

جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الانسانية

قسم الفلسفة

الفضيلة بين ماكيا فيلي وتوماس هوبز  
"دراسة تحليلية مقارنة"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف:

أ.د. آمال علاوشيش

إعداد الطالب:

الصادق بوبقرة

السنة الجامعية: 2020/2019

# شكر وعرفان

الحمد لله الذي وقّنا إلى إنجاز هذا العمل المتواضع، فيا ربّي لك الحمد حتى

ترضى ولك الحمد بعد الرضا.

لا يسعني في هذا المقام العلمي إلا أن أتقدم بخالص شكري الى والديّ

الكريمين، وإلى كل الأساتذة على المساعدة المادية والمعنوية، وأخص بالذكر أستاذتي

الكريمة المتواضعة الدكتورة " آمال علاوشيش " على مرافقتها القيّمة لهذا العمل.

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لإدارة قسم الفلسفة وعلى رأسهم الجميلة

" جميلة " التي سهّلت علينا كل الأمور الإدارية، فلها متّاً جزيل الشكر والعرفان

الصادق



# فهرس الموضوعات

الصفحة	المواضيع
	شكر وعرهان
	فهرس الموضوعات
6-1	مقدمة
	الفصل الأول : الفلاسفة والفضيلة
08	1-الفضيلة لغة واصطلاحا
12	2- مفهوم الفضيلة عند اليونان
25	3- مفهوم الفضيلة في العصور الوسطى
36	4- مفهوم الفضيلة في الفلسفة الحديثة
	الفصل الثاني: الاطار العام للفكر السياسي الحديث
45	1- حركة الاصلاح الديني وأثرها في الفكر السياسي الحديث
54	2- ملامح فكر عصر النهضة.
58	3- ايطاليا القرن 16.
64	4- انجلترا القرن 17.
	الفصل الثالث: الفضيلة والدولة عند ماكيافيلي.
74	1- خصائص الطبيعة البشرية وعلاقتها بمفهوم السلطة.
86	2- مفهوم الفضيلة .
93	3-جدلية الأخلاق والسياسة .
110	4-أسس قيام الدولة.
	الفصل الرابع : الفضيلة والدولة عند هوبز .
134	1-المنهج الفلسفي.
143	2- خصائص الطبيعة البشرية.

154	3- مفهوم الفضيلة.
160	4- من إنسان حالة الطبيعة إلى فن صناعة الانسان.
178	خاتمة
188	قائمة المصادر والمراجع
197	فهرس المصطلحات
201	فهرس الأعلام



مقدمة

إن للعمل السياسي تأثيراً كبيراً على أخلاق الفرد والمجتمع، لكن هذا لا يعني أنها من صنعه، بل المقصود أن أخلاق المجتمع والفرد تُحددان وبنسبة كبيرة انطلاقاً من الثقافة السياسية السائدة؛ إنها في جانب منها من صنع الدولة، وفي جانب آخر من صنع الفرد نتيجة فهمه لنفسه ودرجة وعيه بها.

وهذا يقترب إلى حد ما مما أراد اليونان قوله قبل عقود طويلة، حينما ربطوا بين الأخلاق والسياسة، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين اعتبروا بأن وظيفة الدولة بالدرجة الأولى هي تكوين مواطنين صالحين.

غير أن هذا التصور الكلاسيكي لجدلية الأخلاق والسياسة لقي رفضاً منقطع النضير فيما بعد وخاصة مع ماكيافيللي وهوبز ( وهما محور دراستنا ) واللذان يعتبران أن وظيفة السياسة ليست تربية الأفراد بل حكمهم وهذا كان من دون شك منسجماً مع التغيير الحاصل في أوروبا في ذلك العصر والظروف التي عايشها كل منهما في بلده.

إن قناعات أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر ليست هي نفسها قناعاتها قبل هذا القرن، فالكثير من الأحداث تفاعلت لتؤسس لتاريخ أوروبي شق طريقه على نحو مختلف، إذ أنه عصر تميّز بتغيير نظرة الانسان الأوروبي إلى نفسه ووعيه بهذا العالم ، حيث أصبح يعتقد اعتقاداً تاماً بأن مصيره بيده وهو الذي يحدده وليس خارجاً عنه. إنسجاماً مع هذا التيار، وسعيًا منه من أجل إعادة بناء نفسه، ولدت الكثير من النظريات السياسية المناهضة للأفكار التي سادت في أوروبا إبان القرون الوسطى المتمثلة في حق الملوك الإلهي؛ تلك النظريات السياسية التي تعد من مخلفات عصر سلّم فيه الإنسان الأوروبي نفسه لسلطة مفارقة - وهذا على يد مفكرين وفلاسفة كثر لعل من أشهرهم في ايطاليا ماكيافيللي، وغير بعيد عنه من ناحية الزمان والمكان نجد المفكر والفيلسوف الانجليزي توماس هوبز، واللذان حاولا جاهدين حل المشاكل السياسية للإنسان الغربي مدفوعين في ذلك بواقع اجتماعي مزري.

ولو أردنا تقديم توصيف لإيطاليا القرن الخامس عشر، لذكرنا الفساد الرهيب الذي انتشر فيها، إيطاليا الممزقة، المنقسمة على نفسها، إيطاليا التي كانت مهذا للنهضة، أصبحت فريسة سهلة للأعداء الذين يحيطون بها. والأمر لم يكن مختلفا في إنجلترا في القرن السابع عشر نتحدث عن حروب أهلية أبت أن تخدم بسبب الصراعات السياسية بين المتصارعة حول السلطة وشكلها.

هذه الأوضاع كما ذكرنا وانسجاما مع تغير نظرة الإنسان الأوروبي، قدّمت لنا مجموعة من المؤلفات المهمة على رأسها كتابا "الأمير والمطارحات" للمفكر الايطالي ماكيافيللي و"الليفيثان" لهوبز، وهي ربما أكثر المؤلفات شهرة على مدار التاريخ الانساني في السياسة، حاولا من خلالها وتقديم العلاجات للأوضاع السياسية السائدة التي أسفرت عن فوضى لا محدودة من خلال تركيزهما على عامل الفضيلة السياسية بوصفه عاملا مهما ولا غنى عنه من أجل تحقيق الهدف الذي من أجله نشأت فكرة الدولة.

## 1- أسباب إختيار الموضوع:

- لعل من أهم الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع هو:
- الرغبة في القيام بعمل تحليلي نقدي مقارن، لمجمل الآراء التي انتهى اليها كل من هوبز وماكيافيللي، خصوصا بشأن مسألة الفضيلة بما أنها محور الفكر السياسي لدى كل منهما.
- محاولة إبراز الوجه الآخر ( الجانب الأخلاقي) لفكر كل منهما خاصة وأنهما اشتهرا على مر التاريخ على أنهما من رواد فلسفة القوة واللاأخلاق.

## 2- إشكالية البحث:

- ما طبيعة الفضيلة التي أتى على ذكرها كل من ماكيافيللي وتوماس هوبز؟ هل هي نفسها الفضيلة بالمفهوم الكلاسيكي، أم أنهما يعالجانها من زاوية أخرى. هل هي واحدة أم متغيرة مثلاً، هل هي نسبية أم مطلقة؟ ثم هل الفضيلة عند ماكيافيللي هي نفسها

عند هوبز. كيف يمكن الربط بينها وبين متطلبات العمل السياسي؟ كيف يمكن أن تساهم وفق طرحهما في تجاوز الإنسان للمآزق التي تعترضه لدى دخوله الاجتماع السياسي؟

### 3- منهج البحث:

اعتمدنا في هذا العمل على المنهج التحليلي النقدي المقارن، وهو في رأينا يتناسب مع الموضوع، حيث عمدنا إلى تحليل الآراء التي انتهت إليها كل الفيلسوفين، محاولين إرفاق التحليل ببعض المقارنات من أجل مقارنة مواطن التشابه والاختلاف لنتهي إلى عرض رأينا في الموضوع.

### 4- خطة البحث:

اعتمدنا على خطة، حاولنا قدر الامكان الالتزام فيها بالضرورات المنهجية التي تتطلبها مثل هذه البحوث؛ من خلال احترام التسلسل المنطقي للأفكار، وقد اجتهدنا حتى لا يكون هناك تقديم وتأخير لعناوين الفصول والمباحث وهو ما يضر بالبحث إجمالاً، وعلى ذلك ارتأينا أن تقع في أربع فصول مع مقدمة وخاتمة:

الفصل الأول هو بمثابة فصل تمهيدي أفردها للحديث عن مفهوم الفضيلة بوجه عام ومن خلال مختلف الحقب التاريخية، وقد قسمناه إلى مباحث أربعة، حاولنا في المبحث الأول ضبط مصطلح الفضيلة من الناحية اللغوية والاصطلاحية، أما المباحث الثاني والثالث والرابع فقد خصصناها للحديث عن مفهوم الفضيلة عند الفلاسفة اليونان، الفلسفة الوسيطية بشقيها الإسلامي والمسيحي، ثم الفلسفة الحديثة على التوالي.

أما الفصل الثاني ارتأينا أن يخصص لتحديد الإطار العام الذي نشأت في خضمه فلسفة كل من ماكيافيلي وهوبز، وقد جاء بدوره في أربعة مباحث، خصصنا الأول تحدثنا فيه عن حركة الإصلاح الديني وأثرها في الفكر السياسي الحديث، بينما

الثاني خصصناه للحديث عن أهم خصائص وميزات الفكر الأوروبي في عصر النهضة. أما المبحث الثالث والرابع فقد خصصناهما للحديث عن واقع إيطاليا وإنجلترا في الفترة التي عايشها كل من هوبز وماكيافيلي ( القرن السادس عشر والسابع عشر) وكيف ساهمت تلك الأحداث في بلورة فكرهما.

الفصلين الثالث والرابع تناولنا لبّ موضوع البحث فخصّصناهما لتحليل آراء ماكيافيلي وهوبز فيما يخص مسألة الفضيلة والدولة، وقد احتوى كل فصل في أربعة مباحث.

الفصل الثالث الخاص بماكيافيلي بدأناه بالركن الأساسي من أركان فكره، وهو مفهوم الطبيعة البشرية وعلاقته بمفهوم السلطة، لننتقل في المبحث الثاني لمعالجة مفهوم الفضيلة كما أورده في مؤلفاته، وعلى ضوء المبحث الأول والثاني كان لزاماً أن نضع مبحثاً ثالثاً تناولنا فيه جدلية الأخلاق، (الدين والسياسة) من أجل توضيح أيهما يخضع للآخر. لنختم هذا الفصل بمبحث رابع عنوانه بأسس قيام الدولة عند ماكيافيلي وتطرقتنا فيه لأنواع الحكومات ومواصفات الحاكم الناجح، والمقومات التي بها تقوم الدولة.

الفصل الرابع خصصناه للتطرق للفيلسوف الانكليزي هوبز حيث حاولنا تحديد مواطن التشابه والاختلاف والتداخل بين الفيلسوفين وذلك من خلال تناول أربع نقاط أساسية جاء كل واحد منها في مبحث، حيث بدأنا ب المنهج الفلسفي الذي اتّبعه هوبز والذي يرى أنه كفيل بالإجابة على كل الأسئلة فيما يخص الحكم والسياسة، لننتقل إلى

تتبع مفهوم الفضيلة عند هوبز وهو ما جاء في المبحث الثاني، يليه مبحث ثالث خصصناه للحديث عن مفهوم الطبيعة البشرية وخصائصها، أما الرابع والأخير فقد تناولنا فيه العقد الاجتماعي عند هوبز بوصفه الأساس الذي من خلاله يمكن تحقيق أسى الغايات المتمثلة في الأمن والسلم.

لننهي بحثنا هذا بخاتمة تضمنت جملة النتائج التي توصلنا إليها.

## 5- أهم الدراسات السابقة:

يمكن أن نعدد بعض الدراسات المهمة التي تتقاطع مع موضوع بحثنا ونذكر أهمها:

- كراي العويشاوي محمد، في تقاطعات علم السياسة بين هوبس وماكيافيلي (تونس، دار الكلمة للنشر والتوزيع ، 2017) د. ط.

- طاهير رياض، أخلاق القوة بين توماس هوبز وماكيافيلي، مذكرة تخرج دكتوراه علوم، جامعة الجزائر2، 2018.

حاولت هذه الدراسات أن تبين لنا مدى التداخل الكبير بين آراء الفيلسوفين، الهم الذي تشاركاه، الرغبة الملحة في تغيير الواقع السياسي والاجتماعي، وهو ما سنعمل أيضا على إيضاحه، لكن من خلال:

- معالجتها من زاوية أخرى، وذلك من خلال التركيز على مفاهيم وقيم غير التي أتت على نكرها معظم الدراسات، ولعل أهم قيمة يمكن الإشارة إليها هي " الفضيلة" والتي نادرا ما تطرق إليها الباحثون عند معالجة ماكيافيلي وهوبز.

## 6-الصعوبات:

لقد واجهتنا أثناء إنجاز هذا العمل العديد من الصعوبات ولعل أهمها ندرة المراجع المتخصصة في الفكر السياسي عند الفيلسوفين، وبالأخص حول الإشكالية التي تمحور حولها موضوعنا " الفضيلة"، بل حتى في المصادر لم نجد فصولا واضحة تتحدث عن الفضيلة السياسية بشكل مباشر.

# الفصل الأول



## الفلسفة والفضيلة

- 1- الفضيلة لغة واصطلاحاً.
- 2- مفهوم الفضيلة عند اليونان.
- 3- مفهوم الفضيلة في العصور الوسطى.
- 4- مفهوم الفضيلة في الفلسفة الحديثة.

## 1- الفضيلة لغة واصطلاحاً:

### أ- لغة:

مصطلح "الفضيلة" (vertu) حسب معجم لسان العرب مشتق من الأصل " فضل"، يقال الفضل، والفضيلة معروف: ضد النقص والنقيصة، والجمع فضول، فضل يفضل، وهو فاضل، ورجل فضّال ومفضّل: كثير الفضل. "الفضيلة": الدرجة الرفيعة في الفضل، والفضال والتفاضل التماري في الفضل، وفضله مزاه، والتفاضل بين القوم: أن يكون بعضهم أفضل من بعض. ورجل فاضل: ذو فضل ورجل مفضول: قد فضّله غيره. ويقال فضل فلان على فلان إذا غلب عليه، وفضّلت الرجل: غلبته ويقال فاضلني، ففضلته، أفضله فضلاً، غلبة بالفضل وكنت أفضل منه<sup>(1)</sup>.

والفضيلة في اللغة كما وردت في لسان ابن منظور أيضاً: هي "الزيادة على الحاجة، أو الإحسان ابتداء بلا علة أو ما بقي من الشيء، كما تفيد معنى الدرجة الرفيعة. وفضيلة الشيء تعني مزيتة أو وظيفته التي قصدت منه الدرجة الرفيعة في الفضل أو كماله الخاص به"<sup>(2)</sup>.

أما معجم جميل صليبا فقد ذكر بأن الفضيلة virtus – virtue – vertu، خلاف الرذيلة، وهي مشتقة من الفضل، ومعناه في اللغة الزيادة على الحاجة، أو الإحسان ابتداء بلا علة، أو ما بقي من الشيء. وفضيلة الشيء مزيتة أو وظيفته التي قصدت منه، أو كماله الخاص به يقال: فضيلة السيف إحكام القطع، وفضيلة الأفيون قوة التنويم. والفضيلة في علم الأخلاق هي الاستعداد الدائم لسلوك طريق الخير، أو مطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقي، أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقيمتها<sup>(3)</sup>.

(1) ابن منظور، لسان العرب، جزء 11 (القاهرة: دار المعارف، د.ت) ص 126.

(2) المرجع نفسه، ص 127.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982) ص 148.

ومن شروط الفضيلة أن تتم في الحياة الاجتماعية، لأن من ترك مخالطة الناس وتقرّد بالأمر دونهم لا تحصل له الفضيلة، ولا معنى للتواضع والصدقة والكرم، والإخلاص وإنكار الذات، وغيرها من الفضائل إلا بالنسبة إلى رجل يعيش مع الناس، ويشاركهم في أحوالهم، يقول أفلاطون: "إن الفضائل تختلف باختلاف طبقات المجتمع، فإذا كانت العفة فضيلة العمال، والشجاعة فضيلة الجنود والحكمة فضيلة الحكام، فإن المجتمع الفاضل هو المجتمع العادل، الذي تتحقق فيه جميع الفضائل الإنسانية في وزن واحد من الأنساق"<sup>(1)</sup>.

وقد فرقوا في القرون الوسطى بين الفضائل الأخلاقية (vertus morales)، وهي الفضائل الأربع التي ذكرناها، وبين الفضائل الدينية أو اللاهوتية (vertus théologiques) وهي الإيمان والرجاء والمحبة<sup>(2)</sup>.

أما الفضيلة السياسية عند "مونتيسكيو"، فهي إيثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة، والإنسان الفاضل Vertueux هو المتصف بالفضيلة<sup>3</sup>.

#### ب- اصطلاحاً:

وردت الفضيلة في المعجم الفلسفي لجميل صليبا بأنها الاستعداد الدائم لسلوك طريق الخير، أو مطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقي، أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقيمتها. فالغاية القصوى للفعل الأخلاقي هي اكتساب الفضيلة على أنها طريق لنيل صفات الحكمة والسعادة والعفة والعدل<sup>(4)</sup>.

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ص (148 - 149).

(2) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفة (القاهرة : مكتبة مدبولي، 2000 ) ط3، ص 591.

(3) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ص 150

(4) المرجع نفسه، ص148.

وفي تعريف آخر هي : قدرة، قوة، مادية أو معنوية، وأحياناً يجري تصورها كأنها قوة مشتركة مادية معنوية، وهي خاصية الشيء، باعتبارها علة ما يحدث من معلولات . إن الخاصية الموجودة في كل قطعة مغناطيسية تشبه الخاصية الموجودة في الكل<sup>1</sup>.  
أو هي "الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية أو الاستعداد الراسخ لإرادة الخير".<sup>(2)</sup> أي استعداد دائم للرجبة في أداء نوع محدد من الأعمال الأخلاقية، وليس حب النظام هو الفضيلة الكبرى بين الفضائل الأخلاقية، بل هو الفضيلة الوحيدة. إنه الفضيلة الأم، الأساسية والكلية، الفضيلة الوحيدة التي أعادت النفوس أو استعدادات العقول الفاضلة<sup>(3)</sup>.

وفي هذا النص يبدو أن تعبير "فضائل أخلاقية" لا يعني سوى "الفضائل بالمعنى الأخلاقي" لتمييز هذا عن المعنى السابق. لكن هذا التعبير له معنى آخر مصدره أرسطو، فالفضائل الأخلاقية هي التي يكون موضوعها أفعال الحياة العملية: العدل، الشهامة، العطاء، الشجاعة، الصداقة، والفضائل العقلية هي التي يكون موضوعها العلم والتأمل<sup>(4)</sup>.

- ويعرفها فولكويه بأنها " العادة التي بها تميل الإرادة للخير".

- كما يرى توما الإكويني فيها " صفة طيبة للنفس، بها تستقيم الحياة، ولا يسيء

أحد إستخدامها"<sup>(5)</sup>.

1) اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب، خليل أحمد خليل، (بيروت : منشورات عويدات، 2001) ط.2، ص1543.

2) المرجع نفسه، ص 1544.

3) المرجع نفسه، ص 1544.

4) المرجع نفسه، ص 1544 .

5) محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ( الكويت: دار القلم، 1982) ص 238.

- بينما يعتبرها ابن رشد " ملكة مقدرة لكل فعل من جهة ذلك التقدير، أو يظن به أنه خير" (1).

---

(1) محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، (الكويت: دار القلم، 1963) ط.3، ص 143.

## 2- مفهوم الفضيلة عند اليونان:

شغل عصر سقراط وأفلاطون والفلسفة اليونانية عامة والفلاسفة فيما بعد بمسائل

ثلاث حول الفضيلة.

أولها :

- الكمال الأخلاقي: حيث طرح إشكال أو تساؤل عام يتعلق بإمكانية تعلّم

الفضيلة. بمعنى هل يمكن أن نتعلم الفضيلة؟ أي: هل يمكن أن يضيف الإنسان

لخصائصه صفة الفضيلة بوصفها شيئاً خارجياً عنه ! وإذا كان الأمر كذلك يطرح

سؤال آخر: كيف يمكن أن تكتسب الفضيلة ؟

ثانيها :

- هل الفضائل متعددة؟ أم أن الفضيلة شيء واحد له أجزاء هي الفضائل

الخاصة.

ثالثها :

- ماهي طبيعة الفضيلة؟<sup>(1)</sup>

أ- عند السوفسطائيين :

تتدرج الفضيلة عموماً ضمن إطار المشكلة الأخلاقية، فهذه الأخيرة تهتم بدراسة

السلوك الإنساني وتحاول تقديم أحكام قيمية حوله، وهذا من خلال مفهومي الخير

والشر.

ومن الناحية التاريخية يمكن القول بأن "الفضيلة" كموضوع للبحث تعود في

بداياته الأولى إلى الفلاسفة اليونان، خاصة مع ظهور الحركة السوفسطائية التي

اشتهرت بأنها محورت أسئلتها حول " الإنسان " بدل " الوجود " وهو ما لم يكن من قبل،

إذ الذي كان سائداً هو الاهتمام بإشكالية " الوجود " و " الكون " خاصة مع الفلاسفة

الطبيعيون .

(1) عزت قرني، تاريخ الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، ( الكويت، 1993) ص 178.

بداية، الميزة العامة التي يمكن أن نذكرها عندما نتحدث عن الفلاسفة السفسطائيون -الذين اشتهروا بالفصاحة، وبلاغة الخطاب، والجدل- هي اشتهارهم بمبدأ " الشك" و"النسبية". لذلك من الطبيعي ومن غير المستغرب أن نجدهم يشككون في الأخلاق بوصفها "قيمة مطلقة". وهذا ليس شيئاً جديداً بالنسبة لهم فهو ينسجم مع الطابع العام لفلسفتهم التي تقول: " الإنسان معيار كل شيء"، أي أن الأشياء في الحقيقة كما تبدو بالنسبة لي، وحقيقتها بالنسبة لك كما تبدو لك<sup>(1)</sup>. وكان معلمهم الأول بروتاجوراس يعلم تلاميذه أن قدرة الإنسان في الحكم على الأشياء غير موضوعية، وأن معرفته بالأشياء مقصورة عليه، وتختلف عن معرفة شخص آخر بنفس الشيء<sup>2</sup>.

وتبعاً لهذا خلصوا من خلال رأيهم أنه وفي مجال الأخلاق لا يمكن القول بأن هذا خيراً أو أن هذا شراً بصفة مطلقة، ذلك لأن أثر أي شيء يختلف تبعاً للفرد المتأثر به<sup>(3)</sup>، وبناء على هذا لم تعد الفضيلة حسبهم ثابتة لذلك نجدهم يرفضون تحديد الفضيلة في إطار تعريف عام وفصله عن الأمثلة الفردية التي تجسده، ليخلصوا في الأخير إلى نتيجة أساسية فحواها إمكانية تعليم الفضيلة<sup>(4)</sup> وهذا ما شرعوا في تعليمه للناس ونشره بينهم .

إن النتائج التي انتهى إليها السوفسطائيون هي عدم وجود أو انتفاء القدرة على إعطاء تعريف محدد وثابت للأخلاق، أو حتى لقيمة الإنسان حتى وإن كان دون شك باعثاً قوياً على التفكير لكنه كان فعلاً قد زلزل قواعد الأخلاق والمعرفة نفسها<sup>(5)</sup>، ولهذا نجد الكثير من ردود الأفعال من قبل الفلاسفة آنذاك ولعل أبرز من انتقد السوفسطائيين هو الفيلسوف اليوناني "سقراط".

- 
- 1 ( أوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي (بنغازي : دار الكتب الوطنية، 1995) ص 34.
  - 2 ( ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس لأفلوطين وبرقلس، (بيروت ، لبنان: دار العلم لملايين) د.ط، ص 54.
  - 3 ( المرجع نفسه، ص 35.
  - 4 ( المرجع نفسه، ص 40.
  - 5 (ويل ديورانت، قصة الحضارة ، تر: محمد بدارن، المجلد الثاني ، حياة اليونان ، ( بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع ) ص2288

ب- الفضيلة في منظور سقراط:

الآراء التي انتهى إليها السوفسطائيون لقيت رفضاً من معاصريهم "سقراط (Socrate-ت.400 ق.م). حيث رأى أنهم وإن أولوا عنايتهم بالإنسان لا بالكون الطبيعي، إلا أنهم لم يعنوا ببيان الخير الأقصى والغاية النهائية للحياة، وإنما وقفوا عند حد طلب المكاسب العملية والنجاح الوقتي. فهم حسبهم لم يؤسسوا الأخلاق على علم أو معرفة، ولم يتبعوا المنهج السليم حيث استخدموا مناهج لا تتعمق في معرفة النفس الإنسانية. لهذا طالب بأن يكون للأخلاق علم يبين حقيقة الفضيلة ليصبح وسيلة لتحقيق الفضيلة وتطهير النفس<sup>(1)</sup>.

اهتم سقراط بالنفس إذن أكثر من غيره من المفكرين وهذا الاهتمام ناتج عن قيمتها وأهميتها، فهي التي تجعل الفرد خيراً أو شريراً من حيث أن لها وظيفة خاصة بها، متمثلة في إدارة وقيادة العناصر الأخرى في الإنسان حتى يحيا المرء حياة فاضلة. فمعرفة النفس عنده هي معرفة الخير وتحقيق الفضيلة، ذلك أن من يعرف نفسه يعرف بالتالي ما يناسبها وما لا يناسبها، بل يعرف الخير الخاص بها.

ولما كانت الغاية القصوى التي يسعى إليها الإنسان في كل حياته هي السعادة فعلى الحكيم أن يسعى إليها بالعقل والتخطيط السليم. والسعادة التي يتحدث عنها سقراط هي تحقيق النفس لطهارتها. لذلك فقد ترتب عن مبدأ "اعرف نفسك بنفسك" السقراطي نظريته الأخلاقية التي تتلخص في أن "العلم الفضيلة والجهل رذيلة" فمعرفة الإنسان نفسه بنفسه هي السبيل الوحيد لتحقيق هذه الفضيلة<sup>(2)</sup>.

وكمال الفضيلة حسبها مشروط بتقدم المعرفة وفوق ذلك معرفة النفس وهذه هي حكمة "اعرف نفسك بنفسك". وعلى الرغم من قوله أن الفضيلة تحتاج إلى علم، إلا أنه

1 ( أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع 1997)، ص 151.

2 ( أوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي ، ص 48.

تصور أن هذا العلم ليس مما يمكن تعليمه، بل هو مفطور في النفس، فيختلف هنا مع السوفسطائيين وخاصة بروتاغوراس (490.420 ق.م) الذي رأى أن الفضيلة ليست بعلم، ولكنها مكتسبة ويمكن تعليمها للغير<sup>(1)</sup>. كما اختلف سقراط في نقطة أخرى مع السوفسطائيين تترتب النقطة السابقة، ففي الوقت الذي يذهب السوفسطائيون وخاصة بروتاغوراس للنظر إلى الفضائل المختلفة باعتبارها متعددة رأى سقراط أن الفضيلة واحدة ولكن تتعدد صورها، ولكنها تتلخص عنده في شيء واحد هو دائماً إدراك الخير ومعرفة أين يكون<sup>(2)</sup>.

هكذا يمكن القول أن النظرة العامة لمفهوم الفضيلة لم تظهر إلا عند سقراط، حيث أكد على المعنى الأخلاقي لها، إلى جانب محاولته الوصول إلى تبرير فلسفي عن طريق اشتراط التعريف الكلي حيث رفض كل الأمثلة الخاصة تعريفاً للفضيلة<sup>(3)</sup>. تصدى سقراط إذن للسفسطائيين بقوة، وكما جاء على لسانه في حوارات تلميذه أفلاطون اعتبر أن الفضيلة العليا هي المعرفة، وأن الناس يصبحون خياراً بمعرفة ما هو خير، والشر هو نتاج للجهل. ولقد كانت أفكاره من القوة والتأثير بحيث بقيت فاعلة على مدى تاريخ الفلسفة اللاحق، وخرج من عباءته أربعة مدارس في الأخلاق لأربعة من تلاميذه، فتبنى بعضهم كالفلاسفة الكليبيين Cynics فكرة أن جوهر الخير الإنساني هو الفضيلة ويحددها التحكم في الذات، وضبط النفس، والقدرة على التعلم، واعتبروا أن الفخر قيمة أخلاقية بما في ذلك الافتخار بالثياب والنظافة حتى أن سقراط كان يقول لأحد تلامذته "أستطيع أن أرى افتخارك من فتحات عباءتك" وازدروا المتعة في المقابل، واعتبروها شراً كسلوك<sup>4</sup>، واعتبرت طائفة Cyrenaic الفلاسفة القورينييين أن اللذة هدف الحياة الأوحده، وأن المتعة هي الخير طالما لا تسيطر على الإنسان، ولا

1 ( أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 151

2 ( المرجع نفسه، ص 152

3 ( أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي، ص 41

4 ( ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس لأفلاطون وبرقلس، ص 152.

تتحكم في حياته، وأن المتع متساوية لا تعلق منها متعة على أخرى، وهي قابلة للقياس فقط من حيث قوتها، ومدى دوامها في الزمن<sup>(1)</sup>.

### ج- الفضيلة عند أفلاطون:

بعد أن وضع سقراط دعائم نظرية الفضيلة بدأت أبحاث المفكرين والفلاسفة تتسع أكثر فأكثر لتصبح نظرية متكاملة، وهذا ما تجلى في النظرية الأخلاقية التي طرحها كل من أفلاطون وأرسطو.

اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية أساساً على نظريته في ثنائية النفس والبدن والتي تعد اللبنة الأساسية التي تقوم عليها وتشتق منها.

وتتلخص نظريته في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الآلهة والحقائق؛ وهو ما يسميه عالم المثل، ومن ثم عوقبت النفس لسبب ما، فحلت في جسد في هذا العالم الأرضي الذي ليس سوى صورة عن عالم المثل، ليصبح هذا الجسد حاجزاً كثيفاً بين النفس والفضائل، ولذلك كانت مقولته الشهيرة "البدن سجن النفس". هذا المفهوم قاده إلى المبدأ السقراطي بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان، ويتم التوليد بالحوار، ولهذا كانت كتابات أفلاطون في الغالب بأسلوب المحاورات<sup>(2)</sup>.

اعتبر أفلاطون كأستاذه سقراط أن النفس أسمى من الجسد، فهي الحاصلة على الوجود الحقيقي وما وجود الجسد إلا وجوداً ثانوياً وغير مؤكد "وهو الذي يحمل قواها الروحية النبيلة ويوجهها وجهة غير أخلاقية لأنه مصدر الشرور والآثام. ولهذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضي، وتعود فتحاول الانطلاق من محبسها لتتصعد إلى العالم المعقول<sup>(3)</sup>.

(1) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس لأفلوطين وبرقلس، ص 155.

(2) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 163.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة)، ص 93.

ومن الواضح أن أفلاطون كان معجبا بأستاذه إلى حد كبير، وهذا ما جعله يسير في الاتجاه الفلسفي الذي رسمه وبدأه سقراط، حيث حاول تطوير المبادئ السقراطية ووضعها في قوالب ونظريات أصبحت من بعد تشكل لاحقا مذهباً فلسفياً متميزاً، فمبدأ "الفضيلة معرفة والرذيلة جهل" عند سقراط مثلاً قد أصبح من الأفكار الرئيسية في مذهب أفلاطون الأخلاقي.

على ضوء ما سبق ومن أجل معالجة مشكلة الفضيلة، اتجه أفلاطون إلى محاولة فهم الطبيعة البشرية من حيث خصائصها ومكوناتها، ذلك أنها صفة خاصة بالإنسان، وبالتالي لا بد من البحث في طبيعته من أجل تحديد الفضيلة الخاصة به. وهو ما يتضح من خلال تقسيم النفس البشرية إلى قوى ثلاث لكل واحدة منها فضيلتها الخاصة التي تقابلها ( القوة الشهوانية وفضيلتها العفة، القوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، القوة العاقلة وفضيلتها الحكمة )، وانطلاقاً من هذا التقسيم رأى أفلاطون أن الفضيلة لا تتحقق إلا إذا خضعت القوة الغضبية والشهوانية للقوة العاقلة. وقد شبه أفلاطون قوى النفس الثلاث - أي الغضبية والشهوانية والعقلية - بالعربة ذات الجوادين " أما الحوزي الذي يشد أعنتها فهو يرمز إلى القوة الناطقة <sup>(1)</sup>، ومن توفر هذه الفضائل وانتظام علاقتها ببعض تتحقق العدالة التي هي أسمى الفضائل <sup>(2)</sup>.

وانطلاقاً من مفهومه هذا يرى أنه من واجب الإنسان كي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة ويلتفت كلياً إلى النفس ليزكّيها ويطهّرها وهو ما لا يكون إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة، فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون توأم وترتبط إحداها بالأخرى، وبالتالي من الواجب لمن أراد أن يقضي على الرذيلة أن يحارب الجهل أولاً، فباقتزان الفضيلة بالمعرفة تتحقق في الإنسان

(1) أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 2 (الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1996)، ص 41.

(2) أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي، ص 57.

الطبيعة الإنسانية والإلهية<sup>(1)</sup>. فيكون بذلك مثله مثل سقراط قد ربط الفضيلة بالعلم والخير والعمل بهم<sup>(2)</sup>.

هذا المفهوم الأفلاطوني لمعرفة القيم والمعلومات يستند إلى نظريته في أنه كان للنفس حياتها السابقة في عالم المثل، وهي تحتفظ بالحنين إلى النظام السائد في عالم المثل، وطريق السعادة والحكمة عنده يقوم على نبذ المظاهر المحسوسة والفوضى المادية والجسدية، لأجل العودة بها إلى طبيعتها الأصلية، وتحقيق الفضيلة.

وقد انعكست فلسفة أفلاطون على نظريته السياسية؛ فمن أجل تحقيق خير واجتماع الأفراد في الدولة، قام بتقسيم الدولة وفق تراتبية هرمية؛ طبقة العمال والصناع والحرفيين، ثم طبقة الحراس والجنود، وفي قمة الهرم طبقة الفلاسفة، وهي الطبقة الحاكمة. لنجده يؤكد على ضرورة أن يكون الحكام فلاسفة .

وترتكز الجمهورية الأفلاطونية أولاً على العدالة، التي تعد الفضيلة التي تسودها وهي قائمة على الطبيعة وليس على العرف كما يدعي السفسطائيون. والعدالة الحققة، حسب أفلاطون، يجب أن تبنى على التعاون بين جميع أفراد الأمة أو الجمهورية<sup>(3)</sup>.

فلسفة الأخلاق عنده إذن تنطلق من نظرية الثنائية بين النفس والجسد، وأن الإنسان عليه أن يكون زاهداً بمطالب الجسد، بل وعليه أن يقمعها ويتجاوزها ليحقق إنسانيته الفاضلة عن طريق الحكمة، والشوق الدائم إلى الاتصال بالحقائق الأزلية في عالم المثل<sup>(4)</sup>.

(1) نقلا عن: عزت قرني، تاريخ الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، ص 180.

(2) أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي، ص 57.

(3) أنجلو شيكوني، أفلاطون والفضيلة مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابي، تر: منير سغبيني(بيروت، دار الجيل، 1986) ط1، ص 121.

(4) أنجلو شيكوني، أفلاطون والفضيلة مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابي، ص 47.

د- الفضيلة عند أرسطو:

يعتقد أرسطو أن لكل مخلوق طبيعته الخاصة التي تميزه عن الآخرين، وأن طبيعة الإنسان تحكمها ثنائية (الشهوة والعقل)، ولا يمكن أن يكون فاضلا إلا إذا كانت تصرفاته مطابقة لطبيعته العاقلة التي تميزه عن غيره من المخلوقات. لكن السؤال المطروح: كيف يتحقق التوازن في الإنسان وكيف تتحقق فيه الفضيلة في ظل هذه الثنائية؟ يرى أرسطو أن الفضيلة لن تكون ولن تتحقق إلا حيث تؤدي قوى الإنسان وظيفتها الخاصة بها.

لقد ذكرنا أن الإنسان في طبيعته يجمع بين ( الشهوة والعقل) وعليه فإن الفضائل صنفان، أحدهما يتمثل في التغذية والحق، والثاني في حياة التأمل العقلي، ومن ثم تصبح فضيلة الصنف الأول في السيطرة على الشهوات والأهواء بواسطة العقل، أما فضيلة الصنف الثاني ففي حياة التأمل (1).

قسّم أرسطو الفضائل إذن إلى قسمين حسب تكوين الطبيعة البشرية التي هي جانبيين مادي غير عاقل وجانب عاقل، ومنها استخلص أن هناك فضائل أخلاقية تشمل الشجاعة والاعتدال والطبع الجيد والسخاء والعدالة، وفضائل عقلية تشمل الحكمة والتدبير والتأمل العقلي (2)،

والفضائل الخلقية عنده تتحدد من خلال الأخذ بفكرة الوسط الذهبي، أو "نظرية الأوساط"، وطبقا لهذا المبدأ تصبح الفضيلة وسط بين رذيلتين، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن (3) وكما أن كثرة الأطعمة تفسد الصحة فكذلك قلتها عن الحد اللازم، والأمر كذلك بالنسبة للفضائل الإنسانية كالعفة والشجاعة وغيرهما "إن الإنسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء ولا يستطيع أن يحتل شيئا هو جبان، والذي لا

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة الكتب المصرية، 1964)، ص 225.

(2) أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي، ص 78.

(3) أحمد أمين، كتاب الأخلاق، (القاهرة: كلمات عربية للنشر والتوزيع) ص 77.

يخشى البتة شيئاً ويقتحم جميع الأخطار هو متهور، ولما كانت الفضيلة متمثلة في خضوع الشهوات لحكم العقل فإن هناك طرفان ينبغي تجنبهما، الطرف الأول هو محاولة استئصال الشهوات وإزالتها والطرف الثاني هو إرخاء العنان لها. وبذلك تصبح الفضيلة هي الاعتدال (1).

وكنتيجة لما تقدم يمكن القول أن صفة " الفضيلة تطلق على جميع الأفعال الحائزة على الكمال فالفعل الإنساني أيًا كان عندما يتم على نحو كامل فهو فعل فاضل، وهذا الكمال متعلق أساساً بقدرة الإنسان على القيام به على أكمل وجه" (2). والفضائل الأخلاقية حسب أرسطو ليست طبيعية أو فطرية في الإنسان بل تكتسب عن طريق التعلم والتدريب. (3) لكن فينا قوى واستعدادات "الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وأن العادة لتتميتها وتنميتها فينا (4) ومنه ندرك أهمية التربية عند أرسطو، فالفضيلة تُتعلّم كما يتعلّم أي فن (5) معنى ذلك بلغة أرسطو أننا لا نكتسب الفضائل إلا بعد ممارستها لها، شأنها في ذلك شأن الفنون جميعها التي لا نتعلمها إلا بممارستها فالإنسان يصبح معمارياً بأن يبني، وموسيقياً بممارسة الموسيقى، ويصبح عادلاً بإقامة العدل، وحكيماً بمزاولة الحكمة، وشجاعاً باستعمال الشجاعة (6).

أما الفضيلة العقلية فتكاد تنتج دائماً من تعليم، وإليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا فهي بحاجة إلى التجربة والزمان. وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولّد على الأخص من العادة (7).

(1) توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها (القاهرة: دار المعارف للنشر، 2006) ط6، ص 58-59.

(2) محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، ص 145.

(3) أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي، ص 78.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 188.

(5) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 227.

(6) المرجع نفسه، ص 331.

(7) المرجع نفسه، ص 226.

وفي حديثه عن الفضائل، اعتبر أنّ الدولة هي بمثابة تحقيق سعادة الأفراد. حيث يقول في كتابه السياسة: " كل دولة هي اجتماع، وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير ما دام الناس، أيًا كانوا، لا يعملون شيئًا أبدًا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير"<sup>(1)</sup>. فبيّن أن كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع كل الاجتماعات ويشملها، وهو الذي يسمى بالدولة أو الاجتماع السياسي.

أما إذا انتقلنا إلى العصر الهيلسطيني فأننا نجد أن ظروف بلاد اليونان وأثينا بصفة خاصة قد تغيرت واختلفت من الناحية السياسية والثقافية، نظرا لما أصاب هذه البلاد من الانفتاح والانفراج حيث تقاسم اليونان تراثهم الحضاري مع الشرق والغرب، وفي هذه الفترة شغلت الفلسفة نفسها بالبحث عن المبادئ العامة التي يمكن أن توجه السلوك البشري نحو الخير والسعادة في ظل الأوضاع المضطربة تاركة كل القضايا الأخرى. ولقد اتسم هذا العصر بانتشار الزهد والانسحاب من الحياة الاجتماعية والسياسية وفقدان الثقة في كل الأنظمة والحكومات والعودة إلى الذات ومحتوياتها<sup>(2)</sup>. وهذا ما يتضح جليا من خلال مدرستي الرواقية والأبيقورية، حيث احتلت الأخلاق في المذهب الرواقي أهمية كبيرة لم يظفر بها أي بحث من البحوث الأخرى. بل وتحولت في العصر الروماني إلى مذهب في الأخلاق، فأبيكييتوس (**Abecitus** 135.55م) كان يرى أن المنطق والطبيعة لا أهمية لهما إلا بقدر ما يوضّحان الأخلاق، وقد اتسعت أبحاث الرواقيين في الأخلاق للبحث في الغرائز والانفعالات والفضيلة والواجب والخير<sup>(3)</sup>.

(1) أرسطو، كتاب السياسة، تر: أحمد لطفي السيد (بيروت: دار الجمل، 2009) ط1، ص ص (95-96).

(2) المرجع نفسه، ص 83.

(3) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 383.

مدرسة أخرى برزت في القرن الثالث قبل الميلاد مع نهاية العصور الهيلينية، وبزوغ فجر الإمبراطورية الرومانية، وهي "الرواقية" التي رأت وفق التراث الفكري الإغريقي والإطار العام الذي ميّزه، بأن الطبيعة "عاقلة ومنظمة"، ووفقاً لذلك ارتأت أن الحياة لن تكون خيرة إلا إذا كانت متناغمة مع الطبيعة، وحتى يكون الإنسان حراً عليه أن يبذل الجهد لأن الظروف المحيطة تؤثر على حياته، وأن ممارسة الفضائل الأساسية مثل الحكمة، والشجاعة، والحذر، والتحفّظ، ومثل العدالة، والحق تساعده على التحرر، ورفع الرواقيون شعار "تحمل، وترفع" مما جعل كلمة رواقى مرادفاً للثبات عند المحن، ومواجهة الصعاب والمشاق<sup>(1)</sup>.

ولقد ارتكز الرواقيون أثناء بحثهم في الفضيلة إلى فكرة أرسطو القائلة أن الصفة التي تميز الإنسان هي العقل، وبذلك أقروا أن الحياة الطبيعية هي التي تكون وفق العقل وهذا ما تجسد في المقولة التي تبنتها هذه المدرسة "عش في وفاق مع الطبيعة"، وهكذا تكون الحياة الفاضلة بالنسبة للإنسان هي الحياة وفق الطبيعة وما الطبيعة إلا العقل، ولذلك احتقروا الأهواء واللذات واعتبروها منافية لمنطق العقل أي مخالفة لطبيعة الإنسان، وطالبوا باستئصالها وإبادة ما أمكن ذلك<sup>(2)</sup>.

إضافة لما سبق نجد أن الفضيلة ارتبطت عندهم بفكرة الواجب، ومن ثمة أصبحت الحياة الفاضلة تتمثل في إطاعة قوانين العقل الكلي، لتخلص إلى نتيجة أساسية هي أن الإنسان إما أن يكون فاضلاً أو غير فاضل، لأن الفضيلة كل لا يتجزأ فإما أن توجد أو لا توجد، وإن وجدت لا تكون ناقصة ولا تقبل التغيير. ومن أهم الفضائل التي دعت إليها الرواقية هي ضبط النفس والاكتفاء بالذات والحكمة<sup>(3)</sup>.

1 ( محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية (القاهرة : دار قباء، 1997) ص 104.

2 ( المرجع نفسه، ص 104.

3 ( المرجع نفسه، ص 104.

أما فيما يخص الأبيقورية نسبة لمؤسسها أبيقور (**Épicure** 270.341 ق.م ) فقد جاء مفهومه للفضيلة بناء على تأثره بفلسفة ديمقريطس (**Démocrite** ت.460 ق.م)المادية حيث قاده هذا التأثير إلى القول بأنه ليس لنا سوى هذه الحياة الدنيا ويجب علينا أن نجعلها سعيدة قدر المستطاع، وهذه السعادة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذات وتجنب أكبر عدد ممكن من الآلام، وبذلك أضحت الفضيلة هي إصابة اللذة. والتي تعتبر خير في ذاتها، حيث أنه إذا استطاع الإنسان أن يحصل عليها ويتجنب أكبر قدر من الألم فقد أصاب الفضيلة<sup>(1)</sup>. إلا أن ما ينبغي الإشارة إليه أن اللذة التي تحدث عنها أبيقور ليست بالمعنى المطلق إذ نجده يحددها بحدود وضوابط، حيث يقول: "ليست اللذة الخاصة بالفساق أو المتع الجسدية مطلقاً، وإنما اللذة المقصودة هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس"<sup>(2)</sup>.

رَوّجت الأبيقورية لفكرة الاعتدال الارسطية مع ميل للزهد والتأمل، وكانت منطلقات الأبيقوريين أن المتعة تتحقق من الصفاء الذي يتحقق بالتخلص من كافة عناصر التشويش الوجداني، والعاطفي، واعتبروا أن المعتقدات الدينية، وممارسة شعائرها أمر ضار بالنفس لأنها تشغل الإنسان وترعجه بأفكار مقلقة عن الموت،

(1) جلال الدين سعيد، أبيقور الرسائل والحكم، (تونس: الدار العربية للكتاب، 1991) ص 106.

(2) المرجع نفسه ، ص 111.

وتثير حيرته بعد الموت، وأكدوا على تأجيل المتع الآنية المؤقتة الزائلة لإشباع متع أكثر ديمومة في المستقبل، كما أكدوا أن الانضباط الذاتي يحقق الحياة الخيرة<sup>(1)</sup>.

---

(1) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 366.

3- مفهوم الفضيلة في العصور الوسطى :

3-1- في الفلسفة المسيحية

أ- أوغسطين (430 354):

ونحن نؤرخ لفترة زمانية وحقبة جديدة، لا يمكننا إلا أن نلاحظ اختلافا في الرؤية والمنهج بين حقبة الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى وهذا ناتج عن مؤثرات وعوامل جديدة ساهمت في تغيير الفكر والقناعات، فإذا كانت السمة الأساسية التي ميّزت البحث في مفهوم الفضيلة عند الفلاسفة من قبل سواء منهم اليونانيين أو الرومان المتدينين أو غير المتدينين هو اعتمادهم على العقل والتجربة كوسيلتين لتحقيق ذلك، فإن الدين كعامل جديد يعد أحد أهم الأسباب التي عجّلت بطرح مفاهيم وتصورات جديدة للنفس والطبيعة البشرية ومن ثمة الأخلاق والسياسة، وهذا ما يتجلى بوضوح كبير في الرؤية الجديدة للأخلاق والفضيلة.

شهدت فترة العصور الوسطى ظهور توما الاكويني، وقبله أوغسطين والذنان يكادان يعدان أبرز فلاسفة العصور الوسطى، بل ويعدّان الممثلين الحقيقيين للديانة المسيحية واللاهوت المسيحي على امتداد هذه الحقبة. ومعهما أصبحت الفضيلة مصدرها الوجدان لا العقل، وهذا انطلاقا من أن الله (سبحانه) هو الذي يحددها ويميز بين الخير والشر، وبالتالي ارتبطت الفضيلة والأخلاق بالإيمان بالله. وهذا ما ذهب إليه القديس أوغسطين (**Augustin 430.354م**) عندما أكّد أن الفضائل لا تطلب لذاتها ولا من أجل نتائجها النافعة، بل تطلب لأنها تتماشى مع إرادة الله.<sup>(1)</sup> غير أن هذا لا ينفي تأثير الفلاسفة المسيحيين بسابقيهم من اليونان. فأوغسطين على سبيل المثال عندما حاول أن يوضح طبيعة الفضيلة اتّجه إلى التحليل الأفلاطوني للطبيعة البشرية، ليؤكد وجود تقابل وتضاد قائم بين عنصرين في الإنسان (عنصر مادي، عنصر روحي).

1 ) أوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي، ص 109

وبناء على هذا، فتحقق الفضيلة مشروط بخضوع العنصر المادي للعنصر الروحي، وأن الخير الأسمى لا يتحقق إلا بخضوع الروح والجسد معا إلى إرادة الله وأوامره (1) ، وهذا ما تجسد في قوله "الفضيلة هي تطهير النفس من كل العلاقات والشوائب المادية استعدادا للرحيل إلى الحياة الأخرى والعيش في سلام (2).

ب- **توما الاكوينى: (1274.1225Thoma d'Aquinم)**

بنى الاكوينى نظاما فلسفيا شاملاً عالج فيه مسائل عدة مثل وجود الله وطبيعته ومسألة خلق العالم والمعرفة والنفس البشرية، وكذلك مسألة الأخلاق والسياسة، باستقلال عن معطيات العقيدة المسيحية ولكن بانسجام تام معها.

تأثر في مذهبه الأخلاقي بأرسطو حيث رأى أن الأخلاق تتمثل أساسا في تحقيق الشخصية الإنسانية كهدف أسمى، ومادام العقل هو الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، فإن تحقيق الفرد لشخصيته وذاته مشروط بالعيش طبقا لقوانينه وأحكامه ومنه فالحياة الفاضلة هي التي يكون فيها العقل قائدا وموجها للنفس البشرية (3)، فعن طريقه يكتسب الفرد عادة الفضيلة ويتجنب الشر.

يتابع الاكوينى أرسطو في دراسته للفضائل الأخلاقية العقلية بصفاتها عادات، كصفات خيرة أو عادات للذهن التي يعيشها وتتشكل العادات الفاضلة بواسطة الأفعال الخيرة وتقوم بتسهيل عادات مماثلة، ولم يتوقف عند هذا الرأي فهو وإن وافق أرسطو أثناء حديث هذا الأخير عن الفضائل الأخلاقية التي تنشأ من المران، مثل الشجاعة والعفة والعدالة التي هي ناشئة أساسا عن الروية والمشورة العقلية الصادقة. فإنه أضاف فضائل أخرى روحية تفوق الفضائل التقليدية السابقة. هذه الفضائل أساسها العقيدة المسيحية وهي الاعتقاد والأمل والحب المسيحي. إن النوع الأول أي (الفضائل

1 ( أوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي ، ص 120.

2 ( المرجع نفسه، ص 112.

3 ( المرجع نفسه، ص 116.

الأخلاقية) ترفع الإنسان إلى المكانة الأخلاقية السامية، أما النوع الثاني أي الفضائل الروحية فإن الله هو أساسها وبالتالي فهي نعمة إلهية لا يحظى بها إلا المعتقدون والمحبون. وفي هذه النقطة يتجلى تأثير الصبغة الدينية في فلسفة الإكويني الأخلاقية<sup>(1)</sup>. إضافة لما سبق فإن الفضائل الأخلاقية ليست هدفا في حد ذاتها بقدر ما هي وسيلة لبلوغ الخير الأسمى الذي يتمثل في الله ومعرفة حقيقته وطبيعته<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا يعتبر الإكويني الفضيلة على أنها " صفة طيبة للنفس، بها تستقيم الحياة، ولا يسيء أحد إستخدامها"<sup>(3)</sup>.

