الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي

جامعة الجزائر 2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

عنوان المذكرة:

إشكالية العلاقة بين الدّين والسياسة في فلسفة توماس هوبس

مذكرة لنيل شهادة الماجستير

تخصص: فلسفة سياسية

إعداد الطالب:

حمو إبراهيم

إشراف الأستاذ:

مختار عريب

السنة الدراسية: 2016 _2017

المقدمة

تعتبر دراسة إشكالية العلاقة بين الدّين والسياسة من القضايا الجوهرية التي أثارها الفكر السياسي مند القدم، في محاولة للبحث في الدور الذي لعبه كل واحد منهما، الدّين و السياسة في صياغة الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري والثقافي... للدول والمجتمعات عبر التاريخ و حتى عصرنا الحالي.

إن البحث في هذا الموضوع يقودنا لا محالة إلى محاولة ترصّد عناصر التداخل والاتصال أو التنافر والانفصال بين الدّيني والسياسي في فكر كل فيلسوف أو نظام سياسي عرفته البشرية، مع التأكيد مسبقا – مع ستيفن ديلو –(*) Delue Steven على أن هذه العلاقة لا تخرج في حقيقتها على ثلاثة صور رئيسية، الأولى: كان فيها الدّيني يمتص ويسيطر على السياسي بالكامل، فكان الحاكم والله صورتان لشخص واحد هو الحاكم الإله فلم يكن للناس في البداوة – على حد تعبير روسو – ملوكا غير الآلهة أو حكومة غير الحكومة الإلهية، في حين نجد الصورة الثانية، التنافس فيها قائما بين السلطتين السياسية والدّينية، حيث لا يستطيع كل من السياسي والدّيني أن يشعر باستقلاليته إلا من خلال مواجهة الواحد للآخر، وما نتج عن هذه المواجهة من صراعات وحروب أهلية عاشتها أوروبا خاصة في العصور الوسطى، أما الصورة الأخيرة لهذه العلاقة، فتبدوا فيها الكلمة العليا للسياسي على الدّيني، حتى أصبح هذا الأخير مُسَيطَراً عليه تماما من طرف الحاكم المدني أو السياسي، هذه الصورة الأخيرة برزت للعيان وبكل وضوح في عصرنا الحالي في أوروبا بما يسمى بـــ " العلمانيـــة "(**) Laïcité.

إن تحديد هذه الصور الأخيرة أو ماهية (العلمانيـــة) يقتضي منا بالضرورة البحث في جذورهـــا

(*) ستيفن ديلو: هو مفكر سياسي أمريكي، ولد سنة 1945م بشيكاغو، نال درجة الدكتوراه والماجستير من جامعة واشنطن، في سياتل ودرجة التخرج من جامعة إلينوى، عمل كرئيس لقسم العلوم السياسية في جامعة ميامي لمدة 11 سنة، وقبل ذلك رئيسا وأستاذ بجامعة نورث بفلوريدا، تخصص في الفلسفة السياسية حيث كان أستاذا لها لمدة 32سنة، هو الآن أستاذ للعلوم السياسية ونائب عميد كلية الآداب والعلوم بجامعة ميامي في أكسفورد بأوهايو. (أنظر ستيفن ديلو: **المجتمـــع المـــدني بـــين التفكير السياسي و النظرية السياسية**، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة عُلا أبو زيـــد، القـــاهرة، 2000، نســـخة إلكترونيـــة www.kotobarabia.com، ص4).

(**) العلمانية : مفهوم سياسي واجتماعي نشأ إبان عصر التنوير والنهضة في أوروبا، عارض سيطرت الكنيسة علـــى الدولـــة، وهيمنتها على المجتمع وتنظيمها على أساس الانتماءات الدينية والطائفية ورأى أن من شأن الدّين أن يعني بتنظيم العلاقة بـــين البشر وربهم ونادى بفصل الدّين عن الدولة. وبهذا تكون العلمانية قد فصلت تماما بين الممارسة الدّينية التي اعتبرتها ممارســـة شخصية، والممارسة السياسية التي نظرت إليها كممارسة اجتماعية، دون أن تنكر العلمانية الإيمان الدّيني أو تنادي بالإلحـــاد. (أنظر: عبد الوهاب الكيّالي: **موسوعة السياسة، ج4**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت، ب ت، ص، ص179، 180).

التاريخية في عصر النهضة، وبالتحديد في فكر فلاسفة العقد الاجتماعي ومنهم بالأخص " توماس هوبس " الذي يعد من بين الأوائل من الفلاسفة الذين أثاروا قضية (العلاقة بين الدّين والسياسة)، ووضعوا تصورا واقعيا لها.

لقد كانت دعوة هوبس لقيام نظام الحكم المطلق أو السيادة المطلقة للحاكم، لا تنسجم في حقيقة الأمر و الاتجاهات السياسية التي سادت عصره في هذه المرحلة، والتي في غالبها كانت تدعوا إلى قيام أنظمة برلمانية تمنح مزيدا من الحريات للأفراد وتقيّد الحاكم بالقوانين، وفي هذه النقطة بالضبط نجد الانتقادات تلوى الأخرى توجه لدعوة هوبس لفكرة الحكم المطلق.

ونحن في بحثنا هذا لا ندّعي أبدا أننا نريد الدفاع عن هوبس وأفكاره السياسية، لكننا قصدنا من ذلك إلقاء الضوء على محور مهم من فلسفته السياسية وهو علاقة الدّين ومؤسساته (الكنيسة) بالسياسي أو الحاكم المطلق.

هذا المحور ورغم أهميته بالنسبة لهوبس، ونظرا لما يحتله الدّين في فلسفته السياسية، ونظرا لما لعبه رجال الدّين والكنيسة من دور سلبي في الحياة السياسية في أوروبا عامة وبالأخص في انجلترا، نجم عنه اندلاع الحروب الدّينية والأهلية، تارة بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانتية، وتارة أخرى بين دعاة الملكية ودعاة النظام البرلماني، هذا ما جعل هوبس يولي اهتماما كبيرا لهذه القضية، ويفرد لها الفصول تلوى الفصول في مؤلفاته، خاصة في رائعته " التنين " أو" اللفياثان "، إلا أن الدراسات المتعلقة بهذا الجانب من فكر هوبس السياسي تبقى قليلة جدا خاصة باللّغة العربية.

إن البحث في هذا المجال لا يجب أن يهمل الدور الذي لعبته حركة الإصلاح الدّيني في أوروبا في القرنيين السادس عشر والسابع عشر، والتي قادها كل من " مارتن لوثر " و" جان كالفن " من تأثير كبير على الفكر السياسي لفلاسفة عصر النهضة بدءا بفيلسوفنا توماس هوبس في هذا الجانب.

لقد نادى هوبس بضرورة الفصل بين الدّين والسياسة، والذي بدأ مع بداية عصر النهضة، واتخذ أبعادا واضحة عند ميكيا فيلي، ثم تراجع نوعا ما بسبب الصراعات التي أعقبت حركة الإصلاح الدّيني، لتبلغ ذروتها في فلسفة توماس هوبس السياسية فلا نرى في فلسفته أثرا للحجج الدّينية في تبرير القضايا التي تنطوي عليها، وإن كان هوبس لا ينكر أن هناك حقائق روحية أو دينية عموما.

ومما يؤكد هذا الطابع العلماني لفلسفة توماس هوبس أنه جعل الكنيسة ورجالاتها خاضعين تماما للسلطة المدنية المطلقة، كما أن ممارسة الشعائر الدّينية من الأمور التي يجب أن تخضع للنظام العام الذي تحدده السلطة المطلقة.

ومما يلزم الانتباه إليه أيضا، أن التوجه العلماني للفصل بين الدّين والسياسة في فكر هوبس هو انعكاس للواقع الاجتماعي والسياسي الذي عرفته أوروبا وخاصة انجلترا في القرن السابع عشر، والمتمثل في الحروب الأهلية والصراعات بين دعاة النظام الملكي المطلق ودعاة النظام البرلماني الذين يدعون للحد من سلطات الملك، وهنا يجب أن نؤكد على أن هوبس كان نصيرا قويا للملكية المطلقة مما سبب له الكثير من المشكلات مع مناصري البرلمان اضطرته للسفر إلى فرنسا التي اختارها كمنفى له لمدة سبع سنوات حتى نهاية الحرب الأهلية.

إن هذا الواقع غير المستقر، دفع بهوبس إلى البحث عن الطرق و الوسائل التي يستطيع بها المجتمع أو الدولة تحقيق الاطمئنان والسلام والحماية للأفراد وللدولة من الأعداء الخارجيين ومن شرور المواطنين أنفسهم، هذا الهدف جعله يضع جميع السلطات والمؤسسات في يد الحاكم المطلق، الذي تقتصر وظيفته على تحقيق هذه الأهداف، على أن تحقيق الحاكم المطلق لهذه الأهداف لا يتأتى له إلا من خلال خضوع أفراد المجتمع المتعاقدين لإرادة الحاكم المطلق، بما في ذلك رجال الدّين والكنيسة، وهنا يصبح الملك هو الحاكم المطلق صاحب السيادة التي لا تقبل التجزئة أو التقسيم.

لقد كانت دعوة هوبس للفصل بين الدّين والسياسة، وبالأحرى إخضاع رجال الدّين والكنيسة لسلطة الدولة والحاكم المدني أثرا كبيرا في الفكر السياسي الأوروبي الحديث عامة، والإنجليزي خاصة، كما يتضح ذلك في فلسفة لوك وروسو.

إن كل ما سبق ذكره هو الذي دفعني إلى اختيار هذا البحث الذي عنونته: " **إشكالية العلاقة بين الدّين والسياسة في فلسفة توماس هوبس** "

يبحث الموضوع المقترح: العلاقة بين الدّين والسياسة في فلسفة توماس هوبس، حيث يعالج إشكالية جوهرية وهي: ماهي العلاقة التي تربط الدّين وممثليه (رجال الدّين) بالدولة ذات السيادة المطلقة ؟ وكيف حاول لهوبس أن يحد من الرغبة الجامحة لرجال الدّين في احتلال الحقل السياسي وممارسة السلطة باسم الدّين؟

للإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدنا على مناهج مختلفة، منها المنهج التاريخي الذي كان سبيلنا الوحيد لتتبع مختلف صور العلاقة بين الدّين والسياسة، والتي شهدتها شعوب وحضارات قبل عصر هوبس، كما اعتمدنا المنهج التحليلي في محاولتنا لتفكيك المفاهيم والأفكار التي حفّلت بها مؤلفات هوبس والتعمق في الخلفيات والأسس التي بنى عليها موقفه من العلاقة بين الدّين والسياسة، إضافة إلى ذلك استخدمنا المنهج الجدلي الذي فرض نفسه علينا، خاصة في بعض القضايـــا الخلافية بين هوبس، وبعض

معاصريه من رجال الدّين والسياسة.

ومن أجل الإجابة عن هذه الإشكالية الرئيسية ومشكلاتها الفرعية، اتبعنا خطة منهجية، توزعت إلى: مقدمة، و مدخل، وثلاثة فصول، وخاتمة وملحق للفهارس.

بالنسبة للمقدمة، جاءت على شكل وصف استطلاعي لما جاء في المذكرة، مثل تحديد الإشكالية، ودوافع اختيارها والمنهج المتبع في دراستها.

أما المدخل فقدمنا فيه قراءة تاريخية موجزة لمختلف صور العلاقة بين الدّين والسياسة عبر العصور بدءً بالحضارات القديمة (المصرية، و الهندية، والصينية) مرورا بالفلسفة اليونانية والرومانية، وصولا إلى عصر النهضة الذي سبق عصر هوبس، دون إهمال النظرة المتميزة للفكر الفلسفي الإسلامي لطبيعة هاته العلاقة.

في حين اشتمل الفصل الأول على مجمل النظرية السياسية عند هوبس، وتوزع على ثلاثة مباحث، تضمن أولها فرضية هوبس حول (حالة الطبيعة) ومفهومها، وخصائصها، مع تحديد لبعض القوانين و الحقوق الطبيعة التي ارتبطت بالوجود الإنساني، أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه نظريته حول (العقد الاجتماعي) وكيف كان سببا في نشأة المجتمع المدني، مع تحديد لطبيعة السيادة في الدولة المدنية كما تصورها هوبس، وكذا الحقوق التي يتمتع بها كل من الحاكم و الرّعية في ظل هذه الدولة، بينما اشتمل المبحث الثالث على أشكال النظم والدول التي حددها هوبس وكذا الأسباب التي نحت بهوبس نحو تفضيل النظام الملكي على غيره من الأنظمة الأخرى، الديمقراطية والأرستقراطية.

كما ابتدأنا الفصل الثاني، بمبحث أول عرضنا فيه تصور هوبس لمفهوم الدّين، و كذا الأسباب والبذور الطبيعية لنشأة ظاهرة التدين والإيمان عند الإنسان، بالإضافة إلى بعد الحجج الفلسفية التي قدما هوبس للتدليل على وجود الله وطبيعته، ثم اتبعناه بمبحث ثاني، تناولنا فيه المفهوم الذي يقدمه هوبس للكنيسة، مع بعض الأسباب التي أدت إلى ضعف الإيمان وزوال الكنيسة، كما تضمن المبحث الثالث عرض لموقف هوبس الرافض لوجود الحرية المطلقة للأفراد الذين يعيشون في ظل المجتمع المدني، وهو الموقف الذي جاء كرد فعل على موقف الأسقف " برامهول " من الحرية، دون أن ننسى أن نقدم المفهوم الذي وضعه هوبس للحرية.

وأخيرا جاء الفصل الثالث، ليحدد طبيعة العلاقة بين الدّين والسياسة كما تصورها هوبس، وهي في علاقة انفصال وتميز من حيث طبيعتهما، لكنها علاقة وصل وخضوع من حيث مجالهما الذي تمارس فيه كل واحدة سلطتهما، وهنا لا يسعنا إلا الإقرار مع هوبس بخضوع الدّيني بجميع مؤسساته ورجالاته

للسياسي صاحب السيادة المطلقة. وعلى هذا فقد قمنا بضبط العلاقة بين الدّين والدولة، مركزين على بعض مواطن الوحدة بينهما، كما حددنا في هذا المبحث بعض الوظائف الدّينية التي يمكن أن يمارسها الحاكم المدني، أما المبحث الثاني فقد ضبطنا فيه العلاقة بين الكنيسة والدولة، مع تركيزنا على موقف هوبس الرافض للسلطات الشاملة للبابا ورجالات الكنيسة، وذلك في معرض رده على" الكاردينال بللرمان " في هذا الإطار، دون أن نهمل بعض الوظائف الدّينية التي يمكن للحاكم المدني إسنادها لرجال الدّين والكنيسة، أما المبحث الثالث والأخير، فقد تناولنا فيه تصور هوبس لما يسميه بالدولة المسيحية، حيث بدأنا فيه بتمييز هوبس بين مملكة الله ومملكة الإنسان، ثم حددنا ماهية السلطة الكنسية في هذه الدولة، وأخيرا رصدنا بعض أهم الانتقادات التي وجهها هوبس لما يسمى بـــ(مملكة الظلام).

أما الخاتمة فقد جاءت كعرض شامل لما تم تفصيله في هذا البحث، وبعض الملاحظات التي حفل فيها بحثنا هذا، ومدى التأثير الذي تركه هوبس فلاسفة العصر الحديث فيما يخص هذا الموضوع.

إضافة إلى ذلك فقد احتوى بحثنا هذا على مجموعة من الفهارس المتعلقة بفهرس الأعلام والمصطلحات الذي تم ذكرها في هذا الدراسة، وفهرس آخر خاص بالمصادر والمراجع والدوريات والمعاجم والموسوعات التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة.

المدخل

إن دراسة إشكالية العلاقة بين الدّين والسياسة في فكر فيلسوفنا " توماس هوبس "[*] Thomas Hobbes ، لا يمكن أن تكون تامة وواضحة إلا إذا كانت لدينا فكرة عن مختلف الصور التي عرفتها هذه العلاقة على مرِّ العصور، بدءً بالحضارات الشرقية القديمة في مصر وبابل والصين والهند، مرورًا بالحضارة اليونانية والإمبراطورية الرومانية وصولا إلى العصور الوسطى المسيحية في مقابل العصر الذهبي الإسلامي وأخيرًا في العصر الحديث في قرونه الأولى التي سبقت عصر توماس هوبس.

لقد كانت الأنظمة السياسية في الحضارات الشرقية في أغلب فتراتها أنظمة " تيّوقراطية " Théocratie، وذلك بسبب اعتناق ملوك هذه الشعوب والحضارات للدّيانة السائدة بين شعوبهم[1]. هذا ما عبّر عنه الفيلسوف " جان جاك روسو " Jean- Jacques Rousseau في كتابه (العقد الاجتماعي) قوله: " لم يكن في البداية ملوكـــاً غير الآلهة وحكومة غير الحكومة الإلهية ... ولذلك وحده وضع الرّب

(*) توماس هوبس: ولد في05 مارس1588م، بمدينة " مالمسبري " الإنجليزية، بعد تخرجه في أكسفورد – حيث أغرم باللّغات القديمة والرياضيات – عمل في خدمة أسرة " كافنديش "، و بين عامي1608-1610م، تنقل بين فرنسا وإيطاليا برفقـــة " وليام " ابن اللّورد كافنديش، وعندما عاد إلى إنجلترا انشغل بكتابات أدبية، وترجم كتاب المؤرخ " تيوســيديدس " عـــن الحروب البلوبونيزية (بين المدن اليونانية) إلى الإنجليزية، والذي نشر عام1628م. وبين عامي1629- 1631م عـــاد هوبس إلى فرنسا، حيث تعرّف على كتاب إقليدس (الأصول) في الرياضيات والهندسة، ، مما أكسبه المثال الدائم للمنـــهج العلمي، فظل طوال عمره يعتبر الرياضيات والهندسة الأساس لكل نظام فلسفي وفكري، وحتى في الجانب السياسي. ومـــع بداية الثورة الإنجليزية عام1640م، كتب كتابه (عناصر القانون)، أو (أصول القانون الطبيعي والسياسي) ، وفي هـــذا العام لجأ هوبس إلى فرنسا معتبرا أمنه مهددا بسبب ولائه للملكية، وانتشار الاضطراب السياسي بفعل الحرب الأهليـــة، وفي عام1642م نشر عمله (المواطن) De Cive وفي باريس أيضا كتب كتابه (اللفياثـــان) Léviathan، الذي ظهر في لندن عام1651. ولما كانت الثورة قد اندلعت1649م، وأقصت " شارل الأول " عن العرش، حيث بدأ العهد الثوري " لكروميل " تصالح هوبس مع العهد الجديد، والغريب في الأمر أن هوبس ما لبث أن نال رضا " شارل الثاني " وتلقى منه معاشا، بعد استعادته السلطة الملكية عام1660م. و لم يكد هوبس يعود إلى إنجلترا حتى اشتبك في نـــزاع مـــع الأســـقف " برامهول " عن موضوع (حرية الارادة)، وكان كتابه (مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة) عام1656م نتيجة لهذا الصراع. ومهما يكن من أمر، فإن طاقة هوبس كانت طاقة عظيمة بالنسبة لشخص تقدم به العمر هذا التقـــدم، فلـــم يتوقف عن تأليف الكتب وكتابة المقالات وإلقاء المحاضرات حتى وفاته في04 ديسمبر1679، وعمره91ســـنة. (أنظـــر: توماس هوبس: **اللفياثان**، ترجمة ديانا حبيب حرب، وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبو ضبي للثقافـــة والتراث (كلمة)، الإمارات العربية المتحدة، ودار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص، ص9، 10. كذلك: **الموســـوعة الفلسفية المختصرة**، نقلها من الإنجليزية إلى العربية، فؤاد كامل، وجلال العشيري، وعبد الرشيد الصادق، مراجعـــة زكـــي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، د ت، ص376).

(1) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، 2009، ص21.

على رأس كل مجتمع سياسي، ومن ثمة كان يوجد من الآلهة من هم بعدد الشعوب "[1].

ففي مصر الفرعونية نجد أن النظام التيوقراطي كان سائدا، حيث كان يعتبر الفرعون إلهاً، أو ابن إله، إنه " حورس " المنبثق عن إله الشمس " رع "، إنه الملك الإله الذي يتمتع بالسلطة المطلقة على جميع أرض مصر وسكانها[2].

فضلا عن ذلك كان الدّين، بالنسبة للفراعنة معنياً إلى حد بعيد بالحياة بعد الموت، فالأهرامات مثلا كانت تمثل صروحا جنائزية، وكان التنبؤ بفيضان نهر النيل يتطلب من الفراعنة الإلمام ببعض المعارف الفلكية[3].

ولكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، ذلك أن المصريين القدامى لم يتوقفوا عند تأليه الفرعون حياً، ومعاملته معاملة الإله، بل تعدى الأمر ببعض الكهنة إلى تأليه الفرعون ميتاً، حيث حاولوا إيهام الناس بأن الفرعون لا يموت كما يموت الناس، وإنما حينما يعجز جسمه المادي عن النشاط العملي يخرج منه السّر الإلهي، أو الرّوح المقدس، ليحل في جسم ابنه الشاب الممتلئ قوة، وهو في قبره يعين ابنه على الحكم، وينصحه في المواقف الحرجة[4].

الأمر نفسه نجده في الهند، حيث كان الملك يحكم بتفويض من الله، وكان يعتبر ظل الله في الأرض وسلطته سلطة مطلقة، والحال كذلك كان في بلاد ما بين الرافدين، حيث كان الملك السومري يمثل بطريقة أو بأخرى السلطة الإلهية العليا[5].

أما في الصين القديمة، فكان الإمبراطور يحكم أيضا بتفويض من الله، حيث انتشرت كثيرا من الأفكار والنظريات التي تؤكد على الحق الإلهي للإمبراطور في السلطة المطلقة، ومن تلك النظريات ما جاءت به " المدرسة الكونفوشيوسية " والمتمثلة في (نظرية إرادة الله) التي طوّرها بعض المفكرين الصينيين، ومنهم بالأخص " دونغ تشون شو " Dong Zhang Shū الذي أكد على نظرية (الحقوق الإلهية للأباطرة)، والتي تحقق نوع من التفاعل بين السماء والإنسان، معتقدا بأن (السماء) هي الإله الأعلى الذي يتصف بالإرادة، وهو الخالق الأعظم للعالم الطبيعي والإنسان، وأن إرادة السماء هي التي

---

(1) جان جاك روسو: **العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحقوق السياسية**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص205.

(2) مختار عريب، **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص22.

(3) بتراند راسل: **حكمة الغرب، ج1**، ترجمة فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، الكويت، 1983، ص22.

(4) محمد غلاب: **الفلسفة الشرقية**، دار الطباعة البيت الأخضر، القاهرة، 1948، ص، ص41، 42.

(5) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص22.

تحدد تغيرات العالم الدنيوي، أما الإمبراطور فهو(ابن السماء) يتلقى أوامره وتعليماته منها، ويجسد السلطة السياسية للسماء، لدى تتسم سلطته بالقداسة ولا يجوز المساس بها، أما الامتثال لأوامر الإمبراطور فيعني الانصياع لإرادة الله[1].

ولكن على الرغم من انتشار الأفكار الكونفوشيوسية التي رسخت نظرية(الحق الإلهي) إلا أن هناك من المفكرين الصينيين من عارضوا هذه الأفكار بشدة، ومنهم " تشونغ تشانغ تونغ " Zhang Chang Tong (179 ق م – 220 ق م)، والذي رفض بشدة المعتقدات الدّينية التي تدعوا إلى الإيمان بالخرافات والقوى الخارقة، وبالأخص رفض نظرية العناية الإلهية، التي كان يروّج لها الحكام من أجل استغلالها في خداع الشعب، واقناعه بأن أسباب اندلاع الحروب والاضطرابات السياسية وازدهار الدول وانحلالها يعود إلى الترتيب الذي أقرته العناية الإلهية، مؤكدا على أن كل ذلك إنما يعود إلى تصرفات وفساد النخبة الحاكمة[2].

لكن الشعوب الشرقية، حاولت في كثير من الأحيان التخلص والتحرّر من هيمنة الأنظمة التيوقراطية المتسلطة، حيث قامت بالعديد من الثورات الشعبية ضد هؤلاء الطغاة، كما كانت هناك محاولات فكرية إصلاحية، اتسمت في أغلبها بطابعها الدّيني والأخلاقي لتفادي المواجهة المباشرة مع الأنظمة السياسية المتسلطة، هذه المحاولات الاصلاحية شملت أغلب الشعوب الشرقية وركزت بالأخص على إقحام الأخلاق الاجتماعية في كتابات مفكريها، كمحاولة لتحقيق الخير وتجاوز الشر في سبيل بناء مجتمع فاضل[3].

وإذا كانت السلطة السياسية في الحضارات الشرقية القديمة تأسست على عناصر الدّين والعرف والتقاليد، حيث سيطر العنصر الدّيني على المجال السياسي في صورة نظام تيوقراطي متسلط ومحتكر لجميع السلطات في يد الملك الإله، فإن الأمر قد اختلف كل الاختلاف في الحضارة اليونانية، حيث بنى اليونانيون حضارتهم ونظامهم السياسي على عاملين أساسين هما: الإرادة والعقل[4].

لقد اشتهرت أمة اليونان أساسا بالعلم والعقل، يضاف إليها الأدب والفن أيضا، لكنها لم تكن أبدا أمة

---

(1) خه جاووو، بوجين جي، تانغ يويوان، صون كاي تاي: **تاريخ تطور الفكر الصيني**، ترجمة عبد الحميد حمدي عبد العزيز، إشراف جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ص، ص247، 248.

(2) المرجع نفسه، ص260.

(3) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص24.

(4) المرجع السابق، ص29.

دينية، فالدّين لم يكن لديهم أمرا جوهريا كما كان الأمر بالنسبة للحضارات الشرقية القديمة والتي أخد عنها اليونان كثيرا من الأفكار والنظريات في مختلف مجالات وميادين المعرفة، وخاصة في الفلسفة، وفي هذا الإطار دائما لم يكن غريبا أن نجد أن معظم الدّيانات اليونانية وعقائدها حول الألوهية إنما تعود في أصلها إلى الشرق على حد تعبير مؤرخهم الشهير " هيرودوت " Hérodote، بل أن دعاتها كما يظن هم جميعا إما شرقيون من أصول شرقية، وعلى رأسهم" هوميروس " Homère صاحب الإلياذة والأوذيسة، وهما عماد(الدّيانة الأولومبية)، و" أورفيوس " Orphée صاحب(الدّيانة الأورفية)، أو هم ممن تأثروا بالفكر الشرقي القديم، ومنهم " فيتاغورس" Pythagore الذي أخد معظم اعتقاداته من الحضارة الفرعونية، والأمر كذلك بالنسبة لأفلاطون الذي زار مصر وتعلم في معهدها القديم معهد" أيون "[1].

وعلى الرغم من ذلك لم يرتبط الفكر السياسي اليوناني بالدّين، ولم يلعب الدّين دورا كبيرا في الحياة السياسية عند اليونان، بل على العكس تماما اتسم الفكر السياسي بنوع من العقلانية الهادئة والتي ارتبطت بالفكر اليوناني بصفة عامة، وكما يقول " أرنست باركر " Ernest Barker : " بدل أن يلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدّين، ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية، كما فعلت ذلك شعوب الهند ويهوذا، اتخذوا مواقعهم في مملكة الفكر، وكانت لديهم الجرأة على الاندهاش من الأشياء المرئية، وعلى طرح أسئلة على أنفسهم بصددها، وسعوا إلى إدراك الكون على ضوء العقل..."[2].

إن الفكر السياسي اليوناني كان يعتبر " دولة المدينة " Cité-État تجمعا أخلاقيا للعيش المشترك وفق قواعد الخير ومن أجل الخير لبناء مجتمع فاضل، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف الأخلاقي لم تكن السلطة السياسية داخل دولة المدينة تصطدم بأي منافسة من أي تجمع ديني سواء كان كنيسة، أو أي تجمع ديني آخر، وذلك على اعتبار أن الدّين لم يكن إلا مظهرا من المظاهر المختلفة للحياة المدنية[3].

هذا لا يعني أن الدّين لم يستعمل من الطرف السلطة الحاكمة في اليونان في مواجهة خصومها حتى من الفلاسفة، كما حدث مع " سقراط " الذي أتهم بالخروج عن دين الدولة وبإفساد الشباب بتعاليمه، على الرغم من أن هذا الاتهام لم يكن إلا اتهاما ظاهريا، أما السبب الحقيقي الذي جعل الحكومة اليونانية تتهمه تدخله السجن فكان بسبب ارتباطه بالحزب الارستقراطي الذي كان ينتمي إليه معظم أصدقائه وتلامذته[4].

---

(1) عصمت نصار: **الفكر الدّيني عند اليونان**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2005، ص6.

(2) جان جاك شوفالييه: **تاريخ الفكر السياسي، من الدولة القومية إلى الدولة الأممية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص14.

(3) المرجع نفسه، ص18.

(4) بتراند راسل: **حكمة الغرب، ج1**، ص82.

لكن الأمر لم يبق على هذا الحال، فمع مجيء " العصر الهيلليني " بين سنتي (323–168 ق م) تأسست ثلاث ملكيّات كبرى على أنقاض إمبراطورية " الإسكندر المقدوني "، وهي : " البتلوليميين " ptolémees، أو" اللاجيين " Lagides في مصر، أو " السلوقيين " Sélencides في آسيا الصغرى (سورية، وبابل و إيران)، و " الأنتيغونيين " Antigonides في مقدونيا واليونان، كما تشكلت أيضا مدن جديدة في الشرق على يد اليونانيين الذين جلبهم إليها الملوك الهللينيون، وفي كل هذه المدن التي كانت تتمتع بنوع من الاستقلال الاداري، كان يعتبر " البازليوس " أو الملك الهيلليني هو السيّد الأعلى[1].

لقد أصبح موضوعا لعبادة منظمة، حيث كان وصفه بالقانون الحي، وبالمحسن، والمنقذ، له صدى ديني، فهو الذي كان ينتظر منه الكثير من المحسنات، وكان يجمع في شخصه العديد من الصفات وكان عرقه من عرق غير بشري، وهو عرق الآلهة، و بذلك كان هو الملك وهو الإله الذي يُعبد في اليونان[2].

وإذا كانت علاقة الدّين بالسياسة منذ المجتمعات الشرقية القديمة وحتى الحضارة اليونانية هي علاقة انسجام وتفاهم عام، كان فيه الدّيني أو السياسي يخضع للآخر دون أي مقاومة أو صراع، فإن الأمر اختلف كثيرا بدءً من قيام الإمبراطورية الرومانية على أنقاض الإرث الحضاري لليونان.

لقد مرت العلاقة بين الدّين والسياسة أو السلطة منذ العصر الروماني بمرحلتين: الأولى، كانت فيه السلطة الدّينية ضعيفة والسلطة الزمنية أو السياسية قوية، وفيها كان القساوسة يعملون بتفاهم وتحت سيطرة الأباطرة الرومانيين، حيث أظهروا لهم الطاعة والاحترام، معتقدين أن التعاليم الدّينية ستعيد الحكام إلى رشدهم، وتدفعهم إلى الطريق المستقيم، لكنهم غيروا رأيهم عند شعروا بقوة كنيستهم، فطالبوا بطاعة الله قبل طاعة الحاكم الإمبراطور[3].

و من هنا فقد كان الفكر السياسي الروماني في مرحلته الأولى لا يقبل بوجود أي كيان مستقل عن سلطة الإمبراطور، أو بتعبير آخر (وجود دولة داخل دولة)، فالإمبراطور هو الكاهن الأعظم وهو السلطة المطلقة في دولته، والكنيسة تنأى بنفسها عن هذا السلطان[4].

إضافة إلى ذلك نجد ميزة جوهرية في هذا الفكر السياسي الروماني وهي النظرية القائلة بأن: " الشعب هو صاحب السيادة "، فالشعب هو الذي وَكَّل الأباطرة لكي يمارسوا الحكم باسمه، وفوق كل ذلك

---

(1) جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي، من الدولة القومية إلى الدولة الأممية**، ص118.

(2) المرجع نفسه، ص119.

(3) عمار بوحوش: **تطور النظريات والأنظمة السياسية**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر العاصمة، ط2، 1984، ص102.

(4) رأفت عبد الحميد: **الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى**، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص14.

فقد أقرّ الرومانيون بـــ(مبدأ التعاقد)، الذي يقتضي إسناد القوانين للخبراء في التشريع، وجعل الموافقة عليها من اختصاص الشعب عن طريق ممثليه في المجالس الشعبية، أي أن " القانون " هو اتفاق بين الهيئات الحكومية وممثلي الجماهير الشعبية[1].

لقد ترسخ العمل بالدستور المكتوب الذي ينص على أن السلطة تستمد من الشعب فقط في عصر " كلكلا " Caligula، أو من " فسباسيان " Vespasien حيث أصبح تنصيب الملك الجديد يتم بموجب مرسوم دستوري شامل ، يسمى (قانون تولية الإمبراطور)[*].

وفي هذه المرحلة عانى معتنقو المسيحية داخل الامبراطورية الرومانية من اضطهاد الأباطرة الرومان لعدة قرون، حتى منتصف القرن الثالث، وقد كان هذا الاضطهاد في جوهره اضطهاد سياسي تحول إلى اضطهاد عام بمقتضى أول مرسوم إمبراطوري زمن الإمبراطور الروماني " ديقيانوس " Decius (249–251 م) ومن أتوا بعده، إلى أن جاء الإمبراطور" قسطنطين " Constantin (306–337 م) والذي أعلن سياسة جديدة متسامحة مع المسيحية، وذلك باعتناقه الدّين المسيحي، وبذلك بسط للكنيسة راحتيه لتعلوا بهما لا عليهما، فرفعته هذه الأخيرة مكانة عليا، وجعلته الحوارى الثالث عشر للمسيح، غير أن " قسطنطين " في سياسته هذه لم يكن إلا مطبقا للفكر السياسي الروماني، فيما يتعلق بسلطة الإمبراطور وإن كان أسلوبه يختلف تماما عما انتهجه أسلافه[2].

ولم تتوقف سياسة " قسطنطين " المتسامحة مع المسيحية عند هذا الحد بل تجاوزت ذلك، إلى سنّه ما يسمى سنة " القيصرية البابوية " لخلفائه على رأسهم ابنه " قسطنطنيوس " الذي أعلن صراحة (إرادتي هي القانون) وثبت دعائمها في القرن السادس ميلادي الإمبراطور " جوستنيان " Justinianus (527 – 565 م) في تشريعاته، حيث كانت حكومته تمثل النموذج الكلاسيكي للحاكم المسيحي في المجتمع المسيحي، فنجده في أحد تشريعاته، يقول: " حيث أن الإمبراطورية والكهانة تنبعان من مصدر واحد، فليس هناك ما يهم الإمبراطور في المقام الأول إلا خيرية الكنيسة وسمعتها "[3].

لكن رغم ذلك نجد العديد من المفكرين الرومانيين من دافعوا عن السلطة المدنية، ودعوا إلى فصل

---

(1) عمار بوحوش: **تطور النظريات والأنظمة السياسية**، ص، ص104، 105.

(*) لقد استمر العمل بهذا القانون لعدة قرون داخل الإمبراطورية الرومانية، وذلك حتى مرحلة الفوضى العسكرية ما بين عـــامي (235م – 265م).

(2) رأفت عبد الحميد: **الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى**، ص، ص14، 15.

(3) المرجع نفسه، ص16.

السلطة الدّينية عن السلطة المدنية، ومن هؤلاء نجد القديس " أمبروز " Saint Ambrose (340 – 397 م)، الذي اعتبر المسائل الدّينية من اختصاص الكنيسة والمسائل المدنية من اختصاص الإمبراطور، فلا يحق لأي إنسان عصيان الإمبراطور أو اللّجوء إلى القوة لمواجهته في سبيل استقلال الكنيسة، فالمهم – برأيه – أن لا ينحرف أي شخص بعمل يتنافى وتعاليم الكنيسة، وإذا حدث ذلك فمن حق رجال الكنيسة معاقبته، حتى ولو كان الإمبراطور نفسه[1].

وقد تبنى " القديس أوغسطين " Saint Augustin (340–354 م) موقف أستاذه " أمبروز " أسقف ميلانو، وكذلك " حنا كريسوستوم " بطريرك القسطنطينية في هذه القضية، حيث أكد أوغسطين في كتابه الشهير(مدينة الله) Cité de Dieu على فكرة الولاء المزدوج من طرف الشعب والأفراد في الوقت نفسه للسلطة الرّوحية والسلطة الزمنية(المدنية)، كما أكد على أن لكل سلطة ميدانها الخاص بها، فللدولة المصالح المادية، والحياة الخارجية والجزاءات الجسدية، في حين للكنيسة المصالح الرّوحية والحياة الداخلية والجزاءات الرّوحية، إلا أن الكنيسة تضع نفسها في مستوى أعلى، و فضاؤها يمتد على الكون ككل وليس خاصة بدولة أو شعب معين، في حين الدولة ليست إلا متغيرة ومؤقتة، ستختفي وتزول عندما تأتي مملكة الله[2].

أما المرحلة الثانية : فبدأت مع اتساع نفود البابا واستئثاره بسلطات دينية كثيرة منذ القرن التاسع ميلادي، حيث ازدادت ثروة الكنيسة واتسعت سيطرتها على مساحات كبيرة من شتى بقاع أوروبا، و هذا ما شجع رجال الدّين والكنيسة على التدخل في النشاط السياسي، بحيث أدى ذلك إلى احتدام الصراع بين البابا ورجال الدّين من جهة والإمبراطور من جهة أخرى، والذي وصل إلى أشده مع إعلان البابا " جريجوري السابع " Grégoire VII، في القرن الحادي عشر ميلادي قراره التاريخي بِتَوَلِّيه مهمة تعيين رجال الكنيسة بدلا عن الحاكم، هذا القرار أثار اعتراض ملك إنجلترا" هنري الرابع "[*] Henry IV

---

(1) عمار بوحوش: **تطور النظريات والأنظمة السياسية**، ص112.

(2) جان جاك شوفالييه: **تاريخ الفكر السياسي، من الدولة القومية إلى الدولة الأممية**، ص158.

(*) هنري الرابع: عاش بين(1366م، و 1413م)، حكم إنجلترا بين عامي(1399م، و 1413م)، قاوم ريتشارد الثاني عام 1382م، وكان أحد اللوردات الذين حكموا انجلترا مدة عام، وبعد أن اتهم دوق نورفلك بخيانة ريتشارد، نفي لمدة ستة سنوات، وعاد عام1399م، إبان غياب ريتشارد (الذي سخط الناس على حكمه)، واستولى على العرش مؤسسا بذلك حكم أسرة لانكستير، أخمد كل الثورات التي قام بها أتباع ريتشارد، والاسكتلنديون وأهل ويلز والبرسيون، تمسك بامتيازات التاج الملكي في وجه المعارضة البرلمانية، ولكنه ترك العرش مثقلا بالديون. (أنظر: عبد الوهاب الكيّالي: **موسوعة السياسة، ج7**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت، 1994، ص153).

والذي أعتبره تعديا على حقوق الإمبراطور، فأمر بخلع البابا، فرد عليه هذا الأخير بحرمانه من رحمة الكنيسة، مع دعوة رعيته إلى عدم طاعته[1].

