توماس هوبز وسؤال السيادة

دراسة تحليلية، نقدية ومقارنة

أ. د. آمال علاوشيش
(كلية العلوم الإنسانية - جامعة الجزائر 2)

توماس هوبز وسؤال السيادة

دراسة تحليلية، نقدية ومقارنة

الشهاب الأكاديـمية

©منشوراتالشهاب، 2025.
الهاتف: 67 15 99 0555 / الفاكس: 04 72 84 023
www.chihab.com / fb : Chihab éditions
ISBN : 978-9961-63-326-7
الإيداع القانوني : أكتوبر 2025

إهداء

إلى السيدة الرمز «عويشة بن مالك»
المرأة الرسالية المجاهدة التي كانت حياتها
من بدايتها حتى نهايتها تفانيا وتضحية وعطاء.
إلى جميع مرضى الزهايمر ممن خانتهم الذاكرة الشخصية،
ولكنهم ضمنوا الخلود في ذاكرة من يحبونهم.

مقدمة

يعتبر الفكر السياسي واحدا من أهم الحقول المعرفية التي تستدعي موضوعاته التوقف بغية التأمل والنقد، وهذا لصلته الوثيقة بالوجود البشري الذي لا ينفك يتغير ويتحول ويزداد تعقيدا، وقد نبعت فكرة هذه الدّراسة من اهتمام أكاديمي خاصّ ومتجدد بهذا الحقل غذّته مطالعة بعض المؤلّفات المتعلّقة به من جهة، ومن جهة ثانية تأثرا بالسياق العالمي المتأزم الذي نعيشه اليوم، حيث تصاعد الأزمات وهيمنة وتغول بعض القوى الدولية واستفحال الحروب والاعتداءات المتكررة على الحريات العامة وسيادة الدول وتنامي النزاعات.

وفي هذا الإطار تبرز الحاجة إلى العودة للأصول الفلسفية التي أسست لمفاهيم الدولة والسيادة، ولعل أبرزها الجانب السّياسي في فلسفة الإنجليزيّ توماس هوبز Tomas Hobbes (1588-1679) بما أنه يشكل منعطفا حاسما في تاريخ الفكر الفلسفي السياسي الغربي.

هذا الفيلسوف الّذي قيل عنه الكثير، فصنّفه كثير من الباحثين ضمن قائمة الفلاسفة المادّيين لأنّه قدّم تفسيراً آلياً خالصاً لسائر العمليات العقليّة، واعتبروه من أكبر المنظّرين للحكم المطلق الّذي استبدّ بالبشرية لعهودٍ طوال نظراً لتأكيده على فكرة إطلاقية السّيادة، بل وهناك من جعله أحد دعاة النّظام الشّمولي (totalitarisme). هذه الإدّعاءات الّتي سيحاول هذا البحث استجلاء حقيقتها من خلال تتبّع أفكار هذا الفيلسوف ضمن أهمّ مؤلّفاته الفلسفيّة السّياسية.

وفي هذه الدّراسة سوف نركّز على مفهوم السّيادة التي تتأسّس على هاجس الخوف، وذلك باعتباره يشكّل جوهر النّظرية السّياسية عند هوبز، ومن خلال ذلك سنزيح جانبا

الاعتقاد الّذي جعل منه رائداً من رواد الحكم المطلق الّذي صوّر الحاكم فوق كلّ القوانين، يتمتّع بحرّية لا محدودة لحصوله على السّلطة بالقوّة، فكان بذلك أداة لقمع الرّعية بدل السّمو بواقعها.

ويندرج هذا العمل ضمن سلسلة ننوي إنجازها في المستقبل القريب تتناول فلاسفة كلاسيكيين ومعاصرين، من خلال قراءاتٍ جديدةٍ معاصرةٍ تحاول تحيين أفكارهم على ضوء ما يعرفه واقعنا من أزماتٍ ومستجدّاتٍ تتسارع وتيرتها بشكلٍ صارخٍ.

تعتبر السّيادة عند هوبز سيادة مؤسّسة تمنح للحاكم فردا كان أو جماعة بصفةٍ إراديةٍ نتيجة تعاقدٍ أو اتّفاقٍ حرّ يتمّ بين الأفراد، يعكس رغبتهم في العيش المشترك الّذي تسيّره قوانين وتنظّمه يد آمرة تحتكر استخدام القوّة الّتي كانت حقّاً مشاعاً مطلقاً ومقدّساً.

ومن خلال ذلك سيتّضح أنّ فيلسوفنا يعدّ من المساهمين الّذين نظّروا لأهمّ الأسس الّتي قامت عليها اللّيبرالية أو الدّيمقراطية الغربيّة، عندما جعل الفرد محور دراسة النّشاط السّياسي، لهذا تقودنا فكرة السّيادة إلى محور نظريته السّياسية الّتي اختلف في إرساء قواعدها عن كثيرٍ من المفكّرين في جعلها تقوم على نوازع سيكولوجيةٍ يشترك فيها البشر جميعاً مهما كانت آراؤهم ومواقفهم الأيديولوجية، وهو ما يجعل الهدف الرّئيسي من فلسفته السّياسية البحث عن الشّروط العملية الّتي ينبغي اتّخاذها لتحقيق السّلم المدني، وبالتّالي حياة الأمن والاستقرار للرّعية، وتحقيقا لهذا الغرض تضمّنت هذه الدّراسة أهّم المفاهيم الّتي رأيناها ضرورية من أجل ضبط مفهوم السّيادة، فخصّصنا الفصل الأوّل منه لتحديد ملامح شخصيّة هذا الفيلسوف الّذي يسمّيه Machpherson بالفيلسوف الخطير(un philosophe redoutable)، وتحليل الأوضاع الاجتماعية والسّياسية الّتي عرفتها إنجلترا لأنّها من العوامل الّتي أثّرت تأثيراً مباشراً في أفكاره ومواقفه.

ولأنّ هوبز يقيم سياسته على رغبات الإنسان فقد ارتأينا أن يكُون موضوع الفصل الثّاني هو حالة الطّبيعة، هذه الفرضية الّتي يقوم عليها بناء المجتمع المدني،والتّي تعدّ بمثابة مقدّمةٍ ضروريةٍ للخروج من الفوضى والاضطراب، فالطّاقة الشّرسة الّتي يحملها الإنسان تجعل منه ذئبا يتربّص بغيره الدّوائر في كلّ لحظة لأنّه يخاف قرينه، والخوف عند الفيلسوف هاجس يسكن البشر ويعكّر عليهم صفو الحياة، وهو السّبب الّذي يجعل المرء يفضّل الهجوم على غيره حتّى يتّقي شرّه قبل أن يصيبه، وهو بهذا السّلوك يحفظ

حقّه الطّبيعي في الحياة، إلاّ أنّه بنوعٍ من الحساب العقلي يهتدي إلى ضرورة التخلّي عن مثل هذه الأساليب ليعوّضها تدريجياً ببديلٍ أنجع يهديه إليه القانون الطّبيعي الّذي ليس في الواقع سوى قانون العقل.

وبذلك يتناول هذا الفصل تحليلاً لخصائص الطّبيعة البشريّة كما يتصوّرها هوبز، ومفهومه عن الحقّ والقانون الطّبيعيين، إلى جانب مفهومه عن السلم والحرب وذلك من خلال عقد مقارنة بينه وبين الفلاسفة بعامة وفلاسفة العقد الاجتماعي بشكل خاص.

أمّا الفصل الثّالث الّذي يحمل عنوان: بناء المجتمع السّياسي، فإنّه يتناول تحليل مفهوم العقد الاجتماعيّ(Contrat social) الّذي يؤسّس السّيادة بفضل القرار الحكيم الّذي اتّخذه البشر في الاجتماع المنظّم. هذا المفهوم هو الّذي يمنح للسّلطة العليا مشروعيتها، حيث تنبثق منها شخصية مدنية يمثّلها الحاكم الّذي يكون فرداً أو جماعةً يتمّ تنصيبه من طرف الأغلبيّة الّتي تتّفق بشكلٍ إراديّ، وتمنحه حرّية التصرّف في حقوقها مقابل ما تحصل عليه من أمنٍ وطمأنينةٍ.

هذا التصرّف يجعل البشر ملزمين تجاه من يمثّلهم بطاعة أوامره الّتي تتخذ شكل قوانين مدنيّة، وهي طاعة تعبّر عن رغبةٍ في الخضوع الإراديّ الذي يخلق الحياة الاجتماعيّة المؤسّسة، وهو يختلف عن حقّ السّيطرة الّذي يجعل البشر يخضعون بصفةٍ اضطراريةٍ قسريةٍ لمن يشعرُون بالخوف منه أو يطمعون في حمايته، وهو الواقع الّذي يجسّده لنا خضوع الأبناء لآبائهم مثلاً، أو الضّعيف للقويّ الّذي ينتصر عليه إبّان الغزو.

سنحاول من خلال الفصل الرّابع ضبط مفهوم السّيادة ومعنى أن تكُون مطلقة لمن يتولاّها، وهو مفهومٌ لا يمكن تحديده إلاّ بتمييزه عن بعض المفاهيم الأخرى مثل القوّة والسّلطة، وكذلك بمعرفة الحقوق والواجبات الّتي تتمتّع بها الهيئة الحاكمة الّتي تحتكرها وحدها فلا ترتبط بالقانون أو بموادّ العقد الاجتماعي لأنّها لم تكن طرفاً فيه.

تلك القوّة العليا النّهائية الّتي اختارها الأفراد بإرادة ووعي، فألزموا أنفسهم بطاعتها مقابل السّلم الّذي تضمنه لهم، فكانت بذلك تمسك سيفي الحرب والعدالة لتحقّق الاستقرار في الدّاخل والخارج، فهو الأمن والحماية مقابل الالتزام بالطّاعة، ومن ثمّة نتناول نظام الحكم الّذي تتبنّاه السّيادة وتختاره، حيث نبرز المبرّرات الّتي جعلت هوبز يفضّل النّظام الملكي على غيره من الأنظمة الدّيمقراطية والأرستقراطية، فيعتبره الأكثر فعّالية

لكوْن السّلطة في يد شخصٍ واحدٍ يتمّ اختياره وتتوفر الثّقة في حسن تدبيره لشؤون الرّعية، يتّخذ لنفسه من المستشارين من يثق فيهم ويتداول معهم في القضايا الهامّة، ولا يحقّ للرّعية مساءلته لأنّها نصّبته حاكماً يرعى مصالحها، وبهذا نشير إلى طبيعة الحرّية الّتي يتمتّع بها الأفراد بعد أن ضحّوا بحقوقهم الطّبيعية وقبلوا الالتزام بما تفرضه عليهم القوانين المدنيّة الّتي يضعها.

إنّ الأفراد يدفعون حرّيتهم ثمناً للشّعور بالأمن والطّمأنينة فيقبلون بكلّ ما يصدر من السّيادة باعتبارها سلطة عليا قاهرة تقضي على الحرب والفوضى، يلتزمون تجاهها بالطّاعة في الوقت الّذي يلتزمون فيه تجاه بعضهم باحترامها ما داموا اتّفقوا على ذلك، لكن دُون الوقوع في العبوديّة لأنّ هوبز يبيح التّحرّر من الالتزام السّياسي أي رفض الطّاعة متى كانت الأوامر تمسّ بحقّ الفرد المقدّس: حقّ الحياة.

هذه الفكرة تقودُنا ضرورة إلى مناقشة الفرق بين القانونين الطّبيعي والمدنيّ، لنبيّن أنّهما مظهران لقانونٍ واحدٍ غايته خدمة السّلم وضمان الحياة الآمنة، ولأنّ أشدّ ما كان يخشاه هوبز هو العودة إلى حالة الحروب والاضطرابات السّياسية والاجتماعيّة الّتي نضجت في انجلترا عام1637 بسبب احتدام العدوان بين الملك والبرلمان، والّذي تحوّل إلى حرب أهليّة في1640، إضافة إلى الاضطهاد الّذي عانت منه أوروبّا المسيحية بسبب الحرّية الدّينية الّتي تمتّع بها الأفراد فجعلتهم يتفرّقون إلى كاثوليك وبروتستانت وكانت إنجلترا إحدى ساحاته، فإنّه نادى بضرورة اجتماع السّلطتين المدنية (السّياسية) والرّوحية (الدّينية) في قبضة يدٍ واحدةٍ هي يد الحاكم، وفي الصّورة الّتي وضعت على غلاف كتاب **Léviathan** تجسيد لهذا الكلام، حيث يمسك رجل عملاق بالسّيف من جهة إشارة إلى السّلطة المدنية أو الزمنية، يرفعه على بقاع العالم، وبعصا الأسقفية إشارة إلى السّلطة الرّوحية من جهة أخرى.

هذا الكتاب الّذي قال عنه ديدرو Diderot (1713- 1784): "لقد كان له قلّة من القرّاء، بعض من المدافعين وكثير من الأعداء"[1]،ونرجو أن نكون في هذه الدّراسة من القرّاء

[1] D'Alembert et Diderot. **Encyclopédie ou dictionnaire raisonné Des sciences, des arts et des métiers**, vol 2/Tome8. Article: Hobbisme ou philosophie de Hobbes, (New york: Readex microprint corporation, 1969).

المنصفين لا المتحاملين أو المتحيّزين، فنتمكّن من تقديم الصّورة الحقيقيّة لفكر هذا الفيلسوف.

ولتحيين أفكار هوبز كان لابد من الوقوف على مفهوم السيادة في ظل معطيات الواقع الدولي المعاصر، وهو ما حاولنا تناوله في الفصل الخامس الذي عرضنا فيه على سبيل الإجمال نشأة الدولة ومصدر السلطة السياسية، لنقف على مفهوم السيادة الذي عرف نوعا من الأفول بمفهومها الكلاسيكي حيث تراجع مفهوم الدولة القومية أمام ما تتعرض له من انتهاكات، بسبب ما أسفر عنه الواقع المعاصر من ظروف دولية كانت وراء انبثاق منظومة جديدة من القرارات والقوانين واللوائح والتشريعات التي تضعها القوى الكبرى والمنظمات العالمية، وكأن الوضع يبشر بحكومة ودولة عالمية تقودها الولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص.

هذا الأخيرة التي امتلكت عناصر القوة فأنشأت صناعة تقوم على كثافة المعرفة، وتسارع تراكم رأس المال مع تسارع تراكم المعلومات وقطاع الخدمات وتحولهما إلى سلعة تدر على الدولة التي تحتكرها أموالا طائلة، وتلاحمت القوة العسكرية مع الثروة وامتلاك المصادر اللازمة لنمو الصناعة والمعرفة علمية كانت أو ثقافية، وهي القوى التي مكنت أمريكا من السيطرة على المسرح العالمي[1]، كما وقفنا في مبحث أخير على مفهوم وحدود السيادة في ظل الأزمات الصحية وجائحة كوفيد 19 تحديدا وفي ظل الحروب والإرهاب وحالات الطوارئ والتهديدات التي أضحى الإنسان يعاني منها في الفضاء الافتراضي ومدى انعكاسها على أمنه وحقوقه.

هذا لنخرج في الخاتمة ببعض المآخذ أو بالأحرى بجملةٍ من النتائج المترتّبة عن المقدّمات الّتي انطلق منها هوبز وبنى عليها مفهومه عن السّيادة، منها ما كان مؤيّدا لما ذهب إليه ومنها ما كان مخالفاً له، مع محاولة تحديد موقع هذا المفهوم في ظلّ الإفرازات الجديدة للواقع المعاصر، وبشكل أدّق في ظلّ ظاهرة العولمة (Mondialisation) وما بعدها.

[1] سلمان رشيد سلمان، **مؤشرات المستقبل وواقع الأمة العربية**، في: مجلة المستقبل العربي، عدد 282، 2002، ص 79.

هذه الظّاهرة الّتي يبدو أنّها باتت تفرض شكلاً جديداً لسيادة الدّول لم يعرفه العالم من قبل، خاصّةً ونحن نشهد تدخّلاً مباشراً وغير مباشر في السّياسات الدّاخلية لبلدانٍ متعدّدةٍ، تدخّلاً ضرب ويضرب عرض الحائط نصوص لوائح وقوانين هيئة الأمم المتّحدة ويمسّ بأبسط حقوق الإنسان، واقع معاصر يسيطر فيه النظام الليبرالي المتوحش ليفرض سلطة الأغنياء على الفقراء والأقوياء على الضعفاء، ونحن نشهدبشكل يومي المعايير المزدوجة التي تنتهجها الولايات المتحدة الأمريكية، فمن جهة تنادي بأن يقدم إلى العدالة كل من يرتكب جرائم إبادة أو جرائم في حق الإنسانية أو جرائم حرب، إلا أنها في العدوان الغاشم على غزة وما تم حصده من أرواح في حق المدنيين العزل - نساء وأطفال- تعجز عن تطبيقه، وهو ما يؤكد الطابع الانتقائي لمن يقف أمام العدالة الجنائية الدولية، فمن كان حليفا لأمريكا وإسرائل وحلفائهما خرج من دائرة الملاحقة والتدخل والعقاب[1].

إنه الواقع الذي ينبغي تعريته والذي يستدعي إعادة بعث مجموعة لا يستهان بها من المفاهيم إلى الواجهة إذا أردنا لعالمنا أن يستعيد إنسانيته.

[1] عمر بن أبو بكر أحمد باخشب، **سيادة الدولة في ظل التطورات الدولية**. "دراسة تحليلية"، في: مجلة: القانونية، البحرين، العدد 3، ص 341.

الفصل الأول
توماس هوبز (حياته وفلسفته)

المبحث الأول
حياة توماس هوبز (1588-1679)

عاش في أواخر القرن السّادس عشر الميلادي وبداية النّصف الأوّل من القرن السّابع عشر أي إبان أبرز فترات الثورة العلمية التي مثلتها فلسفيا شخصيات بيكون Bocon(1561-1626) وغاليليي Galilei (1564-1642) وديكارت Descartes (1596-1650)، ولكن في زمن مضطرب الأحوال السّياسية والاجتماعية والدّينية،وهو ما كان له أثر جلي ومباشر على شخصيته حيث عاصرالصّراع بين الملك شارل الأوّل (1625-1649) من آل ستيوارت والبرلمان بقيادة كرمويل (1599-1658)، وشهد نصر هذا الأخير وإعدام الملك فالإطاحة بالملكية (Monarchie) وقيام الحكم الجمهوري، كما عايش الخلافات الدّينية الّتي سادت بين البروتستانت والكاثوليك، والّتي ولّدت جوّا من البغضاء والشّحناء.

ويمكن القول أن هناك ثلاثة عناصر استندت إليها مؤلفات هوبز هي: التراث الكلاسيكي، والثقافة العلمية الحديثة والنزاعات السياسية- الدينية لأن البعدين مترابطين بصورة وثيقة جدا في تاريخ انجلترا خلال هذا القرن. والأحداث البارزة في هذه الحقول الثلاثة هي التي ستشكل التآريخ الكبرى في التسلسل الزمني للأحداث في حياة فيلسوفنا، وذلك أكثر بكثير مما تفعله حياته الخاصة التي كان كل ما شهدته على اتصال مباشر بتلك الأحداث[1]. مثل تلك الأوضاع التي لم تكن لتناسب شخصية تنشد الأمن والسّلم والطّمأنينة.

[1] بيير فرانسوا مورو، **هوبز. فلسفة، علم، دين**، ترجمة: أسامة الحاج، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ط 1، ص 11.

تعلم هوبز اللغتين اللاتينية واليونانية قبل أن يلتحق بالمدرسة، فكانت اللاتينية بالنسبة إليه لغة علم وعمل، وكتب بها 5 من مؤلفاته، كما تولى الترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية[1].

ونؤكد في هذا السياق أنه إبان هذه الفترة عاشت إنجلترا الإصلاح الديني حيث أرست الأنجليكانية عقائد وطقوس وسيطة بين الكاثوليكية والبرتستانتية الدقيقة، لكنها أكدت بوجه خاص دور السيد الأعلى الراجح داخل الكنيسة[2].

ولد توماس هوبز يوم الجمعة 1588/04/05 في مالمسبري (Malmesbury)[3] قبل أوانه لأنّ والدته تأثرت بإنذارات الخطر الّتي كانت تسبّبها للرّأي العام الإنجليزي استعدادات فيليب الثّاني ملك إسبانيا-المعروف بأسطوله الجبّار عام 1588 ضدّ الملكة إليزابيث (1588-1603)البروتستانتية المذهب،وبهذا كان يفسّر طبعه الوجل حيث اعتبر الخوف توأما له،وذلك لراعي كنيسة وستبوت (Westport)، وقدقام بكفالته خاله نظرا لاختفاء والده من المدينة إثر مشاجرة وقعت على أبواب الكنيسة.

تتلمذ حتّى سنّ الثّامنة في مدرسة كنيسة مسقط رأسه ثمّ التحق بمدرسة مالمسبري عند السّيد Evans قسّ المدينة، ثمّ عند Robert Latimer وهو شاب جامعي حديث التخرّج تعهّد هوبز بالتّعليم حتّى سنّ الرّابعة عشر، بعدها انتقل إلى أكسفورد حيث سيتعلّم المنطق الأرسطي وعلم الطّبيعة، ولأنّه لم يجد في التّعاليم المدرسيّة ما يشفي غليله،غادر الجامعة في سنّ مبكّرة ليشتغل معلّما خاصّا لأحد أبناء كباراللّوردات الإنجليز من أسرة كافندش (1608) الّتي ظلّ طوال حياته على صلةٍ وثيقةٍ بها،فرصة العمل هذه فتحت له آفاقا واسعة[4]، وسمحت له بالتّحرّر من الانشغالات المادّية وبخاصّة السّفر إلى الخارج حيث قام برحلاتٍ عديدةٍ إلى بلدان أوروبّا مثل فرنسا وإيطاليا وألمانيا أين احتكّ برجال الدّولة والمعرفة.

---

[1] المرجع نفسه، ص 12.

[2] المرجع نفسه، ص 13.

[3] John Aubry.**Viede Thomas Hobbes**in: De Cive. Introduction: Raymond Polin. Trad: Samuel Sorbrière. (Paris: Editions Sirey, 1971), p 5.

[4] Thomas Hobbes. **Léviathan**. Edited with an introduction by: C. B. Macpherson, Penguin book, 1985, p 15.

وفي الأوساط العلميّة الباريسيّة بدأ اهتمام هوبز بمسائل الفلسفة والطّبيعة،وبها تعرّف على المفكّرين الجدد الّذين ثاروا على فلسفة أرسطو واليونان، وعلى لغتهم وأساليب تفكيرهم،وبعد أن قضى عشرون عاما قي خدمة أسرة كافندش، فقد فيلسوفنا تلميذه عام1628، ففارق هذه العائلة ليعمل معلّما لابن السّيد Gervase Clifton(1629-1631)لتكون الرّحلة الثّانية إلى باريس، وهناك وقع بين يديه وعن طريق الصّدفة كتاب الهندسة لإقليدس،فاكتشف هذا العلم و منهجه الاستنباطي الدّقيق،الّذي لم تكن لديه عنه أدنى فكرة من قبل،نظرا لخلوّ البرامج التّربوية الإنجليزية من أيّ تعليم رياضي،فراقه هذا المنهج واعتبره فنّاً استدلالياً.

هذا الاهتمام قرّبه من الفيلسوفين ديكارت وبيكون، أهمّ الشّخصيات في هذا القرن، وما من شك أنه لاحظ في هذه الفترة المجهودات الجبّارة الّتي كان يبذلها الكاردينال Richelieu(1585-1642) ليجعل من لويس الثّالث عشر ملكاً مطلقاً، ولابدّ أنّها من الأحداث الّتي هيّأته لأن ينحاز لهذا النّوع من الحكم.

في 1631 عاد هوبز إلى خدمة أسرة كافندش من جديد، فزار إيطاليا غاليلي (1564-1642)، ثمّ عاد إلى باريس ليقيم بها مدة ثمانية أشهر، وهناك أجرى مناقشات مع الأب ميرسون (Mersenne)، واطّلع على مؤلّفات ديكارت فكتب اعتراضات على تأمّلاته في نهاية 1640، كما كتب عدّة أبحاث في البصريات وعالج مشكلات الحركة والمادّة في مخطوطة طويلة انتقد فيها الحوار حول العالم لتوماس وايت White (1593-1676)، وهو لاهوتي كاثوليكي كان قد دحض غاليلي.

معنى هذا أنّه قد تأثّر بالتّيارات الفكرية الكبرى الّتي سادت عصره، العقلانية منها والمادّية ولا سيما بالاكتشافات العلميّة الّتي قام بها معاصروه خاصّة في ميدان الفيزياء، والّتي بمقتضاها تحوّلت الفكرة الوصفية للعالم كما أقرّها الكتاب المقدّس إلى فكرة تجريبيّة كمّية.

وعندما عاد إلى إنجلترا عام 1637 كانت ساحتها السّياسية تعيش من الأحداث ما أصاب فيلسوفنا بالاضطراب، ولأنّه كان قريبا من الحزب الملكي فقد كتب دفاعاً عن الملكية، وذلك في كتابٍ حمل عنوان: **عناصر الحقّ الطّبيعي والسّياسي** (Les éléments du droit naturel et politique) عام 1640، وهو كتابٌ لم ينشر إلاّ بعد عشر سنوات

في إنجلترا في قسمين، الأوّل بعنوان الطّبيعة البشرية، والثّاني في الجسم السّياسي، وفي هذه الفترة اختار هوبز المنفى إلى باريس في ظلّ حكم الكاردينال ريشليو Richelieu (1585-1642)، حيث كانت فرنسا تنعم بالسّلم، وتدريجياً بدأ يشتغل ويفكّر في الأحداث والاضطرابات الدّامية الّتي عرفتها إنجلترا وذلك لأكثر من عشر سنوات، حيث انتقل الحكم بموت الملكة إيليزابيث عام 1603إلى جاك الأوّل (1603-1625) من آل ستيوارت ونصّب نفسه ملكاً على إنجلترا، بعدها إلى شارل الأوّل (1625-1648) الّذي لقي منه هوبز عطفاً كبيراً حيث حذّره من إصدار الكتب الّتي تثير عليه الرّأي العام، وذلك لما كانت تسبّبه من اتّهامه بالإلحاد.

في هذه الأجواء انفصلت أفكار هوبز عن الرّياضيات لتركّز على كتابيه الرّئيسيين **المواطن** (Le citoyen) في1642، **والتّنين** (Léviathan)في 1651 - وكان حينها في باريس - الّذي شرح فيه العلاقة بين الكنيسة والدّولة بإسهاب وقد تسبب له ذلك في استياء الكاثوليك الفرنسيين نظرا لتجرئه على مهاجمة البابوية[1].

ولسخط البرلمان على كتابه هذا اضطرّ في أواخر حياته إلى معاودة الاهتمام بالدّراسات التّاريخية والأدبية، فكتب سيرة حياته باللّغة اللاّتينية في 1679.

وتعتبر ترجمته لتاريخ تيوسيديدس (Thucydides) أول ما نشر في 1628 حيث جذبه هذا الكتاب لرؤيته الواقعية القائلة بأن البشر يستطيعون التعلم من التاريخ "كيف يتصرفون بحكمة في الحاضر وبنظرة ثاقبة نحوالمستقبل" – وهو ما يتناقض تمامًا مع أقوال أرسطو التي شكلت حينها جوهر مدارس أكسفورد التي خضع لها.

كما أعرب عن تقديره لثوسيديديس، وهو ما ذكر في سيرته الذاتية بعد ذلك بسنوات عدة، لأنه سلّط في نظره الضوءعلى مخاطر الديمقراطية[2]، هذا إلى جانب ترجمة **الإلياذة** (1673) **والأوديسا** (1676) إلى الإنجليزية، وبقي فيلسوفنا محتفظاً بقوّته العقلية والجسميّة كاملةً حتّى سنّ الواحدة بعد التّسعين، إلى أن أصابه مرضٌ شديدٌ مات على إثره عام 1679[3].

---

[1] Thomas Hobbes. **Léviathan**, p 14.

[2] Thomas Hobbes. **Léviathan**, p 16.

[3] لتفاصيل أكثر عد إلى: Gaston Sortais, S.J, **La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'a Leibniz- études historiques**. (Paris: P. Letherllax, librairie éditeur, 1922.

المبحث الثاني
فلسفته

عرف عن هوبز ولعه بالهندسة (Géométrie) ومنهجها الاستنباطي، فالفكر يبدأ أي ينطلق من فروض وتعريفات وبديهيات بسيطة واضحة بذاتها، ثم يستخدم الاستدلال ليبني أنظمة معقدة منها، هذه المقاربة استخدمت لتفسير ما يدور من علاقات في العالم الفيزيقي، واعتقد فيلسوفنا أن العالم السياسي يمكن دراسته بالأسلوب نفسه، ولكن من الصعب تحديد الفروض الصحيحة التي تصلح أساسا لتفسير السمات العامة للسلوك الإنساني، ولتحقيق هذه الغاية استعان بمنهج غاليلي Galileo (1564-1642) الذي يقوم على المقاربة التحليلية- التركيبية وطبقها على العالم السياسي[1].

بناء على ذلك فإن أول ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ فلسفته تنقسم إلى أقسام ثلاثة، الأمر الّذي يجعل منها فلسفةً تركيبيّة بحيث يتعذّر فهم جانبٍ منها بمعزلٍ عن الجوانب الأخرى، فهي تدرس كلّ ما يمكن تحليله وتركيبه أي كلّ جسمٍ يملك هذه الخصائص، ولهذا تقصي اللاّهوت والبحث في صفات اللّه من دائرة اهتمامها، حيث لا مكان لأيّ تركيبٍ أو قسمةٍ.

يتعلق الجزء الأوّل منها بالجسم الّذي تجتمع عناصره بشكلٍ طبيعيٍ ومجاله الفيزياء باعتبار أنّ الحركة تجعل الأشياء متغيّرة، أمّا الجزء الثّاني فيتناول النّاحية السّيكولوجيّة ويدرس رغبات النّفس، حبّها ونفورها، وخوفها، أملها وغضبها. أمّا عن القسم الثّالث -

[1] ستيفن ديلو (و) تيموثي ديل، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 282.

موضوع هذه الدّراسة - فهو الجسم الاصطناعي الّذي تجتمع عناصره بإرادة البشر بواسطة عقد.

هذه الأقسام الثّلاثة يفترض كلّ منها فكرة الحركة باعتبارها مبدأ كلّ تغيّر يصيب الأجسام، وكلّ تغير هو حركة تطرأ على أجزائها، ولولاها لزال الاختلاف بين الأشياء لأنّه بتغيّر أسبابها تتغيّر آثارها الّتي تتراءى لنا في كلّ ما نراه، وهي بالضّبط - الحركة - ما يميّز سلوك الإنسان بوصفه جسماً حياً، أي مختلف أفعاله، وتصرّفاته وانفعالاته، قصد تحقيق الانسجام والتّوافق بينها والّتي يعدّ بناء المجتمع السّياسي إحدى مظاهرها، فالرّغبات المتجدّدة - الّتي تعبّر عن حركة - والّتي تغذّي سلوكه هي ما يسمح للمجتمع أن يظهر وللفلسفة السّياسية أن تجد أسسها في ملاحظتها الّتي تجسّدها أنماط سلوكه المتنوّعة[1]، وهذا يعني أنّ السّياسة عند هوبز تفترض دراسة الطّبيعة البشريّة في مختلف جوانبها.

إن إدراكاتنا وأفكارنا في واقع الأمر هي تعبير عن الحركة التي تعتري الأجزاء الداخلية للإنسان عندما يرى أو يحلم، وعندما يتخلص المرء من الإحساس يحتفظ بصورة الشيء التي تتحول بمرور الوقت إلى ذكرى لتشكل تجربة، ليكون التصور بذلك عملية أو حركة تحدث داخل الدماغ تعبر عن خطاب نفسي يتحول إلى خطاب لفظي يخضع لآلية السببية، أي تتالي النتائج من الأسباب.

وبالنسبة لسلوك الإنسان فهو عبارة عن أسلوب من أساليب الحركة حيث يوجّه الدماغ العضو ويأمره بالتحرك للقيام بتصرف معين يتوافق والمثير الخارجي، وهكذا هو حال الحاكم (الدماغ) بالنسبة لرعاياه، فأفكارنا حركات داخلية تنشأ بينها علاقات ميكانيكية ليتشكل شريط من الأفكار يدل على تجمع لمعاني تكون خطابا نفسيا - أثر إدراكاتنا- يخلفه لاحقا خطاب لغوي.

في ضوء ذلك يبدو أن هوبز ينتقل من الهندسة التي تدرس القوانين الرياضية للحركة إلى الميكانيكا التي تتعلق بتأثير حركة جسم على آخر، فإلى الفيزياء التي تتعلق بآثار الحركات في أجزاء الأجسام، لينتقل بعدها إلى العلوم الأخلاقية وعلم النفس والقيم والسياسة التي ترتبط بالحركات المختلفة التي تحرك روح الإنسان فردا كان أو مجتمعا،

[1] Thomas Hobbes, **Léviathan**, p 19.

ليكون كل علم بالنسبة إليه بمثابة تطبيق للقوانين العامة للحركة التي تعد المبدأ الكلي للفلسفة الطبيعية، فكل تغير هو حركة حتى ما تعلق منها بإحساساتنا وتصوراتنا ورغباتنا أي ما يشكل طبيعتنا البشرية، وهي الحركة التي لا تتوقف إلا بنهاية الحياة أي الموت.

الفصل الثاني
حالة الطبيعة

المبحث الأول
خصائص الطبيعة البشرية

نقصد بطبيعة الإنسان مجموع ملكاته الطّبيعيّة المزدوجة، ملكات الجسم والعقل[1] فهو ثنائية، جانب بيولوجي يشترك فيه مع جميع الكائنات الحيّة وجانب عقليّ أو روحيّ يتميّز به وينفرد، والفكرة هذه محل اتّفاق كثير من الفلاسفة، فخصائص الجسم تتلخّص في التّغذية والحركة والتّناسل، أمّا القدرة على تكوين تصوّرات والاحتفاظ بها فهي الّتي تحوّله من حيوان إلى إنسان فمواطن، أي عضو في مجتمعٍ منظّمٍ ونعني بها العقل أو التّفكير.

ولهذا كانت المعرفة نوعين: معرفة حسّية مشتركة بين الإنسان وغيره من الكائنات الحيّة، تتدخّل الحواسّ في تحصيلها بشكل مباشر نتيجة الضّغط عليها، وعن طريقها تحصل الإدراكات المختلفة كاللّون والصّوت وغيرها[2]، ومعرفة ثانية تجعل منه كائنا فريدا مختلفا عن بقيّة الأحياء هي "التخيّل أو الخطاب أو التّفكير أو العلم الّتي تعدّ أفعالا لملكة التصوّر"[3]، وتحليلنا لمفهوم العقل عند هوبز سيوضّح كيف ستتدخّل هذه العناصر.

لقد أكّد فيلسوفنا على الإحساس لأنّه مصدر كلّ الانطباعات الّتي تحصل، ورغم غياب موضوعاته الّتي تبعث في الذّهن حركة، فإنّ الإنسان يحتفظ بصور الأشياء وتمثلاتها المختلفة، وهو ما يسمّى تصوّر- فكرة- مفهوم أو حركة[4]، ويعني هذا أنّ الإنسان يستطيع

---

[1] Hobbes.**De la nature humaine**, tra: Barron d'Holbach. (Paris: J.Vrin, 1971), Chap 1, 4, p 03.

[2] Hobbes. **Eléments du droit naturel et politique1**, trad: Louis Roux, (Lyon: Editions l'Hermes, 1977), chap 2, 3, p133.

[3] Hobbes. **De la nature humaine**, chap 6, 9, p 63.

[4] Hobbes. **Eléments du droit naturel et politique1**, chap 1, 7, p 132.

أن يعرف ويتصوّر، أمّا التخيّل الّذي "ليس سوى إحساس في طريق التّقهقر يضعف مع الوقت..."[1]، فإنه يعدّ الأساس الّذي يسمح للأفكار أن ترتبط فيما بينها وتتسلسل، ومنه فليس ثمّة من فكرة لا يمكن ردّها في نهاية المطاف إلى هذا الإحساس أو ذاك.

وأهمّ ما يختصّ به الإنسان هو استعمال اللّغة أي القدرة على الكلام الّتي أهّلته إلى ذلك الموقع الخاصّ الّذي يحتلّه من بين جميع الكائنات، حيث سمحت له بتحويل الخطاب الذّهني الّذي يمثّل أثر إدراكاتنا إلى خطابٍ لفظيّ، وتسلسل الأفكار إلى تسلسلٍ في الكلمات[2]، ويفهم من هذا أنّ الإنسان يختار لنفسه ويبتكر معاني الكلمات الّتي يستعمل بصفةٍ إراديّةٍ وتحكّميةٍ، وهي قدرة لا يملكها غيره، فهو يفكّر ويستعلم، ويتحرّي دائماً أسباب ما يحدث، فيحوّل النّتائج إلى نظريات، بعبارةٍ أخرى "يستطيع أن يفكّر ويحسب..."[3]، وهذا يدلّ على أنّه لم يمنح نوراً طبيعياً يوحي له بالحقائق بقدر ما أنّ ذلك إنّما هو ثمرة بناءٍ قصديّ تحقّق بواسطة منهجٍ و صناعةٍ.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ كلّ ما يقوم به الإنسان يعبّر عن حركةٍ يكون جسمٌ ما موضوعاً لها، يسبّب ضغطاً على أعضاء الحواس فتنقله الأعصاب إلى المناطق الدّاخلية في الجسم من الدّماغ، لينتشر بعدها إلى القلب[4].

هذا وتعدّ الحركة الّتي تتمّ على مستوى القلب أوّل ما يحدّد الاختلاف بين البشر كونها تعبّر عن الرّغبة أو النّفور من موضوع ما، ويسمّيها هوبز الأهواء، وهي مختلف اللّذات الحسّية والنّفسية الّتي يمكن للإنسان أن يكون موضوعا لها، وكلاهما تبعث إمّا على السّرور والارتياح وإمّا على الألم والنّفور، ولعلّ الأهواء النّفسية كالطّمع (convoitise) والحقد (haine) وحقّ التّصدر (Précédence) والمنافسة (Compétition) والغبطة (Félicité)[5] والدّهاء أو الحيلة (malice)[6] هي الّتي تغذّي الاختلاف بين البشر فتقوّيه وتزيد من حدّته.

---

[1] Hobbes. **Léviathan.Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république écclésiastique et civile**, trad: François Tricaud. (Paris: Editions Sirey,1971), vol l1, chap 2, p15.

[2] Ibid, chap 4, p 28.

[3] Ibid, chap 5, p 40.

[4] Ibid, chap 1, p 11.

[5] Ibid, chap 6, pp (55-58).

[6] Ibid, chap 8, p 68.

هذه الرّغبات ما هي إلاّ حركة انبساط يبحث من خلالها عن الموضوع السّار أو حركة نفور يتمّ التّراجع فيها عن الموضوع المؤلم، وفي هذه النّقطة يقترب هوبز ممّا ذهب إليه سبينوزا Spinoza (1632-1677).

إنّ الحياة بالنّسبة إلى فيلسوفنا تشبه سباقاً لا ينتهي لأنّ الرّغبات الّتي تحكمها تغذّيها وتحرّكها باستمرار، واختلاف الأفراد إنّما يعود سببه إلى اختلاف النّهاية أو القصد أي الهدف الّذي يصبو إليه كلّ فرد، الأمر الّذي يخلق حالة توتّر وعداوة دائمتين لأنّ من شأن الرّغبات الفرديّة أن تصطدم ببعضها، ولعلّ هذا ما يدفعنا إلى التّساؤل عن طبيعة الظّروف الّتي سيحياها البشر وأسبابها.

إنّ الإنسان عندما يفكّر في نظر هوبز يصل إلى نتائج فنظرياتٍ، وهذا يعني أنّه لا يعيش حاضره فقط بل يفكّر في المستقبل أيضاً، وذلك بواسطة الحساب العقلي والرّبط بين الأفكار، فهو بعكس الحيوان لا يهدأ أبداً، يغذّي رغباته بالمواقف المستقبليّة ولا يكفّ عن التّحضير لمشاريع جديدةٍ، وهذا ما نلمسه في قوله: "من المستحيل على إنسان يجهد نفسه دائما ليتّقي الآلام الّتي يخاف، ويوفّر الخيرات الّتي يريد أن لا يملك قلقاً دائماً من المستقبل... هكذا الإنسان الّذي ينظر بعيداً أمامه... يضني الخوف من الموت أو الفقر أو أيّ شقاءٍ آخر قلبه...قلقه لا يعرف هدوءاً ولا هدنة..."[1]، فقدرة الإنسان على تصوّر المستقبل تجعله يتوقّع دائماً ما يمكن أن يحدث له، ويعيش بسبب ذلك خوفاً مستمراً مع حالة تأهّبٍ دائمٍ لمقاومة أيّ ضررٍ أو أذى يمكن أن يلحق به.

