

هوبز  
وفن السياسة الجديد

Hobbes  
and the Art of Politics

تأليف: بيير مانان  
ترجمة: د. عاصم منادي إدريسي

المركز الجهوي لمهن التربية  
والتكوين بمكناس  
المغرب

[assem.philo@gmail.com](mailto:assem.philo@gmail.com)



## هوبز وفنّ السّيّاسة الجديد<sup>1</sup>

**تأليف: بيير مانان\***  
**ترجمة: د. عاصم منادي إدريسي**

### ملخص:

يكاد يجمع الدارسون المهتمون بمجال الفلسفة السّيّاسيّة على التّمييز ما بين النّظريّة السّيّاسيّة القديمة (اليونانية)، ونظيرتها الحديثة. تُنعتُ القديمة "بالمثالية"، وهو توصيفٌ يعود استعماله إلى المفكّر السّيّاسي الإيطالي ماكيافيل الذي زعم في مقدّمة كتابه "الأمير" أنّ "السّيّاسات" القديمة لم تجد طريقها إلى التّطبيق في الواقع، لأنّ "القدماء" كتبوا عن جمهوريّات ومدن متخيّلتين فحسب؛ وهذا ما يجعل منها المقابل النّظري "للفلسفة السّيّاسيّة الواقعيّة" التي تنظر إلى الإنسان كما يوجد في الواقع، لا كما ينبغي أن يكون. شكّل هذا الفصل سمة ميّزت العصر الحديث الذي يُعتبر فكر الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز أبرز مؤسّسيه. ويرجع ذلك إلى أنّه استطاع تشييد منظور جديد إلى الإنسان، اعتبر بموجبه أنّ تفسير السّلوك البشري يستلزم دراسة الطّبيعة البشريّة كما هي في الواقع، مُجرّدة من المعايير التي تحدّد أنماط العيش المشترك (العادات والتقاليد والقيم والآداب والقوانين الزّجريّة...) في المجتمع. ولتحقيق هذا القصد اصطنع "حيلة منهجيّة" تفترض أنّ للمجتمع البشري تاريخا مفترضا عاش فيه النّاس من دون مؤسّسات وسلطة، بحيث لم يكن لأفعالهم وقراراتهم من محرّك إلاّ الطّبيعة. توصّل هوبز من هذا الافتراض إلى أنّ الطّبيعة البشريّة ملأى بالانفعالات الشّريّة، خاصة منها الأنانيّة والرّغبة في السّيّطرة والمجد. ومن البين أنّ وجود الشّرّ دون كوابح، يُفضي في الغالب إلى "حرب الكلّ ضدّ الكل"، وهي وضعيّة يشعر فيها النّاس -بشكل متساوٍ- جميعا "بالخوف من القتل"، ووحده هذا الخوف ما يمكن أن يقودهم إلى السّعي وراء الأمن والقبول

1- يمثّل هذا المقال جزءا من كتاب "التّاريخ الفكري لليبرالية" للمفكر الفرنسي "بطرس منان"، وهذه إحالة الكتاب:

Manent, Pierre, Histoire intellectuelle du libéralisme, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2012, P51-73.

بيير مانان: مفكر وأكاديمي فرنسي مبرّز، ولد سنة 1949، عمل في البداية مساعدا للفيلسوف ريمون آرون، قبل أن يصبح مديرا لمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة. يهتم بمجال "الديمقراطية الليبرالية"، و"حقوق الإنسان". اشتهرت فلسفته بنقد الطوطاليطارية والليبرالية. ويعتبر من أشهر فلاسفة الفكر السياسي المعاصرين في فرنسا. من أشهر أعماله:

- Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau,
- Tocqueville et la nature de la démocratie,
- La Cité de l'homme

بالشروط التي يتطلّبها العيش المشترك والأمن. لقد استثمر هوبز فكرة "الخوف من القتل"، وجعل منها مدخلا وحيدا لبناء نظرية سياسية تفترض أنّ التّحكّم في "الشّرّ الطّبيعي" لن يكون إلا بوجود سلطة قويّة شبيهة "بإله فان" يمارسها سلطان ذو سيادة شاملة تُرهّب النّاس وتفرض عليهم الانصياع للقوانين المدنيّة. يشرح هذا المقال المترجم أهميّة فكرة "الخوف من القتل" وقيمتها في النّظرية السياسيّة الهوبزيّة. الكلمات المفاهيم: الخوف من القتل - حالة الطّبيعة - حرب الكل ضد الكل - العنف - العقد الاجتماعي - الدولة.

### Abstract:

Most Scholars interested in the domain of political philosophy agree on the distinction between the ancient (Greek) political theory and its modern counterpart. The old political theory is described as "idealistic"; a description that was used first by the Italian political thinker Machiavelli, who claimed in the introduction to his work **The Prince** that ancient politics didn't find its way to application in reality, because "the ancients" wrote only about imagined republics and cities. This makes it the theoretical counterpart to "the realistic political philosophy," which looks at man as he is in reality, not as he should be. The distinction served as a mark that distinguished the modern period for which the English philosopher Thomas Hobbes is one of the most prominent founders. This is due to the fact that Hobbes could build a new perspective, through which the explanation of human behavior requires the study of the nature of man as it is in reality, apart from the standards that determine patterns of communal living (traditions, customs, values, mores, punitive laws...etc) in society. To achieve this intention Hobbes invented a "methodological trick", which postulates that human society has a supposed history in which people lived without institutions and authority, wherefore their actions and decisions had no motive except nature. Hobbes arrived at the conclusion that human nature is rife with evil emotions, especially selfishness and the desire for dominance and glory. It is, therefore, clear that the existence of unrestrained evil eventually leads to "the war of all against all"; a situation in which all people – equally—feel "the fear of death." This fear alone is what can lead them to look for security and to accept the conditions communal and safe living requires. Hobbes has used the idea of "the fear of death" and made of it the only open door to construct a political theory, which assumes that control over "natural evil" will not be where it not for a power similar to "a mortal God" practiced by a ruler with a comprehensive sovereignty that intimidates people and forces them to be subject to civil laws. This translated article explains the importance of the idea of "fear of death" and its value in the Hobbesian political theory.

**Key words,** The Fear of death - the state of nature - the war of all against all - the violence - the social contract - the state.

## 1- نصّ المقال:

لا يمكننا أن نستنتج من فكر ماكيافيل شرعية هذه المؤسسة أو تلك، أو على الأقل ضرورة وجودها. يمكن للمرء حتى أن يتساءل عما إذا كان هناك مكان للمؤسسة في العالم كما يصفه، والذي يتأسس على خصوبة المبادرة العنيفة والفعل الذي يسبب الخوف بذلك. تفترض كل مؤسسة إيجابية وصلابة جيدة، أو إن شئنا القول صلابة الجسم السياسي الذي يبدو غريبا على المنظور الماكيافيلي. ورغم ذلك، فإنّ في مدينته عنصرا وحيدا له بعض اللطف، وهو الشعب الذي لا يريد أن يكون مضطهدا. ومن المؤكد أيضا أننا رأينا من قبل بأنّ هذا الشعب بنفسه لا يجد في نفسه ما يكفي لتأسيس نظام سياسي جديد؛ فإذا ما أراد ذلك سيبقى وفيًا لمبادئ ماكيافيل، إذ سيُنشئ مؤسسة وضعيّة، وفي هذا الجانب وحده فقط يجب أن نبحث. والحقيقة أننا سنجد عند هوبز بأنّ الشعب بنفسه -لا باعتباره مجرد جزء من الجسم السياسي يتميز عن الوجهاء، وإنما باعتباره مجموع الناس الذين لا يريدون العيش في الخوف- هو الذي يأخذ على نفسه بشكل ما المبادرة السياسيّة؛ ذلك أنّ رغبة الناس جميعا في الأمن والسلم ستكون هي قوام المؤسسات السياسيّة المشروعة التي أنشأها هوبز. فالناس الذين استغلّم قيصر بورجيا وتركهم راضين ومذهولين، سيعرفون كيف يحققون هذا الإشباع، فمن أجل أن يكون المرء راضيا، سيتوجّب عليهم أن يكونوا أذكياء.

من المستحيل تماما المضيّ قدما دون تقديم فكرة ولو موجزة عن سياق عمل هوبز أو ظروفه. لقد وُلِدَ هذا العمل على عجل، لقد رأى هوبز الاستعدادات جارية تأهبا للحرب الأهلية، ثمّ رآها تندلع وتبلغ ذروتها عند إعدام الملك شارل الأول سنة 1649. كانت هذه الحرب التي لا ينفصل فيها السياسي عن الديني هي التعبير الأكثر مأساوية عن مشكلة اللاهوت-السياسي في صورته "ما بعد الوسطوية". لقد احتدمت الحرب سنوات طويلة من أجل الإجابة عن التساؤلات الآتية: ما وظيفة الملك؟ وما معنى المؤسسة الملكية؟ وأيضا، ما موضع الدين ضمن تعريف الجسم السياسي؟

فصل الملك هنري الثامن الملكيّة الإنجليزيّة عن روما، وقد حصل هذا الانكسار في لحظة الإصلاح الديني اللوثري، ورغم أنّ الملك هنري الثامن لم يكن بروتستانتيًا، فإنّه اضطهد البروتستانت والكاثوليك على حدّ سواء. كان الأمر يتعلّق عنده بانفصال سياسيّ خالص أعلن من خلاله الجسم السياسي الإنجليزيّ باسم ملكه استقلاله عن روما. غير أنّ القول بأنّ الاستقلال عن الدين الروماني، لا يعني مطلقا الانعتاق الدائم من الدين، ذلك أنّ ملك إنجلترا وملكتها صارا رئيسا دين المملكة. ولكن، أيّ دين يتأساه؟ فالملك الذي أفلت من وصاية الكهنة والثيرولوجيين الرومان، توجّب عليه هو نفسه أن يكون ثيولوجيًا، إن لم يكن كاهنا. ففي عهد الملكة إليزابيث، وبعد التمدّد الذي عرفته الكاثوليكيّة برعاية الأميرة ماري تيودور، حصل إضفاء الطابع البروتستانتي على الملكيّة الإنجليزيّة، وكان المصير الديني للمملكة الإنجليزيّة قد تحدّد.

إنّ الحقّ المنتحل الذي يدّعيه الملك ويحدّد باسمه دين رعيّته كان يضعه في موضع مفضوح للغاية؛ فعن طريق اختيار البروتستانتيّة، أو إحدى نسخها باعتبارها دينًا رسميًا للدولة، يتمّ تكريس سلطة هذا التأويل للمسيحيّة، ومن ثمّة تقديم الأسلحة إلى أنصار النسخة الأكثر صرامة أو جذريّة من البروتستانتيّة، أي "المتطهرين" الذين سيتحدّون دين الدولة وحتىّ الدولة نفسها. وأيًا تكن رغبة الملك، فإنّه لم يعد قادرا على

العودة إلى الكاثوليكية التي اعتبرت من الآن فصاعدا كما لو كانت دينا غريبا ومعاديا. من هنا أتت الجهود غير المثمرة لخلفاء إليزابيت لفرض مسيحية مُحَدَّدة من قِبَلِ الملك، وهي مسيحية لا يمكن أن ترضي لا مجموع البروتستانتيين، ومن المؤكد أيضا أنها لن تكون مرضية لأولئك الذين ظلوا كاثوليكين. لقد صار الملك فيما يخص المسألة الدينية غريبا عن شعبه.