وقد كان هذا الصدام بين زعيم الكنيسة وحاكم بريطانيا بداية صراع طويل الأمد بين السلطتين الدّينية والمدنية، خرج فيه البابا والكنيسة منتصرين، مع تمزق الإمبراطورية، وعجز الحاكم في القسطنطينية على مراقبة ما يفعله البابا في روما، مع الإشارة إلى أن أغلب رجال الدّين ارتقوا إلى مصاف حكام إمارات، وصارت أديرتهم مجرد مؤسسات لإعالة النبلاء وجلب المكاسب لهم[2].

وطيلة العصور الوسطى في أوروبا، اعتقد الناس بأنه من الواجب أن تكون لأوروبا المسيحية حكومة واحدة، وكنيسة واحدة، ولكل منهما حاكم واحد تتركز بيده السلطة، وهكذا فقد عاش الأوروبيون لعدة قرون ضمن مجتمع يجمع بين النظام الإمبراطوري الروماني والنظام المسيحي جديد، و عليه فالنظام السياسي الروماني إنما نشأ لتحقيق إرادة الله، تمهيدا لقيام كنيسة عالمية، وعليه وجب الاعتراف بوجود حكومة مدنية تختص بأمور الدنيا، وأخرى دينية تختص بالنواحي الرّوحية.

لكن هذا التناسب والتناغم بين هاتين السلطتين سرعان ما بدأ يختل و يظهر الصدام والصراع بينهما، نتيجة صعوبة التمييز بين أمور الدّين وأمور الدنيا، فأخدت كل واحدة منهما تتهم الأخرى بالتدخل والاعتداء على سلطاتها، واستمر هذا الصراع لعدة قرون غرقت فيه أوروبا في أتون حروب دينية[3].

إن هذه العلاقة المتوترة والعنيفة بين الدّين والدولة لم تعرفها كل المجتمعات البشرية، إذ لم تظهر بهذه الحدة إلا في العصر الوسيط من تاريخ أوروبا المسيحية، إذ على النقيض من ذلك نجدها علاقة توافق وانسجام بين الإسلام والدولة العربية[4]، ومرد ذلك يعود إلى غياب فكرة الهيئة والسلطة المعصومة فيه، وكذا توفر مناخ فيه حرية الاجتهاد، وانعدام هذه السلطة الرسمية في الإسلام، أي السلطة المرتبطة بملكة غير مشتركة بين جميع الناس، هي التي جعلت من غير الممكن للسلطة الزمنية أن تنتقص من مصداقية وشرعية هذا الاجتهاد[5].

لقد قامت (الدولة) لحراسة (الدّين) ولسياسة (الدنيا) بهذا الدّين، فكانت إنجازا (مدنياً) أقامه

---

(1) عمار بوحوش: **تطور النظريات والأنظمة السياسية**، ص103.

(2) المرجع نفسه، ص104.

(3) بطرس بطرس غالي، محمود خيري عيسى: **المدخل إلى علم السياسة**، الناشر مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط10، 1998، ص89.

(4) برهان غليون، **نقد السياسة والدّين**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2007، ص335.

(5) المرجع نفسه، ص289.

البشر، و (إسلامياً) لأن مرجعتيها في الحكم هي شريعة الله، وبذلك كانت دولة مدنية وإسلامية في آن واحد، لقد قامت بالشّورى والبيعة والاختيار البشري، وارتضت الإسلام كمرجعية لسياساتها، إنها اجتهاد بشري محكوم بمرجعية الدّين الذي هو وضع إلهي[1].

وهذه حقيقة تاريخية أقرها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في حديثه النبوي الشريف الذي يقول فيه " إن بني إسرائيل كانت تسّوسهم الأنبياء، فكلما هلك نبيّ خلفه نبيّ، وأنه لا نبيّ بعدي، إنه سيكون خلفاء "[2].

وعلى نفس الطريق سار الخلفاء الراشدون، بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) يسوسها أولُّوا الأمر بالاجتهاد البشري المحكوم بمرجعية الدّين، هم خلفاء الرسول(صلى الله عليه وسلم) مختارون بالشّورى، وطاعتهم مشروطة بطاعة الله ورسوله، فإن حادوا عن طريق الصواب وأمروا الرعية بخلاف ما جاء به الشرع، سقطت تلقائيا فريضة طاعتهم عن المحكومين، وهذا ما أقرّ به أول الخلفاء الراشدون " أبو بكر الصديق " في خطبته الشهيرة بعد توليه الخلافة " إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت أعينوني، وإن أسأت فقوّموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم... "[3].

ومن هذا المنطلق يمكن التأكيد على الطابع المدني والعلماني للفكر الإسلامي بالفطرة، وهذا ما أكده " حسن حنفي " حين أعلن أن: " الإسلام دين علماني في البداية، لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني "[4].

وعلى العموم فإن الصورة التي عرفتها العلاقة بين الدّين والسياسة عبر التاريخ لا تخرج عن إحدى الصّور الرئيسية التالية التي حددها " ستيفن ديلو "، الأولى كان فيها الدّيني يسيطر على السياسي بالكامل، فكان الله والحاكم صورتان لشخص واحد، أما الصورة الثانية، فكان التنافس والصراع فيها قائما بين السلطة الرّوحية والسلطة المدنية، وأخيرا الصورة الثالثة، فكانت فيه الكلمة العليا للسياسي على الدّيني، حيث أصبح هذا الأخير خاضعا تماما لسلطة الحاكم المدني.

هذه الصورة الأخيرة بدأت تتضح للعيان مع بداية عصر النهضة في أوروبا وبالأخص مع خروج

---

(1) محمد عمارة، **الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008، ص50.

(2) رواه البخاري وابن ماجة والإمام أحمد.

(3) النووي: **نهاية الأرب في فنون الأدب**،ج**19**، دار الكتب المصرية، القاهرة، د ت، ص42.

(4) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1981، ص155.

أوروبا من براثين الحروب الدّينية، وظهور أفكار ونظريات تدعو إلى الإصلاح الدّيني، ثم ترسخت أكثر فكرة الفصل بين مجالي الدّين والسياسة على يد مجموعة من الفلاسفة الأوروبيين وعلى رأسهم نجد الفيلسوف الإنجليزي " توماس هوبس " وبعده لوك وروسو.

الفصل الأول: النظرية السياسية عند هوبس

المبحث الأول: حالة الطبيعة

1- مفهوم حالة الطبيعة وخصائصها

2- الحقوق الطبيعية

3- القوانين الطبيعية

المبحث الثاني: العقد الاجتماعي أساس قيام الدولة

1- العقد الاجتماعي وقيام الدولة

2- في السيادة

3- في حقوق الحاكم وحقوق الأفراد

المبحث الثالث: أشكال النظم والدول

1- الأشكال الثلاثة للنظم والدول

2- سلبيات النظامين الديمقراطي والأرستقراطي

3- في أسباب أفضلية النظام الملكي

المبحث الأول: حالة الطبيعـــــة

1 – مفهوم حالة الطبيعــة وخصائصها

ينطلق هوبس في بناء نسقه السياسي من رفض كل الأفكار والنظريات السابقة التي جاء بها الفلاسفة اليونانيون وبالأخص أرسطو، والتي جعلت من الإنسان كائن سياسي واجتماعي بطبيعته، حيث يصر هوبس على أن الإنسان لا يملك غريزة التعاون والاجتماع مع بني جنسه، مما حدى به إلى أن يفترض نظرية جديدة لتفسير حالة الإنسان قبل المجتمع المدني وهي نظريته حول « حالة الطبيعة »[1] État de la Nature .

وقبل أن نشرح ماذا يعني هوبس بحالة الطبيعة ؟ يجدر بنا أن نوضح بأنه يربط هذه الحالة بمفهوم آخر هو« الطبيعة البشرية » La Nature Humaine، والتي يقصد بها، مجموع الملكات التي يتوفر عليها الإنسان، سواء ملكات جسمه أو عقله، باعتبار الإنسان له جانبين، جانب بيولوجي وآخر روحي، الأول يهتم بالتغذية والحركة والتناسل، والثاني يهتم بالإضافة إلى ذلك، بتكوين التصورات والاحتفاظ بها[2]. ومن هنا فحالة الطبيعة عند هوبس مستمدة من انفعالات الإنسان، والمقصود بها عنده، أن تكشف وتوضح تلك الميول الطبيعية الموجودة عند الإنسان التي يجب أن نعرفها لكي نكوّن النظام السياسي الصحيح والأمثل[3].

والسؤال الذي يطرح نفسه بشدة، هل حالة الطبيعة هي مرحلة تاريخية مرت بها البشرية قبل الانتقال إلى المجتمع المدني، أم أنها مجرد افتراض فلسفي وضعه هوبس لتبرير نظريته حول « العقد الاجتماعي » Le Contrat Social ؟

هنا يجيبنا " ليو ستراوس " Leo Strauss بأن هذه المرحلة أو الحالة لا تعبّر في رأي هوبس، عن مرحلة تاريخية معينة مرّت بها البشرية، بل هي مجرد فكرة افتراضية ضرورية لبناء نظريته حول « العقد الاجتماعي »، فحالة الطبيعة عند هوبس ليست واقعة تاريخية، وإنما هي فكرة بنائية، ضرورية لفلسفته السياسية، فهي افتراض ضروري ومنطقي يقدمه لبناء فلسفته السياسية، بنفس الطريقة التي اتبعها

---

(1) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا، ج1**، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، 2005، ص576.

(2) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص118.

(3) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا، ج1**، ص577.

في بناء مذهبه المادي[1]، وعليه فإنه إذا لم يكن الإنسان حسبه بطبيعته كائن سياسي واجتماعي، فإنه يفترض أن أغلب المجتمعات المدنية لابد لها بأنها مرت بهذه الحالة الطبيعية قبل انتقالها إلى المجتمع المدني المنظم، لكن هوبس لا يعتقد أبدا بأن هذه الحالة توجد في كل أنحاء العالم، بل أنها كانت موجودة في أماكن كثيرة من أمريكا في القرن السابع عشر، وكذلك أثناء الحروب الأهلية التي يمكن أن تؤدي إلى انهيار أو زوال السلطة التي كانت تتولى تنظيم حياة الأفراد داخل الدولة قبل انهيارها[2].

يمكن أن نحدد أهم الخصائص المميّزة لحالة الطبيعية كما حددها هوبس فيما يلي:

أ- المساواة الطبيعيـــة

يؤكد هوبس على أن الطبيعة جعلت الناس متساويين على الرغم من أنه توجد اختلافات في القوى الجسدية والعقلية بينهم، لكن هذا لا يبرر اللامساواة الدائمة، فالضعيف مثلا هو دائما لديه القوة الكافية للتغلب على القوي، وذلك باستخدام الحيلة، أو بالتحالف مع طرف آخر يهدده نفس الخطر، يقول في ذلك: " إن الطبيعة جعلت البشر متساويين في ملكات الجسد والفكر، بحيث أنه وإن وجد في بعض الأحيان شخص متفوقا جسديا بصورة واضحة، أو يتمتع بفكر أوسع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيرا لدرجة أن يزعم أحدهم لنفسه أية فائدة لا يقدر آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه، بالنسبة إلى قوة الجسد، إن الأضعف يملك القوة الكافية لقتل القوي، إما بحيلة سرية، أو بالتحالف مع طرف آخر يتعرض لما يتعرض له من خطر "[3].

من هنا كان تأكيد هوبس في كتابه " المواطن " De Cive على أن جميع الناس متساوون بشكل طبيعي، لكن التفاوت الموجود بينهم الآن قد أوجده القانون المدني، وسببه الرئيسي هو الانتقال إلى المجتمع المدني الذي أخل بهذه المساواة الطبيعية L'Égalité Naturelle[4].

وعليه نجد نقد هوبس لنظرية أرسطو حول العدالة التوزيعية Justice Distributive، التي يفترض فيها أرسطو أن بعض الناس جديرون بالطبيعة أن يكونوا أسيادا يأمرون ويملكون، وآخرين جديرون بصورة كبيرة أن يكونوا عبيدا يطيعون ويخدمون أسيادهم، فهذه النظرية زائفة بنظر هوبس لأن

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ،1985، ص، ص298، 299.

(2) Thomas Hobbes : **De Cive, ou Les fondements de la Politique**, traduit de l'anglais par Samuel Sorbiere, Edition Electronique, Réalisée par Jean Marie Tremblay, Québec, 2002, p35.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص131.

(4) T, Hobbes : **De Cive**, p. p32, 33.

عدم المساواة هذه هي ناتجة عن القوانين المدنية وليست ميزة لحالة الطبيعة[1].

إن هذه الخاصية الأساسية لحالة الطبيعة، والمتمثلة في فكرة « المساواة »، أي تساوي الأفراد في القدرات العقلية والجسمية، تجعل الشخصان اللّذان يسعيان إلى نفس الشيء عدوين بالضرورة، لأنه يستحيل أن يحصلا كلاهما على نفس الشيء، فـــ" من هذه المساواة في القدرة تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات لذلك إذا رغب شخصان بشيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما، فإنهما يصبحان عدويين، وفي طريقهما إلى غايتهما، يحاول كل منهما تدمير أو إخضاع الآخر "[2].

إن هذه المساواة التي يعتقد بها كل واحد من البشر في حالة الطبيعة تجعلهم يشعرون بالشك والريبة، وحتى الخوف اتجاه بعضهم البعض، فسبب هذا الخوف المتبادل حسب هوبس يعتمد في جزء كبير منه على المساواة الطبيعية بين جميع الناس[3].

إن هذا الخوف يعني انعدام الثقة بين الناس وهذا ما يدفعهم إلى امتلاك القوة للمحافظة على الذات والذي يعتبر الهدف الأساسي للإنسان، يقول هوبس: " نتيجة الانعدام المتبادل للثقة، ليس ثمة سبيل معقول أكثر من التحسب لكي يضمن الإنسان أمنه، من أن يفرض سيطرته بالقوة أو بالخداع على أكبر قدر ممكن من الناس حتى يقضي على كل قوة يمكن أن تشكل خطرا عليه "[4].

ب- حرب الكـــل ضد الكـــل

إن المساواة التي يشعر بها كل فرد داخل المجتمع الطبيعي تجعله يعيش الشك والخوف اتجاه الآخر، وهذا ما يدفع كل واحد منهم إلى البحث عن الوسائل اللازمة التي يمكن أن تجعله يحقق غايته الأساسية في المحافظة على الذات، و تمكنه أيضا من اشباع رغباته، هذه الوسيلة بنظر هوبس ليست سوى(القوة)، أي استخدام العنف ضد الآخرين، ومن هنا يصبح بحث الإنسان عن القوة في المجتمع الطبيعي أمرا مشروعا ومتواصلا لا يتوقف إلا عند الموت[5].

إن الجذور الأولى لهذا الصراع تكمن في سعي الإنسان الدؤوب إلى المحافظة على ذاته وإشباع رغباته باستخدام القوة وكلما اشتد الصراع بين الأفراد فإنه بالضرورة سيتحول إلى حرب، هذا ما اعترف به

---

(1) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا**، ج**1**، ص583.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص132.

(3) T, Hobbes : **De Cive**, p32.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص133.

(5) ستيفن ديلو: **المجتمع المدني بين التفكير السياسي و النظرية السياسية**، ص174.

هوبس في قوله " سوف أعترف وبدون شك أن حالة الطبيعة للأفراد قبل تشكيل المجتمعات، هي حرب دائمة، وليس ذلك فحسب، بل هي حرب الجميع ضد الجميع Guerre de tous contre tous "[1]. حرب يقاتل فيها كل إنسان كل إنسان ويسعى إلى السيطرة عليه، حيث لا وجود لقانون ولا مجتمع ولا عرف، إنها حرب لا هوادة فيها ولا رحمة، كل فرد يريد لنفسه كل شيء، وكل فرد يرغب في تملك كل شيء على حساب الآخرين[2].

وفي ظل هذه الحالة التي هي حالة حرب دائمة، يصل هوبس إلى نتيجة أساسية، وهي أنه لا وجود للعدالة والظلم، بل(العنف والخديعة)، هما الفضيلتان الأساسيتان لحالة الحرب، فما: " ينتج أيضا عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان، أن لا شيء يمكن أن يكون ظالما، إن أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم، لا مكان لها هنا، حيث لا سلطة مشتركة، ولا وجود للقانون، وحيث لا قانون، لا ظلم، إن القوة والغش هما الفضيلتان الرئيسيتان "[3].

كما أن هذه الحالة من الحرب المستمرة ينتفي معها أي تعاون، كما لا يمكن أن تقوم هناك أي صناعة، أو تجارة، أو علم، أو فن، فالخوف المستمر والثقة المنعدمة وخطر الموت يقف عائق أمام قيام أي مجتمع منظم أو أي حضارة[4]. يقول هوبس في ذلك: "... في حالة كهذه لا مكان للعمل، لأن ثماره لا تكون مضمونة، وبنتيجة ذلك لا زراعة للأرض، ولا ملاحة ولا استخدام للسلع التي قد تستورد بالبحر، ولا بناءً ضخماً، ولا أدوات لتحريك أو إزالة الأشياء التي تتطلب قوة كبيرة، ولا معرفة لسطح الأرض، ولا حساب للزمن ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من هذا كله وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف، وكون حياة الإنسان وحيدة بائسة وبغيضة قاسية وقصيرة الأمد "[5].

فضلا عن ذلك فهوبس يؤكد على أن الحرب لا تعتمد على وجود معركة أو قتال فعلي، بل أيضا قد تعتمد على وجود استعداد فعلي للحرب، فليست الحرب معركة فقط، بل هي فترة من الزمن تكون فيها إرادة التنازع والصراع معلومة عند الأفراد بما فيه الكفاية[6].

أما عن أسباب هذا الصراع ومصادره في حالة الطبيعة، فهي حسب هوبس، تعود إلى ثلاثة عوامل

---

(1) T, Hobbes : **De Cive**, p35.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس**(**فيلسوف العقلانية**)، ص304.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص136.

(4) أميرة حلمي مطر: **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995، ص61.

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص134، 135.

(6) المصدر نفسه، ص134.

رئيسية ترتبط بطبيعة الإنسان في حد ذاته، حيث لخصها لنا هوبس في قوله: " هكذا فإننا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسية للصدام، والأول هو المنافسة، والثاني عدم الثقة، والثالث المجد. الأول يجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب، والثاني من أجل الأمن، والثالث من أجل السمعة، في الأول يستخدم الناس العنف ليجعلوا من أنفسهم سادة على الآخرين وزوجاتهم وأبنائهم وماشيتهم، وفي الثاني ليدافعوا عن أنفسهم، وفي الثالث من أجل أمور تافهة، مثل كلمة أو ابتسامة أو اختلاف في الرأي، أو أي علامة أخرى على الحطّ من قيمتهم إما مباشرة و في شخصهم، أو من خلال عائلتهم أو أصدقائهم أو أمتهم أو مهنتهم أو اسمهم "[1].

وهكذا فقد صوّر لنا هوبس حالة الطبيعة الأولى، وهي حالة حرب وصراع دائم ومستمر من أجل المحافظة على البقاء، إن الإنسان في هذه الحالة لا يمكنه أن يشعر بالطمأنينة والسلام، بل بالخوف والشك يتملكه باستمرار، مما يجعله يصوب سلاحه باستمرار اتجاه الآخرين، إنه ذئب يعيش بين جماعة من الذئاب في غابة يحكمها القوي، لا قانون فيها إلا قانون الغاب، حيث يأكل القوي الضعيف، غير أن هذا الافتراض الذي وضعه هوبس حول حالة الطبيعة التي تميزت بالحروب والفوضى، سببه الرئيسي هو اعتقاده بأن الناس كلما أدركوا نتائج هذه الفوضى الطبيعية، جعلهم ذلك يتمسكون بالقانون والنظام الذي يفرضه الحاكم المطلق[2].

وفي هذه الفكرة يظهر تأثر هوبس، بما رواه " سكستوس امبيريكوس " Sextus Empiricus، من أنه في بلاد فارس القديمة عندما يموت الملك، يُتْرَكُ الناس حسب التقليد خمسة أيام من دون ملك، أو أي جهاز قانوني، وكانت الحكمة من ذلك أن الذين ينجون بنهاية الأيام الخمسة، بعد أن يصل النهب والاغتصاب والقتل إلى نهايته، يصبحون موالين بصدق ومن دون التواء لملكهم الجديد، إذ تكون قد علمتهم التجارب كم هو رهيب العيش بدون سلطة سياسية[3].

لكن كيف أمكن للإنسان الخروج من هذه الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني الذي يحقق له غايته في المحافظة على البقاء وتحقيق السلام؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال نتطرق إلى فصلين مهمين في فلسفة هوبس السياسية وهما: القوانين الطبيعية، والحقوق الطبيعية.

---

(1) المصدر السابق، ص134.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**،ص، ص329، 330.

(3) موريس كرانستون: **أعلام الفكر السياسي**، دار النهار للنشر، بيروت، 1970، ص52.

2- الحقوق الطبيعيـــة

يجدر بنا الأمر هنا قبل أن نتطرق إلى ضبط الحقوق الطبيعية التي حددها لنا هوبس في أغلب مؤلفاته، وخاصة في كتابه" اللفياثان " أن نبين ماذا يعني هوبس بالحق الطبيعي؟

يعرف هوبس« الحق الطبيعي » Le Droit Naturel في كتابه " اللفياثان " بقوله: " إن الحق الطبيعي، وهو ما يسميه الكتاب بوجه عام Natural Jus، هو حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته، وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى بحكمه وعقله، أنه أفضل سبيل لتحقيق ذلك "[1].

كما يعرفه في كتابه" المواطن " بقوله: " إنني لا أعني بكلمة الحق شيئا آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية وفقا للعقل السليم، وما يترتب على ذلك الأساس الأول للحق الطبيعي هو أن كل إنسان يستطيع الحفاظ على أعضائه وحياته "[2].

والمقصود بالحرية عنده هنا هو غياب المعوقات الخارجية، هذه المعوقات قد تذهب بجزء من قوة الإنسان وقدرته على فعل ما يريد ولكنها لا تقدر أن تمنعه من استخدام القوة التي بقيت لديه طبقا لما يمليه عليه حكمه وعقله[3].

إنه على الرغم من أن هوبس في كتابه " اللفياثان " يقدم لنا التعريف الأكثر شمولا والأكثر وضوحا لمفهومه « للحق الطبيعي » دون أن يستبقه بأي تفسير أو توضيح، إلا أنه في كتابه " المواطن " يقدم لنا نفس التصور للحق الطبيعي، لكنه يقدمه كنتيجة في استدلال وبرهنة، وقصده من ذلك أن يستخدم الحجج الواردة في كتابه" المواطن " ليوضح تعريفه للحق الطبيعي الوارد في كتابه " اللفياثان "[4].

إن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو أن كل إنسان لديه القدرة لحماية حياته، ومن ثمة له الحق في استخدام الوسائل من أجل الحفاظ على حقه في البقاء الذي يعتبره هوبس بمثابة (مصادرة العقل الطبيعي)، وهو الأساس الذي تشتق منه بقية الحقوق الأخرى[5].

من هنا نجد هوبس يرتب ويصنف الحقوق الطبيعية على النحو التالي:

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص138.

(2) T, Hobbes : **De Cive**, p, p33, 34.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص139.

(4) Louis Roux, et François Tricaud : **Le Pouvoir et le Droit, Hobbes et les Fondements de la Loi**, Publication de l'université de Saint-Etienne, 1992, p27.

(5) Leo Strauss, James Roland Pennock, and other: **Hobbes Studies**, edited, K, C, Brown, Oxford, 1965., p17.

*** الحق الأول:**

وهو المحافظة على الذات أو (حق البقاء)، وهو الأساس الذي تنبع منه بقية الحقوق الأخرى، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية أو الحق يسمح للأفراد استعمال الوسائل المتاحة لهم من أجل تحقيقه[1]، وفي هذه النقطة يعتقد هوبس بأن المحافظة عل الذات هي التي تؤدي إلى نشوء رغبات أخرى لدى الإنسان، ومنها بالأخص: سعيه إلى اللذة، التي تدل على رغبة الإنسان في تدعيم وجوده ومواصلة بقائه، وبذلك تكون اللذة مظهرا من مظاهر استمرار الحياة وتدعيم البقاء[2].

*** الحق الثاني:**

إذا كان الحق الأول يمثل الغاية الأولى للإنسان، فإن الحق الثاني يمثل الوسيلة التي يمكن أن يحقق بها الإنسان غايته في البقاء، باعتبار أن الغاية تتطلب منطقيا وجود وسيلة لتحقيقها، لذلك يقول هوبس: " ... سيكون من العبث إذا لم يكن لدى الإنسان الحق في استخدام جميع الوسائل الضرورية لتحقيق هذه الغاية "[3].

*** الحق الثالث:**

أما الحق الثالث، فهو يترتب عن الحقين الأول والثاني، وهذا الحق يتمثل في أن كل إنسان له الحق في اختيار الوسائل الضرورية التي تمكنه من تحقيق غايته في الحفاظ على بقائه[4].

*** الحق الرابع:**

وهو حق الملكية، أي حق الإنسان في الاستحواذ على أي شيء يجده أمامه، وعليه فله الحق في أن يعمل أي شيء من أجل التملك والاستمتاع بما يملكه، يقول: " كل إنسان بحكم الطبيعة، له الحق في كل شيء، أي له الحق في القيام بأي شيء لأي شخص من أجل التملك، واستخدام والتمتع بكل الأشياء التي يريدها والتي يمكن الاستمتاع بها "[5].

هذه هي أهم الحقوق الطبيعية التي حددها هوبس، كحقوق ملازمة للوجود الانساني، ولا يمكن بأي

---

(1) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص21.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**، ص302.

(3) T, Hobbes : **De Cive**, p34.

(4) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**، ص334.

(5) Thomas Hobbes : **Éléments du Droit Naturel et Politique**, Librairie Philosophique, J. VRIN. Paris, 2010, p104.

حال التنازل عليها للآخرين، غير أنه يقرّ بأن ممارستها بكل حرية يؤدي لا محالة إلى الصراع وحالة الحرب الدائمة إذا لم تكن هناك قوة قاهرة تلزم الناس باحترام هذه (القوانين الطبيعية)، وعليه فإن هوبس يستنبط من الحق الطبيعي مفهومه لـــ(القانون الطبيعي) وجميع الفضائل الأخرى[1].

3- القوانين الطبيعية

يعرّف هوبس القانون الطبيعي[*] La Loi Naturelle ، بقوله: " إن قانون الطبيعة Lex Naturalis هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يُمنَعُ الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يُظن أنه يمكن أن يحفظها "[2].

من هنا نجد هوبس يؤكد على أن الكثير من المفكرين عادة ما يخلطون بين مفهومي (الحق) و(القانون) لدى نجده يميّز بينها من حيث أن الحق يقوم على حرية القيام بالفعل أو عدم القيام به، بينما القانون فهو يحدد ويلزم الفرد بأحد الأمرين، فقد يلزمك بالقيام بالفعل، وقد ينهاك عن القيام بفعل آخر[3].

لقد حدد لنا هوبس أربعة عشر قانونا طبيعيا في كتابه " اللفياثان "[**]، لكنه في الحقيقة يركز على قانونين طبيعيين رئيسين يأتيان على رأس هذه القوانين، والتي يمكن أن نرتبها على النحو الآتي:

القانون الأول:

ينص القانون الطبيعي الأول والأساسي على أن كل إنسان ينبغي له أن يسعى إلى البحث عن السلام بقدر مـــا يأمل في بلوغه، وعندما لا يمكن بلوغه فمن حقه أن يستخدم كل ما تقدمه له الحرب من

---

(1) قربان ملحم: **قضايا الفكر السياسي** (**الحقوق الطبيعية**)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1983، ص53.

(*) لقد ميّز هوبس بين (القانون الطبيعي) و (القانون المدني)، إذ يقول أن القانون المدني هو الذي تقف وراءه قوة تنفيذية، أما القانون الطبيعي فهو القواعد التي يمليها عقل الإنسان، وعلى ذلك فالقانون الطبيعي عنده إنما هو قانون عن طريق المجـــاز، ولا يكتسب صفة القانون الحق، إلا إذا أمر الحاكم بتنفيذه، كما أن القانون المدني لا يتعارض مع القانون الطبيعي. (أنظر: بطرس بطرس غالي، و محمود خيري عيسى: **المدخل إلى علم السياسة**، ص108).

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص139.

(3) المصدر نفسه، ص139.

(**) تجدر الإشارة هنا إلى أن هوبس في مؤلفاته التي ألفها قبل كتابه (اللفياثان)، وخاصة كتابيه (المـــواطن) و (وعناصـــر القانون) يذكر لنا أكثر من أربعة عشر قانونا طبيعيا، ليعود في كتابه (اللفياثان) ويختصرها في هذا العدد.

عون ومزايا للحفاظ على حياته [1]، يقول: " لكن القانون الأول والأساسي في الطبيعة هو البحث عن السلام، إذا كان يمكننا الحصول عليه، أو البحث عن المساعدة من الحرب إذا كان من المستحيل الحصول على السلام "[2].

ويضيف هوبس قائلا في كتابه " اللفياثان ": " ...وبالتالي فإنه من المبادئ أو القواعد العامة للعقل، أن على كل إنسان أن يجتهد في سبيل السلام بقدر ما يملك الأمل في بلوغه، وحين لا يستطيع أن يبلغه بإمكانه أن يبحث عن كل مساعدات وفوائد الحرب ويستعملها... "[3].

من هنا يؤكد هوبس على أن الجزء الأول من هذه القاعدة يتضمن قانون الطبيعة الأول والأساسي، و هو أن يسعى المرء إلى السلام ويتّبعه، والجزء الثاني يتضمن ملخص حق الطبيعة وهو أن أننا نستطيع بكل الوسائل والسبل أن ندافع عن أنفسنا[4].

القانون الثاني

من القانون الطبيعي الأول يستنبط هوبس القانون الطبيعي الثاني، في قوله: " من قانون الطبيعة الأساسي هذا، الذي يأمر البشر بالسعي إلى السلام، يُشتق القانون الثاني، إن على الإنسان أن يكون مستعدا، حين يكون الآخرون أيضا مستعدين، أن يتخلى عن حقه في كل شيء، بالقدر الذي يراه ضروريا للسلام والدفاع عن نفسه... وأن يرضا لنفسه بقدر من الحرية إزاء الآخرين، يساوي قدر حريتهم إزاءه "[5].

إن هذا القانون الثاني للطبيعة يجمع بين ثلاثة عناصر أساسية تتمثل في ما يلي: شرط أن يتنازل الفرد عن حقه في كل شيء وكذلك ضرورة التذكير بالهدف من هذا التنازل، وهو الهدف نفسه الذي يحدد حدود وشروط صحة هذا التنازل، وأخيرا وجوب مبدأ المعاملة بالمثل بين الأفراد[6].

إن التفويض المتبادل للحقوق هو ما يسميه الناس عقدا، أو عهدا، هو بنظر هوبس فعل إرادي يتخلى فيه الشخص عن حقه أو يفوضه إلى شخص آخر، الهدف منه خير هذا الإنسان المتخلي عن حقه،

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**، ص347.

(2) T, Hobbes : **De Cive**, p39.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص140.

(4) المصدر نفسه، ص140.

(5) المصدر نفسه، ص140.

(6) Jean Terrel : **Hobbes, Matérialisme et Politique,** Librairie Philosophique, J. VRIN. Paris, 1994, p167.

أو من أجل حق فوّضه إليه بالمقابل[1]، غير أن هوبس يؤكد أيضا على أن هناك بعض الحقوق لا يمكن للمرء أن يتخلى عنها أو تفويضها إلى الآخرين، ومنها بالأخص أن المرء لا يمكن أن يتنازل عن حقه في مقاومة الذين يهاجمونه بالقوة ليأخذوا حياته، يقول في ذلك: " إن التعهد بألا أدافع عن نفسي ضد القوة بالقوة هو باطل دائما، فلا أحد يمكن أن يفوّض أو يتخلى عن حقه في إنقاذ نفسه من الموت والجروح والسجن، بما أن تفادي هذه الأمور هو الغاية الوحيدة من التخلي عن أي حق "[2].

القانون الثالث

وعن قانون الطبيعة الثاني الذي يلزمنا بأن نفوّض بعض حقوقنا إلى الآخر لتحقيق السلام ينتج قانون ثالث، ينص على: " أن يفيّ الناس بالعهود التي قطعوها، وإلا أصبحت العهود بدون جدوى ومجرد كلمات جوفاء "[3]، ومعنى ذلك فإن كل رجل ملزم بالتمسك بالاتفاقيات التي أنجزها، وفوق ذلك فهو ملزم بتنفيذها[4].

القانون الرابع

أما القانون الرابع فقد جاء كالآتي: " فكما أن العدالة ترتبط بمعاهدة مسبقة، كذلك يرتبط العرفان بالجميل بنعمة سابقة، أي بعطاء سابق، وهذا هو قانون الطبيعة الرابع "[5].

إن هذا القانون يوجب على الإنسان أن يقابل إحسان الغير بالإحسان لهم، وإلا عُد ذلك جحودا ونكرانا للمعروف، فإن كان الإحسان فعل إرادي، وسائر الأفعال الإرادية الهدف منها هو تحقيق خير ما للإنسان، فالإنسان الذي يحسن لغيره بشيء ما، إنما غرضه تحقيق خير ما، أما نكران المعروف فيدفع الناس إلى الندم على شعورهم الودي، وهذا يؤدي إلى غياب المساعدة المتبادلة وبالتالي سوف يبقون في حالة الحرب، وهذا يتناقض مع قانون الطبيعة الأول الأساسي الذي يدفع الناس إلى البحث عن السلام[6].

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص142.

(2) المصدر نفسه، ص148.

(3) المصدر نفسه، ص151.

(4) Thomas Hobbes : **Éléments de Loi**, traduit de l'anglais et du latin et présent par Arnaud Milanese, Edition ALLIA, Paris, 2006, p106.

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص158.

(6) المصدر نفسه، ص158.

القانون الخامس

في حين القانون الخامس من قوانين الطبيعة فهو الذي يدعوا الجميع إلى أن يساهم في التوافق مع الآخرين، وأن يسعى بقدر ما هو ممكن دون أن يعرّض أي شخص إلى الخطر، أو إلى فقدان وسائل الحفاظ على حياته والدفاع عنها[1].

القانون السادس

" القانون السادس من قوانين الطبيعة هو التالي: إنه بعد إعطاء الضمانات للمستقبل، ينبغي على المرء أن يعفو عن الاعتداءات الماضية للذين يرغبون بذلك وهم نادمون "[2]. ومعنى ذلك أن على المرء أن يغفر لمن أساء له وألحق الضرر به إذا تاب عن أفعاله، وفي الواقع يجب عليه منح الغفران والسلام لمن يطلب ذلك[3].

القانون السابع

أما القانون السابع الذي يدعو المرء إلى العفو والغفران، ينتج عنه قانون آخر يدعو المرء إلى عدم الانتقام ليس بسبب إطفاء الجريمة الماضية فقط، بل للاستفادة واستغلال هذا العفو ذلك في المستقبل[4].

القانون الثامن

في حين القانون الثامن فقد جاء على النحو الآتي: " ونظرا لأن كل علامات الكراهية أو الازدراء تستفز المرء للقتال، لأن معظم الناس يفضلون تعريض حياتهم للخطر على عدم الانتقام، فإنه يمكننا أن نضع في المرتبة الثامنة من قوانين الطبيعة هذا المبدأ: ألا يعلن أي إنسان، بفعل أو بكلمة أو موقف أو حركة، عن كره أو ازدراء اتجاه الآخر، وانتهاك هذا القانون يسمى عموما إهانة "[5].

القانون التاسع

أما القانون التاسع من قوانين الطبيعة، فقد اصطلح هوبس على تسمية بقانون المساواة، هذه المساواة أصلها مساواة طبيعية، ويجب أن تبقى كذلك في الحالة المدنية، لأن البشر المتساوون في الحالة

---

(1) T, Hobbes : **Élément de loi**, p109.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص159.

(3) T, Hobbes : **Élément de loi**, p109.

(4) Ibid : p110.

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص159.

الطبيعية لا يكمن لهم أن يدخلوا في العقد أو حالة السلام، إلا في ظل شروط متساوية. يقول هوبس: " وبالتالي إذا كانت الطبيعة قد جعلت البشر متساويين، فإنه يجب الاعتراف بهذه المساواة، أو إذا كانت الطبيعة قد جعلت البشر غير متساويين لا يمكن أن يدخلوا في حالة السلام، إلا بشروط متساوية، ولهذا فإنني أعتبر قانون الطبيعة التاسع: أن يعترف كل إنسان بالآخر كمساوٍ له بمقتضى الطبيعة، وانتهاك هذه القاعدة هو غرور"[1].

القانون العاشر

وبناء على القانون السابق يأتي القانون العاشر، الذي يوجب على كل إنسان يدخل في حالة السلام أن يطلب أي حق لا يرضى أن يعطيه للآخرين، فكما أنه من الضروري لكل البشر الذين يسعون إلى السلام أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم الطبيعية، فإنه من الضروري أن يحتفظ المرء ببعض الحقوق الضرورية لحياة الإنسان مثل: حكم جسمه، الاستمتاع بالهواء والماء والحركة، وطرق التنقل من مكان إلى آخر، وكل الأشياء التي لا يستطيع أن يعيش من دونها[2].

القانون الحادي عشر

ويترتب عن القانون العاشر القانون الحادي عشر، الذي ينص على: " إذا أعطيّ إنسان الثقة ليحكم بين شخصين، من مبادئ قانون الطبيعة أن يعاملهما بالتساوي، لأن بغير ذلك لا يمكن البث في خلافات البشر إلا بالحرب، إذن فإن من ينحاز في الحكم يقوم بما يردع الناس عن استخدام القضاة والمحكّمين، وبالتالي يكون سبباً للحرب، وهذا ما يتنافى وقانون الطبيعة "[3].

القانون الثاني عشر

كذلك يستخلص هوبس من قانون الطبيعة السابق القانون الثاني عشر الذي يأمر الناس بالاستمتاع جماعياً بالأشياء التي لا يمكن أن تقسم، إذا كان ذلك ممكنا وكمية الشيء تسمح بذلك، وفي الحالات الأخرى يكون التقسيم بالتناسب مع عدد الذين يملكون الحق، لأنه خلافا لذلك يكون التوزيع غير مساوٍ ومناقضا لشرط المساواة[4].

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص160.

(2) المصدر نفسه، ص، ص160، 161.

(3) المصدر نفسه، ص161.

(4) المصدر نفسه، ص161.

القانون الثالث عشر

أما الأشياء التي لا يجوز فيها القسمة ولا التمتع بها بصورة جماعية، فإنها تمنح إلى أول مالك لها، أو إلى أول شخص يضع يده عليها، وفي بعض الحالات تمنح للابن البكر، لأنه يكون قد حصل عليها بالقرعة[1].

القانون الرابع عشر

أما القانون الرابع عشر فهو الذي يأمر بتوفير الحصانة لكل شخص يتوسط لأجل إحلال السلام، والقانون الذي يأمر بالسلام كغاية يأمر بالوساطة كوسيلة، والوسيلة إلى الوساطة هي الحصانة[2].

