوى العواطف ⁽³⁾.

يظهر مما سبق أن خضوع الناس للعواطف لا يحرمهم من الحياة الاجتماعية بل بالعكس يضمنها لهم، لأن الناس في الحالة الطبيعية كما يتصورها سبينوزا في أغليبيتهم لا يمثلون لأوامر العقل بل يخضعون للعواطف، وهذا ما كان قد عبر عنه بوضوح في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة بقوله « ولكن من المستبعد أن يترك جميع الناس أنفسهم لهداية العقل وحده ؛ إذ تسيطر على كل فرد شهوته، وكثيرا ما يسيطر عليه البخل والغرور والحسد والكراهية إلى حد يستحيل سماع صوت العقل » ⁽⁴⁾، ولهذا فالخروج من الحالة الطبيعية قد يكون عن طريق العواطف وهو في نظرنا المسلك الوحيد الممكن مادام

1-Christian Lazzeri, op.cit.,p.78.

2- Spinoza, L'Ethique, III, prop. XXIX, p.178.

3- S. Zac, La morale de Spinoza., p.32.

4سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص382.

العواطف هي العامل المشترك بين الناس في الحالة الطبيعية ،كما يصفها سبينوزا، وهذا ما تقصده **ف. ح. شماخ** بقولها « ليس فقط الناس المتحضرين هم الذين يقيمون علاقات فيما بينهم وينظمون حياتهم في مجتمع وإنما كذلك البرابرة »⁽¹⁾، تقصد بالمتحضرين هنا الناس الذين يخضعون لأوامر العقل وبالبرابرة الذين يخضعون للعواطف.

على الرغم من تخلص سبينوزا من فكرة العقد إلا أنه لم يستطع أن يخلص نظريته الجديدة إلى الطبيعة البشرية من النظرة المتشائمة التي ورثها عن **هوبز** وصاحبته في المؤلفات الثلاث. تتمثل هذه النظرة في تأكيد من جهة أنه من الطوباوية الانتظار من العقل أن يتحول إلى وسيلة للخروج من الحالة الطبيعية ومن جهة أن العواطف التي من شأنها أن تدفع الناس إلى العيش معا يمكن أن تتحول في أية لحظة إلى سبب للنزاع والتقاتل بين الناس، وهذا ما يبين أن القابلية للحياة الاجتماعية التي تفترضها نظرية التقليد عند سبينوزا غير قادرة، كما يرى **س. زاك** ، لوحدها على إخراج الإنسان من عزلته ووحدته⁽²⁾.

في اعتقادنا عدم استعمال سبينوزا مصطلح العقد لتفسير كيفية التخلص من الحالة الطبيعية لا يدل على أنه استطاع أن يعوض نظرية العقد الاجتماعي نهائيا بنظرية طبيعية، لأن هذا يقتضي منه التسليم بوجود غريزة اجتماعية قادرة على تحقيق الوحدة بطريقة تلقائية ، وهذا ما رفضه في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة واستمر في رفضه له في كتابه رسالة في السلطة السياسية ، وإنما الشيء الذي فعله، كما يرى **ألين بيلكوك** **Alain Billecoq**، هو البرهنة على عدم جدوى تخيل حالة الصفر للإنسانية بصفقتها ترمز إلى نقطة انطلاق الحياة الاجتماعية ، ولهذا في، نظره، لا يصلح مفهوم العقد عند سبينوزا لتفسير الكيفية التي ينظم بها الناس أنفسهم بالشكل الذي يخدم مصالحهم⁽³⁾.

لكن لا ينبغي أن يقودنا ما سبق إلى درجة القول بأنه يمكن، كما يرى **ك. لازري**، تفسير عبارة "الإنسان حيوان اجتماعي" التي يستعملها سبينوزا سواء في كتابه الأخلاق أو كتابه رسالة في السلطة السياسية تفسيراً أرسطياً⁽⁴⁾؛ لأن سبينوزا يرفض الاستنتاج

1-Fatma Haddad Chamakh, , op.cit., p.195.

2- S. Zac, La morale de Spinoza, p.32.

3-Alain Billecoq, Les combats de Spinoza, (Paris :ellipsee1997),pp.,72,73.

4-Christian Lazzeri, op.cit.,p.78.

منها مثل أرسطو أن الدولة متقدمة على الفرد وأنه لا يمكن تصوره من دون تصور وجوده في الدولة وأن في الإنسان ميل طبيعي للحياة الاجتماعية، ولهذا فتقليد العواطف هنا لا يدل، كما يرى أ. ماتيران، على وجود غيرية تلقائية لازمة عن جذب يمارسه المثل على المثل، لأن سبينوزا يمقت هذه التفاهة (1). يدل استعماله لفكرة الحالة الطبيعية على تسليمه بإمكانية تصور وجود الإنسان من دون تصور وجود الدولة. علاوة على ذلك نظرية التقليد نفسها التي جاء بها في كتابه الأخلاق لا تتعارض مع ذلك، لأنها تؤكد أن العواطف على الرغم من قدرتها على توحيد الناس تبقى أكبر عامل للتفرقة، بحيث يكفي كما يرى سبينوزا أن نتخيل إنسانا يتلذذ بشيء لكي نحس هذا الشيء ونرغب في التمتع به، وبالتالي إذا كان هذا الشيء ملكا له يتمتع به لوحده فإنه بالضرورة سنعمل كل ما في وسعنا من جهد لوضع حد لامتلاكه (2)، وهذا ما يعني الدخول معه في نزاع ومحاولة امتلاك هذا الشيء بالقوة.

إذن محاولة تقليد الآخر في فرحه قد يتسبب حسب سبينوزا في ظهور صراعا، وأكثر من هذا عاطفة الحب نفسها التي تقرب الناس من بعضهم البعض يمكن أن تتحول إلى سبب للتفرقة نتيجة لزوم عنها عواطف مثل الغيرة والحسد والغرور التي تدفع بالإنسان إلى الشعور بالكراهية تجاه الإنسان الآخر وكذلك تجاه موضوع الحب الذي ينافسه فيه حيث يقول سبينوزا في ذلك « إذا تخيلنا إنسانا آخر يتعلق بالشيء الذي نحبه بالعلاقة نفسها التي كنا نتمتع بها لوحدها - أو أكثر شدة منها - فإنه سنشعر بالكراهية تجاه الشيء المحب نفسه وتجاه هذا الآخر » (3).

هكذا لم تستطع القابلية للحياة الاجتماعية التي يفترضها الميل الطبيعي للتقليد الذي يميز الطبيعة البشرية التغلب على العواطف المسببة للنزاع مثل عاطفة الغيرة والحسد اللتان تعبران، كما يرى سبينوزا، عن تقلب في النفس ناجم عن الحب والكراهية في آن واحد المرفقان بفكرة الآخر الذي نحسده (4)، ويظهر هذا التفاعل السلبي للعواطف بشكل

1-A.Matheran, op.cit.,p.154.

2-Spinoza, L'Ethique, III, prop. XXXII, p.181.

3-Ibid., prop. XXXV, p.183.

4-Ibid., prop. XXXV, scol., p.184.

واضح، حسب سبينوزا، في علاقة حب بين رجل و امرأة ،حيث حب الأول للثانية يجعله يشعر بالحزن والكراهية إذا خانتها ومارست علاقة جنسية مع رجل آخر ⁽¹⁾، حيث تدفعه الغيرة إلى كراهية حبيبته الخائنة و منافسه، وبالتالي إلى محاولة القضاء عليهما باعتبارهما يمثلان في نظره سبب شقائه أي عائقا أمام نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود .

إذن هذه العواطف التي تقوم أساسا على التقليد وتعود في مجملها إلى عاطفة الحب هي التي تكون وراء الوجه السلبي لميل الناس إلى تقليد بعضهم البعض، الذي أبقي النظرة الطبيعية لتفسير نشوء الدولة التي حاول سبينوزا أن يعوض بها نظرية العقد الاجتماعي نظرة غير مكتملة لا تملك الحجج الكافية لتحطيم أسطورة العقد الاجتماعي التي أسسها هوبز . ولهذا أصالة نظريته السياسية لا تكمن فقط في رفض فكرة العقد الاجتماعي وإنما كذلك في طريقة توظيفها والنتائج اللازمة عنها.

في اعتقادنا تبني سبينوزا النظرة الطبيعية لتفسير نشوء الدولة في كتابه رسالة في السلطة السياسية لا يعبر عن قطيعة في فكره السياسي وإنما عن تواصل منطقي ،لأن نظرية العقد الاجتماعي كما وظفها في كتابته رسالة في اللاهوت والسياسة وفي كتابه الأخلاق ، تحمل بعض العناصر الطبيعية التي يمكن عدها تمهيدا للنظرية الطبيعية،لأن الناس لحظة تخليهم عن حقوقهم الطبيعية لصالح الحاكم لم يكونوا في حالة حرية بحيث لا يخضعون لأي قانون بل بالعكس كان عملهم هذا، كما يرى ج.بريبوسبي، ناتج عن طاعتهم لما يسميه سبينوزا القانون الشامل للطبيعة الذي يدفع الإنسان إلى البحث عما ينفعه والنفور عما يضره الذي يصنفه ضمن الحقائق الأبدية التي لا يمكن تصور الإنسان قادرا على تجنب الخضوع لها⁽²⁾.

بناء على ما سبق يمكن القول بأن العقد الاجتماعي، كما يتصوره سبينوزا، لا يعبر عن فعل يتحدى به الناس الطبيعة كما هو الشأن عند هوبز الذي شبهه بفعل الخلق عند الإله، وإنما عن فعل بشري لا يقل عن الموجودات الطبيعية الأخرى خضوعا للقوانين

1-Ibid.

2- J. Preposiet, op.cit., p.199.

الطبيعة، وبالتالي لا ينبغي عده حسب ج.بريبوسبي ، نتيجة لفعل حر لأنه يمثل حلقة من النظام الكوني⁽¹⁾. وهذا ما يبعدنا عن نظرة هوبز الفلسفية إلى الكون التي تؤكد أن الدولة هي جسم اصطناعي أنشأته إرادة الإنسان ويخضع لإرادته، وذلك انطلاقاً من التمييز الواضح بين الأجسام الطبيعية والأجسام الاصطناعية على أساس أن الأولى يعتبرها من خلق الإله والثانية من صنع الإنسان.

إن النتيجة التي نخلص إليها أن الناس لحظة العقد لم يكونوا في وضع يسمح لهم باختيار بين العزلة والعيش مع الآخرين وإنما كانوا في وضع يحتم على كل واحد التخلي عن العزلة بالاتفاق مع الناس الآخرين على العيش في سلم، لأنها ليست من مصلحته. وهذا ما يبين أن الحالة الاجتماعية تمثل عند سبينوزا نتيجة طبيعية للتناقضات الموجودة في الحالة الطبيعية وليس بناء اصطناعي ناتج عن إرادة حرة كما يعتقد هوبز. ولهذا يمكن القول بأن النظرة الطبيعية لتفسير نشأة الدولة لا تتعارض مع فكرة العقد كما وظفها سبينوزا وإنما فقط جاء بها ليكيف بها نظريته السياسية مع نزعتة الحلولية التي ميزت نسقه الفلسفي.

1-Ibid.

الفصل الرابع

مفهوم السيادة عند سبينوزا

لقد اتضح لنا في تحليلنا للعقد الاجتماعي، كما يتصوره سبينوزا، أن هناك علاقة متبادلة بين الحالة الاجتماعية والسلطة السياسية الشرعية، بحيث يتعذر علينا تصور أحدهما دون الأخرى، مادام أن الحالة الاجتماعية تتميز، في نظره، بإقامة نظام سياسي معين⁽¹⁾، سواء أكان ملكيا أو أرستقراطيا أو ديمقراطيا.

إن هذا التأكيد الواضح لضرورة تأسيس الحالة الاجتماعية على السلطة السياسية فكرة لا تخص سبينوزا فقط، بل نجدها بالوضوح نفسه عند هوبز، الذي أكد من قبله في تصوره للعقد الاجتماعي، أنه لا يمكن للناس أن يضمنوا الأمن والسلم لأنفسهم إذا لم يعينوا سلطة مشتركة تثير فيهم خوفا مشتركا⁽²⁾. لهذا من المستحيل أن نتصور استمرار الناس في الحياة في حالة اجتماعية دون سلطة سياسية تنظم علاقتهم بشكل يحقق الأمن والسلم للجميع، ويبعد الخوف و كل الظروف المزرية التي كانت تميز وجودهم في الحالة الطبيعية، ولكن بكيفية، حسب سبينوزا، تفرض الحالة الاجتماعية كحل طبيعي⁽³⁾، وليس كحل اصطناعي كما يعتقد هوبز، الذي برهن في كتابه التنين على قدرة الإنسان الطبيعي على خلق الإنسان الاصطناعي الذي يقصد به الدولة، أي على حد تعبير أ. بيلكوك قدرة الإنسان على تأسيس واقع مضاد للطبيعة *réalité contre-nature*⁽⁴⁾؛ لأن الحالة الاجتماعية، كما يتصورها سبينوزا، لم تأت إطلاقا للقضاء نهائيا على الحق الطبيعي الذي كان يتمتع به كل فرد في الحالة الطبيعية، مادامت أنها حالة لازمة عن عقد يحمل في طياته، كما يرى ر. ميسراحي، نوعا من الاعتراف بالحقوق الفردية⁽⁵⁾.

من غير الممكن إذن تجاهل هذه العلاقة الجوهرية التي تربط الحالة الاجتماعية بالسلطة السياسية، ولهذا يقتضي منا لفهم هذه الأخيرة تناول مفهوم السيادة بالتحليل، كما يتصورها سبينوزا، وهذا أولا بتحديد طبيعتها ثم حدودها وأخيرا أفضل أشكالها، مع مقارنتها بموقف هوبز من هذه المسائل .

1- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. III, §1, p.112.

2- T. Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique*, ch. XIX, §6, p. 234.

3- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. III, §6, p.116.

4-Alain Billecoq, *Les combats de Spinoza*, p.70.

5- R. Misrahi, Préface in, Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, pp. 32 , 33.

I-طبيعة السيادة

إذا اعتمدنا على فكرة العقد الاجتماعي كما وردت في كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، فإننا نجد أن سبينوزا يعلل دفاعه عن السيادة المطلقة بالكيفية نفسها التي علل بها هوبز دفاعه عنها، أي انطلاقاً من تحديد أصلها، حيث بين مثله أن الناس عندما يتخلون عن قدرتهم الخاصة لصالح من له السلطة عليهم، يتخلون بالضرورة عن حقهم الطبيعي لصالحه؛ فتتكون لدى هذا الأخير سيادة مطلقة تسمح له بإرغامهم على طاعة كل أوامره؛ لأنه بمجرد ما يتنازل كل واحد منهم عن حقه الطبيعي يقرر في الوقت نفسه طاعة صاحب السيادة العليا في كل ما يأمر به، ولا يوجد أي خيار آخر للرعايا غير طاعته وتنفيذ كل أوامره، بحيث يصبح، كما يرى سبينوزا، كل واحد منهم خاضعاً لمشئته الحاكم خضوعاً مطلقاً، سواء أكان مجبراً على ذلك أو احتراماً لقوانين العقل⁽¹⁾؛ لأن صاحب هذه السيادة سواء أكان ممثلاً في شخص واحد أو جماعة أو مجتمع بأكمله يصبح بفضل تنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية لصالحه يتمتع، كما يقول سبينوزا، «بحق مطلق في أن يأمر بكل ما يشاء»⁽²⁾؛ لأن العقد الاجتماعي، حسب ج. بريبوسي، يسبب انتقال السيادة من الفرد الطبيعي إلى الحاكم ليصبح هذا الأخير متمتعاً بحق طبيعي في القيام بكل شيء في الدولة،⁽³⁾ وهو الحق الطبيعي نفسه الذي كان يتمتع به كل فرد في الحالة الطبيعية.

زيادة على ما سبق ينبغي على الحاكم، كما يتصوره سبينوزا، أن يبذل جهداً للحفاظ على تفوقه على الرعايا حتى يكون قادراً على إجبارهم على تنفيذ كل أوامره وذلك، حسب، بالسيطرة عليهم بشكل يجعلهم يخشون أن يعاقبهم في حالة عدم طاعته، وإلا ضاعت منه السيادة، وهذا ما يعني أنه من الضروري أن يتمتع الحاكم بحق مطلق في القيام بكل ما يشاء، ومن دون هذا الشرط، في نظر سبينوزا، لن يكون الحاكم حاكماً بالفعل، مادام أنه لا يتمتع بالقوة اللازمة التي تمكنه من ضمان أن كل الرعايا سينفذون ما يأمر به، وهذا ما عبر عنه بقوله «بدون هذا الشرط لا ينفذ أمره [صاحب السيادة] ويصبح

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 383.

2- المصدر نفسه، ص 385.

ملغى، ولن يكون أحد ممن يتمتعون بقوة أكبر منه، ملزما بطاعته، إذا لم يشاء ذلك»⁽¹⁾؛ لأن عدم تمتع الحاكم بالسيادة الحقيقية يتسبب إما في عودة الجميع إلى الحالة الطبيعية نتيجة استرجاع كل واحد حقه الطبيعي في الحفاظ على حياته، وإما يتسبب في تحول هذه السيادة إلى شخص آخر بطريقة غير شرعية أي بفضل حق الحرب ليصبح حاكما جديدا. هكذا، و بمقتضى الاتفاق يصير الناس مرغمين بطريقة شرعية على طاعة صاحب السلطة السياسية طاعة مطلقة، لأن قبولهم للعقد، كما يرى ج. بريوسبي، يعبرون عن التزامهم بالخضوع لإرادة الحاكم دون قيد⁽²⁾، بينما لا يجد هذا الأخير نفسه ملزما بطاعة أي قانون سواء أكان مدنيا أو إلهيا، لأن تفويض الناس لحقهم الطبيعي لصالحه يركز، حسب سبينوزا، على قبولهم طاعة السلطة العليا⁽³⁾، وهذا ما كان قد أشار إليه بوضوح في حديثه عن النظام الديمقراطي بقوله « فالديمقراطية هي إتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها. وتترتب على ذلك النتيجة القائلة: إن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، ويجب على الجميع في كل شيء لأنهم قد فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله »⁽⁴⁾. إن ما يصدق هنا على النظام الديمقراطي يصدق أيضا حسبه على النظامين الآخرين، وهذا ما يؤكد بقوله «فسواء أكانت السلطة العليا في يد شخص واحد، أو موزعة بين بعض الأفراد، أو مشتركة بين الجميع، فإن صاحبها يتمتع أيضا بحق مطلق في أن يأمر بكل ما يشاء»⁽⁵⁾.

يظهر مما سبق أن سبينوزا من أجل تفسير الكيفية التي تصبح بها السيادة مطلقة وظف في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة تصور هوبز للعقد الاجتماعي الذي يقوم أساسا، كما رأينا، على تأكيد وجود تطابق بين مفهوم الحق الطبيعي ومفهوم الحرية، بحيث يرى أن الحق الطبيعي لا يعني شيء آخر غير حركة قوة الإنسان في فضاء خال من العوائق الخارجية التي بإمكانها أن تقضي على جزء من قوته و تمنعه من القيام بكل

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 382.

2-J. Preposiet, op.cit., p.204.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 385.

4-المصدر نفسه.

5-المصدر نفسه.

ما يريد. لقد وظف هوبز هذا التعريف للحق الطبيعي واستنبط منه أن الشيء الذي يجعل السيادة التي يتمتع بها الحاكم مطلقة هو من جهة احتفاظه بحقه الطبيعي ، ومن جهة أخرى اتفاق الرعايا على طاعة كل أوامره، وهذا ما يشير إليه ل.مونيي حيث يرى بأن هوبز قد بقي وفيًا لتعريفه للحرية كغياب للعوائق؛ وبين أن العقد يحرر حق شخص واحد بإلغاء حق كل الآخرين⁽¹⁾. هكذا إذن بإرجاع سبب زيادة قوة الحاكم وتفوقها إلى زيادة ضعف قوى الأفراد الآخرين يكون سبينوزا قد حدد الحكم المطلق تحديدا سلبيا مثلما فعل هوبز من قبله، ولكن مع الاحتفاظ برفض فكرة أن الإنسان حر في الحالة الطبيعية حرية مطلقة. نستنتج مما سبق أن غياب العوائق التي من شأنها أن تحد من سلطة الحاكم هو الذي يجعل الحاكم يتمتع بسلطة مطلقة، وبالتالي فلا تمثل سلطة الحاكم من وجهة نظر هوبز و سبينوزا، على الأقل في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة ، مجموع قوى الرعايا وإنما قوة فرد واحد ، مادام أن الشخص الذي يختاره الناس حاكما عليهم لا يتحصل، في نظرهما، عن قوة جديدة لم يكن يتمتع بها من قبل إنما التزام الرعايا بعدم مقاومته ومعارضته هو الذي سمح له أن يتمتع بحق طبيعي مطلق، ولهذا فالسيادة المطلقة اللازمة عن العقد الاجتماعي، كما يتصورها الفيلسوفان، تكون بالضرورة على حد رأي ل.مونيي سيادة منفردة *souveraineté solitaire*⁽²⁾.

إن هذه الوضعية السياسية اللازمة عن روح العقد الاجتماعي تسمح للحاكم أن يتمتع بحق طبيعي مطلق، ولكن في الحقيقة هذا لا يتوقف على رضا الرعايا فقط ، وإنما يتوقف أيضا، في نظر سبينوزا، وبشكل كبير بمدى استطاعة الحاكم الاحتفاظ بقدرته على إرغام الجميع على تنفيذ كل ما يريده ويأمر به، لأنه بمجرد استطاعة الحاكم القدرة الفعلية على إرغام الرعايا على تنفيذ أوامره، لن يعود يتمتع بالحق الطبيعي المطلق اللازم عن العقد، وبالتالي يفقد السيادة التي تقوم عليه والتي من دونها لن تستمر الدولة، وهذا ما يعني، كما يرى ج. بريبوسيني، أن السيادة، كما يتصورها سبينوزا، تتمتع بحق مطلق وغير قابل للقسمة ، مهما كان النظام السياسي القائم⁽³⁾ .

1-L. Mugnier Pollet, , op.cit., p.144.

2- Ibid.

3-J. Preposiet, op.cit., p.203.

ينبغي إذن أن يتمتع الحاكم في أية دولة بحق مطلق، وقوة تسمح له أن يرغم كل المواطنين على طاعة تشريعات الدولة طاعة مطلقة، وإلا فلا يعقل إطلاقاً أن تسمى الدولة التي يكون على رأسها بدولة، وهذا ما يبينه سبينوزا بوضوح من قوله في ذلك «من أجل الحفاظ على الاستقلالية ينبغي على الدولة نفسها أن تستمر في إثارة الخوف والاحترام، وإلا فلن تكون دولة» ⁽¹⁾، لأنه لا يكون للحاكم في أية دولة حق أمر الرعايا كما يشاء إلا بقدر ما يتمتع بسيادة مطلقة، ولهذا إذا فقد الحاكم هذه الأخيرة، في نظره، سيفقد في الوقت نفسه الحق في الأمر، وتنتقل السيادة على إثر ذلك إلى كل شخص أو جماعة تكون قادرة على اكتسابها والمحافظة عليها ⁽²⁾. إن النتيجة اللازمة عن تضييع السيادة هي بالضرورة عودة الفوضى والصراعات، وبالتالي عودة حالة الخوف المتبادل التي كانت تميز وجود الناس في الحالة الطبيعية، وتصبح عندها الحالة الاجتماعية، حسب سبينوزا، نتيجة عدم إقصاء أسباب التجاوزات، لا تختلف كثيراً عن الحالة الطبيعية، وهذاما يقصده من قوله «بالفعل الحالة الاجتماعية التي لم تقض على أسباب الثورات، والتي لا يزال بها الخوف من الحرب مستمرا، وانتهاك القوانين في الداخل متكررا لا تختلف كثيراً عن الحالة الطبيعية» ⁽³⁾، ولهذا من حق الحاكم في الدولة أن يعاقب كل مواطن يحاول أن يسلب السلطة العليا حقها في السيادة، ويعتبر، كما يرى سبينوزا، كل محاولة اغتصاب السيادة ونقلها إلى شخص آخر طعنا في السيادة مهما كان السبب ويستحق معاقبة مقترفها عقاباً شديداً، لأن المواطن يكون قد فوض بناء على عقد ضمني أو صريح كل حقه إلى الحاكم ⁽⁴⁾، وبالتالي فلم يعد من حقه التصرف كما يشاء وإنما كما يشاء صاحب السيادة.

لكن سبينوزا في دفاعه عن السيادة المطلقة لم يخف تبنيه فكرة عدم قابلية السيادة للقسمة التي دفع عنها هوبز، بل بالعكس بين عندما تطرق لهذه المسألة في كتابه رسالة في السلطة السياسية أن الحاكم الذي يتعرض حقه في السيادة إلى الانقسام يفقد قدرته على إلزام

1- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. I, §4, p.131.

2 - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 383.

3-Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. V, §2, pp.135-136.

4- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 385، 386.

رعاياه على احترام أوامره؛ لأن الدولة الي تركت لمواطن واحد أو أكثر التمتع بحق العيش كما يحلو له، تكون قد تنازلت عن حقها الخاص لصالح هذا المواطن ، وبالتالي قد قامت بتقسيم السيادة، أما في حالة ما إذا تنازلت عن هذا الحق لصالح جميع المواطنين فبعملها هذا تسبب لنفسها الانهيار ولن تبقى موجودة كدولة ،لأن كل مواطن سيجد نفسه إثر ذلك قد عاد إلى الحالة الطبيعية نتيجة استرجاعه حقه الطبيعي في أن يكون الشخص الوحيد الذي يحق له الحكم على تصرفاته ، الذي من المفروض أنه انتهى بالضرورة مع بداية الحالة الاجتماعية (1).