لقد حدد أرسطو للنشاط الإنساني غاية سامية وهي السعادة، ووضع السعادة في ممارسة الملكة البشرية العليا وهي العقل، ولكن ما هو العمل الأسمى للعقل؟ إنه التأمل الإلهي، إذن السعادة أن نتأمل في الله، وهي فكرة قريبة جدا مما ذهب إليه توما الإكويني مع فارق بينهما، حيث ذهب أرسطو إلى أن هذه السعادة يجب أن تتحقق في حدود الوجود الأرضي، الآني، أما عند توما فهي متحققه في الوجود الأبدي المستقبلي<sup>(4)</sup>.

وبخصوص السعادة البشرية يقول الاكويني "إن السعادة البشرية التامة تكمن في رؤية الجوهر الإلهي، ويرى أوغسطين أن جزء الفضيلة سيكون هو الله نفسه الذي يهبها الفضيلة، والذي نذر نفسه لنا، وليس هناك من هو أفضل أو أعظم منه؛ فالله سيكون غاية رغبتنا وسوف نرى أنه بلا نهاية، نحبه بلا حدود ونمجده بلا كلل"<sup>(5)</sup>.

1 ( أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي ، ص 117.

2 ( المرجع نفسه، ص 123.

3) محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 238.

4) فلسفة الأخلاق عند القديس توما الإكويني في ظل صراعه مع ابن رشد على الرابط التالي:

<https://egyptianhermit.wordpress.com>

5) مفهوم السعادة على الرابط التالي: <https://midan.aljazeera.net>

3-2- مفهوم الفضيلة عند الفلاسفة المسلمين:

أ- ابن مسكويه: (932-1030م)

لم يعنى الفلاسفة المسلمون كثيرا بمبحث الأخلاق، حيث انشغلوا عنه بالبحث في مسائل أخرى، إلا أن هذا لا يعنى عدم وجود نظريات أخلاقية خاصة بهم، فابن مسكويه على سبيل المثال أفرد جزء هاماً من كتاباته للحديث عن موضوع الأخلاق وهذا من خلال كتابه "تهذيب الأخلاق". وكغيره من فلاسفة عصره تأثر أثناء معالجته لمشكلة الفضيلة بما جاءت به الفلسفة اليونانية من نظريات أخلاقية وخاصة ما ذهب إليه أفلاطون. إذ إعتقد أنه لما كان الخلق صادراً عن النفس، فإن الواجب يقتضي معرفة خصائصها من أجل معرفة فضيلتها. وهكذا أشار إلى قوى النفس كما أتى أفلاطون على ذكرها، وما يتصل بها من فضائل وما يقابلها من رذائل. فالقوة الناطقة، أو القوة الملكية، ومركزها الدماغ، وبها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور. مرتبتها هي أشرف الثلاثة إذ بها تتحقق إنسانية الإنسان، وكلما قويت تلك القوة فى الإنسان كان نصيبه من الشرف أوفر ومن السعادة أتم، وأما ينشأ عنها من الفضائل فهي الحكمة<sup>(1)</sup>.

أما القوة الغضبية فوظيفتها الغضب والنجدة والاقدام والشوق إلى التسلط والترفع وضروب الكرامات، وأما الفضيلة التي تنشأ عنها فهي الشجاعة. بينما القوة البهيمية فوظيفتها طلب الغداء والشوق إلى ضروب اللذات الحسية التي تكون فى الطعام و الشراب<sup>(2)</sup>. وعن اعتدال هذه القوة تنشأ فضيلة العفة. ولهذه القوى وظائف وصنائع مختلفة لا تستغني عنها النفس الإنسانية وإن اختلفت في القيمة والشرف والترتيب. وأشرفها هي التي تعقل ذاتها وتعقل غيرها فتدير الأمور الإنسانية في كل الظروف<sup>(1)</sup>.

(1) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، (بيروت : دار المكتبة الحياة، 1398هـ) ص 18.

(2) المرجع نفسه، ص18.

يقول ابن مسكويه "وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى وكذلك أضعافها التي هي رذائل. فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة وغير خارجة عن ذاتها وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة، ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبئة ولا منهمة في اتباع هواها حدثت عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة السخاء، ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فلا تهيج في غير حينها ولا تحمي أكثر مما ينبغي لها حدثت منها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة"<sup>(2)</sup>.

فضيلة النفس إذن تحدث من اجتماع الفضائل الثلاث، هذه هي الفضيلة تكون في الإنسان حين تتسجم القوى مع بعضها، ولا تتغالب ولا تتحرك نحو مطلوباته، بل تستسلم لزام القوة المميزة<sup>(3)</sup>، فمن غلبته نفسه الناطقة فهو مع الملائكة في عليين، ومن غلبته نفسه البهيمية فهو والبهائم سواء، وهذه القوى تخضع في قوتها أو ضعفها للمزاج أو العادة أو التأديب<sup>(4)</sup>.

كما يقر ابن مسكويه بوجود فضيلة رابعة تنتج من خلال اتحاد الفضائل فيما بينها ليصبح مجموعة من الفضائل أربعة، وهي: الحكمة، والعفة، والشجاعة، والعدالة. وقد أجمع الحكماء على ذلك أن أجناس الفضائل أربع، والمراد بالحكمة فضيلة القوى المفكرة، أي استعمال هذه القوة فيما ينبغي كما ينبغي، وأما فضائل النفس الخاصة فهي شوقها إلى الأفعال التي تناسبها وهي المعارف والعلوم<sup>(5)</sup>.

أما عن فضيلة "العدالة" عند مسكويه فإنها تنتج من خلال اتحاد الفضائل الرئيسية الثلاث (الحكمة، الشجاعة، العفة لأنها تعتبر أشرف وأنقى الفضائل كما أنها

(1) أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي، ص 134.

(2) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، ص 14.

(3) ناجي التكريتي، فلسفة الاخلاق بين أرسطو وابن مسكويه ( عمان: دار دجلة، 2012) ط1، ص 75.

(4) المرجع نفسه، ص 09.

(5) المرجع نفسه، ص 18.

كمال وتماثل الثلاث. وهذا ما يؤكد أن العدالة وسط بين رذيلتين: " فهي وسط بين الظلم والإنظلام"<sup>(1)</sup>. والعدالة حسبها نجدها في ثلاث مواضع: أحدها قسمة الأموال والكرامات والثاني قسمة المعاملات الإرادية كالبيع والشراء، المعاوضات، والثالث قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعد "<sup>(2)</sup>.

وعليه فإنه بفضيلة العدالة ينتصف الفرد من نفسه وعلى نفسه فالعدالة مميزة بين الفضائل والفرد مثلا لا يصل إلى درجة الحكمة إلا إذا التزم العدل في مختلف مواقفها فبذلك يحقق المساواة. أما عن الفضائل التي تكون تحت فضيلة العدالة هي "الصدقة، والألفة، وصلة الرحم، والمكافأة، وحسن الشراكة، وحسن القضاء، والتودد، والعبادة، وترك الحقد، ومكافأة الشر بالخير، .استعمال اللطف"<sup>(3)</sup>.

إن يعطي ابن مسكويه أهمية كبيرة لفضيلة العدالة لأنها توحد وتجمع بين الفضائل الثلاث السابقة وتعتبر أهم الفضائل لا جزءا منها، وبما أنه فيلسوف اجتماعي فإنه ينفي فكرة العزلة والانفراد، لتكون العدالة بذلك فضيلة اجتماعية يقصد بها المساواة لا يمكن الاستغناء عنها. وفي هذا الصدد يقول: " فمن أسوأ حالا ممن أهمل سياسة الله عز وجل ونعمته عليه وترك هذه القوى فيه هائجة مضطربة وصار الرئيس مرؤوسا والملك منها مستعبدا"<sup>(4)</sup>.

وما نخلص إليه في الأخير أن لكل قوة نفس فضيلة، فيكون المجموع ثلاث بالإضافة إلى فضيلة العدالة التي هي نتيجة اتحاد تلك القوى في ما بينها وهو بهذا متأثر كل التأثر بأفلاطون. لكن لديه تقسيم آخر للفضائل تبدو فيه القسمة الأرسطية . حيث يجعل الفضائل المذكورة سابقا فضائل خلقية فهي تكتسب عن طريق التربية والمران، والإنسان لكي يكتسبها لا بد له من أن يعيش في مجتمع، وهي تكتسب قبل

(1) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ص ( 23-24).

(2) المرجع نفسه، ص 94.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

(4) المرجع نفسه، ص 135.

الفضائل النظرية، لأنها تسعى إلى الكمال القريب وهي تكتسب عن طريق السعادة والممارسة . أما الفضائل النظرية فتخص العقل تكتسب بالتعليم والبراهين لا بالضرب أو الطمع في الكرامات وهي تتطلب سن الرشد لاكتسابها. والفضيلة بهذا المعنى ليست طبيعية في الإنسان بل يكتسبها بالتعلم والمران<sup>(1)</sup>.

### ب-الفضيلة عند الفارابي:

لا يفهم الفارابي إلا من خلال نظرية الفيض، فالفلسفة الفيضية هي أساس كل تفكيره. ومفهوم الفضيلة يجب أن يؤخذ ضمن إطارها.

إن فضيلة النفس البشرية، بالنسبة إلى الفارابي، تكمن في أنها تدرك ذاتها وتدرك المعقولات المفارقة، فلو كانت النفس موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها دون أن تدرك معها آلتها. والدليل الثاني على كون النفس الإنسانية تنعم بفضيلة أسمى من الفضائل الأخرى<sup>(2)</sup> هي كونها لا تخضع للقوانين الطبيعية لأنها مفارقة لها، فالمعرفة معرفة النفس لذاتها ولقدراتها ومعرفتها لذاتها كونها قوة متحركة لذاتها وضابطة سلوكها ومنظمتها، لدليل ساطع على أن النفس تنعم بفضيلة صادرة عن العقل الفعال وهي أسمى الفضائل كلها<sup>(3)</sup>.

يربط الفارابي الفضيلة بالمعرفة وفقاً لخطه الفلسفي - الفيضي، فكما أن المعرفة لها درجات ولها ارتقاؤها، كذلك الفضيلة لها درجاتها وارتقاؤها، فلا يمكن إذاً فهمها ومعرفتها إلا من خلال معرفتنا لذواتنا ولمقدرات النفس الإنسانية ولقواها الفاعلة. والفضائل عنده أنواع حيث بحث في الفضيلة الخلقية وأنواعها واعتبرها مفاتيح السعادة بالنسبة للأفراد والجماعات وغايتها تحصيل السعادة ومفاتيحها، وارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل، كما ارتبطت الرذائل بفعل الشر والقبيح إذ يقول: "الهيئات

1 ( ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص 134.

2 أنجلو شيكوني، أفلاطون والفضيلة مع فصل حول الفضيلة بين أفلاطون والفارابي، ص 118.

3 (المرجع نفسه، ص 118.

الإنسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات، والأفعال الجميلة هي الفضائل، والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص التي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص والخسائس<sup>(1)</sup>. وقسم الفضيلة إلى نوعين:

فضائل عقلية وخلقية وهذا ضمن التقسيم الأول، الأولى هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة والعقل والذكاء وجودة الفهم، وبها يرى فيما ينبغي أن يفعل ويدرك بها الضار والمؤذي<sup>(2)</sup>. هذا النوع من الفضائل هو الذي يقود الإنسان ويريه الصحيح من الخاطئ بواسطة الملكات من نكاه وفهم.

يقول في كتابه "فصول منتزعة" الجزء الناطق النظري والجزء الناطق الفكري لكل واحد منهما فضيلة على حيالها. فضيلة الجزء النظري العقل النظري والعلم والحكمة وفضيلة الجزء الفكري العقل، العملي والتعقل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن<sup>(3)</sup>.

أما الثانية (الخلقية) هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة، وكذلك هي الرذائل فالفضائل الخلقية إذا كانت مرتبطة بالقوة النزوعية من النفس أي خاضعة لتوجيه القوة الناطقة<sup>(4)</sup>، هذه الفضائل أي "الخلقية" يتم تحصيلها بطريقتين أولاً بالتعليم وهو و إيجاد الفضائل النظرية في الأمم بالتأديب و الثاني هو إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العلمية في الأمم<sup>(5)</sup>.

إن تقسيم الفارابي هذا لأن كل من الفضائل العقلية والخلقية يحكم بعضها الآخر ولهما نفس الأهمية فلا تقليل من قيمة أي منهما أو تفضيل. لكن الفارابي يرى أن "

1) أبو نصر الفارابي: فصول منتزعة (بيروت: دار الشرق) ط1، ص 24.

2) موسى عبد الله، المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي (الجزائر: ابن النديم للنشر، 2013) ط1، ص76.

3) أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، ص50.

4) موسى عبد الله، المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، ص76.

3) نقلا عن عبد الله اسماعيل محمد عبد الله، نظرية السعادة عند الفارابي، (العدد 25، قطر: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية)، ص5.

الفضيلة الخلقية هي الفضيلة الرئيسية الأساسية التي لا فضيلة أشد منها في الرياسة<sup>(1)</sup>.  
والإنسان السعيد هو الإنسان الفاضل، والمدينة السعيدة هي التي يحكمها ملك  
فاضل<sup>(2)</sup>.

أما في التقسيم الثاني فيرى الفارابي في الفضائل أربعة أجناس : الفضائل  
النظرية، الفكرية، الخلقية، والفضائل العملية (الصناعات).

### 1-الفضائل النظرية:

هي العلوم الأولى أو المبادئ الأولية للمعرفة<sup>3</sup>، ويكون الغرض منها حصول  
الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية وطرق إقناعية، وهذه العلوم منها ما  
يحصل للإنسان منذ أول مرة من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت.  
وهي ما لا يمكن أن يحصل غيرها إلا بواسطتها، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص  
واستنباط وعن تعليم وتعلم<sup>(4)</sup>.

### 2- الفضائل الفكرية:

"الفضيلة الفكرية هي التي يقدر بها الإنسان على جودة الاستنباط لما هو أنفع في  
غاية فاضلة مشتركة للأمم، أو الأمة أو المدينة عند وارد مشترك. ومنها ما يستنبط لما  
يتبدل في مدد قصار وهذه تسمى القوة على أصناف التدبيرات الجزئية الزمنية عند  
ورود الأشياء التي ترد أولاً فأولاً على الأمم أو على أمة أو على مدينة. فأما القوة  
الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر، فليست هي الفضيلة فكرية<sup>(5)</sup>.

(1) أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة (بيروت : مكتبة الهلال) ط1، ص 52.

(2) نقلا عن عبد الله اسماعيل محمد عبد الله، نظرية السعادة عند الفارابي، ص3.

(3) إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية نموذج الفارابي(القاهرة : الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1993)  
ص 221.

(4) جلول خدة معمر، الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر لمغربي المعاصر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة  
الماجستير، قسم الفلسفة، جامعة وهران الجزائر، 2010/2011، ص33.

(5) أبو نصر الفارابي: فصول منتزعة، ص99.

تحتاج إلى جودة التمييز للتفريق بين الأفعال الجميلة والقبیحة واستنباط ما هو أنفع في غاية فاضلة.

وتنقسم الفضيلة الفكرية عند الفارابي إلى نوعين :

الفضيلة الفكرية العظمى والفضيلة الفكرية الجزئية

يستنبط بالأولى ما هو أنفع وأجمل في الغايات المشتركة عند الوارد المشترك لأهم أو ملة أو مدينة مما شأنه أن لا يتبدل إلا في مدد طويلة، تتكون هذه الفضيلة من الإرادة والطبيعة وتكون في الملوك فقط. أما الثانية فيستنبط بها ما هو أنفع في غاية فاضلة لطائفة من أهل مدينة أو لأهل منزل ولأهل صناعة معينة<sup>(1)</sup>. ويعتبر الفارابي الفضيلة الفكرية هي رأس الفضائل فهي كقوة تستنبط الفضيلة الخلقية وتميز معقولات الفضيلة النظرية.

### 3- الفضائل الأخلاقية :

وهي في مرتبة تالية للفضائل الفكرية لأنها شرط لها، وبها يلتمس الخير<sup>(2)</sup>. وهي التي يتوخى بها الإنسان فعل الخير، وتوخى أفعالها متوقف على استعمال غيرها من الفضائل، فكل فضيلة خلقية لا بد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها، وكلما اكتملت الفضائل الفكرية كانت الفضائل الخلقية المرتبطة بها أشد وأقوى<sup>(3)</sup>، وهي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفى أفعالها، لم يمكنه ذلك إلا باستعمال سائر الفضائل كلها. فإن لم يتفق أن يحصل فيه هذه الفضائل كلها، حتى إذا أراد أن يوفى أفعال الفضيلة له، استعمل أفعال الفضائل الجزئية فيه، وكانت فضيلته الخلقية تلك فضيلة تستعمل فيها أفعال الفضائل الكائنة في كل من سواه من أمم أو مدن في أمة، أو أقسام مدينة<sup>(4)</sup>، أو جزء كل قسم. وهذه الفضيلة هي الرئيسة التي لا فضيلة أشد

(1) أبو نصر الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص 60-61.

(2) سعيد زايد، نوابغ الفكر العربي الفارابي (مصر: دار المعارف) ط 2، ص 53 .

(3) جلول خدة معمر، الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، ص 33.

(4) سعيد زايد، نوابغ الفكر العربي الفارابي، ص 95 .

منها في الرياسة، ثم يتلوها ما شابهها من الفضائل التي قوتها شبيهة بهذه القوة في جزء من المدينة.

4- الفضائل العملية: (الصناعات العملية): ويراد بها إكتساب الفنون العملية المعروفة ويتم حصولها بطريقتين<sup>(1)</sup>. إذ يقول في " كتاب تحصيل السعادة" أما الفضائل العملية والصناعات العملية فبأن يعودوا أفعالها وذلك بطريقتين: الأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس وهذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعا<sup>(2)</sup>.

والطريق الآخر هو الإكراه، وتلك تستعمل مع المتمردين العاصيين من أهل المدن والأمم اللذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل، وكذلك من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها<sup>(3)</sup>.

(1) جلول خدة معمر، الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر لمغربي المعاصر، ص34.

(2) أبو نصر الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص79.

(3) سعيد زايد، نوابغ الفكر العربي الفارابي، ص95.

#### 4- مفهوم الفضيلة في الفلسفة الحديثة:

##### 4-1- الفضيلة عند ديفيد هيوم:

أعطى هيوم (1711-1776) اهتماماً كبيراً للفضائل الأخلاقية في مشروعه الأخلاقي، حيث نجده يقف على تحديد المعيار المسؤول عن هذه الفاعلية الأخلاقية وكذا التمييز بين نوعين من الفضائل، نوع خاص بالطبيعة الإنسانية وهي فضائل طبيعية، وأخرى مكتسبة ثانوية وهي الفضائل الاجتماعية.

الفضيلة عند هيوم حسب ما ذكره ويل ديو رانت: "هي كل صفة في العقل نافعة أو لذية للشخص نفسه أو لغيره، إنها بمثابة شعور يُخلفه العقل ويترك في النفس شعوراً باللذة وانطباعاً مريحاً<sup>(1)</sup>.

أما معيارها عند ديفيد هيوم فإن المنتبغ لتاريخ الفكر الانجليزي يلاحظ أنه محدد وفق المنحى الذي اتبعه ذلك الفكر، فما كان عقلياً نجده أعطى أولوية وتركيزاً لهذا الجانب ومن نحى منحى عاطفياً أعطى أهمية كبرى لهذا الجانب، هذا ما يتطلب الوقوف على التوضيح الخاص بكل معيار.

بنى هيوم معياره الفضيلة بالعودة إلى الذات، فأقر أن هناك نوعين، الأول: دون بذل أي جهد ولا براعة اختراع، أما الثاني فيتطلب هذه البراعة. فيما يخص النوع الأول يرى أنه لا يخرج عن نطاق اللذة والألم ذلك أننا نميل إلى إطلاق اسم الفضيلة على أي صفة في الآخرين تعطينا اللذة لأنها تعين على نفعنا، وعلى إطلاق اسم الرذيلة على أي صفة بشرية تعطينا الألم<sup>(2)</sup>. وبذلك فكل شيء يولد لدينا انطباعاً يخلف لذة وارتياح فهو فضيلة وكل ما يجُرُّ بؤساً وشقاوة وألم فهو رذيلة<sup>(3)</sup>، ومن خلال هذا نجده يلجأ إلى مبدأ التعاطف في تفسير الفضائل.

(1) ويل ديورانت، قصة الحضارة، تر: فؤاد أندراوس، مراجعة، علي أدهم، ج1، مج9 (بيروت: دار صيلاّب، لبنان) ص 214.

(2) المرجع نفسه، ص 208.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 180.

إن الفضائل الاجتماعية كلها ترجع في تقديرها وفي تقييمها إلى نبع واحد هو الفائدة من ورائها، وهي التي نلجأ إليها في كل ما نتخذه من قرارات أخلاقية فيما يخص قيمة الأفعال، أي القبول أو الرفض وتشكل القسم الرئيسي للأخلاق الإنسانية، وهذا الميل إلى منفعة الفضائل المصطنعة لا ينحصر في نطاق المصلحة الشخصية الضيقة، بل أنه يحملها خارج أسوار ذاتيتها لنبتغي المنفعة العامة، إذ يظهر كذلك أنه في استحساننا العام للسجايا والأخلاق أن الميل إلى منفعة الفضائل الاجتماعية لا يحركنا من منظور منفعتنا الشخصية ولكنه يمتلك تأثيراً أوسع بكثير وأكثر عالمية، يبدو دائماً نحو الخير العام وإلى الإقامة في المجتمع السامي، الانسجام والنظام الذي يمس المبادئ الخيرة لطبيعتها والذي يجذبها في اتجاه الفضائل الاجتماعية<sup>(1)</sup>. وهذا النوع من الفضائل لا يستمد مرجعية بشكل مطلق إلى العاطفة أي العواطف، وهذا النوع لا يشبه النوع الأول حيث أن هناك فضائل تنتج اللذة وتثير الاستحسان لكن ليس بصورة طبيعية، بل بواسطة الإبداع الإنساني على عكس الفضائل الطبيعية التي لا دخل للإنسان في وجودها.

#### أ- الفضائل الاجتماعية والطبيعية عند هيوم :

قسّم هيوم الفضيلة إلى نوعين طبيعية ومكتسبة، طبيعية خاصة بالطبيعة الإنسانية أي أنها متجذرة في السلوك أي فطرية في الإنسان، ومكتسبة تكون نتيجة الاختراع الإنساني نتيجة لتحقيق مطالبه واحتياجاته والتي تكون دافع محتم للإنسان من أجل تحقيق غاية هدفها المنفعة وتكون قيمتها الأخلاقية مستمدة من منفعة المجتمع

#### 1- الفضائل الاجتماعية:

يقول هيوم: " انظر إلى المسألة بصورة بعدية وزن النتائج وتحري إذا ما كانت قيمة الفضيلة الاجتماعية ليست مستمدة من المشاعر البشرية، فإنه يظهر أنها مسألة

(1) دفيد هيوم، بحث في مبادئ الأخلاق، (بيروت، لبنان، 1991) ص 141.

من مسائل الواقع أن المنفعة في جميع الذوات هي مصدر المدح والاستحسان<sup>(1)</sup>. هذا ما يبرر انصباب الفضيلة في المنفعة وبالتالي الاستحسان، حيث أن هذه العاطفة تتولد لدوافع ما تستدعي البراعة والاختراع من طرف الإنسان. حيث أن الإنسان يتمتع بميل يجعله يتجاوز المنفعة والمصلحة الخاصة وبالتالي النظر التي مصالح الغير وتوسيع هذه المنفعة لتشمل الكل من أجل تحقيق السلام والرخاء والأمن ويسمي هيوم تلك العملية بالتعاطف "sympathie"، الذي يصبح الناس نتيجة له مهتمين بالرخاء العام ويبحثون عن خير عام مشترك<sup>(2)</sup>.

وقد كان هدفه الأخلاقي الكشف عن المبادئ الكلية التي يقوم عليها المدح أو الذم الأخلاقيين. والاستحسان حسب ممدوح لسببين: أولهما التعاطف الإنساني، والمنفعة الاجتماعية وبذلك فالأحكام الأخلاقية هي من شأن العاطفة، أولى من أن تكون من شأن العقل<sup>(3)</sup>.

#### – العدالة :

لو أردنا تعريف العدالة لوجدنا أنها إعطاء كل ذي حق حقه والعمل على احترام حقوق كل واحد<sup>(4)</sup>، في حين لو نعود إلى هيوم نجده يعطي لها طابع المنفعة إذ يستمد قيمتها منه نتيجة للإبداع الإنساني إلا أن الإنسان في بعض الأحيان يحتكم إلى مصلحته الميل إلى مصالح أقربائه وهذا يولد عدم الاستقرار والفوضى وذلك نتيجة لتضارب المصالح، وهذا ما يترتب عنه انعدام الأمن وهذا الدافع يحتم على الإنسان اختراع يكون مدفوع بدافع عقلي مادامت دوافع الإنسان وعواطفه تميل إلى المصلحة

(1) نقلا عن: أحمد محمود سيد، الأخلاق عند دفيد هيوم، ( القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992)، ص 89.

(2) وليام كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 121.

(3) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ( د.ط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974 ) ص 617.

(4) سعيد جلال الدين: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس: دار الجنوب للنشر، 1994م) ص 280.

الشخصية ما هو أقرب وهذا ما جعله يكتشف حلول تحفظ له مصالحه وممتلكاته وكذا ممتلكات ومصالح عامة الناس فلجأ إلى إقامة ما هو انبسط ألا وهي فضيلة العدالة فالعدالة مفيدة بصورة كبيرة أو أنها ضرورية بصورة مطلقة لوجود البشرية، والفائدة التي تنتج منها ليست نتيجة كل فعل مفرد لكنها تنشأ من النسق الكلي أو الخطة الكلية التي يتفق عليها الجميع أو الجزء الأعظم من المجتمع ومن ناحية أخرى أن سعادة البشرية التي تنشأ من الفضائل الأخرى يمكن مقارنتها بالحائط الذي يرتفع عن طريق كل حجر يوضع عليها، أما السعادة التي تنشأ من العدالة فيمكن مقارنتها ببناء السرداب حيث نجد كل حجر بمفرده يقع إلى الأرض ولا يدعم البناء الكلي سوي التآزر المتبادل وتركيب أجزاءه المناظرة<sup>(1)</sup>، إن هذه العدالة نتيجة الابتكار الإنسان الذي وجد نفسه في حاجة ماسة لحفظ أغراضه وممتلكاته، ونتيجة لميل الإنسان إلى مصلحته ومصالحه وأقربائه وأحبته يولد صراع وتضارب تجعله يلجأ للتخلص من هذه المشكلة والتي تهدد أمنه واستقراره ووضع الأمن فابتكر هذه الأخيرة سعياً إلى تحقيق الأمن للمجتمع ولا يتحقق هذا إلا لجوء المجتمع لتحقيق مصلحة الكافة وتحقيق الرفاهية والسعادة والتوازن بين المصالح الشخصية والاجتماعية، فالعدالة ممدوحة لسبب واحد هو المنفعة وحدها والمنفعة هي التي تبرر الفضائل التي مثل : الإنسانية *humanité*، الصداقة، النزاهة *intégrité* ، الصدق *véracité*<sup>(2)</sup>. حيث أن العدالة تكمن بمصالحها من خلال مراعاة الحقوق والمصالح العامة وهنا تتجسد قيمتها بوصفها عامل من عوامل حفظ الأمن وتتعدى ذلك إلى ضمان حقوق الملكة بهدف تحقيق السعادة للبشر من خلال التمتع بمكاسبهم التي انتهجوها.

(1) محمود سيد أحمد، الأخلاق عند دفيد هيوم، ص ص (90-91).

(2) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 617.

– الملكية :

الملكية من بين الفضائل التي أعطاها هيوم أهمية كالعادلة وذلك لارتباطها ببعض، فلولا العدالة لاختفت الملكية وبالتالي فهناك اتساق وثيق بينهما، حيث أنه لا يتم تجسيد العدالة إلا في ظل احترام حقوق الملكية الخاصة، والتبادل، التعاقد<sup>(1)</sup>.  
إن العلاقة واضحة وحيثما تغيب العدالة تغيب الملكية، ومن ثم تتحول لتصبح من دون معنى، والعلاج المقترح هو أن ننظر إلى الشخص الذي ننحه الملكية<sup>(2)</sup>، حيث أن الملكية هي بمثابة شيء تابع للإنسان له علاقة ارتباط تربطه بما يملك وهذه الرابطة ليست طبيعية فقط بل رابطة أخلاقية تدخل في ضوابط العدالة ومن خلالها يكون للشخص الحق في التصرف فيما يملك كيف يشاء ، في حين أن نقيض العدل التحيز وهو ميل الإنسان لآخر لأن المتساويين ميلا يجعله يعطيه أكثر من حقه وينقص الآخر حقه، لذلك فوظيفة العدالة هي تخطي الرداءة في التصرف في حقوق الناس وتحرير ممتلكاتهم وهذا هو الهدف الذي يسعى المجتمع له<sup>(3)</sup>.

– الالتزام بالعهود :

يوضح هيوم أن أداء العهود مقتبس من فاعلية الإحساس بالواجب. حيث نجده يقسم الواجبات الأخلاقية إلى قسمين: الأولى متولدة من طابع غريزي متحكم بميولات طبيعية مباشرة مثل المحبة الأبوية، في حين تتولد الثانية بداعي الإلزام المتوقف على متطلبات ضرورة الحياة، والتي تكون قيمتها متوقفة على القيام بالواجبات كالعادلة،

(1) ديفيد جنستون، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر ( الكويت، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2012) ص 58 .

(2) محمود سيد أحمد، الأخلاق عند ديفيد هيوم، ص 94.

(3) أحمد أمين، الأخلاق، ص 173.

وعدم تجاوز أملاك الغير في حين يري أن الوفاء بالعهد والوعد وكذا الولاء السياسي مكتسب عن طريق خبرة الإنسان وبالتالي متجاوز للفطرة<sup>(1)</sup>.

## 2- الفضائل الطبيعية:

مصدر الفضائل الطبيعية عند هيوم اللذة والالم التي تتخذ طابعاً شمولياً عن طريق مبدأ التعاطف والاستحسان الشامل للمصالح، وبالتالي تكون التقديرات الأخلاقية واحدة حتى وإن اختلف التعاطف والزمان والمكان، تبقى التقديرات واحدة وبالتالي لا دخل للإنسان فهي بمثابة طبيعة إنسانية تحتكم إلى المواقف، تميل إلى لذة الغير أو المجموع وتتفاعل مع المواقف عن طريق المعاشية مع الغير ونجده يوضح لنا من خلال هذا بعض الفضائل الطبيعية مثل الخيرية والأريحية، حيث تضاربت الآراء كثيراً حول حقيقة وطبيعة هاتين الفضيلتين، حول ما إذا كانت طبيعية في الإنسان أم لا ، إذ يذهب البعض إلى إزاحتها عنها والانصباب بها في دائرة الخداع والنفاق، هناك مبدأ يعتقد أنه سائد عند الكثير غير متوافق بصورة مطلقة مع كل فضيلة، أو كل عاطفة أخلاقية نظراً لأنه لا يمكن أن تنشأ إلا من الميل الأكثر فساد، وله بدوره ميل إلى تشجيع هذا الفساد أكثر. هذا المبدأ هو أن الأريحية نفاق خاص، وأن الصداقة خداع<sup>(2)</sup>، لكن هيوم يرى عكس ذلك فالخيرية والأريحية عاطفتان لا تخرج عن نطاق الطبيعة الإنسانية وبالتالي هي طبيعية في الإنسان<sup>(3)</sup>. ولو أننا نعود إلى حقبة زمنية بعيدة لوجدنا من كان يتحلى بالنزاهة وبالتالي الشعور الحقيقي للأريحية وهذا ما تجلى مع أبيقور وإتباعه.<sup>(4)</sup>

(1) ابراهيم ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، ( القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 201)، ص348.

(2) ديفيد هيوم، بحث في مبادئ الأخلاق، (بيروت، لبنان، 1991)، ص 217

(3) المرجع نفسه، ص 219

4- محمود سيد أحمد، الأخلاق عند ديفيد هيوم، ص 98.

من خلال ما سبق يتضح أن كل من الفضائل سواء كانت مكتسبة أو طبيعية تصب في وعاء واحد وهو العواطف أو الوجدان، وتحتكم إلى شعور إما بالسعادة أو الارتياح أو بالتعاسة وعدم الارتياح و هذا لا يجعله يلغي دور العقل فدوره يتضح في الفضائل المصطنعة من خلال البدائل التي يحتكم الإنسان إليها والتي هي نتيجة من الابتكار والاختراع الإنساني .

#### 4-2- الفضيلة عند مونتسكيو:

لا يتحدث الفرنسي مونتسكيو (1689 - 1755) في تناوله لمسألة لفضيلة من حيث هي فضيلة أخلاقية أو فضيلة دينية، ولعل ما يؤكد هذا، التنبيه الذي أورده في الطبعة الثانية من كتابه روح الشرائع، حيث أفرد بعد مقدمة الطبعة الثانية عنواناً " تنبيه من المؤلف"، الغرض منه تصحيح بعض اللبس الذي قد يقع فيه البعض أثناء الوقوف على مصطلح الفضيلة " وفيما يتعلق بمفهومها وطبيعتها حيث يقول " ما أدعوه فضيلة هو حبّ الوطن؛ أي: حُب المساواة، وهذا ليس فضيلة خُلقية، ولا فضيلة مسيحية مطلقاً، بل فضيلة سياسية<sup>(1)</sup>.

فهو في معالجته لها يربطها بالدرجة الأولى بالدولة والسياسة، ولا يتناولها في سياق الحديث عن الفضيلة الأدبية كما هو عند الحال عند أغلب الفلاسفة، والفضيلة بهذا المعنى حسب تساوي حب الجمهورية ولا شيء غير ذلك، إنها شعور، وليست ناتجة عن معارف كما ظن الفلاسفة اليونان. وفي هذا يذكر مونتسكيو في كتابه روح الشرائع بأنه يمكن أن نجد آخر رجل في الدولة حائزاً على هذا الشعور أو على هذه الفضيلة أكثر من أي رجل في السلطة<sup>(2)</sup>.

إن حب الوطن حسب مونتسكيو والذي يعد أكبر فضيلة هو ما يؤدي إلى صلاح الطبائع، وبالتالي صلاح الدول والعكس صحيح، أي كلما قلّ اقتدارنا على القضاء

(1) مونتسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، ( القاهرة: دار المعارف، 1953) ص 6.

(2) المرجع نفسه، ص 66.

على أهوائنا الخاصة أولعنا بأهوائنا العامة، ونتج عن ذلك فساد الدول نتيجة تغليب المصلحة الخاصة ما يؤدي إلى غياب العدالة والمساواة بين الأفراد في المجتمع الواحد (1).

يربط إذن بين الفضيلة والمساواة في الجمهورية هذا إن لم نقل بأن المساواة هي الفضيلة وأهم خاصية لها، على أن هذا التساوي ليس مطلقاً ولا مستمراً حسبه إذ هو مشروط بطبيعة الحال بالالتزام بقوانين الجمهورية. وعلى سبيل المثال، لجميع المواطنين التمتع بالحق في الحرية على قدم المساواة ما لم تعاقبهم السلطة القضائية بالحرمان من هذا الحق عند انتهاك القانون (2).

فالجمهورية تقوم على المساواة أمام القانون الذي يضعه الشعب صاحب السيادة، وبغير هذه المساواة تفقد ما يميزها عن غيرها من النظم السياسية، ذلك لأن الجمهورية تقوم على سيادة الشعب، الذي يصوغ مجموع أفراده شكل نظام الحكم والمبادئ المؤسسة له، وهو ما يقتضي أن يتساوى الأفراد في الحقوق؛ لأن غياب التساوي يعني أن فئة من الشعب، والتي تمتلك حقوقاً أكثر من غيرها، هي التي ستصوغ شكل نظام الحكم ومبادئه المؤسسة، وهو ما يُحيلنا إلى أشكال أخرى من النظم السياسية. ليست جمهورية تلك التي لا يتساوى أفرادها في الحقوق والواجبات، وهكذا تكون المساواة أداة سياسية تُبنى عليها الجمهورية (3).

(1) مونتسكيو، روح الشرائع، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 80.

(3) المرجع نفسه، ص 81.



## الفصل الثاني

### الإطار العام للفكر السياسي الحديث

- 1- حركة الإصلاح الديني وأثرها في الفكر السياسي الحديث.
- 2- ملامح فكر عصر النهضة الأوروبية.
- 3- إيطاليا القرن 16.
- 4- إنجلترا القرن 17.

1- حركة الإصلاح الديني وأثرها في الفكر السياسي الحديث:

شهدت أوروبا إبان القرن السادس عشر حركة إصلاح دينية واسعة، ممثلة في حركة الإصلاح البروتستانتية التي كان لها أثر كبير من حيث مساهمتها في إعادة بلورة الفكر الأوروبي من خلال اهتمامها بدراسة العلاقة بين الإنسان والله، وذلك عبر تفتيشها المستمر عن الطرق التي تمكّن من الوصول إلى السعادة الأبدية في العالم الآخر<sup>(1)</sup>، فالمصلحون الدينيون هاجموا الكنيسة، لاسيما بعد تفشي روح الفساد في أوصالها، وما تغلغل في كيائها من انحدار وتدهور، لقد قامت الحركة الإصلاحية على أساس استيقاظ الشعوب من رقادها ورفضها الانصياع إلى جبروت القساوسة وعبثهم وسعيها إلى تحقيق حرياتها، وقد نادى كل من لوثر (1483 - 1546)، وكالفن (1509 - 1564) بإخراج الكاثوليكية من جمودها ووضع حد لطغيان الباباوات، وحتى يصبح الحكم الزمني أداة إصلاح تطلب الأمر انفصال البروتستانتية عن كنيسة روما<sup>(2)</sup>.

لم تكن البابوية وحدها -ومركزها روما- هي مصدر الظلال، وإنما انتشرت روح الفساد لكي تعم رجال الكنيسة في كل مكان، فعاشوا عيشة ملوك وأمراء واستبدوا بالرأي والمشورة، ومنعوا الناس من محاولة فهم وتفسير الإنجيل، واستحوذوا على الدين كله بعد أن استحوذوا على الكثير من ممتلكات الدنيا، وكان آخر ما توصلوا إليه من بدع وخرافات هو إعلانهم أنهم يمثلون الله على هذه الأرض، وأنهم مصدر غفران الذنوب، فكانوا يوفدون هنا وهناك من يبيعون ما عُرف بـ "صك الغفران".

(1) محمد علي عبد المعطي، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1983)، ص 184.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسي ج3، (دار المعارف، القاهرة 1971) ص 55.

وقد بدا للكثير من المخلصين أن تضحية السيد المسيح على الصليب أصبحت تستخدم وكأنها سلعة من السلع تباع وتشتري، هذا الاجراء في نظر رجال حركة الإصلاح البروتستانتية كان قريباً من الكفر، لأن إحلال المرء من ذنبه لا يكون إلا بمشيئة الله في نظرهم والتي تتجلى عليه بكيفية يشعر معها بإحساس التخلص من ذنوبه والتيقن من نجاته، ومن المؤكد أن إحساسا كهذا لا يمكن أن ينجم عن شراء هذه القصاصة من الورق (1).

هذا وقد امتاز عصر النهضة أيضاً بمولد الأفكار حول الحريات الفردية، وضرورة الحد من سلطات الحاكم وإخضاعه لقواعد عليا تقيده، ومما ساعد على بروز هذه الأفكار انقسام الكنيسة المسيحية بعد ظهور المذهب البروتستانتى واضطهاد الكاثوليك لهم، وما تلاه من صراع بين دعاة المذهب الجديد وبين الكاثوليك. وقد أدى ظهور البروتستانتية إلى قيام حركة فكرية تهاجم الروح الاستبدادية للملوك وتطالب بحقوق الأفراد وحرياتهم، فنشأت فكرة جديدة عن الدولة، من حيث نشأتها وطبيعتها ووظيفتها، ولم تعد السيادة ذات طبيعة دينية أو خارجة عن إرادة البشر، بل من طبيعة انسانية، فهي من صنع الانسان أنشأها وحددها برسالة معينة لا تخرج عنها(2)، وهكذا برزت مسألة الحرية السياسية والحرية الدينية، ويمكن القول أن حركة الإصلاح الديني قد تجاوزت إطارها الديني إلى إطار سياسي واقتصادي، وبرزت أفكارها بشكل رئيسي عند اثنين من المفكرين المصلحين وهما مارتن لوثر، وجون كالفن.

(1) محمد علي عبد المعطي، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص 186.

(2) المرجع نفسه، ص 118.

أ- مارتن لوثر Martin Luther

يتجلى الإسهام الرئيسي الذي قدمه لوثر (1483 - 1546)<sup>(\*)</sup> للفكر السياسي في تمييزه الواضح بين السلطتين السياسية والروحية، حيث أكد أن الانسان ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة من أجل أن يحصل على الغفران من الرب، ويعزى الفضل إليه في مناداته بفكرتين مهمتين في المجال السياسي: الأولى، تمييزه النهائي بين اهتمامات السلطة الدنيوية واهتمامات السلطة الروحية، وهي الفكرة التي انتشرت فيما بعد والتي جعلها ماكيافيلي وهوبز ركنا أساسيا من أركان الحكم التي ينبغي أن ينتبه إليها الحاكم. أما الثانية: فمن واجب المسيحي الخضوع السلبي للنظام السياسي والاجتماعي، وقرّر أن وظيفة الانجيل هي حث المسيحي على الخضوع للحكومة المدنية، وأن من واجبه أن يطيع الأمير ويدافع عنه حتى ولو كان مخطئاً، وعلى هذا النحو يكون على الجميع تنفيذ أوامره سواء أكانوا مسيحين أو غير مسيحين، فعلى الشعب بأسره واجب الطاعة، ومن ثم فقد عارض لوثر الثورة التي قام بها الفلاحون في ألمانيا عام 1525، لخروجها عن واجب الطاعة الذي قرره<sup>(1)</sup>.

فلوثر، لا يبيح المقاومة حتى لو كانت للدفاع عن قضية عادلة، لأنه يأخذ عليها أنها وسيلة عمياء تسلط سلاحها على رقاب من تسوقهم الصدفة إلى طريقها فلا تميز بين الأبرياء والمذنبين وأنها مصدر اضطراب، وهو لذلك يعلن أنه سيكون دائماً في جانب الذي تقوم الثورة في وجهه ولو كان باغياً وضد الثائر ولو كان محقاً، وهكذا يحرم لوثر المقاومة تحريماً مطلقاً، ولا يدع مجالاً لتصور أي حالة تعد فيها مشروعة،

\*- مصلح ديني ألماني، ومؤسس الحركة البروتستانتية، ولد في آيسلين في 10 تشرين الثاني 1483، ومات في المدينة نفسها في 18 شباط 1546، عرض افكاره عن الدولة في كتابه (السلطة الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها: 1523)، (أنظر: طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987) ط1، ص 543).

(1) علي عبد المعطي محمد، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص 192 .

بل يرى أن فيها عصياناً وتجاوزاً لحدود العبادة لأن الله وحده هو الذي يملك فض الرابطة التي ربط بها الأمير بالرعايا، وهو بذلك يكون قد ذهب في تحريم المقاومة إلى أبعد مما ذهبت إليه الكنيسة الكاثوليكية، فلا يبيحها حتى في الحالات الضيقة وبالشروط القاسية التي تبيحها تلك الكنيسة<sup>(1)</sup>.

طريقة لوثر فعالة وغير مباشرة تنتهي عملياً إلى تمجيد السلطة المدنية، فليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساء وخدمتهم، والعصيان خطيئة أكبر من القتل والدنس والسرقه وخيانة الأمانة<sup>(2)</sup>، ومقاومة السلطة الزمنية يعد خطأ من الوجهة الأخلاقية وفي الظروف كافة، وهو لا يؤمن إلا بوجود سيف واحد محصور في يد السلطة المدنية، ولقد ظلّ في تفكيره السياسي يتأمل الأمور بمنظور العصور الوسطى، فلم يكن مصححاً ديمقراطياً، حيث يرى جورج سباين أن آراءه السياسية حكمتها الظروف أكثر مما ينبغي فلم يكن لوثر منطقياً في هذا الجانب مع نفسه<sup>(3)</sup>. وإذا كان قد قدم إسهاماً في ميدان حركة الإصلاح الديني، فأنا نجد أن جون كالفن من فرنسا -عقل الحركة الإصلاحية ونبضها وقوتها- قد قدم تحليلاً جيد لها.

### ب- جون كالفن ( John Calvin )

من أهم آراء كالفن\* السياسية وبصفة خاصة، تأكيده لواجب الطاعة العمياء، والتي كان على تمام الاتفاق بشأنها مع لوثر، فما دامت السلطة الزمنية وسيلة

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسي ج3، ص 60.

(2) راسل برتراند ، حكمة الغرب، ج2، (الاسكندرية: سلسلة عالم المعرفة، ) ص 52.

(3) جورج سباين، تطور الفكر السياسي ج3، ص 64.

\*- ولد كالفن في 10 تموز 1509 في نوايون بفرنسا، ومات في جنيف في 27 أيار 1564، أرسل في الرابعة عشرة من عمره الى باريس للدراسة، وقد درس أولاً على يد (ماتوران كوردييه)، أحد مؤسسي على التربية الحديث، ثم انتقل الى معهد انطوان كورونل في المنطق، ودرس اللاهوت الاسمي، كما اتصل بالأوساط الانسية في العاصمة الفرنسية، ثم أقام في بال في 1535، وانجز كتابه باللاتينية (تأسيس الديانة المسيحية - 1536) وكان أول كتاب له يعرض بشمول فكر الإصلاح الديني وترجمه الى اللغة الفرنسية، وقد تضمن أوفى عرض وأكمل تركيب لأفكاره فقد كان حصيله

الخلاص الظاهرية فعلى الرعايا واجب الطاعة، ومن آرائه أن مرتبة الحاكم من أشرف المراتب، فهو ظل الله، ومقاومته مقاومة لله، ومن العبث أن ينازع الرجل العادي الذي ليس من واجبه الحكم فيما هو أفضل الأحوال للدولة، فإذا كان هنالك شيء بحاجة إلى التصحيح فليبين هذا لمن أعلى منه، وأن لا يتولى العمل بنفسه، والحاكم السيء هو عقاب للناس على خطاياهم يستحق خضوع رعاياه غير المشروط له، وبما لا يقل عما يستحقه الحاكم الصالح، ذلك لأن الخضوع ليس للشخص ولكنه للمنصب، وللمنصب جلالة لا يمكن انتهاكها<sup>(1)</sup>.

وهكذا عبّر كالفن، شأنه شأن جميع المدافعين في القرن السادس عشر على الحق الإلهي للملوك، وعن أفكار قوية بصدد واجب الحكام نحو رعاياهم، فقانون الله، وهو قانون لا سبيل إلى تبديله، ملزم للملوك فضلاً عن رعاياهم، كما أن إنزال العقاب بحاكم هو من اختصاص الله وليس من اختصاص الرعايا، وكان هذا موقفاً طبيعياً بسبب الأمل في أن البروتستينية الكلفينية قد تصبح دين ملوك فرنسا<sup>(2)</sup>.

وهناك نقطة تحول جاء بها كالفن في المجال السياسي في نظرية المقاومة السياسية، حيث أوضح أن على الرعايا واجب إطاعة حكامهم، ولكنه حدد هذه الطاعة في حدود إطاعة الحاكم للأمر الإلهي، بمعنى أن للرعايا حق عدم طاعة الحاكم الذي يخرج عن الأوامر الإلهية<sup>(3)</sup>.

---

تأملاته وتجاريه، ثم اُضيف إليه حتى صار سفرًا في 4 مجلدات، ظهر له باللاتينية في عام 1542 (الدفاع عن مذهب جبرية الاختيار) وفي السنة التالية ظهر له بالفرنسية (مقالة الذخائر - 1543)، وفي عام 1554 كتب (تصريح للحفاظ على الإيمان الحق بالثالوث) و (مقالة الفضائح - 1550)، فقد ترك كالفن أكثر من 1300 رسالة، وأنه توج أعماله في عام 1559 بأبحاثه أكاديمية جنيف التي صارت مركزاً للدراسات الإنسانية واللاهوتية للبروتستانتين الناطقين بالفرنسية (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ص 468-469-470).

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسي ج3، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 66.

(3) علي عبد المعطي محمد، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص 202.

وأوضح أن هناك دساتير يكلف فيها حكام ذوو مرتبة أدنى معنيون بواجب مقاومة الطغيان في رئيس الدولة وبحماية الناس منه، فكالفن الذي لا ينكر حق مقاومة الحكام الفاسدين لا يجعله حقا عاما، فهو من جهة يقر مبدأ الحق في المقاومة، إلا أنه من جهة أخرى لا يجعله حقا يتمتع به الرعايا وإنما هو محصور بمن ساهم الحكام ذوي المرتبة الدنيا، وهذه نقطة اختلاف بينه وبين ولوثر الذي دعا إلى الخضوع السلبي وعارض الثورة لخروجها عن واجب الطاعة، في حين أن كالفن أقر حق المقاومة وإن كان قد ضيق ممارسته بوصفه بيد القادة الطبيعيين للناس من شيوخ وحكام<sup>(1)</sup>. وهي الفكرة التي دعا لها جون لوك فيما بعد في كتابه " الحكومة المدنية" حيث أقر حق المحكومين في مقاومة السلطة " حق الثورة"، بهدف حمل الأمير على التفكير والعودة لاحترام القانون، وهذا التفسير يعني أنه لم يكن يطالب أو يشجع علي العصيان أو الثورة الشعبية ولكن هي فقط مجرد دعوة إلى التعقل وإشعار الأمير بأن هناك تدمير ناتج عن فقد الرعية لحريتها<sup>(2)</sup>.

أما عن أشكال الحكومات فإن كالفن يرى أنه لا فارق كبير بين الشكل الموناركي والشكل الارستقراطي والشكل الديمقراطي، مع أنه كان يميل إلى الشكل الارستقراطي، كما ذهب إلى أن كل نظام سياسي إنما يختلف عن النظم الأخرى طبقا للظروف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات وطبقا لاختلاف الزمان، ولكن كل نظام من هذه النظم يكون سليما طالما أنه يحقق العدالة، أي أن معيار تفضيل نظام عن آخر هو مدى تحقيق هذا أو ذلك لفضيلة العدالة<sup>(3)</sup>.

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسي ج3، ص 67.

(2) جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، تر: محمود شوقي الكيال (مطابع شركة الإعلانات الشرقية، سلسلة اخترنا لك، د.س.)، ص 07.

(3) محمد، علي عبد المعطي، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص 202.

ج- أثر حركة الاصلاح الديني في الفكر السياسي:

أدت حركة الاصلاح الديني في عصر النهضة إلى الاهتمام ب مدينة الانسان في مقابل مدينة الله التي انشغل بها الفكر الفلسفي السياسي في العصر الوسيط، وعلى الرغم من أن آراء مفكري هذه الحركة وأفكار نظرياتهم السياسية والأخلاقية قد اتسمت بطابع العصور الوسطى، إلا أنهم خالفوا في تفكيرهم السياسي اتجاه ميكيافلي مخالفة تامة، حيث لا تجد تلك الروح اللادينية في نظرياتهم السياسية كما سادت سطور كتابه الرئيسي (الأمير)، حتى وإن عُدت نظريته السياسية خارج إطار الخير والشر في ذاته(1).

لقد كان تأثير حركة الاصلاح الديني عميقاً، فلم يعد التفكير يتجه إلى كنيسة عالمية يرأسها البابا في روما أو امبراطورية عالمية يرأسها الامبراطور وإنما ساد الاتجاه نحو تأكيد القوميات والميل إلى قيام الدول القومية حيث بدأت الشعوب تطالب بحريتها وحققها في تكوين دولة مستقلة خاصة بها متحررة من السيطرة الخارجية للكنيسة وأمراء الاقطاع المرتبطين بها، لتحطم حركة الاصلاح بذلك ما تبقى من وحدة أوروبا التي كانت تطلق عليها "مملكة المسيح" بسبب قيامها على الرابطة الدينية، كما انبثقت عن مظاهر الصراع بين السلطتين الزمنية والدينية بعد ظهور الاتجاه الديني الجديد لعصر النهضة، ظاهرة أساسها أنه كلما اشتد الصراع تفاقما التقت الشعوب حول ملوكها وأمرائها بعدّهم ركيزة الوحدة الوطنية(2).