لقد حدد لنا هوبس الخصائص التي تميز قوانين الطبيعة، حيث يمكن أن نلخصها في ثلاثة ميزات جوهرية، أولها أن هذه القوانين(عقلية)، يقول في ذلك: " أقول أن قانون الطبيعة هو ما يمليه العقل السليم بشأن الأمور التي يجب علينا القيام بها للحفاظ على حياتنا..."[3].

أما الخاصية الثانية فهي أن القوانين الطبيعية هي قوانين(أخلاقية)، لذلك أدرج هوبس المعرفة بهذه القوانين ضمن الفلسفة الأخلاقية الحقيقية، " وبالتالي فإن طريق السلام ووسائله، وهي العدالة والعرفان بالجميل والتواضع والإنصاف والرحمة وباقي قوانين الطبيعة، هي خيّرة، أي أنها فضائل أخلاقية، ونقيضها وهو رذائل وشر. إن العلم بالفضيلة والرذيلة هو الفلسفة الأخلاقية، وبالتالي فإن نظرية قوانين الطبيعة هي الفلسفة الأخلاقية الحقيقية "[4].

في حين الخاصية الثالثة فتتمثل في أن قوانين الطبيعة هي قوانين(إلهية)، فهي هبة من الله لعباده حتى تكون لهم مقياسا لأفعالهم وقاعدة لها، وهي أيضا قوانين يؤكدها ما جاء في الكتاب المقدس، فهي قوانين مملكة السماء، وعلى ذلك فإن تسمية القانون الطبيعي والأخلاقي بالقانون الإلهي– حسب هوبس– لم يكن بدون سبب، بل سبب ذلك ليس سوى أن قانون الطبيعة هو الهدية التي وهبها الله للناس لكي تكون قاعدة لأفعالهم[5].

وقد أعطى هوبس بعض الأمثلة من الآيات التي جاءت في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ليثبت لنا أن قوانين الطبيعة هي قوانين وشريعة الله لعباده، ومن ذلك أننا نجد بالنسبة القانون الطبيعي

---

(1) T, Hobbes : **De Cive**, p, p52, 53.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص162.

(3) T, Hobbes : **De Cive**, p38.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص164، 165.

(5) T, Hobbes : **De Cive**, p59.

الأول الذي يدعوا الناس للبحث عن السلام، بعض الآيات من الكتاب المقدس والتي تبرره حسب هوبس، ومن ذلك ما جاء في(إنجيل متى) " ...طوبى لصانعي السلام "(الإصحاح الخامس:9)، وفي مزامير داوود يتعانق البر والسلام و يقبل كل منهما الآخر(المزمور الخامس والثمانون:10)[1].

وأخيرا يؤكد هوبس على أنه لا يوجد أي قانون للعقل الطبيعي، يمكن أن يذهب إلى ضد ما جاءت به شريعة الله، لأن العقل الذي هو هبّة من عند الله سبحانه وتعالى، يمثل في الواقع نور للإنسان يستنير به في حياته[2].

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس**(**فيلسوف العقلانية**)، ص349.

(2) T, Hobbes : **Éléments du Droit Naturel et Politique**, p141.

المبحث الثاني: العقد الاجتماعي أساس قيام الدولة

1- العقد الاجتماعي وقيام الدولة

لقد رأينا مع هوبس بأن حالة الانسان في حالة الطبيعة قبل ظهور المجتمع السياسي أو المدني، هي حالة مساواة تامة بين جميع الأفراد، حيث ولدوا متساويين في حبهم لحريتهم ورغبتهم في البقاء والسيطرة على الآخرين، هذه الحالة تدفع الأفراد إلى السعي المستمر إلى الزيادة في القوة التي يمتلكونها، بهدف الدفاع والمحافظة على حياتهم، مما يجعل العلاقة القائمة بينهم هي علاقة حرب مستمرة، إنها (حرب الكل ضد الكل)[1].

مع هذه الحالة من الحرب المستمرة، ينتفي أي تعاون، كما لا يمكن أن تقوم هناك أي صناعة، أو تجارة، أو علم، أو فن، فالخوف والخطر المستمر والثقة المنعدمة وخطر الموت يقف عائق أمام قيام أي مجتمع منظم أو أي حضارة[2].يقول هوبس: " والأسوأ من هذا كله وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف، وكون حياة الإنسان وحيدة بائسة بغيضة قاسية وقصيرة الأمد "[3].

غير أن الخوف من الموت والرغبة في الحياة السعيدة والهانئة، والأمل في تحقيق السلام الذي يمثل القانون الأول والأساسي للطبيعة، دفع الأفراد إلى تأسيس المجتمع المدني، عن طريق إتمام التعاقد فيما بينهم، وهو ما سماه هوبس بـــ(العقد الاجتماعي)[*] Le Contrat Social وعلى ذلك فإن السبب النهائي لإجراء العقد بين الأفراد وقيام الدولة، هو ضمان الأفراد المحافظة على حياتهم وتحقيق مزيدا من الرضا في الحياة، حيث نجد " هوبس " يقول: " إن السبب النهائي، والغاية، وهدف البشر (التواقين بطبيعتهم إلى

---

(1) T, Hobbes : **De Cive**, p35.

(2) أميرة حلمي مطر: **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، ص61.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص135.

(*) تعود فكرة العقد الاجتماعي إلى الفكر الفلسفي اليوناني، فقد ذهب الأبيقوريون إلى أن الفرد يقبل القيود التي يفرضها عليه أي نوع من الحكم لمصلحته، وهو بذلك في الواقع يدخل في اتفاق مع الحاكم، يلتزم فيه بالطاعة ويلتزم فيه الحاكم بتوفير الظروف التي تتطلبها رفاهية الفرد، وقد تعمقت هذه الفكرة في الفكر الروماني وفكر القرون الوسطى معا، فقد قامت النظرية السياسية الرومانية على فكرة (الشعب هو صاحب السيادة)، فهو مصدر كل سلطة وكل حق في وضع القوانين، غير أن الشعب تنازل بموجب قانون شهير (قانون تولية الإمبراطور) عن حقوقه ونقلها إلى الإمبراطور، الذي أصبح الحاكم المطلق الذي له الحق في وضع القوانين وتفسيرها، وعندما تم إحياء القانون الروماني في القرون الوسطى، انتبه الإمبراطور إلى هذه النظرية فاتخذها سلاحا ضد سيطرة الكنيسة، ثم تبعه في ذلك جميع الأمراء. (أنظر: جون هرمان راندل: **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، دار الثقافة، بيروت، د ت، ص، ص280، 281).

الحرية وممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم، (والذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة)، يكمن في التَحَسُبْ لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة "[1].

إن الطبيعة البشرية تنطوي على مبدأين أساسين هما: الهوى والعقل، أما الهوى فيدفع المرء إلى الحصول على كل ما يشعر أنه في حاجة إليه دون أن يعبأ برغبات الآخرين واحتياجاتهم، وهذا ما يؤدي إلى وجود صدام وصراع بين الأفراد، أما العقل المهذب لطبيعة الإنسان وأنانيته وشجعه، فهو الذي يرشده إلى طريقه لحل مشاكله مع الآخرين دون صراع أو عنف، فهو إذن قوة منظمة بعيدة النظر، تمكّن الأفراد من الحصول على مزيداً من الطمأنينة دون القضاء على غريزة حب البقاء[2].

إن العقل باعتباره الخاصية الجوهرية التي تميز الإنسان عن باقي الكائنات الحية الأخرى هو الوسيلة التي يستعملها الإنسان للتفكير في السبل التي تحقق له السلم، وهنا يؤكد هوبس على أن الأسباب الناتجة عن الطبيعة البشرية التي تدفع الإنسان إلى البحث عن القوة القصوى التي تسمح له بالدفاع عن نفسه وتحقيق حقه في الحفاظ على حياته، هي نفسها الأسباب التي تدفعه إلى البحث عن الوسائل والطرق التي تمكنه من الانتقال من هذه الحالة الطبيعية التي تنعدم فيها الطمأنينة والسلام ويسودها الخوف والشقاء، إلى الحالة المدنية التي يسودها الأمن والسلام[3].

إن هذه الأسباب التي تدفع الإنسان إلى الانتقال إلى المجتمع المدني والمنظم، وانجاز العقد والتعهد باحترامه، هي مشاعر(الخوف من الموت) و (الرغبة في حياة هانئة)، هذه المشاعر تصبح مرحلة رئيسية بالنسبة للإنسان عندما يدرك أن البحث الدؤوب والدائم عن القوة هو الذي يهدد كل أمل في السلام، وفي هذه المرحلة يدرك الناس أن الحرب المستمرة لا يمكنها أن تحقق لهم هذه الأهداف مما يدفعهم إلى البحث عن أسس مجتمع جديد ومنظم يضمن لهم الرخاء والأمن والسلام، هذا المجتمع يدعم تشكله القواعد المشتركة بين الأفراد، أو ما اصطلح على تسميته هوبس باسم (قوانين الطبيعة)[4]، يقول" إن الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي: الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله، ويطرح العقل بنودا مناسبة للسلام قد يتوافــق الناس عليها، هذه

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص176.

(2) بطرس بطرس غالي، ومحمود خيري عيسى: **المدخل إلى علم السياسة**، ص104.

(3) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص، ص123، 124.

(4) ستيفن ديلو: **المجتمع المدني بين التفكير السياسي والنظرية السياسية**، ص177.

البنود هي ما يسمى أيضا بقوانين الطبيعة..."[1].

إذن فالقانون الطبيعي والعقل هو الذي يَحْمِلُ البشر على التعاقد فيما بينهم على نحو يتنازل معه كل فرد من المتعاقدين عن جزء من حقوقه ويدع للآخر أن يتمتع بلا منازعة بالحق الطبيعي الذي كان لكل منهم حق فيما تنازل عنه[2]، وقد عبّر هوبس عن هذا العقد القائم بين الأفراد بقول: " إنه نوع من وحدة الجميع الفعليّة في شخص واحد، قائمة بموجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد، كما لو كان كل فرد يقول للآخر: إنني أخوّل هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلى له أو لها عن حقي في أن يحكمني أو تحكمني، شرط أن تتخلى له أو لها أنت عن حقك وتجيز أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها "[3].

وهذا يعني أنه في جميع الاتفاقيات والعقود، فإن قبول أحدهم نقل الحق ضروري لجوهر هذه الاتفاقيات والعقود، إذ من غير الممكن الدخول في اتفاق مع شخص ما، أو التبرع له بشيء ما، إذا اعترف بأنه غير قادر على إعلان قبوله لهذا الاتفاق، أو أنه غير قادر على إنجاز هذا الاتفاق في الواقع[4].

لكن بالنسبة لـــ(العهد) كصيغة أخرى للعقد، حيث يعقد طرفان (شخصان) اتفاقا ما يتم تنفيذ شروطه في المستقبل، فإن فكرة العهد تثير مشكلة كبيرة يجب على المجتمع المدني مواجهتها، وهي: ما لذي يضمن أن يفيّ أحد الطرفين بما وعد به الطرف الآخر في المستقبل؟ وهنا يجيب هوبس بأنه إذا كان هناك عهدا، ولا يفي به أي من الطرفين في الوقت الجاري، لكنهما يثقان في بعضهما البعض، فإنه في حالة الطبيعة الخالصة (حالة حرب الكل ضد الكل)، يصير هذا العهد باطلا بمجرد وقوع أي قدر من الشك بينهما، لكن إذا كانت هناك سلطة عامة فوق الطرفين لديها القوة لإلزامهما بالإيفاء بالعهد، لن يصير العهد باطلا، وهنا يصبح الخوف من هذه القوة الملزمة والرادعة هي السبب في احترام العهود المتفق عليها[5].

إن تشكل المجتمع المدني أو السياسي هو نتيجة للعقد أو الاتفاق المتبادل بين الأفراد على المعاملة الحسنة، وعلى تبادل المنافع الناجمة عن الحالة الجديدة، وذلك على أساس الثقة المتبادلة التي تعد الشرط

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص137.

(2) الظاهر أحمد جمال: **دراسات في الفلسفة السياسية**، مكتبة الكندي، الأردن، ط1، 1988، ص108.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص180.

(4) T, Hobbes : **Eléments du droit naturel et politique**, P122.

(5) ستيفن ديلو: **المجتمع المدني بين التفكير السياسي والنظرية السياسية**، ص، ص179، 180.

الأساسي لهذا العقد[1]، و في هذا الصدد يقول هوبس: " في جميع العقود حيث توجد الثقة، يسمى الوعد من شخص موثوق به بالاتفاقية "[2]، غير أن هوبس يؤكد على أنه لا يمكن لأي شخص أن يقوم بإجراء اتفاق مع الله سبحانه وتعالى، فهو اتفاق مستحيل، إلا عن طريق واسطة، أي من يبلغنا عن تلقي وقبول هذا الاتفاق نيابة عن الله، كما أنه من المستحيل إجراء اتفاق مع الكائنات الحية التي لا تفهم لغة البشر[3].

وقد حدد لنا هوبس شروط أخرى غير(الثقة) يتطلبها إجراء العقد منها:

1- من يتخلى على حقه الطبيعي في شيء ما بإرادته.

2- من يقبل أن يكون هذا التخلي لصالحه.[4]

هنا يجب أن نؤكد بأن جوهر العقد عند هوبس هو ليس بين مواطنين وملوك، بل هو(بين واحد وآخر)، وهذا يعني أن العلاقة هي قائمة بين المتعاقدين أنفسهم، وليس بين الشعب والحاكم المطلق، لأن الحاكم صاحب السيادة المطلقة ليس جزء من العقد، فهو غير مرتبط بأي شيء ولا يعد المتعاقدين بأي شيء، إلا بحمايتهم وتوفير الأمن لهم[5].

يميّز لنا هوبس بين(العقد) و(الهبة)، من حيث أن الهبة غير مقيدة وخالية من صفة الإلزام، أما العقد فهو إلزامي، باعتبار المتعاقدين لا يتخلون عن حقوقهم الطبيعية دون مقابل، بل بمقابل يتمثل في تحقيق فائدة، وهي تحقيق السلم والأمن، وهكذا فإن قيام الدولة يتطلب تنازل جميع الناس عن حريتهم وحقوقهم لـــ(صاحب السيادة) الذي تتركز في يده السلطة المطلقة، التي يستعملها في تحقيق السلام والأمن في داخل الدولة وتحقيق التعاون المشترك ضد الأعداء في الخارج، يقول: " هذا وأن المجموعة المجتمعة على هذا النحو في شخص واحد، تدعى دولة، باللّغة اللاتينية(سيفيتاس) Civitas، هذا هو جيل هذا اللفياثان الكبير أو بالأحرى هذا الإله الفاني، الذي ندين له، بالسلام والدفاع، وهذا أدنى رتبة من الله، الله غير الفاني، في الواقع، وبموجب السلطة الممنوحة من كل فرد في الدولة، يتمتع بقدرة وقوة مجتمعين فيه إلى درجة أن الرعب توحيان به قد يجعل إرادة الجميع تتأقلم في سبيل السلم في الداخل وفي

---

(1) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص126.

(2) T, Hobbes : **Eléments du droit naturel et politique**, p122.

(3) Ibid : p122 أنظر كذلك: توماس هوبس: **اللفياثان**، ص147.

(4) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص126.

(5) صلاح علي نيّوف: **مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج1**، كلية القانون والعلوم السياسية، الأكاديمية العربية في الدانمارك، الدانمارك، د ت، ص77.

التعاون حيال الأعداء في الخارج "[1].

أما تعريفه للدولة L'État[*]، فيظهر لنا في قوله: " في هذا الإله الفاني يكمن جوهر الدولة التي هي شخص واحد ذات الأعمال المنسوبة إلى فاعل، نتيجة الاتفاقيات المتبادلة المعقودة بين كل عضو من المجموعة الكبرى، بغية تمكين هذا الشخص من ممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع التي يعتبرها متلائمة مع سلمهم ومع دفاعهم المشترك "[2].

2- في السيـــادة

لقد كانت للظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها هوبس في إنجلترا، دورا كبير في تشكيل الفكر السياسي لفيلسوفنا، فالحرب الأهلية البريطانية الناتجة عن وجود سلطتين بالبلاد، سلطة البرلمان وسلطة الملك المجزأة، والتي أدت إلى انقسام السلطة وتجزئة السيادة الوطنية، حتى تحولت إنجلترا من دولة عظيمة إلى دولة مفككة، حالة الفوضى هذه دفعت هوبس إلى البحث عن سبل تحقيق الاستقرار والأمن والسلام بأي ثمن، مما جعله ينادي بالسلطة المطلقة للحاكم[3]، وهذا ما عبّر عنه صراحة في كتابه (اللفياثان) بقوله: " أما الطرف المودع لديه هذا الشخص، فيدعى بالحاكم المطلق، ويقال أنه يتمتع بالسلطة المطلقة، وكل ما يخرج عن نطاقه، هو فرد من الأفراد التابعين له "[4].

إن الحاكم هنا لا يستمد شرعيته من الحق الإلهي ولا من حق مكتسب بالوراثة، ولا من صفاته الأخلاقية، كما كان يعتقد الكثير من الفلاسفة اليونانيين، ومنهم أفلاطون، أو أغلب الفلاسفة المسلمون، بل أن الحاكم المطلق يستمد حقه في ممارسة السلطة المطلقة من(العقــد) الذي تقيمه مجموعة من الأفراد ما بينها، وبالتالي فإن شخص الحاكم ومؤهلاته ليست لها أي أهمية في تولية السلطة حسب هوبس[5].

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص180.

(*) الدولة: في اللّغة، هي الاستلاء والغلبة، والشيء المتبادل، فيكون مرة لهذا ومرة لذاك. أما اصطلاحا: فالدولة جمع من النـــاس مستقرون في أرض معيّنة مستقلون وفق نظام خاص، أو هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية تميّزه عن غيره من المجتمعات المماثلة له، فالدولة إذن هي الجسم السياسي والحقوقي الذي ينظم حياة مجموع من الأفراد.(جميـــل صـــليبا: **المعجم الفلسفي، ج1**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص568).

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص180.

(3) عمار بوحوش: **تطور النظريات والأنظمة السياسية**، ص136.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص181.

(5) جورج زياني: **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، الناشر دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص142.

على أن هوبس يحدد لنا وسيلتين للوصول إلى السلطة المطلقة، الوسيلة الأولى، بواسطة القوة الطبيعية، أي استخدام القوة لإخضاع أعدائه لمشيئته دون التعرض إلى حياتهم، أما الوسيلة الثانية، فهي عن طريق القيام باتفاق أو عقد فيما بين الأفراد للخضوع طواعية لشخص أو مجموعة من الأشخاص، بغرض حمايتهم من شر الآخرين[1].

لكن ماذا يعني هوبس بالسيادة ؟

إن السيادة[*] La Souveraineté حسب تعبير هوبس هي سلطة مطلقة تحتكر استخدام القوة من أجل تحقيق الغاية التي من أجلها وجدت وهي (الحفاظ على السلم والأمن)، كما أنها تمثل سلطة واحدة ووحيدة لا يمكن تجزئتها، لأن تجزئتها يعني حسبه القضاء عليها، وهو بذلك يرفض فكرة (فصل السلطات) التي نادى بها بعض الفلاسفة والمفكرين، كما رفض فكرة تحديد السيادة لأن تحديدها يعني تدميرها[2].

إضافة إلى ذلك فإن مفهوم السيادة عند هوبس مرادف لمفهوم (العدالة) La Justice، لأن غياب السيادة بالضرورة يعني غياب القوانين، ومن ثم غياب العدالة، فالعدالة لا تقوم إلا بوجود القوانين، وفي سبيل تحقيق هذه العدالة وجب إجبار المتعاقدين على احترام الاتفاق المبرم فيما بينهم، وهذه المهمة لا تتحقق إلا إذا كانت هناك سيادة مطلقة للحاكم، هذا الأخير يقوم بوظيفتين أساسيتين من أجل تحقيق السلم والأمن وهما: حماية الأفراد من بعضهم البعض داخلياً، وحمايتهم من أعداء الخارج خارجياً[3].

أما أفراد الدولة فعليهم الطاعة والامتثال لسلطة الحاكم المطلق، مادام يبقى قادرا على تحقيق الأمن والحماية لهم، غير أنه يمكن – حسب هوبس – عدم الامتثال لسلطة الحاكم المطلقة في بعض الأحيان، والتي من بينها عجز الحاكم عن مواصلة عمله الرئيسي، وهو كفالة الحياة والأمن لرعاياه، أو إذا وقع مواطن من مواطنيه أسيرا في يد عدو ولم يدافع عنه، أو إذا أعطيّ الحكم لغير ورثته، أو انهزم في

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص181.

(*) السيادة: مصدر ساد، نقول ساد سيادة: عظم وشرف، وساد قومه: صار سيدهم، ومنه سيادة الدولة، وسيادة القانون، وإذا أضيف لفظ السيادة إلى الدولة دلّ على السلطة السياسية التي تستمد منها جميع السلطات الأخرى، ويطلق لفظ السيادة على استقلال الدولة عن غيرها استقلالاً تاماً، وتعني أن الدولة تمارس استقلالها الكامل وترفض أن تعلو عليها أي سلطة وهي التي تعطي الدولة أهلية الدولة الكاملة (أنظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**،**ج1**، ص679. وكذلك: إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **الموسوعة الميّسرة للمصطلحات السياسية**، حقوق النشر والتوزيع الإلكتروني محفوظة لكتب عربية www.kotobarabia.com، 2005، ص، ص245، 246)

(2) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص128.

(3) المرجع نفسه، ص129.

حرب، أو أصبح أسيرا في يد العدو، أو إذا كان الشخص يدافع عن نفسه وذلك حتى أمام الملك، لأن الدفاع عن النفس هو أساس إنشاء الدول والحكومات[1].

3- في حقوق الحاكم وحقوق الأفراد

أ- حقوق الحاكم

يقسم هوبس حقوق الحاكم المطلق إلى قسمين: حقوق داخلية، وأخرى خارجية أما الحقوق الداخلية فيلخصها هوبس فيما يلي:

*** الحق الأول:**

أول هذا الحقوق الداخلية للحاكم تتمثل في حرية الحاكم في اختيار الوسائل الضرورية والكفيلة لتحقيق الغاية التي منم أجلها نصّب حاكماً، وهي توفير الأمن والسلم للأفراد، وعلى ذلك لا يحق لأفراد الشعب انتقاده أو الاعتراض أو الاحتجاج على تصرفاته، لأنهم هم الذين تخلوا عن حقهم في التصرف[2]، يقول: " ومن هنا، يحق لكل فرد أو مجموعة تملك السلطة المطلقة، أن يكون(أو تكون) قاضيا في آن لوسائل السلم والدفاع المشترك... وأن يقوم أو(تقوم) مسبقا بكل ما يراه(تراه) ضروريا للحفاظ على السلم والأمان، متوقعا(متوقعة) خلافات الداخل وعدوانية الخارج، وأن يعيد(تعيد) السلام والأمن عند فقدانهما "[3].

*** الحق الثاني:**

أما الحق الثاني فهو امتداد للحق الأول، ويتمثل في حق الحاكم في الحكم على الآراء أو المذاهب التي تتعارض مع السلم العام، وذلك لأن بعض الأفكار والمذاهب والمعتقدات قد تكون تمثل خطراً على الأمن والسلم، بدعوتها إلى الثورة على الحكام أو حتى قتلهم، وعلى ذلك فإنه يجوز للحاكم أن يراقب كل البرامج والأفكار التي تقدم في المدارس والجامعات من أجل إزاحة كل ما يدعوا إلى الثورة والتمرد والعصيان، لذلك فإنه على الحاكم أن يحدد العناصر الصحيحة للعقائد الدّينية، أو يأمر بتعليمها في كل أكاديميات الدولة[4].

---

(1) إسماعيل زروخي: **دراسات في الفلسفة السياسية**، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص199.

(2) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص129.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص186.

(4) المصدر نفسه، ص، ص 186، 187.

*** الحق الثالث:**

في حين الحق الثالث، فيتمثل في أن يكون الحاكم مصدرا للقيّم داخل المجتمع المدني باعتبار هذه القيّم لا وجود لها إلا داخل المجتمع المدني أو الدولة، ذلك أن تعدد هذه القيّم في المجتمع يعتبر أمر سلبي قد يؤدي إلى وجود النزاعات بين الأفراد، لدى فمن حق الحاكم أن يكون المصدر الوحيد لهذه القيّم، فهو الذي يقرر قيّم الخير والشر[1].

*** الحق الرابع:**

كذلك من حقوق الحاكم الداخلية، حق الملكية، حيث عبر هوبس عن هذا الحق بقوله: " يشكل منحاً للسلطة المطلقة فرض القواعد التي من خلالها يطّلع كل فرد على الأموال التي يستطيع التمتع بها، والأفعال التي يجوز أن يقوم بها دون مخاصمة أبناء جنسه، وهذا نسميه الملكية. هذا لأنه قبل إنشاء السلطة المطلقة (كما سبق وذكرنا)، كان للجميع الحق على أي شيء، مما كان يسبب بالضرورة الحروب، وبما أن هذه الملكية كانت ضرورية للسلم، ومتوقفة على السلطة المطلقة، فهي عمل من أعمال هذه السلطة في سبيل السلم العام "[2].

*** الحق الخامس:**

يضاف إلى ذلك فإن من حقوق الحاكم، الفصل في النزاعات التي تنشب بين الأفراد، فمن حق الحاكم سماع وفصل النزاعات التي تطرأ في موضوع القانون المدني أو الطبيعي، أو في أي مسألة متعلقة بالوقائع اليومية الخاصة[3].

*** الحق السادس:**

يتمثل في حق الحاكم في اختيار مساعديه من وزراء ومستشارين، وقضاة، ومأمورين عامين، سواء كان ذلك في أوقات الحرب أو أوقات السلم وذلك لعجز الحاكم وحده على القيام بهذه الوظائف دون مساعدة من الآخرين[4].

*** الحق السابع:**

أما الحق السابع و الأخير من الحقوق الداخلية للحاكم، فهو يتمثل في حق تشريع القوانين العادلة والواضحة، لأن الحاكـــم – برأي هوبس– لا يمكنه أن يكون إلا عادلا والعدالة هنا مرادفـــة لتنفيذ الاتفاق

---

(1) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص130.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص187.

(3) المصدر نفسه، ص188.

(4) T, Hobbes : **De Cive**, p76.

المبرم في العقد، والذي يقوم على الانصاف بين الأفراد حسب ما ينص عليه قانون الطبيعة[1].

أما إذا انتقلنا إلى الحقوق الخارجية للحاكم، فإنه يمكن تلخيصها في حق الحاكم في إعلان الحرب وتوقيفها، وذلك بغرض حماية الأفراد من شر الأعداء الخارجيين، وفي هذا الإطار ولتحقيق الأمن الخارجي للدولة، يحق للحاكم تعيين الجواسيس في كل البلدان لتزويده بالمعلومات الضرورية لعمله والخاصة بجيرانه، كما يحتاج إلى احتياط في المؤونة والجند والأسلحة والمال، ولتحقيق هذه المهمة يحق للحاكم إسناد بعض هذه الوظائف لغيره من القادة الأكفاء والمواطنين المخلصين الذين يتمتعون بسمعة طيبة واحترام وتقدير من طرف الشعب مما يضمن طاعة الجند واخلاصهم[2]، يقول : " يدخل أيضا في صلاحيات السلطة، حق خوض الحرب والسلم مع أمم أخرى، وبتعبير آخر، حق اتخاد قرار تحديد حجم القوى التي ينبغي جمعها وتسليحها وتمويلها في هذا الصدد، وجمع الأموال لدى الأفراد لتسديد المصاريف اللازمة، عندما تقتضي ذلك المصلحة العامة "[3].

تلك الحقوق التي اسندها هوبس لصاحب السيادة، والتي جعلته يطلق عليه الحاكم المطلق الذي تتركز في يده جميع السلطات، وهي حقوق غير قابلة للنقل وغير قابلة للفصل.

ب- حقوق الأفراد

إن دعوة هوبس إلى السيادة المطلقة للحاكم لا تعني أبداً أن الحياة المدنية في ظل المجتمع المدني مجردة من كل حرية أو حقوق، بل على العكس من ذلك فقد حدد هوبس مجموعة من الحقوق الخاصة بالأفراد، والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال التنازل عنها، أو نقلها إلى الآخرين عن طريق العقد ومن هذه الحقوق نجد:

*** الحق الأول:**

حق المحافظة على الذات، وهو يعتبر الحق الطبيعي والأساسي والأول الذي لا يكمن للفرد التنازل عنه، حتى مع الانتقال إلى المجتمع المدني، فالأفراد يحتفظون بحق المحافظة على أمنهم وسلامتهم، وهذا الحق يبيح لهم الخروج عن طاعة الحكم المطلق إذا مسّ بهذا الحق، يقول: " إذا ما أمر الحاكم المطلق أحدا (بالرغم من كونه محكوما) بقتل نفسه، أو جرح نفسه، أو عدم مقاومة المعتدين عليه، أو رفض الطعام، أو الهواء، أو الطبابـــة، أو أي أمر آخر ضروري لحياته، بالرغم من كل ذلك، يستطيـــع الأخير

(1) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص، ص132، 133.

(2) المرجع نفسه، ص، ص133، 134.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص188.

العصيان "[1].

*** الحق الثاني:**

فيتمثل في محافظة الفرد على حريته، شرط أن لا تتعارض هذه الحرية مع القانون المدني، وهذا يعني أن الفرد عندما انتقل من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، لم ينتقل من فرد حرّ حرية طبيعية مطلقة إلى عبد، بل تحول إلى مواطن يمارس حقوقه بكل حرية، لكن في إطار القوانين المدنية[2]، إنها حرية متحضرة، فكل فرد له الحق في أن يفعل كل شيء تحت ظل القانون، لأن فائدة القانون ليست في الحد من حرية المواطنين في القيام بأعمال بكل حرية وطواعية، بل في توجيههم بحيث لا يضرون بعضهم بعضا بتحقيق رغبات عاصفة غير حكيمة، وهذا يعني أن الأفراد أحرارا في بيعهم وشرائهم وفي اختيار الزوجة والمسكن والمهنة، وتعليم الأولاد كما يرتأون[3].

*** الحق الثالث:**

كذلك من حقوق الأفراد، حق المقاومة، أي مقاومة من يهاجمهم لإلحاق الأذى بهم، أو قتلهم، وهذا ما ينتج عنه حق الفرد في الدفاع نفسه باستخدام القوة حتى ولو كان ضد الملك، يقول: " إن التعهد بألا أدافع عن نفسي ضد القوة بالقوة هو باطل دائما، فلا أحد يمكن أن يفوّض أو يتخلى عن حقه في إنقاذ نفسه من الموت والجروح والسجن، بما أن تفادي هذه الأمور هو الغاية الوحيدة من التخلي عن أي حق، من هنا فإن الوعد بعدم مقاومة القوة لا يفوّض أي حق بموجب عهد، ولا هو بملزم "[4].

---

(1) المصدر السابق، ص223.

(2) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص136.

(3) سعفان حسن شحاتة: **أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966، ص199.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص148.

المبحث الثالث: أشكال النظم والدول

1- الأشكال الثلاثة للنظم والدول

لقد قسم هوبس الدول والحكومات إلى ثلاثة أنواع هي: الملكية La Monarchie، والديمقراطية La Démocratie، والأرستقراطية L'Aristocratie، هذا التقسيم، يعتمد أساسا على أنواع السيادة، فإذا كانت السيادة منحصرة في شخص واحد كانت الحكومة أو النظام الملكـــي، في حين إذا قام بالسيادة لجنة أو جمعية أو مجموعة من الأفراد تمثل بقية الناس كان ذلك ما يسمى بالنظام الديمقراطي، في حين إذا كانت اللجنة أو المجموعة صاحبة السيادة تمثل بعض الشعب وليس الشعب كله، فذلك ما يسمى بالنظام الأرستقراطي[1]، يقول: " عندما يكون الممثل شخصا واحدا، تكون الدولة على شكل نظام ملكي، وعندما تكون المجموعة هي مجموعة كل الذين أرادوا التجمع، تكون الدولة على شكل ديمقراطية، أو دولة شعبية، وعندما تكون المجموعة مجموعة قسم دون سواه، تسمى الدولة بالدولة الأرستقراطية "[2].

ويؤكد هوبس على أن بعض السياسيين والكتاب القدامى، يقدمون ثلاثة أنواع أخرى من الحكومات بدل تلك الحكومات أو الدول التي ذكرناها، هذه الحكومات هي: الطغيان، وحكم الأقلية (الأوليغارشية)، وحكومة الفوضى. وهذه الحكومات نفسها نجدها عند أرسطو، إلا أن هوبس يعتمد في تصنيفها على انفعالات الناس، من حيث القبول والرفض، فمن هم غير راضين عن العيش في ظل النظام الملكي، سوف يسمونه استبدادا، ومن لا تعجبهم الأرستقراطية يسمونها حكم الأقلية، ومن يتذمر من الديمقراطية، سوف يسميها بالفوضى[3].

إن الاختلافات الموجود بين هذه الحكومات الثلاثة، الملكية، والديمقراطية، والأرستقراطية، بنظر هوبس هي ليس فرقا في السلطة، بل هي فرق في الأهلية والقدرة، أي قدرة كل نظام على تأمين السلام والأمن للشعب، وهو الهدف الرئيسي الذي من أجله وجدت الدولة ودخل أفرادها في العقد، وفي هذا الصدد، يقرّ هوبس بأن النظام الملكي هو النظام الأقدر على تحقيق هذه الغاية من غيره من النظامين الديمقراطي والأرستقراطي[4].

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**، ص388.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص193.

(3) T, Hobbes : **De Cive**, p86.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص195.

2- سلبيات النظامين الديمقراطي والأرستقراطي

أ- عيوب النظام الديمقراطي

إنه أول شكل من أشكال الأنظمة التي عرفها البشر، وينتج عن هذا النظام تعاقد الأفراد فيما بينهم، وليس تعاقدهم مع الحاكم، وينجم عن هذا التعاقد والاتفاق بين الأفراد حق تكون فيه السيادة للأغلبية أي للشعب وهذا النظام الديمقراطي يعتبر لدى هوبس أكثر الأنظمة السياسية سلبيات[1]، هذه السلبيات تتمثل فيما يلي:

1- إن النظام الديمقراطي، هو حكم الأغلبية، هذه الأغلبية غالبا ما تكون رغباتها وأهوائها مختلفة ومتفرقة، وآراؤها متنافرة فيما بينها، مما يشكل عائقا أمام التقدير السليم للأمور، خاصة تلك الأمور التي لا تكون في متناول إدراك العامة من الناس، مثل: عائدات الدولة والطرق المناسبة للدفاع عنها، والأماكن المناسبة لإقامة الحامية وكذا بعض الأمور المتعلقة بالشؤون الخارجية وغير ذلك[2].

2- إضافة إلى ذلك فإن التداول في شؤون العامة إذا كان ضروريا فإن من أسباب نجاعته أن يتم في سرية تامة لأن الجهر به يضع أسرار الدولة في خطر بوضعها في متناول عامة الناس[3].

3- ضف إلى ذلك فإن السلطة في ظل النظام الديمقراطي تكون في يد مجموعة من الأفراد (مجلس، أو لجنة الأعضاء)، وهذا ما يؤدي إلى وجود صراع بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة لدى أعضاء هذا المجلس أو اللجنة مما قد يؤدي إلى اندلاع الحروب الأهلية[4].

4- كما نجد من سلبيات النظام الديمقراطي افتقاره إلى قوة عليا تحفظ الأمن والسلم في الداخل والخارج، وهذا ما يؤدي إلى ظهور أحزاب مختلفة متنازعة ينتظم كل منها حسب مصالحه الخاصة مما يؤدي إلى كثرة الصراعات بينها، وكنتيجة لهذا يكون هناك عدم الاستقرار الذي يؤثر سلبا بدوره على القوانين نفسها، التي تصبح هي أيضا متغيرة بتغير الأهواء والمصالح الظرفية[5].

5- كذلك من سلبيات النظام الديمقراطي، أن الحكام فيه يحتاجون إلى الخطابات الطويلة والبليغة لإقناع الناس والتأثيـــر فيهم، حتى ولو كـــان ذلك عن طريق التلاعب بالألفاظ والمصطلحات وتغييرهـــا حسب

---

(1) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص، ص145، 146.

(2) T, Hobbes : **De Cive**, p111.

(3) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص146.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص196.

(5) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص147.

حاجياتهم، مما يجعلها غير دقيقة، وخاطئة ما ينتج عنه من خطأ في آرائهم ذاتها، فإقناع الناس في الواقع قد يكون عن طريق حجج واهية مبنية على أساس خاطئة ومعتقدات مبتذلة وليس على أحكام ثابتة مبنية على الفطرة السليمة والعقل السليم، وهنا تكون الخطابة – حسب هوبس– لا تعمل على تعليم الناس، بل على إقناعهم فقط[1].

6– هناك عيب آخر في النظام الديمقراطي، يتمثل في أن التداول على السلطة يفترض وجود فصائل وتجمعات داخل الدولة، وهذا ما يؤدي إلى نشأة الفتنة والحروب الأهلية بينها[2].

7– لكن رغم ذلك فإن هوبس لا ينكر أن الديمقراطية تحمل شيئا إيجابيا، يتمثل أساسا في كون هذا النظام لا يورّث على خلاف الأنظمة السياسية الأخرى وبالأخص النظام الملكي[3].

ب– مساوئ النظام الأرستقراطي

أما النظام الأرستقراطي فهو نظام يتفرع من النظام الديمقراطي، وهو لا يختلف عنه إلا في الكم وليس في الكيف، فالأفراد في الديمقراطية عندما يَملُّون ويتعبون من حضور الاجتماعات العامة يفضلون اختيار مجموعة تنوب عنهم في ذلك، وبذلك تتشكل المجموعة الحاكمة أو المجلس، وهنا يكون مبدأ السيادة واحد بين النظامين الديمقراطي والأرستقراطي، وهو: الشعب[4].

على أن سلبيات النظام الأرستقراطي تنحصر فيما يلي:

1– إنه يجعل السلطة في يد مجموعة من الأفراد (مجلس، أو لجنة أعضاء) وهذا ما يؤدي إلى وجود صراع بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة لدى أعضاء هذه المجموعة أو اللجنة[5].

2– كذلك قد ينشأ الخلاف بين أعضاء المجموعة أو المجلس وذلك نتيجة تعدد الآراء و المواقف، وهذا ما يؤدي في كثير من الأحيان إلى نشوب صراع بين أعضاء المجلس قد تتطور إلى حروب أهلية[6].

3– في أسباب أفضلية النظام الملكي

لقد صرح هوبس في مقدمة كتابه (المواطن) De Cive بأن النظام الملكي هو النظام الوحيد في

---

(1) T, Hobbes : **De Cive**, p112.
(2) Ibid : P112.
(3) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص148.
(4) المرجع نفسه، ص149.
(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص196.
(6) المصدر نفسه، ص197.

هذا الكتاب كله، الذي لم تتم البرهنة عليه، بل تقرر على سبيل الترجيح فقط، حيث يقول: " لكن هناك شيئا واحدا فقط لا بد لي من أعترف به، هو أنني طوال هذا الكتاب لم أبرهن على أن النظام الملكي هو أفضل أنواع النظم، ولكنني قررته فحسب... "[1].