يظهر مما سبق أن الدولة في الحالة الأولى تكون غير مستقرة نتيجة انقسام السيادة وفي الحالة الثانية تكون معرضة للانهيار نتيجة انحلالها. غير أن هذا التتابع بين الحالتين في اعتقادنا ليس اعتباطيا عند سبينوزا وإنما يدل على أن الحالة الثانية أي حالة الانحلال هي نتيجة منطقية للحالة الأولى أي حالة الانقسام، وهذا ما يبين أن السيادة بالنسبة إلى الدولة، كما يتصورها سبينوزا، لا تقل أهمية عن الروح بالنسبة إلى الجسد كما سبق وأن بين ذلك هوبز في كتابه التنين ، ولهذا فيعتقد مثل هذا الأخير أن السيادة لكي تتمتع بحق مطلق ينبغي أن تكون غير قابلة للانقسام، لأن الانقسام يعني بداية انحلالها و موت أكيد للدولة التي تقوم عليها، وهذا ما يمكن أن نستنتجه من تحذيره من الخطر الذي يمكن أن يلحق الدولة الملكية بسبب تعرض السيادة إلى الانقسام نتيجة انتقالها عن طريق الوراثة من الأب إلى وارثين أو أكثر، حيث يقول في ذلك «ينبغي على الدولة أن تبقى غير قابلة للقسمة indivisible. في حالة ما إذا كان للملك أبناء كثيرين، فإن التركة تعود إلى الابن الأكبر. لا يمكن أن يمنح للمالك على الإطلاق حق تقسيم الدولة على أبنائه » (2).

إذا كان هوبز يحدد طبيعة السيادة بحقوق الحاكم المختلفة اعتمادا على فكرة العقد الاجتماعي، فإن سبينوزا في كتابه رسالة في السلطة السياسية سلك مسلكا آخر حيث صاغ نظرية في السيادة تقوم على مبدأ "الإتحاد يؤسس القوة" الذي يختلف جذريا عن السيادة المنفردة اللازمة عن العقد الاجتماعي كما حدده في كتابه رسالة في اللاهوت

1- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. VII, §3, pp.113,114.

2-- Ibid., ch. I, §37, p.160.

والسياسة . من الواضح أن سبينوزا لم يستعن في الكتاب الأول بفكرة العقد الاجتماعي لتفسير الكيفية التي يتم بها انتقال الناس من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية، ولهذا لم يوظفها أيضا لتفسير سبب تمتع الحاكم بسيادة مطلقة، لأنه في الحقيقة، كما يرى ل. مونيي، الاستنتاج بفكرة العقد الاجتماعي لم يكن سوى مرحلة من مراحل تفكيره ⁽¹⁾، لقد تخطى عنها سبينوزا في كتابه رسالة في السلطة السياسية ولم يعد يشير إليها، حيث أدرك ، كما يرى أ. بيلكوك، أن فكرة العقد مجرد خيال وأنها أيضا زيادة على كونها غير مجدية فهي خطيرة سياسيا⁽²⁾، و توظيفها في نظرية السيادة يصعب على سبينوزا الدفاع عن الحرية الفردية والتخلص من ثقل موقف هوبز المدافع عن الحكم الفردي المطلق على حساب الحرية الفردية للرعايا ، لهذا بين سبينوزا على خلاف هذا الأخير أن حق الدولة الذي يقصد به حق السيادة بصفقتها تجسيدا لشخصية روحية هو مجرد حق طبيعي لا تحدده قوة فرد واحد مثلما هو الحال بالنسبة إلى الحق الطبيعي في الحالة الطبيعية، وإنما قوة جمهور، و لهذا لا يمكن أن يكون الحق الذي يتمتع به الحاكم إلا حقا أكبر بكثير من الحق الذي يتمتع به كل فرد على حدى⁽³⁾ . وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الدولة كما يتصورها سبينوزا، تتمتع فعلا بقامة وقوة أكبر بكثير من قامة وقوة فرد واحد، فهي، إذن أشبه بالعملاق أكثر مما هي الدولة التي تصورها هوبز أشبه به ، لأن دولة هذا الأخير تجسد قوة فرد واحد.

في اعتقادنا يبعدنا هذا التصور للسيادة كلية عن النزعة الفردانية التي برهن هوبز على أهميتها بفضل فكرة العقد الاجتماعي، ولهذا في هذه المسألة، كما يرى ل. مونيي، يختلف سبينوزا اختلافا عميقا عن هوبز الذي لا يعتقد إطلاقا، بسبب تمسكه بنزعته الفردانية الراديكالية، أن الإتحاد يخلق قوى جديدة، بالنسبة إليه تبقى قوة الحاكم هي نفسها ولا تنمو، وبالتالي فالشيء الذي يجعل الحاكم قويا ليس تزايد قوته الخاصة، وإنما تزايد ضعف قوى الناس الآخرين، ولهذا يبقى حق الحاكم في الحالة السياسية هو نفسه الحق الطبيعي الذي كان يتمتع به في الحالة الطبيعية بصفته فردا ، ولكن باختلاف وهو أنه

1-L. Mugnier Pollet, , op.cit., p.144

2-Alain Billecoq, op.cit.,p.72.

3- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. III, §2,p p.112,113.

يمارسه دون عوائق⁽¹⁾، لأن حقوق الناس في الحالة الطبيعية، كما وصفها سبينوزا أو هوبز، تمثل قوى تقاوم بعضها البعض وتتنافس فيما بينها في النزوع إلى الحفاظ على الوجود وقيام كل واحد بما يشاء . إذا كانت السيادة ناتجة عن مجموع قوى أفراد المجتمع، فإن حق الحاكم بالضرورة سيمتد إلى كل ما تقدر عليه مجموع قواهم ، وبالتالي فالسلطة السياسية التي يتمتع بها لن تكون سوى حق هؤلاء، وهذا ما يقصده من قوله « هكذا نسمي الحق الذي يحدد بقوة الجمهور السلطة السياسية »⁽²⁾. إذن، لا يعني ما سبق أن سبب تمتع الحاكم بحق طبيعي مطلق يرجع إلى تخلي كل الناس عن حقوقهم الطبيعية، واحتفاظه لوحده فقط بحقه الطبيعي، وإنما إلى كونه استفاد صاحب السلطة العليا من قوى كل الناس، لأنهم في اتحادهم لم يقوموا في الحقيقة إلا بعملية تحويل لحقوقهم الطبيعية، التي كانوا يتمتعون بها في الحالة الطبيعية بصفة فردية وغير ثابتة، بغية التمتع بها بصفة جماعية وثابتة في الحالة الاجتماعية. ولهذا بقيت حقوق الدولة في الحالة الاجتماعية، كما يرى ب. زويك، هي نفسها حقوق الأفراد، حيث أصبحت ملكية جماعية تحددها إرادة وقوة كل مجلس ممثل للشعب⁽³⁾، وليس إرادة وقوة كل فرد كما هو الشأن في الحالة الطبيعية. إذن، حق الدولة هو نفسه الحق الطبيعي الذي يتمتع به الإنسان في الحالة الطبيعية، ولكن بصفته حقا لا تحدده قوة شخص واحد وإنما قوة الجمهور بأكمله باعتباره تجسيدا لشخصية روحية لازمة عن اتحاد قوى الناس وليس عن تنازل عن الحقوق الطبيعية، كما سبق وأن برهن سبينوزا على ذلك في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة . إذن ،السيادة إذا كانت حصيلة لتكتل القوى الفردية للجمهور، فإن كل قوة فردية، كما يرى ف. دلبوس، تجد نفسها أمام هذه السلطة السياسية مضطرة للانضمام إليها، لتحمي نفسها من خطر الاصطدام بها وبالتالي من التعرض للانihilation⁽⁴⁾؛ لأن الحق الذي يتمتع به كل إنسان بمفرده هو أقل اعتبار مقارنة بحق الدولة، ما دام أن قوة هذه الأخيرة تتعدى بكثير قوة كل إنسان على حدى ، ولهذا يتحتم على كل واحد ، حفاظا على وجوده، أن ينضم إلى هذه القوة

1-L. Mugnier Pollet, op.cit., p.144.

2- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. II, §17, p.106.

3-p. Siwek, Au coeur de Spinozisme, p. 220.

4-Victor Delbos, Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire de Spinozisme, p.161.

ليكون جزءاً منها. بالنسبة إلى سبينوزا إذن قوة الدولة أو حقها، كما يتصوره في كتابه رسالة في السلطة السياسية، يمثلان إتحاد قوى وحقوق كل الرعايا الذين قبلوا الخضوع لسلطة الحاكم ، وبالتالي لا تمثل قوة المجتمع ، كما يرى ل.مونيي، إلا مجموع قوى كل أفرادها ويمكن، حسبه، أن نصف نشاطها بنشاط جماعي، وهذا ما يدل على أن سبينوزا تخلص من التأثير الهوبزي، ولم يعد يهتم بتحديد أصل صفة المطلق التي تقتن بالسيادة وإنما بتحديد طبيعتها ونشاطها (1).

إذا كان هوبز يعزز دفاعه عن الطابع الفردي للسيادة بتأكيد عدم قابليتها للقسمة، فإن سبينوزا لم يذهب بتمسكه بهذه الفكرة إلى حد تأكيد الطابع الفردي للسيادة بل بالعكس حتى في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة حيث تأثر بنظرية العقد الاجتماعي الهوبزية جلي، لم يرفض ممارسة السيادة بشكل جماعي وإنما حذر فقط من الخطر الذي يمكن أن يلحق الدولة من جراء انقسامها بطريقة غير شرعية على عدد محدود من الناس، أو من جراء استرجاع كل الناس حقوقهم الطبيعية نتيجة فشل الحاكم في ممارستها؛ لأن عدم قابلية السيادة للقسمة عنده ، كما يتصورها في كتابه رسالة في السلطة السياسية، لا يدل على أنها تمثل كيانا فرديا، كما هو الحال عند هوبز، وإنما عن كيان جماعي يقبل ممارسته بطريقة جماعية. من أجل البرهنة على عدم تعارض بين البعد الجماعي لطبيعة السيادة وعدم قابليتها للقسمة حذر سبينوزا من خطورة انقسام السيادة في تحليله للدولة الأرستقراطية، بقوله «مهما كان ، ما دام السيادة في الدولة الأرستقراطية تنتمي إلى كل المجلس وليس إلى كل عضو من أعضائها (وإلا ستكون عبارة عن جمهور غير منظم) فمن المستحيل أن يكون كل النبلاء patriciens غير خاضعين لنظام القوانين، ولا يجسدون بوحدتهم شخصية روحية واحدة» (2).

المهم عند سبينوزا أن لا تترك الدولة لكل مواطن العيش كما يحلو له، وليس أن تمارس السيادة بطريقة فردية وهذا ما يقصده بقوله «لا يمكننا أن نتصور دولة تسمح، بناء على قانونها التأسيسي، لكل مواطن العيش كما يشاء» (3). إذن السيادة سواء أمارسها

1-L. Mugnier Pollet, op.cit., p.144.

2- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. VIII, §19, pp.213 ,214.

3- Ibid., ch.III, §3, p.113.

شخص واحد أم جماعة أو المجتمع بأكمله ينبغي أن تكون مطلقة. لقد عزز سبينوزا هذه الفكرة بتأكيده في كتابه رسالة في السلطة السياسية أن السيادة تبلغ درجة من المطلق بقدر ما تكون جماعية، ولهذا اعتبر السيادة في الدولة الملكية أقل اتصافا بالمطلق من السيادة في الدولة الأرستقراطية والديمقراطية، و يكون الحاكم في هذه الأخيرة أكثر قوة وصرامة، وبالتالي أكثر تمتع بسيادة مطلقة من الحكام في الدولتين السابقتين، هذا ما نستنتجه من قوله «إن السلطة السياسية التي تنتقل إلى مجلس يتكون من عدد كبير من الأعضاء يميل إلى ممارسة الحكم المطلق بشكل متزايد (إن السلطة المطلقة الأكثر صرامة، إن وجدت، هي تلك التي يتمتع بها الشعب بأكمله)»⁽¹⁾. من دون شك يقصد هنا سبينوزا الدولة التي تقوم على نظام ديمقراطي ، ولهذا فبالنسبة إليه الناس الذين يعتقدون أنه باستطاعة فرد واحد أن يمثل حق السيادة وقعوا في خطأ، لأن حق السيادة يتحدد بالقوة، وبالتالي قوة فرد واحد لا تتناسب مع المهمة التي يقتضيها هذا الحق⁽²⁾، لهذا عمليا السيادة، في نظره، لا يمكن أن تمارس من قبل الحاكم بشكل لائق إلا إذا مارسها بطريقة جماعية. هذا وعلى الرغم من عدم ذكر سبينوزا اسم هوبز في هذه المسألة إلا أن معنى نقده يوحي بأنه يقصده، لأن الفيلسوف الانجليزي لم يخف دفاعه عن الحكم الملكي بل بالعكس يؤكد بمحاولة البرهنة على أن الحكم الفردي هو الحكم الأكثر تجسيدا للسيادة المطلقة .

هكذا استطاع سبينوزا في كتابه رسالة في السلطة السياسية أن يحدد الحكم المطلق تحديدا إيجابيا، وذلك بالتأكيد أن الحاكم لا يأخذ شرعيته من قوته الشخصية وإنما يأخذها من قوة المجتمع بأكمله، وهذا ما جعل مفهوم السيادة عنده يشبه، كما يرى هادي رزك، الاشتراك وكذلك نوع من الجمع الفيزيائي للقوى⁽³⁾. في اعتقادنا يفسر هذا الفرق بين الفيلسوفين في تصور السيادة من ناحية سبب دفاع هوبز عن الحكم الملكي وتحذيره من خطر توزيع السلطة السياسية على أشخاص كثيرين، وكذلك سبب رفضه لفكرة الدولة المختلطة، ومن ناحية أخرى يفسر سبب دفاع سبينوزا عن الحكم الديمقراطي وتحذيره من خطر تمركز السلطة السياسية في يد شخص واحد أو عدد قليل من الأشخاص، والدفاع

1- Ibid., ch. VIII, §3, p.200.

2- Ibid., ch. VI, § 5, p.142.

3-Hadi Rizk, op. cit., p.128.

في المقابل عن الأنظمة المختلطة مقتديا في ذلك بـ **ماكيفيلي** الذي سبق وأن بين أن هذه الأخيرة تضمن الاستقرار للدولة ولا تهدده عكس ما يعتقد كل من **بودان** و **هوبز**.

إن العقد الاجتماعي باعتباره لا يحمل، كما يتصوره **سبينوزا**، أي أثر لاتفاق يلزم الحاكم قانونيا تجاه أي كان، بل بالعكس يحمل المسوغ القانوني و السياسي الذي يجعل في أن واحد الحاكم يتمتع بالضرورة بسلطة سياسية مطلقة و الرعايا ملزمين على طاعة كل أوامره طاعة مطلقة، مادام أن تفويض كل واحد منهم لحقه الطبيعي في العيش كما يحلو له والحكم على أفعاله لصالح الملك أو النبلاء أو الشعب يعبر عن قبوله للسلطة العليا، فإنه يكون قد قبل أن يكون الشخص الممثل لهذه الأخيرة هو الذي يحدد حق كل فرد بإرادته و قوته الخاصة، أي لم يعد الحق يحدد بقوة و رغبة صاحبه، وإنما بإرادة و قوة الحاكم، لأنه بمقتضى هذا العقد أصبح ، كما يقول **سبينوزا** « لممثلي السلطة العليا في الدولة الحق في القيام بكل ما تسمح به طاقتهم، وهم المسؤولون وحدهم عن الحق وعن الحرية، وعلى الآخرين تنفيذ أوامرهم »⁽¹⁾.

على ضوء ما سبق يظهر بوضوح أن الحاكم، في نظر **سبينوزا**، هو الشخص الوحيد الذي يحق له تحديد الوسائل التي يراها كفيلة لتحقيق ازدهار ومصلحة الدولة، مادام أن العقد الاجتماعي جعله لا يخضع لأحد، في الوقت الذي جعل الجميع يخضعون له. لهذا فلا تعترف القوة الاجتماعية التي يمثلها ، كما يرى **ف دلبوس**، بأية سلطة تحكمها، لأنها هي السلطة كلها، ولا بأي قضاء يراقبها، لأنها هي القضاء كله⁽²⁾، إنها كالإنسان في الحالة الطبيعية، لا يخضع حقها إلا لقدرتها ورغبتها. وهذا ما يقصده **س. زاك** بقوله «إن حدود السيادة لا تتعلق بمعايير أخلاقية وقضائية وإنما بقوة وضعف نزوعها الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود »⁽³⁾. ومن وجهة نظر هذه فحسب يمكن أن نعتبر السيادة مطلقة، مثلما هو الحق الطبيعي الذي يتمتع به أي إنسان في الحالة الطبيعية مطلق.

لا شك في أن الحق الطبيعي الذي تتمتع به السلطة العليا، لا يحظر على صاحب

1- **سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 119.

2- **Victor Delbos**, Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire de Spinozisme, p.162.

3- **S. Zac**, Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza, p. 134.

السلطة العليا استعمال كل الوسائل التي يراها ضرورية لضمان تنفيذ الرعايا لكل أوامره. لهذا السبب و نظرا إلى أهمية الخرافة في توجيه سلوك العامة، أكد سبينوزا في تصوره للدولة على غرار هوبز ضرورة خضوع الدين للدولة، أي ترك صلاحية تأويل نصوصه وتنظيم مظاهره الخارجية لصالح السلطة العليا فقط، و ذلك طبعا حتى تؤمن الدولة نفسها من خطر تكتل ناس حول اعتقاد أو خرافة معينة يجدون فيها مسوغات لمعارضة أوامر السلطة العليا و إعلان عصيانهم عليها؛ لأنه، كما يقول سبينوزا، «من المؤكد أنه لو لم يكن المرء ملزما -بموجب القانون- بطاعة قانون السلطة العليا فيما يظنه من أمور الدين، لأصبح قانون الدولة متوقفا ولا شك على الأحكام الشخصية وعلى الانفعالات الفردية؛ إذ لا يلتزم أحد بالقوانين الجارية إذا ظن أنها مخالفة لعقيدته أم خرافته، وبهذه الحجة يسمح كل فرد لنفسه بأن يفعل ما يشاء»⁽¹⁾. بناء على هذا يبدو أن الدولة مضطرة لأن تقي نفسها من خطر وقوع الدين في تأويلات تهدد استقرارها، لأن التجربة التاريخية تبين، كما يقول سبينوزا، «أنه من السهل باسم الدين دفع العامة تارة إلى عبادة الملوك كأنهم آلهة و دفعهم تارة أخرى إلى كراهيتهم و معاملتهم وكأنهم طامة كبرى على الجنس البشري»⁽²⁾.

يظهر سبينوزا على غرار هوبز أنه لا يفرق من الناحية السياسية بين الخرافة والدين، مادام أنه يعتقد أن خطورتهما على استقرار الدولة واحدة ، ولكن لم يصل في جمعه بينهما إلى حد التأكيد مثلما فعل هوبز أن الدين هي مجرد خرافة تتبناها الدولة رسميا؛ لأن سبينوزا في تصوره لعلاقة الدين بالدولة لم يدافع على فكرة الدين الرسمي التي قال بها هوبز ، وإنما دفع عن حرية المعتقد، كما سنرى لاحقا.

ينبغي على الدولة إذن أن تضمن لنفسها صلاحية تأويل النصوص الدينية وتنظيم مظاهر الدين الخارجية التي يقصد بها سبينوزا أفعال التقوى الظاهرة والعبادات الشرعية التي يجب أن تحرص السلطة العليا على توافقها مع سلامة الدولة ومصلحتها⁽³⁾، وذلك

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 391.

2- المصدر نفسه، ص 113.

3- المصدر نفسه ، ص 432.

حتى تتمتع فعلا بحق مطلق في إدارة الدولة، وهذا ما يبينه من قوله «عندما قلت سابقا إن لأصحاب السلطة الحق في تنظيم كل شيء وأن كل القانون رهن بإرادتهم ، لم أكن أعني القانون المدني وحده، بل كنت أعني أيضا القانون المتعلق بالشؤون الدينية ،الذي ينبغي أن يكونوا هم أيضا المفسرين له والمدافعين عنه»⁽¹⁾، لأن إذا لم تقوم الدولة بذلك ستكون عرضة للمساءلة أو المحاكمة من جهات نصبت نفسها فوق سلطتها العليا كمدافعة عن الدين، ولن يبقى للحاكم أي حق في الدولة ، لهذا يقول **سبينوزا** ، «ماذا يتبقى لرئيس الدولة إذا سلبنا منه هذا الحق ؟ إنه لن يستطيع أن يتخذ قرارا بشأن الحرب أو السلام أو أي أمر آخر»⁽²⁾، إذ يكفي أن تحكم الجهة التي تتمتع بحق تنظيم الشؤون الدينية على قرارات الحاكم التي تتعلق بالحرب أو السلم أنها معادية لتعاليم الدين لكي يتكفل المؤمنون حولها لمعارضته والدخول في صراع ضده ، و **سبينوزا** متأكد، أن السلطة الدينية تتمتع بقدرة عجيبة على السيطرة على النفوس، لهذا يثق الشعب فيها ثقة عمياء ويحترم من يتمتع بها⁽³⁾. إذن، ينبغي على الحاكم بسبب خطورة هذه السلطة و بدافع الفعالية التي تقتضيها الممارسة السياسية أن لا يترك الدين ينظم خارج سيادته، لأن أية محاولة لسلب هذا الحق من السيادة ، في نظر **سبينوزا**، يؤدي بالضرورة إلى تقسيم الدولة ويعرضها إلى صراعات تهدد استقرارها⁽⁴⁾.

إذا اكتفينا في تحليل مشكلة علاقة الدين بالدولة، كما يتصورها **سبينوزا**، بما تقدم فقط، فإنه من السهل علينا ملاحظة التقارب الموجود في هذه المسألة بين موقفه و موقف **هوبز**، لأن الأمر الواضح في هذه النقطة أن الفيلسوفين يتفقان على أنه من الضروري أن يكون الدين خاضعا للدولة، وذلك حرصا منهما على ضمان للحاكم التمتع بسيادة مطلقة. لقد سبق وأن بين مؤلف **التنين** أن حق تأويل كل القوانين سواء أكانت دنيوية أو مقدسة ينبغي أن يعود إلى السلطة العليا، وهذا ما عبر عنه **سبينوزا** بوفاء يدل على تأثره في هذه المسألة بالفيلسوف الإنجليزي، حيث يقول في ذلك «سأبرهن في النهاية على أن ممثلي

1-المصدر نفسه، ص 431،432.

2-المصدر نفسه، ص439.

3-المصدر نفسه.

4-المصدر نفسه.

السلطة الحاكمة ليسوا هم الأمناء على القانون المدني ومفسريه فحسب بل هم الأمناء أيضا على القانون المقدس ومفسروه، ولهم وحدهم الحق في التمييز بين العدل والظلم وبين التقوى والفسوق»⁽¹⁾.

إذن، يرى الفيلسوفان أن الحاكم المدني هو نفسه الحاكم الديني، لأنهما يتفقان في الاعتقاد أنه لا يمكن أن يوجد دين من دون دولة بينما العكس ممكن، وهذا ما يعبر عنه سبينوزا بقوله «إن الدين لا يكتسب قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، وأن الله لا يباشر حكما خاصا على البشر إلا بواسطة أصحاب السلطة السياسية»⁽²⁾، وهذا ما يعني أن الدين يحتاج إلى الدولة. كما يتفقان أيضا في اعتبار السلطة الروحية تشكل خطرا على استقرار الدولة. وعلاوة على ذلك من أجل تفادي هذا الخطر رأى الفيلسوفان أنه من الضروري منع الدين من التحول إلى سلطة موازية لسلطة الحاكم تنافسه في اتخاذ القرارات التي تتعلق بشؤون الدولة، وهذا ما عبر عنه سبينوزا بشكل واضح بقوله «من الخطورة على الدين وعلى الدولة على السواء، إعطاء من يقومون بشؤون الدين الحق في إصدار القرارات أيا كانت، أو التدخل في شؤون الدولة»⁽³⁾.

يظهر مما سبق أن سبينوزا اقتدى بهوبز في فكرة أن الدين يمثل سلطة قادرة على فرض الطاعة على عامة الناس، ولهذا رأى مثله أنه من غير المعقول أن يترك لشخص أو هيئة تتحكم فيه بشكل مستقل عن إرادة الحاكم بحيث لا يحق استعمالها لضمان طاعة الرعايا لأوامره، لأن العقد الاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة التي يحكمها يسمح له ذلك، ما دام أنه يمنح للحاكم حقا مطلقا في التدخل في أفعال الناس وتنظيمها بالشكل الذي يخدم المصلحة العامة. وهكذا بفضل موقفه هذا من مسألة علاقة الدين بالدولة استطاع سبينوزا أن يحافظ على الطبيعة اللائكية للحق الطبيعي وذلك بتأكيد استمرار تمتع الحاكم به في الحالة السياسية بالشكل الذي كان عليه في الحالة الطبيعية، أي بشكل مستقل عن الدين.

زيادة على ما سبق وظف سبينوزا كما فعل من قبله هوبز مفهوم قانون الشعوب

1-المصدر نفسه، ص120 .

2 -المصدر نفسه، ص434.

3-المصدر نفسه، ص120.

Droit des gens للبرهنة على ضرورة أن تكون السيادة مطلقة ،حيث بين أن حالة دولة بالنسبة إلى دولة أخرى لا تختلف عن حالة ذئب بالنسبة إلى ذئب آخر التي ذكرها **هوبز** في كتابه المواطن؛ لأن الدولة، في نظر **سبينوزا**، تتمتع بحق طبيعي مطلق كالذي يتمتع به كل فرد بالنسبة إلى فرد آخر في الحالة الطبيعية⁽¹⁾. يلزم عن هذا التطابق بين قانون الشعوب والحق الطبيعي أنه من الضروري أن تكون الدولة متمتعة بالقوة الكافية لضمان استمرارها في الوجود بمعزل عن الدول الأخرى، فهي كأي فرد، تحافظ على استقلاليتها بقدر ما تكون قادرة على توفير شروط راحتها ومنع دولة أخرى من تحطيمها⁽²⁾، لهذا فهي عندما تتحالف مع دولة أخرى أو أكثر، بمقتضى حقها الطبيعي، لا تفقد حقها في التراجع وفك التحالف متى شاءت ذلك، بناء على مصلحتها الخاصة، وهذا ما يجعل كل دولة تخشى أن تخذعها الأخرى⁽³⁾. وبالتالي فمن الغباء والجهل بحق السلطات العليا، حسبه، أن يُنتظر من حاكم في دولة ما أن يثق في وعد حاكم دولة أخرى لم يتخل عن حقه الطبيعي في أن يفعل ما يشاء، ولا يعترف بأي قانون أعلى من مصلحته كحاكم⁽⁴⁾. إذن حالة حرب التي تميز علاقات الدول فيما بينها تؤكد أن حكامها يتمتعون بسيادة مطلقة .