لقد جعلت الطّبيعة الأفراد متساوين وخلقت لديهم رغبة متماثلة في الأشياء ذاتها، وهو ما يدفعهم إلى التّنافس فالاصطدام ببعضهم من أجل الاستحواذ عليها، "فمن تساوي القدرات ينتج أمل في بلوغ النّهايات، لهذا إذا رغب شخصان في شيء يستحيل أن يتمتّعا به معاً أصبحا عدوّين... كلّ واحد يجدّ من أجل تحطيم الآخر والسّيطرة عليه..."[2]، ومعنى هذا أنّ البشر سيعيشون بحسب اندفاعاتهم الطّبيعية العنيفة باعتبار أنّ كلّ شخص معتقدا أنّه الأحسن يثير الآخرين بإشارات أو كلمات احتقارٍ تؤدّي إلى المواجهة الجسدية أي التّقاتل.

[1] Ibid, chap 12, p 105.

[2] Ibid, chap 13, p 122.

وتعود أسباب الشّقاق والنّزاع في نظر هوبز إلى عوامل ثلاثة توجد في الطّبيعة البشرية، أوّلها المنافسة (Compétition)، ثانيها الرّيبة (Méfiance) وثالثها المجد (Gloire)[1]، فالمنافسة أو التّنافس تجعل الإنسان كائناً لا يهتمّ إلاّ بإشباع رغباته الفردية المتجدّدة واللاّمحدودة، الأمر الّذي يضطرّه إلى الاعتداء على الآخرين لخوفه الشّديد منهم، فيتّخذ من الهجوم وسيلةً للدّفاع لأنّ الشّعور بالرّيبة والخطر المستمرّ يلاحقه في كلّ لحظة، وحينها ستكون حياته أشدّ بؤساً من الحيوان، وهذا موقف يعارض تماما ما ذهب إليه مونتسكيو Montesquieu (1689-1755) وبشدّة، لأنّ الإنسان في نظرهذا الأخير كائن خوّاف جزع، ضعيف وخجول، يرتعش ويفرّ من كلّ شيء، يشعر بدنوّه فلا يفكّر في الهجوم على مثيله المساوي له إطلاقاً، ومن هذا المنطلق فإنّ فكرة السّيطرة وبسط السّلطان الّتي ينادي بها هوبز في حالة الطّبيعة لا مبرّر لها، لأنّ الخوف الّذي يكون متبادلا يقرّب بين الأشخاص بدل أن يباعد بينهم[2].

بالإضافة إلى هذا، تجعل منه الرّغبة في المجد أي الجشع للفخر والشّهرة والتّفوق كائناً يحبّذ إيذاء الآخرين وإخضاعهم له، وهذا يعني أنّ حياته ستكون رهيبة وكأنّ بؤسه ولد من امتيازاته ذاتها الّتي تجسّدها تلك المساواة الطّبيعية بينه وبين الآخرين، "فحالة الطّبيعة كانت حرباً بلا انقطاع وليس هذا فحسب بل حرب الكل ضدّ الكل..."[3] (Bellum omnium contra omnes)، والحرب تعني الموت العاجل أو الآجل.

وبالتّالي لا وجود في مثل هذه الأوضاع لأيّ نوعٍ من العلاقات الاجتماعيّة بين النّاس، فما دامت الرّغبة الخاصّة هي الحكم فليس هناك تمييز بين الخطأ والصّواب، لأنّ الفضائل الّتي يتعامل بها المرء هي العنف والحيلة، فالقوّة والخديعة هما الفضيلتان الوحيدتان في حالة الحرب، ولا وجود لملكيّةٍ خاصّةٍ، فكلّ يحصل على ما يريد ويظلّ له طالما استطاع الاحتفاظ به. مثل هذه الحالة تمنع كلّ نشاطٍ اقتصادي (صناعة - ملاحة- زراعة...)، وكلّ علمٍ أو أدب[4]. حياته إذن ستكون قصيرة وقاسية.

---

[1] Ibid, p 123.

[2] Montesquieu. **Esprit des lois**, vol 1, (El aniss: Editoins Enag, 1990), livre 1, pp (12-13).

[3] Hobbes. **De cive ou les fondements de la politique** vol 1, trad: Sammuel Sorbrière, (Paris: Editions sirey, 1981), chap1, 13, p87.

[4] Hobbes. **Léviathan 1**, chap 13, p124.

ويرى جون ديوي Dewey (1859-1952) حول هذه النّقطة أنّنا لو قارنّا الفترة الّتي عاش فيها هوبز بالعصر الحاضر، بخاصّة من حيث اضطراب الأمن والصّراع القائم بين الأمم، فإنّ الصّفات الّتي اختارها لتكون أسباباً للاضطراب الّذي يجعل حياة بني الإنسان حياة بهيمية متوحّشة وخبيثة، هي الدّوافع ذاتها الّتي اختارها غيره وجعلوها السّبب في النّتائج الاجتماعية الطّيبة النّافعة، أي الانسجام والوفاق والرّخاء والتّقدم وغيرها، فالموقف الّذي اتّخذه هوبز بشأن المنافسة من حيث هي حبّ المكسب قد قلبته رأساً على عقب الفلسفة الاجتماعيّة البريطانيّة الّتي سادت القرن التّاسع عشر، والتي بدلاً أن تعتبرها مصدرا للحروب اعتبرتها الوسائل الّتي بها وجد الأفراد العمل الّذي يكون أصلح لهم وأنسب[1].

هذا، والوصف الّذي يقدّمه لحالة الطّبيعة لم ينل إجماع الكثير من الفلاسفة، فذاك مونتسكيو يعتبرها حالة هدوء، والحرب في نظره وضع يصاحب ظهور المجتمع لأنّ الخواصّ عندما يشعرون بقوتهم تزول المساواة الّتي كانت بينهم ويحاولون تحويل الامتيازات الّتي يمنحها المجتمع لصالحهم[2]، أمّا سبينوزا الّذي قام بسبر أغوار النّفس البشرية، فقد ذهب إلى أنّ البشر عاشوا في حالة الطّبيعة وفقاً لانفعالاتهم وغرائزهم، فالنّاس في نظره مريعون فعلاً بحيث يتجاوزون في قوّتهم وقدرتهم ومكائدهم الحيوانات الأخرى ما دام أغلبهم يغدو وبصورة طبيعية مرتعاً لإحساسات من هذا القبيل.

وهذا يدل على أنّ النّاس بطبيعتهم أعداء لبعضهم البعض، فيكون عدوّي اللّدود هو ذلك الّذي ينبغي أن أشكّ فيه أكثر من غيره، والّذي تكون أفعاله باعثاً على إيقاظ حذري وحيطتي[3]، هنا نلمس اتّفاق هوبز وسبينوزا على أنّ حالة الطّبيعة تسودها العواطف العمياء وقوانين الشّهوة، فتكون حالة صراعٍ وحربٍ، بينما يقف جون لوك Locke (1632-1704) وج. ج. روسو Rousseau (1712-1778) موقفاً مختلفاً تماماً حيث يذهب الأوّل إلى أنّ حالة الطّبيعة هي حالة حرّية ومساواة لا حالة إباحية وفوضى، لكونها محكومة بحقّ طبيعيّ يجسّده العقل، لهذا يعدّ فقدان الحرّية أسوء الشّرور الّتي يمكن أن تلحق بالإنسان، "فالطّور الطّبيعي سنّة طبيعية يخضع لها الجميع، والعقل- وهو تلك السنّة- يعلّم البشر جميعاً لو

[1] جون ديوي، **الحرّية والثّقافة**، ترجمة: أمين مرسي قنديل، (القاهرة: مطبعة الرّسالة،1955)، ص158.

[2] Montesquieu. **Esprit des lois1**, p13.

[3] سبينوزا، **رسالة في السّياسة**، ترجمة:عمر مهيبل، (الجزائر: موفم للنّشر، 1995)، ف1، فقرة 14، ص42.

استشاروه أنّهم جميعا متساوون وأحرار"[1]، كما يشير إلى بعض العنف الّذي يسود هذا الطّور من حياة البشر نظراً إلى أنّ حقّ القصاص من المعتدي هو حق عام ومشترك، حيث يكون الخصم هو الحكم وحينها يتمّ اللّجوء إلى القوّة لرفع الظّلم الحاصل[2].

ويعتقد الثّاني أنّ الإنسان جعلته الطّبيعة كائناً سعيداً صالحاً وبريئاً، والمجتمع هو الّذي أفسده وسبّب له البؤس، فهو حيوان عاقل تقتصر حياته على الإحساسات الأوّلية المحضة، يصغي إلى نفسه فقط وميوله ويكفي نفسه بنفسه، ليس له من العواطف والمدارك إلاّ ما تتطلّبه هذه الحالة الّتي تعدّ أسعد حالاته، لأنّه مطمئّن القلب سليم الجسم[3]، وهو في هذا يختلف عن هوبز الذي وصف حالة الطبيعة بمساوئ عرفها في حالة المجتمع السياسي أو المدني أي حالة الحضارة، لتكون الحرب علاقة بين دولة وأخرى وليس بين الإنسان والآخرين.

وضمن السّياق ذاته يؤكّد Pufendorf (1632-1694)على أنّ حالة الطّبيعة تتميّز بمظهرين، فهي حالة صداقةٍ متبادلةٍ وسلمٍ غير دائمٍ نظراً لإمكانية تحوّلها إلى حالة حربٍ بسبب الشّرور الّتي تميّز الطّبيعة البشرية[4].

وممّا يؤكّد الوصف الّذي يقدّمه هوبز لهذه الحالة هو أنّه مستنبط من الأهواء الّتي تحكم الطّبيعة البشرية والّتي لا يمكن إنكارها، ويكفيه دليلا على ذلك ما يقوم به كلّ إنسانٍ قبل ذهابه إلى النّوم من توصيدٍ للأبواب والخزائن، حتّى وإن وجد من ينتقم له لو أصابه مكروه، لكن ما الشّيء الّذي يشعر الإنسان أنّه مهدّد بالضّياع فيبيح للمحافظة عليه استعمال كلّ الوسائل؟

---

[1] جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة: ماجد فخري، (بيروت: اللّجنة الدّولية لترجمة الرّوائع، 1959)، ص140.

[2] المرجع نفسه، ص 145.

[3] ج.ج. روسو، **أصل التّفاوت بين النّاس**، ترجمة: بولس غانم، (الجزائر: موفم للنّشر،1991)، ص79.

[4] Jean- FabienSpitz.le concept d'état de nature chez Locke et Pufendorf, in: **Archives de philosophie**, (juillet/sep, 1986), p 444.

المبحث الثاني
الحق الطبيعي

يرى هوبز أنّ الحقّ الطّبيعي هو الحرّية الّتي يملكها كلّ إنسان في استعمال قوته الخاصّة كما يريد بغرض المحافظة على طبيعته أي حياته الخاصّة، وبالتّالي أن يفعل ما يعتبره حسب تقديره وعقله الوسيلة الأكثر ملاءمة لهذه الغاية[1].

ويعني هذا أنّ أوّل الحقوق الطّبيعية إن لم نقل الوحيد هو حقّ الحفاظ على البقاء (auto-préservation)، الّذي يبيح الأفراد من أجل تحصيله كلّ الوسائل، ولأنّه حقّ خاصّ بكلّ إنسانٍ فإنّ كلّ فردٍ حرّ في أن يختار للمحافظة عليه الطّرق الّتي يقدّر أنّها مناسبة، وحينها سيكُون بوسع الجميع أن يفعل ما يريد. هذا الحقّ اعتبر سبينوزا أنّ الإنسان يتقاسمه مع بقيّة الأنماط الأخرى في الطّبيعة، فينزع إلى المحافظة على بقائه[2]، كما أقرّ مونتسكيو بأنّ الإنسان يفكّر في المحافظة على بقائه قبل أن يفكّر في أصل وجوده[3].

إنّ الموت في نظر هوبز هي أفضع الشّرور الّتي يمكن أن تصيب الإنسان، بخاصّةٍ إذا كانت مصحوبةً بآلامٍ جسديةٍ، لهذا فهو يفرّ منها ويستعين على ذلك بما يراه نافعاً وضرورياً، ويؤكّد هذه الفكرة في قوله: "لقد جعلنا من الحقّ الطّبيعي كلّ ما من شأنه أن يساهم في الدّفاع والمحافظة على الأعضاء، فكلّ واحدٍ في حالة الطّبيعة يملك الحقّ في أن

---

[1] Hobbes, **Léviathan1**, chap 14, p 128.

[2] سبينوزا، **رسالة في السّياسة**، فصل 2، فقرة 7، ص39.

[3] Montesquieu, **Esprit des lois 1**, p 12.

يعمل ويملك ما يريد، ومنه القول الشّائع بأنّ الطّبيعة منحت كلّ شيء للجميع، وبالتّالي فالمنفعة فيها هي قاعدة الحقّ..."[1].

وفي السّياق نفسه يذهب سبينوزا إلى أنّ الحقّ الطّبيعي لكلّ إنسانٍ إنّما يتحدّد بحسب الرّغبة والقدرة لا بحسب العقل السّليم، فيكون الأفراد خاضعين لمملكة الطّبيعة، وعلى ذلك فكلّ ما يرونه نافعاً يحقّ لهم أن يشتهوه وأن يستولوا عليه بأيّ وسيلةٍ كانت، سواء بالقوّة أو بالمخادعة أو بالصّلوات[2].

لقد منحت الطّبيعة الإنسان حرّية مطلقة، وهذه الأخيرة عند هوبز تعني غياب المعارضة، أي كلّ الموانع الخارجية المعيقة للحركة الّتي تنطبق على الكائنات العاقلة وغير العاقلة، بل وحتّى الجامدة، فإرادة الإنسان الخاصّة تحكم أفعاله وتوجّه سلوكه إلى هدف واحد هو إشباع غريزة الحفاظ على البقاء الّتي تتطلّب مقاومة كلّ أذى وضرر.

ومعنى هذا أنّ حمايته لذاته ستكون انشغاله الرّئيسي، والحرّية هنا لا تحمل أيّ معنى أخلاقي لأنّها مجرّد سلطة طبيعية تجسّدها الرّغبات والأهواء، فكلّ فرد يتمتّع بحقّ مطلق طالما ليس هناك منع أو إلزام في غياب قانونٍ عامّ، ومهما كان نهج الإنسان وسلوكه فلا يمكن أن يحمل أيّ قيمةٍ في ذاته لأنّ المعايير الأخلاقية لم توضع بعد، ولأنّ الأفراد -كما تقدم- في حالة الطّبيعة كتلة من البشر متروكة لحالها دون سلطةٍ تخضع لها، لهذا فإنّ المحافظة على البقاء الّذي يعدّ حقّاً مطلقاً وغير مشروط[3]، معطى من داخل الطّبيعة البشرية يقضي بأن يتحوّل كلّ فردٍ إلى موظّفٍ خاصٍّ يعمل على تكريس مهمّة الدّفاع الذّاتي.

والمقصود بذلك أنّ أهواءنا المتنوّعة ترتدّ كلّها في نهاية الأمر إلى إشباع غريزة حبّ البقاء الّتي تتحكّم في الوجود الإنسانيّ، وتخفي وراءها نوعاً من الأنانية المفرطة، وهو ما يجعل من عواطف الشّفقة والرّحمة مثلاً عواطف أنانية، لأنّها تعبّر عن خوف الإنسان

---

[1] Hobbes, **De Cive1**, chap1, 10, p. 85

[2] سبينوزا، **رسالة في اللاّهوت والسّياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص379.

[3] Léo Strauss. **Droit naturel et Histoire**.Trad: Monique Nathan et Eric De Dampierre, (Paris: Editions Plon, 1954), p 196.

من أن تلحق به تلك الآلام، فيشفق على نفسه من كارثةٍ أو فاجعةٍ مستقبلية[1]، أي أنّ المنفعة هي القاعدة الأخلاقيّة الوحيدة، وهذا الحقّ بما أنه غريزة فإنّ إشباعه يؤدّي إلى التّصادم مع الآخرين لحرصهم على إشباع الغريزة ذاتها، الأمر الّذي يوفّر جوّا من الشّحناء والعدوانيّة.

ولعلّ أهمّ ما يميّز الإنسان في حالة الطّبيعة عند فيلسوفنا هو الّذي يجعلنا نقول بأنّه من بين أهمّ المنظّرين للفردانية، فنزعة المحافظة على الذّات الّتي تحرّكه جعلته ينظر إلى نفسه باعتباره كلاّ مستقلاّ، وراح يعتقد أنّ له حقّاً على جميع الأشياء.

هذه الرّغبة الّتي يغذّيها القلق المستمرّ من المستقبل تدفعه إلى بحث لا ينفكّ عن سبيل لضمان إشباعها، فلا يهمّه إلاّ تحقيق ذاته حتّى لو كان ذلك على حساب ذوات الآخرين، وبهذا فهو مكتف بنفسه حيث تكون قوته الفردية هي الأساس الّذي يستند إليه حقّه في الحياة، وهو رأي يرفضه روسو بإطلاق لأنّ القوّة في نظره باعتبارها سلطة طبيعية لا يمكنها أن تصنع الحقّ إلاّ إذا أمكن أن يحوّل الخضوع لها بإطاعتها إلى واجب[2].

يتبيّن من هذا أنّ الفرد في حالة الطّبيعة مستودع لحقّ مقدّس لا يقبل الاعتداء عليه، إلاّ أنّ هذه الفردانية (inividualisme) اللاّمحدودة كما يصنّفها Jaume[3] ستجد ما يحدّها في داخل الفرد ذاته، لأنّنا في نهاية الأمر نجده ينشد غاية أرقى هي السّلم أي الخروج من حال الفوضى والهمجيّة.

ربّما يلاحظ القارئ أنّ هوبز حصر حقوق الإنسان في حقّ واحد هو المحافظة على البقاء الّذي يتطلّب حرّية كاملة، وهو الأمر الّذي يختلف عند جون لوك لأنّ حالة الطّبيعة عنده هي حالة يتمتّع فيها الإنسان بملكية (propriété)، فزيادة على حقّ الحياة والحرّية له حقّ طبيعي بالمحافظة على ملكه[4]، فخيرات الطّبيعة مشاعة بين جميع الأفراد وتصبح ملكاً خاصّاً لأحدهم بواسطة العمل.

---

[1] E. F. Carrit. **Morals and politics theories of their relations from Hobbes and Spinoza to Marx and Bozanquet**. (London: Oxford university Press, 1968), p 34.

[2] ج. ج. روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة: بولس غانم، (بيروت: اللّجنة الدّولية لترجمة الرّوائع، 1972)، الكتاب 1، الفصل3، ص15.

[3] Lucien Jaume. **Hobbes et l'Etat représentatif moderne**. (Paris: P.U.F, 1986), p 51.

[4] ج. لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة: ماجد فخري، (بيروت: اللّجنة الدّولية لترجمة الرّوائع،1959)، ص 212.

وهذا يعني أنّ الإنسان يملك قيمة عمله وبالتّالي فالملكيّة بصفتها حقّاً طبيعياً يتحدّد بواسطة العمل، الّذي يعبّر عن امتدادٍ لشخصية العامل عندما يتصرّف بجهده في الأشياء الّتي منحتها الطّبيعة، وبالتّالي فالإنسان لا يملك ذاته فحسب وإنّما نشاطه وعمله أيضاً وهو ملك له ولا يجوز لأحد أن يسلبه إيّاه، من هذه الزّاوية تبدو فكرة تعدّدية الحقوق عند لوك (حقّ الحياة، حقّ الحرّية، حقّ الملكية) على خلاف هوبز.

ضمن السياق ذاته، هناك نقطة هامّة لابدّ أن نشير إليها عند هوبز، وهي أنّ الطّبيعة ساوت بين الأفراد من حيث الرّغبة والغاية والوسيلة، حيث يكون كلّ شيء حقّا لهم جميعاً بل ومطلباً مشروعاً أيضاً، ولهذا فكلّ منهم يملك سلطة طبيعيّة على الأشياء ذاتها وهو ما يبرّر الحقّ الطّبيعي، لكن هذا لا يبيح لنا الاعتقاد بأنّ الإنسان كائن تحكمه أهواؤه ونوازعه فحسب، وإلاّ فبماذا نفسّر قدرته على تدبّر سلوكه عندما يهتدي إلى ضرورة التّخلي عن حرّيته ليضمن البقاء في أمنٍ وسلام؟ حول هذه النّقطة يعدّ سبينوزا مثله مثل هوبز لأنّه يعتقد بسلطان الرّغبة فتدخّل العقل، لكنّه على خلافه يؤكّد أنّ أكثر النّاس استقلاليّة هم أولئك الّذين يسلّمون قيادتهم المطلقة للعقل، فيملكون بمقتضى ذلك أكبر قدرٍ من الحّرية[1].

إنّ الأخطار الّتي يتعرّض لها الإنسان في حالة الطّبيعة تضطرّه إلى البحث عن سبل النّجاة حتّى يتمتّع بحقّ الحياة في ظلّ السّلم والطّمأنينة، وهي الغاية الّتي يلعب الحساب العقلي في تكريسها دوراً أساسياً، وذلك من خلال جملةٍ من التّوصيات الّتي يهتدي إليها الإنسان بواسطة عقله، كأن يستعمل الحرّية الّتي يتمتّع بها استعمالاً عقلانياً.

هذه التّوصيات هي ما يسمّى قوانين الطّبيعة، وهو ما يدعّمه قول هوبز بأنّ الأهواء الّتي تجعل الأفراد يجنحون إلى السّلم هي عناصر ثلاثة، أوّلها الخوف من الموت، وثانيها الرّغبة في أشياء ضروريّة من أجل حياةٍ رغيدةٍ، أمّا ثالثها فهو الأمل في الحصول عليها عن طريق الصّناعة، والعقل هو من يوحي بالبنود المناسبة للسّلم[2].

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ الحقّ الطّبيعي كما يتحدّث عنه هوبز هو في الواقع حقّ نظري وليس واقعي لأنّه يفتقر إلى القوّة الضّامنة الّتي تخرجه إلى حيّز التّنفيذ بالفعل ليتمتّع به

[1] سبينوزا، **رسالة في السّياسة**، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، فصل2، فقرة11، ص40.

[2] Hobbes, **Léviathan 1**, chap 13, p 12.

الأفراد بشكل عملي، وهذا لتساويهم في كلّ شيء، فما دام الجميع يملك حقّاً في كلّ شيء فإنّ ذلك يعادل عدم امتلاك أيّ واحدٍ منهم لأيّ شيء، والسّبب هو ارتباط الحقّ بالقوّة والرّغبة.

المبحث الثالث
القانون الطبيعي والسلم

من أروع ما يختصّ به الإنسان العقل أي القدرة على إعمال الفكر من أجل تحقيق السّلم الّذي يعدّ أوّل المطالب الفردية لتعلّقه بإشباع غريزة حبّ البقاء أو المحافظة على الذّات، فالحقّ الطّبيعي لابدّ من قانون يحدّ من تجاوزاته، لهذا يمكن اعتباره وسيلة إنقاذ ذات ضرورة عملية أو أداتية، أو كما يسمّيه هوبز، فإنّ القانون الطّبيعي هو شرط المجتمع المدنيّ[1].

يقول هوبز:"...لا يمكن أن يوجد من قانون إلاّ العقل ولا مبادئ للقانون الطّبيعي غير تلك الّتي تبيّن طرق السّلم وكيف يمكن الحصول عليه وما هي وسائل الدّفاع عندما يتعذّر ذلك..."[2].

ونفهم من هذا أنّ السّلم هو شرط الحياة، وقد اعتبره مونتسكيو أول قوانين الطّبيعة، لهذا يحتلّ في نظر هوبز المرتبة الأولى في سلّم القوانين الطّبيعية الأخرى الّتي تشتقّ وتستنبط منه، وهو ما نلمسه في مؤلّفاته السّياسية، فالأسباب نفسها الّتي تجعل الإنسان يبحث عن قوّة بلا حدود تجرّه إلى البحث عن وسائل للخروج من الشّقاء الطّبيعي الّذي تسبّبه، حيث يهتدي العقل إلى ضرورة تحويل حالة الطّبيعة المدمّرة إلى حالة سلمٍ وأمن، سلم يقتضي إيجاد شروطه ضمن إطار تلك الحالة القاسية عن طريق تقليص مجال الحرّية، ولأنّ الحصول عليه يتطلّب وسائل تؤدّي إليه، فإنّ ثاني قوانين الطّبيعة تنصّ على

[1] Hobbes.**De Cive 1**, chap1, 1, p 76.

[2] Hobbes.**Eléments du droit naturel et politique1**, chap 15,1, p 206.

أن يتخلّى كلّ فردٍ عن استعمال القوّة بواسطة علامات كافية شريطة أن يفعل كلّ واحدٍ الشّيء نفسه، فينشأ العقد أو الميثاق.

هذا القانون يعدّ وسيلة ضرورية لبلوغ السّلم، إلا أن المرء لا يتخلّى عن كلّ الحقوق بل فقط عن تلك الّتي يؤدي الاحتفاظ بها إلى عرقلة الغاية المنشودة، فله أن يحتفظ بحقّه في تسيير جسمه وتمتّعه بالهواء والماء والحركة والانتقال من مكان إلى آخر، وغيرها من الأشياء الّتي لا يستطيع العيش بدونها[1]، ووظيفة هذا القانون تدلّ على أنّ الإنسان مستعدّ للدّفاع عن نفسه حتّى لو اقتضى الأمر أن يتخلّى عن جانب من حرّيته، بشرط أن يقابل تصرّفه بالمثل من طرف أقرانه، وأن يتمّ احترامه وعدم خرقه، وسنفصّل هذه النّقطة في مرحلة لاحقة من هذا العمل.

هذا، ونستنتج من ذلك قانوناً آخر هو العدالة الّتي تتجسّد من خلال احترام نصُوص التّعاقد أو الاتّفاق والتزام الجميع بها، فعندما يبرم التّعاقد يعد من الظّلم خرقه لأنّ مفهوم العدالة ليس شيئاً غير عدم تنفيذ التّعاقدات[2]، ولأنّ الإنسان في حالة خرقه سيكون بمثابة ذلك الّذي يريد النّتيجة دون المقدّمات وحينها سيناقض نفسه، لهذا يضيف هوبز مصرّحا بأنّ القانون لا يملك أيّ معنى قبل وجود قوّة أو سلطةٍ جبريّة، ولهذا كانت صحّة التّعاقدات لا تبدأ إلاّ بتأسيس سلطة مدنية،"فقبل أن تجد تسميات العدل والظّلم مكاناً لها، يجب أن يوجد أوّلا بعض من القوّة المكرهة الّتي تلزم النّاس بتنفيذ اتّفاقاتهم عن طريق الخوف من عقاب أكبر من الفائدة الّتي ينتظرونها من مخالفتها..."[3]، لهذا السّبب يلعب هذا القانون دوراً كبيراً في حياتنا، بل إنّ هوبز يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يجعل من اشتراط حكم مدني يرغم البشر على احترام الاتّفاق المبرم أساسا تبدأ معه الملكيّة الّتي تحمل هنا معنى تعدّد الحقوق عنده في حالة المجتمع المدني لا الطّبيعي كما ذهب إلى ذلك جون لوك.

هذا الاتّفاق يتبنّاه سبينوزا لأنّ البشر لجئوا إليه اضطرارا فاتّفقوا عن طريق تنظيم وتعاهدٍ حاسم على إخضاع كلّ شيء لتوجيهات العقل وحده، وعلى كبح جماح الشّهوة

[1] Hobbes, **Léviathan 1**, chap 15, p 154.

[2] Ibid, p 143.

[3] Ibid, p 144.

بقدر ما تسبّبه من أضرار للآخرين[1]، والقوانين الثلاثة هذه هي بمثابة وسائل ضرورية ومباشرة تهدف إلى تكريس وحماية غاية الأفراد الأولى أي تحقيق السّلم، في حين تعدّ القوانين الباقية المستنبطة منها بمثابة شروط لابدّ من توفّرها لتنجح تلك العلاقات والمعاملات بينهم، فالامتنان أو الاعتراف بالجميل (Gratitude) مثلا تحثّ على أن لا يتنكّر الشّخص لمن بادره بالحسنى ووهبه شيئاً دون مقابل وإلاّ عدّ ناكرا للمعروف، والمحاباة أو مراعاة الآخرين تعني أن يكون في خدمتهم وليّن الجانب بهم، فإن وجد من يفضّل الاحتفاظ بالطّابع العنيف لأهوائه، وجب إزاحته جانبا وعدم التّعامل معه، لأنّه سيكون بمثابة الحجر القاسي الّذي يبعده البنّاء لكونه لا ينسجم مع باقي الحجارة الّتي يستعمل[2].

بالإضافة إلى ذلك يعدّ العفو أو الصّفح مرادفاً للسّلم، لهذا يجب أن نمنحه لمن يطلبه حتّى لا نعطّل بلوغ الغاية المرجوّة، فليس من جدوى للانتقام سوى أن يمنحنا مجداً أو انتصاراً وهميا، وكلّ ما هو وهمي في نظر هوبز يضادّ العقل[3]، وممّا يزيد في تدعيم الرّوابط بين الأفراد أن يتجنّبوا الإهانة بكلّ أنواعها، إذ لا يجب على أحد بواسطة انفعالاته أو كلماته أو مظهره أو حركته أن يعبّر عن كرهه أو احتقاره لآخر[4].

ربّما يلاحظ معي أخي القارئ أنّ هذه الوصايا أو النّتائج الّتي يقدّمها العقل لخدمة الخير الأكبر أي السّلم هي في الحقيقة قواعد أخلاقية، بالرّغم من أنّ هوبز يصرّح في مؤلّفاته السّياسية أنّ الإنسان في حال الطّبيعة يعتبر ذاته مرجعا لكلّ حكم قيمي أو معياري، فما كان نافعاً عدّه خيراً وما كان ضارّاً عدّه شرّاً، وهو موقف يشاطره فيه سبينوزا مع اختلافٍ بسيطٍ هو أنّ الإنسان في نظر هذا الأخير عندما يطلب منفعته الخاصّة بمقتضى أوامر العقل، يحقّق مصلحة غيره في آنٍ واحدٍ، لأنّ العقل لا يأمره إلاّ بما يتّفق والطّبيعة البشريّة[5].

---

[1] سبينوزا، **رسالة في اللاّهوت والسّياسة**، ص380.

[2] Hobbes, **Léviathan1**, p 152.

[3] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 1**, chap 16, 9, p216.

[4] Hobbes, **Léviathan 1**, chap15, p 153.

[5] Spinoza, **l'Ethique 5**. Trad: Rolland Caillois. (France: Editions Gallimard, 1954), prop 18, scolie, p 261.

ونشير في هذا السياق إلى أنه على خلاف هوبز يظل الحق الطبيعي عند سبينوزا قائما في حالة المجتمع المدني، والسلم الذي هو غايته يتعلق بالمدينة أكثر من تعلقه بمدن أخرى ليكون بذلك انشغالا داخليا[1].

هذا، وانطلاقاً من القانون الطبيعي التّاسع، يبدأ هوبز في التّركيز على أهّم خاصّة إنسانيّة في هذه الحالة وهي المساواة الطّبيعية، فيؤكّد مناقضاً أرسطو (384- 322) ق.م الّذي ذهب إلى أنّ النّاس صنفان، - صنف مؤهّل بالطّبيعة للقيادة وصنف آخر للعبودية- بأنّ الطّبيعة جعلت البشر متساوين وهي مساواة ينبغي أن يعترف بها كلّ إنسان لغيره، لهذا عدّ الكبرياء ممّا يضادّ الطّبيعة، الأمر الّذي يلزم عنه الإنصاف في الاحتفاظ بالحقوق ، فلا يستبقي الشّخص لنفسه أيّ امتيازٍ يكره احتفاظ الآخرين بمثله[2].

وتأكيداً على الفكرة ذاتها يهتدي العقل إلى ضرورة التّوزيع العادل للأشياء، ويضع شروطاً لتلك الّتي لا تقبل القسمة حتّى يقضي على أدنى مبرّرات النّزاع، فإن حدث وأن تخاصم شخصان كان لابدّ من اللّجوء إلى حكَم نزيه يتولّى الفصل بينهما[3].

أمّا عن آخر القوانين الطّبيعية عند هوبز، فإنّها تبيّن بجلاء الطّابع الأخلاقي لها بحيث تحثّ الإنسان على أن يبتعد عن كلّ ما من شأنه أن يعطّل فيه ملكة التّفكير أو يسيء إلى استعمالاتها مثل إدمان الخمر، وفي عبارةٍ واحدةٍ يلخّص فيلسوفنا كلّ القوانين فيقول:"...لا تفعل للآخرين ما لا تحبّ أن يفعلوه لك.."[4]، وفي صياغة أخرى:(عامل النّاس كما تحبّ أن يعاملوك) وهي عبارة موجودة في الكتاب المقدّس، والغرض من ذلك هو تأكيد الطّابع الإلهي للقوانين الطّبيعية[5].

---

[1] عد إلى: **رسالة في اللاهوت والسياسة**.

[2] Hobbes, **De Cive 1**, chap 3,14, p 112.

[3] Ibid, pp (113-116).

[4] Hobbes, **Léviathan 1**, chap 15, p 157.

[5] Hobbes, **De Cive 1**, chap 4.

* يتجسّد النّسق الإستنباطي في أسلوب كتابة Léviathan حيث يبدؤه بتعريف دقيق للتّصورات الّتي يستخدم،ثمّ يتناول سلسلة من القضايا المترابطة بحيث يعتمد اللاّحق منها على السّابق دون خروج عن محتويات النّسق.

يتّضح ممّا سبق كيف يتجلّى أسلوب الإستنباط عند هوبز بجلاء، حيث يستنبط قوانين الطّبيعة المختلفة من القانون الأوّل الّذي يترتّب عنه كنتائج. هذه القوانين الّتي لم تعرض بدقّة وانتظام كما في **Léviathan**، بخاصّة في كتابه: **عناصر الحقّ الطّبيعي والسّياسي**.

إنّ قوانين الطّبيعة هي في حقيقتها تعبير عن بعد نظر، وتوجيه للفعل الإنساني توجيهاً ذكياً يخدم غاية المحافظة على الذّات وتحقيق الأمن، فهي قوة تنظيمية أخلاقية توصي بالآداب الطيّبة والفضيلة من خلال ما تأمر به من تبنّي وسائل السّلم، ولهذا يمكن تسميتها قانون الأخلاق[1]، بل إنّ نظرية القوانين الطّبيعية الحقيقية في نظر هوبز هي الفلسفة الأخلاقية الحقيقية[2].

لكن بوسعنا أن نتساءل في هذه المرحلة، هل بالفعل يهتدي كلّ إنسانٍ إلى هذا التّفكير أي تلك القوانين، وبالتّالي ذلك السّلوك؟ وإن اهتدى إليها هل سيحترمها بالضّرورة؟ والجواب هو أنّه لو كان بوسع البشر أن يتعاملوا وفق هذه القوانين لتلاشى الصّراع بينهم لأنّ انسجامهم سيكُون أكيداً، وبالتّالي لاختفت مبرّرات حالة الحرب الّتي منشؤها أصلاً هو تحكيم كلّ فردٍ لذاته وخضوعه لأهوائه، لهذا فقوانين الطّبيعة لا تكفي وحدها لأنّها تعبّر فقط عن استعداداتنا الداخلية الخاصّة وتفتقر إلى عنصر الإلزام الخارجيّ، فهي"...خصائص تهيّئ البشر للسّلم وللطّاعة..."[3]، ولا يمكن عدّها مثل القوانين المدنيّة الّتي يدعّمها التّنفيذ حيث تستند إلى قوة ردعية تسهر على احترامها، "لأنّ القانون هو خطاب شخص يحوز سلطةً شرعيّة تخوّل له أمْر الآخرين بفعل الشّيء أو تركه"[4].

ومعنى هذا أنّ الإنسان في حال الطّبيعة رغم كونه يملك حقّا طبيعيا وقوانين تسهّل له مهمّة المحافظة عليه، إلاّ أنّها - القوانين- ليست شروطا كافية للحفاظ على البقاء دون الوقوع في فخّ النّزاعات الدّموية، الواقع الّذي يتطلّب وضع معيارٍ عامّ وموضوعيّ، أي خلق سلطةٍ يخضع لها الأفراد جميعاً دون استثناء، تتولّى تسيير شؤونهم أي الانتقال إلى

[1] Hobbes, **De Cive 1**, chap 3, 21, p 120.

[2] Hobbes, **Léviathan1**, chap 15, p 159.

[3] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 26, p 285.

[4] Hobbes.**De Cive 1**, chap3, 33, p 122.

حالة أرقى هي المجتمع السّياسي، حيث يعد الفرد في حال الطبيعة كما يقول Polin وسيلة لغيره تتيح له الإشباع أو عائقا يكبّل حركته[1].

من خلال ما تقدّم يبدو أثر هوبز جليا على كثير من فلاسفة السّياسة إلاّ أنّ هذا لا يعفي آراءه من بعض الملاحظات، فحالة الطّبيعة الّتي جعل منها فرضية أساسية في بناء نظريته السّياسية، ليست حقيقة تاريخية بل مجرّد تاريخ افتراضي للإنسانية سابق على المجتمع المدني وضروري لتبرير وجود السّلطة في المجتمع.

هذه الحالة الّتي يرتكز في وصفها على معرفةٍ وثيقةٍ بطبيعة النّفس البشرية، بنقاط ضعفها وقوّتها وإمكاناتها وحدودها، وهي المعرفة الّتي كوّن منها نظرية سيكولوجية يقوم عليها بناء المجتمع السّياسي، حالة يعتبرها Macpherson شرطاً منطقياً سابقاً لإنشاء مجتمعٍ فاضلٍ أي كامل السّيادة[2]، وهوبز يصرّح في **Léviathan** بأنّ وضعا كهذا لم يعرفه العالم على العموم رغم وجود بعض القبائل الأمريكية الّتي ما زالت تعيش حياة شبه حيوانية.هذه الحالة ليست وضعاً مأساوياً كما أكّد على ذلك روسو ولوك، وبالتّالي فالوصف الّذي يقدّمه فيلسوفنا لم ينل إجماع الآراء.

من جهة أخرى لنا أن نتساءل حول نقطتين، الأولى تتعلّق بتحليله للدّوافع الّتي تحكم سلوك الأفراد وخضوعها بشكلٍ مطلق للغريزة، في الوقت الّذي يصرّح بل ويؤكّد على دور العقل التّنظيمي لها، والّذي بدونه تستحيل الحياة والثّانية أنّ الإنسان في حال الطّبيعة لم يعرف بعد مصدراً يستمدّ منه قيم أفعاله، فالخطأ كما يقول سبينوزا هو خطأ بالقياس إلى ذاته هو[3]، مع ذلك يبيّن هوبز بوضوحٍ استياءه منهاوالرّغبة في تجاوزها،وهي المهمّة الّتي يضطلع العقل بواسطة حساباته المصلحيّة بإنجازها، الأمر الّذي يبرّر تحكيم الإنسان لهذه الخاصّية - العقل- في أهمّ القضايا.

بالإضافة إلى ذلك،فإنّه في تحليله للطّبيعة البشرية يكرّر ما قاله ماكيافلّي (1469-1527) عندما وصفها بالأنانيّة، معتبراً الطّموح الإنساني العامل الأساسي في اقتتال النّاس،

---

[1] Polin, **Politique et philosophie chez Hobbes**, (Paris: Editions Vrin, 1977), p 83.

[2] C. B. Macpherson. **La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke**. Trad : Michel Fuchs. (Paris: Editions Gallimard, 1971), p 32.

[3] سبينوزا، **رسالة في السياسة**، فصل 2، فقرة 18، ص 45.

الأمر الّذي أدّى إلى انتفاء أسباب انبعاث المجتمع، ومعنى ذلك إساءة الظّن بهذه الطّبيعة[1]، في الوقت ذاته فإنّه يصرّح بافتقار الإنسان في حالة الطّبيعة إلى مصدرٍ يستمدّ منه قيم أفعاله وسلوكياته،ويصدر عليها في الآن نفسه أحكاماً قيميّة.

[1] ماكيافلي، **المطارحات**، ترجمة، خير حماد، (بيروت: منشورات الآفاق الجديدة، 1962)، ط1، الكتاب 1، ص 361.

المبحث الرابع
الحرب والسلم

أ/ مفهوم السلم

السّلم لغة مشتق من الفعل الثلاثي: سلَم- سلِم- سلُم وهي مرادفات تدل في معانيها على حالة تفاهمٍ وتوافق بعيداً عن الحرب، عكسه الحرب ومنه معنى سِلميّ أي ليس له طابع عدوانيّ أو حربيّ أو عنيف. ومن معانيها أيضاً الاستسلام والطّاعة والصّلح وترك المنازعة والموادعة أي ظهور بوادر لغياب الحرب، أي أنّها تدلّ من جهةٍ على البراءة(أو الفطرة)، الخير(أو الفضيلة)، النّجاة (أو العافية) أي الخلوّ من العيوب والآفات والأخطار، وما يشبه هذا المعنى ورد في لسان العرب لابن منظور حيث يفيد السّلم نقاء السّريرة وصفاء القلب وسداد القول[1].