وفي كتابه (اللفياثان) نجده يقدم لنا عدة أسباب تؤكد رأيه بأن النظام الملكي هو النظام الأمثل والأفضل لتحقيق الأمن والسلام لأفراد الدولة، هذه الأسباب تتمثل فيما يلي:

1- إن النظامين الديمقراطي والأرستقراطي يجعلان من السلطة في يد مجموعة من الأفراد (مجلس، أو لجنة من الأعضاء)، وهذا ما يؤدي إلى وجود صراع بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة لدى أعضاء هذا المجلس أو اللجنة، في حين المصلحة الخاصة للنظام الملكي هي نفسها المصلحة العامة، إذ يستمد الملك عظمته وشرفه من ثراء وقوة وسمعة أفراد مملكته[2].

2- كذلك يقع على كاهل الملك عبء اختيار المستشارين الأكفاء لإدارة شؤون الدولة نيابة عنه، وله الحق في عزلهم، في حين نجد أنه في النظام الأرستقراطي يستأثر الحكام بشؤون الحكم، بحيث يصبح للثراء، لا المعرفة القول الفصل، أما في النظام الديمقراطي فيتغلب الدجل والجدل على أمور الحكم[3].

3- إضافة إلى ذلك فإن قرارات الحاكم تتسم على الدوام بالثبات والانتظام والاستقرار، وذلك لأنها لا تخضع إلا لما تمليه عليه الطبيعة البشرية، في حين القرارات في النظم الأخرى، الديمقراطية والأرستقراطية، فإنها تتسم بالتقلب والتعدد نظرا لتعدد الآراء وانقسام الاتجاهات الفكرية، حيث غالبا ما تستأثر مجموعة قليلة بشؤون الحكم، بفضل مواظبتها على حضور الاجتماعات، أو تأثيرها في الأكثرية بفضل فصاحتها ولماحتها[4].

4- إن الملك لا يستطيع أن يكون في خلاف مع نفسه عند اتخاذ القرارات، في حين قد ينشأ خلاف بين أعضاء المجلس في النظامين الديمقراطي والأرستقراطي مما قد يسبب حربا أهلية، حيث يقول هوبس في ذلك : " يستحيل على العاهل أن يكون على خلاف مع ذاته، من باب الرغبة أو المصلحة، بينما تستطيع المجموعة أن تكون على هذا النحو، إلى حدّ أنها قد تسبب حرباً أهلية "[5].

---

(1) T, Hobbes : **De Cive**, p19.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص196.

(3) فؤاد محمد شبل: **دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج1**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص403.

(4) أميرة حلمي مطر: **في فلسفة السياسة**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، ص76.

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص197.

5- إن ثمة عيب آخر في النظام الملكي، يتمثل في إحاطة المتملقين والانتهازيين بالملك، طمعاً في تحقيق المنافع عل حساب أفراد الشعب، لكن هذا العيب نفسه يوجد في النظامين الأرستقراطي والديمقراطي، وبصورة أكبر مما هو عليه في النظام الملكي[1].

6- أما السبب السادس، فيؤكد هوبس على أن النظام الملكي، يتضمن سيئة أخرى تتمثل في أن السلطة قد تنتقل إلى شخص قاصر، أو إلى شخص لا يستطيع أن يميّز بين الجيد والسيئ، وتكمن هذه السيئة في أن استخدام السلطة من القاصر قد يعود إلى شخص آخر، أو مجموعة أشخاص يحكمون وفقا لحقه وباسمه، بصفتهم قيّمين وحامين لشخصه ومملكته، وهنا يؤكد هوبس على أن هذه السّيئة لا ترجع إلى نظام الملكية في حذ ذاته، بل إلى طموح وإجحاف الأشخاص الثابتين في جميع أنواع الأنظمة، حيث لا يكون الناس على معرفة بواجباتهم كما بحقوق السلطة المطلقة[2].

وفي الأخير يذهب هوبس إلى التأكيد على أن هذه الأنواع من الأنظمة كلها قائمة على مادة فانية، بمعنى أن الملوك والمجموعات بمجملها آيلة إلى الموت، وعلى ذلك، ومن باب الحفاظ على السلام بين الناس، يجب البحث عن آلية تجعل حياة الدولة أبدية واصطناعية، هذه الأبدية المصطنعة هي ما يسمى بـــ(الخلافة)، وهنا يؤكد هوبس على أنه إذا كانت الخلافة لا مكان لها في النظام الديمقراطي، فإنه في ظل النظام الأرستقراطي، وعند وفاة أحد أعضاء المجموعة يعود انتخاب شخص آخر مكانه إلى المجموعة، بصفتها الحاكمة المطلقة التي تختار المستشارين والمأمورين العامين[3]، أما بالنسبة لنظام الملكية، فإن مسألة الخلافة تطرح صعوبة كبرى، تتمثل في معرفة من يعيّن الخلف، ومسألة معرفة الشخص المعيّن، وهما مسألتان ليستا من الأمور البديهية في النظام الملكي، لكن هوبس قد فصل في هاتين المسألتين بقوله: " فمن الجليّ، أنه ومن خلال تأسيس نظام الملكية، تناط دائما الترتيبات المتخذة بالنسبة إلى الخَلَفْ بحكم واردة من يمتلك السلطة المطلقة "[4].

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص391.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص198.

(3) المصدر نفسه، ص201.

(4) المصدر نفسه، ص202.

الفصل الثاني: الدّين في فلسفة هوبس

المبحث الأول: في الدّين

1- مفهوم الدّين عند هوبس

2- عوامل نشأة التدين والإيمان

3- في وجود الله وطبيعته

المبحث الثاني: في الكنيسة

1- مفهوم الكنيسة عند هوبس

2- في أسباب ضعف الإيمان وزوال الكنيسة

المبحث الثالث: حرية الإرادة ومشكلاتها الدّينية

1- مفهوم الحرية عند هوبس

2- حرية الأفراد في إطار الدولة المطلقة

3- هوبس ضد برامهول: سجال الحرية والضرورة

المبحث الأول: في الدّيـــــن

1 – مفهوم الدّين عند هوبس

قبل أن نشير إلى تحديد هوبس لمفهوم الدّين، علينا أولا أن نعالج مشكلة أساسية تتعلق بموقفه من الدّين، ومحاولته الدائمة رد شبهة الإلحاد عن نفسه ضد خصومه من رجال الدّين والكنيسة من جهة ورجال السياسة والفكر في القرن السابع عشر من جهة أخرى.

لقد أُتهِمَ هوبس منذ عصره وحتى عصرنا الحالي بالإلحاد سواء من طرف أعدائه وحتى من طرف أصدقائه، فهذا القسيس النروجي " شارل روبوتام " Chales Robotham نجده يصف كتاب هوبس " اللفياثان " بأنه " أفعوان مالسبيري، التنين الفظيع، الحية الهائلة، الوحش البريطاني البشع..."، ونجد قبله الأسقف " برامهول " Évêque Bramhall يشكك في معتقدات هوبس الشخصية حتى قبل نشر كتابه " اللفياثان " وذلك إثر مناقشة حدثت بينمها عام 1645م(*)، وفي نفس السنة اعترض" روبرت بيلي " Robert Baillie على تعيين فيلسوفنا مدرسا لأمير ويلز لأفكاره الإلحادية[1].

والحال كذلك كان مع الكثير من معاصري هوبس من رجال الدّين والكنيسة والسياسة وغيرهم، والحقيقة أن هذه الصفات التي أطلقها رجال الدّين في القرن السابع عشر على هوبس ومؤلفاته ينبغي أن تؤخذ بحذر، خاصة إذا عرفنا أن رجال الدّين في ذلك العصر اعتادوا أن يتهموا بالإلحاد كل من يخالفهم الرأي، أو يكفرونه لمجرد اعتقاده بمفهوم خاص للدّين كما حدث مع هوبس[2].

وفي هذا الصدد نجد " ليو ستراوس " يؤكد على أنه على الرغم من الأهمية الكبيرة لموضوع الدّين في فلسفة هوبس، إلا أنه لم يسبق أن تعرض موقفه من الدّين إلى تحليل منهجي دقيق، والسبب في ذلك الإهمال حسبه له علاقة مباشرة مع وجود قناعة مشتركة سواء لدى المؤيدين أو المعارضين، من أن هذا الموقف الناقد للفكر الدّيني هو نتيجة ضرورية لفلسفة هوبس الطبيعية[3].

والحقيقة هي أن هوبس لم يكن ملحدا، لكنه كان مجددا في فهمه للدّين المسيحي، وهو وإن كان قد استبعد الدّين من مجال الفلسفة، فذلك يعود لأنه أراد أن يحدد الفرق بين مجالين مختلفين، مجال(المعرفة)

(*) سيتم التوسع في هذا الموضوع أكثر في المبحث الثالث من هذا الفصل بعنوان (حرية الإرادة ومشكلاتها الدينية).

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص، ص397، 398.

(2) المرجع نفسه، ص، ص398، 399.

(3) Leo Strauss : **Hobbes's Critique of Religion and Related Writing**, translated and edit By Gabriel Bartlett and Svetozar Minkov, The University Of Chicago press, Chicago, 2011, p24.

ومجال(الإيمان)[1]، فالدّين عند هوبس، ليس فلسفة، بل هو قانون في كل دولة، ولهذا فهو ليس موضوعا للنقاش بل للتنفيذ[2].

لقد قدم لنا هوبس تعريفه لـــ(الدّين)[*] La Religion في الفصل السادس من كتابه" اللفياثان "، حيث عرفه بقوله " الخوف من قوة غير مرئيّة يختلقها العقل، أو يتخيلها انطلاقا من حكايات مسموح بها في العلن، يسمى ديناً، فإذا لم تكن الحكايات مسموح بها في العلن، يسمى خرافة Mythe، وحين تكون القوة المتخيّلة كما نتخيلها، يسمى الأمر ديناً حقيقياً La Vraie Religion"[3].

من خلال هذا التعريف يتضح لنا أن لا يوجد فرق بين(الدّين) و(الخرافة) من حيث طبيعتهما، لكن الفرق بينهما هو من جانب قبولهما من طرف السلطة السيادية، وهذا الاختلاف حالة معينة من الخارج وليس من الداخل[4].

كما أن هذا التعريف يثير عدة ملاحظات وتعليقات منها: أن الدّين حسب هوبس، هو نتاج العاطفة قبل أن يكون نتاج المعرفة، كذلك نجد أن كل دين هو شكل من أشكال الخوف والقلق من المستقبل، إضافة إلى ذلك فإن المقاييس المقترحة للحكم على الدّين الحقيقي تتمثل في مقياسين، و هما:(الإذن العام، والحقيقة)، وهما معياران مستقلان عن بعضهما البعض[5].

إن مصطلح (الدّين الحقيقي) يقودنا بالضرورة التمييز بين نوعين من الدّين حسب التصور الذي يقدمه لنا هوبس في كتابه " اللفياثان "، الأول: هو الدّين الوثني(الدّين الطبيعي)، والذي يقوم على الخرافة

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص401.

(2) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص 142.

(*) الدّين: في اللّغة هو العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي والحكم، والطاعة والجزاء. ويطلق الدّين عند الفلاسفة القدماء على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير، أما في الفلسفة الحديثة فله معان متعددة، منها: أن الدّين جملة من الإدراكات والمعتقدات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادة إياه، وطاعتها لأوامره، و هو أيضا الإيمان بالقيّم المطلقة والعمل بها كالإيمان بالعلم أو بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية. في حين كلمة " دين " Religio في اللاتينية فتعني الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة. (أنظر: جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج1، ص572. كذلك: أندري لا لاند: **الموسوعة الفلسفية، المجلد1**، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص1204).

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص65.

(4) Jean Terrel, et Bernard Graciannette : **Hobbes et la Religion**, Presses Universitaires de Bordeaux 3, 2012, p83.

(5) Jean Terrel, et Bernard Graciannette: **Hobbes, L'anthropologie,** KLESIS, Revue Philosiphique, Montpellier, N°12, 2009, p44.

وعبادة الطبيعة ومختلف القوى الغير المرئية، وهو جزء من السياسة البشرية، وهو يُعلّم الناس بعض الواجبات التي يطلبها ملوك الأرض من رعاياهم، أما الدّين الثاني: فهو الدّين الحقيقي، الذي هو جزء من سياسة إلهية، وهو يتضمن تعليمات وأوامر الله ووصاياه لرعاياه في مملكة الله، وهنا يدرج هوبس ضمن النوع الأول كل مؤسسي الدول وواضعي القوانين من الوثنيين، في حين يدرج ضمن النوع الثاني الأنبياء والرسل، مثل سيدنا إبراهيم وموسى، والمسيح المخلص المبارك[1]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن كلا هذين النوعين من الدّين غايتهما هو: الحصول على ثقة الناس وطاعتهم، ونشر السلام والمحبة بينهم، وذلك بإقامة المجتمع المدني[2].

لقد كان اهتمام المؤسسين الأوائل ومشرعي الدول من الوثنيين، الذين كانت تقتصر أهدافهم على الاحتفاظ بطاعة الناس، أولا، اهتموا بأن يغرسوا في أذهان هؤلاء الناس بأن هذه التعاليم الدّينية ليست من صنعهم أو اختلاقهم، بل هي على العكس املاءات إله أو روح أخرى، والأمر هذا يمكن أن نجده عند كثير من هؤلاء المشرعين الوثنيين، مثل " نوما بومبيليوس " Noma pompilius، (ثاني ملوك روما) الذي ادعى أنه تلقى الطقوس التي أنشأها لدى اليونان من الحورية " ايغيريا "[(*)] Egyria، ثانيا، عملوا على نشر الاعتقاد بأن الأشياء التي تزعج الآلهة هي نفسها التي تحرمها القوانين، أما ثالثا، فقد اعتنوا بتحديد الطقوس والابتهالات والأضحية والمهرجانات باعتبارها وسيلة تمكن الشعب من تهدئة غضب الآلهة، وهنا يقر هوبس بأن الرومان تمكنوا من تحقيق الأمن والسلام في إمبراطوريتهم عن طريق جعل الناس العاديين يعتقدون بهذه الآلهة، حيث يلقون اللوم عن سوء طالعهم على الإهمال أو الخطأ في هذه الطقوس، أو مخالفتهم للقوانين المدنية[3].

2 – عوامل نشأة التديــن والإيمــان

قبل أن نتطرق إلى العوامل التي حددها هوبس كأسباب لنشأة التدين والإيمان عند الإنسان لا بد أن نشير أولا إلى أن " الدّين " عند هوبس يعتبر جوهر إنساني، فالإنسان هو الكائن الوحيد المتدين بين جميع الحيوانات الأخرى، وهذا أمر لا مفر منه، فنحن بالضرورة متدينون، وبالتحديد هناك حاجة ليس إلى دين محدد، ولكن الإنسان لديه حاجة إلى العناصر الدّينية الأولى، والمصدر الذي تنتج عنه الدّيانات والمعتقدات

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص120.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص406.

(*) آلهة رومانية غامضة في أساطير الرّومان، جاء ذكرها في ملحمة " فيرجيل " الإلياذة.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص125.

المختلفة[1].

إن هذا يقودنا بالضرورة إلى ضبط مفهوم " الإيمان " La Croyance حسب تصور هوبس، حيث أننا نجده في كتابه " الطبيعة الإنسانية " La Nature Humaine، يقدم لنا مفهوما عاما للإيمان، حيث يقول: " عندما يكون هناك رأي مقبول بكل ثقة من طرف مجموعة من الناس، نقول بأننا نعتقد بأن هذا الرأي المقبول هو ما يسمى بالإيمان أو الاعتقاد "[2].

لكنه يعود مرة أخرى في كتابه " اللفياثان " ليقدم لنا مفهوما خاصا بالإيمان في مجال الدّين، حيث أنه يقدم لنا تصورا للإيمان ناتج عن قراءته للدّين المسيحي، جاء فيه: " المقصود بالإيمان كما ورد في قانون الإيمان المسيحي ليس الثقة بالشخص، بل الاعتراف والإقرار بالعقيدة، فليس المسيحيون وحدهم بل كل أجناس البشر يؤمنون بالله بشكل يجعلهم يعتبرون كل ما يسمعونه منه حقيقة، سواء فهموه أو لم يفهموه، وهذا كل الإيمان والثقة التي يمكن إعطاؤها لأي شخص على الإطلاق، لكنهم لا يؤمنون جميعا بعقيدة قانون الإيمان المسيحي "[3].

ولا يفوتنا هنا أن نؤكد على أن هوبس يعتقد جازما بأمرين أساسين في آن واحد وهما، أن الإيمان هو هبة من عند الله، وليس ثمرة للعلم والمعرفة، كما أنه يحدث أيضا عن طريق الصدفة[4]، هذا أولا أما ثانيا، فإنه يجب الافتراض منطقيا أن الإيمان ظاهرة مثلها مثل جميع الظواهر الأخرى يمكن للمرء أن يفسر نشأتها ويحدد الأسباب التي أدت إلى ظهورها عبر العصور[5].

وكما قلنا سابقا فإن هوبس يجعل من الإنسان الكائن الوحيد المتدين، ولذلك فإن بذور الدّين لا توجد إلاّ لدى الإنسان وحده دون الحيوانات الأخرى، مرجعا ذلك إلى أن الإنسان يتميز عن باقي الكائنات الأخرى بخصائص أربعة، ومن هذه الخصائص الأربعة تظهر أربعة أسباب هي التي أدت إلى نشأة التدين والإيمان عند الإنسان[6]، وهي:

أولا : يتميز الإنسان بطبيعته أنه يحب التحري والبحث عن أسباب الأحداث التي يراها مع وجود تفاوت

---

(1) Dumouchel Paul : **La Religion Comme Problème Politique**, Revue MAUSS, Paris, 2003, N°22, Distribution Electronique Cairn pour Découverte, www.cairn.info, p236.

(2) T, Hobbes : **De la Nature Humaine**, p61.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص75.

(4) Raymond Polin : **Thomas Hobbes, De la société Civile, De matière, De son pouvoir**, Revue Européenne des sciences sociales, Librairie DROZ, Genève, 1erEdition, 1980, p240.

(5) Michel Malherbe: **Thomas Hobbes, ou, L'œuvre De Raison**, Librairie Philosophique J.VRIN, Paris, 2000, p177.

(6) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص402.

فيما بين الناس في ذلك، لكنهم جميعا يتمتعون بهذه الميزة بحيث يكونون فضوليين في بحثهم عن حظهم الحسن والسيء[1].

ثانيا: الإنسان هو الحيوان الوحيد القادر على ملاحظة ظهور الشيء واختفائه، ومن ثمة فهو قادر على معرفة أن الأشياء التي تظهر لها بداية، وبالتالي يعرف أم ما له بداية لا بد أن يكون له سبب هو الذي حدد توقيت ظهوره واختفاءه[2].

ثالثا: إذا كانت سعادة الحيوانات تكمن في الاستمتاع بطعامها اليومي، وراحتها وشهواتها، كونها لا تملك سوي القليل- أو قد لا تملك شيئا- من الاستبصار بالزمن الآتي، نتيجة افتقارها إلى القدرة على مراقبة وتذكر ترتيب الأشياء التي تراها وتعاقبها وارتباطها، فإن الإنسان يلاحظ كيف أن حدثا معينا وقع نتيجة حدث آخر، ويتذكر السابقة والعاقبة، وحين لا يستطيع أن يتأكد من الأسباب الحقيقية للأشياء، فإنه يفترض أن لها أسبابا أخرى يعتمد فيها على خياله أو على ثقة أصدقائه أو من هم أكثر حكمة منه[3].

رابعا: أما الخاصية الرابعة فهي مشتقة من الخاصيتان الأوليتان وهي(الخوف) أو (القلق) الذي ينتاب الإنسان لا سيما عندما يتأكد أن هناك أسبابا للأشياء جميعا ظهرت منها في الحاضر، وما سوف يظهر في المستقبل، فإنه يستحيل عليه أن يتجنب القلق الدائم مما لا يعرفه من أسباب ويظل الخوف المستمر والقلق الدائم ينخر قلبه. مما جعل هوبس يشبه هذه الحالة بحالة " بروميثيوس"(*) Prometheu الذي كان مقيدا بصخرة بأحد جبال القوقاز، بحيث كان نسرا كبيرا يتغدى من كبده، وكلما التهم جزء منه بالنهار، يعود ليصلح من جديد في الليل، وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان الذي يتآكل قلبه طوال النهار خوفا من الموت والفقر، أو غيرهما من الكوارث، لا يرتاح أو يتوقف خوفه وقلقه إلا عند النوم[4].

إن الخوف الذي يولده الجهل بمعرفة علل الأشياء، ينتج عنه الرغبة في معرفة هذه العلل، وهذا ما يجعل الإنسان ينتقل من علة إلى أخرى إلى أن يصل في النهاية إلى ضرورة الوقوف عند علة أولى تكون

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص115.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص403.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص115.

(*) هو أحد العمالقة في الأساطير الإغريقية القديمة، معنى اللفظة تعني ذلك الذي يفكر نحو المستقبل، وهو الذي سرق النار وحملها إلى البشر، فعاقبه " زيّوس " كبير الآلهة بأن قيّده إلى صخرة في أحد جبال القوقاز، وأرسل نسرا كبيرا يأكل من كبده، وكلما التهم جزء منه بالنهار، عاد لينمو من جديد في الليل، وفي النهاية أنقده " هرقل".(أنظر: توماس هوبس: **اللفياثان**، ص116).

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص115، 116.

سببا لجميع الأشياء، تتمثل في الله[1].

وهكذا فإن الخوف من المستقبل – الذي يعتبر جزء لا يتجزأ من حقيقة أننا حيوانات بعيدة النظر وذكية – وكذا جهلنا بأسباب الخير والشر الذي وصلنا، تعد – حسب هوبس – من العوامل الرئيسة التي أدت إلى نشأة الإيمان وظهور المعتقدات المختلفة عند الإنسان[2].

لكن يجب أن نؤكد أن هوبس ورغم أنه يجعل من الخوف السبب الرئيسي لظهور الإيمان والاعتقاد بالآلهة المتعددة (آلهة الوثنيين)، إلا أنه يجعل منه سببا ثانويا إذا تعلق الأمر بالإيمان بإله واحد وأبدي مطلق القدرة حيث يعزوا ذلك بالدرجة الأولى إلى (الفضول وحب المعرفة) أكثر منه إلى (الخوف) يقول: " ... وقد يكون هذا هو المعني في قول بعض الشعراء القدامى أن الآلهة قد خلقها في البداية خوف الإنسان، وهذا صحيح جدا فيما يخص بالآلهة (أي آلهة الوثنيين المتعددة) غير أن الاعتراف بإله أبدي لا متناه كلي القدرة يمكن التوصل إليه بسهولة أكبر من خلال رغبة البشر في معرفة أسباب الأجسام الطبيعية وميزاتها وطرق عملها المتعددة، بدل خوفهم مما قد يصيبهم في الزمن الآتي "[3].

وهكذا ففي هذه الأمور الأربعة: الاعتقاد بالأشباح، الجهل بالأسباب الثانية، تعبّد البشر اتجاه ما يخافونه، واعتبار الأشياء العرضية توقعات، تكمن البذرة الطبيعية للدّين[4].

3- في وجود الله وطبيعتـــه

إن حديثنا عن البذور الطبيعية التي أدت إلى نشوء الإيمان والتدين عند الإنسان، يقودنا بالضرورة إلى التطرق إلى موضوع ذات صلة بالدّين والذي أولاه هوبس عناية كبيرة في مؤلفاته الكبرى وخاصة في كتابه " اللفياثان "، هذا الموضوع يتعلق بإثبات وجود الله ومعرفة طبيعته وجوهره.

إن فكرة (الله) Le Dieu منذ العصور اليونانية القديمة لم توظف في الدّين فقط، بل في أيضا في الفلسفة، والحال هذا نجده عند هوبس أيضا، ولكن يبدوا من السهل التمييز بين مفهوم الله في الفلسفة ومفهوم الله في الدّين عند هوبس، مع تنبيهنا إلى تركيزه على المفهوم الأول وتجاهله للمفهوم الثاني[5].

بالنسبة لوجود الله نجد مجموعة من الأدلة الغائية متناثرة في كتابات هوبس السياسية، حيث يذهب

---

(1) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص140.

(2) Dumouchel Paul : **La Religion Comme Problème Politique**, p238.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص116.

(4) المصدر نفسه، ص119.

(5) Dominique Weber : **Histoire de la Philosophie, Hobbes, Descartes et la Métaphasique**, Librairie. J.VRIN, Paris, 2005, p121.

هوبس إلى أننا نستطيع أن نعرف أنّ الله موجود بنور العقل الطبيعي كما يرى أن الاستدلال الغائي هو الصورة الأساسية للتدليل على وجود الله، لكننا في الحقيقة نجد أن موقف هوبس من معرفة وجود الله موقف غامض، فهو عندما حاول تحديد مجال العقل الفلسفي استبعد تماما اللاهوت، على اعتبار أن موضوع العقل الفلسفي هو(الجسم) الذي نستطيع تصوّر أصله ومنشأه، أو القابل للحل والتركيب، فإذا تصورنا الله على أنه أزلي لا منشأ له، ولا يمكن الاحاطة به، أو سبر أغواره، فلا بد من استبعاده من مجال الفلسفة، إلا أن هوبس يؤكد في كتابه " المواطن " De Cive على أن العقل الفلسفي بإمكانه أن يثبت وجود الله[1].

لكن بإمكاننا أن نزيل هذا الغموض، وذلك عن طريق التمييز بين فكرتين، الأولى هي إثبات وجود الله، والثانية معرفة طبيعته، فإثبات وجود الله يدخل عند هوبس ضمن العقل الفلسفي الذي يستطيع أن يبرهن علية بعدة أدلة مختلفة، في حين أن طبيعة الله فهي تخرج عن نطاق العقل لأنه لا يمكن إدراكها أو الإحاطة بها[2].

أما الأدلة التي يقدمها لنا هوبس لإثبات وجود الله، فهي لم تخرج عن الأدلة التي جاء بها من سبقوه، حيث يقدم لنا دليلا أنطولوجيا Anthologie[*]، مفاده أن (الفضول) La curiosité أو حب معرفة السبب هو الذي يدفع الإنسان من النظر في النتائج إلى البحث في الأسباب، وفي أسباب السبب، إلى أن يصل في الأخير وبالضرورة إلى التفكير في أن ثمة سببا ليس له سبب سابق عليه، بل هو أبدي، وهو ما يسميه الناس بـــ(الله)[3].

ويقدم لنا هوبس مثالا من الواقع ليشرح لنا هذا البرهان، حيث يصوّر لنا إدراك العقل لوجود الله بالرغم من عدم رؤيته، بذلك الإنسان الذي ولد أعمى وهو يسمع الناس يتحدثون عن التماس الدفء بالجلوس قرب النار، حتى يتسنى له التماس هذا الدفء بنفسه، مما يجعله يتصور ويتأكد أن هناك شيئا يدعوه الناس نارا، وهو سبب الحرارة التي يشعر بها، ولكنه لا يستطيع أن يتخيل صورتها، ولا يملك عنها أية فكرة في ذهنه كتلك التي يملكها الذين يرونها، كذلك الأمر بالنسبة للإنسان، فهو يمكنه أن يتصور أن هناك سببا للأشياء المرئية في هذا العالم وترتيبها المثير للإعجاب وهو مـــا يسميه الناس بـــ(اللّـــه)،

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص411.

(2) المرجع نفسه، ص412.

(*) نلاحظ هنا أن هوبس لم يأت بجديد فيما يخص البرهنة على وجود الله على ما قدمه(أرسطو) في برهانه الأنطولوجي الشهير (المحرك الذي لا يتحرك).

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص112.

لكنه لا يملك في ذهنه أية صورة أو فكرة عنه[1].

وهنا نلاحظ أن هوبس قد استخدم الاستدلال العقلي للتدليل على وجود الله، فالعقل– برأيه – نجح فقط في الوصول إلى أن هناك إله موجود، وهذا الاعتقاد له سببين اثنين هما:

1– اعتمادًا على إيمان الآخرين(الكتب أو الكنيسة) والتي قد تدفع الانسان إلى الاعتقاد بوجود هذا الإله.

2– الضرورة (الإيمان بالعلية) التي تدفعنا إلى طرح سبب أول هو بأي حال من الأحوال دليل على وجود الله[2].

إن هوبس ورغم تأكيده على أنه ينبغي علينا أن ننسب لله الوجود لأنه لا يمكن أن يكون للإنسان الإرادة لتمجيد ذلك الذي يعتقد أنه لا يمتلك أي وجود[3]، فإنه يرى مقابل ذلك أن الله لا يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة، لأنه ليس جسما، وما هو ليس جسما لا يمكن أن يدركه الإنسان، ومن هنا كانت علاقة الانسان به ليست علاقة ذات عارفة بموضوع للمعرفة، بل هي في الحقيقة علاقة اعتقاد وإيمان بوجود الله فقط[4]. وعليه فلا يمكن أن نتكلم علمياً على الله، و كل ما نعرفه عنه هو ما قاله لنا الله عن نفسه[5].

من هذا المنطلق نجد أن هوبس ينفي أن يكون العقل قادرا على معرفة الجوهر الإلهي وطبيعته، فالإنسان ليس له فكرة إيجابية حول لا محدودية أو استقلالية الله، أو حول السلطة المطلقة لله، فعدم إدراكه كل هذه الصفات هو الدليل الوحيد على نقصه ومحدوديته[6].

وفي هذا الإطار يرفض هوبس نسب بعض الصفات إلى الله والتي لا تعبّر عن جوهره الإلهي ومن أمثلة ذلك رفض إلحاق صفة (الصفاء) إلى الله، لأن ذلك يعني نزع اهتمام الله بالجنس البشري، وينزعون عنه شرفه لأنهم يستبعدون محبة الناس له وخوفهم منه، وهما جذور الشرف، كذلك رفض القول أنه متناه، وكذا منح وجهً لله لأن كل وجه هو متناه، كما لا يجوز أن ننسب إليه أجزاء معينة، أو نقول بتواجده في مكان أو آخر، أو نقول بأنه يتحرك أو يستريح، كذلك لا يجوز القول بوجود لأكثر من إله واحد، لأن ذلك يفترض أن يكونوا جميعا متناهين، وأخيرا يرفض هوبس نسب بعض الميول المتعلقة بالعقوبة على غرار التوبة، والغضب، والشفقة...، أو بنقص معين على غرار الشهية، والأمل، والرغبة،

---

(1) المصدر السابق، ص، ص 112، 113.

(2) Jean Terrel, et Bernard Graciannette : **Hobbes et la Religion**, p57.

(3) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا، ج1**، ص606.

(4) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص140.

(5) Raymond Polin **: Politique et Philosophie Chez Thomas Hobbes**, PUF, Paris, 1953, p379.

(6) Yves Charles Zaraka : **La Décision Métaphysique de Hobbes**, Librairie Philosophique, J.VRIN, 2em Edition augmentée, Paris, France, 1999, p145.

أو كل قدرة سلبية[1].

لكن في مقابل ذلك يؤكد هوبس على أنه يمكن أن ننسب إلى الله بعض الخصائص السلبية، مثل اللامتناهي، والخالد، والغير قابل للفهم، أو أفعال التفضيل على غرار الأعلى، والأسمى، وكذلك بعض الخصائص النكرة على غرار صالح، وعادل، وسليم، وخلاق... إلخ[2].

ورغم ذلك فإنه يقرّ بأن التكهنات الميتافيزيقية التي يبنيها العقل حول الجوهر الإلهي هي ليست سوى مغالطات تتعارض حتماً مع الإيمان، ولا تؤدي بالضرورة إلا إلى الوقوع في الكفر، فكل ما يقوله العقل حول طبيعة الله هو من أجل الكفر فقط[3]، يقول في ذلك: " إن البشر عندما يناقشون خصائص الله عبر مبادئ المنطق الطبيعي، إنما يلحقون به العار "[4].

وعلى هذا الأساس يدعونا هوبس إلى أن نقتصر في أحاديثنا عن الله على ما جاء به الكتاب المقدس فقط، حتى ولو كان هذا الكلام لا يمكن فهمه أو إدراكه فيجب علينا قبوله والإيمان به، كما يذهب هوبس إلى التمييز بين (ما يُضاد العقل) وبين ما هو (فوق العقل)، فعلى الرغم من أن هناك الكثير من الأمور في كلام الله هي فوق نطاق العقل الطبيعي، إلا أنه رغم ذلك لا يوجد في كلام الله ما هو مضاد للعقل الطبيعي، و إن بدى هناك خطأ أو تناقض فهو ليس في كلام الله وإنما هو في تفسيرنا له[5].

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص355، 356.

(2) المصدر نفسه، ص356.

(3) Yves Charles Zaraka : **La Décision Métaphysique de Hobbes**, p148.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص357.

(5) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص415.

المبحث الثاني: في الكنيســة

1 – مفهوم الكنيسة عند هوبس

يذهب هوبس إلى أن لفظة " كنيسة " Église في الكتاب المقدس لها معاني متعددة، فأحيانا تعني اللّفظة (بيت الله)، بمعنى المعبد الذي يجتمع فيه المسيحيون للقيام بواجباتهم المقدسة بصورة علنية، والمقصود هنا باللّفظة البناء بحد ذاته، وذلك بهدف التمييز بين معبد المسيحيين ومعبد الوثنيين، كما أن لفظة " الكنيسة " قد تعني نفس المعنى للفظة " إليزيا " اليونانية، أي مجموعة المواطنين الذين يتم استدعائهم من أجل سماع القاضي عند إصدار الأحكام، كما كانت تسمى عند الرومان بلفظة " كونسيو " Koncio والتي تعني اجتماع الشعب، أو الهيئة العامة للشعب[1].

كما أنه أحيانا قد تشير اللّفظة إلى الأفراد الذين يحق لهم الانتساب إلى الجماعة، وإن لم تكن مجموعة فعلية، أي الإشارة إلى الجمهور المسيحي برمته مهما كان مبعثرا، وتارة كانت الكنيسة تشير إلى جزء من المسيحيين، أو ممن يبشرون بالدّين المسيحي، وبهذا المعنى يجب اعتبار الكنيسة على أنه شخص في حد ذاته وأنها تملك الإرادة والسلطة ولها القدرة على نيل الطاعة وسنّ القوانين، أو القيام بأي عمل[2].

من هذا المنطلق فالكنيسة هي شركة أو تجمع من الأفراد الذين يعتنقون المسيحية، متحدين في شخص صاحب السيادة والذي يجعل تجمع هذه الجماعة داخل الكنيسة تجمعا شرعياً ومسموح به[3]. وعلى هذا نجد هوبس يعرف الكنيسة في كتابه " اللفياثان " بقوله: " قد أحدد الكنيسة على أنها مجموعة من الناس، تبشر بالدّين المسيحي، وهي موحدة في شخص حاكم مطلق، فيجتمع أفرادها تحت إمرته ولا يجوز أن يجتمعوا دون سلطته، وما دامت جميع الدول تملك هذه المجموعة التي لا يضمنها الحاكم المطلق المدني، فهي بالتالي غير مشروعة، كذلك الأمر في شأن هذه الكنيسة، التي تشكل مجموعة غير مشروعة في كل دولة منعت اجتماعها "[4].

إن الكنيسة كما تستخدم في الكتاب المقدس لا تعني – حسب هوبس – سوى دولة مسيحية، مما يعني أن التمييز بين الحكومة الرّوحية والحكومة الدنيوية تمييز زائف تماما، فكل حكومة في هذه الحيــاة

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص453.

(2) المصدر نفسه، ص454.

(3) Raymond Polin : **Thomas Hobbes, De la société Civile, De la matière, De la Forme et De son pouvoir**, p244.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص454، 455.

(حكومة الدولة وحكومة الدّين) مؤقتة تحت إمرة حاكم مدني هو صاحب السيادة المطلقة[1].

لكن رغم ذلك فإن هوبس يرفض أن تكون هناك كنيسة واحدة في العالم يخضع لها جميع المسيحيون، وذلك لأنه لا توجد – برأيه – أي قوة أو سلطة في الأرض قادرة على أن تبسط سيطرتها وسلطتها على جميع الدول، فالمسيحيون موجودون في دول مختلفة، وتحت سلطة أمراء مختلفين لدى يجب عليهم الخضوع لأوامرهم، ولا يجب عليهم أن يخضعوا لأوامر أي شخص آخر باسم الدّين أو الكنيسة[2].

وعليه تكون الكنيسة عند هوبس مؤسسة فحسب على غرار أي مؤسسة داخل الدولة، يجب أن يكون لها رأس أو قائد هذا الرأس هو الحاكم المطلق[3].

2- في أسباب ضعف الإيمان وزوال الكنيسة

لقد عالج هوبس هذه المشكلة في عدة مواضع من كتابه " اللفياثان " خاصة في القسم الأول والثالث والرابع، حيث بيّن أن الأسباب الحقيقية التي تجعل الإيمان عند الرّعية يضعف أو يزول، في مقابل انتشار الخرافات حول الأرواح الشريرة والشياطين، ترجع في الحقيقة إلى سببين رئيسين: وهما أولا، الجهل الطبيعي، والثاني، الأخطاء النظرية، التي تعود أساسا إلى تجاهل الكتب المقدسة وتأثير الخرافات التي نشرها الشعراء الوثنيين حول الأقانيم والشياطين و الخيالات والأشباح[4].

أما السبب الأول فقد عالجه هوبس في القسم الأول من" اللفياثان " حين قدم تصوّره حول الإنسان، مبينا أن العلاج الوحيد لهذا الجهل هو" الفلسفة الطبيعية "، وهذا ما يفسر كثرة الكتب التي ألفها هوبس في " الفلسفة الطبيعية "[5](*)، وهنا يشير هوبس إلى أن جهل بعض البشر بأسباب حدوث ظواهر طبيعية معينة يجعلها في نظرهم(معجزات) Les Miracles، يصابون أمامها بالدهشة وتجعلهم يبنون حولها الخرافات والأساطير، بينما إذا كان للبعض منهم معرفة بأسبابها الطبيعية، فهذا يجعلهم يدركون أنها آتية

---

(1) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا**، ج1، ص606.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص455.

(3) جورج سباين: **تطور الفكر السياسي، ك3**، ترجمة راشد البراوي، تقديم أحمد سويلم العمري، دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، 1971، ص461.

(4) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية، من هوبس إلى كانط**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص121.

(5) المرجع نفسه، ص121.

(*) أهم الكتب هوبس في الفلسفة الطبيعية نجد (في الجسم)1655م، (في الإنسان)1657م.

من الطبيعة وليست من عمل الله المباشر، بل من عمله العادي، ومثال ذلك: أن عامة الناس اعتبروا كسوفات الشمس والقمر ظواهر تفوق الطبيعة حيث بنوا حولها الكثير من الخرافات والأساطير، بينما تمكن البعض الآخر من معرفة أسبابها الطبيعة، وبذلك تمكنوا من تحديد ساعة وقوعها[1].