لم يتوقف **سبينوزا** في دفاعه عن السيادة المطلقة عند هذا الحد، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث وجد نفسه مضطرا لتوظيف أفكار وأطروحات **هوبز** لتعليل الطاعة المطلقة. لقد بين مثله أنه من الضروري أن يطيع الرعية الحاكم ، سواء أكان خاضعا للعواطف أو للعقل، طاعة مطلقة حتى وإن رأى أن أوامره تتعارض مع العقل،لأنه مهما كانت المساوى المترتبة عن سوء ممارسة الحكم فإن أثرها على الرعايا يكون بالضرورة أقل بكثير من المزايا التي يستفيدون منها نتيجة وجودهم في الدولة ، والعقل الذي يدعوا الإنسان إلى البحث دائما عما ينفعه يمنع من عصيان أوامر الحاكم مهما كان شكلها ،وهذا ما أكدته **سبينوزا** في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة وكرر تأكيده بالكيفية نفسها في كتابه

1-**Spinoza**, Traité de l'autorité politique, ch. III, §11, p.122.

2- Ibid.

3-**سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 397.

4-المصدر نفسه.

رسالة في السلطة السياسية». لقد قال في الرسالة الأولى «وبعد أن تم هذا الخضوع المطلق (كما رأينا من قبل)، سواء أكان ذلك تحت ضغط الضرورة ، أم طبقا لمقتضيات العقل نفسه —إلا إذا شئنا أن نكون أعداء للسلطة القائمة، وعملنا ضد العقل الذي يدعونا إلى الإبقاء على هذا التنظيم بكل قوانا —فإننا نصبح ملزمين بأن ننفذ حرفيا كل ما يأمر به الحاكم ، حتى لو كانت أوامره غاية في التناقض. وهذا ما يأمر به العقل لأنه يعني اختيار أهون الشرين » (1)

أما في الرسالة الثانية، فقد أكد سبينوزا أكثر هذه المسألة حيث رأى أنه من البديهي أن يجد الإنسان الخاضع للعقل نفسه مضطرا يوما للقيام بفعل مناقضا للعقل، ولكن الضرر الناتج عن هذا الفعل، حسبه، يكون ضررا خاصا ومحدود يمكن تعويضه بالمنفعة التي يستفيد منها في الحالة الاجتماعية، وعلل سبينوزا هذا الموقف في هذه الرسالة مثلما فعل في الرسالة الأولى بقانون العقل الذي يدعو الإنسان إلى اختيار أهون الأضرار (2).

إذا أكتفينا بمعنى النصين يظهر لنا سبينوزا كمقلد رديء لموقف هوبز من السيادة، لأنه يصعب على المطلع عليهما أن لا يحكم على سبينوزا أنه بصدد الدفاع عن الحكم المطلق الشمولي الذي لا يؤمن إلا بحقيقة واحدة وهي تلك التي يفرضها الحاكم بالقوة، وأنه لا يؤمن بحق المقاومة والثورة على الحاكم. فعلا يمكن استخلاص من النصين تقاربا في الأفكار بين رأي سبينوزا و رأي هوبز في هذه المسألة القائم على توظيف لفكرة الموت العنيف الذي يهدد الجميع في الحالة الطبيعية كشبح يخيف به الرعايا من خطر الرجوع إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع الناجمة بالضرورة، في نظره، من عدم طاعتهم للحاكم طاعة مطلقة، لأنه بعملية حسابية بسيطة للمنافع يظهر بوضوح في نظر هوبز أنه من الأنفع للرعايا طاعة كل أوامر الحاكم الذي يضمن لهم السلم حتى وإن كان مستبدا وكانت بعض أوامره متعارضة مع بعض منافعهم من أن يتعرضوا إلى أبشع شر يمكن أن يصيبهم وهو الموت العنيف نتيجة انهيار الدولة، و سبينوزا نفسه، كما يرى ج. بريوسي، حاول أن يفسر ضرورة الخضوع المطلق للحاكم بغريزة الحفظ على البقاء والخوف

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 383.

2- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. III, §6, p.116

وبتعاليم العقل⁽¹⁾، كما فعل من قبله هوبز، لأن العقل الذي يتحدث عنه سبينوزا يدعو الإنسان إلى الحفاظ على السلم في الدولة مثلما يدعو العقل الذي تصوره هوبز الإنسان إلى طلب السلم بشتى الوسائل .

من أجل تفادي استخلاص نتائج متسرة حول موقف سبينوزا من السيادة المطلقة والحكم عليه بأنه لم يستطع أن يتخلص من الثقل النظري لموقف هوبز في هذه المسألة، علينا أن نبين أن سبينوزا على خلاف هذا الأخير يعتقد أنه عمليا من المستحيل أن تتأسس السيادة بالشكل الذي يتصوره، وأن السيادة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم في الدولة لا تعني أنه يحق له أن يعارض القوانين الطبيعية.

II- حدود السيادة

لا شك في أن سبينوزا يدافع عن الحكم المطلق عندما رأى أنه ينبغي على الدولة أن تتمتع بسلطة مطلقة لتحافظ على شرعية وجودها كسلطة سياسية، و أي تحديد لقوتها وبالتالي لحقها بموجب قانون سواء وضعي أو ديني سيكون مخالفا لروح العقد الذي هو أساس وجودها. لكن دفاعه هذا لم يصل به إلى حد تفضيل الحكم الشمولي وتعليل الاضطهاد والطغيان في ممارسة الحكم بل بالعكس عمل على تجنب الدفاع عنه بالبرهنة على استحالة ممارسته في الواقع، وهذا ما أشار إليه بقوله « إن الآراء التي انتهينا إليها في الفصل السابق عن الحق الشامل الذي تتمتع به السلطات العليا، وعن تفويض الفرد حقه الطبيعي لها، تصدق بالفعل إلى حد غير قليل في الحياة العملية .ويمكن تنظيم الحياة العملية بحيث تزداد منها اقترابا. ومع ذلك فإن هذه الآراء تظل نظرية صرفة في كثير من جوانبها »⁽²⁾.

يحتوي هذا النص في اعتقادنا على المقدمات الأولى لتحول في تفكير سبينوزا أمله عليه نزعته الواقعية في تصور ممارسة الحكم ، دحض بفضلها نظرية الحكم المطلق التي دفع عنها هوبز بالاعتماد على نظرية العقد الاجتماعي التي تقوم على أحادية الاتفاق. لكن الشيء الملفت للانتباه أن سبينوزا لم يستعن في دحضه لنظرية الحكم

1-J.Peposiet, op.cit.,p204.

2-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 394.

المطلق في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسية بنظرية العقد المزدوج على الرغم من أنه لم يرفضها صراحة مثلما فعل هوبز الذي حذر من خطورتها على استقرار الدولة ، وإنما دحض نظرية الحكم المطلق بالبرهنة على استحالة تحققها في الواقع، وهذا ما يقصده ل.موني بقوله « تنصب السلطة السياسية نفسها بشكل مطلق من حيث الحق، ولكن من حيث الواقع امتدادها محدود ببعض الشروط»⁽¹⁾ ، في نظرنا يعبر موقف سبينوزا هنا من ناحية عن نقد مباشر لنظرية هوبز في السيادة المطلقة الذي أخطأ حسبه عندما اعتقد أنها تتناسب مع الطبيعة البشرية، وتصور، كما يرى ف.دلبوس، الدولة تتمتع بحق طوباوي مجرد من أية قيمة كما هو الحال بالنسبة إلى التصورات المجردة التي رفضها⁽²⁾ ، ومن ناحية أخرى يعبر عن تمهيد للتخلص من فكرة العقد الاجتماعي الذي تجسد في كتابه رسالة في السلطة السياسية ، وهذا ما يقصده بقوله « وفي اعتقادي أن التجربة تقدم لنا شهادة واضحة على ذلك. فلم يحدث أبدا أن تخلى الناس عن حقهم، ونقلوا سلطتهم إلى شخص آخر ،إلى الحد الذي لا يعود معه من تحصلوا على هذا الحق وعلى هذه السلطة أن يخشوهم ولا يظل معه تهديد المواطنين للدولة،حتى بعد سلب حقوقهم،أشد من تهديد الأعداء لها»⁽³⁾.

من أجل تعزيز هذا التوجه الجديد في تصور السيادة وجد سبينوزا نفسه مضطرا لإحداث تعديل في مفهومه للحق الطبيعي من أجل تكييفه مع غايته الأساسية من التفكير في السياسة التي حددها بشكل واضح في مقدمة كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، حيث بين أن غرضه من هذه الرسالة هو البرهنة على أن حرية التعبير والمعتقد لا تمثلان خطرا على التقوى أو على سلامة الدولة، بل بالعكس تحريم الرعايا من التمتع بهما يعرض كل منهما للضياع⁽⁴⁾. من أجل البرهنة على ذلك أعطى سبينوزا لمصطلح الحق الطبيعي مدلولاً جديداً يختلف عن ذلك الذي استعمله في تحديده لمفهوم العقد الاجتماعي، حيث لم يعد الحق الطبيعي بأكمله يعبر عنده عن القدرة على المحافظة على النفس

1-L. Mugnier Pollet, La philosophie politique de Spinoza, p.163

2-V.Delbos, Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme,p.169.

3--سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 394.

4-المصدر نفسه.

فحسب⁽¹⁾ ، وإنما أصبح يعبر أيضا ، في نظره ، عن أشياء أخرى تتعلق بالطبيعة البشرية لا يمكن لأي إنسان أن يتخلى عنها دون يلغي وجوده كإنسان ، ولهذا لا يمكن في نظره أن توجد دولة تتمتع بسلطة تسمح لها بالتحكم في الطبيعة البشرية بحيث تجعل جميع رعاياها ينفذون كل أوامرها مهما كانت طبيعتها⁽²⁾ ، لأن الناس لحظة العقد ، كما يتصوره سبينوزا ، لم يتنازلوا عن كل حقوقهم الطبيعية بل احتفظوا بجزء منها ، وهذا ما يعني أنهم احتفظوا بجزء من قدرتهم الطبيعية التي ينبغي على الحاكم أن يحترس من عدم تحولها إلى قوة معادية له ، وهذا ما يمكن استخلاصه من قوله « فيجب إذن أن نسلم بأن الفرد يحتفظ لنفسه بقدر كبير من حقه ، وهو ، بالتالي ، قدر لا يعود رهنا بمشيئة الآخر ، بل بمشيئته هو »⁽³⁾ ، وأيضا من قوله « ولكنه لما كان كل فرد لا يستطيع أن يتنازل عن قدرته في الدفاع عن نفسه إلى الحد الذي يلغي فيه وجوده كإنسان ، فإني استدل من ذلك على أنه لا يمكن لأي فرد أن يفقد حقه الطبيعي بأكمله »⁽⁴⁾ ، وهذا القدر من الحق الذي يحتفظ به ، من جهة يضمن عدم تحول خضوع الرعايا للحاكم إلى عبودية أشد من العبودية اللازمة عن خضوعهم للعواطف ، ومن جهة أخرى ، كما يرى م. باربييه **M. Barbier** ، يضمن للمتعاقدين القدرة على العدول عن التزامهم إذا رأوا أنه من مصلحتهم ذلك⁽⁵⁾ .

إذا كان هوبز يختزل هذا الجزء من الحق الطبيعي غير قابل للاستلاب الذي ينبغي على الحاكم أن يحترمه في الحق في الدفاع عن الحياة ، فإن سبينوزا يعطي له مضمونا أوسع من ذلك ، حيث أصبح عنده يشمل أمورا كثيرة تتعلق بالقوانين الطبيعية وهي عبارة في نظره عن حقوق تشبه امتيازات طبيعية أو صلاحيات طبيعية ، إذا حاول الحاكم تحريم الرعايا من التمتع بها يعرض دولته لخطر شديد⁽⁶⁾ . تتمثل هذه الحقوق حسب سبينوزا في عواطف تخضع للقوانين الطبيعية لا يمكن للحاكم أن يمنع أي إنسان الشعور بها مهما حاول ، ومهما كانت السلطة التي يتمتع بها فمثلا ، كما يرى ، لا يمكن الحاكم أن يجبر أحد

1-المصدر نفسه، ص383.

2-المصدر نفسه، ص384، 383.

3-المصدر نفسه، ص394.

4-المصدر نفسه، ص119 .

5-Maurice Barbier ,*La modernité politique* préface de Marcel Gauchet, (Paris :puf,2000),p. 91.

6- سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص 120، 121.

من الرعية ويمنعه من الشعور بالكراهية تجاه إنسان يحسن إليه أو بالعكس إرغامه على عدم الشعور بالإهانة عندما يسمع السباب أو يمكن أن يفرض عليه البقاء في حالة الخوف دون محاولة التخلص من أسبابه (1) ، وهذا ما يعني عنده كما بين ذلك في كتابه رسالة في السلطة السياسية أنه ينبغي على الحاكم أن يأمر الرعايا بالقيام بالأفعال التي يقدرها عليها أي التي تتناسب مع طبيعتهم البشرية، وهذا ما يدل على أن السيادة، كما يتصورها سبينوزا، لا تكون محددة بقوة الحاكم فقط، وإنما ببعض الاستعدادات الطبيعية للرعايا الذين يخضعون لها، ولهذا، في نظره، عندما نقول بأن الناس في الحالة السياسية لم يعودوا مستقلين لأنهم يخضعون للدولة ينبغي أن لا نقصد بذلك أنهم فقدوا طبيعتهم البشرية (2).

من أجل توضيح هذه المسألة قدم لنا سبينوزا أمثلة تعبر عن ذلك حيث يقول «هكذا لا تتمتع الدولة بأي حق في جعل الناس يطيطرون في الهواء- إمكانية القيام بما هو غير قابل للتحقق- ولا في جعلهم يحترمون ما يثير ضحكهم أو اشمئزازهم» (3) ، وعلى هذا الأساس حاول سبينوزا من خلال الطبيعة البشرية أن يعلل فكرة هي في الحقيقة تعود إلى ماكيافيلي الذي أكد من قبله أهميتها في ممارسة الحكم ، وذلك بنصح الأمير بعدم التصرف أمام أعين رعاياه تصرفات مشنة لسمعته ومحطة لقيمه. غير أنه نلاحظ أن سبينوزا لم يكتف باستعمال هذه الفكرة فحسب بل سمح لنفسه تعليلها تقريبا بالأمثلة نفسها التي ساقها ماكيافيلي في كتابه الأمير، وهذا ما نلتمسه من قوله «لا يستطيع الأشخاص الذين يمثلون السلطة السياسية (الحاكمة) أن يتجولوا في الشوارع في حالة سكر أو عراة رفقة عاهرات. كما لا يمكنهم أيضا أن يكون فرجة للآخرين مثل البهلوانين، و لا يمكنهم أن ينتهكوا أو يتجاهلوا علنيا القوانين التي وضعوها[...] وفي النهاية لا يستطيعون قتل أو نهب رعاياهم، وخطف البنات، واقتراف أية جريمة خطيرة، دون أن يتغير الخوف، الذي يشعر به الرعايا، ويصبح ثورة عنيفة وبالتالي دون أن تتحول الحالة الاجتماعية إلى حالة صراع» (4).

1-المصدر نفسه، ص394.

2- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. IV, §4, p.130.

3-Ibid.

4-Ibid., p.131.

لا يوجد في نظرنا أي فرق بين معنى هذا القول والقاعدة العامة التي تقول، حسب **ماكيا فيلي**، ينبغي على الأمير أن يتجنب كل ما يثير الكراهية والاحتقار في نفوس رعاياه ويسيء لسمعته ⁽¹⁾، وزيادة على هذا نلاحظ أن الأفعال التي ذكرها **سبينوزا** كأمثلة لتوضيح هذه الفكرة هي نفسها تقريبا تلك التي استعملها **ماكيا فيلي**، وهذا واضح من قوله «ولا شيء يجعله [الأمير] بغيضا في نظر رعاياه أكثر من سلب ممتلكاتهم وسبي نساءهم. فالأولى به أن يتلافى ذلك، لأنه كلما امتنع عن السطو على ملكية وشرف عامة الناس كلما كسب ودهم ونال رضاهم؛ فلا يبقى أمامه إلا أقلية من الطامحين يمكنه كبح جماحهم بسهولة وبطرق متعددة» ⁽²⁾.

هكذا من وجهة نظر **ماكيا فيلية** حاول **سبينوزا** أن يبتعد عن نظرية السيادة المطلقة الهوبزية التي ورثها **هوبز** عن **جون بودان**؛ لأن الفيلسوف الإنجليزي، كما سبق وأن بينا، أكد في تحديده لطبيعة السيادة أن الحاكم يحق له أن يفعل ما يشاء ولا يحق للرعايا تجريم أفعاله مهما كانت، وعلل هذا الموقف، بفضل نظرية العقد الاجتماعي و بفضل ما سميناه جدلية الممثل والفاعل، بفضل الأولى قدم **هوبز** المسوغات التي تمنح للحاكم وضعاً فوق كل التشريعات التي تحكم الدولة، ولهذا لا توجد أي سلطة يمكن أن يرجع إليها الرعايا للحكم على تصرفات الحاكم. وبفضل الثانية جعل كل واحد من الرعايا بصفته فاعلاً مسؤولاً على كل تصرفات الحاكم مهما كان شكلها. وهذا فرق جوهري بين الفيلسوفين يعبر عند **سبينوزا** عن الرغبة في الابتعاد نهائياً عن مفهوم السيادة بالمعنى الهوبزي الذي يقوم أساساً على نظرية العقد الاجتماعي التي تبرهن على ضرورة تمتع الحاكم بالسيادة المطلقة بالشكل الذي يتصوره **هوبز**.

في الحقيقة يؤكد **سبينوزا** على خلاف **هوبز**، كما بينا، أن الناس لم يذهبوا في تنازلهم عن حقوقهم الطبيعية إلى درجة القضاء على طبيعتهم البشرية، وإنما احتفظوا بجزء هام من حقوقهم الطبيعية الأخرى التي احترامها ليس من مصلحة الرعايا فحسب، وإنما من مصلحة الحاكم أيضاً؛ لأن الحق الوحيد الذي تخلوا عنه هو حقهم في

1- **ماكيا فيلي**، الأمير، ص 97.

2- المرجع نفسه.

الدفاع عن النفس الذي لا يلخص كل الحقوق الطبيعية على الرغم من الأهمية التي يعطيها سبينوزا له، وفي الحقيقة لم يتخلوا عن هذا الجزء من قوتهم، حسب **ف.دلبوس**، إلا من أجل أن يبقى الجزء الآخر سليما ومحما باستمرار⁽¹⁾.

إذن للسيادة، كما يتصورها سبينوزا، حدود طبيعية لا يمكن أن تتجاوزها دون أن تتسبب في أضرار تهدد استمرار نشاطها، ولكن هذه الحدود، في نظره، يمكن التعبير عنها إما باتفاق ضمني أو اتفاق صريح⁽²⁾، وهذا ما يخالف موقف **هوبز** الذي حذر بشكل واضح من خطر تحول هذه الحدود إلى اتفاق يلزم الحاكم سواء بطريقة صريحة أو ضمنية، لأنه عمليا في كلتا الحالتين، كما بين، لا يمكن تحقيق ذلك دون تحريم السيادة من أن تكون سلطة عليا و مطلقة في آن واحد، وبالتالي دون القضاء عليها نهائيا، وهذا لأن سبينوزا يؤمن على عكس **هوبز**، كما ترى **ف.ح.شماخ**، أن القوة المفرطة تقضي بالضرورة على ذاتها، وأن الإفراط في ممارسة السلطة لا تقل خطورة عن ضعفها أم غيابها، لأن الدولة بمحاولتها أن تكون هي كل شيء تنتهي إلى أن تكون لا شيء⁽³⁾، ولهذا يعتبر سبينوزا معنى الاستقرار الذي تحققه الدولة بالترهيب والطغيان أقرب من معنى العبودية والوحشية والصحراء أكثر من اقترابه من المعنى الحقيقي للسلم⁽⁴⁾، لهذا يمكن القول بأن الموت العنيف عند سبينوزا أرحم من السلم الذي يدافع عنه **هوبز**، لأنه يقضي على الطبيعة البشرية ولا يحميها، وبالتالي فلا يخسر الرعايا شيئا إذا ما ثاروا على الحاكم الطاعي واستبدلوه بحاكم آخر، لأن، كما يرى سبينوزا، لا يمكن للناس الذين يتمتعون بعقل سليم أن يصلوا في تخليهم عن حقهم الطبيعي إلى درجة فقدان إنسانيتهم وقبول أن يعاملوا كالحوانات⁽⁵⁾.

هكذا، على خلاف ما برهن عليه **هوبز**، يرى سبينوزا أن الثورة على الحاكم يمكن أن تجد شرعيتها أحيانا، في نظر **ج.بوس**، في السلطة الجديدة التي سمحت بإنشائها،

1-V.Delbos, Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire de spinozisme, p.170.

2-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 120.

3-Fatima Haddade Chamakhe, op. cit., p.143.

4- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. VI, §4, p.141.

5- Ibid., ch.VII,&25,p.186.

لأن الظلم الوحيد الذي يقترفه الرعية في هذه الحالة هو ذلك الذي يقوم به لحظة الثورة فقط ، ولهذا فهو لا يخطئ ضد العقل إلى الأبد ، لأن هدفه من الثورة ليس استرجاع الحق الطبيعي الذي تخلى عنه، وإنما الاستمرار في التمتع بالحق الذي احتفظ به⁽¹⁾، وهذا راجع إلى أن **سبينوزا** يخالف **هوبز** في هذه المسألة ويؤمن أن النزعات والثورات التي تتعرض لها الدولة لا تقضي على الدولة ، وإنما فقط تتسبب في تغيير النظام فقط ، وهذا ما يقصده من قوله « إن النزاعات والفتن التي لا تقل حدوثا في الدول لا تصل إلى حد أن تسبب حلها نهائيا (بينما بالعكس هذا الاحتمال كثيرا ما يقع في تكتلات اجتماعية أخرى). لكن، إذا لم يتم تهدة الاضطرابات مسبقا في الدولة تعرف هذه الأخيرة تغييرا في النظام»⁽²⁾.

إن الثورة على النظام والإطاحة به لا يمثل عند **سبينوزا** ثورة على الحالة السياسية من أجل العودة إلى الحالة الطبيعية كما كان يعتقد **هوبز**، لأن الفيلسوف الأول لم ينف كلية وجود ميل طبيعي في الإنسان إلى الحالة الاجتماعية ، بينما الثاني ينفه كلية ويؤكد في المقابل أن الطبيعة البشرية تفرق الناس ولا تؤلف بينهم، ولهذا زوال النظام يعني عنده زوال القوة التي تفرض الحياة الاجتماعية وهذا ما يعني العودة مباشرة إلى الحالة الطبيعية حالة حرب الجميع ضد الجميع. في حين الناس، كما يتصورهم **سبينوزا**، عندما يثوروا على الحاكم ويسقطونه من الحكم فهم لا يرغبون في القضاء على الحياة الاجتماعية، بل بالعكس يتشبثون بها ومن مصلحتهم ذلك، لأن طبيعتهم تمنعهم من ذلك ، ولهذا فلن يتأخروا عن تعويض الحاكم القديم بحاكم جديد، وهذا ما يمكن استخلاصه من قوله « لما الناس كلهم يخافون العزلة – ولا واحد منعزلا يملك من القوة ما يكفيه للدفاع عن نفسه وللحصول على ما هو ضروري للحياة – فإنهم يميلون طبيعيا إلى الحالة الاجتماعية، ولهذا فمن غير الممكن، بل من المستحيل ، أن يرغبوا في رفضها تماما »⁽³⁾

المهم عند **سبينوزا** أن يكون أغلبية الجمهور راض بالحاكم الجديد، لأن الثورة على الحاكم تعني عودة السيادة إلى الجمهور، الذي يصبح من حقه أن يختار الحاكم الذي يريده

1-G.Boss, « les Fondements de la politique selon Hobbes et selon Spinoza, »,p.186.

2-Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. VI, §2, p.140.

3- Ibid., ch.VI,&1,pp.139,140.

وهذا لا يتناقض مع العقل، بل التناقض يكون عندما يقرروا البقاء دون سلطة سياسية يخضعون لها وليس في استبدالها بسلطة أخرى يأملون أن تكون أحسن من السابقة. ولكن هذا لا يدل على أن سبينوزا يقبل على غرار هوبز الدولة التي تقوم سلطتها السياسية على اغتصاب، بل بالعكس يشترط دائما أن يكون مصدر السيادة رضا الجمهور. وهذا يعود، حسب أ. بيلكوك، إلى أن هوبز يعتقد أن تحقيق الأمن والسلم في الدولة هو الذي يقضي على الخوف من الموت العنيف الذي يمكن أن يسببه الآخر، بينما سبينوزا يعتقد أن التحرر من الخوف هو الذي يسمح للناس العيش في أمن وسلم⁽¹⁾. يمكن تعليل هذا الاختلاف بين الفيلسوفين بالتذكير أن تصور الأول للدولة يقوم على تأمل في الموت بينما الثاني تصوره يقوم على تأمل في الحياة، ولهذا لا يختزل سبينوزا غاية الدولة في مجرد حماية رعاياها، بل يرى أنها أوسع من ذلك حيث حددها في الحرية، التي اعتبرها هوبز عاملا مهددا لاستقرار الدولة وسببا رئيسا لحرب الجميع ضد الجميع التي تهدد كل الناس بموت عنيف في الحالة الطبيعية.