والواقع أنه كان على الملك في سياق جهوده المبذولة من أجل تحرير الشعب من وصاية روما أن يستند إلى دعم "ممثلي" هذا الشعب، علما أن هذا الدعم كان سيقدم إما طواعية، أو تحت طائلة الابتزاز، وفي الحالتين معا كانت النتيجة ستبقى هي نفسها، فمجلس العموم الذي هو بالتعريف الأصلي ممثل الإنجليز لدى الملك، هو ما يوطد شرعية الملك الخاصة، ويُبلورُ المشروعية "الوطنية" لحكمه. نتج عن هذا التنافر أن الخلاف الديني أمد ممثلي الشعب بالفرصة المواتية والإغراء والوسيلة المناسبة للإعلان عن استقلال الجسم السياسي عن الملك واعتباره خصما له. وفي الوقت نفسه، فإن تعريف الجسم السياسي بات متوقفا على رأي ديني نعلم أنه لا يثبت شيئا؛ فالانفلات من السلطة الملكية يقود تلقائيا إلى تفكك هذا الجسم إلى مجموعات تتوافق والآراء الدينية المختلفة، وتعادي بعضها عن طيب خاطر. لقد بدا واضحا لهوبز أن الطريق الوحيد الذي يضمن إنقاذ السلطة الملكية، وهو في الآن نفسه شرط لا بد منه من أجل تحقيق السلم المدني، يمر عبر الانفصال التام عن الدين، أي إخضاعه بشكل تام لسيادة السلطة المدنية. سنحاول إعادة بناء مسار هوبز هذا<sup>1</sup>.

ما الأسباب التي أدت إلى الحرب المدنية الإنجليزية من وجهة نظر هوبز؟ يمكن التمييز بهذا الخصوص بين اثنتين، إحداهما دينوية، والأخرى دينية. يكمن السبب الديني في تأثير الكليات التي تعلم العظماء، أما العلة الدينية فتتمثل في أتباع آل بريسيثاريه أو المتطهرين الذين يحظون بالاعتبار لدى الشعب. فيما يتعلق بتأثير الكليات، يظهر في الدراسات الكلاسيكية التي تتناول المواد اليونانية والرومانية التي تمجد "الحرية". أما التأثير الديني الذي يعود إلى المتطهرين فيظهر في ذلك التصور الديني الذي يعزو إلى كل الذين يتقاسمونه الحق والواجب اللذين يمكنهم من تلقي "الإلهام" الفردي، أي حق وواجب الفرد في "الجزم" برأيه. لقد تأمر هذان التأثيران لإثارة روح العصيان.

إن القوام الأول الذي مثل منبع البناء الهوبزي، يعود إلى العقيدتين المعارضتين الكبيرتين اللتين وقفتا ضد السلطة السياسية للكنيسة - أي الجمهوريين الكلاسيكيين مثل أرسطو وشيشرون، والبروتستانت - واللتين قادتا إلى كارثة سياسية واجتماعية. لنلاحظ بهذا الصدد أن هاتين الحركتين العظيمتين تتكوّنان فيما ندعوه بالحاضر الفاسد الذي له ماضٍ مرموق (العصور القديمة) أو المحضة (المسيحية الأولى، مسيحية المسيح والرسل). إضافة إلى ما سبق، تنبغي الإشارة إلى الغموض الكاثوليكي ما بين الطبيعة والتعمة الإلهية، وكونهما معا مُعَرِّضين للفساد، وهو الغموض الذي يجد التعبير العقلي عنه في السكولائية

1- نعتز على العقيدة السياسية لهوبز في محتوى كتابه اللفيانان أساسا (1651)، لقد نُشرت الطبعة الفرنسية الجيدة منه في منشورات سيري (sirey) بتاريخ 1971، ترجمة فرانسوا تريكو. توجد بعض المقاطع أدناه مأخوذة من ملاحظاتي حول هوبز في معجم الأعمال السياسية (puf, 1986).

الأرسطية، والذي أفضى تلقائياً إلى ما يسمى الطبيعة المحضة التي افترضت العصور القديمة أنها تكشف عنها، أو إلى النعمة الوحيدة التي تدعي البروتستانتيّة أنها تجد حقيقتها وفعاليتها. لماذا قادت هاتان الدعوتان -كما قالت "محكمة الاستئناف"- إلى اضطراب غير مسبوق؟

ومهما تكن المزايا أو العيوب الجوهرية المتعاقبة للعصور الكلاسيكية القديمة والمسيحية الأولى، فإنه لم يكن لهذين الشينين الكبيرين وجود في إنجلترا إلا باعتبارهما آراء متاحة لكل شخص، بحيث تمدّه بحجة أو ذريعة جاهزة يستعملها بمجرد ما أن يميل إلى العصيان بدافع من حبّ الذات؛ فما كان مجرد خبرة في السابق صار رأياً تبين أنه مدمر للحياة السياسيّة. من هنا -هذا هو قلب جدل التصوّر الهوبزي- فإنّ الدور والآثار السياسيّة لهذه الآراء تدحض سلطة الخبرة التي تدعي أنها تنطلق منها.

فيما يخص الجمهوريين الكلاسيكيين، تقوم دعواهم الأساسيّة على أنّ المدينة طبيعيّة، أو على الاعتقاد في أنّ الطبيعة تجمع الناس مع بعضهم وتدعوهم إلى أن يحكموا أنفسهم في ظلّ الحرّيّة إن جاز القول. لكنّ تأثير سحر هذه الفكرة على السلوك الواقعي للناس اليوم يتمثل في أنّه وضعهم ضدّ بعضهم بعضاً باسم الحرّيّة. إنّ الأثر المدمر لهذه الفكرة أو الرأى أكثر قوّة من فرضيّة "الطبيعة السياسيّة" للناس، إذ ينبغي القطع مع "الطبيعة" باعتبارها نموذجاً أو مرجعاً للتنظيم السياسي.

أمّا فيما يتعلّق بالبروتستانتيّة، فإنّ أطروحتها الأساسيّة تتجلّى في أنّ الله يملأ بنعمته ذلك الذي يدنو منه طهارة وتواضع قلب بحبّ الجار، إنّ مثل هذا الإنسان المتأكد من العون الإلهي، لأنّه اختبر حرارته ونوره، لا يمكن إلا أن يريد ويفعل إلا الخير. بل تُظهر التجربة أنّ ادعاء "امتلاك النعمة" وأن يكون المرء "قدّيساً" هو من حيث المبدأ أصل الغطرسة السياسيّة غير القابلة للاحتمال، وأساس احتقار الجار وإغاضته.

تكمّن نتيجة الخبرة الحاسمة اللازمة عن الحرب المدنيّة الإنجليزيّة في الآتي: لا يمكن للطبيعة ولا النعمة أن يفسدا الناس. إذن، فما الذي يستطيع ذلك؟ يمكن العثور على الإجابة الوحيدة بوضوح في الفن. عني لقد تحدّد الفنّ في التصوّر القديم باعتباره محاكاة الطبيعة. أمّا وقد كفّت الطبيعة عن أن تكون نموذجاً، ولا يمكن أن تكون مرجعاً، فما الذي سيكون نموذجاً لهذا الفنّ الجديد الذي يُحضّره هوبز؟ هكذا يكون أيّ "نموذج" مجرد "رأى" حول "الطبيعة"، وكلّ رأى هو مبدأ الاضطراب، لذلك ينبغي إعداد فنّ لا يكون في حاجة إلى أيّ نموذج، بحيث يجب العثور في هذا الفنّ السياسي على أساس أكثر صلابة من أيّ رأى.

فحتّى نقول بطريقة أخرى إنّنا نشكّل الآن عائلة، فإنّ أساس الفعل السياسي، وبشكل أكثر عموميّة الفعل الإنساني حتّى الآن هو فكرة الخير سواء كانت طبيعيّة أو فائقة للطبيعة؛ لقد باءت هذه الطريفة في تلقي الفعل داخل المدينة بالفشل على نحو مأساوي، لأنّ الناس يشكّلون بالضرورة المفاهيم متضاربة عن الخير. يُعتبّر هذا التضارب منبعا لا ينضب للتزايدات والحروب. غير أنّه إذا كان الخير غير مؤكّد، فإنّ الشرّ أو على الأقلّ بعض الشرور ليست كذلك. وهناك على نحو خاصّ شرّ اعتُبر من قبيل كلّ الناس، أو على الأقلّ عامّتهم في كلّ الأوقات وفي أيّ مكان كما لو أنّه أعظم شرّ، علماً أنّ هذا لم يتمّ لم يستند إلى أساس

منطقي قابل للأخذ والرد، وإنما تحت تأثير عاطفة الموت التي لا يمكن أن يرضيها شيء ما؛ فالأساس الأكثر صلابة لكل رأي، وأيضا للفن السياسي الجديد سيكون هو هذه العاطفة، أي عاطفة/الخوف من الموت.

نتذكر هنا ماكيافيل وحادثة تشيزينا<sup>1</sup>، فالفلورنسي والإنجليزي يعتمدان معا على الخوف كأساس لإنشاء المدينة الجديدة. غير أن ماكيافيل جعلنا نفكر في أن الخوف -باعتباره فعلا ومفيدا من الناحية السياسية- يُخلق من قبل الأمير الذي حُبِي/الفضيلة. إن هذا الخوف الناجع ليس إلا/ثر/الفن. ذلك أن الاتحاد البشري في إيطاليا زمن ماكيافيل لم يتعرض للتقويض تماما، بل كان يعاني من السلبية أو الوهن الشديد، يتعلق الأمر بنوع من الحلول الوسطى المخزنية بين المدن الإيطالية والكنيسة، وبين الطبيعة والنعمه بحيث يحافظ على نوع من التوازن بين الطرفين. إذن، إنه لمن المناسب إعادة تنشيطه من خلال الاستخدام الحكيم للخوف. أما في إنجلترا التي انشغل بها هوبز فقد كان الوضع نقيض ما كان في فلورنسا، لقد دمّرت قوة تباين الآراء ترابط الناس على هذا النحو. فمن تنازع الآراء حول الخير اندلعت حرب الكل ضد الكل التي تعيق تماما الحياة الاجتماعية والعقلية والاقتصادية. يعيش الجميع في خوف من الموت. إن استحالة توافق الآراء حول الخير هو ما أنتج الشر المطلق، من هذا المنطلق توجب النهوض من أجل إعادة بناء نظام جديد يكون منيعا أمام تنازع الآراء، يجب أن نجعل من ويلات الخوف علة الفن المفيد. إن أساس هذا النظام الجديد لن يكون هو الخير الذي نسعى وراءه، وإنما الشر الذي نهرب منه.

ورغم ذلك، قد يقال بأن الحرب المدنية مجرد ظرف استثنائي لا يمكننا انطلاقا منه إدراك الغايات والوسائل المألوفة للحياة السياسية. يجيبنا هوبز بالنفي، ويعتبر أن الحرب المدنية أو حرب الكل ضد الكل هي الحالة الطبيعية التي يكون عليها الناس. لقد نظر هوبز إلى التمرقات السياسية والدينية التي ضربت بلاده ليست إلا تجليا خاصا وقاسيا للسلوك الطبيعي للناس عندما يعيشون دون سيد معترف به دون منازع. وحتى في زمن السلم نفسه، أي في الظروف "العادية"، يلاحظ الحضور المستمر للخوف والريبة والعدوانية، ألا يظهر الناس عندما يقفلون أبوابهم ليلا وخزائهم في بيوتهم بهذه الأفعال أنهم لا يخافون باستمرار من مواطنهم فحسب، بل وأيضا من أسرهم وأقربائهم أنفسهم؟ وبشكل أعمق، تكشف الملاحظة بانتباه قليل أن حياة الإنسان في المجتمع محكومة بواسطة حب الذات والزهو والمجد الباطل والرغبة في السيطرة على الجار وإرغامه على الاعتراف بتفوق الذات. أما في مرحلة السلم المدني، أي عندما يكون صاحب السيادة المشروعة معترفا به ومطاعا، فإن انفعالات حب الذات لا تؤدي ولا تتلقى أي ضرر إلا جراح حب الذات.

ولكن، إن كان صاحب السيادة غير مؤكد ومُتنازعا عليه، فإن الحرب المدنية تندلع، وتتفاقم انفعالات حب الذات التي ظلت مقيدة إلى حدود تلك اللحظة بالخوف من القوة العامة، فتغدو مدمرة وقاتلا يهاجم الممتلكات وحياة نظرائه أيضا. إن التنافس المتبادل بين الكل، والذي كان خفيا سرعان ما يغدو واقعيًا عندما يتخذ صورة حرب الكل ضد الكل. هكذا فإن الفكرة الإغريقية عن طبيعة طيبة تقوم على أساس الخيرات الهرمية التي تجعل المدينة الناس يتقاسمونها تنهار تماما.