لقد أكد هوبس على دور(المعجزات) في ترسيخ الإيمان عند الإنسان، مؤكدا أن غيابها يقود الناس إلى الإيمان بالخرافات، حيث نجده يقول: " فكما أنه بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية يطلب الناس الذين يتمتعون بالحكم إشارات وحججا طبيعية، كذلك بالنسبة إلى الأشياء التي تفوق الطبيعة يطلبون علامات تفوق الطبيعة(معجزات) قبل أن يقبلوا بها باطنياً ومن القلب "[2].

من هنا نستنتج مع هوبس بأن الوظيفة والدور الأساسي للمعجزات هو ترسيخ الإيمان عند الناس، وأنّ انتفائها يترك الشك والريبة لديهم في المسائل التي أمر الله بها أو لم يأمر بها، ومعنى ذلك أن المعجزات أو العجائب، أو كما تسمى عادة في الكتاب المقدس بـــ(الإشارات) تُحْدَثُ لتعطي مصداقية أكبر للأنبياء والرسل والكهنة، بحيث يتمكن الناس من معرفة أنهم مرسلون من الله، وأن هذه المعجزات تجعلهم مستعدين لإطاعة هؤلاء الأنبياء والرسل بشكل أفضل وأكبر[3].

يقدم لنا هوبس بعض الأمثلة عن غياب الإيمان الناتج عن غياب المعجزات، ومن تلك الأمثلة، ما قام به " بنوا إسرائيل "، الذين حين غاب عنهم موسى، والذي أكد لهم دعوته بالمعجزات – منها أن الله أعطاه القدرة على تحويل العصا التي كانت بيده إلى حية، كما أعطاه القدرة على تحويل الماء إلى دم، إلى غير ذلك – لأربعين يوما فقط ارتدوا عن عبادة الإله الواحد الحقيقي، وأقاموا عجلا من ذهب وجعلوا منه إلههم، وبذلك وقعوا مجددا في وثنية المصريين والتي كانوا قد انقذوا منها مؤخرا[4].

إن التحليل الجنيالوجي[*] للدّين من جهة، ولـــ(مملكة الظلام) Le Royaume des Ténèbres ، أو(مملكة الشيطان) Le Royaume de Satan من جهة أخرى، يجعل هوبس يصل إلى نتيجة مفادها

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص427.

(2) المصدر نفسه، ص128.

(3) المصدر نفسه، ص، ص426، 427.

(4) المصدر نفسه، ص128.

(*) جنيالوجي Généalogie كلمة تعود في أصلها إلى الكلمة اليونانية " Génos " وتعني: الأصل، و " Logos " وتعني: العلم، ويقابلها في اللّغة الألمانية مصطلح " Herknuft " الذي يعني الأرومة أو المصدر، أي النسب أو الانحدار من زمرة دم أو عرف تنحدر منه طائفة على مستوى رفيع أو وضيع. (ميشال فوكو: **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ،1985، ص52).

أن " علم الأرواح " Démonologie ظهر نتيجة (الجهل الطبيعي) الذي كان عليه القدامى، وكذا حاجة السياسة لذلك، حيث تخيّل الناس، وخاصة رجال الدّين والكنيسة والشعراء كثيرا من الخرافات حول الأرواح الخيّرة والشريرة، والشياطين، هذه الأفكار والخرافات انتقلت شيئا فشيئا إلى آسيا وإيطاليا، وتلقاها اليهود ثم أخذها الكاثوليك في صورة (الأرواح اللامادية)، هذه الفكرة الأخيرة كانت السبب في انتشار المشعوذات في العصور الوسطى، وكذا الجرائم التي تمت باسم (طرد الأرواح الشريرة اللامادية)[1].

هذه الحالة نفسها نجدها بالنسبة لديانة كنيسة روما، والتي زالت نتيجة لذات السبب، في إنجلترا وفي كثير من أنحاء العالم المسيحي، حيث أن غياب الفضيلة لدى الرّعاة من رجال الدّين والكنيسة، جعل الإيمان يغيب عن الشعب، كما أن إدخال المدرسيين لفلسفة أرسطو ومذهبه في الدّين، أدى إلى انتشار كثير من التناقضات والعبثيات لدرجة اكتساب الكهنة سمة الجهل والنيات الزائفة، مما أدى بالناس إلى التمرد عليهم[2].

لكن هوبس رغم ذلك يؤكد على أن المعجزات والأعاجيب، دون التبشير بالعقيدة الصحيحة التي وضعها الله، أو العقيدة الصحيحة دون صناعة الأعاجيب والمعجزات قد يجعل من الدّين أو الوحي محل شك، وهنا نجده يشير إلى ما جاء في الكتاب المقدس بأنه سيظهر أنبياء كذابين، قد يتمتعون بسلطة صناعة هذه الأعاجيب والمعجزات، لكننا كما يقول لسنا مضطرين لتصديقهم واعتبار مذهبهم وحي من عند الله[3].

(1) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية، من هوبس إلى كانط**، ص122.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص129.

(3) المصدر نفسه، ص، ص369، 370.

المبحث الثالث: حرية الإرادة ومشكلاتها الدّينيـــة

1 – مفهوم الحريـــة عند هوبس

يعرف هوبس الحرية La Liberté بأنها " انعدام المعارضة (ويعني بالمعارضة هنا العوائق الخارجة عن الحركة)، واللّفظة مطبقة بالقدر ذاته على المخلوقات غير الناطقة، وغير المتحركة، كما على المخلوقات العاقلة "[1].

إن المقصود بالحرية هنا هو غياب المعوقات التي يمكن أن تعرقل حركة الإنسان أو فعله، سواء كانت هذه معوقات داخلية كامنة في الإنسان ذاته، أو خارجية كما هو الحال عند الإنسان الذي يكون مقيّدا لا يمكنه التحرك، إلا ضمن نطاق ضيّق، وفي هذه الحالة يقال بأنه ليس لديه حرية الحركة على نحو ما كان يمكن أن تكون حركته من دون هذه المعوقات الخارجية[2].

وبهذا المعنى، فالأشياء الثابتة في بيئة معينة لا تستطيع التحرك فيها، إلا في مساحة محددة، هي أشياء غير حرّة في التقدم، والأمر كذلك بالنسبة لجميع الكائنات الحية الأخرى التي تكون مسجونة أو محتجزة بين الجدران أو مكبلة بالسلاسل، والحال نفسها بالنسبة للمياه عندما تحتجزها الضفاف أو تكون موجودة في أوانٍ، فيقال عندئذ أنها غير حرّة التحرك وفقاً للآلية التي ستكون عليها دون هذه العوائق الخارجية[3].

هذا وأن هوبس يربط بين مفهومه للحرية ومفهومه للحق الطبيعي، حيث يعطيهما مدلول واحد، فالحق الطبيعي– برأيه – لا يعني به شيئا آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية وفقا للعقل السليم للحفاظ على حياته وأعضائه[4]، أي أن حق الطبيعة هو حرية الإنسان التي لا غبار عليها لأن يفعل، أو أن يكف عن فعل ما يمكن أن يحافظ على حياته، كما أن الحق في اختيار الغاية يتضمن الحق في اختيار الوسيلة لتحقيق هذه الغاية[5].

هذا فيما يتعلق بالحرية في حالة الطبيعة، أما الحرية في إطار الدولة أو المجتمع المدني فهي توجد

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص216.

(2) Leo Strauss, James Roland Pennock, and other : **Hobbes Studies**, p117.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص216.

(4) T, Hobbes : **De Cive**, p, p33, 34.

(5) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا**، ج1، ص581.

بالأخص في الأشياء التي لم تحضرها السلطة المطلقة بمعنى الأشياء التي سكت عنها القانون[1].

كما أن هوبس يذهب إلى أن الحرية والخوف لفظتان متطابقتان، هذا ما أوضحه لنا من خلال أمثلة مختلفة، فنحن عندما نرمي في البحر ما نملك، إنما نقوم بذلك خوفا من أن تغرق السفينة ونقوم بذلك بصورة إرادية، والحال كذلك عندما نقوم بتسديد ديوننا خوفا من دخول السجن، فهذا العمل عمل شخص حرّ لأنه لا عائق أمامنا في الاحتفاظ بهذا المال، وكذلك الأمر بالنسبة لجميع الأفعال المنفذة خوفا من القانون، فهي أفعال صادرة عن أشخاص يمتلكون الحرية في عدم القيام بهذه الأفعال[2].

كما يؤكد هوبس أيضا على أن (الحرية) و(الضرورة) La Nécessité لفظتان متطابقتان أيضا، فالمياه مثلا، ليست حرّة فحسب، بل هي بصورة ضرورية ملزمة باتباع القناة، والأمر كذلك بالنسبة لأفعال البشر التي تترتب عن إرادتهم، وبالتالي عن حريتهم، ومع ذلك فطالما أن مصدر كل فعل إرادي وكل رغبة، وكل ميل، وكل سبب معين، هذا السبب مترتب عن آخر، وفق سلسلة مترابطة (يكون فيها الله هو السبب الأول بين هذه الأسباب) يترتب عن ذلك الضرورة، فمن يستطيع أن يرى هذا الترابط بين هذه الأسباب، ستبدو له ضرورة كل الأفعال البشرية الإرادية جلية وواضحة وعليه فإن الله الذي يرى ويتصرف بجميع الأمور، يرى أيضا أن حرية الإنسان في القيام بما يريد، تترافق مع ضرورة فعل ما يريد الله، ليس أقل ولا أكثر[3].

2- حرية الأفراد في إطار الدولة المطلقة

لقد كان العنصر الأساسي والمشترك بين جميع الأفراد في حالة الطبيعة هو عنصر (الحرية)، والذي يعطي لكل شخص الحق في استخدام قوته للحفاظ على حياته، على هذا الأساس كان الحق الطبيعي الأول يتمثل في حرية الفرد في عمل أي شيء يكون وفق لحكمه وعقله أفضل الطرق بالنسبة له لتحقيق هدفه في الحفاظ على حياته[4].

إن هذه الحرية السائدة في المجتمع المدني والتي هي حرية مطلقة بدون قيود لا تعني سوى حالة من الحرب المتواصلة مما يعني أن الأفراد لا يستطيعون أن يعيشوا داخل هذا المجتمع بسلام فهم مهددون باستمرار بالموت، وعلى ذلك فإن هذا النوع من الحرية لا يمكننا تحقيقه – حسب هوبس – إلا بمراعاة

(1) Maurizio Viroli : **La Théorie de la Société Bien Ordonnée Chez Jean- Jacques Rousseau**, Institut Universitaire Européen : Ser, C , Sciences Politique et Sociales, Berlin, 1988, p125.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص217.

(3) المصدر نفسه، ص، ص217، 218.

(4) ستيفن ديلو: **المجتمع المدني بين التفكير السياسي والنظرية السياسية**، ص178.

الأفراد وتتبعهم لحدود وقيود معينة في سلوكيّاتهم، وهذا التقيّد بهذه القيود يجعلهم ينتقلون من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، هذه القيود أو القوانين هي التي تسمح للأفراد تحقيق أهدافهم الخاصة[1].

إن تخلي الفرد عن حقوقه وإرادته لصاحب السيادة المطلقة من خلال إجراء العقد فإن ذلك يجعل من حريته التي كانت مطلقة في حالة الطبيعة حرية مقيدة بالقوانين التي وضعها صاحب السيادة أو السلطة المطلقة[2]. هذا يعني أن الفرد عندما انتقل من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية لم ينتقل من فرد حرّ حرية مطلقة إلى عبد مقيّد بقوانين مطلقة، بل تحول إلى مواطن يمارس حقوقه بكل حرية في إطار القوانين المدنية[3].

وعلى ذلك كانت حرية الأفراد داخل الدولة حرية نسبية، تتعلق بالحقوق المدنية التي يكتسبها الفرد عند الانتقال إلى المجتمع المدني، وهي حقوق في أصلها حقوق طبيعة لا يجوز لأي أحد أن يجرده منها، حتى ولو كان صاحب السلطة المطلقة[4]، لذلك كان الحق الثاني من حقوق الأفراد، هو حق المحافظة على حرياتهم شرط أن لا تتعارض هذه الحرية مع القوانين المدنية التي شرّعها صاحب السلطة المطلقة[5]، حيث ينص هذا القانون الثاني على " لا يجب على أحد أن يسعى إلى منح نفسه نصيب أكبر من الحرية مما يمنحه للآخرين "، وهذا القانون نجده – حسب هوبس – في الكتاب المقدس كقاعدة أساسية لسلوك الأفراد، والتي تنص على " عاملوا الآخرين كما تحبوا أن يعاملوكم "[6].

أما بقية الحقوق (الحريات) الأخرى التي لا يمكن للفرد التنازل عنها لأي شخص حتى ولو كان الحاكم المطلق فنجد من بينها الآتي:

* حرية أو حق العصيان: فالفرد له حرية المقاومة والعصيان إذا أمره الحاكم المطلق بقتل نفسه، أو جرح جسمه، أو عدم مقاومة المعتدين عليه، أو رفض الطعام، أو الهواء، أو الطبابة، أو أي أمر آخر ضروري لحياته[7].

---

(1) المرجع السابق، ص178.

(2) فضل الله محمد إسماعيل: **روّاد الفكر السيّاسي الغربي**، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 2006، ص19.

(3) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص136.

(4) توماس هوبس: **االلفياثان**، ص223.

(5) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص136.

(6) ستيفن ديلو: **المجتمع المدني بين التفكير السياسي والنظرية السياسية**، ص178.

(7) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص223.

* حرية الاعتراف بالذنب أو بجريمة ارتكبها، فالفرد ليس ملزما بالاعتراف بها.

* كذلك إذا قام عدد كبير من الرجال بمقاومة السلطة المطلقة بإجحاف، أو إذا ما ارتكبوا جريمة كبرى ينتظر كل واحد منهم إعدامه بسببها، فإن لهؤلاء الأفراد الحرية في المقاومة، لأنهم أفراد يدافعون عن حياتهم، وهذا أمر يشترك فيه المذنب مع البريء[1].

أما بالنسبة للحريات الأخرى فإنها متوقفة على صمت القانون، فعندما لا يفرض الحاكم المطلق أي قانون، فإنه يصبح للفرد الحرية في القيام بالفعل أو الامتناع عنه، وذلك وفق تقديره الخاص، فعلى سبيل المثال نجد أن في بعض دول العالم يتمتع أفرادها أو الرجال فيها بحرية الزواج من نساء متعددات، بينما لا توجد هذه الحرية في بلدان أخرى[2].

إن حرية الفرد تكمن بالأخص في هذه الأشياء التي سكت عنها القانون، ومنها بالأخص حرية البيع والشراء، حرية اختيار مكان العيش، حرية إعطاء الأولاد التربية التي يراها مناسبة لهم، وغير ذلك من الأشياء الأخرى[3].

وهنا نجد هوبس يؤكد على أن عدم التزام الفرد بالقوانين التي وضعها الحاكم المطلق، وممارسته حريته الطبيعية دون احترام لهذه القوانين المدنية معناه عودته إلى الحالة الطبيعية الأولى بكل ما تحمله هذه الحالة من حروب وصراعات وبؤس، مما يؤدي إلى فقدان السلم والأمن وغياب العدالة في المجتمع[4].

وهنا يجب أن نشير إلى أن هوبس يرفض منح الحرية للأفراد في اختيار الآراء والعقائد الدّينية، معتقدا بأن تعدد هذه الآراء والأفكار والعقائد الدّينية داخل المجتمع قد يؤدي إلى وجود نزاعات وصراعات داخل هذا المجتمع، لذلك تقع مهمة اختيار هذه الآراء والعقائد الدّينية المؤيدة للسلام على الحاكم صاحب السلطة المطلقة، يقول: " ويعود لمن له السلطان المطلق في أن يكون الحَكَمْ، أو ينصب الحكام على الآراء و العقائد، كإجراء ضروري للسلام، بغية تفادي الخلافات والحرب الأهلية "[5].

أما إذا انتقلنا إلى حرية الإرادة فإن هوبس ينفي أن يكون للفرد حرية الفعل لمجرد أنه يشعر بذلك،

---

(1) المصدر السابق، ص، ص223، 224.

(2) المصدر السابق، ص، ص225، 226.

(3) Maurizio Viroli : **La Théorie de La Société Bien Ordonnée Chez Jean- Jacques Rousseau**, p125.

(4) فضل الله محمد إسماعيل: **روّاد الفكر السياسي الغربي**، ص19.

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص186، 187.

فمعظم الناس يشعرون بأنهم أحرارا لكن هذا الشعور بالحرية يبقى مجرد وهم لا أساس له، ذلك أن معظم الناس يجهلون الأسباب التي تدفعهم إلى القيام بالفعل[1]، ومن هنا يؤكد هوبس على ما سوف يذهب إليه فيما بعد" اسبينوزا " Spinoza ممن أن قطعة الخشب التي يتقاذفها الأطفال، فترتطم مرة بهذا الحائط مرة، ومرة أخرى بحائط آخر وتدور بسرعة... هذه القطعة من الخشب لو كان لديها شعور أو إحساس بحركتها الخارجية لاعتقدت أنها هي مصدر الحركة، وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان، فهو عندما يتحرك من مكان إلى آخر من أجل منفعته يعتقد أنه يفعل ذلك بلا سبب سوى إرادته الخاصة، ثم لا يرى أي رابطة يمكن أن تحدث إرادته هذه، لكن الحقيقة أن جميع أفعال الإنسان مسببة حتى ولو كانت هذه الأسباب مجهولة بالنسبة إلينا، على أن هوبس لا ينكر أن يكون السبب الأول والنهائي لكل الأفعال والحركات هو الله القادر على كل شيء بوصفه الخالق والمحرك لكل شيء، لكن ذلك لا ينبئنا عن الأسباب الثانية، هذه الأخيرة لا يجب أن نعتقد بأنها غير موجودة لمجرّد أنها مجهولة بالنسبة إلينا[2].

3 – هوبس ضد برامهول: سجال الحرية والضرورة

لقد احتدم الصراع بين بين فيلسوفنا هوبس وبين الأسقف برامهول[*] Évêque Bramhall حول مشكلة (حرية الإنسان) والتي يمكن صياغتها في سؤال جوهري حاول هوبس الإجابة عنه وهو: هل الإنسان حرّ في أفعاله أم أنّ أفعاله ضرورية ؟

هذا السؤال حاول هوبس الإجابة عنه في كتابه (الحرية والضرورة) الذي نشره عام 1654م دون إذن مؤلفه، مما أغضب الأسقف برامهول، الذي كان يعتقد أن الحوار لم يكن معد للنشر، وأنه كان يجب عرض وجهة نظره بأمانة، مما اضطره إلى إعادة نشر نسخته مع نسخة هوبس عام 1655م، تحت عنوان (مشكلات خاصة بالحرية والضرورة والصدفة)، حيث نجد تأكيد هوبس في هذا المؤلف على أن جميع أفعال الإنسان محددة تحديدا دقيقا، فهي أفعال ضرورية[3].

من هنا يجب أن نتطرق إلى فكرة (الضرورة) وانعكاساتها على موضوع الدّين، حيث نجد في هذا الإطار جملة من الأسئلة والاعتراضات التي قدمها برامهـــول لهوبس، والتي يؤكد فيها على أن فكرة

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص421.

(2) المرجع نفسه، ص421.

(*) جون برامهول: هو أسقف أنغليكاني ولد سنة 1594، وتوفي سنة 1663، عمل أسقف ديري، هاجر إلى فرنسا وبالضبط إلى باريس، بعد سيطرت كروميل على الحكم في إنجلترا، حيث دخل مع هوبس في مناقشة حادة حول مســـألة (الحريـــة والضرورة) وما تطرحه من مشكلات دينية.

(3) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص، ص419، 420.

الضرورة سوف تدمر التقوى، بل إنها سوف تدمر الكنيسة، والدولة والدّين والسياسة على حد سواء. متسائلا: من ذا الذي سوف سيندم على الخطايا بالدموع ؟ و من ذا الذي سيكون حريصا على الطاعة ؟ لماذا يصلي الناس لله ؟ وما الغاية من الصلاة ؟ وهل يستطيع بواسطتها الإنسان أن يتفادى شرا لا مفر منه ؟ و كيف يكون للتوبة معنى في هذه الحالة ؟ وكيف يمكن أن نعفي الله من اللّوم على ما يقع من شر وخطيئة للإنسان ؟ وكيف يكون الله عادلا ونعفيه من صفة الظلم ؟[1].

قبل أن نعرض إجابات هوبس في رده على هذه الاعتراضات جميعا، علينا أولا أن نتطرق إلى موقف برامهول من مشكلة الحرية والضرورة، وأهم الحجج التي اعتمدها للدفاع عن حرية الفرد، حيث نجده يستهل كتابه (خطاب عن الحرية والضرورة) بمقدمة جميلة حاول فيها التأكيد على حرية الإنسان مخاطبا هوبس قائلا: "... إما أن أكون حراً في أن أكتب هذا الخطاب لصالح الحرية وضد الضرورة، وإما أني لست حرّ في ذلك، فإذا كنت حرّ، إذن سأفوز بالقضية، ولا يجب أن أعاني من أجل الحقيقة، أما إذا كنت لست حرّ، فلا يجب أن ألام على ما أقوم به، لأني لم أقم بذلك عن طريق الاختيار الطوعي، بل عن ضرورة وحتمية "[2].

وفي هذا الإطار يصرح برامهول دون مقدمات بأنه لا يعني بالحرية، التحرّر من الخطيئة، أو من العبودية، أو من البؤس أو من العنف، بل يعني بالحرية، حرية تتعلق بالضرورة، بمعنى حصانة شاملة ضد أي حتمية وضد أي تصميم وإصرار على شيء معين، إن هذه الحرية هي الحرية الوحيدة الممارسة. وهذه الحرية تسميها المدرسية أو السوكلائية Scolastique بـــ(حرية التناقض) Liberté de Contradiction[*]، التي وجدت من عند الله، في الشر وفي الملائكة الجيدة، بمعنى ليست حرية في أن تفعل الخير والشر، ولكن الحرية في أن تفعل أو لا تفعل هذا الخير هنا أو هناك، وهذا الشر هنا أو هناك على الخصوص[3].

لقد كانت إجابات هوبس جاهزة للرد على هذه الاعتراضات، حيث يجيب على أن هذه مقدمة جيدة، لكن " برامهول " قد أساء فهم القضية، لأنه عندما يقول أنه إذا كان حرّ في كتابة هذا الكلام فإنه قد فاز بالقضية، فإن هذا بحسب هوبس غير صحيح، لأنه في الواقع ليست الحرية هي مجرد الرغبة في الكتابـــة

---

(1) المرجع السابق، ص422.

(2) John Bramhall : **Discours Sur la Liberté et la Nécessité**, traduction Philippe Folliot, Edition Numérique Réalisée par P.Folliot, 2009, Québec, p9.

(*) سميت كذلك لأن الإنسان يكون في حالة اختيار بين أمرين متناقضين (يفعل أو لا يفعل الخير أو الشر).

(3) Ibid : p, p9, 10.

أو عدم الكتابة، بل يجب للفوز بالقضية أن يثبت لنا برامهول أنه قبل كتابته لهذا الكلام لم تكن هناك أي ضرورة دفعته إلى الكتابة في ذلك الحين[1].

وهنا يعتقد هوبس على خلاف برامهول بأن هذا الأخير لا يكون حراً في أن يفعل شيئا يستطيع القيام به إلا إذا كانت له الإرادة للقيام بذلك الفعل، كما يمكن له أن يمتنع عن القيام بذلك الفعل إذا كانت لديه الرغبة في ذلك[2].

وعلى ذلك فالمسألة لا تتعلق بمعرفة ما إذا كان الفرد حراً أم لا، أي ما إذا كان يمكنه أن يكتب أو يمتنع عن ذلك، يتكلم أو يكون صامتا حسب إرادته، لكن المسألة تتعلق ما إذا كانت لديه الرغبة في الكتابة أو عدم الكتابة حسب إرادته أو وفق شيئا آخر هو في قوته الخاصة[3].

أما بالنسبة لمفهوم الحرية فإن هوبس يعتقد بأن برامهول لم يقدم سوى بعض مميزات الحرية التي يتصورها، وأنه لم يقدم تعريفا واضحا لها، فهو يقول بأن الحرية لا يعني بها التحرّر من الخطيئة أو العبودية أو البؤس، بل يعني بها التحرّر من الضرورة والإلزام والحتمية، وهنا يرد هوبس بأنه لم يعد يفهم ماذا يعني برامهول بالحرية ؟ وهل أن مثل هذه الحرية هي موجودة أو ممكنة ؟ فالمشكلة تتعلق بمعرفة ما إذا كانت هذه الحرية موجودة أم لا ؟ و هنا يؤكد هوبس على أن برامهول لم يقدم أي دليل على وجود مثل هذه الحرية ؟[4].

لكننا في الحقيقة نجد أن برامهول قدم لنا مجموعة من الأدلة والبراهين المختلفة للتأكيد على حرية الإنسان، نجد من أهمها الحجتين الثالثة والخامسة، حيث يؤكد في حجته الثالثة على أن القول بأن وقوع آدم في الخطيئة (أكله من الشجرة التي أمره الله بعدم الأكل منها هو وزوجته حواء)، كما نقرأ ذلك في 3Genése " أكلت من الشجرة، وطلبت منك أن لا تأكل منها " وفي الآية 13 قال الله لحواء: " لماذا فعلت هذا؟ "، إن هذا الفعل (الخطيئة) كان من الضروري على آدم القيام به، فهو مقدر عليه، لأنها إرادة الله السرية، فهذا هو الظلم بعينه، وهذا ما جعل برامهول يقرّ بأن هذا الاقتراح لفعل أشياء في ظل شروط ضرورية يجعلنا نعتبرها سخرية، أما القول بأن لله إرادتين، إرادة سرية، وإرادة معلنة، الأولى ما يريد أن يفعله بنفسه، والثانية هي ما يريد منا فعله، فهذا القول فيه تناقض، وهذا ما يتضح من خلال المثال التالي: فإذا كانت إرادة الله السرية تنزع الحياة من الأب، أما إرادته المعلنة في أن يكون ابنه يتمنى الحياة لأبيه

(1) Thomas Hobbes : **Traité Sur la Liberté et la Nécessité**, traduction Philippe Folliot, Edition Numérique Réalisée par P.Folliot, Québec, Canada, 2009, p42.
(2) Ibid : p43.
(3) Ibid : p44.
(4) Ibid : p46.

ويصلي لذلك، فإن هذا لا يحمل أي تناقض لأن الأشخاص مختلفون، أما إذا كان نفس الشخص يطلب شيئا ويحدده رغم أنه تلقى أمر بفعل شيء آخر، ثم نوبخ هذا الشخص لأنه فعل شيء محدد ومعين، فإن هذا هو التناقض بعينه، وعليه فهذا القول غير صحيح وهذا ما يثبت الحرية الإنسانية[1].

أما الحجة الخامسة فه تتلخص في أن إلغاء الحرية الإنسانية، يعني أنه لن يكون هناك أي حساب نهائي، أي لن يكون هناك ثواب أو عقاب بعد الموت[*]، فالإنسان لا يمكن جعله مجرما، إذا لم تكن لديه الحرية في اقتراف هذه الجريمة، فلا يمكن معاقبة أي إنسان على جريمته إذا لم تكن لديه القدرة على تجنب هذا الفعل. وعليه فإن إلغاء الحرية يحمل خطر إلغاء حكم السماء (الله) وإلغاء الجحيم، و هذا هو الكفر[2].

أما بالنسبة للرد على هذه التعليقات أو الحجج، يؤكد هوبس بأنه يمكن اختزالها في حجة واحدة، وهي أنه إذا كانت هناك ضرورة لجميع الأحداث، فإنه يترتب عن ذلك أن اللوم والاستنكار، والثواب والعقاب، جميعها تصبح عبثا وظلما. كما أنه إذا كان الله يمنع بشكل علني الفعل أما الضرورة السرية (الإرادة السرية) تجعل فعل الإنسان مقدرا وضروري، فإن معاقبة الرجال عن الأفعال التي لا يمكن تجنبها، تجعلهم لا يؤمنون بالجنة والنار، أي تعني الوقوع في الكفر[3].

فبالنسبة للخطيئة، فإن هوبس لا ينفي أن أبدا أن يكون الله هو السبب الأول للخطيئة، لكن ذلك لا يجعله ظالما، لأن القوة التي لا تقاوم تبرر جميع الأفعال وتجعلها حقا وعدلا[4]. وما دامت هذه القوة في يد الله عزّ و جل وحده، فهي بالضرورة قوة عادلة في جميع أفعالها، ونحن الذين لا نفهم نوياه نعتقد بأن هذا ظلم[5].

أما بالنسبة لموضوع التقوى، فإن هوبس يؤكد على أن ضرورة الأحداث لا تجلب معها أي كفر على الإطلاق، لأن التقوى والإيمان يعتمد على شيئين اثنين فقط، الأول: أن نمجد الله في قلوبنا، وتمجيد الله يعنى أن له قوة عظمى، والثاني: فهو أن نتمثل هذا التمجيد ونقدره في أفعالنا وأقوالنا، وهو ما يسمى بعبادة الله، والتي من أهم صورها " الصلاة La Prière "، على أن غاية المصلي ليس هو تحريك الإرادة

(1) John Bramhall : **Discours Sur la Liberté et la Nécessité**, p13.

(*) إن هذه الحجة نفسها نجدها عند بعض الفلاسفة والفرق الكلامية، خاصة منها فرقة المعتزلة التي تؤكد علـــى أن الله عـــادل وحكيم ولا يمكن أن يجبر الإنسان على ارتكاب فعل الشر ثم يعاقبه على ذلك .

(2) John Bramhall : **Discours Sur la Liberté et la Nécessité**, p14.

(3) T, Hobbes : **Traité Sur la Liberté et la Nécessité**, p66.

(4) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص425.

(5) T, Hobbes : **Traité Sur la Liberté et la Nécessité**, p68.

الإلهية، بل هي تمجيد الله القادر على كل شيء، وذلك بشكره على كل النعم التي منحنا إياها، ومن هنا كانت الصلاة فعل من أفعال الورع والتقوى[1].

أما فيما يتعلق بالتوبة والندم على الخطايا، فهي – حسب هوبس – ليست سوى فرصة جديدة تتاح للتائب لكي يعود إلى طريق الصواب والهدى، وعلى الرغم من أن سبب الخطأ وسبب التوبة كلاهما ضروري، فإننا نظل نحزن للأول ونفرح للثاني[2].

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس** (**فيلسوف العقلانية**)، ص، ص432، 424.

(2) المرجع نفسه، ص424.

الفصل الثالث: علاقة الدّين بالسياسة

المبحث الأول: سياسة لاهوتية لا لاهوت سياسي

1- الدّين والدولة بين الوصل والفصل

2- الدّين والدولة وحدة المنبع والغاية

3- الوظائف الدّينية للحاكم المدني

المبحث الثاني: الكنيسة والدولة المدنية

1- الكنيسة مؤسسة الدّين والدولة

2- دحض السلطات الشاملة للكنيسة: هوبس ضد بللرمان

3- وظائف رجال الدّين والكنيسة

المبحث الثالث: في الدولة المسيحية

1- في مملكة الله ومملكة الإنسان

2- ماهية السلطة الكنسية

3- مملكة الظلام في ميزان النقد

المبحث الأول: سياسة لاهوتية لا لاهوت سياسي

1 – الدّين والدولة بين الوصل والفصل

لقد عرفت أوروبا انتشارا كبيرا للنظريات السياسية التي تؤكد على (الحق الإلهي) في السلطة المطلقة، وذلك منذ العصور الوسطى وحتى بداية القرن السابع عشر، وذلك بالرغم من ظهور" حركة الإصلاح الدّيني "، أو ما يسمى بـــ " حركة الإصلاح البروتستانتي "، التي قادها كل من(مارتن لوثر)(*) Martin Luther في ألمانيا، و(جون كالفن)(**) John Calvin بفرنسا، والتي نادت بضرورة التمييز بين السلطة السياسية والسلطة الرّوحية، وبضرورة إعطاء الحرية الفردية في مختلف المجالات سواء الحرية السياسية، أو الحرية الدّينية، مؤكدة في مجال الدّين على أن المسيحي، ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة للحصول على الغفران وتحقيق الخلاص والسعادة الأبدية، أما في مجال السياسة، فلم تستطع أن تتخلص من فكرة (الحق الإلهي) للملوك في السلطة المطلقة، حيث يشكل " كالفن " من أكبر المدافعين عن هذا الحق في القرن السادس عشر، وذلك ما يتضح من خلال دعوته للمواطنين داخل الدولة إلى طاعة ملوكهم، في حدود طاعة الملك للأوامر الإلهية، أما في حالة خروج الملك عن الأوامر الإلهية فمن حق الرّعايا عدم الطاعة[1].

لكن رغم الأثر الذي تركته حركة الإصلاح الدّيني في الفكر و الفلسفة والسياسة إلا أن (نظرية الحق الإلهي) بقيت المسيطرة في الفكر الأوروبي حتى بداية القرن السابع عشر، بل تعززت بمواقف فلاسفة ورجال دين آخرين، ومن تلك الآراء التي سارت أيضا في هذا الاتجاه نجد آراء من كل الفيلسوفين

(*) هو مصلح ديني ألماني يعد مؤسس البروتستانتية، ولد عام 1483م ومات عام 1546م، من أهم كتبه نجـــد (في الســـلطة الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها) عام1523م، عرض فيه أهم أفكاره السياسية، ومنها دعوته إلى طاعة الملك في المســـائل الزمنية وعصيانه ومقاومته في حال تدخله في المسائل الدّينية. (راجع: جورج طرابيشي: **المعجم الفلســـفي**، دار الطليعـــة، بيروت، ط3، 2006، ص، ص587، 588).

(**) هو مصلح ديني فرنسي، ولد سنة 1509م بفرنسا، ومات بجنيف عام 1564م، انظـــم إلى حركـــة الإصـــلاح الـــدّيني البروتستانتي، والتي حمل لواءها في فرنسا، حيث تخلى عن كل امتيازاته الكهنوتية، عرض أفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير (تأسيس الدّيانة المسيحية). (أنظر: جورج طرابيشي: **المعجم الفلسفي**، ص، ص506، 507).

(1) علي عبد المعطي محمد: **السياسة، أصولها وتطورها في الفكر الغربي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1983، ص202.

" جان بودان "(*) Jean Bodin، و " جاك بوسويه "(**) Jaques Bossuet، حيث نجد " بودان " يصرح في كتابه " كتب الجمهورية الستة " قائلا " بما أنه لا يوجد أي أحد أكبر في الأرض بعد الله سوى السادة الأمراء، وبما أن الله قد اختارهم قادة ليقودوا الناس فإنه من الضروري النظر في مكانتهم لأجل احترام جلالتهم بكل طواعية، والإحساس بهم والتحدث عنهم بكل شرف، لأن من يحتقر أميره صاحب السيادة يحتقر الله، الذي هو صورته في الأرض "(1).

أما " بوسويه " فقد كانت نظريته هي السند الحقيقي الذي استند عليه " لويس الرابع عشر" في بسط حكمه المطلق على جميع أنحاء فرنسا، حيث اتخذ " بوسويه " من تعاليم المسيحية ذريعة لتبرير آرائه، حيث جاء في أحد أقواله ما يلي: " إن الحكومة هبة إلهية لتنظيم البشر في مجتمع سياسي للعيش معا، والنظام الملكي يمتاز بالكفاءة والقوة، وعليه فهو أحسن أنواع الأنظمة... إن الملك مقدس لأنه دهن بالزيت المقدس من قبل القس في الكنيسة أثناء التتويج، ولهذا فإن الاعتداء على شخص الملك كفر وإلحاد... "(2).

وهكذا فقد عاشت أوروبا بصفة عامة وإنجلترا بصفة خاصة نزاعات وحروب أهلية، سببها الصراع بين الدّيني والسياسي، بين البابا ورجال الكنيسة من جهة والملوك والأباطرة من جهة أخرى، وذلك حول بسط السلطة المطلقة والشاملة في المجالين الدّيني والسياسي على حد سواء.

لقد أدرك هوبس والأحداث تجري من حوله، أن مرضا خطيرا قد يصيب الدولة ويؤدي إلى إضعافها وزوالها، هذا المرض يقارنه بمرض (الصرع) الذي يصيب الجسم الطبيعي، وهذا المرض

(*) منظر سياسي فرنسي عاش بين 1530م و 1596م، درس القانون بجامعة تولوز، ثم اشتغل مدرسا له بـــنفس الجامعـــة، ثم اشتغل بالمحاماة، عاصر الحروب الدّينية التي شهدتها فرنسا بدءً من سنة 1562م، مما انعكس على أفكاره السياسية، حيـــث خشيّ – مثلما خشيّ هوبس – من فقدان الأمن والسلام داخل الدولة نتيجة الحروب الأهلية، لذلك دعى إلى ضرورة دعـــم النظام الملكي صاحب السيادة المطلقة، بوصفه الضامن الوحيد للسلام. (أنظر: تدهوندرتش: **دليـــل أكسفورد للفلســـفة، ج1**، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، 2003، ص175. كذلك: ول وَايريْل ديورانت: **قصة الحضارة، المجلد7، ج3**، ترجمة محمد على أبو درّة، مراجعة علي أدهم، دار الجيل، بيروت، ب ت، ص309).

(**) لاهوتي وواعظ وكاتب فرنسي، ولد في ديجون عام 1627م، وتوفي في باريس عام 1704م، تزعم كنيسة فرنسا، حـــرر بيان (إكليروس فرنسا) عام 1682م، بطلب من الملك لويس الرابع عشر، دخل في مساجلات ومناظرات لاهوتيـــة ضـــد البروتستانتيين سجلها في كتابه (تاريخ تغيرات الكنائس البروتستانتية) الذي صدر عام 1677م، نزع إلى التوفيـــق بـــين المطلب الدّيني والمطلب العقلي. (أنظر: جورج طرابيشي: **المعجم الفلسفي**، ص، ص203، 204).

(1) Jean Bodin : **Les Six Livres de la République**, Edition et Présentation de Gérard Mairet, Librairie générale Français, Paris, 1993, p607.

(2) توماس هنري: **أعلام الفلسفة**، ترجمة متري أحمد، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص240.

يتمثل في ظهور التنافس والصراع بين السلطتين السلطة الرّوحية المزعومة، والسلطة المدنية أو الزمنية، حيث يجد الفرد نفسه داخل الدولة، لديه سيدان، كل منهما يريد أن تطاع أوامره مثل القوانين[1]. والحقيقة – حسب هوبس – بأن هاتين اللّفظتين (الحكم الزمني) و (الحكم الرّوحي) لفظتين مستوردتين للعالم لجعل الناس يصابون بالحوّل، فيخطؤون في تحديد حاكمهم الشرعي[2].

لقد كانت هذه مشكلة كبيرة عاشتها إنجلترا في النصف الأول من القرن السابع عشر، تتمثل أساسا هذه المشكلة فيما يلي: كيف يمكن التوفيق والملائمة بين خضوع الفرد المطلق للإنسان ممثلا في الحاكم المطلق، والخضوع المطلق للرّب وأوامره ؟ وكيف يمكن أن نطيع الرّب والإنسان في نفس الوقت إذا كانت أوامرهما متعارضة ؟ ثم كيف يمكن أن نطيع أي كاهن مسيحي، إذا كان يأمرنا بشيء يتنافى وأوامر الملك، أو السلطة المدنية ؟

لقد عالج هوبس هذه المشكلات في مؤلفه الشهير " اللفياثان "، حيث أكد فيه على أن طاعة الرّب وطاعة الإنسان متلازمان في الدولة المسيحية، وذلك لأنه دون العيش المشترك تحت إمرة رجل واحد لا يمكن تحقيق العدل والالتزام بالإيمان، إنه من واجب المواطن المسيحي في الدولة طاعة حاكمه في كل شيء[3].