(1) محمد، علي عبد المعطي، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص 203.

(2) جون باول، الفكر السياسي الغربي، (الهيئة العامة المصرية للكتب، القاهرة، 1985) ط1، ص 305.

كما كان لحركة الاصلاح الديني تأثير في القضاء على فكرة ازدواج السلطة، أو ما تسمى بـ " نظرية السيفين " \* ، والاعتراف بسلطة الدولة السياسية على جميع المقيمين فيها بما فيهم الكنيسة، مما كان له الأثر الكبير في إضعاف سلطتها والحد من تدخل رجال الدين في الحياة المدنية<sup>(1)</sup>.

وقد أضاف المصلحون الدينيون على الحكومة المدنية طابعاً إلهياً، ونادى بهذا أوائل رجال الكنيسة وغيرهم مع مرور التاريخ، إلا أن الخلاف بين الإثنين، هو أن المصلحين من رجال الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أعطوا السلطة الدينية التفوق الأعظم على السلطة الدنيوية الأمر الذي قلبه المصلحون رأساً على عقب، مما أدى إلى تعضيد أنظمة الحكم المطلقة وتأييدها وقيام الحكام الطغاة، وقد ساعد على هذا ضعف مركز الكنيسة وانقسامها وانتقال الكثير من وظائفها المنوطة بها إلى أيدي الحكام الدنيويين<sup>(2)</sup>.

فضلاً عن ذلك كان لحركة الاصلاح الديني تأثير في تأكيد مذهب الفردية وانتشاره، على أساس أن فكرتها قامت على انكار حق رجال الكنيسة في الوساطة بين الخالق والمخلوق، وأن كل فرد على صلة مباشرة بالله، لتمثل بذلك القاعدة الاخلاقية والسياسية للبرجوازية الناشئة، وبعد اضمحلال سلطة الكنيسة وزوال النظام الامبراطوري ظهرت الحركات التحررية في معظم دول أوروبا حيث تمكنت الممالك الاسبانية في القرن الخامس عشر من إقامة مملكة موحدة ذات حكومة مركزية ونظام ملكي قوي، وبعد حروب طويلة تمكنوا من طرد العرب الفاتحين وأقاموا حكومتهم الملكية والقومية،

---

\*- نظرية السيفين أو (القوتين)، وهي التي تركز على الاعتراف بوجود سلطتين للمجتمع، احدهما سلطة زمنية تتصرف في أمور الحياة العامة، والثانية، سلطة دينية تختص بالنواحي الروحية، (بترس بطرس غالي: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص 79).

(1) بركات نظام، وآخرون، مبادئ علم السياسة، (مكتبة العيبكان ، 2014) ط 9، ص 91.

(2) محمد علي عبد المعطي، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، ص 205.

أما ألمانيا وإيطاليا فقد بدأتا تنفصلان عن بعضهما نتيجة لظهور روح القومية الحديثة إذ استحال اتحادهما في ظل الامبراطورية الرومانية المقدسة<sup>(1)</sup>، وأخذت هذه الدول تطالب بالسيادة التامة من الناحية الروحية والزمنية على سكانها وأراضيها، وظهرت فكرة (القانون الطبيعي)\* كفكرة سياسية تقوم على الاعتراف بحقوق الانسان الطبيعية التي لا يجوز للقوانين الوضعية تجاوزها<sup>(2)</sup>.

(1) بطرس بطرس غالي، محمد خيرى، المدخل في علم السياسة، (القاهرة : مكتبة الأنجلو مصرية، 1976 ) ط 5، ص 81.

\* القانون الطبيعي – Natural law ، نظر قدماء الاغريق والرومان الى القانون الطبيعي على انه القانون الذي سبق قانون المدنية، كما جعل الرواقيون للقانون الطبيعي أهمية خاصة، آذ قرنوه بالقانون الاخلاقي، أما في العصور الوسطى فقسموا القانون الى، قانون طبيعي وقانون الهي وقانون وضعي، وقد كان كثير من فلاسفة هذا العصر يد مجون القانون الطبيعي في القانون الالهي، ثم تطورت الفكرة وصار القانون الطبيعي يمثل العقل الانساني في العصر الحديث، ويبدو هذا التطور واضحاً في كتابات الفيلسوف الانجليزي (توماس هوبز)، اذ يؤكد أن القانون الطبيعي ليس في الواقع الا العقل البشري أو قاعدة عامة يكتشف هل العقل وما يضاد العقل يضاد قوانين الطبيعة ايضاً (أنظر: قريان، ملحم: قضايا الفكر السياسي - القانون الطبيعي - بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1982) ط1، ص 32).

(2) بركات نظام، مبادئ علم السياسة، ص 93.

## 2- ملامح فكر عصر النهضة الأوروبية:

يعتبر عصر النهضة من أهم المراحل التي مهدت للفكر السياسي الحديث في جميع نواحيه وتطبيقاته حيث عرفت أوروبا حركة فكرية و علمية في القرنين (16-17)، والتطورات التي حدثت في هذه المرحلة في التاريخ الأوروبي تميزت بظاهرتين أساسيتين:

أولاً- التغيير الشامل للمناخ الفكري في أوروبا حيث إن أهم خاصية يمكن لفت الانتباه لها في هذه المرحلة هي بداية انسلاخ الفكر الأوروبي عن الإطار الذي فرضته عليه الدراسات اللاهوتية طوال العصور الوسطى.

ثانياً: كل هذه التصورات كلها كانت بداية للثورة الأوروبية الحديثة مما نتج عنه في مجال الفكر السياسي الاتجاه إلى محاولة تشييد فلسفات وأنساق سياسية متكاملة تقف على قدم وساق مع سائر الأنساق العلمية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، حيث حاول معظم فلاسفة هذه الحقبة الوصول إلى أصول الدولة وكيفية قيامها وغايتها وأركانها وأشكالها<sup>(1)</sup>.

إن جل الأفكار التي جاءت في هذه المرحلة في مختلف المجالات (اقتصادية، اجتماعية، قانونية، سياسية...) ساعدت على تبلور الفكر مثل العلوم الاجتماعية التي أخذت في القرن الثامن عشر تأثيراً أعمق في الثورة المنهجية التي حدثت في العلوم الطبيعية، واشتد تطلع الفلاسفة والمفكرين للاهتداء بالقوانين الطبيعية الانسانية فردية واجتماعية، والتي تشبه في دقتها وانتظامها قوانين الطبيعة التي اهتدى إليها "نيوتن" (1642-1727) و"غاليلي" (1564-1642) و"كوبرنيكس" (1473-1543) وغيرهم من العلماء<sup>(2)</sup>.

1- ليونستراوس، جوزيف كوريسى، تاريخ الفلسفة السياسية، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2005) ص 574.

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من افلاطون إلى ماركس، ص 59.

وكان من الطبيعي إثر ذلك أن يتغير الفكر السياسي في هذه المرحلة نتيجة تلك النظرة العلمية الجديدة، حيث بطلَ النظر إلى المادة على أنها منطوية على الحياة كما كان ينظر إليها القدماء مثلاً ، وتخلّصت من كل آثار النزعة الحيوية القديمة، وأصبحت تُدرك على أساس التفسير الهندسي ولا تتحكم في حركتها إلا القوانين الميكانيكية الآلية<sup>(1)</sup>.

كما جاءت فلسفة ديكارت، لتعبر عن هذه السمات عندما فرّقت تفرقة حاسمة بين المادة من جهة والنفس من جهة أخرى، فخصّت المادة بصفة الامتداد والحركة الآلية وخصّت النفس بالحياة والفكرة، وأنتهى ديكارت إلى القول بوجود جوهرين مستقلين تماماً لكل منهما سماته الخاصة وصفاته المطلقة، ثم جاءت فلسفة هوبز لتبرز ذلك أكثر حينما اعتقد- بخلاف ثنائية ديكارت- أن كل ما هو موجود يعد جسماً، حتى أن النشاط الذهني ليس إلا نتاجاً لعمليات مادية. هوبز الذي لم يكن متأثراً بالمنهج الرياضي في تطبيقاته في الرياضيات فقط، بل في تطبيقاته على كل ميادين الفكر- ومن هنا كان مصدر امتيازهِ- حيث انعكس هذا الطابع الميكانيكي على مذهبه السياسي ونظريته الأخلاقية<sup>(2)</sup>.

هذه النزعة حملت فيما بعد هوبز على أن يطبق الفلسفة المادية النفسية في دراسة الدولة. ودفعت جون لوك إلى تطبيق المنهج التجريبي في دراسة الطبيعة الانسانية والحكم المدني، وكذلك "دافيد هيوم" في تجربته في نقض السببية واعتماد الملاحظة في دراسة الظواهر الطبيعية والخلقية والسياسية<sup>(3)</sup>.

إلى جانب الثورة العلمية من جهة، كان للطباعة التي عرفت أوروبا خلال الخامس عشر من القرن دوراً بارزاً في إيصال المعرفة إلى الناس ونشر أفكار جديدة،

1- أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من افلاطون إلى ماركس، ص59.

2) المرجع نفسه، ص 59.

3) ليوشتراوس، جوزيف كوريسى، تاريخ الفلسفة السياسية، ص 573.

ومنه بداية زوال سيطرة الكنيسة وتدهورها مما نجم عنه صراعات داخلية وصلت إلى حد إحداث تشقق في كيانها حيث ظهر بابا ثاني في باريس بفرنسا، وهو ما أدى إلى ظهور مفكرين سياسيين يؤيدون فكرة انفصال الكنيسة عن الدولة وأبرز هؤلاء المفكر الفلورنسي "ميكافيلي" الداعي إلى فصل الدين عن الدولة بصورة غير نهائية إذ أجاز للدولة وأميرها أن يستعلا الدين كوسيلة للضغط والتحكم في الجماهير<sup>1</sup>.

مثله مثل ماكيافيلي تأثر "هوبز" فيما بعد بنظام الحكم المطلق الذي بدأ يسود أوروبا في القرن السادس عشر - خاصة بعد هدم نظام الاقطاع الذي ظلّ سائداً طوال العصور الوسطى - ومنه كانت فلسفته السياسية تنبض بجميع أهواء عصره وهمومه، فقد نشر كتاب " في المواطن De cive" وكان يأمل أن ينطوي على فائدة ومنفعة في ظل الظروف التي كانت تمر بها إنجلترا لاسيما بعد عام (1642)<sup>(2)</sup>.

هذا وقبل ابتداء الحروب الأهلية الانجليزية بأكثر من قرن كان ماكيافيلي قد قرّر بوضوح كما رأينا من قبل حقيقة كون السياسة الأوروبية تستند أساساً إلى القوة والأناية<sup>(3)</sup>، وبعده بنحو خمسين عاماً نجد بودان قد شدّد وأكد - وسط الحروب الدينية الفرنسية - على الحاجة إلى سلطة سيادية، كما أضفى (جروتويس - H.Grotuis)\*، طابعا عصريا على نظرية القانون الطبيعي وذلك في مؤلفه الشهير (قانون السلام والحرب)، حيث ذهب إلى القول أن سلطات الحاكم كانت في البداية في حوزة الشعب ولكنه تنازل عنها للحاكم<sup>(4)</sup>.

1) ليوشتراوس، جوزيف كوريسى، تاريخ الفلسفة السياسية، ص (573-574)

2) برهيه إميل، تاريخ الفلسفة، ج4 (القرن السابع عشر)، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993) ط2، ص 180.

3) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج3، ص 35.

\* هوجو جروتويس (1583 - 1647) مفكر قانوني هولندي من أشهر مؤلفاته (قانون السلام والحرب).

4) المرجع نفسه، ص 36.

هذه الجذور من الفكر الأوروبي، والصراعات السياسية والدينية تلاقت وتشابكت مع الأفكار الأساسية لفلسفة هوبز السياسية، وظهرت في سلسلة من المؤلفات كتبت بين عام 1641 حتى عام 1651، وكتابه (اللواياتان - Leviathan) هو كتابه الرئيسي بلا شك، وقد نشره بعد الاضطرابات الدامية في بلاده ولا عجب أن جاء هذا المؤلف ليحمل كل فلسفات القوة التي عرفها التاريخ منذ الفيلسوف السفسطائي الإغريقي ثراسيماخوس ومكيافيلي حتى سجموند فرويد<sup>(1)</sup>، وكان بذلك مؤلفاً مبتكراً مجدداً وفق فيه هوبز توفيقاً منقطع النظير في الجمع بين حکمتي الأخلاق والسياسة، بل أنه يعتبر بحق أبداع ما كُتب في الفلسفة السياسية<sup>(2)</sup>.

---

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج3، ص 91.

(2) محمد طه بدوي، أمهات الافكار السياسية الحديثة وصدائها في نظم الحكم، (مصر: دار المعارف، 1958) ط1، ص 49.

### 3- إيطاليا القرن 16:

في 05/05/ 1469 بمدينة فلورنسا في إيطاليا بين أحضان أسرة توسكانية عريقة من النبلاء، لمحام بارز هو "برناردو دي نيكولا ماكيافيلي" و"بارتومي دي استيفانو نيلي" ولد المفكر والسياسي "نيكولو ماكيافيلي"، في جو إيطالي أقل ما يمكن وصفه بأنه كان مسرحاً للتناقضات. لم يتميز عن غيره حيث نشأ تنشئة عادية، فلم يتلق تعليماً واسعاً لكنه أظهر ذكاءً حاداً عبر بحق عن إنسان عصر النهضة القلق الحاذق المتوقد الذكاء. وفلورنسا آنذاك هي إحدى الإمارات الخمس التي كانت تتفرّع عن الوطن الأم إيطاليا، إلى جانب كل من مملكة نابولي والدولة البابوية والبندقية و إمارة ميلانو التي كان لكل منها استقلال ذاتي وحكم خاص<sup>(1)</sup>.

كانت فلورنسا إبان شباب ماكيافيلي تحت إمرة "لورنزو دي مديتشي" الذي كان ملقباً "بلورنزو العظيم" والذي أعتبر عهده العصر الذهبي للنهضة الإيطالية، إذ كان أدبياً ماثوراً وشاعراً شمل برعايته الفنانين والأدباء وأهل العلم وإليه يرجع الفضل في حفظ التوازن في القوى بين الإمارات الإيطالية<sup>(2)</sup>.

كان أمراء إيطاليا يطلبون أسباب القوة والترف فشجعوا منافسة بينهم الفنون والصناعات والأدب والأدباء لتكون إيطاليا بذلك إبان القرن الخامس عشر مهداً لنهضة أوروبية بعد سنين ظلام، إذ وقبل هذا التاريخ اتجه التفكير في طريق مختلف عما كان عليه الحال مع بدايات القرن السادس قبل الميلاد، والسبب الرئيس يمكن إيعازه إلى عامل انتشار الدين المسيحي في كامل أوروبا إذ معه تغيرت المعتقدات ليأخذ التفكير منحى آخر تمثل أساساً في الاتجاه لتبرير تلك المعتقدات، ولم يعد مطلباً لذاته بل

(1) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير و بعده، (بيروت: دارالآفاق الجديدة، 2002) ط 24، ص 20

(2) المرجع نفسه، ص 20.

مرتبطا بغاية روحية لاهوتية. مما أسفر عنه تثبيت سلطان الكنيسة وانفرادها بتوجيه تفكير الجماهير لتخضع المعرفة بمختلف فروعها للدين<sup>(1)</sup>.

لقد تضافرت العديد من العوامل لجعل إيطاليا أرضا خصبة انطلق منها تاريخ أوروبي جديد حمل معه نفحات مجتمع جديد، مجتمع الحرية والعقل لتكون بذلك بالنسبة لباقي الأوروبيين بلدا ساحرا جميلا يشع بالنور فاستهوى جميع الشعوب<sup>(2)</sup> ذلك أنه وبعد فتح الترك للقسطنطينية سنة 1453 تبعه انهيار الإمبراطورية البيزنطية الأمر الذي حمل علمائها بتشجيع من أمراء إيطاليا على الوفود تباعا صوب إيطاليا بعد أن ضاع ملكهم ، مما كان له الأثر الكبير في انتشار الأدب على الأراضي الإيطالية، كل هذا تزامنا مع ظهور حركة الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر إذ كان من نتائجها ثورة الناس على الكنيسة وسلطانها والمطالبة بتحرير الفرد وتقرير فرديته واستقلاله، وهو ما تحقق فعلا من خلال الاتجاه الى الآداب القديمة رغبة في إحيائها، فكان لها أن حررت العقول من الجمود ومنحتها حرية أكبر<sup>(3)</sup>.

رغم كل هذا إلا أن إيطاليا في جانب آخر كانت تشكو عدم الاستقرار في حياتها الداخلية، فقد كانت فسيفساء حقيقة متبدلة الحواشي والأطراف وكان التنافس بين إماراتها الخمس يولد حروبا دائمة زادا تعقيدا المنازعات الأهلية بين الأحزاب والطبقات داخل كل دولة، كنزاع البرجوازيين والنبلاء لتتنقسم على نفسها من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر، وكان العدو يجد في كل مدينة حلفاء يدعونه لنصرتهم وغالبا ما كانت الحروب تؤدي إلى ثورات. فأصبحت بهذا متأخرة بالنسبة لغيرها حيث عجزت عن إيجاد النظم التي تستطيع من خلالها تنمية نشاطها، وغدت عرضة لأطماع الدول المجاورة التي تفوقها قوة. ففرنسا كانت بلدا متقدما على غيره

(1) نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، (دمشق : دار الفكر، 1968) ص 33.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) يوسف كرم، قصة الفلسفة الحديثة، ( القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والطبع 1936) ص 5.

وفي طريقها إلى الوحدة القومية، وملكها يتمتع بمكانة خاصة بين سادة أوروبا وكذلك إنجلترا وإسبانيا وإن كانت تسير نحو غايتها ببطء إلا أنها كانت تملك المقومات التي تجعل منها خطرا على إيطاليا<sup>(1)</sup>.

تقد ماكيافيلي الشاب منصبا إداريا في حكومة فلورنسا بين عامي (1494-1512) -كما انتخب أشهراً بعد إعدام الراهب سافونارولا حاكم فلورنسا سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسا التي تُشرف على الشؤون الخارجية العسكرية، وأضحى من واضعي السياسة ومخططيها حتى أنه اختير في أربع وعشرين بعثة دبلوماسية بينها أربع لملك فرنسا وعدة بعثات لرومة وواحدة للإمبراطور "ماكسيمليان"<sup>(2)</sup> - بعد وفاة "لورنزو" عام 1492 واضطرار خلفه "بييرو" (1416-1469) للخروج منفيا بعد عامين عندما تعرضت المدينة إلى غزو جديد جاءها على يد شارل الثامن ملك فرنسا في إطار ما يسمى "بالحروب الإيطالية"، وهي مجموعة الحملات التي وجهتها الدول الأوروبية الكبرى فرنسا وإسبانيا إلى شبه جزيرة إيطاليا. ويعتبر عبور شارل الثامن ملك فرنسا في عام 1494 لجبال الألب نقطة الانطلاق لهذه الحروب<sup>(3)</sup> ، أما عن أسبابها فتعود إلى مزاعم تاريخية من ملك فرنسا ، في حين يرجع السبب الثاني إلى الدسائس التي كان يحيكها دوق ميلانو "لوديفي كلوموز" من آل سفورزا" مما دفعه إلى دعوة الفرنسيين لمساعدته ضد ملك نابولي، وأخيرا المزاعم التي قام بها لويس الثاني عشر خليفة شارل الثامن على "ميلانيا" وهو الذي كان حفيد "فالانتين فيسكونتي" ابنة دوق ميلانو الأول "جان غاليا"، الذي كان يرى أن له حقوقا

(1) يوسف كرم، قصة الفلسفة الحديثة، ص 19.

(2) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ص 21.

(3) نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، ص 28.

على دوقية ميلانيا التي وضع آل سفورزا يدهم عليها حوالي منتصف القرن الخامس عشر وجعلوها ملكا من أملاكهم (1) .

اشترك في حروب ايطاليا في بادئ الأمر ثلاث أسر مالكة هي فرنسا، النمسا، وإسبانيا، غير أن الموقف تطور ابتداء من 1519 بسبب انضمام الأسرة النمساوية إلى الأسرة الاسبانية عندما اعتلى عرش الامبراطورية المقدسة "شارلكان" ملك إسبانيا. وهددت فرنسا من جهة الشمال والشرق والجنوب فقامت تناضل للدفاع عن نفسها وسلامة أرضها، وتدخلت على إثر ذلك دول أوروبية أخرى مثل انجلترا والأمراء الألمانين وتركيا، ولم يعد النزاع بعدها قاصرا على ايطاليا فحسب بل توسع وعمّ أوروبا بأكملها وقد امتدت هذه الحروب بين عامي (1494-1559) (2) .

بعد أن قضى ماكيافيلي ثلاث عشر عاما في الحكم انتهى به المطاف في السجن على خلفية تهمة وُجهت له من طرف "آل مديتشي" بعد عودتهم إلى لحكم - بطلب من أهالي فلورنسا، تحت طائلة الفزع والخوف بعد تجدد حملات شارل الثامن ملك فرنسا- بسبب اتهامه بالتآمر ضدها لكن البابا "ليو العاشر" أفرج عنه ليختار حياة العزلة في الريف حاملا معه عديد المتناقضات التي أرقت باله وألقت به مترنحا باحثا عن طريق ايطاليا لإعادة أمجادها القديمة (3) .

آمن ماكيافيلي أنه وعلى الرغم من هذه الفوضى الايطالية فقد اجتمعت لها خاصيتان إذا ما استغلنا أحسن استغلال بإمكانها أن تصبح قوة يهابها الصديق قبل العدو، ومكمن ذلك العاطفة القوية الكامنة في قلوب الايطاليين، وهم حفدة الرومان و ذلك لمبعث فخر يعتري شعور كل إيطالي. إن الإيطالي في أعماقه ينادى "أنا المتفوق أنا حفيد الرومان ومن ليس إيطاليا فهو بربري". هذا الشعور تقويه رابطة اللغة الواحدة

(1) نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية ، ص 32.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ص 21.

الذي يكفل جمع الشتات، بالإضافة إلى موقع إيطاليا الجغرافي الممتاز وكلها تعد عوامل للنجاح لكن هيهات<sup>(1)</sup>.

قضت أوضاعه في المنفى أن يعيش بعيدا عن فلورنسا معتمدا في إعالته على دخل متواضع يجيئه من ممتلكات صغيرة كانت له في ضواحي المدينة، وكانت يومياته في "سان كاسينو" كما وصفها في رسالة إلى صديقه، تبدأ بالاستيقاظ مبكرا عند الفجر مضياً إلى الغابة الصغيرة يتبادل فيها الأقاويل والشائعات مع الحطابين ثم يمضى وحيدا إلى أحد التلال يقرأ "دانتي" و"بترارك" و"أوفيد"، وبعد أن يتناول غداءه البسيط يمضى إلى الحانة حيث يتحدث إلى صاحبها والقصاب وبعض عمال البناء ويقضى معهم طيلة فترة بعد الظهر في لعب الورق والنرد، أما إذا حلّ المساء كما ذكر "أعود إلى البيت، وأدخل إلى المكتبة، بعد أن أنزع عني ملابس الريفية التي غطتها الأوحال والأوساخ، ثم أرتدي ملابس البلاط والتشريفات، وأبدو في صورة أنيقة، أدخل إلى المكتبة لأكون في صحبة هؤلاء الرجال الذين يملؤون كتبها، فيقابلونني بالترحاب وأتغذى بذلك الطعام الذي هو لي وحدي، حيث لا أتردد بمخاطبتهم وتوجيه الأسئلة لهم عن دوافع أعمالهم، فيتلفون عليّ بالإجابة، ولأربع ساعات لا أشعر بالقلق، وأنسى همومي، فالعوز لا يخيفني والموت لا يرهبني، لقد تملّكني الإعجاب بأولئك العظام، ولقد دونت ملحوظاتٍ من محاوراتهم، وألفت كتاباً عن الإمارات، حيث أنكبُ جاهدا في التأمل والتفكير بما يتعلق بهذا الموضوع، مناقشة ماهية الإمارات، وأنواعها، وكيفية امتلاكها، ولماذا تُفقد"<sup>(2)</sup>.

أوفد ماكيافيلي في أخريات أيامه بفضل أصدقائه وبعض المنظمات في بعثات دبلوماسية لا شأن كبير لها، كما تكرّم الكاردينال "دي مديتشي" - الذي أصبح فيما بعد

(1) نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، ص 20.

(2) نقلا عن: فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ص 22.

البابا كليمنت السابع- بأن يعهد إليه بكتابة تاريخ فلورنسا مخصصاً له مرتبا سنويا صغيراً<sup>(1)</sup>.

توفى ما كيافيلي عام 1529 تاركا وراءه العديد من المؤلفات كان أهمها كتاب "الأمير"، الذي يعد أشهر كتاب في السياسة لكنه لم ينشر إلا بعد خمس سنوات من وفاته؛ ثم ما لبث أن وضعته روما عام 1559 في قائمة الكتب الممنوعة، كما قرّرت محاكم التفتيش إحراق جميع كتبه فيما بعد.<sup>(2)</sup>

ليرتفع الستار الذي كان مفروضا عليه مسفرا عن تحقيق الوحدة القومية الإيطالية التي كان نبيها الأول، فجعل الإيطاليون من ذكرى مرور أربعمئة عام على مولده في سنة 1869 عيداً قومياً، كما أقامت مدينته فلورنسا على ضريحه نصباً تذكاريًا كتبت عليه العبارة التالية: " لن يكون أي إطرء كافياً لوفاء مثل هذا الاسم العظيم حقه" ويُعد كتاب "الأمير والمطارحات" أهم مؤلفاته حيث قدّم من خلالهما خطة محكمة للرجال الذين يبحثون عن الطرق الأنسب لتأسيس الدول والحفاظ عليها<sup>(3)</sup>

(1) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ص 23.

(2) المرجع نفسه، ص 25.

(3) المرجع نفسه، ص 31.

4-انجلترا القرن 17 .

الفلاسفة أسباب ونتائج، أسباب من حيث أنهم رمز للدفعة التي يمكن أن يحظى بها الإنسان بين الفينة والأخرى. بل وهم عنصراً أساسياً في الديناميكية والسيرورة الشاملة التي حرّكت وتحرك تاريخ الإنسان ووعيه بهذا التاريخ، لكن هذا لا ينفي أن يكونوا من جهة أخرى نتائج أيضاً، وما الاختلاف الذي شهدناه ونشهده بين الأفكار والنظريات إلا تأكيد على هذا الحكم (أي أنهم نتائج)، فأى مفكر أو فيلسوف مهما كان بارعا في تحليل واقعه ومهما كان متجاوزا كفكرة لواقعه أو واقع الإنسان في لحظة زمنية معينة أو في مكان معين، لا يمكن أن ينسلخ انسلخا تاما عن الطابع العام الذي يشكل ملامح مجتمعه من ناحية، أو ملامح وعي الانسان بالإنسان - في كل فترة من فترات وعيه بنفسه - من ناحية أخرى. والأمثلة على ذلك في التاريخ حاضرة بقوة.

إن تجاوز الإنسان لنفسه - الإنسان طبعا الممثل بمفكره - مرهون بلا شك بالقفز فوق نفسه، ومثل هذه العملية يبدو أنها صعبة جدا ، وتزداد صعوبتها حتى تبلغ درجة الاستحالة بمرور الزمن، لأن تجاوز الانسان لنفسه مرهون بتجاوزه للزمن، وهذا الآخر يبدو مستحيلا تحققه إلا في حالات نادرة جدا، أمر مثل هذا يتطلب حدوث تراكمات كثيرة، وعلى هذا يمكن القول أن الفلاسفة والمفكرين، كما هم أسباب هم نتائج ، هذه الأسباب والنتائج تتفاعل فيما بينها عبر التاريخ صعودا ونزولا، لتتيح لنا إمكانية ظهور الإنسان المتجاوز لنفسه من بين هذا الزكام. ولأن هذا لم يحن وقته بعد، فسنبقى نعتقد أن الفلاسفة والمفكرين على مرّ التاريخ "أسباب ونتائج".

الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز والذي لا يبتعد كثيرا عن رجل فلورنسا من ناحية الزمان والمكان، فقد كان في طريقة تفكيره وتحليله بل ومن عدة زوايا ( وهذا ما سنشتسفه من خلال تحليل بعض الآراء التي انتهى إليها) يقترب إلى حد بعيد من

المفكر الايطالي، يتضح هذا جليا من العبارة التي ابتدأنا بها هذا المبحث : الفلاسفة أسباب ونتائج .

فكيف ذلك ؟

هوبز مثله مثل الكثير من المفكرين والفلاسفة -ومنهم ماكيافيلي- كان نتيجة لواقع معين، واقع حتى لا نقول فرض عليه تصوراته وأفكاره ، سنقول صاغها ، ذلك أنه ليس نسخة كربونية عمّا هو واقع ، بل إنه كان يفكر في إطار ما هو واقع- ولا يُعد هذا انتقاصا من شأنه، شأنه في ذلك شأن ماكيافيلي، والسبب إنما يعود إلى صعوبة تجاوز الإنسان لنفسه.

ولو عدنا إلى سؤال الفلسفة السياسية عنده والطريقة التي طرح بها فسنقول أنه لم ينطلق من التساؤل عن أفضل النظم للإنسان بما هو إنسان، أو على الأقل أفضل النظم للإنسان عبر النتائج التي توصل إليها من خلال محاولته فهم نفسه، بل تساءل عن الانسان كما هو في تلك الفترة ، وهنا يمكن أن نلمس اختلافا ولو نسبيا بينه وبين ماكيافيلي، ذلك أن الدائرة التي عالج فيها هوبز الانسان أوسع نسبيا من الدائرة التي تحدث فيها ماكيافيلي، فسؤال الفكر السياسي عند هذا الأخير يخلق فوق مجال معين روما ، ايطاليا، ايطاليا روما- في حين حاول هوبز أن يقدم لنا رؤية للإنسان وإن كانت حالة فرضية، إلا أنه حاول تعضيدها بمحاولة فهمه من خلال تقديم تحليل سيكولوجي لدوافعه وميولاته - لكن ليس الإنسان كإنسان بل الانسان كما هو في تلك الفترة - وهذا ما لا نجده أو هو غائب بعض الشيء عند ماكيافيلي الذي اكتفى بتحليل الإنسان السياسي ولم يكن يحلل الانسان بما هو إنسان، صحيح أنه يقدم لنا رأيا في الطبيعة البشرية من خلال البحث في مكوناتها، لكنه لم يحاول فهم الطبيعة البشرية كما هي بالفعل، بل قدم تحليلاً عنها كما هي، في حين أن حقيقتها شيء آخر.

ولو عدنا إلى ما تقدم ، فسنقول بأن فهم الطبيعة البشرية كما هي حقيقة يتطلب تجاوز الإنسان لنفسه، بمعنى فهمه لها يتطلب نوعا من الممارسة

الفيثومونولوجية، بمعنى النظر للطبيعة البشرية وتحليلها بوصفها هي الإنسان لكن خارج الانسان الذي يريد دراستها.

إنها تتطلب نوعا من المعاشة والتجاوز في آن واحد، وهذا الأمر عسير بل إنه يلمس المحال من جوانب عديدة، إنه يتطلب انسانا متفوقا - وهنا يحسن بنا أن ننبه أو أن ننتبه إلى نقطة أساسية مفادها أن الطبيعة البشرية ليست هي الإنسان، وبالتالي فمن الخطأ إقامة نظرية سياسية بناء على فهمنا للطبيعة البشرية، بل إن الأمر يكون على الشكل التالي : فهمنا للطبيعة البشرية ، ينبغي أن يتبعه محاولة طرح سؤال : لماذا هي على هذه الشاكلة ؟ ولماذا هي مركبة على هذا الشكل، لابد من البحث في جذورها الأولى من أجل معرفة الغايات التي تسير إليها، وهل حركتها آلية ، أم أنها تتمتع بمساحة كاملة من الحرية ، ثم ما حدود هذه المساحة ؟ إن الإجابة على هذه الاسئلة هي التي تمكن الإنسان من فهم طبيعته فهما حقيقيا، ومن ثم فهم نفسه، ومن فهم نفسه يمكن أن يتيسر له اختيار النمط الذي يوافقه. قد نكون حتى اللحظة قد قدمنا العديد من الأحكام خاصة فيما يخص هوبز ذلك أننا لم نشرع في تحليله بعد، وبالتالي فسنكون ملزمين بتبرير كل ما سبق وإلا فسيكون كل ما ذكرناه فاقدا للمعنى وهذا ما سنراه في ثنايا الفصل التالي.

- هوبز : مولده و نشأته :

في 04/04 عام 1588، في قرية (ويست بورت - West Port) بالقرب من مدينة (ماليسبوري - Malmesbury)، في مقاطعة (ولتشير - Wiltshire)، جنوب إنجلترا، من صباح يوم الجمعة، ولد توماس هوبز - Thomas Hobbes وفي ذلك العام قد صادف أن كانت الأشاعات تملأ إنجلترا حول قرب وصول الأسطول الإسباني العظيم المسمى بـ (الأرمادا - Aramada)، الأمر الذي أصاب أمه بالذعر والهلع فولدت طفلها الثاني "توماس" قبل الموعد الطبيعي لولادته، لذا قيل عن "هوبز" فيما بعد أنه ولد توأماً مع الخوف، وقد أشار "هوبز" إلى هذه الواقعة التي يعزو إليها طبيعته الهيّابة، فيقول "لقد وضعت أمي توأمين مرة واحدة: أنا والخوف" وبهذا كان كما ذكرنا آنفاً نتيجة بامتياز في أول لحظة من لحظات ميلاده<sup>(1)</sup>.

وعام 1558 هو العام الذي انتقل فيه العرش الإنجليزي إلى اليزابيث من "آن بولين" بعد وفاة ماري تيودور ابنة هنري الثامن وزوجة فيليب الثاني ملك فرنسا، اليزابيث التي كانت مستبدة لكنها اشتهرت بالذكاء وقوة العزيمة كما أظهرت مقدرة فائقة في الإدارة السياسية، فاتبعت السياسة المكيافيلية المبنية على المكر والخديعة وأعلنت بروتستانتيته وقوميتها الانكليزية تماشياً مع التيار الصاعد في إنجلترا آنذاك<sup>(2)</sup>.

أثناء فترة حكمها توترت العلاقة بينها وبين فيليب الثاني ملك إسبانيا عندما ساعدت الثوار البروستانت في الأراضي المنخفضة ضد إسبانيا، كما شجعت مهاجمة التجارة الإسبانية من خلال القرصنة في البحار، عندئذ بدأ فيليب الثاني في تدبير المكائد لها ومحاولة خلعها وقتلها بالاتفاق مع بعض الإنجليز والفرنسيين والاييرلنديين، وقد وجد الملك في "ماري ستوارت" ملكة اسكتلندا آلة لتنفيذ مآربه، وهذه الأخيرة هي

(1) توماس هوبز، الليفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، (ابو ضبي : هيئة ابو ضبي للتراث والثقافة، 2011) ط 1، ص 09.

(2) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، (مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، 2012) ط 1، ص 10.

بنت "جيمس الخامس" ملك اسكتلندا وحفيدة "مرغريت" أخت هنري الثامن ملك انجلترا التي كانت مرشحة للعرش الانجليزي بعد وفاة اليزابيث التي لم تتزوج<sup>(1)</sup> .

تفاعلت الأحداث وتسارعت عندما فشلت جميع الطرق التي استعملها الملك الاسباني فقرّر إرسال الأسطول الذي اشتهر باسم "الأرمادا" والتي تعني بالاسبانية (المنيع) أو (الذي لا يقهر) من أجل تأديب ملكة انجلترا (اليزابيث)، من خلال ضرب الأسطول الانجليزي في مضائق (دوفر - Dover)، ولكن نظرا لسوء الأحوال الجوية من ناحية، وبسالة الجنود الإنجليز من ناحية أخرى تحطّم الأسطول الإسباني تماما، وحسّمت المعركة لصالح الانجليز، وانتهى الأمر بهزيمة الاسبان لكن حالة الهلع والخوف كان لها أثرا كبيرا حتى انعكس سلبا على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في إنجلترا آنذاك<sup>(2)</sup>.

بعد انحدار الأرمادا الإسبانية وانحسار التهديد الاسباني أصبح الإنجليز لفترة ما أقل اهتماما بشؤون القارة الأوروبية، وكانوا منشغلين أكثر بالحرب الأهلية، ففي عام 1603 وبعد أن توفيت اليزابيث وانتقل التاج بالوراثة إلى جيمس الأول ابن "ماري ستوارت" الذي هو ملك اسكتلندا، وأصبح بذلك ملك انكلترا أيضا، وقد كان فيلسوفا للملكية المطلقة حتى أنه ألف كتابا في "القانون الحقيقي لملكية حرة" أي ملكية حرة من رقابة البرلمان ورجال الكنيسة أو من قوانين الماضي وعاداته، ملكية من النوع الذي يكون فيها الملك أبا لشعبه يعمل على رفاهيتهم حسبما يراه ملائما ويكون فوق الجميع، بل وأعلن فيه أن الملوك يستمدون سلطتهم من الله وحده وأنهم مسؤولون بمقتضى نظرية "حق الملوك الالهي"<sup>(3)</sup>.

(1) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، ص 16 .

(2) إمام عبد الفتاح: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص 41.

(3) المرجع نفسه، ص 25 .

وقد لجأت الدول الأوروبية في القرن السابع عشر إلى الملكية المطلقة لإنقاذ البلاد من الفوضى والانحلال، ولم يخرج عن هذا الاجماع إلا إنجلترا التي تمسكت بالحرية والعمل من أجل إنقاذ الأنظمة الدستورية من يد الملكية التي حاولت القضاء على التقاليد والحقوق الموروثة وتحويل الملكية المحدودة الى الملكية المطلقة، حيث حاول ملوك أسرة آل ستيوارت التي تولت الحكم ( 1603-1714) أن يحكموا بغير برلمان ويفرضوا الضرائب على الشعب ويديروا الشؤون الخارجية من غير مراقبة<sup>(1)</sup> .

وعلى المستوى الديني شهدت حركة إصلاح ديني عبر الأنغليكانية\*، هذه الأخيرة أرست قواعد وطقوس بين الكاثوليكية والبروتستانتية الدقيقة لكنها أكدت دور السيد الأعلى الراجح داخل الكنيسة، وبالطبع اصطدمت مثل هذه الأفكار بالمعارضة من الجانبين، فالكاثوليك يرفضون رجحان سلطة السيد الأعلى الزمني، والبروتستانت من جهة ثانية يريدون الذهاب إلى أبعد من لاهوت التسوية<sup>(2)</sup>.

لهذا السبب قامت خلافات حادة بين جماعة متطرفين من البروتستانت الكالفينيين الذين يعرفون بالبيورتان، وبين المعتدلين الذين يدعون بالأنجليكان الموالين للكنيسة الانكليزية حيث نادى البيورتان بالحقوق البرلمانية حيال المطالبات المتزايدة التي تقدمها

---

(1) إحسان عبد الهادي النائب، **توماس هوبز وفلسفته السياسية**، ص 24.

\*- هي تقليد داخل المسيحية، يضم كنيسة إنجلترا والكنايس التي ترتبط بها تاريخياً، أو تحمل معتقدات ذات صلة وثيقة بها، مثل كنيسة كندا الأنغليكانية والكنيسة الأسقفية البروتستانتية في أميركا وكنيسة اسكتلندا الأسقفية. يعود تاريخها إلى القرون الوسطى، وتكتب باللاتينية *ecclesia Anglicana* وتعني: الكنيسة الإنجليزية. تستخدم لوصف الناس والمؤسسات والكنايس فضلاً عن التقاليد الدينية والطقوسية والمفاهيم المتقدمة التي انشئت في كنيسة إنجلترا الأنغليكانية والكنايس الانجليكانية المستمرة) أي الجماعات المنسوبة لمجموعة من الكنايس المستقلة التي انفصلت عن الاتحاد الانغليكاني نتيجة للاختلافات المذهبية والطقسية مع مختلف الدول). في بعض أجزاء العالم، تعرف الأنغليكانية بالأسقفية. الايمان الانغليكاني هو واحد من أكبر العقائد البروتستانتية. الكنيسة الانغليكانية تعتبر نفسها جزءا من الكنيسة الواحدة الجامعة المقدسة الرسولية، كما وان البعض منهم يعتبرون كنيستهم كاثوليكية وتم إصلاحها (الأنغليكانية : على الرابط التالي: <https://ar.wikipedia.org/>).

(2) المرجع نفسه، ص 13.

الملكية في انكلترا وأقحموا الدين في الأمور السياسية لتختلط الاختلافات الدينية مع القضايا الدستورية من غير تمييز<sup>(1)</sup>.

احتدم الخلاف بين الملك والبرلمان حتى موته وذلك لاعتباره -من طرف الانجليز- رجلاً أجنبياً ولا يملك الكياسة الكافية للتعامل مع الإنجليز، ويتجلى ذلك من خلال دخول الملك جيمس الأول في صراعات مع الطوائف الدينية، بالإضافة إلى إهماله مطالب البرلمان وزيادته للضرائب في زمن تميز بارتفاع الأسعار وهي الأمور التي زادت من سخط الشعب والبرلمان عليه<sup>(2)</sup>.

حكم شارل الأول ابن جيمس الأول البلاد بعد وفاة والده (1625-1649) وعرف حكمه أزمة مالية خانقة مما دعاه في كل مرة إلى دعوة البرلمان للاجتماع، لكن ذلك لم يؤت أكله، فقام بجل البرلمان مرات عديدة ، نتيجة لهذه الأوضاع حيث ساد تدهور وإفلاس الخزينة وزيادة التدمر فتم إجراء انتخابات البرلمان عام 1628 وانتخب الشعب هذه المرة كل من وقف ضد الملك وسياسته، استمر الصراع بين الملك والبرلمان حتى سنة 1640 وكان من نتائجه دفع الشعب للقيام بثورة أطاحت به في نهاية الأمر، لتنفجر الحرب الأهلية عام 1642<sup>(3)</sup>.

أثناء الحرب الأهلية اعتمد الملك على الإنجليز الكاثوليك وبعض السادة واستند إلى المناطق الشمالية الغربية، أما البرلمان فاعتمد على شرق انكلترا وجنوبها وكان يحظى بتأييد البورجوازيين ورجال الصناعة والتجارة والبيوريتان، بينما تعاهد الانكليز والاسكتلنديون على أن يعيشوا إخوة في هذا الاتجاه البابوي وظلت المعاهدة لمدة ثلاث سنوات، وتمكنت قوات الملك المسماة الفرسان من إحراز انتصارات أولى، حيث كان جيش البرلمان كان غير منظم فظهر "اوليفر كرومويل" ( 1599 - 1658 ) كعضو

(1) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، ص 23 .

(2) المرجع نفسه، ص 26 .

(3) المرجع نفسه، ص 31.

بارز في مجلس العموم واستطاع إنشاء جيش قوي تمكن على إثره من إنزال هزيمة ساحقة بجيش الملك عام 1645 وحاول الملك إنشاء جيش جديد فذهب إلى معسكر الاسكتلنديين لمساعدته بصفته ملكهم، ولكنهم طلبوا منه الانضمام إلى الميثاق وحين رفض قاموا بتسليمه للإنكليز لقاء مبلغ من المال لتنتهي الحرب الأهلية وانتهى الأمر بإعدامه عام 1649، وفي لندن أعلن البرلمان انكلترا جمهورية<sup>(1)</sup>. وصارت الدولة التي تولى حكمها تعرف باسم رابطة الشعوب البريطانية ( انكلترا، أيرلندا الجنوبية ، والجزر الغربية المجاورة)، واختاره مجلس العموم في أواخر عام 1653 رئيسا للدولة مدى الحياة وقد حكم البلاد حكما دكتاتوريا معتمدا على قوته ومقدرته السياسية وجيشه القوي حتى وفاته عام 1658<sup>(2)</sup>.

وبعد سنة من الفراغ السياسي طلب من شارل الثاني ابن شارل الأول العودة إلى عرش البلاد وتمّ ذلك ( 1660-1685) ليرجع آل ستيوارت إلى الحكم، وقد تميّز حكمه بظهور مسألة الطائفة الدينية من جديد فقام الصراع بين الكنيسة الأنغليكانية والبيورتان، وكان الملك من أنصار الكنيسة الكاثوليكية التي يحاربها الإنكليز والبرلمان من أنصار الكنيسة الأنغليكانية، لذلك أخذ قرارات ضد البيورتان وأجبر موظفي الدولة على القسم والإخلاص للكنيسة الانجليكانية، وحرّم البيورتان من تقلد الوظائف الحكومية وإصدار قانون وحد العقيدة<sup>(3)</sup>.

لم ينخرط هوبز مثل ماكيافيلي في الحياة السياسية لبلده وكتابه " اللفيثان" يعتبر كتاب الرجل المهاجر حيث تعددت رحلاته بين فرنسا وانجلترا، لكنه كان مراقبا للتطورات السياسية في بلده من بعيد.

(1) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، ص 35.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

(3) المرجع نفسه، ص 36 .

عكست نظرية توماس هوبز بوضوح واقع عصره، بين أواخر القرن السادس عشر ومنتصف القرن السابع عشر، إذ يبتدئ من خلالها تاريخ إنجلترا الحافل بالأحداث الدينية والسياسية والعلمية، وبالأخص الحرب الأهلية وما خلفته من صراع. إلى جانب الواقع الأوروبي عامة حيث كانت الصراعات السياسية والاضطرابات الدينية السمة البارزة في أوروبا خلال القرن السابع عشر، وخصوصاً حركات الإصلاح الديني، كل هذا كان له تأثير على نفسية المفكر، والمفاهيم التي تكونت لديه<sup>(1)</sup>.

---

(1) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، ص 44.

## الفصل الثالث



### الفضيلة والدولة عند ماكيافيلي

- 1- خصائص الطبيعة البشرية وعلاقتها بمفهوم السلطة.
- 2- مفهوم الفضيلة.
- 3- جدلية الأخلاق والسياسة.
- 4- أسس قيام الدولة.

1- خصائص الطبيعة البشرية وعلاقتها بمفهوم السلطة:

من أنا وكيف أحيا؟ أو من أنا وكيف أعيش؟ تقريباً هو أهم سؤال فلسفي أشتغل عليه أو يمكن أن يُشتغل عليه اليوم، وداخله هناك العديد من الأسئلة الفرعية بحيث تشكل فروعاً تابعة له، ومن بينها: كيف يعيش الإنسان مع الآخر في إطار مجتمع منظم. والعيش مع الآخر هنا يتخذ عدة معانٍ، العيش مع الآخر القريب مني، والعيش مع الآخر الذي يختلف عني، ولسنا هنا بصدد شرح هذه النقطة بقدر ما نحن بصدد تبيان الاختلاف الذي طرح به هذا السؤال الفرعي: كيف أعيش مع الآخر؟ كيف أعيش في إطار الجماعة؟ أو ما هو النظام الأفضل لتسيير الجماعة؟ أو ما هو النظام الأفضل للحكم؟ أي ما هو أفضل نظام سياسي؟ هذا الأخير هو السؤال المركزي للمشتغلين بالفلسفة السياسية.

مع ماكيافيلي تتهاوى وتسقط كل المشاريع الفكرية التي نظّر لها الفلاسفة الكلاسيكيون والذين دافعوا عن نظم خيالية يستحيل تطبيقها على أرض الواقع، واتجهوا إلى دراسة ما ينبغي أن يكون بدل دراسة ما هو كائن، وهي طريقة غير معقولة. إن السياسة هي فن حكم البشر وبالتالي لا يجب إغفال الدوافع التي تُحرك سلوك الإنسان في علاقته مع الآخرين من أجل استخلاص القوانين التي يمكن أن تتحكم في هذه العلاقة وتسييرها. يقول ماكيافيلي: "أليس من الأفضل المضي إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته، لا سيما وأن الكثيرين قد تخيلوا إمارات وجمهوريات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة، وأن الطريقة التي نحيا فيها تختلف عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع سعياً منه وراء ما يجب أن يقع إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه"<sup>(1)</sup>.

(1) نيكولا، ماكيافيلي، المطارحات، تر: خيرى حماد (بيروت: المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع، 1962)، ص ص (208-209).

لهذا السبب يشبه الكثيرون كتاب "الأمير" باكتشاف "كولومبوس" للأمريكا من حيث اختلافه عن النظريات السياسية المألوفة في عصره، ومن ناحية جدته التي تضاهي الجدة التي خالف بها كولومبوس الجغرافيا القديمة في عصره.<sup>(1)</sup>

#### أ- مفهوم السلطة:

في محاولة منّا لفهم دلالات السلطة وجدنا أن المعاجم العربية تتعامل مع معظم اشتقاقات الفعل "سلط" بالمعنى ذاته تقريبا؛ إذ يشير المعجم الوسيط إلى السلطة بمعنى التسلط والسيطرة والتحكم<sup>(2)</sup>، في حين يشير إليها القاموس المنجد بمعنى القدرة والملك<sup>(3)</sup>، بينما لسان العرب فيشير إلى أن السلطة مشتقة من "السلطة" بمعنى القهر<sup>4</sup>. أما المعجم الرائد، فيشير إليها بمعنى السيطرة والحكم<sup>(5)</sup>. في حين ميّز جميل صليبا فيها بين ثلاث أنماط من السلطة، السلطة بمفهومها النفسي، التي تشير إلى قدرة الفرد على فرض إرادته على غيره من الأفراد نتيجة لامتلاكه سمات شخصية معينة، مثل قوة الشخصية والقدرة على التأثير في الآخرين، سواء بالقول أو الفعل، والسلطة بمفهومها الشرعي الذي تشير إلى السلطة التي يرسخها القانون كما في سلطة الوالد أو الحاكم أو القائد، أما النمط الثالث فهو السلطة بمفهومها الديني أو الإلهي التي يمتلكها الرسل والأنبياء<sup>(6)</sup>. ويرى رسل في كتابه: "السلطان" أن السلطة يمكن النظر إليها بوصفها عملية تميل إلى إحداث تغيير مقصود، فهي نتاج المعلولات (التأثيرات المقصودة) وهي أشكال "الثروة"، القوة العسكرية، السلطة المدنية، التأثير في الرأي<sup>(7)</sup>.

(1) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ص 24.

(2) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ط2 (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1973)، "سلط"

(3) لويس معلوف، المنجد في اللغة (بيروت، دار الشرق، 1973) "سلط"

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة "سلط"

(5) جبران مسعود، الرائد (بيروت: دار العلم للملايين، 1992)، ط7، مادة "سلط".

(6) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 670.

(7) برتراند راسل، السلطان، آراء جديدة في الفلسفة والإجتماع، تر: خيرى حماد (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1962)، ص 64.

في حين يرى المفكر الفرنسي جان لابيار أن السلطة هي الوظيفة الإجتماعية التي تتضمن تشريع القوانين وحمايتها والعمل على تطبيقها وإيقاع العقاب بمن يخالفها، إضافة إلى تغيير هذه القوانين وتطويرها حسب الحاجة<sup>(1)</sup>.

ومن خلال ما ورد نلاحظ أن مفهوم السلطة في العموم يشير إلى نمط من العلاقات الإنسانية يتسم بسمات خاصة، أهمها وجود طرفين يتفاعلان بشكل محدد لإنتاج هذه الظاهرة، أحدهما يمتلك القوة والقدرة والتأثير، والآخر يخضع لهذه القوة أو القدرة، فهي إذن علاقة جمعية لا يُتصور أن يمتلكها الفرد بمعزل عن الآخرين، إنما هي انعكاس تأثير قوته فيهم.