1- انظر الفقرة الثانية، ص 48-50.

قد يقول البعض، أليس هذا النّقد الموجّه إلى الطّبيعة هو نفسه النّقد الذي وجّهته المسيحيّة إلى الإنسانية التي سقطت فريسة الخطيئة الأصليّة؟ إنّه لمن الصّحيح أنّ هذه الصّورة التي رسمها هوبز عن الحالة البشريّة تجعله شبيهاً بأكثر الأخلاقيين المسيحيين تشدداً. كتب باسكال في الحقبة نفسها قائلاً: "كلّ النّاس يكرهون بشلّ طبيعيّ بعضهم بعضاً"، وأيضاً: "كلّ أنا هو عدوّ يريد أن يكون طاغية على جميع النّاس. وبشكل أدقّ، ففي اللّحظة التي يبدو فيها أكثر قرباً من المظهر الأساس للمنظور المسيحي، فإنّ هوبز يخالف ذلك. ففي ظلّ حرب الكلّ ضدّ الكلّ التي تكون فيها الإنسانية على وشك السّقوط وهي تترك الحالة الطّبيعيّة للجنس البشري، لا يمكن اعتبار الأفعال السيّئة أخطاءً أو آثاماً، أي إنّه في هذه الحالة حيث تكون حياة الجميع في خطر دائم، وكلّ الأفعال مُغطّاة بواسطة مشروعية الدّفاع عن النّفس، بل وحتىّ أنّ الهجوم الأقلّ استفزازاً يمكن اعتباره دائماً وقائيّاً. وعلى غرار أمير ماكيفيل في ظلّ عدم اليقين مظاهر عنف الوجود السّياسي، فإنّ كلّ إنسان في حالة الطّبيعة يكون قاضياً، بل هو القاضي الوحيد فيما يخصّ السّلوك اللّازم للمحافظة على بقائه. وإذا كانت هذه هي حالة الطّبيعة التي توجد عليها الإنسانية، فإنّه يبدو من الواضح تماماً أنّ رغبات النّاس وانفعالاتهم لا يمكن أن تكون هي نفسها بالنّسبة إلى الجميع، أو إنّها بالطّبيعة خطايا. فإذا كانت الاغتياالات الأكثر فظاعة (القسوة لا تكون دائماً ضروريّة "رادعة" للعدو) يمكن أن تكون مُبرّرة، فإنّه من الواضح أنّ الأخلاقيّة والخير والشّرّ والخطيئة لن يكون لها أيّ معنى في حالة الطّبيعة؛ فالخير والشّرّ لا يوجدان بالطّبيعة، بل إنّه لن يكون للشّرّ والخير معنى إلّا عندما يتمّ تجاوز حالة الطّبيعة، أي بمجرد ما أن تُعلن السّلطات العامّة القوانين التي تحدّد هذه التّصورات.

إنّ توصيف هوبز لحالة الطّبيعة يسمح بتقويض مزاعم الجمهوريين الكلاسيكيين، أو فكرة الطّبيعة، شأنها في ذلك شأن الدّين المسيحي وفكرة النّعمة الإلهيّة، وذلك لأنّه يُبرز في البداية أنّ الطّبيعة ليست طيّبة، أو إنّ "الحياة وفقاً للطّبيعة" هي خلاصة كلّ الشّرور، كما يُظهر بعد ذلك أنّ هذه الشّرور لا تجد منبعها في الخطيئة الأصليّة، بل في الضّرورة، ومن ثمّة فإنّ علاجها لا يتوقّف على وجود النّعمة الإلهيّة، بل على الفنّ. انطلاقاً من هذا الشّرّ المطلق الذي ليس شرّاً أخلاقياً سيولد -بفضل فنّ جديد- خير جديد، أي تحديد جديد للخير السّياسي. إنّ الضّرورة التي تُرغم النّاس في حالة الطّبيعة على ما يسمّيه الوعي المشترك الشّرّ هي التي تضطرّهم أيضاً وإنّ على نحو أقلّ مباشرة على ما يسمّيه هذا الوعي المشترك نفسه الخير.

إنّ حالة الطّبيعة غير قابلة للاحتمال للإنسان نفسه: ففي حالة حرب الكلّ ضدّ الكلّ، تكون حياة كلّ واحد "منعزلة وبائسة وقاسية وحيوانيّة وقصيرة"<sup>1</sup>، إنّها قصيرة على وجه الخصوص. فالخوف من القتل غيلة مائل في كلّ مكان، بحيث إنّ الإنسان لا يريد شيئاً أكثر من أن يحافظ على بقائه، وبشكل أدقّ، يكمن المنبع الأكثر وفرة لحرب الكلّ ضدّ الكلّ هذه في الرّغبة التي تدفع الجميع إلى حفظ بقائهم؛ فالخوف من الموت هو ما يدفع النّاس إلى هذا السّلوك القاتل الذي يعرضهم لخطر الهلاك. إنّ هذه الوضعيّة غير معقولة، أو إنّه يمكن تحديد الشّرّ الذي ينزل بالنّاس في حالة الطّبيعة على نحو أفضل إذا اعتُبر كما لو كان

1- المرجع نفسه.

تناقضها منطقيًا. ومن أجل رفع أيّ تناقض منطقي، ليس ضروريًا أن يكون المرء طيبًا أو كريما أو شجاعا أو ورعا، بل يكفي أن يحوز على القليل من البراعة، ويكفي لهذه الخاصية أن يقدرها المحدثون قبل كل شيء، إنَّها الذكاء أو مهارة حلّ المشكلات.

ثم كيف للناس ألا يكونوا أذكيا طالما يكونون مجبرين على أن يكونوا كذلك بدافع من الانفعال الأكثر قهرا للمرء، أي الخوف من الموت؟ وبمجرد ما أن يلاحظ العقل البشري ما تنطوي عليه هذه الحرب من تناقض، حتى يسعى وراء أسباب السلم؛ وبشكل أدق، إنَّ ما ندعوه العقل، يتولّد من هذا الضّرورة التي تمّ التّأكد منها والتّعرفّ عليها من خلال الانفعال، إنّه ملكة إبداع الوسائل أو إنتاج الوقائع. ولن يكون فنّ السياسة الجديد إلا الاستعمال الجيد لهذه الملكة. إنَّ الجديد الذي حمله هوبز إلى السياسة، يتجلى في أنّ الناس إذا أرادوا أن يكونوا مكتفين -وكيف لن يريدوا ذلك-، فإنهم مُجبرين على أن يكونوا أذكيا.

بناء على هذا التبرير القائم على الخوف من الموت، والذكاء الذي يتولّد عنه، فإن مصطلحات المشكلة نفسها تحمل إشارة إلى الحل؛ فالقول بأنّ كلّ إنسان يستطيع في حالة الطبيعة أن يستعمل كلّ ما يراه مناسبًا ليحافظ على بقائه، يعني أنّ لكلّ إنسان الحقّ على كلّ الأشياء، وعلى أجساد غيره أيضًا<sup>1</sup>، ينطلق هذا الحقّ غير المحدود للناس جميعًا من حرب الكلّ ضدّ الكلّ، وهو في الوقت ذاته منبع هذه الحرب؛ وبالتّخلّي عن هذا الحقّ فقط يمكن لكلّ شخص -بقدر ما يعنيه ذلك- تجفيف منبع الحرب. إنّ تنازل المرء عن هذا الحق سيكون غير معقولٍ ما لم تكن هناك ضمانّة معقولة بأنّ جيرانه وخصومه سيفعلون الشيء نفسه. يجب على الناس جميعًا إذن أن يلتزموا بواسطة عقد مع بعضهم على التنازل عن هذا الحقّ غير المحدود. ذلك أنّ العقود التي لا يضمنها السيف، ليست إلا مجرد دحّان<sup>2</sup>.

إنّ الإمكان الوحيد الذي يبقى متاحًا ويمكنه أن يضمن العقد، يكمن في التّهديد بالعقاب الذي سيعاقب أيّ انتهاك، فإلى من يعود أمر إنزال هذه العقوبة بالمنتهكين؟ ربّما إلى الشخص أو الأشخاص الذين اختارتهم الأطراف المتعاقدة. فكلّ واحد يتنازل عن حقّه على جميع الأشياء، ويفوّض ذلك الحقّ إلى الشخص أو الجماعة التي عهدَ إليها بالسيادة، والتي ستتولّى مسؤوليّة الإعلان عن القوانين الضّروورية لتحقيق السلم المدني، واستعمال القوة التي ترى أنّها مطلوبة من أجل المحافظة عليه. وسواء كان السيّد فردًا أو جماعة فإنّ له حقًا غير محدود يجعل سيادته مطلقة، لأنّ الحقّ الذي نقله إليه كلّ فرد لم يكن مشروطًا بشيء. لقد ورث الحاكم الحقّ الذي كان ملكًا لكلّ واحد من الناس على الأشياء كلّها في حالة الطبيعة، أو إنّه الوحيد الذي احتفظ بهذا الحقّ الذي كان لهم جميعًا في حالة الطبيعة قبل أن يخلّوا عنه. هكذا نشأ صاحب السيادة (Le Souverain) أو اللّفيثان، ذلك "الإنسان الصّناعي" أو "الإله الفاني" الذي يضمن السلم المدني.

1- على هذا النحو الغريب صاغ هوبز "الحقّ في القتل" الذي يعود إلى الناس جميعًا في حالة الطبيعة.

2- العقد من دون السيف (العنف) لا يعني أكثر من كونه مجرد لغو. (اللّفيثان، الفقرة 17).

باختصار، هكذا استنبط هوبز الضّرورة الماسّة إلى وجود السّيادة المطلقة، فإن أراد النّاس أن يعيشوا في سلام، فإنّ عليهم العيش في ظلّ الحكم المطلق. هناك ملاحظة تفرض ذاتها مباشرة، ومؤدّاها أنّه ليس من المناسب أن يكون المرء شديد الإعجاب "بجلالة" صاحب السّيادة هذا. فما المبدأ الذي تقوم عليه في الواقع سيادته المطلقة؟/إنّه حقّ الفرد. وما منبع هذا الحق؟ إنّه الضّرورة المتواضعة للغاية للحفاظ على الذات، وتجنّب الموت. إنّ النّاس غير مُضطّرين بعد الآن إلى الاسترشاد بالخيرات أو بفكرة الخير، بل بالحقّ الذي يتولّد عن ضرورة الهرب من الشرّ. فداخل الخطابين الأخلاقي والسّياسي اللّذين يقدّمهما هوبز، واللّذين ما زالا يشكّلان لغتنا حتّى اليوم، نجد أنّ الحقّ أخذ مكان الخير؛ فإذا كان القدماء (الوثنيّون أو المسيحيّون) قد ركّزوا بشكلٍ إيجابيّ على الخير، فإنّ المُحدّثين الذين تلوّوا هوبز قد ركّزوا انتباههم على الحق، أي حقّ الفرد. إنّه خطاب الليبراليّة و "قيمتها".

ما الذي يعنيه: نقل المرء حقّه الطّبيعيّ غير المحدود إلى صاحب السّيادة؟ إنّه يعني تقبّل كلّ الأفعال التي تصدر عن صاحب السّيادة والاعتراف بها مهما كانت. أي أن أعترف بأنّي هو "صانع" كلّ الأفعال التي يتمّ إنجازها عن طريق صاحب السّيادة الذي أخضع له، إنّه مُمثّلّي، وهو الذي يمثّل وحدة الجسم السّياسي، ولكلّ أعضاء الجسم السّياسي الممثّل نفسه، أي صاحب السّيادة.