من بين أهم وأخطر هذه الحقوق التي يحتفظ بها الناس في الحالة السياسية، يركز سبينوزا اهتمامه على حق كل إنسان في التفكير الحر الذي يشمل في نظره التقوى التي يقصد بها، كما يقول «الوسائل التي تستطيع بها الروح الإنسانية تعظيم الله من أعماقها الباطنة بإخلاص كامل»⁽²⁾، التي تعبر في نظره عن الجانب الباطني للدين الذي لا يحق للسلطة الحاكمة أن تتدخل فيه، لأن التقوى، كما يعرفها، «تتعلق بحق الفرد الذي لا يمكن تفويضه»⁽³⁾. بينما، برهن هوبز على خطورة تمتع المواطن بهذه الحرية على استقرار الدولة، ووصل به الأمر إلى درجة جعل معيار صدق الآراء و الأفكار يكمن في مدى تطابقها مع نظرة الحاكم إلى كيفية تحقيق السلم في الدولة، و ذلك اعتقادا منه أنه يمكن القضاء على أسباب الفتن والصراعات الدينية داخل الدولة بفرض ديانة رسمية واحدة على الجميع. غير أن سبينوزا على عكس هوبز يرفض هذه الطريقة في ممارسة السيادة ويصف الدولة التي تلجأ إلى استعمالها بالعنيفة، وهذا واضح من قوله «وعلى ذلك

1-Alain Billecoq, op.cit.,p.71.

2- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص432.

3-المصدر نفسه.

فإن سلطة تدعي أنها تسيطر على الأذهان إنما توصف بالعنف، كما تبدو السيادة الحاكمة ظالمة لرعاياها ومغتصبة لحقوقهم عندما تحاول أن تفرض على كل منهم ما يتعين عليه قبوله على أنه حق، وما يتعين رفضه على أنه باطل، وأن تفرض عليه المعتقدات التي تحته على تقوى الله. ذلك لأن هذه الأمور تعد حقا خاصا بكل فرد، لا يمكن لأحد -إن شاء- أن يسلبه إياه»⁽¹⁾.

إن ابتعاد سبينوزا عن هوبز في هذه المسألة جعله يقترب من فيلسوف إنجليزي آخر وهو **لوك** الذي أسس نظرية في علاقة الدين بالدولة في كتابه رسالة في التسامح على الدفاع على حرية المعتقد، حيث أكد مثل سبينوزا أن هذه الأخير تدخل ضمن الحقوق الطبيعية التي لم يتخل عنها الإنسان لصالح الحاكم والتي تمثل عنده الحدود التي ينبغي على الحاكم أن لا يتجاوزها، حيث يقول في ذلك «ويبدو لي أن كل ما سنسوقه فيما يلي يبرهن على أن كل اختصاص الحاكم يقتصر على هذه الخيرات المدنية»⁽²⁾، وأن حقوق وسلطة السلطة المدنية تنحصر في المحافظة على تلك الخيرات وتنميتها خصوصا دون غيرها، ولا ينبغي أو لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى نجات النفوس»⁽³⁾.

بيد أن سبينوزا في تصوره لعلاقة الحاكم بالمحكوم جعل من احترام حرية التفكير والتعبير الركيزة الأساسية لاستقرار الدولة حيث خصص لهذا الغرض الفصل الأخير من كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، الذي حاول أن يبرهن فيه كما يقول «أن حرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة»⁽⁴⁾ ، مؤكدا بذلك أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليس لضمان الأمن بشتى الوسائل للرعايا كما يعتقد **هوبز**، وإنما ضمان لهم الأمن والسلم بشكل لا يتعارض مع الحرية، وهذا ما عبر عنه بقوله «وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل أن المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم لكي تقوم بوظائفها كاملة في أمان

1-المصدر نفسه، ص445.

2-يقصد **لوك** بالخيرات المدنية الحقوق التالية: الحق في الحياة و الحق في الحرية والحق في سلامة البدن وحمايته والحق في امتلاك الأموال الخارجية (**جون لوك**، رسالة في التسامح ، تر. عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار العرب الإسلامي، 1988) الطبعة الأولى ، ص70) .

3 -المرجع نفسه .

4- **سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص445.

تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع... فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة «⁽¹⁾

يلخص سبينوزا هذه الحرية الفردية في التفكير والتعبير التي لا تستطيع الدولة، مهما كانت عظيمة وقوة السلطة التي يتمتع بها الحاكم، أن تحرم الإنسان من التمتع بها دون أن تعرض نفسها إلى الانهيار، وهذا ما يدل، حسب م. باربي، على أن سبينوزا يميز بين المجتمع السياسي والفرد، لأنه يطالب بحرية التفكير والتعبير لهذا الأخير، ويؤكد استقلاليتته تجاه المجتمع والسلطة⁽²⁾. لكن في الواقع هذا الدفاع عن حرية التفكير والتعبير عند سبينوزا لا يقوم على جهل للخطر الذي يمكن أن تشكله آراء الناس المختلفة والمتضاربة على استقرار الدولة، بل بالعكس يعرف ذلك و أشار إليه مثلما فعل هوبز من قبله ، حيث يقول في ذلك «ولما كانت أحكام الناس، إذا ما تركوا أحرارا، تختلف فيما بينها كل الاختلاف، ولما كان كل فرد يظن أنه وحده الذي يعلم كل شيء، ونظرا إلى أنه من المستحيل أن يفكر الناس كلهم و يعبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنهم ما كانوا يعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقا لما يميله عليه قراره الشخصي»⁽³⁾. لكن الفرق بينه وبين هوبز في هذه المسألة يكمن في أنه لم يستعمل خطر العودة إلى الحالة الطبيعية المحتمل مثل الفيلسوف الإنجليزي كذريعة للدعوى إلى تحريم الرعايا من حرية التفكير والتعبير، بل بالعكس حذر من خطورة محاولة تحريم الرعايا من التمتع بها. وهذا الفرق بين الفيلسوفين يعبر عن انفصال مواطن الجمهورية الحرة بشكل واضح عن الفيلسوف الإنجليزي، وهذا ما يبين، كما يرى ج.ج. شوفالييه، أن مراقبة الآراء و المذاهب الفكرية والدينية التي يفرضها تنين هوبز تتطلب دفع ثمن مرتفع جدا وغير مقبول للسلام في دولة سبينوزا⁽⁴⁾، لأن الثمن المطلوب من الناس هو التخلي عن إنسانيتهم، وهذا أمر لا يقبله أي إنسان مهما كانت الضغوط المسلطة عليه.

إذا كان هوبز، فضل وضع حد لخطورة حرية التفكير على استقرار الدولة دون

1-المصدر نفسه، ص447.

2-Maurice Barbier, op.cit., p.90

3-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 447.

4-جان جاك شوفالييه، مرجع سبق ذكره، ص364.

التمييز بين التفكير والفعل ، بالدعوى إلى ضرورة تدخل الدولة للتحكم في تفكير الرعايا قبل أن تتحول أرائهم وأفكارهم إلى أفعال معادية لقرارات السلطة العليا، فإن سبينوزا بناء على تمييزه بين التفكير والفعل، مثلما ميز في معالجته مسألة علاقة الدين بالدولة بين المظهر الباطني للدين والمظهر الخارجي، استنبط أنه من حق الدولة أن تتدخل للتحكم في الأفعال، لأنها تستطيع أن تقوم بذلك، كما استنبط أيضا في المقابل أنه لا يحق لها أن تتدخل للتحكم في التفكير بحجة أنها لا تستطيع القيام بذلك مهما حاولت. ويعود هذا، حسب، إلى أن العقد الاجتماعي المؤسس للدولة، كما يتصوره، يقوم أساسا على تخلي الناس عن حقهم في السلوك أي في الفعل كما يشاءون، واحتفظ كل واحد منهم في المقابل بحقه في التفكير الحر، ولكن، حسب سبينوزا، بشرط أن يبقى الحق الذي احتفظوا به حقا في الرأي ولا يتعدى مجال الكلام⁽¹⁾، لأنه بمجرد ما يتحول هذا الحق إلى فعل سيدخل في مجال صلاحية السلطة العليا، ويصبح من حقها رفضه أو قبوله بناء على ما تقتضيه المصلحة العامة كما تراها ، وهذا ما يقصده بقوله « وعلى ذلك فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء وليس عن حقه في التفكير و الحكم»⁽²⁾.

ينبغي إذن على السلطة العليا أن لا تحرم الرعايا من حقهم الطبيعي في حرية التفكير والحكم على الأشياء، الذي لم يتنازلوا عنه لصالحها بل بقوا محتفظين به بعد العقد الاجتماعي، وهذا حق كما بين سبينوزا يصعب على السلطة الحاكمة، بل يستحيل عليها، أن تسلبه من الناس مهما كانت قوتها، وأي محاولة منها في هذا الاتجاه يعرضها لأوخم وأخطر العواقب؛ لأنها بعملها هذا في نظره إذا لم تثر غضب الرعايا وتدفعهم إلى الثورة والعصيان فإنها سترغمهم على التظاهر بأنهم لا يفكرون إلا بالكيفية التي تقرها الدولة⁽³⁾. وهذا ما يسبب ضياع الثقة بين الحاكم والمحكومين، وبالتالي ضياع شرط ضروري من شروط إقامة الدولة، والنتيجة، في نظر سبينوزا، ستكون بالضرورة ظهور الفساد في الدولة و انتشار المخادعة و الغش في شتى العلاقات الاجتماعية⁽⁴⁾، وهذا ما

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 447.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه، ص394.

4-المصدر نفسه، ص450.

يجعل الدولة هشة وغير مستقرة. تجنبنا لهذا الخطر و بناء على ما يقتضيه الحق الطبيعي الذي تقوم عليه السيادة يتعين على ممثلي السلطة الحاكمة أن يحترموا هذه القوانين البشرية حتى لا تتحول السيادة المطلقة إلى سيادة طاغية وشمولية تعتمد العنف والتخويف في ممارستها للحكم ، وهذا في نظر سبينوزا شرط ضروري لاستمرار طاعة الرعايا لحكامها ،وبالتالي فلا يمكن للدولة ،على حد رأي **ف.دلبوس**، أن تقضي على أية قوة من القوى التي تحكمها لأن في ممارستها لسيادتها تخضع لقوانين طبيعية تمنعها من أن تقهر الرعايا (1) .

هكذا إذن تفاديا للأخطار التي تهدد الدولة من الداخل، ينبغي على السلطة العليا أن لا تحاول سن قوانين تحرم الرعايا من حقهم الطبيعي في حرية التفكير و الحكم على الأشياء، لأنها لن تنجح في ذلك، ولهذا من الضروري أن تقتصر تشريعاتها على أفعال الرعايا وحدها و ليس على أفكارهم، وهذا ما يحق لها أن تفعله، مادام أنها لا تقدر على سلب الرعايا حقهم في ذلك ،لأن على حد تعبير **لوك** « من طبيعة العقل الإنساني أنه لا يمكن إكراهه بواسطة أية قوة خارجية .صادر إن شأت أموال إنسان،واسجن بدنه أو عذبه، فإن أمثال هذه العقوبات لن تجدي فتيلا ،إذا كنت ترجوا من وراء ذلك أن تحمله لكي أن يغير حكم عقله على الأشياء» (2) ، وهذا ما يعني عند الفيلسوفين أن السلطة العليا كلما بذلت جهدا و استعملت العنف من أجل فرض معتقد أو آراء تُعرض سلامة الدولة للخطر؛ لأن حرية التفكير والمعتقد تمثل بالنظر إلى المجتمع السياسي وحكامه عند الرعايا،حسب **م. باربيي**، حقا، ولا تهدد سلم الدولة بل بالعكس وجودها ضروري للحفاظ عليه (3) . لا شك إذن في أن هذه الحرية ، كما يرى **ل. موني**، تمثل حقيقة جوهرية في الطبيعة البشرية، تعبر عن حق طبيعي لا يزول مع بداية الحياة المدنية، بل يستمر معها كما يقتضيه تصور سبينوزا للدولة(4).

لقد استطاع سبينوزا أن يصوغ تصورا للعقد الاجتماعي عبر من خلاله عن

1-**V.Delbos**, Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme,p.169.

2-**جون لوك**،رسالة في التسامح،ص71.

3-**Maurice Barbier**, op.cit.,p.90.

4-**L. Mugnier Pollet**, La philosophie politique de Spinoza, p. 165.

اعترافه بأن الاتفاق الذي بموجبه وجد الحاكم على رأس الدولة، مهدد باستمرار من قبل الرعايا نتيجة احتفاظهم بحقوق طبيعية تسمح لهم أن يثوروا على السلطة العليا، ويرفضوا طاعة أوامرها، متى رأوا مصلحتهم في ذلك وتوفرت لديهم القوة الكافية للقيام بذلك؛ لأن العقد الاجتماعي لم يمتص كل الحقوق الفردية الطبيعية، وهذا ما أبقي تهديدات الرعايا للسلطة العليا عبارة عن خطر طبيعي يهدد الدولة من الداخل، وخطورتها على استقرار الدولة، في نظر سبينوزا، تفوق خطورة التهديدات الخارجية⁽¹⁾، وهذا ما يحد بالضرورة من حق السلطة العليا داخليا. وبناء على هذا يرى ج. بريوسبي أنه حتى وإن تسبب الحاكم الطاعي والظالم في ممارسته للحكم في أضرار كبيرة للجميع إلا أن هذا لا يمنع من أن يكون لمواطني أية دولة النظام الذي يستحقونه فقط، مادام أنهم أحرار في أن يغيروه إذا كانوا قادرين على ذلك⁽²⁾، وهم قادرين على ذلك لأن قوة الحاكم المنعزلة عن قوى أفراد مجتمعه لا تقدر على الصمود لمقاومتهم مهما فعل. هكذا تجنبنا لهذا الخطر الذي يترتبص كل حاكم ينبغي على هذا الأخير أن لا يمارس السيادة بشكل يثير غضب أغلبية الرعايا، بل بالعكس عليه أن يمارسها بشكل يربح مودتهم، حتى لا يدفعهم إلى التعاون فيما بينهم وإلى توحيد قواهم الطبيعية ضده، وهذه هي البديهية الأساسية، حسب ج. بريوسبي، لكل سياسة صحيحة في ممارسة السيادة، لأنها تقوم على الاحترام المستمر لمعايير العقل⁽³⁾، ولا تتعارض معها على الإطلاق.

زيادة على ما سبق، بين سبينوزا في تصوره للسلطة العليا خاصة في كتابه رسالة في السلطة السياسية، أن قوة هذه الأخيرة تمثل مجموع الحقوق الطبيعية للرعايا، وبالتالي حقها يعادل قوتهم، كما يعادل حق كل إنسان في الحالة الطبيعية قوته، ولهذا حسب سبينوزا ينبغي على الدولة من أجل الحفاظ على حقها أن تحافظ على قوتها، التي ليست سوى حصيلة إتحاد قوى الرعايا، ولهذا السبب فإنه من منفعة صاحب السلطة العليا أن يمارس الحكم بكيفية لا تتعارض مع الحقوق الطبيعية التي لم يتنازل الرعايا عنها لصالحه، وهذا

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 447.

2-J.Peposiet, op.cit.,p205.

3-Ibid.

ما يبين، في نظر سبينوزا، أن خضوعهم للدولة لا يدل على أنهم فقدوا طبيعتهم البشرية واكتسبوا مكانها طبيعة أخرى تختلف عنها⁽¹⁾، وإنما يدل على أنهم احتفظوا بطبيعتهم كما كانت في الحالة الطبيعية، تخضع للقوانين نفسها التي كانت تخضع لها في هذه الأخير، وبالتالي ينبغي على السلطة العليا أن تأخذها في الحسبان في ممارستها للحكم.

لم يستبعد سبينوزا في تصوره للعقد الاجتماعي، مثلما فعل هوبز، احتمال وجود اتفاق ثاني بين الرعايا والحاكم يلزم هذا الأخير باحترام الحقوق الطبيعية التي لم يتنازلوا عنها لصالحه أثناء العقد الاجتماعي، وهذا واضح من قوله « ولكنه لما كان كل فرد لا يستطيع أن يتنازل عن قدرته عن الدفاع عن نفسه إلى الحد الذي يلغي فيه وجوده كإنسان، فإني استدل من ذلك على أنه لا يمكن لأي فرد أن يفقد حقه الطبيعي بأكمله، وعلى أن الرعايا يحتفظون بحقوق معينة هي أشبه ما تكون بامتيازات طبيعية لا يمكن أن تسلب منهم إلا بتعريض الدولة لخطر شديد. وعلى ذلك فإما أن يسلم لهم بهذه الحقوق ضمناً، أو باتفاق صريح مع القائمين بالحكم»⁽²⁾. علاوة على ذلك أدرك سبينوزا أنه بإمكان تحول الحكم المطلق إلى حكم طاغي وحذر من هذا الخطر إلا أنه لم يوظف في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة نظرية العقد المزدوج التي تتوفر على المسوغات القانونية لفرض حدود شرعية للسيادة كما فعل لوك، وإنما فضل توظيف نظرية العقد الاجتماعي الأحادية الاتفاق، كما صغها هوبز دون أن ينتبه إلى النتائج المنطقية المترتبة عنها، التي وجد نفسه في الكتاب ذاته مضطراً لتكييفها مع دفاعه عن الحرية. وهذا على الرغم من أنه من السهل عليه في اعتقادنا الدفاع عن الحرية بتبني نظرية العقد المزدوج بدل من نظرية العقد الأحادي.

إذن، من الخطورة على الدولة نفسها أن تلجأ إلى استعمال القوة ووسائل التخويف في تسيير شؤونها، لأنها بهذه الكيفية ستحول السلم الذي تسعى إلى تحقيقه، في نظر سبينوزا، من اتحاد للأرواح إلى مجرد غياب للحرب، والطاعة إلى عبودية⁽³⁾؛ لأن من جهة،

1-Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. IV §6, p.130

2-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص119، 120.

3-Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. VI, §5, p.142.

الخطورة تزداد كلما زاد الشعور بالخوف سيطرة في نفوس الرعايا نتيجة القهر والطغيان الذي تمارسه عليهم السلطة العليا ؛ ومن جهة أخرى، كثيرا ما يدفع مثل هذا الشعور الناس إلى القيام بأفعال تتعارض ومصلحتهم؛ وهذا يرجع ، في نظر سبينوزا، إلى أن سلطة الحاكم تنقلص بقدر ما يزداد غضب الرعايا و حقدهم عليه أي بقدر ما يزداد خوفه منهم، لأن السلطة السياسية التي يتمتع بها تقوم على الحق الطبيعي الذي من طبيعته أن يتقلص بقدر ما يزداد باعث الخوف⁽¹⁾.

إن استعمال القوة إذن، من أجل ضمان طاعة الرعايا لأوامر السلطة العليا بالتخويف فقط يخلق أسباب الفوضى بدل من أسباب الاستقرار والأمن، ويحد من سلطة الحاكم لأن ذلك يجعل الرعايا، كما يتصورهم سبينوزا، يتلذذون بكل ما يصيب حاكمهم من شرور ويتمنونها له، وربما يرتكبونها متى استطاعوا ذلك، وهذا دون أي تحسب للأضرار التي قد تعود عليهم⁽²⁾. التخويف إذن يدفع بالرعايا إلى الثورة على الحاكم متى رأوا أنهم قادرون على ذلك، ولا تهمهم النتائج الوخيمة التي قد تلحق بهم من جراء ذلك، لأن الطبيعة البشرية، كما يرى سبينوزا لا تقدر على تحمل القهر لمدة طويلة⁽³⁾، وبالأخص إذا كان معظم الرعايا يخضعون لشهوات عمياء تحرمهم من إدراك منفعتهم الحقيقية.

يظهر مما سبق ، أنّ سبينوزا يسلم بأنه من حق الرعايا أن يتمتعوا بحق طبيعي في التمرد على الحاكم، حق في نظره يأخذ مكان الشعور بالخوف الذي تزرعه السلطة العليا في كل مواطن كلما عمدت بتصرفاتها إلى تجاوز الشروط الأساسية لوجودها⁽⁴⁾. وهذا ما يؤكد نبذه للحكم المستبد الذي دافع عنه هوبز في كتابه التنين من أجل تدعيم هذه الفكرة برهن سبينوزا على أن الحاكم عندما يكون طاغيا لا يتمتع بالسلطة الحقيقية، لأنّ قوته ضعيفة جدًا مقارنة بقوة الرعايا، فهي لا تقدر على إرغامهم على طاعة كل أوامره اعتمادا على القوة فقط ؛لأن قوته وسيطرته على الرعايا لا تقاس بدرجة الخوف الذي تثيره في

1-Ibid., ch. II, §15, p.105.

2- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص211.

3 -المصدر نفسه .

4- Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. IV, §6, p. 133.

نفوس الرعايا، و إلا كان هؤلاء، كما يقول **سبينوزا**، « هم الذين يملكون أقوى سلطة لأنه يخشاهم إلى أبعد حد» ⁽¹⁾. ولهذا كثيرا ما يلجأ الملوك الذين اغتصبوا السلطة بالعنف إلى تهذيب الخوف الذي يثيرونه في الرعايا باستعمال الخرافة لحملهم على طاعة أوامرهم برضا، وذلك تجنباً لاحتمال تكتل أفراد من الرعايا في جماعات تملك القوة الكافية لمعارضة قراراتهم، وهذا ما فعله حسب **سبينوزا** العديد من الملوك في التاريخ مثل **أوغسطس Oguste** الذي حاول إقناع الرومان بأنه من سلالة الآلهة، و كذلك **الإسكندر Alexandre** حين قال بأنه تلقى من **جوبتر Jupiter** اسم الابن وقبله. و هذه في الحقيقة هي أساليب يستعملها الحكام للسيطرة على الرعايا لا تخدع، في نظر **سبينوزا**، إلا الناس الذين هم في أحط درجات المهجبة والعبودية ولا يتصرفون إلا بمقتضى قوانين الشهوة و لا يرون أو يفعلون ما تتطلبه مصلحتهم الحقيقية⁽²⁾.

هكذا تجنباً للخطر الذي يمكن أن يشكله الرعايا من الداخل على استقرار الدولة ينبغي على ممثلي السلطة العليا، أن يأخذوا هذه الحقيقة في الحسبان في ممارستهم للحكم، وذلك بالحرص على عدم إثارة غضب أغلبية الشعب وبالتالي دفعهم إلى التمرد والثورة عليهم. وأفضل سبيل لتحقيق ذلك، في نظر **سبينوزا**، هو تسيير شؤون الدولة طبقاً لما يقتضيه العقل السليم؛ لأنّ حق الدولة نفسه يتحدد بقوة الجمهور، ولهذا حفاظاً على وحدة المجتمع ينبغي عليها أن تعمل على تحقيق منفعة أفرادها، وهذا ما يدعو إليه في الحقيقة العقل السليم⁽³⁾.

إذا كانت قوة الحاكم، بصفته يمثل السلطة العليا، لا تحدد بشيء آخر يفوق مجموع قوى الأفراد الذين اختاروه حاكماً عليهم، و إنما بقوة هؤلاء، فإنه يتحتم عليه ليحافظ على وضعيته أي سلطته المطلقة أن يمارس الحكم بشكل لا يعارض مصالح رعاياه؛ لأنّ قوة الدولة، كما يتصورها **سبينوزا**، ليست في الحقيقة، حسب **س. زاك**، متعالية عن القوى الطبيعية للأفراد ، مثلما أنّ قوة الإله ليست متعالية عن قوى كل الموجودات الطبيعية⁽⁴⁾،

1- **سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 395.

2- المصدر نفسه ، ص 397.

3- **Spinoza**, *Traité de l'autorité politique*, ch. III, §7, p. 117.

4- **S. Zac**, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, p. 134.

وهذا ما يفسر تأكيده استحالة تجسد حق السيادة في فرد واحد، لأن قوته غير قادرة على تحمل عبء مهمة تسيير الدولة، لهذا نجد دائما في الممارسة الشخص المسؤول عن هذه المهمة يبحث على جنرالات ومستشارين وأصدقاء ليوكلمهم مهمة الحفاظ على سلامته الشخصية وسلامة كل شعبه ⁽¹⁾، وهذا ما يعني عند سبينوزا أنه عمليا لا وجود لحكم ملكي مطلق، ما دام أن الممارسة تقتضي منه الاستعانة بناس آخرين، ⁽²⁾ من الواضح أن إرادة السلطة العليا عند سبينوزا لا تمثل إرادة شخص واحد بمفهوم هوبز، و لا إرادة عامة بمفهوم روسو الذي ميزها عن إرادة الجميع بتجريدها من البعد الفردي والمصلحة الخاصة رافضا بذلك أن تكون مجرد حاصل لمجموع الإرادات الخاصة ⁽³⁾، بينما عند سبينوزا، كما رأينا، تقوم السيادة على مجموع الإرادات الفردية التي تفرض على الحاكم أن يمارس الحكم بشكل لا يتعارض والمصالح الخاصة لأصحاب هذه الإرادات، ولهذا فالسيادة عند سبينوزا غير معصومة عن الخطأ، ومن حق الرعايا أن يثوروا عليها عندما تخطيء .

فعلا، يعتبر سبينوزا العقل عاملا يدفع كل من يحترم تعاليمه إلى الحفاظ على الأمن والسلم في الدولة وذلك بطاعة كل ما تأمر به السلطة العليا، حتى وإن ظهرت للإنسان أنها تتعارض مع ما يقتضيه العقل نفسه، لأنه بطاعة أوامر العقل يعرف الإنسان أنّ الضرر الجزئي الذي قد يترتب على تنفيذه لمثل هذه الأوامر يُعوضه بالخيرات التي سيستفيد منها بصفة عامة في الحالة الاجتماعية ⁽⁴⁾. ولكن هذا لا يعني أن سبينوزا يعتقد أن أغلبية الناس حكماء، وإنما بالعكس يعرف أن الكثير منهم تسيطر عليهم عواطف عمياء تحرمهم من إدراك المنافع التي يمكن أن يستفيدوا منها باحتفاظهم بولائهم للدولة، وهذا ما يبقي، حسب س. زاك، الاتحاد الذي يحققونه مهددا باستمرار ⁽⁵⁾.