إذا ما عدنا إلى ماكيافيلي نلاحظ أولاً أن مفهوم السلطة يكتسي عنده أهمية بالغة في فكره السياسي، إن لم نقل أنه كان شغله الشاغل، والعماد الذي انبنت عليه آراءه، فيما يخص كيفية الحكم وإدارة شؤون الدولة. أما ثانياً: فإن المتصفح لكتاباته سوف يقف على حقيقة مفادها أن مفهومه للسلطة ليس ذو بعد واحد، بمعنى أنه لا يحاول أن يقنع الناس بأن الحاكم الناجح هو الذي يستمد مشروعية سلطته من خلال أهواء شخصية أو قوة جسدية أو معنوية، أو أي أساس روحي أو عرفاني، أو حتى مصدر الهي أو ديني مفارق، بل إن مفهومه لمشروعية السلطة يتحدد من خلال تقاطعه مع العديد من المفاهيم الأخرى، بل ويتفاعل معها ليشكل لنا أساساً متيناً يصعب خرقه وهو ( مجمل فكره السياسي) من ضمن هذه المفاهيم : الحاجة، الضرورة، الغاية، وخاصة الطبيعة البشرية، لأن في النهاية الحكم والسلطة ليست أداة أو وسيلة أو آلية جاهزة في يد الحاكم بل هي فن منسوج الخيوط، يجتهد المضطلع بالسياسة من أجل بلوغه، يتم من خلاله تحقيق الغاية والتي هي حكم الأفراد وإدارة الشؤون العامة، إذن ما بين الغاية والوسيلة والظروف والأوضاع تنبثق مشروعية سلطة ما أو طريقة حكم معينة، هذا هو إيمان ماكيافيلي وهذا هو اعتقاده، ومن غير المعقول في نظره ممارسة

(1) جان لابيار، السلطة السياسية، تر: عباس حكيم، (دمشق: دار المستقبل، 1994) ط2، ص 15.

السلطة بأي شكل من الأشكال بعيدا عن الظروف العامة والمناخ السياسي والاجتماعي اللذان يحيطان بالحاكم، وهذا ما دافع عنه ماكيافيلي في جل كتاباته، لذلك فقد بدا فيلسوفا واقعيا بامتياز، على خلاف الفلاسفة الكلاسيكيين الذين حاولوا التنظير لنوع من الحكم من خلال بحث نظري بحت، فهم وإن أولوا عنايتهم بالبحث في الانسان أو الطبيعة البشرية غاية تبرير نظام حكم معين، إلا أنهم لم يولوا عنايتهم بدراسة الانسان كما هو، بل استندوا الى أحكام مثالية عن الانسان. والخلاصة من كل ماسبق أن السياسة بوجه عام إذا ما أريد لها حقا أن تكون ناجحة فلا بد أن تقوم على دعائم صحيحة، وعلى رأسها فهمها للطبيعة البشرية<sup>(1)</sup>

#### ب- مميزات الطبيعة البشرية :

ماكيافيلي بدا وفاقاً لواقعيته وتمسكا بها، فهو لا ينطلق من نظام فلسفي ليُقدم لنا كشافاً عن الطبيعة الإنسانية، كما أنه لا يقدم لنا الطبيعة البشرية للإنسان بما هو إنسان (من خلال الإجابة على سؤال من أنا؟) بل يقدم لنا تصوراً عن الطبيعة البشرية من خلال تجاربه الخاصة، حيث تقلد العديد من المناصب الإدارية في "فلورنسا" ولا شك أنه لاحظ عن قرب الطريقة التي يتعامل بها الأفراد مع الحكام، وتلك التي يتعامل بها الحكام مع بعضهم، ومن خلال أيضا البعثات التي قادته إلى العديد من الدول المجاورة مثل ألمانيا وفرنسا، وإطلاعاً على الكثير من الحوادث عبر دراسته العميقة لكتب التاريخ التي تؤكد " أن الأفراد في الواقع ناكرون للجميل مُتذبذبون ومدّاجون يرتجفون أمام المخاطر ويتعطشون للريح السهل، وطالما كنت محسناً لهم فهم معك إذا كان الخطر بعيداً عنهم، وهم الذين سيبدلون في سبيلك دماهم وأموالهم وحياتهم وأبنائهم، وما إن يقترب الخطر منهم حتى ينقلبون عليك ويتكرون لك". هؤلاء هم البشر؛ وهو ما أجمع عليه كتاب السياسة عبر التاريخ الطويل<sup>(2)</sup>.

(1) جان لابيار، السلطة السياسية، ص 06.

(2) نيكولا، ماكيافيلي، الأمير، تر: عبد الرزاق عبيد (الجزائر : دار ثلاثينيات للنشر، دت ) ص102.

إن هناك عددا ضخما من الأمثلة التي تقيم الدليل على أنّ الواجب يدعو عند تأليف الدول والتشريع لها إلى اعتبار الناس جميعا من الأشرار وأنهم ينفسون دائما عمّا في ضمائرهم من الشر، عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنه<sup>(1)</sup>. إنّ الناس لا يفعلون الخير إلاّ إذا اضطرّوا لذلك أو كان يصب في مصلحتهم ودون ذلك فهم على استعداد دائما ليلحقوا الأذى ببعضهم. والعديد من الأدلة في التاريخ الروماني القديم تثبت ذلك، من بينها مثلاً ذلك الصراع الذي كان قائما بين النبلاء والعامّة. إذ و بعد أن طرد الملوك "الترقونيين"<sup>\*</sup> بدا أنّ الانسجام كان يسود العلاقات بين الشعب ومجلس الشيوخ في روما، والنبلاء أنفسهم تخلوا عن كبريائهم وأصبحوا يتحلون بما يتحلّى به الشعب من روحية ومزاج، بل حتى العامّة كانوا يحتملونهم كل الاحتمال وهذا ما لم يكن عهد الملوك الترقونيين لما كان يخشاه النبلاء من قيام اتحاد بين الشعب والملوك إن هم أساءوا إليه. لكن وبمجرد طرد الملوك الترقونيين، وما كادت مخاوف النبلاء تزول حتى شرعوا يضطهدون الشعب بمختلف الوسائل<sup>(2)</sup>.

إن السمة الأساسية البارزة في الإنسان هي "الأنانية" وهي مصدر فساد، فالفرد دائما ينزح نحو التهرب من القوانين والتمرد عليها كما أنّه دائم التهرب من دفع الضريبة، أمّا إذا قامت الحرب فقليل هم الأبطال الذين يُضحون بأنفسهم من أجل خدمة الدولة<sup>(3)</sup>.

إن الإنسان ميّال بفطرته إلى القتال وحب التملك والمحافظة على ثرواته ويحرص على الاستزادة منها " إذ أن من الأسهل على الإنسان أن ينسى وفاة والده من أن ينسى ضياع إرثه وممتلكاته"<sup>(4)</sup>، فالرغبة في التملك لا حدود لها، لذا لا بدّ من حاكم يقرر

(1) ماكيافيلي، المطارحات، ص ص ( 224-223).

\*الترقونيين: Altrkonaon اسم يطلق على ملوك روما الأوائل.

(2) نيكولا، ماكيافيلي، المطارحات، ص 224.

(3) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ص 9.

(4) المرجع نفسه، ص 145.

الحدود، وبما أن مصادر الثروة محدودة بطبيعتها، كما أن مقاعد السلطان محدودة، وبما أن النزاع يشتد بين الأفراد للحصول على أكبر نصيب منها، وهذا النزاع يهدد كيان المجتمع وأمنه واستقراره ما لم توجد القوانين التي تضبطه وتضع حداً للرغبات، فقد رأى ماكيافيلي أن سلطة الحاكم ضرورية لإنقاذ المجتمع من الفوضى والدمار<sup>(1)</sup>. ومادامت هذه هي الحالة التي هم عليها الأفراد فلا بديل عن سن القوانين والتشريعات التي تلزم الأفراد باتباعها. والدولة هي وحدها القادرة على الحد من ذلك الصراع بواسطة قوة القانون، وهي الطريقة نفسها التي تحقق بها الاجتماع. فبعد أن كان الأفراد متفرقين يعيشون فرادى دفعتهم كثرتهم إلى الاقتراب من بعضهم البعض نظراً لعجزهم عن تحقيق جميع حاجياتهم وتوفير الحماية لأنفسهم، وحرصاً منهم على تحسين وسائل عيشهم، ومدفوعين بأنانيهم، تطلعوا إلى أحد يفوقهم قوة وشجاعة فعملوا على تنصيبه قائداً لهم بحيث يدينون له بالطاعة ويحققون من خلاله غاياتهم<sup>(2)</sup>.

ولمّا كانت طبيعة الأفراد على ما هي عليه من فساد، فإنها غالباً ما تصدر تصرفات من شأنها أن تعرقل نمو الدولة، فهي مدفوعة بأنانيتها وكل ما تريده هو مصالحها الشخصية حتى ولو كانت على حساب الآخرين دون النظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الحال بالنسبة لجميع الأفراد، وهو الوضع الذي من شأنه أن يخلق حالة من الفوضى والاضطراب الناتج عن تصادم المصالح الشخصية، لذلك كان لزاماً على الدولة أن تفرض قوانين وتشريعات للحد من هذه الأنانية ليصبح القانون هو الطريق الوحيد للخلاص سياسياً. غير أنّ القوانين والتشريعات لا تصلح إلاّ في دول لم ينتشر فيها الفساد، أمّا الدول التي تغشى فيها الفساد فإنها تصبح غير ذات أهمية. ولو

(1) بطرس بطرس غالي، محمد خيرى، المدخل في علم السياسة، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1976) ط 5، ص 85.

(2) فيدرين الين، نيكولا ماكيافيلي، تر: أميرة الزين، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1974) ط 1، ص 35.

عدنا إلى التاريخ لتبيننا ذلك، فالسبب الذي من خلاله استطاعت الإمبراطورية الرومانية استعادة حرّيتها وابتكار العلاجات لمشاكلها لا يعود في حقيقة الأمر إلا إلى عامل الفضيلة، ذلك أن الشعب لم يبلغ حدّاً كبيراً من الفساد عندما استعاد حرّيته، ولولا ذلك لما تمكّن من الحفاظ على نفسه عندما مات أبناء بروتوس وعندما حلت نهاية الملوك الترقونيين، ولما تمكّن كذلك من الحفاظ على أساليب حكومته ولو كان هذا الشعب قد غدا فاسداً لما استطاع العثور على أدواء لوضعه، لا في روما ولا في مكان آخر<sup>(1)</sup>

وفساد الجماهير ليس مؤثراً بقدر تأثير فساد الحكام والأمراء والمؤسسات التي تعمل على تشريع وتطبيق القوانين. وهو ما يؤكده أيضاً العديد من الأمثلة من التاريخ والحاضر، فتمتع دول مثل فرنسا وألمانيا بالقوة، لا يعود إلى طبيعة وطبقة هذا الشعب أو تحليه بالفضيلة، بل لأنّ على رأسها ملكاً حفظ لها وجودها لما تمتع به من صلاح<sup>(2)</sup> ثمّ إنّ الجماهير قد تكون قصيرة النظر فترى الأمور في ظاهرها، لكنها لا تخطئ في القضايا المصيرية، وهذا ما حدث في روما القديمة لما تعلق الأمر بتعيين منصب "القناصل"، حيث رأى العامة أنهم أحق بالمنصب لاعتبارات عديدة منها أنهم أكبر عدداً من النبلاء، إلى جانب أنهم هم من يتعرض للخطر في الحروب كما أنهم من حافظ روما وحرّيتها، مما جعل رغبتهم هذه تبدو معقولة في الحصول على هذه السلطة. لكن أثناء عملية الانتخاب جاءت النتائج مغايرة، وهذا لأنهم أقرّوا بما هم عليه من ضعف وأنهم لا يستحقون هذا المنصب لعدم كفاية رجالهم فقرروا العودة إلى أولئك الذين يستحقون هذه المناصب<sup>(3)</sup>.

لذلك فإنّ المسؤولية كلها تقع على عاتق الحكام والأمراء لما لهم من تأثير مباشر على الحياة السياسية بما أنهم من يقف وراء كل القوانين والقرارات، أما العامّة فهم

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 280.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) المصدر نفسه، ص ص (372-373).

بعيدون كل البعد عن مركز القرار السياسي لذلك فالواقع الذي يتركه الأمير أو الحاكم الفاسد يكون أكبر.

ذكرنا آنفاً أنه إذا عمّ الفساد فإن القوانين والتشريعات تفقد كل مبرر لها، لأنها تصبح وسيلة غير فعّالة ولا يمكن أن تُحقق أي نتيجة. ومن هنا كان لزاماً على من يقف على هرم الدولة أن يكون على درجة من الذكاء والكفاءة لتحليل المعطيات المتاحة أمامه حتى يستغلها أحسن استغلال من أجل تحقيق الغاية المرجوة. فلا ينبغي أن يهمل ما عليه حالة الشعب من صلاح أو فساد، إذ على ضوءها يتحدد معيار الممارسة السياسية الناجحة فلا يعقل أبداً أن يُطبق نظام جمهوري في دولة غدت فاسدة كل الفساد، لذلك من الضروري إدخال طراز من الحكم يشبه الملكي أكثر من شبهه بالديمقراطية وذلك لكي يكون في الإمكان كبح جماح غطرسة أولئك الذين يصعب إصلاحهم بالطرق القانونية<sup>(1)</sup>، ولما كانت الأنانية خاصة الأفراد الأساسية، فلا يفعلون الخير إلا عند الضرورة وكان الفساد كلياً وكانت القوانين لا تنفع معها، فإن الضرورة<sup>(\*)</sup> تحتم قيام نوع من الاستبداد شريطة أن يكون من النوع الذي يُصلح لا باعتباره طغياناً لأنه سيفقد مبرر وجوده وهو الحفاظ على الدولة.

والحكام الذين يُغفلون هذه الحقيقة مآلهم الدمار، وهناك العديد من الأمثلة من التاريخ القديم والتاريخ المعاصر التي تؤكد هذه الحقيقة من بينها فشل ومصير الراهب "سافونارولا"<sup>\*</sup> الذي ركّز في سياسته على الوعظ والنصح والإرشاد وإصدار التعاليم والقوانين، متجنباً استخدام القوة متجاهلاً بذلك الحالة التي هم عليها الأفراد من أنانية وسوء فكانت نهايته الدمار.

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص، ص 291.

(\* الضروري ما لا يتصور عدمه، أي الذي لا يمكن أن لا يكون ( جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ( تونس: دار الجنوب د.س) ص 171).

(\* سافونارولا Savonarola راهب و مصلح إيطالي حكم فلورنسا بين (1494.1498)

وعليه يمكن القول بأن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة في كل شيء يصاب بالحزن والأسى عندما يرى نفسه محاطا بهذا العدد الكبير من الناس الذين لا خير فيهم<sup>(1)</sup>. ولهذا فالحذر مطلوب من الأمراء والحكام، كما أن الحذر مطلوب أيضا من سلوك مسلك الأنبياء العزل ما دامت العواقب معروفة فقد حدث وأن انتصر جميع الأنبياء غير العزل، وهلك الأنبياء العزل لأن طبيعة البشر متقلبة ومن السهل أن نستميلهم إلى أمر من الأمور ولكن من الصعب أن نُبقي على إيمانهم هذا، ومنه وجب تنسيق الأمور بحيث يمكن استخدام القوة لنكرهم على ما ارتدوا عنه، ولو كان موسى وكورش\* وروملوس\*\* عزلا لما استطاعوا أن يجعلوا غيرهم يمارسون شرائعهم أمدا طويلا<sup>(2)</sup>.

هذا ونجد العديد من الكتابات التي تُدين ما ورد في مؤلفات صاحب كتاب "الأمير" حتى أصبحت سياسته توصف بأبشع الأوصاف، كما أصبحت رمزا للحاكم المستبد الذي يستعمل كل الوسائل مشينة أو غير مشينة من أجل تحقيق غايته. لكن في الحقيقة يشبه عمله بعمل الطبيب، فإذا كان العلاج أولى خطواته التشخيص الجيد، فقد عمل على تشخيص الداء الذي كانت تعاني منه إيطاليا، وكما أن الدواء الذي يصفه الطبيب قد يكون مرا إلا أنه يجلب الصحة. فكذلك الأمر بالنسبة للقوة التي قد تكون غير مستساغة إلا أنها تبقى الحل الوحيد في ظل الظروف التي تعيشها إيطاليا آنذاك.

وذلك لأنه إذا عمّ الفساد فإنّ الحلول الجذرية هي الطريقة المثلى، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال رجل قوي يملك كل السلطة من أجل إعادة إحلال النظام وحمل الأفراد

(1) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ص 136.

\* كورش: koursh مؤسس إمبراطورية فارس، (ت 527 ق م)، المطارحات، ص 492.

\*\* روملوس: Rommelos إمبراطور روماني عاش في الفترة الممتدة ما بين (771.717 ق.م)

(2) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ص 11.

على التخلي عن أنانيتهم وخدمة المصلحة العامة، غير أن السلطة المطلقة التي يملكها الأمير ينبغي أن يستخدمها بحكمة كبيرة. فلا ينبغي أن تتجاوز الحدود لتصبح أداة مساهمة في ازدياد الفوضى والاضطراب، وكل هذا يتوقف على الحكمة التي يجب توافرها في الحاكم من أجل تقدير كل حالة من الحالات التي تواجهه.

والقوانين والتشريعات تكون صالحة في الدول التي لم يُعمَّ فيها الفساد، ذلك أنّ الصراع الذي ينشأ بين طبقاتها يصبح محركا يدفع بالدولة إلى التطور على عكس الدول التي انتشر فيها الفساد أين يصبح عامل هدم نتيجة عدم الاستفادة من هذا الصراع وهذا ما حدث في روما قديما حيث " أنّ الصراعات التي حدثت في الإمبراطورية الرومانية قديما غالبا ما أدت إلى تقوية مؤسساتها وساهمت في زيادة الحرية، حيث من السهل أن يرى الإنسان هذه النتيجة منذ أيام الملوك الترقونيين إلى عهد الغراشيين وهي فترة تمتد أكثر من ثلاث مئة عام، لم تكن الفتن التي تقع في روما لتؤدي إلى الإبعاد إلا نادرا، وإلى سفك الدماء إلا في حالات نادرة، ولهذا لا يستطيع الإنسان أن يعتبر مثل هذه الاضطرابات مؤذية، ولا أن يعتبر مثل هذه الجمهورية مجزأة عندما يرى أنه في غضون هذه الفترة الطويلة لم تبعث إلى المنافي نتيجة للخلافات التي وقعت فيها أكثر من ثمانية مواطنين أو عشرة ولم تعدم إلا عددا قليلا لا يذكر أبدا<sup>(1)</sup>... ولا يمكن لأيّ عاقل أن يسم مثل هذه الجمهورية بأي حال بوصمة الشقاق فيها بعد أن يرى أن هذه الحوادث البارزة من الفضيلة التي وقعت فيها ذلك لأن الأمثلة الطيبة لا تصدر إلا عن الثقافة الطيبة، ولا تتجم هذه بدورها إلا عن القوانين الممتازة التي لا توضع في مثل هذه الحالة إلا بعد وقوع الفتن<sup>(2)</sup> والتي يتحامل الكثيرون عليها دون وعي ودراسة لأنّ من يدرس نتائجها يجد أنها لم تؤدي إلى أيّ

(1) نيكولا، ماكيافيلي، المطارحات، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

عمل من أعمال العنف الذي يتنافى مع الخير العام، بل أدت على النقيض من ذلك إلى وضع قوانين وتنظيمات أثمرت النفع للحريات العامة (1).

كما أن الصدمات التي وقعت بين النبلاء والعامّة إثر انهيار الملوك الترقونيين حثمت البحث عن علاجات، وهو ما كان من خلال تعيين الترييون (حماة الشعب) لتحقيق الوساطة بين الشعب ومجلس الشيوخ في روما من أجل الحد من سلطة النبلاء وهذا ما دفع بماكيافيلي إلى القول: "في كل جمهورية يكون هناك اتجاهان مختلفان أحدهما للشعب والآخر للطبقة العالية وأن كل تشريع من التشريعات المواتية للحرية لا ينجم إلا عن الصراع الذي يقع بين الطبقتين" (2).

نستنتج مما تقدم أن الفيلسوف يقف موقفاً ناقداً ومتشائماً من الإنسان وطبيعته، وهو لا يتحدث عن أبناء جلدته فقط بل يرى أن الأفراد تصرفوا ويتصرفون على الحال نفسه في كل مكان وزمان، فطبيعة البشر واحدة وأهوائهم وعواطفهم لا تتبدل ولا تتغير، حيث يقول: "إذا كان من المقرر أن نقارن بين الحاضر والماضي البعيد فإن في وسعنا أن نرى بسهولة أن ثمة رغبات متشابهة وعواطف واحدة تكون موجودة دائماً في جميع الأوقات وفي كافة المدن وعند مختلف الشعوب" (3). وبني رأيه هذا من خلال استقراءه لحوادث الماضي والحاضر فالإنسان واحد وما تأثر به في الماضي سيظل يتأثر به في المستقبل، حيث يقول: "وعلى هذا فإن من يدرس التاريخ الماضي لفلورنسا ويقارن بين ما وقع فيها آنذاك وما حدث فيها في العهود الأخيرة، يجد دائماً أن الشعبين الألماني والفرنسي كانا دائماً متشبعين بالطمع والكبرياء والشراسة وعدم الصدق وهي خصائص اتّصف بها هذان الشعبان" (4).

(1) نيكولا ماكيافلي، المطارحات، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ص 266.

(3) المصدر نفسه، ص 351.

(4) المصدر نفسه، ص 752.

وما دام الأمر كذلك فإن الخطأ كل الخطأ يقع على عاتق الأمراء والحكام الذين أهملوا الطريقة التي سلكها الأقدمون في معالجة أمورهم، لذلك على كل أمير رغب في الحفاظ على نفسه ودولته أن يستخلص العبر من دروس الماضي التي جعلت من روما إمبراطورية عظيمة.

لكن إذا كان الفساد من أهم مميزات الطبيعة البشرية ، ألا يكون هناك تناقض في الفكر الماكيافيلي عند القول أنّ الحكم المطلق ما هو إلا مرحلة انتقالية لمرحلة تالية يكون فيها النظام جمهورياً؟ ألا يتطلب النظام الجمهوري أناساً فاضلين؟ وبالتالي كيف يمكن تأسيس نظام جمهوري ما دامت الطبيعة الإنسانية فاسدة؟ قد نجد في كتاب المطارحات ما يحل هذا الإشكال، حيث يقول في أحد نصوصه: "وجدت الفضيلة وتوجد في كل عصر وكل ما يتغير منها هو توزيعها"<sup>(1)</sup>. فالفضيلة كانت وما زالت موجودة، وما تحقيق روما لعظمتها إلا بما توافرت عليه من فضيلة وتلك الفضيلة مازالت في قلوب الإيطاليين، بما أنّهم الوريث الشرعي للإمبراطورية الرومانية، حيث يقول: "إنّ إيطاليا تتوفر على طاقات قابلة للإصلاحات الأكثر شمولية وهذا من شأنه أن يفجر الشجاعة الكامنة في أي فرد"<sup>(2)</sup>، ولا ينبغي الاعتقاد أنّ هذه الفضيلة ليست طبيعية في الإنسان وأنها نابعة فقط من ضغط القوانين، إذ لو كان الوضع كذلك فمن أين جاءت فضائل المشرعين وهم الذين يضعون القوانين الفاضلة"<sup>(3)</sup>.

ولكن هذا لا يبرر أن الناس خيرون بطبعهم بل كل ما في الأمر أنّه وإن كان الأفراد أنانيين ولا يتصرفون إلا بدافع من الهوى فإنّ هذا لا ينفي أن تكون هناك بعض بذور الشجاعة والفضيلة وهو ما يحتم القول أن الإنسان في نظره يميل إلى الفساد أكثر من ميله إلى الصلاح وفساده نسبي وليس كلي.

(1) نيكولا ماكيافلي، المطارحات، ص 155.

(2) نيكولا ماكيافلي، الأمير، ص 162.

(3) نيكولا ماكيافلي، المطارحات، ص 155.

## 2- مفهوم الفضيلة (vertu):

يقول ماكيافيلي من كتاب الأمير: "إذا واجهت الفضيلة الرعب، تحمل السلاح وسرعان ما تدحره لأنّ قلوب ايطاليا الباسلة لا تزال موجودة ولن تموت".<sup>(1)</sup> وفي نص آخر "ولا ريب أنّ داوود كان رجلاً رائعاً للغاية كجندي وكمعلم وكقاض وكانت فضيلته من النوع الذي مكّنه بعد أن هزم جميع جيرانه واحتل بلادهم من أن يخلف لولده الشاب سليمان مملكة وادعة، كان في وسعه الحفاظ عليها بأساليب مسالمة بدلاً من الأساليب الحربية وأنّ ينعم فيها بثمار ما كان لوالده من فضيلة"<sup>(2)</sup> وفي نص ثالث يقول "يشاء طالع عظام الرجال وبارزيتهم، أن يكونوا دائماً من المغمورين في أوقات السكينة والسلام وذلك لأنّ الشهرة الداوية التي حققوها بفضيلتهم (شجاعتهم) تثير الغيرة في صدور الكثيرين"<sup>(3)</sup>.

وإذا حللنا هذه النصوص، نجد أنّ المعنى الذي وردت فيه معاني الفضيلة في هذا السياق ماهي إلاّ للدلالة على معنى "الشجاعة وهذا في النص الأول، حيث أنّ الشجاعة التي كانت متوافرة عند الرومان والتي حققوا من خلالها عديد الانتصارات لا تزال كامنة في قلوب الإيطاليين على الرغم من الفساد الذي انتشر، وكذلك الأمر بالنسبة للمعنى الذي وردت فيه في النص الثاني، حيث يمتدح "داوود" الذي تمكن عن طريق شجاعته من هزيمة واحتلال جيرانه ويورث لابنه الشاب سليمان مملكة وادعة، وإلي نفس الرأي ذهب مترجم كتاب المطارحات خيرى حمّاد باعتقاده أنّ المعنى الذي وردت فيه "الفضيلة" في النص الثالث ما هو إلاّ للدلالة على المعنى ذاته أي "الشجاعة".

1 ( نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص165

2 ( نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 294.

3 ( المصدر نفسه، ص 664.

وإذا أردنا أن نقدم المزيد من الحجج لإثبات ذلك فما علينا إلاّ الاتجاه إلى نصوص "المطارحات"، ليستوقفنا حديثه عن الحروب التي خاضها السمنيون مع الرومان وكيف دفعت الهزائم المتتالية التي لحقت بهم، قادتهم اللجوء إلى الدين كملاذ أخير لتقوية عزائم جنودهم وحملهم على عدم التقاعس أثناء الحرب، من خلال إجبارهم على القسم بعدم التواني في القتال، وذلك من خلال طقوس معينة ترغمهم على التوجه بعودهم إلى الآلهة بأنهم على استعداد تام للذهاب أين يأمرهم قادتهم العسكريون وفي هذا يقول: "وعندما وقع الاشتباك غلب السمنيون\* على أمرهم، لأن شجاعة الرومان والخوف الذي بعثته هزائمهم السابقة في نفوسهم عملت على التوازن مع أي عناد اكتسبوه من فضيلة دينهم، ومن القسم الذي أقسموه ومع ذلك فقد اتضح لهم أنّ ليس أمامهم ما يستطيعون الرجوع إليه وأن ليس لديهم أي علاج يستطيعون تجربته جريا وراء الفضيلة التي فقدوها"<sup>(1)</sup>.

إلى جانب هذا فإن هناك نصوصا أخرى ورد فيها مصطلح الفضيلة للدلالة على معنى الشجاعة، وهذا ما يبدو جليا من خلال حديثه عن الحرب التي قامت بين الرومان واللاتين، حيث قادت شجاعة القنصلين الرومانيين إلى تثبيت عزائم الجنود الرومان مما أدى إلى نصرهم، حيث ضحّى أحدهم بنفسه والآخر بولده حيث يقول: "ولمّا كان هذا العزم قد ثبت في صدور الرومان مدة أطول من ثباته في صدور اللاتين فقد كان هذا وليد الصدفة من ناحية ووليد ما تمتع به القنصلان من فضيلة تمثلت في قتل توركواتوس لولده وقتل ديوسيس لنفسه"<sup>(2)</sup>.

\* السمنيون: قبائل إيطالية كانت تسكن في أبوليا، على مقربة من بلاد اللاتين حاولوا غزو كابوا في القرن الرابع مما أدى إلى حروب مستمرة مع الرومان، (المطارحات، ص 274).

1 ( نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 277

2 ( المصدر نفسه، ص 491.

غير أنه إذا ما تمعنا في دراسة وتحليل بعض النصوص الأخرى نجده يذكر الفضيلة ويقصد بها معنى "الكفاية" أو "الحكمة والتعقل"، ذلك عندما امتدح القادة والأمراء الذين أسسوا ممالك وحافظوا عليها، أو حققوا انتصارات لأوطانهم حيث يقول: "عندما تخلصت روما من ملوكها انتهت معهم الأخطار التي ينطوي عليها ارتقاء ملك ضعيف أو ملك سيء سدة العرش، وقد تركز سلطان السيادة الآن في القناصل الذين لم يكونوا ينالونه عن طريق الوراثة أو الخديعة أو العنف الذي يوحي به الطموح، وإنما كانوا يصلون إليه عن طريق أصوات الشعب الحرة. وكانوا تبعا لذلك من أقدر الرجال وأكثرهم كفاية وازدهرت روما في ظل حكمهم الفاضل وواكبها حسن الطالع مرة تلو الأخرى حتى تمكنت من بلوغ أقصى درجة من العظمة التي عاشت فيها سنين طويلة لا تقل عن السنوات التي عاشتها خاضعة لملوكها السابقين"<sup>(1)</sup>.

كما أنه كثيرا ما امتدح الأمراء والحكام الذين اعتمدوا في تشكيل قوتهم العسكرية على قواتهم الخاصة، وهي الفكرة التي دافع عليها كثيرا لما كان موظفا في حكومة فلورنسا. وإذا كان من بين الذين نالهم الكثير من الثناء منه فلا ريب أن يكون "توللوس" أحدهم حيث يصفه "بالفاضل"، ويقصد هنا معنى "الكفاية". وتتجلى فضيلة (كفاية) "توللوس" في أنه استطاع في وقت قصير من حكمه من إنتاج جنود ممتازين عندما دفعته الضرورة إلى الحرب رافضا بذلك اللجوء إلى السمينيين أو التوسكان للإفادة منهم، رغم أنه لم يجد في مملكته رجلا قد خاض الحرب من قبل.<sup>(2)</sup> وكثيرا ما تحدث أيضا عن فضيلة "نومابومبيلوس"، ولا يذهب معنى الفضيلة هنا إلى "الشجاعة" ذلك أن نوما كان مسالما وملتدنا ولا يميل كثيرا إلى تعشق الحرب بل تميز بالحكمة والتعقل، التي جعلت روما مدينة له أكثر من غيره عندما قادته فضيلته (كفايته) اللجوء إلى الدين اعتقادا منه أنه سلطة واجبة وضرورية، إذا استخدمت

1 ( نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 297.

2 ( المصدر نفسه، ص 298.

استخداما حسنا في معالجة القضايا، لإرغام الشعب على تعود الطاعة المدنية كحل أخير عندما رأى ماهي عليه حالة الشعب من قسوة وعنف، وهوما تمّ من خلال وضعه "ديناً" ضمن بواسطته أن لا يخاف الله في أي مكان آخر طيلة قرون كما يخاف في هذه الجمهورية<sup>(1)</sup>.

لكن إذا كان الأمر ما هو عليه فما هو المعنى الحقيقي للفضيلة إذن؟

يقول ماكيافيلي في أحد نصوصه: "تظهر هذه الفضيلة التي تمتع بها كل من "رومولوس" و"نوما بومبيلوس" و"توللوس". ملوك روما الأوائل والأساليب التي اتبعوها مدى الطالع الحسن الذي حبيت به المدينة في أن يكون حاكمها الأول محاربا ضاريا وأن يخلفه أمير آخر مسالم ومتدين، وأن يكون ثالثهم محاربا يتمتع بالحماس العسكري الذي عرف به "رومولوس"، ويتعشق الحرب أكثر من تعشقه للسلام"<sup>(2)</sup>.

هذا ليتضح أن الفضيلة ليس لها معنى واحد، فهو يستعملها للدلالة على معنى الشجاعة عندما يتحدث عن "رومولوس" الذي كان محاربا ضاريا. وهذا ما مكّنه من تأسيس روما وإقامة تشريعاتها. كما يستعملها مرات أخرى للدلالة على "الكفاية" عند حديثه عن "نوما" حيث يعتبر روما مدينة له أكثر من "رومولوس". رغم أنه لم يكن متعشقا للحرب بل كان مسالما متدينا. وذلك لأنه تميز بالحكمة والتعقل وهو ما سمح له بالحفاظ على الجمهورية وتنظيمها عدة قرون، من خلال لجوئه إلى تثبيت "الدين" لحمل المواطنين الذين يتميزون بالقسوة والعنف على طاعة القوانين. غير أنّ ما يمكن قوله أنه يستعمل مصطلح الفضيلة في الغالب للدلالة على معنى الشجاعة عند حديثه

\*نوما بوميلوس: Numa Bumbelos (715. 672 ق.م) وهو الملك الأسطوري الثاني لروما بعد رومولوس

1 ( نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 263.

2 ( المصدر نفسه، ص 293.

عن بسالة الجنود وقادتهم أثناء الحرب أي "الفضيلة الحربية" والكفاية عند حديثه عن الأمراء والحكام الذين يحسنون إدارة دفة الحكم وتنظيم الجيوش في الأوقات العصيبة. لكن هذا أيضا لا يحل الإشكال، لأنه إذا سلّمنا بأن "الفضيلة" المقصود بها "الكفاية" و"الشجاعة" فإننا سنجد في بعض نصوص كتابه "الأمير" ما يخالف ذلك وهو ما يتضح هذا من خلال نفيه صفة العظمة عن "أغاتوكل" على الرغم من توافره على هاتين الصفتين، والسبب في ذلك أنّ قسوته ولا إنسانيته وخياناته المتعددة لم تكن موجهة إلى خدمة المصلحة العامة، بل كانت رغبة شخصية منه في أن يصبح حاكما على "سراقوزا"<sup>(1)</sup>. وعلى العكس من ذلك تماما نجده يمتدح كثيرا "موسى" عليه السلام و"كورش" و"روملوس" ويصفهم بالعظماء، وذلك لأنهم عرفوا كيف يستغلون مهاراتهم وشجاعتهم في خدمة أوطانهم، فحتى وإن عرف "روملوس" بقسوته وعنفه الذي دفع به إلى قتل ابنه ورضاه بمقتل زميله، إلا أنه يبرر له فعلته لأن غاية "روملوس" كانت خدمة المصلحة العامة لا مصالحه الشخصية.

وبناء على ذلك فإن الحاكم أو الأمير الذي يتمتع بالكفاية والشجاعة لا يمكن أن يكون فاضلا، إلا إذا كانت أفعاله موجهة لخدمة المصلحة العامة، لذلك نجده في كتابه "فن الحرب" ينفى صفة الفضيلة عن الجندي حتى ولو كان في منتهى البسالة إذا لم تكن هذه الأخيرة موجهة إلى خدمة وطنه وفي ذلك يقول: "إن كل مواطن يمارس مهنة الحرب لهدف خارجي لا يكون مواطنا صالحا إذ أنّ عليه أن يخدم بلاده لأتّها في حاجة إليه وأن يحارب في سبيل المجد"<sup>(2)</sup>

ومن خلال ما سبق يمكن أن نصل إلى نتيجة أساسية فحواها أن الفضيلة صفة تطلق على الأفراد الذين يتميزون بالشجاعة أولا أي الضراوة والبسالة والقدرة على اقتحام الصعاب دون خوف أو تردد، والكفاية ثانيا أي الحكمة والتعقل وحسن التدبير

1 ( نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص51.

2 ( نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص125.

والحدس الذي يمكن صاحبه من توقع الأخطار والمشكلات ومحاولة إيجاد الحلول لها قبل استفحالها، وخدمة المصلحة العامة ثالثاً\*، أي أن يكون الهدف والغاية القسوى هو خدمة مصلحة الدولة، وبذلك لا معنى للشجاعة والكفاية مهما توافرت إذا كانت موجهة لخدمة أغراض شخصية.

ومنه نستنتج أن ماكيافيلي لم يتكلم عن الفضيلة كما أتى على ذكرها المفكرون والفلاسفة من قبل أي على مستوى دائرة الأخلاق بل استعملها على مستوى دائرة السياسة، فالفضيلة التي يتحدث عنها إذن ليست "الفضيلة الأدبية" بل "الفضيلة السياسية" التي تكون مطلوبة عند الحكام والجنود على السواء. إنه يميل إلى التمييز بين الخيرية والفضائل الأخرى، إلى درجة أن يصبح هناك تعارض بين "الخيرية" و"الفضيلة"، فإذا كانت "الفضيلة" كما قلنا مطلوبة للحكام والجنود فإن "الخيرية" مطلوبة للعوام الذين يشتغلون بوظائف سلمية.<sup>(1)</sup>

و"الفضيلة" بهذا المعنى التي يجب توافرها في الحكام إذا ارتبطت بالواقع والممارسة ليست ثابتة بل هي متغيرة بحسب الظروف وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً. يولي ماكيافيلي إذن أهمية كبيرة لدور "الفضيلة" في حياة الدول، حيث ساهمت في رأيه فيما وصلت إليه الإمبراطورية الرومانية قديماً من رقي وازدهار، وهو يُمنّي نفسه أن يظهر في إيطاليا رجلاً يتمتع "بالفضيلة" حتى يعيد لها وحدتها واستقرارها. فإيطاليا وإن عمّ الفساد في جميع طبقاتها حكماً ومحكومين، إلا أن هناك منابع لها مازالت كامنة في قلوب الإيطاليين حيث يقول: "إن إيطاليا تتوفر على طاقات قابلة للإصلاحات الأكثر شمولية وهذا من شأنه أن يفجر الشجاعة الكامنة في أي فرد"<sup>(2)</sup>.

\* هناك حالة واحدة لا يقصد بها ماكيافيلي الصالح العم مطلقاً عندما وصف "سفيرينوس" بالفضيلة لا لشيء إلا لأنه نجح في حكمه رغم أنه كان ظلماً لشعبه

1 ( ليو شتراوس، جوزيف كوريسي، تاريخ الفلسفة السياسية، تر. محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2005) ص 437.

2 ( نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 162.

فالفضيلة كانت ولا تزال موجودة وكل ما يتغير هو توزيعها، وفي هذا يضيف  
:"عندما أستعرض في ذهني أنّ الأحداث تتابع سيرها على هذا النحو. يبدو لي أن  
العالم كان دائماً في نفس الوضع وأنه انطوى دائماً على قدر من الخير يعادل ما  
انطوى عليه من الشر، ولكن هذين الخير والشر كانا يختلفان دائماً من إمارة لأخرى  
ويتضح هذا عما نعرفه عن الممالك القديمة التي تبدّل فيها الميزان بين الخير والشر  
من أحدهما للآخر، بسبب التبدلات التي وقعت في أعرافها في حين ظلّ العالم على ما  
هو عليه دون أن يتغير".<sup>(1)</sup> فالفضيلة دائماً موجودة وكل ما يحدث أنها تنتقل من  
شعب إلى آخر، ومادام الأمر كذلك فإن إمكانية استعادتها تبقى قائمة.

---

1 ( نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 423.

### 3- جدلية الأخلاق والسياسة.

#### أ- متطلبات العمل السياسي :

إذا كانت الطبيعة بحكم الثبات الذي هي عليه لا تخرج عن حكم القانون بحيث لكل سبب مسبب ونفس الأسباب بالطبع تؤدي إلى نفس النتائج، فإن الأمر نفسه بالنسبة للسياسة، إذ أن هناك قوانين يعمل الناس بموجبها في الحقل السياسي، وإن ثبت صلاحها وتم إقرارها بصورة صحيحة. يجب ألا تكون أقل عملية من ناحية السلوك السياسي من صلاح بالنسبة للعالم الطبيعي والفيزيائي<sup>(1)</sup>.

إن ميدان السياسة محركه الرئيسي هم الأفراد، وهم يخضعون للأهواء والانفعالات نفسها وما حدث في الماضي والطريقة التي تصرفوا بها هي عينها في الحاضر: "يقول الحكماء ولا يخلو قولهم هذا من التعقل والأساس السليم، أن على كل من يريد التكهن بالمستقبل، أن يكون عليماً بأحداث الماضي إذ أن كل ما يقع في العالم في أي وقت من الأوقات، لا بد وأن يكون له شبه أصيل بما وقع في القرون الغابرة ويرجع هذا القول إلى الحقيقة الواقعة، وهي أن الرجال هم الذين يسببون كل هذه الحوادث وأن عواطف الرجال هي دائماً واحدة لا تختلف مطلقاً، ولهذا فهي تؤدي دائماً إلى نفس النتائج"<sup>(2)</sup>.

وما دامت طبيعة الأفراد واحدة وهم يتصرفون دائماً على نفس النمط، فلا شيء يمنع من الاعتقاد أن النسق السياسي يخضع لما يخضع له النسق الطبيعي.

وكما أنه أيضاً في عالم الطبيعة قد لا تؤدي نفس الأسباب إلى نفس النتائج إذا لم يتوفر السبب الكافي لحدوث ذلك، فكذلك الأمر نفسه بالنسبة لميدان السياسة. لذلك فمن الواجب في حقل السياسة أخذ الظروف والأوقات بعين الاعتبار، ولو تكلمنا عن القلاع الحصون ما إن كانت نافعة أو ضارة للأمرء فسنلاحظ بأن الحكام اختلفوا في

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 752.

استعمال الوسائل التي تحصن دولهم وتجعلها آمنة، فمنهم من جرد رعاياه من السلاح ومنهم من اعتمد على تقسيم الأحزاب في الدول، ومنهم من لجأ إلى إشعال نار الفتنة والفرقة بين الشيع، ومنهم من عمل في بداية حكمه على كسب أولئك الذين رأى فيهم أشخاصا مشبوهين وهناك من بنى حصونا وهناك من هدمها<sup>(1)</sup>، إلا أنه لا يمكن الوصول إلى قاعدة عامة تمدح هذا وتذم الآخر فتجعلنا نسلك سلوك هذا والامتناع عن الآخر، وذلك لأن سلوك كل واحد منهم له دوافعه فقد يسلك الحكام طريق أحدهم فيهدم الحصون مثلا ويغفل عن تكوين قاعدة شعبية متينة فيؤدي به إلى أن يقع فريسة سهلة للأعداء، لأنه أهمل الظروف المحيطة بسلوك ذلك الأمير الذي هدم الحصون لكنه في المقابل كسب ثقة شعبه فكان سلوكه هذا له ما يبرره لذلك " من الصعوبة بمكان أن نقدم قواعد عامة في هذا الموضوع، وذلك لأن كل شيء يرتبط بظروف خاصة"<sup>(2)</sup>.

إن الذي يقف على رأس الدولة يجب أن يكون من الحكمة والذكاء، مما يجعله يقيم حسابا حاذقا لكل الأمور المحيطة به. فيأخذ بالاعتبار ما هم عليه الناس ويسلك وفق هذه السبل التي تمكنه من المحافظة على نفسه ودولته، فلا يعقل أن يسلك سلوك أمراء كانت مدنهم وشعوبهم صالحة في حين أن الفساد عمّ شعبه ومملكته لأنه حتما سيؤدي إلى خرابه بدل قوته. فعلى الأمير إذن إذا رغب في المجد أن يستعمل في مدينة فاسدة غير الوسائل التي يستخدمها في مدينة يتمتع مواطنوها بالأخلاق الفاضلة ، لذلك فجميع الانجازات التي قام بها الباباجول كانت عن طريق العنف وكانت هذه الطريقة في التصرف مطابقة تماما للظروف مما أدى إلى نتائج طيبة حتما، لذا فالواجب يحتم "على المرء أن يهتم بالغ الاهتمام بالوقت الذي يعيشه وأن يكيف نفسه تبعا لهذا الوقت، ويكون الناس الذين فقدوا الاتصال بالوقت الذي يعيشون فيه إما

(1) نيكولا ميكافلي، الأمير، ص 132.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بسبب سوء تقديرهم أو بدافع ميولهم الطبيعية تعساء في حياتهم غالبا وفاشلين في مشاريعهم، أمّا الآخرون الذين يتكيفون مع أوقاتهم فيختلف وضعهم تمام الاختلاف<sup>(1)</sup>. ولذلك نقول إنّ العلاجات التي تفيد أحيانا قد تؤدي إلى كارثة أحيان أخرى إذ قد تنعدم الأسباب التي كانت فعّالة في المرة الأولى، لذلك قد تكون الأسباب واحدة لكنّ النتائج غير متماثلة كما قد تكون النتيجة واحدة والأسباب مختلفة، "فهانيبال" \* اختلفت طرائقه عن طريق "شيبو" \*\* الإفرقيي لكنه أوقع نفس الآثار في إيطاليا التي أوقعها هذا الأخير في إسبانيا لهذا يقول "ماكيافلي": "إننا نرى أحيانا رجلا يتبعان السيرة ذاتها فينجح أحدهما ويفشل الآخر، كما نجد العكس هذا حين نرى رجلين آخرين يسيران سيرة مختلفة جدا فيسير أحدهما بحذر شديد والآخر بعنف كبير، ومع ذلك يصلان بالتوازي إلى غايتهم وعليه فمن أين جاء كل هذا، لولم تكن طرق العمل مطابقة للزمان أو غير مطابقة له؟". هذا ما يؤدي حصول الأمر نفسه لعمليتين مختلفتين وإلى نتيجتين متناقضتين لعمليتين متماثلتين<sup>(2)</sup>.

وعلى سبيل المثال إذا حكم أمير بحكمه وحذر واستعمل القوّة لما كانت الظروف الزمنية ملائمة فإن هذه الطريقة في الحكم جيدة، ومن ثمة فالنتيجة سوف تكون مرضية، لكنّه إذا حافظ على النظام نفسه بينما الظروف الزمانية طرأ عليها التغيير فإنّه لا محالة سوف يسقط.

ضمن متطلبات العمل السياسي يندرج أيضا إلزامية الاهتمام بالتاريخ وحوادثه من أجل علاج المشاكل المعاصرة. فمادامت طبيعة البشر واحدة حيث يولد الناس ويموتون على هذا النحو، فمن غير المعقول أن لا يلتفت الحكام إلى العلاجات التي طبقها

(1) نيكولا ميكافلي، المطارحات، ص 634.

\* هانيبال: Hannibal قائد قرطاجنة، (247، 183) ق.م، المطارحات، ص 95.

\*\* شيبو: Shibu اسم يطلق على عائلة من نبلاء روما، ماكيافلي، المطارحات، ص 35.

(2) نيكولا ماكيافلي، الأمير، ص 155.

الأقدمون في حكم رعاياهم وتسيير شؤونهم، وفي علاقاتهم مع الممالك والجمهوريات الأخرى والتي ساهمت في تحقيق عظمتهم<sup>(1)</sup>.

إن المرء ليقف من الدهشة عندما يرى: " ما تلقاه صور الماضي من احترام وإجلال، وكيف يدفع الناس مثلاً في قطعة من تمثال قديم ثمننا غالباً للحصول عليه وتشريف بيوتهم بوجوده فيها، وكيف يتبارى فنانون العصر والبارعون في الفن على نحت نماذج له ليعيدوا إخراجها في جميع أعمالهم الفنية، وعندما يلاحظ من الناحية الأخرى أنّ ما يقوله التاريخ عن الأعمال المثلى والرفيعة التي قامت بها الممالك والجمهوريات القديمة، وقام ملوكها وقادتها ومواطنوها ومشروعها وغيرهم من الذين أضنوا أنفسهم في خدمة بلادهم، هي محط الإعجاب أكثر منها محط التقليد وأنّها كثيراً ما يعرض عنها الجميع في كل ما يعملونه من صغائر"<sup>(2)</sup>. إن الأمر ليبدو وكأنّ إنسان البارحة ليس هو إنسان اليوم<sup>(3)</sup>.

إن الناس لا تقدر أهمية التاريخ الحقيقية وما يحمله من عبر لو استفاد منه الأمراء لكفاهم شر ما يعيشونه، و" لو أمعن الأمراء النظر في تاريخ هؤلاء الأباطرة لآخذوا منهم عبرة واضحة ولجعلهم يتعلمون التمييز بين الطرق المؤدية إلى الشهرة والطرق المؤدية إلى العار، وكذلك بين السبل المؤدية إلى الأمن وتلك التي تقود إلى الخوف"<sup>(4)</sup>.

إن الهدف الحقيقي للتاريخ هو التهذيب والإقناع وما على الأمراء إلا أن ينكبوا على دراسته وأن يعتبروا بمشاهيره وعظمائه من خلال البحث في الأسباب التي أدت إلى عظمتهم، فيعملوا على تقليدها ما أمكنهم ذلك ليتجنبوا الوقوع في الأخطار

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 209.

(2) المصدر نفسه، ص 208.

(3) المصدر نفسه، ص 209.

(4) المصدر نفسه، ص 256.

وليتمكنوا من المحافظة على دولهم، أمّا إذا جرّد التاريخ من كل إيضاح للأسباب والدوافع فإنه سيفقد الكثير من قيمته لذلك "يجب على الأمير أن ينكب على قراءة التاريخ، وأن يعتبر بأعمال مشاهير الرجال ويستخلص عندئذ ما يجب أن يأخذ به وما يجب أن يتخلى عنه، عليه أن يقوم خاصة بما قام الرجال العظماء الذين اتخذوا من بعض الأبطال المشاهير القدامى مثلهم العليا ووضعوا أعمالهم وسلوكاتهم نصب أعينهم على الدوام وجعلوها قاعدة أساسية لهم"<sup>(1)</sup>.

إن الرجوع إلى التاريخ للاستفادة منه ضروري، بل وأكثر من اللازم ما دامت طبيعة البشر واحدة. لذلك نجد ماكيافيلي بين الفينة والأخرى يُعرج على الطرق والأساليب التي كان يسلكها القداماء، ويقدم نتائجها إن كانت نافعة أو ضارة كما يضع تعميمات في حال ما إذا تكرر ذلك الحادث وأدى إلى نفس النتائج، ويقدمها على شكل قواعد للحكام لكي يحتذوها أو يتجنبوها، فإذا وجد حادثة تتناقض تلك القاعدة فإنه يبحث في أصلها إذا كانت قائمة حقيقة أم أنها وهم ظاهري وإن وجد حوادث معينة أدت إلى نتائج مختلفة فإنه يفحص كلا منها ليبين متى يكون أثرها نافعا ومتى يكون ضارا وفقا للظروف المحيطة بها، ويبدو أن هذه الطريقة تبدو جديدة كل الجدة حيث لم نجد قبله من سلك هذا الطريق، إذ اعتمد مشروعا يميل إلى تشخيص المواقف ثم تقديم العلاجات فانطلاقا من اعتقاده أن الطبيعة البشرية تخضع لقوانين واحدة حاول أن يؤسس القواعد الأساسية لعلم السياسة، ولو لم يعتبر الطبيعة البشرية واحدة لما تمكن من ذلك - لكن هذا لا يعني أن قوله بأنها واحدة مجرد فرض بل نجده في مؤلفاته يقيم الدليل على صحة ما ذهب إليه - لأنّ العلم كي يتأسس يجب أن يقوم على مبادئ مستقرة<sup>(2)</sup>.

(1) نيكولا ماكيافلي، الأمير، ص 91.

(2) ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، تر. محمد علي اليوسفي، (بيروت: دار التنوير للطباعة، 2006)، ص ص (12.13).