كما يعني الأصل الّتي يجب أن يكُون عليها النّاس، لهذا أمرنا اللّه بإيثارها على الحرب إذا جنح العدوّ لها ورضي بها باعتبارها علامة المسالمة، ويجب أن يكون أساسه العدل والحقّ والمساواة، سِلم تعلو أحكامه على أحكام السّياسات والمصالح الدولية، يدوم طويلاً فتستثمره الأمم كبيرة وصغيرة في المشرق والمغرب[2].

ونشير في هذا السّياق إلى أنّه بعد انقسام العالم إلى معسكرين بعد الحرب العالمية الثّانية، كانت الرّأسمالية تستخدم السّلم بمعنى السّلام تمييزاً لفترة الحرب عن الهدوء، في

---

[1] ابن منظور الأنصاري، **لسان العرب المحيط**، قدّم له عبد الله العلايلي، مجلّد 3، (بيروت: دار لسان العرب، 1998)، ص 191.

[2] رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر**، الجزء 2، (1890-1940)، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2002)، ط1، ص 571.

حين أنّ المعسكر الشّرقي الشّيوعي كان يستخدم مفهوم السّلم والتّعايش بين الشعوب وهو مفهوم أقرب إلى الواقع، وبذلك يعبّر السّلم عن غياب الحرب أو بالأحرى عن انتهاءها وهو ما ينطوي في الواقع على ضرورة استقرار النّظام، بخاصّة وأنّ فكرة التعايش السّلمي تحمل في دلالتها عداءً دفيناً، تُبذل في سبيل التّخفيف من حدّته أو القضاء عليه جهود جبّارة لتسوية الخلافات على أساسٍ من العدالة، والسّلم بهذا يتضمّن السّلام باعتباره وضعاً يشعر فيه الفرد بالأمان والسّكينة والاستقرار، وهو مشتق من سلامة (salut- safety)، ولكنّه لا يرادفه حيث يخلط الكثيرون بينهما، فالسّلام (Paix-Peace) بمعنى صلُح وسلِم أي أمن، ويعني نجا من آفة وبرئ منها، ومعناه كما يقول جميل صليبا (تجرّد النّفس عن المحنة في الدّارين) وهو في تعريفات الجرجاني[1].

ب/ السلم في الحضارات القديمة

بينت الدراسات التاريخية وجود علاقات دبلوماسية بين الشعوب في العصور القديمة، وذلك في زمني السلم والحرب منذ الفترة الواقعة بين سنتي 3500 و3000 ق. م على وجه التقريب، وهي فترة سادت فيها حضارتين كبيرتين في الشرق الأوسط، إحداهما سيطرت على وادي الرافدين والأخرى على نهر النيل، لتنشأ بمقتضى ذلك إمبراطوريتين: البابلية والفرعونية، بالإضافة إلى إمبراطوريات أخرى كالهندية والصينية، والتي اتسمت العلاقات بينها عموما بطابع التعدد فتارة هي علاقات حرب وغزو قتال وتارة أخرى علاقات سلم واستقرار[2].

في الحضارة البابلية تمت أول الاتفاقيات والمعاهدات بين المدن السومرية في سنة 2100 ق. م كتبت على ألواح الطين وتناولت مسألة حماية الحدود، وفي حدود عام 2355 ق. م تم العثور على وثيقة في أربعة نسخ مختلفة تنادي محتوياتها صراحة بأهمية حقوق الإنسان وتأكيد حريته[3]، كما أولى الآشوريون عناية فائقة للعمليات العسكرية فلم

---

[1] آمال علاوشيش، **إشكالية السلم في الفكر الغربي المعاصر- برتراندراسل نموذجا**، (الجزائر: دار مسارات علمية، 2023)، ط 1، ص 20.

[2] محمد سعيد نوري البازياني، **مفهوم السلم في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة بين الشريعة والقانون**، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 2007، ص 17.

[3] المرجع نفسه، ص 19.

يكن فن السلم يسترعي انتباههم كفن الحرب، وقد تضمنت شريعة حمورابي Hammurabi(1750-1810)* تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية في موادها المختلفة، فتناولت الجرائم التي تمس بأمن وسلامة الدولة من قبيل التخلف عن الخدمة العسكرية، والتستر على المتآمرين والجرائم التي تمس بنظام الدولة المالي، وجميعها تخضع لعقوبة الإعدام، كما تندرج كل جريمة تؤثر على سير العدالة وتعمل على تضليلها ضمن الجرائم التي ترتكب ضد الدولة، ولهذا فمتى كان الحكم رشيدا والحق والعدل في البلاد مسودا، كان السلم والسلام والأمن تحصيل حاصل[1].

أما عن السلم في الحضارة المصرية فقد تميزت علاقات فراعنة مصر مع ملوك الأمم المجاورة بالود والمحبة والتعاون، فتفاوضوا معهم وعقدوا المعاهدات المستندة إلى المنافع المتبادلة والمعاملة الحسنة التي تخص اللاجئين السياسيين والمهاجرين، إضافة إلى الصلح والصداقة والتحالف، حيث لعبت الديبلوماسية دورا في العلاقات الدولية وسخرت لخدمة السياسة الخارجية[2].

هذا في حين أجمع حكماء الصين إجمالا بدءا من صن تسو (500- 350) ق. م وصولا إلى كونفوشيوس Confucius (551-479) ق. م بضرورة استخدام الدولة الوسائل السلمية وتفضيلها على أسلوب الحرب لتحافظ على الهدوء في أرضها، لأن في ذلك ضمان لسلامتها وبقائها قوية وأن تخصص جل ميزانيتها للإنفاق على الاتصالات والبعثات الديبلوماسية، حيث يؤكد كونفوشيوس أن الرعية تحتاج إلى الطعام أي الأمن الغذائي باعتباره ضرورة لا غنى عنها، كما تحتاج إلى الثقة في حكامها، وهما أمران لا يمكن الاستغناء عنهما، ولكن بإمكانها التخلي عن العتاد الحربي[3]، ومعنى ذلك أن الصينيين آثروا السلم على الحرب.

---

* يعتبر الملك السادس في ترتيب ملوك المملكة البابلية القديمة التي حكمها (1792-1750) ق. م، أقام دولة مترامية الأطراف حتى غدت المملكة البابلية في عهده أكبر دول الشرق القديم وأكثرها قوة وازدهارا، وتعتبر تشريعاته واحدة من أولى تشريعات القوانين المكتوبة في التاريخ المسجل، وقد نقشت على ألواح حجرية.

[1] محمد سعيد نوري البازياني، **مفهوم السلم في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة بين الشريعة والقانون**، ص ص (21-23).

[2] المرجع نفسه، ص ص (25-26).

[3] المرجع نفسه، ص ص (28-29).

وغير بعيد عن هذا الموقف سن زرادشت (ما بين 628 - 551) ق. م في بلاد فارس قوانين المجتمع، فنهى عن الغزو ودعا إلى حياة السلم، ولم يجبر أحدا على اتباع تعاليمه إنما ترك لهم حرية اعتناق مذهبه أو رفضه، وتحيلنا العودة إلى كتب الهنود المقدسة* إلى بعض القواعد الخاصة بالسياسة الخارجية والسفراء وشؤون الحكم، حيث تنهى عن قتل اللاجئين من غير المحاربين في الحروب، وضرورة اعتناء المنتصر بأعدائه من الجرحى[1].

بينما لو اتجهنا صوب العالم الغربي فإن اليونان التي كانت تتألف من مدن، قد سادت بينها علاقات ودية ومصالح مشتركة تتكامل اقتصاديا وتعمل جاهدة على المحافظة على الاستقرار، وقد ظهرت في هذه الفترة بعض القواعد الدولية كحق الإيواء وإعلان الحرب والصلح بمراسم خاصة، وتوثيق المعاهدات باليمين وتسليم الرهائن وافتداء أسرى الحرب وحرمة قتل الأعداء وحل المنازعات بالتحكيم، طبعا مع الأخذ بالاعتبار نظرة الاستعلاء التي تمتع بها اليونانيون تجاه الشعوب من الأمم الأخرى، التي اعتبروها شعوبا بربرية همجية يجوز إخضاعها واستعبادها[2].

ومعنى هذا أن السلم إنما يتحقق بين المدن اليونانية أي بين اليونانيين فقط، في حين تكون العلاقة مع غير اليوناني أو الأجنبي علاقة حرب.

وعند الرومان ساد طابع العداء المتبادل بين الشعوب بخاصة وأن المجتمع كان يرفع شعار القوة والعنصرية، ويعيش على أساس سيطرة الدولة القوية على باقي دول العالم، فلم تراعي قوانينها مفهوم السلم كما ينبغي، واستمر الوضع ذاته في القرون الوسطى حيث تتابعت الحروب الخارجية بين الدول الناشئة، والداخلية منها بين الحكومة والإقطاعيين، بل والحروب الأهلية بين السكان أنفسهم، وهو الوضع الذي منح الكنيسة فرصة محاولة لم الشتات وتوحيد الكلمة[3].

ج/ مفهوم الحرب

---

*الفيدا والمانوا أي قانون مانو.

[1] محمد سعيد نوري البازياني، **مفهوم السلم في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة بين الشريعة والقانون**، ص ص (31-32).

[2] المرجع نفسه، ص ص (33-34).

[3] المرجع نفسه، ص ص (35-38).

الحرب لغة نقيض السلم وجمعها حروب وهي بمعنى القتل أو الهرج، ورجل محربٌ شديد الحرب محاربٌ لعدوه، والحرَب أن يُنهب ماله كلّه، والحريبُ من سلبت حرّيته، وحرِب الرجل تعني اشتد غضبه، أما التحريب فهو التحريش فيقال حرّبت فلانا تحريباً إذا حرّشته تحريشاً بإنسان فأولع بعداوته[1]، والواضح أنّها تفيد التخريب والعداوة والسلب والحزن والإساءة والحرمان.

وينبغي تمييزها عن النزاع (conflit) البسيط أو المصارعة (lutte) بين الأفراد ولكنها تفترض الطابع الجماعي واستخدام الأسلحة، وعموما يمكن أن نعرفها باعتبارها صراعا مسلحا وقاتلا، ذو حجم معين ويستمر لفترة زمنية معينة، بين مجتمعات منظمة تتمتع على الأقل باستقلال سياسي نسبي[2].

أما في عرف الفلاسفة فهي كما يعتبرها الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل Russell (1872-1970) مُؤسّسة دائمة (institution permanente) ابتكرها البشر وسمَحُوا بوجُودها، وهي بمثابة تصرّفٍ غريزيّ يتّخذُ شكل اشتباكٍ بين مجمُوعتين تحاول كل واحدة أن تقتل أو تشوّه أكبر عددٍ مُمكنٍ من الطّرف الآخر بُغية إحراز سلطةٍ أو ثروة[3]،أي هي بمثابةعملية صدامٍ وحشيّ يقتتل فيها البشر مُحطّمين بعضهم البعض بقصد تحقيق أهدافٍ مُحدّدة، كما تعني الفتك بالألُوف من النّاس في نظامٍ مُتعمّدٍ مقصُودٍ حيث يكُون العُدوان مُوجّهاً إلى أفرادٍ من الجنس نفسه على خلاف ما تقُوم به الحشرات الاجتماعيّة حسب أولدس هكسلي Huxley (1894-1963)[4]. ويعود مصدُرها إلى الميل أو الدّافع الطبيعيّ الّذي يسكُن طبيعة الإنسان فيقُوده إليها، وما الغايات المُترتّبة عنها سوى نتائج أو أرباح غير مُحتسبة[5]، وقد اعتبر سيجموند فرويد Freud (1856-1939) أن الحرب من بين صروف الحياة لأنّها توافق الطّبيعة ولا يمكن تجنّبها ويتساءل عن تحامل الكثيرين

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ج 2، ص ص (335- 336).

[2] **Encyclopédia Universalis**. Corpus 11- Guerres et Paix- Incendies, (France. S.A, 1990), pp (5-6).

[3] منير شفيق، **علم الحرب**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ط3، ص7.

[4] أولدس هكسلي، **الوسائل والغايات**، ترجمة: محمود محمود، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945)، ص86.

[5] برتراند راسل، **أسس لإعادة البناء الاجتماعي**، ترجمة: إبراهيم يوسف النجار، (بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ط 1، ص 65.

عليها، ووحده إخضاع غرائز البشر لدكتاتوريّة العقل بوسعه أن ينشأ مجتمعاً مثالياً وهو ما يعد أملا طوباويا[1].

هذا الموقف من الحرب هو تقريباً محلّ إجماع المفكّرين منذ العصور القديمة، فهي عند هيراقليدس Héraclide (540-475) ق. م وأفلاطون وأرسطو عمل مشروع وإيجابي، وعند فريديريك هيغل Hegel (1770-1831) شرّ لابدّ منه، أما فريدريك نيتشه Nietzsche (1844-1900) فقد أثنى عليها لآنّ الآلام التّي تولّدها إنّما تعدّ مدرسة بارعة باعتباره لا يعترف بغير فضائل البأس والقسوة والقوة[2]،.

أما سان سيمون (1760-1825) فقد عدها عدوّاً للصّناعة لأنّنا كلّما ربحنا قيمةً صناعيّةً خسرنا قيمةً عسكريّةً، وهو ما يؤيّده أوجست كونت (1798-1857) عندما يربط الحرب بالنّظام الصّناعي، إلاّ أنّه يختلف في اعتقاده بأنّ نموّ الصّناعة من شأنه أن يجعلها أقلّ قتلاً على اعتبار أن مشاركة السكّان ليست مشاركةً حقيقيّة في وُجود جيوشٍ عسكريّة ثابتة[3].

إلاّ أن الواقع الحديث والمعاصر أثبت أنّ الصّناعة بما عرفته من تطوّرٍ في الجانب العسكريّ إنما ساهم في إذكاء نار الحروب وجعلها أشدّ قسوةً بخاصة وقد أصبحت خادمةً لها وأصبح العالم كلّه مسرحاً لها.

ويرى الخطيب الروماني شيشرون Ciceron (106-43) ق. م أن المدينة تحتاج أن ينشأ فيها اتفاق أخلاقي يتكون من عناصر مختلفة، حتى يتحقق الوئام (Concorde) تماما كما يحصل التناسق والانسجام بين أنغام الموسيقيين، والذي تكون غايته المحافظة على الجميع، غير أنه لا يتحقق دون عدالة[4]، وضمن هذا السياق يضيف: "..إن الحروب غير العادلة هي تلك التي نخوضها لأسباب غير وجيهة، لا يمكن أن توسم بأنها عادلة إلا

---

[1] Albert Enstein- Sigmund Freud. **Pourquoi la guerre?** trad: Blaise Briod, (Paris : Institut International de coopération intellectuelle,1933), p 56.

[2] جان ماري أوزياس، **الفلسفة والتقنيات**، ترجمة: عادل العوا، (بيروت: منشورات عويدات، 1983)، ط2، ص ص (18-20).

[3] المرجع نفسه، ص30.

[4] Ciceron. **La République**. Trad: Esther Bréguet. (Pari: Editions Gallimard, 1994), livre 2, XLII, 69, p 87.

إذا كان خوضها من أجل الانتقام أو رد اجتياح عدائي.. وإذا لم يتم الإعلان عنها رسميا أو لم يكن هدفها المطالبة بخير.."[1].

كما يذهب جون لوك إلى أن حالة الحرب هي حالة تدمير، لذلك فإن إعلان العزم قولا أو عملا على القضاء على حياة امرئ ما ليس وليد الساعة أو الهوى، بل وليد الروية والتقرير، يجعله في حالة حرب مع من أعلن عليه ذلك، ويعرضه لخطر سطوة خصمه أو من يلف لفة على حياته، إذ يحق لي بحسب سنة العقل ومنطوق العدالة أن أقضي على من يهدد بالقضاء علي، فلما كانت السنة الطبيعية الأساسية تنص على أن بقاء الإنسان واجب ما أمكن الأمر، فإن سلامة البريء يجب أن تفضل على سلامة الجاني إذا استحالت المحافظة على حياة الجميع، فيحق للمرء أن يفتك بمن يعلن الحرب عليه أو يناصبه العداء جهارا، مثلما يحق له الفتك بالذئب أو الأسد لأن هذا المرء مثلهما لا يخضع لسنة العقل العامة، ولا يقر قاعدة سوى قاعدة السطوة والعنف، لذلك وجب أن يعامل معاملة الوحوش الضارية أي تلك المخلوقات الخطرة الفتاكة التي لا تتورع عن قتله إذا وقع بين مخالبها"[2].

د/ الحرب والسلم عند هوبز

يمثل السلم عند هوبز نقطة مركزية في فكره السياسي الذي شكلت الحرب الأهلية الإنجليزية ما بين 1640 و1650 خلفية له، وهو سلم مدني يتم بين المواطنين داخل الدولة وحده كفيل بتحقيق حياة آمنة مستقرة وطويلة، تلك الحياة التي لم يعرفوها في حالة الطبيعة لأن القوانين التي كانت تسودها تفتقر إلى الإلزام الخارجي فكانت مجرد استعدادات مشروطة باحترام الآخر فقط، فمن منطلق الغزو والسيطرة انجرت حالة حرب الجميع ضد الجميع في تلك المرحلة، والعاهل هو من يضمن السلم الذي يعتبره هوبز وسيلة وليس غاية يستمد منه الحاكم مشروعية وجوده بما أن البشر يريدون العيش في سلام، لتكون ممارسة السيادة بذلك مرتبطة بإرادة الآخرين في العيش السعيد، وهنا تتجلى ضرورة القوانين التي تحد من حرية الأفراد الطبيعة لتشكل أداة لتحقيق السلم.

---

[1] Ibid, livre 3, XXVI, 37, pp (106-107).

[2] جون لوك، **في الحكم المدني**، المقالة 2، الفصل 3، فقرة 16، ص 137.

ضمن هذا السياق يظهر ارتباط العدالة بالقانون الوضعي ويظهر دور القضاة الذين ينصبهم الحاكم في جعل الإنصاف هدفا لهم باعتباره أحد القوانين الطبيعية التي تضمنها كتاب الليفياتان، وقد ربطها الفيلسوف بالعدالة في توزيع الخيرات والثروات، لتكون العلاقة بين أفراد المجتمع مؤسسة على الإنصاف حتى لا يتمتع البعض بامتيازات دون البعض الآخر لأن من شأن ذلك أن يوفر شروط العودة إلى حالة الطبيعة التي هي حالة حرب، معنى ذلك أن العاهل يضع القوانين والقضاة يؤولونها ويطبقونها بإنصاف وعدل.

من هذا المنطلق يحتل القضاة في إستراتيجية هوبز لضمان السلم مكانة أساسية، لأن القاضي يؤول ويفسر القانون بما يتوافق والإنصاف دائما حتى لا يصبح هو ذاته مصدرا للحرب، وهو ما يستدعي أن يكون القاضي رجلا فاضلا، وهذا ما يجعل السلطة القضائية في فلسفة هوبز السياسية تحتل مكانة أساسية لحفظ السلم في الدولة، هذا الأخير الذي لن يتحقق إلا بوضع القوة والسلاح جانبا، فيكون تحقيقه من اختصاص شريحة القضاة لا الشرطة أو العسكر فقط.

ضمن هذا الإطار فإن الحرب لم تكن فقط تلك اللحظة التي دخل فيها المتخاصمون في سلوك عدواني الواحد ضد الآخر، بل هي حرب دائمة طوال الوقت طالما هناك خوف وقلق، بل إن الدولة ذاتها تبقى في هذا الوضع وإن لم تخض حربا مفتوحة، وهو ما يجسده مثابرتهاعلى تطوير أسلحتها وحراسة حدودها من البلدان المجاورة لها لأن الجار يظل عدوا ممكنا أي محتملا في نظر هوبز- ولعل هذا ما نعيشه اليوم مع بعض دول الجوار كالمغرب-، والعقل يطلب السلم والأمن والاستقرار والطمأنينة ليكون العقد أداته الاضطرارية التي لا غنى عنها بما أنه الوحيد الذي يرغم على الطاعة واحترام القوانين، بخاصة ونحن نعلم أن قوانين الطبيعة ما هي في واقع الأمر سوى استعدادات عقلية غير ملزمة، فالعقل يطلب السلم ووسيلته في إحرازه هي إنشاء سلطة متعالية تسمو على الجميع تتمتع بحق الإلزام والردع والعقاب، وهي الآلية التي من خلالها يتم احترام العقد.

الفصل الثالث
بناء المجتمع السياسي

المبحث الأول
الاجتماع وطبيعة العقد

لقد رأينا أنّ الإنسان برغم صفاته التّنافسية التي لا ترحم والّتي تميز طبيعته، زوّد بملكة العقل الّتي سمحت له أن يهتدي إلى ضرورة الانتقال من حالة الحرب والفوضى إلى حالة المجتمع السّياسي المنظم حتى يحفظ بقاءه المهدّد، لهذا كان هذا الانتقال نتيجة اختيارٍ إراديّ وواعي من طرف البشر لأنّهم لو عاشوا وفق أهوائهم لانقرضوا.

هكذا دفعهم الحساب العقليّ إلى التّفكير في ضرورة تغيير تلك الأوضاع عن طريق ابتكار شروط وجودٍ أضمن، يلخّصها شرط احتكار القوّة بأن يتخلّى كلّ فردٍ عن وسائله الذّاتية في الدفاع مثل المكر والخديعة، وهذا ما يبرّر أنّ الاجتماع مع الآخرين ليس غريزة فطرية كما ادّعى أرسطو عندما اعتبر الإنسان حيواناً سياسياً[1]، بل إن الظروف هي الّتي قادته إلى ذلك اضطراراً حتّى يضمن لنفسه الأمن والطمأنينة، وكأن في البنية أو التّركيب النّفسي ذاته للإنسان ما يجمعه ويفرقه في آنٍ واحد.

يقُول هوبز: "...يجتمع الناس ويشتركون في تبادل الحبّ في مجتمع ما..لا يحدث هذا إلاّ مصادفة وليس نتيجة استعداد ضروريّ من الطّبيعة..إننا لا نبحث عن رفاقٍ بدافعٍ فطريّ بل من أجل الشّرف والفائدة الّتي يؤدّوها لنا.. إنّ المنفعة الخاصّة هي أساس هذا المجتمع.."[2]، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يملك نزعةً طبيعيّة إلى العيش في مجتمع، لأن هذا الأخير ما هو إلاّ مؤسّسة أبدعتها إرادته، ومنه فهو الذي أوجد النظام السّياسي، ولو كان الأمر كما اعتقد أرسطو وكثيرون غيره لأحبّ الإنسان أوّل من يلاقيه، في حين تبيّن الملاحظة

[1] Hobbes, **De Cive 2**, chap 5, 5, p 138.

[2] Ibid, chap 2, 2, pp (76-77).

أنّه يخافه ويخشاه، وهو الّذي يجعله يبحث عن الوسيلة الأمثل لتحقيق السّلم، والّتي يمثّلها العقد الاجتماعيّ.

هذا ما يوضّح في نظر هوبز أنّ الإنسان لا يحبّ السّلم من أجل السّلم بل فزعاً من ويلات الحرب التي تقود إليها رغباته الأوّلية الّتي تتحكّم في تصرّفاته، ولتدعيم هذه الفكرة بالذّات يعمد إلى المقابلة بين خصائص التجمّع القائم لدى بعض الكائنات كالنّمل والنّحل، وذلك الحاصل لدى الإنسان، فيرى أنّ انسجام وتوافق الأولى هو انسجامٌ طبيعيّ وحاسم لا يحتاج إلى أي رباطٍ يحفظه، رغم أنّ الحواسّ والشّهوات هي الّتي تقودها، فهي تتصرّف وفقاً لأهوائها[1]، في حين يكون "الاتّفاق بين البشر مصطنعاً لأنّه خلاصة عقدٍ أو ميثاقٍ"[2]، والسّبب في هذا يرجع إلى رغبة كلّ فرد في أن يحتل الصّدارة فيندفع إلى التّنافس مع الغير من أجل الشّرف، الأمر الّذي يولّد حقدا وغيرةً، وهاتان الرّغبتان هما مصدر الاضطرابات والحروب بين البشر[3].

لهذا السبب كان الإنسان في نظر هوبز دائم الترصّد بغيره لكونه يتصوّر أنّه أكثر حكمة، فيبيح لنفسه تغيير نظام الأمور ممّا يخلق صراعاً لا يهدأ، لأن الرغبة الخاصّة تختلف من شخصٍ إلى آخر، وهو ما لا تتّصف به تلك الكائنات – النّمل والنّحل – الّتي تتصرّف بالغريزة، فتتطابق لذلك المصلحة الخاصّة والعامّة عندها بشكلٍ عفويّ.

ونضيف ضمن السياق ذاته حسب سبينوزا أن ".. حق الفرد الطبيعي لا يتحدد بالعقل بل بالرغبة والقدرة.. والعقد الاجتماعي إنما نشأ طبقا لقانون طبيعي هو الرغبة، أي رفض الخير القليل من أجل خير أعظم، وقبول شر قليل من أجل تجنب شر أعظم أي الرغبة في أعظم الخيرين وأهون الشرّين.."[4]، لتكون غاية العقد هي "..تحويل الفرد من العيش وفقا للطبيعة (أي وفقا للشهوة) إلى العيش وفقا للعقل، فيصبح العقل موجها لسلوك الفرد، ولا يعامل الفرد الآخرين إلا كما يحب أن يعامل نفسه.."[5].

---

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 17, p 175.

[2] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 1,** chap 19, 5, p 233.

[3] Hobbes. **De Cive 2**, chap5, 5, p 139.

[4] سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة: حسن حنفي، (بيروت: دار التنوير، 2005)، ط 1، ص 86.

[5] المرجع نفسه، ص 87.

ولعلّ أهمّ مصدر لهذا الاختلاف هو عامل اللّغة أي فنّ الخطاب الّذي رغم كونه المسؤول عن إخراج الإنسان من دائرة الوجود الحيواني فيجعله يفكّر ويتواصل وينظّم علاقاته مع الآخرين إلاّ أنّ هوبز يعدّها – اللّغة – وسيلة حثّ على العصيان والتمرّد لدى البشر[1]، الشيء الّذي تفتقده الحيوانات الّتي يكفيها استعمال بعض الأصوات للتّعبير عن أهوائها، ويذهب إلى حدّ القول بأنّ "للإنسان لسان هو في الحقيقة بوق للعصيان وعود ثقاب للحرب"[2]. ويضيف في موضع آخر عاملاً لا يقلّ أهمّية حيث أنّ هذه الكائنات لا تملك أيّ فكرةٍ عن العدل والظّلم بل فقط عن اللّذة، لذا فهي لا تدين بعضها البعض ولا قائدها، في حين نصّب البشر أنفسهم قضاة للعدل والظّلم، فكانوا بمقتضى ذلك أكثر قلقاً واضطراباً[3].

إنّ ما يقوله هوبز يبيّن بجلاءٍ أن الانسجام الحاصل بين تلك الكائنات هو انسجام تلقائي طبيعي وغريزي، في حين لدى البشر هو وليد اتّفاق إراديّ، فكيف يكون اتّفاقهم أو كيف يتنازلون عن حقوقهم؟

يولد المجتمع المدني أو السّياسي بواسطة اتّفاق متبادل بين عدد من الأفراد على المعاملة الحسنة وتبادل المنفعة، لهذا كانت الثّقة شرطه الأساسيّ، والتّعاقد بصفته وسيلة لتحقيق السّلم المدنيّ إنّما هو أوّل القوانين الطّبيعية، غير أنّ التخلّي عن الحقوق لا يتمّ بأيّ شكلٍ كان، إنّما يتطلّب شروطاً متّى توفّرت أمكن لنا أن نتحدّث عن العقد بوصفه مفرزاً للمجتمع المدنيّ.

هذه الفكرة لم يبتكرها هوبز حيث تناولها فلاسفة سبقوه مثل ألتوسيوس Althussius(1557-1638) وهوكر Hooker وغيرهما، ممّن افترض أن يتمّ العقد بين المواطنين والملك حتّى تتمّ الوقاية من الطّغيان، بل وإنّ لها جذوراً يونانيةً قديمةً عند السّفسطائيين.

---

[1] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 1,** chap 19, 5, p 233.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap 5, 5, p 139.

[3] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 17, p 176.

والتّعاقد عند فيلسوفنا يشترط طرفين: الأوّل من يتخلّى عن حقّه بإرادته كاملة، والثّاني من يقبل هذا الحقّ[1]، هذه العملية تأخذ في الحسبان بُعدي الزّمن الحاضر والماضي لا المستقبل لأنّه يعبّر عن وعدٍ أو نية بالتّنازل عن الحقّ لا عن تحقّقه بالفعل[2]، أمّا الهبة فهي مقيّدة لذلك لم تكن ملزمة، لكن عندما نتخلّى أو نتنازل عن الحقّ ونحن ننتظر فائدة مماثلة، فإنّ ذلك يسمّى عقداً حيث يقول هوبز: "عندما نتخلّى عن حقّنا وفي أذهاننا نفعٌ مماثل فإنّ ذلك لم يعد هبةً حرّة بل متبادلة أي عقداً.."[3]، وهذا ما يتجسّد في حالات البيع والشّراء.

غير أنّ المقصود بالتخلّي عن الحقّ ليس نقل القوّة فعلياً إلى الغير، بل هو التّنازل عن الحقّ في المقاومة لصالح هذا الّذي منحناه إيّاه، ولعلّ السّبب الّذي يجعل رجلاً يقبل أن يكون تابعاً لغيره هو خوفه من عجزه عن أن يحفظ نفسه بطريقةٍ أخرى[4].

لكنّ العقل الّذي أرشدني إلى طريق السّلم على أنّه الأفضل يضطرّني أن أكون حذراً فلا أمنح ثقتي بلا تروّ ودون ضمان، فالوعد أو الاعتراف المتبادل بالتخلّي عن الحقّ لا يكفي، لأنّه لا يعكس إرادة احترامه عندما يفتقر إلى قوّةٍ تلزمنا بذلك[5]، والعقد وجد ليجعل الثّقة ممكنة بين أطرافه وهم أفراد متساوون، لهذا كان التخلّي عن الحقوق هو لصالح ثلث (Tiers) يحصل عليها، ويحتفظ بحقّه الطّبيعي، وهو الوحيد الّذي يملك امتياز أخذ القرار حيث يتصرّف في سلطة الجميع، والثّلث عند هوبز هو شخصٌ لا ينتمي إلى الهيئة الّتي نحن بصدد الحديث عنها[6]، وهو كما يقول Gilbert Boss ليس طرفاً في العقد بل ضامنٌ له، محافظته على حقوق الآخرين أو المتعاقدين هي ما يشكّل قوّته ونفوذه، وبها يحفظ وجوده[7]، وهنا تتجلّى خصوصّية العقد عند فيلسوفنا، فالضّامن له يوافق على شروطه دُون أن يلتزم بشيءٍ تجاه الغير، فهو مجرّد طرفٍ مستلمٍ (Partie prenante)، والمتعاقد

[1] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 1,** chap 15, 4, p 204.

[2] Hobbes, **Léviathan1,** chap 14, p 133.

[3] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 1,** chap 15, 5, p 207.

[4] Hobbes. **De Cive 1**, chap 19, 11, p 235.

[5] Hobbes. **De Cive 2**, chap 2, 10, pp (95-96).

[6] Hobbes. **Léviathan 2**, chap 22, p 240.

[7] Gilbert Boss. **La mort du Léviathan**. (Zurich: Editions du grand minuit, 1884), pp (34-39).

يحتفظ بجزء من حقّه الطّبيعي الّذي لا يمكنه التخلّي عنه مثل الحقّ في أن يرفض إلحاق الأذى بنفسه، الّذي يعدّ المبرّر الّذي من أجله دخل طرفاً في العقد، أمّا باقي الحقوق فيتولّى السّيد أي العاهل توزيعها، ولا يجوز للمتعاقدين مساءلته لأنّ هذا الحقّ سقط منهم بمجرّد أن فوّضوه أمرهم، ويترتّب على ذلك عضويتهم في المجتمع، وحرمانهم من مناقشة ما يصدره الحاكم من قوانين، باعتباره عقداً تمّ بين المحكومين في شكل خضوعٍ طوعيّ واختياريّ لفردٍ أو جماعةٍ لها سلطة مطلقة على كلّ مؤسّسات الدّولة وهيئاتها.

غير أنّ مثل هذه المواثيق إن هي في الواقع إلاّ كلمات لا يمكنها أن تلزم أو تردع أو ترغم إذا لم تستند إلى قوّةٍ عامّةٍ تمنحها المقدرة على التحوّل إلى واقعٍ فعليّ ملموس.

هذا، ولقد عارض بوفندورف Pufendorf (1632-1694) ميثاق هوبز ونادى بعقد مشاركةٍ أو اتّحادٍ، يكون عبارة عن ميثاقٍ يتعهّد بموجبه كلّ من يُريدون المشاركة في هذا المجتمع بأن يكوّنوا هيئة واحدة، وعنه ينتج مجتمع هو في الواقع تخطيط دولة وليس دولة بالمعنى الحقيقيّ، يتلوه بعد ذلك مرسوم به يتقرّر بأغلبية الأصوات شكل الحكومة، فتعهّد المحكومون لمن منحوا السّلطة العليا بطاعتهم ومراعاة الصّالح العامّ، ومعنى هذا وجود ميثاقان، أوّلهما يربط بين المواطنين ويفرض عليهم التزامات متبادلَة، وثانيهما عبارة عن ٱتفاق بموجبه يذعن المواطنون لسلطة من اختاروهم ويطيعونهم تحت شروطٍ معلومةٍ، وهو عقد إذعان[1]، أما هوبز فلا يميّز بين هذين العقدين لأنّهما في نظره يحصلان معاً.

هذا التّفسير عارضه فيلمر Filmer (1588-1653) مستبعداً كلّ علاقة تعاقديّة بين الحاكم والمحكومين، مستنداً إلى أنّ مشروعيّة الحكم السّياسي تقوم على نظريّة الحقّ الإلهي (Droit Divin)الّتي تردّ إلى السّلطة الأبوية (Patriarchat)، وتمثّل في آدم أوّل أب نصّبه اللّه ملكاً على المخلوقات ومنحه سلطة توارثها خلفاؤه من الملوك الشّرعيين، حيث يقول جون لوك في هذا السّياق: "من الحقائق الّتي لا مراء فيها أنّه متى اجتمعت جماعة بشرية قلّت أو كثرت، حتّى ولو تقاطر أفرادها من جميع أصقاع الأرض النّائية، إلا وكان

[1] عبد الرحمن بدوي، **فلسفة القانون والسياسة**، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، ص 105.

على رأسها رجل له الحق الطبيعي في أن يكون ملكا على سائر أفرادها بصفته وريثاً لآدم"[1].

هذه النّظرية استند إليها آل ستيوارت ملوك إنجلترا وراحوا يؤيّدون حقّ الملوك الإلهي، وبأنّ النّظام الملكيّ مستمدّ من اللّه وليس من عقدٍ بين الرّعية والحاكم.

لقد أراد هوبز من خلال العقد أن يبرّر مشروعيّة الحكم المطلق الّذي نادى به، في حين وظّفه لوك لغرض آخر هو تأسيس هذه المشروعيّة على اتّفاقٍ بين المتعاقدين، فيقبل أفراد الشّعب طوعاً بقوانين وتشريعات المؤسّسات السّياسية الّتي تحقّق مصالحهم باعتبار أنّ سلطتها نابعة منهم، ولكن يبقى محتفظاً - الشّعب – بسلطةٍ تمكّنه من خلع الهيئة التّشريعية – الّتي تعدّ عند لوك السّلطة العليا في البلاد – أو تغييرها كلّما تبيّن له أنّها تتصرّف خلافاً للأمانة والثّقة الّتي عهد بها إليها[2].

من هذا المنطلق لا تكُون السّلطة السّياسية مشروعة وشرعيّة وطاعتها واجبة إلاّ بقدر حرصها على ضمان حقوق الأفراد وحرّياتهم، وإلاّ فإنّ مقاومتها مشروعة بل وواجبة عند لوك بخلاف هوبز، ومعنى ذلك أنّ حقّ المقاومة على هذا النّحو هو نتيجة حتميّة ومنطقيّة لإخلال الحاكم بعهده والتزامه تجاه الرّعية، وبالتّالي لا يظلّ العقد قائماً والطّاعة واجبة إلاّ في إطار الالتزام المتبادل.

بذلك يكُون لوك قد ذهب خطوةً أبعد من هوبز الّذي دفعته ظروفه السّياسية المضطربة إلى الظّن بأنّ العصيان والثّورة لابدّ من قمعهما لأنّهما يهدّدان بالعودة إلى الطّور الطّبيعي، في حين ميّز لوك بين تفكّك المجتمع وتفكّك الحكومة، لأنّ الّذي يتفكّك في حال الثّورة هو شكل الحكُومة لا المجتمع السّياسي الّذي يحيا النّاس في ظلّه، والّذي لا ينفرط عقده إلاّ في حالة الغزو من الخارج.

---

[1] جون لوك، **في الحكم المدني**، المقالة 1، ص 84.

[2] المرجع نفسه، ص 189.

المبحث الثاني
الإرادة والشخصية المدنية

إنّ تنازل المتعاقدين عن حقوقهم أي عن قواهم الفرديّة لصالح من يقبل تناولها بغرض تأمين السّلم الّذي يعدّ الغاية الأساسيّة من وراء المجتمع، هو سلوكٌ ينبغي أن يصبّ في إطار واحدٍ، فحتّى يحمي الأفراد أنفسهم من الهجمات الخارجيّة والنّزاعات الدّاخلية كان "لا بدّ من تفويضهم كلّ سلطتهم وقوّتهم إلى رجلٍ واحدٍ أو جمعيةٍ يمكنها أن تجعل من كلّ إراداتهم إرادةً واحدةً بواسطة قاعدة الأغلبيّة"[1].

وهذا يعني أن يتّحد الجميع في شخصٍ واحدٍ أو هيئةٍ واحدةٍ، وكأنّ كلّ واحدٍ يقرّ بأنّه هو الفاعل لكلّ سلوكٍ سيصدر من هذا الفرد أو الجماعة، الأمر الّذي يفرز شخصيّةً عامّة تملك إرادة منبثقة من إرادات الأفراد الجزئيّة، الّتي اتّفقت على الخضوع لها، و"لأنّ الأغلبيّة الّتي لم تجتمع في شخصيةٍ واحدةٍ تبقى في حالة الطّبيعة حيث يكون كلّ شيءٍ ملكاً للجميع.."[2].

ويدعّم Malherbe[3] هذه الفكرة عندما يؤكّد أنّ الغاية المشتركة لابدّ لتحقيقها من إرادةٍ واحدةٍ لا تكون مجرّد ركامٍ بسيطٍ لإراداتٍ خاصّة، بل قوة فعلية وحيدة يمكنها أن ترغم الخواصّ وأن تحقق السّلم بينهم، فتوفّقهم في الصّراع ضدّ العدوّ المشترك، والفكرة ذاتها يدعّمها Landry عندما يؤكّد أنّ العقد هو الّذي منح ذلك الحشد أو الرّكام من

---

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 17, p177.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap6, 1, p 145.

[3] M.Malherbe, **Hobbes ou l'œuvre de la raison**. (Paris: Librairie philosophique J.Vrin, 1984), p 174.

البشر وهو في حالة الطّبيعة وجوداً حقيقياً بعد أن كان عدماً لا يقدر على التصرّف، فحوّلهم من حالة الشّقاق والفوضى وجعلهم يعملون لخدمة غاية واحدة[1]، وفي هذا يقول هوبز: "تصبح أغلبيّة من البشر شخصاً واحداً عندما يمثّلها رجل واحد أو شخصية واحدة، ولا يحصل هذا إلاّ بموافقة كلّ عضوٍ منها بمفرده.."[2].

هذه الشخصية التي ينتجها الاتّفاق قادرة على ردع أعداء السّلم، وهنا بالضّبط تبدأ فعّالية العقد الاجتماعيّ الّذي يلزم الأفراد بالعضويّة الدّائمة في المجتمع، طالما أمكن لقوة أو سلطة الشخصية المنبثقة عنه أن تحقق الحماية، وبذلك تكون الغاية من العقد هي حماية الحياة عند هوبز، في حين عند روسو هي الحرّية أي الاستقلاليّة الأخلاقيّة الّتي تضمن المساواة بين المواطنين أمام القانون، ويذهب هوبز أبعد من هذا عندما يعتبر الشخصية المدنية أكثر من مجرّد إجماع ورضا أو وفاق وألفة، "إنها وحدة تحققت بواسطة تعاقد كلّ واحدٍ مع الآخرين، كما لو قال كلّ شخصٍ لغيره إنّي أسمح لهذا الرجل أو الهيئة وأتخلّى له عن حقّي في توجيه نفسي، بشرط أن تفعل أنت أيضاً الشيء نفسه.."[3].

إنّ الشخصية المدنية (الشخص المدني/ Personne publique) عند هوبز نوعان، فهي إمّا أن تكون طبيعيّة وإمّا أن تكون مختلقة أو اصطناعيّة. الأولى تتحقق عندما تصدر الكلمات أو الأفعال منها تحديداً أي من الفاعل الأصلي، والثّانية عندما يتولاّها شخص أو هيئة أجيز لها أن تمثّل الآخرين بواسطة السّلطة الّتي منحت لها.