لا يكفي إذن أن تسن الدولة، في نظر سبينوزا، قوانين تقوم على معايير عقلية لكي

1- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. VI, §5, p. 142.

2-Ibid.

3- جان جاك روسو، *في العقد الاجتماعي*، ص.

4- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. III, §6, p. 116

5- S. Zac, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, p. 134.

تضمن طاعة كل الرعايا لأوامرها، بل ينبغي عليها أن تُقرنها بإجراءات تضمن ردع كل من لا يطيعها، و تكافىء كل من يطيعها⁽¹⁾. بهذه الكيفية فقط تستطيع السلطة العليا أن تضمن أن الجميع سيتصرف وفقا لما يقتضيه العقل، و يجد كل واحد من الأفراد في النهاية مصلحته الخاصة دون أي تعارض مع مصلحة الآخرين، بحيث سيجد نفسه الإنسان الذي يتبع أوامر العقل يطيع السلطة العليا بمحض اختياره، و الإنسان الذي يخضع للشهوات يطيعها خوفا من عقاب شديد أو أملا في مكافأة⁽²⁾؛ لأنه حتى لو نجحت الدولة في وضع نظام سياسي يجعل جميع المواطنين يضعون في تصرفاتهم المصلحة العامة فوق مصالحهم الخاصة، لن يصلوا في احترامهم لها إلى حد جعل تهديدهم لسلامتها أقل خطورة من تهديد الأعداء الخارجيين أو يصبح من يمثلون السلطة العليا يخشون المواطنين أقل مما يخشون الأعداء الخارجيين⁽³⁾.

هذا، على رغم من التأكيد ضرورة تمتع صاحب السلطة السياسية بحكم مطلق، أشار سبينوزا مقتديا في ذلك ببودان و هوبز، إلى وجود قوانين طبيعية تتحكم في طريقة ممارسة الحاكم للسيادة و تحد من قوته. وهذا يبين أن الدولة، كما يتصورها سبينوزا، يمكن أن ترتكب خطأ و لكن لا يكون ذلك إلا بالنسبة إلى القوانين الطبيعية التي تتحكم في العالم الطبيعي، التي هي نفسها، كما يرى سبينوزا، القواعد العامة للعقل⁽⁴⁾. لا تختلف القوانين التي تخضع لها السيادة عن القوانين التي تخضع لها باقي الموجودات الطبيعية، مادام أنها تنزع كأى موجود طبيعي بكل ما لديها من قوة إلى الحفاظ على وجودها، ولهذا فهي كالإنسان في الحالة الطبيعية، في غياب التشريعات لا ترتكب أي خطأ إلا بالنسبة إلى ذاتها، مادام أن القواعد التي من مصلحة الدولة احترامها لا تتعلق، في نظر سبينوزا، بنظام وضعي يفرضه المجتمع على نفسه وإنما بالحق الطبيعي، ولهذا فيتحتّم على الدولة احترام هذه القواعد الأساسية بالشكل نفسه الذي يتحتّم على الإنسان في الحالة الطبيعية من أجل تحقيق استقلاليتها تجنب الانتحار والتصرف كعدو تجاه ذاته⁽¹⁾، لأن مثل هذا التصرف

1- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. III, §8, p. 117.

2 سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 384.

3- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. IV, §4, p. 129.

4- Ibid., &5.p.132.

يتعارض مع النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود. وعلى هذا الأساس لا يحق للدولة أن تقوم أو تسمح للرعايا القيام بأفعال يمكن أن تسبب لها الدمار، وإلا فإنها ستكون قد تصرفت بشكل مناقض للعقل، وبهذا المعنى فحسب يمكن، في نظر سبينوزا، الحكم عليها بأنها ارتكبت خطأ⁽¹⁾. ويعتقد سبينوزا أن الواقعية التي تقتضيها الممارسة السياسية هي التي تمنع الحاكم الذي يتمتع بالسيادة في الدولة القيام بالأفعال التي تهدد هذه الأخيرة في أساسها، لأن بالنسبة إليه، الدولة التي لا تحترم القوانين والقواعد التي وجدت بفضلها لا تعتبر دولة طبيعية وإنما مجرد وهم⁽²⁾.

لا شك في أن هذه القوانين الطبيعية، والتي هي بمثابة حدود طبيعية يتعين على السلطة السياسية عدم تجاوزها، لا علاقة لها بالتشريع الوضعي أو الديني، لأن السلطة التي يمنحها العقد الاجتماعي للحاكم تقوم على الحق الطبيعي الذي ليس له علاقة لا بالدين ولا بأي قانون وضعي، لأنه بالطبيعة يسبقهما، لهذا تصور سبينوزا سلطة الحاكم لا تحددها لا قيم أخلاقية ولا دينية ولا قضائية، وإنما قوة نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود هي التي تحددها.

يمكن القول بأن سبينوزا استطاع أن يبقى وافيا لتصوره الواحد للكون حيث تصور الدولة تقوم على قوانين طبيعية تمثل قوانين الإله الأبدية، ولهذا الناس بصفتهم جزءا لا يتجزأ من الطبيعة، عندما يبدعون قوانين لتنظيم حياتهم من أجل تحقيق راحتهم، فهم في الحقيقة، حسب، يشاركون في الطبيعة بأكملها إلى جانب القوانين الأبدية التي وضعها الإله⁽³⁾. ولهذا فلا يمكن تصور الحاكم قادرا على فرض على الرعايا احترام قوانين تتناقض مع قوانين طبيعتهم البشرية، وهذا ما يبين أنه على الرغم من أنها من وضع البشر فهي، كما يتصورها سبينوزا، إلا أنها ليست اصطناعية بحتة كما يعتقد هوبز، ومعنى هذا أنه مهما كانت قوة الحاكم فهو لا يستطيع أن يتحدى قوانين الطبيعة. ولهذا فإن أية دولة تسن قوانين تتعارض مع قوانين الطبيعة البشرية، فإنها تكون قد حكمت عليها بالزوال، لأن كما

1- Ibid., ch. IV, §4, p.130.

2- Ibid., p. 129.

3-Spinoza, Court traité, 2^{ém} partie, ch. XXIV, &6, p.149.

يقول سبينوزا «عندما تكون قوانين الطبيعة أكثر قوة فإن قوانين البشر تتحطم»⁽¹⁾، وهذا تأكيد واضح أن الحاكم عندما يسن قوانين معادية للطبيعة البشرية يكون مصيرها بالضرورة الزوال نتيجة اصطدامها بقوانين الطبيعة، و يعرض الدولة التي يحكمها للانهايار. وعلى هذا الأساس يرى ل.برونشفيغ أنه طاعة لواجب الحفاظ الذاتي على الوجود الذي يمثل في اعتقاده الأخلاق الوحيدة التي تخضع لها الدولة، ينبغي على هذه الأخيرة أن تحترم حدود قوتها، وذلك بالحرص على أن تكون سلطاتها القضائية تتعلق بالأفعال الخارجية و تتوقف عند عتبة الفكر وعلى أن لا تتجاوزها، لأنها من جهة لا تقدر على منع الإنسان من التفكير وإدراك الحقيقة والتمسك بها، ومن جهة أخرى أي محاولة من الدولة للتعدي على ميدان حرية التفكير يكون ضد غايتها المتمثلة في ضمان لجميع الناس التطور الكامل لإنسانيتهم.⁽²⁾ إذا كان الحاكم غير قادر على معارضة القوانين الأبدية مهما كانت قوته، فإن هذا يدل على أن ثورة الرعايا في نظر سبينوزا هي بمثابة رد فعل طبيعي ضد أي طاغية يتعدى على قوانين الطبيعة البشرية باستعمال العنف، لأن القوانين التي تسنها الدولة هي مجرد قوانين إنسانية قابلة للتجاوز على عكس القوانين الطبيعية⁽³⁾، وهذا ما يعرض الدولة باستمرار لخطر ثورة وعصيان الرعايا كلما ابتعدت وتعارضت مع قوانين الطبيعة البشرية .

III- أنواع أنظمة الحكم وأفضلها

لا يختلف سبينوزا عن هوبز في تصوره لأشكال أنظمة الحكم الممكنة، لقد تحدث مثله عن ثلاثة أشكال فقط وهي: النظام الملكي والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي. تتميز الأنظمة الثلاثة في نظره، كما بين ذلك في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسية ، بأنها تلزم مباشرة عن العقد الاجتماعي، حيث أشار إلى أن الناس عندما يتنازلوا عن حقوقهم الطبيعية لصالح شخص واحد يؤسس دولة ملكية، وتنازلهم عليها لصالح مجموعة من الأشخاص يؤسسوا دولة أرستقراطية، وعندما يكون لصالح المجتمع بأكمله يؤسسوا دولة ديمقراطية ، هذا ما نستخلصه من قوله « كذلك فإن من فوض قدرته على الدفاع إلى شخص آخر بعينه ؛ سواء أكان ذلك طوعا أو كرها ، فقد تنازل عن حقه

1- Ibid.

2- L.Brunschvicg , op. cit.,p. 129.

3-Spinoza, Court traité, 2^{ém} partie ,ch.&5,p.149.

الطبيعي وبالتالي قرر إطاعة هذا الشخص في كل ما يأمر به . وهو يظل ملزما بهذه الطاعة ما دام الملك أو النبلاء أو الشعب يحتفظون بالسلطة العليا، التي كان تفويضه لحقه يرتكز على قبوله إياها » ⁽¹⁾ . بالنسبة إلى سبينوزا إذن لا يوجد أكثر من ثلاثة أشكال من الدول، وهذا ما أكده أيضا وبصورة واضحة في كتابه رسالة في السلطة السياسية ، وذلك في قوله «عندما يكون هذا الشخص [يقصد الحاكم] مجلسا يجمع الجمهور في مجمله، يأخذ النظام اسم الديمقراطية. عندما يختزل هذا الشخص في جماعة من الناس، يأخذ النظام اسم الأرستقراطية. وأخيرا عندما يتماها مع إنسان واحد بحيث يكون الحافظ الوحيد للسلطة العمومية، يأخذ النظام اسم الملكية» ⁽²⁾ .

لا شك إذن في أن سبينوزا في كتابه رسالة في السلطة السياسية تحدث على غرار هوبز عن ثلاثة أشكال من الدولة وهي النظام الديمقراطي والنظام الأرستقراطي والنظام الملكي. وبالتالي فعلى الرغم من أن محاولته للتخلص من فكرة العقد الاجتماعي والابتعاد نسبيا عن الطرح الهوبزي واضحان في هذه الرسالة ، إلا أنه بقي وفيا للقسم الثلاثي الكلاسيكية التي تبنتها نظرية العقد الاجتماعي بفضل هوبز . الشيء الملاحظ أنه في هذه الرسالة حاول أن يعالج بإسهاب كل نظام من الأنظمة الثلاثة حيث خصص لتحليلها فصولا كاملة ، غير أن الحظ لم يسعفه لإتمام مشروعه، أخذته المنية قبل أن ينتهي من تحليل النظام الديمقراطي الذي أراد أن يختتم به نظريته في أفضل الأنظمة، ولهذا من أجل تكوين نظرة قريبة مما يراه في النظام الديمقراطي علينا أن لا نكتفي بالصفحات القليلة التي وردت في هذه الرسالة غير المكتملة ، وإنما علينا أن نعتمد بالإضافة إليها على آرائه حول هذا النظام كما أوردها في كتابه الأول الذي خصصه للسياسة وهو رسالة في اللاهوت والسياسة، مع الانتباه إلى أن تصوره للدولة عرف تطورا في كتابه الأخير.

قبل الشروع في الحديث عن المبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة الملكية حتى تضمن الأمن لمالكها والسلم لشعبها، انتقد سبينوزا بشدة النظرية السياسية التي تدافع عن

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 385.

2-Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. II, §17, p. 107.

الحكم الفردي المطلق وبين محدوديتها، وأبرز أهم نقائصها. لقد حاول سبينوزا في نقده هذا أن يبرهن على أنه من الناحية العملية لا تمارس السيادة بشكل فردي مهما كانت قوة الشخص الذي يجسدها، وأن الملكية التي لم تهياً نفسها لتمارس السيادة بشكل جماعي، فإنها ستكون بالضرورة هشة وغير مستقرة .

لقد بين سبينوزا في تحليله للنظام الملكي أنه من الناحية النظرية الملك في مثل هذا الحكم يتمتع شرعياً بسلطة مطلقة، ولكن عملياً سلطته محدودة. لمعالجة هذا الخل اختار سبينوزا كعلاج تصور ملكية مختلطة يحكمها ملك بمساعدة مجلس، وهي فكرة في الحقيقة برهن ماكيفيلي على قوتها، وحذر في المقابل كل من بودان و هوبز من خطورتها على استقرار الدولة. لهذا على عكس هوبز لم يتردد سبينوزا على تأكيد تفضيله للملكية التي تمارس سيادتها بطريقة جماعية، ولكن بشكل مؤسس، ولهذا فضل الملكية التي يستعين الملك فيها بناس آخرين في إدارة الشؤون العامة عن الملكية التي يدعي مالکها أنه في ممارسته للسيادة يعتمد على قوته الخاصة فقط .

يمكن حصر الأسباب التي جعلت سبينوزا يرفض نظرية الحكم الفردي فيما يلي؛ أولاً، في مثل هذه الملكية تكون طبيعة الملك، في نظره، محدودة مثل قوة بقية الناس و لا يتمتع بالقوة التي تمكنه بمفرده أن يتكفل بتسيير شؤون الدولة المتنوعة ، ولهذا يجد دائماً نفسه في ممارسته للحكم مضطراً للاستعانة بناس آخرين يوكل لهم بطريقة غير صريحة مهمة حمايته وحماية شعبه، وهذا ما يجعل الملك في مثل هذا النظام ،حسب سبينوزا، ليس هو الذي يملك السيادة الحقيقية وإنما يملكها المستشارون والأصدقاء و الجنرالات الذين استعان بهم في ممارسته للحكم⁽¹⁾. يبين هذا ، حسب جون بريوسي، أن حكومة الشخص الواحد، تبدو بالنسبة إلى سبينوزا متناقضة في المبدأ، لأنه من غير المعقول أن نجعل المصلحة العامة، الهدف الحقيقي الوحيد للدولة، تتعلق بقوة خاصة لفرد واحد، وعليه إذا افترضنا العكس، في نظر ج. بريوسي دائماً ، فإنه ينبغي أن نقبل أيضاً أن الجزء قادر على أن يحدد الكل⁽²⁾، وهذا طبعاً خلف للعقل.

1- Ibid., ch. VI, & 5, p. 142.

2- J. Preposit , op.cit., p. 231.

ثانياً، لأن هذا النوع من الملكية زيادة على النقص السابق تعاني أيضاً من نقص آخر لا يقل عن الأول خطورة، ويتمثل هذا النقص، كما يرى سبينوزا، في أن الملك عندما يكون قاصراً أو مريضاً أو مسناً يفقد السيادة الحقيقية ويصبح يتمتع بسيادة وهمية فقط، وتتحول إثر ذلك السيادة الحقيقية بطريقة غير شرعية إلى الأشخاص الذين يديرون الشؤون العليا للدولة في مكانه أو إلى الناس المقربين منه⁽¹⁾. ومعنى هذا أن الملكية بسبب هذا النقص معرضة للتحويل بطريقة غير شرعية من ملكية هشة إلى أسوأ نظام سياسي، حسب رأي سبينوزا، لأنها تمثل أرسقراطية غير معلنة⁽²⁾.

ثالثاً، لأن الدولة التي يحكمها فرد واحد معرضة لأخطار ناتجة عن إمكانية استسلام الملك لشهواته في ممارسته للسيادة، وهذا ما يتسبب في إدارة دولته بشكل معارض للسلام العام، كما يستسلم لها أي إنسان آخر في حياته اليومية ويفعل أفعال معارضة لمصلحته، ولأوامر العقل. ويتجلى هذا الخطر بشكل واضح، حسب سبينوزا، عندما يدير مالكا محب للشهوات مملكته تحت تأثير حب عشيقته أو أحد مفضليه⁽³⁾.

رابعاً، لأنه لما من البديهي، في نظر سبينوزا، أن يكون خوف الملك المحتكر للسيادة من مواطنيه أكبر من خوفه من الأعداء الخارجيين، فإنه بالضرورة، تقادياً لهذا الخطر، يجد الملك نفسه مضطراً لبذل كل ما في وسعه من جهد من أجل حماية نفسه من الأخطار التي تهدده شخصياً وذلك بإبعاد الناس الأكثر شهرة والأكثر قوة من طريقه بإيقاعهم في مكائد عوض أن يفكر في مصالح رعاياه في ممارسته للحكم⁽⁴⁾، وهذا حتى لا يتمكنوا سواء بفضل حكمتهم أو ثروتهم من تحريض الرعايا ضده ليشعروا عليه ويسقطونه من الحكم. خامساً، لأن في مثل هذه الملكية إذا كان للملك أبناء فإنه لن يحبهم، كما يرى سبينوزا، بل يخاف منهم، لأنهم يمثلون بالنسبة إليه خطراً يهدده شخصياً بسبب السمعة والقيمة التي يمكن أن يحظون بها في أوساط الرعايا بفضل تفوقهم سواء في ممارسة النشاطات السلمية أو الحربية، ولهذا يجد هذا الملك نفسه، من أجل أمنه ودوام سلطته مضطراً لأن

1- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch.VI, &5, pp.142,143.

2- Ibid., p. 142.

3- Ibid., p.143.

4- Ibid., &6, p.143.

يضمن لأبنائه أسوء تربية ممكنة حتى لا تتكون لديهم الكفاءات التي من شأنها أن تثير في قلوب الرعايا الاحترام والتقدير الذي يمكن أن يستعين بهما أي واحد منهم للإطاحة به، ولتنفيذ هذه المهمة القذرة لن يلقي هذا الملك أية صعوبة في إيجاد الناس الذين يساعدونه لوضع حد لسبب خوفه هذا⁽¹⁾. لكن النتيجة اللازمة عن هذا التصرف هو تحريم ملكيته مستقبلا من ملك قوي .

يعبر ما سبق، في نظر ج.بريبوسبي، عن رفض سبينوز التام إعطاء للملك الدور الرئيسي والفعال للسيادة في الدولة⁽²⁾؛ لأن الملكية التي تمارس السيادة فيها بالشكل الذي وصفه هي ملكية لا تخدم لا مصلحة ملكها ولا مصلحة رعاياها، وهذا ما عبر عنه سبينوزا بقوله « بناء على كل ما سبق سيكون الملك أقل استقلالية و ظروف رعاياه أكثر شقاء بقدر ما ينقل حق الدولة بشكل مطلق إلى الملك »⁽³⁾. في مثل هذه الملكية يجد الملك نفسه مضطرا لارتكاب أخطاء خطيرة على كيان الدولة ، لأن تصرفاته معادية للشروط الأساسية للسيادة، وفي هذه الحالة، حسب سبينوزا، عوض أن يحمي نفسه ويحمي دولته يتسبب في إضعاف الجسم السياسي بأكمله، وبالتالي يمكن أن يتحول الخوف الذي يثيره فيه الرعايا إلى شعور بالثورة، وينحل بذلك نظام الدولة. والنتيجة التي نخلص إليها هي أن غرض سبينوزا من هذا النقد هو البرهنة، حسب ج. بريوسبي، على أن الملكية الخالصة هي النظام السياسي الأقل ضمانا للسيادة المطلقة، وبالتالي الأكثر هشاشة⁽⁴⁾

هذا، و من أجل تثبيت الدولة الملكية، وجعل حاكمها أكثر تمتعا بالسيادة المطلقة ، رأى سبينوزا أنه ينبغي بنائها على قواعد صلبة بحيث تضمن الأمن للملك والسلم للرعايا، وذلك بربط استقلالية الأول بسلامة هؤلاء⁽⁵⁾، أي جعل مصلحة الملك الشخصية رهن تحقق مصالح الرعايا ،وهي في الحقيقة مبادئ، كما سنرى، تحرف من طبيعة النظام الملكي كما هو معروف ولهذا يبدو، حسب فاطمة حداد شماخ، أن سبينوزا من خلال هذه المبادئ ينادي من داخل النظام الملكي بحكومة مضادة للملكية أي حكومة جماعية، ذات ماهية

1- Ibid., pp.143,144.

2- J. Preposiet , op.cit.,p.235.

3- Spinoza, Traité de l'autorité politique, , ch.VI.&8, p.144.

4- J. Preposiet , op.cit.,p.232.

5- Spinoza, Traité de l'autorité politique, , ch.VI.&8. p.144.

إذن، غرض سبينوزا من هذه المبادئ هو إصلاح النظام الملكي الموجود في الواقع باقتراح نظام ملكي جديد قوي يتناسب مع الطبيعة البشرية، وقادر على ضمان السلم والحرية للرعايا، وذلك بوضع آليات تفرض على الملك ممارسة السيادة في الواقع بالشكل الذي يتفق مع طبيعة دولته أي بطريقة جماعية، لأن الخلل الكبير الذي يعانيه هذا النوع من الملكية الذي دفع عنه هوبز بذكاء يكمن، في نظر سبينوزا، في عدم تطابق النظرية مع الواقع. نظريا يبدو أن الملك هو الذي يقرر لوحده، إلا أن الواقع يبين أنه لا يقدر على ذلك، وهذا ما يقصده ج. بريوسيني بقوله « تكمن أهمية الاستدلال المضاد للحكم المطلق في اعتقاده العميق أن سلطة شخص واحد واقعي لا توجد أبدا. وفي الحقيقة، حكومة شخص واحد ماديا مستحيلة. إنها خيال ملائم يصلح لإخفاء واقع مختلف تماما»⁽²⁾، وهذا ما عبرت عنه أيضا ف. ح. شماخ بقولها « الخلاصة الحتمية هي أنه لا يوجد نظام ملكي بالمعنى الحرفي للكلمة. إن الشيء الذي يشار إليه كنظام ملكي لا يوافق واقعا سياسيا ملكيا. كلمة ملكية تشير إلى واقع سياسي من النوع الأرستقراطي »⁽³⁾.

من الواضح إذن أن غرض سبينوزا من نقده للملكية الخالصة التي دفع عنها هوبز هو تصور ملكية معتدلة وقابلة للتحقق، يمكن وصفها بالإنسانية وبالرحيمة، مادام أنها تأخذ بعين الاعتبار العجز الناجم عن محاولة ممارسة السيادة بشكل فردي خالص، وتضمن أن كل ما يقرره الملك يكون دائما في صالح أغلبية الرعايا، وهذا حتى لا تبقى الملكية عبارة عن كلمة فارغة من المعنى، وليس لها ما يقابلها في الواقع.

لقد استنبط سبينوزا من الطبيعة البشرية المبادئ التي تليق بالدولة الملكية، معتقدا في ذلك أنها من شأنها أن تقيها من المشاكل السابقة. تشترك هذه المبادئ في نقطة أساسية وهي العمل على ضمان الدوام للدولة بالممارسة الجماعية للسيادة. لتجاوز هذه النقائص رأى سبينوزا مثل ماكيافيلي أنه من الأفضل تأسيس الدولة على نظرة واقعية إلى الطبيعة البشرية التي تبين أن كل الناس أشرار سواء أكانوا حكام أم محكومين، وهذا واضح من قوله « ينبغي

1- F.H. Chamakhe, op.cit.,p.331.

2-J.Preposiet , op.cit.,p.233.

3- F.H. Chamakhe, op.cit.,p.323 .

على الدولة أن تنظم بالضرورة بشكل يجعل الجميع ، حكام ومحكومين- سواء أتصرفوا طوعا أو كرها- يضعون سلوكهم في خدمة السلام العام «⁽¹⁾، وهذا على عكس هوبز الذي أقام تصويره للدولة على افتراض أن الناس بصفتهم رعايا أشرارا و أن طبعهم عنيد ، لهذا لم يضع أي ضابط أو قيد للحاكم، لأنه يعتقد أن الشر المقترن بممارسة الحكم لا يرجع إلى طبيعة السيادة أي إلى طبيعة الحاكم ، وإنما إلى طبيعة المحكومين فقط. من أجل القضاء على أسباب الموت العنيف ينبغي إذن التدخل لضبط طبيعة الرعايا بقيود تفرض عليها بالقوة العيش في أمن وسلم.

بناء على الاختلاف السابق، لم يستعمل سبينوزا تصور الحالة الطبيعية، كنتيجة حتمية لعدم قبول الرعايا الخضوع لسيادة الحاكم المطلقة، حيث بين أن الرعايا لا يطيعون القوانين المدنية لأن حلها يمثل خطرا عليهم، وأنهم لم يحترمونها خوفا من الرجوع إلى الحالة الطبيعية، وإنما لأنهم راضين بحاكمهم، ولهذا فعلى عكس هوبز يرى سبينوزا أنه من الأفضل التدخل لإصلاح طبيعة الدولة وليس طبيعة الإنسان حتى نجعله يحترم كل ما يأمر به الحاكم، لأنه، كما يقول، «في الواقع، من الأكيد أن التمرد والحروب و اللامبالاة المنظمة أو الانتهاكات الفعلية للقوانين تعود بالفعل إلى عيوب دولة أكثر مما تعود إلى خيبات الناس»⁽²⁾، وهذا الفرق مهم جدا بين الفيلسوفين، لأنه يعبر عن الفكرة التي فضلها تصور كل واحد منهما علاقة الحكام بالمحكومين، وعن سبب دفاع أحدهما عن الحكم الملكي المستبد و الآخر عن الحكم الديمقراطي.