يمكن أن يكون أرسطو (**Aristote**)، ت.322 ق.م) قد اشتغل على شيء من هذا من خلال مخالفته لمعلمه أفلاطون (**Platon**) ت.384 ق.م) ورفضه تقسيم العالم إلى قسمين (عالم المحسوسات، عالم المعقولات) هذا الأخير الذي يعتبره العالم الحقيقي بينما الأول هو مجرد ظل لعالم الحقيقة الخالد، حيث سلك أرسطو طريقاً ذو بعد واقعي من خلال اعتماده على أسلوب بحث جديد يقوم على تحديد موضوع البحث كخطوة أولى ليليها السرد وجمع الآراء حول الموضوع المراد دراسته وتمحيصها واستخلاص ما يبدو صائبا وترك الباقي، وذلك من خلال وضع الآراء المختلفة والمتعارضة وتغليب أحدهما على الآخر بالحجة والبرهان للوصول إلى الحلول. وهذا عينه ما فعله في تحليله لشكل الحكومة الأمثل ليجد أنه الشكل الذي يجمع بين العناصر الصالحة في كل من الديمقراطية والأوليغارشية دون ميل لأي منهما. وهو ما أطلق عليه تسمية الحكومة البوليتية أو الدستورية (أو الحكم "سياسة" في تسميته القديمة، ولا يتوفر هذا الشكل إلاّ عندما تكون هناك طبقة متوسطة تتألف من متوسطي الحال (1).

إلا أن بين أرسطو وماكيافيلي اختلافا كبيرا وهذا ما ورد في "المطارحات" على لسان مترجمه خيرى حماد" من خلال قوله: "من المحتمل أن يكون كتاب "السياسة" لأرسطو منظويا على عدد مماثل إن لم يكن متفوقا على عدد القواعد التي يضمها الكتاب(المطارحات) ولكن أرسطو لا يلجأ إلا نادرا للاستشهاد بمثل تاريخي ليظهر أنّ هذه المفاهيم والقواعد يمكن تطبيقها عملياً، بينما يستشهد ماكيافلي بالأمثلة العديدة ولا يكتفي أن تكون قواعده مطابقة للعقل فحسب بل بالتجربة أيضا من ماضيه وحاضره ليقنع قرائه سلامة النصيحة التي يقدمها"(2).

(1) أرسطو، كتاب السياسة، تر: أحمد لطفي السيد(بيروت: دار الجمل، 2009) ط1، ص (313-314).

(2) نيكولا ميكافلي، المطارحات، ص109.

ب- الغاية والواسطة:

ذكر أرسطو في كتابه "الأخلاق" أنّ بعض الأعمال والمشاعر التي يأتيها الأفراد تحمل معانٍ السوء كالازدراء والحسد والسرقة والقتل، وأن هذا السوء لا يتعلق بالإغراق أو الإكثار منها، بل على الفرد أن يتجنبها لأنها باطلة من أساسها، وأخلاق الكنسية المسيحية لا تختلف عما ذهب إليه أرسطو، إلاّ أنّ ماكيافيلي يرفض هذا المبدأ رفضاً مطلقاً وينفي أن ينطبق على ميدان السياسة (1).

هذا المبدأ يسيطر على جميع كتاباته سواء في حديثه عن علاقة الحاكم برعيته أو في علاقاته مع الأمراء الآخرين مادام الناس لا يتصرفون إلا بدافع من الهوى والأنانية، وبما أن غاية الأمير هي الحفاظ على دولته فإنّ جميع الوسائل متاحة أمامه لتحقيقها " فالكراهية هي ثمرة من ثمار الأفعال الحسنة بقدر ما هي ثمرة من ثمار الأفعال السيئة، وينجر عن ذلك أنّ الأمير الذي يريد أن يثبت نفسه في الحكم مضطر لمخالفة الطيبة بسبب أن طبقة الرعايا التي يعتقد أنّه بحاجة إليها إذا كانت فاسدة سواء كانت شعباً أم جنوداً أم كباراً وكان لا بد من إرضائها مهما كلفت من ثمن حتى لا تنقلب عليه، فإنّ الأفعال الحسنة معها حينئذ ضارة بدلا من أن تصبح خادمة له" (2).

ولا ينبغي أن يغفل عن هذه القاعدة أثناء حكمه، مادامت هي وسيلته للحفاظ على نفسه وعلى دولته وأنّ الناس سيثنون عليه دائماً: "فوق ذلك فإنّ ما يأخذ بالاعتبار من أفعال الرجال وخاصّة الأمراء التي لا يمكن أن تفحص أمام محكمة إنّما هو نتيجة تلك الأفعال. فعلى الأمير إذن أن يفكر في المحافظة على حياته وعلى دولته. فإذا ما نجح في ذلك فإن كل الوسائل التي يستعملها ينظر إليها على أنّها شريفة وتكون محل مدح من جميع الناس" (3).

(1) نيكولا ميكافلي، المطارحات، ص 144.

(2) نيكولا ميكافلي، الأمير، ص ص(120.119).

(3) المصدر نفسه، ص 110.

هذا ما فعله البابا الكسندر السادس حيث أنه لم يقيم بأي عمل سوى خداع الآخرين، ولطالما وجد الفرصة في ذلك ونجح ولم يفكر قط أنه يقوم بعمل يبدو مشينا، لأنه يتيقن أنها الطريقة الصحيحة في معالجة الأمور، كما كان لا يتوانى عن تقديم العهود داعما إياها بالأيمان المغلظة، في حين لم يكن يتمسك بها لأنها كانت لتؤدي إلى خرابه (1).

لكن ألا تؤدي أعمال العنف هذه إلى وقوع اضطرابات عديدة من شأنها أن تخلق حالة من الفوضى، مادام الأفراد قصيري النظر ويحكمون على الأفعال من ظاهرها فقط؟ ألا يؤدي هذا إلى انقلاب على الحاكم من طرف الجماهير؟ والإجابة أن كثيرا من الناس سيقعون في الأخطاء عندما لا يدققون النظر في النتائج التي تقع، لكن هذا التوهم سوف يزول إذا كان القائم على الحكم رجل يتمتع بالذكاء والكفاءة فيبسط الحقيقة أمامهم.

فالحاكم الصالح هو من يستعمل بعض الوسائل التي يراها لازمة، غير آبه بها إن كانت أخلاقية أم غير أخلاقية، مادام هدفه هو تأسيس وبناء دولة وليس السيطرة واستعباد الناس لأن الغاية في الأخير خدمة مصالح الدولة.

ولما كانت طبيعة البشر واحدة في كل زمان ومكان فإن الأساليب التي يتبعها الحاكم في حكم رعيته هي عينها ما يتوجب عليه إتباعها في سياسته الخارجية وفي علاقاته مع الأمراء الآخرين. ولما كان هدفه الحفاظ على دولته فإن طريق كل أمير يرغب في ذلك أن يخضع للقانون المزدوج وهو "البقاء والمنافسة الحيوية"، وإلا فإنها ستزول من الوجود بصورة جذرية... فالرومان قد عرفوا كيف يجدون بفضل عبقرتهم السياسية وحدها الصيغة الصحيحة للنجاح الخارجي، والتي تمزج فيها القوة والحيلة بكميات متناسبة (2).

(1) نيكولا ماكيافلي، الأمير، ص 107.

(2) نقلا عن: جون جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، تر. محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1987) ط 1، ص، 244.

وإذا تمكن الأمير من تحقيق الاستقرار داخل دولته وخارجها من خلال إتباع سياسة حكيمة، فلا أحد يمكن أن يلقي عليه باللوم لأنه اتبع أساليب القسوة، والعنف، والغدر، والحيلة بل على العكس فإن الثناء سيناله لا محالة و يحكم على جميع الوسائل أنها مشرفة"<sup>(1)</sup>.

فن السياسة إذن يعمل بعيدا عن الضغوط التي تمارسها الأخلاق والدين. ويخضع لمبدأ الضرورة الذي يبيح بعض الوسائل التي قد تتنافى مع الأخلاق العادية، وأي حديث عن الأخلاق في زمن عمّ فيه الفساد؟ فما هي إيطاليا مقسمة ومتصارعة ومتاحرة والدول المجاورة تنهش جسمها. أليس حريّا أن نهتم بوحدة الوطن وقوته قبل كل شيء أليس الوطن هو غاية الغايات؟ فإذا تحققت الغاية فالوسائل دائما محمودة "إنّ الكثيرين يعتقدون أنّها لبادرة سيئة أن يقوم مؤسس دولة كـ "روملوس" بقتل أخيه أولا وأن يرضى بموت "تيتوس تايوس السبايبيني" الذي سبق له أن اختاره ليكون زميلا له في إدارة مملكته. وقد يقول هؤلاء إنّنا إذا وجدنا المبرر لهذه الأعمال فإن المواطنين الطموحين التواقين للحكم قد يحذون حذو أميرهم ويستخدمون العنف ضد أولئك الذين قد يعارضون سلطتهم، ومثل هذا الرأي قد يكون سليما إذا تجاهلنا الغاية التي كان "روملوس" يعمل في سبيلها عندما اقترف أعمال القتل هذه، ألم تكن غايته أن يغدو المشرع الوحيد ليتمكن من ضبط الأمور؟ ألا يحق لنا إذن أن نغفر له موت أخيه وزميله <sup>(2)</sup>. مصلحة الوطن تتضاءل معها أي مصلحة بالدولة أولا وأخيرا، ولا أهمية للأخلاق ولا للدين ولا للأغراض الخاصة أو الحقوق الفردية ولا يجب أن يُحسب أي

(1) جان توشار وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، تر: علي مقدم (بيروت : الدار العلمية للنشر و التوزيع 1983) ط 2، ص 354.

(2) نيكولا ماكيافلي، المطارحات، 251.

حساب للأخلاق إذا ما تعرض الوطن للخطر سواء كان داخليا أو خارجيا بحيث يؤدي إلى تهديد أمنه وسلامته (1).

لا يبرر ماكيافيلي حكم الطغاة الذي يكون هدفهم مصالحهم الذاتية وكيف يبرره وقد عانى من ويلاته أشد المعاناة واحترق بناره أيما احتراق ودفعه إلى كتابة ما كتب. ولا ينبغي الاعتقاد أبدا أنه يفصل بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي بل كل ما في الأمر أن الأخلاق تصبح أداة في يد السياسي يستعملها أو لا يستعملها وفق الحالات التي تواجهه، وهذا لأن هناك قانون آخر يفرض على الحاكم إتباعه، ومنه فإنه بين الأخلاق والسياسة توجد ضرورة تلمي على الحاكم الطريق الذي يجب عليه إتباعه بما يتوافق مع المصلحة العامة التي هي فوق الجميع. وهذه الضرورة تخضع لمصلحة الدولة.

تقوم السياسة إذن على أساس شهير فحواه أن الغاية تبرر الوسيلة والغاية هي أساسا مصلحة الوطن، ذلك أن الوطن هو المركز الذي تدور حوله الأخلاق الماكيافيلية، وهي الحدود الذي يضعها لهاته الأخلاق ومن هنا فإن المرء الذي يعمل من أجل غاية لا تمت للوطن بصلة هو شخص لا أخلاق له، ذلك أن الدولة أعلى من الفرد أو أي جماعة بشرية، لذلك كان لزاما كما يقول إمام عبد الفتاح أن ينظر إلى الدولة على أنها فوق كل الالتزامات الفردية (2).

إن للدولة منطقا خاصا يختلف عن المنطق الذي يعيش الأفراد وفقه ، ذلك أنها تعمل على خدمة المجموع مما يحتم عليها في سبيل تحقيق غايتها سلوك بعض الطرق التي قد لا تتفق مع مبادئ الأخلاق العادية في سبيل الحفاظ على المصلحة العامة، وهكذا يمكن القول أن واجبها ألا تتقيد ساعة الضرورة بأي نوع من الأخلاق الفردية في سبيل حراسة سلامة الجماعة، لأن أعمالها لا تدخل في حيز الأخلاق، وليست لها

(1) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، (، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، 2002 )، ص 259.

(2) المرجع نفسه، ص 258.259

طبيعة خيرة أو شريرة ولا تنسب لأي منهما"<sup>(1)</sup> ، غير أن هذا لا يعنى دعوة الفرد للتحلل من القيم والمبادئ الخلقية أو الخروج عن مبادئ الفضيلة بل على العكس من ذلك فقد كان ماكيافيلي مهتما بغرس المبادئ الأخلاقية عند الفرد، وإنما كلامه كان موجها لصاحب السلطة والقائم على شؤون الدولة.

### ج- الفضيلة السياسية والفضيلة الأدبية

لا ينفى أحد أنه من الخير للأمير أن يكون رحيمًا ومتدينًا وصادقًا وسخيًا... لكن هذا يبدو متعذرًا في عالم يعيش فيه الأفراد مثل الذئب، حيث غابت المعايير الأخلاقية التي تحكم سلوكهم وأصبحوا يعيشون في عالم عمّت فيه الشرور وعمّ فيه الفساد. والحقيقة التي ينبغي على الحكام أخذها بعين الاعتبار هي إمّا أن يتصرفوا وفق ما هي عليه الطبيعة البشرية وإمّا أن يعرضوا أنفسهم للهلاك<sup>(2)</sup> .

ولا ينبغي على الأمير أبدا أن يخشى أن يتهم ببعض العيوب، ذلك أن العامة قصيروا النظر ولا يحكمون على الأفعال إلا من ظاهرها، في حين أنّ الأفعال التي يأتيها فوق مستوى الوعي الذي هو عليه عامة الشعب لذلك يكفى أن تكون النتائج مستحسنة حتى يسارعوا للالتفاف حوله. وذلك لأنه في ميدان السياسة تتبدل القوانين، فما يبدوا فضيلة على مستوى الأخلاق العادية، قد يصبح رذيلة على مستوى النسق السياسي، وكذلك الأمر فكثيرا ما تبدو بعض الأفعال رذيلة من منظور الأخلاق العادية إلا أنّها تصبح وسيلة فعّالة عند الضرورة، وبالتالي تصبح فضيلة من الفضائل على مستوى النسق السياسي.<sup>(3)</sup>

والحاكم أو السياسي الذي لا يرضخ لهذه الضرورة فإن عمله آيل للإخفاق والفشل لا محالة. ولتجنب هذه النتيجة ما عليه إلا أن يتصرف بحیطة وحذر وألا يولي عناية

1 ( الإمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة، ص260.

2 ( نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص94.

3 ( نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص128.

كبيرة للوسائل التي يستعملها مادام الحفاظ على الدولة لا يتم إلا من خلالها. ذلك لأن الأخلاق التقليدية قد تكون جوهرية في ممارسة العلاقات في إطار الأسرة أو بين الأصدقاء، ولكن ليس لها وجود في الغالب في نظام يدعو الأمير إلى إظهار الجرأة والشجاعة المطلوبتين لضبط الأحداث العامة بغرض منافع عامة.<sup>(1)</sup>

إن السياسي الضعيف أو الجاهل هو الذي يأخذ بالفكرة القائلة أن القيم الأخلاقية مطلقة بحيث تظل ثابتة دون تغيير، والفضيلة تبقى فضيلة دائما والرذيلة رذيلة على الدوام، في حين أن الرجل السياسي القوي العالم بخفايا الأمور وباطنها هو الذي يدرك أن من واجبه أن لا يتقيد ساعة الضرورة بمبادئ الأخلاق المعروفة، وذلك لإدراكه أنها يمكن أن تكون أداة هدم بدل أن تكون أداة بناء، وبذلك تصبح القيم الأخلاقية نسبية إذا ارتبطت بضرورات الدولة ومستلزماتها.

وبالتالي فعلى الأمير الذي وجد نفسه في مثل هذه الأوضاع أن يلجأ إلى سبل الشر كالقسوة والعنف والغدر والحيلة من أجل الحفاظ على دولته. لذلك فإن القسوة والعنف مبرر إذا كانت هي الوسيلة التي تؤدي إلى وحدة الرعايا وولائهم. القسوة تبعث الخوف في نفوس الأفراد مما يحملهم على طاعة الحاكم، ذلك أن الأفراد بطبيعتهم يترددون في الإساءة لمن يخافونه أكثر من ترددهم في الإساءة للأمير الذي يجعل نفسه محبوبا. وما النهاية التي آل إليها الراهب الدومينيكاني "سافونارولا" إلا دليل يؤكد عدم جدوى طريقة الوعظ والنصح والإرشاد، ذلك أنه وبعد أن شنّ هذا الأخير حملة على الفساد الأخلاقي الذي عرفته الكنيسة آنذاك انتهت بطرد آل مديتشي من فلورنسا، عمل على إنشاء نظام يقوم على الزهد والوعظ ومحاولة نشر القيم الأخلاقية والدينية

1 ( ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر، ربيعة وهبة، (مصر: الإسكندرية)،

إلا أن حكمه ما لبث أن انهار بعد حوالي ثلاث سنوات من بدايته، وهي الحادثة التي تبين عدم جدوى الطريقة التي اتبعها هذا الراهب.<sup>(1)</sup>

والأمر نفسه ينطبق على الأمير إذا كان على رأس جيشه، خاصة إذا كان عدده كبيرا لأنه وبدون هذه الشهرة لن يتمكن من ضبطه وحمله على الطاعة، ولولا هذه القسوة لما تمكن "حنبل" من السيطرة على جيوشه. قد تبدو هذه الخصلة مشينة ولا أخلاقية لكنها ضرورية، لأن من يغفل عنها ما يحدث له هو عين حدث مع "سيبيون" الذي اشتهر بالشفقة والرأفة ما جعل جنوده يسمحون لأنفسهم بالكثير من التسبب المنافي للانضباط العسكري وهو ما أدى في النهاية إلى ثورة جنوده عليه.<sup>(2)</sup>

فما على الحكام إلا التمعن في المثالين السابقين وسلوك الطريق الذي يتوافق مع غاياتهم إن هم أرادوا الحفاظ على أنفسهم وعلى دولهم، ولا ينبغي القول بهذا أن ماكيافيلي يناقض نفسه عندما وجه اللوم إلى قيصر بورجيا عند استعماله في حكمه أساليب مشينة . فاللوم ليس واقعا في هذه الحالة على أساليب القسوة والعنف والنهب التي كان "بورجيا" يتبعها وإنما اللوم هنا يقع على سماحه "جوليوس الثاني" أعدى أعدائه بأن يُنتخب لمنصب البابوية بعد وفاة ألكسندر السادس.<sup>(3)</sup>

وإلى جانب القسوة فإن "البخل" وإن كان رذيلة من الرذائل إلا أنه يصبح وسيلة ضرورية وفعالة لا بد من اللجوء إليها، إذ على الأمير الذي لا يريد أن يضطر لإفقر رعيته، ولا يريد هو نفسه أن يصبح فقيرا أو ممقوتا من أجل الدفاع عن عرشه. ألا يخشى كثيرا إمكانية وصمه بالجشع، لأنها إحدى الخصال السيئة التي تسمح له بتسيير الحكم<sup>(4)</sup>.

1 ( إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، ص 250.

2 ( نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص ص (103.104)

3 (ارنست كاسيرر، الأسطورة والدولة، تر: أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي (مصر: المكتبة العربية 1975)، ص 198.

4 ( نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 99.

هذا السلوك يحقق غايتين، فمن ناحية عن طريق تقدير الأمير وشحه يستطيع توفير وسائل الدفاع اللازمة لدولته، ولا يضطر لإرهاق شعبه ومن ناحية أخرى يتجنب كراهية شعبه، ذلك أنّ إفراطه في السخاء يؤدي إلى فقره ومن ثم إلى كراهيته وهذا ما ينبغي أن يتجنبه الأمير الفاضل. ولعل الكثير من الأمراء نجحوا في حكمهم عن طريق هذه الخصلة... ولو أن الملك الاسباني آنذاك قد عرف بالسخاء لما استطاع تنفيذ كل تلك المشاريع<sup>(1)</sup>. إلا أنّ هذا لا ينفي القول بأن السخاء ضروري مثلا بالنسبة للأمير الذي يخرج إلى الغزو مع جيوشه من أجل أن يحمل جنوده على الطاعة و هذا ما فعله "سيروس" و"القيصر" و "الاسكندر" وما ينبغي أن يفعله حكام اليوم.

قد يُعتقد أنّ ماكيافيلي يناقض نفسه عندما نجده مرة يمدح الأمير السخي وتارة أخرى يؤكد على ضرورة اتصافه بالجشع، لكنه هذا الاعتقاد سرعان ما سيزول إذا عدنا إلى المبادئ التي أقرّها في بحثه السياسي، عندما ركّز على ضرورة أخذ الظروف التي يمر بها الأمير بعين الاعتبار، فلا يمكن أن يأتي سلوكا واحدا إذا كانت الظروف قد طرأ عليها التغيير. لذلك نجده عند حديثه عن السخاء يفرق بين من يكون أميرا أو في طريقه للإمارة حيث يرى أن السخاء في الحالة الأولى يؤدي به إلى الضرر بينما يكون في الحالة الثانية ضرورياً، ويضرب لنا مثالا عن "قيصر" حيث كان السخاء عاملا من عوامل الرقي الذي ناله لما كان في طريقه للإمارة لكن لو قدر له أن يعيش طويلا وبقي على سخائه ذلك لكانت إمبراطورتيه آيلة للزوال.<sup>(2)</sup>

ثمّ إن ضرورة السخاء بالنسبة للأمير الذي يخرج للغزو راجع إلى أنه في هذه الحالة لا يتصرف في ماله، بل في ملك غيره المكتسب من السلب والنهب والغنيمة التي توفرها الحروب، وبالتالي لا يضطر إلى إفقار نفسه وهو ما لا يعرضه للكراهية ومنه لا يكون السخاء مضرا به في هذه الحالة.

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 99،

(2) المصدر نفسه، ص 98.

إضافة إلى ما سبق فإن الضرورة تدعو الأمير إلى عدم المحافظة على عهوده، وهذا يبدو منافياً للأخلاق أيضاً لكنه يجد نفسه ملزماً بذلك. وكثيراً ما يطلق وعوداً إذا كانت لا تسبب له أي مشكلة، لكن عندما تزول تلك الأسباب التي دفعته إلى ذلك فلا يجب أن يتوانى عن نكث عهوده " إنَّ الأمير النبيه لا ينبغي أن يفني بوعده عندما يغدو الوفاء مضراً به. وعندما تزول الأسباب التي كانت دفعته إلى ذلك" (1).

ولا ينبغي أن يفهم هذا الرأي بعيداً عن تصور ماكيافيلي للطبيعة البشرية حيث أن الأفراد سيئون بطبعهم وهم بدورهم لن يحافظوا بعودهم، اتجاه من يحكمهم، وبالتالي فإنَّ الحاكم الذي يبني حكمه على أقوالهم مآله الفشل، ذلك أنَّ الأفراد متقلبون وهم مع حاكمهم إن كانوا في حاجة إليه، لكنهم مستعدون للانقلاب عليه إن كانوا عن الحاجة بعيدين، ومن هنا يغدو الوفاء مضراً بالحاكم إن هو أراد الحفاظ على نفسه وعلى دولته. وما ينبغي على الأمير فعله هو التظاهر بالتحلي بهذه الصفة فقط، لذلك "فمن المستحسن أن تعرف الدولة كيف تترين بالألوان المحبوبة للوفاء والعدل والحق والاحترام الدقيق للاتفاقيات والإنسانية، ومن المستحسن إظهار أن هذا المعتدي والمنازع والظالم والمنتهك للحق والوعد هو الطرف الآخر. عدو الأمس واليوم والغد". (2) وكما أن الوفاء يغدو مضراً بالأمير إذا التزم به أثناء حكمه لرعيته، فإن الأمر نفسه ينطبق عليه في علاقته مع الحكام الآخرين أو في سياسته الخارجية ذلك أنَّ طبيعة البشر واحدة.

فالحاكم في سبيل الحفاظ على دولته يلجأ إلى وضع العديد من الاتفاقيات مع الدول الأخرى، يلتزم بالحفاظ عليها ما دامت تخدم مصلحته، إلاَّ أنَّه ينبغي أن يكون على استعداد لخرقها إذا دعت الحاجة والضرورة. والأمير الذي يحيد عن هذا الطريق يؤول إلى وقوعه تحت رحمة الآخرين لذلك لو استعمل "فيرديناند الكاثوليكي" وهو ملك

1 ( نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص ص107.

2 ( جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص245.

"ارغون وكاستي" الذي كان يشتهر بالسلم والإيمان هذين المبدئين دائما لما استطاع الحفاظ على دولته.<sup>(1)</sup> والتاريخ يثبت أن الكثير من الأمراء الذين حققوا مآثر عظيمة لم يكونوا مكثرين كثيرا للوعود التي يطلقونها، وهذا على حساب أولئك الذين جعلوا من الوفاء مبدأ وقاعدة لسلوكهم ولا شك أنّ المغالطة والمراوغة كانت هي الشغل الشاغل لإسكندر.... ولطالما وجد الفرصة في خداعه ذلك، ولطالما أثمر خداعة ذلك عن النفع"<sup>(2)</sup>.

ما ينبغي على الأمير أن يأخذه بعين الاعتبار إن أراد نكث عهوده أن يكون من الدهاء والذكاء الذي يمكنه من إيجاد طريقة لتمويه الطرف الآخر، بحيث يتمسك بنص المعاهدة في ظاهره بينما يتلاعب به في معانيه، مثلما فعل الرومان قديما وحققوا عن طريقه إنجازات عظيمة. وهنا نذكر بعض الأمثلة ومن بينها ما تعلق بالمعاهدات التي تبرم بين الدول. فإذا كانت هناك معاهدة سلام بين أميرين مثلا ودفعت الضرورة أحدهما إلى نكث المعاهدة، فإن الطريقة الأنسب لذلك هي أن يقوم الأمير الذي يريد أن يتملص من هذه المعاهدة بمهاجمة أحد حلفاء الأمير الآخر ليحطم هدف المعاهدة الذي هو في الأصل منع وقوع الحرب بينما الحرب في هذه الحالة محتومة<sup>(3)</sup>، لذا فمن الأفضل أن يكون الأمير أو الحاكم جامعا لكل الصفات الحسنة من صدق، ووفاء، ورحمة، وسخاء... لكنه غالبا ما يجد نفسه بين أمرين إمّا أن يكون من الحكمة والذكاء اللذان يمكنانه من التكيف مع مقتضيات الواقع فيسلك في سبيل الحفاظ على نفسه وعلى دولته طرقا قد لا تتفق مع مبادئ الأخلاق والدين لكنها تصبح وسيلة فعالة

1 ( نيكولا ماكيافيلي ، الأمير، ص110.

2 ( المصدر نفسه، ص108.

3 ( نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص (129،130).

وضرورية، وإما أن يكون مآله السقوط والانهيار، إن التجربة السياسية تبين أنه لا وجود لأي لعبة سياسية لا تعتمد في لعبها على الغش والخداع والغدر<sup>(1)</sup>.

لذلك فإن فضيلة خدمة المصلحة العامة تدفع بالأمير إلى التخلي عن الصفات الأخلاقية لأنه وبدون هذه الفضيلة ستكون الدولة مهددة بالانهيار بفعل ما هو متأصل في الجنس البشري من أنانية، وبالتالي لا فائدة من الربط بين الأخلاق وبين مشكلات السياسة.

---

1 ) ارنيسست كاسيرر ، الأسطورة والدولة، ص194.

4- أسس قيام الدولة :

أ- تقسيم الحكومات :

في معرض حديثه عن منظمات مدينة روما وعند الأحداث التي أدت إلى كمالها، ذكر ماكيافيلي يقول: "...يقولون أن الدول لا بد وأن تكون منطوية على أحد الأشكال الثلاثة، وهي الإمارة، حكم النبلاء، حكم الشعب ، وعلى أن من يقيم أي دولة ينبغي أن يتبنى أحد الأشكال الثلاثة طبقاً لما يتفق وأهدافه، في حين يرى آخرون أن هناك ستة أنواع من الحكم، ثلاثة منها هي التي ذكرناها، والأخرى ناتجة عن فسادها، وبذلك يكون تقسيم ثلاثي آخر لأنواع الحكومات وهي كالتالي: من الإمارة إلى حكومة الطغيان، ومن حكومة النبلاء إلى النظام الأوليغارشي، ومن الديمقراطية إلى الفوضى"<sup>(1)</sup>.

ليستطرد رافضاً التقسيمات السابقة لأنظمة الحكم، أي " التقسيمات الثلاثية " وهذا في كتابه الأشهر "الأمير" لما تحدث عن الأنواع المختلفة للحكومات وطرق إقامتها، حيث أكد أن هناك نوعين من الحكم صالحين ويتمتعان بالاستقرار، فيقول "لا تخرج جميع الحكومات والممالك، التي حكمت الجنس البشري في الماضي أو التي تتولى حكمه الآن، عن أن تكون في أحد شكلين، إما الشكل الجمهوري أو الشكل الملكي، والملكيات أما أن تكون وراثية، بحيث ينتقل الحكم فيها عبر السنوات الطويلة ضمن أفراد الاسرة الواحدة، أو حديثة العهد والنشوء، والملكيات الناشئة حديثاً، إما أن تكون جديدة في كل شيء، كما هي الحالة في ميلان، أو تكون ملحقات جديدة اتبعت بممتلكات الأمير الوراثي الذي ضمها إلى ممتلكاته كما هي الحالة في مملكة نابولي التي يحكمها ملك اسبانيا"<sup>(2)</sup>.

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص (217-2018)

(2) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 54.

ويرى أن أياً من النظامين، الملكي أو الجمهوري قد يصلح في حالة معينة ولا يكون صالحاً في حالة أخرى نظراً للظروف التي تمر بها الدولة وطبيعة الشعب المحكوم، فالأول في نظره ضروري للدولة الجديدة، إذ يكون الحاكم هو صانع الدولة وصائغ أخلاقها ونظمها الاجتماعية، كما يكون ضرورياً لإصلاح الدول الفاسدة والقضاء على الأعداء والمنافسين والثورات وفي أوقات الأزمات<sup>(1)</sup>.

وعلى الرغم من أنه ظهر في كتابه الأمير نصيراً للنظام الملكي فإن ذلك لم يكن منه إلا بمثابة نزعة عارضة مؤقتة يمكن تفسيرها بكونه كان رجلاً وطنياً، يرى أنه لا يمكن تحقيق وحدة إيطاليا كلها إلا على يد أمير قوي مثل أمير فلورنسا الجديد (مديتشي)<sup>(2)</sup>.

كان ماكيافيلي يعتقد أن الشعب الإيطالي شعب لم يصل بعد إلى درجة الفضيلة اللازمة للحكم الجمهوري في عصره، ولذلك رأى أن أكثر الأنواع ملاءمة لحكمه هو النظام المطلق نظراً لأن الوضع السياسي في بلدة كان يتطلب ذلك، وعدّ الحكومة الجمهورية أمراً غير عملي، وأن القوة هي الطريق الوحيد لخلق نوع من الاستقرار<sup>(3)</sup>.

ومع أنه دعا إلى نظام الحكم المطلق، إلا أن ذلك لا يتطابق مع تحمسه المخلص للحرية والحكم الذاتي في الجمهورية، غير أن هذا الأخير ليس إلا شكلاً خاصاً من أشكال الحكم يمكن تطبيقه في شعب ذو ميزات خاصة، بحيث يكون قد بلغ درجة عالية من "الفضيلة"، تجعله قادراً على تطبيقه والإفادة منه، فإذا غابت الفضيلة عنه فإنه يكون شعباً فاسداً ومنه يمكن القول بأن مكيافيلي كان مناصراً للنظام

(1) سغفان حسن شحاتة، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،

1959) د.ط، ص 182.

(2) المرجع نفسه، ص 266.

(3) المرجع نفسه، ص 267.

الجمهوري بوجه عام أي كمبدأ عام، أما النظام المطلق فكان يفضل بوجه خاص، لإيطاليا من غاية توحيدها.

وفي الواقع لم يضع مكيافيلي نظرية عامة يدافع بها عن إيمانه بالحكم المطلق كما فعل توماس هوبز لاحقاً، وسبب ذلك تردده بين هذا الايمان وبين حبه الدفين للحكم الجمهوري، وكأنه بذلك يقدم نظريتين لأمثل حكم، إحداها للثورات والأخرى للحكومات، يوصي بنظام الحكم المطلق في حالتين، الأولى في حالة تكوين دولة جديدة، والثانية حالة اصلاح دولة فاسدة، فإذا ما تكونت الدولة واستقرت كان للمواطنين حق المشاركة في الحكم ليستمر بقاء الدولة، ويجب على الحكومة أن تحترم الحقوق الأساسية للأفراد وتحترم القوانين، حتى تستمر الدولة ويمتد بقاءها<sup>(1)</sup>.

وانصافاً لمكيافيلي، ينبغي القول كما ذهب إلى ذلك برتراندرسل، بأنه لم يكن يدعو للشر من حيث كونه مبدأ، لأن ميدان بحثه يقع خارج نطاق الخير والشر، والحجة التي يعرضها هي أنك إذا أردت اكتساب السلطة عليك أن تكون قاسياً بلا رحمة، أما إذا كان هذا خيراً أم شراً فهي مسألة أخرى تماماً لا شأن لمكيافيلي بها، فدراسته لسياسة القوة كما كانت موجودة فعلاً، لا يدعو أن يكون تلخيصاً للممارسات التي كانت شائعة في إيطاليا خلال عصر النهضة<sup>(2)</sup>.

#### ب- طبيعة المشرّع :

يتساءل ماكيافيلي بين ثنايا مؤلفاته قائلاً : لماذا يحدث أن يكون هناك تباين بين الدول، بحيث منها من بلغ المجد ومنها من قطع أشواطاً في طريق الانحطاط ؟ دول قوية وأخرى أغرقتها المشاكل والاضطرابات ؟ كيف تتأسس الدول ومن المسؤول عن انهيارها ؟ كتب إذن مؤلفاته وهو يتساءل عن الأسباب التي أدت إلى ضعف إيطاليا

(1) بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، ص 87.

(2) برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، فلسفة حديثة ومعاصرة ، ترجمة فؤاد زكريا ( سلسلة عالم المعرفة، الكويت

في عصره، وفي مقابل ذلك يحلل الأسباب التي أدت إلى عظمة الإمبراطورية الرومانية قديما من أجل إيجاد العوامل التي كانت حاضرة آنذاك وغابت الآن؟ كان المجتمع الإيطالي -وكما اتفق عليه أغلب المؤرخين- مهذا لعصر النهضة، مجتمعا لامعا من الناحية العقلية وخلّاقا من الناحية الفنية فكان أكثر مجتمعا أوروبيا تحررا من أغلال السلطة، إلاّ أنّه كان مثالا يوضح بشكل خاص حالة من الفساد والانحلال السياسي، حيث ماتت المؤسسات المدنية وأصبح القتل والعنف أدوات عادية للحكم.<sup>(1)</sup> فها هي إيطاليا مقسمة ومجزأة إلى عدة دويلات لكل منها نظامها الخاص وطريقتها في الحكم . فمملكة نابولي في الجنوب ودوقية ميلان في الشمال الغربي، والجمهورية الأرستقراطية البندقية في الشمال الشرقي وجمهورية فلورنسا التي نشأ وترعرع وتقلد فيها ماكيافيلي العديد من المناصب الإدارية وأخيرا الدولة البابوية في الوسط.<sup>(2)</sup>

### ج- موقفه من رجال الكنيسة:

لا شيء حسب ماكيافيلي يدعو إلى الشك بأن الانقسام والفساد الذي آلت إليه إيطاليا مرده إلى الكنيسة ورجالها، فهي السبب المباشر لذلك الوضع، فالباباوات تمكنوا من تكوين دولة أكثر تماسكا وصلابة من باقي الدويلات الإيطالية، إلاّ أنّهم لم يكونوا في يوم من الأيام من القوة التي تمكنهم من توحيد إيطاليا برمتها، كما لم يكونوا يوما من الضعف الذي يسمح للآخرين للقيام بهذا التوحيد، وبالتالي فلقد غدت إيطاليا في ظلهم في حالة تطور سياسي متوقف، الأمر الذي جعلها عرضة لتكالبات الدول المجاورة التي كانت تفوقها قوة وتنظيما. وهذا الوضع ناجم عن حرص رجال الكنيسة على تحقيق مصالحهم، إذ من مصلحتهم أن لا يتوحد أمراء الدويلات الإيطالية خوفا على السلطة التي اكتسبوها، لأنّ في توحيد إيطاليا قوة لسلطة المؤسسة الوضعية

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ص33.

(2) المرجع نفسه، ص31.

وإضعاف لسلطة المؤسسة الدينية. وهو الأمر الذي ما كان رجال الكنيسة ليقبلوه...وبذلك غدت تلك الدويلات مستقلة بتشجيع من الكنيسة نفسها التي كانت تبحث عن تزكية الرصيد الذي اكتسبته...وننتج عن هذا أن إيطاليا أصبحت تحت تبعيتها أو بكيفية ما تحت سيطرتها أو سيطرة بعض الجمهوريات...".<sup>(1)</sup> ولم يقف الأمر عند هذا الحد فبالإضافة إلى تغذيتها للانقسام لم تكن يوما من الشجاعة والحكمة الكافيتين التي تسمح لها بتهيئة سبل الدفاع عن نفسها بنفسها، بل إنها لجأت إلى لأجانب لمساعدتها وبذلك جرت إيطاليا إلى العبودية والمهانة".<sup>(2)</sup>

وبمقدار مساهمة الكنيسة في إضعاف وانهار إيطاليا ساهمت أيضا في تدهور الروح الدينية للأفراد، حيث جعلت كل إنسان لا يؤمن بها ولا ثقة له فيها "<sup>(3)</sup> وذلك لأن رجال الكنيسة ابتعدوا عن المغزى الحقيقي الذي رسمه مؤسس المسيحية، بحيث لو احتفظ حكام وأمراء الدول المسيحية بنقاوة وطهارة الطقوس الدينية التي يؤمنون بها لكانت هذه الدول والجمهوريات في وضع أحسن مما هي عليه".<sup>(4)</sup>

للأسف هذه هي الحالة التي تنتهي إليها الدول إذا كان القائم على شؤونها حكام وأمراء يسعون إلى تحقيق أمجادهم الشخصية دون أن يقدموا أي تضحيات في سبيل رفعة دولهم، إذ أنه من الواجب الاعتقاد أنه حيثما وجدت الفضيلة كانت الدول في مأمن من الفوضى والاضطراب وحيثما غابت فإن الفساد والانحلال والفتن هي التي تسود. فالفضيلة وحدها هي التي قادت روما قديما إلى تحقيق عظمتها وازدهارها إذ أنّ كل واحد منها يضع مصلحة الوطن فوق كل اعتبار، وهذه هي الطريقة التي نجحت روما من خلالها في تحقيق قوتها وتوسيع إمبراطورتها عندما تولى حكمها رجال على

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 78.

(2) المصدر نفسه، ص 78.

(3) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 267.

(4) المصدر نفسه، ص 267.

قدر كبير من الفضيلة على منوال "روملوس، نوما، تولوس" ومدى الانتصارات التي حبيت بها في ظل حكمهم الفاضل. وهذا لا يعود إلا إلى إدراك روما مدى الأهمية الكبيرة للفضيلة في الحفاظ على الدول، وهوما تجلّى في أنها لم تنتشد سوى هذا العامل في منحها مناصب تسيير شؤون الدولة دون غيره مثل عامل السن أو الثروة والجاه، "والسجلات التاريخية تشهد أنه بعد أن غدت مناصب القنصلية مفتوحة أمام العامة، كانت الجمهورية الرومانية تمنح هذه الرتبة لمواطنيها دون أي قيود من ناحية العمر أو المولد، ولم تكن روما في الحقيقة تلقي بأي اهتمام لمسألة السن، وكل ما تنتشده هو الفضيلة سواء وجدت عند الشبان أو الكهول، ولقد اختير "فالبروس كورفينوس" قنصلاً وهو في سن الثالثة والعشرين من عمره. ذلك لأنه قال في خطاب ألقاه على جنوده إنَّ القنصلية هي جائزة الفضيلة لا جائزة طيب المنبت"<sup>(1)</sup>، ولو سلكت روما طريقاً آخر غير هذا الطريق لكان مآلها ما آلت إليه إيطاليا، حيث أثبت الواقع والتاريخ ضعفها، إذ ظلت تتخبط في المشاكل والاضطرابات حينما لم تكن لها نفس التنظيمات والقوانين والأسس التي كانت روما متوفرة عليها.

"وحرصاً على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم، شرع الناس كما يرى ماكيافيلي يتطلعون إلى رجل منهم يكون أكثر قوة وأكثر شجاعة من غيره ينصبونه رئيساً عليهم ويدينون له بالطاعة، بعد أن كانوا يعيشون في العالم أشتاتاً متفرقين كالحوانات"<sup>(2)</sup>.

تنشأ الدولة إذن بدافع الحاجة الماسة لتأمين حياة الناس التي تهددها طباعه الشريرة، لذلك كانت بمثابة المخرج الضروري للتأزم والمعاناة من منطلق أنها الشكل الاجتماعي التاريخي الثقافي الذي لاغنى عنه في تطوير الحياة الاجتماعية والسياسية مما يجعل الحفاظ على بنيتها وديمومتها مسألة ضرورية، وهي إما أن تقوم على أسس أخلاقية ودينية وإما ألا تقوم عليها، فتتجه نحو الحكم على السلوك الإنساني بما فيها

(1) نيكولا ماكيافلي، المطارحات، ص 417.

(2) المصدر نفسه، ص 218.

السلوك السياسي وفقاً لمبادئ السلوك الإنساني البحت، وقد أكد ماكيافلي، الطريق الثاني حين أكد على أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو بالأخلاق، لأن هذا لا يهم الدولة في قليل أو كثير، فشؤون الحكم لا تعرف إلا مبدءاً واحداً أو معياراً وحيداً يحكم به على الفعل، وهذا المبدء وذلك المعيار هو النتائج التي يحققها الفعل، فإذا كانت مفيدة، كان الفعل صائباً، وإذا كانت غير مفيدة، كان الفعل خاطئاً، ومنه فليس ثمة ما يدعو للعجب حينما هاجم ماكيافلي رجال الدين وبشدة.

انتقد ماكيافلي إذن الكنيسة لكونها تُعلم مبادئ متعالية لا علاقة لها بمبادئ الأرض، فهي ترسم مجد السماء، وهو لم يكن يرغب سوى في مجد الأرض، فالسياسة إذن تتحدد بالفضيلة السياسية أكثر مما تتحدد بالقانون، إنها تتحدد بالحيوانية أكثر مما تتحدد بالإنسانية، ذلك أنه لو كان البشر فضلاء وخيرين، لاكتفوا بقوانين تحكمهم، لكن ما داموا أشراراً وجبناءً ومخادعين فيلزم أن يحكموا بالقوة والخديعة، فهما الوسيلتان الأساسيتان في العمل السياسي، والأداتان اللازمتان لكل مسعى سياسي، ولا سيما المسعى الذي كان يرمي إلى تحقيقه، وهو وحدة إيطاليا وقوتها<sup>(1)</sup>.

مع هذا لم يكن ماكيافلي غير مبال بما للدين من آثار في جماهير البشر وفي الحياة الاجتماعية والسياسية، وأن كان يقر باستخدام الوسائل غير الأخلاقية لتحقيق الغاية الأساسية من السلطة، كما لم يشك في أن الفساد الأخلاقي في الشعب يجعل الحكم الصالح مستحيلاً، حيث كان معجباً بالفضائل المدنية التي تحلى بها الرومان القدماء، كما تحلى بها السويسريون في أيامه، ورأى أن هذه الفضائل نشأت من النقاء في الأسرة والاستقلال في الحياة الخاصة، والبساطة في العادات، والولاء والأمانة في أداء الواجبات العامة<sup>(2)</sup>، لقد وضع ماكيافلي معيارين للأخلاق في الدولة: أحدهما للأمر، والآخر للمحكوم، ومقياس أخلاق الأمير يتعلق بمدى ما يصل إليه من نجاح

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج3، ص 476.

(2) المرجع نفسه، ص 477.

في توطيد مركزه وتحقيق وحدة الدولة، أما المعيار الثاني (أخلاق الرعايا) فيقاس بمقدار الخدمات التي يؤديها المواطن للمجتمع<sup>(1)</sup>.

لقد كان يدرك أن الشعب في حاجة الى القوتين معا، أي المادية والروحية، وألقى على الحاكم تبعة تحقيق هاتين القوتين للشعب، وجعله خارج إطار المجتمع فلم يلزمه باتباع القواعد الخلقية التي يجب أن يتمتع بها المجتمع، أي أنه فوق الأخلاق التي يراد فرضها في داخل المجموعة<sup>(2)</sup>. كما يدعو الأمير أن يبدو في نظر الآخرين فاضلا، مؤمنا، وبفضل هذه الازدواجية وحدها يستطيع أن يحتفظ بموقعه<sup>(3)</sup>.

إن سبب رفعة الدول إذن يعود في الأول والأخير لإيلائها مكانة هامة للفضيلة أثناء منحها لمناصب الدولة، أما الدول التي أهملت هذه الحقيقة فقد كان مآلها الفوضى والاضطراب، ومادامت هي النتيجة التي لا ترغب الدول الوصول إليها فإن الواجب يقتضى ألا يُسند أي منصب من مناصب الدولة إلاّ للأفراد الذين يتمتعون بالكفاية اللازمة والشجاعة الكافية التي تكون موجّهة لخدمة المصلحة العامة. أمّا فيما يتعلق إيطاليا التي انتشر فيها الفساد فطريقها إلى الوحدة لا يكون إلاّ إذا أطاعت حكومة واحدة تكون على درجة من الفضيلة تمكنها من تحقيق ما حققته الدول المجاورة مثل ( إسبانيا، فرنسا ). إذ وعلى الرغم من اشتراكهما مع إيطاليا في الفساد إلاّ أنهما تمكنتا من الحفاظ على دولهما لما تولى حكمهم ملوك فاضلين.

إنّ الحكم المطلق هو الحل بالنسبة للدول التي انتشر فيها الفساد على غرار إيطاليا، ولن يتأتى هذا إلا بظهور رجل عبقرى يمتاز بالحكمة والكفاءة اللازمتين على منوال "نوما ورومولوس" اللذان أسسا لروما قوانينها وتشريعاتها، رجل دولة يمتاز بإرادة قوية وذكاء ثاقب يمكنه من رؤية باطن الأشياء قبل ظاهرها يستفيد من الماضي ليشق

(1) بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، ص 85.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج3، ص 478.

(3) برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 32.

طريقه حتى يعيد لإيطاليا مجدها ومكانتها بين الدول. فليس هناك حد لما يستطيع أن يفعله رجل دولة يتميز بخصائص غير عادية تمكنه من الالتفات إلى الوسائل اللازمة والضرورية للحالة الراهنة، رجل يتوقع المشكلات قبل ظهورها ليعمل على علاجها قبل بروزها، رجل يمارس سلطة لا اقتسام فيها وهذا لأن طبيعة البشر ميّالة إلى الشر أكثر من ميلها للخير، لذلك فاقترام السلطة قد يعرض الدولة للخطر مادام احتمال استخدامها بطريقة غير فاضلة وارد، "وقد وقع هذا في طيبة. إذ بفضل ما تمتع به ايبامينوداس من فضيلة تمكن هذا الرجل من النجاح في الحفاظ على الشكل الجمهوري للحكومة طيلة المدة التي عاشها. لكن الأمور عادت إلى عهدا السابق بعد موته".<sup>(1)</sup> بواسطة هذا العبقرى أو المشرع فقط تستطيع الدول التي هي في وضع مثل إيطاليا الخروج من محنتها، والمشرع ليس بالمهندس الذي يبني الدولة فحسب ولكنه مهندس المجتمع أيضا بكل سننه الأخلاقية والدينية والاقتصادية".<sup>(2)</sup>

ومادامت الغاية الأساسية توحيد الدولات الإيطالية واسترجاع هيبتها التي فقدتها، فإن تحقيقها لا يمر إلا عبر طريق واحد وهو طريق الفضيلة. فمتى تولى إدارة شؤون الدولة رجال فاضلين فلا محالة أن الغاية المنشودة سوف تكون في طريقها للتحقق، حيث أن بروز أي مدينة يعتمد على ما لمؤسسها من فضيلة، فلتحذر الدول كل الحذر أن تولي مهمّة إدارتها لأناس غير أكفاء ومنحهم مناصب لا يستحقونها لأن هذا من شأنه أن يخلق لها مشاكل ويعرضها للاضطرابات.

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص286.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج3، ص 23.

د- طبيعة الأسلحة

للمشرع الفاضل عند ماكيافيلي مكانة هامة على رأس أي دولة، إذ عليها يتوقف بروز أو ضعف أي مدينة أو دولة بما يسنه من قوانين تحفظ لها وجودها. إلا أن هذه الأخيرة سوف تكون غير ذات أهمية كبيرة إذا لم تتخذ الدولة الإجراءات المناسبة التي تسمح لها بتطبيقها، وهذا لا يتم إلاّ عبر توافر الدولة على أسلحة قوية تحافظ من خلالها على نفسها ممّا يمكن أن تتعرض له من اضطرابات في داخلها أو من ضربات الدول الأخرى، ولذلك هناك علاقة ضرورية قائمة بين توافر القوانين الجيدة والأسلحة الجيدة.<sup>(1)</sup> وإذا تمكنت أي دولة من تحقيق هذه المعادلة فإنها ستكون في الطريق السليم.

ومن أجل تحقيق هذه المعادلة وجب على كل أمير أو جمهورية إن هو أراد تشكيل أسلحة قوية تحفظ له وجوده أن يختار بعناية الكيفية التي يسلح بها نفسه. إذ أنّ هناك أنواعا معينة من الأسلحة في متناوله للاعتماد عليها ولا تخرج على أن تكون إمّا أسلحة شخصية وهي التي تتكون من الرعايا والمواطنين الذين هم من صنيع الأمير، أو أسلحة مرتزقة وهي التي تعيش من السلب والنهب يجلبها للقتال تحت إمرته مقابل أجر، أو أسلحة مساعدة وهي التي يبعث بها أمير أو جمهورية لنجدة أمير آخر بحيث يتولى قيادتهم قادة تابعين لمن أرسلهم وهو من يتولى دفع مرتباتهم، وأخيرا قد تكون أسلحة مختلطة.<sup>(2)</sup>

ولا يبدو أن أسلحة المرتزقة ناجعة، حيث تعد من بين الأسباب التي أدت إلى ضعف وخراب إيطاليا كونها اعتمدت ولسنين طويلة عليها<sup>(3)</sup>، فهي التي أدت إلى سقوط إيطاليا في يد ملك فرنسا "شارل" دون أي عناء.

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 71.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويظهر عدم جدوى الاعتماد على هذا النوع من الأسلحة لما يكمن في طبيعتها، حيث أنّ جنود المرتزقة ليس لهم قضية يدافعون عنها عدا الأجر الذي يتلقونه، ولا يبدو هذا الأجر كافيا بالنسبة لهم حتى يزجوا بأنفسهم في مواطن ومكانم الخطر، ثمّ إن من مصلحتهم أن لا تتوقف الحرب مادامت هي السبيل الوحيد الذي يدر عليهم بعض المال، ولهذا فإنّ الأمير الذي يعتمد عليهم إنّما يقود نفسه إلى السقوط بدل النهوض، ذلك إنّ الأمير الذي لا سند لسلطته غير جيوش المرتزقة لن يعرف الدعة ولا الاطمئنان أبداً، لأنّ مثل هذه الجيوش غير متحدة وطموحة جداً، وغير منضبطة وغير مخلصه وقاسية على الأصدقاء وجبانة مع الأعداء ثم إنّ لا خوف لديها من الرب ولا حياء عندها من البشر، ومهما تأجل الهجوم منها على الأمير فإنّه لن ينجو من السقوط بين يديها، وبذلك فإنه في حالة السلم عرضة للسلب من قبلها وفي حالة الحرب يتكفل العدو بأمره<sup>(1)</sup>، لذلك فالواجب يقتضى أن لا يغفل عن هذه الحقيقة التي مفادها أنه إذا غابت رابطة الحب والثقة من الجنود تجّاه الأمير الذين يحاربون تحت إمرته فإنه من المستحيل تحقيق الانتصارات وكسب المعارك، ولعل ما حدث في روما يعد أكبر دليل على هذه الحقيقة، حيث أنّه وفي ظل حكم مجلس العشرة لم تحقق جيوش الرومان انتصارات كبيرة مثل تلك التي اعتادت تحقيقها، رغم أنها كانت تتوافر على الشجاعة اللازمه، لكنها سرعان ما عادت لتحقيق مآثر عظيمة فور انتهاء حكم "مجلس العشرة"، والسبب في ذلك أنّها لم تكن تُكن ميول الحب نفسه اتجاه مجلس العشرة.<sup>(2)</sup> هذه إذن هي الأسباب الرئيسية التي تبين المخاطر الناجمة عن استخدام هذا النوع من الأسلحة.