ويوضّح Malherbe هذه النّقطة بقوله أنّه عندما يسمح شخص يملك حقاً وهو قادر على الفعل لشخصٍ أن يمثّله، فسيكُون واضحاً أنّ ما يفعله الممثل في حدود المسئولية الّتي منحت له مسلوب من الفاعل الأصليّ وملزم له، وهكذا يتمّ تحويل الحقّ دون أن يعبّر عن أيّ اغتصابٍ أو سلبٍ له[4].

---

[1] B. Landry, **Hobbes**. (Paris : Librairie Félix Alcan, 1930), p 201.

[2] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 16, p 166.

[3] Ibid, chap 17, p 177.

[4] M. Malherbe, **Hobbes ou l'œuvre de la raison**, p 179.

وفي هذا الصّدد يقُول هوبز: ".. عندما يبرم الممثل اتفاقاً بموجب السلطة التي حصل عليها، فإنه يربط الفاعل الأصليّ كما لو كان هذا الأخير هو الّذي أبرمه بنفسه، ويخضعه هكذا لكلّ نتائجه.."[1]، لأنّ العقد إنما أجري معه سواء قام بالفعل مباشرةً أو من خلال شخص غيره، لكنّ الممثل إذا اغتصب السّلطة ولم تمنح له بإرادةٍ كاملة من طرف الأفراد فإنّه يصير المسئول الوحيد الذي يلزمه العقد وبذلك يصير الفاعل الأصلي إذ لا وجود لغيره[2]، وفي موضع آخر يضيف أنه إذا أردنا أن نمنح بداية للمجتمع المدني، فيجب أن يؤخذ رأي العدد الأكبر من الأغلبية في الحسبان على أنه إرادة الجميع، والأقلية التي ترفض ذلك يجب أن تعامل كما يعامل العدوّ[3].

إنّ العقد الاجتماعيّ عند فيلسوفنايعمل على إيجادممثل واحد لأغلبيّة من الفاعلين الأصليين ارتبطوا فيما بينهم بدافعٍ مصلحيّ، ومنحوه إذناً بالتصرّف في حقوقهم الطّبيعية، ويعبّر كلّ سلوكٍ يصدر من هذا الممثل عن إراداتهم مجتمعةً في شخصه، وهو المعنى ذاته الذي يذهب إليه روسو في العقد الاجتماعي عندما يؤكّد أنّ الإنسان اختار بمحض إرادته أن يدخل في شركةٍ مع غيره، واضعاً شخصه وكلّ قوته تحت إدارتها حتّى يحفظ بقاءه المهدّد[4]، وهو بهذا التصرف يكون قد أباح لها سنّ الشّرائع، وخضوعه ليس سوى خضوعاً لنفسه، لذلك لا يسعها أن تكون ظالمة في حقه إذ لا ظلم في حق من يرضى، وإذا رفض طاعتها فإنه سيرغم على ذلك ليظلّ حرّا، لأن حريته في هذه الحالة تعني أن يظلّ منسجماً مع قراره الحرّ الأوّل، فهي إرادة الأكثريّة وليست إرادة اجتماعيّة، وفي هذه النقطة يقترب روسو كثيراً من هوبزلأنّ الّذين يرفضون الخضوع في نظر فيلسوفنا - وهم دائماً قلّة – ينبغي معاملتهم معاملة الأعداء، ويشبّههم بالحجارة القاسية التي يزيحها البنّاء جانبا لأنّها لا تنسجم مع باقي الحجارة الّتي يستعمل[5].

---

[1] Hobbes, **Léviathan 1**, chap 16, p 163.

[2] Ibid, p 164.

[3] Hobbes, **De Cive 2**, chap6, 2, p 147.

[4] جون جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة: بولس غانم، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1972)، الكتاب 1، الفصل 6، ص26.

[5] Hobbes. **De Cive1** , chap 3, 9, p 109.

هذا الموقف يشبه إلى حد ما موقف لوك لاحقاً، الذي يشترط عنصر موافقة الأغلبية، ويؤكّد على الموافقة الصّريحة الّتي تدلّ على الانضواء الفعليّ في العقد، فالالتحاق بالمجتمع المدنيّ واكتساب العضوية فيه بالحصول على كامل الحقوق، ويقول في هذا السّياق: "عندما يؤلّف عدد من النّاس جماعة واحدةً بموافقة كلّ منهم، فتلك الجماعة تصبح هيئة واحدة لها صلاحية التصرّف كما تختار الأغلبية وتقرّر.."[1].

هذه الشخصية العامّة في نظر هوبز ستلعب دور الضّامن الّذي يلزم الأفراد باحترام العقد، باعتبارها القوة الرادعة التي تحقق الأمن العامّ، الذي يعد الغاية التي من أجلها خضع البشر فتنازلوا عن حريتهم المطلقة، ولهذا بالضبط كان لا بدّ من تزويدها بما يضمن طاعتها لأنّه " بدون الطاعة يبقى حق السيادة عديم الجدوى، وبالتالي لا يمكن للمجتمع أن يتكوّن.."[2]، الأمر الذي يتطلب تدخّل قوة السّيف التي تلزم الخوف من العقاب حتى لا يبقى العقد مجرّد خطابٍ أجوف. هذا ما سيتّضح أكثر عندما نصل إلى مفهوم السّيادة عند هوبز، أشكالها وطرق تأسيسها وكيف ينبغي أن تكون.

[1] جون لوك، **في الحكم المدني**، ص211.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap6, 13, p154.

المبحث الثالث
أشكال الاجتماع الإنساني

إذا كان توافق أعضاء الجسم يحصل عندما يخضع لمركز مسيطر أعلى هو العقل، فكذلك هو الشّأن بالنّسبة لأفراد المجتمع الّذين متى خضعوا لسلطةٍ واحدةٍ حدث التّوافق بينهم وتحقق أمنهم وسلامتهم، غير أنّ الخضوع لهذه القوة الخارجة عنهم ليس على شكلٍ واحدٍ، فنتيجة الخوف يمكن للبشر أن يسلّموا قواهم وقدراتهم إرادياً وباتّفاقٍ جماعيّ بواسطة عقد خضوعٍ لشخصٍ واحدٍ أو هيئةٍ، وهي نقطة انطلاق الحياة الاجتماعيّة المؤسّسة كما يدعوها هوبز[1].

وهي حالة سياسية يصنعها البشر، لكن قد يخضع الأفراد مضطرّين لمن يتصوّرون قدرته على حمايتهم وهو ما يحدث لهم عندما يهزمون في الحروب فيستسلمون للعدوّ حفاظاً على حياتهم، ويسمّيه هوبز خضوعاً طبيعياً، وأنّ أصل المجتمع في هذه الحالة طبيعيّ خالص[2]، لأنّ الطّبيعة تلزم الأكثر ضعفاً بالامتثال للأقوى، وهذا نوع من أنواع الاجتماع التي عرفها الإنسان.

يقول هوبز: "عندما يخضع رجل لمن ينقضّ عليه خوفا من الموت يحصل حقّ السّيطرة، ويتشكّل جسم سياسيّ صغير يتضمّن شخصان أحدهما ملِك ويسمّى السّيد أو المولى، والثّاني تابع ونسمّيه خادماً. عندما يحصل هذا الحقّ لرجلٍ على عددٍ معتبرٍ من الخدم بحيث لا يمكن لجيرانهم اجتياحهم، يكون هذا الجسم مملكة استبداديّة.."[3].

---

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 18, p 179.

[2] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 2**, chap 19, 11, p 235.

[3] Ibid, chap 2, p 256.

ونفهم من هذا أنّ الامتثال هنا هو خضوع قسري لا إرادي، لأنّ الطّرفين في حالة عدم مساواة حيث الضّعيف تحت سيطرة ورحمة القوي، ولا خيار له في المحافظة على حياته سوى التخلّي عن حرّيته وحقّه لمن يسيطر عليه، وهذه سيطرة طبيعيّة تكون للمنتصر بل ويمكن أن نقول أنّها عبوديّة طبيعيّة تحصل للمنهزم.

ولأنّ العقد يفترض الثّقة فإنّ العبد ملزم تجاه سيّده، فلا يستطيع الفرار ولا أن ينزع الحياة لمن حفظها له[1]. لقد أصبحت إرادته ملكاً للسيد يوجهها كيفما شاء ويتصرف فيها لأنه " مفروض على كلّ إنسان أن يعد بالطاعة لمن يملك سلطة الاعتناء به أو إهلاكه.."[2].

أمّا عن الشّكل الثّاني من أشكال السّيطرة، فهو ذلك الذي يكون للآباء على أبنائهم ويسمّيه هوبز سيطرة أبوية ناتجة عن تكوين الإنسان الذي يولد من أبوين تتحدد علاقته بهما حسب شكل العلاقة التي تكون بين الاثنين، وهذا يعني أنّ العقد الاجتماعيّ المؤسّس ليس هو السّبيل الوحيد الذي يؤسس السيادة بدليل اعتراف هوبز بالحقّ الّذي ينجم عن الغزو(conquête)، وذلك الّذي يحصل بالميلاد (génération)، وهنا يختلف عن روسو الّذي يرفض أن تكون القوة أي القسر مؤسّسة لأيّ حقّ لأنّ اتّفاق النّاس واتّحادهم إنّما يقوم على إرادةٍ حرّة.

إنّ مشروعيّة (légalité) السّلطة السّياسية تستمدّ من العقد الاجتماعي الّذي لابدّ من العودة إليه لتأسيس المجتمع المدني، وهو يحوّل قوى الأفراد الخاصّة تحويلاً كلّياً إلى شخصٍ أو هيئةٍ تحقّق المصلحة المشتركة، وهذا دليل على أنّ الإنسان ليس حيواناً سياسياً بطبيعته، فقوة العقد تؤسس السّيادة ومن يمثّلها يختزل حرّيات الأفراد الّذين تعاقدوا فيما بينهم فتنازلوا عن حقوقهم، ومثل هذه الصّيغة من العقد تكرّس التّفاوت الّذي عاشه الإنسان في حالة الطّبيعة، لهذا يجب ألاّ يستثنى أيّ من أطرافه، فيكون الحاكم طرفاً فيه لا خارجاً عنه، وهي فكرة يذهب إليها روسو قرناً بعد هوبز.

وتجدر الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ فيلسوفنا لا يميّز أو بالأحرى لا يفصل بين نوعين من العقد، الأوّل يفسّر أصل المجتمع أو الدّولة عندما يقرّر الأفراد التخلّي عن حالة الطّبيعة فيتمّ فيما بينهم (contrat d'association)، والثّاني يشرح شكل الحكم ويتمّ بين الشّعب والحاكم (contrat de soumission)، لأنّ النّوعين يتمّان في الوقت نفسه، وهنا

[1] Hobbes, **De Cive 2**, chap 8, 3, p 182.

[2] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 20, p210.

بالذّات تكمن أصالته، حيث أنّ الحاكم هو القوّة الّتي لابدّ من تأسيسها ليضمن لقوانين الطّبيعة الفعّالية الّتي كانت تفتقدها، ولأنّ الخضوع المشترك للحاكم هو السّبيل الوحيد الّذي يضمن الحماية[1]. وهذان النّوعان من العقد سوف يشير إليهما Pufendorf لاحقاً.

[1] **Encyclopédia Universalis**. (France S. A, 1990), مادة العقد الاجتماعي

الفصل الرّابع
السّيادة وموقع المواطن في الجمهوريّة

المبحث الأول
مفهوم السيادة (الحقوق والواجبات)

لغة كلمة سِيادة تعني سُلْطة، والهيمنة والغلبة، والسيطرة، وحرّيّة التَّصرُّف، وسِيادَةُ البَلَدِ: رِفْعَتُه، وسُلْطَتُه، ومَجْدُه، ودَوْلَة ذات سيادة تعني دولة مستقلّة، كما أن سيادة القانون تعني احترامه وتطبيقه على الجميع، كما تعني سلطة سياسية مستقلة يخاف البعض من فقدانها إذا ما التحق بلدهم ببعض التنظيمات كالمجموعة الأوروبية، كما تعني الكلمة أيضا تمتع شخص بسلطة مطلقة[1].

وحتى نتبين علاقتها بخضوع الأفراد، ينبغي التأكيد على أن هؤلاء لم يجتمعوا مع بعضهم لتبادل المنافع عن طريق المصادفة، بل هو سلوك صدر منهم نتيجة تفكيرٍ وحساب عقليّ، فكان الحلّ الأوحد الّذي يضع حداً لمساوئ حالة الطّبيعة ويحفظ بقاء الإنسان ووجوده الّذي كانت تهدّده الأنانيّة المفرطة، تلك الحياة المليئة بالتّناقضات بين رغبةٍ لا تشبع في القوة وأخرى لا تهدأ في البحث عن السّلم والتّمتع بهما، ولهذا - وكما تقدم - كان العقد الاجتماعي هو الأساس الشّرعي الوحيد الّذي يؤسّس السّيادة، تلك السّلطة* العليا الّتي انبثقت عن العقد الاجتماعيّ وأبيحت للحاكم، والّتي "إمّا أن توكل إلى رجلٍ واحدٍ أو مجلس يتكوّن من بعض الأشخاص.. هذا المجلس يتشكّل من كلّ مواطني المدينة.. أو من بعضهم فقط.."[2].

---

[1] **السيادة:** https://www.almaany.com/ar/dict/ar/

* هي قوة عملية نجيز من خلالها سلوك شخصٍ أو هيئة، مقرّين من خلالها موافقتنا على ما يفعل.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap 7, 1, p 166.

هذه الأخيرة - السلطة العليا - الّتي يتمّ الاتّفاق على تنصيبها لتتولّى تسيير شئون البشر، تكون طاعتها واجبة حيث تمنح قوة العقد الحاكم حقّ التصرّف في الحقوق الفرديّة الّتي تحوّلت إليه، واختزلها في شخصه حين أبدى الأفراد امتثالهم لعدم مقاومته، ملزماً إيّاهم بذلك بالطّاعة.

بهذه الكيفية يتمّ تأسيس مجتمعٍ ذو سيادةٍ هي بالنّسبة للجمهوريّة أي الكومنولث بمثابة الرّوح للجسد، متى انفصلت عنه منعت الحركة عن أعضائه.

لقد سمح العقد الاجتماعيّ بخلق وفاقٍ إراديّ بين كثرةٍ من الأشخاص المتنازعين، ونقلهم إلى حالة أرقى عندما جعلهم يتحوّلون إلى شخصيّةٍ مدنيّةٍ واحدةٍ هي سلطة رادعة، تبثّ بقوّتها الرّعب والخوف في نفُوس البشر فتحدّ من رغباتهم وأهوائهم.

هذه الشّخصية المدنيّة هي شخصيّة قانونيّة لها حق تمثيل الأفراد لأنّهم فوّضوها حقوقهم وأجازوا لها حقّ التصرّف فيها بملء إرادتهم تحقيقاً للسّلم والأمن العامّ، أي قصد الحماية الّتي تعدّ الغاية من وراء خضوعهم[1].

لكن لا يجوز أن نفهم من ذلك أنّ السيادة لا تنشأ إلاّ بهذه الطّريقة التّعاقدية لأنّ هوبز- كما أشير إليه سابقاً - يقرّ بحقّ السّيطرة الّذي يؤسّس السيادة القائمة على القوّة حين يخضع الأفراد ويصبحون رعايا لمن يخشون بطشه بهم، وهو الحقّ الّذي يعود غالباً للمنتصر في الحرب، وكأنّ السّيطرة هنا تحصل بشكلٍ تلقائيّ. والسّيادة بهذه الكيفية أو تلك مفهوم قانونيّ يشير إلى القوّة العليا النّهائية الّتي يملك صاحبها سلطة مطلقة.

ولا يعدّ فيلسوفنا أوّل من قدّم نظرية في السّيادة حيث سبقه إلى ذلك الفرنسي جون بودان J . Bodin (1529-1596) في كتابه **الجمهوريّة** الّذي ألّفه إبّان الحروب الدّينية الفرنسية (1576)، حيث عاصر الانقلاب الذي قاده مارتن لوثر Luther (1483-1546) وجون كالفن Calvin(1509-1564) في النصف الأول من القرن 16 وكانت سبب دفعه للبحث عن السلام.

وتعتبر الجمهورية عند هذا الأخير مجموعة من العائلات أو المجمّعات (collèges)، الخاضعة للسّلطة الوحيدة ذاتها. هذا المفهوم ينطبق على البلدات (Bourgs) والمدن

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 21, p 234.

(Villes) والدّول (Cités) والمملكات (Royaumes) أيضاً، المهمّ أن تظلّ مجتمعة تحت لواء السّلطة نفسها[1].

والسّلطة العليا أي السّيادة عند بودان تركّز على خمس صفاتٍ رئيسيّةٍ: الأولى والأهمّ هي تعيين القضاة الكبار وتحديد مهامّ كلّ واحدٍ منهم، الثّانية إبطال وإصدار القوانين، الثّالثة إعلان الحرب وعقد السّلم، الرّابعة الحكم النّهائي فوق كلّ القضاة - بمعنى أن تكون للحاكم الكلمة النّهائية - والأخيرة امتلاك حقّ الحياة والموت حتّى في المواضع الّتي لا يلائم فيها القانون العفو[2].

ومعنى هذا أنّ من يملك السّيادة له سلطة مطلقة، ومثل هذه المهامّ سيمنحها هوبزلاحقاً للحاكم فرداً كان، أو أقلّيةً أو جماعة، إلا أن بودان يبيّن أنّ القانون لا يتعدّى كونه توجيهاً أو أمراً يصدره الحاكم أثناء ممارسته لسلطته وأنّه يخضع لقوانين اللّه، ولهذا يصرّح أن على الأمير أن يفهم بأنّه أتى إلى الأرض ليقدّس اللّه بعبادةٍ حقيقيّةٍ.

بهذه الفكرة يتعلّق خلاص الدّولة وكلّ قوانينها لأنّ الأمير الّذي يتعوّد على قاعدة اعتبار اللّه شاهداً أو حاكماً على كلّ أفعاله، لا يصدر منه أيّ كفرٍ أو إجرامٍ، ولا يفكّر في أيّ شيءٍ بذيء، وهو الّذي يكون محبوباً ومهاباً من طرف رعاياه الّذين ينسجون على منواله أخلاقهم ووجودهم، وإذا كان الخوف من القضاة هو الّذي يصرف المواطنين عن الظّلم والجريمة، فأي قضاةٍ وأية قوانين وأيّ سلطةٍ يمكنها أن تفرض على الأمير إذا لم يكن مشدوداً بالخوف بواسطة العقيدة، قوة العقيدة هذه تبقى في النّهاية أفضل ضمانٍ لسلطته[3].

كما نؤكد في السياق ذاته دفاع بودان عن الحكم الملكي والمطلق منه بصورة خاصة، وقد برر ذلك بتركيز السيادة في شخص الملك لأن من شأن ذلك أن يقضي على المصالح

[1] J. Bodin, **Lesœuvresphilosophiques**. Tome 5, 3. Textes établis, traduits et publiés par: Pierre Mesnard. (Paris : P.U.F, 1951), pp (351-352).

[2] Ibid, p 359.

[3] J. Bodin, **Les œuvres philosophiques**. Tome 5, p 424.

الطبقية وتضاربها، كما يساعد على الاستقرار السياسي في الدول الواسعة، ونشد بمقتضى ذلك دولة قومية بلا عدوان وملكية بلا تحكم، محاولا تخليص السياسة من اللاهوت[1].

هذا، والسّيادة عند هوبز ينبغي أن تكون كاملةً ومطلقةً، تجعل من الأفراد رعايا ملزمين بالطّاعة وهي في إطلاقيتها تساوي السّلطة الّتي كانت لكلّ واحدٍ منهم في حالة الطبيعة. هذه الصّفة هي الّتي تحدّد ماهيتها فهي إمّا أن تكون كذلك أو لا تكون، وهي صفة تفرزها طبيعة العقد ذاته الّذي ليس الحاكم طرفاً فيه فلا يلزمه بأي شيء، ويظلّ متمتّعاً بحقّه الطّبيعي على كلّ الأشياء. هذا العقد الّذي تمّ بين الرّعايا الّذين اتّفقوا فيما بينهم نتيجة خوفهم من بعضهم البعض، يجعلهم وحدهم ملزمين تجاه من يمثّلهم، ولهذا كان هذا الشّعور هو الّذي يبرّر الإلزام السّياسي.

ونفهم مما تقدم أنّ السّيادة تشتقّ من عقدٍ توافق عليه الأغلبيّة على سبيل الإطلاق، لأنّ التخلّي عن الحقّ هو تخلي نهائي غير مقيّدٍ بزمنٍ معيّنٍ، وفي هذه النّقطة بالذّات يتميّز هوبز عمّن سبقه من الفلاسفة أمثال ريشارد هوكر Hooker (1552-1600) وألتسيوس Althusius (1557-1638) وغيرهما ممّن افترض أن يتمّ العقد بين الملك والمواطنين.

ضمن الإطار ذاته يرى جون أوستين Austin (1790-1859) - وهو من رواد النظرية الكلاسيكية في السيادة على غرار توماس هوبز -، أن هذه الأخيرة هي أساس الدولة التي هي نظام قانوني توجد به سلطة عليا تتصرف بوصفها المصدر النهائي للقوة، سلطتها غير محدودة ويحصل صاحب السيادة فيها على طاعة جميع الأفراد، بحيث تعد أوامره بمثابة القانون الذي تجب إطاعته ويعرض أي انتهاك للقواعد الأخلاقية الفرد للعقوبة، فتكُون السيادة عند أوستن غير قابلة للتجزئة لأن تقسيمها بين شخصين أو أكثر يعني فرض قيودٍ عليها، بالإضافة إلى ذلك فإن العنصر الجوهري في قيام القانون هو توافر صفة الإلزام أي الإجبار، بحيث يجوز إرغام الأفراد على إطاعة القوانين إذا لم يقوموا بذلك طوعا، وهو ما

[1] فتح الله محمد إسماعيل (و) سعيد محمد عثمان، **نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي**، (الإسكندرية: مكتبة بستان المعرفة، 2006)، ص 53.

يمنح الجزاء صفة الردع التي تؤكد سيادة القانون، وهو إجبار مادي ملموس ومنظّم تتولى سلطة عامة مختصة توقيعه هي السلطة التنفيذية في الدولة[1].

بهذا المعنى، فإنّ السّيادة ينبغي أن تكون في قبضة يدٍ واحدةٍ لأنّها إذا انقسمت ضعفت، وإذا ضعُفت زالت، فحيثما توزّعت فسدت، وهو الواقع الّذي شهدته انجلترا وكان سبباً في اندلاع حربٍ أهليّةٍ حيث أنّ الملك – شارل الأول- عوض أن يحتفظ بالسّيادة الكاملة أتاح للبرلمان بموافقته على عدم حلّه، أن يكبر حتّى أصبح قوةً مستقلّةً إلى جانبه - برلمان كرومويل[2]-، فغدا للبلاد سيّدين، وهنا لابدّ من الإشارة إلى الحكومة المختلطة الّتي يعتبرها هوبز نموذجاً للحكومات الفاسدة لانعدام صفة الإطلاقيّة فيها، "...مثلاً أن يكُون تنصيب القضاة وإعلان الحرب أو السّلم من صلاحيات الملك، أن يكُون للكبار العدالة [يقصد النبلاء]، وأن يكُون فرض الضّرائب وإدارة الأموال للشّعب، وكلّهم بوصفهم جسماً لهم الحقّ في وضع القوانين.."[3].

هذا النّوع من الحكُومات يجسّد من جديدٍ حالة الحرب الّتي عاشها الأفراد، والّتي خرجوا منها اضطراراً ليحفظوا وجودهم، حيث تكون فيها السّلطات الثّلاث متوازية في القوّة، الأمر الّذي يجعل كلّ واحدةٍ تحاول أن تشرّع من القوانين ما يتناسب وحماية مصالحها الّتي يمكنها أن تتعارض، وهو الوضع الّذي يوقع في أشّد الحروب لأنّ كلاّ منها تستعيد الحق في استخدام السّيف أي القوّة، تماماً كتلك الّتي كانت للأفراد في حال الطّبيعة، وهي حال يصفها هوبز بأنّها أسوء من أقصى أنواع العبوديّة.

نفهم من هذا أنّه لا مجال عند فيلسوفنا للحديث عن تقسيم للسّلطة - تجزئة السّيادة- لأنّ ذلك يعني القضاء عليها، وأيّة محاولة للحدّ منها هو تدميرٌ لها، فتحقيق السّلم لا يضمنه إلاّ وجود قوةٍ حاكمةٍ رادعةٍ قادرةٍ على زرع الرّعب في القلوب حتّى تحدّ

[1] عد إلى: .J. Austin, **Lectures in jurisprudence** (vol 1)

[2] أوليفر كرومويل (1599-1658) رئيس الجمهورية التي أقامها بإنجلترا عام 1654، ورجل عسكري فذ، هزم الملك شارل الأول في 1645 وكان من أكبر العاملين على محاكمته وإعدامه عام 1649، تمتع ببراعة حربية وعبقرية في تنظيم الجيوش، أخضع إيرلندا وحلّ البرلمان، وحكم البلاد حكما ديكتاتوريا.

[3] Hobbes, **De Cive 2**, chap 7, 4, p169.

من الرّغبات الفرديّة الأنانيّة، ولهذا كان على الفرد أن يختار بين السّيادة المطلقة أو الفوضى القاتلة، قوة كلّما زادت جعلت الحاكم أكثر حكمة كما يرى بولان Polin[1].

بالإضافة إلى هذا، فإنّ حالة الطّبيعة هي حالة انعدمت فيها السّيادة أي سلطة عليا تحتكر سيف الحرب أي استخدام القوّة، وحيث لا توجد هذه الأخيرة لا وجود للقوانين، وأين لا توجد قوانين لا توجد عدالة، هذه الأخيرة بدورها يمنحها هوبز معنى خاصّاً حيث لا تعني سوى خرق العقد أو الاتّفاق الّذي لم يكُن الحاكم طرفاً فيه، ولهذا ينبغي أن نهبها بوصفها قوّة للحاكم وحده، وبذلك تكون السّيادة في نظره عادلةً بالضّرورة، بل بواسطة سيف العدالة يمكن له أن يحفظ السّلم في الدّاخل، وبواسطة سيف الحرب يضمن الحماية ضدّ العدوّ المشترك، والسّيفان يكوّنان معاً سيفاً واحداً أي قوة واحدة[2].

غير أن الغرض من إقامة نظام سياسي حسب سبينوزا ليس السيادة أو القهر أو إخضاع الشعب لنير فرد آخر، بل هو التحرر من الخوف بحيث يعيش كل فرد في سلام، أي المحافظة على الحق الطبيعي في الحياة وفي السلوك.

ليس الغرض من أي نظام سياسي تحويل البشر إلى حيوانات أو آلات، بل الحصول على سلامة الذهن والبدن، أي أن غرض التنظيم في المجتمع هو الحرية، لتنشأ السلطة فيها إما من جماعة أو من بعض الأفراد أو من فرد واحد.

ولما كان لكل فرد حكمه الشخصي فإنه يفوض للسلطة العليا حقه دون أن يتنازل عن حريته في التفكير وإصدار الأحكام شريطة الاعتماد على العقل لا على الحيلة والخداع، ودون أن يكون دافعه على ذلك الحقد والكراهية وإلا عد متمردا، وعلى هذا النحو يستطيع أن يعبر عما يفكر به دون أن يمس بسلامة الدولة وأمنها الداخلي.. لهذا فإن الآراء التي يمكن أن تهدد الدولة هي فقط تلك التي تهدد بفسخ العقد الذي فوض به المواطنون حقهم للسلطة العليا كالآراء الفوضوية قولا وعملا.."[3].

---

[1] R. Polin, **Philosophie et politique chez Thomas Hobbes**, p 174.

[2] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 2**, chap 1, 8, p 242.

[3] سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2005)، ط 1، ص 104.

ويلخّص غوتييه Gauthier ما تقدم فيرى بأنّ فكرة السّيادة تمرّ في نشأتها بخطواتٍ لتتكوّن عبر مراحل، أوّلها خلق إرادةٍ واحدةٍ مركزيّةٍ تقرّر ما يتعلّق بالمجتمع والّتي ينشؤها العقد، فتعدّ إرادة الأغلبيّة على أنّها إرادة الجميع. بعدها يتمّ تنصيب حكمٍ رادعٍ أو قوّةٍ رادعةٍ يمثّلها شخصٌ أو هيئة يدخلها الأفراد في العقد وهو ما سمّيناه سيف العدالة الّذي يسمح للحاكم بمعاقبة المجرمين الخارجين عن القانون، والّذي يكُون له بموجب تنازل البشر له عن حقّهم في المقاومة، وبمقتضى ذلك يضع كلّ واحدٍ إرادته في خدمة الملك الحاكم ملتزماً بطاعته باعتباره مركز القرار بإقرارٍ واعترافٍ من الأفراد. وأخيراً فإنّ الجسم السّياسي في حاجةٍ إلى سلطةٍ تدافع عن المواطنين ضدّ الغرباء الّذين لا يعيشون في المجتمع أي الأعداء، وهو ما لا يتسنى إلاّ إذا كان سيف الحرب في يد الحاكم أيضاً[1].

والحاكم بوصفه شخصيةً قانونيةً تمثّل الأفراد بإرادتهم واختيارهم، له حرّية أن يسلك وفقاً لما يراه مناسباً لضمان الحماية والأمن للجميع، ولا حقّ للرّعية في مساءلته أو الاحتجاج على تصرّفاته أو محاولة تقويمها، لأنّهم يعدون مصدرها، وهم بذلك وحدهم مسئولون ".. إذا وصفوه بالخطأ، فلا يتّهمون سوى أنفسهم، ومن المضادّ للعقل أن نرتكب الخطأ ثم نتذمر.."[2].

ولأنّ تنازلهم عن حقوقهم لصالح العاهل كان سلوكاً إرادياً، فإنّهم بذلك يقرون كلّ تصرّفاته، وله أن يقدّر الوسائل الكفيلة بتحقيق الغاية من الخضوع وهي السّلم، "..كأن يحكم على الآراء والمعتقدات المناسبة أو المضرّة بالسّلم.."[3]، لأن من شأن بعض الأفكار أن تقف حجر عثرةٍ في سبيل تحقيق الأمن كما هو الأمر بالنّسبة إلى بعض المذاهب الّتي أباحت قتل الطّاغية أو تلك الّتي أخضعت الحكّام لسلطةٍ أعلى منهم، وهي مذاهب تعمل على بث الفوضى وتكريسها في المجتمع.

ومن شأن الأفكار الجديدة أن تدعم الواقع نفسه الّذي وضع له الأفراد حدا بالتّعاقد أو الاتّفاق، لهذا كان الحكم بصلاحيّة المذاهب والآراء من عدمها من مهامّ الحاكم وحده،

---

[1] D. P. Gauthier, **The logic of Leviathan**. (Oxford University Press, 1969), pp (106-107).

[2] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 2**, chap 2, 3, p 250.

[3] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 18, p184.

وبالتّالي فمن حقّه أن يراقب ما يُقدّم في المدارس والجامعات من أفكارٍ تبث في عقول الرّعايا، غالباً ما تكون فاسدة ومغرضة، فتنجح في إثارة البلبلة وتذكية روح التمرّد والعصيان إذا لم تتدخّل يد الحاكم القاهرة لاستئصالها قبل أن تستحوذ على العقول وتتمكّن من النّفوس بفعل بلاغة وفصاحة وحذق وبراعة من يبثّها مستغلاً ضعف وسذاجة الرّعية.

هذه الأخيرة الّتي استبدّت بعقولهم عن طريق التّربية، وبمرور الزّمن تحوّلت إلى عاداتٍ، وفي نظر هوبز لا يمكن اجتثاثها من أنفسهم إلاّ بالكيفية نفسها، لهذا كان ".. من واجب الحكّام أن يقيموا العناصر الصّحيحة للعقائد المدنيّة، وأن يأمروا بتعليمها في كلّ أكاديميات الدّولة.."[1].

هذا العمل بإمكانه أن يحفظ اتّفاق القلوب وانسجامها، ويحول دون الوقوع في فخّ النّزاعات الدّموية التي يمكن لتضارب الآراء أن يتسبّب فيها، ومما يسهل تحقيق هذه الغاية أن يكون الحاكم مصدراً للقيم، ".. فقبل وجود الحكومات في العالم، لم يكن هناك لا عدل ولا ظلم، لأنّ طبيعة هذه الأشياء تتعلّق بمن يقرّرها. فهي من حقّ من يحكم، فيحوّل الملوك شيئاً إلى خيرٍ عندما يأمرون به.."[2]، ممّا يعني أنّ الأفراد الّذين تخلّوا عن حقوقهم عاجزون عن التّمييز بين الخير والشّر، أي بين ما يجب فعله وما يجب تجنّبه، ولأنّ فعلاً كهذا إن تعدّد مصدره بتعدّد الذّوات الّتي تحكم به أوقع في النّزاع لا محالة نظراً لاصطدام الأحكام الذّاتية فيما بينها.

وحول هذه المسألة يضيف هوبز قائلاً: ".. من حقّ السّيادة أن تأمر باحترام المقاييس الّتي تضعها لسلوك الرّعايا، هذه المقاييس هي الّتي نسمّيها القوانين السّياسية أو المدنيّة.."[3]، والفكرة نفسها يدعّمها Polin فيجعل من الحاكم مبتكراً للقيم الّتي على البشر الاعتراف بها واحترامها[4].

---

[1] Ibid, chap 30, p 360.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap 12, 1, p 222.

[3] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 2**, chap1, 10, p 243.

[4] Polin, **Hobbes, Dieu et les hommes**. (Paris : P .U .F, 1981), p117.

ضمن هذا السياق يتخذ سبينوزا موقفا مغايرا حيث يرى أن الحرية هي العامل الأساسي لتقدم العلوم والفنون، ولو حدث أن فرضت السلطة على المواطنين أفكارها كما يرى هوبز فإنها لن تستطيع أن تجعلها مطابقة لما تريد وينتهي المواطنون إلى النفاق، ويقولون ما لا يعلمون ويضيع حسن النية، ويسود الخداع والمحاباة، ويعم السقوط.[1]

هذه الأمور تعكس مبادئ السّيادة أو الحقوق الأساسيّة لها والّتي يجب على الحاكم أن يبثّها في نفوس الرّعية ويعلّمهم إيّاها قدر المستطاع حتّى يضمن لهم حياة آمنة، لأنّ الغرض من الاجتماع هو التّمكن من العيش بشكلٍ أفضل. وينبثق عن الحقّ السّابق حقّ آخر هو سلوكٌ يختص به الحاكم وحده، فلأنّ البشر بطبيعتهم يحبّون التميّز وتقلّد مناصب الشّرف، ويندفعون إلى التّنافس للحصول عليها ممّا يتسبّب في ضعفهم ضدّ العدوّ المشترك، ويكرس حالة العدوان والحرب بينهم، كان توزيع ألقاب الشّرف والامتياز وعلامات الاعتبار والتّقدير أي تحديد سلّمٍ للاستحقاق (le mérite) من صلاحيات الحاكم دون غيره[2].

هذا المقصد الذي يتعزز بالمكافأة والتّشجيع اللّذان يمنحهما الحاكم لمن يتفانى في خدمة الجمهوريّة فيُجزل له العطاء، حاثّاً إيّاه من خلال ذلك على المثابرة.

أمّا فيما يتعلق بالعقاب الّذي لا يرمي إلى الانتقام بقدر ما يصبو إلى تقويم الانحراف الحاصل، فمن واجب الحاكم ألاّ يفرط فيه بخاصّة إذا تعلّق الأمر بأولئك الطّموحين الّذين يريدون الحصول على شعبية ولقب في أوساط الرّعية، لأنه إذا عاقبهم بشدّةٍ أو حاول الحصول على ولائهم مقابل مالٍ يدفعه لهم أي رشوة كان من شأن هذا التّصرف أن يعلي من شأنهم في نفوس مواطنيهم، فيكثر أمثالهم في المجتمع، وسيكون موقفه شبيهاً بموقف هيركول Hercule أمام الوحش هدرة Hydre- الأفعوان ذو التّسعة رؤوس- الذي كلّما فصلنا له رأساً نبتت مكانها رؤوس ثلاثة جديدة[3].

بالإضافة إلى ما سبق، على الحاكم أن يعلّم رعاياه أنّه المثل الأعلى الذي ينبغي الإعجاب والاقتداء به دون غيره ممّن يكون من المتملّقين المُغرضين، لأنّ الغيرة علامة على

[1] سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص 105.

[2] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 18, p181.

[3] Ibid, chap 30, pp (372-373).

محبّة الحاكم لشعبه، الأمر الذي يمنعهم من التعرّض بالسّوء والاحتقار لشخصه في نقاشاتهم[1].

والحاكم في نظر فيلسوفنا عادلٌ بالضّرورة لأنّ الظّلم يعني الاعتداء على حقّ الأفراد الطّبيعي الّذي لم يعد لهم بموجب العقد.

هذا الأخير الّذي حوّلوه إلى الحاكم ومنحوه حرّية التّصرف فيه، وكانت العدالة الّتي ترادف تنفيذ الاتّفاق تقتضي الإنصاف في معاملة الأفراد حسب ما ينصّ عليه قانون الطّبيعة، الأمر الّذي يتطلّب من الحاكم أن يساوي بينهم في توزيع الأعباء أي المهام وكذلك الخيرات، وألاّ يميّز بعضهم عن البعض الآخر بخاصّة إذا تعلّق الأمر بما يفرضه من الضّرائب الّتي ليست في الحقيقة سوى الثّمن الّذي يدفعه هؤلاء مقابل الحصول على السّلم والتّمتع بمزاياه[2]، وهو حرّ في التّصرف في ممتلكاتهم لأنّه هو من يحدّدها، وفي الواقع هو المالك الحقيقيّ لها وليس الأفراد سوى مستثمرين لا أكثر.

ولأنّ العمل من بين السّبل الّتي تساهم في إثراء أفراد الرّعية زيادةً على الادّخار وموارد الأرض والماء، فعلى الحاكم أن يعمل على تشجيع مختلف الفنون والصّناعات كالصّيد والزّراعة بما يسنّه من القوانين، وأن يمنع الكسل والنّفقات اللاّمبالية من خلال معاقبة المسرفين أو المبذّرين[3].

لكن ولأنّه من المتعذّر على الحاكم أن يكون حاضراً في كلّ المشاورات وأن يفصل في كلّ النّزاعات، فمن حقّه بل من واجبه أن يختار أحسن المستشارين والوزراء ويمنحهم سلطة البتّ في القضايا العامّة، وله أن يغيّرهم متى رأى ذلك ضرورياً، كما له أن ينصّب القضاة من النّزهاء الّذين لا تفسدهم الهديّة أو المحاباة أو الشّفقة، فيتركون تطبيق العقوبات الّتي تنصّ عليها القوانين، ممّا من شأنه أن يحفظ سلامة الأشرار ويهدّد سلامة الأخيار في المجتمع فيضطرّهم إلى استعادة الحقّ الخاصّ في الدّفاع عن أنفسهم[4]، وهو الوضع الّذي يهدّد الغاية الّتي اجتمعوا من أجلها وهي السّلم.

---

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 30, p 362.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap 13, 10, p 242.

[3] Ibid, p 246.

[4] Ibid, p 249.

إنّ العاهل أي السيّد المطلق هو من يشرّع القوانين الّتي ينبغي أن تكُون جيّدةً أي عادلةً، وتنبثق من سلطته العليا، ميزتها أنّها واضحةٌ وضروريّةٌ لمصلحة الشّعب، ووظيفتها أنّها تنظّم أفعال البشر وتوجّهها[1].

وحقوق الحاكم مرتبطٌ بعضها ببعضٍ ولا يمكن تحويلها عن السّيادة الّتي تفقد فاعليتها إذا لم تمارس بإطلاقٍ، أي دون رقابةٍ أو حدودٍ، وهي الفكرة التي يدعّمها Polin حين يقر بأنّ الحاكم كلّما كان أكثر إطلاقيّةٍ في حكمه كان أكثر تحرّراً من النّزعات الذّاتية الّتي يمكن أن تسيطر على البشر العاديين، فالخوف بالنّسبة إليه ليس له موضوعٌ، وغريزة حبّ المجد تمّ إشباعها، ممّا يتيح المجال واسعاً أمامه للحساب العقلي وبالتّالي للسّلوك الحكيم الّذي لا يعرف حدودا قانونيّة[2].

يمكن اعتبار الحقوق الّتي تناولناها بالتّحليل حتّى الآن حقوقاً داخليّةً يتمتّع بها الحاكم، تعزز أمن الرّعية وسلامتها في الدّاخل فتحُول دون دخول الأفراد في مواجهاتٍ دمويّةٍ، وهذا ما يمثّل السّيادة الدّاخلية الّتي تتحقّق لأيّ حاكمٍ على رعاياه داخل حدود مملكته، وعنها تنجرّ حقوق خارجيّة يمكن أن نقول أنّها تعمل على ضمان السّلم في الخارج أي تحقيق السّيادة الخارجيّة، الّتي يفرض الحاكم من خلالها وجُود جمهوريته أو مملكته على غيرها، وإن كان السّلم على المستويين الدّاخلي والخارجيّ لا ينفصلان، كما لا ينفصل سيف العدالة عن سيف الحرب.