وبعد حقوق الفرد، نجد طائفة أخرى من الأسس التي يقوم عليها الفكر الليبرالي، وعلى رأسها فكرة التّمثيل (La Représentation). فما الذي جعل من فكرة التّمثيل ضرورة لا غنى عنها لإنشاء الجسم السّياسي؟ ففي حالة الطّبيعة حيث لا توجد أيّة سلطة، أو إنّ هذا يعود بالأحرى إلى أنّ سلطات جميع النّاس على الأشياء كلّها تبقى متساوية؛ فالنّاس جميعا متساوون. فكيف بنى هوبز هذه النّقطة المهمّة؟ لقد استعمل حجّة تكاد تصل إلى مستوى المزحة، ذلك أنّ المرء الأكثر ضعفا يظلّ قادرا دائما على قتل الأكثر قوّة.

قد يقول قائل إنّ هذه الحجّة أكثر ضعفا، لكنّ الحقيقة أنّها أكثر قوّة إلى حدّ كبير؛ فإذا كانت الخبرة البشريّة الأساسيّة هي تجربة الشرّ في حالة الطّبيعة، فإنّ الأمر الأكثر أهميّة في العلاقات بين النّاس ينكشف في هذه الحالة. وليس هناك من شكّ في أنّ هشاشة الفرد الواحد في هذه الحالة بالكاد تختلف عن نظيرتها لدى الآخرين؛ "فرغم أنك الأكثر جمالا وذكاء وشجاعة مني، لكنني أستطيع قتلك إمّا بواسطة القوّة أو عن طريق الحيلة، هذا هو الأمر الجدير بالاعتبار بيننا؛ وإذا كان النّاس متساوين من حيث المبدأ، وكانت قدراتهم متساوية أيضا على نحو طبيعي، فإنّ السّلطة السّياسيّة - التي تمنح للجسم السّياسي صلابته - ليست طبيعيّة؛ فالقول بأنّها غير طبيعيّة، يعني القول بأنّها مُصطنعة، أي يجب إنشاؤها. غير أنّ المُصطنع هو ما يتمّ إنشاؤه بالكامل من قبّل الصّانع؛ ففي المنتج المحدود لا يوجد هناك - إلى جانب المادّة الخام والطّبيعة البشريّة - إلا نيّة الصّانع وإرادته، (ويعني هوبز بالصّانع الإنسان منظورا إليه من جهة كونه يملك القدرة على خلق الجسم السّياسي). تتضمّن السّلطة السّياسيّة نيّة الصّانع وإرادتهم، أي نيّة وإرادة النّاس الذين عاشوا في حالة الطّبيعة، والذين يرغبون في السّلم. إنّ السّلطة المطلقة ليست إلا أداة لأولئك الذين لا قوّة لهم.

إنّ تضخيم السّلطة المتباهي في المنظور الهوبزي لا ينبغي أن يحجب ما انطوى عليه مضمون هذا المنظور أو معناه من ضعف جذري، فما هو أساسي أو طبيعيّ هو المساواة بين الضّعفاء. كيف لا نرى أنّ لدينا هنا رِحْمُ التّمييز بين المجتمع المدني والدّولة؛ بحيث إنّ المجتمع المدني هو الفضاء حيث تتحقّق المساواة في الحقوق، والدّولة هي الوسيلة التي يتمكّن المجتمع المدني عن طريقها من تحصين السّلم والنّظام؟ وفي الوقت ذاته، فإنّ التّناقض المستفزّ في التّصوّر الهوبزي -تملك الدّولة المصدر الوحيد في هذا المجتمع المدني الذي تمارس عليه سلطة مطلقة- يُبرز أماننا الصّعوبة الأساسيّة لهذا التّمييز، ومعها فكة التّمثيل التي لا تنفصل عنها. فإذا كان ما يهّم حقًا هو المجتمع المدني، وكان طبيعيًا، وكانت الدّولة ليست إلاّ مجرد أداة للوصول إليه، فلماذا هو منفصل عنها تماما؟ لماذا لا يستعيدها؟ لماذا لا تضع حدًا لهذا التّنافر؟

عكس ذلك، وإذا كان الجسم السّيّاسي لا يوجد كما ينبغي إلاّ من خلال المُمثّل أو المندوب، فإنّه سيكون أكثر من مجرد ممثّل للجسم السّيّاسي، بل إنّّه هو ما يمنح المجتمع المدني وجوده واستمراريّته، إنّّه منبع الوجود الاجتماعي. إنّ التّمييز بين المجتمع المدني والجسم والدّولة والتّقاطع القائم بينهما من خلال فكرة التّمثيل أثارا نوعا من التّدذبذب بين طرفين: يتمثّل أحدهما في "اضمحلال" الدّولة وتعرّضها للابتلاع من قِبَل المجتمع المدني، ومن جهة أخرى يتمثّل ابتلاع المجتمع المدني من قِبَل الدّولة الطّرف الآخر. يستدعي هذا التّمييز إلى حدّ ما نفيه، وهو الأمر الذي يمكن أن يحقّق مصلحة الحديين<sup>1</sup>.

يمكننا صياغة العلاقة بين الأفراد وصاحب السّيّادة على نحو آخر. فإذا كان النّاس متساوين بوضوح على نحو ما كانوا في حالة الطّبيعة، وبالنّظر إلى أنّ المرء الأكثر ضعفا يظلّ قادرا باستمرار على قتل الأكثر قوّة، فإنّه ليس ثمة سبب يبرّر خضوع أيّ شخص للآخر. وإذا كانت الطّاعة لا يمكن أن تكون قائمة على أساس الطّبيعة، وكانت الطّاعة مطلوبة من أجل تحقيق السّلم المدني، فإنّه لا يمكن أن يكون لها من مصدر إلاّ بالعقد، وفي الوقت نفسه لا يمكن لهذه الطّاعة أن تكون مشروعة إلاّ إن قامت على موافقة من يخضع لها. وبشكل أكثر عموميّة، وبحسب هوبز، فإنّ لكلّ التّزام بالضرّورة منبعه في سلوك المرء الذي يخضع له. فكما أنّ كلّ واحد من النّاس يستطيع أن يفعل ما يريد في حالة الطّبيعة، أي أن يفعل ما يرى أنّه لازم من أجل أن يحفظ بقاءه، فإنّ الواجب يفرض أن يفعل ما يريد في حالة الدّولة، في حدود الطّاعة الواجبة لصاحب السّيّادة، لأنّه يُعتبَر الصّانع لكلّ الأفعال التي تصدر عن الحاكم الذي يُمثّله. لقد استخدمت هذا التّعبير آنفا: "يفعل المرؤوس ما يريد في حدود طاعة صاحب السّيّادة". فبمعنى أوّل، يبدو أنّها تهتمّ جيّدا بما أكّده هوبز فيما يخصّ طاعة المرؤوس، بحيث لا يمكنه أن يتّهم صاحب السّيّادة أو يقتله، لأنّه بذلك يتّهم نفسه أو يُعديم ذاته، يتعلّق الأمر هنا بنوع من التّطابق الماهوي بين المرؤوس وصاحب السّيّادة. ورغم أنّ هذا التّأويل يبدو مغريًا، إلاّ أنّه مع ذلك مُضللّ، لأنّ هوبز يستبعد أيّ نقل للإرادة، أو أيّ تمثيل للإرادة من قِبَل أخرى، ذلك أنّ الإرادة تبقى شيئا فرديًا. من المؤكّد أن المرؤوس يعترف بأنّ جميع الأفعال التي تصدر عن

1- لقد سبق أن طوّرت التّقاش حول هذه النّقطة في "الطوطالبيطارية ومشكلة التّمثيل السّيّاسي" (تعليق، 7، (1984)، رقم 26).

صاحب السيادة هي أفعاله الخاصة، إلا أن هذا لا يعني البتة أن يعترف بأن إرادة صاحب السيادة هي إرادته الخاصة.

يمكننا أن نرى هنا أهمية هذه المسألة بالنسبة إلى مشكلة الديمقراطية. فسواء كانت هذه الديمقراطية مباشرة أو تمثيلية، فإنها تفترض أن لأفعال الجسم السياسي منبعها الرئيس في إرادة كل فرد، أو في إرادة تمثل إرادة الجميع، وهي في جميع الأحوال متطابقة. في السياق نفسه "يطابق" هوبز بقوة بين "كل واحد" وبين صاحب السيادة، لكنه يستثني من هذه المطابقة أو المماثلة فكرة الإرادة، فما يريد "كل واحد" هو وجود السيادة المطلقة، أو بشكل أكثر دقة، السلم الذي تُعتبر السيادة المطلقة أداة ضرورية لتحقيقه. أما فيما يتعلق بإرادات صاحب السيادة، فإنها شأن يخصه وحده. وبعبارة أخرى، لقد هيأ هوبز فكرة الديمقراطية بشكل حاسم، لكنه بقي مع ذلك أبعد ما يكون عنها.

إن فكرة الديمقراطية التي اعتدنا عليها منذ الطفولة تجعل تصوّر هوبز يبدو لنا غير معقول تماما؛ فما الذي يعنيه أن يعترف المرء بأفعال لا يريدتها، والتي يمكن أن تكون متعارضة تماما مع كل ما يريده؟ يبدو أن الاستبداد الهوبزي يحوي الكثير من الاختلاف فيما يخص ما هو موجود في الهوية بين الرعايا وصاحب السيادة، والكثير من التطابق فيما يتعلق بالاختلاف. لكن لدينا شعورا بأن الهوية يجب أن تكون أكثر قوة، وبأنها تنتصر "بشكل طبيعي" داخل فكرة الديمقراطية التي بحسبها لا تكون هناك أية غاية لإرادة الذي يمثل الشعب أكثر من أن يتوافق بأقصى ما يستطيع مع إرادة الشعب. وبالرغم من ذلك إلا أننا نستطيع النظر إلى الأشياء بمعنى معكوس، ذلك أن صعوبات الموقف الهوبزي توجي لنا بصعوبات أخرى في تصوّر الديمقراطية التي لم يكن بإمكاننا رصدها من دونه. غير أن قوة الموقف الهوبزي إنما تظهر في أنه حافظ على استقامة الفرد. فالفرد يريد ما يشاء، ولا يمكن لشخص غيره أن يريد عكس ما يريده هو. وإذن، إن كان الفرد وإرادته يمثلان الأساس الوحيد للمشروعية السياسية، فمن الواضح أن النظام السياسي الذي يصنع من تعددية الأفراد وحدة، لا يمكن أن يأتي إلا من الخارج. إن كل "اتحاد الإرادة" سواء كان مع أفراد آخرين في إطار حالة الطبيعة، أو في حالة "المجتمع"؛ أو بين الفرد وصاحب السيادة، سوف يتعدى على إرادة الفرد ويضرب بنزاهته، ولن يكون في مكنته أن يكون ما يستطيع أن يكون بمفرده باعتبار ذلك مصدر الشرعية السياسية وأساسها. والواقع أنه يكاد يكون هناك إغراء لا يُقاوم للقول بأن هوبز مناصر للاستبداد على الرغم من أن هذا يتناقض وفردانيته، إذ ينبغي القول عكس ذلك بأنه دافع عن الاستبداد لأنه كان فردانياً إلى حد الإفراط.

فإن كان لدينا تخوف من القبول بمثل هذه الفكرة، فإن ذلك إنما يرجع إلى أنه رغم الحديث كله عن الفردانية، فإنه ليس لدينا أكثر من فكرة باهتة للغاية عن الفرد، أي إنها تخلو من أي تأكيد عن المعنى الذي تحيل إليه؛ خذ الفرد على محمل الجد، واجعل من هذا الفرد وحده الأساس لأي مشروعية سياسية. إن الفرد الذي نتحدث عنه هو مسبقاً "مثقّف" و"اجتماعي" يتحدّد بواسطة "أدوار" منزلية باختصار. إننا ندرك هذا الجانب من الإنسان الذي نعتبره من وجهة نظرنا المنبع لكل مشروعية، وهو الذي تبقى متطلباته مستمرة في التأثير بشكل حاسم على الحركة الاجتماعية والسياسية والروحية في مجتمعنا.