إلا أنّ تلك الناجمة عن استخدام جيوش المرتزقة تعد أقل خطراً إذا ما قورنت بها، فالأسلحة الإضافية أو الأسلحة المساعدة تعد أكثر خطراً ومن أراد هلاكه فما

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص72.

(2) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 364.

عليه إلا يسلم نفسه بهذا النوع".<sup>(1)</sup> ووجه الخطورة القادم من الاعتماد على الجيوش المساعدة أنها إما أن تكون ضعيفة وبالتالي لا فضل ولا فائدة لها على الأمير الذي استنجد بها، وإما أن تكون جيدة فيكون الخطر أعظم إذا ما حقق الأمير الانتصار بفضلها، وذلك لأن احتمال الوقوع تحت رحمتها وارد، ما دامت على عكس جيوش المرتزقة تؤلف نظاما يسهل إمكانية انقلابها على الأمير الذي وظّفها إذا ما هي تلقت إشارة ممن أرسلها، وهذه هي النتيجة التي وقعت "ريغيوم" فيها حيث تم اغتصاب استقلالها وانتزعت أرضها على أيدي فرقة بعث بها الرومان إليها لحمايتها<sup>(2)</sup>، وهو عينه ما حدث مع "الميلانيين" حين استنجدوا "بفرانسيسكو سفورزا" أثناء حربهم مع البندقين حيث تعرضوا للاضطهاد من قبل هذا الأخير.<sup>(3)</sup>

هكذا يتبين عدم جدوى الاعتماد على هذين النوعين من الأسلحة، إذ أن الواجب يقضى على الأمراء الذين أخذوا على عاتقهم مهمة الحفاظ على دولهم أن يستفيدوا من تجارب غيرهم التي أثبتت أنّ خير أسلحة يمكن أن يعتمد الأمير عليها لا تخرج على أن تكون أسلحته الشخصية، التي تكون من صنيعه هو، وهذا لا يتأتى إلا بتكوين جيوش وطنية تتكون من رعاياه الذين تملأ قلوبهم الفضيلة، يحاربون من أجل قضية يشتركون فيها مع حاكمهم ألا وهي الدفاع عن الوطن، لأنه وبدون هذا الشعور لن تتمكن الجيوش من الصمود طويلا في ساحة الحرب "فلا يوجد أمير في مأمّن ما لم تكن له جيوشه الخاصة، فبمجرد مواجهته لأي محنة وهو بدون دفاع يكون مصيره حتما بين الأقدار، لذلك فالأفراد المستنيريون يقولون دائما أنّه لا يوجد ما هو أهدس ولا ما هو أكثر ضياعا من قيمة غير مؤسسة على القوات الخاصة".<sup>(4)</sup>

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 82.

(2) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 520.

(3) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 75.

(4) المصدر نفسه، ص 86.

هذا هو السبيل لتحقيق قوة عسكرية تستفيد منها الدول والجمهوريات في إطار سعيها نحو تحقيق غايتها وهي المحافظة على قوتها، لذلك فلا يسعنا إلا ان نمتدح "بورجيا" و"داوود" عليه السلام وهذا لإدراكهم عدم جدوى الاعتماد على غير الجيوش الخاصة لأنّ غيرها غير مخلص وغير مضمون، فالحكماء تفادوا دائما استخدام هذين النوعين وفضلوا الاعتماد على جيوشهم الخاصة وحبذوا الانهزام معها على الانتصار مع جيوش الآخرين، وكانوا لا يرون نصرا حقيقيا يكونون فيه مدينين لقوات أجنبية<sup>(1)</sup>. لذلك إذا أراد أي حاكم أو أمير أن يحافظ على حكمه ودولته فما عليه إلا أن يسلم نفسه برجاله ورعاياه. وهو ما أثبتته التاريخ إذ أن جميع الأمراء والجمهوريات التي قامت بالحرب عن طريقهم طالما حققت العديد من الانتصارات، و الحرية التي عاشتها روما واسبرطة لمدة قرون يعود لنفس السبب، ولو لم يكن جميع سكان سويسرا جنودا لما عاشت هي الأخرى في حرية تامة بل إنّها تعرضت للاضطهاد مثل القرطاجيين في العهد القديم، نتيجة اعتمادها على جيوش المرتزقة في حربها مع روما.<sup>(2)</sup> تبعا لهذا فما على الأمراء والجمهوريات إلاّ تأمل هذه الحقائق ويسارعوا إلى تكوين قوة عسكرية اعتمادا على فضيلة مواطنيهم الذين هم تحت ولائهم، وأن يحسنوا تنظيمهم<sup>(3)</sup>، وأن لا تمنح مناصب قيادة الجيوش إلاّ للأفراد الذين يظهرون فضيلة نادرة. فبناء جيش قوى لا يمكن أن يرتكز إلا على أكتاف رجل يكون على درجة عالية من الفضيلة، وهو ما ذكره ماكيافيلي في كتابه "المطارحات" في معرض حديثه عن الأفضلية ما بين قائد ممتاز وجيش ضعيف وجيش قوي وقائد ضعيف، إذ وعلى الرغم من إدراكه لقدرة القائد الممتاز على تكوين جيش قوي بمثل ما للجيش الممتاز من قدرة على إنتاج قائد ممتاز، إلا أنه يعتقد أن الجيش الطيب إذا ما افتقر إلى القائد الطيب

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص74.

(3) نيكولا ماكيافيلي، فن الحرب، تر: صالح صابر زغول(دمشق، دار الكتاب العربي، 2015) ط1، ص7.

يكون عرضة للفتن وهذا ما وقع للجيش المقدوني بعد موت الإسكندر، "وعلى هذا يمكن القول أنه في وسع الإنسان أن يضع مزيدا من الثقة في القائد الممتاز الذي يجد الوقت الكافي لتدريب رجاله، والفرصة اللازمة لتسليحهم من تلك التي يستطيع وضعها في الجيش الذي تسوده الفتن، والذي يضع على رأسه قائدا شديدا الهياج، ويعود الفضل والفخر والحالة هذه إلى أولئك القادة الذين لا يكتفون بهزيمة العدو، بل يقبلون قبل الاشتباك معه على تدريب قواتهم وتحويلها إلى جيش رائع، فهم في عملهم هذا يبذلون فضيلة مزدوجة وهو أمر نادر، إذ أنّ الاعتراف بها بالنسبة إلى الكثيرين من الانضباطيين الصارمين يجعلهم أقل استحقاقا للإجلال والتقدير من حقيقتهم".<sup>(1)</sup>

إن الضعف والمهانة التي آلت إليها إيطاليا ناجمة في حقيقة الأمر عن الغياب التام للفضيلة عن قادة الجيوش الإيطالية الذين تناوبوا على حكمها. إذ أنّهم لم يدرّبوا جنودهم أحسن تدريب، ولم يقوموا بالاحتياطات اللازمة التي تفصح عنها فضيلة القيادة، بل كل ما فعلوه أنهم ركنوا إلى الراحة ولم يحسبوا حسابا كاملا لأوقات السلم لما يمكن أن يقع أوقات الحرب.<sup>(2)</sup> ولو كان قادة الجيوش الإيطالية على حال غير هذا أي كما كان عليه الرومان قديما لحققوا نفس الانتصارات التي حققتها روما. وفي هذا الصدد يقدم ماكيافيلي العديد من الأمثلة التي تثبت الأهمية والقيمة الكبيرة لعامل الفضيلة في حسم الأمور إذا ما كان قادة الجيوش على حظ وافر منها. ومن بينها الحادثة التي وقعت أثناء قيام الجيش الروماني بحصار مدينة "في" (Vi) فلقد حدث وأن أنهك الجيش الروماني من طول مدة الحصار وأراد العودة إلى روما إلا أنّ فضيلة قادة ذلك الجيش لعبت دورا حاسما في حمل هؤلاء الجنود على الصبر والثبات بعدما لجأوا

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 656.

(2) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 79.

إلى تفسير العرافين الذين أكدوا أن مدينة "في" (vi) ستحتل في العام الذي ترتفع فيه مياه بحيرة "ألبا" عن مستواها العادي، وكانت النتيجة أن احتل الرومان هذه المدينة.<sup>(1)</sup>

ولما كان الأمر على هذا الحال فإن اللوم يقع على الأمراء والجمهوريات الذين يهملون إيلاء مكانة هامة لعامل الفضيلة أثناء تعيين قادة الجيوش لأتفه وبدون هذه الفضيلة تتعرض الدول للفوضى والاضطراب، لذلك "عندما يتميز شاب بالفضيلة التي رافقت عملا عظيما من أعماله، بحيث يغدو موضع حديث الجميع فمن العار كل العار أن لا تنتفع الدولة من خدماته، وأن يضطر هذا الشاب إلى الانتظار حتى يكبر سنه ويكون في غضون ذلك قد فقد ما يميّز به من نشاط عقلي ومن سرعة في العمل، لقد كان في وسع بلاده أن تستغله في وقته المناسب استغلالا نافعا وهكذا أفادت روما من "فالبريوس كورفينوس" ومن "شيبو بومبي" وكثير غيرهم من الذين نالوا لها انتصارات رائعة في شبابهم"<sup>(2)</sup>.

بناء على ما سبق يتضح أنّ وجود القوانين الجيدة لا يكون إلاّ بتوفر الأسلحة الجيدة وتوافر هذه الأخيرة لا يتأتى إلا من خلال الاعتماد على الجيوش الخاصة التي تكون على قدر كبير من الفضيلة، خاصة إذا ما عززت بقيادة أكفاء. بمثل هذه الطريقة فقط تستطيع الدول أن تحافظ على نفسها وأيّ طريق غير هذا فإنها ستؤول إلى ما آلت إليه إيطاليا والإمبراطورية الرومانية قديما، حيث أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى سقوطها تمثل في ضم عناصر القوط (Goths) إلى صفوفها، والذي ساهم في توتر الجيوش الوطنية بطريقة جعلت كل القيم التي تحلّت بها هذه الجيوش تضيق لتتحول إلى مصلحة البرابرة.<sup>(3)</sup>

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 270.

(2) المصدر نفسه، ص 417.

(3) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 86.

ومنه فإن ماكيافيلي يوجه اللوم إلى الحكام والأمراء في عصره الذين أضعوا دولهم بعد حياة طويلة، ويعود السبب في ذلك لعدم كفايتهم وحكمتهم. إذ لو فكروا أيام السلم والاستقرار في أن الأمور يمكن أن تتقلب عليهم يوماً كما كان يفعل الرومان قديماً حيث كانوا يتصرفون كأمرء ناضجين ويفكرون في الفوضى الحاضرة، وفيما ستأتي به الأيام القادمة من أجل إيجاد العلاج المناسب لها، لما أضعوا دولهم بعد كل تلك الحياة<sup>(1)</sup>.

الحفاظ على الدولة خاصة إذا كانت تعيش حالة من الفساد والانحلال، يتطلب ظهور شخص بارع يتميز بحكمة كبيرة وذكاء ثاقب، يمكّنه من توقع المشكلات قبل وقوعها فيعمل على القضاء عليها قبل استفحالها، وهذا لا يتأتى إلاّ للقليل من الأفراد، الأفراد الموهوبون الذين يتمتعون بكفاءة كبيرة<sup>(2)</sup>.

إن الرجل الفاضل هو الذي يعرف الوسائل اللاّزمة والضرورية لكل حالة من الحالات التي يواجهها ويكون على استعداد لأن يغيّر من طبيعته إذا اقتضت الضرورة فيستعمل اللين أحياناً والقسوة والعنف أحياناً أخرى بحسب مقتضيات المشاكل التي تواجهه وطبيعة الأفراد الذين يحكمهم، عليه أن يكون مثل "برنيوس" الذي كان قادراً على تغيير مظهره من حين لآخر<sup>(3)</sup>. رجل دولة لا يهمل فن الحرب في أوقات السلم كما في أوقات الحرب، بل تكون مهنته الأولى وذلك لأنها تتيح له الفرصة لتوقع الأخطار القادمة، رجل مثل "فيلوبومان" قائد الآشيين الذي كان دائم التفكير في الحرب، حيث كان لا يتوانى أبداً عن التوقف باستمرار أثناء جولاته مع أصدقائه لدراسة كل فرضية من الفرضيات الحربية التي يمكن أن تواجهه أثناء الحرب لأخذ احتياطاته اللاّزمة إذا ما وضعت الحرب أو زارها<sup>(4)</sup>.

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 152.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 217.

(4) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 90.

على الأمير أيضا معرفة بلاده بما تشمله من تضاريس وجبال وأودية وهذا من أجل أن يكتسب نظرة معتبرة حولها تمكنه من تهيئة سبل الدفاع اللازمة، ولا ينبغي إهمال مهنة الصيد أيضا لأنها تمكنه من أن يقيم حسابا للوضعيات المختلفة التي يمكن أن تصادفه في حربه، وبالتالي يضع لها حلولا قبل أن تضع الحرب أوزارها، لأنه إذا قامت الحرب فلن يكون هناك متسع من الوقت للبحث في ذلك<sup>(1)</sup>..

رجل دولة يكون من الكفاية التي تمكنه من إعداد جيش من صنيعه هو، لأنه وبدون هذا النوع لن يتمكن من تحقيق الانتصارات مثلما فعل "بيلوبيداس وايبامينوداس"، حيث وجدا نفسيهما في مدينة ألفت العبودية وبين شعب ضعيف وخائر ومع ذلك تمكنا بواسطة فضيلتهما من عدم التردد في إعداد الشعب عسكريا وحمله على امتشاق السلاح<sup>(2)</sup>، وهنا نجد ماكيافيلي يلوم الأمراء الذين تتأوبوا على حكم إيطاليا واعتمدوا في تشكيل قواتهم على جنود المرتزقة التي جرت إيطاليا إلى الهلاك، والأمر لا يتعلق بضعف جنود المرتزقة فقط بل حتى قادة الجيوش الذين لم يكونوا يوما من الفضيلة التي تمكنهم من تنظيم جيوشهم وتجهيزها، بل كل ما كانوا يركنون إليه هو الراحة بحيث لا يقومون بأي عمل فيه عناء أو خطر، فلا يتقاتلون بينهم ولا تنشب معارك، كما أنهم لم يقوموا بأي هجوم ليلي إذا ما حاصروا مكانا معيناً، ولم يقيموا حول معسكراتهم خنادق وسياجات وهو ما أدى إلى وقوع إيطاليا في ظل حكمهم فريسة سهلة للأعداء من الدول المجاورة.

هذا ما يجب أن يحيط به الأمير، وما يجب أن يفعله ويتحصن به في أوقات السلم وقاية من حوادث سوء الطالع عوضا عن بقائه عاطلا "بهذه الطريقة يكون على أتم الاستعداد إذا تحتم الأمر لمقاومة الضربات"<sup>(3)</sup>.

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 90.

(2) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 248.

(3) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 92.

بمثل هذه الفضائل فقط استطاع الرومان قديما التغلب على ضربات الحظ، والحفاظ على إمبراطوريتهم، وإذا ما أرادت أي دولة أن تحافظ على نفسها فما عليها إلا أن تسلك نفس الطريق، فإذا ما عزز الأمراء والحكام أنفسهم بقوانين جيّدة وأسلحة جيّدة فإنهم لا محالة سوف يحققون الاستقرار داخل أوطانهم، ويحصنوا دولهم من ضربات الحظ، وبذلك يكسبون محبة شعوبهم وتتحقق الغاية المنشودة.

إن أهمية الرجل الفاضل أكثر من أهمية وجود الأسلحة القوية، ذلك أنه حيثما يوجد يمكن أن توجد الأسلحة القوية، لأنّه مثل الطبيب يمكن أن يتنبأ بالفوضى مبكرا فيعمل على إخمادها في وقتها المناسب، كما يكتشف الطبيب المرض وهو في بدايته فيتمكن من علاجه، وكما أنّ الأدوية والوسائل التي يتسلح بها الطبيب تصبح غير ذات أهمية كبيرة إذا ما تفشى المرض، فكذلك الأمر يتجلى في عدم كفاية الأسلحة القوية إذا ما عمت الفوضى والاضطرابات.

إلا أنّ هذا لا يعني عدم أهمية الأسلحة فهي ذات مكانة كبيرة في حياة الدول لكن المغزى هو أنه حيثما يوجد الرجل الفاضل فإنّ الأسلحة القويّة لا محالة سوف تكون، وإن كان يعتقد أن مثل هؤلاء الرجال قليل، فقيصر "بورجيا" يرى فيه الشخص الذي يستطيع بواسطة ما اشتمل عليه من فضائل من إقامة دولة قومية في فلورنسا، وإن ساعفه القليل من الحظ يستطيع توحيد إيطاليا كلها.<sup>(1)</sup>

وإذا أردنا أن نصل إلى نتيجة من خلال ما سبق يمكننا أن نقول بأنّ الفضيلة هي وحدها السبيل لتأسيس دولة بعد انهيارها أو الحفاظ عليها بعد تأسيسها، أو تحقيق قوتها بعد الحفاظ عليها، هذا ما أثبتته التاريخ وأكدته التجارب، وتحقيق روما لعظمتها قديما يعود في حقيقة الأمر للسبب نفسه.

(1) نيكولا ماكيافيلي ، الأمير، ص 24.

هـ - الفضيلة والحظ :

تطرق ماكيافيلي في مؤلفاته إلى فكرة الحظ بالتحليل والنقاش، وبعد أن بيّن مفهومه للحظ والذي غالبا ما يورده للدلالة على فعل السماء أو على الحوادث والنوازل التي تَحِلُّ بالأفراد والدول، والتي غالبا ما تكون خارجة عن سيطرتهم ولا يستطيعون التحكم فيها، بحيث تعيق تقدمهم نحو غاياتهم التي يصبون لتحقيقها، نجده يذهب إلى تحليل السلطة التي يملكها الحظ في التأثير على مجرى الحوادث الإنسانية. حيث يتساءل بين ثنايا سطور مؤلفاته: هل مصير الإنسانية بين يديها؟ أم أن هناك طريقا محتوما ينبغي أن تسير وفقه؟ هل قدر إيطاليا أن تعيش في الهوان؟ إذا كان الأمر كذلك، لماذا نجد روما قديما قد نالت ما نالت من الرقي والازدهار كما هو الأمر بالنسبة لإسبانيا وفرنسا وألمانيا في وقتنا الحاضر؟

هذا الرأي لا يمكن لمفكر مثل ماكيافيلي أن يقبله ، وإن آمن بأن هناك محناً ومصائباً لا يكون للأفراد والدول دخل فيها وهو ما يتضح من خلال قوله: " لو فُكّر الإنسان تفكيراً عميقاً في سير الشؤون الإنسانية، لرأى حوادث كثيرة تقع، وكوارث عديدة تنزل، دون أن تكون العناية الإلهية قد شاءت وقفها عن طريق السماح للناس بأخذ احتياطاتهم منها، ولما كان هذا القول ينطبق تمام الانطباق على روما التي عرف عنها اشتهاؤها بالفضيلة والتمسك بأهداب الدين والسلوك الصحيح، فليس من الغريب أبداً أن ينطبق وبصورة أكثر تكراراً على المدن والمقاطعات التي تنفقر إلى المزايا التي تميّزت بها " (1).

إلا أنّ هذا لا يبرر عدم القدرة على مواجهتها والتصدي لها سواء قبل وقوعها أو بعد. وهو بهذا يرفض الزعم الذي يعتقد أن تاريخ الإنسانية يسير بطريقة حتمية بحيث يكون الرب والحظ هما المسيطران على أفعال الإنسان، وبالتالي لا مجال لأي حيطة في مقاومة هذه الأحداث والحد من سلطتها وتأثيرها أو منع وقوعها.

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 557.

هذا الرأي لا يمكن أن يبرر بأي سبب من الأسباب فالتاريخ يناقضه والواقع يكذبه والتجربة تفنده حيث يقول: " لكن ولكوني لا أستطيع أن أتقبل فكرة أن يصبح فكرنا الحر منعماً، فإني أتصور أنه يمكن أن يكون الحظ يهيمن حقيقة على نصف أعمالنا، ولكنه يترك لنا النصف الآخر تقريباً لنتحكم فيه. إنني أشبه الحظ بالنهر الجارف الذي إذا فاض أغرق السهول واقتلع الأشجار والبناء وجرف التربة، وحولها لمكان آخر، وكل شيء يفر أمام دماره ويستكين لثورته ولا شيء يمكن أن يوقفه. ومع ذلك ومهما كان الرعب الذي يثيره، فإن الرجال لا يتركون عند هدوء العاصفة البحث عن إمكانية تأمين أنفسهم منه بواسطة الحواجز والطرق والأشغال الأخرى التي تجعل المياه في حال حدوث فيضانات جديدة، محصورة في قناة ولا يمكن لها أن تنتشر بكل حرية أو أن تسبب دماراً كبيراً" (1).

من خلال هذا النص يطمح فيلسوفنا إلى تبيان أنه إذا ما توافرت الإرادة والفتنة والذكاء والحكمة الكافية في الرجال، فإن سلطان هذه الحوادث والنوازل يمكن مجابتهما والتقليل من تأثيرها، وما تقديمه لهذا المثال إلا من أجل بيان حقيقة مهمة مفادها أن السبب في تطور الدول ونموها وسقوطها وانحلالها، إنما يعود للصراع القائم بين عاملي "الفضيلة" و"الحظ"، حيث أنه كلما اتسعت سلطة الفضيلة فإن سلطة الحظ تنوي وتضعف وبالتالي يتحقق نمو الدولة وتطورها، أما إذا ضاقت دائرة الفضيلة فإن هذه السلطة تتسع مما يؤدي إلى ضعف الدول وانهارها.

إلا أن ما ينبغي الإشارة إليه وعدم إغفاله أن الحظ لا دائماً يسير دوماً في اتجاه معاكس لنمو وتطور الدول؛ إذ أنه كثيراً ما يبتسم للعديد منها فيساهم في رفعتها خاصة إذا ما صادف في طريقه رجالاً أكفأ يحققون من خلاله العديد من النجاحات، فالحظ "يحسن وضع خطته وترتيبها، إذ عندما يريد شخصاً لتولي القيادة في القيام بجلائل الأعمال، يختار رجالاً يمتاز بالحيوية المتدفقة والفضيلة الفائقة للقيام بهذه المهمة،

(1) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص154.

فيغتتم الفرصة المتاحة له بالنجاح" (1)، وهكذا عندما تميز الرومان بالفضيلة كان الحظ يستكين لهم ويبتسم في وجوههم فحققوا من خلاله انتصارات عظيمة.

لكن هذا لا يعني أنه يبتسم في وجه الأقوياء فقط، بل قد يحالف الكثير من الضعفاء مثلما كان عليه البنادقة حين حققوا عن طريقه الكثير من الاستقرار برغم عدم توافرهم على الفضيلة المطلوبة.

لذا فإنّ الأوضاع لا يمكن أن تبقى على حالها لأنّ الحظ في تغير وتبدل مستمر. فإن الحكومات والدول التي تعتمد على الحظ لا على الفضيلة سرعان ما يلحق بها الدمار، إذ أنّه وبمجرد أن يعاندها الحظ فلا يجد أي فضيلة بإمكانها مقاومته فإنه سرعان ما يبرز عضلاته. حول هذا يقول ماكيافيلي: "إن الحظ في تغير مستمر، والرجال مصممون على إتباع الطريقة نفسها وهم سعداء طالما اتفقت تلك الطريقة مع الحظ، لكن بمجرد توقف هذا التوافق، فإنهم يصبحون تعساء". (2)

لكن الأمر على خلاف ذلك في الدول التي لا تعتمد إلاّ على ما في تنظيماتها ودستورها من فضيلة، فهي سعيدة عندما يكون الحظ إلى جانبها. أمّا إذا تبدّل عنها فإن فضيلتها تُمكنها من الصمود في وجهه، وهذا لأن الرجال العظام والدول القوية بوسعها أن تبقى كذلك رغم أنّ الحظ يرفعهم حيناً ويخفضهم حيناً، إلاّ أنّهم يظلون ثابتين دائماً في عقلهم بحيث في وسع كل إنسان أن يرى أن الحظ لا يملك أي سيطرة عليه. (3)

هكذا نستخلص أنّ الإنسان ليس خاضعاً لمنطق "الحظ" كما يجري الاعتقاد، بل كل ما في الأمر أنه وعندما يترك الإنسان مصيره له فإنه يستهزئ به ويجعله ألعوبة بين يديه فيخفضه مرة ويرفعه أخرى.

(1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 559.

(2) نيكولا ماكيافيلي، الأمير، ص 157.

(3) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، ص 417.

إنّ الحظ يتدخل كثيرا في سير الشؤون الإنسانية لكن إذا عرف الناس كيف يأخذون بعين الاعتبار الدهاء والحكمة التي يتوفر عليها بعضهم، بحيث يغيرون من طبيعتهم وخصائصهم بحسب ما يواجهون من عوائق، فإن بوسع الإنسان أن يكون إلى حد كبير الفاعل والمسير لحركة التاريخ لأنّ هذا التاريخ في الأخير هو تاريخه.

وإن كان ماكيافيلي يعترف بصعوبة هذه الأمور، إلاّ أنّه يؤكد أنّه إذا ما نجح الأمراء والحكام في تحقيق ذلك فلن يجدوا مبررا للقول بأنّ الحظ خانهم وفي هذا يقول الفيلسوف: "لا وجود لأيّ إنسان يتمتع بحكمة دائمة تساعده على التكيف مع كل التغيرات على خير وجه، ولا يستطيع بعض الناس معرفة التصرف على نحو يتعارض مع ميولهم، ولا يستطيع البعض الآخر إقناع نفسه بترك اتجاه في الحياة سبق له دائما النجاح فيه، ومن ثمّة يعجز بوجه عام من اتصف بالهدوء والحذر عن معرفة كيف يقوم بدوره في المواقف التي تتطلب القوة والسرعة في البت. وبذلك تترك الأمور بغير حسم. أمّا من كان قادرا على تغيير سلوكه تبعا للمواقف. فإنّه لن يرى مبررا للشكوى من الحظ والقول بأنه خانه".<sup>(1)</sup>

وهكذا فإنّ ما آلت إليه إيطاليا ليس قدرا محتوما، كما أنّ الازدهار والعظمة التي وصلت إليها روما قديما لا يعود لنفس السبب، وكما أنّ الإمبراطورية الرومانية انتهت إلى السقوط بعد كل سنين العظمة تلك، فإنّ إيطاليا كذلك قادرة على النهوض بعد سقوطها. يكفي فقط أن تستفيد من التاريخ وتستخلص منه العبر والدروس التي أثبتت نجاعتها.

من خلال ما سبق يمكن أن نصل إلى نتيجة أساسية وهي أنّ الحفاظ على الدولة خاصة إذا كانت تعيش حالة من الفساد والانحلال، يتطلب ظهور شخص بارع يتميز بحكمة كبيرة وذكاء ثاقب يمكنه من توقع المشكلات قبل وقوعها، فيعمل على القضاء عليها قبل استفحالها وهذا لا يتأتى إلاّ للقليل من الأفراد، حيث يقول: "وهذا ما يحدث

(1) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص 218.

في كل أروقة الدولة، عندما يتنبأ بالخطر قبل حدوثه وهو ما لا يتأتى إلا للأفراد الموهوبين الذين يتمتعون بكفاءة كبيرة ويستطيعون علاجه قبل استفحاله".<sup>(1)</sup>

---

(1) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص 16.



## الفصل الرابع:

### الفضيلة والدولة عند هوبز

- 1- المنهج الفلسفي.
- 2- خصائص الطبيعة البشرية.
- 3- مفهوم الفضيلة .
- 4- من إنسان حالة الطبيعة إلى فن صناعة الانسان.

## 1- المنهج الفلسفي :

أولى هوبز أهمية خاصة لمسألة المنهج وكيفية بناء النظرية السياسية بصورة قبلية، فهو وإن لم يكذب يذكر شيئاً عن هذا الموضوع في كتاب اللفيثان، فإنه قد خصص له حيزاً كبيراً في الكتابات الأخرى، في كتابه " عناصر القانون الطبيعي والسياسي" أشار إلى نقطة هامة مفادها أن الفشل الذي لحق المفكرين القدماء مرده عدم فهم مشكلة الطبيعة الانسانية، التي تعتبر من دون شك أساس صياغة مبادئ الحق الطبيعي هذا من جهة، ومن جهة أخرى اعتمادهم على طريقة عقلية في النظر لهذا الموضوع، غير أن قضية المنهج تتخذ قيمة أكبر ضمن كتاب في المواطن ، كما يخصص لها في كتاب "في الجسم" فصلاً كاملاً (1).

إن الصراع الذي كان دائراً بين الملك والبرلمان حول السلطة هو الذي حرّك مشاعر وعواطف هوبز، ومرد هذا الخلاف هو اقتناع كلا الطرفين بأنه على صواب، وأنه الوحيد الذي يعرف كيف تبني الدولة وكيف تسير دفة الأمور في المجتمع وهو ما جعل كلاهما على استعداد للدفاع عن رأيه والصراع مع من يقول برأي مخالف والنتيجة المترتبة عن ذلك هي الاضطراب الاجتماعي وازدياد العنف السياسي الذي تحول في النهاية إلى حرب أهلية طاحنة، ومن الجلي أن خلاص المجتمع لن يكون إلا بظهور اقليدس جديد الذي يبرهن على حقيقة سياسية تكون فوق مضنة الشك، تلك كانت أمنية من الأمنيات الثلاث التي أراد هوبز أن يحققها بنظريته السياسية والأخلاقية " (2).

لقد ساهمت العديد من العوامل في تشكيل آراء هوبز حول قضية المنهج والبدائية كانت بروح العصر الذي عاش فيه، ويبدو تأثيره بإقليدس- الذي حقق نجاحاً كبيراً في مجال الرياضيات- واضحاً؛ حيث اعتقد فيلسوفنا وهو الذي كان ينشد الحقيقة ، أنه

(1) نقلاً عن: كراي العويشاوي محمد، في تقاطعات علم السياسة بين هوبس وماكيافيلي(تونس، دار الكلمة للنشر والتوزيع ، 2017) ، ص67.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، ص 265.

إذا طَبَّق المنهج الاستنتاجي الاقليدي في مجالات المعرفة الأخرى، فإنه سيتجنب الخلاف والجدل ويحقق غايته وأمنيته وهي الإجابة على كل الاسئلة التي يمكن أن تطرح على مستوى السياسة (1).

لم تنشأ أمنية هوبز من فراغ خاصة إذا عرفنا بأن القرن السادس عشر هو قرن الكشوفات العلمية وعصر المناهج وتغير نظرة الإنسان لنفسه وللعالم، وهوبز نفسه لم يكن بعيدا عن هذا الاتجاه السائد، حيث أُعجب أيا إعجاب بالأبحاث التي انتهى إليها غاليلي (1564-1642) في مجال الفلسفة الطبيعية التي بنيت على المنهج التحليلي التركيبي، والذي كان يقوم بتحليل الظاهرة إلى عناصرها الأساسية ثم إجراء تجربة عقلية، فيعمد إلى تثبيت بعض العناصر وافترض انعدام البعض الآخر واستبعاد تأثيرها والتركيز على نتائج العناصر التي ثبتها فقط، حتى يستطيع التوصل إلى تفسير معين أو اكتشاف مبدأ جديد، ثم إعادة ترتيب الظاهرة(2)، وينكر أن غاليلي هو الذي أوصى لهوبز بفكرة بحث ومعالجة الأخلاق بطريقة هندسية(3).

غير أن تأثيره الكبير كان بإقليدس ومنهجه الرياضي أو الهندسي الذي حاول تطبيقه على فلسفته حتى يكون هو اقليدس السياسة (4). فالهندسة حسب اقليدس هي العلم الوحيد الذي حقق نتائج لا يمكن الشك فيها، وقد استخدم هوبز لفظ الهندسة أحيانا ليشير إلى كل العلوم الرياضية (5).

(1) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 65.

(3) عبد الجبار، نبيل عبد الحميد، النظرية الاخلاقية عند توماس هوبز، (عمان: دار دجلة، 2007) ص 55.

(4) إحسان عبد الهادي النائب، الأخلاق والسياسة، ص 37.

(5) ليو شتراوس، جوزيف كوربسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء 1، ص 574.

يجسد هوبز إذن الصدى الواضح للظفرة العلمية السائدة في القرن السابع عشر، وهو من سيوجّه فيما بعد النظرة الفيزيائية الميكانيكية نحو الحياة الاجتماعية، وسيتوج مجهوده بكتاب يعد من الكتب المؤسسة للفلسفة السياسية الحديثة وهو كتاب "الليفيتان". لقد انخرط هوبز كلياً في هموم عصره، وتشرب الأفق الذهني لتلك الحقبة؛ أي أفق النظرة الآلية للطبيعة، التي زعزعت كامل النظام المعرفي السائد، فكانت هي المرجعية النظرية الموجهة لكتابه السياسية. وقد طغى في فكره أن العالم مؤلف من جزئيات مادية تتحرك ميكانيكياً، وأوضح منهجه باستخدام مثال الساعة فعندما نريد فهم كيف تعمل الساعة، نقوم بتفكيكها وندرس مكوناتها المختلفة وخواص هذه المكونات، ثم نجمع أجزاءها، وبجمعنا الأجزاء بشكل يعيدها إلى العمل من جديد نتعلم كيف ترتبط الأجزاء بعضها ببعض، وكيف تعمل الساعة.

لقد حاول تطبيق هذا المنهج التحليلي والتركيبي على المجتمع حيث عمل على تقسيمه إلى أجزائه الواضحة، وجزئه الجوهري، كما سنرى، هو الفرد بأهوائه وأنانيته، ثم إعادة جمع هذه الأجزاء، فنرى روابطها وكيفية عملها، ويفعلنا ذلك نفهم ما هو المجتمع. ولكن هذا التقسيم لن يكون قسمة واقعية بل خيالياً افتراضياً، وهو ما يجعل هوبز يشتغل بطريقة غاليليو<sup>(1)</sup>

ولم يكن للنجاح الذي تحقق في القرن السابع عشر من سبب سوى منهج البحث العلمي الذي اعتنقه الرواد؛ والطريقة المثلى التي ينبغي أن يتبعها الإنسان في بحثه عن الحقيقة وتحصيل المعرفة هو هذا المنهج بالذات، ومن هذا المنطلق ظهرت العديد من المؤلفات لمجموعة من الفلاسفة تعمل على هداية العقل البشري، حيث ظهر لـ " فرانسيس بيكون" كتاب " المنطق الجديد – (Novum organum)، عام 1620، كما

(1) غنار سكيريك، ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: د.حيدر حاج إسماعيل، (ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2012).، ص 393.

ظهر لـ ديكارت في عام 1637، "المقال في المنهج"، واسبينوزا (1)، كتاب الأخلاق - 1660 و رسالة في إصلاح العقل عام 1662 وأيضا كتاب البحث عن الحقيقة للفيلسوف الفرنسي "مالبرانش" عام 1675، وكانت غاية هذه المؤلفات بيان أوجه الخطأ في طريقة البحث عند أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى، وإقامة منهج علمي جديد من أجل التوصل إلى المعرفة الحقة، ويتفق هوبز مع ديكارت في أن معظم الناس يظنون الطريق أو يقعون في الخطأ لافتقارهم إلى المنهج لأنه الطريق الصحيح والوحيد إلى الفلسفة.

يعتقد "هوبز" شأنه في ذلك شأن معاصريه - ببيكون وديكارت - أن المنهج - *méthod*، هو مفتاح الوصول إلى المعرفة، ويحدد مفهومه له بالاستناد إلى مفهوم الفلسفة من حيث هي المعرفة بالظواهر أو بالنتائج الظاهرة التي تتوصل إليها عن طريق الاستنتاج الصحيح مما نعرفه عن أسبابها ومنشئها، أو هي المعرفة بأسبابها ومنشأها، وعلى هذا الأساس يعتبر "أقصر الطرق لاكتشاف الآثار بمعرفة أسبابها، أو اكتشاف الأسباب بمعرفة آثارها" (2).

وهناك نوعان من المنهج يناظران عمليتي الطرح والجمع، أحدهما تركيبى وبه يستطيع المرء أن ينتقل من المبادئ الأولى "التي هي تعريفاتها" إلى معرفة شيء مركب والهندسة تركيبية كلها، والنوع الثاني به نصل إلى فهم شيء بتحليل الفكرة إلى الكليات التي تتألف منها والتي تكون أسبابها واضحة ومتجسدة في مبادئ أولى (3).  
بمعنى آخر المعرفة عند هوبز نوعان "معرفة تتعلق بأسباب وجود الأشياء تستمد من الإدراك الحسي أو التخيل أو التذكر، ومعرفة تتعلق بأسباب وجود الأشياء لا يمكن الوصول إليها أو اكتشافها إلا عن طريق الاستنتاج الذي قوامه التحليل والتركيب،

(1) إحسان عبد الهادي النائب، الأخلاق والسياسة، ص 96

(2) المرجع نفسه، ص 100.

(3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 557.

وعلى هذا الأساس يميز بين نوعين من المنهج وهما منهج الاكتشاف ومنهج البرهان والتعليم<sup>(1)</sup>.

منهج الاكتشاف يتألف من خطوتين هما التركيب والتحليل، الأولى تؤدي إلى الوصول إلى إكتشاف المبادئ والخطوة الثانية تؤدي إلى إكتشاف النتائج المترتبة عليها، أما النوع الآخر من المنهج عنده فهو منهج البرهان أو التعليم ويقصد به المنهج الذي يستخدم في نقل ما توصلنا إليه من إكتشافات ونتائج للغير<sup>(2)</sup>.

حاول هوبز، أن يعمم المنهج التحليلي - التركيبي - لا في دراسة العالم الفيزيقي فحسب، بل وفي دراسة الفلسفة المدنية أيضا، فعندما رأى اضطراب المجتمع المدني في إنجلترا، وأراد أن يصل إلى أسباب الفتن والحروب الأهلية العارمة آنذاك، قام بتحليل الدولة إلى عناصرها الأولى فكان "الأفراد"، ثم حلّ هؤلاء إلى أبسط العناصر، التي يتألف منها هذا الفرد "الآلة"، يشبه عمله بما يقوم به "الساعاتي"، من فك الساعة إلى أبسط أجزائها ليقف على عملها بدقة كما تقدم، وهكذا بدأ دراسته للدولة بموضوعات قد تبدو غريبة من خلال كتابه (اللفيathan)، كالإحساس والمخيلة وترابط الخيال واللغة والعقل وغيرها، وهي كلها أمور تخص الفرد إلا أنها في الحقيقة دراسة للمجتمع وقد وصل إليها نتيجة لتطبيق المنهج التحليلي الذي يرد الموضوع المراد دراسته إلى أبسط أجزائه<sup>(3)</sup>.

كما يتجلى المنهج التحليلي التركيبي في الفلسفة السياسية عند هوبز في دراسته وتحليله لحركات العقل أي الانفعالات كالنفور والحب والخير لمعرفة أسبابها ونتائجها<sup>(4)</sup>. والتحليل هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي، أي البدء من الإحساس وصولاً الى

(1) احسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته العقلانية ، ص 68.

(2) المرجع نفسه، ص 71.

(3) المرجع نفسه، ص 99.

(4) المرجع نفسه، ص 70.

المبادئ الأولى التي تتيح إمكانية معرفة أسباب الأشياء كلها بصورة شاملة، حيث اعتقد هوبز بأن العقل يقوم بمعرفة الأشياء الكلية، ثم معرفة أسبابها (أي أسباب الأعراض والصفات التي تكون كلية فيما يتعلق بسائر الأجسام)، لكي يتسنى عن طريق ذلك معرفة الأشياء الجزئية (أي أسباب الأعراض والصفات التي يميز على أساسها جسما آخر، وإذا كانت الأشياء الكلية متضمنة في طبيعة الأشياء الجزئية فإن العقل يقوم بمعرفتها عن طريق التحليل<sup>(1)</sup>).

أما عملية التركيب في المنهج، فيوضحها بأنها انتقال من الكليات إلى النتائج التي تترتب عليها، ويرى أنه عن طريق معرفتنا بالكليات وأسبابها (وهي المبادئ الأولى)، يكون لدينا أولاً التعريفات وهي مجموعة من الألفاظ يتم بواسطتها نقل فكرة ما عن شيء معين للسامع، وحين يكون لذلك الشيء اسماً معيناً فإن تعريفه يتمثل في توضيح ذلك الاسم بواسطة اللغة والألفاظ، وإذا كان ذلك الاسم يعبر عن مفهوم مركب فإن التعريف يقوم بتحليل ذلك الاسم إلى أجزائه الأكثر عمومية، كما هو الحال عند تعريف الإنسان بأنه "جسم، حي، حاس، وعقل أو مدرك"، مثل هذه التعريفات تتألف عادة من جنس "جسم، حي، حاس" وفصل "عقل"، وإذا ما كان اسم ما هو الأعم بين الأسماء التي من نوعه، فإن تعريفه يكون من خلال توضيحه وشرحه بشكل مستفيض حتى تتضح دلالاته<sup>(2)</sup>.

واستناداً إلى ذلك، يعرف هوبز التعريف بأنه "قضية يحل محمولها الموضوع حين يكون هذا الأخير قابلاً للتحليل، وللتعريف عنده خصائص وشروط محددة، منها تحدد الاسم المعرف وإعطاء فكرة عامة وواضحة عنه، شريطة ألا يرد الاسم المعرف في سياق التعريف"<sup>(3)</sup>.

(1) إحسان عبد الهادي النائب، الأخلاق والسياسة، ص 99

(2) المرجع نفسه، ص 100

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وعلى ذلك فالتحليل هو الفن الذي يسير به عقلياً من شيء مفترض إلى المبادئ، أي القضايا الأولى، حتى نصل إلى مجموعة من القضايا المعروفة تكفي للبرهنة على صدقه أو كذبه، أما التركيب فهو فن البرهان نفسه، ومن ثم فالتركيب والتحليل لا يختلفان إلا من حيث أن أحدهما يتقدم في سيره إلى الأمام والثاني إلى الخلف<sup>(1)</sup>.

والمنهج التحليلي مهم بصفة خاصة في الفلسفة السياسية لأن هوبز أراد أن تكون له القدرة على إقناع أي شخص؛ حيث يدعو قارئه لأن يختبر صدق ما كتبه بأن ينظر في نفسه وينظر فيما إذا كان ما يقوله عن الانفعالات والميول الطبيعية البشرية صحيحاً أم لا، ثم يتعلم كيف يقرأ نفسه ويعرفها ويستطيع عن طريق تشبيه الانفعالات والمواقف أن يقرأ انفعالات الأشخاص الآخرين وأفكارهم<sup>(2)</sup>.

لقد كان فيلسوفاً تجريبياً شأن لوك وبركلي وهيوم، إلا أنه كان من جهة أخرى متأثراً بالمنهج الرياضي لا في تطبيقاته في الرياضيات فقط، بل في تطبيقاته على كل ميادين الفكر، ومنه يتضح أنه كان مسائراً لروح العصر التي تميل إلى المنهجية ووحدة المعرفة البشرية<sup>(3)</sup>.

وقد حدّد هوبز مفهومه للمنهج بالاستناد إلى تعريفه للفلسفة، بوصفها " المعرفة الحاصلة عبر التفكير الذي يستخلص خصائص شيء ما استناداً إلى الطريقة التي بها يتولد أي أنه يمر من الخصائص إلى ضرب من التولد الممكن لهذا الشيء حتى يمكن أن ننتج الآثار التي تحتاجها الحياة الإنسانية قدر ما تسمح به المادة والقوى الإنسانية في ذلك"<sup>(4)</sup>.

(1) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، ص 103.

(2) المرجع نفسه، ص 77.

(3) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية بين افلاطون وماركس، ( ط 5، القاهرة، دار المعارف، 1995) ص 59.

(4) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص 101.

ومن سياق تعريفه للفلسفة حدد مهمتها في استنتاج المعرفة بالظواهر ونتائج الأشياء، ممّا هو معروف عن أسبابها ومنشئها، أو استنتاج أسبابها ومنشئها ممّا هو معروف من نتائجها وآثارها، بعبارة أخرى - أن مهمة الفلسفة هي بالدرجة الأولى، معرفة أسباب نشوء الأشياء وكيفية نشوئها أو حدوثها، وهذا يوضّح بأن مجال بحثها إنما يقتصر على الأشياء أو الأجسام الحادثة، أي كل جسم يمكننا أن نتصور كيفية حدوثه ونشوئه، أو أن يكون قابلاً لـ (التركيب - Composition) و (التحليل - Resolution)<sup>(1)</sup>.

وبهذا يعد "هوبز"، من بين الفلاسفة الأوائل الذين أدركوا أهمية المنهج التحليلي - التركيبي<sup>(2)</sup>، فكان بذلك وريثاً لمدرسة قوية ظهرت في جامعة بادوا - Padua، التي عمل جاليليو استاذاً فيها لفترة من الزمن، كما كان (هارفي - Harve)\*، تلميذاً فيها أيضاً بين عام (1598 وحتى عام 1602)، وقد ظلّت هذه المدرسة لعدة قرون تقدم أبحاثاً منطقية وطبيعية وميتافيزيقية، فضلاً عن إسهامها في مجال الطب، كما قد أخذ هوبز منهجه الرياضي عن جاكوب زارابلا - Jacob Zarabella\*\*، لاسيما بعد أن ترجم هذا الأخير أعمال "أرخميدس - Archimedes"، إلى اللاتينية عام

(2) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص ص 102.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 558.

\* وليم هارفي (1578 - 1657)، طبيب إنجليزي وأحد أصدقاء هوبز المقربين، ظهر له كشف عن الدورة الدموية مطبوعة في عام 1628، وقد استخدم في التوصل إلى اكتشاف الدورة الدموية منهجاً مماثلاً للمنهج الغاليلي (بيرتراند رسل: حكمة الغرب، ج2، ص 57).

\*\* زارابلا (1532 - 1589)، أحد الاساتذة الكبار في جامعة بادوا، وظل استاذاً بهذه الجامعة لربع قرن من (1564 - حتى وفاته)، وكان بكتابات في المنطق، لاسيما في المنهج العلمي - أحد كبار علماء المنطق في عصره. ( أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز - فيلسوف العقلانية، ص 98).

1543، ولقد تبني هو مصطلح " التحليل - التركيب " على نحو ما استخدمهما اقليدس وارخميدس<sup>(1)</sup>.

---

(2) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص 98.

## 2-خصائص الطبيعة البشرية :

إن الغاية التي كان ينشدها هوبز هي إقامة نظرية سياسية لا تقبل الشك، والغرض من ذلك القضاء بصفة نهائية على الخلاف الذي كان سائداً في إنجلترا آنذاك، حول الطرق الأنجع والأمثل للحكم، هوبز لم يتردد كثيراً ، حيث أعلن منذ البداية أن الخطوة الأولى لتحقيق المراد هو فهم الطبيعة البشرية في حقيقتها وأبعادها، وهذا من أجل إقامة صرح سياسي على أسس واقعية سليمة، وهو هنا يقترب كثيراً مما ذهب إليه المفكر الإيطالي ماكيافيلي الذي جاهد من أجل تأسيس لعلم السياسة يقوم بالدرجة الأولى على أساس سبر أغوار النفس الإنسانية .

ومن أجل فهم الطبيعة البشرية كان من اللازم تحليلها بغية كشف المحرك الدافع لسيروتتها، وللقيام بهذه المهمة، يطرح فرضه الذي يدور حول حالة قبل الدولة أو حالة قبل المجتمع المنظم، وهي حالة فرضية منطقية وليست حقيقية- وإن كان في بعض آرائه يدلل على أن مثل هذه الحالة كانت ولا زالت موجودة حتى في عصره آنذاك- وهي حالة الطبيعة التي يمكن من خلالها فهم الإنسان على حقيقته أو الإنسان كما هو لا كما ينبغي أن يكون.

يقدم لنا هوبز تحليلاً سيكولوجياً لانفعالات وأهواء البشر عامة في حالة الطبيعة لكن قبل التطرق لذلك يحسن لنا أن نشير إلى فرق بين توجه هوبز وماكيافيلي، وهو فرق في الدائرة التي يعالج فيها كل منهما الإنسان، إذ يبدو أن الدائرة التي يعالج فيها هوبز الإنسان أوسع من دائرة ماكيافيلي، ذلك أنه يتحدث عن الإنسان كإنسان، أي الإنسان كما كان وكما هو كائن وكما سوف يكون، نعود لنقول أن هوبز يرى أن طباع وأهواء وانفعالات البشر لن تتغير بتغير الزمن، إذ أن طبيعة الإنسان ثابتة<sup>(1)</sup>، ليمضي أبعد من ذلك في كتابه الشهير " اللفيثان فيقدم لنا أبعاد إنسان قبل الدولة، أي الإنسان كما سلمته لنا الطبيعة، أو الهيكل العام للإنسان.

1 ( توماس هوبز، اللفيثان، ص ص (105-106).

يبدأ هوبز تحليله من الفكرة القائلة أن للإنسان وللجنس البشري ميل عام أو رغبة دائمة لا تهدأ في اقتناء السلطة بعد السلطة والتي لا تنتهي إلا بالموت، والسبب ليس دائماً البحث عن متعة أو لذة أشد من تلك التي بلغها أو امتلكها، أو لأنه لا يستطيع أن يرضى بالسلطة التي يمتلكها، بل لأنها السبيل الوحيد لحفاظ على ما حققه هو السعي لكسب المزيد من السلطة"<sup>(1)</sup>.

هذا الميل أو الطبع يتغذى على ما جبل عليه الإنسان بمقتضى الطبيعة التي جعلت البشر متساويين في ملكات الجسد والفكر، وهي مساواة بمقتضى الحق الطبيعي"<sup>(2)</sup>. ولا توجد علامة على التوزيع المتساوي لأي شيء أكبر من قناعة كل إنسان بنصيبه منه" وهذا التساوي بين البشر كان من الأسباب الأساسية للصراع وزيادة حدته، ففي سعي كل واحد من أجل تحقيق غايته لا يستطيع تماماً تدمير الآخر، ذلك لأنه يستحيل عليك أن تجد بين الناس في حالة الطبيعة من يستطيع أن يحسم الحرب ويخضع الآخرين لأمرته، وذلك لأن الناس متساوون في قدراتهم ومن لديه نقص في جانب تعوضه قوة هناك، فالكل متساوون في القوة"<sup>(3)</sup>.

ومن خلال تفاعل العاملين السابقين يمكن القول أن حياة الانسان في الحالة الاولى أي حالة الطبيعة ستكون كالتالي :

من المساواة في القدرة تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات لذلك إذا رغب شخصان بشيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما فإنهما يصبحان عدوين، وفي طريقيهما إلى غايتيهما ( حفظ أنفسهما ، أو مجرد اللذة ) يحاول كل منهما تدمير الآخر أو إخضاعه"<sup>(4)</sup>، وفي مثل هذه الأوضاع- نتيجة هذا الانعدام المتبادل للثقة-

1 ( توماس هوبز، الليفيثان، ص ص (105-106).

2) المصدر نفسه، ص131.

3) المصدر نفسه ، ص 132.

4) المصدر نفسه، ص 132.

ليس ثمة سبيل معقول أكثر من التحسب لكي يضمن الإنسان أمنه أن يفرض سيطرته بالقوة أو الخداع على أكبر عدد ممكن من الناس حتى يقضي على كل قوة يمكن أن تشكل خطراً عليه... وهو أمر مسموح به بوجه عام لأن زيادة السلطة على البشر بهذه الطريقة ضرورية لحفظ الذات<sup>(1)</sup>.