هذه الحقوق هي في الواقع عبارة عن حق مزدوج أو ذو وجهين هو حق الحرب أي حماية الرّعية من الأعداء في الدّاخل وفي الخارج، أي حماية الشّعب والدّفاع عنه.

هذا الأخير - الشعب - الّذي يجب تنبيهه وتهيئته لوقاية نفسه في حالة عدوانٍ خارجيّ، لأنّ حال الجمهوريّة في علاقتها بغيرها هي مثل وضع الأفراد في حال الطّبيعة، حالة حربٍ وعدوانٍ، وهي الفكرة الّتي سيتطرّق إليها إيمانويل كانط لاحقا*، لهذا يحتاج الحاكم إلى معلوماتٍ عن جيرانه وإلى جواسيس في كلّ البلدان، وإلى احتياطٍ أو مؤونةٍ في الجند والأسلحة والمال[3]، ممّا يمنحه حقّ فرض الضّرائب ورفعها حسب متطلّبات الجيش

---

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 30, p 367.

[2] Polin, **Hobbes, Dieu et les hommes,** p 120.

* عد إلى: Kant. **Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique.**

الّذي يكون هو قائده الأعلى والمتصرّف في شئونه الماليّة والعسكريّة، وإن هو - الحاكم- أسند هذه المهمّة لغيره فينبغي أن يكون هؤلاء من الرّجال المتمرّسين والقادة القادرين والرّعايا المخلصين المتمتّعين بلقبٍ وتقديرٍ شعبي يضمن لهم إخلاص الجند وطاعتهم لهم[1].

هذا، والحقوق الّتي تحدّثنا عنها تعبّر في الحقيقة عن مجموع الواجبات الّتي ينبغي على الحاكم التقيّد بها إن هو أراد أن يحقّق الغاية من خضوع البشر لسلطانه، أي لسلطته العليا، لكن لا يجوز أن نفهم من الواجب معنى الالتزام أي الإرغام، لأنّ الحاكم شخصيّة قانونيّة لا يقيّدها شيء، وهي تعاقب ولا تُعاقب لأنّها فوق القوانين الّتي تشرّع، ومن المناقض للطّبيعة أن يخضع المرء لما يضعه بنفسه، ".. فمن علامات السّيادة المطلقة لشخصٍ أو جماعةٍ من البشر، أن لا توجد هناك شخصية أخرى بإمكانها معاقبتها أو حلها، لأن الشخص الذي لا نملك حقا في عقابه لا نملك حقا في مقاومته، والذي لا نستطيع مقاومته يمتلك قوة رادعة على جميع الآخرين.."[2].

ومعنى هذا أن السلطة العليا لها حق الطاعة المطلق من طرف الرعايا وعليها واجب الحماية لأن المجتمع ليس حالة عبودية، حيث تخلى البشر من خلاله عن منطق الدمار الذي كان يحكم حالة الطبيعة المميتة.

ويمكن إيجاز هذه الواجبات في عبارة واحدة هي: سلامة الشعب وأمنه (Safety of people) أي السلم، قانون الطبيعة الأول، وقد يبدو أنه من المتعذر أن تتجسد فعليا إلا إذا كانت السيادة في قبضة فرد واحد لا جماعة، أي إلا إذا كنا نخضع لنظام ملكي أي حكومة فرد، وهو ما يدفعنا إلى البحث عن الدواعي التي دفعت هوبز إلى تفضيل هذا النوع من الحكومات على غيره.

---

[3] Hobbes, **De Cive 2**, chap 13, 7, p 239.

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 30, p 376.

[2] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 2**, chap 1, 19, p 246.

المبحث الثاني
النظام الملكي أفضل الأنظمة السياسية

إن أي نظام سياسي مهما كان شكله خير للإنسان من حالة الطبيعة التي كان يحياها قبل أن يقرر العدول عن الانقياد لصوت غرائزه وأهوائه المختلفة التي كادت أن تقضي على حياته، هذه الحالة في مساوئها شبيهة بتلك التي تركتها الحرب الأهلية في انجلترا التي تزامنت مع تأليف **De Cive** عام 1642.

وهوبز لم يكن من الفلاسفة الذين بحثوا عن نموذج الدولة بل انصب اهتمامه على البحث عن الشكل الأنسب الذي يحقق أكبر قدر من الحماية والأمن، وكما بيناه في مبحث سابق فإن السيادة تكون لفرد أو لأقلية أو لأغلبية، الأولى يتولاها ملك فنحصل على ملكية (Monarchie)، والثانية يحوزها النبلاء فتكون أرستقراطية (Aristocratie)، والثالثة من نصيب الشعب وينتج عن ذلك ديمقراطية (Démocratie)، ولكي ندرك أسباب تفضيله للنظام الأول يجدر بنا أن نقف على مقارنة هذه الأشكال الثلاثة من حيث المساوئ والمحاسن ودرجة تحقيق السلم والحماية اللتان هما الغاية التي من أجلها خضع البشر.

ضمن هذا السياق تجب الإشارة إلى أن فيلسوفنا رفض التصنيف القديم – الأفلاطوني الأرسطي- الذي جعل من الطغيان، والفوضى والأوليجارشية أنظمة قائمة بذاتها، واعتبرها مجرد فساد وانحلال للملكية والديمقراطية والأرستقراطية، إذ هي مجرد تعبير عن مختلف مشاعر السخط وعدم الرضا التي تختلج نفوس الرعية حول من يحكم[1]، فالفوضى

[1] Hobbes, **De Cive 2**, chap 7, 2, p 167.

ليست نظاما بل مجرد انفعال ذاتي عدواني، والطاغية في الواقع ليس سوى الملك في منظار خصوم سياسته أي معارضيه[1].

إن أول أشكال الحكم التي عرفها الإنسان هي الديمقراطية أو الجمهورية الشعبية كما يسميها هوبز[2]، وهي لم تنشأ نتيجة عقد بين الحاكم والرعايا بل ".. إن كل واحد يتفق مع كل واحد من أجل سلامه وأمنه الخاص، فيوافق على إطاعة ما تقرره وتأمر به الأغلبية من المجموعة التي تقرر أن تجتمع في وقت محدد ومكان معين.."[3].

وهذا يعني أن الأفراد تعاقدوا فيما بينهم واتفقوا، فيكون حق السيادة للجماعة أي للأغلبية، وهو الوضع الذي يسهل عليهم الوقوع في فخ الخلافات الكبرى التي قد تؤدي إلى حروب دموية قاتلة، والمسؤولية هنا ملقاة على عاتق الشعب كله لا على فرد أو فئة معينة بالذات، هذا الأخير الّذي يسمح له هذا السلوك بأن يتحول من كثرة مشوشة - غير منتظمة- إلى شخصية مدنية وعَد كلّ عضو من أعضائها بأن يخضع إرادته لإرادة العدد الأكبر.

وبناء عليه فإنّ هذا النمط من الحكومات السابق على الأنماط الأخرى تكون السيادة فيه للشعب، وهي سيادة حصل عليها عندما التزم الأفراد التزاما متبادلاً بواسطة العقد على الخضوع لسلطة وإرادة واحدة تمثلهم، ولكن لنا أن نتساءل كيف للشعب أن يحكم؟

للإجابة عن هذا السؤال يميز هوبز في السيادة بين عنصرين هما: القوة والفعل في قوله:"..تكمن السيادة في القوة وتكمن الإدارة في فعل الحكومة.."[4]، فالقوة بوصفها الدعامة المادية للسلطة العليا أي السيادة هي نفسها في كل الأنظمة باعتبارها كما يرى Maritain الوسيلة التي بوسعها إلزام الآخرين بالطاعة[5]، لكن الاختلاف هو في فعل الحكومة أي ممارسة السيادة، لهذا كان من الضروري أن يعين مجلس يقوم بعقد اجتماعات دورية في أماكن وأوقات محددة سلفا، حتى يضمن اتحاد الجماعة أي الأغلبية

[1] R. Labrousse, "**Hobbes et l'apologie de la monarchie**". In: Revue française de sciences politiques, vol 3, n° 3, (Paris: P.U.F, 1953), p 472.

[2] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 2**, chap 2, 1, p 249.

[3] Ibid, chap 2, 2, p 250.

[4] Hobbes, **De Cive 2**, chap 10, 16, p 211.

[5] J. Maritain, **L'homme et l'Etat**. (Paris: P.U.F, 1953), p 117.

المتفقة وعدم تفرقها، ومتى اجتمع الأفراد مع بعضهم بمثل هذه الطريقة الإرادية من أجل الخضوع لرأي الأغلبية كنا في ديمقراطية.

هذه الأخيرة لها من المساوئ والأخطار ما من شأنه أن يهدد سلامة الحياة الاجتماعية بالعودة إلى حالة الطبيعة، فمثلا يعد حق التشاور والتداول في القضايا العامة حقا عاما ومشتركا بيت أفراد الأغلبية التي غالبا ما تكون كثرة متنازعة الرغبات ومتنافرة الأهواء، هذه الأخيرة تقف عائقا في وجه التقدير السليم للأمور، وهو ما يؤكده هوبز في **المواطن**، فالعدد الكبير من المتداولين من شأنه أن يعطل سير المداولات وبالتالي اتخاذ القرارات، خاصة في ما يتعلق بأمور بالغة الأهمية لا يعرفها الكثيرون مثل عائدات الدولة أي مداخيلها، وسبل الدفاع وأفضل المواقع التي ينبغي أن تتخذها الحامية[1].

ويؤكد على سلبية أخرى للحكم عندما يمنح لكثرة من البشر حيث يكون لكل واحد منهم عدد من المتملقين والمقرّبين أو المفضلين أي الأتباع، يحصلون على امتيازات خاصّة تمنح لهم مستغلين من خلال ذلك ثروات الدولة[2].

وهم بالإضافة إلى ذلك يملكون شخصيتين، فهم قادة أي رجال دولة ومواطنون في آن واحد، أي تلح عليهم المصلحة الخاصة فتتقاسمهم انشغالات عامة وخاصة، والثانية تقلل من همّتهم في تحقيق الخير العام الذي غالبا ما يضحون به من أجل مصالحهم الشخصية، لهذا كان هذا النظام في نظر Landrey[3] نظاما متقلبا تدفعه الظروف والأهواء وتتقاذفه الأقدار.

ولأن التداول في القضايا العامة أمر ضروري فإنه ينبغي أن يكون في غاية السرية مراعاة للمصلحة العامة وحفاظا على السلم، الشيءالذي تفتقر إليه الديمقراطية لأن القرارات تنفضح قبل أن تطبق، فيكون الغرباء على علم بأشياء لا ينبغي لهم العلم بها[4]، وقد يكونون من الأعداء المتربصين بالدولة.

---

[1] Hobbes, **De Cive 2**, chap 10, 10, p 208.

[2] Hobbes, **Léviathan 2**, cha p 19, p 196.

[3] B. Landry, **Hobbes**, p 187.

[4] Hobbes, **De Cive 2**, chap 10, 14, p 210.

ولعل هناك صفة أساسية لا ينبغي إهمالها وهي أن القادة في الديمقراطية يحتاجون في تقديم آرائهم إلى خطابات طويلة وبليغة حتى يستميلوا المستمع إليهم، مما يضطرهم إلى التلاعب بالألفاظ وتكييف المفاهيم بما يتناسب وحاجتهم، فتكون آراؤهم حينها خاطئة ومضللة ومموهة، ولا تقوم أحكامهم على المنطق السليم.

والخطابة كما يرى هوبز تعمل على إقناع البشر لا تعليمهم[1]، وهو خطر شديد يلازم هذا الحكم الّذي يفتقر إلى قوة عليا تحفظ الأمن أي السّلم العام الذي من أجله خضع البشر، مما يجعل من الدولة مسرحاً ملائماً لحروب دموية قاتلة عندما تظهر أحزاب مختلفة متنازعة ينتظم كلّ منها منفرداً بقوة وجيش خاص وتستسلم للصراعات، وهو ما ينعكس على القوانين ذاتها فتكون متغيّرة بتغير الانطباعات الفردية، ولهذا كانت الديمقراطية مرادفة للحرب.

ويشبّه فيلسوفنا هذه الصفة التي للديمقراطية بحكم أطفال صغار قاصرين يحتاجون إلى وصي يسهر على مصالحهم، وهو في الحقيقة ديكتاتور سرعان ما يستولي على السلطة[2]، وهذا الوصف يشبه إلى حد بعيد الوصف الذي قدمه أفلاطون للديمقراطية عندما جعل منها حكومة الفوضى[3].

نستنتج من كل هذا أن الشرور تكون أقل كلما كان عدد من يحكم قليلا، وسنرى مدى صحة ذلك في الأرستقراطية والملكية، ولكن قبلها نشير إلى خاصية هي في الواقع قد تكون الصفة الإيجابية الوحيدة التي تتمتع بها الديمقراطية في نظر هوبز، حيث لا تطرح فيها مشكلة التتالي على العرش أو تولي السيادة كما يحصل ذلك في الملكية عندما يتوفى الحاكم، لأن السيادة باعتبارها بيد الجماعة وهي كثرة لا يمكن أن يزول أفرادها جميعا دفعة واحدة[4].

وبرغم أن هذا الشكل من الحكم أي الديمقراطية قد بسطت نفوذها مع مطلع القرن العشرين لتصبح حقيقة رسمية ونظاما مكرسا أي وضعا حتميا تاريخيا لا يمكن مقاومته،

---

[1] Hobbes, **De Cive 2**, chap 10, 11, p 208.

[2] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 19, p 199.

[3] فلاطون، **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968)، فقرة 557.

[4] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 19, p 202.

إلا أن الواقع المعاصر يبين أن أكبر المظالم والتجاوزات تقع في ظلها حين يتم خرق حقوق الإنسان والتلاعب بصناديق الاقتراع والدوس على الحريات العامة.

أما عن الأرستقراطية عند هوبز فإنها تنشأ عن الديمقراطية وتشتق منها، فلكون اتفاق الأغلبية هو الأساس في أي نظام سياسي - الأمر الذي يؤكد الطابع التمثيلي للسيادة- فإن الأفراد في الديمقراطية عندما يتعبون من حضور الاجتماعات العامة يختارون عددا من الأشخاص الممتازين وينتخبونهم بأغلبية الأصوات، لتتحول السيادة بذلك من الشعب إلى عدد محدد من الرجال أي إلى أقلية[1]، ".. وتكون لمجلسهم.. السلطة ذاتها التي كانت للجمعية العامة.. وبمجرد أن يحولها لهم الشعب.. يكف عن تمثيله شخصية واحدة.."[2]، أي يتوقف عن كونه سيدا ويتحول إلى كثرة مشوشة.

بهذا المعنى يقال أن مبدأ الديمقراطية أي موافقة الشعب هو الأصل في السيادة، والنظام الملكي ذاته ينشأ بالكيفية نفسها حيث يحول الشعب حقه في السيادة إلى فرد يختاره بأغلبية الأصوات.

وتكون الأرستقراطية في أحسن حالاتها كلما اقتربت من النظام الملكي، وفي أسوئها كلما اقتربت من الديمقراطية فهي "..وراثية في عائلة معينة تكتفي بانتخاب قضاتها وتترك المداولات لعدد قليل من الأشخاص القادرين.."[3].

ونشير في هذا السياق إلى أن فيلسوفنا في عرضه للمقارنة بين الأنظمة السياسية الثلاثة من حيث حجم الأخطار التي يشهدها الأفراد في ظل كل منها، والتي تقل كلما قل عدد من يتولى السيادة يقيمها في مؤلفه **عناصر القانون الطبيعي والسياسي** بين الملكية والأرستقراطية، على اعتبار أن الثانية مع الديمقراطية تشكلان شبه نظام واحد لتشابههما الكبير، إذ تحتاجان معاً إلى مكانٍ وزمانٍ معينين يجتمع فيهما أعضاء السيادة، أي المجموعة من أجل التداول في الشؤون العامة والخروج بقرارات.

ولأنهم كثرة فمن شأنهم أن يختلفوا في الآراء حد الصراع، مما يعطل فعل السيادة إذا لم يوقع في خطر أكبر، ولعلنا نلاحظ أن الأرستقراطية بمقتضى ذلك تشترك والديمقراطية في

[1] Hobbes, **Eléments du droit naturel et politique 2**, chap 2, 6, p 251.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap 7, 8, p 172.

[3] Hobbes, **De Cive 2**, chap 10, 19, p 213.

كثير من المساوئ السابقة، في حين تصبح هذه المقارنة في كتاب **المواطن** بين النظام الملكي والديمقراطية، وهو ما نلمسه أيضا في **ليفياتان**، لكن يبقى الهدف واحدا وهو بيان سمو أو أفضلية النظام الملكي على غيره.

أما عن النظام الملكي فهو في اعتقاد هوبز يعد الأصل وما الأرستقراطية والديمقراطية سوى ذوبان له تسببت فيهما الطبيعة البشرية المتمردة، ولهذا فكلاهما عبارة عن نظام ملكي محطم، وهو ما يصرح به في القسم الثاني من **عناصر القانون الطبيعي والسياسي**[1]، هذا الأخير يتمتع بمزايا تجعل منه النظام أكثر قدرة على تحقيق سلم الرعية وأمنها، ولا يعني هذا أنه خالي من المساوئ لكن خطرها أقل مما عليه في النظامين السابقين.

أول ما ينبغي القيام به ونحن نتحدث عن النظام الملكي أن نضبط طبيعة انتقال السيادة إلى الحاكم الفرد، لأن الشعب بتحويلها له إذا حدد مجالها الزمني واحتفظ بحق عقد التجمعات في أماكن وأزمنة معينة، فإنّ السيادة بهذا لن تكون مطلقة للحاكم فتكون سيادة بالقوة لا بالفعل لأنّ الشعب احتفظ بحق ممارستها[2]، ويكون الحاكم ملحقا به ويعتبر مجرد وزيرٍ أول لأنّ سلطته محدودة ومؤقتة، ولا يعد في الحقيقة سوى أعلى موظفي الدولة وسيادته هي سيادة مشروطة وبالتالي يظل من الرعايا[3]، ويسقط منه حينها حق تحديد من يخلفه على العرش بعد وفاته، فإذا مات كان للشعب أن يجتمع ثانية ليختار غيره، لهذا كانت مشكلة التتالي على العرش من المشاكل التي تثيرها طبيعة سلوك الشعب في تحويله السيادة للحاكم الذي يجب أن يمنح هذا الامتياز حتى لا تتعرض الجمهورية لخطر العودة إلى حالة الطبيعة بمجرد وفاته.

هذا الشر الذي يمكن اتقاؤه عندما نمنحه صلاحية اختيار من يخلفه، وهو حق يجوز التلاعب به حتى لا نهدد أمن الحياة، وبهذا يصير الحكم وراثيا لا انتخابيا، ويعلن الحاكم خليفته على الملأ مباشرة أو عن طريق وصية شرط أن لا يكون من الغرباء الأجانب عن الشعب[4].

---

[1] Chap 5, 3, p 268.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap 7, 16, p 177.

[3] R. Labrousse, "**Hobbes et l'apologie de la monarchie**", p 486.

[4] Hobbes. **Léviathan 2**, chap 19, pp (202-206).

إن ما يميز النظام الملكي أن السلطة إذا استبدت بالرعية كان العدو معروفا لأنه فرد، ورغم وجود أحزاب فإن الملك يسمو عليها ويقوم بدور الحكم أو الفاصل في ما ينشب بينها من خلافات ومشاحنات من شأنها أن تشعل حروبا تهدد النظام والاستقرار الاجتماعي.

ولأنه استمد مشروعيته من حق التمثيل الذي حصل عليه فبوسعه أن يفرض إرادته على الجميع، إنه الأساس (fondement) والضامن (garant) في آن واحد للأمن والسلم[1]، وما يتميز به عن الحكمين السابقين، الأرستقراطية والحكومة الشعبية اللتان تتطلبان وقتا ومكانا محددين تؤخذ فيهما القرارات العامة، أن الملكية تتداول وتبث في القضايا في كل وقت وفي كل مكان دون توقيف مسار العبء الذي أنيطت به، بينما لا الشعب ولا أعمدة الدولة يكوّنون جسما طبيعيا بل كلا مركبا من تجمع لعدة عناصر متفرقة.

الملك واحد ويجد نفسه دائما في وضع يمارس فيه وظائفه[2]، وتكون سياسته بهذا دائمة ومستمرة. هذه الخاصية تجعل النظام الملكي مرادفا للسلم، فالسلطة ملكية خاصة بالحاكم والأمر نفسه بالنسبة للرعية وما تملك حيث يمكن عدها ميراثا للملك وإرثا له، ومن طبيعة الإنسان أن يحافظ على ما يملك لهذا كان من الضروري أن تتطابق مصلحته مع مصلحة من يحكم، فقوته، وشرفه، وسمعته تقوم على شرف وسمعة مواطنيه، ".. وحقيقة، ثروات الملك لا تتمثل في شساعة أراضيه أو المال الذي في خزائنه، بقدر ما هي في عدد وقيمة رعاياه.. المال يمكن جمعه ببشر يتميزون بصناعة وشجاعة.."[3]، ويضيف في مكان آخر: ".. لا يكون الملك غنيا مجيدا أو في مأمن إذا كان رعاياه فقراء محتقرين أضعفتهم الحاجة أو الفتن.."[4].

ورغم السيادة المطلقة التي للحاكم إلا أنه ينصب ممثلين يعملون باسمه فيحكمون ويسيرون الشؤون العامة، لهذا كانوا أشبه ".. بالأعصاب والأوتار التي تحرك مختلف أعضاء الجسم الطبيعي"[5]، فيستمع إلى آرائهم ويتداول معهم في الأمور الهامة والطارئة.

---

[1] Y. C. Zarka, **"Personne civile et représentation politique chez Hobbes"**. In: Archives de philosophie, 1985, p 309.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap 7, 13, p 173.

[3] Hobbes, **De Cive 2**, chap 10, 18, p 213.

[4] Hobbes**, Léviathan 2**, chap 19, p 195.

[5] Ibid, chap 23, p 255.

غير أنه يشترط في النصيحة المقدمة من طرف هؤلاء أن تتطابق غايتها مع غاية من يطلبها، لهذا كان من الأفضل أن يقدمها من يملك خبرة أكبر في الموضوع المتداول.

ويعتبر هوبز أن تعدد الآراء يعد خيرا من رأي واحد، والأمر قد يبدو منطقيا لأن الموضوع عندما يتناول من زوايا متعددة خير من أن ينظر إليه من زاوية واحدة حيث نكوّن عنه فكرة أوضح، لكن شريطة أن يتم الإنصات إلى كل رأي على حدة حتى يتفحصه الحاكم ويمتحن صلاحيته، ولأن الذي يقدم رأيه وسط الجماعة غالبا ما يستند في عرضه إلى خطاب بارع يصفق له، مما يصرفه عن الغاية الأصلية أي القضية المعالجة، لهذا يكون سلوك الحاكم الذي يعتمد على مستشارين كل حسب اختصاصه أكثر حكمة من سواه[1]، ويضيف Landry معززا الفكرة نفسها بأن الحاكم في اختياره لمستشاريه لا يوقفه أي اعتبار لحزب أو طبقة، فرجل حكيم وحذر يكفيه ليتخذه وزيرا[2].

وقد يتذرع البعض بأن الملك يستميله المقربون إليه أو المصانعون والمتملقون لسياسته فيجزل لهم العطاء، وإن لجأ تحقيقا لهذه الغاية إلى تجريد الرعية من ممتلكاتها، لكنه في نظر فيلسوفنا خطر لا مفر منه يصاحب كل الأنظمة السياسية لأنه يعكس رغبة أنانية طبيعية في البشر لابد من إشباعها، غير أن عدد المفضلين من الأقارب أو الأتباع المتملقين يكون ضئيلا[3].

إن السيادة في هذا النظام أكثر فعالية لأن الحاكم يؤدي وظيفته بوصفه فردا في كل وقت وفي كل مكان حيث لا يحتاج إلا إلى نفسه فتكون سلطته مطلقة، ولهذا كان لابد من تحديد الواجبات التي يلتزم بها أفراد الرعية وبالتالي مقدار الحرية التي يتمتعون بها، أي جملة الحقوق التي يمنحها لهم الحاكم بعد أن منحوه بإرادتهم كاملة حرية تسيير شؤونهم.

---

[1] Hobbes**, Léviathan 2**, chap 25, pp (277-279).

[2] Landry, **Hobbes**, p 188.

[3] Hobbes**, Léviathan 2**, chap 19, p 196.

المبحث الثالث
الحرية المدنية والإلزام السياسي

قد يسأل القارئ: هل احتفظ الأفراد بحق من حقوقهم الطبيعية بعد أن منحوا بإرادتهم سلطة مطلقة للحاكم وجعلوا منه بمقتضى العقد شخصية قانونية يجوز لها تشريع القوانين، والفصل في النزاعات، وتقرير شؤون الحرب والسلم، وخضعوا له بذلك خضوعا مطلقا؟ هل بقي لهم بعد هذا مجال للشعور بالحرية أو ممارستها؟ ألا يمكن للعقد الذي أنشأ السيادة أن يزول ويلغى في أي لحظة؟

للإجابة عن هذين السؤالين ينبغي أن نقف على طبيعة العلاقة بين أفراد الرعية والسيادة أي على طبيعة العلاقة بين الحاكم والمواطنين، فالعقد الذي أبرمه هؤلاء سواء عبروا عن فرد أو جماعة بشرط منحه الحماية والأمن، هو عقد يلزم بالطاعة، لهذا كانت سياسة هوبز مبينة على منطق الطاعة، ولكن قد يتبادر إلى الذهن سؤال آخر، هل معنى الطاعة هو الخضوع المطلق أي العبودية؟

ضمن هذا السياق يوضح فيلسوفنا في أكثر من موضع بأن الحق الذي تم تحويله للحاكم ما هو إلا الثمن الذي يدفعه المواطنون مقابل حصولهم على السلم الذي افتقدوه في حال الطبيعة، لهذا كان التزامهم مزدوجا، فهم مقيدون أي ملزمون من جهة تجاه بعضهم البعض بموجب الاتفاق الذي عقدوه في ما بينهم، وملزمون من جهة أخرى تجاه من يحكمهم بمقتضى موافقته على منحهم الحماية، وذلك مقابل احتفاظه بحقه الطبيعي كاملا وقبوله تلقي حقوقهم الفردية، فهو يحصل على كل شيء ولا يدين إلا بأداء وظيفته التي ".. تتضمنها الغاية التي من أجلها عهد إليه بالقوة، وهي العناية بأمن الشعب. إنه

ملزم بواسطة قانون الطبيعة وملزم بأن يطيع الله خالق هذا الكون.."[1]، والفرق شاسع بين قانون الطبيعة الذي يفتقر لأي إلزام خارجي لافتقاره للقوة، حيث يقوم على القصد أو النية على خلاف القانون المدني.

والقوانين الطبيعية كما يصفها هوبز ليست قوانين حقيقية بل مجرد خصائص أو استعدادات تهيئ البشر للسلم والطاعة، ولا تصبح قوانين فعلية إلا بعد تنصيب الجمهورية أي تأسيس السيادة[2]، بينما يتميز القانون المدني باستناده إلى قوة قاهرة تسهر على تجسيده وتراقب تنفيذه بوصفه فعلا يصدر عن السيادة ويصل إلى أفراد الرعية في شكل واجبات، ولا يجوز أن نفهم أن قانون الطبيعة والقانون المدني شكلان مختلفان من القوانين بل هما جزءان فقط نظرا لتداخلهما، الأول قانون غير مكتوب أي قانون الطبيعة، والثاني مكتوب يعمل على التضييق من حرية البشر التي تعد الغاية من الممارسة التشريعية، حتى يتمكن الأفراد من التضامن والاتحاد ضد العدو المشترك بدل التقاتل والنزاع المتبادل[3].

إن أنماط السلوك البشري متنوعة إلى درجة يستحيل على السيادة ضبطها على سبيل الإطلاق، لهذا يحتفظ المواطنون بحرية الفعل حيث لا تفرض القوانين المدنية أي إلزام، وطاعتهم مشروطة بمدى تحقيق الحاكم للغاية من الخضوع أي السلم، فهم لم يبيعوا أنفسهم له وإذا عجز عن حمايتهم استعادوا حقهم الطبيعي اللامحدود الذي كان لهم في حالة الطبيعة[4].

لذاك فإن تحديد العلاقة بين الحاكم والرعية يتضمن ضبط العلاقة بين الطاعة التي تعد حقا للسيادة والحماية التي هي واجب عليها أي ضبط حرية المواطن في ظل القانون، هذه الأخيرة تعد صفة لصيقة بالإنسان تمتع بها بإطلاق في حالة الطبيعة، وعندما أسس السيادة تحول إلى مواطن يخضع لمنطق الطاعة لصالح من يعمل على

[1] Hobbes**, Léviathan 2**, chap 30, p 357.

[2] Hobbes**, Léviathan 2**, chap 26, p 285.

[3] Hobbes**, Léviathan 2**, chap 26, pp (284-285).

[4] Zarka, Ibid, p 309.

حماية حياته ويحفظ بقاءه، متخليا بذلك عن جزء كبير منها بمقتضى القانون الذي شرعته السيادة.

قد يبدو في هذا القول تناقض بين تأكيد السيادة الكاملة أو المطلقة من جهة، ووجود بعض الحقوق الفردية التي لا يجوز التصرف فيها في الوقت ذاته من جهة أخرى، والأمر يتضح إذا علمنا أن القوانين ما هي إلا قواعد وضعت لتقود سلوك الأفراد وتوجهه لا لتمنعه وتعيقه، حتى إن الطبيعة نفسها منحت النهر حافتين لتوجه مساره أو تدفقه وجريانه[1]، وأن الخضوع للسيادة يمكن التحرر منه إذا صدر من هذه الأخيرة ما يمس بأمن الحياة.

هذا الحق المقدس الذي يبيح للرعية كل سلوك مهما بدا مجحفا إذا كان الغرض من ورائه هو صيانة هذا الحق في حال تهديده أو الاعتداء عليه من طرف الحاكم، مثل هذا التصرف في نظر هوبز يعد مبررا لأنه دفاع شرعي عن النفس[2].

عندما يحول المواطن حقه في الدفاع الذاتي عن نفسه إلى السيادة إنما يهدف من وراء ذلك إلى الحصول على أفضل حماية ممكنة، لهذا يبقي محتفظا في الوقت ذاته بحق مقاومة من يهاجمه لينزع منه الحياة أو يلحق به الأذى من أي نوع كان، ففي فعل الامتثال يكمن فعل الالتزام المشروط لا الخضوع المطلق أو العبودية، لأن السيادة رغم إطلاقيتها فإن طاعتها مشروطة بمدى تحقيق السلم، ولهذا لا تجب إطاعة قوانين الجمهورية عندما يتعلق الأمر بقتل النفس أو الإساءة إليها حيث يحق للمواطن أن يتمرد فيرفض الطاعة إذا أمره الحاكم بقتل نفسه أو جرحها أو تشويهها أو الامتناع عن مقاومة من يهاجمه، أو الامتناع عن استعمال الطعام، أو الهواء، أو الدواء، أو أي شيء لا يمكن للحياة أن تستمر دونه.

ومن حقه أيضا أن لا يعترف بذنب أو جرم ارتكبه ما لم يتيقن من العفو، ومنه فلا أحد ملزم بإدانة نفسه[3]، ولعل العبارة الأخيرة تصدق بشكل أوضح على شخص الحاكم الذي باعتباره المشرع للقوانين المدنية فإنه "..لا يخضع لها وله أن يغيرها فيستبعد ما

[1] Hobbes, **De Cive 2**, chap 13, 15, p 247.

[2] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 21, p 232.

[3] Ibid, p 230.

يزعجه منها ويضع قوانين جديدة.. فعلا هو حر ذلك الذي يستطيع أن يكون حرا عندما يريد.. ومن يلتزم تجاه نفسه فحسب لا يعد ملزما في الواقع.."[1].

يتضح مما تقدم أن السيادة تفقد واجب الطاعة الذي يدين به لها أفراد الرعية متى أمرهم الحاكم بقتل أنفسهم أو بتر أعضائهم أو حرمانهم من ضروريات الحياة، أو القيام بأي سلوك يمكن أن يعرض حياتهم للخطر، ولا تعد هذه الأخيرة قيودا تحد من سيادته إنما مجرد حريات يحتفظ بها المحكومون بموجب قانون الطبيعة، بل إن حق الأفراد في مقاومته يتسع إلى الحق في مقاومة العقاب حتى لو كان شرعيا، لهذا كان العقد الذي يلزمنا باتهام أنفسنا عقدا باطلا[2]، وبالتالي يصبح العقد الاجتماعي الذي أسس السيادة ومنحها وجودا قانونيا لاغيا وباطلا مما يحرر الجنس البشري من كل التزام إذا ما بقيت حياتهم مهددة في ظل حكم عاجز عن حمايتهم. بعبارة أخرى، إن خضوع الرعايا والتزامهم بواجباتهم المدنية مشروط بمدى الحماية التي تحققها السلطة الحاكمة.

إن الأفراد يدينون بالطاعة والولاء للقوة الحاكمة ويقبلون التضحية بحريتهم الطبيعية حتى يضمنوا التمتع بحياة اجتماعية آمنة بدل حياة الفوضى والاضطراب، لكن إذا كان هذا الثمن لا يجديهم نفعا استرجعوا حقهم كاملا واستعادوا وضع العنف الذي لا هوادة فيه ولا رحمة، ومتى نظر إلى العنف على أنه شكل من أشكال الدفاع عن النفس كما يرى أمارتيا سن Amartya Sen(م 1933)، فإن الناس العاديين يصبحون على الأرجح أكثر قبولا له بوصفه مبرر أخلاقيا[3].

وبالإضافة إلى الحالة السابقة، تتحرر الرعية من الخضوع أي الالتزام بالطاعة في حال وفاة الحاكم دون أن يترك وريثا، حيث تبرأ ذمتها لأنها لا تستطيع الالتزام تجاه من لا تعرف[4]، والمعنى نفسه ورد في **الليفياتان**، وتصدق هذه الحال أيضا على الذي حكم عليه

---

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 26, p 283.

[2] Zarka, Ibid, p 293.

[3] أمارتيا سن، **السلام والمجتمع الديمقراطي**، ترجمة: روز شوملي مصلح، (لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ط 1، ص 82.

[4] Hobbes**, De Cive 2**, chap 7, 18, p 179.

بالنفي. كما أن الحاكم إذا فقد قوته بانهزامه في حرب وخضع للمنتصر لم يعد له حق على رعاياه لأنه فقد مبرر وجوده وهو القدرة على حمايتهم[1].

هذا، ويبيح هوبز عصيان أوامر الجمهورية أي القوانين المدنية متى مست بحق الحياة المقدس، لكنه يشترط أن لا يسيء مثل هذا السلوك إلى السيادة فيعرضها للخطر، وليوضح هذه الفكرة يعمد إلى الحديث عن مهنة الحرب أو القتال أي الإلزام العسكري، الذي يتناقض وسلامة الحياة مما كاد أن يوقعه في تناقض، بين حق المحافظة على البقاء كأول المطالب الإنسانية وأسماها بموجب قانون الطبيعة، وبين واجب المخاطرة بالنفس حماية للجمهورية وخدمة للسيادة، خاصة إذا تعرضت لعدوان خارجي وتطلب الأمر خروج كل من يقوى على حمل السلاح و"...لأنه عمل لا معنى له أن نؤسس جمهورية ليس في نيتنا حمايتها.."[2]، وهو مأزق تجاوزه فيلسوفنا وأفلت منه بكل بساطة لأن الحرب في عصره كانت مهنة لها رجالها أو موظفوها من الذين يجندون أنفسهم طوعا ويتقاضون أجرا أي مقابلا، هؤلاء لا يلتزمون بخوض المعارك فحسب بل ومواجهة العدو مهما كانت قوته فلا ينسحبون أو يفرون إلا بإذن من القائد، لأن تعريض حياتهم لخطر الموت هو تصرف إرادي صدر منهم بعكس أولئك الذين يخافون بطبيعتهم ممن يملكون شجاعة النساء كما يسميهم هوبز.

هؤلاء يحق لهم الفرار دون أن يعد سلوكهم خيانة لأنه ليس تصرفا مجحفا بل غير مشرف فحسب، لهذا لا يمكن للسيادة أن تعاقبهم خاصة إذا وجد هؤلاء من يقوم مقامهم في الحرب[3]، بل ويذهب هوبز أبعد من هذا عندما يجعل من استسلام فرقة من الجند إلى جيش عدو فاجأها أمرا طبيعيا ما دامت حماية النفس تتطلب ذلك[4].

والجديربالملاحظة في هذا السياق أن فيلسوفنا عندما يتحدث عن حرية المواطن إنما يقصد حرية السلوك أو الفعل التي بمقتضاها يتصرف دون أي عائق، فله أن يبرم عقود

---

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 21, p 235.

أنظر أيضا: **Elements du droit naturel et politique 2**, chap 2, 15, p 254.

[2] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 21, p 231.

[3] Ibid.

[4] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 20, p 215.

البيع والشراء، ويختار المسكن والغداء والمهنة والتربية التي يقدر ملاءمتها لأبنائه[1]، وله فوق ذلك - كما رأينا- أن يرفض طاعة السيادة متى عجزت عن حمايته وهددت حياته، حقه المقدس، الذي ضحى من أجله بحريته الطبيعية، لهذا كانت القوانين المدنية توجيهات ووصايا تضمن أفضل وجود ممكن يستطيع أن يحققه.

ولذلك فإن درجة الحرية التي تتمتع بها الرعية هي نفسها في ظل أي نظام سياسي ملكي أو أرستقراطي أو ديمقراطي، لأن السيادة فيها مختلفة في الفعالية لكنها متساوية في الإطلاقية وكل أشكال الخضوع تتضمن حدا أدنى من اللامساواة أو التفاوت الذي يعد شرطا في بناء المجتمع بل وجوهرا للحياة المدنية أو السياسية[2].

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 21, p 224.

[2] Hobbes, **De Cive 2**, chap 10, 4, p 201.

المبحث الرابع
الدين والجمهورية

لا يمكن لأي باحث في فلسفة هوبز وفكره السياسي أن يغض الطرف عن جانبه الديني خاصة وأنه تم تناوله في أقسام كبيرة من مؤلفاته السياسية، ثلاثة فصول في **عناصر القانون الطبيعي والسياسي**، وأربعة فصول في **المواطن**، وجزءان كاملان في **الليفياتان**، ولعل أول سؤال يتبادر إلى الذهن بمجرد تصفح بعض منها هو أن الفيلسوف يقر بالسيادة للحاكم حين جعل منه البشر إلها بإرادتهم، وفي الوقت ذاته يقر بإله فوق البشر.

أليس في مثل هذا الموقف نوعا من الغموض؟ إذ كيف يكون الحاكم مطلق السيادة وفي الآن ذاته هناك سلطة تعلوه؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى ألا يمكن أن تتعارض السلطتان فينشب بينهما صراع أو مواجهة؟ بعبارة أدق: طاعة السيادة - كما تقدم - واجبة لأنها مؤسسة ومبررة، فكيف للمواطن أن يطيع كائنا لم يخلقه بإرادته بما يتوافق ومصلحته؟

للإجابة عن هذه التساؤلات لابد أن نشير في البداية إلى مفهوم الاعتقاد، وكيف يفسر هوبز نشأته لدى البشر، فالله عنده ليس موضوعاً للمعرفة لأنه ليس جسماً، وإذا أردنا أن نثبت وجوده انطلاقا من وجود العالم أي من واقعية هذا الأخير باعتباره العلة الأولى فإننا سنقف أما سلسلة لا متناهية من العلل والمعلولات، وأمام هذه العلة القصوى يقف فيلسوفنا عاجزا ويسلم بأن المسائل المتعلقة بمبرر وبداية العالم لا يمكن للفلاسفة أن يقرروها، فيستحيل إثبات وجود الله أو تحديد طبيعته، وكل الصفات أو المحمولات التي

يمكن أن نطلقها عليه هي ألفاظ خالية من المعنى[1]، ولهذا كانت العلاقة به قائمة على الاعتقاد بوجوده وليس على أساس حساب ما يقول هوبز: "..طبيعة الله بالنسبة إلينا لا يمكن الإمساك بها، وهو ما يعني أننا لا نفهم شيئا عما يكون، لنفهم فحسب أنّه موجود.."[2]، وكلّ ما نطلقه عليه من صفات إنّما يعكس رغبتنا في تبجيله وتعظيمه بأكثر الألقاب تشريفاً.