ومن هنا نجد هوبس يؤكد على وجوب هذه الطاعة للملوك، والتي هي في حد ذاتها طاعة للرّب، ويلجأ إلى تدعيم موقفه بآيات من الكتاب المقدس، حيث جاء على لسان القديس بولس (رسالة بولس إلى أهل قلسّي20/3): " أيها البنون، أطيعوا والديكم في كل شيء، فذاك يرضي الرّب "[4].

أما بالنسب للسؤال الثاني، فهوبس يؤكد على أنه للإجابة على هذا السؤال وحل المشكلة، لا بد من التمييز بين ما هو ضروري وما هو غير ضروري للخلاص، ولكي نكون مقبولين في مملكة الله، وهنا يؤكد هوبس على أن ما هو ضروري للخلاص الأبدي هما فضيلتين اثنتين: الإيمان والطاعة[5]، أي الإيمان بالمسيح وطاعة القوانين المدنية، فالإيمان بأن الكتاب المقدس هو كلام الرّب، ليس موضوعا للمعرفة، بل هو موضوع للاعتقاد، وهذا الإيمان بالرّب هو في حد ذاته يلزمنا كذلك بطاعة الحاكم المدني الذي ولّيناه علينا بمقتضى العقد، وهذا يدل على أن طاعة الرّب لا تنفصل عن طاعة الحاكم المدنـــي ذلك

(1) جان جاك شوفالييه: **تاريخ الفكر السياسي**، ص334.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص455.

(3) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص، ص104، 105.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص484.

(5) T, Hobbes : **De Cive**, p202.

أنّ القوانين المدنية تتضمن القوانين الطبيعية، فهي قوانين إلهية[1].

وهنا يذهب هوبس إلى أبعد من ذلك حين يقرّ على أنه حتى وإن كان الحاكم المدني غير مؤمن أي ليس مسيحي، فإنه يجب طاعته ولا يجوز مقاومته، مستدلا بما جاء في الكتاب المقدس حسبه في (رسالة القديس بطرس الأولى13/2–14–15): " اخضعوا لكل نظام بشري من أجل الرّب..."[2].

أما في حال منع الحاكم المدني للرّعايا من الإيمان بالمسيح، أو أمرهم بالتصريح علنا بما يتنافى وهذا الإيمان، فإن هوبس يؤكد على أنه لا جدوى من هذا المنع لأن الإيمان– كما سبق وأشرنا – أو عدمه لا ينتجان من أوامر البشر، فالإيمان هو عطاء من الله، لا يستطيع أي إنسان منحه أو نزعه لقاء وعد بالمكافأة أو تهديد بالتعذيب والعقاب[3].

في حين بالنسبة للسؤال الثالث، فيؤكد هوبس على أنه من الواضح أن المسيح لم يترك لكهنته في هذا العالم أي سلطة لإصدار الأوامر والقوانين، إلا إذا كانوا يتمتعون هم أنفسهم بالسلطة المدنية[4].

وعلى ذلك كان تأكيد هوبس على ضرورة خضوع السلطة الدّينية ومؤسساتها و بالأخص الكنيسة لسلطة الحاكم المدني، بل يجب أن يصبح رئيس الدولة هو في نفس الوقت رئيس الكنيسة، لأن الكنيسة والدولة تتألفان من نفس الأفراد، ومن نفس الأشخاص المسيحيين الذين اتحدوا في ممثل واحد، وفي شخص عام واحد، هو السيّد المسيحي الذي يضع العصا الأنغليكانية في يده اليسرى، وفي يده اليمنى السيف، وبهذا يستبعد هوبس أحد أكبر الأخطار والتهديدات رعبا بالنسبة لاستقرار الدولة واستمرارها[5].

هنا ينبهنا هوبس أنه ما إن يعتقد أحد المواطنين المؤمنين أن في وسعه أن يجد في توراته ما يدفعه لعدم دفع الضرائب المتوجبة عليه ولعصيان الدولة، أو حمل السلاح لبناء دولة أخرى (وأن يقنع بذلك قراء آخرين) ما إن يقنع نفسه بأن خَلاَصُه مرتبط بهذه القراءة، فإن مسألة الينابيع التي نطّلع بواسطتها على الكلام الإلهي لا تكون عندئذ خلافا مدرسياً، إنها مشكلة لا يمكن الالتفات عليها، وهي مشكلة خاصة بكل لاهوت وبكل سياسة، ولهذا السبب لا يمكن للسياسة أن تستغني عن اللاهوت[6].

---

(1) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص، ص105، 106.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص484.

(3) المصدر نفسه، ص، ص484، 485.

(4) المصدر نفسه، ص485.

(5) جان جاك شوفالييه: **تاريخ الفكر السياسي**، ص، ص334، 335.

(6) بيير فرانسوا مور: **هوبس(فلسفة، علم، دين)**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص83.

ولكن عندما تكون الدولة قوية وقادرة على التسامح اتجاه الدّين، وعندما تزعم الكنيسة امتلاك الحقيقة، فإن ذلك ينفي تماما جوهر الدولة، وبالتالي يعرض الدّين والكنيسة للانتقام من طرفها، من هنا فإن هوبس يؤكد بصراحة تامة على ضرورة أن يكون الدّين تابعا للدولة المدنية[1]. وفي هذا نجده يقول : " ويجب على هذا الحكم أن يكون واحدا، أم أنه سوف يستتبع ذلك لا محالة نشوء العصب والحرب الأهلية ما بين الكنيسة والدولة، بين الرّوحيين والزمنيين، بين سيف الدولة وذرع الإيمان في قلب كل مسيحي، بين المسيحي والإنسان "[2].

من هذا المنطلق يكون من حق الحاكم أن يفرض على جميع رعاياه معتقداته الخاصة وعبادته الخاصة، فيصرح قائلا " لا أفهم، لماذا سيسمح العاهل بتعليم أشياء وبفعل أشياء يقدّر أنها ستقود لا محالة إلى خراب دائم "، ولكنه يؤكد أن حل هذه المشكلة في إنجلترا أمر غاية في الصعوبة، حيث كان فيها ملوك كاثوليك يسودون على رعايا بروتستانتيين، ولكن رغم ذلك فإن الدولة ينبغي لها أن تفرض عبادة واحدة إلزامية، باستثناء واحد وهو أنه لا يجوز طاعة الحاكم المدني إذا أمر بإهانة الله وبعبادة إنسان مكانه بعد أن يخلع عليه صفات إلهية[3].

ولذلك يؤكد هوبس على أن اللاهوت، أو تعريف الإيمان وتأويل القوانين الإلهية هي من مهام الحاكم المطلق، والذي يجب عليه الاهتمام بالخلاص الأزلي لرعاياه، وإقامة (الدّين الأفضل) لهم، أي الفضيلتان الأساسيتان وهما: الإيمان والطاعة، واللّذان يتحققان بالامتثال الطوعي للحاكم المطلق[4].

وينتهي هوبس بذلك بالمطالبة بتبعية السلطة الرّوحية للسلطة السياسية رافضا أي نمط من (اللاهوت السياسي) La Théologie Politique، بل داعيا إلى تعويضه بـــ(سياسة لاهوتية) Politique Théologique، تقوم على أساس توظيف الطاعة والخشية والخضوع لصالح الامتثال للدولة المدنية، معتبرا ممثلها وحاكمها المطلق (رباً فانياً) يحقق فيواقع الأرض (مملكة السماء)[5].

لكن يجب الإشارة إلى أن هوبس عندما برهن على سمو أو تفوق الدولة المدنية على الأمور الدّينية

---

(1) Louis Roux : **Thomas Hobbes, Penseur entre Deux mondes**, Publication de L'université de Saint- Etienne, France, 1981, p243.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص 456.

(3) إميل بريهيه: **تاريخ الفلسفة، ج4، القرن السابع عشر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص، ص185، 186.

(4) السيد ولد أباه: **الدّين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2014، ص275.

(5) المرجع نفسه، ص276.

فإنه لا ينكر أهمية الحياة الدّينية، بل يشير إلى أنه في هذا المجتمع المدني الذي سيعاد تكوينه، يجب أن يكون الدّين خاضعا فقط لسيطرة الحاكم المدني، بحيث يكون الجميع داخل المجتمع المدني مطالبون بالالتزام باحترام القانون المدني، ومبادئ القانون الطبيعي والمبادئ التي تضمن الحرية الفردية، لأن الحياة الدّينية عندما توضع في العلاقة الصحيحة مع الدولة، فإن هذا يضمن استقرار المجتمع المدني كما يحافظ على الحرية الفردية[1].

هذا وأن هوبس في " اللفياثان " لم يسع إلى سرد المزاعم المتضاربة بين السلطة المدنية العلمانية والسلطة الدّينية الكنسية، ليقول لنا بأن هذا شرعي والآخر لا أساس له من الشرعية، بل أن هوبس سعى فقط إلى فهم العلاقة الوثيقة التي كانت دائما موجودة بين الدّين والسياسة[2].

وفي ضبطه لهذه العلاقة السليمة بين الدّين والسياسة، ينبهنا هوبس إلى أنه قد يظن البعض بأنه لا يمكن أن تكون هناك مشكلة سياسية للدّين، إذا كانت الكنيسة والدولة لهما هدف واحد ومشترك، وهو السلم المدني، وهنا يؤكد على أن الصراع بينهما يأتي من نفس الهدف ومن السلطة التي لا يستطيعون التشارك فيها، فإذا كان الدّين والسياسة لهما نفس الهدف، فكيف يمكن أن يكون هناك مؤسستين وليس مؤسسة واحدة ؟ وكيف لا يرقى الدّين ليصبح مظهر من مظاهر السياسة ؟ أو كيف لم يتم استيعاب السياسة بالكامل من قبل الدّين ؟[3].

يجيب هوبس بصراحة أن الذي لا يسمح بالاندماج الكلي بين الدّين والسياسة هو بنية الإيمان التي تتناقض مع الالتزام السياسي (اعتقاد الرّعية أن هناك سلطات أخرى تستطيع أن تمنح جزاءات أعظم من الحياة، وتُوقِعَ عقوبات أعظم من الموت، فإنهم يطيعون هذه السلطات، و بذلك تتحطم سلطة الحاكم المدني)[4]، وعليه فإن محاولة توحيدهما في مؤسسة واحدة هو خلق لوضع غير مستقر، وزرع لبذرة الفتنة والتمرد[5].

من هنا رفض هوبس التوحيد و الجمع بين الدّين والسياسة، أو بين السلطة الدّينية والسلطة السياسية من حيث مجالهما كما فعلت أغلب النظريات التيوقراطية في العصر الوسيط، لكنه أكد مقابل ذلك بأن لهما مصدر واحد و هو (الخوف)، أي الخوف من الحاضر والخوف من المستقبل، فالدّين والسياسة

---

(1) ستيفن ديلو: **المجتمع المدني بين التفكير السياسي والنظرية السياسية**، ص189.

(2) Dumouchel Paul : **La Religion Comme Problème Politique**, p236.

(3) Ibid : p238.

(4) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا**، ج1، ص602.

(5) Dumouchel Paul : **La Religion Comme Problème Politique**, p238.

حسبه هما الإجابة المزدوجة لتخوف الإنسان أمام حرب الكل ضد الكل، وضد الشك وعدم اليقين[1]، كما أنه رفض الفصل بين الدّيني والسياسي وما يقابلهما من سلطة، أي الحكومة الرّوحية والحكومة الدنيوية في المجال السياسي والاجتماعي، لما قد يؤدي هذا الفصل من ازدواجية مرفوضة في طاعة الرّب وطاعة الدولة، وعلى ذلك فإن مفهوم السيادة المطلقة للدولة وهيمنتها على كل المجالات الاجتماعية والسياسية، بما فيها الدّين يكرّس بالضرورة خضوع الدّيني للزمني[2].

إن الأولوية التي يمنحها هوبس للخطاب السياسي على كل الخطابات الأخرى، وبالأخص الخطاب الدّيني يعود بالأساس إلى التهديد الذي يشكله هذا الخطاب الأخير على الخطاب السياسي، بفضل التقنيات الخاصة التي يستعملها رجال الدّين لتثبيت سلطتهم وإعلان تفوق السلطة الرّوحية على السلطة الزمنية ومنها اللّعب على وتر الخوف من الأمور فوق الطبيعية وكذا رغبة المواطنين المسيحيين في الخلاص[3].

ويمكننا أن نفهم هذه العلاقة بين الدّيني والسياسي أكثر إذا نظرنا بتمعن إلى صورة الغلاف الذي اختاره هوبس لمؤلفه الشهير " اللفياثان "، حيث تظهر أهم علامات (العلمنة) La sécularisation التي تجسدها هذه الصورة، وهذا ما بيّنه " كارل شميث " Carl Shmitt في ذلك التناظر بين مجالين اثنين: مجال السياسة ومجال اللاهوت من جهة، ومن جهة ثانية، وحدة تبيّن مركزية السلطة ومطلقيتها، وكذلك سيلانها في كل الجسم الاجتماعي، ويمكن أن نرسم ما سماه " شميث " تناظرا كما يلي:

* قصر منيع محصن.....كنيسة.

* تاج الملك ..... قلنسوة البابا.

* مدفع أرضي ..... صاعقة من السماء.

* دروع .....القياس الأرسطي بمقدماته الثلاث.

* ساحة الوغى..... قداس كنسي.

* وفوق جميع هؤلاء هناك (الإله الفاني) **اللفياثان** الذي يصفه (سفر أيوب) بأنه " يُشرف على كل متعال"[4].(أنظر الشكل01)

---

(1) Raymond Polin : **Thomas Hobbes, De la société Civile, De matière, De son pouvoir**, p189.

(2) السيّد ولد أباه: **الدّين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، ص276.

(3) البكاي ولد عبد المالك: **العقل والحرية في فلسفة هوبس السياسية**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص41.

(4) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص، ص95، 96.

الشكل-01- (صورة غلاف كتاب هوبس اللفياثان)

ومن خلال هذه الصورة يتضح لنا بما لا يدفع للشك، أن هوبس حسم العلاقة بين الدّين والسياسة، فجعل السلطة الدّينية تابعة للسلطة المدنية للحاكم المطلق، فلا يمكن للإنسان أن يخدم سيدين، ولا يمكن للسلطة الرّوحية أن تنفصل وتستقل عن السلطة المدنية، كما أن الحكومة المختلطة أو المشتركة بينها غير ممكنة، لذلك لم يبق سوى أن تخضع السلطة الرّوحية الدّينية لسيطرة السلطة المدنية للدولة[1].

2- الدّين والدولة وحدة المنبع والغاية

لقد رأينا أن هوبس جعل من الدّين والسياسة أو الدولة ظاهرتان مرتبطتان بالإنسان وحده، على الرغم من إقراره بوجود اختلاف جوهري بينهما، خاصة ما تعلق بطبيعة السلطة التي يمتلكانها والطاعة التي يطلبانها من الناس، إلا أن هذا الاختلاف لا ينفي حسبه الارتباط بينهما، وهو ارتباط ليس عرضي بل جوهري، لأنه يتعلق بأصلهما الواحد والمشترك، وهو الخوف، فالدّين ينبع ويأتي من خوف وقلق الناس من المستقبل، وجهلهم بأسباب الخير والشر الذي يصيبهم، أما السياسة فتعلمنا أن الناس هم السبب في الخير والشر الذي أصابهم[2].

إن الدولة هي نتاج العقد الاجتماعي الذي في حذ ذاته نتيجة لحالة الطبيعة (حرب الكل ضد الكل) وهي حالة ينتفي معها أي تعاون، كما لا يمكن أن تقوم أي صناعة أو تجارة، أو علم، أو فن، بل الخوف وخطر الموت هو الذي يقف عائق أمام قيام أي مجتمع منظم[3]، غير أن هذا الخوف من الموت والرغبة في الحياة السعيدة، والأمل في تحقيق السلام، هو الذي يدفع الناس إلى تأسيس المجتمع المدني عن طريق إتمام العقد الاجتماعي[4].

وهنا نجد أن هوبس يعود إلى العامل الرئيسي الذي بنى عليه نسقه الفلسفي (السياسي) ليبني عليه نسقه الدّيني، وهو عامل الخوف، فكما أن الخوف هو السبب الرئيسي في إنشاء المجتمع المدني، كذلك كان هو السبب في إنشاء فكرة الإيمان بوجود الله [5].

وعلى ذلك، فإن الخوف من القوانين المدنيـــة أو الخوف من الله هو نفس الخوف، فهو خوف غير

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: **الأخلاق.. والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص278.

(2) Dumouchel Paul : **La Religion Comme Problème Politique**, p245.

(3) أميرة حلمي مطر: **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، ص61.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص176.

(5) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص140.

مجزأ داخل الإنسان، وبذلك كان الخوف والإيمان أيضا موجودان في قلب السياسة والدّين معا، وهذا ما نفهمه عند الإنسان الذي يمزج عمدا أو بغير عمد بين الدّين والسياسة[1].

وهكذا فإذا كان (الخوف) هو العامل الأساسي الذي أدى إلى نشأة التدين عند الإنسان، كما المجتمع المدني أو الدولة على حد سواء، فإن هوبس يؤكد أيضا على أن الدّين أو الدولة لهما هدف واحد ومشترك وهو تحقيق الأمن والسلام للفرد والمجتمع، ولهذا نجد أنه كثيرا ما استخدم رجال السياسة الدّين حتى ولو كان الدّين الوثني لتكريس طاعة الناس وتحقيق أمن واستقرار الدولة والمجتمع، كما كان الحال بالنسبة للإمبراطورية الرومانية، حيث تمكن الرومان من تحقيق الأمن والسلام في دولتهم عن طريق جعل الناس العاديين يعتقدون بهذه الآلهة، بحيث يلقون اللّوم عن سوء الطالع على الخطأ في الطقوس، أو في مخالفتهم للقوانين[2].

من هنا كانت دعوة هوبس إلى أن يكون الحاكم المدني أو (الإله الفاني) Un Dieu Mortel هو الوحيد الذي يحق له أن يحدد للرّعية الدّين الذي تعتقنه لتفادي الخلافات الدّينية التي قد تقود إلى حروب أهلية، وهذا ما يلخصه قوله: " ويعود لمن له السلطان المطلق في أن يكون الحَكَم، أو في أن ينصب الحكام على الآراء والعقائد، كإجراء ضروري للسلام، بغية تفادي الخلافات والحرب الأهلية "[3].

هذا لا يعني أن هوبس يسعى إلى توحيد والجمع بين الدّين والسياسة من حيث مجالهما، كما فعلت ذلك أغلب النظريات التيوقراطية، لأنه اندماج غير ممكن، أو إلى الفصل بينهما، بين الدّيني والسياسي وما يقابلهما من سلطة لما قد يؤدي هذا الفصل إلى خلق واقع غير مستقر داخل الدولة، بل على العكس من ذلك كان، كان هدفه هو التأكيد على أن السيادة واحدة ومطلقة بيد الدولة أو الحاكم المدني، وهذا ما يكرّس خضوع الدّيني للسياسي[4].

3- الوظائف الدّينية للحاكم المدني

لقد اشترك هوبس مع أنصار الحكم المطلق ممن سبقوه أمثال" بودان " و " بوسويه "، في التأكيد على حق الملك في السلطة المطلقة، لكنه اختلف معهم في تحديد مصدر هذه السلطة، حيث أرجعه هوبس إلى نتائج العقد الحر بين الأفراد للخروج من حالة الطبيعة إلى حالة الدولة المدنية وليس إلى الحق الإلهي

(1) Raymond Polin : **Thomas Hobbes, De la société Civile, De la matière, De la Forme et De son pouvoir**, p190.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص125.

(3) المصدر نفسه، ص، ص186، 187.

(4) السيد ولد أباه: **الدّين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، ص276.

كما ذهب إليه بودان وبوسويه وغيرهما من أنصار النظام التيوقراطي.

من هنا فقد أراد هوبس منع الفوضى، إذ لاحظ شرورها تنتشر حوله، وأن يمنح السلم والأمان الذي اعتقد أن الحكام أصحاب السلطة المطلقة هم وحدهم القادرون على تحقيقه، وليحقق هذه الغاية، نجده ينسب إلى " الإله الفاني " حقوقا لم تخطر ببال حتى " جيمس الأول "(*) [1].

ومن الحقوق التي ينسبها هوبس إلى الحاكم المدني المطلق في المجال الدّيني، نجد أهمها على الاطلاق، أنه يحق للحاكم المدني وحده تقرير عقيدة الجمهورية، وذلك بوضع المراسيم الخاصة بالمعتقدات التي تعتنقها الرّعية آمرا ما يراه مفيدا للسلم المدني، وناهيا عن ما يراه مضرا له[2].

أما الحق الثاني الذي يؤكد عليه هوبس في كتابه " البهموت "(**) أو " البرلمان المطول " Béhémoth Ou Le Long Parlement، هو تأويل الكتاب المقدس، معتمدا في رأيه هذا على برهان بالخلف عندما يبيّن في " البهموت " كيف أنه عندما سادت فوضى التأويل في إنجلترا بدأت الحرب الأهلية هرمونيطيقية(***) لتنتهي عسكرية[3].

(*) James 1 : ملك انجلترا بين عامي (1603-1625م)، يعد من أكبر المدافعين عن نظرية الحق الإلهي والسلطة المطلقة.

(1) فراكلين باومر: **الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، الاتصال والتغير في الأفكار**، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص120.

(2) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص 142.

(**) هي كلمة عبرية: تحمل معنيين، الأول يشير إلى حيوان أرضي يقابل " اللفياثان " الحيوان البحري، ويمكن أن نفهم أن هوبس يقابل بين الحيوان البري الذي هو هنا الحرب الأهلية المدمرة وبين الدولة التي يرمز لها هنا بالحيوان البحري، أما المعني الثاني، فإن كلمة " البهموت " هي جمع كلمة (بهيمة)، والتي قد تعني هنا الشعب أو (الدهماء) في لا انتظامها وعنفها، أي الأفراد في حالة الحرب الأهلية وعليه فالكتاب هو سرد وتحليل يقدمه هوبس للحرب الأهلية التي شهدتها إنجلترا ما بين 1640-1660م. (صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص، ص131، 132).

(***) الهرمينوطيقا مشتقة من الفعل اليوناني " Hermeneuein "، و يعني يفسر، الاسم " Hermeneia " ويعني التفسير. غير أن الهرمينوطيقا تتميز عن التفسير، من حيث أن التفسير هو الشرح أو التعليق الفعلي، أما الهرمينوطيقا فهي قواعد هذا التفسير أو مناهجه، أو النظرية التي تحكمه. هذا المفهوم نشأ وتطور في حقل اللاهوت، حيث ألحت الحاجة في العصر الحديث خاصة مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي إلى إيجاد مبحث جديد يقدم القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس، لكن رغم ذلك لم تتمكن الهرمينوطيقا من توحيد هذا التفسير ومناهجه، مما أدى إلى تضارب التفسيرات للآيات المقدسة، وكان نتيجة ذلك ظهور الصراعات والحروب الأهلية. (عادل مصطفى: **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص24 - ص68).

(3) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص139.

وعليه يذهب هوبس إلى أن إعطاء الحق لكل مسيحي في تفسير القوانين التي يتضمنها " الكتاب المقدس " يؤدي إلى نتيجة حتمية، تتمثل في تعدد القوانين المسيحية بقدر عدد الذين يَدَّعون المسيحية، وهو شيء يؤدي إلى الفوضى، ونظريته تفترض أن حق كل فرد في ذلك التفسير هو مظهر من مظاهر الحق المطلق للإنسان في حالة الطبيعة، لكنه انتقل مع غيره من الحقوق الأخرى بمقتضى العقد إلى الحاكم المدني، صاحب السيادة المطلقة الذي يمثل إرادة الدولة والكنيسة(1).

وهنا يؤكد هوبس على أن صاحب السيادة المطلقة هو خير مفسر لإرادة الله، ذلك أنه ليس للمجتمع المدني سوى صوت واحد يتكلم به وإرادة واحدة يستطيع فرضها وتلك هي إرادة الحاكم المدني المطلق، الذي يعتبره هوبس " إلهاً فانياً " يجمع في يديه السيف والصولجان(2).

لكن رغم ذلك يؤكد هوبس على أن تأويل " الكتاب المقدس " عملية صعبة، إذ أنه نص يتكلم فيه عشرات الأنبياء، ويسمع فيه كلام الرّب في كل صفحة وتتراكم فيه المعجزات لذلك يؤكد على أنه لا حل إلا أن يستخرج من " الكتاب المقدس " مبادئ خطابه حول حقوق رؤساء الممالك المسيحيين على الأرض، وواجبات الرّعايا المسيحين اتجاه حكامهم، مؤكدا على أن هدفه من تأويل " الكتاب المقدس " يتمثل في ما يلي:

1- استخراج حقوق رجال الدّين لضمان حقوقهم أمام السلطة المدنية.

2- تحرير الرّعايا من مشكلة الخضوع لسلطتين، بالتركيز على أن السلطة العليا هي السلطة المدنية المطلقة.

3- جعل السلطة الرّوحية تابعة للسلطة الزمنية(3).

إلا أن هوبس لا يقصر وظيفة الحاكم المدني عند تأويل " الكتاب المقدس "، بل وظيفته تتعدى إلى أكثر من ذلك، ذلك أنها تتمتع بسلطة الإشراف على الإنتاج الفكري بوجه عام، خاصة ما تعلق منه بالدّين واللاهوت(4)، ومن هنا يكون من حق الحاكم المدني المطلق سنّ القوانين من أجل تفادي تعارض بين القوانين المدنية والقوانين الدّينية، لذلك فالحاكم المدني هو الذي يحدد قواعد العدل والظلم، من خلال سـنّ هذه القوانين، كما يحق له إرغام الناس بسيف العدالة الأوامر وتنفيد القرارات بنفسه مباشرة أو عن طريق

(1) محمد طه بدوي: **أمهات الأفكار السياسية الحديثة وصداها في نظم الحكم**، دار المعارف، القاهرة، ط1،د ت، ص62.

(2) جورج سباين: **تطور الفكر السياسي**، ك3، ص637.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص527.

(4) البكاي ولد عبد المالك: **العقل والحرية في فلسفة هوبس السياسية**، ص282.

القضاة الذين يعينهم بنفسه[1].

إضافة إلى ذلك ينسب هوبس العديد من الوظائف الكنسية الأخرى للحاكم المدني باعتباره، هو نفسه الكاهن الأعلى رتبة، حيث تتمثل بعض هذه الوظائف في أنه يحق للحاكم المطلق، التبشير والتعليم، كما أنه له سلطة العماد، ومنح العشاء السري، وكذا تكريس المعابد والكهنة من أجل خدمة الله، كما يحق للملك أن يمنح موكليه الألقاب الفخريّة التي يشاء، من أساقفة ورؤساء أساقفة، وكهنة، وكهنة رعايا، كما يحق له أيضا تسمية القضاة ومفسري كتب القواعد الإيمانية، لأنه من خلاله تصبح قوانين، إضافة إلى ذلك فالحاكم المدني هو الذي يثبت (الحرم)[2](*).

إلا أن هوبس لا ينفي أن يكون بعض هذه الوظائف الدّينية والكنسية هي من صلاحيات رجال الدّين والكنسية، لكن هذه الوظائف ليس بموجب حق إلهي، بل بموجب حق مدني، بمعني أنه يحق للحاكم المدني المطلق أن يوكل لرجال الدّين والكنيسة وبالأخص البابا بعض هذه الوظائف الدّينية، كما يحق للحاكم المدني أن يعفيه من مهمته هذه، أو قد يعوضه بآخر إذا اعتبر الحاكم المدني ذلك مناسبا لخير أفراد رعيته[3].

وباختصار فإن الحاكم المدني له السلطة العليا في كل المسائل الدّينية والمدنية، لأنها تأخذ شكل الأفعال والأقوال، أما الأفكار فلا تعني إلا صاحبها طالما احتفظ بها لنفسه[4]، يقول هوبس في ذلك: " باختصار لديه السلطة العليا في جميع القضايا مهما كانت كهنوتية أم مدنية، أكانت مرتبطة بالأفعال أو الأقوال، لأنها هي وحدها المعروفة، والتي قد تشكل موضع إتهام، أما بالنسبة للقضايا التي لا تقبل الاتهام، لن يوجد أي قاض، عدا الله وحده الذي يعرف القلوب "[5].

إن هذه الفكرة – الإيمان أو عدمه مسألة داخلية تخص القلوب أو الرّوح، وعليه فلا يمكن الحكـــم

---

(1) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص120.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص، 527،528.

(*) الحرم: هي لفظة مأخوذة من أعراف اليهود الذين كانوا يخرجون من معابدهم من يعتبرون تقاليدهم وعقائدهم معدية، علـــى غرار المصابين بالبرص المبعدين عن إسرائيل، وتعني الكلمة في الأصل، الاستبعاد خارج المعبد، فالحرم كما يقـــول القـــديس بولس (تسليم الشخص المحروم إلى الشيطان)، واستبعاده خارج ملكوت الله، وبذلك لا تغفر خطاياه. (أنظـــر: تومـــاس هوبس، **اللفياثان**، ص492).

(3) المصدر نفسه، ص528.

(4) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص119.

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص528.

عليها من طرف السلطة المدنية – هي نفسها نجدها في المبدأ الأساسي لثورة " مارتن لوثر " Martin Luther (1483–1546م) " لا تخضع الرّوح لسلطة القيصر، إذ لا يستطيع تثقيفها، ولا توجيهها، ولا قتلها، ولا محاكمتها، ولا إدانتها، ولا توقيفها... في المقابل، بوسعه أن يفعل ذلك في شأن الجسد، والأموال والشرف، لأن ذلك يدخل ضمن سلطته "[1].

(1) المصدر السابق، ص458.

المبحث الثاني: الكنيسة والدولة المدنية

1 – الكنيسة مؤسسة الدّين والدولة

لا يمكن أن نحدد طبيعة العلاقة بين الكنيسة كمؤسسة دينية والدولة كظاهرة سياسية اصطناعية ذات طبيعة مدنية إلا بالنظر إلى المفهوم الذي يقدمه هوبس للفظة " الكنيسة "، حيث نجده قد عرفها في كتابه " اللفياثان " بقوله : " قد أحدد الكنيسة على أنها مجموعة من الناس تبشر بالدّين المسيحي، وهي موحدة في شخص حاكم مطلق، فيجتمع أفرادها تحت إمرته ولا يجوز أن يجتمعوا دون سلطته..."[1].

من خلال هذا التعريف يتضح لنا، بما لا يدع مجالا للشك أن هوبس يجعل من " الكنيسة " مؤسسة على غرار أي مؤسسة أخرى، يجب أن يكون لها رأس، والرأس هو الحاكم المدني المطلق[2]. فالكنيسة تتكون من مجموع المسيحيين المؤمنين والمتحدين مع بعضهم البعض في شخص سيّد يخضعون له، ويجتمعون نزولا عند أوامره، وبما أن هؤلاء المسيحيين هم الأفراد الذين يكوّنون الدولة، فلا يكمن أن يكون لهم في نفس الوقت سلطة روّحية وسلطة مدنية، فالدولة والكنيسة شيء واحد، أي جهاز واحد، وإرادته هي إرادة الحاكم المطلق[3].

لقد كان هوبس يعتقد بأن ما أوصل بلده إنجلترا إلى الفوضى والصراعات والحروب يرجع أساسا إلى التبشير الإيديولوجي والسياسي الذي قام به وعّاظ متحمسون زعموا أنهم يعرفون الدّيانة المسيحية، وما يجب أن تكون عليه الدولة المسيحية معرفة تتخطى السلطات المدنية القائمة، وعلى هذا كان يرى بضرورة وجوب خضوع الكنيسة وسلطاتها للدولة ممثلة في الحاكم المطلق، لأنها – الكنيسة – لا تملك برأيه القوة على عقاب أي شخص لا يؤمن بها، لكن في المقابل السلطة المدنية لها الحق في العقاب واستخدام القوة، إذا انحرفت الرّعية عن القانون، كما أن الكنيسة لا تصدر أي أوامر ولا تستطيع القيادة، وعلى ذلك كانت دعوة هوبس إلى ضرورة طاعة الحاكم المطلق بدل الكنيسة، وذلك لاعتقاده بأن الخروج عن الحاكم يكون ضرره على جميع أفراد الدولة، في حين خروج الشخص على الكنيسة لا يحدث ضررا على المجموع[4].

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص454، 455.

(2) جورج سباين: **تطور الفكر السياسي، ك3**، ص641.

(3) مهدي محفوظ: **اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص85.

(4) إسماعيل زروخي: **دراسات في الفلسفة السياسية**، ص، ص198، 199.

هذا وأن هوبس يرفض رفضا قاطعا أن توجد هناك كنيسة عالمية، تجمع جميع المسيحيين على سطح الأرض، وذلك لأنه لا توجد قوة أو سلطة في الأرض بإمكانها أن تبسط سيطرتها وسلطتها على كل الأرض[1].

وليس هذا فحسب، بل أن هوبس رفض أيضا أن تكون للكنيسة البابوية السلطة على جميع أنحاء أوروبا، كما كان الأمر من قبل، بل أنه كان من أكبر الرافضين لمثل هذه السلطات البابوية الشاملة، وذلك لأن " الكتاب المقدس " نفسه لم يضع القوانين بواسطة الكنيسة البابوية في روما، بل أن بابوية روما هي التي سنّت هذه القوانين باسم الدّين لكي تثبت سلطاتها على جميع أنحاء أوروبا[2].

لقد كان الاعتقاد الذي أراد هوبس أن يوصله إلى الناس أو الرّعية في ذلك الوقت، قبل رجال الدّين والكنيسة هو أن الدّين المسيحي ليس سلطة، ولا يؤسس لأية سلطة، بل القوة أو السلطة الوحيدة هي التي يكون مصدرها العقد الاجتماعي، وهكذا فإن المسيح لم يترك لتلامذته أو لأي شخص من أتباعه أي سلطة، بل الشيء الوحيد الذي أعطاهم إيّاه هو واجب تعليم البشارة[3].

أما إذا كانت الكنيسة تتمتع ببعض السلطات، فذلك راجع إلى التسامح الذي قد تبديه السلطة المدنية المطلقة اتجاه الدّين وممثليه من رجال الكنيسة، وبذلك لا توجد إلا سلطة واحدة سوى السلطة المدنية العلمانية، وكل السلطات الأخرى التي يمكن أن تكون للدّين ورجاله تأتي من الحاكم المدني المطلق[4].

لقد حاول هوبس أن يدحض ادعاءات رجال الدّين والكنيسة، وخاصة نظرية " الكاردينال بللرمان "[*] حول أن وجود مملكة حاضرة لله تتمثل في الكنيسة التي يريدها الباباوات، وهنا يجيب هوبس بأن (مملكة الله) La Royaume de Dieu التي أسسها سيدنا " موسى " قد انتهت بانتخاب " شاول "، وبعد ذلك الزمان لم يقم أي كاهن بسلطته الشخصية بعزل أي ملك[5].

ومن هنا ينتهي هوبس إلى التأكيد على أنه في عالمنا الحالي الزمني لا وجود سوى للحاكم المدني،

---

(1) Raymond Polin : **Thomas Hobbes, De la société Civile, De la matière, De la Forme et De son pouvoir**, p244.

(2) عماد الدين الجبوري: **التناقضات، دراسة تحليلية للفكرين الدّيني والفلسفي**، طبعة إلكترونية www.e-kutub.com، لندن، 2003، ص، ص211، 212.

(3) Dumouchel Paul : **La Religion Comme Problème Politique**, p242.

(4) Ibid : p242.

(*) لقد كان بللرمان من محاكمي " غاليلو " الفاعلين، لذلك كان هجوم هوبس عليه يمثل دفاعا عن " غاليلو "، ذلك أن هوبس كان فيلسوفا غاليليا دون أدنى شك. (انظر : صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبس إلى كـــانط**، ص120).

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص592.

سواء كان هذا حكم الدولة أو حكم الدّين، كما لا توجد عقيدة تمنع حكم الدولة، أو الدولة تمنع تعليم الدّين أو العقيدة، فيجب أن يكون هذا الحكم واحدا، لأنه إذا لم يكن كذلك سوف تنشئ الحروب الأهلية بين الكنيسة والدولة، بين الرّوحيين والزمنيين، وعلى ذلك يجب أن يكون رجال الكنيسة خاضعين لراع أو قائد واحد هو الحاكم المدني المطلق[1].

2- دحض السلطات الشاملة للكنيسة: هوبس ضد بللرمان

لقد رأينا في العنصر السابق أن هوبس جعل الكنيسة كمؤسسة دينية تابعة وخاضعة تماما لسلطة الحاكم المدني، أما رجالاتها من قساوسة ورهبان فإنهم يمارسون وظائفهم الدّينية بتفويض منه، وليس بتفويض من البابا الذي يدعي أنه منح تلك السلطات الدّينية الشاملة من المسيح وأتباعه وبالأخص القديس " بولس " ومن هنا نجده في سعيه إلى جعل السلطة واحدة في يد الحاكم المدني وحده وليس مجزأة، يلجأ هوبس إلى دحض كل الحجج التي كان يبرّر بها البابا لنفسه ولأتباعه من القساوسة امتلاكه لكل تلك السلطات، حيث نجده في القسم الرابع والثلاثون من " اللفياثان " يقدم دحضا للمرتكزات التي قامت عليها سلطة البابا الشاملة، وذلك من خلال نقد نظرية " الكاردينال بللرمان " أحد تلامذة " توما الإكويني " والتي تؤسس للسلطة الشاملة للبابا[2].

لقد حاول هوبس إبطال كل الحجج المختلفة التي قدمها " بللرمان " في كتبه الخمسة، ليثبت السلطة الشاملة لبابا الكنيسة، وذلك بإعادة تفسير الآيات المأخوذة من (الكتاب المقدس) التي اعتمدها " بللرمان " ورجال الدّين والكنيسة في تثبيت سلطتهم المطلقة في المجال الدّيني والسياسي، وأول تلك القضايا التي عالجها هوبس هو إثبات أنه لا سلطة لبابا روما ولا سيادة له إلا داخل مملكته أي (مملكة الإيمان)، أما غير ذلك فيعود للسلطة المدنية، لأنها سلطة مطلقة واحدة غير قابلة للانقسام، بل أكثر من ذلك نجده يؤكد على أن السيّد المسيح لم يعهد بسلطته لفرد واحد، بل أنه ترك سلطانه لكل الحواريين وكل من يخلفهم، ولذلك لم يكن " بولس " إلا أسقف روما فقط، في حين كان الأباطرة الرومان قانونيا الأساقفة الساميين لكل الإمبراطورية الرومانية[3].

كما انتقد هوبس دعوة " بللرمان " لإثبات السلطة القضائية للبابا في مسائل الإيمان، والتقاليد، وكذا في سنّ القوانين المتعلقة بهذه المسائل، وهنا أيضا يفنّد هوبس كل ما ادعاه البابا ورجال الكنيسة، ويعيد

(1) المصدر السابق، ص456.