وفقاً لما سبق فستكون النتيجة هي الصدام المحتوم، وأسبابه في نظر هوبز ثلاثة:  
**1-المنافسة :** هنالك الكثير من الأشياء التي يمكن أن تكون موضع تنافس بين البشر في حالة الطبيعة، فقد قد يتنافسون على الثروة، أو الوصول إلى المناصب الرفيعة (السعي لاكتساب إعجاب الناس بهم)، أو غيرها ، هذا التنافس هو الدافع المحرك الذي يجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب ، يستخدمون فيه العنف من أجل أن يجعلوا أنفسهم سادة على الآخرين وزوجاتهم وأبنائهم وماشيتهم، فيؤدي كل ذلك إلى استعداد للحرب في البداية، ثم يتحول إلى عدااء وحرب وقتال، ذلك لأن الطريق الذي يسلكه المنافس هو طريق القضاء على خصمه بقتله أو قهره أو إخضاعه لسيطرته، أو العمل على أن يحل محله بالاستئصال أو الطرد<sup>(2)</sup>.

إذن المنافسة قائمة من أجل الحصول على المزيد من الأغراض المعنوية وغير المعنوية، وحالة كهذه لا يمكن أن تحسم إلا بقوة السيف، فليس هنالك تنازل من فرد لآخر.

وهذا مما يدفع البشر إلى العدوان واستخدام العنف من أجل الكسب والاستحواذ على ما يريدون نيّله، ولا شيء يمكن أن يكون ظالماً، ذلك أن أفكار الصواب والخطأ ، والعدل والظلم لا مكان لها هنا حيث لا سلطة مشتركة ولا وجود للقوانين، وحيث لا

(1) توماس هوبز، اللفيانان، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ص 134.

قانون لا ظلم إن القوة والغش هما الوسيلتان الوحيدتان المعترف بهما واللذان تملكان مشروعية وتبريرا كاملا في مثل هذه الأوقات<sup>(1)</sup>.

## 2- الريبة/الشك (Méfiance)

من أجل تحقيق الأمن يستخدم الأمراء العنف من أجل أن يدافعوا عن أنفسهم، ومن التنافس بينهم في حالة الطبيعة تظهر ضروب مختلفة من العداوة والخصومة، وعلى هذا النحو تتعدم الثقة بين الأفراد، فكل واحد يشكك في كل ما يصدر عن غيره من تصرفات، لذا يسعى كل منهم إلى إحباط محاولات الآخرين منذ البداية، ونتيجة هذا ليس ثمة سبيل معقول أكثر من التحسب لكي يضمن الانسان سلامته وأمنه، إلا بفرض سيطرته بالقوة والخداع على أكبر عدد ممكن من الناس حتى يقضي على كل قوة يمكن أن تشكل خطرا عليه، وهو أمر مسموح به بوجه عام لأن زيادة السلطة على البشر بهذه الطريقة ضرورية لحفظ الذات، لا بد من السماح بها ما دامت الأوضاع تقتدر إلى القوة المشتركة التي تبث الرعب في قلوب الجميع"، وهكذا فالتنافس والعداء سيزداد حدة واشتعالاً كلما انعدمت الثقة بين الناس وزاد الشك فيما بينهم فيلجؤون إلى استخدام العنف من أجل ضمان أمنهم وسلامتهم والدفاع عن أنفسهم<sup>(2)</sup>.

## 3-المجد (Gloire): من أجل السمعة يستخدم العنف لتحقيق أمور تافهة.

يرى هوبز، بأن التطلع إلى " المجد " ، يمكن أن يعد مصدرا رئيسيا من مصادر الصراع بين البشر في حالة الطبيعة، ولعله السبب الذي يجعل الناس لا تسعى للمحافظة على الصحبة، فقد يشعرون بالضيق والحزن مالم تكن هناك قوة يخشاها الجميع وكل فرد في هذه الحالة ينتظر من الآخر أن يعطيه قيمة معينة، أو يقدره حق قدره، وهذا القدر، هو الدرجة التي يعطيها لنفسه، فعلى نحو ما يقدر نفسه يريد من الآخرين أن يقدروه، ولما كانت هناك دلائل كثيرة تشير إلى احتقاره أو الحط من قدره،

(1) توماس هوبز، اللفيثان، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ص 133.

فإن من الطبيعي أن يحاول أن ينتزع من محتقريه قيمة أعظم عن طريق إلحاق الأذى بهم<sup>(1)</sup>.

إن قيمة الإنسان هي الثمن الذي يكون الآخرون على استعداد لدفعه لاستخدام قوته، ومن ثم فالاحتقار يشير إلى أن الآخرين يعدون قوة إنسان ما أدنى من قوتهم وليس هنالك من يعترف بهذه الدونية طواعية، إذ لا بد أن يؤكد نفسه وقدرته ليقنع الآخرين بهذه القدرة، ومن هنا فليس ثمة من سبيل أمامه يمكن أن يسلكه فإما أن يتغلب على محتقريه بالقوة أو يعاني المزيد من الانتهاك لوجوده وأمنه<sup>(2)</sup>.

ولما كان الناس يريدون انتزاع الاحترام من الآخرين فإنهم يلجؤون إلى الصراع الذي يتحول إلى قتال بسبب أنهم لم يشعروا بالقدر المتوقع من الاحترام الذي يرغبون فيه، ولهذا السبب فقد يقوم حرب فيما بينهم لسبب تافه، ككلمة أو ابتسامة أو رأى مختلف أو أي إشارة أخرى تدل على الحط من قيمة الفرد على نحو مباشر فيما يتعلق بذاتهم، أو بصورة غير مباشرة لأقاربهم أو أصدقائهم أو مهنتهم أو أسمائهم.

وهكذا فالفرد يريد تأكيد ذاته لا فقط لمن قصد إهانته، بل أيضا فيما يتعلق بأي فرد آخر، فمن الناس من يسعى إلى الحصول على القوة لا لغرض آخر سوى الاستمتاع بها، وعلى هذا النحو يكون التطلع إلى المجد كذلك مصدراً من مصادر العنف<sup>(3)</sup>.

ومنه فالرغبة في المحافظة على الذات واشباع الرغبات والاستحواذ على المزيد من القوة تمثل الجذور الأولى لمنشئه، حيث يريد كل فرد أن يحافظ على ذاته، وأن يدعم وجوده، وهو ما يتطلب البحث عن أسباب القوة واكتسابها واختزانها للمستقبل بقدر المستطاع، وإذا ما اشتد هذا الصراع تحول إلى حرب لا محالة، إذ كل إنسان يصارع

(1) نقلا عن إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة، ص 316.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(3) المرجع نفسه، ص 317.

ويقاتل كل إنسان آخر، وكل فرد يريد أن يحصل على المزيد من القوة وأن يفرض سيطرته على الآخر، وحيث أنه لا يوجد قانون ولا مجتمع ولا عرف فإن ذلك يعني أن من حق كل فرد أن يحصل على كل ما يستطيع وأن يدعم وجوده بشتى السبل المتاحة أمامه، وليس في ذلك خطأ أو اعتداء، لأنه لا خطأ ولا حق ولا صواب بعد، حيث لم يظهر بعد ما يوجب على الفرد أن يلتزم بشيء أو أن يكبح من رغباته اللامحدودة، فهي حرب لا هودة فيها ولا رحمة، كل واحد يريد لنفسه كل شيء، ويرغب في تملك كل شيء حتى وأن كان على حساب أخيه، والآخر بمثابة العدو إنه ذئب يتربص به الدوائر ومتى سنحت له الفرصة أجهز عليه<sup>(1)</sup>.

من هنا يتضح أنه في الوقت الذي يعيش فيه الناس دون سلطة مشتركة تقيهم جميعا في الرهبة، يكونون في الحالة التي تسمى حربا، وهي حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر، والحرب ليست معركة فقط بل هي فترة من الزمن تكون فيها إرادة التنازع معلومة بما فيه الكفاية، وينتج في مثل هذه الحالة وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف<sup>(2)</sup>.

إن الحرب لا تعني القتال أو العراك، بل المدة الزمنية الممتدة التي تسود فيها إرادة التنازع عن طريق العراك المستمر، وتبعاً لذلك لا بد من فهم الزمن فيما يخص طبيعة الحرب على نحو ما نفهمه في طبيعة "الجو"، فكما أن طبيعة الجو الرديء لا تتمثل بنزول المطر مرة أو مرتين، بل في استمرار انفجاره أياماً عدة متواليات، كذلك لا تنحصر طبيعة الحرب في قيام معركة فعلية، بل في استمرار روح العدائية التي تقضي على كل ثقة في إمكان قيام حالة سلمية، وما عدا ذلك فهو في صميمه ضرب من السلم<sup>(3)</sup>.

(1) عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة، ج2، ص 561.

(2) توماس هوبز، اللفيثان، ص 134

(3) المصدر نفسه ، ص ص 135.

ويعتقد هوبز أن الانسان تتملكه غريزة واحدة هي غريزة المحافظة على حياته، التي تدفعه إلى الكفاح طوال حياته، فيظل كذلك حتى يموت، هذه الغريزة تجعله يبحث عن الوسائل التي تكفل له الأمن، وفي سبيل ذلك يلجأ إلى القوة لأنه لا يستطيع أن يحقق لنفسه الأمن إلا إذا كان قويا، ومن ثم توفير الطمأنينة لنفسه من دون أن يعير غيره أي اهتمام إلا إذا وجد أن بقاءهم وطمأنينتهم ضرورية لبقائه وطمأنينته<sup>(1)</sup>. لذلك فأفعاله مدفوعة بمصلحته الشخصية، وبالتالي فالإنسان يميل نحو حياة الأناثية، وليس الاجتماع كما يعتقد ارسطو، فالإنسان ليس كائناً اجتماعياً بطبعه، وهو الأمر الذي لخصه هوبز في عبارته الشهيرة "الإنسان ذئب للإنسان". فليس الاجتماع والتعاون بين الناس هما الأصل، بل الحالة الطبيعية بما أنها الطرف النقيض للحياة المدنية هي الأساس.

ويستشهد من أجل إثبات صحة مذهبه في أنانية النفس البشرية، وفساد سلوكها، إلى تاريخ البرابرة أو الأباطرة والحروب الدموية على مر الأزمنة، والدسائس الاجتماعية والسياسية التي يسلكها الإنسان على الصعيد الفردي، أو الدول على الصعيد السياسي بغية تحقيق أهداف مروعة<sup>(2)</sup>.

ففي حالة الطبيعة حيث لا توجد سلطة ولا قوانين تحد من انفعالات البشر وأهوائهم ورغباتهم، وحيث يكون كل إنسان حراً في الاستجابة لما يعتمل في نفسه والعمل على ضمان حقه الطبيعي، تكشف انفعالات البشر وأهوائهم ورغباتهم عن نفسها بصورة صريحة لا مرأى فيها، ويشير هوبز في هذا الصدد إلى شواهد عديدة تؤيد ذلك، تبين حقيقة ما يعتمل في نفوسهم وهم يعيشون في ظل السلطة والقانون والمجتمع، وتتيح لنا في الوقت نفسه أن نستنتج الحالة التي يمكن أن يصلوا إليها فيما لو انعدم وجودها وزال تأثيرهما في حياتهم، فالخوف والشك من الآخرين مثلاً يساوران

(1) يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، (القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979) ص 223.

(2) توماس هوبز، الليفيانان، ص 136.

البشر دائماً، حتى حينما يعيش الفرد ضمن نطاق المجتمع وفي ظل سلطة وقوانين تحميه وتتكفل بضمان حقوقه، وإذا شك أي منّا في ذلك يكفي "أن يتأمل نفسه سلوكه وتصرفاته، ألا يحدث حين يزعم القيام برحلة، أن يسلم نفسه ويخرج مزوداً بصحبة كافية؟ ألسنا نلاحظ أننا عندما ندخل إلى مخدعنا نحكم إغلاق أبوابنا، بل حتى عندما نكون بمنزلنا فإننا قد نغلق بالمفاتيح أدرجنا في حين أننا نعلم تمام العلم أن ثمة قوانين وضباط عموميين مزودين بالسلاح ومستعدين للانتقام لشتى الأضرار التي قد تلحق بنا؟ ولكن أي ظن هذا الذي نظنه بأشبهنا من الناس حينما نمضي مسلحين، أو بأقراننا من البشر حينما نغلق على أنفسنا باب مخدعنا، أو بأطفالنا وخدمنا حينما نغلق بالمفاتيح أدرجنا؟ أليس في هذا المسلك إتهام للبشرية؟ إتهام بالأفعال قد لا يقل خطورة عن اتهامهم بالأقوال"<sup>(1)</sup>. ولكننا في الحقيقة لا نتهم طبيعة الإنسان، فكما أن رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست في حد ذاتها خطيئة، كذلك لا تعد الأفعال الصادرة عن تلك الأهواء بمثابة آثام، إلا إذا كان هنالك قانون وسلطة يحرسها وينهي عنها"<sup>(2)</sup>.

هذا الوصف لحال البشرية قبل قيام هو افتراض منطقي يقدمه "هوبز"، لبناء فلسفته السياسية بالطريقة نفسها، والتي أتبعها في بناء مذهبه المادي، إنها وصف تحليلي أكثر من كونها مفهوماً تاريخياً، حيث أن سمات حالة الطبيعة مسوغة عن طريق المشاعر "العواطف والانفعالات"، ونتائجها المساوية، وليست عن طريق توثيق. ولما كان هذا هو حال الإنسان الفرد فكيف يمكن أن يكون في حالة الاجتماع؟ وكيف يمكن أن تكون علاقات الأفراد فيما بينهم من دون قوة مشتركة تلقي في نفوسهم الرعب؟ بهذا الصدد يرى هوبز "أنهم سيكونون في حالة حرب يشنها كل إنسان ضد

(1) توماس هوبز، الليفيثان، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 136.

كل إنسان، أي الإنسان للإنسان ذئب، والواحد في حرب ضد المجموع"<sup>(1)</sup> والحياة مجال للقوة الباطشة عند الأقوياء، وللخداع والمكر والتحايل عند الضعفاء"<sup>(2)</sup>.

" وقد يعتقد بعضهم أنه لم يكن ثمة وجود لزمان أو حالة حرب كهذه ، وأنا أعتقد -يقول هوبز- أن هذه الحالة لم تكن قط معممة في جميع أنحاء العالم ولكن هناك أماكن عديدة حيث يعيش الناس هكذا ...إن الشعوب الوحشية في أماكن عديدة من أمريكا لا يملكون أي حكومة ...وهم إلى اليوم يعيشون بالطريقة الوحشية التي تكلمت عنها"<sup>(3)</sup>.

وينتج أيضا عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان أن لا شيء يمكن أن يكون ظلما، وأفكار الصواب والخطأ والعدل والظلم لا مكان لها هنا، حيث لا سلطة مشتركة ولا وجود للقوانين وحيث لا يوجد قانون لا يوجد ظلم، إن القوة، الغش، هما في الحرب الفضيلتان الأساسيتان "<sup>(4)</sup>.

هذا بالنسبة للحالة السيئة التي وُضع فيها بمحض طبيعته مع أن لديه امكانية للخروج منها، حيث يكمن في جزء منها في أهوائه والآخر الآخر في عقله ... إن الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلم هي الخوف من الموت، الرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله ويطرح العقل بنودا مناسبة للسلام قد يتوافق الناس عليها هذه البنود هي ما يسمى بقوانين الطبيعة"<sup>(5)</sup> .

وفي معرض حديثنا عن الفضيلة يجدر بنا أن نشير هنا إلى الدور الذي تلعبه الفضيلة عند هوبز في الانتقال من حالة الطبيعة المدمرة إلى الحالة السياسية المنظمة، والفضيلة هنا ترتبط بالخصائص والمؤهلات التي ينبغي أن يتوافر عليها الحاكم لمرافقة

(1) توماس هوبز، الليفيثان ، ص 140.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 560.

(3) توماس هوبز، الليفيثان، ص136.

(4) المصدر نفسه، ص 136 .

(5) المصدر نفسه، ص 137.

الفضيلة التي يبين عنها الأفراد من خلال ضم إراداتهم وتقويضها للحاكم المطلق، والذي ينصبونه سيذا عليهم.

يمكن أن نستشف ذلك من خلال الحديث عن القوانين الطبيعية التي ذكرها هوبز، والتي تعتبر ميثاق أخلاقي يربط الأفراد ببعضهم من جهة، ويربط الحاكم بالأفراد من جهة ثانية.

لقد قام هوبز في كتابه الليفيانان في الفصلين 14 و15 بصياغة 19 قانون طبيعي حاول من خلالها أن يوضح كيفية انتقال الإنسان من حالة الطبيعة الهدامة، حالة حرب الكل ضد الكل إلى حالة جديدة يقبل فيها كل واحد العيش مع الآخر وفق عقد أو ميثاق يكون بينهم وبين الحاكم وهي حالة المجتمع المدني.

إن القانون الطبيعي هو فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها الإنسان عن طريق عقله من مصلحته طاعتها، وهذا لأن الحالة الأولى لم تعد تُطاق<sup>(1)</sup>.

والقانون الطبيعي الأول هو أن الناس ينبغي عليهم أن يبحثوا عن السلام ويتبعوه. وينتج عنه بدوره قانون يقضي بأنه ينبغي أن يكون لدى الإنسان الرغبة في السلام والذي يعتبر من دون شك أسمى فضيلة أخلاقية وسياسية، ينشدها الحاكم والمحكوم، الحاكم من خلال سعيه الدؤوب للبحث في الوسائل والتي تضمن له تحقيق السلم بوصفه غاية الغايات والأساس الذي من أجله انبثق العقد بينه وبين الأفراد ، والسلم هنا ليس فضيلة خاصة بالحاكم فقط، بل يمس الأفراد أيضاً نتيجة اقتناعهم باستحالة واستمرار العيش في حالة الطبيعة الأولى وتقويض سلطتهم لرجل يفوقهم قوة وذكاء يكون الحكم فيما بينهم. قانون السلم عند هوبز هذا يتحقق بشرط أن تتوفر لدى الآخرين الرغبة نفسها، وأن تكون لديه الرغبة في الدفاع عن نفسه عندما يجد أنه لا بد أن يفعل ذلك، وأن يتنازل عن الحق الطبيعي في ملكيته لجميع الأشياء، وأن يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الآخرين الذي يسمح به للآخرين إزاءه أما القانون الثالث فينبغي

(1) توماس هوبز، الليفيانان، ص 139.

أن يلتزم الناس من خلاله بتنفيذ ما يبرمونه من عقود "التي بدونها تصبح العقود، بالطبع، عديمة الجدوى"<sup>(1)</sup>.

ثم يتبع ذلك عشر قوانين طبيعية أخرى:

- 1- الالتزام بالإرادة الخيرة.
- 2- التكيف المتبادل.
- 3- العفو عن التائب.
- 4- العقوبات لا تكون إلا من أجل إصلاح المعتدين أو ردع الآخرين، وليس من أجل الانتقام.
- 5- الامتناع عن ازدراء أو كراهية الآخرين.
- 6- الاعتراف بأن جميع الناس متساوون.
- 7- امتناع الإنسان عن الاحتفاظ بأي حقوق لنفسه دون غيره، أي أن ينبغي على المرء ألا يرضى لنفسه أن يحتفظ بأي حق لا يرضى أن يحتفظ به كل إنسان آخر لنفسه.
- 8- التوزيع العادل أو النسب الصحيحة للخيرات التي تكون ملكاً للجميع.
- 9- السلوك الآمن.
- 10- حل المنازعات عن طريق الجهة القضائية<sup>(2)</sup>.

يمكن أن نلخص هذه القوانين العشر بالقول أنها ميثاق أخلاقي يتيح للحاكم مشروعية تحديد القيم التي ينبغي أن تسود، والتي ينبغي أن يحترمها الأفراد، والتي يلتزم الحاكم بتطبيقها، والتي تبرز أيضاً مدى كفاءة وفضيلة الحاكم وقدرته على حمايتها من الاختراق، وكذا تطبيقها على الأفراد، وهذا من أجل أن يعم السلم والأمن في المجتمع. فمن خلال هذه القوانين يتحدد ما هو فاضل وما هو عكس ذلك.

(1) توماس هوبز، الليفيثان، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص ص (151-161).

### 3- مفهوم الفضيلة :

تقترب الآراء التي انتهى إليها هوبز فيما يخص كيفية الحكم من الآراء التي انتهى إليها ماكيافيلي، فإذا كان هذا الأخير من أكثر الذين شددوا على ضرورة إسناد السلطة أو مقاليد الحكم للرجال الأكفاء الذين يملكون المؤهلات الكافية لتسيير شؤون الدولة وتسيير مقاليد الحكم -وهذا ما تطرقنا إليه في الفصل الثاني - فإن هوبز قد سار على نهجه ويظهر ذلك من خلال كتابه الشهير اللفاياتان حين أفرد العديد من الفصول في القسم الأول منه للحديث عن الفضيلة السياسية، ويتضح ذلك من خلاله تطرقه للطريقة التي يمكن أن يتوافر من خلالها الرجال الذين يمكن أن تعول عليهم الدول في تسيير شؤونها، حيث نجده يشرح الطريقة التي يمكن أن نميّز بها ومن خلالها بين الرجال الأكثر مقدرة وكفاءة عبر تطرقه لمفهوم الفضيلة.

في مستهل حديثه عن الفضائل يبتدئ هوبز بحكم عام يقول فيه أن الفضيلة بوجه عام وفي مختلف الموضوعات، هي شيء يُقدّر لتفوقه، وهي تقوم على المقارنة، ذلك أنه لو كانت الأشياء موجودة بالتساوي لدى كل البشر لما كان لشيء أن يقدر، ثم يتجه لتبرير هذا الحكم من خلال حديثه عن الفضائل العقلية التي يعتبرها قدرات العقل التي يمتدحها البشر ويقدرونها ويرغبون بوجودها في أنفسهم أو ما يسمى الذكاء <sup>(1)</sup>.

هذه الفضائل أي العقلية (الذكاء) هي على نوعين طبيعية ومكتسبة، الأولى أي " الفضائل العقلية الطبيعية" ليس المقصود منها تلك التي يمتلكها الإنسان منذ مولده، لأن هذه لا تشمل إلا الإحساس وفيه لا يختلف البشر إلا قليلا فيما بينهم وعن الحيوانات الوحشية، بحيث لا يحسب من الفضائل، ولكن المقصود هنا هو الذكاء الذي يكتسب بالعادة وبالتجربة دون منهج ثقافة أو تعليم، ويقوم هذا الذكاء الطبيعي بشكل أساسي على أمرين سرعة الخيال ( أي التعاقب السريع للأفكار ) ، والتوجه نحو غاية محددة ، وهذا الاختلاف في السرعة ينشأ بالتأكيد نتيجة اختلاف أهواء البشر الذين

(1) توماس هوبز، اللفاياتان، ص 77.

يحبون أو يكرهون شيئاً معيناً أو غيره، وبالتالي فإن أفكار بعضهم تجري باتجاه وبعضهم تجري في اتجاه آخر أو تبقى ساكنة، والذين يلاحظون نقاط الشبه في حال كانت من النوع الذي لا يلاحظه الآخرون إلا نادراً ، يقال أنهم يملكون الذكاء ويقصد به في هذا السياق " المخيلة "(1). لكن الذين لا يلاحظون الاختلافات بين الأشياء وانعدام التماثل بينها، وهو ما يسمى التمييز والفصل والحكم بين شيء وآخر في حال لم يكن هذا الفصل سهلاً، يقال أنهم يملكون حكماً جيداً وحيث ينبغي الفصل بين الأوقات والأماكن والأشخاص تسمى هذه الفضيلة تمييزاً الفضيلة الأولى، أي أن التخيل دون مساعدة الحكم لا يعتبر فضيلة، غير أن الثانية وهي الحكم والتمييز مطلوبة لنفسها دون مساعدة التخيل، وإلى جانب تمييز الأزمنة والأمكنة والأشخاص، الضروري للتخيل الجيد يطلب أيضاً مطابقة الأفكار الدائمة مع أهدافها "(2). حيثما يغيب الذكاء، ليست المخيلة هي ما ينقص بل التمييز، وبالتالي فإن الحكم دون مخيلة هو ذكاء، لكن المخيلة دون حكم ليست كذلك "(3).

أما الذكاء المكتسب" الذي اكتسب بالتعليم وبالمنهج " فلا وجود فيه سوى للعقل " إن سبب اختلاف هذا الذكاء بين البشر مكمنه الاختلاف الذي يأتي في جزء منه من الاختلاف في تكوين الجسم وفي جزء آخر من التربية والعادات المختلفة ... إن الأهواء التي تسبب أكثر من غيرها، اختلافات في الذكاء هي بشكل أساسي زيادة أو نقص الرغبة في السلطة والثروة والمعرفة والشرف، وهذه يمكن ردها إلى الرغبة الأولى أي الرغبة في السلطة، فما الثروة والمعرفة والشرف إلا أنواع متعددة من السلطة" (4).

(1) توماس هوبز، اللفيثان، ص 78.

(2) المصدر نفسه، ص78.

(3) المصدر نفسه، ص81.

(4) المصدر نفسه ، ص82.

من الواضح أن هوبز يحدد الرغبة بوصفها شروطاً ضرورياً لتوفر الرجال الأكفاء، فعن طريقها تتوافر الذاكرة وتتسع المخيلة ويتوفر الحكم الجيد، ذلك، فالإنسان بطبعه يميل إلى جمع المعلومات الكافية عن الموضوع الذي يدخل ضمن اهتماماته، وعليه يمكن القول أن " الرجل الذي ليس لديه هوى عظيم لأي من هذه الأشياء ... وإن كان رجلاً خيراً لدرجة أنه لا يؤدي أحداً، لا يمكنه أن يمتلك مخيلة عظيمة أو حكماً بارزاً، لأن الأفكار هي بالنسبة للرغبات بمثابة الكشافة أو الجواسيس، تتحكم في الخارج وتجد الطرق المؤدية إلى الأشياء موضع الرغبة، ومن هنا يتأتى كل ثبات لحركة الذهن، وكل سرعة بهذه الحركة، ويذهب هوبز إلى حد أبعد من ذلك حين يعتقد من ناحية أخرى أن غياب الرغبة يوازي أن يكون الإنسان ميتاً، أما من كانت لديه أهواء ضعيفة فذلك يعني البلادة ، في مقابل الجنون إذا ما كانت عنده أهواء أقوى وأكثر عنفاً مما هو معتاد عند الآخرين (1).

ولكن هل يمكن أن تتوافر الرغبة، الحكم الجيد، سرعة الخيال، الذاكرة، الفطنة، الذكاء، في رجل واحد ؟

يقول هوبز: " نتيجة التناقض بين بعض ملكات الذهن الطبيعية وبعضها الآخر وكذلك بين هوى وهوى آخر، ونتيجة ارتباطهما بالحوار، قامت حجة لإثبات استحالة أن يكون ثمة رجل واحد لديه ما يكفي من الاستعدادات للقيام بكل أنواع الواجب المدني... إن قساوة الحكم كما يقولون، تجعل البشر شديدي الرقابة عاجزين عن مسامحة هفوات الآخرين وعجزهم، وبالمقابل فإن سرعة المخيلة تجعل الأفكار غير ثابتة بما فيه الكفاية للتمييز بدقة بين الصواب والخطأ " (2). وعن هذا أجيب ( يقول هوبز ) بأن في الحقيقة مصاعب جمّة ولكنها ليست من المستحيلات، لأنه بواسطة التربية والانضباط يمكن أن تتصالح، وهما تتصالح أحياناً، لهذا كان أمله أن يكون

(1) توماس هوبز، اللفيثان، ص82.

(2) المصدر نفسه، ص663.

كتابه الليفيثان محورا للدروس في الجامعة آنذاك لكونه يعلم أسس وفنون الحكم الصحيح<sup>(1)</sup>.

وفي خاتمة كتابه " الليفيثان " لا يتوانى هوبز عن التأكيد على أن مثل هذه الخصائص وهذه الفضائل يمكن أن تكون حاضرة، بل ويمكن أن تجتمع في شخص واحد، حيث يقول: " لقد عرفت وضوح الأحكام وسعة المخيلة وقوة العقل، وجمال الفصاحة، الشجاعة في الحرب ، والخشية من القوانين كلها مجتمعة في إنسان واحد، وهو صديقي النبيل والشريف ، سيدني غودلفين\* الذي لم يكره إنسانا ولا كرهه أحد، وقد أُغتيل لسوء الحظ في بداية الحرب الأهلية في شجار عام بيد غير معروفة ولا عارفة"<sup>(2)</sup>.

من خلال ما سبق إذن يؤكد هوبز على أن الرجل الفاضل الذي يكون على مقدرة عالية وكفاءة نادرة يمكن أن يكون متاحا ، فقط يجب أن تتوافر الغاية، ينبغي أن يتوفر الرجل الذي يحوزها، لأن الغاية تخلق الرغبة والرغبة تحفز الإرادة وتحفز إحساسات وعواطف الرجال من أجل شق الطريق نحو غاياتهم، فإذا توافرت الغاية يكون ممكنا ومتاحا، وحتى وإن تعسر إيجاد مثل هذا الرجل فإن هناك آليات وخطط أخرى حتى نتمكن من تغطية النقص الذي يمكن أن يظهر في من يتولّى مسؤولية الحكم، وهذا ما يشرحه هوبز في عدة مواضع من كتابه ولعل أهمها هو حديثه عن المستشارين<sup>(3)</sup>.

(1) توماس هوبز، الليفيثان، ص664.

\* Sidny Godlphin ( 1610-1643 ) من أبرز الشعراء الغنائيين في عصره في انكلترا ، تلقى علومه في جامعة اكسفورد وقد كان صديقا للكاتب المسرحي والناقد بن جونسون والفيلسوف توماس هوبز، وكان مثل هوبز من أشد المؤيدين للنظام الملكي ، دخل البرلمان عضوا في عام 1628 وكان واحدا من آخر من غادره عندما امر الملك تشارلز من انصاره بالانسحاب منه وقد قتل في معارك الحرب الاهلية بين البرلمان وأنصار الملك ( أنظر: توماس هوبز، الليفيثان، ص 665).

(2) المصدر نفسه، ص665.

(3) المصدر نفسه، ص 262

هكذا يمكن القول أن هوبز مثله مثل ماكيافيلي انتهى إلى النتيجة نفسها ألا وهي حكم الفرد الواحد الذي يكون من القوة والشجاعة والكفاية التي تجعل منه رجل دولة على درجة عالية من الموهبة والخصائص التي تُمكنه من تسيير مقاليد الحكم بما يوافق الصالح العام، وذلك من خلال مهارته وكفايته وشجاعته حيث يستطيع التوصل إلى الآليات المناسبة التي يمكن من خلالها المحافظة على الدولة وتحقيق الأمن والسلم، والتمكن من السيطرة على أهواء ورغبات الأشخاص الذين يمكن أن يشكلوا خطرا على الدولة.

إن فالفيلسوفان لا يتوانيان على التأكيد بأن حل مشكلة الاجتماع البشري مرهون بتوافر الرجل المناسب في المكان المناسب، وإن اختلفا بعض الشيء في الطريق الذي يؤدي إلى ذلك إلا أنهما آمنا إيماننا كبيرا بالرجل المخلص والذي يظل حسبهما الكلمة الفيصل في تحقيق الغاية التي من أجلها أنشأت الدولة. إن هذا الرجل أو هذا المخلص هو المشرع وهو المنفذ، هو الأمر وهو الناهي بما يمتلكه من خصائص تميزه عن غيره والتي تؤهله للقيام بمهمته على أكمل وجه .

غير أن هذا لا ينفي أن يكون هناك بعض الاختلافات بينهما ففي الوقت الذي اعتقد ماكيافيلي أن السياسة علم ما بعدي نتيجة عدم القدرة على الجزم بقدرة الكفاءة على توقع الأحداث والتحكم فيها، نرى هوبز ينظر للسياسة بوصفها علما ما قبليا يُبنى وفق مقدمات نظرية خالصة لكي ينتهي إلى استنتاجات نظرية . لذلك نجد أنه يلغي مفهوم الكفاءة، في معناه الماكيافيلي لكي يستبدله بمفهوم الضرورة، التي تفهم في إطار نسقي آلي يحكم سير الأحداث الإنسانية كما يحكم بالضبط سير الأحداث الطبيعية.

إن النموذج الآلي لا يستخلص من الواقع وإنما هو بناء عقلي، به يباشر العالم وعليه يؤسس علم السياسة، وهوبز لا يؤمن بوجود حقيقة ذات أساس واقعي، فهي اصطناع لكنها ليست من المتانة والصرامة العقلية بحيث تُوجهنا إلى فهم الواقع والفعل

فيه بصورة منظمة استنادا الى قواعد ثابتة، وعلى هذا الأساس يبدو أن للعقل القدرة الكافية على توقع المستقبل ولا يخضع لنظام البخت ( الحظ) كما تصوره ماكيافيللي (1).  
إن النظرية السياسية لدى المفكر الانكليزي لا تستقيم ولا تستمد قيمتها إلا من الأسس النظرية التي تقوم عليها، ومثل هذا الأمر غائب لدى رجل فلورنسا(2).

---

1- محمد كراي العويشاوي ، في تقاطعات علم السياسة بين هوبس وماكيافيللي ، ص 64.

2- المرجع نفسه، ص 65.

#### 4- من إنسان حالة الطبيعة إلى فن صناعة الانسان.

من أجل الاجابة على السؤال الأساسي الذي طرحه على نفسه والذي أراد حله بصفة نهائية والمتعلق بالنظام السياسي الأفضل الذي يحقق الغاية التي من أجلها أنشأت الدولة، ينطلق هوبز من السؤال الافتراضي التالي: ماذا سيحدث إذا ما عزلنا مجتمعنا معينا في حالة يغيب فيها القانون وتغيب فيها السلطة السياسية؟ ما هي طريقة الحياة التي ستسود إذا لم تكن هناك قوة عامة تردع الناس؟ ويجيب بأن الوضعية ستكون هي الفوضى والبطش والسلب والنهب.. فكل فرد وجراء الخوف سيتجند للدفاع عن نفسه بنفسه ويعمل على ضمان سلامته بكل القوة والمؤهلات التي بحوزته، الأمر الذي سيدخل المجتمع في "حرب الكل ضد الكل" لتبرز شرانية الإنسان وعدوانيته، وهو معنى عبارته المشهورة "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان.

رفض هوبز مثله مثل ماكيافيلي الطرح الكلاسيكي بشأن المقولات والقوالب التي وضع المفكرون والفلاسفة فيها مفهوم الانسان، ومن بينها قولهم أن للإنسان نزوعا طبيعيا نحو الحياة في إطار الجماعة، بمعنى أن الدولة هي الغاية الآلية والطبيعية التي يسير الإنسان بطبعه نحوها، وهذا هو المنحى الذي سلكته الفلسفة اليونانية ممثلة في أبرز فلاسفتها "أرسطو، أفلاطون" اللذان لا يختلفان كثيرا حول مسألة أن الغرض من الدولة هو إسعاد الأفراد وبدونها لا يمكن أن يسعدوا ، لأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع ، بمعنى أن الدولة أمر محتم يسير نحوه، ووظيفة الدولة هي تربية الأفراد على الفضيلة وتهيئة الأسباب لهم ليكونوا فاضلين<sup>(1)</sup>.

إنّ الاجتماع البشري والتعاون مع الآخرين من أجل البقاء ليس نتاجا للطبيعة كما اعتقد "أرسطو" من خلال مقولة "الإنسان مدني بالطبع" ، بل أن الانسان والمجتمع والدولة حسب هوبز هو صناعة ووليد للعقد الإجتماعي الذي هو تعاقد الكل مع الكل كبديل عن "حرب الجميع ضد الجميع".

1- أرسطو ، السياسات ، ص ص (09-10)

كثيرة هي الأسئلة التي تُطرح : كيف يمكن أن تكون الدولة حسب هوبز مصطنعة وليست طبيعية كما انتهى إليه الفلاسفة الكلاسيكيون، (أي أنها انتقال من حالة إلى حالة مضادة، من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية) ؟ ثم هل هناك نقطة مشتركة تجمع بين ماكيافيلي وهوبز في مسألة الانتقال هذه ؟ ماهي الكيفية التي يتحرك في إطارها وعي الانسان بنفسه من جهة، ووعيه بالآخر من جهة أخرى في نظر ماكيافيلي ؟ إذ آمن أن التغيير يكون فوقيا أي من الأعلى (الأمير)، وبالتالي فلا جدوى للحديث عن سيرورة للوعي الإنساني.

هل يمكن القول أن ماكيافيلي لم يكن فيلسوفا بل كان قارئاً للواقع، وتأثير الواقع السياسي والاجتماعي على أفكاره وتصوراتهِ كان أكبر، لأنه كان رجل سياسة أكثر منه مفكراً سياسياً ، وبالتالي يكون هوبز أعمق نظرةً وأوسع أفقاً منه لأنه حاول فهم سيرورة الوعي عند الإنسان ؟

أو يمكن القول من جهة أخرى أن ماكيافيلي كان حلقة من تفكير الإنسان في نفسه وفي العالم سابقة لحلقة أكثر نضجا وتطورا من وعي الإنسان بنفسه، وهذه الحلقة هي هوبز فيما بعد، الذي كان بدوره حلقة لسيرورة الوعي وتقدم الإنسان بوعيه بنفسه، حلقة تأتي فيما بعد أكثر نضجا وتطورا ... الكثير من الأسئلة تطرح منها ما يمكن حتى الآن أن يبرر لحد كبير ومنها ما يمكن أن يراجع.

يمكن أن نقول من خلال ما سبق أن هوبز رفض الطرح الكلاسيكي ورؤية الانسان الكلاسيكي لنفسه، وهو من دون شك يتخطى الطرح الماكيافيلي بشأن الإنسان السياسي وسيرورة الوعي فيه، إذ آمن أن هناك تحركا للوعي الانساني في مسألة انتقاله نحو حياة أفضل<sup>(1)</sup> - ومثل هذه النقطة لم يتطرق إليها ماكيافيلي كما ذكرنا آنفا- والسؤال المطروح هنا : هل هذا التحرك آلي حتمي وبالتالي سنعود للنقطة التي تطرق إليها عباقرة اليونان والتي تقول " أن الانسان مدني بالطبع "، بمعنى أن الانسان سيجد

(1) توماس هوبز، الليفيثان، ص 178.

نفسه ملزماً بالدخول في حياة الجماعة رغماً عنه، سواء عن طريق العقد كما ذكر هوبز، أو عن طريق تحول الوعي فيه مرات ومرات من أجل الوصول إلى حالة ما بعد الإنسان الفرد، أي الإنسان وقد ارتقى إلى مفهوم الدولة .

وهذه النقطة ربما هي ما أراد هيغل توضيحها لنا من خلال فلسفته السياسية، حين تحدث عن الانتقال من الأسرة إلى المجتمع المدني، حيث تمثل الأسرة "الكلي" بتعبير هيغل بوصفها الحاضنة للأفراد، أما المجتمع المدني فيمثل الجزئي، الذي يقطع هذه الرابطة ويبعد أعضاء الأسرة بعضهم عن بعض، ويعترف بهم بوصفهم أشخاصاً مستقلين، وبذلك تعتبر الفردانية من أهم سماته حيث تسوده الفرقة والصراع والتمزق في مراحلها الأولى، قبل أن يعود فيه الوعي لاحقاً، حين يقتنع بأن لا بد وأن يتجاوز فردانيته ليرتقي إلى مفهوم الدولة، بذلك لا يتحقق للمجتمع استقراره ووحدته إلا في وجود الدولة التي تخلع عليها طابعاً أخلاقياً، وتوجهه نحو غاية أخلاقية محددة.

فالدولة في رأيه هي المثل العقلائي في التطور، وهي العنصر الروحي، وهي والمجتمع المدني ليسا من طبيعتين مختلفتين، لذلك لا يمكن الفصل بينهما زمانياً، بحيث في مرحلة يكون الأول، وفي مرحلة تكون الثانية، بل الفصل هنا منطقي، فهما يوجدان معاً، وهذا لا يمكن أن يُفهم إلا من خلال منهجه الجدلي ( الفكرة/النقيض/المركب) ولهذا كان المجتمع المدني يحمل داخل بالقوة بالتعبير الآرسطي مفهوم الدولة، فمن داخل المجتمع المدني تنبثق الدولة، يمكن أن نفهمها الحركة بين المجتمع المدني والدولة على أنها حركة وعي ينتقل فيها من الذاتية إلى الموضوعية فالمطلقية، وبهذا نجد هيغل لا يوافق فلسفة العقد الاجتماعي المبنية على أن الإنسان كان يعيش في حالة ما ثم حدث اتفاق لعقد ميثاق بينهم على اختلاف أشكاله لينتقل إلى مفهوم الدولة، بل الأصح أن هناك تحول للوعي من خلال صراع الأضداد<sup>(1)</sup>.

(1) فردريك هيغل، أصول فلسفة الحق، تر : إمام عبد الفتاح إمام(بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ) ط3، 2007، ص ص ( 260-261).

هذا التحرك للوعي في الإنسان الذي يريد دخول حالة المجتمع المنظم ليس آلياً؛ بمعنى أن له مساحة من الحرية الكافية لكي يعيد اكتشاف ذاته في كل مرة كما ذهب إليه هيغل . لكن السؤال المطروح في مثل هذه الحالة : إذا كانت هناك مساحة حرية يتحرك فيها الوعي الانساني من دون تقييد، فلماذا يتوقف وعي الانسان بنفسه عند حدود حفظ نفسه من الآخر، لماذا لا ينتقل الوعي إلى مرحلة متطورة أكثر بما يتلاءم مع مؤهلات الانسان التي تميزه عن غيره من الكائنات، أي استمرار وعي الانسان بنفسه حتى يبلغ هذا الوعي مداه، بل وعي الإنسان بنفسه وعياً تاماً، أي تحقق وعي الانسان بذاته ووعيه بالآخر، ووعيه بما يمكن أن يوافق طبيعته الحققة، هل يمكن القول أن هيغل كان أوسع نظراً وأكثر عمقا من هوبز وماكيافيلي على السواء، أم أن هيغل كان حلقة ما بعد هوبز وماكيافيلي، حلقة الانسان وقد تقدّم خطوات نحو وعيه بنفسه وبالعالم ؟ ثم هل هناك اختلاف للدرجة التي يمكن أن تعد اختلافاً بكل ما في الكلمة من معنى ؟ هل المسافة بين وأرسطو وهيغل مرورا بهوبز وماكيافيلي هي المسافة التي قطعها الإنسان حتى يعي نفسه ؟ هل حقق الإنسان غايته وهي وعيه بنفسه ؟

يذكر هوبز أن الإنسان في مراحلها الأولى كان يتمتع بحق شامل مطلق على سائر الأشياء، وبالتالي كان يتمتع بقدرة غير محدودة في ممارسة إرادته بغية تحقيق رغباته المختلفة، فكل فرد في صراع مع الآخرين من أجل استعمال حقه، و من هنا تأتي الحروب فإن لم تكن معلنة، فإنها قائمة بصورة اعتبارية، ففي هذه المرحلة الإنسانية التي سبقت ما قبل الاجتماع كان الشرع السائد هو شرع الغاب، وهو الوضع الذي سيؤدي بالفرد إلى البحث عن حلول<sup>(1)</sup>.

على ضوء هذا ومن خلال ما ذكرناه عند حديثنا عن أبعاد طبيعة الإنسان، يمكن القول أن هناك فعل أو عملية انتقال للإنسان حسب هوبز من حالة إلى حالة بصفة إرادية لكن في نفس الوقت حتمية وضرورية ! إرادية لأن الأفراد لهم كامل الحرية

(1) توماس هوبز، الليفياتان، ص 140.

والاختيار، وحتمية لأنه لا بد من حدوث فعل الانتقال باعتباره الوسيلة الوحيدة للخروج من المأزق الذي وضع الإنسان نفسه فيه. بمعنى أنه ليس لديه غير القيام بفعل الانتقال هذا !

ولتخطي هذا المأزق كان أمامه وسيلتين تتمثل الأولى أساسا في بعض عواطفه الفرد التي تحته بالفعل إلى السلام نظرا لتمييزها بالخوف والرغبة والثانية تتمثل في عقله، فيوحي له بمواد ملائمة لاتفاق سلمي يتجلى في القوانين الطبيعية التي يمكن أن يتفاهم الأفراد حولها، وهذه الأخيرة ليست بأوامر إنما هي عبارة عن تعليمات وقواعد عامة للأخلاقيات التي يكشفها العقل من أجل منع البشر من التصرف بشكل مغاير لمصلحتهم<sup>(1)</sup>.

من خلال ما تقدم يبدو أن العاطفة تدفع العقل إلى الأمام من أجل البحث عن حل للمأزق الذي وضع فيه الإنسان نتيجة تأرجحه بين نزاعه وأهوائه من جهة وعقله من جهة أخرى، عقله المدفوع بأهوائه وليس عقله النظري المحض. إنه هو الذي يتيح له إمكانية إيجاد الحل المتمثل في اتباع قانون الطبيعة وهو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظن أنه يمكن أن يحفظها " (2)

" ولأن حالة الإنسان في المرحلة الطبيعية هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، وفيها يكون كل واحد محكوم بعقله الخاص وكل شيء مباح ولا سلطة ولا ضوابط ، فإنه لا يمكن لأي إنسان أن يأمن أي إنسان مهما بلغ من القوة والحكمة، وبالتالي فإن المبادئ أو القواعد العامة للعقل، تحتم على كل فرد من الأفراد أن يجتهد في سبيل السلام بقدر ما يملك الأمل في بلوغه " (3) .

(1) توماس هوبز،\_الليفياثان، ص 139.

(2) المصدر نفسه، ص 139.

(3) المصدر نفسه، ص 140.

" إن أول جزء من هذه القاعدة العامة للعقل يتضمن قانون الطبيعة الأول والأساسي وهو: أن يسعى المرء الى السلام ويتبعه، والجزء الثاني يتضمن ملخص حق الطبيعة، وهو أننا نستطيع بكل السبل أن ندافع عن أنفسنا " (1).

" ومن قانون الطبيعة الأساسي الذي يأمر البشر الى السعي الى السلام ، يشتق القانون الثاني: أن على الانسان أن يكون مستعدا، حين يكون الآخرون أيضا مستعدين، لكي يتخلى عن حقه في كل شيء بالقدر الذي يراه ضروريا للسلام وللدفاع عن نفسه، وأن يرضى لنفسه بقدر من الحرية إزاء الآخرين يساوي قدر حريتهم إزاءه، وترك الحق يكون إما بالتخلي عنه أو بالتفويض لآخر، في الحالة الأولى لا يهتم المرء لفائدة من سيكون هذا التخلي ويكون بالتفويض حين يريد لشخص أو لأشخاص معينين أن يستفيدوا منه، وفي الحالتين يكون ملزما أو مجبرا ألا يعيق من أُعطي أو تُرك لهم هذا الحق في استقادتهم منه، إن عليه ومن واجبه، ألا يبطل فعله الارادي هذا وإن إعاقة كهذه هي ظلم وأذية بما أن الحق قد تم التخلي عنه وتفويضه(2).

فالعاطفة والعقل إذن هما القوتان الدافعتان للأفراد الطبيعيين في سبيل خلق الرجل المصطنع ( homme artificiel ) الذي يسمو عليهم بقوته و يحميهم و يدافع عنهم، وهذا الرجل ليس سوى الدولة، أي اللفياتان .

إن حالة الطبيعة التي بينت وكشفت لنا طبيعة الإنسان تستدعي وجود سلطة مطلقة وغير مجزأة، لكن السمة الأساسية في القوانين الصادرة عنها هي العدل، ذلك أن " الدافع والغاية من وراء هذا التخلي عن الحق أو تفويضه، ما هو إلا أمن الإنسان "

(3).

(1) توماس هوبز،\_اللفياتان، ص 140.

(2) المصدر نفسه، ص141.

(3) المصدر نفسه، ص 142.

وعليه فإن الدولة عند هوبز كما عند ماكيافيلي -ممثلة في الأمير أو الحاكم- تتلخص في كونها تمثل القدرة الكلية وبالتالي فهي فوق كل نقد أخلاقي أو قانوني أو سياسي، وربما هذا الشيء هو الذي دفع بالعديد من الكتاب إلى اعتبار أفكار هوبز إنما هي تنظير لدولة الاستبداد و إقبار الحرية (1).

" من التفويض المتبادل للحقوق ينشأ ما نسميه عقد " (2). والذي تتأسس بموجبه الدولة، وهذا العقد الذي هو "عقد المجتمع" (contrat de société) يعد بمثابة لبنة أساسية في تأسيس الدولة في نظر هوبز، إذ يبتكره الأفراد لأنه لا يعتمد في تكوينه على أية سابقة، حيث يقوم بين الأشخاص الطبيعيين لمصلحة طرف ثالث، قد يكون فردا واحدا أو مجموعة من الأفراد، وبمقتضاه يخول هؤلاء الأشخاص الشخص الثالث كل سلطة و يفوضونه في التعبير عن إرادتهم، فالتنازل يجري من طرف كل فرد عن حكم نفسه بنفسه إلى الشخص الثالث و بذلك تتحد الإرادات - إرادات عدد غفير من الأفراد - في شخص فرد واحد، هذه السلطة الممنوحة تساعد على تنفيذ العقد من طرف الحاكم الذي يملك السيادة المطلقة (3).

إن قانون الطبيعة يلزم بأن نفوض لآخر الحقوق التي إذا احتفظنا بها تعرقل سلام الجنس البشري، وتبعا لذلك ينتج قانون ثالث يلتزم بموجبه الناس الوفاء بالعهد التي قطعوها، وإلا أصبحت بلا جدوى ومجرد كلمات جوفاء (4).

والدولة ممثلة في شخص الملك هي سلطة شرعية يخضع لها جميع الأفراد الملتمزمون بالعقد فيما بينهم، ومهما جار الملك أو استبد، فإن سلطته لن تكون موضوع

(1) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ص ص (450-451).

(2) توماس هوبز، اللفيثان، تر : ديانا حرب وبشرى صعب، ص 142

(3) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ص 450.

(4) توماس هوبز، اللفيثان، ص 51.

نزاع لأنها الوسيلة الوحيدة التي تمنع الانسان من العودة الى الحالة الطبيعية التي قد يضيع فيها جميع مصالحه.

الغاية الأساسية التي من أجلها حسب هوبز قامت الدولة هي تجاوز المآزق الذي وضع فيه الإنسان بموجب طبيعته، إن البشر تواقون بطبيعتهم للحرية وممارسة السلطة على الآخرين وأما السبب النهائي والغاية من خلال فرض قيد على أنفسهم والذي يجعلهم يطمحون للعيش في إطار الدولة فإنه يكمن فقط التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة والخروج من حالة الحرب البائسة . وللخروج من هذه الحالة وتحقيق السلام والأمن يقدم لنا هوبز عملية حسابية من خلال استعراضه لأنواع الحكومات المختلفة (1).

#### أ- تقسيم الحكومات:

يسلم (هوبز)، بوجود ثلاثة أنواع للحكومات، فإذا ما انحصرت السيادة في شخص واحد كان ذلك هو النظام الملكي (monarchie)، أما إذا انحصرت السيادة في جماعة من الأشخاص، فذلك هو النظام الارستقراطي (Aristocratie)، في حين إذا تمثلت السيادة في لجنة تمثل كافة الشعب فيكون ذلك هو النظام الديمقراطي - (Democratie)، ولا توجد أشكال أخرى للحكومات سوى هذه الأنظمة الثلاثة، وهو نفس تقسيم أرسطو للحكومات الصالحة، ويذهب هوبز، إلى أن أشكال الحكومات الأخرى التي ظهرت في التاريخ هي نفسها الحكومات السابقة بعد أن فسدت (2)، ولهذا فهي ثلاثة أنظمة أيضاً، على النحو التالي:-

- الطغيان، وهي حكومة الفرد الظالم.
- الاوليجاركية، وهي حكومة الأغنياء والأعيان (حكومة القلة).

(1) توماس هوبز، اللفيثان، ، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 193.

- حكومة الفوضى، وهي حكم الدهماء والتي تتبع أهواءها المتقبلة<sup>(1)</sup>.

وهو نفس ما ذهب إليه ارسطو، إلا أن هوبز يعتمد في تصنيفها على انفعالات السخط وعدم الرضا عند الناس، فالمواطنون الذين لا يرضون عن الملكية يسمونها حكومة الطغيان، أما الذين لا تعجبهم الارستقراطية فيسمونها بـ الأوليجاركية، أما الذين يغضبون من الديمقراطية فيطلقون عليها اسم الفوضوية<sup>(2)</sup>.