قد يتساءل معي القارئ عن مبرر مثل هذا الاعتقاد والجواب كما يوضّحه هوبز، هو أنّ الخوف الّذي يولده الجهل بالأسباب لابد له من موضوع، وهو ببساطة أكبر ينتج من الرغبة في معرفة الأسباب، مما يجعل الإنسان يتسلسل من علة إلى أخرى إلى أن يصل إلى ضرورة التسليم بمحرّك أول أي سبب أول أزلي لكل الأشياء هو الله[3].

ولأن من طبيعة البشر أنّهم قلقون يخافون من المستقبل، فإنّهم يندفعون إلى تحري أسباب ما يحصل فيلاحظون الحادثة ويتذكرون ما سبقها وما لحقها من حوادث، ويفترضون لها أسبابا غالبا ما تقترحها عليهم مخيلاتهم عندما يعجزون عن تحديدها، فيتخيلون قوة أو عاملا خفيا يمنحونه صفات السمو المطلق، مما يعني أن العجز عن تحديد الأسباب هو ما يولد عمليا مثل هذا الاعتقاد بمثل هذه القوة[4].

ونفهم من ذلك أن للاعتقاد أصلا مزدوجا، فهو من جهة القلق من المستقبل، ومن جهة ثانية الرغبة في معرفة العلل، وهما الصفتان اللتان تخصان الإنسان دون سواه مما يجعل الاعتقاد خاصا به وحده. هذا التفسير للأصل الطبيعي للدين يصلح تطبيقه على الأرواح وعبادة كل ما هو مخيف، ومنح الأشياء العارضة قوة كهنوتية[5].

ومعنى هذا أن الخوف هو الذي يقود إلى العقيدة وليس العقل، غير أن "..الخوف الذي لدينا من الأشياء الخفية إذا لم يكن موجّهاً بالفطرة السليمة يتدنى إلى خرافة.."[6]،

---

[1] لتفصيل أكثر عد إلى: **Léviathan 3**, chap 34.

[2] Hobbes, **Léviathan 3**, chap 34, p 420.

[3] Hobbes, **Léviathan 1**, chap 12, p 105.

[4] M. Malherbe, **Hobbes ou l'œuvre de la raison**, p 223.

[5] Hobbes, **Léviathan 1**, chap 12, p 108.

[6] Hobbes, **De Cive 3**, chap 16, 1, p 296.

وبذلك فإن العلاقة بالله تقوم على الاعتقاد بوجوده، فهي قضية عقائدية وقضية خضوع أيضا.

إنّ الله هو صاحب السيادة في هذا العالم يحكم بسلطته كل من يعترف بعنايته، وسيادته الطبيعية التي يمارسها من خلال الوصايا أو الأوامر الطبيعية للعقل السليم، تجعل من العالم مملكة رعاياها هم المؤمنون بتسييره للعالم، وغيرهم من البشر هم بمثابة أعداء، وللأولين فقط وضع جزاء أي جملة من القوانين التي لابد من معرفتها[1]، بل إن هذه القوانين لها علاقة مباشرة بمعرفة الواجبات المدنية حتى نتجنب الإساءة إلى العظمة الإلهية، فنفرط في الطاعة المدنية أو نخرق قوانين الجمهورية خوفا من المساس بسيادة الله[2].

ولأن إرادة الجمهورية ليست سوى إرادة من يملك السلطة العليا، فإن للحاكم المدني أن يقرر عقيدة المملكة بوصفه المشرع، حيث يتولى وضع المراسيم الخاصة بالمعتقدات التي تعتنقها الرعية، ويأمر بما يريد أو يراه مناسبا، وتؤخذ أوامره على أنها أوامر إلهية لأن تأويل الكتاب المقدس من صلاحياته وحده دون سواه، فهو من يحدد الحقيقة الدينية وستكون خيانة إن هو أسند هذه المهمة لغيره، والكنيسة بهذا المعنى مؤسسة مثل غيرها من المؤسسات لابد لها من رئيس أو حاكم هو صاحب السيادة الذي ينظم الأمور الدينية، وفي هذا الشأن يقول هوبز بأن ".. الدين ليس فلسفة، بل يعد القانون في كل دولة، ولهذا فهو ليس موضوعا للنقاش إنما للتنفيذ.."[3].

ومعنى ذلك أنه باعتباره قانونا فهو من وضع المشرع صاحب السلطان المطلق، وطاعته ضرورة لا مفر منها لأن البشر نصبوه بواسطة الاتفاق حاكما عليهم، أما عن الكتاب المقدس فهو كما يوضح ليس سوى قواعد الحياة المسيحية[4]، وهي قوانين تحمل سلطتها معها مثل قوانين الطبيعة واضحة لمن يستعمل عقله الطبيعي لكن لا أحد ملزم

[1] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 31, pp (379-380).

[2] Ibid, p 378.

[3] Hobbes, **De Homine**. Trad et com: Paul Marie-Maurin, (Paris: A.Blanchard, 1974), chap 14, 14, p 180.

[4] Hobbes, **Léviathan 3**, chap 33, p 303.

بطاعتها إذا لم يوحي الله أنها قوانينه، أو يكون الذين عرفوها مبعوثون من طرفه، ولا يتحقق لها ذلك إلا بأمر من الذي يحتكر السلطة التشريعية التي تحمل قوة القانون[1].

وتأسيسا على ذلك فإن السلطة الكنسية أو الروحية سيكون لها استقلالية محدودة يمنحها لها الحاكم الذي يجعل رجال الكنيسة مثل غيرهم من الموظفين، فليس لها أن تدخل في جدال أو منافسة مع السلطة المدنية بل تكتفي بتعليم وشرح المذاهب كما يقرها صاحب السيادة، ولا شأن لها بحسم الصراعات المذهبية لأنه هو من يتولى تقرير العقيدة الصحيحة التي ينبغي الخضوع لتعاليمها، والكنيسة بذلك - كما تقدم - هي مجرد مؤسسة خاضعة لقوانين الجمهورية[2].

وتأكيدا لما تقدم فإن العاهل لا يستطيع أن يراقب مدى الإيمان أو التصديق لأن الرأي الداخلي يظل خارجا عن مجال سيطرته، ولكنه وحده من يملك سلطة تحديد العقيدة فيقرر النصوص التي تنتمي للكتاب المقدس، ويحدد المعنى الدقيق للتعليم العملي للإنجيل، وينظم أو يحسم النزاعات المذهبية التي من شأنها أن تمس بالسلم المدني أو تتسبب في مشاكل سياسية، فهو يراقب الآراء الدينية ويحكم الكنيسة ويمارس كل الوظائف المدرسية[3].

نلمس مما سبق أن الجمع بين السلطتين الزمنية والروحية إنما هو دلالة على التخوف من احتمال العودة إلى المنافسة بينهما، وهو الواقع الذي عاشته انجلترا إبان نشوب الحرب الأهلية الأولى عام 1640 بسبب الاضطرابات الدينية والسياسية العنيفة بين الكاثوليكية[4] والبروتستانتية[1] والكالفينية[2]، وقد كان لهذه الخلافات المذهبية آثارا على الأسرة المالكة نفسها وبالتالي على حياة الرعية.

---

[1] Ibid, p 415.

[2] P.F. Moreau, **Hobbes, Philosophie, Science et Religion**. (Paris: P.U.F, 1989), p 93.

[3] Malherbe, **Hobbes ou l'œuvre de la raison**, pp (247-248).

[4] **الكاثوليكية** هي أكبر الكنائس النصرانية في العالم، والكاثوليك هم أتباع البابا في روما، وتعد من أكثر الكنائس النصرانية انتشارا كان ظهورها على يد القديس بطرس الذي قدم إلى روما في العقد الخامس الميلادي، وقد اعترفت بالإنجيل بوصفه كلام الرب إلى جانب التعاليم التي خلفها المسيح، وتتسم هذه الكنيسة بوجود مراتب من التدرج الكنسي.

والمنافسة بين هاتين السلطتين كانت هاجسا لدى الكثير من المفكرين السياسيين، لكن ما يميز هوبز حول هذا المسألة عن غيره من أمثال جون بودان ونيكولا ماكيافلي (1469-1527) هو ربطه بين السلطة السياسية والحرية العقائدية والفكرية للمواطن، ففي مجتمع مدني يقوم على الاتفاق لم يعد المرء حرا في قراءة ما يريد وإنما هو مضطر للخضوع أيضا لسلطة السيادة التي تمارس رقابة فكرية على مضمون المادة التعليمية حتى تمنع تعكير صفو الأمن.

وفي ضوء ذلك يرى بأن على السيادة أن تكون حكما يحدد أي الآراء والمذاهب تعتبر مؤذية وأيها يؤدي إلى السلام، وأي الرجال يؤتمنون على الحديث مع جماهير الشعب، ومن الذي يتولى فحص الأفكار والمذاهب في الكتب قبل نشرها، ولكون أفعال الرجال تنطلق من آرائهم فإن في السيطرة القوية على الآراء يكمن التحكم الجيد في الأفعال من أجل سلامة أفراد الرعية وتفاهمهم، حتى يتسنى منع الخلافات والحروب الأهلية[3].

ويتضح من ذلك أنه يستحيل على أي هيئة أو مؤسسة مهما كانت أن تستقل بسلطة ذاتية، فهي ليست سوى سلطة تابعة مشتقة من السيادة، ولو حصل غير ذلك تصدعت وحدة السيادة وانقسمت، وهذا ما عارضه هوبز بشدة من البداية، ولهذا فإن الكنيسة تتشكل من مجموعة من البشر يعلمون الدين المسيحي، يتحدون في شخص حاكم واحد ويجتمعون بأمره، وإن حصل منهم ذلك دون موافقته اعتبروا هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها.

والمقصود كما يوضح الفيلسوف أن لا وجود لكنيسة عالمية تجمع كل المسحيين طالما لا توجد دولة عالمية لأن سلطتهما واحدة، ما دامت تسمى جمهورية بسبب البشر الذين يكونوها وتسمى كنيسة لكونها تجمّع لمسيحيين[4]، ويضيف قائلا: "..الحكومة الزمنية

---

[1] **البروتستانتية** بدأت بوصفها حركة إصلاحية في الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر متأثرة بدعوات الإصلاح السابقة لها، ثَمَّ تحولت من حركة إصلاحية داخل الكنيسة إلى حركة عقائدية مستقلة ومناهضة لها. من أبرز مؤسسيها مارتن لوثر (1483-1546).

[2] **الكالفينية**:تعرف باللاهوت المصلح، وهي مذهب مسيحي بروتستانتي يعزى تأسيسه للمصلح الفرنسي جون كالفن، الذي سار على خطى بولس الرسول والقديس أوغسطين، وتتقاطع أفكاره مع كثير أفكار مارتن لوثر.

[3] Hobbes, **Léviathan 2**, chap 18, pp (184-185).

[4] Hobbes, **DeCive3**, chap 17, pp (344-345).

والحكومة الروحية تلكم كلمتين أدخلناهما إلى العالم حتى تحصل ازدواجية في الرؤية لدى البشر ويسيئون الظن بحاكمهم الشرعي.."[1].

بهذا تكون مملكة الله في معناها الخالص جمهورية مؤسسة بموافقة الذين سيكونون رعايا فيها من أجل حكومتهم المدنية[2]، وهذا ما حصل مع شعب إسرائيل.

هذا الحاكم الذي ينبغي أن يكون واحدا وإلا "..سينتج عن ذلك لا مفر أحزاب وحروب أهلية في الجمهورية، بين الكنيسة والدولة، بين الروحانيين والدنيويين، بين السيف والعدالة، والدرع والإيمان.."[3].

وعندما يتحدث هوبز عن طبيعة العقد أو الاتفاق في أشكاله الأولى يقر أنه تم بين الله وآدم أول خلقه، بعدها اختار مملكة أرضية فحصل مع الشعب اليهودي عن طريق إبراهيم فموسى من بعده، وهو ما يشير إليه الاتفاق القديم الذي يتجدد مع المسيح عيسى. هؤلاء كانوا يؤولون كلام الله الذي أوحى به إليهم فيعملون على تعليم قوانينه للبشر[4]، ومعنى ذلك أن الحاكم المدني يختص بسلطة تحويل مضمون الكتاب المقدس إلى قانون وضعي[5].

ضمن هذا السياق يوضح Moreau أن الله منح الإنسان مبدأ هو العقل ونصا هو الكتاب المقدس، بواسطة الأول يستطيع أن يستنتج ويقدر عددا معينا من القواعد، بينما بالنسبة للنص فإنه بالإضافة إلى تلك القوانين الإلهية الوضعية (الممنوحة بواسطة الرسل) والقوانين الوضعية الإنسانية، هناك قوانين منحها الله للإنسان وغرسها في قلبه، هي قوانين الطبيعة[6].

يقول هوبز: "..القانون الطبيعي هو ذلك الذي أعلنه الله لكل البشر بكلمته الأبدية المخلوقة بداخلهم، أي بواسطة عقلهم الطبيعي. القانون الوضعي هو الذي صرح به لنا عن طريق أفواه رسله، وبذلك تلاءم مع البشر، وأضع ضمن هذه القوانين كل تلك التي

---

[1] Hobbes, **Léviathan 3**, chap 39, p 493.

[2] Hobbes, **Léviathan 3**, chap 35, p 437.

[3] Ibid, chap 39, p 494.

[4] Hobbes, **De Cive 3**, chap 16, pp (296-312).

[5] Hobbes, **Léviathan 3**, chap 42, p 541.

[6] P.F. Moreau, **Hobbes. Philosophie, Science et Religion**, pp (96-99).

منحها لليهود فيما يخص حكومتهم السياسية..ويمكن أن نسميها قوانين إلهية مدنية لأنها كانت خاصة بشعب إسرائيل.."[1].

هذا، ويزداد تأكيد فيلسوفنا على أنه ليس للأساقفة أي سلطة قانونية لأنهم موظفون لدى حاكمهم يعلّمون بإذنٍ منه ما يرى مناسبا تعليمه للرعية، لأن الحكم على المذاهب الملائمة للسّلم غير منفصل عن سلطته المدنية، وممارسة كل النشاطات التي تقتضيها المهمة التعليمية تنبثق منه، بما أنهم مجرد وزراء لديه[2]، ولهذا فإنّ التمييز بين السلطتين الزمنية والروحية هو تمييز لفظي خالص[3]. بهذه الكيفية لن يبقى هناك مجال للعودة إلى حالة الطبيعة والحرب لأنه وضع يهدد بزوال الحياة الاجتماعية.

[1] Hobbes**, De Cive 2**, chap 14, 4, p 254.

[2] Hobbes, **Léviathan 3**, chap 41, pp (561-563).

[3] Ibid, chap 42, p 596.

الفصل الخامس
السيادة في ظل الواقع الدولي

المبحث الأول
أصل نشأة الدولة وأساس السلطة السياسية

يعتقد البعض أن مفهوم السيادة قد تقادم بفعل التطورات والتغيرات التي شهدها عالمنا المعاصر والمجتمع الدولي، وما يهمنا في سياق موضوعنا هو السيادة بالمعنى السياسي الداخلية منها والخارجية على حد سواء، لأننا نعتقد أن لا انفصال بينهما بما أنها تعبر عن السلطة العليا في الدولة التي لا تعلوها سلطة أخرى.

وبالنظر إلى التحولات التي عرفها المجتمع الدولي خلال القرن العشرين والنصف الثاني من هذا القرن، يعود السؤال الذي يتعلق بها إلى الواجهة بخاصة في ظل العولمة في سياقاتها المختلفة (سياسية، اقتصادية، ثقافية...) وكذلك الثورة التكنولوجية الهائلة وغيرها من العوامل التي سنحاول الوقوف عليها، وهذا لأن المفهوم في نظرنا أضحى مفهوما ديناميكيا نظرا لتباين معانيه وفقا لاختلاف الظروف.

ارتبطت السيادة من حيث المنشأ باعتبارها نفوذا وقوة واقتدارا بالدين لأنها في اللاهوت السياسي حق إلهي من منطلق قدرة الله المطلقة، لتعبرلاحقا عن مفاهيم الدولة الحديثة والأمة والشعب حين تم ترسيخ وجود الدولة القومية وسيادتها في أوروبا في معاهدة وستفاليا[1] عام 1648 والتي بموجبها تم الاعتراف بحدود هذه الأخيرة، وهي

[1] معاهدة وستفاليا تعرف أيضا بمعاهدة مونستر Treaty of Munster أو معاهدة أوسنابروك Treaty of Osnabruc، تمّ توقيعها في 24 أكتوبر 1648 في مونستر واستفاليا (ألمانيا)، وقد أنهى هذا الصلح حرب الثلاثين عاما (1618-1648)، والحرب التي بدأت بالثورة ضد هابسبورغ في بوهيميا عام 1618 والتي نتجت عن صراعات مختلفة حول دستور الإمبراطورية الرومانية ونظام الدولة في أوروبا . انتهت المعاهدة بتوقيع اتفاقيتين: الأولى وُقّعت في مونستر بين الامبراطور الروماني وملك فرنسا، والثانية في أوسنابروك بين الامبراطور وملك السويد. وقد شارك في صلح وستفاليا مجموعة من الأطراف: الإمبراطورية الرومانية

تشترط مجموعة من السكان أي البشر الذين يتفقون على العيش سويا في إقليم أي رقعة جغرافية معترف بها من طرف المجتمع الدولي، تتمتع بسيادة ولديها حكومة.

وهناك ثلاثة تصورات رئيسية لها تظهر من خلال التطور التاريخي الذي مرت به وهي:

1- تعتبر الدولة بمثابة النظام القانوني الذي تترابط بداخله أجزاء المجتمع المختلفة ترابطا سياسيا.

2- ينظر إليها بوصفها تمثل القوة العليا أو السلطة المطلقة للملك أو الحكومة، أي باعتبارها أداة سياسية تستخدمها طبقة أو جماعة مسيطرة من أجل التحكم في المجتمع برمته.

3- هي هيئة أو تنظيم يستعين به مجتمع قائم على المساواة في تحقيق وإنجاز الأهداف العامة[1].

وقد عرفت تفسيرات عديدة منذ الحقبة اليونانية مع الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي اعتبر أن افتقار الفرد للاستقلالية وحاجته لمساعدة الآخرين من أجل سد حاجياته أي إشباع الحاجة الطبيعية هو سبب نشأتها، وتوفير القوت أي الطعام أبرزها لأن به تقوم الحياة وتستمر، بالإضافة إلى المسكن والكساء، ليتحقق التعاون وبالتالي ظهور تقسيم العمل، فنشأ المزارعون والبناءون والإسكافيون حتى يضطلع كل منهم بما يستطيعه أي وفقا لما هو مؤهل له[2].

أما عند تلميذه أرسطو فإن الدولة - المدينة - تقوم ابتداء من العائلة حيث يشكل اجتماع السيد والعبد والزوج والزوجة بداية لها، لتنتج القرية عن تجمع عدة عائلات، وتقوم الدولة من تجمع عدة قرى، وهي المسؤولة عن تلبية حاجات الحياة وقضائها، فتعبر عن تجمع تلقائي طبيعي بما أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه مثله مثل النحل

المقدّسة (الإمبراطور الروماني فرديناند الثالث)، مملكة إسبانيا، فرنسا، الإمبراطورية السويدية، ملوك الإمبراطورية الحرّة في معاهدة وستفاليا. كان الهدف من هذه المعاهدة تسوية النزاعات بشكل عام والنزاعات الدينية بشكل خاص، وقد تعهد ملوك السويد وفرنسا بضمان شروط هذه المعاهدة

[1] محمد علي محمد (و) علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، ص 258.

[2] المرجع نفسه، ص 65.

وسائر المخلوقات أو الحيوانات التي تجتمع بالطبع والبديهة، وهي أسمى من الفرد والعائلة لأن الكل أرفع من الجزء[1].

بينماعند الرومان فقد كان للفلسفة الرواقية أعظم تأثير في صياغة وتوجيه قانونهم، حيث أعلت من قيمة الفرد واعتبرته عنصرا إنسانيا متميزا يعيش في مجتمع إنساني شامل ينعم فيه الأفراد بطبيعة مشتركة لتظهر فكرة العالمية، وما تبعها من أفكار تؤمن بأن الفرد جزء من عقل عام وأشمل يسمى العقل الكوني الذي يسيطر على الطبيعة وينظمها، وهو ما يتيح للبشر أن يعيشوا في مجتمع عالمي واحد، هذا ليكون الإنسان وفقا لهذه التصورات ينتمي إلى دولتين[2].

وهي عند الخطيب الروماني شيشرون جماعة معنوية تشبه المؤسسة العامة التي تسهر على المصلحة المشتركة لمواطنيها حيث العضوية فيها ملك عام لهم، وتنبثق سلطتها من قوتهم فيكون الأفراد بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها[3].

مع الديانة المسيحية وبسبب نشوء السلطة الدينية للبابا والكنيسة من جهة والسلطة الدنيوية التي يمثلها الإمبراطور من جهة أخرى، بدأ الصراع بينهما تدريجيا منذ عهد البابا غريغوري السابع حتى البابا بونيفاك الثامن، وكان ذلك للتدخل في الشؤون الدنيوية من طرف القساوسة ومحاولة رفضها[4]، هذا لتغدو المملكات الإقليمية في العصر الوسيط دولا صغيرة تتألف من طبقات أو فئات تتوزع فيها السلطة، عاجزة عن صنع وتدعيم نظام قانوني وتشريعي، وقد شهدت القرون الأخيرة منه إقامة الدولة القومية[5].

وقد رأى القديس أوغسطين Augustin (354 ق-430). م - وهو من فلاسفة عصر الآباء (Age patriartique)-[6]، أن الدولة لا تنشأ عن عقد ولا عن خطايا الناس، إنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية، وهي بذلك ضرورية، مثلها الأعلى هو المثل المسيحي حيث تستمد سلطتها من الله مباشرة فتكون دولة دينية وعلمانية في آن معا،

---

[1] المرجع نفسه، ص 78.

[2] محمد علي محمد (و) علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، ص 93.

[3] المرجع نفسه، ص 95.

[4] المرجع نفسه، ص 100.

[5] المرجع نفسه، ص 102.

[6] **فترة الآباء**: تمتد منذ بدء المسيحية حتى القرن 9 حيث كان التفكير مقتصرا على آباء الكنيسة.

أي تجمع بين الطابعين بحيث تعمل على تحقيق السعادة على الأرض وفي الآخرة بالنسبة للمواطنين، والارتباط بينهما وحده كفيل بتحقيق السلام في الأرض[1].

"...إن حب الذات إلى درجة احتقار الله أنشأ المدينة الأرضية، وحب الله إلى درجة احتقار الذات أنشأ المدينة السماوية، إحداهما تتباهى بذاتها فتطلب مجدها من البشر، والأخرى تتباهي بالله وتضع فيه مجدها باعتباره الشاهد على وعيها، إحداهما مليئة بالكبرياء ترفع رأسها العالي والثانية تقول لربها أنت مجدي.. في إحداهما المبادئ متضمنة في الرغبة في السيطرة على رعاياها وعلى الأمم المغلوبة، في الأخرى يتبادل المواطنون الخدمة في ظل الرحمة والمحبة حيث يسهر القادة على مصلحة وخير أتباعهم ويلتزم الرعايا بالطاعة.."[2].

أما لدى توما الإكويني Thomas d'Aquin (1225-1274) فالدولة تقوم على ضرب من التعاقد لأن النظام في الجماعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة على خلاف النظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل حيث يصدر عن الغريزة، فهي هيئة موحدة بتنظيم أفرادها يدبرها فرد واحد كما يدبر الله العالم، وتنحصر وظائفها في تحقيق الأمن والطمأنينة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار، إلى جانب تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية، والعمل بمساعدة الكنيسة على ضمان حد أدنى من الأخلاق، وآخرها حماية الدين وبالتالي مساعدة الكنيسة لترتبط من خلال ذلك بالغاية الأبدية[3].

ومع فجر العصور الحديثة تتابع الكتاب والفلاسفة في القرنين 17 و18 في دراساتهم حول السيادة والدولة والقانون، وظهرت مدرسة القانون الطبيعي وعلى راسها أوغو جروتيوس Grotius الذي نادى بوجود قانون يجد مصدره في ذاته وينبع من طبائع الأشياء، فيكون قانونا ثابتا لا يتغير ولا تستطيع أي سلطة مهما علت أن تعدل فيه لأن قواعده مستمدة من طبيعة الإنسان، وهي أفكار انتشرت تدريجيا في البلاد المتقدمة لتنتقل إلى الجماهير الشعبية التي سرعان ما طالبت بحقوقها المهضومة وثارت على

[1] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، (بيروت: دار القلم، 1979)، ط 3، ص ص (38-39).

[2] Voir: Augustin. **La Cité de Dieu**. Livre XLV, chap 28.

[3] محمد علي محمد (و) علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، ص 107.

الحكم المطلق، وطالبت بنظام حر يخضع فيه الحاكم للقانون وينعم فيه الأفراد بحقوق وحريات لا تستطيع السلطة أن تمسها، مثل هذه الأفكار كانت وقودا للحركات الثورية التي بدأت في انجلترا ضد حكم آل ستيوارت، ثم في أمريكا أثناء حرب الاستقلال، وأخيرا لعبت دورا هاما في إشعال الثورة الفرنسية[1].

والسلطة (Autorité) هي الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى بحيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفصل، وبقدرتها وبحقها في المحاكمة وإنزال العقوبات وكل ما يضفي عليها الشرعية ويوجب الاحترام لاعتباراتها والالتزام بقراراتها، وهي ما تمثله الدولة، فهي تنبع من حاجة الحياة الاجتماعية إلى النظام والسلم والأمن وإلى أهمية توافر الاستقرار الاجتماعي وتحديد الحقوق والواجبات الاجتماعية، وإيقاف التنافس بين الأفراد والجماعات[2]، أما القوة فهي دعامتها المادية.

وعن مصدرها- السلطة - فقد اتجه التفكير في تأسيسها إلى مصدر إلهي فنشأت النظرية التيوقراطية (Théocratie) أو الدينية التي رأت أن الحاكم يستمد سلطته من مصدر علوي يسمو على الطبيعة البشرية وبالتالي تسمو إرادته على إرادة المحكومين، وهي فكرة أقرتها المسيحية في أول عهدها، واستند إليها ملوك أوروبا خلال القرنين 16 و17 لتبرير سلطاهم المطلقة -كما تقدم- وقد اتخذت 3 صور:

- الحاكم من طبيعة إلهية مختار من الله بل هو الله، وهو ما كان سائدا في الحضارات القديمة، في مصر وبلاد فارس والهند والصين، فكان ينظر إلى الأباطرة على أنهم آلهة، وقد وجدت الفكرة عند الرومان.

- مع ظهور المسيحية أصبح الحاكم يستمد سلطته من الله الذي اصطفاه مباشرة لتعرف بنظرية الحق الإلهي المباشر[3]، وقد عرفت عصرها الذهبي في فرنسا القرن 17 على يد لويس الرابع عشر Louis XIV(1638-1715) الذي عرف بالملك الشمس (roi soleil) ولويس الخامس عشرLouis XV(1710-1774)، ليستعين بها غيوم الثاني Wilhelm II(1859-1941) إمبراطور ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى، كما ترددت قبل ذلك على

[1] ثروت بدوي، **النظم السياسية**، (مصر: دار النهضة العربية، 1975)، ص ص (157- 158).
[2] مادة: السلطة، الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990)، ط 2 المجلد 3.
[3] ثروت بدوي، **النظم السياسية**، ص ص (124-128).

ألسنة الكثير من رجال الكنيسة مثل القديس Pierre والقديس بولسPolus والقديس أمبرواز.

- وأثناء الصراع بين الكنيسة والإمبراطوريات ظهرت نظرية الحق الإلهي غير المباشر ليظل الله مصدرا للسلطة، ولكن الشعب هو من يختار من يمارسها[1].

هذا، واعتبر ماكيافلي أن الدولة هي كافة القوى التي من شأنها أن تمارس سلطة على الأفراد فتكون إما ملكية أو جمهورية[2]، وهي عند روسو المجتمع الذي اتفق الأفراد على إقامته من خلال العقد الاجتماعي، الذي يتخذ مظهر الإرادة العامة، في حين تشير الحكومة في نظره إلى ذلك الشخص أو الهيئة التي عينها المجتمع لتنفيذ القوانين التي هي إرادة السيادة، والسلطان الوحيد في المجتمع يكون للشعب[3].

وتعد الدولة عند هيغل فكرة مركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر، فهي غايتهما وحقيقتهما، كما تمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية، فيها يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التي توضع، وهي أهم بكثير من الشخص، وتكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة، لهذا ينبغي للإرادات الفردية أن تنصهر في ثناياها وتعمل داخل إطارها[4].

بينما تقرر الماركسية أن الدولة عنف منظم، تظهر بشكل حتمي عند درجة معينة من تطور المجتمع حين يصبح هذا الأخير مقسما إلى طبقات لا يمكن التوفيق بينها وعاجزا عن أن يعيش دون سلطة موضوعة، تكون وفق المجتمع ومعقولة إلى حد ما، فتكون بذلك وليدة التناحرات الطبقية، لتغدو الطبقة المسيطرة اقتصاديا بفضلها الطبقة المسيطرة سياسيا، وتكتسب وسائل جديدة لإخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها، وحيثما وجدت الدولة انتهت الحرية، والسبيل لبلوغ هذه الأخيرة يكمن في تطور المجتمع نحو الشيوعية حيث تلغى الدولة تماما باعتبارها آلة قسرية من خلال ديكتاتورية البروليتاريا[5].

---

[1] ثروت بدوي، **النظم السياسية**، ص 136.

[2] محمد علي محمد (و) علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، ص 258.

[3] المرجع نفسه، ص ص (173-174).

[4] المرجع نفسه، ص ص (196-197).

[5] المرجع نفسه، ص ص (225-226).

المبحث الثاني
السيادة ومتغيرات الواقع المعاصر

تعد السيادة سمة أصيلة في السياسة الحديثة وتعني في أوروبا إبان الحداثة المبكرة حسب موسوعة ستانفورد السلطة العليا داخل إقليم ما دون بابوات وأباطرة وملوك وأساقفة ونبلاء وأتباع كما في العصور الوسطى،ويرى كل من جون بودان وتوماس هوبز - كما تقدم- أنها مطلقة وتمتد إلى جميع المسائل داخل الإقليم، دون قيد أو شرط، ومن الممكن أن تكون سلطة ما صاحبةَ سيادة على عدد من المسائل داخل الإقليم، ولكن ليس على كلها، لكنها اليوم في بعض دول الاتحاد الأوروبي لم تعد كذلك حيث تتمتع بها في مسائل الدفاع، ولكن ليس فيما يخص العملات والسياسات التجارية، والعديد من سياسات الرفاه الاجتماعية، التي تدار بالتعاون مع سلطات الاتحاد الأوروبي حسب ما هو منصوص عليه في قانونه،إلى جانب الأمم المتحدة، مما يؤكد أنها في العقود الأخيرة باتت مقيدة بمؤسسات، وذلك من خلال فرض عقوبات، هذا دون أن ننسى المحكمة الجنائية الدولية[1].

و"الإقليمية" سمة للسلطة في كل أنحاء المعمورة حتى بالنسبة للمؤسسات فوق الوطنية، كالاتحاد الأوروبي والأمم المتحدة التي تتألف من دول تتحدد عضويتها بدورها إقليميًا[2].

---

[1] **السيادة**، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: محمد رضا، تحرير: محمد الربيعان، متاح على: https://hekmah.org
تم التصفح بتاريخ: 11 جويلية 2024 على: 10.00.

[2] المرجع نفسه.

لقد نص ميثاق الأمم المتحدة - الذي تم توقيعه في 26 جوان 1945 بسان فرانسيسكو في ختام مؤتمرها، والذي أصبح نافذا في 24 أكتوبر 1945- في ديباجته على الحقوق المتساوية للبشر بما في ذلك الرجال والنساء، والأمم كبيرها وصغيرها، كما أقرت المادة 2 في فقرتها 1 بالمساواة في السيادة بين جميع أعضائها، وبعدم التدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما من خلال اتخاذ التدابير اللازمة للحفاظ على السلم العام وتعزيزه (الفقرة 3)، وبالتالي الامتناع عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي والاستقلال السياسي لأي دولة (فقرة 4) وهو أيضا ما أكدت عليه المادة 78 الخاصة بنظام الوصاية الدولي[1].

وإذا كان المفهوم القانوني للسيادة يعبر عن مجموعة من القوانين والأعراف الدولية، إذ يكفي انضمام الدول إلى الأمم المتحدة حتى تتمتع بصفة السيادة التي تجعلها على قدم المساواة مع الدول الأخرى المكونة للأسرة الدولية، فإن المفهوم السياسي لها يخضع لموازين القوى الدولية وإلى القدرة الفعلية للدولة على التأثير في المسرح الدولي.

ومن هنا يظهر التقاطع والتلاقي الموجود بين المفهوم السياسي لها، وما يسمى بمفهوم القوة في علم العلاقات الدولية. من هذا المنطلق هناك عدد غير قليل من دول العالم الثالث ممن تتمتع بالسيادة القانونية، ولكنها تفتقر إلى المفهوم السياسي الذي يعبر عنه بالسيادة الفعلية، ذلك أن موازين القوى الدولية ليست في صالحها[2].

ورغم أن سلام وستفاليا 1648 (Westphalia of Peace) رسخ مجموعة من الترتيبات المؤسسية المكرسة لقدسية سيادة الدولة عبر إقرار مبدأ عدم التدخل في شؤون الدول الداخلي،إلا أن هذه الركائز المعيارية الساعية لتقديس سيادة الدولة وتعزيز هيبتها فقدت كثيرا من صلابتها في ظل المتغيرات الدولية التي عرفها عالم ما بعد الحرب الباردة، وبالخصوص في ظل بروز قضايا جديدة على أجندة السياسة العالمية مثل مكافحة الإرهاب والجريمة المنظمة، بالإضافة إلى تنامي مؤشرات التعاون الدولي وحركة الاعتماد المتبادل

[1] عد إلى: ميثاق الأمم المتحدة.

[2] سامي الطيب إدريس محمد، **التدخل لحماية الأقليات وأثره على سيادة الدول**، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، الإصدار 4/ العدد 38/ 2023، ص118، متاح على:
https://mksq.journals.ekb.eg/article_338307_f977b369d3177ce5fdf18c94bc70c7e5.pdf
تم التصفح بتاريخ: 2025/7/11 على 12.00.

التي تحولت تدريجيا إلى عولمة معقدة التركيبة، ومتعددة العوامل ومركبة المضامين والأهداف[1].

والسيادة هي الهيمنة الشرعية داخل إقليم معين، وهناك اختلاف بين السيادة المشروعة بواسطة القانون والسيادة الفعلية القائمة بحكم سيطرة الأمر الواقع، فالأولى مطلقة داخل حدود الدولة باستثناء ما تحد من سلطتها، أما السيادة الفعلية بحكم الأمر الواقع، فيندر إيجاد سلطة كاملة لحكومة دولة ما على كل ما يحدث داخل حدودها السياسية، وإذا طرحنا مبدأ السيادة جانبا فإن البديل سيكون انتشار الصراعات داخل الدول، مما قد ينعكس على الأوضاع الدولية ويؤدي إلى انتشار الفوضى وبالتالي انهيار قواعد القانون الدولي[2].

ضمن هذا السياق اكتسى مبدأ عدم التدخل (Droit d'ingérence) في الشؤون الداخلية للدول أهمية بالغة في قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها 20 بتاريخ 21 ديسمبر 1965، حيث لا تملك أي دولة حق التدخل بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الشؤون الداخلية أو الخارجية لأي دولة أخرى ولأي سبب كان، وهو قرار أتاح للكثير من الدول أن تتحرر من الاستعمار لأنه يتضمن حق الشعوب في تقرير مصيرها، ناهيك عن منع أي تدخل يتيح تغيير نظام أي دولة ما أو زعزعة أمنها ومساومتها اقتصاديا أو السماح بتدخل عسكري إرهابي وما شابه، لأن من شأن هذه الخروقات أن تنتهك السلم والأمن العالمي[3].

كما وأن القرار 2625 الذي صدر في 25 أكتوبر في الدورة 25 ينص على الامتناع عن ممارسة الإكراه العسكري أو الاقتصادي أو أي شكل آخر له في العلاقات الدولية، لأنه يتنافى والاستقلال السياسي والسلامة الإقليمية لأي دولة، وذلك من منطلق تساوي

[1] سامي الطيب إدريس محمد، **التدخل لحماية الأقليات وأثره على سيادة الدول** ، ص 122.
[2] المرجع نفسه، ص 124.
[3] https://docs.un.org/fr/A/Res/ 2131 تم التصفح بتاريخ: 2024/7/25 على. 10.00.

الشعوب في حقوقها وحقها في تقرير مصيرها بنفسها[1]، إلى جانب عدم جواز انتهاك حرمة الحدود الدولية[2]، وغيرها من القرارات التي تؤكد المبدأ نفسه.

إلا أن واقع العلاقات الدولية بما شهده من تطور بخاصة منذ نهاية القرن 20 أفرز تغيرات كثيرة أنعكس أثرها واضحا في مجال حقوق الإنسان من جهة، وعلى مبادئ القانون الدولي من جهة ثانية، وهو ما يتضح بجلاء في طبيعة العلاقات الدولية وأشكال التدخلات والاعتداءات الحاصلة حيث أضحى احترام حقوق الإنسان يتفوق على مبدأ السيادة ويعلو عليها، ليحتل الفرد الصدارة في القانون الدولي بدلا عن الدولة وهو ما أفرز مفهوم التدخل الإنساني أو الحماية.

في هذا الإطار ظهرت دعوى صريحة لإعادة النظر في مفهوم السيادة التي تسمح بالتدخل الذي يحظى بالتصديق عليه دوليًا في وثيقة "مسئولية الحماية" وهي وثيقة كتبت وأُعدت سنة 2001 بواسطة اللجنة الدولية للتدخل وسيادة الدولة، وهى لجنة عقدتها حكومة كندا بناء على توصية من أمين عام الأمم المتحدة الأسبق كوفي عنان، اقترحت فيها إعادة النظر في المفهوم التقليدي للسيادة، مقترحة هذا المبدأ الذي يفترض تدخل أطراف خارجية في الدولة إذا ما ارتكبت ظلما فادحا في حق مواطنيها أو عجزت عن حمايتهم، وقد حظي ذلك الاقتراح باهتمام دولي واعتبرت بمثابة بيان عن أن السيادة غير مطلقة ومقيدة بالتزامات تجاه الخارج[3].

وقد شهدنا كيف أثرت التطورات التي عرفتها تسعينيات القرن الماضي بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الحرب الباردة وظهور العولمة وهيمنة المعسكر الغربي الرأسمالي، على مبدأ سيادة الدولة في ثلاثة مجالات: التدخل في شؤون الدول النامية أو العالم الثالث بدعوى المحافظة على السلم والأمن الدوليين ومكافحة الحرب والجرائم ضد الإنسانية، والتدخل لدوافع إنسانية كما تقدم، وهو الوضع الذي نتج عنه إنشاء محكمتين جنائيتين دوليتين وإنشاء قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة من أجل حماية حقوق

---

[1] https://docs.un.org/fr/A/Res/ 2625 تم التصفح بتاريخ: 2024/7/25 على. 11.00.

[2] https://docs.un.org/fr/A/Res/ 32/155 تم التصفح بتاريخ: 2024/7/25 على. 11.00.

[3] **السيادة**، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: محمد رضا، تحرير: محمد الربيعان، متاح على: https://hekmah.org

الإنسان، كما شهدنا الكثير من العمليات القسرية في عدد كبير من الدول مثل يوغسلافيا وموزمبيق والصومال والعراق وعدد كبير من دول العالم الثالث والدول النامية[1].

لقد بدأت الأمم المتحدة عام 1990 - كما تقدم- سلسلة أفعال سياسية تضمنت قوة عسكرية، وهو ما كانت تعتبره سابقا تدخلاً غير مشروع، وانطوت جملة التدخلات إقرار عمليات عسكرية للتصدي لعدم العدالة في داخل حدود دولة، أو إدارة خارجية لشئون محلية مثل عمليات الشرطة.

وعلى عكس عمليات حفظ السلام خلال الحرب الباردة فقد تمت رغمًا عن حكومة الدولة المعنية، كما كانت محل نزاع بين الدول، حيث قصفت الولايات المتحدة العراق في ديسمبر 1999، وتدخل الناتو في كوسوفو دون أن يحظى ذلك بدعم مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة[2].

كما تعتبر قضايا مكافحة الإرهاب من المداخل الرئيسية التي توظفها قوى الهيمنة الدولية لتحقيق مصالحها الحيوية والإستراتيجية، على حساب تقويض سيادة دول العالم الثالث، حيث قامت الإستراتيجية الأمريكية لمكافحة هذه الظاهرة على تغليب لغة القوة بدلا عن الديبلوماسية، الأمر الذي أدى إلى خرق وهدم المبادئ والمكاسب التي حققها القانون الدولي، ومثلت بذلك سابقة خطيرة في العلاقات الدولية باعتبارها ساهمت في ابتداع شرعية دولية موازية تقوم على قانون الهيمنة بدلا من شرعية الأمم المتحدة[3].