لقد جعلنا هوبز ندرك بأنه إن كان على المرء أن يمتلك شيئاً ما باعتباره فرداً، أي كائناً تعود إرادته حقاً إليه فقط، بحكم القانون والواقع، فإنّ العثور على قاعدة لهذه الإرادة لن يكون إلا خارج ذاته، أي في إرادة أخرى خارجية وغريبة عنه بشكل مطلق، وتمتلك القوّة والحقّ في إرغامه على الخضوع لها. إنّها الحالة التي لا نستطيع القول أمامها بأنه ينبغي أن نعرف ما الذي نريده. يمثّل هذا دليلاً بليغاً على أنّ فردانية هوبز كانت بحقّ منبعاً لدفاعه عن الحكم المطلق، بحيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وهو ما نجدّه في مقاربة أخرى حاضراً بشكل معكوس لدى روسو. فهذا الأخير هو الذي استطاع أن يفهم هوبز على النحو الأمثل، وهو الذي انتقده بشكل أكثر عمقا. لقد أدرك روسو على نحوٍ جدّي بأنّ الانطلاق من الفرد سيكون من الصّعوبة بمكان، بل إنه -لو تكلمنا الحقيقة- سيكون مستحيلاً تفادي السقوط في الدّفاع عن الحكم المطلق. ولكن، بما أنّه أراد تجنّب الحكم المطلق، بينما كان ينطلق من الفرد، فقد كان من الضّروري أن ينطلق من تأويل تامّ لا يقتصر على المشروعية السّياسيّة وحسب، بل وأيضا للطبيعة البشريّة نفسها، والتي لا داعي للتذكير بتأثيرها الهائل الذي ما زال يعيق أفكارنا ومشاعرنا وقيمنا.

لقد كنت أتحدّث عن روسو في سياق المكانة التي يُحدّدها له التّسلسل الزّمني، وسأقتصر هنا على ملاحظة وحيدة. تتجلّى في أنّ روسو يتقاسم مع هوبز قناعته الأولى التي يقول فيها بأنّ الإرادة شيء يخصّ الفرد، ولا يمكن مطلقاً تمثيله. ويرفض روسو الحكم المطلق، ذلك أنّ النّظام والوحدة اللّذين يتأسّسان بين الإرادات الفرديّة لا ينبغي أن يُستمدّا من الخارج. من الواجب إذن/المطابطة بين إرادة كلّ واحد من النّاس وإرادة الجسم السّياسي، أو بين إرادة الجسم السّياسي وإرادة الفرد من دون المرور عبر وساطة الممثّلين، مع استبعاد أيّ فعل تقوم به إرادة فرديّة على إرادة فرديّة أخرى. من هنا تنبع "الإرادة العامّة". وأيضا، بما أنّ الفرد لا ينبغي أن يخضع لأيّ حاكمٍ مطلق ولا لأيّ ممثّل ولا لأية إرادة تكون نتيجة لتسوية أو اتّفاق بين الأفراد الذين سيكونون أعضاء في الجسم السّياسي مستقبلاً، بل يجب ألاّ تكون خاضعة إلّا لنفسها فقط. ومن أجل حلّ المشكل السّياسي الذي نتج عن ضرورة تكوين وحدة سياسيّة انطلاقاً من فردانية مستقلة بشكل جذري، فقد اتّجه روسو إلى إبداع تعريف جديد للإنسان وعقله، أكّد بموجبه أنّ الإنسان كائن قادر على طاعة القانون الذي يرجع إليه وحده أن يفرضه، والعقل هو القدرة التي على التّحكّم في الذات، أي إنّّه في عمقه مستقلّ قادر على التّشريع لذاته بذاته.

يقودنا هذا إلى القول -مستعملين مفاهيم هوبز- بأنّ الإنسان عند روسو يصبح "فاعلاً" و "مخترعاً" أو "صانعاً" لإنسانيّته الخاصّة، وليس فقط للجسم السّياسي. إنّ هذا ليس المكان المناسب لاختبار معنى أو نتيجة مثل هذه الخلاصة؛ فالحيرة التي تقذف بنا إليها الفلسفة الحديثة منذ روسو، تُفضي بنا في جميع الأحوال إلى أن ننظر بشكل أكثر تعاطفاً ممّا يُمنَح عادة لهذا الموقف الهوبزي المناصر للاستبداد.

ولكن، هل يستطيع الحكم المطلق الوصول فعلاً إلى تحقيق ما يدّعي أنّه وُجد من أجل إنجازه، أي خلق وحدة سياسيّة على أساس فردانية جذريّة منفصلة ومستقلّة؟ نحن على يقين بأننا نتخيّل بأنّ الأفراد يخضعون لسلطة صاحب السّيادة إمّا لأنّه يوفّر لهم الأمن الذي يطلبونه ويمثّل هو ضمانته له، وإمّا بسبب خشيتهم من عقوباته. إنّنا نتصوّر بالتأكيد أنّ بمقدور المرء أن يقول بأنّ الأفراد الخارجيين يرون أنّه يمكنهم

أن يصيروا في عيون بعضهم بعضا واحدا، لأنّ لهم جميعا الممثل نفسه. غير أنّ هذه الوحدة القائمة على الممثل فقط، والتي ألحّ عليها هوبز كثيرا، أليست مجردة إلى حدّ واسع؟ وطالما أنّها قائمة على الاتّفاق حصرا، أليست هذه الاتّفاقية بشكل أكثر بساطة مجرد اتّفاق يخلو من الواقعية؟

والواقع أنّ هذه الدّرات الإنسانيّة التي تمثّل الأفراد لا يمكن أن تُكوّن وحدة حقيقيّة مهما كانت وسيلة هذه الوحدة، ما لم يكن هؤلاء الأفراد متشابهين أو متجانسين. إنّ المشكلة السّياسيّة الهوبزيّة إنّما تكمن في تجميع الدّرات الغريبة مع بعضها البعض. إنّ ما يجعلهم أعداء بعضهم بعضا، هو أيضا ما يتشاركونه، وما يجعلهم قادرين على العيش بشكل جماعي، هو أيضا ما يشتركون فيه. فأيّ شيء هذا الذي يشتركون فيه؟ إنّهم ميلهم الأساسي.

إنّ الميل الأساس لكلّ النّاس ليس إلّا الرّغبة في السّلطة والمزيد من السّيطرة، وهي رغبة لا تتوقّف إلّا بالموت، ولا فرق بين النّاس إلّا في درجة تأثير هذه الرّغبة فيهم بشكل أكبر أو أقل؛ وبالنّظر إلى أنّ هذه الرّغبة هي ما يحركهم على الدّوام، فإنّها تضعهم في حالة الحرب، سواء كانت خفيّة أو مُعلّنة. وفي الوقت ذاته، فإنّ ما يجعل من توحيدهم أمرا في غاية الصّعوبة، هو نفسه ما يجعل من تحقيق ذلك أمرا ممكنا، وذلك بفضل حيلة في منتهى البساطة. فإذا كان الأفراد يمثّلون الجانب الكميّ من القوّة، فإنّه يكفي من أجل تجميعهم تكوين كميّة من القوّة تكون فوقهم ولا يمكن مقارنة قوّة أيّ واحد منهم بها. وبشكل أكثر دقّة، إنّ لمن الضّروري والكافي من أجل توحيد النّاس إنشاء سلطة أعلى منهم بحيث تكون أعظم ممّا يمكنهم تخيلها، أو سلطة لا يقدرّون على تخيل وجود سلطة أعظم منها، وهذا هو التّعريف الذي يمكن من تحديد سلطة لا حدّها أو مطلقة.

أقول إنّ هوبز يستنتج المؤسّسة السّياسيّة من حقوق الفرد ومنها وحدها؛ فنحن على يقين هنا من أنّ هذا غير دقيق تماما، لأنّ الفرد لا يمتلك الحقوق فحسب، بل إنّ له أيضا طبيعة. يستطيع اللّفيathan أن يحمي حقوقه ويصنع وحدة الجسم السّياسي باعتباره سلطة متجانسة مع نفسها، أي إنّ هناك تجانسا ما بين الدّولة والمجتمع تحت إطار أنواع من السّلط. وعلى الرّغم من كلّ شيء، فإنّ حيلة التّمثيل مغلفة ومدعومة بفكرة عن طبيعة الإنسان غير القابل للاختزال إلى فكرة الحق. إنّ الإنسان باعتباره "الصّانع" للسلطة المطلقة، سواء في حالة المجتمع المدني أو في حالة الطّبيعة، يظلّ قادرا على صنع أيّة سلطة، لأنّه يحمل في كينونته الميل إلى السّلطة، أو لنقل إنّّه هو السّلطة. طبقا لهذا المعنى يبدو أنّ الفرد عند هوبز يحتفظ ببعض خصائص الحيوان السّياسي.

يتميّز هذا الفرد المتعطّش للسلطة بالعجز في حالة الطّبيعة، فحتّى يكون المرء قادرا على القيام ببعض الأشياء، فبماذا يتعيّن عليه التّضحّيّة؟ ليس بقدرته التي لم توجد بعد أو لم تتحقّق في الواقع، وإنّما بحقه في أن يفعل ما يشاء. وبسبب من عجزه هذا صنع قوّة محدّدة، أي أنشأ سلطة مطلقة أعلى منه.

من الواجب أن نقف هنا عند مفهوم السّلطة المطلقة. ففي الفهم الدّيني التّقليدي للسلطة الملكيّة، دلّ الحكم المطلق على أنّ الملك يرتبط بالله مباشرة، بحيث إنّّه باعتباره خليفته في الأرض، لا يمكن محاسبته إلّا أمامه، أو بعبارة أخرى إنّ الملك هو "ممثل" الله في العالم. لذلك، فإنّه يشارك على نحو ما في السّيادة

الإلهية، أو في القدرة الكلية بالقياس إلى سيادة الله المطلقة. غير أنّ حالة السّلطة المطلقة من وجهة نظر هوبز تبقى مختلفة بشكل كلي. لأنّها ليست كائناً كلياً -القدرة تهب الوجود ومعنى وجودها للسّلطة المطلقة التي تمثلها، بل يتعلّق الأمر عكس ذلك بكائنات عاجزة (النّاس) هي التي تخلق هذه السّلطة باعتبارها علاجاً لضعفها؛ فالسّلطة المطلقة لن تكون إطلاقاً "ممثلاً" لله، بل "ممثلاً" للنّاس، إنّ "تعاليمها" لا يستمدّ أصله من القوّة الإلهية، بل من الضّعف الإنساني.

إنّ قوّة اللّفيثان إذن أعظم ممّا يمكن للنّاس تخيّلها، وهو تعريف يذكّرنا بشكل مؤكّد بالتّعريف الذي اقترحه القديس أنسلم لله، حيث اعتبره كائناً لا يمكن للفكر تصوّر ما هو أعظم منه. ومن هذا التّعريف الصّوري استنتج أنسلم وجود الله استناداً إلى الدليل الذي اشتهر بأنّه "أنطولوجي"<sup>1</sup>.