من أجل تحقيق التوازن بين مصلحة الحاكم ومصلحة المحكومين في الدولة الملكية، رأى سبينوزا أنه من الضروري على الملك أن يستعين في ممارسته للسيادة بمجلس مكون من ناس آخرين كمستشارين يميلون مثله بالطبيعة إلى تحقيق منفعتهم الشخصية، وذلك ليساعده في البحث عن الحلول للمشاكل التي يصادفها في تسييره للشؤون العمومية، لأن الحلول التي يقترحونها فيما يتعلق بالسلام العام تكون بالضرورة أفضل من الحلول التي يمكن أن يجدها الملك بنفسه⁽³⁾. لكي يضمن سبينوزا أن كل ما يقترحه المستشارون في

1- 5- **Spinoza**, *Traité de l'autorité politique*, , ch.VI,&3, p. 140.

2- Ibid., ch. V &2,p.135 .

3- Ibid., ch. VII, §5, p.168.

مجلسهم يخدم المصلحة العامة للدولة وليس مصالحهم الخاصة رأى أنه ينبغي اختيار هؤلاء المستشارين من بين الناس الذين تتعلق شؤونهم و مصالحهم الخاصة بالسلام العام للشعب وبالسلم، لأنهم يمثلون الأغلبية (1). لهذا ينبغي على الملك أن لا يعتقد أن ممارسته للسيادة تقتضي منه أن يقرر أشياء تعارض رأي المستشارين الذين يمثلون الأغلبية، وهذا ما أشار إليه سبينوزا بقوله «لكن لما سلام الشعب هو القانون الأعلى للملك، و حقه الأكثر قداسة، فإنه سيمارس ملكيته عندما يختار رأي من الآراء المقترحة عليه من قبل المجلس، وليس عندما يأخذ قرارا أو يكون رأيا ضد موقف المجلس بأكمله» (2)؛ لأنه لو فعل ذلك سيثير غضب المستشارين، و بالتالي غضب أغلبية الشعب، و بالأخص إذا كانوا يمثلون كل الأوساط الشعبية (3).

إذا تمعن جيدا في نظرية التمثيل التي وظيفها سبينوزا هنا وقارنها بنظرية التمثيل التي عرضها هوبز في كتابه التنين نجد أن مجلس المستشارين عند الأول يمثلون أغلبية الشعب بينما عند الثاني المساعدين يمثلون الحاكم. لهذا يظهر بجلاء أن أحسن ملكية، كما يتصورها سبينوزا، هي تلك التي تقترب أكثر من الحكم الديمقراطي التمثيلي، مادام أنه يربط مصلحة ورأي أغلبية الشعب بأغلبية الأصوات التي يتمتع بها المستشارون في المجلس (4)، كما هو الحال في كل ديمقراطية تمثيلية، وبالتالي فهو بهذه الكيفية يدخل، حسب ل. مونيي، عمل ديمقراطي للمؤسسات في دولة ذات شكل ملكي (5)، وعلى هذا الأساس يرى ج. بريبوسبي أن سبينوزا في كتابه رسالة في السلطة السياسية يقترح دستورا ملكيا من النوع البرلماني الغرض منه توطيد السيادة على قواعد شعبية (6).

لقد خلص سبينوزا من تحليله للنظام الملكي إلى نتيجة مناقضة لما حاول أن يبرهن عليه هوبز من قبله الذي أكد أن الحاكم الذي يترك الحرية لرعاياه يعجز عن تحقيق الأمن والسلم في الدولة، وهذا لأنه يعتقد أن الحرية تبقى تمثل أكبر عدو للسلم حتى في أفضل

1- Ibid., §4, p. 165.

2- Ibid., §5, p. 168.

3- Ibid., §4, pp. 165,166.

4- Ibid.

5-L. Mugnier Pollet, op.cit., p. 228.

6-J. Preposiet, op.cit., p.239.

الأنظمة عنده وهو النظام الملكي. بينما بين سبينوزا امكانية تعايش السلم الحرية في الدولة وأن كلاهما يعزز الآخر، وهذا حتى في أقل الأنظمة تفضيلا عنده، وهو النظام الملكي، لأنه يعتقد على خلاف هوبز أنه يمكن أن يتمتع الرعايا بالحرية دون أن يشكل ذلك خطرا على استقرار الدولة، وهذا واضح من قوله « ها هي النتيجة التي نستخلصها من عرضنا للملكية. يمكن للشعب، تحت حكم ملك، أن يستمر في التمتع بحرية واسعة بما فيه الكفاية، بالشرط التالي: أن تكون من جهة القوة التي يسمح للملك التمتع بها محدودة بقوة الشعب ذاتها؛ وأن تكون من جهة أخرى هذه القوة مضمونة بشكل خاص وتحت حماية الشعب» (1). من الواضح أن سبينوزا، كما يقول فؤاد زكريا، «حاول أن يمزج الملكية بنظام شبه ديمقراطي يضمن الاستماع إلى صوت العقل بقدر الإمكان» (2)؛ لأن حرية الشعب لا تمثل في مثل هذه الملكية خطرا على الدولة، مادام أن الشعب هو الذي يملك السلطة السياسية الفعلية و لا يحتكرها الملك. هكذا يبقى الشعب حرا على الرغم من خضوعه و احترامه لأوامر الملك، لأن قوة هذا الأخير محددة بقوته. ولهذا في حالة ما إذا تحققت هذه الملكية الخالصة في الواقع فهذا يعني، حسب ج. بريوسبي، أن الشعب صاحب السيادة استقل (3)، وترك الملك مسؤولية التصرف بها كما يشاء، ولكن هذا، في نظر سبينوزا، لا يمنع أن يسترجعها الشعب متى شاء، لأن أساس الدولة لا يقوم على احتكار للسيادة من قبل شخص واحد.

زيادة على ما سبق انتقد سبينوزا فكرة توريث الحكم التي دفع عنها هوبز في كتابه المواطن حيث بين بشكل واضح أنه من مصلحة الملك والرعايا أن يكون للحاكم حق تعيين خليفته كما يشاء، لأن الرعايا، كما يرى، بمنحهم السيادة المطلقة للملك يكونوا قد منحوا له حق مطلق في امتلاكها وتوريثها لمن يحلو له (4). غير أن هذه الفكرة بالنسبة إلى سبينوزا خاطئة، لأنه لو اتبعنا المنطق الذي بفضله برهن هوبز على أن الاتفاقات والقوانين التي لا تكون مقترنة بسيف تبقى مجرد كلمات ليس لها قوة الإلزام، والذي استتبط منه ضرورة

1-Spinoza, Traité de l'autorité politique, ch. VII, §31, p. 195.

2- فؤاد زكريا، مرجع سبق ذكره، ص 231.

3-J. Preposiet, op.cit., p.235.

4-Hobbes, Le citoyen, section deuxième, ch.VII, & XV, pp.174,175.

اقتران العقد الاجتماعي المؤسس للدولة بسلطة سياسية تملك قوة الإلزام والردع، تظهر لنا فكرة التوريث هذه غير معقولة، لأنها تعبر عن قرار يأخذه الملك يتعلق بمستقبل لن يكن فيه مالكا، وبالتالي فلا وجود لأي شيء يضمن احترام الرعايا لقراره، وهذا ما يقصده سبينوزا بقوله «حسب بعض المنظرين [وهنا يقصد في اعتقادنا هوبز] يمكن للملك أن يسلم الدولة لمن يشاء لأنه سيد الدولة وحاز عليها بحق مطلق. ويختار خليفته كما يشاء أي بإرادته الخاصة، ويمكنه أن يترك الدولة ورث لأبنه. إن هذا الموقف خاطئ تماما؛ لأن إرادة الملك يكون لها قوة القانون طالما يبقى سيف الدولة في حوزة صاحبها»⁽¹⁾. يظهر من هذا القول أن سبينوزا لا ينظر إلى المملكة على أساس أنها ملكية خاصة يحق لصاحبها أن يفعل بها ما يشاء، وهذا على عكس هوبز الذي اعتبرها كذلك لأنه يظن أن الملك يكون أكثر حرصا على سلامة رعاياه عندما يكون هؤلاء ملكا له⁽²⁾، ولهذا يمكنه أن يسلم دولته لمن يشاء. بينما سبينوزا الدولة ليس ملكا لحاكمه ولهذا فمن حقه أن يتخل عن السيادة ولكن ليس من حقه أن يسلمها لمن يشاء إلا برضا الشعب أو على الأقل رضا أغلبية الذين يمثلونهم⁽³⁾، أي أغلبية أعضاء مجلس المستشارين.

أما في تحليل النظام الأرستقراطي، فينطلق سبينوزا من تمييز بين تحويل السلطة السياسية لفائدة شخص واحد وتحويلها لفائدة مجلس، مؤكدا بذلك تفضيله لحكم المجالس على حكم الأفراد، وهذا ما يقصده من قوله «قبل تحديد المبادئ التي ينبغي أن تعتمد عليها كل أرستقراطية، سنسجل الفرق الهام جدا بين أن تحول السلطة السياسية لصالح شخص واحد وأن تحول لصالح مجلس مؤلف من عدد كبير»⁽⁴⁾، أي الفرق بين نظام حكم ملكي و نظام حكم أرستقراطي. وهذا ما يبين على حد تعبير ج. بريوسبي أن البديهية الأساسية للسياسة عند سبينوزا هي أن لا يترك سلام المجتمع أبدا لشخص واحد⁽⁵⁾، وهي بديهية، كما يبدو، متناقضة تماما مع تلك التي أقام عليها هوبز تصوره للحكم المطلق.

من خلال هذا التمييز يظهر أن سبينوزا بصدد تأكيد تفضيله لنظام الحكم الأرستقراطي

1-Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. VII, §25, p. 185.

2-Hobbes, *Le citoyen*, section deuxième, ch. X, & XVIII, p.195.

3-Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. VII, §25, p. 185.

4- Ibid., ch. VIII, §3, p. 199.

5-J. Preposiet, op.cit., p.233.

على نظام الحكم الملكي معلا ذلك بالأسباب التالية:أولا،لأنّ السلطة في الدولة الأرستقراطية،كما يرى ، تكون في يد مجلس متكون من عدد معتبر من الأشراف قادرين على تسيير شؤون الدولة دون أي حاجة إلى مستشارين، مقارنة بالدولة الملكية حيث الحاجة إلى مستشارين واضحة، لأن السلطة فيها تكون في يد شخص واحد، وهذا ما يجعل قوته، في نظره، لا تتناسب مع ثقل مهمة الدولة بأكملها⁽¹⁾. ثانيا، لأنّ في الدولة الأرستقراطية،حسب سبينوزا، يمارس الحاكم سلطة سياسية فعلية، والسيادة فيها لا تكون مهددة بالرجوع إلى الجمهور كما هو الحال في الدولة الملكية عند موت الملك، لأن المجالس أبدية في حين الأشخاص فانون⁽²⁾. ثالثا، لأنّ في الدولة الأرستقراطية تكون السلطة السياسية التي يتمتع بها مجلس الأشراف سلطة ثابتة وواحدة بينما سلطة الملك غير ثابتة، لأن الملك بصفته إنسانا طبيعيا يمكن أن يكون قاصرا أو مريضا أو مسنا⁽³⁾. رابعا، لأنّ في الدولة الأرستقراطية تكون كل إرادة من إرادات المجلس المصرح بها بالضرورة قانونا، بينما لا تمثل كل إرادة الملك في الدولة الملكية تشريعا عاما⁽⁴⁾ ، لأن في الملكية يمكن أن يكون الملك يتمتع بسيادة رمزية فقط بحيث يكون المستشارون أو المقربون منه هم الذين يملكون السيادة الحقيقية. لهذا لا تمثل إرادة الملك سلطة سياسية فعلية، في حين إرادة مجلس الأشراف في دولة أرستقراطية تمثلها.

استنادا إلى هذا التمييز، يظهر بوضوح تفضيل سبينوزا للدولة التي تقوم سلطتها على مجالس تتكون من أعضاء يمثلون أغلبية الشعب؛ لأنه بهذه الكيفية تضمن الدولة الأرستقراطية لحكامها التمتع بسيادة مطلقة، و هذا ما يبين أنه يخالف هوبز في هذه المسألة،حيث يعتقد أنه كلما توزعت السيادة على عدد كبير من الناس كلما كانت مطلقة في ممارستها، ويقول في ذلك « الخلاصة إن السلطة السياسية،المحولة إلى مجلس مكون من عدد كبير من الأفراد يميل إلى ممارسة السلطة المطلقة بشكل متزايد»⁽⁵⁾ ، لكن دون أن يكون ذلك على حساب حرية أغلبية الشعب التي تشارك في مجلس الأشراف، و إلا شكلت

1- Ibid.

2- Ibid.,pp.199, 200.

3- Ibid.,p.200.

4- Ibid.

5- Ibid

هذه الأغلبية مصدر خوف يهدد السلطة الحاكمة و يحد من حقها، لأن السبب الذي يمنع السيادة في النظام الأرستقراطي من أن تظهر في الواقع مطلقة بشكل صارم هو في نظر سبينوزا توفير مسوغات للجمهور ليستغل الخوف الذي يثيره في الحكام ليطالب ويماس نوعا من الحرية بطريقة غير شرعية ⁽¹⁾، يمكن أن تعود سلبا على مصالح الأشراف وعلى الدولة بأكملها، ولهذا من الأفضل لهم أن يتحكموا في هذه الحرية ويضعونها في إطار قانوني يعبر عن رأي الأغلبية ويدافعون عنها كما يدافعون عن حقوقهم، وهذا حتى يزول خوفهم من الرعايا ويرضون هؤلاء بطريقة ممارسة الأرستقراطيين للسيادة، وإلا سيطالبون بحرية يمكن أن تعرض الدولة إلى الدمار، ولهذا، كما يقول سبينوزا ، « ينبغي التقليل من الخوف الذي يثيره الشعب بأي ثمن ومنعه من المطالبة بالحرية أي كانت – بحيث تتجاوز حدود تلك التي ينبغي السماح له بها طبقا لتكوين الدولة .(لأنه، نفهم جيدا من ذلك أن الحد الأدنى هذا لا يمثل، إلى حد كبير، حقا خاصا بالشعب وإنما هو جزء لا يتجزأ من الدولة .من ثم يتوقف على عائق الأرستقراطيين الدفاع عن مثل هذا الحق والحفاظ عليه كما وأنه حقهم الخاص)» ⁽²⁾ .

يظهر مما سبق أن لرأي أغلبية الشعب في النظام الارستقراطي وزن في قيام الدولة يفرض على السلطة الحاكمة أن تحرص على ألا تحرم هذه الأغلبية من التمتع بالحقوق الطبيعية التي لم يتنازلوا عنها لصالحها، لأنه، كما يقول سبينوزا، «لا يمكن أن نشك في أن سلطة الدولة تفلت من الأشراف بقدر ما يكون الحقوق التي يطالب بها الشعب عديدة» ⁽³⁾ ، أي بقدر ما يحرم أفراد من حقوقه الأساسية، و لهذا يبدو أنه من الضروري التأسيس للحرية التي يتعذر على السلطة الحاكمة أن تحرم الشعب من التمتع بها مهما حاولت، معتبرا أيها حق لا يتعلق بحق الشعب فقط بل بحق الدولة بأكملها، وأي محاولة من قبل الأرستقراطيين للقضاء عليه تعد هجمة ضد أسس الدولة ،لأن بعملهم هذا يتصرفون كأعداء ضد أنفسهم كما يتصرف الإنسان الطبيعي الذي يحاول أن ينتحر كعدو ضد نفسه. ومنطق النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود يمنعه من التصرف بهذه الكيفية

1-- Ibid., §5, p.201.

2- Ibid., pp., 201,202.

3- Ibid., p. 202.

ويدفعهم في المقابل إلى البحث عن الآليات المناسبة لتحقيق مصلحة الحكام والمحكومين على السواء، وليس مصلحة بعضهم على حساب البعض الآخر. بهذه الكيفية فقط يستطيع الأرستقراطيون أن يضمنوا لأنفسهم ممارسة سيادة مطلقة، وهذه هي الغاية التي يريد سبينوزا أن يحققها النظام الأرستقراطي الذي يدافع عنه في الواقع ، لأن النظام الأرستقراطي في نظره يجد كماله وقوته بقدر ما تحتم عليه مؤسسته أن يميل بشكل مستمر إلى السيادة المطلقة⁽¹⁾. إذن تكون الدولة الأرستقراطية مثل الدولة الملكية ، كما يتصورهما سبينوزا، مكرهة على احترام رضا أغلبية شعبها، وعلى الاعتماد في ممارستها للسيادة على دستور ومجالس تقترب أكثر فأكثر من الحكم المطلق⁽²⁾، أي تقترب من الحكم الديمقراطي الذي يضمن دستوره ممارسة السيادة بشكل مطلق ودون أي تعارض مع الحريات الفردية.

على ضوء ما سبق، يظهر أن السلطة السياسية، في نظر سبينوزا، سواء أكانت ملكية أو أرستقراطية، تكون بالضرورة مطلقة بقدر ما تمارس الحكم برضا أغلبية الشعب، كما هو الحال في أية دولة ديمقراطية. وبهذا يكون سبينوزا قد منح للسلطة السياسية ماهية ديمقراطية، بحيث تصور الدولة، كما يرى س. زاك، أكثر تعبيراً عن هذه الماهية كلما اقتربت من النظام الديمقراطي⁽³⁾، بصفته النظام الذي يضمن فعلاً تمتع السلطة الحاكمة بحق مطلق في القيام بكل الأفعال التي تقدر عليها؛ وهذا ما أكدّه أيضاً ج. بريوسبي بقوله «إن ماهية السلطة السياسية تكمن بالضرورة عند سبينوزا في الدولة بأكملها، وشكل الحكومة يتعلق دائماً بتوازن القوى بين الحاكم والرعايا»⁽⁴⁾ ؛ لأن الدولة الديمقراطية في النهاية ما هي عند سبينوزا إلا «اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها»⁽⁵⁾، إنها دولة تتمتع السلطة الحاكمة فيها فعلاً بحق مطلق مادام أنها تمثل المجتمع بأكمله، ويقابل هذا الحق المطلق من جهة الرعايا طاعة مطلقة ينبغي أن

1- Ibid., §5, p.201.

2- فرنسوا شتليه وآخرون ، مرجع سبق ذكره ، ص553.

3- S.Zac, Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza, p. 139.

4- J. Preposiet , op.cit., p.235.

5- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 382.

يتحلى بها كل واحد منهم تجاه أوامر السلطة العليا، وذلك إما بمحض اختياره أو خوفاً من عقاب شديد. و في كلتا الحالتين يطيع الإنسان أوامر السلطة العليا، فإذا كان العقل هو الذي يوجه كل أفعاله فإنه، كما يرى سبينوزا، سيرغب في طاعة قوانين الدولة لكي يعيش حراً⁽¹⁾، وهذه الطاعة ليست في الحقيقة إلا امتثالاً لقواعد الحياة و المنفعة المشتركة التي يدعو إليها العقل السليم. أما إذا كان واقعا تحت سيطرة اندفاعات الشهوة فإنّ قوة السلطة العليا، كسبب خارجي، هي التي ترغمه على تحقيق مصلحته، وذلك بتقوية نزوعه الطبيعي إلى الحفاظ على وجوده؛ لأنّ قوة الانفعالات التي تقوده و الجهد الذي يبذله للاستمرار في الوجود ليسا محددين بقوة نزوع صاحبهما إلى الحفاظ على وجوده، وإنما بقوة سبب خارجي⁽²⁾. الدولة إذن هي التي تجبر الرعايا على طاعة أوامرها بفضل القوة التي تتمتع بها و التي تفوق قوة كل فرد على حدى.

بيد أن حتى هؤلاء الناس الذين يخضعون لاندفاعات الشهوة عندما يطيعون أوامر السلطة العليا في الدولة الديمقراطية، مهما كانت شدة طاعتهم لها، فإنّ هذا لا ينزل بهم إلى صف العبيد، لأنّ في تنفيذهم لأوامرها يحققون مصلحتهم على عكس العبد الذي لا يحقق في نظر سبينوزا إلا مصلحة سيده⁽³⁾، لا يفقد إذن المواطنون حريتهم، لأنّ في الدولة الديمقراطية عندما ينفذون أوامر السلطة العليا فهم لا ينفذون في الحقيقة سوى أوامرهم، مادام أنّهم يمثلون هذه السلطة، وبالتالي فهم لا يطيعون أمثالهم و إنّما أنفسهم، لأنّ القوانين التي تسنها السلطة العليا وضعت برضا الجميع⁽⁴⁾. ولهذا السبب اعتبر سبينوزا هذا النظام أقرب أنظمة الحكم إلى الطبيعة البشرية، بصفته نظام حكم تأسس على فعل تنازل كل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لصالح المجتمع بأكمله وليس لصالح إنسان آخر مثلهم⁽⁵⁾. وهذا ما يبقّي الإنسان حراً في الحالة الاجتماعية كما كان في الحالة الطبيعية. و بهذا يظهر أنّ غاية العقد الاجتماعي، كما يتصوره سبينوزا، ليس القضاء على هذه الحرية وإنما

1- Spinoza, L'éthique, IV, prop. V, p. 249

2- Ibid., prop. LXXIII, Dem., p. 317.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 384.

4- Spinoza, L'éthique, IV, Prop. LXXIII, p. 317.

5- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 211.

توفير الظروف المناسبة لها حتى يتسنى لكل فرد أن يتمتع بها دون أن يكون ذلك على حساب حرية الآخرين. إن سبينوزا على حد قول فؤاد زكريا « يؤكد أن إطاعة الفرد لمثل هذه الدولة [الدولة الديمقراطية] تزيد من حريته ،ولا تنقصها على إطلاق »⁽¹⁾. و من هنا يتبين لنا أنه لا يمكن ضمان التمتع الفعلي بهذه الحرية إلا في دولة ديمقراطية لا يطيع أفرادها أمثالهم بل أنفسهم.

إذن، يتساوى كل المواطنين في ممارسة الحق السياسي في النظام الديمقراطي على خلاف النظام الملكي أو الأرستقراطي، مادام أن كل السكان الذين هم أبناء مواطنين، وكل الذين ولدوا في التراب الوطني و خدموا الدولة أو تحصلوا على حق المواطنة لسبب آخر، كل هؤلاء حسب سبينوزا يحق لهم قانونا في الدولة الديمقراطية أن يطلبوا حقهم في التصويت في المجلس و ترشيح أنفسهم لمختلف مهام الدولة⁽²⁾. إذن، الناس يتساوون في الحالة الاجتماعية قانونا في ممارسة حقهم السياسي كما كانوا في الحالة الطبيعية يتساوون طبيعيا في ممارسة حقهم الطبيعي⁽³⁾.

هكذا لا يكون الحق السياسي في الدولة الديمقراطية، كما يتصورها سبينوزا، حكرا على جماعة من الناس كما هو الحال بالنسبة إلى الأشراف في الدولة الأرستقراطية ، بل هو حق يتمتع به كل إنسان تتوفر لديه شروط المواطنة؛ لأنّ الدولة الديمقراطية لم تتأسس من جراء تفويض كل إنسان حقه الطبيعي لصالح إنسان آخر مثله، و إنما من جراء تفويضه إلى الأغلبية العظمى من المجتمع الذي ينتمي إليه⁽⁴⁾. ولهذا يعد سبينوزا هذه الدولة هي أقرب أشكال الدول إلى الطبيعة و أقلها بعدا عن الحرية التي تقرها الطبيعة للأفراد⁽⁵⁾.

النظام الديمقراطي إذن، حسب سبينوزا هو أحسن أنظمة الحكم؛ لأنه هو النظام الأكثر تجسيدا لاستمرار الحالة الطبيعية، ولأنه يمثل أيضا ماهية كل أشكال أنظمة الحكم، باعتبار

1- فؤاد زكريا، مرجع سبق ذكره ،ص231.

2- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص 382.

3- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. XI, §1, p. 272.

4- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة. ص382.

5- المصدر نفسه.

أن العقد الاجتماعي الذي تقوم عليه هذه الأخيرة يحمل بعدا ديمقراطيا جعل السلطة السياسية تمثل مجموع القوى الطبيعية لكل الأفراد المتعاقدين، وفرض عليها أن تمارس نشاطها بشكل يمكن وصفه كما فعل بعضهم بالجماعي⁽¹⁾.

إذا كان حق السلطة السياسية في الأنظمة الثلاثة الملكي والأرستقراطي والديمقراطي يتحدد فعلا بقوة الجمهور، فمما لا شك فيه، حسب ر. لاشريير R.Lacharriére، أن هذه الأنظمة تقوم على حكم سياسي ذي طبيعة ديمقراطية⁽²⁾، ترغم كل ملكية تريد أن تكون أحسن ملكية، وكل أرستقراطية تريد أن تكون أحسن أرستقراطية على ممارسة الحكم بطريقة ترضي أغلبية الشعب التي تملك السلطة السياسية الفعلية. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار رسالة في السلطة السياسية على الرغم من عدم اكتمال الفصل المخصص لتحليل النظام الديمقراطي بحثا يدخل في تاريخ الفكر الديمقراطي⁽³⁾.

زيادة على ما سبق، يظهر أن النظام الديمقراطي، كما جاء في كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، هو النظام الأكثر تطابقا والعقد الاجتماعي، لأن هذا الأخير يحمل تعهدا صريحا بأن كل فرد يُخضع أفعاله لأوامر العقل، ويضع حدا لاندفاعات الشهوة طالما أنها تسبب أضرارا للآخرين، أي تعهد بتأسيس دولة قوية وحررة تعتمد العقل في تفسير شؤونها، لا يختلف عن الغاية و المبدأ اللذين تقوم عليهما الدولة الديمقراطية، كما يحددها سبينوزا، بقوله «تخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء و الإبقاء عليهم بقدر الإمكان في حدود العقل حيث يعيشون في وئام و سلام»⁽⁴⁾. النظام الديمقراطي إذن هو النظام الأكثر توفيقا لتسيير شؤون الدولة بهذا الشكل، لأنه بفضلته تتحقق الظروف المناسبة لتخليص الناس من قبضة الشهوات العمياء التي كثيرا ما تحرمهم من إدراك مصلحتهم وتسمح لهم القيام بالأفعال التي تخدم فعلا مصلحتهم، وبالتالي تجعلهم في النهاية يمارسون حقهم السياسي بكيفية لا تتعارض مع ما يقتضيه العقل السليم؛ لأنه يكاد يكون من المستحيل، حسب سبينوزا، أن نتصور اتفاق بين أغلبية الناس،

1- L. Mugnier, *Philosophie politique de Spinoza*, p.144.