تماشيا مع ما تقدم تجدر الإشارة إلى أن هناك فرق واضح بين التدخل العسكري تحت غطاء فرض الحماية، حماية حقوق الإنسان في حال تم انتهاكها من طرف النظام القائم في الدولة، وبين مد يد المساعدة في حال الكوارث الطبيعية كما تقدم والمجاعات أو الحروب، وهي مساعدة إنسانية خاصة بالدرجة الأولى ومنزهة عن أي أغراض أو مصالح اقتصادية، والتي غالبا ما تقدمها هيئات غير حكومية كالهلال الأحمر أو ما شابه، وذلك من قبيل المساعدات الصحية والغذائية وغيرها، ووقفة على واقعنا المعاصر تكشف الكثير من

---

[1] عمر بن أبو بكر أحمد باخشب، **سيادة الدولة في ظل التطورات الدولية**. "دراسة تحليلية"، في: مجلة: القانونية، البحرين، العدد 3، ص 323.

[2] **السيادة**، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: محمد رضا، تحرير: محمد الربيعان، متاح على: https://hekmah.org.

[3] سامي الطيب إدريس محمد، **التدخل لحماية الأقليات وأثره على سيادة الدول**، ص 126.

الخروقات حيث أنه غالبا ما يكون للاعتبارات السياسية والمصالح الاقتصادية الكلمة الفيصل، مما ينعكس على سيادة الدول المعنية ليشكل تقديم المساعدة ذريعة للتدخل، وما حصل في العراق في تسعينيات القرن الماضي وما يزال يحصل بشكل خاص في فلسطين منذ طوفان الأقصى بتاريخ 7 أكتوبر 2023 أبرز تجلي لخرق حقوق الإنسان واتفاقيات جنيف (1949)، هذه الأخيرة التي كانت بمثابة رد فعل على فضائع الحرب العالمية الثانية عندما تناولت حقوق الإنسان وحماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب[1].

ولعل أبرز انتقاد تعرضت له السيادة بعد الحرب العالمية الثانية كان في خمسينات القرن العشرين من قبل برتراند دو جوفنيل (1903-1987) الذي أقر بأن السيادة سمة مهمة للسلطة السياسية الحديثة، لابد منها لقمع النزاعات الداخلية وحشد الدفاع ضد الأخطار الخارجية، لكنه انتقد بشدة المفهوم الحديث لها، معتبرا أنه بمثابة خلق قوة فوق القوانين تعتبر أن أوامرها شرعية لمجرد أنها صادرة عن إرادتها، وبالنسبة إليه فقد بلغت السيادة ذروتها مع هوبز لتصبح معه مفهوما مرعبا كل شيء فيه وسيلة للإكراه، حيث يمكن لصاحب السيادة تقرير الحقوق ووضع القوانين على أي نحو يشاء، لكن وسائل الإكراه تلك ليست إلا جزءا بسيطا من القوة الاجتماعية التي تتركز في يد الحاكم، ويضيف أن المفكرين التالين لهوبز مثل لوك وبوفندورف Pufendorf (1632-1694) وروسو شعروا بالإغواء أمام هذه البُنية المتكاملة ميكانيكيًا[2].

وفي الآن ذاته يدعو إلى ضرورة توجيه السيادة حتى لا ترغب السلطة إلا فيما هو مشروع، فتأتي محملة بالتزام إدارة الأمور كما ينبغي أن تدار، ووحدها مفاهيم أخلاقية مشتركة بين المواطنين في مقدورها أن تعمل كقيد على اختيارات من بيده السيادة[3].

معنى هذا أن السيادة الإقليمية لا تمثل عقبة أو عائقا أمام تقديم المساعدة لمن هم في خطر، فتفترض فكرة واجب التدخل (Devoir d'ingérence) كما أقرته اللجنة الدولية المعنية بالتدخل وسيادة الدول (CIISE) نوعا من الالتزام الأخلاقي بتقديم يد العون، هذا ليتحول مفهوم السيادة من كونها سلطة إلى اعتبارها مسؤولية.

---

[1] عد إلى: **مكتبة حقوق الإنسان**، https://hlibrary.umn.edu/arab/b093.html

[2] **السيادة**، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: محمد رضا، تحرير: محمد الربيعان، متاح على: https://hekmah.org

[3] المرجع نفسه.

يتضح من ما تقدم أن مفهوم السيادة يخضع للتغيرات التي تعتري المشهد العالمي ليتم تطويعه بما يتناسب والظروف الدولية المستحدثة، بخاصة إذا علمنا أن التعاون الدولي كلما زاد بحيث انخرطت الدولة في علاقات واتفاقيات دولية تقلص مجالها أي فضاؤها الخاص لصالح المجال العام، لأن من شأن ذلك أن تنشأ عنه ولاءات جديدة ذات طابع براغماتي بالدرجة الأولى، وهو بالضبط ما حدث في العولمة السياسية التي تسببت في انهيار الحدود الجغرافية وتهديد السيادة الإقليمية إن لم يكن تقليصها إلى الحد الأدنى.

لقد تسببت العولمة في فقدان تصور السيادة بريقه، وأدت إلى تآكل الصلاحيات السيادية للدول النامية أو دول العالم الثالث، حيث فرضت عليها شكل نظامها السياسي وهو الخيار الديمقراطي الإلزامي والتعددية السياسية، ورمت جهود الأمم المتحدةفي الظاهر إلى إلزام الدول الأعضاء بأصول القواعد الديمقراطية في تداول السلطة من خلال تنظيم انتخابات حرة ونزيهة[1].

كما تنبغي الإشارة إلى أن التدخل تحت غطاء حماية الأقليات أو نشر الديمقراطية غالبا ما تختفي وراءه أطماع اقتصادية في ثروات الدول، والذي كثيرا ما يتم بطريقة انتقائية تقوم على الأهمية الجيوإقتصادية للدول المستهدفة، وكل هذا من شأنه أن ينعكس على الأمن والسلم الداخلي والخارجي على السواء ويقود إلى اضطرابات وفتن وربما إلى حروب كان بالإمكان تجنبها، ناهيك عن تهديد السلم العالمي أيضا.

[1] عمر بن أبو بكر أحمد باخشب، **سيادة الدولة في ظل التطورات الدولية**. "دراسة تحليلية"، في: مجلة: القانونية، البحرين، العدد 3، ص 335.

المبحث الثالث
السيادة والأمن في زمن الأزمات

ربما يجدر بنا في هذا المقام أن نطرح السؤال: هل بقي شيء من أفكار هوبز صالحا لزماننا وللتحديات التي يواجهها عالمنا المعاصر؟ هل يمكن تبني هذا الفكر والعودة إليه في زمن الطوارئ وقد عايشنا أزمة الإرهاب وجائحة كوفيد 19 العالميتين، ونشهد اليوم أزمة حرب الإبادة التي تشنها الصهيونية الغاشمة على أرض فلسطين وشعب غزة تحديدا؟ وماذا بقي من مفهوم السيادة في ظل الواقع الرقمي وما تفرضه سلطة الميديا الجديدة والذكاء الاصطناعي؟

إنها أسئلة وأخرى قد تعيد فكر هوبز إلى الواجهة لتمنحه راهنية بخاصة مع ما نشهده من مستجدات يومية على الصعيد الدولي، وعليه هل يمكن القول أنها العودة إلى هوبزية جديدة تحت غطاء حداثي؟

1- جائحة كوفيد وسيادة الدولة

كشفت جائحة كورونا التي تفشت في ديسمبر 2019 عن هشاشة المنظومات الصحية العالمية، سواء في ذلك الدول المتقدمة أو غيرها، وهو ما تبدى في عجزها عن احتواء الفيروس الذي انتشر بسرعة مذهلة مخلفا ملايين الضحايا، مزعزعا بذلك الوضع الأمن القومي والعالمي في آن واحد.

هذا الأمن والسلم الذي كان يفترض بالدولة أن تحققه لرعاياها بمفهوم هوبز، والنتيجة انطلاق حرب ضروس ضد مخلوق ضئيل لا يمكن الإمساك به يفتك بالأرواح، لا يميز بين غني وفقير أو أبيض وأسود أو بين رجل وامرأة أو رئيس ومرؤوس، ليتساوى الجميع أمام خطر التعرض له، ويصبح ضمان الأمن الصحي إحدى المعضلات التي بات

على الدول أن تواجهها وبشكل ملح، بل إن الوضع كان شبيها بحالة حرب حيث عمد بعض القادة إلى نشر الجيوش في الشوارع للمساعدة في تنفيذ سبل الوقاية من الوباء الذي يفتك بشعوبهم.

إن الشعور بالأمن والحصول عليه حق انساني مقدس وحاجة لا غنى عنها لاستقرار الحياة واستمرارها، حق أضحى مهددا بفعل فيروس مميت مجهول المصدر خلق وضعا كارثيا مربكا ومحيرا، جعل العالم يحاول مجابهة عدو غير مرئي يجهل عنه كل شيء يتربص به في كل ثانية.

ولم يتعلق الوضع بمصير شعب واحد إنما بالبشرية جمعاء حتى بتنا نترقب الموت في أي لحظة، وبرغم الاستقلال السياسي والسيادة التي تتمتع بها غالبية الدول وبرغم قوتها العسكرية والاقتصادية فشلت في احتواء الفيروس في حينه، إلى أن اكتسحت الجائحة كل بقاع المعمورة.

لقد وجدنا أنفسنا ملزمين بوضع مفاهيم جديد للسلم وللسيادة والأمن، لأنها أضحت بفعل الجائحة بحاجة إلى إعادة ضبط وتعريف، إذ كيف لدولة أن تتمتع بالسيادة وهي غير قادرة على توفير أدنى المستلزمات الطبية وبالتالي عاجزة عن ضمان الرعاية الصحية والعلاج الضروري لمصابيها، وأي شعور بالأمن يمكن أن ينشأ وقد عشنا تحت وطأة الضعف والهلع والاضطراب وعدم اليقين؟

لم يكن الأمر يتعلق بسلم داخلي أو وطني يسهر على تحقيقه العسكر إنما اكتسى بعدا دوليا وعالميا بما أن التهديد أضحى يطال الجميع دون استثناء، سلم يسهر على تحقيقه جنود من نوع خاص هم أصحاب المآزر البيضاء أي الأطباء والممرضون عبر اتخاذ التدابير الوقائية اللازمة.

إنه تهديد أمني غير مسبوق فرضت مجابهته والتصدي له تضافر جهود المجتمع الدولي، وقد وقفت أمامه المنظمات الدولية على اختلافها عاجزة بما فيها هيئة الأمم المتحدة ومنظمة الصحة العالمية، والتي تشكل العناية بالصحة العالمية إحدى أبرز أولوياتها وأهدافها.

ولا أحد ينكر شعور العجز الذي ولدته الجائحة في نفوس العلماء والأطباء والبيولوجيين والمختصين في علم الأوبئة، وهو ما شكل أزمة حقيقية في تاريخ العلم

المعاصر، كان ثمنها ملايين الأرواح من جهة، ولكنها وبحسب قراءتنا للوضع شكلت نوعا من الرهان والتحدي أيضا.

لقد كانت حربا صامتة مميتة لا محالة، غير أن هذه الأزمة أعادت نوعا من الثقة - داخل الدولة القومية - بين الدولة ومواطنيها لأنها وحدها القادرة على التعامل مع هذا الوباء، بخاصة في ظل غياب آليات التعاون والتكامل الإقليمي والدولي في البداية[1].

ونشير في هذا السياق إلى أن أبرز الآثار السياسية التي كات متوقعة لهذه الجائحة أن يعاد النظر في بعض التكتلات والمنظمات الإقليمية، والاتحاد الأوروبي على رأسها حيث بدأ بنيانه يتصدع أثناء الأزمة لتتغير هيكلته خاصة مع احتمال انسحاب بعض الدول منه بسبب سوء تعاطيه مع الجائحة، وقد كان لنا في إيطاليا مثالا واضحا حين تركت لتواجه مصيرها بمفردها، الأمر الذي هز بشدة مفهوم التعاون الدولي المفترض، واحتمال انسحابها منه حتى الآن لا يزال واردا، وهو وضع يحيلنا إلى إعادة تعريف الوظيفة المؤسساتية لمثل هذه التكتلات الدولية، خاصة مع مهددات الأمن غير التقليدية كما هو الحال مع فيروس كورونا. لقد أفرز هذا الوضع انحسار دور القوة العسكرية والاقتصادية في الدول لصالح قدرتها على إدارة الأزمات[2].

قد يبدو جليا أن الأمن الذي ينشده الفرد والمجتمعات لا يمكن اختصاره في مفهوم هوبز، لأن التهديد الذي قد يطال الحياة - ذلك الحق المقدس- متعدد الأشكال والمظاهر، قد يكون عسكريا أو صحيا أو غدائيا أو اجتماعيا أو ثقافيا أيضا، وكل تهديد يحمل منغصات تحول دون الحياة الكريمة والآمنة والمستقرة، والدولة التي تعجز عن تحقيق أي شكل من أشكاله تعد عاجزة عن ممارسة سيادتها باعتبارها السلطة العليا، وفيروس كورونا فرض تحقيق الأمن الصحي التحرزي من خلال الإجراءات الوقائية التي أقرها كالحجر المنزلي والتباعد بتجنب الاختلاط والمصافحة والتقارب الجسدي، حتى أصبحت العزلة إجبارية وهو ما يتعارض وطبيعة الإنسان الاجتماعي هذا ليصبح صدى الموت يتردد في الطرقات بسبب سرعة انتشار الفيروس وتداعياته الوخيمة.

---

[1] آمال علاوشيش، رزيقة حيزير، **الأخلاقيات التطبيقية: دراسات وأبحاث**، (الجزائر: الشهاب الأكاديمي، 2025)، ط1، ص 61.

[2] المرجع نفسه، ص 62.

ومن منا لا يتذكر كيف تصارع الأفراد حد التقاتل من أجل الحصول على قارورة أوكسيجين لتتلاشى بذلك ثقافة التعاون والتآزر والتضامن الإنساني، ليضحى الهواء الذي نستنشقه يباع في السوق السوداء. لقد أعادتنا الجائحة إلى قانون الغاب والاختباء في الكهوف بخاصة عندما انتهجت وسائل الإعلام سياسة "التخويف بالخوف"[1] حتى تستعيد القوى العظمى هيمنتها على العالم.

مما يعني ضمن هذا السياق أن الدولة قد تعيش استقلالا سياسيا دون أن تتمتع بالسلم فعلا، وواقع الحروب الأهلية الذي تعيشه بعض الدول والفتن الطائفية داخل إقليمها أبرز مظهر على سيادتها الداخلية المهددة، ونحن نعلم جيدا أن الأمن الجماعي في واقعنا المعاصر لم يعد يتحقق إلا بالتعاون والتضامن وتنسيق الجهود الدولية، حيث تشمل السلامة الإقليمية للدولة وبالتالي استقرار رعاياها وأمنهم الحماية من مخاطر الأوبئة والجوع والفقر والأخطار البيئية، بما أن جميعها تعد تهديدات أمنية تعيق الحياة في كنف السلم المنشود، وهنا من الضروري أن يقوم المجتمع المدني (Société civile) بدوره أيضا.

وبالعودة إلى فيروس كوفيد 19 الذي غابت مع انتشاره ملامح الحياة حتى بدا العالم وكأنه خلا من ساكنيه، فإنه قد أبان تغرات النظام الرأسمالي وقام بتعريته وكشف عجزه عن تلبية أدنى المتطلبات، هذا النظام الذي اكتفى بدولة الحد الأدنى، وضعف الرعاية الصحية إنما يدل على الإخلال بالوظيفة الأمنية التي يفترض السهر على تحقيقها وبالتالي إخلالها بمتطلبات الرفاه الاجتماعي، وهنا نستحضر مفهوم السياسة الحيوية (Biopolitique)[2] التي تحدث عنها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو M. Faucoult (1926-1984)، فالسلطة التي تشتغل في فضاء الدولة في نظره شبيهة بالسلطة الرعوية التي كانت للكنيسة لعصور طويلة، باعتبارها مارست نوعا من القيادة والتوجيه

[1] يقصد بها خلق حالة من الشك وعدم اليقين من خلال نشر معلومات مظللة أو تضخيم المخاطر، معتمدا على استغلال شعور الأفراد بالخوف لإجبارهم على اتخاذ سلوك أو موقف معين أو دعم قضية ما.

[2] يقصد بها مجموعة الآليات التي تسعى إلى الحفاظ على الحياة البيولوجية للمواطنين ووضعها كهدف، ومحاولة تنظيم وإدراة شؤونهم من خلال مستوى الجسد الفردي عبر عملية تنظيمية وانضباطية، وعلى مستوى الجسد الاجتماعي من خلال إجراءات بيولوجية ومؤسساتية مثل التعدد السكاني ومعدلات المواليد والوفيات والأعمار والمستوى الصحي.

والوصاية، إلا أن هذا الهدف في كنف الدولة يتم في إطار تبرير مختلف، فليس الخلاص في العالم الآخر هو ما تسعى إليه، إنما تحقيقه في هذه الحياة الدنيا بتوفير متطلبات السكان أي الرعية من صحة وأمن وسعادة[1]

ولهذا بوسعنا اعتباره إرهابا بيولوجيا لأنه من صنع الإنسان، كما يمكن عد الجائحة بمثابة نوع من الإرهاب الدولي، والإرهاب (Terrorisme) كما هو معروف يهدد أمن الحياة ويحول دون تحقيق السلم، وقد عرفه المعجم الفرنسي Le Petit Robert بأنه الاستخدام المنظم لوسائل استثنائية للعنف من أجل تحقيق هدف سياسي كالإستيلاء على السلطة أو المحافظة عليها أو ممارستها، وبخاصة جميع أعمال العنف والاعتداءات واحتجاز المدنيين التي ترتكبها منظمة سياسية لفرض سيطرتها على بلد ما[2]، وهو ما يؤكد طابعه الإجرامي والمرعب والخطر، علما أنه قد يصدر من الأفراد أوالجماعات أو حتى الدول وحينها يطلق عليه جرائم حرب ضد الإنسانية كما نشهده في غزة منذ قرابة العامين، وما شهدناه من قبل في كثير من حروب الإبادة في بورما وغيرها.

ويصدق هذا على الإرهاب السايبيري أيضا الذي يقوم بهجمات ذات دوافع سياسية أو أيديولوجية تستهدف المعلومات أو بيانات المستخدمين أو نظم الحاسوب بهدف تحقيق نتائج عنيفة[3].

إن الخوف الذي تولده هذه الظاهرة في نفوس الضحايا الأبرياء وتنتهك السلام الاجتماعي أبشع من أن يصفه قلم، حيث ينعدم الاستقرار والشعور بالأمن والطمأنينة، ليحل مكانهما فزع دائم تسببه أعمال الخطف والتخريب والاعتداءات المسلحة والتفجيرات والاغتيالات وغيرها، وجميعها منغصات تحول دون التمتع بالسلم ومزاياه، فهو وسيلة وليس غاية غرضه تحقيق أهداف ومطالب سياسية أو اقتصادية أو عقائدية أو أيديولوجية أو اجتماعية وربما عسكرية أيضا كما في حالات الانقلاب، وهو ما من شأنه

---

[1] حسين بوكبر، **ميشال فوكو والسلطة الحيوية. دراسة تحليلية نقدية**، (الجزائر: دار ابن النديم، دار روافد الثقافية، 2018)، ط1، ص 51.

[2] **Dictionnaire de la langue francaise**, le Petit Robert, 2002), p 973.

[3] إيريك شميدت، جاريد كوين، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ترجمة: أحمد حيدر، مراجعة وتحرير: مركز التعريب والبرمجة، (لبنان: الدار العربية للعوم ناشرين، 2013)، ط 1، ص 170.

أن ينتهك الحريات العامة وأبسط حقوق الإنسان، ونشير إلى أن الفعل الإرهابي يكون كذلك عندما يقع في وقت السلم، لأن وضع الحروب والمواجهات العسكرية من شأنه أن يبيح استخدام جميع الوسائل مهما كانت عنيفة أو تبدو غير مشروعة إذا كان الغرض منها المقاومة للتحرر من عدو غاشم اعتدى على الأرواح وسلب الأرض والممتلكات.

ضمن هذا السياق نشير إلى أن العمليات العسكرية للولايات المتحدة الأمريكية المنفردة أو التي قامت بها بالاشتراك مع القوات المسلحة التابعة للدول الأخرى في التحالف العسكري ضد الإرهاب، لم تخضع لأي تحديد زمني أو رقابة من قبل مجلس الأمن، وهما شرطان جوهريان من شروط الدفاع الشرعي بحسب مقتضيات ميثاق الأمم المتحدة، ولهذا يمكننا أن ندعي أن الحرب على الإرهاب هي حرب أمريكية الأهداف والمصالح وتكاد تكون حربا صليبية جديدة بالمفهوم التاريخي للحرب[1]، وإلا فكيف نفسر اعتداءاتها على العراق بحجة وجود أسلحة بيولوجية ودعمها المستمر لجميع بؤر التوتر عبر العالم بشكل أو بآخر؟

2- السيادة والأمن في ظل الميديا الجديدة

لا يمكن لأحد أن ينكر أن العالم الافتراضي في ظل جائحة كورونا أضحى الملاذ الآمن بسبب الشك والذعر الهستيري الذي بعثه فينا ذلك الفيروس القاتل، وقد أفرز ذلك معنى جديدا لمفهوم التعايش وجميعنا لاحظ كيف لجأ مواطنو العالم برمته إلى وسائل التواصل الاجتماعي التي وجدوا فيها نوعا من العزاء والراحة[2]، وإن لم يتمتع الجميع بهذه التكنولوجيا برغم أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد نص على حق كل شخص في المشاركة في التقدم العلمي والإفادة منه.

ضمن هذا السياق فإن الميديا الجديدة قد اقتحمت الخصوصيات فانتشرت الرقابة الكثيفة والتعسفية ليتم خرق الحق في الخصوصية أي الحياة الخاصة، حيث تجمع الدول والأحزاب ومختلف المنظمات في عصرنا الرقمي وبامتياز معلومات مفصلة وشخصية عنا،

---

[1] أحلام نواري، **تراجع السيادة الوطنية في ظل التحولات الدولية**، مجلة: دفاتر السياسة والقانون، العدد 4، 2011، ص 41، متاح على: https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-254419
تم التصفح بتاريخ: 2025/09/21 على 23.00

[2] آمال علاوشيش، رزيقة حيزير، **الأخلاقيات التطبيقية: دراسات وأبحاث**، ص 63.

ويتم رصد العديد من جوانب حياتنا وتخزينها وإساءة استخدامها، فجميع من يملك هاتفا ذكيا قد خلق مسارا رقميا يقود إليه أينما كان بخاصة إذا تعلق الأمر بفئة المنتقدين والمعارضين السياسيين[1]، وهو وضع يمس الشعور بالأمن والاستقرار، وإن كنا لا ننكر أنه من حق الدولة أن تمارس الرقابة من خلال جمع المعلومات الاستخباراتية تحقيقا للأمن القومي والوطني، وذلك من متطلبات السيادة الوطنية لكن شريطة أن لا تستغل تلك المعلومات من طرف الشركات لتحقيق أهداف تجارية[2].

هذا ناهيك عن تزايد إمكانية وصول أحدهم إلى هوياتنا الشبكية أو الرقمية الافتراضية ومشاركته لها والتلاعب بأجزاء منها، وخصوصا مع اعتمادنا على تخزين البيانات على السحابة[3].

لقد لاحظنا كيف أن قضية الرقابة الرقمية لمكافحة وباء فيروس كورونا عرفت جدلا خاصا فيما يتصل بحقوق الإنسان، حيث سبب إعلان حالة الطوارئ الصحية حينها حجرا على الحق في الحصول على المعلومات التي حالت دون إمكانية تطويق الفيروس.

وفي هذا الإطار، استخدمت حكومات دول كثيرة الظروف الاستثنائية في اعتماد التطبيقات الالكترونية لتتبع حالات المشتبه في حملهم للفيروس وهوما منح بدوره ضوءا أخضر لاقتحام الحياة الخاصة للناس[4]، وقد يتحول هذا التدخل إلى طغيان رقمي محتمل تمارسه الدولة، وعلاجه هو في تقوية المؤسسات القانونية وتشجيع المجتمع المدني ليبقى فعالا ومدركا لاحتمالات إساءة استخدام هذه السلطة[5].

---

[1] المرجع نفسه، ص 143.

[2] آمال علاوشيش، رزيقة حيزير، **الأخلاقيات التطبيقية: دراسات وأبحاث**، ص 144.

[3] حوسبة السحابة يعني البرمجيات المستودعة في الأنترنت التي لا يحتاج المستخدم إلى إدارتها عن كثب، فتخزين المستندات أو المحتويات على السحابة يعني أن البيانات مخزنة على مخدمات بعيدة وليست على أجهزة محلية أو على حساب الشخص نفسه، مما يتيح للعديد من الشبكات والمستخدمين إمكانية الوصول إليها (إيريك شميدت، جارید کوین، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 57).

[4] فاطمة لمحرحر، **حقوق الإنسان في ظل جائحة كورونا**، متاح على: http://www.acrseg.org/41766 تم التصفح بتاريخ: 2025/9/18 على: 12.00

[5] إيريك شميدت، جارید کوین، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 211.

كما نؤكد أنه وبسبب وسائل الاتصال الجديدة باتت الدول والشركات الكبرى تستخدم أدوات قائمة على قاعدة بيانات يمكنها أن تحدد الأفراد الذين تعتبر أنهم يشكلون تهديدات أمنية مختلفة، كما تقيم وتصنف نظم الذكاء الاصطناعي وتتوصل إلى استنتاجات حول خصائصهم البدنية والعقلية، وتتوقع حالتهم الصحية المستقبلية ومدى ملاءمتهم للوظائف، بل وحتى احتمال ارتكابهم مخالفات أو جرائم، ناهيك عن استخدام ملفاتهم من أجل تحديد أهليتهم في الحصول على الرعاية الصحية والتأمين، وهو ما يعد خرقا واضحا للحق في الصحة والحصول على العلاج[1]، ويهدد بمقتضى ذلك الأمن الصحي الذي لا غنى عنه في الشعور بالأمان والسلم والتمتع بالاستقرار.

لقد أفادت الميديا الجديدة الراهن الإنساني وهذا واقع، ولكن استخداماتها وما خلقته من عوالم افتراضية اخترق الأمن الثقافي للأمم والشعوب وأفرز هوية مستنسخة ومشوهة، إذ بات بوسع القنوات الفضائية وشبكات التلفزيون - والتي أضحت لوبيات وشركات عالمية- أن تشكل قناعات الأفراد وتحولهم إلى كائنات تعيش اغترابا ثقافيا لتقع فريسة وهم الحداثة الغربية، فتعيش بهوية رقمية أو إلكترونية (identité numérique/électronique) انسلخت بموجبها عن الحقيقة والواقع، هذا ناهيك عن انعدام الشعور بالأمن بسبب خطر فقدان بعض الوظائف المهددة بالزوال.

إنه التهديد الرقمي الذي جعل واقعنا مرتبطا بشكل عميق بالمنصات الرقمية بما يمثله ذلك من تغيير حقيقي في النماذج الفكرية يضاهي ما صاحب اختراع التلفاز، حيث تستمد قوتها من قدرتها على النمو وتحديدا بالسرعة التي تتوسع بها، فباستثناء الفيروسات البيولوجية ربما لا يكون هناك شيء قادر على الانتشار بهذه السرعة وبهذه الفعالية وبهذه العدوانية أيضا، كما تفعل هذه المنصات الرقمية، مما يجعل من أولئك الذين يبنونها ويتحكمون بها ويستخدمونها على قدر من السلطة أيضا[2].

ضمن هذا السياق قد تعتبر بعض الحكومات أنه من المجازفة بمكان السماح بوجود كل هذه الآلاف من المواطنين مغفلي الهوية الذين لا يمكن تتبع أثارهم أو التحقق منهم، مما يجعلهم بمثابة أشخاص أخفياء، وبالتالي سترغب بمعرفة الشخص المرتبط بكل حساب

[1] آمال علاوشيش، رزيقة حيزير، **الأخلاقيات التطبيقية: دراسات وأبحاث**، ص 144.

[2] إيريك شميدت، جارید کوین، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 18.

على الشبكة وستطلب التحقق من الهويات - على مستوى الدولة - بما يسمح لها بممارسة قدر من السيطرة على العالم الافتراضي (monde virtuel)[1]، ومن شأن ذلك أيضا أن يهدد الشعور بالأمن بخاصة وأن الكثير من الأفراد باتوا يجدون فيه نوعا من التعويض والعزاء عن واقعهم المر.

وتعزيزا للفكرة ذاتها فإن تقانات الاتصال التي نستخدمها اليوم اجتياحية في صميمها، حيث تجمع صورنا وتعليقاتنا وأصدقاءنا في قواعد بيانات عملاقة يمكن البحث فيها، وتمثل - في غياب التشريعات الخارجية - فريسة سهلة لأصحاب العمل وكوادر القبولات في الجامعات وغيرها[2].

إنها السيادة التكنولوجية (souveraineté technologique) الذي تختلف بدورها عن السيادة على الفضاء السيبيراني (éspace cybernétique)، والذي يعد ضمن تجليات الطفرة الهائلة في الاتصالات والمعلومات والثورة الصناعية الرابعة.

والمقصود بالأولى سيطرة الدولة على البنية التحتية للتكنولوجيا على أراضيها، شاملة الكابلات (cables) والسيرفورات (serveurs) وغيرها من التجهيزات الرئيسية، بالإضافة لفرض القواعد على الفاعلين المنخرطين في التفاعلات التكنولوجية، بينما تعني الثانية السيطرة على الفضاء الافتراضي- الذي يعد في الأصل فضاء عاما- شاملا التفاعلات وتدفقات البيانات والاتصالات وكلاهما تتعرض للانتهاكات[3].

ومما يهدد مفهوم السيادة التقليدي أيضا أنه من المحتمل أن توجد مستقبلا دول افتراضية تهز كيان الدول المادية بفعل التقانة المتطورة التي تستخدمها المنصات، حيث يمكن أن تختار المجموعات المضطهدة من الأقليات تكوينها بما أنها لا تملك دولة رسمية عندما تجد نفسها محاصرة، فتحاول محاكاة الدولة على الشبكة، وهي خطوة لا يستهان بها على طريق تحقيق تكوين دولة، محققة بذلك نوعا من الاستقلال الافتراضي أيضا،

---

[1] إيريك شميدت، جاريد كوين، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 59.

[2] المرجع نفسه، ص 64.

[3] رغدة البهي، **كيف تفرض الدول سيادتها على الفاعلين في المجال الافتراضي؟** سلسلة دراسات خاصة تصدر بصفة غير دورية عن مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص 4، متاح على: https://futureuae.com/ar-AE/ReleaseArticle/1281 تم التصفح بتاريخ: 2025/09/23 على 21.00.

ومن شأن ذلك طبعا أن ينظر إليه على أنه انتهاك للسيادة الفعلية للدولة، كما قد تحصل مع دولة شيشان افتراضية تشعر روسيا بالتهديد فيرسل الكريملن دباباته وقواته لقمع الاضطرابات فيها، ومن الطبيعي أن يتحمل الشعب على الأرض عبء تلك العقوبات، فمجرد احتمال وجودها يعد مؤشرا مهما على تحلل سلطة الدولة في العصر الرقمي (l'ère numérique)[1].

وبهذا يختفي الاستقرار ويزول الشعور بالأمن، ومعنى ذلك أن الشبكة العنكبوتية قد تشكل بديلا وتهديدا على أمن الأفراد والمجتمعات، هذا ناهيك عن الحروب السايبيرية التي تقوم على اختراق حواسب دولة أخرى وشبكاتها، بغرض إلحاق الضرر بها أو إثارة الاضطراب فيها[2].

هذه الحروب هي في الواقع تهديدات أمنية حقيقية وجادة نظرا لسرعتها وقدرتها على التمويه وعجز الضحية عن الاستجابة، فهي تدار في الظلام حيث تعتمد على أسلحة التعطيل الشامل فتكون أكثر خفاء من الحروب التقليدية[3]، بخاصة وأنه من الصعوبة بمكان الإمساك بالمذنب ليبقى في مأمن من ملاحقته، والأمثلة على ذلك كثيرة جدا ولعل من أبرزها الهجوم الذي تعرضت لها منشأة الإخصاب النووي في إيران عام 2010، الذي استهدف أجهزة الطرد حتى تصل إلى مرحاة التدمير الذاتي وتعطيل أجهزة الإنذار، وذلك من خلال دودة ساتوكسينت الخبيثة - وهي برمجية خبيثة بمثابة سلاح سايبيري-، وقد تبين لاحقا وبعد التحقيقات أن الاعتداء كان مشروعا مشتركا تورطت فيه كل من حكومتي الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل[4].

بهذا المعنى فإن السباق نحو التسلح سيعرف منحى جديدا حيث تخصص الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل والصين وإيران وغيرها استثمارات كبيرة لجمع القدرات التقانية والمحافظة على موقعها التنافسي في هذا المجال، إلى درجة أن أمريكا قد تشهد

[1] المرجع نفسه، ص ص (79-81).
[2] إيريك شميدت، جارید کوین، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 83.
[3] إيريك شميدت، جارید کوین، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 85.
[4] المرجع نفسه، ص ص (87-88).

تأسيس قسم الحرب السايبيرية كحقيقبة وزارية جديدة، ليكون الفضاء السايبيري هو النطاق الخامس للعمليات العسكرية إلى جانب البر والبحر والجو والفضاء[1].

لقد فتح الفضاء الرقمي بتقنياته المتسارعة مجالا لنوع جديد من السيطرة على الشعوب والحكومات، بخاصة عندما يتعلق الأمر بالدول التي تتلقى مساعدات خارجية بسبب عجز اقتصادي أو تكنولوجي، لتكون النتيجة نوعا من الاستثمار والمقايضة تتم بين من يقدم الخدمة الذي يتحكم بالتقانة وبين من يتلقاها باعتباره مجرد مستهلك عاجز عن ابتكارها.

هذا الوضع الذي تضع البلدان التي تتطلع إلى تطوير قدراتها في الحرب السايبيرية نفسها فيه، هو بمثابة الموافقة على الوقوع في دائرة النفوذ الافتراضي، حيث تضغط البلدان المزوِدة بقوة لتضمن لنفسها موطأ قدم لها خاصة في الدول الناشئة والضعيفة، لأن الاستثمار يشتري النفوذ[2]، ولنا أمثلة واضحة في تجارب كثيرة ماضية لدول سمحت بفعل الاستدانة من البنك الدولي بتدخلات في سياستها الداخلية التي انتهكت سيادتها آنذاك بشكل صارخ.

لقد بتنا نتحدث عن "حدود شبكة"[3] وليس عن حدود إقليمية مادية للدولة، عليها أن تسهر على حمايتها من الاعتداء والتجسس، طبعا ليس بجيش من العسكر إنما بنوع مستحدث من أنظمة الدفاع التقني.

ضمن هذا السياق إذن برز مصطلح السيادة الرقمية (Souveraineté numérique) كمصطلح جديد نسبياً، والذي يقصد به دفاع بلد ما لاستعادة السيطرة على بياناته وبيانات مواطنيه. بينما يشمل في الجانب العسكري قدرة الدولة على تطوير قدرات الأمن السيبراني الهجومية والدفاعية دون الاعتماد على تكنولوجيا أجنبية الصنع. أما في شقه

[1] المرجع نفسه، ص ص (93-94).

[2] إيريك شميدت، جارید کوین، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 96.

[3] المرجع نفسه، ص 108.

الاقتصادي، فيشمل جميع القضايا التي تمتد من فرض الضرائب على التكنولوجيا الكبيرة إلى إنشاء شركات ناشئة محلية[1].

وهي وبحسب المنتدى الاقتصادي العالمي (Forum économique mondial) تحيل إلى قدرة الدولة على تحقيق المراقبة التقنية والقانونية على مصيرها الرقمي (المعطيات المادية والبرمجيات)[2]،

هذا، في الوقت الذي يجد فيه المواطن نفسه في مواجهة نوع جديد من المخاطر على الشبكة العنكبوتية، حيث يفسح المجال الافتراضي مساحات جديدة للاعتراض والمشاركة، كما يقدم حماية جديدة للثوريين المحتملين نظرا لأن الهوية المغفلة والمجهولة على الأنترنت توفر لهم نوعا من الأمان والعزل الوقائي[3].

إنه مزيد من حرية التعبير عن الرفض والاستياء والثورة على الوضع القائم، ولنا في الثورات العربية أو ما يعرف بالربيع العربي نموذجا جليا على ذلك حيث لعبت وسائل التواصل الاجتماعي دورا بارزا.

غير أنه في الوقت ذاته، يمنح العصر الرقمي الدول فرصة تحقيق تفوق لا يستهان به على مواطنيها في زمن ثورة البيانات، نتيجة الكم الذي يمكنها الوصول إليه من معلومات، وعندما تخشى حكومة ما نشوب تمرد يمكنها تفعيل عمليات مراقبة الأنترنت لديها والتصيد في شبكات الوسائط الاجتماعية، بحثا عن ناشطين مفوهين أو معارضين بارزين لتغري بعضهم وتعتقل البعض الآخر، أو تخترق مواقع التعبئة العامة وتغذيها بمعلومات مضللة[4]، وغيرها من الأساليب التي تعبر عن القمع الافتراضي.

---

[1] **فرنسا تستخدم كوانت بدل غوغل لاستعادة السيادة الرقمية**، الجزيرة، 2018/11/22، متاح على: https://www.aljazeera.net/news/scienceandtechnology/
تم التصفح بتاريخ: 2025/9/14 على 23.00.

[2] World économique forum. **Whatis digital sovereignity and whyid Europe sointerested in it ?** متاح على: https://www.weforum.irg/agenda/2021/03
تم التصفح بتاريخ: 21L/09/2025

[3] إيريك شميدت، جارید کوین، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 119.

[4] المرجع نفسه، ص 150.

يتضح مما تقدم كيف أن أمن الأفراد والمجتمعات لم يعد رهنا بحماية الحدود الجغرافية والإقليمية للدولة، بل تعدى الأمر إلى الفضاء الافتراضي الموازي الذي أضحى واقعا لا مفر من احتوائه من طرف الدولة والأفراد على حد سواء، لأن كلاهما مهدد في أمنه واستقراره بفعل المنصات العالمية التي أضحت متاحة في كثير من الأحيان بشكل مجاني، وعليهما معا أن يتمتعا باستراتيجية ملاءمة للتعامل مع مستجداته المتسارعة، فلا الدور الرقابي والقمعي الذي تمارسه الحكومات سيكون مجديا، ولا تمكين كل المواطنين من الشبكة سيكون حلا مناسبا.

وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة الإرهاب التي اكتست بعدا عالميا ترتبط بالفضاء الرقمي بشكل وثيق، وهي أحد معيقات السلم والأمن الفردي والجماعي، حيث تعتمد الجماعات الإرهابية في بقائها ونموها على استراتيجيات التخطيط (Stratégies de planification) والتعبئة (Mobilisation) والتطويع والتجنيد (Recrutement) والتدريب (formation) والتنفيذ (la mise en œuvre) في العالم الافتراضي، لتزداد هجماتها خطورة بفضل التوسع المتزايد لشبكات الوسائط الاجتماعية[1].

غير بعيد عما تقدم فإن أتمتة (automatisation) العمليات العسكرية من خلال خيار الروبوتات واستخدامها يعد امتيازا عسكريا لأي بلد، وستسعى بعض البلدان لاقتنائها لتحقيق التفوق بينما ستسعى بلدان أخرى إلى ذلك لمجرد الحفاظ على سيادتها[2]، والأمر نفسه يصدق على اقتناء الطائرات ذاتية القيادة (Drones) التي يمكن استخدامها لأغراض الجوسسة والاختراق الأمني والتشويش، وجميعها قد تشن حروبا عن بعد تختلف عن الحروب التقليدية، بما أنها "تعتمد على استخدام أسلحة محملة على صواريخ، ليزداد في المستقبل شيوع وتقبل فصل الفاعل عن ميدان المعركة"[3].

جميع هذه الأساليب تعتمد أنظمة الذكاء الاصطناعي إلى درجة أنه يتوقع أن يتم استخدام الروبوتات في المستقبل بدلا عن الجنود وهو ما يصطلح عليه بالإنسان الآلة

[1] إيريك شميدت، جارید کوین، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ص 167.
[2] المرجع نفسه، ص 266.
[3] المرجع نفسه، ص 273.

(Homme machine) أو السايبورغ (Cyborg)[1] أو الإنسان البيوتكنولوجي (Homme bionique)، ناهيك عن استخدام هذا الذكاء في الجرائم الإلكترونية (عمليات القرصنة وغيرها) وهذا بدوره يشكل تهديدا لا يقل أهمية عما تقدم.