والواقع أنّ ما يلحّ عليه العرض الهوبزي هو تأكيد أنّ هذا الكائن "موجود" حقّاً، وهو الذي ينظّم العالم البشري فعلاً، لكنّه مصنوع من قبيل النّاس، فما هي المؤسّسة السّيّاسيّة؟ إنّها الحيلة البشريّة التي سمحت للنّاس بالتحقيق الفعلي "الفكرة السّلطة الأكثر عظيمة" التي قادهم عجزهم الطّبيعي إلى تصوّرها. إنّ المرء لا يستطيع أن يقترح بمهارة أكثر أنّ بنية اللّفيثان تعيد إنتاج فكرة الله أو إنّها بالأحرى تشرحها، لأنّ تتبّع بنية الجسم السّيّاسي الهوبزي تساعدنا على تكوين فكرة الله. يُظهر لنا هوبز بداية كيف أنّ الحالة الطّبيعيّة للنّاس تقودهم إلى تصوّر فكرة الله، وكيف أنّ الفنّ الإنساني يستطيع تملك معنى هذه الفكرة وإعطائها تأثيرها، والكشف من خلال ذلك عن غورها. يثبت الفنّ البشري أنّ الدّين "طبيعي" و"باطل" في آن معاً، فلماذا يمكنه أن يجمع بين هذين المعنيين المتناقضين؟

يثبت هوبز أنّ النّظام السّيّاسي يتولّد من العجز البشري؛ في مقابل أرسطو الذي يرى أنّه يصدر عن قدرات الإنسان وإمكاناته (ميوله الطّبيعيّة). فما يصنع الجسم السّيّاسي الهوبزي ليس هو نفسه ما يصنع المدينة الأرسطيّة، أي تركيب القوى وتعديلها (الفضيلة والثروة والحرّيّة)، بل التّخفيف من حدّة الضّعف. يمكن اللّفيثان على الأقلّ من معالجة شروخ حالة الطّبيعة البشريّة. وفي ظلّ الخضوع للّفيثان، سيجد الإنسان نفسه كالمؤمن الذي أمكنه أن يتعافى من شروخ طبيعته الأئمة بفضل النّعمة الإلهيّة. إنّ الجسم السّيّاسي الذي يُنشئه النّاس العاجزون بعدما تصوّروا فكرة السّلطة المطلقة؛ ليس مدينة يخضع فهمها لحدود النّظام الطّبيعي، ومن ثمّة يبقى مُعرّضاً لتدخل الدّين، ذلك أنّ نشأته تكرر وتضفي فعاليّة على الإشارة التي يتصوّر البشر من خلالها الألوهيّة ويضعون أنفسهم تحت حمايتها. إنّ معنى الدّولة الهوبزيّة هو أن تكون عناية إلهيّة مصطنعة<sup>2</sup>. ومثلما أنّ حالة الطّبيعة تُبطل مفعول الخطيئة وتضفي عليه طابع الطّبيعة، فإنّ السّلطة المطلقة للّفيثان تُحيّد (من الحياد) النّعمة وتضفي عليها الطّابع المصطنع.

1- يمكن تلخيص هذا الدليل على التحوّ الآتي: سواء كنا مؤمنين أو غير مؤمنين، فنحن نفكر في الله، نفكر فيه باعتباره كائن لا يمكننا أن نتصوّر ما هو أعظم منه، بل إنّ ذلك الذي لا يمكننا أن نتصوّر ما هو أعظم منه، لا يمكن أن يوجد فقط في الدّهن، لأنّ هذا الشّيء لن يكون هو الأعظم. وبالتّظر إلى أنّه سيكون أعظم من أيّ شيء آخر موجود بالفعل، فإنّ هذا الكائن الذي لا يمكن إطلاقاً تصوّر ما هو أعظم منه، لا يمكنه إذن أن لا يكون موجوداً، وهو الله.

2- في الفقرة 30 بعنوان: في وظائف صاحب السّيّادة الممثّل، يتكلّم هوبز حول "العناية العامّة" الممارّسة من قبله.

إن المشكلة السياسيّة وإن كانت صعبة (يدخل الناس -بدافع من الطّبيعة- في نزاع واقتتال مع بعضهم، من دون أن يقبلوا مطلقاً أن يحبّوا ويساعدوا بعضهم)، إلا أنّ حلّها يبقى بسيطاً للغاية، ويمكن استنتاجه مباشرة من شروط المشكلة التي لا يعرف النقاش السياسيّ بصدها إلا مقاربات متعاقبة؛ فإن كان الجسم السياسيّ موجوداً، فإنّ المواطنين يعيشون في ظلّ السّلم المدني، أمّا إن لم يكن موجوداً، فإنّ المواطنين يتمزّقون. وأياً يكن صاحب السّيادة، أي فرداً أو جماعة، وكانت له السّلطة الضّروريّة لإنجاز صلاحيّاته، فإنّ الناس يتمتّعون بالهناء التّام الذي يتناسب مع وضعهم، أمّا إن لم تكن له مثل هذه السّلطة، فإنّ الناس يعرفون الاضطرابات والبلايا الناتجة عن الحرب الأهلية. يعني ذلك أنّ المقارنة بين المزايا التي تخصّ الأنظمة السياسيّة المختلفة تبدو في نظر هوبز عديمة الفائدة.

من المؤكّد أنّنا نستطيع التّمييز بين الديمقراطيّة والأرستقراطيّة والملكيّة، وليس مهمّاً أن تكون السّيادة للواحد أم للأغلبية أم للجميع، بل إنّ الأهميّة القصوى تكمن أساساً فيمن هو صاحب السّيادة، وما حقوقه التي توجّب على الجميع الخضوع له. فإذا كان واحداً أو كثرة أو جمعا، فإنّه هو الذي ينشر القوانين التي تبدو له ملائمة ويفرض احترامها، ولا توجد قوانين إلاّ لأنّها تجسّد لإرادته. فلا أحد أكثر حرّيّة في عصيان القوانين في البندقيّة أو لكّا ممّا كان عليه الحال عند كبير التّرك. صحيح أنّ للملكيّة عديد الامتيازات التقنيّة -تقوم على حقيقة أنّه في هذا النّظام يمثّل الفرد الطّبيعي روح الفرد الاصطناعي الذي هو الجسم السياسيّ-، لكنّ القاعدة الدّهبيّة تقول بأنّ كلّ شخص يميل إلى اعتبار النّظام الذي يعيش في ظلّه النّظام الأفضل، أو أنّه يُفضّل ألاّ يسأل نفسه هذا السّؤال السّطحي، إذ يميل إلى الانصياع صراحة لكلّ ما يأمر به صاحب السّيادة.

وفيما يتعلّق بمشروعيّة أنظمة الحكم الملكيّة والأرستقراطيّة والديمقراطيّة، فإنّها لا تتحدّد إلاّ بالقياس إلى نمط تكوّنها وتأسيسها، خاصّة منها الديمقراطيّة التي تجد مبدأ مشروعيتها في قبول الناس جميعاً بها، كما أنّ صاحب السّيادة فيها لا يستمدّ سلطته من الطّبيعة أو من الفضل الإلهي، بل إنّها تنبع دائماً من الرّعايا. لنقل من قيمة الجدل حول النّظام السياسيّ الأفضل، ولا سيما النّاقد للديمقراطيّات القديمة التي ربّما كانت أقلّ بكثير من الاعتبار الذي أعطاه إياه الأوربّيون، والذي جعلهم يحتقرون الملكيّات التي عاشوا فيها. لقد ساهم هوبز بقوة في صناعة وجهة النّظر الديمقراطيّة الحديثة.

إنّ الديمقراطيّة الحديثة لا تمثّل بالنّسبة إلى أنصارها، أي بالنّسبة إلينا نحن، مجرد نظام سياسيّ من بين أنظمة أخرى، بل إنّها النّظام الأفضل، أي إنّها التّنظيم الوحيد المشروع للحياة الإنسانيّة المشتركة، وذلك لأنّها تتأسّس بالضّبط على التّوافق، فمشروعيتها -التي هي صلاحها- ليست موضوعاً للنقاش، وبالنّسبة لمن يعترض أو يرفض ذلك، فإنّنا نردّ عليه: ما الذي تشكو منه، أنت من يريد ذلك، وأيضا إذا كنت صوتّ ضدّ، فإن ذلك مثلما لو أنّك صوتّ مع، طالما أنّك ملتزم بالامتنال لقانون الأغلبية.

إنّ اللّفيثان، وبسبب من الطّاعة الواجبة على الرّعايا تجاهه، يبقى متعالياً على الأفراد الذين ليسوا في النّهاية إلاّ كميّة من السّلطة المطلقة التي يحوزها صاحب السّيادة، والتي لا تضعه في تعارض مع حرّيّة الرّعايا. فكلّ ما لا يفرض القانون الامتنال له ينتمي إلى مجال الحرّيّة، أي أنّ الرّعايا أحرار في القيام بما يبدو

لهم صالحا طالما لا يمنعه القانون. هكذا فإن مقداراً من القوة يفعل ما بوسعها، ولا يمكنه أن يتوقف عن ذلك ما دام يستطيع. فحيث يتدخل الملك في قانونه تحت طائلة التهديد بالعقاب يُطاع، أما عندما لا يوجد قانون، فيتصرف الناس بحريّة. ولأنّه لا يوجد عائق يمنع ذلك، فإنّ الجميع يفعلون ما يشاؤون. فالقانون الذي يتمّ إعلانه على يد صاحب السيادة ليس إلاّ حيلة تمنع الناس-الدّرات من الاصطدام مع بعضهم، وليس من الحركة، إنّه شبيه بتلك السيّجات التي تمنع المرء من التّهمان في حقل الجار، وليست تمنعه من المشي في الطّريق.

ربّما يصحّ القول بأنّ هوبز هو المؤسس الفعلي للبرليّة، لأنّه صاغ التّأويل الليبرالي للقانون بوصفه حيلة بشرية خالصة، تتميز بكونها خارجيّة بشكل صارم عن كلّ إنسان، ولا تتغيّر لأجله، بل تقتصر وظيفتها على حماية العيش المشترك في سلم.

والواقع أنّ فكر هوبز كان هو المنشأ المشترك للديمقراطيّة الحديثة والليبراليّة. لقد وضع حجر الأساس لفكرة الديمقراطيّة، لأنّه طوّر مفهوم السيادة القائمة على التّوافق بين الناس جميعاً، وهو الذي وضع الفكرة الليبراليّة عندما طوّر مفهوم القانون باعتباره حيلة مُصطنعة خارجيّة عن الأفراد. صحيح أنّه من غير المؤكّد أنّ فكرتي ديمقراطيّة السيادة، وليبراليّة القانون تتوافقان بسهولة، ذلك أنّ الفكرتين تترابطان مع بعضهما من خلال مفارقة سبق أن شرحتها سابقاً، والتي تتجلّى في أنّ إطلاقيّة عقيدة اللّفيثان هي التي تجعل من هذا التّرابط أمراً ممكناً من دون أن يؤدي ذلك إلى تناقضهما مع بعضهما. لأنّ السيادة غير محدودة، وهي خارجيّة عن الأفراد الذين تترك لهم الفضاء الحر، وهو الفضاء الذي يصمت القانون عن التّدخل فيه. من الذي يلغي "الحكم المطلق"، أي يقوّض فكرة خارجيّة السيادة، بحيث يصير القانون على حدّ قول روسو "السجّل الحافظ لإرادتنا". بهذا يكفّ عن أن يكون شرطاً خارجيّاً لسلوكي الحر، ويصبح مبدأ هذا الفعل، ومن ثمّة فإنّ التّصوّر الليبرالي للقانون يظلّ مستمراً. فإذا ألغينا الحكم المطلق مع الاحتفاظ بالتّأويل الليبرالي للقانون، فمن الواجب التّخلّي أيضاً عن فكرة السيادة غير المحدودة، وهذا ما سيفعله مونتسكيو.

يبقى أنّ مجتمعاتنا يمكن أن تكون في آنٍ واحد "ديمقراطيّة" و"ليبراليّة". فهل يمكن تجاوز التناقض الذي سأذكره الآن؟ هذا غير مؤكّد، لكنّه ليس ضروريّاً أيضاً، ذلك أنّ فكريتي ديمقراطيّة السيادة، وليبراليّة القانون متناقضتين في كلّ ما تملكانه من إيجابيّة، لكنهما مع ذلك متوافقتان تماماً فيما لديهما من سلبية. إنّ لديهما "منشأ سلبيّاً" مشتركاً يتجلّى في أنّه ليس للإنسان غاية، أو لنقل إنّه لا توجد غاية منقوشة في طبيعته، فالعنصر الأول للفعل الإنساني ليس هو الخير أو الخيرات. هكذا فإنّ التّعريفين الديمقراطي والليبرالي سوف يستفيدان بالتناوب، ويبرزان في بعض الأحيان سيادة الإرادة الجماعيّة، وأحياناً الحرّيّة المتساويّة للأفراد. إنّ هذا "التّوافق المتناقض" القائم بين التّحديدين يساهم في تفسير الاستقرار الملحوظ الذي يسم أنظمتنا السّياسيّة الديمقراطيّة والليبراليّة، وأيضاً كونها موضوعاً للتّغيّر السّريع والمستمر.