(2) المصدر السابق، ص 492.

(3) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص، ص119، 120.

تأويل تلك الآيات التي برّر بها هؤلاء سلطتهم القضائية[1]، وهنا يلخص رده قائلا: " وأخيرا، وطالما لم تعلن الكنيسة ولا البابا بذاته، أنه الحاكم المطلق المدني على جميع المسيحين في العالم، فلن يكونوا بالتالي ملزمين بالإقرار بسلطته القضائية في مسائل التقاليد...وبالتالي عندما يطالب البابا بالتفوق في النزاعات المتعلقة بمسائل التقاليد، إنما يُعَلِّمُ عدم الطاعة للحاكم المطلق المدني، وهي عقيدة خاطئة، ومخالفة لتعاليم المسيح وكذلك لتعاليم رسله، كما يعلمنا أياها الكتاب المقدس "[2].

وهكذا فإن هوبس رفض أية شرعية للسلطة الدّينية المستمدة من الدّين أو الكتاب المقدس، لأنه كما قلنا سابقا، إن الدّين المسيحي ليس سلطة، ولا يؤسس لأية سلطة، لأن السيد المسيح نفسه لم يترك لأي شخص أية سلطة، بل الشيء الوحيد الذي أعطاه لتلامذته هو واجب تعليم البشارة الجديدة، بمعنى تهيئة الناس لعودته الثاني، لإقامة ملكوت الله على الأرض[3].

ومن هنا كان إنكار هوبس لأية شرعية للقانون الدّيني، مؤكدا على أن رجال الدّين يزعمون أن قوانينهم هي أوامر الرّب، وأنهم قد تلقوها عن طريق الوحي، و من ثمة فهي قد تنزلت عن طريق غامض و غير واضح المعالم، وقد تلقتها طائفة سحرية زعمت أنها حظيت بالقبول من الرّب، و هذا – برأيه – غير صحيح، لأنه لا يمكن التحقق من صحة نزول هذه القوانين عن طريق الوحي إلا إذا تعرض المرء لتلك التجربة الرّوحانية غير الطبيعية، في الاتصال بالإله عن طريق الوحي، وطالما أن تلك التجربة الباطنية الإلهامية (الحدسيّة) لا يمكن إعادة إنتاجها عن طريق علمي، فلا سبيل عندئذ للتحقق من صحة أن الوحي يشكل مصدرا لتلك القوانين المدنية[4].

ثم يأتي هوبس إلى نقد أحد أهم السلطات الكنسية التي كان الكهنة المسيحيون يطبقونها على الكثير من الناس، خاصة أولئك الذين يخالفونهم الآراء، وهي سلطة (الحرم)، حيث يؤكد هوبس على أن تطبيق الحرم على أي شخص يتطلب توفر مجموعة من الشروط من أهمها، أن يكون هذا الشخص عضوا في مجموعة معينة، أي ينتمي إلى كنيسة مسيحية لها صلاحية تطبيق الحرم[5].

وينتهي هوبس إلى تحديد الأشخاص والجماعات التي لا يمكن أن تطبق عليها إجراءات الحرم، ومن هذه الجماعات التي يذكرها هوبس (الكنيسة) فهي غير قابلة للحرم من قبل كنيسة أخرى، لأنه إما

---

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص538.

(2) المصدر نفسه، ص 538.

(3) Dumouchel Paul **: La Religion Comme Problème Politique**, p242.

(4) محمود وقيع الله احمد: **مدخل إلى الفلسفة السياسية، رؤية إسلامية**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص161.

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص495.

أن تكون الكنيستين متساويتين في إلقاء الحرم بعضها على بعض، وفي هذه الحالة يكون الحرم تأديبيا، كما أنه ليس فعل سلطة، بل أنه انشقاق وزوال المحبة، وإما أن تكون الواحدة تابعة للأخرى، وبالتالي ستشكلان كنيسة واحدة، ولن يكون الطرف الذي ألقي عليه الحرم كنيسة، بل عددا مبعثرا من الأفراد[1].

بالإضافة إلى ذلك يؤكد هوبس على أنه لا يمكن تطبيق الحرم على الملك، أو الحاكم المطلق صاحب السلطة، لأن الحرم لن يكون له أي مفعول، بسبب أن الأفراد ملزمون بموجب قانون الطبيعة بالتقرب من حاكمهم وطاعته، وهم لا يستطيعون طرد الملك من المكان الذي هو تابع لسلطته، سواء كان هذا المكان دنيويا أو مقدسا[2].

بالمقابل يؤكد هوبس على أن الحاكم المدني وحده من يحدد أسس الحرمان من الكنيسة، كما يحدد أسس الخلاص، وهنا نجده يرفض أن يقع المسيحي المؤمن الذي يتمثل قوانين الدولة بأية حال تحت هذا الضرر، والمتمثل في تعرضه للحرمان، أو الطرد من الكنيسة، إذ يقر في هذا الشأن، بأن الشخص الذي يكون مؤمننا بالمسيح هو متحرر من أية مخاطر تهدده بالحرمان من الكنيسة[3].

ينتهي هوبس بعد ذلك إلى رفض ما ذهب إليه الأسقف (بللرمان) من أن السلطة المدنية خاضعة للسلطة الرّوحية أو الدّينية، وهذا يعني – برأيه – أن من يملك السلطة الرّوحية العليا له الحق في إمرة الأمراء الزمنيين وفي التصرف بشؤونهم الدنيوية، كما له الحق في عزلهم وتغييرهم إذا ما خالفوا السلطة الرّوحية، وهذا الاستنتاج يرفضه هوبس بشدة، لأن الكتاب المقدس في حذ ذاته لا توجد فيه آيات تؤكد ذلك، بل فيه آيات تؤكد على العكس من ذلك، فقد جاء في (إنجيل القديس متى 28/20) ما يلي: (إن ابن الإنسان لم يأت لِيُخْدَمَ، بل لِيَخْدِمَ)، وهذا يعني أن وظيفة البابا والقساوسة هو خدمة الإنسان المسيحي في الدولة، وليس العكس[4].

وأخيرا يأتي هوبس إلى تقديم الحجج والبراهين التي تثبت أن السلطات الكنسية هي من اختصاص الحاكم المدني المطلق وحده، ومن هذه الحجج نذكر ما يلي:

* أولا: استند هوبس في الحجة الأولى إلى آية من (سفر أيوب 16/11...) وهي أن موسى وحده لم يكن قادرا على إدارة شؤون شعب إسرائيل وحده، فأمره الله باختيار سبعين رجلا من شيوخ إسرائيل، وهنا

(1) المصدر السابق، ص496.

(2) المصدر السابق، ص496.

(3) ستيفن ديلو: **المجتمع المدني بين التفكير السياسي و النظرية السياسية**، ص189.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص488.

يؤكد هوبس على أن جميع هؤلاء الشيوخ استمدوا سلطاتهم من موسى الذي كان يملك السلطة الكلية والمطلقة في دولة اليهود، وذلك بوصفه الحاكم المدني، وليس بوصفه نبي[1].

* ثانيا: نجد الحجة الثانية مستمدة من كرسي القديس بطرس، الذي يحمل تسميةَ الرأس كما تسميةَ المصدر، والأصل، والشمس، ووفقا لقانون الطبيعة يكون الحاكم المدني الرأس والمصدر والأصل والشمس، وهي العناصر التي تُشتّق منها أي سلطة قضائية، وعليه فإن سلطة الأساقفة القضائية مشتقة من سلطة الحاكم المدني المطلق[2].

* ثالثا: في حين الحجة الثالثة، فهي مأخوذة من عدم وجود المساواة بين القساوسة في سلطاتهم القضائية، فلو كانت هذه السلطة حسب هوبس مأخوذة من الله لكانت واحدة عند الجميع، لكننا في الواقع نجد تفاوت في هذه السلطات بين القساوسة، حيث نجد بعض الأساقفة أساقفة على مدينة، والبعض الآخر على مائة مدينة، وبعضهم الآخر على أقاليم، وهذا يثبت أن سلطاتهم لا تأتي من الله، بل من الحاكم المدني المطلق، فالأساقفة يستمدون سلطاتهم القضائية من الحكام المدنيين في المكان الذي يمارسونها فيه، وبذلك لا تكون سلطتهم بموجب حق إلهي، وكذلك الأمر بالنسبة لسلطة البابا نفسها إلا في حالة أن يكون هو أيضا الحاكم المدني المطلق[3].

* رابعا: تتمثل الحجة الرابعة، في أنه لو كانت سلطة الأساقفة القضائية مستمدة من الله مباشرة، لما كان البابا باستطاعته عزلهم، لأن ذلك يعد مخالفة لأمر الله، لكن الواقع يثبت أن البابا قد فعل ذلك عدة مرات، وهذا يعني أنها سلطة ليس مصدرها الحق الإلهي، بل هي عائدة إلى الحاكم المدني[4].

* خامسا: في حين الحجة الخامسة، فيؤكد فيها هوبس على أن البابا، والأساقفة الذين يدّعون أن سلطتهم القضائية هي بموجب حق إلهي لم يقدموا أي دليل من الكتاب المقدس، فهم عاجزون عن ذلك، بل إنهم يتدرعون بشهادة الحبرين الأعظمين" أنوسان " Innocent و " ليون " Léon، وهنا يرد هوبس على أن كل إنسان بطبيعته الفطرية محبا للسلطة، وهذا ما ينطبق على الحبرين السابقين، فكل من سيصبح في المستقبل حبرا سيميل بطبيعته إلى الدفاع عن هذا الرأي لتثبيت سلطته[5].

وعلى ذلك يصل هوبس إلى نتيجة واحدة، مفادها ضرورة خضوع الكنيسة للدولة المدنية، و جعل

---

(1) المصدر السابق، ص547.

(2) المصدر السابق، ص547.

(3) المصدر السابق، ص548.

(4) المصدر السابق، ص، ص458، 549.

(5) المصدر السابق، ص549.

السلطة الكنسية التي تتضمن الإيمان أو التعبير العام عن الإيمان خاضعة للقانون المدني، هذا ما أصبح يدعى فيما بعد بـــ(الأراسطانية)(*) Érastianisme، والتي انظم إليها العديد من المفكرين ومنهم بالأخص صديق هوبس، والمحامي الشهير " جون سلدن " John Selden (1584–1654م)، والذي يرد على الأساقفة ورجال الدّين قائلا: " أنهم مجانين أولئك الذين يقولون أن الأساقفة لديهم حصانة مقدسة تسمح لهم بالاستمرار في غيّهم... إن كل شيء يجب أن يتبع ما تريده الدولة "[1].

وهكذا ينتهي هوبس في ثنايا هذا التحليل والنقد الذي يقوم على تأويل الكتاب المقدس، إلى تبيان تهافت أقوال " بللرمان " الممثل النموذجي للاهوت السياسي، الذي يصل إلى حذ اعتبار البابا هو « السابق » L'Antéchrist، وهذا النقد يشكل بدون شك قمة النقد الهوبزي للاهوت السياسي[2].

لقد كان اهتمام هوبس بمعالجة مشكلة الدّين في أغلب صفحات كتابه " اللفياثان " غرضه الأساسي، هو البحث عن أنجع الطرق والوسائل للإجهاز المطبق على نفوذ الكنيسة ورجالاتها، واستئصاله من عمق الحياة المدنية، واعتقال الدّين نفسه في أضيق نطاق ممكن، وإلغاء العقوبات والأوامر الدّينية، وتقليص أثر التعاليم الدّينية ومنعها من أن تتعدى نطاق الحياة الباطنية، فتظهر على سطح الحياة الاجتماعية[3].

3- وظائف رجال الدّين والكنيسة

لتحديد ماهيّة السلطة الكنسية ووظائف رجالاتها، يميّز هوبس بين حقبتين زمنيتين بعد فترة حكم المسيح، الأولى: سابقة لإيمان الملوك الرومانيين بالمسيحية، والثانية: بعد اهتدائهم إلى الإيمان بالمسيحية، في الأولى لم يكن لأتباع المسيح من الحواريين أي سلطان مدني، وفي الثانية أصبح رجال الدّين المسيحيون يحتكرون السلطة الزمنية، غير أنه مع ذلك لم يكن لهم أن يعاقبوا شرعيا من يعترض على قوانينهم ولا مجازاة من يؤمن، إلا إذا كان الحاكم المدني يسمح بذلك[4].

أما بالنسبة للوظائف التي يمكن لرجال الدّين والكنيسة أن يؤدوها داخل الدولة المدنية، فهي –حسب

(*) الأراسطانية: نسبة إلى الطبيب السويسري " توماس ايراست " (1525- 1583م)، الذي ناد بإخضاع السلطة الرّوحيـــة للسلطة الزمنية وما يستلزم ذلك من توحيد تشريعي وقضائي وبالتالي سياسي. (راجع: صالح مصـــباح: **فلســـفة الحداثـــة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص138).

(1) فراكلين باومر: **الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، الاتصال والتغير في الأفكار**، ص121.

(2) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص، ص120، 121.

(3) محمود وقيع الله احمد: **مدخل إلى الفلسفة السياسية، رؤية إسلامية**، ص160.

(4) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص118.

هوبس- محدودة جدا، محدودية السلطة الرّوحية للكنيسة، وهي تشمل الجانب الديني فقط، أي خاصة بـــ(مملكة الإيمان) فقط، وهي فوق ذلك وظائف تكون بموجب حق مدني يمنحه الحاكم المدني المطلق لرجال الدّين والكنيسة لممارسة بعض الوظائف أو الأعمال الجانبية، ومنها الممارسات الدّينية[1].

وهذا يعني أن رجال الدّين والكنيسة هم مجرد موظفين كغيرهم من الموظفين الآخرين، لا يدخلون في جدال فكري أو ديني، أو ينافسون السلطة المدنية، أما وظيفتهم فتقتصر على التعليم وشرح مبادئ الدّين كما حددها صاحب السيادة المطلقة[2].

وهكذا يتضح لنا أن هوبس يحدد المهمة الأساسية لرجال الدّين هي (التعليم) و(البشارة)، أي نشر الإنجيل وتعليمه، والتبشير بالمسيح، والتحضير بهدف مجيئه الثاني حسب ما جاء في بشارة (يوحنا المعمدان) مجيئه الأول، وهنا يؤكد هوبس على أن كهنة المسيح ليس لهم أية سلطة في هذا العالم في معاقبة أي شخص لا يؤمن بما يقولون أو يعارضهم الرأي، لكنه مقابل ذلك، إذا كان الكهنة يتمتعون بالسلطة المدنية المطلقة، فإنه يصبح بإمكانهم معاقبة من يخالف قوانينهم في أية مسألة، بصورة شرعية[3].

وعلى ذلك فإن هوبس يؤكد على أن نشر الإنجيل والتبشير بالمسيحية، لا يتم إلا عن طريق التعليم، لكنه ليس تعليم خاص بالمسيحين فقط، بل هو تعليم لكافة الأمم الأخرى، وهذا ما أمر به الإنجيل في حذ ذاته، حيث جاء في (إنجيل متى: 19/28): " وقال لهم اذهبوا في العالم كله، اعلنوا البشارة إلى الخلق أجمعين "، فالتعليم والبشارة – حسب هوبس- هما شيء واحد في الواقع[4].

كما توجد وظيفة كنسية أخرى، يستطيع الحاكم المدني تفويضها للكهنة، تتمثل فيما يسمى بالعماد أو(المعمودية)، والتي تعني في المسيحية، التغطيس في الماء المقدس باسم الرّب، فالعماد هو إعلان دخول البشر إلى ملكوت الله، أما رفض العماد، فهو إعلان استبعادهم منه، ويترتب على ذلك أن صلاحية الإعلان عن رفضهم أو قبولهم في هذه المملكة الإلهية يعود إلى الرسل، ووكلائهم وخلفائهم من الكهنة [5].

ثم يأتي هوبس إلى أحد أهم السلطات أو الوظائف التي مارسها الكهنة المسيحيون، وكانوا يطبقونها خصوصا على خصومهم وهي(الحرم)، أو ما يسمى بالرقابة الكنسية، حيث يؤكد هوبس على أن هذا الإجراء لا يمكن تطبيقه على الحاكم المدني المطلق، لأنه لن يكون له أي مفعول، بسبب أن الأفراد

---

(1) محمود وقيع الله احمد: **مدخل إلى الفلسفة السياسية، رؤية إسلامية**، ص158.

(2) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص143.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص483.

(4) المصدر نفسه، ص490.

(5) المصدر نفسه، ص490.

ملزمون بموجب قانون الطبيعة بالتقرب من حاكمهم وطاعته، وهم لا يستطيعون طرده من المكان التابع لسطته[1].

لكن في مقابل ذلك، يقر هوبس على أنه إذا كان من واجب الكنيسة ورجالاتها القيام بوظيفة التعليم، واصدار قرار الحرمان أو أي عقوبة كنسية أخرى، فإن ذلك إنما يكون بإقرار من الحاكم المدني صاحب السلطة المطلقة فقط[2].

إضافة إلى ذلك فإن هناك وظائف أخرى قد تسمح بها السلطة المدنية، للكنيسة ورجالاتها، ومنها إقامة الصلوات الجماعية، وقيادة فرق الإنشاد والتراتيل الدّينية، ومراسيم الزواج وغيرها، ولكن في جميع الأحوال لا يجوز للكنيسة أو لأية سلطة شبيهة بها مناقشة إرادة الحكومة أو السلطة المطلقة في سنّ قوانينها وأوامرها، وإلا لحق بها بطش الحاكم المدني المطلق[3].

وباختصار يمكن القول بأن العناصر المكونة لمهمة كهنة الكنيسة لا تتجاوز التبشير بالدّين المسيحي، والتعليم، والعماد، وترؤس الجماعات الدّينية، وكذلك ماهية الرقابة الكنسية أو سلطة الحرم[4].

(1) المصدر السابق، ص496.

(2) جورج سباين: **تطور الفكر السياسي، ك3**، ص205.

(3) محمود وقيع الله احمد: **مدخل إلى الفلسفة السياسية، رؤية إسلامية**، ص158.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص520.

المبحث الثالث: في الدولة المسيحية

1 – في مملكة الله ومملكة الإنسان

دائما وفي إطار سعي هوبس إلى إزالة التعارض بين طاعة الناس للسلطة المدنية المطلقة وطاعة قوانين الله، أو بالأحرى التوفيق بين طاعتهم للقوانين المدنية التي يفرضها الحاكم المدني المطلق أو الإله الفاني، وطاعتهم للقوانين الإلهية التي فرضها عليهم الرّب، الإله الأبدي، يقدم لنا هوبس تصوّره الخاص لإزالة هذا التعارض في الفصل 31 من كتابه " اللفياثان " من خلال تحديده لما يسميه بـــ" مملكة الله " و " مملكة الإنسان "، وهل هما مملكتان منفصلتان أم أنهما مملكة واحدة ؟

للإجابة على هذا السؤال يبدأ هوبس بالضبط اللّغوي والدقيق لمصطلح " مملكة الله " Le Royaume de Dieu حيث يؤكد على أن تسمية السلطة الإلهية بـــ(الملكوت)، والتي تشمل ليس البشر فقط، بل أيضا الحيوانات والنبات، والأجسام المتحركة، ما هو إلا استعمال مجازي للكلمة، ذلك أن المعنى الحقيقي لمصطلح " ملكوت الله " يدل على " أولئك المؤمنون بأن الله يحكم العالم، وقد بثّ تعاليمه، وأعلن المكافآت والعقوبات للجنس البشري، هم أفراد ملكوت الله، وكل ماعدا هذه الشريحة يكون من شريحة الأعداء "[1].

غير أن هوبس يعود ويؤكد على أن الله يعلن قوانينه للناس عبر ثلاثة طرق: أولا، عبر إملاءات العقل الطبيعي، وثانيا، عبر الوحي المنزل على الأنبياء والرسل، أما ثالثا، فعن طريق صوت أي رجل، ويترتب عن ذلك حسبه أن كلام الله ثلاثي، عقلاني، و حسي، وتنبؤي، ويقابله إصغاء ثلاثي أيضا: عقل سليم، إحساس يفوق الطبيعة، وإيمان[2]. فبالنسبة للإحساس الذي يفوق الطبيعة، والقائم على الإلهام، فإن هوبس يؤكد على أن الله لم يمنح أي قانون عام بهذه الطريقة، لأن الله لا يتكلم بهذه الطريقة إلا مع بعض الأشخاص المعينين[3].

في حين يمكن أن نحدد – حسب هوبس – انطلاقا من الفرق بين أنواع الأقوال الأخرى (العقلانية والنبوية) نوعين من الممالك الإلهية،(المملكة الطبيعية)Le Royaume Naturel و(المملكة النبوية) Le Royaume Prophétique، وبذلك يتم الفصل بين الاعتقاد الطبيعي، والإيمان المسيحي، فالمملكة الطبيعيـــة هي مملكـــة يحكم فيها الله البشر من خلال مخاطبتهم وفق مقتضيات العقل الطبيعي، فكل واحد

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص349.

(2) المصدر نفسه، ص349.

(3) المصدر نفسه، ص350.

يعترف بهذه القوانين والتشريعات الإلهية بإمكانه أن يدخل ضمن هذه المملكة الطبيعية[1]، في حين المملكة النبوية يقصد بها أولئك الذين اختارهم الله ليكونوا أفرادا لمملكتهم، والمقصود هنا أمة معينة هم (اليهود) كما جاء في العهد القديم، غير أن حكمهم من طرف الله لا يكون بموجب إملاءات العقل الطبيعي فحسب كما هو الأمر في المملكة الطبيعية، بل أيضا بواسطة القوانين الإلهية التي منحهم إياها من خلال الأنبياء والقديسين[2].

لكن رغم ذلك يعود هوبس ليؤكد أن جميع اللاهوتيين ورجال الدّين يفسرون خطأً (مملكة الله) حين يعتبرون هذا اللّفظ هو كناية يشير إلى (النعيم الأبدي بعد هذه الحياة)، وهذا الاستخدام اللاهوتي يرفضه هوبس[3]، حيث يدعم رفضه هذا بالعديد من الآيات التي تضمنها الكتاب المقدس، فالتفسير الدقيق والحقيقي لكلمة (مملكة)Le Royaume في مواضع كثيرة من الكتاب المقدس، يبيّن لنا أن(مملكة الله) هي دولة بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة أقيمت على أساس عهد بين الله وبين بنى إسرائيل، وهو عهد التزم فيه شعب إسرائيل بطاعة الله وأنبيائه، نظير أن يمتلكوا أرض كنعان، وهذا العهد بدأ مع سيدنا إبراهيم ثم تجدد مع سيدنا موسى على جبل سيناء[4].

وعلى ذلك فإن هذا العهد بدأ مع سيدنا إبراهيم على حسب ما جاء في (سفر التكوين17/7-8): " وأقيم عهدي بيني وبينك، لأكون لك إلهاً ونسلك من بعدك وأعطيك الأرض التي أنت نازل فيها، لك ولنسلك من بعدك كل أرض كنعان مُلْكاً أبدياً... "، فمن خلال هذا العهد، تعهد إبراهيم بأن يطيع، هو نسله أوامر الله، في مقابل وعد الله إبراهيم و ذريته بأن تكون أرض كنعان مملكة أبدية لهم، وهذا ما يسمى بالعهد القديم[5].

لقد استخلص هوبس ثلاثة ملاحظات مهمة حول هذا العقد الذي أجراه الله مع سيدنا إبراهيم، أولا، أن العهد لم يكن إلا مع سيدنا إبراهيم وحده، وليس مع أحد من عائلته أو فروعه، لكن رغم ذلك فإنهم ملزمون بتطبيق أوامر الله وقوانينه التي ينقلها إليهم سيدنا إبراهيم باعتباره حاكمهم المطلق. في حين الملاحظة الثانية، فتتمثل في أنه إذا ادعى أحد أتباع سيدنا إبراهيم حصوله على وحي آخر يخالف تماما ما جاء به سيدنا إبراهيم، فإنه من حق سيدنا إبراهيم معاقبته باعتباره الحاكم المطلق، والحال كذلك اليوم،

(1) Michel Malherbe : **Thomas Hobbes, ou, L'œuvré de la Raison**, Librairie Philosophique. J. VRIN, Paris, 2000, p178.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص350.

(3) Jean Terrel **: Hobbes, Matérialisme et Politique**, p325.

(4) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**، ص، ص427، 428.

(5) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص401.

فمن حق الحاكم المدني معاقبة كل من يعارض قوانينه داخل مملكته المدنية، أما ثالثا، فتتعلق بأحقية سيدنا إبراهيم دون غيره، بتفسير (كلمة الله) التي ألقيت إليه، وكذلك الأمر اليوم فإن الحاكم المدني المطلق هو وحده من يحق له تفسير كلمة الله (الكتاب المقدس)[1].

و ينتج عن ذلك أن الحاكم المدني هو وحده من يقرر للرّعية العقيدة التي تعتنقها من خلال القوانين والمراسيم الخاصة بالمعتقدات، باعتباره المفسر الوحيد للكتاب المقدس، ولهذا يجب أن تأخذ أوامره كما لو كانت أوامر إلهية[2].

غير أن هذا العهد تم تجديده مع إسحاق ويعقوب، لكنه عطل عندما كان اليهود تحت سيادة الفراعنة في مصر، غير أنه جُدِدَ العهد مرة أخرى مع سيدنا موسى على جبل سيناء، كما جاء في الكتاب المقدس، حيث أمر الله سيدنا موسى بمخاطبة شعبه على هذا النحو: " والآن إن أصغيتم إلى صوتي وحفظتم عهدي، فإنكم تكونون لي مملكة من الكهنة وأمة مقدسة..." (سفر الخروج19/5–6)[3].

وعلى ذلك فإن هوبس يؤكد على أن (مملكة الله) التي يتمتع فيها الناس بحياة أبدية ستكون مملكة في ظل المسيح هنا على الأرض، وبالضبط في وقت البعث العام وليس بعده[4]، فهي مملكة حقيقية وليست مملكة ميتافيزيقية، وهي مملكة لله ليس على الشعب اليهودي فقط كما جاء في العهد القديم، بل على المسيحيين أيضا كما جاء في العهد الجديد[5].

لكن هوبس ينبهنا إلى أن سيدنا موسى لم يكن خليفة، أو وريث لمُلْكِ إبراهيم وسلطته، ذلك أن موسى لم تكن له أية سلطة على بنى إسرائيل، وبهذا تكون طاعتهم له ليست إلا مجرد وعد منهم (بنى إسرائيل) ألزموا به أنفسهم، ومن ثمة تكون سلطة موسى على غرار جميع الحكام المدنيين، قائمة على أساس رضى الناس وعلى وعدهم بإطاعته[6].

إن طاعة الإنسان وخضوعه لأوامر الله التي ينقلها له الأنبياء، هو ليس نتيجة لحتمية طبيعية، بل هو ناتج عن واجب الإنسان اتجاه الله، وهذا الواجب قائم على العقل البشري الذي يملي على كل– إنسان يدرك ويقرّ بضعفه، ويعترف مقابل ذلك بالقوة الإلهية التي لا تقاوم – بأن يقوم بواجبه ولا يعصي أوامر

---

(1) المصدر السابق، ص459.

(2) مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، ص142.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص403.

(4) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديس إلى اسبينوزا، ج1**، ص606.

(5) Jean Christophe Goddar, Bernard Mabille : **Le Pouvoir**, Librairie Philosophique, J. VRIN, Paris, France, 1994, p114.

(6) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص460.

الله[1].

منه يمكن القول بأن السلطة المتمثلة في إطاعة بنى إسرائيل لأوامر سيدنا إبراهيم، هي نفسها موجودة مع سيدنا موسى، بعد تجديد العهد، فكل من سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى يتمتعان بسلطة مطلقة على المؤمنين بصفتهما حاكمين مدنيين مطلقين، لكنه عندما ينتفي الوحي الصادر عن إرادة الله، يعود كل فرد إلى طاعة الحاكم المدني المطلق في المجال الدّيني والمدني على حد سواء[2].

لكنه بعد وفاة سيدنا موسى ورث سيدنا " هارون " المملكة، ثم ورثها بعده ابنه " العازار "، وبعد وفاة " العازار " و " يشوع بن نون " كانت هناك حالة فراغ في السلطة، حيث لم يكن هناك ملك في إسرائيل[3].

وهنا يؤكد هوبس على أن السلطة المطلقة التي كانت في يد عظيم الكهنة، بصفته نائب الله على هذه الأرض، قد دحضها الشعب بنفسه، وقد وافق الله على ذلك، وفقا لما جاء في (سفر صموئيل الأول5/8) عندما قالوا لصموئيل: " ... فأقم الآن علينا ملكا يقضي بيننا كسائر الأمم " وهذا يعني أنهم يريدون حاكما مدنيا مطلقا يحكمهم على غرار جميع الأمم الأخرى[4].

وهذا ما وافق عليه الله بنفسه – حسب هوبس – في قوله لصموئيل: " ... اسمع لكلام الشعب في كل ما يقولون لك، فإنهم لم ينبذوك أنت، بل نبذوني أنا من ملكي عليهم " (سفر صموئيل7/8)، وبذلك لم يبق للكهنة بعد ذلك أية سلطة، سوى تلك التي كان يمنحها لهم الحاكم المدني المطلق في مجال الشؤون الدّينية فقط، أما الحكم في الشؤون المدنية فهو يبقى دائما من اختصاص الحاكم المدني المطلق فقط[5].

وبالنتيجة يمكن القول بأن (مملكة الله) هي مملكة يكون فيها الله هو الملك على شعب معيّن، هو شعب إسرائيل، فيحكمهم من خلال أنبيائه المرسلين بدءً من إبراهيم والأنبياء من بعده، وصولا إلى سيدنا موسى حيث اتّحدت السلطة المدنية والدّينية في شخص إبراهيم والأنبياء من بعده[6].

وبذلك فلم تعد المشكلة الرئيسية في الفلسفة السياسية الحديثة هي المقابلة بين مملكتين (مملكة الله)

---

(1) Luc Foineau: **L'Etat, Philosophie, Morale et Politique**, ENS, Fontenauy, Saint-Could, N°67/68, Septembre, 1992, p, p145, 146.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص458.

(3) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا**، ج1، ص604.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص 466.

(5) المصدر نفسه، ص466.

(6) إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**، ص428.

و (مملكة الإنسان) كما فعل ذلك القديس أوغسطين وغيره – الذين جعلوا المملكة الإلهية مثلا أعلى ينبغي أن تحاكيه جميع المملكات الإنسانية – بل أصبحت هناك مملكة واحدة هي مملكة الإنسان، وأصبحت الدولة (صناعة) بشرية خالصة، فهي دولة (علمانية) تهتم بشؤون الإنسان في هذا العالم، وليست مهمتها تصدير الناس إلى الجنة(1).

وهكذا كانت دعوة هوبس إلى ضرورة خضوع الدّين لإشراف الحاكم المدني، وليس العكس، مزيلا بذلك تلك الازدواجية التي كانت سائدة في العصور الوسطى بين السلطة الرّوحية والسلطة الزمنية، مؤكدا على وجود سلطة واحدة غير قابلة للتجزئة هي السلطة الزمنية التي تصدر القوانين وتراقب سلوك الإنسان الخارجي، بما فيها السلوك الخارجي للمتدين(2).

وباختصار يمكن القول مع هوبس " إن ملكوت الله هو ملكوت مدني، وهو يقوم بداية على التزام شعب إسرائيل حيال تلك القوانين التي أتى بها إليه موسى من جبل سيناء "(3).

2– ماهية السلطة الكنسية

لقد عمد هوبس في تحديده لماهية (السلطة الكنسية) L'Autorité Ecclésiastique للتمييز بين فترتين زمنيتين أعقبتا فترة صعود المسيح، الأولى، كانت قبل اعتناق الملوك والأمراء الرومانيين للدّين المسيحي، أما الثانية، فشملت فترة دخول الأمراء والملوك للمسيحية، ففي الفترة الأولى كانت السلطة الكنسية بيد الرسل والكهنة المعينين من طرفهم، حيث انتقلت هذه السلطة الكنسية مباشرة من السيد المسيح إلى هؤلاء الرسل، فالمسيح هو بنفسه من نقلها إليهم، وهو الذي ملأهم (بهدف ممارسة افضل لتلك السلطة) بالرّوح القدس(4).

لكن ماهي السلطات التي نقلها المسيح إلى هؤلاء الرسل والكهنة ؟ هنا يجيب هوبس بوضوح، أن هذه السلطات لا تتعدى مجرد التعليم والبشارة، أي التبشير بالدّين المسيحي لهداية الناس إلى طريق مملكة الله وتحقيق الخلاص، وهذا ما وضح لنا في مناظرته مع الكاردينال بللرمان، حيث يرد هوبس على سؤال طرحه بللرمان حول طبيعة السلطة الكنسية للبابا مفاده: هل على السلطة أن تكون ملكية أم أرستقراطية أم ديموقراطية ؟ قائلا: "...إن كل هذه السلطات هي مطلقة وإكراهية، فلنفترض الآن أنه إذا تبيّن أن مخلصنا

---

(1) إمام عبد الفتاح: **الأخلاق.. والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)**، ص279.

(2) المرجع نفسه، ص، ص279، 208.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص405.

(4) المصدر نفسه، ص، ص، 478-481.

لم يترك أي سلطة إكراهية لرجال الدّين، بل سلطة الإعلان عن ملكوت الله فقط، وإقناع البشر في الخضوع له، مع تعاليم ونصائح لإرشاد الخاضعين من أجل معرفة ماذا عليهم أن يفعلوا لدخول ملكوت الله عند مجيئه، وأن الرسل وكهنة الإنجيل الآخرين يحملون صفة المعلمين وليس الحكام، وأن تعاليمهم ليست قوانين، بل مشورات جيّدة، عندئذ سيكون كل هذا الجدال عبثياً "[1].

إن هذه السلطات هي نفسها التي حددها هوبس للسيد المسيح، وهي تتمثل في ثلاثة وظائف: إنه مخلص، ومعلم، وملك. أما على هذه الأرض فالمسيح ليس إلا مخلصا ومعلما وليس ملكا، بل لن يكون ملكا إلا بعد البعث العام، لأن مملكته التي يدعوا إليها هي ليست في عالمنا، بل في عالم آخر بعد البعث العام[2].

أما الفترة الثانية التي تلت اعتناق الملوك الرومانيين للدّين المسيحي، والتي بدأت مع (قسطنطين) الإمبراطور المسيحي الأول، والأسقف الأعلى للكنيسة البابوية في روما، فإن السلطة الكنسية انتقلت إلى الحكام المدنيين من ملوك وأمراء، وهي سلطة مطلقة وشاملة تتعدى مجرّد التبشير والتعليم إلى وظائف كنسية أخرى مثل: تكريس المعابد و الكهنة، العماد، منح الألقاب الفخرية، تثبيت الحرم وغيرها من الوظائف، غير أنه يمكن الحاكم المدني أن يوكل بعض هذه الوظائف لرجال الدّين والكنيسة، لكن هذا التوكيل ليس بموجب حق إلهي، بل بموجب حق مدني، حيث يحق للحاكم أن يعفيّ أي شخص من هذه المهمات أو يعوضه بشخص آخر إذا كان ذلك في صالح الرّعية[3].

3- مملكة الظلام في ميزان النقد

استكمالا للنقد الذي وجهه هوبس للخطاب الدّيني المسيحي وبالأخص في جانبه الكاثوليكي، الذي يحرّض الفرد داخل الدولة على طاعة سلطات أخرى روحية غير السلطة المدنية، يقدم لنا دحضا شاملا لما يسميه بـــ(مملكة الظلام) Le Royaume des Ténèbres أو (مملكة الشيطان) le Royaume de Satan، محددا لنا مصدر هذا الظلام الرّوحي، وأسباب انتشاره في أوروبا المسيحية، وكذا المستفيدين منه، لينتهي في الأخير إلى نقد الأسس التي قام عليها.

لقد حدد لنـــا هوبس بدقة الأصل في انتشار الظلمات في هذا العالم، حيث لخصهما لنا في أصليـــن

(1) المصدر السابق، ص482.

(2) ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا**، **ج1**، ص، ص604، 605.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص527، 528.

رئيسين، أولهما: الجهل الطبيعي الذي كان منتشرا في أوروبا في العصور الوسطى " لقد كان العدو هنا في ليل جهلنا الطبيعي، وقام بزرع بذور الأخطاء الرّوحية "[1]، أما ثانيا: فهي الأخطاء النظرية التي نتجت عن سوء استعمال الكتاب المقدس وإطفاء نوره، وإدخال علم الشياطين الذي يجيده الشعراء الوثنيون، وكذا خلط الكتاب المقدس ببقايا الدّيانات الوثنية والمعتقدات الفلسفية اليونانية، وبالأخص فلسفة أرسطو[2].

ولكن يبقى الأصل الأخير– حسب هوبس – هو الأساس في انتشار الظلام في أوروبا، فاليونانيون هم الذين أوصلوا علمهم بالشياطين– وذلك عن طريق مستعمراتهم وغزواتهم – إلى آسيا ومصر وايطاليا، ثم امتدت العدوى أيضا إلى اليهود، ثم أخذتها المسيحية الكاثوليكية في صورة (أرواح لا مادية)، حيث كانت هذه الفكرة الأخيرة هي السبب في انتشار الشعوذات في العصور الوسطى، وكذا الجرائم التي ارتكبت باسم طرد الأرواح الشريرة اللامادية[3].

لكنه رغم ذلك، لا يجب أن نفهم من ذلك أنّ هوبس لا يدعوا إلى الإيمان بوجود قوى غير مرئية كالتي نجدها في الخرافات، بل أنه يميّز بين نوعين منها، كما اتضح لنا ذلك في تعريفه الدّين " الخوف من قوة غير مرئية يخلقها العقل أو يتخيّلها انطلاقا من حكايات مسموح بها في العلن يسمى خرافة، وحين تكون القوة المتخيّلة كما نتخيّلها، يسمى دينا حقيقيا "[4]، وهذا يعني أن الفرق بين الدّين والخرافة ليس فرقا منة حيث طبيعتهما، بل هو فرق من حيث قبولهما من طرف السلطة المدنية، هذا القبول والرفض قائم على مدى خدمتهما للسلم المدني، فانتشار الخرافات لا يشجع السلم الاجتماعي، بل على العكس تماما يؤدي إلى انتشار الفوضى والحروب، في حين الدّين الحقيقي، الذي يقوم على الإيمان بالله، والامتثال لأوامره التي جاء بها المسيح هو الكفيل بالحفاظ على هذا السلم المدني[5].

لقد لخص لنا هوبس بصفة عامة بعض الأمثلة عن انتشار الإيمان بالخرافات والشياطين في المجتمع المسيحي الكاثوليكي في قوله " إن المسيحية في صورتها الكاثوليكية احتفظت بكثير من مخلفات الدّيانات الوثنية القديمة، فالبابوية ليست سوى شبح الإمبراطورية الرومانية الراحلة، وقد جلست متوجة في قبرها، كما أن الحبر الأعظم في روما القديمة تحول إلى بابا، كما تحول الماء المطهر إلى ماء مقدس،

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص580.

(2) المصدر نفسه، ص580، 581.

(3) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص122.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص65.

(5) Jean Terrel, et Bernard Graciannette : **Hobbes et la Religion,** p, p83,84.