2-René de Lacharriére, *Etude sur la théorie démocratique*, (Paris: Payot, 1963), p. 20.

3-فرنسوا شتليه وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص545.

4-سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص383.

الذين يمثلون السلطة العليا في الدولة الديمقراطية، على أمور تتعارض وأوامر العقل⁽¹⁾، و بالأخص نظام يشجع المواطنين أكثر على التحرر من قيود الشهوة، وهذا ما يعبر عنه فؤاد زكريا بقوله «ففي الديمقراطية لا يخشى من سيطرة الأوامر اللامعقولة، إذ أنه كلما ازداد عدد المشتركين في الحكم أقل احتمال ظهور الرغبات اللامعقولة، وأمكن ضبط الانفعالات الهوجاء بسهولة»⁽²⁾.

إنّ الحكم الديمقراطي، كما يظهر مما سبق، يتفق مع ما يأمر به العقل السليم، ولهذا تكون الدولة الديمقراطية من هذه الجهة قريبة من الطبيعة باعتبار العقل لا يأمر بأي شيء يخالف قوانين الطبيعة، لهذا يمكن القول إنّ النظام الديمقراطي هو أفضل أنظمة الحكم في نظر سبينوزا، لأنه أقرب نظام إلى الطبيعة، وهنا تكمن أهميته في فلسفته السياسية مقارنة بالنظامين الملكي والأرستقراطي، إذ بفضل من جهة يمكن فهم علاقة الاستمرار الموجودة بين الحالة الطبيعية والحالة السياسية التي برهن على وجودها ورفض على أساسها ذلك البعد الاصطناعي للدولة الذي اقترن بنظرية العقد الاجتماعي الهوبزية، ومن جهة أخرى، في اعتقادنا على الأقل، يمكن اعتماد هذه الفكرة لدحض رأي الناس الذين يدافعون على الاستبداد بحجة أنه من الصعب تعويد الشعب على الحرية. نتيجة دوام صلاحية هذا النقد يظهر سبينوزا المدافع عن الحرية كظاهرة شاذة وفريدة من نوعها في عصره⁽³⁾، لأنه استطاع أن يصوغ نظرية في السياسة عارض بها كل النظريات والاتجاهات السياسية التي كانت سائدة في عصره وعلى رأسها نظرية هوبز والنظرية الثيوقراطية، وذلك من جهة بالمطالبة بمشاركة الرعايا في ممارسة السيادة مشركة نشيطة للحد من استقلالية الحكام، ومن جهة أخرى التأكيد أن البشر هم الذين أسسوا الدولة⁽⁴⁾. في الواقع هذا النقد المزدوج السابق لزمه الذي حاول سبينوزا أن يدمر به الأساطير التي تبرر الحكم المطلق المستبد، يعبر عن حادثة استثنائية تؤسس لعالم

1-المصدر نفسه

2- فؤاد زكريا، مرجع سبق ذكره، ص231.

3-فرنسوا شتليه وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص551.

4-المرجع نفسه.

5-المرجع نفسه.

بمنظور سبينوزي يرتبط بآفاق الفكر الديمقراطي⁽⁵⁾؛ لأنه إلى يومنا هذا في الدول الديمقراطية المتقدمة تمثل الحقوق الفردية والجماعية للمواطنين قوى مضادة للسلطة الحاكمة تعمل على خلق نوع من التوازن بين ما يعرف بحقوق الإنسان وصلاحيات الحاكم حتى لا تتحول سيطرته إلى استبداد.

إذا كان سبينوزا يعتقد أن الدولة تمارس سيادة مطلقة، بقدر ما تفتح المجال لعدد كبير من الناس للمشاركة فيها، فإن هذا من دون شك يعني أنه عندما حل مختلف أنظمة الحكم في كتابه رسالة في السلطة السياسية، بدأ بالنظام الأقل كمالات وهو النظام الملكي، بحجة أن الملك هو أقل الحكام تمتعا بسيادة مطلقة، ثم انتقل إلى نظام أكثر كمال من الأول وهو النظام الأرستقراطي، لأن الأرستقراطيين في نظره يتمتعون بسيادة مطلقة أكبر من تلك التي يتمتع بها الملك، ليختم نظريته في أنواع الأنظمة بالنظام الديمقراطي. هذا، واحترما للتدرج الذي بدأ به سبينوزا في عرض نظريته في أشكال أنظمة الحكم يمكننا الاستنباط أن النظام الديمقراطي يمثل عنده أفضل الأنظمة، لأنه أكثر الأنظمة تجسيدا للسيادة المطلقة. ولهذا يمكن القول بأن الفكر السياسي الذي يقترحه سبينوزا في كتابه رسالة في السلطة السياسية هو فكر ديمقراطي مكتمل، وافتقاره لمبحث خاص بالنظام الديمقراطي لا يغير شيئا في الروح الديمقراطية التي طبعت كل نصوصه⁽¹⁾.

نلاحظ في كتاب رسالة في السلطة السياسية أن سبينوزا صاغ نظرية في أنواع الأنظمة قلب فيها نظرية هوبز رأسا على عقب، إذا كان عند هذا الأخير التدرج نحو الكمال ونحو السيادة المطلقة يتم بالانتقال بالسيادة من الجماعة إلى الفرد، فإن عند سبينوزا كما رأينا يتم بالانتقال بها من الفرد إلى الجماعة. ويعد ج. ج. شوفالييه هذا الاختلاف بين الفيلسوفين هو الاختلاف الأساسي الأول، وهذا ما عبر عنه بقوله «والاختلاف الأساسي و الأول يكمن في أن هوبز أثر الملكية أو سلطة الفرد الواحد، من بين كل أشكال الحكم، أما سبينوزا فاختار الديمقراطية. ففوة وإرادة الكل مجتمعين تحل، من خلال الاتحاد الاجتماعي، محل قوة وشهية كل فرد»⁽²⁾. في اعتقادنا بالغ **جون جاك**

1- المرجع نفسه، ص 548.

2- ج. ج. شوفالييه، مرجع سبق ذكره، ص 363.

شوفالييه في تقدير أهمية هذا الاختلاف بين سبينوزا و هوبز بالتأكيد أنه الاختلاف الأساسي الأول ، لأنه هذا يعني ضمناً أن الفيلسوفين يتفقان في تصور أسس الحالة الطبيعية وفي كيفية الخروج منها، وهذا ما أشار إليه بقوله «لكن الاختلافات مع هوبز تظهر بعد تجاوز نقطة الانطلاق هذه»⁽¹⁾، وهذا ما يعني عنده أن سبينوزا يتفق مع هوبز في المسائل المتعلقة بالحالة الطبيعية، مثل مفهوم النزوع الطبيعي إلى الحفاظ على الوجود والحق الطبيعي والقانون ذلك، ولهذا لا يمكن مشاطرة رأيه، إلا إذا فهمنا منه أن الاختلاف بين الفيلسوفين الذي يظهر في الحالة السياسية أساسي، لأنه يعبر عن أفكار سياسية بحتة، ولكن ليس الأول.

لا يمكننا أن نحدد بشكل قاطع ما هو النظام السياسي الذي يفضلُه سبينوزا دون أخذ موقف من الجدل الذي أثاره كتاب رسالة في السلطة السياسية غير المكتمل بسبب عدم تمكن سبينوزا من كتابة في المبحث الذي خصصه لمعالجة النظام الديمقراطي سوى أربعة فقرات، وهذا ما جعل البعض يزعم أن عدم اكتماله كان متعمداً من سبينوزا ويدل على تحول جذري في فكره السياسي من مدافع عن النظام الديمقراطي، كما ظهر ذلك في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة إلى مدافع عن النظام الأرستقراطي في كتابه رسالة في السلطة السياسية، مفسرين ذلك بالأحداث السياسية التي وقعت في هولندا ما بين ظهور الرسالة الأولى سنة 1670 و تاريخ وفاته سنة 1677، وأهم حادث وراء هذا التحول في نظرهم هو الاغتيال السياسي الذي حرض عليه الأرانبجون بعد وصول غيوم الثالث الأرانبجي إلى الحكم⁽²⁾ ضد ممثلي الحزب الجمهوري جان دويت وأخاه كورني سنة 1672، حيث تم اغتيالهما بوحشية من جمهور متعصب في إحدى شوارع لاهاي. أثارت هذه الفاجعة غضب الفيلسوف المدافع عن الديمقراطية وجعلته يخرج في شوارع مدينة لاهاي للتنديد بهذه الجريمة والتعبير عن سخطه لها بالصاق لفتات على جدران

1- المرجع نفسه.

2- لقد وصل جان دويت الحاكم الجمهوري الحامي لمصالح البرجوازية التجارية إلى سدة الحكم سنة 1653، بعد الفراغ الذي تركه الأرانبجون من الحكم بسبب وفاة الحاكم غيوم الثاني الأرانبجي، ليبعد من قبل غيوم الثالث الأرانبجي ابن هذا الأخير، الملكي الوطني سنة 1772 بحجة عدم تمكنه من التحضير الجيد إلى الحرب ضد الغزو الفرنسي.

البنائيات كتب عليها كلمتين باللغة اللاتينية Ultime Babarorum اللتان يمكن ترجمتهما إلى اللغة العربية بالوحشية القسوى.

تعد هذه الحديثة أليمة شخصيا وخطيرة سياسيا بالنسبة إلى سبينوزا، أليمة نظرا إلى علاقة الصداقة المحتملة التي كانت تربطه بجان دويت ، وخطيرة سياسيا نظرا إلى التقارب الإيديولوجي بين فيلسوف يدافع عن الحرية ورجل سياسة جمهوري . لقد تكون لدى سبينوزا بسبب هذه الحادثة حسب رأي بعض الدارسين لفلسفته مثل س.زاك حقا وغضبا ضد الأوساط الشعبية دفعته إلى تغيير رأيه السياسي من مدافع عن الديمقراطية إلى مدافع عن الأرستقراطية، وهذا ما عبر عنه س.زاك بقوله «بدأ سبينوزا في كتابة مقالة بعنوان رسالة في السياسة، وذلك من أجل تنمية وتصحيح كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة .بالفعل ظهر في هذا الأخير كمناصر عازم للديمقراطية .لكن بعدما رأى ما فعله الجمهور لـدويت غير موقفه وأصبح خصما عنيدا للسيادة الشعبية، حيث أصبحت الأرستقراطية الآن تظهر له هي أفضل حكومة »⁽¹⁾.

لكن إذا تمعنا جيدا في المكانة التي أخذها النظام الديمقراطي في كتابه رسالة في السلطة السياسية نجد أن ما يقوله س.زاك ليس له أي أساس من الصحة، لأن الديمقراطية إن لم تكن حاضرة كمبحث مستقل فهي حاضرة كروح يسيطر على كل نظرية سبينوزا السياسية سواء في تحديده لماهية السيادة من خلال فكرة السيادة الجماعية التي برهن على ضرورتها أو في تحديده لطبيعة المؤسسات السياسية و لأفضل نظام ملكي ولأفضل نظام أرستقراطي في نظره .زيادة على ذلك ،على الرغم من أهمية هذا الاغتيال السياسي في حياة سبينوزا الشخصية خاصة والحياة السياسية لهولندا عامة، إلا أنه من باب السذاجة أن نتصور فيلسوفا كرس حياته الفكرية للدفاع عن الحرية بالدعوة إلى الامتنال إلى أوامر العقل من أجل التحرر من قبضة العواطف ، وبالدعوة إلى التفكير في الحياة بدل من التفكير في الموت يمكن أن يغير رأيه بسبب غضبه وحزنه بهذه البساطة ويتخلى عن قناعاته السياسية. إذن من غير المعقول على حد رأي ج. بريبوسي أن نفترض أنه من

1- S.Zac, Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza, p .99.

الممكن أن سبينوزا قد حمل الحريات الديمقراطية مسؤولية هذا الاغتيال السياسي⁽¹⁾.
إن المسألة ليست بهذه البساطة بل هي معقدة جداً، ولهذا فلا يمكن أن نفسر هذا التحول الجذري المزعم في فكر سبينوزا السياسي ، كما يرى أ. بيلكوك، بصدقة مشكوك فيها وتقارب إيديولوجي، لأنه لا يمكن لفيلسوف يعتبر عاشقاً للحكمة و عقلاً نياً مطلقاً، أن تغمره عاطفة الانتقام لتسيطر عليه إلى حد دفعه إلى تغيير قناعاته السياسية، وخاصة إذا علمنا أن هذه العاطفة عنده، كما حددها في كتابه الأخلاق تقلص من قوة الإنسان في الوجود، و تعبر عن حالة العبودية⁽²⁾. وعلى هذا الأساس الحجة المقنعة الوحيدة التي يمكن أن تدعم هذا التأويل إن كانت موجودة، حسب م. فرانس M. France ، ينبغي أن تكون بالنص وإلا سيلتحق هذا التأويل بالروايات المسلية المنسية⁽³⁾، لأن حتى علاقة الصداقة المزعومة بين الرجلين ليست واقعة أكيدة، حسبها، بل هي واحدة من هذه الروايات⁽⁴⁾.

أين هي النصوص التي تدعم فكرة التحول من الديمقراطية إلى الأرستقراطية؟ في حدود علمنا لا يوجد أي نص متفق عليه بأن سبينوزا هو الذي كتبه، يؤكد هذا الزعم. بل هناك نصوص كثيرة تؤكد عكس ذلك. النص الوحيد الذي يستعمله أنصار أطروحة التحول هو ذلك الذي أبدعه ناشرون مجهولون، حسب م. فرانس، أضافوه بعد موت سبينوزا كعنوان فرعي للكتاب⁽⁵⁾، لأسباب إيديولوجية بحتة وواضحة، تتمثل في محاولة إقناعنا أن مؤلف رسالة في السلطة السياسية، بعد عرضه لمزايا الملكية التي بين أن مالكةا يعمل من أجل المصلحة العامة أعلن تفضيله لحكم الأفاضل أي الحكم الأرستقراطي⁽⁶⁾.

1-J. Preposiet , op.cit.,p.217.

2-Alain Billecoq, op.cit,p.55.

3-Madeleine France ,notice , in Spinoza, Traité de l'autorité politique, p.82.

4-Ibid.

5-أضاف ناشرون مجهولون للعنوان الأساسي رسالة في السلطة السياسية عنواناً فرعياً، فجاء العنوان بالكامل كما يلي: « رسالة في السلطة السياسية(التي موضوعها البرهنة على : ما هي المؤسسات التي ينبغي أن تكون في مجتمع ذات شكل ملكي، وما هي أيضاً تلك التي ينبغي أن تكون حكومة النخبة، إذا أردنا أن لا يفسد النظام ويتحول إلى حكم طاغي، بل يحمي سلم وحرية المواطنين من كل تجاوز » (Spinoza, Traité de l'autorité politique, p.87.) .

6-Madeleine France ,notes ,op.cit.,p.279.

إن عدم ورود في هذا العنوان الفرعي النظام الديمقراطي إطلاقاً مقبول إلى حد ما، في نظرنا، إذا كان الغرض منه التقيد بمحتوى الكتاب، لأن الكتاب يفتقر فعلاً إلى بحث في النظام الديمقراطي، ولكن الشيء غير المقبول هو توظيف هذا النص للبرهنة على تراجع سبينوزا عن موقفه المدافع عن الديمقراطية من أجل الدفاع عن النظام الأرستقراطي، وذلك بالاعتقاد خطأ أنه لو لم تأخذه المنية لانتقد النظام الديمقراطي مثلما انتقد الملكية البحتة؛ لأن الرسالة التي كتبها سبينوزا إلى صديق مجهول تؤكد عكس ذلك، لقد ذكر فيها مشروع كتابه رسالة في السلطة السياسية وبين أنه سيعالج موضوع النظام الديمقراطي بعد الانتهاء من معالجة النظام الأرستقراطي⁽¹⁾. يمكن أن تكون هذه الرسالة حسب ش. أبوهن Ch.Appuhn هي آخر رسالة كتبها سبينوزا، كما أنه من المحتمل أيضاً أن تكون موجهة إلى صديق أمين قد يكون **جيك جيل**⁽²⁾، لهذا ختم بها ش. أبوهن مجموع الرسائل التي رتبها ترتيباً كرونولوجياً، فجاءت زمنياً بعد الرسالة التي كتبها سبينوزا يوم 23 جويلية سنة 1676 إلى **تشيرنهوس**، أي بعد اغتيال **جان دويت** بأربعة سنوات، وهذا ما يؤكد بوضوح في نظرنا أن سبينوزا لم يتراجع إطلاقاً عن الدفاع على النظام الديمقراطي. ويكفي لوضع حد لهذا الجدل العقيم أن نرجع إلى مضمون هذه الرسالة والتأكد من المواضيع التي أراد معالجتها في هذا الكتاب، وعلى هذا الأساس نتفق مع م. فرانس التي ترى أنه من الأنفع استعمال هذه الرسالة التي كتبها سبينوزا إلى صديقه المجهول في بداية هذا الكتاب كمقدمة⁽³⁾، لأن على الأقل لا يوجد شك في أنها كتبت بأنامل سبينوزا. وهذا ما قامت به هي نفسها في ترجمتها لهذا الكتاب.

نستخلص مما سبق أن التفسير الوحيد لما وصفته **فاطمة حداد شماخ** بالمفارقة الناتجة في نظرها عن التناقض الموجود بين الأهمية التي يوليها سبينوزا للنظام الديمقراطي وندرة النصوص التي تعرض التصور السبينوزي للديمقراطية⁽⁴⁾، ليست الظروف السياسية (الوحشية القسوى) وإنما الموت الذي أخذه قبل أن يعرض بالتفصيل

1-Spinoza, Œuvres 4, Lettres, LXXXIV, pp. 354,355.

2-Ch.Appuhn, Notes des lettres, in Spinoza Œuvres 4, Traité politique, Lettres, note78,p.374.

3-Madeleine France ,notice, p.87.

4- F.H. Chamakhe, op.cit., p.407.

موقفه من النظام الديمقراطي وأسباب تفضيله أية على النظامين الملكي والأرستقراطي. ولهذا يمكن اعتبار خلاصة رسالة في اللاهوت والسياسة روح الجزء الناقص من كتاب رسالة في السلطة السياسية⁽¹⁾ ، والديمقراطية هي روح النظام الملكي والأرستقراطي كما يفضلهما سبينوزا.

بناء على ما سبق يبدو لنا أن التغير الجذري الوحيد الذي طرأ على فكر سبينوزا السياسي في كتابه رسالة في السلطة السياسية ويمكن الحديث عنه هو تخليه عن نظرية العقد الاجتماعي الهوبزية لتفسير أصل الدولة ، وذلك كما رأينا ليسهل على نفسه الدفاع عن الحرية والديمقراطية، لأن نظرية العقد الاجتماعي كما صاغها هوبز تسهل على متبنيها الدفاع عن الحكم الفردي، وليس عن الحكم الجماعي. ولهذا يمكن القول بأن التغير الذي عرفه فكر سبينوزا السياسي في كتابه رسالة في السلطة السياسية كان من أجل تعزيز دفاعه عن الحكم الديمقراطي ولا يعبر عن تراجع عنه، وبالتالي فهو تحول في فكر سبينوزا السياسي يهدف في نظرنا إلى تأسيس نظرية في السياسة مضادة لنظرية هوبز السياسية، أي مضادة لنظرية الحكم الفردي الخالص .

1.-فرنسوا شتليه وآخرون ، مرجع سبق ذكره ، ص554.

الخاتمة

نستخلص مما سبق أن فلسفة **هوبز** السياسية تقترح تصورين جديدين في الفلسفة السياسية الأول يتعلق بالطبيعة البشرية، والثاني بطبيعة الدولة، استطاع أن يجمعهما في نظرية سياسية واحدة وهي نظرية العقد الاجتماعي، التي سيطرت، كما رأينا، على الفكر السياسي الحديث إلى درجة أن أصبح أغلب المهتمين بالمسائل السياسية مجبرين على بلورة نظرياتهم في السياسية انطلاقاً من موقفهم من نظرية **هوبز**، وهذا ما ظهر جلياً عند أكبر فلاسفة العقد الاجتماعي مثل **لوك** و**روسو**.

لقد حاول **هوبز** بفضل هذه النظرية أن يستنبط على طريقة **غاليلي** تصوره للدولة من تصوره للطبيعة البشرية بعيداً عن كل الاعتبارات الأخلاقية والدينية، مكرساً بذلك تقليداً، احترمه أغلب فلاسفة العقد الاجتماعي الذين جاؤوا بعده وحتى الذين اشتهروا بنقدهم لأرائه مثل **لوك** و**روسو**، حيث تمسكوا بالمنهج الاستنباطي نفسه في معالجتهم للمسائل السياسية وهو المنهج الذي اقترن بفضل **هوبز** بنظرية العقد الاجتماعي، وأكدوا مثله الطبيعة الفرضية لنظرية العقد الاجتماعي المعادية للتاريخ التي تقوم على فرضيتين أساسيتين هما فرضية الحالة الطبيعية وفرضية العقد الاجتماعي. أصبح الاختلاف بينهم لا يكمن في المنهج أو استعمال فرضية دون أخرى وإنما في طريقة تحديد تفاصيل كل فرضية، أي طريقة وصف حياة الناس في الحالة الطبيعية وطريقة تحديد الكيفية التي يتعاقدون بها للخروج منها وتأسيس بدلها ما يعرف عندهم بالحالة السياسية.

يمكن اعتبار **سبينوزا**، كما سبق تبياناً، خاصة في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة واحداً من الفلاسفة الذين تبنوا نظرية العقد الاجتماعي دون أن يخون هذا التوجه العام الذي تعود جذوره، إلى **هوبز**، إلا أنه عندما حاول التخلي عن هذه النظرية في كتابه رسالة في السلطة السياسية، اقتضى منه الأمر أن يطرح إشكالية المنهج في معالجة المسائل السياسية التي أبعداها **هوبز** بطريقة ذكية من نظرية العقد الاجتماعي جعلت الفلاسفة المناصرين لها في مجملهم يرفضون طرحها بسبب المشاكل المنهجية والفلسفية التي تثيرها عند كل فيلسوف، لأنه من الصعب نظرياً إن لم يكن من التناقض محاولة الجمع في نسق نظري واحد بين مطلب الواقعية والبعد الفرضي الاستنباطي لنظرية العقد الاجتماعي التي ظهرت محدوديتها عند **هوبز** نفسه، الذي أكد بشكل واضح، كما رأينا،

تبنيه النظرة الواقعية في تصور الطبيعة البشرية التي نجد بوادرها في العصر الحديث عند **ماكيا فيلي** الذي أسس عليها تصوره للدولة ، إلا أن **هوبز** ، كما رأينا، أخفى هذه العلاقة التي تربطه بهذا المفكر، لأن التصريح بها يتطلب منه منهجيا تقريبا علم السياسة من علم التاريخ، وهذا ما يرفضه لأنه يتعارض جذريا مع البعد الفرضي الاستنباطي لنظرية العقد الاجتماعي المعادي للتاريخ .

في اعتقادنا تكمن أصالة **سبينوزا** في مجال الفلسفة السياسية في محاولة إعادة طرح إشكالية المنهج التي رفض أنصار نظرية العقد الاجتماعي طرحها . لقد استطاع **سبينوزا** في معالجته لهذه الإشكالية أن يوفق إلى حد ما، كما رأينا، في الجمع في نظرية سياسية واحدة بين مطلب الواقعية في معالجة المسائل السياسية الذي بدأ يسيطر في العصر الحديث على التفكير السياسي، بفضل إسهامات **هوبز** ، و المنهج الاستنباطي الذي تبناه في نسقه الفلسفي العام ، وذلك باقتراح منهج في مجال التفكير السياسي يقرب علم التاريخ من علم السياسة، سميناه بالواقعية الاستنباطية. لقد سمح له هذا المنهج بأن يخطو خطوة عملاقة في اتجاه معاكس لواقعية **هوبز**، استطاع بفضل أن يقدم في مجال التفكير السياسي مقديا في ذلك **بماكيا فيلي** ، نتيجة تقريبا علم السياسة من علم التاريخ، الأدوات المنهجية لدحض النظريات الطوباوية التي دعا **هوبز** إلى محاربتها دون تقديم الوسائل المناسبة لذلك. ولهذا يمكن أن نستنتج في مسألة المنهج أن اللحظة الماكيفيلية في تفكير **سبينوزا** السياسية هي لحظة منهجية مهمة لأنها تعبر عن منعرج في تطور فكره السياسي، فتح له الطريق ، كما رأينا، في كتابه رسالة في السلطة السياسية لتجاوز نظرية العقد الاجتماعي.

زيادة على ما سبق، إذا كان **لوك** و **روسو** فضلا دحض آراء **هوبز** السياسية من داخل نظرية العقد الاجتماعي، ولم يريا داعيا نظريا لرفضها، فإن **سبينوزا** استطاع أن يتميز عنهما بنقد آراء **هوبز** السياسية من الداخل ومن الخارج. في الأول انطلاقا من تبنيه نظرية العقد الاجتماعي، و في الثاني انطلاقا من التخلي عنها، وهذا ما سمح له، من داخل نظرية العقد الاجتماعي ومن خارجها، أن يدافع بقوة عن أسوء نظام عند **هوبز** وهو النظام الديمقراطي.

لقد انتقد سبينوزا أراء هوبز السياسية من الداخل، كما رأينا، في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة وذلك بإعطاء محتويات جديدة لمختلف المصطلحات التي وظفها هوبز للبرهنة على تفضيله لنظام الحكم الملكي المطلق، وعلى أسباب رفضه لحرية التفكير والتعبير، ومن أهمها مصطلح الحق الطبيعي و القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي وهي المفاهيم الكبرى التي تقوم عليها الفرضيتان الأساسيتان اللتين تتكون منهما نظرية العقد الاجتماعي، وهذا ما سمح له بتحويلها إلى أدوات نظرية أساسية للدفاع عن أطروحة مناقضة تماما للأطروحة التي دافع عنها هوبز وهي الدفاع عن النظام الديمقراطي وحرية التفكير والتعبير.