هذه هي الأسطر العريضة للفكر الهوبزي. لقد ركّزت على الموضوعات والصّعوبات التي ستحدّد التّطوّر النهائي للفكر السّياسي، لقد تجاهلت متعمّداً -وعلى نحوٍ مفارقٍ الأخذ في الحسبان الفكرة الموجّهة لهذه

المحاولة- نقده المباشر للمسيحية، وبشكل أدق اعتراضاته ضد المطالب السياسي لمختلف الكنائس باسم الرّسل. ولقد أردت أن أقترح بشكل أكثر عمقا بأن نقده المباشر للدين كان هو المنطق الإيجابي للبناء الهوبزي كلّه، والذي رسم مخططات جسم سياسي مُحصّن أمام المسيحية من خلال إعادة إنتاج معناها وجعلها فعّالة.

وحتى لا يكون هذا العرض ناقصا، يتوجّب عليّ أن أقول كلمة عن هذا النّقد المباشر، لأنّه كان جذريًا للغاية وسيكون له كبير الأثر فيما بعد.

كانت المسألة على النحو الآتي: ماذا سيصير واجب الطّاعة لصاحب السيّادة عندما يأمر هذا الأخير المرء بفعلٍ يتعارض مع الشّرع أو الإرادة الإلهية؟ ماذا سيصبح حال سيّادة صاحب السيّادة في مواجهة الدّين الذي يأمر بطاعة الله ويعتبرها أولى من طاعة النّاس؟ إنّ هذا الذي نقوله يحتوي بشكل مرّكب مسبقا على الجواب، وهو ما يتجلّى في أنّ كلّ ما هو إنساني يدخل ضمن سلطة اللّفيثان، وهذا يشمل الدّين نفسه، فبغضّ النّظر عن أصله الإلهي، إلّا أنّه خطاب يتوجّه إلى النّاس، ويُبشّر به النّاس أيضا.

من النّاحية العمليّة، نجد أنّ هوبز ومن دون الاعتراض على المبدأ الذي وفقا له يكون من الأفضل للمرء أن يطيع الله على أن يطيع النّاس، ذهب مباشرة إلى الحدّ من تطبيقه إلى درجة أنّ هذا المبدأ سيصبح غير ضارّ من النّاحية السياسيّة، وغير جدير بأن يثير السّواد الأعظم من النّاس؛ إضافة إلى ذلك، فقد سعى إلى إعادة تأويل معنى الوحي المسيحي على نحو جعل من طاعة الله تقود في كلّ الأحوال إلى الامتزاج مع طاعة صاحب السيّادة.

كانت حجّة هوبز فيما يخصّ النّقطة الأولى، بسيطة ومدمّرة؛ فالاعتقاد بأنّ الله قد تكلم مع بعض النّاس، يعني الاعتقاد بأنّ هؤلاء النّاس يقولون الحقيقة، والإيمان بهم. إنّ الحاجة إلى وساطة بشريّة هي ما يجعل من الإيمان بأنّ هؤلاء النّاس الذين يبلغون الوحي من الله أيضا أمرا ضروريًا. غير أنّ التّجربة تعلّمنا أيضا أنّ النّاس يكذبون بشكل إرادي، بل لنقل بشكل أدقّ إنّ الفكرة السّامية التي يحملونها عن مدى حكمتهم غالبا ما تدفعهم إلى الاعتقاد بأنّهم يتلقّونها من الله. يتبقّى أنّ أولئك الذين يعتقدون أنّهم يملكون إلهاما غالبا ما يتحلّق حولهم الأنصار الذين يجعلون من أنفسهم أتباعا، وهكذا يحوزون سلطة تزيد أو تقلّ بحسب عدد أتباعهم.

نحن على علم بأنّ الرّغبة في امتلاك السّلطة هي الرّغبة المهيمنة على الإنسان منذ الأزل، لذا لا ينبغي أن نندهش إذا سعى بعض الأفراد بدافع من الرّغبة الخالصة في امتلاك السّلطة إلى الادّعاء بأنّهم مُلهّمون من الله. ألا يصير الكتاب المقدّس -العهدان القديم والجديد- نفسه على هذه النّقطة عندما أكّد وجود أنبياء كذّبة، بحيث إنّّه وفي مقابل نبيّ واحد موحى إليه، هناك مائة نبيّ كذّاب أو أربعمئة. يتبيّن إذن أنّ درسي التّجربة الدّنيويّة وشهادة الكتاب المقدّس واضحان بقوة، ففي كلّ مرّة يدّعي فيها فرد أو مجموعة أفراد أنّهم موحى إليهم من الله، ينبغي على من يستمع إليهم أن يكون متبصّرا وحذرا ومتشكّكا، فالاحتمال الغالب أنّهم محتالون. والأمر المؤكّد أنّ على النّاس ألاّ يعترفوا بشخص ما باعتباره نبيا ما لم يحكم صاحب السيّادة بأنّه

كذلك. فإذا كان النَّاس قد تشبَّعوا بحجج هوبز، فمن المحتمل قليلاً أنَّه كان للأنبياء -سواء كانوا حقيقيين أو كذبة- الكثير من الأتباع.

تبقى حالة أولئك الذين لا يكتفون بمجرد اتِّباع الأنبياء، بل يؤمنون بهم أيضاً وبوحيهم، وبصرف النظر عمَّا إذا كانوا صادقين أو كذَّابين، إلَّا أنَّ إدراك هذه العقائد غير متاح بالعقل. لهذا السَّبب ينبغي أن يُترك الحكم فيها لصاحب السِّيادة الذي يرجع إليه أن يقرَّر ما إن كان سيُجيزها أو سيرفضها في حالة ما إن كان فيها خطر على السَّلْم المدني. فإذا كان حكمه بصدها إيجابياً، فإنَّه (صاحب السِّيادة) سوف يستعمل القوَّة العموميَّة لإبعاد أضرارها، وهي عمليَّة ستكون سهلة وفقاً لمحاذاير هوبز التي ترى أنَّ هذه العقائد لن يكون لها أتباع. هكذا ستكفَّ ادِّعاءات "الأنبياء" أو "الرَّسل" اللتين تلعبان دوراً مهمًّا في الحرب المدنيَّة الإنجليزيَّة عن أن تكون تهديداً سياسياً كبيراً، ولن تطرح أكثر من مشكل بسيط يمسّ النِّظام الاجتماعي.

يمكننا التَّساؤل هنا عمَّا إذا كان انتصار هوبز غير كامل تماماً، بل ويمكن اعتباره متهوراً إلى حدِّ ما. فإذا كان كلَّ ادِّعاء بتلقِّي الوحي الإلهي مشكوكاً فيه بشكل جذري، ألا يعني ذلك وجود خطر على أصل المسيحيَّة نفسه؟ أليس ينبغي تنزيه الرَّسل والمسيح نفسه عن هذا التَّشكيك؟ يُوَكِّد هوبز أنَّ الأمر ليس كذلك، وأنَّ أقصى ما يريده هو الدَّعوة إلى اليقظة التي يطالب بها الكتاب المقدَّس نفسه.

يتبقى إذن أنَّه يوجد بعض الأنبياء، أو على الأقل بعض الأنبياء الصَّادقين، وبناء على شهادتهم تأسست الكنيسة الكاثوليكيَّة والطوائف البروتستانتية. إنَّ الاعتراف بهذا -يجب على المرء الاعتراف بهذا إن كان لا يريد أن يتعرَّض هو بنفسه للمصير الذي يحتفظ به للأنبياء المزيفين- مهمَّة جديدة وواسعة تفرض نفسها. لقد كان عليه أن يُبرز الكتاب المقدَّس نفسه إن تمَّ تأويله بدقَّة يعلم عقيدة هوبز، والتي مؤدَّاها أنَّ لصاحب السِّيادة المدني السَّلطة المطلقة في المسائل الدِّينيَّة أيضاً. نحن لن نتبع هوبز في تفسيره، لكنَّ الخلاصة تقول بأننا عندما نقول "الكنيسة" وأيضاً "الجسم السِّياسي الذي يتركب من المسيحيين"، فإننا نقول الشَّيء نفسه، وأنَّه تبعاً لذلك لا وجود لأيِّ مكان في العالم الإنساني لممثل آخر، ولا لأية سلطة أخرى غير السَّلطة المدنيَّة.

لقد كانت المسألة الأساسيَّة في العقيدة الهوبزيَّة متعلِّقة بالطَّاعة، والتي يمكن صياغتها على النِّحو الآتي، لمن ينبغي عليَّ أن ألتزم بالطَّاعة الواجبة؟ كانت المشكلة أساسيَّة للغاية، لأنَّه إن كانت الإجابة غير واثقة ومشكوك فيها، فإنَّ الحرب المدنيَّة سوف تتواصل بكلِّ ما تحتويه من شرور. ورغم أنَّها كانت مشكلة مُستجدة، أو على الأقل كانت الطَّريقة التي طرحها بها هوبز والذين تلووه من بعده جديدة. صحيح إنَّه كان يُطرح دائماً بطريقة ما في الحياة السِّياسيَّة الواقعيَّة وفي الممارسة العمليَّة، لكنَّه لم يكن يلعب دوراً نظرياً مركزياً في المسألة السِّياسيَّة في صيغتها الكلاسيكيَّة الإغريقية. لقد كانت المسألة الرئيسيَّة عند القدماء نظراً في السُّؤال الآتي: أيُّ النُّظم السِّياسيَّة هو الأفضل؟ وأيضاً، من الذي حاز أكبر عدد من الألقاب ليأمر؟ أهو الشَّعب، أم الأغنياء؟ أم الحكماء؟ أهو الشَّخص الذي يملك فضيلة استثنائيَّة؟ هذه أمثلة عن الأسئلة التي طرحها أرسطو في سياساته.

يمكن القول إن هاتين المسألتين متماثلتين، فإذا عرفت من ذا الذي ينبغي أن يأمر، فإنني أعرف تلقائياً من يجب أن أطيع، والعكس صحيح. لكن الأمر ليس كذلك. فبحسب أرسطو، ينبغي أن يكون الأمر للمرء الذي يحمل الخير الإنساني الأكثر أهميّة، يتعلّق الأمر بالخير الأكثر دلالة من الناحية السياسيّة، أو الخير "الأسّي". أمّا المنافسون الذين تُرْفَضُ ادّعاءاتهم -وفي الواقع تتعرّض للتّصحيح والتّعديل بشكل أساسي-، فهم الذين يطالبون بحقوق وخيرات ذات دلالة وأهميّة على الرّغم من أنّها ليست كذلك. أمّا جواب أرسطو فيما يخصّ مسألة الشّخص الذي يجب أن يحكم، فقد ذهب إلى وجوب تحديد الخير الذي يقع في أعلى هرم الخيرات، وتلك الخيرات التي لم يقع عليها الاختيار، ينبغي أن تظلّ تابعة في معناها، وأن تنال باستمرار السّلطة بمجرد ما أن يقع عليها الاختيار.

يعتبر هوبز خلافاً لأرسطو أنّ من له الحقّ في المطالبة بالطّاعة يملك كلّ الحقوق الأخرى، أمّا الذي ليس له هذا الحق، فليس له أيّ شيء، أو لنقل إنّّه لا يملك من الحقوق إلّا ما تنازل له الأوّل عنه. وحيث يوجد تدرّج نسبي ومتفاضل، يوجد استبعاد للقطبيّة القائمة بين الإثبات المطلق والإنكار المطلق. فمن أين أتى استبدال منطق الاستبعاد بمنطق التدرّج والتكامل الذي يبدو مقبولاً أكثر، بل ومناسباً جداً للتّعقيد الذي يطبع الأشياء الإنسانيّة؟؛ ففي العالم الإنساني، لا يقود إثبات أسبقيّة الحقّ في السّعي إلى خير ما بشكل طبيعيّ إلى الاستبعاد الكليّ لبعض الخيرات الأخرى، بل يفترض على العكس من ذلك الاعتراف بها باعتبارها خيرات أدنى، ويستبعد المقارنة القديمة بينهما، لأنّ ما "يقارن" هو العالم الإنساني في كليّته بما فيه العالم الدّيني، حتّى وإن كان يشير إلى قوانين خارجيّة ومتعالية على الطّبيعة.