وتحول عيد الإله سارتون (زحل) إلى عيد المرفع(*)... واستخدمت اللّغة اللاتينية في الكنائس لتصبح شبحا للغة الرومانية القديمة، وراحت العجائز تروي حكايات العفاريت والجنيّات ليصبح البابا يقابل « ملك الجان » والكهنة رجالا روحانيين، وآباء على هيئة أشباح، والعفاريت أرواح وأشباح تسكن الظلام والأماكن الموحشة والقبور، وأصبح الكهنة يسيرون بتعاليم غامضة في الأديرة والكنائس والمدافن "(1).

و من تلك الأمثلة التي يذكرها هوبس، تلك الشعوذات، التي كانت تستعمل في سرّ المعمودية، حيث يتم إساءة استخدام اسم الله في كل أقانيمه وفي الثالوث بكامله مع الإشارة بالصليب عند ذكر كل اسم، فإن هذا حسب هوبس يشكل تعويذة سحرية، ومن تلك التعويذات ما يقوله الكاهن عند تعميد الطفل الصغير عند باب الكنيسة، حيث ينفخ الكاهن ثلاث مرات في وجه الطفل ويقول: " أخرج منه أيها الرّوح الدنس، وأترك المكان للرّوح القدس المعزّي "، كما لو كان كل الأطفال مسكونيين بالشياطين، هذه التعويذات وغيرها تستخدم بدل التبريكات والتكريسات في الاحتفال بسرّي المعمودية والقربان، لذلك فهي تخضع – حسب هوبس – إلى شكل من أشكال طرد الأرواح(2).

إضافة إلى ذلك يقدم هوبس نموذجا آخر من الممارسات الدّينية في المسيحية الكاثوليكية التي تؤكد اختلاط الكاثوليكية بالوثنية، من هذه الممارسات ما يسمي (عبادة الصوّر)، هذه الأخيرة لم تؤسس على يد سيدنا إبراهيم في العهد القديم، ولا سيدنا موسى في العهد الجديد، ولا أدخلتها الأمم الوثنية، ولكنها تركت بينهم بعد أن أعطوا أسماءها للمسيح(3).

لكن هوبس يعود ليقدم تفنيدا لعبادة الصوّر في الدّين المسيحي، بالاعتماد على الكتاب المقدس، وذلك انطلاقا من التمييز بين الصوّر التي يشكل عبادتها من طرف الإنسان وثنية، وبين تلك التي لا تمثل عبادتها وثنية، استنادا إلى الوصية القائلة " ألا تجعل لنفسك صورة منحوتة "، فعبادة الإنسان للصوّر التي يصنعها بنفسه دون أمر من الله هو وثنية، وعلى ذلك فإن عبادة بنى إسرائيل للعجل الذهبي هو وثنية، لأن ذلك تم بدون سلطة من الله، بينما عبادة الله أمام (الحيّة المشتعلة) فلا يشكل وثنية، لأن الله هو الذي أمر

(*) هو احتفال كان يقام في جميع انحاء الإمبراطورية الرومانية الكاثوليكية في الأيام الأخيرة التي تسبق فترة « الصوم الكبير » حيث يمتنع المسيحيون عن أكل اللحوم أربعون يوما، والأصل التاريخي لهذا العيد غامض، لكن هوبس يعتقد أنه قد يكون له ارتباط بالاحتفالات التي كانت تقام في إيطاليا للإلّه سارتون (إلّه الزراعة) في روما القديمة. (راجع: إمام عبد الفتاح: **الأخلاق.. والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)**، ص276).

(1) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص123.

(2) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص، ص587، 588.

(3) المصدر نفسه، ص615.

السيد المسيح بصنع حيّة من نحاس[1].

ويختم هوبس نقده لعبادة الصوّر بقوله: " إن خلاصة ما قلته حتى الآن، فيما يتعلق بعبادة الصوّر، هي أن من يعبد في صورة، أو أي مخلوق، إما مادته وإما أي تخيّل من صنعه يعتقد أنه يكمن فيه، أو الاثنين معا، أو من يؤمن أن مثل هذه الأشياء تسمع صلاته أو ترى عبادته، دون أذنين أو عينين، إنما يرتكب الوثنية "[2].

لكن يبقى أكبر نقد للفكر الديني وبالأخص (عالم الظلام) هو الذي يوجهه هوبس لفلسفة أرسطو، وبالضبط إلى(التراث الأرسطي) الذي حفلت به الفلسفة السكولاتيكية، والذي يشكل عنده دحضا للأرضية الفكرية التي بنى عليها " توما الإكويني " وتلميذه " بللارمان " مواقفه المؤيدة للسلطات البابا الشاملة، حيث نميّز بين نوعين من هذا النقد، نظري، يتوجه إلى بعض التصورات الأرسطية، ونقد مذهبي أو أيديولوجي يركز على الترابط بين فلسفة أرسطو والجامعات والكنيسة والذي أنتج لنا برأي هوبس (فلسفة جوفاء)، كما يشمل هذا النقد الفيزياء الأرسطية التي عوضت التفسير السببي للظواهر بكلمات فارغة، ليمتد نقده أكثر إلى الأصل في انتشار الحروب الأهلية في أوروبا والمتمثل في ذلك التزاوج بين فلسفة أرسطو مع الدّين المسيحي[3].

لقد أكد هوبس على أن رجال الدّين والكنيسة وطيلة العصور الوسطى قد استخدموا فلسفة أرسطو، والفلسفة المدرسية في تحالفها مع التعاليم الدّينية ضد السلطة السياسية، وذلك من خلال استخدام ظلاميته أكثر من مذهبه، فلا يوجد حسبه أي مذهب من مذاهب الفلاسفة القدماء يمكن مقارنته بمذهب أرسطو في قدرته على تخدير الناس والإيقاع بهم بواسطة الألفاظ وفي إحداث المجادلات التي في مقدورها أن توصل إلى انتصار الكنيسة، من ذلك استخذاهم بعض المسائل التي استخلصها أرسطو، ومنها بالأخص (الماهيّات المفارقة) أو الجواهر اللامادية [4].

إن مزج ميتافيزيقا أرسطو أو ما يسمى بـــ(الفلسفة الأولى) بالكتاب المقدس هو الذي أنتج ما يسميه هوبس بـــ(اللاهوت السياسي)، حيث اتجه رجال الدّين والكنيسة إلى نشر أفكار عن وجود جواهر منفصلة عن الأجسام، أو (الجواهر اللامادية) لبسط سلطتهم، و هذا ما رفضه هوبس بشدة، مؤكدا على

(1) المصدر السابق، ص621.

(2) المصدر السابق، ص623.

(3) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص124.

(4) البكاي ولد عبد المالك: **العقل والحرية في فلسفة هوبس السياسية**، ص43.

أن العالم أو الكون هو ذات طبيعة جسمية، فو جسم مادي له أبعاد (طول، عرض، وارتفاع)، وبذلك فكل ما ليس هو جسم فهو ليس من الكون، وعليه تكون (الجواهر اللامادية) التي ليست لها أبعاد، فهي ليست موجودة في الكون(*)[1].

أما فيما يتعلق بالنقد الذي يوجهه هوبس لفلسفة أرسطو الأخلاقية والمدنية فقد تركز أساسا على مفاهيم الخير والشر التي عرفها أرسطو، وغيره من الفلاسفة الوثنيين، بميل الإنسان، وهذا يمكن أن يكون صحيح في حالة الطبيعة، ففي هذه الحالة لا يملك البشر سوى ميلهم الطبيعي، أما في حالة المجتمع المدني (الدولة) فإن هذا المعيّار زائف بمنظور هوبس، فليس ميل الإنسان حسبه هو الذي يحدد الخير والشر، بل هو القانون الذي هو يعبر عن إرادة الدولة، وهنا يقرّ هوبس على أن انتشار هذا المفهوم الأرسطي بين الناس في المجتمع المدني هو أكبر وأشد خطر يواجه الدولة[2].

ثم ينتقل هوبس إلى نقد الفكر السياسي الإغريقي والروماني على حد سواء، مبينا أن كثيرا من الناس والسياسيين، الذين تلقوا تعليما جعلهم يقرؤون بعض الكتب التي ألّفها اليونان والرومان، والتي تضمنت بعض الأعمال المأثورة التي أنجزها هؤلاء، في إطار مؤسساتهم السياسية في ظل النظام الديمقراطي الذي عُرّف باسم الحرية، في مقابل النظام الملكي الذي عُرّف بالاستبداد، هذا ما جعل هؤلاء الناس والسياسيين يحبّون هذا النظام الديمقراطي[3].

غير أن هوبس يتوجه بنقده هذا إلى أرسطو في حد ذاته، معتبرا أن فلسفته المدنية هي السبب الذي جعل أغلب السياسيين من بعده، يسمّون كل أنواع الدول ماعدا الشعبية أو الديمقراطية طغيانا، وكل الملوك والأرستقراطيين طغاة، بينما عَدّوا العيش في ظل النظام الديمقراطي حرية[4].

(*) إن هذا الاستدلال الذي يقده هوبس لرفض الأرواح أو الجواهر اللامادية لا يعني أن هوبس فيلسوفا ملحدا لا يؤمن بوجـــود الله، بل على العكس من ذلك يؤكد هوبس على أن الله ليس جسم، وما هو ليس جسم لا يمكن أن يكون موضوع للمعرفة، بل هو موضوع للإيمان، لذلك لا يمكن أن يكون الإيمان بالله موضوع للميتافيزيقا.

(1) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص637.

(2) المصدر نفسه، ص، ص644، 645.

(3) Thomas Hobbes : **Béhémoth, ou Long Parlement**, traduction de Luc Borot, Librairie Philosophique, J. VRIN, Volume 9, Paris, 1990, p, p41, 42.

(4) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص654.

هذا ما جعل هوبس يؤكد في كتابه " البهموت "(*) أن تأثر الفلاسفة الأوروبيين وبالأخص الفلاسفة الإنجليز بفلسفة أرسطو المدنية هو السبب الرئيسي الذي أدى إلى اندلاع الحرب الأهلية في إنجلترا(1)، حيث يبيّن أن لنا في هذا الكتاب أن اطلاع بعض الناس على الفلسفة اليونانية والرومانية وإعجابهم بأفكار أرسطو وشيشرون حول الديمقراطية جعلهم يدركون تفاهة المذاهب التي فرضت عليهم، مما دفعهم شيئا فشيئا إلى التفكير في الثورة(2).

من هنا جاء تحديد هوبس للفئات المستفيدة من انتشار الإيمان بمثل هذه الأرواح اللامادية والشياطين، حيث يقرّ بأن المستفيد الوحيد من انتشار هذه الأفكار والخرافات ومزجها بالدّين المسيحي، هم رجال الدّين والكنيسة وعلى رأسهم البابا(3). ولذلك كان سعي هوبس إلى محاربة مثل هذه الأفكار حين اعتبر (اللاهوت المدرسي) تراث همجي، مصدره الوثنية وفلسفة أرسطو، ولذلك فهو ركام قصص غير قابل للفهم ولا لأن يصاغ في اللّغة الحديثة، وعلى ذلك كان لا بد من تعويضه بعلم المحدثين، وبالأخص طبيعيات " غاليليو " ومدنيات هوبس في حد ذاته، كما جاء في تصدير كتابه " الجسم " الذي ضمنه فصلا تاما بين الفلسفة والعلم واللاهوت، مجزما بأنه من الضروري استبعاد " الدراسات الثيولوجية " من الفلسفة، لعدم خضوع " الثيولوجيا " أو اللاهوت ومواضيعها، التي هي ليست أجسام مادية قابلة للتحليل أو التركيب، ولا لزيادة أو النقصان، للمنهج الفلسفي(4).

وعليه فكل ما يخرج عن دائرة الجسم، من جهة الموضوع، وكل ما لا يخضع للاستنتاج العقلي هو في نظر هوبس خارج دائرة اهتمام الفلسفة، وفي هذا إطراح لكل موضوعات الأنطوتيولوجيا السكولاتيكية، بما فيها (الكتاب المقدس) الذي لا يتضمن أي اهتمام بمواضيع العلم والفلسفة، التي ترك

(*) قسم هوبس كتابه (البهموت) إلى أربعة حوارات يلخص فيها لنا الحرب الأهلية التي عرفتها إنجلترا ما بين سنتي1640-1660م. في الحوار الأول، ضمّنه بذور وأسباب هذه الحرب القريبة والبعيدة، ومنها بالأخص بعض الآراء اللاهوتية والسياسية لبعض رجال الدّين والسياسة، محددا بدايتها مع دعوة البرلمان في اجتماعه المنعقد في نوفمبر1640م إلى الثورة على الملك شارل الأول. أما الحوار الثاني، فيتضمن فترة البرلمان المطول من1640م، إلى اندلاع الحرب ما بين البرلمان و الملك سنة 1642م. في حين الحوار الثالث، ففيه عرض تقارير الحرب الأهلية إلى إعدام الملك شارل الأول عام1649م. وأخيرا يصوّر لنا في الحوار الرابع المحاولات المختلفة لإنشاء نظام سياسي معين (برلماني أو ملكي) وصولا إلى نقل السيادة إلى الجمعيات والمجالس ما بين سنتي 1659م- 1660م. (أنظر: T, Hobbes : **Béhémoth**, Introduction, p14).

(1) Ibid : p38.
(2) Ibid : p82.

(3) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص651.

(4) صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبس إلى كانط**، ص، ص124، 125.

النقاشات فيها للعقل الطبيعي، بقدر ما كان اهتمامه الحقيقي توجيه الناس نحو سبيل مملكة الرّب وتهيئة أذهانهم ليكونوا رعايا مطيعين[1].

(1) المرجع السابق، ص125.

الخاتمة

لا يسعنا في خاتمة بحثنا إلا أن نحدد أهم النتائج التي تحققت من لمعالجتنا لإشكالية العلاقة بين الدّين والسياسة في فكر توماس هوبس، ومدى تأثير تصوّر هوبس لهذه العلاقة على الفكر السياسي الحديث، إذ يمثل هوبس هنا، نقطة البداية للفكر العلماني في العصر الحديث، والذي يفصل بين الدّين والسياسة، فصلا واقعيا، وليس مجرد فصل نظري.

إن القول بأن فلسفة السياسة تستهدف تحديد النظام السياسي الأمثل والأكثر عقلانية، والذي يضمن تحقيق نتائج إيجابية للفرد والمجتمع على حد سواء، هو قول ينطبق تماما على فيلسوفنا توماس هوبس، والذي تصوّر أن النظام الملكي هو أفضل نظام يمكنه تحقيق هذه الغاية، بالرغم من الانتقادات التي وجهت له بالنسبة لدعوته لهذا النظام الملكي.

أما محاولتنا الإجابة عن جوهر الإشكالية التي طرحناه في المقدمة، وما تبعها من أسئلة جزئية، قادتنا إلى استخلاص نتائج عدة، هي كالتالي:

إن الدولة كظاهرة سياسية ليست بذرة طبيعية، بل هي صناعة بشرية بامتياز، وهي ليست هبة إلهية لأحد، بل على النقيض من ذلك هي نتاج الإرادة العامة والمشتركة للناس والتي جسدها الاتفاق (العقد الاجتماعي) في شخص الملك أو الحكومة الملكية، ومن هنا جاز لنا القول بأن الدولة في تصور هوبس هي ليست طبيعة أولى، بل هي طبيعة ثانية.

إن تصور هوبس لطبيعة الدولة، إنما قام على أساس افتراض منطقي وضروري لحالة الإنسان قبل ظهور المجتمع المدني، وهي (حالة الطبيعة) والتي تتميز أساسا بحرب الكل ضد الكل، على أن تصور هوبس هذه الحالة إنما كان نتيجة تحليله للطبيعة البشرية، حيث حدد أهم الدوافع والقوى التي تتحكم في سلوك الإنسان و هما: الرغبة (الهوى) والعقل، فإذا كانت الرغبة تدفع الإنسان إلى الصراع والحرب، فإن العقل يشكل قوة مضادة لهذه الرغبة، وهو الوسيلة التي تقود الإنسان إلى البحث عن السبل الكفيلة بتحقيق الأمن والسلام، مما يجعله يفكر في بناء الدولة.

إن الدولة المدنية، تمتلك السيّادة المطلقة على جميع أفرادها بمن فيها رجال الدّين والكنيسة، وهذه السيادة المطلقة لا تعني أبدا أن الأفراد فاقدون تماما لحريتهم، وأنهم انتقلوا من كونهم أحرار إلى كونهم عبيدا لصاحب السيادة، بل تعني فقط أن الفرد في إطار المجتمع المدني يتمتع بحرية تامة في التصرف وفقا لحكمه وعقله ما لم يتعارض ذلك مع القانون المدني الذي يعبر عن إرادة الحاكم صاحب السيادة والتي هي أيضا إرادة الجميع.

إن هذه الفكرة المتعلقة بالعقد الاجتماعي نجدها قد استمرت في فكر بعض الفلاسفة المحدثين، وبالأخص الفيلسوفين الإنجليزي لوك، والفرنسي روسو على الرغم من الاختلافات الموجودة بينهم في هذه القضية.

أما فيما يتعلق بنظرية هوبس حول الدّين فقد أستخلصنا منها بعض الملاحظات الأساسية خاصة وأن هذه النظرية تشكل نظرة فريدة من نوعها عي عصر هوبس، خاصة إذا علمنا بانتشار النظريات التيوقراطية الممجدة لفكرة الحاكم الإله أو نظرية (الحق الإلهي) وهنا يمكن أن نحدد هذه الملاحظات فيما يلي:

* إن نشأة الدّين عند الإنسان يعود بالأساس إلى بذور طبيعية أهمها، القلق أو الخوف، ومن ثمة يمكن القول أن الدّين هو طبيعة أولى.

* إن هذا الإيمان بوجود الله يمثل هبة من الله للإنسان وليس نتاج علم ومعرفة، لذلك فلا يمكن حمل شخص ما على الإيمان أو عدمه، كما أن معرفة جوهر الله وطبيعته لا يمكن أن تكون بطريق العقل، لذا يجب أن تقتصر معرفتنا بالله على ما جاء به الكتاب المقدس فقط.

أما إذا عدنا إلى العلاقة بين الدّين والسياسة، والتي حددناها في الفصل الأخير فإنه يمكن أن نحدد أهم نتائجها فيما يلي:

* إن الدّين المسيحي لا يؤسس لأي شرعية أو سلطة سياسية، لأن السيد المسيح نفسه، لم يترك لأي شخص سلطة، بل الشيء الوحيد الذي تركه هو التعليم والتبشير بالدّين المسيحي، وفي هذا هدم لكل المبررات التي قامت عليها السلطة الشاملة للبابا.

* إن السلطة أو الوظائف التي يمكن أن يضطلع بها رجال الدّين والكنيسة، تشمل فقط الجانب الدّيني (مملكة الإيمان) فقط، وهي تتلخص في مهمتي: التعليم والبشارة، غير أنه يمكن للحاكم المدني أن يوكل بعض المهام الدّينية لرجال الدّين والكنيسة الذين يراهم جديرين بهذه المهمات، وهنا يظهر نوع من التسامح الذي تبديه السلطة المدنية اتجاه الدّين ورجالاته، وهي فكرة تبناها لوك وأعطاها معنى أوسع من خلال مؤلفه الشهير (رسالة في التسامح).

* لا يمكن أيضا إهمال الدور السلبي الذي لعبه الدّين ورجالاته في أوروبا، والذي قاد إلى قيام الحروب الأهلية خاصة في إنجلترا، وهذه هي الحاجة الملحة التي دفعت هوبس لمحاولة اعتقال الدّين، أو الفكر

الدّيني المسيحي الكاثوليكي في أضيق الحدود، وذلك بهدم كل المرتكزات التي قام عليها هذا الفكر مما يبرر لنا النقد اللاذع الذي وجهه هوبس لفلسفة أرسطو.

* لقد أدرك هوبس عدم إمكانية إقصاء الدّين كلية من الحياة الاجتماعية للأفراد، ولا إمكانية اتحاد السلطتين الرّوحية و الزمنية، مما جعله يدعوا صراحة إلى ضرورة خضوع السلطة الرّوحية للسلطة المدنية وليس العكس، وبذلك تكون هناك سلطة واحدة يخضع لها جميع الرّعية.

* إن إخضاع الدّين ورجالاتها لسلطة صاحب السيادة، لا يلغي الدور الذي قد يلعبه الدّين في تحقيق الغاية التي وجدت من أجلها الدولة، وهي تحقيق الأمن والسلام في المجتمع، بشرط أن يكون للدولة دين أو عقيدة واحدة، هي التي يحددها الحاكم المدني.

* هذا ما يجعلنا نؤكد على دور الواقع الاجتماعي والسياسي في بلورة فكر فيلسوفنا توماس هوبس، وبذلك يمثل هوبس بحق مثالا للفيلسوف الذي يعيش واقعه، ويسعى إلى تغيير ما فيه من سلبيات ومساوئ.

وفي الأخير نقول بأن فيلسوف مثل توماس هوبس، وعلى الرغم من القرون التي مضت على وفاته، ما زالت دراسة فكر هذا الرجل، تحتاج إلى بحث وتدقيق، خاصة فيما تعلق بعلاقة الدّين بالسياسة، على أني أعتبر عملي هذا مساهمة ضعيفة تحتاج إلى تمحيص وتصحيح.

الفهارس

* فهرس المصادر والمراجع
* فهرس المصطلحات
* فهرس الأعلام
* فهرس الموضوعات

فهرس المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

I- المصـــادر:

أولا- باللّغة العربية:

1.الكتاب المقدس.

2. توماس هوبس: **اللفياثان**، ترجمة ديانا حبيب حرب، وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيّد، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث (كلمة)، الإمارات العربية المتحدة ،ودار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

ثانيا- باللّغة الفرنسية:

3. Thomas Hobbes : **Béhémoth, ou long parlement**, traduction de Luc Borot, Librairie philosophique, J. VRIN, Volume 9, Paris, 1990.

4. ——، **De Cive, ou Les fondements de la Politique**, traduit de l'anglais par Samuel Sorbiere, Edition Electronique, Réalisée par Jean Marie Tremblay, Québec, 2002.

5. ——، **Éléments du Droit Naturel et Politique**, Librairie Philosophique, J. VRIN. Paris, 2010.

6. ——، **Éléments de Loi**, traduit de l'anglais et du latin et présent par Arnaud Milanese, Edition ALLIA, Paris, 2006.

7.——، **Traité Sur la Liberté et la Nécessité**, traduction Philippe Folliot, Edition Numérique Réalisée par P.Folliot, Québec, 2009.

II- المراجـع

أولا- باللّغة العربية:

8. البكاي ولد عبد المالك: **العقل والحرية في فلسفة هوبس السياسية**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

9. السيّد ولد أباه: **الدّين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، جداول النشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.

10. الظاهر أحمد جمال: **دراسات في الفلسفة السياسية، مكتبة الكندي**، الأردن، الطبعة الأولى، 1988.

11. النووي: **نهاية الأرب في فنون الأدب، ج19**، دار الكتب المصرية، القاهرة، د ت.

12. إسماعيل زروخي: **دراسات في الفلسفة السياسية**، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

قائمة المصادر والمراجع

13. أميرة حلمي مطر: **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1995.

14. ـــــ: **في فلسفة السياسة**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.

15. إميل بريهيه: **تاريخ الفلسفة، ج4، القرن السابع عشر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

16. إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس(فيلسوف العقلانية)**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985.

17. ـــــ: **الأخلاق.. والسياسة، (دراسة في فلسفة الحكم)**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

18. بتراند راسل: **حكمة الغرب، ج1**، ترجمة فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، الكويت، 1983.

19. برهان غليون، **نقد السياسة والدين**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2007.

20. بطرس بطرس غالي، محمود خيري عيسى: **المدخل إلى علم السياسة**، الناشر مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة العاشرة، 1998.

21. بيير فرانسوا مور: **هوبس (فلسفة، علم، دين)**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1993.

22. توماس هنري: **أعلام الفلسفة**، ترجمة متري أحمد، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.

23. جان جاك روسو: **العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحقوق السياسية**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1995.

24. جان جاك شوفالييه: **تاريخ الفكر السياسي، من الدولة القومية إلى الدولة الأممية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.

25. جورج زياني: **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، الناشر دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

26. جورج سباين: **تطور الفكر السياسي، ك3**، ترجمة راشد البراوي، تقديم أحمد سويلم العمري، دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة،1971.

27. جون هرمان راندل: **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، دار الثقافة، بيروت، د ت.

28. حسن حنفي: **التراث والتجديد**، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1981.

29. خه جاووو، بوجين جي، تانغ يويوان، صون كاي تاي: **تاريخ تطور الفكر الصيني**، ترجمة عبد الحميد حمدي عبد العزيز، إشراف جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004.

30. رأفت عبد الحميد: **الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى**، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002.

31. ستيفن ديلو: **المجتمع المدني بين التفكير السياسي و النظرية السياسية**، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة عُلا أبو زيد، القاهرة، 2000، نسخة إلكترونية www.kotobarabia.com.

32. سعفان حسن شحاتة: **أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966.

33. صالح مصباح: **فلسفة الحداثة الليبرالية، من هوبس إلى كانط**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

34. صلاح علي نيّوف: **مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج1**، كلية القانون والعلوم السياسية، الأكاديمية العربية في الدانمارك، د ت.

35. عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

36. عصمت نصار: **الفكر الديني عند اليونان**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 2005.

37. علي عبد المعطي محمد: **السياسة، أصولها وتطورها في الفكر الغربي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1983.

38. عماد الدين الجبوري: **التناقضات، دراسة تحليلية للفكرين الديني والفلسفي**، طبعة إلكترونية www.e-kutub.com، لندن، 2003.

39. عمار بوحوش: **تطور النظريات والأنظمة السّياسية**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر العاصمة، الطبعة الثانية، 1984.

40. فؤاد محمد شبل: **دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج1**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.

قائمة المصادر والمراجع

41. فراكلين باومر: **الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، الاتصال والتغير في الأفكار**، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

42. فضل الله محمد إسماعيل: **روّاد الفكر السيّاسي الغربي**، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2006.

43. قربان ملحم: **قضايا الفكر السياسي(الحقوق الطبيعية)**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

44. ليو ستراوس، وجوزيف كروبسي: **تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديدس إلى اسبينوزا، ج1**، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، 2005.

45. محمد طه بدوي: **أمهات الأفكار السياسية الحديثة وصداها في نظم الحكم**، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، د ت.

46. محمد عمارة، **الإسلام والسياسة: الرّد على شبهات العلمانيين**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008.

47. محمد غلاب: **الفلسفة الشرقية**، دار الطباعة البيت الأخضر، القاهرة، 1948.

48. محمود وقيع الله أحمد: **مدخل إلى الفلسفة السياسية، رؤية إسلامية**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2010.

49. مهدي محفوظ: **اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2007.

50. موريس كرانستون: **أعلام الفكر السياسي**، دار النهار للنشر، بيروت، 1970.

51. ميشال فوكو: **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1985.

52. مختار عريب: **الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، 2009.

53. ول وَايريْل ديورانت: **قصة الحضارة، المجلد7، ج3**، ترجمة محمد على أبو درّة، مراجعة علي أدهم، دار الجيل، بيروت، ب ت.

ثانيا– باللّغة الفرنسية:

54. Dominique Weber : **Histoire de la Philosophie, Hobbes, Descartes et la Métaphasique**, Librairie. J. VRIN, Paris, 2005.
55. Jean Bodin: **Les Six Livres de la République**, Edition et présentation de Gérard Mairet, Librairie générale Français, Paris, 1993.
56. Jean Terrel, et Bernard Graciannette : **Hobbes et la Religion**, Presses Universitaires de Bordeaux 3, 2012.
57. Jean Terrel : **Hobbes, Matérialisme et Politique,** Librairie Philosophique, J. VRIN. Paris, 1994.
58. Jean Christophe Goddar, Bernard Mabille : **Le Pouvoir**, Librairie philosophique, J. VRIN, Paris, 1994.
59. John Bramhall : **Discours Sur la Liberté et la Nécessité**, traduction Philippe Folliot, Edition Numérique Réalisée par P.Folliot, Québec, 2009.
60. Louis Roux, et François Tricaud : **Le Pouvoir et le Droit, Hobbes et les Fondements de la Loi**, Publication de l'université de Saint-Etienne, 1992.
61. Louis Roux : **Thomas Hobbes, Penseur entre Deux mondes**, Publication de L'université de Saint- Etienne, 1981.
62. Maurizio Viroli : **La Théorie de la Société Bien Ordonnée Chez Jean-Jacques Rousseau**, Institut Universitaire Européen : Ser, C , Sciences Politique et Sociales, Berlin, 1988.
63. Michel Malherbe : **Thomas Hobbes, ou, L'œuvré de la Raison**, Librairie Philosophique. J. VRIN , Paris, 2000.
64. Raymond Polin **: Politique et Philosophie Chez Thomas Hobbes**, PUF, Paris, 1953.
65.Yves Charles Zaraka : **La Décision Métaphysique de Hobbes**, Librairie Philosophique, J.VRIN, 2= Edition augmentée, Paris, 1999.

ثالثا- باللغة الإنجليزية:

66. Leo Strauss, James Roland Pennock, and other : **Hobbes Studies**, edited, K, C, Brown, Oxford, 1965.
67. Leo Strauss : **Hobbes's Critique of Religion and Related Writing**, translated and edit By Gabriel Bartlett and Svetozar Minkov, The University Of Chicago press, Chicago, 2011.

III- الدوريـــات

أولا– باللّغة الفرنسية:

68. Dumouchel Paul : **La Religion Comme Problème Politique**, Revue MAUSS, Paris, 2003, N°22, Distribution Electronique Cairn pour Découverte, www.cairn.info.
69. Jean Terrel, et Bernard Graciannette: **Hobbes, L'anthropologie,** KLESIS, Revue Philosiphique, Montpellier, N°12, 2009.
70. Raymond Polin : **Thomas Hobbes, De la société Civile, De matière, De son pouvoir**, Revue Européenne des sciences sociales, Librairie DROZ, Genève, 1erEdition, 1980.
71. Luc Foineau: **L'Etat, Philosophie, Morale et Politique**, ENS, Fontenauy, Saint-could, N°67/68, Septembre, 1992.

IV– المعـــاجم و الموسوعـــات

أولا– المعـــاجم

72. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي، ج1**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
73. جورج طرابيشي: **المعجم الفلسفي**، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006.

ثانيا– الموسوعـــات

74. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **الموسوعة الميّسرة للمصطلحات السياسية**، حقوق النشر والتوزيع الإلكتروني محفوظة لكتب عربية www.kotobarabia.com، 2005.
75. أندري لا لاند: **الموسوعة الفلسفية**، المجلد1، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.
76. تدهوندرتش: **دليل أكسفورد للفلسفة، ج1**، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، 2003.
77. عبد الوهاب الكيّالي: **موسوعة السياسة، ج4**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ب ت.
78. عبد الوهاب الكيّالي: **موسوعة السياسة، ج7**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994.
79. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، نقلها من الإنجليزية إلى العربية، فؤاد كامل، وجلال العشيري، وعبد الرشيد الصادق، دار العلم، لبنان، د ت.

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات

المصطلح العربي	المصطلح الفرنسي	رقم الصفحة
الأرستقراطية	L'Aristocratie	5، 11، 43، 44، 45، 46، 47، 99.
الأرسطانية	L'Erastianisme	92.
الإله الفاني	Un Dieu Mortel	36، 37، 78، 81، 82، 83، 95.
الإيمان	La Croyance	52، 54، 56، 57، 59، 60، 61، 69، 74، 75، 76، 77، 80، 81، 84، 88، 92، 93، 95، 101، 105، 109.
الثيولوجيا	La Théologie	105.
حالة الطبيعة	État de la Nature	5، 19، 20، 21، 22، 23، 33، 34، 35، 42، 62، 63، 64، 65، 80، 81، 83، 104، 108.
الحرية	La Liberté	3، 5، 6، 24، 26، 27، 33، 34، 39، 42، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 72، 77، 104، 108.
حرب الكل ضد الكل	Guerre de tous contre tous	21، 22، 33،35،80، 78، 108.
الحق الطبيعي	Le Droit Naturel	5، 23، 24، 25، 27، 30، 35، 36، 62، 63، 64.
الحق المدني	Le Droit Civil	64.
خرافة	Mythe	50، 59، 60، 61، 101، 105.
الدولة المدنية	L'État Civil	5، 76، 81، 91، 92، 108.
الدولة المسيحية	L'État Chrétien	6، 74، 86، 95.
الدّين	La Religion	2، 3، 4، 5، 6، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 49، 50، 51، 52، 54، 58، 59، 61، 67، 83، 86، 72، 76، 77، 78، 80، 81، 84، 87، 88، 89، 92، 93، 94، 96، 99، 100، 101، 103، 104، 108، 109، 110.
الدّين الحقيقي	Vraie Religion	50، 51، 101.
الدّين الطبيعي	Natural Religion	50.

الدّين الوثني	Pagan Religion	50.
الديمقراطية	La Démocratie	5، 43، 44، 45، 46، 47، 99، 104، 105.
السيادة	La Souveraineté	3، 4، 5، 6، 13، 36، 37، 38، 41، 43، 44، 58، 59، 64، 73، 78، 81، 83، 93، 97، 108، 110.
سياسة لاهوتية	Politique Théologique	72، 76.
الطبيعة البشرية	La Nature Humaine	19، 34،46، 108.
العلمانية	Laïcité	2، 3، 4، 16، 77، 87، 99، 108.
العقد الاجتماعي	Le Contrat Social	5، 8، 19، 33، 80، 87، 108، 109.
القانون الطبيعي	La Loi Naturelle	5،23، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 34، 35، 40، 41، 42، 75، 77، 90، 91، 94.
القانون المدني	La Loi Civil	20، 21، 40، 42، 51، 64، 65، 74، 75، 77، 80، 83، 89، 92، 95، 108.
الكنيسة	L’Église	3، 4، 6، 11، 13، 14، 15، 16، 49، 56، 58، 59، 61، 73، 75، 77، 83، 84، 86، 87، 88، 89، 90، 92، 93، 94، 100، 102، 103، 104، 105، 108، 109.
اللاهوت السياسي	La Théologie Politique	72، 76، 92، 103.
المجتمع المدني	La Société Civil	5، 19، 20، 23، 33، 34، 35، 40، 41، 51، 62، 63، 64، 77، 80، 81، 83، 104، 108.
معجزات	Miracles	59، 60، 61، 83.
المساواة الطبيعية	L'Egalité Naturelle	20، 21، 29.
الملكية	La Monarchie	4، 43، 46، 47، 73، 99، 108.
المملكة الطبيعية	Le Royaume Naturel	95، 96.
المملكة النبوية	Le Royaume Prophétique	95، 96.

مملكة الشيطان	Royaume de Satan	60، 100.
مملكة الله	Royaume de Dieu	6، 74، 87، 94، 95، 96، 97، 98، 99.
مملكة الإنسان	Royaume de L'Homme	6، 95، 99.
مملكة الظلام	Royaume des Ténèbres	6، 60، 100.

فهرس الأعلام

اسم العلم	رقم الصفحة
أبو بكر الصديق	16.
أرسطو	19، 20، 43، 61، 101، 103، 104، 105، 110.
أرنست باكر	11.
اسبينوزا	66.
أفلاطون	11، 37.
الإسكندر المقدوني	12.
أمبروز	14.
أنوسان	91.
أورفيوس	11.
أوغسطين	14، 99.
برامهول	5، 49، 66، 67، 68.
بروميثيوس	53.
بطرس	91.
بللرمان	6، 87، 88، 90، 92، 99، 103.
بولس	74، 88.
تشونغ تشانغ تونغ	10.
توما الإكويني	88، 103.
جاك بوسويه	73، 81، 82.
جان بودان	73، 81، 82.
جان جاك روسو	2، 4، 8، 17، 108.
جان كالفن	3، 72.
جريجوري السابع	14.
جوستنيان	13.
جون سلدن	92.
جون لوك	4، 17، 108.
جيمس الأول	82.
حسن حنفي	16.
حنا كريسوستوم	14.

دونغ تشون شو	.9
ديكوس	.13
روبرت بيلي	.49
ستيفن ديلو	.2، 16
سقراط	.11
سكستوس امبيريكوس	.23
شارل روبوتام	.49
شيشرون	.105
غاليلو	.105
فسباسيان	.13
فيثاغورس	.11
قسطنطنيوس	.13، 100
قسطنطين	.13
كارل شميث	.78
كلكلا	.13
لويس الرابع عشر	.73
ليو ستراوس	.19، 49
ليون	.91
مارتن لوثر	.3، 72، 85
ميكيافيلي	.3
نوما بومبيليوس	.51
هنري الرابع	.14
هوميروس	.11
هيرودوت	.11

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المقدمـــة	**6 – 1**
المدخـــل	**17 – 7**

الفصل الأول: النظرية السياسية عند هوبس	**47 – 18**
المبحث الأول: حالة الطبيعة	**19**
1– مفهوم حالة الطبيعة وخصائصها	19
2– الحقوق الطبيعية	24
3– القوانين الطبيعية	26
المبحث الثاني: العقد الاجتماعي أساس قيام الدولة	**33**
1– العقد الاجتماعي وقيام الدولة	33
2– في السيـــــادة	37
3– في حقوق الحاكم وحقوق الأفراد	39
المبحث الثالث: أشكال النظم والدول	**43**
1– الأشكال الثلاثة للنظم والدول	43
2– سلبيات النظامين الديمقراطي و الأرستقراطي	44
3– في أسباب أفضلية النظام الملكي	45
الفصل الثاني: الدّيـــن في فلسفة هوبس	**70 –48**
المبحث الأول: في الدّيـــــن	**49**
1– مفهوم الدّين عند هوبس	49
2– عوامل نشأة التدين والإيمان	51
3– في وجود الله وطبيعته	54
المبحث الثاني: في الكنيســـة	**58**
1– مفهوم الكنيسة عند هوبس	58
2– في أسباب ضعف الإيمان وزوال الكنيسة	59
المبحث الثالث: حرية الإرادة ومشكلاتها الدّينية	**62**
1– مفهوم الحرية عند هوبس	62
2– حرية الأفراد في إطار الدولة المطلقة	63
3– هوبس ضد برامهول: سجال الحرية والضرورة	66

الفصل الثالث: علاقـــة الدّيـــن بالسياســـة	**106 – 71**
المبحث الأول: سياسة لاهوتية لا لاهوت سياسي	**72**
1– الدّين والدولة بين الوصل والفصل	72
2– الدّين والدولة وحدة المنبع والغاية	80
3– الوظائف الدّينية للحاكم المدني	81
المبحث الثاني: الكنيسة والدولة المدنية	**86**
1– الكنيسة مؤسسة الدّين والدولة	86
2– دحض السلطات الشاملة للكنيسة: هوبس ضد بللرمان	88
3– وظائف رجال الدّين والكنيسة	92
المبحث الثالث: في الدولة المسيحية	**95**
1– في مملكة الله ومملكة الإنسان	95
2– ماهية السلطة الكنسية	99
3– مملكة الظلام في ميزان النقد	100

الخاتمة	**110 – 107**
الفهارس	**127 – 111**
فهرس المصادر والمراجع	118 – 112
فهرس المصطلحات	122 – 119
فهرس الأعلام	125 – 123
فهرس الموضوعات	128 – 126