إذن، لم يقبل سبينوزا مبادئ نظرية العقد الاجتماعي التي صغها هوبز إلا من أجل أن يستنبط منها نتائج تتعارض مع النتائج التي وصل إليها هوبز. لهذا يمكن القول بأن سبينوزا بإتباعه هذه الطريقة في دحض أفكار هوبز يكون قد سبق كل من لوك وروسو في نقده لنظرية هوبز السياسية انطلاقا من نظرية العقد الاجتماعي، وبالتالي يكون أول من حاول تعزيز الطبيعة الديمقراطية لفكرة العقد الاجتماعي والحفاظ عليها في تصوره للدولة التي حاول هوبز أن يقضي عليها باستتباطه منها تفوق النظام الملكي المطلق على النظامين الأرستقراطي والديمقراطي.

أما من الخارج فقد كان من انتقاد سبينوزا لفلسفة هوبز السياسية في كتابه رسالة في السلطة السياسية أن رفض أراءه السياسية بشكل جذري وذلك بالشروع في بناء نظرية في السياسة تفسر أصل الدولة بالعواطف وليس بفكرة العقد الاجتماعي كما هو الحال عند هوبز، الذي فضل عدم الخوض فيها على الرغم من إشارته إلى إمكانية نشوء الدولة عنها، وذلك، في نظرنا، يعود إلى أنه لا يريد زعزعة اعتقاده الراسخ بأن الإنسان ليس اجتماعيا بالطبيعة المناقض للمسلمة الأرسطية التقليدية التي تؤكد الغريزة الاجتماعية للإنسان، ولهذا فضل الوقوع في بعض التناقضات في تحديده لمفهوم الحق الطبيعي وللقوانين الطبيعية على التراجع عن هذا الاعتقاد؛ لأن رفض الغريزة الاجتماعية يمثل عنده مسلمة أساسية في فلسفته السياسية إذا أبعدت ينهار كل نسقه السياسي ويفقد أصالته، كما كانت مسلمة أن الإنسان حيوان سياسي بالطبيعة أساسية في فلسفة أرسطو الساسية .

تفسر هذه الصعوبة في نظرنا سبب غموض موقف سبينوزا تجاه هذه المسئلة مقارنة بهوبز، لهذا لم يجب الأول بوضوح عن هذا السؤال : هل الإنسان مدني بالطبيعة أم بالتربية؟ كما فعل هذا الأخير في كتابه المواطن حيث برهن على خطأ المسئلة اليونانية التي تقول بأن الإنسان حيوان سياسي بالطبيعة، و أكد بذلك رفضه الواضح للغريزة الاجتماعية؛ لأن نظرية العقد الاجتماعي في كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة فرضت على سبينوزا أن ينحو منحى هوبز في تحديده للطبيعة البشرية ويؤكد مثله أن الإنسان ليس مدنيا بالطبيعة وإنما بالتربية، ويصف الحالة الطبيعية، كما رأينا، بشكل قريب جدا من اللوحة التي رسمها هوبز في كتابه التنين ؛ إلا أن هذا لم يمنع سبينوزا من إحداث بعض التعديلات، كما أشرنا إلى ذلك في مفهوم الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي، وذلك حتى لا يجد نفسه تابعا لـ هوبز و مرغما نظريا من جهة على قبول البعد الاصطناعي للدولة الذي يتناقض في جوهره مع فلسفته التي تنظر إلى الإنسان كجزء لا يتجزأ من الطبيعة، وتعتبر انجازاته أعمالا طبيعية، و مرغما من جهة أخرى على الدفاع عن الحكم المطلق المستبد الذي بين بوضوح رفضه له. وهذا ما يبين أن التعديلات التي قام بها سبينوزا في هذا المجال كانت من أجل تقادي تقليد هوبز.

تعد هذه التعديلات في نظرنا جوهرية، لأنها تخص أهم مفهومي نظرية العقد الاجتماعي هما مفهوم الحق الطبيعي ومفهوم العقد الاجتماعي، إذ بفضلهما لم يعد ممكنا حصر مضمون الحق الطبيعي في حق الحفاظ على الحياة كما لخصه هوبز من قبله، بل أصبح مع سبينوزا يشمل حقوقا أخرى تتعلق بالطبيعة البشرية لا تقل أهميتها عن حق الحفاظ على الحياة، ومن أهمها، حسبه ، الحق في التفكير والتعبير الحرين الذين يحتويان على حق آخر مهم أيضا هو الحق في حرية المعتقد . تكمن أهمية هذه الحقوق ، كما برهن على ذلك سبينوزا، في أنها غير قابلة للسلب مثلما أن الحق في الحفاظ على الحياة عند هوبز غير قابل للسلب. ولهذا افتراض الحفاظ عليها أو التخلي عنها من قبل الناس المشاركين في العقد الاجتماعي هو الذي يحدد طبيعة علاقة الحاكم بالمحكومين ، وهذا ما بينه سبينوزا في تحديده للطريقة التي بفضلها يؤسس الناس الحالة السياسية والحدود التي ينبغي أن لا يتجاوزها الحاكم الذي لا يريد أن تتحول طاعة الرعايا له إلى عبودية أو إلى

خوف مما قد يؤدي إلى الثورة، حتى لا يمرض "تتين" هوبز ويموت نتيجة الاضطرابات الداخلية والحرب الأهلية.

لقد تبين لنا في تحليلنا لحق الرعايا في الثورة على حاكمهم أن هذا الحق لا يتعلق بالقوانين المدنية وإنما يتعلق بقوانين الطبيعة البشرية، لأنه يعبر عن رد فعل طبيعي ضد الحاكم الطاعي والمستبد. غير أن هذا الحق، كما يتصوره سبينوزا، يأخذ شرعيته من الطبيعة، ولهذا تكون شرعيته أكثر قوة من الشرعية التي يمكن أن يأخذها من العقد الاجتماعي، وبالتالي فإن عدم اعتباره كشرط من شروط العقد لا يعني أن سبينوزا لا يعترف به، بل بالعكس يعني هذا أنه أراد أن يجعل منه قانونا ثابتا كما هو شأن كل القوانين الطبيعية التي لا يمكن اختراق نظامها الثابت والأزلي حسب سبينوزا، وباللغة السياسية المعاصرة يمكن أن نعتبر الثورة حقا من حقوق الإنسان، لأنه يتعلق، كما بينا ذلك، بقوانين الطبيعة البشرية التي تفرض على الحاكم أن يمارس سيادته بشكل لا يشجع رعاياه على استعماله ضده.

بناء على ما سبق يمكن أن نقبل وصف ر. لابروس سبينوزا بالمتطفل لأنه وظف في تصوره للدولة أهم أفكار هوبز السياسية، ولكن مع التأكيد أنه وظفها من أجل إعادة صياغتها بشكل يعارض النتائج التي وصل إليها هذا الأخير. هكذا، على الرغم من تفسيره أصل الدولة بالعقد الاجتماعي مثل هوبز، إلا أنه استطاع أن يؤسس نظرية في السياسة من جهة تقترح تصورا عن الدولة لا يتشترط قيامها إقصاء الحق الطبيعي بشكل نهائي بل بالعكس يشترط ضمان استمرار الرعايا في التمتع بالجزء المهم منه، ولكن دون أن يكون ذلك على حساب الأمن والسلم. ومن جهة أخرى تؤكد أن النظام الديمقراطي هو أفضل الأنظمة السياسية، لأنه النظام الأقرب إلى الطبيعة البشرية، وليس لأنه أبعدا عن الطبيعة أي أكثرها اصطناعية كما هو حال "تتين" هوبز.

بيد أن سبينوزا شعر بثقل فكر هوبز السياسي وتأثيره القوي على نظرية العقد الاجتماعي، وأدرك في المقابل محدودية هذه النظرية في الدفاع عن الحكم الديمقراطي وعن البعد الطبيعي للدولة. ولتجاوز هذه الصعوبة فضل في كتابه الأخير الخوض في نقد آراء هوبز السياسية من الخارج، وذلك بالتخلي عن نظرية العقد الاجتماعي وتبني

مكانها نظرية أخرى وهي النظرية الطبيعية التي وجد فيها المسوغات النظرية التي تسهل له الدفاع عن السيادة الجماعية، وبالتالي أن يكون ناقدا لـ **هوبز** ؛ إلا أن هذا كلفه نظريا اتخاذ موقف من المسلمة اليونانية التي تعرف الإنسان بأنه حيوان سياسي بالطبيعة لا يقل غموضا عن موقف **لوك** و **روسو** يعبر عن نوع من الحنين لأفكار **أرسطو** السياسية التي انتقدها **هوبز** بشدة.

يمكننا القول من كل ما سبق بأن نقد **سبينوزا** لفلسفة **هوبز** السياسية لا يقلل من أهمية ومكانة إسهامات هذا الأخير في تاريخ الفكر السياسي، الذي احتفظ فعلا بإسهامات **هوبز** أكثر من احتفاظه بإسهامات **سبينوزا** في هذا المجال، غير أن تاريخ شعوب العالم أنصف أفكار **سبينوزا** السياسية أكثر من إنصافه لأفكار **هوبز**، لأن الديمقراطية التي دافع عنها وحرية التفكير والتعبير أصبحت مطالب أغلب شعوب العالم سواء المتقدمة حضاريا أو المتخلفة. والشيء الأساسي الذي تعلمنا أيها اليوم فلسفه **سبينوزا** السياسية هو أن الديمقراطية وحرية المعتقد والتفكير والتعبير هي حقوق ليس لها علاقة بالتقدم الحضاري وإنما هي حقوق تتعلق بقوانين الطبيعة البشرية من دونها يفقد الإنسان إنسانيته ، و أن الشعوب مهما كان تخلفها الحضاري فهي مستعدة للعيش في كنف نظام ديمقراطي يضمن هذه الحقوق لجميع المواطنين أكثر من استعدادها للعيش تحت نظام سياسي مستبد .

إن التوجه العام الحالي للدول الديمقراطية المتقدمة حضاريا نحو تزويد أنظمتها بأدوات مراقبة وترسانة من قوانين من أجل ضمان الأمن لشعوبها، أعاد طرح الإشكالية التي حاول **سبينوزا** أن يجيب عنها في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة وهي كيف يمكن للحكام أن يضمنوا الأمن لمواطنيهم دون المساس بحرياتهم الفردية والجماعية؟ أي كيف يمكن أن يعيش المواطن في الدولة آمنا وحرًا في آن واحد ؟ يمكن الاستعانة برأي **سبينوزا** في هذا المجال لفهم طبيعة الإشكالية ومحاولة بلورة من خلاله تصور حل لهذه الإشكالية، يساعد على إبراز العلاقة الجدلية الموجودة بين الأمن والحرية ، التي توضح أن المواطن بقدر ما يكون آمنا يكون حرا وأنه كذلك بقدر ما يكون حرا يكون آمنا، لأن الحرية لا تعني بالضرورة اللأمن كما حاول **هوبز** أن يبرهن على ذلك. ولهذا ينبغي على الدولة أن لا تحاول أن تحقق الأمن لأفرادها على حساب حرياتهم .

إذن، أمام هذه السياسات الأمنية المعادية للحرية التي يحاول بعض الحكام أن يبررونها بمنطق الدولة تحتاج شعوب العالم اليوم إلى أنظمة سياسية تفتح المجال واسعا أمام حقوق الإنسان لتمارس دور الضمير الإنساني لمراقبة سياستها الأمنية من أجل الحد من شدتها حتى لا تحول المواطنة إلى عبودية، وذلك بالعمل على تحقيق التوازن في الدولة بين الأمن والحرية؛ لأن الأمن الذي يقوم على حساب الحرية سيكون حسب **سبينوزا** أمن مؤقتا، ولهذا يمكن أن نستعين بعنوان كتاب أ. **بلكوك معارك سبينوزا** ، لنختم بحثنا هذا بالقول بأن معارك " **سبينوزا** السياسية لا زالت مستمرة"، و نحتاج إلى مواقفه لدحض النظريات السياسية التي تحاول الأنظمة السياسية المستبدة تبريرها بالخوف من الموت العنيف الذي أسس عليه **هوبز** تصوره للدولة.

قائمة المصطلحات

Convention	الاتفاق
Déduction	الاستنباط
Induction	الاستقراء
Aristocratie	الأرستقراطية
Patricien	الأشراف
Aversion	الاشمئزاز
Etendu	الامتداد
Sécurité	الأمن
Homme artificiel	الإنسان الاصطناعي
Homme naturel	الإنسان الطبيعي
Tacitisme	التاسيتية
Précepte	تعليم
Inégalité	التفاوت
Léviathan	التنين
Contingent	الجائز
République	الجمهورية
République d'acquisition	جمهورية الاستحواذ
République d'institution	الجمهورية التأسيسية
République politique	جمهورية سياسية
Substance	الجوهر
Mode	الحال
Etat de guerre	حالة الحرب
Etat de nature	الحالة الطبيعية
Etat politique	الحالة السياسية

Souverain	الحاكم
Liberté	الحرية
Liberté de penser	حرية التفكير
Liberté de culte	حرية المعتقد
Ratiocination	حساب عقلي
calcul téléologique	حسابات غائية
Multitude	الحشد
Droit d' ainesse	حق البكورية
Droit naturel	الحق الطبيعي
Droit du premier occupant	حق الحائز الأول
Droit de guerre	حق الحرب
Panthéisme	النزعة الحلولية
Peur	الخوف
Etat	الدولة
Démocratie	الديمقراطية
Sujet	الرعية
Peur panique	الرعب الشديد
Désir	الرغبة
Souveraineté	السيادة
Souveraineté absolue	السيادة المطلقة
Autorité politique	السلطة السياسية
Paix	السلم
Quasi animale	شبه حيواني
Peuple	الشعب

Appétit	الشهوة
Attribut	صفة
Nature naturante	الطبيعة الطابعة
Nature nature	الطبيعة المطبوعة
Utopie	الطوباوية
Affection	العاطفة
Justice corrective	العدالة التصحيحية
Justice distributive	العدالة التوزيعية
Justice commutative	العدالة التبديلية
Contrat social	العقد الاجتماعي
Raison	العقل
Instinct social	الغريزة الاجتماعية
Auteur	الفاعل
Individualisme	الفردانية
Pensée	الفكر
Sociabilité	القابلية للاجتماع
Droit des gens	قانون الشعوب
Droit naturel	القانون الطبيعي
Laïcité	اللائكية
Machiavélisme	الماكيافيلية
Egalité	المساواة
Egalitarisme	المساواتية
Monarchie	الملكية
Acteur	الممثل

Citoyen	المواطن
Mort violente	الموت العنيف
Relativisme moral	النسبوية الأخلاقية
Conatus	النزوع إلى الحفاظ على الوجود
Théorie d'imitation	نظرية التقليد
Monisme	الواحدية
Réalisme déductif	واقعية استنباطية

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر

I- مؤلفات توماس هوبز

- 1- **Hobbes, T.**, Les éléments du droit naturel et politique, traduction, conclusion et notes par **Louis Roux**, Lyon : Editions L'hemes.1977.
- 2- **Hobbes, T.**, Le Citoyen, ou les Fondements de la politique, Tr. **Sam vel Sorbiere**, suivi de **Hobbes, P. Bayle**, Dictionnaire Historique et critique, et Hobbisme, **D.Diderot**, Encyclopédie ,VIII .chronologie, Introduction, bibliographie, Notes, par **Simone Goyard-Fabre**, Paris : Flammarion 1982.
- 3- **Hobbes, T.**, Léviathan, Traité de la matière ,de la forme et du de la république ecclésiastique et civile ,traduit de l'anglais et annoté et comparé avec le texte latin par **François Tricaud** , Paris : Dalloz 1999.

II- مؤلفات باروخ سبينوزا

- 4- **Spinoza, B.**, Œuvres IV, Traité politique, Lettres, traduction et notes par **Charles Appuhn**, Paris : Garnier –Flammarion,1966.
- 5- **Spinoza, B.**, Traité de l'autorité politique, traduction, notice et notes de **Madeline Frances**, préface de **Robert Misrahi**, France :Gallimard,1978.
- 6- **Spinoza, B.**, Œuvres I, Traité de la reforme l'entendement , traduction et notes par **Charles Appuhn**, Paris : Garnier –Flammarion,1966.
- 7- **Spinoza ,B.**, L'éthique traduction par **Roland Caillois**, Paris :Gallimard, 1954.

8- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971 .

قائمة المراجع

I- الكتب باللغة الفرنسية

- 9- **Barbier ,Maurice**, La modernité politique préface de **Marcel Gauchet**, Paris :puf,2000.

- 10- **Billecoq ,Alain**, Les combats de Spinoza, (Paris :ellipsee1997),pp.,7273.
- 11- **Bloch, Ernst**, La philosophie de la renaissance , tr.**Pierre kamnitzer**, (Paris :Payot,1994),p.172
- 12- **Bodin, Jean** ,De la République, fragments, Paris :Librairie de Médicis,1949.
- 13- **Brunschvicg, Léon**, Ecrits philosophiques, , L'humanisme de l'occident, Descartes –Spinoza- Kant, Paris :puf.,1951, tome premier.
- 14- **Brunschvicg, Léon**, Spinoza 2^{ém} édition, Paris :Félix Alcan éditeur,1906.
- 15- **Chamakh, Fatma- Haddad**, Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza,Tunis :publications de l'université de Tunis,1980.
- 16- **Cicéron** ,La république ,suivi de Le destin, Paris: Gallimard ,1994.
- 17- **Corcuff ,Philippe**, Philosophie politique, Paris : Nathan, 2000.
- 18- **Compagna ,Norbert**, Thomas Hobbes, L'ordre et la liberté, Paris : Editions Michalon, 2000.
- 19- **De Lacharriére ,René**, Etude sur la théorie démocratique, Paris: Payot, 1963.
- 20- **Delbos ,Victor**, Le problème morale dans la philosophie de Spinoza, et dans l'histoire de spinozisme , Paris :ancienne librairie Gerner Bailliere et c^{ie}Felix Alcan ,éditeur,1893 .
- 21- **Delbos ,Victor**, Le spinzisme, Pais :Libraire philosophique, J.Vrin ,1972.
- 22-**Fraisse, Jean-Claude**, L'œuvre de Spinoza, Paris :Libraire philosophique, J.Vrin1978.
- 23- **Hume, D.**, Essais politique, introduction **R. Polin**, trad. Anonyme Pais :Libraire philosophique 1972.
- 24- **Grotius, Hogo**, Le droit de la guerre et de la paix, trad.par.**Pradier-Fodéré** édité par **Denis Alland** et **Simone Goyard-Fabre** , 1^{er} édition ,Paris : P.U.F 2005.

- 25- **Jaume , Lucien**, Hobbes et L'Etat représentatif moderne, Paris : P.U.F,1986).
- 26- **Labrousse ,Roger**,Introduction à la philosophie politique, Paris :librairie Marcel Rivière et cie 1959.
- 27- **Lazzeri, Christian**, Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes, Paris :PUF,1998.
- 28- **Macpherson, C.B**, , La théorie politique de L'individualisme possessif de Hobbes à Locke, trad., par **Michel Fuchs** ,postface de **Patrick Savidam**, Paris : Gallimard,2004.
- 29- **Malherbe, Michel**, Thomas Hobbes ou L'œuvre de la raison ,Paris ; librairie philosophique,J. Vrin, 1984.
- 30- **Matheron, Alexandre**, Individu et communauté chez Spinoza, nouvelle édition, Paris :Les éditions de minuit ,1988.
- 31- **Menissier, Thierry**, Elément de philosophie politique , Paris : Ellipses 2005.
- 32- **Misrahi, Robert**, Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza, France :Institut synthélabo pour le progrès de la connaissance,1998.
- 33- **Misrahi, Robert**,Spinoza,Paris :Editions Seghers 1964.
- 34- **Montesquieu**, De l'esprit des Lois, Tome 1, présente par **Djillali Liabes**, Algérie : ENAG Editions. 1990.
- 35- **More, Thomas**, L'utopie, traduit de l'anglais par **Victor Stouvenel**, préface de **Claude Mazauric**, revue et annoté par **Marcel Bottigelli**, Paris :Librio,1999.
- 36-**More,H.,et,I,R.-J Dupuy.**, La pensée politique, des origines à nos jour, Paris :p.u.f.,1969 .
- 37- **Mugnier Pollet , Lucien**, La philosophie politique de Spinoza,Paris :librairie philosophique, 1976.
- 38- **Naville, Pierre**, Thomas Hobbes, Paris :plon 1988.

- 39- **Nordon, Pierre**, Histoire des doctrines politiques en Grande-Bretagne, France : P.U.F 1966.
- 40- **Preposiet, Jean**, Spinoza et la liberté des hommes, Pais :Gallimard,1950.
- 41- **Polin ,Raymond**, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Paris : libraire philosophie,J.Vrin.1977.
- 43- **Ramond ,Charles**,Spinoza et la pensée moderne ,constitution et objectivité ,préface de **Pierre-François Moreau**,Paris :L'Harmattan,1998.
- 42- **Rizk, Hadi** et al. , La pensée politique, coordonné par **Eric Zernik**, Paris : ellipses,2003.
- 43- **Rivaut, Albert**,Histoire de la philosophie ,Paris :PUF ,1950, tome III
- 44- **Romexer Pherbey, Gilbert**, Les Sophistes 4^e Edition ,Paris :P.U.F,1995.
- 45- **Schaub, Marianne** Spinoza ou une philosophie politique Galilienne, la philosophie de monde nouveau XVI et XVII^{ème} Siècles, VII, histoire de la philosophie, direction **F.Chatelet**,Paris : libraire Hachette, 1972.
- 46- **Sévérac, Pascal**,Ethique, Spinoza,France :ellipses,1997.
- 47- **Siwek, Paul**, Au cœur du spinozisme, Paris :Editeurs, 1950.
- 48- **Strauss, Leo et Joseph Copsey** ,Histoire de la philosophie politique, traduit par **Olivier Sedey**, Paris : Quadrige/puf 1999.
- 49- **Leo Strauss**, Droit naturel et histoire, tr. **Monique Nathan et Eric de Dampierre**, Paris : librairie Plon, 1954.
- 50- **Terestchenko, Michel** , Les grands courants de la philosophie politique ; Paris : Edition du Seuil, 1996.
- 51- **Tort ,Patrick**,Physique de l'Etat, Paris :Librairie philosophique, J. Vrin, 1978 .
- 52- **Zac, Sylvain**, Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza, Paris :Librairie philosophique,1979.
- 53- **Zac, Sylvain**, La morale de Spinoza, Paris :PUF,1972.

54- **Zarader, Jean- Pierre**, Petite histoire des idées philosophiques, suivi d'un essai, Le statut de l'œuvre d'art chez André Malraux, France : Ellipses, 1994.

II-الكتب باللغة العربية

55- **ألتوسير لوي منتسكيو، السياسة والتاريخ**، ترجمة **نادر ذكرى**، بيروت : دار الفارابي، 2006.

56 - **أفلاطون، الجمهورية**، تقديم **جيلالي اليابس**، الجزائر: موفم للنشر، 1990.

57- **أرسطو، الأخلاق**، ترجمة **اسحق بن حنين**، حققه وشرحه وقدم له **عبد الحمن بدوي**، الكويت : وكالة المطبوعات، 1979.

58- **باليبار إتيان، سبينوزا والسياسة**، تر. منصور القاضي، ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.

59- **ديكارت، مقالة الطريقة**، تر. **جميل صليبا**، الجزائر: موفم للنشر 1991.

60- **وولف فرانسيس، أرسطو والسياسة**، ترجمة **أسامة الحاج** ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1994.

61- **هوركهaimer ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ترجمة **محمد علي اليوسفي** بيروت: دار التنوير 2006.

62 - **لوك جون، في الحكم المدني**، تر. **ماجد فخري**، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع 1959.

63- **جون لوك، رسالة في التسامح**، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات **عبد الرحمن بدوي**؛ ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

64- **ماكيافيليه نيكولو، مطارحات ما كيافيلي**، تر. **خيري حماد** بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1979.

65- **ماكيافيلي نيكولو، الأمير** (خطاب في فن تدبير الحكم)، ترجمة وتقديم **عبد القادر الجموسي**، الرباط: دار الأمان، 2004.

- 66- مورو فرانسوا ، هوبز ، فلسفة ، علم ، دين ، تر. أسامة الحاج ط1 ؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- 67 - نصر محمد عبد المعز ، في النظريات والنظم السياسية، بيروت: دار النهضة العربية، دون تاريخ.
- 68- سبيناس ج.ه ، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث ، تر. راشد البري ، تقديم أحمد سويلم العمري مصر: دار المعارف ، 1971.
- 69 - فريدريك الثاني مالك بروسيا ، الرد على مكيافيل ، تر. الحسن الحية، (لبنان: إفريقيا الشرق ، 1999 .
- 70- ربيع محمد محمد ، الفكر السياسي الغربي، فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت 1994.
- 71- روسو جان جاك ، أصل التفاوت بين الناس، تر. بولس غانم تقديم بديع عبد الكريم الشيخ الجزائر : موفم للنشر 1991.
- 72- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي، ترجمة بولس غانم بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972.
- 73 - شوفاليه جان جاك ، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، تر. محمد عرب صاصيلا ط4؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998، ج1.

III-المقالات

- 74- **Boss, Gilbert** , « La conception de la philosophie chez **Hobbes** et **Spinoza** », Archives de philosophie, Revue trimestrielle publiée avec le concours du centre national de la Recherche Scientifique ,tome48 cahier 2,avril-juin 1985 .
- 75- **Boss, Gilbert**, « Les fondements de la politique selon **Hobbes** et **Spinoza** », Les études philosophiques ,Paris :puf.,janvier-juin,1994.

IV-القواميس والمعاجم

76- شاتلي فرانسوا ، أوليفيه دو هاميل، ايفلين بيزيه، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2001.

77- **Lalande, André**, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition 12 France : P.U.F,1976.

78- Le petit Larousse illustré, 100^e, édition Paris :2005.