والواقع أنّ المسألة لم تكن أكثر ممّا يلي: أيّ عنصر في العالم الإنساني ينبغي أن يقود؟ وأيضا، أيّ من العالمين البشري والإلهي ينبغي أن تكون له القيادة؟ كيف "نقارن" بين هذين العالمين اللّذين لا يقبلان المقارنة؟ إنّهما لا يقبلان المقارنة، لأنّ كلّ واحد منهما يكفي نفسه بطريقة مختلفة؛ ففي المدينة الإنسانيّة، لا يمكن للمطالبات بالثروة أن تتجاهل المطالبة بالحرّيّة، ولا الحكمة تماماً، والعكس صحيح. لكن، ما الذي يشترك فيه الكاهن الذي يُبشّر بالحقيقة الإلهيّة ويعالج الخطيئة بواسطة السّرّ المقدّس مع المواطن الذي يدافع عن الحقّ في الثروة أو الحرّيّة أو الحكمة أيضاً؟

لا يمكننا إذن أن نقارن بين هذين العالمين، وينبغي رغم ذلك الإقرار بالاحترام بين ما يطالبان به. إنّ إيجاد السّلم يقتضي إنشاء عالم ثالث يفقد فيه الخلاف طابعه الاستعجالي، لأنّه يفقد معناه. غير أنّ تأسيس هذا العالم لا يبدو أنّه في متناول السّلطة الإنسانيّة، فمن يُنشئه؟ فإذا كان العالمان في حالة نزاع، فلائهما مرتبطان ببعضهما. وبمعنى ما، إنّ لدهما بعض الأشياء المشتركة. أين يكمن إذن هذا الميدان المشترك أو المكان حيث يتنازعان؟ يوجد الجواب عن هذا السّؤال بوضوح في الإنسان، لا باعتباره عضواً في المدينة الإنسانيّة، لأنّ الكنيسة تطالب به، ولا إنسان الكنيسة المخلص لها لأنّ المدينة تطالب به، وإنّما الإنسان الذي لا يخصّ أيّاً من المدينتين. إنّ هذا الإنسان لا يُعرّف إلا باعتباره: *الضرد*.

من المؤكّد أنّه ليس موجوداً، لأنّ كلّ فرد سيكون عضواً في مدينة ما مسبقاً، وفي الوقت نفسه مؤمن بكنيسة ما. غير أنّه ما دام أنّ كلّ طرف منهما يريد اقتلعه من الآخر، فإنّه لا ينتمي إلى أيّ منهما، إنّّه "يوجد"

باعتباره فردا. أو أيضا، إنه "موجود" بقدر ما يتردد في طاعته، أي إن وجوده سابق على اختياره من طاعته. والحال أن الناس جميعا أهداف للادعاء المزدوج الذي أتحدث عنه: يمكن للناس جميعا أن يُعتَبَرُوا أفرادا. سيُقال إن وجهة النظر هذه مجردة تماما، تترك حقيقة الأشياء كما هي في صراع. ولكن، إذا تمكنت - انطلاقا من فكرة الفردانية هذه- من تصوّر مؤسسة سيّاسيّة قابلة للتطبيق أو التّحقّق الفعلي في الواقع، فإنّ هذا الفرد الذي لا وجود له سيتأتّى له الوجود على هيئة مواطن أو مقيم في هذه المؤسسة. وإذا كان هذا ممكنا، فإنّنا سنخلق عالما ثالثا سيبدو بعيدا عن تناول أيدينا.

وحثّ تنهض هذه المؤسسة السيّاسيّة الجديدة بوظيفتها، ينبغي أن يعمل دستورهما على منع الفرد من أن يغدو مواطنا في المدينة القديمة بصفته مؤمنا بالكنيسة القديمة. لذلك ينبغي أن تكون الطّاعة التي يخضع لها الفرد غير مُعرّضة للتّقد ولادّعاءات المترشّحين القديما للسلطة، أي السّاعين وراء السلّطة في المدينة الإنسانية باسم فضيلتي الثروة والحرية- شأنهم في ذلك شأن المطالبين بالسلّطة في المدينة الإلهيّة باسم الشريعة أو التّعمة المُستمدّة من الله، بحيث إنّ الناس الذين يُبشّرون بالعقيدة الموحى بها من الله، يطالبون بالسلّطة باسم هذه العقيدة أو التّعمة الإلهيّة. إنّ جوهر هذه الطّاعة الجديدة سيكون غير قابل للتّقاش باسم الحق. سيستمرون بالطّبع في الإنصات إلى الادّعاءات القديمة التي تأتي من الأغنياء والفقراء والحكماء والكهنة، لكنّ حدّة هذه الادّعاءات ستضعف أمام خاصيّة الإطلاقيّة التي تقوم عليها الطّاعة الجديدة. لقد تمكنت المؤسسة السيّاسيّة الجديدة من تطوير وتجاوز النّزاع القديم الذي كان يبدو أنّه غير قابل للحل، وهكذا نجت من دون شك، لكنّها ظلّت مع ذلك محصورة في المستوى ما دون السيّاسي، أي المتعلّق "بالمجتمع".

فلنتخيّل إذن أنّ الناس جميعا عبارة عن أفراد، أي أشخاصا في الوضعيّة السّابقة على الطّاعة، لنتخيّلهم إذن في حالة الطّبيعية. ففي هذه الحالة لا يخضع النّاس لهيبة الحكماء، ولا لإغراءات الأغنياء، ولا لترهيب الأقوياء، ولا لمواظب الكهنة، إنهم في حالة سابقة على كلّ مجتمع سواء كان دنيويّا أو دينيّا، إنهم متساوون وأحرار. إنّ الجسم السيّاسي الذي سيكوّنونه انطلاقا من هذه الحالة سيكون منيعا تماما ضدّ ادّعاءات الأغنياء والفقراء والأقوياء والكهنة. فلا أحد من هؤلاء أو أولئك يُعتَبَرُ أساسا للمؤسسة. وعلى ذلك فإنّ أيّا من هؤلاء أو أولئك لن يدخل في دستورهما الأساسي.

إنّ ما سأصل إلى اقتراحه الآن يتعلّق بسبب ظهور حالة الطّبيعية عند هوبز بوصفه مفهوما مفتاحا للتّفكير السيّاسي، وبقائه لاحقا قرونا أخرى أثناء المرحلة التّأسيسيّة للأنظمة السيّاسيّة الليبراليّة الحديثة؛ فحالة الطّبيعية هي وضعيّة النّاس قبل كلّ مظاهر طاعتهم لأيّ مدينة أو كنيسة، وهي حالة يمكننا انطلاقا منها إنشاء جسم سيّاسي يكون حصينا ضدّ خلافهما. من المؤكّد أنّ هذا المفهوم لم يظهر في العقيدة الهوبزيّة على شكل فرضيّة تقود مشروع تجاوز النّزاع بين السيّاسة والدين، بل باعتباره واقعة تمّ إنتاجها بواسطة الصّراع الواقعي الذي سمّاه هوبز حرب الكلّ ضدّ الكل. لهذا السّبب ظلّ هوبز يفضّل تعبير حالة الطّبيعية البشريّة بدلا من حالة الطّبيعية.

غير أنّ الدلالة الأساس لمفهوم حالة الطبيعة، لا تعني أنّ حالة الطبيعة هي حالة الحرب. وهذا ما سوف نراه من خلال دراسة لوك وروسو. والواقع أنّ القوّة المولدة للعقيدة الهوبزية تتخذ عنده الشكل الواقعي لحالة الطبيعة بشكل لا يمكن تمييزه. ينبغي حتّى تكون الفرضية معقولة أن يصل الفنّ السياسي إلى أن يجد مرتكزا في الطبيعة. لقد سمح هوبز لمن جاؤوا بعده أن يميّزوا بين مظهرين، بين ما في هذه الفرضية القائمة من معقوليّة وخصوبة، وبين الإمكانية المفتوحة في وجه كلّ شخص ليغيّر الشّروط من أجل تحقيق الهدف الذي من أجله تمّ تصوّرها في البدء.

ستصبح فكرة الجسم السياسي فمن هوبز إلى لوك وحتّى روسو، عبارة عن سيادة مطلقة يتمّ تصوّرها وبنائها واستنتاجها من حالة الطبيعة مُفسّرة على نحو مختلف. لقد حاولت أن أبرز الجذور "اللاهوتية-السياسية" لهذا المفهوم الأخير الذي صار غريبا عنّا. وإذا كان هذا الموضوع قد استمرّ في الهيمنة حتّى نهاية القرن الثامن عشر، فلأنّ الدافع الذي تولّد عنه قد احتفظ بفاعليته. وبالرغم من ذلك إلاّ أنّ هناك اعتراضا يفرض نفسه، ومؤداه أنّه حتّى لوك وروسو كانا منشغلين بالهمّ الذي انشغل به هوبز أيضا، أي بتقويض السّلطة السياسيّة للدين، وبالرغم من أنّ روسو ختم العقد الاجتماعي بتمجيد هوبز الذي تمكّن من إعادة ازدواجيّة السّلطتين السياسيّة والدينيّة إلى وحدة السّيادة المدنيّة، وذلك من أجل "توحيد رأسي النّسر". غير أنّ الفارق بين هوبز من جهة، وروسو ولوك من جهة أخرى إنّما يتجلّى في أنّ العدو الرئيسي بالنسبة للأخيرين الذي كوّننا نظريّتهما السياسيّتين من أجل مواجهته، لم يكن السّلطة السياسيّة للدين كما كان الشّأن عند هوبز، بل يتعلّق الأمر بظاهرة سياسيّة بحثة هي الطّغيان. غير أنّه في حالة روسو، توجد إلى جانب الطّغيان واقعة اجتماعيّة وسياسيّة وأخلاقيّة في آن معا، وهي اللامساواة. يبدو إذن أنّ كلّ من لوك وروسو يناهضان هوبز، لكن ينبغي فهم معنى معارضتهما له.

إنّ انتقاد هوبز بدعوى أنّه قدّم حججا لصالح الاستبداد لا يعني عدم مشاركته القصد من وراء إنشائه لوفياتانه. إنهم ينطلقون من الطّغيان الحقيقي في الواقع، فيجدون أنّه وبدلا من تحقيق قصد هوبز يتحوّل إلى عائق حاسم، لأنّه وبواسطة هذا الطّغيان، واستنادا إلى الحماية التي وقّرها للدين، استطاع هذا الأخير أن يحافظ على سلطته السياسيّة. إذن فإنّ منتقدي العقيدة الهوبزية يفعلون ذلك من أجل تحقيق غرضه على أمثل نحو.

وفي الوقت ذاته، فإنّ بداية تحقيق البرنامج الهوبزي—ما نسميه صعود الحكم المطلق—أدى إلى مواقف وصعوبات كانت غريبة عن المشكلة الأصليّة لهوبز؛ "فالعالم الثّالث" أو "المدينة الثّالثة" تبدأ في الحياة من حياته الخاصّة. انطلاقا من هنا، فإذا كانت هذه الحياة غير كافية، فإنّها في نظر كلّ من لوك وروسو—خاصّة هذا الأخير—ليست دليلا على أنّ البرنامج الهوبزي لم يُنجز فحسب، بل وأيضا إنّ تصوّره كان ناقصا. وبالرغم من ذلك فقد ظلّا معا وقيين لهوبز فيما يخصّ أدواته المؤسّسة، أي حالة الطبيعة، لأنّهما اعتقدا أنّ هذه الأخيرة لم تُؤخذ إلى أبعد مدى ممكن، بحيث يتمّ تفسيرها بشكل جذري. لقد توقّعا أنّه ومن خلال تفسيرهما لحالة الطبيعة بشكل أكثر تجذّرا، سيكونان قادرين على إكمال برنامج هوبز، ومعالجة النّقائص التي كشفت عنها بداية تنفيذ هذا البرنامج.