حسب هوبز، الفرق بين ( الملكية، الارستقراطية، الديمقراطية ) لا يكمن في الفرق من ناحية السلطة، بل الفرق من ناحية الأهلية أو القدرة على تأمين السلام والأمن للأفراد وهو الهدف الذي أدى إلى إنشائها، وفي هذه النقطة يؤكد هوبز أنه لا يوجد نوع مكتمل من الأنظمة من بين الأنواع المذكورة<sup>(3)</sup>.

غير أن النظام القادر على تحقيق الغاية التي من أجلها وجدت الدولة ( السلم) هو النظام الملكي، فمن خلاله يمكن إنهاء حالة الصراع بين أفراد المجتمع، بخضوع كل الأفراد لحكم شخص واحد، إلا أن حالة الخضوع هذه تعني فقط تخلي الجميع عن حريتهم وتفويض أمرهم لنظام سياسي مائل في شخص واحد هو الملك، تكون مهمته الدستورية تطبيق القانون لإنهاء حالة التنافر والاقتيال بين البشر، بغية العيش في دولة المجتمع المدني تحت سلطة القوانين<sup>(4)</sup>.

إن الميزة الأساسية الموجودة في النظام الملكي مقارنة بغيره من الأنظمة يثبتها الواقع، فأهواء البشر عموماً أقوى من عقولهم، ويترتب على ذلك أنه حينما تكون المصالح العامة والخاصة متحدة بقوة تكون المصلحة العامة أكثر تميزاً، أما بالنسبة إلى نظام الملكية، فلا فرق بين المصلحة العامة والخاصة، فالمصدر الوحيد لثروات

(1) توماس هوبز، الليفيثان، ص 194.

(2) المصدر نفسه، ص 194.

(3) المصدر نفسه، ص 195.

(4) المصدر نفسه، ص 193.

وسلطات وشرف العاهل، هو ثروات وقوة، وسمعة أفراد مملكته، بينما في النظام الديمقراطي أو الارستقراطي، فإن الازدهار العام لا يؤدي إلى زيادة الثروة الخاصة لدى الفاسد أو الطموح<sup>(1)</sup>.

يمضي هوبز ليعدد مزايا النظام الملكي مقارنة بغيره من الأنظمة، إذ يرى أن فيه يستحيل على العاهل أن يكون على خلاف مع ذاته، من باب الرغبة أو المصلحة بينما تستطيع المجموعة أن تكون على هذا النحو إلى حد أنها قد تسبب حربا أهلية<sup>(2)</sup>.

" إن الدول تم إنشائها لتستمر بقدر استمرار الجنس البشري أو قوانين الطبيعة...وإن حدث تفكك فلا يكون ذلك بسبب العنف الخارجي، بل بسبب الاضطرابات الداخلية"<sup>(3)</sup>.

لهذا فإنه إذا كان هناك من يُؤخذ على الملكية بحجة أنه للملك مقربين ذوي حظوة، ففي الديمقراطية هم أكثر عددا، وأعظم خطرا ، هذا فضلا عما للملكية من مزايا تنفرد بها<sup>(4)</sup>. كما أن من مساوئ النظام الملكي أن السلطة قد تنتقل إلى قاصر، أو شخص لا يستطيع التمييز بين الجيد والسيء، وهذه السيئة ليست نابعة من النظام ذاته، بل يجب اعتبار أن العاهل السابق قد حدد من سيكون وصيا على خليفته القاصر، إما صراحة أو بموجب وصية، وعليه لا يجوز أن تنسب هذه السيئة إن ظهرت للنظام الملكي بل إلى طموح وإجحاف الأشخاص الثابتين في جميع أنواع الأنظمة<sup>(5)</sup>.

لتأسيس هذا النوع من الحكم يجب جمع كما تقدم قوة كل الأفراد وقدرتهم باتجاه شخص واحد أو مجموعة أشخاص، كما يقوم كل واحد منهم بإخضاع إرادتهم لإرادته

(1) توماس هوبز، الليفيثان، ص196.

(2) المصدر نفسه، ص196.

(3) المصدر نفسه، ص318.

(4) إحسان عبد الهادي النائب، توماس هوبز وفلسفته السياسية، ص158.

(5) توماس هوبز، الليفيثان ، ص198

وأحكامهم لحكمه، وهذا عن طريق اتفاق الجميع ليتخلوا لهذا الشخص أو مجموعة حيثما يقبل الآخرون التخلي أيضا بالطريقة نفسها<sup>(1)</sup>.

ب- السلم وضروراته.

بوصولنا إلى هذه النقطة والتي تعد جوهرية في الفكر السياسي عند هوبز، يمكن أن نلمس مدى تأثير حضور الفضيلة من عدمها في استقرار الدول وأمنها وسلمها، فإذا عرفنا أن الفضيلة حسبه وكما اشرنا إليها سابقا هي مجموعة القدرات الذهنية والجسدية والروحية التي ينبغي أن يمتلكها الحاكم ، فإن هذه الخصائص لا بد وأن تُفَعَّل كاملة غير منقوصة من أجل إيجاد السبل الكفيلة وفي الوقت المناسب واللحظة المناسبة من أجل حفظ السلام والأمن بوصفهما الغاية الأساسية، وإلا فإن الدولة والمجتمع لا محالة سيتعرض للخراب ويعود إلى سابق عهده.

يتجلى دور إذن الفضيلة التي يتمتع بها الحاكم حسب هوبز في مدى حفظه للسلم فهو غاية الغايات ، وهو المشروعية التي يستمد منها الحاكم الفاضل مبرراته من أجل الحفاظ على الأمن العام، وهذه المشروعية لم يستمدتها الحاكم من أهواء خاصة بل هي نتيجة العقد الذي التزم به الأفراد اتجاه حاكمهم "فنهاية هذا التأسيس (العقد) هي السلام والدفاع عن الجميع.

وبناء على ما سبق ومن أجل حفظ لسلم يحق لكل فرد أو مجموعة تملك السلطة المطلقة أن تحدد الوسائل اللازمة للسلم والدفاع ، ضد كل من يفكر في خرقهما<sup>(2)</sup>. ولكي يتحقق ذلك لا يجب أن تنتقل سلطة الحاكم المطلق دون موافقته إلى غيره، كما لا يستطيع أن يفقدها، ولا يجوز أن يتهم بالظلم من قبل أي فرد من أفراد مجتمعه، ولا يجوز لهؤلاء معاقبته لأنه يحكم بما يراه ضروريا للسلام، إنه الحكم في مجال النظريات، كما أنه المشرع الوحيد والقاضي الأخير في نطاق النزاعات، يتخذ قرارات

(1) توماس هوبز، الليفيثان ، ص180.

(2) المصدر نفسه، ص186.

السلم والحرب من ناحية الوقت والتوقيت. له يعود اختيار القضاة والمستشارين والقادة العسكريين وجميع المأمورين العاميين الاخرين والوزراء، هو الذي يحدد المكافآت والعقوبات والتكريمات والمراتب<sup>(1)</sup>.

تتجلى فضيلة الحاكم في كونه صاحب السيادة فهو يمسك " بسيف العدل " و " سيف الحرب"، وفي تملكه لهذين السيفين ينبغي أن يكون واحداً، إنه الذراع التي تضرب والرأس الذي يقرر، فحق السيف يمنحه القدرة على استخدام القوة التي تحت تصرفه، وذلك طبقاً لرغبته دون أن يقدم حساباً أمام أي أحد، وبمقدوره أن يقرر متى يشاء استخدام هذه القوة. و صاحب السيادة هو الذي يحدد ما هو لي و ما هو لك، ما هو عادل و ما هو غير عادل، ما هو شريف و ما هو غير شريف، و ما هو خير و ما هو شر، وبالتالي فهو مصدر القيم وهو الذي يحدد الخير والشر، ولا يحق للأفراد الخروج عن طاعته إلا في حالة لم يقدر على حفظ السلم والأمن الخاص بهم<sup>(2)</sup>.

" إن المملكة المنقسمة على ذاتها لا تستطيع الاستمرار، لأن الانقسام إلى جيوش متنافرة، لا يحصل إلا إذا سبقته هذه القسمة، ولو لم تشع هذه الأنباء في معظم أنحاء انكلترا حول مسألة انقسام هذه السلطات بين الملك واللوردات وغرفة العموم، لما انقسم الشعب على الاطلاق، ولما وقع في تلك الحرب الأهلية"<sup>(3)</sup>.

لهذا فليس هناك شك في أن السبب المباشر للحرب الأهلية في انكلترا كان سببه الملك ذلك أنه وبدلاً من الاحتفاظ بالسيادة الكاملة، أتاح للبرلمان وبموافقته على قانون عدم حله، مما أتاح للبرلمان فرصة أن يكبر ويصبح قوة مستقلة إلى جانبه، وبذلك

(1) توماس هوبز، الليفيثان، ص206.

(2) المصدر نفسه، ص165.

(3) المصدر نفسه، ص190.

أصبح للبلد سيدان، الأمر الذي عنى فقدان معنى السيادة ، ذلك أن تجزئتها يعني تحطيمها "(1).

فصاحب السيادة "الملك" له حقوق بموجب العقد الذي أبرم بين الأفراد وبموجب الغاية التي من أجلها مُنح السيادة وهي تحقيق الأمن السلم، والذي هو حق للأفراد وواجب على الحاكم من منطلق الاتفاق المبرم أثناء العقد، ومن ضرورات تحقيق الأمن والسلم تنشأ مجموعة من الشروط التي على الأفراد الإلتزام بها اتجاه حاكمهم ، من بينها أن يكون للملك السيادة المطلقة والحرية الكاملة في اتخاذ جميع القرارات التي يراها مناسبة، ذلك أن الحاكم المطلق مؤتمن على هدف وهو السلام والدفاع المشترك، وبذلك فمن المسلم به أنه يمتلك سلطة استخدام الوسائل التي يعتبرها أكثر تلاؤماً مع مهمته (2). " وهذه الحقوق غير قابلة للنقل وغير قابلة للفصل" (3). من ذلك " أن يكون الحكم في الآراء والعقائد المخالفة أو المؤيدة للسلام...وحتى تحديد الشخص الذي ينبغي أن يبحث في عقائد جميع الكتب قبل نشرها .."(4).

### ج-الدين والسلطة :

تكمن أيضا أهمية الفضيلة عند هوبز في مدى قدرة الحاكم على استغلال الدين وجعله أداة في يده يساهم من خلاله في تقوية جبهته وتحقيق أمن وسلامة دولته، ولا تتحقق فضيلة الحاكم دون ذلك، لأن الدين إذا لم يؤدي إلى خدمة الدولة وحفظ أمنها وسلامتها، سوف يستغل فيساهم في إحداث البلبلة والفتن التي تؤدي إلى هدم الدول.

(1) إحسان عبد الهادي النائب ، توماس هوبز وفلسفته السياسية، ص157.

(2) توماس هوبز، الليفيثان، ص 188.

(3) المصدر نفسه، ص189.

(4) المصدر نفسه، ص186.

أفرد هوبز العديد من الفصول لمعالجة قضية الديني وعلاقته بالسياسي، وقد جاءت هذه الفصول في القسم الثالث والرابع من كتابه " اللفيثان " ، الدولة المسيحية ومملكة الظلام .

تحدث هوبز في الفصل 12 عن موضوع الدين، حيث بدأ بعرض رأيه حول منشأه، والفرق بينه وبين العرافة التي كانت شائعة في التراث القديم عند اليونان والرومان، لينتهي إلى توجيه سهام النقد لسلطة الكنيسة والتي حسبه أدت إلى إضعاف قيمة الدين، حين أبعدته عن طبيعته نتيجة استعماله لأغراض ومزايا خاصة (1).

لقد حدّد هوبز بذور التدين في أربع عناصر وهي : الاعتقاد في وجود الأرواح، عدم معرفة العلل الثواني، التقرب إلى ما نخشاه، وأخيرا التشخيص أو التأليه. هذا هو الدين الطبيعي الذي يستغله بعض الناس الذين يتسلطون على الآخرين بتطويع هذه البذور وإنمائها في النفوس للإمساك بناصية الغيب وادعاء ضرب من الاتصال بالأرواح والملائكة من أجل ضمان الانقياد الأعمى لدى من يريدون الهيمنة عليهم (2).

لقد أورد هوبز العديد من الأدلة والشواهد التي تثبت الكيفية التي وظّف بها صنف من الحكام الفاضلين قديما الدين من أجل الإبقاء على طاعة الناس وعلى السلام، وكان ذلك بأن طبعوا في أذهان العامة أن تلك التعاليم التي جاءوا بها فيما يتعلق بالدين، لا يجوز الظن بأنها جاءت من عندهم، بل أنها جاءت بأمر من بعض الآلهة أو الأرواح حتى يمكن تقبل قوانينهم في كثير من اليسر. وهكذا زعم روما بومبليوس ثاني ملوك روما أنه تلقى الطقوس التي أقامها بين الرومان من الحورية إكريا، كما زعم مؤسس بيرو وأول ملوكها أنه وزوجته من أبناء الشمس (3). كما أشاعوا الاعتقاد بأن الأشياء التي تغضب الآلهة هي نفسها الأشياء التي حرّمها القانون (4).

(1) توماس هوبز، اللفيثان ، ص 130.

(2) المصدر نفسه، ص 119.

(3) المصدر نفسه، ص 125.

(4) المصدر نفسه، ص 119.

انطلاقاً من رفض هوبز لفكرة تقسيم السيادة، لأن في تقسيمها إضعافاً للدولة وبداية انحلالها ، وجب في نظره إيجاد حل للجدل الدائر حول السلطة التي ينبغي أن تخضع للأخرى، هذا الاختلاف يعتبره بمثابة مرض خطير انتشر، ويقارنه بمرض الصرع الذي يصيب الجسم الطبيعي، ويتجلى الخطر حينما يريد كل سيد أن تطاع أوامره " (1).

لم يتردد هوبز في حسم هذا الجدل من خلال تأكيده على ضرورة خضوع السلطة الروحية للسلطة الدنيوية من أجل تحقيق أسمى الغايات المتمثل في السلم، لأنه إذا كانت الكنيسة مستقلة فإنه يكون هناك ملكان، ومن ثم لا يكون ملك أبداً، وتكون الرعية موزعة بين السيدين. وإذا كانت هاتان السلطتان (الكنيسة والدولة) تتأوى الواحدة منهما الأخرى فإن الدولة تتعرض لخطر كبير هو خطر الحرب الأهلية والتمزق. وفي مثل هذا الصراع يكون للكنيسة اليد العليا "لأن أي إنسان وهو في كامل وعيه ورشده لا بد أن يدين في كل الأمور بالطاعة المطلقة للرجل الذي يعتقد أن حكمه عليه سينجيهِ أو يقضي عليه". وحين تثير السلطة الروحية نفوس الرعايا "بالخوف من العقاب أو الأمل في الثواب" من هذا النوع الخارق للطبيعة"، وتخفق تفكيرهم وتعطل عقولهم بالكلمات الغريبة القاسية، فلا بد أنها بذلك توقع الشعب في حيرة، وإما أن ترهق البلاد بالظلم والجور، وأما أن تلقي بها في أتون حرب أهلية، لذلك يرى هوبز أن المخرج الوحيد من مثل هذا المأزق الحرج أن تكون الكنيسة خاضعة للدولة. ولما كانت الكنيسة الكاثوليكية ترى في هذا رأياً آخر، فإن هوبز يهاجمها على أنها ألد وأقوى عدو لفلسفته(2).

وصل هوبز إلى قناعة مفادها أنه لا يمكن للإنسان أن يخدم سيدين، ولا يمكن للسلطة الروحية أن تنفصل وتستقل عن السلطة الزمانية، كما أن الحكومة المشتركة أو

(1) جون جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، ص 334.

(2) توماس هوبز، الليفياتان، ص 130.

المختلطة منهما، ليست حكومة بالمعنى الدقيق للكلمة، وانسجاما مع روح العصر وتغير نظرة الإنسان الأوروبي لنفسه وللعالم أكد على ضرورة خضوع السلطة الروحية لسيطرة الحاكم، لأن الأخطاء التي وقعت فيها الأمم بسبب السلطة الروحية لا حد لها، ولهذا لا بد وأن تحدد بدقة المكانة التي يجب أن يشغلها الدين في الدولة، وهو تقريبا الرأي نفسه الذي انتهى إليه ماكيافيلي (1).

يؤكد هوبز على أن الدين ينبغي أن يكون وسيلة في يد الحاكم، يساهم من خلالها في تحقيق غايته وهي تحقيق فضيلة السلم، وهو هنا يؤكد على ضرورة أن يكون القائم الحاكم على قدر من الفضيلة الكافية التي تسمح له بتحقيق هذه الغاية، والتي من أجلها وُجد العقد بصفة خاصة والدولة بصفة عامة والمتمثل في حفظ السلم، أي يصبح الدين وسيلة لحفظ فضيلة السلم .

وفي فصل مملكة الظلام خصوصا، يرى هوبز أن الظلام الروحي ينبع من هذه التفسيرات الخاطئة للكتاب المقدس والمعادية لكل سلام في المجتمع البشري (2).

لهذا أعلى هوبز إذن من سلطة الحاكم وجعلها السلطة العليا التي لا تعلو عليها أية سلطة أخرى، وفرض الرقابة على كل الآراء والأفكار التي تحملها الكنيسة. فلم تعد للسلطة الدينية المكانة التي عرفتها طول فترة العصور الوسطى،. وهنا نجده قد حسم علاقة الدين والسياسة في أن طاعة السيد الحاكم معناه طاعة الله، لأن الدين يزوب في سلطان الدولة، من أجل غاية واحدة ووحيدة هي الحفاظ على الأمن والسلم من التزعزع وبذلك هوبز قد أدرك الخطورة التي يشكلها الدين وما يسببه من فتن وحروب لذا كان على الدولة أن ترسم حدودًا للسلطة الدينية

من خلال ما سبق يمكن أن نصل إلى نتيجة أساسية، وهي : حسب هوبز تأسيس الدول والحفاظ عليها، يتطلب الكثير من الشروط، وعلى رأس هذه الشروط

(1) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، ص426.

(2) المرجع نفسه، ص430.

توافر الفضيلة عند المحكومين والحكام، ولما كان الأمر على هذا المنوال : يصعب أن تتوافر الفضيلة على مستوى الأفراد، فإن الفضيلة على مستوى الحكام شرط لازم وضروري، لقيام الدول واستمراريتها والحفاظ على أمنها وسلامتها.

والفضيلة بالمعنى المطلوب تعني أن يمسك الحاكم بزمام الأمور وأن يسيرها بما يحقق الغاية الأساسية والتي هي حفظ السلام، وبذلك تكون وكل وسيلة متاحة أمام الحاكم يستعملها بحكمة بالغة ويوظفها وفق ما يراه هو، وما يراه ناجحا ومفيدا ، ولا ينبغي أن ينظر للوسائل بل العبرة بالنتائج ، ولهذا فجميع السلطات في نظر هوبز لأبد وأن تكون مجتمعة في يد الحاكم.. وهو بهذا كان نصيرا لبلده انجلترا أولا، ونصيرا لنظام الملكية المطلقة والتي رأى فيها هي الخلاص لبلده، وهو بهذا بدا مؤمنا بقضيته ووفيا لها ، وهو لا يكتب ليكون مع أو خصيما لأحد، بل همه الوحيد هو المساهمة في تخطي الوضع الصعب الذي كانت تعيشه انجلترا آنذاك من تدهور واختلالات في الحكم والتي سببت العديد من الحروب التي ألمّت بها.

هكذا يمكن القول أن ماكيافيلي وهوبز على الرغم من الاختلاف الزمني والمكاني إلا أنهما يبدوان وكأنهما ولدا من رحم واحد، نظرا للتقاطعات الكبيرة بينهما، خصوصا في مسألة الفضيلة وتركيزهما على دورها في الحفاظ على الدولة.



خاتمة

من خلال تحليل ماكيافيلي للواقع السياسي والاجتماعي الذي عاصره، انتهى إلى نتيجة مفادها أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى ذلك الوضع، ناتج عن غياب الروح الوطنية التي تمجد الوطن وتعلي من شأنه عند الأفراد بحيث تضحي بأرواحها ودمائها وممتلكاتها. حيث أضحي الفساد هو السمة الأساسية لجميعهم حكاما ومحكومين، فلم يكن هدفهم وهمهم سوى تحقيق مصالحهم الشخصية الضيقة ولو على حساب مصلحة الآخرين أو حتى مصلحة الوطن، وهذا ما خلف العديد من الانقسامات أدت إلى إضعاف الدولة ، الوضع الذي خلق حالة من الفوضى والاضطرابات التي هيأت الظروف المناسبة لأن تسمي إيطاليا ضعيفة ذليلة وهو ما انعكس سلبا على حياة الأفراد بالدرجة الأولى قبل الدولة.

في ظل هذا الفساد الذي انتشر واستفحل خلص إلى نتيجة مفادها استحالة إصلاح إيطاليا نفسها بنفسها ما لم يتولى حكمها شخص بارع يغدو هو المشرع الوحيد للشعب، شخص أدرك أهمية خدمة المصلحة العامة، يكون من الكفاية والتبصر ما يمكنه من استخدام الوسائل التي يراها مناسبة وضرورية (سواء في الداخل أو في الخارج) من أجل التحكم في الأفراد، الذين يتميزون بالأنانية وهذا لغرض تطويعهم وحملهم على خدمة المصلحة العامة بغية تحقيق الأمن والاستقرار وحفظ الوطن من الاندثار والضياع .

أما هوبز فقد- كان همه- وتحت وطأة الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة - منصباً وبشكل كبير حول إيجاد الطريقة الكفيلة التي تمكن من القضاء على كل أنواع الخلاف والجدل الذي كان دائرا حول شكل السلطة السياسية والسيادة ، لأن القضاء على هذا الأخير هو إنهاء وبشكل كبير لكل الآراء التي يمكن أن تكون سببا في تعريض الدولة للفتن والحروب الأهلية التي طال أمدها، فكان هدفه إيجاد الطريقة الملائمة التي يمكن أن تقضي على الفتن وتحقق الاستقرار ، وكان بذلك تحديه الأول هو البحث عن الشروط اللازمة لاستقرار المجتمع .

- اعتقد هوبز بأن الإنسان تتملكه غريزة واحدة هي غريزة المحافظة على حياته، وهي التي تدفعه إلى الكفاح طوال حياته، حتى يموت، وهي التي تجعله يبحث عن الوسائل التي تكفل له زيادة قوته لأنها السبيل الوحيد لضمان أمنه، ولتحقيق غايته هذه تجده يلجأ إلى وسائل القوة في تعامله مع الآخر، لأنه لا يستطيع أن يحقق لنفسه الأمن إلا إذا كان قوياً، هذه القوة تتمثل في الثروة أو المركز أو الخديعة، وهذا السلوك خاصة لجميع الافراد على تنوعهم واختلافهم.

إضافة لما سبق يقدم لنا هوبز الانسان على أن أهم ميزاته أنه كائن أناني بطبعه لا يهتم إلا بتوفير الطمأنينة لنفسه من دون أن يعير غيره أي اهتمام إلا إذا وجد أن بقاءهم وطمأنينتهم ضرورية لبقائه، ودون ذلك فهو على استعداد تام للقضاء على كل من يعتقد أن يهدد وجوده. ولأن الطبيعة جعلت الأفراد متساوين تقريبا في القوة الجسمانية وفي الذكاء، فقد نتج عن ذلك غياب الشعور بالأمان وتلك هي حالة الطبيعة والتي هي حرب الكل ضد الكل وأمان وراحة الأفراد لن يتحقق حسب هوبز ما لم توجد سلطة مدنية قوية. فالأمن والسلام في رأي هوبز لا يمكن أن يسود أو يتحقق إلا في ظل حكومة قوية ذات سلطة تمكنها من إقرار السلام وفرض العقوبات اللازمة لكبح جماح الانسان من خلال تنفيذ العقوبات .

وعليه ووفقا لما سبق آمن هوبز بأن الحكومة يجب أن تعتمد على القوة، فمن دونها لا تستطيع أن تحقق الغاية من وجودها وهي المحافظة على المجتمع، لذلك فالواجب أن يكون الحكم مطلقاً، الأفراد في رأيه ليس لهم إلا اختيار أحد أمرين، الحكم المطلق أو الفوضى الكاملة، لأن المجتمع لا يعيش إلا اذا كانت سلطة الحكم لشخص أو عدة أشخاص، وعلى ذلك فإن هذه الأخيرة تتجمع كلها في يد شخص واحد (الملكية) تخضع لإرادته جميع القوانين والأخلاق في الدولة.

كما لجأ هوبز إلى تبرير استعمال القوة إلى نظرية " العقد الاجتماعي"، والتي يرى أن المجتمع ينشأ نتيجة عقد يبرم بين الأفراد ، وبموجبه يتنازلون عن حقوقهم

ويتعهدون بالخضوع لشخص واحد، أو لمجموعة من الأشخاص يمثلون الحاكم وهو ليس طرفاً من أطراف العقد، وظيفته إمساك زمام سيف العدالة، له سلطة غير محدودة، ويعرف الوسائل اللازمة التي تجعله يقف في وجه كل من يريد إلحاق الضرر بغيره وبالدولة، حماية الأفراد من بعضهم البعض، يكون ضماننا لعدم العودة إلى حالة الطبيعة الأولى التي هي حرب الكل ضد الكل. يعهد له الأفراد طواعية وبكل حرية بالسلطة التي يملكونها على أنفسهم من أجل تحقيق الغاية التي اجتمعوا عليها وهي ضمان أمنهم وسلامتهم.

بناء على ما سبق، وبناء على التحليل الذي قدمناه في الفصول ككل، يمكن القول أن بين ماكيافيلي وهوبز علاقة لا يمكن إلا ملاحظتها فيما يتعلق بفكرهما السياسي عموماً ومسألة الفضيلة بشكل خاص، فحتى وإن لمسنا العديد من أوجه الاختلاف فيما بينهما والتي يمكن أن نعدد بعضها منها في الآتي:

- هوبز لم ينخرط مثل ماكيافيلي في الحياة السياسية لبلده وكتابه "اللفيathan" يعتبر كتاب الرجل المهاجر، إذ تعددت رحلاته بين فرنسا وإنجلترا، لكنه ظلّ مراقباً للتطورات السياسية في بلده من بعيد.

- الدائرة التي عالج فيها هوبز الإنسان أوسع نسبياً من الدائرة التي تحدث فيها ماكيافيلي، فسؤال الفكر السياسي عند ماكيافيلي يخلق فوق مجال معين روما، إيطاليا، إيطاليا روما- في حين حاول هوبز أن يقدم لنا رؤية للإنسان وإن كانت حالة فرضية، إلا أنه حاول تعضيدها بمحاولة فهم الإنسان من خلال تقديم تحليل سيكولوجي لدوافعه وميولاته - لكن ليس الإنسان كإنسان بل كما كان هو في تلك الفترة - وهذا غائب بعض الشيء عند ماكيافيلي الذي اكتفى بتحليل الإنسان السياسي ولم يكن يحلل الإنسان بما هو إنسان، صحيح أنه يقدم لنا رأياً في الطبيعة البشرية من خلال البحث في مكنوناتها، لكنه لم يحاول فهمها كما هي بالفعل، بل قدم تحليلاً عنها كما هي، في حين أن حقيقة شيء آخر.

- في الواقع لم يضع مكيافلي نظرية عامة يدافع بها عن إيمانه بالحكم المطلق كما فعل توماس هوبز لاحقاً، وسبب ذلك تردده بين هذا الايمان وبين حبه الدفين للحكم الجمهوري، وكأنه بذلك يقدم نظريتين لأمثل حكم، أحدهما للثورات والأخرى للحكومات، يوصي بنظام الحكم المطلق في حالتين، الأولى في حالة تكوين دولة جديدة، والثانية حالة اصلاح دولة فاسدة، فإذا ما تكونت الدولة واستقرت كان للمواطنين حق المشاركة في الحكم ليستمر بقاء الدولة، ويجب على الحكومة أن تحترم الحقوق الأساسية للأفراد وتحترم القوانين، حتى تستمر ويمتد بقاءها.

- رفض هوبز الطرح الكلاسيكي ورؤية الانسان الكلاسيكي لنفسه، وهو هنا من دون شك يتخطى الطرح الماكيافيلي بشأن الإنسان السياسي وسيرورة الوعي فيه، إذ آمن أن هناك تحركاً للوعي الانساني في مسألة انتقاله نحو حياة أفضل - ومثل هذه النقطة لم يتطرق إليها مكيافيلي .

- في الوقت الذي اعتقد مكيافيلي أن السياسة علم ما بعدي نتيجة عدم القدرة على الجزم بقدرة الكفاءة على توقع الأحداث والتحكم فيها، نرى هوبز ينظر للسياسة بوصفها علم ما قبلي يُبنى وفق مقدمات نظرية خالصة لكي ينتهي إلى استنتاجات نظرية.

- أما فيما يخص مسألة الفضيلة، فهي مطلوبة عند مكيافيلي للحكام والأمراء الذين هم على رأس الدولة، في حين أن الفضيلة عند هوبز مطلوبة من الحكام المحكومين، ويتجلى ذلك من خلال طرفي العقد، الأفراد من جهة حين يلتزمون بميثاقهم، والحاكم من جهة أخرى حين يسهر من خلال فضيلته على تحقيق محتوى العقد وتحقيق فضيلة السلم

- لم يُفصل هوبز في مسألة الفضيلة ولم يربطها ربطاً مباشراً بالعمل السياسي، إلا أن استنتاج نصوصه والتفتيش بين ثناياها يمكّننا من عمل ذلك، على العكس من ذلك نجد مكيافيلي يورد لها بعض الفصول، في كتابيه الأمير والمطارات.

- الفضيلة عند هوبز ترتبط بالحاكم والمحكوم على السواء، بمعنى أن هناك فضيلة لابد وأن يتمتع بها المحكومون، كما أن للحاكم فضيلته الخاصة والتي قد تتقاطع وقد تختلف عن فضيلة المحكومين، وهذا الاختلاف تتحكم فيه وظيفة كل منهما في الدولة، ففي الوقت الذي ينبغي أن يلتزم الأفراد بالفضيلة الأخلاقية، نجد في الجهة المقابلة فضيلة من نوع آخر لابد وأن يتمتع بها الحاكم، ألا وهي الفضيلة السياسية التي تؤمن للدولة أمنها وسلامتها.

إلا أن هذه الاختلافات بين الفيلسوفين لا ينبغي أن تعطينا انطبعا بأنهما على طرفي النقيض، بل على العكس من ذلك تماما، فهي اختلافات عرضية، بل إنهما فكر كل منهما يقترب من الآخر إلى حد بعيد ويمكن ملاحظة ذلك من خلال:

- نقد كليهما للفلسفات المثالية الكلاسيكية؛ وتأكيدهما على أن تأسيس علم السياسة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال سبر أغوار النفس الإنسانية

- رفضهما الطرح الكلاسيكي بشأن المقولات والقوالب التي وضع المفكرون والفلاسفة فيها مفهوم الانسان، ومن بينها قولهم أن للإنسان نزوعا طبيعيا نحو الحياة في إطار الجماعة، بمعنى أن الدولة هي الغاية الآلية والطبيعية التي يسير الإنسان بطبعه نحوها - مثله مثل ماكيافيلي تأثر "هوبز" فيما بعد بنظام الحكم المطلق، أو حكم الرجل الفاضل، أو المستبد المستتير الذي بدأ يسود أوروبا في القرن السادس عشر - خاصة بعد هدم نظام الاقطاع الذي ظلّ سائداً طوال العصور الوسطى - ومنه كانت فلسفته السياسية تنبض بجميع أهواء عصره وهمومه.

- انتهى كل منهما إلى النتيجة نفسها، ألا وهي حكم الفرد الواحد الفاضل الذي يكون من القوة والشجاعة والكفاية التي تجعل منه رجل دولة على درجة عالية من الموهبة والخصائص التي تمكنه من تسيير مقاليد الحكم بما يوافق الصالح العام وذلك من خلال مهارته وكفايته وشجاعته حيث يستطيع التوصل إلى الآليات المناسبة التي يمكن

من خلالها المحافظة على الدولة وتحقيق الأمن والسلام، والتمكن من السيطرة على أهواء ورغبات الأشخاص الذين يمكن أن يشكلوا خطرا على الدولة.

- الدولة عند هوبز كما هي عند ماكيافيلي - ممثلة في الأمير أو الحاكم - تتلخص في كونها تمثل القدرة الكلية وبالتالي فهي فوق كل نقد أخلاقي أو قانوني أو سياسي.  
- حدد كل من هوبز وماكيافيلي بدقة المكانة التي يجب أن يشغلها الدين في الدولة، وذلك بخضوع السلطة الدينية للسلطة الزمنية.

من خلال ما سبق يمكن أن نقول أن هوبز مثله مثل ماكيافيلي لا يتوانيان على التأكيد بأن حل مشكلة الاجتماع البشري مرهون بتوافر الرجل المناسب في المكان المناسب، وإن اختلفا بعض الشيء في الطريق الذي يؤدي إلى ذلك إلا أنهما آمنا إيماننا كبيرا بالرجل المخلص والذي يظل حسبهما الكلمة الفيصل في تحقيق الغاية التي من أجلها أنشأت الدولة. إن هذا الرجل أو هذا المخلص هو المشرع وهو المنفذ، هو الأمر وهو النهائي بما يمتلكه من خصائص تميزه عن غيره والتي تؤهله للقيام بمهمته على أكمل وجه .

لكن السؤال المطروح من خلال عرض الآراء التي انتهى إليها كل منهما :

-من هو الفاعل الأساسي في تكوين الدولة عند هوبز وماكيافيلي؟

بخصوص ماكيافيلي ربما لن نكون مضطرين كثيرا إلى طرح مثل هذا السؤال ذلك لأن الإجابة في رأينا واضحة وهو الأمير الذي يملك السلطة المطلقة، لكن مثل هذا السؤال قد يطرح نفسه فيما إذا ما نحن أردنا إجابة من هوبز : هل الحلقة الأهم هم الأفراد الذين وضعوا العقد أم هو الملك الذي هو خارج العقد ؟ يبدو أن الأمر معقد نوعا ما، ولا يمكن الحسم فيه بإجابة واضحة، ومردّ الغموض غموض الفيلسوف الانجليزي نفسه، لأنه إذا سلّمنا أن الأفراد هم الحلقة الأهم في نظر هوبز، فلن ننتهي إلى مثل الآراء التي انتهى إليها ونوع من الحكم الذي فضّله هوبز والذي هو النظام الملكي ! ولو سلّمنا بأن الملك هو الحلقة الأهم فسنصطدم بآراء هوبز عن الكيفية التي

نُظِمَ بها هذا العقد، فالعقد كان بين أفراد نتيجة ادراكهم استحالة البقاء في حالة الطبيعة، ويبدو هذا تحولا للوعي في الأفراد وبالتالي فالدولة الناشئة عن العقد هي من صناعة الأفراد، وهم الذين نصبوا من يحكمهم وبالتالي فهم الحلقة الأهم، إذ بالإمكان أن يحدث عقد واتفاق بين الأفراد في أي وقت وفي أي زمان آخر، لأن الأمر مرتبط بتجارب تحرك ووعي الأفراد؟

هل بوصولنا إلى مثل هذه النتيجة يتأكد لنا أن هوبز لم يكن يحلل الانسان بما هو إنسان، بل قدّم لنا صورة عن للإنسان كما هو في تلك اللحظة ( الإنسان السياسي)، هل كان هوبز يعلم مسبقا النتائج التي يريد الوصول إليها، فقام بطرح المسلمات التي يشتق منها هذه النتائج وفق منهج هندسي رياضي؟

يبدو أننا سنميل الى هذا الرأي مجبرين، وهو ما يجعلنا نقول بأن الملك هو الحلقة الأهم وليس الأفراد، لأنه ومن الناحية النظرية على الأقل لو كان الأفراد هم الحلقة الأهم عند هوبز لكانت النتائج التي انتهى إليها غير التي وصل اليها.

إذا كان الحاكم هو الحلقة الأهم في كلا الطرحين: ألا يحق لنا أن نتساءل، هل مثل هذا الحاكم متاح في كل زمان وفي كل مكان، وفي الوقت الذي نشاء؟ ما الذي سيحدث لو لم يتوافر مثل هذا الحاكم؟ وإن توفر ما الضامن أن يتكرر! وإن تكرر فإن مثل هذا النوع من الحكم له ماله وعليه ما عليه.

يبدو أن هوبز وإن كان قد وضع نسقا فلسفيا له تبرير منطقي وفق منهج هندسي (مادي) عندما افترض أن الأنانية طبيعة في البشر وأهم ما يميزها واستخلص من ذلك ضرورة وجود سلطة مطلقة تتمتع بالفضيلة السياسية، إلا أن نسقه هذا لا يصمد في أرض الواقع. وهذا ما انتبه اليه ماكيافيلي من قبل إذ أنه ورغم تأكيده على ضرورة الحكم المطلق (الفاضل) إلا أنه اعتبره (مؤقت) ريثما تعود الفضيلة للأفراد. وذلك لإدراكه صعوبة تتابع الأمراء الفاضلين. لكن مشكلة ماكيافيلي أنه لم يحل الاشكال، إذ أنه بدل أن يشتغل على الطريقة التي ينبغي اتباعها من أجل الانتقال بالأفراد من

الحالة التي هم عليها والتي تميزها ( الأنانية ) إلى حالة مناقضة فتحل محل الانانية روح المجموع والتي نطلق عليها الفضيلة، راح يعطي حولا مؤقتة، وهو بذلك كان بمثابة مُسكّن للألم لا أكثر.

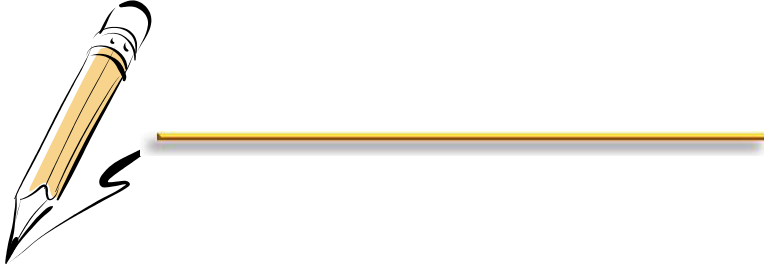
على ضوء ما سبق يمكننا أن نصل الى النتائج التالية :

- الاشكال الذي ينبغي أن يطرح اليوم هو : كيف يمكن أو ماهي الطريقة التي يمكن من خلالها أن ننتقل بالمجتمعات التي أصابها الفساد ( الأنانية ) إلى حالة أخرى يتمتع بها الأفراد بوعي جمعي يجعلهم يعيشون في مجتمع تشاركي ؟ ونحن نقول " ننتقل " إيماننا منا بأن ما يسري على الطبيعة ليس قدرا محتوما يجري على الانسان، فتكون النتيجة أن الانسان كائن فعال وعن طريق ثقافته يستطيع تجاوز منطق الطبيعة الذي يمكن أن يخضع له إن هو بقي ساكنا .
- في اعتقادنا أن القفز على المراحل، يشبه أو يقترب إلى حد من بعيد من الذي يريد أن يقوم بمحاولة الطيران دون أجنحة فتكون النتيجة عملية انتحارية وموت شبه أكيد. مثل هذه المحاولات هي التي أدت بمجتمعات مثل مجتمعاتنا التي تحاول أن تنتقل من حالة إلى حالة دون تهيئة السبل لذلك ؟ وهو انتقال غير سليم ونتائجه وخيمة وهو ما نلحظه من خلال التجارب في مجتمعات ودول العالم الثالث .

في حين أن الحلول في رأينا ينبغي أن تكون على الشكل التالي:

- طرح ومحاولة تقديم الاجابة على السؤال التالي : كيف ننتقل من حالة يتميز فيها الافراد بالأنانية ( مجتمع فاسد ) إلى مجتمع ( واعي ).
  - إن الاجابة على هذا السؤال تتطلب أن نخضع العمل السياسي والاجتماعي للمقولات والقوالب التالية .
- الايمان بأن لكل مجتمع خصوصياته.

- ضرورة دراسة التاريخ لأي مجتمع يريد الانتقال من الحالة الأولى الى الحالة الثانية.
- دراسة التاريخ يكون من أجل معرفة المرحلة التاريخية التي هو عليها المجتمع الذي يريد الانتقال من حالة إلى أخرى.
- الخطوة الثالثة تتيح معرفة العمر العقلي والعمر الزمني للمجتمع المراد دراسته.
- معرفة محددات العمر العقلي .
- المنطق الذي يتحكم في سير العمر العقلي للمجتمع .
- كيف يتحرك العمر العقلي .
- من خلال معرفة العمر العقلي يمكن تحديد الخطوة التي ننطلق منها من أجل الانتقال السليم من حالة الى حالة .
- وقبل ذلك كله لابد من معرفة ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع.



# قائمة المصادر والمراجع

- القواميس

- 1) بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج2، ( بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974 )
- 2) سعيد جلال الدين: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ( تونس: دار الجنوب للنشر ، 1994م)
- 3) صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ( بيروت : دار الكتاب اللبناني، 1982).
- 4) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، ط3.
- 5) لالاند اندريه، الموسوعة الفلسفية، تعريب، خليل أحمد خليل، (بيروت : منشورات عويدات، 2001)، ط 2.
- 6) مسعود جبران، الرائد ( بيروت: دار العلم للملايين، 1992)، ط7.
- 7) مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ( القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1973) ط2.
- 8) ابن منظور، لسان العرب، جزء 11 ( القاهرة : دار المعارف ).

-المصادر:

- 1) نيكولا ماكيافيلي، المطارحات، تر. خيرى حماد (بيروت : المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع، 1962)، ط1.
- 2) نيكولا ماكيافيلي، فن الحرب، تر: صالح صابر زغلول(، دمشق ، دار الكتاب العربي، 2015)، ط1.
- 3) نيكولا، ماكيافلي، الأمير، تر. عبد الرزاق عبيد (د.ط، الجزائر: دار تلاتنتيفيت للنشر).
- 4) هوبز توماس ، الليفيانان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد ،( ابو ضبي : هيئة ابو ضبي للتراث والثقافة، 2011)، ط 1.

- المراجع باللغة العربية :

- 1) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، (بيروت: دار المكتبة الحياة، 1398هـ).
- 2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2 ( الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1996 ).
- 3) أبو نصر الله الفارابي ، تحصيل السعادة(بيروت : مكتبة الهلال)، ط1.
- 4) أبو نصر الله الفارابي: فصول منتزعة ( بيروت: دار الشرق)، ط1.
- 5) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد ( القاهرة: مطبعة الكتب المصرية، 1964).
- 6) أرسطو، كتاب السياسة، تر: أحمد لطفي السيد (بيروت: دار الجمل، 2009) ط1.
- 7) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، ( القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، 2002 ).
- 8) أمين أحمد ، كتاب الأخلاق، (القاهرة: كلمات عربية للنشر والتوزيع )،.
- 9) باول جون، الفكر السياسي الغربي، (الهيئة العامة المصرية للكتب، القاهرة، 1985)، ط1.
- 10) بدوي محمد طه، أمهات الافكار السياسية الحديثة وصداها في نظم الحكم، (تاريخ فقه السياسة)، (مصر: دار المعارف، 1958)، ط1.
- 11) برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، (، الاسكندرية: سلسلة عالم المعرفة، ).
- 12) برهيه، أميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع (القرن السابع عشر)، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993)، ط2.
- 13) التكريتي ناجي، فلسفة الاخلاق بين أرسطو وابن مسكويه ( عمان: دار دجلة، 2012)، ط1.

- 14) التلوع أبوبكر إبراهيم ، الأسس النظرية للفكر الأخلاقي ( بنغازى: دار الكتب الوطنية، 1995).
- 15) توشار جان وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، تر: علي مقدم ( ط 2، بيروت : الدار العلمية للنسر و التوزيع.
- 16) جنستون دفيد، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر ( الكويت، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2012).
- 17) حاطوم نور الدين، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، ( دمشق: دار الفكر، 1968).
- 18) ديورانت ويل ، قصة الحضارة ، تر: محمد بدارن، المجلد الثاني ، حياة اليونان.
- 19) راسل برتراند، السلطان، آراء جديدة في الفلسفة والإجتماع، تر: خيرى حماد) بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1962).
- 20) رسل برتراند ، حكمة الغرب، ج2، فلسفة حديثة ومعاصرة ، ترجمة فؤاد زكريا) سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1983).
- 21) زايد سعيد، نوابغ الفكر العربي الفارابي(مصر: دار المعارف، د.ت) ط 2.
- 22) زقزوق محمد حمدي، مقدمة في علم الأخلاق، (الكويت: دار القلم، 1963)، ط.3.
- 23) سباين جورج ، تطور الفكر السياسي، ج3، ( دار المعارف، القاهرة 1971)
- 24) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر، ربيعة وهبة، (مصر: الإسكندرية).
- 25) سعد فاروق، تراث الفكر السياسي قبل الأمير و بعده، (بيروت: دارا لآفاق الجديدة، 2002)، ط 24.
- 26) سعيد جلال الدين، أبيقور الرسائل والحكم، ( تونس: الدار العربية للكتاب، 1991).

- 27) سكيريك غنار، غيلجي ونلز ، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: د. حيدر حاج إسماعيل، (المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ط1.
- 28) سيد أحمد محمود ، الأخلاق عند دفيد هيوم، ( القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992).
- 29) شتراوس ليو، جوزيف كوربسي، تاريخ الفلسفة السياسية، تر. محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).
- 30) شتراوس ليو، كوربسي جوزيف ، تاريخ الفلسفة السياسية، تر: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2001) ،
- 31) شحاتة سعبان حسن، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، ( القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية، 1959).
- 32) شوفالييه جون جاك ،تاريخ الفكر السياسي، تر. محمد عرب صاصيلا ( بيروت : المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1987)، ط 1.
- 33) شيكوني أنجلو، أفلاطون والفضيلة مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابي، تر: منير سغبيني(بيروت، دار الجيل، 1986)، ط1.
- 34) طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987) ط1.
- 35) الطويل توفيق، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها( القاهرة : دار المعارف للنشر، 2006)، ط6.
- 36) عاتي إبراهيم: الإنسان في الفلسفة الإسلامية نموذج الفارابي ( القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1993).
- 37) عبد الله موسى، المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي(الجزائر: ابن النديم للنشر، 2013)، ط1.

- (38) عبد المعطي محمد علي، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1983).
- (39) غالي بطرس بطرس ، خيرى محمد ، المدخل في علم السياسة، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، 1976 )، ط 5.
- (40) فخري ماجد ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس لأفلوطين وبرقلس، (بيروت، لبنان: دار العلم لملايين).
- (41) فيدرين الين، ماكيافلي، تر: أميرة الزين، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1974)، ط 1.
- (42) قربان، ملحم: قضايا الفكر السياسي - القانون الطبيعي - (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1982)، ط 1.
- (43) قرني عزت، تاريخ الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، (الكويت، 1993)، د. ط.
- (44) كاسيرر ارنست، الأسطورة والدولة، تر: أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي ( مصر: المكتبة العربية 1975).
- (45) كراي العويشاوي محمد، في تقاطعات علم السياسة بين هوبس وماكيافيللي(تونس، دار الكلمة للنشر والتوزيع ، 2017).
- (46) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة).
- (47) كرم يوسف، قصة الفلسفة الحديثة، (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والطبع 1936).
- (48) لابياريان، السلطة السياسية، تر: عباس حكيم، ( دمشق: دار المستقبل، 1994)، ط 2.
- (49) لوك جون، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، تر: محمود شوقي الكيال ( مطابع شركة الإعلانات الشرقية، سلسلة اخترنا لك، د.س ).

- (50) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية (القاهرة : دار قباء، 1997).
- (51) مصطفى ابراهيم ابراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، ( القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2001).
- (52) مطر أميرة حلمي ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع 1997).
- (53) مطر أميرة حلمي، الفلسفة السياسية بين افلاطون وماركس ( القاهرة، دار المعارف ، 1995)، ط 5.
- (54) مونتسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتير، ( القاهرة: دار المعارف، 1953).
- (55) النائب إحسان عبد الهادي ، توماس هوبز وفلسفته السياسية، (مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، 2012)، ط 1.
- (56) نبيل عبد الحميد عبد الجبار، النظرية الاخلاقية عند توماس هوبز، ( عمان: دار دجلة ، 2007).
- (57) نصار محمد عبد الستار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ( الكويت: دار القلم، 1982).
- (58) نظام بركات، وآخرون : مبادئ علم السياسة، (مكتبة العيبكان، 2014)، ط 9.
- (59) هوركهايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، تر: محمد على اليوسفي، (بيروت: دار التنوير للطباعة 2006).
- (60) هويدي يحيى: مقدمة في الفلسفة العامة، (القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979).
- (61) هيغل فريديريك، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر ) ط3، 2007
- (62) هيوم دفيد، بحث في مبادئ الأخلاق، (بيروت، لبنان، 1991).

63) كلي رايت وليام ، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد (بيروت: دار التنوير، 2010).

64) ديورنت ويل ، قصة الحضارة ، تر: فؤاد أندراوس، مراجعة، علي أدهم، ج1، مج9 (بيروت: دار صيلاّب، لبنان د.ت).

#### - الأطروحات

1) معمر جلول خدة: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر لمغربي المعاصر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، صايم عبد الحكيم، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران الجزائر، 2010/2011.

#### - المقالات

1) نظرية السعادة عند الفارابي، نقلا عن عبد الله اسماعيل محمد عبد الله، ( العدد 25، قطر: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

#### - المواقع الإلكترونية

1) الأنغليكانية على الرابط التالي: (<https://ar.wikipedia.org/>).

2) فلسفة الأخلاق عند القديس الإكويني توما في ظل صراعه مع ابن رشد على الرابط التالي: <https://egyptianhermit.wordpress.com>

3) مفهوم السعادة على الرابط التالي: <https://midan.aljazeera.net>



# فهرس المصطلحات

باللغة العربية	باللغة الفرنسية
السيادة	La souveraineté
العدالة	Justice
الفضيلة	vertu
الملكية	La propriété
الارستقراطية	Aristocratie
الديمقراطية	La démocratie
السببية	La causalité
الحرب	La Guerre
الأخلاق	Éthique
السياسة	La politique
الدين	La religion
الطبيعة البشرية	Nature humaine
الضرورة	Nécessite
الدولة	Etat
القانون	la loi
الأنانية	Égoïsme

Le bonheur	السعادة
La sagesse	الحكمة
L'intelligence	الذكاء
Histoire	التاريخ
Science	العلم
La fin	الغاية
Cruauté	القسوة
La force	القوة
Gouvernement	الحكومة
L'église	الكنيسة
Courage	الشجاعة
La corruption	الفساد
Vertu politique	الفضيلة السياسية
L'amour	الحب
Confiance	الثقة
Méthode	المنهج
Droit naturel	الحق الطبيعي

Loi naturelle	القانون الطبيعي
L'imagination	الخيال
Langue	اللغة
La violence	العنف
Contrat social	العقد الإجماعي
Gloire	المجد
État de nature	حالة الطبيعة
Conflit	الصراع
Le désir	الرغبة
la loi	القانون
Société	المجتمع
L'instinct	الغريزة
La société civile	المجتمع المدني
La passion	العاطفة



# فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
افلاطون	09
مونتيكيو	09
توما الاكويني	10
ابن رشد	11
سقراط	12
بروتاغوراس	15
ارسطو	19
ابيكوس	21
أبيقور	22
ديمقريطيس	23
اوغسطين	25
ابن مسكويه	27
الفارابي	31
ديفيد هيوم	36
مارتن لوثر	45
جون كالفن	45
ديكارت	55
هوبز	55
ماكيافيلي	56
ثراسيماخوس	57
سيغموند فرويد	57
شارل الثامن	60
نوما بومبيلوس	88
روملوس	89
تولوس	89
برتراند راسل	112
غاليلي	135

136	فرانسيس بيكون
137	سبينوزا
140	جون لوك
140	باركلي
141	ارخميدس
162	هيغل