هذه الربوتات القاتلة وصفتها الولايات المتحدة الأمريكية بصفات ثلاث هي الإدراك القائم على الشعور والاستشعار عن بعد، والتفكير والفعل أي التنفيذ المباشر بدون تدخل العنصر البشري، ليكون خطرها أكبر مقارن بالطائرات بدون طيار - التي يتم التحكم فيها عن بعد كما قد يكون التحكم ذاتيا-، والتي من الممكن أن تستخدم في تحقيق الأهداف ونشوب حروب جديدة تستهدف بشكل انتقائي شعوبا بأسرها وبأقل تكلفة[2].

ويعرف الذكاء الاصطناعي بأنه العلم الذي يهتم بتطوير أجهزة الحاسوب القادرة على الانخراط في عمليات التفكير الشبيهة بالإنسان مثل التعليم والاستدلال والتصحيح الذاتي، أو بما تبديه الآلات والبرامج من قدرة على محاكاة القدرات الذهنية البشرية وأنماط عملها مثل القدرة على التعلم والاستنتاج ورد الفعل على أوضاع لم تبرمج في الآلة، كما أنه اسم لحقل أكاديمي يعنى بكيفية صنع حواسيب وبرامج قادرة على اتخاذ سلوك ذكي[3].

ولقد ظهر بمقتضاه كما تقدم شكل جديد من الصراع تقوده جيوش إلكترونية هدفها مهاجمة أجهزة الحواسيب أو شبكات المعلومات في دول أخرى، وبالتالي التأثير عليها وشل حركة منظوماتها الدفاعية، وظهور ما يسمى المجتمع الخامس أو مجتمع ما بعد المعلومات، هذا المجتمع الذي تندمج فيه الآلة مع عقل الإنسان لتحقيق الأهداف، مما يعني أن الذكاء الاصطناعي سيغر طبيعة الحروب لتصبح القوة المعرفية والتكنولوجية هي المعيار الرئيس في تقييم قوة الجيش بدلا عن القوة المادية والعسكرية التقليدية[4].

---

[1] بتعريف بسيط السايبورغ هو الكائن الذي يستعين بجهاز إلكتروني أو ميكانيكي يعتمد عليه ليدعم استمرارية وظائفه الفيزيويلوجية، كأن يجهز بغرسات مثل صمامات القلب الاصطناعية، أو غرسات الحلزون في الأذن أو مضخات الأنسولين، لتصبح الآلة تتحكم في قدرة المريض على العيش.

[2] رشا سهيل محمد زيدان، رياض مهدي عبد الكاظم الزبيدي، **تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي وتداعياتها على سيادة الدولة القومية**، في: المجلة الدولية لعلوم التربية والآداب، مصر، المجلد 5، العدد 3، 2024، ص 62.

[3] المرجع نفسه، ص 55.

[4] المرجع نفسه، ص 57.

كما يمكن القيام بهجمات أكثر تدميرا في حال تم دمج تطبيقات الذكاء الاصطناعي مع الطباعة ثلاثية الأبعاد، حيث يتم تصنيع طائرات بدون طيار بسهولة تامة ودقة عالية، إذ يتمكن الذكاء الاصطناعي من إجراء اختبارات الأيروديناكية على الطائرات بشكل افتراضي من دون الحاجة إلى إجراء تجارب ميدانية تؤدي إلى رصد العملية، والحرب الروسية-الأوكرانية تمثل نموذجا يبرز السرعة التي تغيرت بها ساحة الحروب ليزداد خوضها عن بعد[1].

لقد بات الفضاء السيبيراني يشكل خطرا وتهديدا لسيادة الدولة لأن القوة الإلكترونية تشترك فيها عدة أطراف، مما يعني أن القوة لم تعد حكرا على الدولة لتخرج العديد من المسائل عن سيطرتها بسبب اتساع مساحة الفاعلين وتعدد أنواعهم.

ومنه فمن الضروري أن نقف على التهديد الأنطولوجي الذي أضحى يتربص بالإنسان، لأن الآلة قد تعوضه في المستقبل بل وتشوهه أيضا، وذلك في ظل تطبيق تقارب العلوم وتحالفها مع تقنيات NBIC (تقنية النانو، التكنولوجيا الحيوية، تكنولوجيا المعلومات والعلوم المعرفية والذكاء الاصطناعي) من خلال البحث، فالذكاء الاصطناعي كما سبق ذكاء فائق قد يتفوق على البشر في مختلف المجالات ليحرز في النهاية نوعا من الاستقلالية ويخرج عن نطاق السيطرة ليصبح بقاء الإنسان رهنا بقرارات أنظمته.

هذه التقنيات يتم استخدامها حسب دعاة ما بعد الإنسانية (posthumanisme) والإنسانية المتجاوزة (Transhumanisme) من الفلاسفة أمثال الألماني المعاصر بيتر سلوتردايك PeterSloterdijk (م 1947) والسويدي المعاصر نيك بوستروم Bostrome (م 1973) من أجل تطوير وتحسين قدرات الإنسان بدل الاكتفاء بعلاجه من خلال تعزيز قدراته البدنية والعقلية، حيث المناداة بضرورة الانتقال من الإنسان المعدل جينيا بفعل تقنيات البيوتكنولوجيا إلى الإنسان المهجن بالآلة، والغرض هو القضاء على ظاهرة المرض والألم ومحاربة الشيخوخة التي ذهب الكثيرون إلى اعتبارها مجرد مرض وبالتالي البحث عن الخلود، وهو ما يتنافى مع ما تقره جميع الشرائع بما أن الموت حتمية بيولوجية تطال جميع الأحياء دون استثناء، ومن هؤلاء الأمريكي راي كورزويل Raymond C. Kurzweil

[1] رشا سهيل محمد زيدان، رياض مهدي عبد الكاظم الزبيدي، **تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي وتداعياتها على سيادة الدولة القومية**، 68.

(م 1948) الذي يتنبأ بإنشاء آلات ذكية تقوم على دمج الإنسان برقائق إلكترونية تعزز قدراته على مقاومة الشيخوخة والمرض.

مع بيتر سلوتردايك - الذي يصنف ضمن تيار ما بعد الحداثة - نجد أنفسنا في مواجهة مفهوم جديد هو التدجين (domestication)، حيث يعتقد أن البشر ينطبق عليهم ما ينطبق على الحيوان ومشاتل النباتات فيمكن ترويضهم، والبشرية إنما تمثل نوعا من الحظائر، وهذ لآن الإنسان عنيف بطبعه ومن الضروري أن نضع حدا لعنفه من خلال تحسينه وتدجينه وتطوير مهاراته[1]، باستخدام مختلف التقنيات التي أتاحتها التكنولوجيا الحيوية من قبيل التعديلات الجينية وتحسين السلالات وزرع الرقائق الإلكترونية، بخاصة ونحن ندرك من الناحية الأنثروبولوجية قدرة الإنسان على التأقلم والتكيف، ليشبه المرء بذلك غيره من المنتجات، بما أنه وبلغة جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) وفريدريك نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) كائن يسعى إلى الاكتمال ومحاولة تجاوز ذاته، ليضحى كائنا خارقا، وذلك عبر نوع من الترويض التقني الذي يحمل في ثناياه تهديدا للكينونة والوجود، مع ما يترتب عن ذلك من الوقوع في شرك الدعوة إلى نازية جديدة محدثة تقوم على عنصر الانتقاء. وإن كنا نقر بضرورة تقدم البشرية إلا أن هذا التقدم ينبغي أن يراعي المحافظة على كرامة الإنسان وفطرته وسلامته بالدرجة الأولى.

لقد أفرز التحالف التقني مخاطر جمة لأن التقنية تسير بنا نحو مستقبل نجهل حقيقته، ولنا في الاستنساخ مثالا واضحا بما أن الإنسان من خلاله يحاول تصنيع نفسه بنفسه، كما يحصل في البرمجة الوراثية التي تعبر عن تدخل مفروض في حياة الشخص ومستقبله، ليتحول الإنسان بذلك إلى أداة يتلاعب بها فيتم تشييؤه، مع كل ما ينجر عن ذلك من مساس بالهوية، وهو بدوره تهديد لا يقل أهمية عن التهديدات السابقة.

ومنه وقوع الإنسان أسير الآلة والتقنية التي راحت تهيمن عليه وتعيد تشكيل رؤيته لذاته وللكون ليغيب البعد الإنساني عن حياته في الحضور المكثف للآلة، في ظل تظافر التقنيات السابقة وتحالفها.

---

[1] Voir: Peter Sloterdijk, **Règles pour le park humain une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger.** (Paris : Editions Milles et une nuit, 2000).

تأسيسا على ما سبق يمكن أن نقول بأن التقدم العلمي المحرز والذي قد يفضي للحديث عن إنسانية جديدة تدمج في جوهرها حقيقة التلازم بين الإنسان والتقنية، هو تقدم رائع ومريع في آن واحد، ولهذا فهو يحتاج إلى رقابة محلية وعالمية تتابعه عن كثب، وتفرض عليه سلطتها التنظيمية بواسطة مؤسسات ولجان تضمن من خلال قوانينها عدم تهوره، حتى لا تتحول مخرجاته إلى تهديد ووعيد يؤرق الأمن العام وسلامة البشر على الكوكب.

هي تهديدات أمنية من طراز جديد تبشر بمستقبل يضطر فيه الإنسان إلى تحمل مسؤوليته كاملة أمام ذاته، وأمام الكائنات الحية والحياة عامة، ولنا في تقنيات الهندسة الجينية التي تهدف إلى تحسين البشر من خلال استيلادهم، وربما تخليقهم كما في عالم الحيوان مثال آخر على العطب الأخلاقي الذي أصاب المجتمعات التكنولوجية العلمانية والليبيرالية.

في الختام نخلص إلى أن من واجبات الدولة ومن علامات سيادتها الكاملة أن تحقق الأمن والسلم لمواطنيها في جميع أبعادهما: الأمن القومي العسكري، والغذائي، والمعلوماتي والثقافي، دون أن نغفل عن الأمن الفكري والعقدي الذي يفترض أن يعمل على توفير أسباب الاستقرار والطمأنينة والحماية من كل الظواهر السلبية كالإرهاب والجريمة والانحراف والعنف، بخاصة في عصر تغولت فيه الدول المهيمنة اقتصاديا وتكنولوجيا، هذا إلى جانب عوامل أخرى من قبيل ضعف الوازع الديني وطغيان النزعة المادية والقمع السياسي والظلم الاجتماعي والتفاوت الاقتصادي.

خاتمة

نخلص في الختام إلى أن مفهوم السيادة عند توماس هوبز يمثل حجر الزاوية في نظريته السياسية، ويمكن اعتباره بحق المؤسس الفعلي للفلسفة السياسية الحديثة بما أنه قدم نظرية متكاملة قامت على أسس نظرية ومنطقية متماسكة، حيث لا يتحقق استقرار المجتمع إلا بتحقيق الأمن واستبعاد العنف والذي لا يمكن ضمانه إلا بوجود سلطة مطلقة موحدة يمثلها السيد أو الحاكم، والخروج من حالة الطبيعة التي هي حالة خوف من خلال عقد اجتماعي يتنازل فيه الأفراد عن حريتهم الطبيعية مقابل حماية اجتماعية في ظل القانون، غير أن هذا التصور رغم قيمته في تأطير الدولة الحديثة يطرح إشكاليات تتعلق بمحدودية الحقوق وشرعية السلطة، وهو ما من شأنه أن يدفع الفكر السياسي الحديث والمعاصر إلى إعادة النظر في التوازن بين السيادة المطلقة وحرية الأفراد.

وفي ما يلي نستعرض أهم النتائج التي وصل إليها هذا البحث علما أن هذا العمل يفتح المجال لمزيد من الدراسات، وهو ما يقودنا إلى مقارنة آراء هوبز ببعض الفلاسفة من خلال محاولة إسقاطها على واقع الإنسان المعاصر، ومن المنطقي أن تكون أولى وقفاتنا مع فرضية حالة الطبيعة التي تعد المقدمة الرئيسة التي انطلق منها واستنبط منها جملة الخطوات التي قادته ضرورة إلى مفهومه المطلق عن السيادة، هذه الحالة التي تعكس الواقع الذي عاشه الإنجليزي في ظل الحرب الأهلية التي عرفها عام 1642، والتي تماثل حالة الطبيعة التي كان الإنسان فيها يخضع لصوت غرائزه، هذه النتائج هي:

أولا- حالة الطبيعة بما أنها حالة حرب وفوضى دائمتين حيث الحق الطبيعي مهدد بالضياع في أي لحظة، والتي تجمع أفرادا متساوين في كل شيء، في الخوف والقوة والطموح، ليست محل إجماع فلسفي، فعدا ماكيافلي الذي يؤكد الطابع الشرير والأناني

للإنسان ورغبته في إيذاء الآخرين، مما يؤدي إلى الاقتتال المستمر[1]، فإن مونتسكيو Montesquieu (1689-1755) وقبله جون لوك (1632-1704) يقفان موقفا مقابلا حيث يرفض الأول أن تكون حالة الطبيعة حالة عدوان وحرب، لأن الإنسان فيها كائن مسالم ضعيف يسيطر عليه جزع شديد، يشعر بأنه أقل من الآخرين فلا يفكر في الهجوم عليهم إطلاقا، ولأن الشعور بالخوف شعور متبادل فإنه يقرّب بين الأفراد بدل أن يباعد بينهم[2].

ويؤكد الثاني في كتابه في **الحكم المدني** على أنها حالة سلم رغم بعض العنف الذي يشوبها نظرا إلى أن حق القصاص من المعتدي حق عام ومشترك، مما يجعل الخصم هو ذاته الحكم، الأمر الذي قد يؤدي إلى المبالغة في استخدامه عند رفع الظلم الحاصل، فيخلق حربا عندما يتم اللجوء إلى القوة لتهديد حياة الآخرين، في غياب من يمكن الاستنجاد به، ولهذا يقول:"... إني أول من يسلم بأن الحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات الطور الطبيعي.."[3].

هذا الاختلاف في التفسير يؤكد الطابع الافتراضي لحالة الطبيعة، وكونها ليست واقعا تاريخيا عاشه الإنسان بل مقدمة أملتها ضرورة تفسير قيام مجتمع منظم أي الحالة السياسية، وهي بذلك تشبه دور الفرضية في مجال الفيزياء.

ثانيا- إن الخوف الذي احتل عند هوبز مرتبة عالية لدرجة أن جعل منه مصدراً يمنح للسيادة حقا، ويكون للمنتصر في الحروب والغزوات، هو حق السيطرة الحاصل بالقوة والذي يلزم المنهزم بالخضوع والطاعة، يجعل هذه الأخيرة التي تنشأ بين الحاكم والمحكوم قسرية قائمة على الإكراه لأن الخوف خلق سيدا وعبدا، بينما الطاعة الحقيقية التي تكون إرادية فتخلق حاكما وشعبا.

وفي نظر جون جاك روسو (1712-1778) من المستحيل اعتبار القوة أساس للحق لأنه في مثل هذه الحالة يمكن لأي قوة تفوقها أن تصبح بدورها مؤسّسة له، وهذا ليس

[1] ماكيافلي، **المطارحات**، ترجمة: خيري حماد، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1962)، الكتاب1، ط 1، ص 361.
[2] مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: دار المعارف، 1953)، الجزء 1، ص 15.
[3] جون لوك، **في الحكم المدني**، المقالة 2، ص 145.

مشروعا[1]، ناهيك عن أن القوة إذا تحولت إلى حق وأصبحت طاعتها واجبة فإن خضوع الإنسان في مثل هذه الشروط سيكون من باب الخوف وليس من باب الطاعة الإرادية.

ولأن تأسيس المجتمع السياسي يقترن بالإرادة الإنسانية فهذا يعني اقترانه بالحرية لا بالإرغام أو العبودية، ثم إن فكرة هوبز عن كون الناس يتخلون عن حق المقاومة عند تأسيس الليفياتان الاصطناعي – كما يذهب إلى ذلك روبرت فيلمر- مضادة لمقولته عن قانون حفظ البقاء، لأنه إذا كان الحق الطبيعي هو الحرية في استعمال القوة من أجل حفظ الحياة فإن التضحية بهذه القوة يعتبر تخليا عن القوة باعتبارها وسيلة للمحافظة على الحياة أو الدفاع عنها، وفي النهاية يصبح الفرد ضعيفا واقعا تحت سيطرة الحكومة[2].

إن السيادة تتصدى للعنف حفاظا على متطلبات البقاء للأفراد والجماعات، فعنفها مشروع وشرعي للحد من العدوان والتعدي الكامن في طبيعة البشر، ولهذا تكون ممارستها للقوة سلوكا مبررا، ولكنه قد يتحول بدوره إلى عنف لتصبح الدولة بذلك دولة مارقة.

ثالثا- لقد حصر هوبز حقوق الإنسان في حق طبيعي واحد هو حق البقاء على قيد الحياة أي المحافظة على الذات، بينما للإنسان في نظر لوك حرية طبيعية تحول دون خضوعه لإرادة الآخرين لأنه من المنافي للطبيعة أن يكون الإنسان عبدا، وهي نقطة يركز عليها روسو لاحقا حيث يستحيل التضحية بالحرية لأنها لا تقدر بأي شيء عداها[3]، كما يملك الإنسان حقا آخر هو حق التملك بواسطة العمل[4]، مما يدل على أن حالة الطبيعة هي حالة تتعدد فيها الحقوق وأنها كما يقول لوك حالة اجتماعية غير سياسية.

رابعاً- تركّز السيادة في قبضة فرد هو إقرار بنوع من الواحدية السياسية التي تعد مقولة مضادة لحرية المواطن بل وعدوها اللدود، ولهذا فإن القول بلا مركزيتها من خلال مبدأ تقسيم السلطات أو توزيعها على مؤسسات وحده كفيل بضمان تمتع الفرد بحقوقه

---

[1] ج. ج. روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة: بولس غانم، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1972)، الكتاب 1، ص 15.

[2] J. Bowle. **Hobbes and his critics. A study in seventeenth century constitutionalism**. (Great Britain: Alden Press, 1951), p 58.

[3] وسو، **في العقد الاجتماعي**، ص 18.

[4] لوك، **في الحكم المدني**، ص 163.

كاملة، والحائل القانوني الوحيد دون تجبر السلطة وطغيانها وحينها يمكن التوفيق بين الخضوع والحرية.

خامسا- رغم تأكيد هوبز على صفة العدوانية التي في الإنسان والتي جعلته يبدو كائنا ناقصا شريرا جعل من المحافظة على الذات معياره القيمي الوحيد فأباح القتل والمكر والخديعة، إلا أننا نلمس في سياق تحليله لقوانين الطبيعة التي ليست سوى جملة استنتاجات توصل إليها بواسطة التفكير أي - قوة العقل التنظيمية- حول ما يجب فعله وما ينبغي تجنبه لتعبر بذلك عن استعدادات داخلية خاصة، جانبا أخلاقيا عاليا، حيث يقر ضرورة تمتع الإنسان بجملة من الفضائل التي تنعكس في قوالب سلوكية مختلفة، يجب أن تتجسد في تصرفات البشر إذا أرادوا المحافظة على وجودهم، وهو بذلك وبشكل غير مباشر يفسر حتمية اللجوء إلى تلك القوانين التي يسلم بها الجميع وبضرورة الخضوع لضوابطها.

لكن وضمن الإطار نفسه فإنّ السلم الذي يعبر عن حياة هادئة آمنة لا يحصل إلا تحت أعين الرقابة، رقابة الحرس والعسكر، مما يدل على أنه لا يتحقق إلا بالقوة التي تتجسد في إطلاقية السلطة عندما ترتكز في قبضة يد واحدة، بينما الأجدر أن يكون السلم في ذاته فضيلة أخلاقية تتحقق بين البشر بشكل عفوي إرادي وبكل حرّية، سلم الشعب وطمأنينته التي تتوقف في نظر روسو على مدى حصول الحاكم على حرية مطلقة تختصر كل الحريات الفردية وتستمد منها قوتها وفعاليتها، وهو تصور في نظره غير مؤسس على معطيات واضحة، لهذا فإن تبرير السلطة المطلقة للحاكم بالنسبة إليه لا يستند إلى استدلالات معقولة ومنطقية.

سادساً- إن الحرب التي يتحدث عنها هوبز تشبه ذلك القدر الذي يتعرض له الإنسان ويعيشه بشكل حتمي دون أن يختاره، وهي بهذا المعنى مقدمة ونتيجة في الوقت ذاته، منها ينطلق الإنسان ويخرج ليحافظ على بقائه مستخدما العقد الاجتماعي، فيؤسس المجتمع المدني، وإليها يعود عندما يقع تمرد أو عصيان قد يتعرض له في ظل الجمهورية إذا ما توفرت جملة الأسباب التي تهدد السلم، لهذا تبقى الحرب، وخاصّة الحرب الأهلية التي يعتبرها أعظم الشرور، وخوف الوقوع فيها أو العودة إليها هاجسه الذي يعكر عليه

صفو الحياة لكنّها في الوقت ذاته تشكل حافزا يدفعه لاتقائه، بخاصّة ونحن نعلم أنّ الاستقرار السياسي هو الخير والفضيلة التي تتوقف عليها الخيرات الأخرى.

سابعاً- حتى لا يتزعزع السلم المدني وحتى لا يشكل الدين مصدرا للفتن والشقاق بين أفراد الرعية، فإن تأويل الكتاب المقدس يعد حقا يحتكره الحاكم فردا كان أو جماعة، الأمر الذي يعني ممارسة نوع من الرقابة على حرية الفرد العقائدية التي تتولاها السيادة، وهو ما يؤكد أن الدين أضحى مجرد أداة أي وسيلة في يد الدولة ولم يعد تلك السلطة الروحية التي كانت تنافس السلطة الزمنية قبل ذاك.

ثامناً- إن السلطة السياسية برغم كونها مطلقة فإن لها أصلا تعاقديا نفعيا، وهو ما يميز نظرية هوبز السياسية، غير أن العقد الذي يؤسسها من نوع خاص جدا فهو شبيه بصفقة، لأنه يتم بين مجموع الخاضعين من أفراد الرعية المتفقين فيما بينهم على عدم خرق بنوده التي تحقق السلم وتحافظ عليه، لا تجاه الخاضع له أي الحاكم الذي يسهر على مراعاة تحقيقه، مما يتيح له أن يستبد بهم إن هو أراد ذلك، إذ لا قيود تحد من سلطانه، بما أنه مجرد مستفيد يملك حقا مطلقا في السلطة والسيادة.، كما أن فكرة العقد يبدو أنها تعاني من نوع من التناقض الداخلي نتيجة عدم إمكان الحصول على رضا جميع الأفراد، وعنصر الرضا شرط أساسي لا يتم العقد بدونه، وهي بذلك غير سليمة من الناحية القانونية لأن العقد الذي يحتاج إلى حماية السلطة العامة لا يمكن أن يكون هو ذاته الذي أنشأ هذه السلطة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الإلزام الذي ينبثق عن العقد ليس خاصا بمن تراضوا فيما بينهم واتفقوا فحسب، بل هو يلزم أيضا معارضيهم أي الأقلية المناوئة التي رفضت الدخول في العقد، والتي يجب أن تتعرض للقتل لأنها فضلت البقاء في حال الطبيعة، وبقاؤها يهدد أمن الحياة الاجتماعية وسلامتها، ولو توقعنا أن تضحي بحقها الطبيعي كما يقول فيلمر فإن خلق الكومنولث سوف يؤجل إلى زمن غير محدد[1]، وقد أكد لوك في هذا السياق أن الطاعة تسقط متى تجاوز الحاكم الصلاحيات المنوطة به، فإذا خرج عن مهامه

[1] J. Bowle. **Hobbes and his critics**, p 58.

التي اختير من أجلها أو عطلها جاز للرعية الخروج علي، فالقوة والاغتصاب والعنف لا يمكنها إطلاقا أن تؤسس المشروعية.

ويؤكد واقع الديمقراطيات المعاصرة حرية الإنسان والمواطن بشكل أدق في التعبير عن رأيه والجهر بمعارضته لما هو قائم، وقد شكل مفهوم هوبز في كثير من الأحيان قاعدة بررت بها بعض النظم الديكتاتورية استيلاءها على السلطة وكبت المعارضة بدعوى أنها من التدابير الناجعة البديلة عن الفوضى، أي التي تحول دون الوقوع في فخ الحرب ثانية.

تاسعاً- في الحقيقة إن الواقع الذي نظر له هوبز هو واقع استثنائي وليس طبيعي لأنه مؤقت، فحالة الحرب لم تشكل يوما الواقع الفعلي للإنسان إنما هي حالة قد يمر بها أي مجتمع في ظروف غير عادية تتطلب احتكار استعمال القوة الباطشة وتركيزها في قبضة يد واحدة، تعمل على إعادة الأمن للقلوب والسلم للرعية، ومعنى هذا أن المفهوم الذي يقدمه الفيلسوف للسيادة إنما يصلح لحالات الطوارئ التي تضطر الحاكم أن يمسك زمام كل الأمور بيده خاصة زمام القوة العسكرية، وضمن هذا السياق ينبغي التّذكير بأن الطاعة هي فعل مبرر سياسيا لأنها واجب على الرعية تجاه الملك، وبرغم تحيزه الواضح للنظام الملكي إلا أن السبب إنما يعود – كما تقدم- إلى تطابق مصلحة الرعية مع مصلحة الحاكم وإلى اعتقاده بأنه أكثر النظم استقرارا وانتظاما.

عاشراً- لقد خلصنا إلى أن سيادة أي مجتمع هي تلك السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة أخرى بحيث لا تقبل القسمة أو التجزئة، تكون هيئة شرعية بيدها قوة إصدار القوانين والأوامر التي يتعين على الأفراد طاعتها لأنها تترجم إرادتهم، وأي خرق أو انتهاك لها يعرضهم للعقوبة والمساءلة، وبهذا فهي تسهر على تنظيم العلاقات المتبادلة فيما بينهم، وتسير شؤونهم المختلفة فتحميهم وتكون الفيصل في كل ما يمكن أن ينشأ بينهم من خلافات أو مشاحنات، وذلك ضمن إطار حدود دولة جغرافية واضحة المعالم، مما يدل على أن السيادة ترتبط بمكان معين، لكنها لا تكون سيادة كاملة إلا إذا كان المجتمع يتمتع بها على المستوى الخارجي أي أن يكون متمتعا باستقلال سياسي، وغير خاضع لرقابة دولية أو تابعا في قراراته لغيره.

وسيادة بهذا المعنى تفرض الحديث عن دولة وطنية إقليمية، بينما الواقع المعيش أفرز مجتمعا عالميا لم يعد فيه للبعد الجغرافي أهمية تذكر في تحديد العلاقات بين المدن

والدول وهو ما أفرزته ظاهرة العولمة، الأمر الذي يدفعنا إلى طرح جملة من التساؤلات، حيث أن هذا الوضع من شأنه أن يهدد بتفكيك وحدة التراب الوطني لأي دولة. ألن ينهار الاستقلال السياسي لأي مجتمع عندما تفقد حكومته قدرتها على أخذ زمام المبادرة في توجيه اقتصاده؟ وهل تبشر بوادر الواقع الذي نحياه بدولة عالمية وحكومة عالمية يكون بوسعها تنظيم دول العالم، كل دول العالم سياسيا؟

قد لا يتسع مجال هذا العمل للحسم في مثل هذه التساؤلات ولكن من الضروري إثارتها حتى نتبين بعض وجهات النظر، فمن مجال التجارة والمال والاقتصاد كما يرى محمد عابد الجابري تحولت العولمة لتصبح نظاما أو نسقا ذا أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد، لتصبح نظاما عالمية يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصالات، كما تشمل مجال السياسة والفكر والأيديولوجيا[1].

والعولمة بهذا المعنى قتلت المسافة كما يشير إلى ذلك أولريش بك[2]، حيث صارت الكرة الأرضية صغيرة وقريبة عن طريق شبكة الاتصالات في ميادين السوق، وأضحت تبشر بانهيار الدولة الوطنية والمجتمع الوطني، ويستدل بكتاب دافيد هيلد الموسوم: **الديمقراطية، الدولة الوطنية والنظام العالمي الشامل**، الذي يظهر أن المفهوم السياسي للسيادة قد أصبح قديما في ظل العولمة حيث فقدت السياسة الوطنية عن طريق المعاهدات الدولية وتدويل عمليات اتخاذ القرارات السياسية والتبعيات المتزايدة في السياسة الأمنية.. فالسيادة في نظره يجب أن تفهم وتدرس بصفتها قوة مفصومة يتم إدراكها على أنها مقسمة بين عدة ممثلين وطنيين ومحليين ودوليين، وهي تعددية تلازمها فتحدها وتقيدها.

لو أسقطنا هذا التحليل على مفهوم السيادة المؤسسة على العقد الاجتماعي عند هوبز لأمكننا أن نتصور بدلا عن مجتمع واضح الحدود يتألف من أفراد تخلوا عن حقوقهم بشكل إرادي لصالح شخص أو هيئة تتولى تسيير شؤونهم، مجتمعا دوليا أو عالميا تصير فيه كل المجتمعات مجرد أفراد فيه تخضع لقوانينه، لكن مع فارق كبير هو

[1] محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 136.
[2] أولريش بك، **فخ العولمة؟** ترجمة: أبو العيد دودو، (منشورات الجمل، 1999)، ص ص (62-63)

كون الخضوع في هذه الحالة هو خضوع قسري تحكمه قوة المال والاقتصاد وليس وليد اتفاق إرادي، وهو الوضع الذي يتطلب وضع مفهوم جديد للسيادة.

هذا الموقف يدعمه بطرس غالي الأمين العام للأمم المتحدة بقوله: "إن القادة السياسيين لم يعودوا يمتلكون الكثير من مجالات السيادة الفعلية التي تمكنهم من اتخاذ القرار، إلا أنهم يتصورون بأنهم قادرون على حل المشاكل الرئيسية، إنني أقول أنهم يتوهمون ويتخيلون أن هذا بوسعهم"[1].

يتبين مما سبق أن الواقع البشري بتطوراته المتسارعة وتشعباته المتنوعة، يفرض على الإنسان تحديات مستجدة تستدعي منه تكييف مفاهيمه باستمرار حتى يظل فاعلا في مجرى التاريخ لا متقوقعا على هامشه أو مجرد منفعل تستغرقه الأحداث.

[1] هانس بيتر (و) هارالد شومان، **فخ العولمة. الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة: عدنان عباس، مراجعة وتقديم: رمزي زكري، (الكويت، 1998)، ص 330.

المصادر و المراجع

1-المصادر باللّغة الأجنبية

- Thomas Hobbes. **Léviathan.Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République Ecclésiastique et Civile**, trad: François Tricaud, Paris, Editions Sirey, 1971.

- Thomas Hobbes. **Léviathan**. Edited with an introduction by: C. B. Macpherson, Penguin book, 1985.

- Thomas Hobbes. **De Cive ou les fondements de la politique**, trad: Sammuel Sorbrière, Paris, Editions Sirey, 1971.

- Thomas Hobbes**. De la nature humaine**, trad: Barron d'Holbach, Paris, Editions J.Vrin, 1971.

- Thomas Hobbes**. Eléments du droit naturel et politique**, trad: Louis Roux, Lyon, Editions l'Herrmes, 1977.

- Thomas Hobbes. **De Homine ou traité de l'homme**, trad et commentaire: Paul-Marie Maurin. Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1974.

2-المراجع باللغة الأجنبية

أ-كتب

- Jean Bodin. **Les Œuvres philosophiques,** vol 5-3, textes établis et traduit et publiés par: Pierre Mesnard, Paris, Editions P.U.F, 1951.

- Gilbert Boss. **La mort du Léviathan**, Zurich, Editions du grand midi, 1984.

- John Bowle. **Hobbes and his critics: a study in seventeenth century constitutionalism,** London Oxford, Alden Press, 1951.

- E. F. Carrit. **Morals and politics theories of their relations from Hobbes and Spinoza to Marx and Bozanquet**, London, Oxford University Press, 1969.

- D. P. Gauthier. **The logic of Leviathan,** London, Oxford University Press, 1969.

- Lucien Jaumme. **Hobbes et l'Etat représentatif moderne**, Paris, Librairie Felix Alcan, 1930.

- C. B. Macpherson. **La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke**.Trad: Michel Fuchs, Paris, Editions Gallimard, 1971.

- M. Malherbe. **Hobbes ou l'œuvre de la raison**, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984.

- J. Maritain. **L'homme et l'Etat**, Paris, P.U. F, 1953.

-Montesquieu. **Esprit des lois**, vol 1, Algérie, Editioins Enag, 1990.

- P.F. Moreau. **Hobbes. Philosophie. Science et religion**, Paris, P.U.F, 1989.

- Raymond Polin. **Hobbes, Dieu et les hommes**, Paris, P.U.F, 1981.

- Raymond Polin. **Philosophie et politique chez T. Hobbes**, Paris, Editions J. Vrin, 1977.

- Gaston. S. J. Sortais. **La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz. Etudes historique**, vol 2, Paris 5, Pletherllax, librairie éditeur, 1922.

- Léo Strauss. **Droit naturel et Histoire**. Trad: Monique Nathan, Eric De Dampierre. Paris, Editions Plan, 1954.

- Augustin. **La Cité de Dieu.**Trad: Emile Saisset, Paris, Editions Charpentier, 1855.

- Ciceron. **La République**. Trad: Esther Bréguet, Paris, Editions Gallimard, 1994.

- Albert Enstein- Sigmund Freud. **Pourquoi la guerre?** Trad: Blaise Briod, Paris, Institut International de coopération intellectuelle, 1933.

ب- مقالات

- Labrousse. "Hobbes et l'apologie de la monarchie" in: **Revue française de sciences politique**s, vol 3-n° 3, Paris: P.U.F, 1953.

- Zarka (Y.C). "Personne civile et représentation politique" in: **Archives de philosophie**. Tome 48, Paris: Editions Beauchesne, 1985.

- Jean- FabienSpitz.Le concept d'état de nature chez Locke et Pufendorf, in: **Archives de philosophie**, Tome 49. Cahier 3 juillet/sep, 1986.

- Peter Sloterdijk. **Règles pour le park humain une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger.** (Paris : Editions Milles et une nuit, 2000).

المراجع باللغة العربية

أ- كتب

- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني، محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968.

- أولريش بك، **ما هي العولمة؟** ط 1، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، ألمانيا، 1999.

- محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر.العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدنية**،ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

- هانس بيتر (و) هارالد شومان، **فخ العولمة. الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة: عادل عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم: رمزي زكري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998.

- منير شفيق، **علم الحرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

- أولدس هكسلي، **الوسائل والغايات**، ترجمة: محمود محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945.

- برتراند راسل، **أسس لإعادة البناء الاجتماعي**، ط 1، ترجمة: إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987.

- جون جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة: بولس غانم، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1972.

- آمال علاوشيش، **إشكالية السلم في الفكر الغربي المعاصر- برتراند راسل نموذجا**، ط 1، دار مسارات علمية، الجزائر، 2023.

- آمال علاوشيش، رزيقة حيزير، **الأخلاقيات التطبيقية: دراسات وأبحاث**، (الجزائر: دار الشهاب الأكاديمي، 2025)، ط1

- جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.

- ثروت بدوي، **النظم السياسية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1975.

- نيقولا ماكيافلي، **المطارحات**، ط 1، ترجمة: خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1962.

- مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1953.

- محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

- عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، ط 3، دار القلم، بيروت، 1979.

- عبد الرحمن بدوي، **فلسفة القانون والسياسة**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

- جان ماري أوزياس، **الفلسفة والتقنيات**، ط2، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1983.

- جون ديوي، **الحرّية والثّقافة**، ترجمة:أمين مرسي قنديل، القاهرة: مطبعة الرّسالة،1955.

- ستيفن ديلو (و) تيموثي ديل، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.

- فتح الله محمد إسماعيل (و) سعيد محمد عثمان، **نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي**، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، 2006.

- بيير فرانسوا مورو، **هوبز. فلسفة، علم، دين**، ط 1، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

- محمد سعيد نوري البازياني، **مفهوم السلم في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة بين الشريعة والقانون**، ط 1، دار المعرفة، بيروت، 2007.

- أمارتيا سن، **السلام والمجتمع الديمقراطي**، ط 1، ترجمة: روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، 2016.

- إيريك شميدت، جاريد كوين، **العصر الرقمي الجديد. إعادة تشكيل مستقبل الأفراد والأمم والأعمال**، ترجمة: أحمد حيدر، مراجعة وتحرير: مركز التعريب والبرمجة، (لبنان: الدار العربية للعوم ناشرين، 2013)، ط 1.

- حسين بوكبر، **ميشال فوكو والسلطة الحيوية. دراسة تحليلية نقدية**، (الجزائر: دار ابن النديم، دار روافد الثقافية، 2018)، ط1.

ب- مقـالات

- عمر بن أبو بكر أحمد باخشب، **سيادة الدولة في ظل التطورات الدولية**. "دراسة تحليلية"، منشور بمجلة: القانونية، البحرين، العدد 3، 2015.

- سلمان رشيد سلمان، **مؤشرات المستقبل وواقع الأمة العربية**، منشور بمجلة المستقبل العربي، عدد 282، 2002.

- رشا سهيل محمد زيدان، رياض مهدي عبد الكاظم الزبيدي، **تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي وتداعياتها على سيادة الدولة القومية**، في: المجلة الدولية لعلوم التربية والآداب، مصر، المجلد 5، العدد 3، 2024.

- سامي الطيب إدريس محمد، **التدخل لحماية الأقليات وأثره على سيادة الدول**، منشور بمجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، الإصدار 4/ العدد 38/ 2023، ص118، متاح على:

https://mksq.journals.ekb.eg/article_338307_f977b369d3177ce5fdf18c94bc70c7.pdf

- **مكتبة حقوق الإنسان**، https://hlibrary.umn.edu/arab/b093.html

- فاطمة لمحرحر، **حقوق الإنسان في ظل جائحة كورونا**، متاح على: http://www.acrseg.org/41766

- أحلام نواري، **تراجع السيادة الوطنية في ظل التحولات الدولية، مجلة: دفاتر السياسة والقانون**، العدد 4، 2011، متاح على:

https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-254419

- رغدة البهي، **كيف تفرض الدول سيادتها على الفاعلين في المجال الافتراضي؟** سلسلة دراسات خاصة تصدر بصفة غير دورية عن مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص، متاح على: https://futureuae.com/ar-AE/ReleaseArticle/1281

- World Economic Forum, «**What is digital sovereignty and why is Europe so interested in it?**», [https://www.weforum.org/agenda/2021/03/europe-digital-sovereignty/]

- **فرنسا تستخدم كوانت بدل غوغل لاستعادة السيادة الرقمية**، الجزيرة، 2018/11/22، متاح على:

https://www.aljazeera.net/news/scienceandtechnology/

المعاجم والموسوعات

أ- العربية

- عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990.

- رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر**، ط1، الجزء2، (1890-1940)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،2002.

- إبن منظور الأنصاري، **لسان العرب المحيط**، قدّم له عبد الله العلايلي، مجلّد 3-2، دار لسان العرب، بيروت، 1998.

- السيادة، **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، ترجمة: محمد رضا، تحرير: محمد الربيعان، متاح على: https://hekmah.org

ب- الأجنبية

- **Encyclopédie Philosophique Universelle. Les notions Philosophiques.** Paris, P.U.F, 1990.

- **Encyclopédie Universalis**. France. S.A, 1990, vol 6.

- D'Alembert et Diderot. **Encyclopédie ou dictionnaire raisonné Des sciences, des arts et des métiers**, vol 2/ Tome8. Article: Hobbisme ou philosophie de Hobbes, New york, Readex microprint corporation, 1969.

- **Dictionnaire de la langue francaise**, le Petit Robert, 2002.

الفهرس

مقدمة 9

الفصل الأول : توماس هوبز (حياته وفلسفته)

المبحث الأول : حياة توماس هوبز (1588-1679) 17

المبحث الثاني : فلسفته 21

الفصل الثاني : حالة الطبيعة

المبحث الأول : خصائص الطبيعة البشرية 27

المبحث الثاني : الحق الطبيعي 33

المبحث الثالث : القانون الطبيعي والسلم 39

المبحث الرابع : الحرب والسلم 47

الفصل الثالث : بناء المجتمع السياسي

المبحث الأول : الاجتماع وطبيعة العقد 57

المبحث الثاني : الإرادة والشخصية المدنية 63

المبحث الثالث : أشكال الاجتماع الإنساني 67

الفصل الرابع : السيادة وموقع المواطن في الجمهورية

المبحث الأول : مفهوم السيادة (الحقوق والواجبات) 73

المبحث الثاني : النظام الملكي أفضل الأنظمة السياسية 85

المبحث الثالث : الحرية المدنية والإلزام السياسي 93

المبحث الرابع : الدين والجمهورية 99

الفصل الخامس: السيادة في ظل الواقع الدولي

المبحث الأول : أصل نشأة الدولة وأساس السلطة السياسية 109
المبحث الثاني : السيادة ومتغيرات الواقع المعاصر 115
المبحث الثالث : السيادة والأمن في زمن الأزمات 123
خاتمة 141
المصادر و المراجع 149

أنجز طبعه في أكتوبر 2025
على مطابع عمار قرفي - باتنة - الجزائر