مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الإنسان منبع الحقيقة والمدنية:
ديكارت وهوبز نموذجا

رشيد طاهري
باحث مغربي

2024

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 25 يوليوز 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

الإنسان منبع الحقيقة والمدنية

ديكارت وهوبز نموذجا

المستخلص

يتأسس مشروع العقلانية في العصر الحديث على فحص طبيعة العقل وحل المشكلات التي يطرحها على المستوى النظري والعملي على حد سواء، ومن ثم الإيمان بفاعليته وصلاحية مبادئه في التأسيس والبناء، مما يستلزم معالجة نواقصه وما ترسب فيه من عوائق بغية تأهيله للوثوق في أحكامه نظرا عملا. إن تقويم العقل وكيفية اشتغاله ييسر تقويم الإنسان واختبار طبيعته، سواء بصفته كائنا مفكرا تتحدد قوته في ممارسة التفكير الحر، أو بوصفه جزءا من كل سياسي تتحدد قوته في المعيش السياسي. هذه العودة المقصودة من قبل الفلسفة في العصر الحديث إلى بنية العقل وفي الآن ذاته إلى بنية الفعل السياسي توحي بأصالة هذا المشروع وتميزه عن باقي المشاريع التي أسست الفلسفة في عصور سابقة، وبدوره يسعى هذا البحث إلى تأصيل هذا المشروع والكشف عن مضمونه من خلال استدعاء نموذجين فلسفيين شكلا معا المنظور العقلاني للطبيعة الإنسانية: الأول يمثله **روني ديكارت** الذي سار بنظرية المعرفة نحو وضع أسس عقلانية للتفكير وضوابط منهجية للمعرفة، والثاني يمثله **توماس هوبز** الذي توجه بنظرية السياسة نحو ابتكار نموذج عقلاني للممارسة السياسية وقواعد صورية للسلوك السياسي السليم.

تمهيد

يتأسس مشروع العقلانية في العصر الحديث على فحص طبيعة العقل وحل المشكلات التي يطرحها على المستوى النظري والعملي على حد سواء، ومن ثم الإيمان بفاعليته وصلاحية مبادئه في التأسيس والبناء، مما يستلزم معالجة نواقصه وما ترسب فيه من عوائق بغية تأهيله للوثوق في أحكامه نظرا عملا. إن تقويم العقل وكيفية اشتغاله ييسر تقويم الإنسان واختبار طبيعته، سواء بصفته كائنا مفكرا تتحدد قوته في ممارسة التفكير الحر، أو بوصفه جزءا من كل سياسي تتحدد قوته في المعيش السياسي. هذه العودة المقصودة من قبل الفلسفة في العصر الحديث إلى بنية العقل و في الآن ذاته إلى بنية الفعل السياسي توحي بأصالة هذا المشروع وتميزه عن باقي المشاريع التي أسست الفلسفة في عصور سابقة، وبدوره يسعى هذا البحث إلى تأصيل هذا المشروع والكشف عن مضمونه من خلال استدعاء نموذجين فلسفيين شكلا معا المنظور العقلاني للطبيعة الإنسانية: الأول يمثله روني ديكارت الذي سار بنظرية المعرفة نحو وضع أسس عقلانية للتفكير وضوابط منهجية للمعرفة، والثاني يمثله توماس هوبز الذي توجه بنظرية السياسة نحو ابتكار نموذج عقلاني للممارسة السياسية وقواعد صورية للسلوك السياسي السليم.

ينكشف اللقاء بين الفيلسوفين في صلاحية الأفكار التي يتأسس عليها هذا المشروع، والتي تتحد أغلبها في ضوء معتقد حديث مبني على أن كل شيء ينبع من الإنسان ويعود إليه بما في ذلك العالم الذي وجد فيه ووجد نفسه مجبرا على فهمه والعيش في ضروراته، ومن ثم اضطر إلى تحويل كل شيء إليه جملة وتفصيلا، فتشكلت أفكاره وأحكامه ونشأت تقاليد عيشه. هذا المعتقد يسري بالضرورة في منظور كل واحد منهما، وإن بطريقين مختلفين، فالأفكار الحقة وكذلك المدنية الحقة تنبع من العقل الإنساني وتحتكم إليه (في قوته وضعفه، في كماله ونقصه). هكذا، فالإنسان بحكم امتلاكه لهذه النعمة، يمتلك فاعلية خاصة تؤهله ليس فقط لاكتشاف الحقيقة، بل أيضا لابتكار الدولة واختيار شكلها وتوجيه مؤسساتها، مما يسنح بالقول إن الحقيقة والمدنية كامنين معا فينا، سواء في طبيعتنا كما هي عليه، أو في التعديل الذي نحدثه فيها.

كما ينكشف كذلك في أحد نتائج هذا المشروع، وهو مشروعية مركزية الإنسان، والتي أريد لها مخاصمة التقاليد الفلسفية السابقة التي علقت الفهم والعمل على ما يتجاوز الإرادة الإنسانية وفاعلية الإنسان المباشرة (حيث كل شيء معطى له بما في ذلك يقينه ومدنيته)، واستنادا إلى منهج تأويلي مقارناتي، يمكن القول إن فرضية القراءة في هذا البحث قائمة على استنطاق هذه النتيجة والسير بها نحو التخوم التي تسمح بفهم منظور الفيلسوفين معا ضمن وحدة المشروع (رغم الاختلافات البحثية بينهما: الأول يؤسس للحقيقة ولمركزية الإنسان ضمن نظرية المعرفة، والثاني يحافظ على هذه المركزية وهو يؤسس للمدنية داخل نظرية السياسة)، القائمة على ابتكار أسس عقلانية للنظر والفعل وما يترتب على ذلك من نتائج مشتركة، بعضها يكمن في تحرير الحقيقة والمدنية من سجن العالم العلوي والعودة بهما إلى موطنهما الأصلي الذي يمثله عالم الإنسان. لكن هذا الاستنجاد بالعالم الإنساني يتطلب المرور من تساؤل تؤثثه الأسئلة التالية: كيف تتحقق ماهية الإنسان؟

هل التفكير والعيش بشكل عام يجسد حقيقة هذه الماهية، أم تفكير خاص وعيش نموذجي؟ من أين تستمد الحقيقة مشروعيتها؟ هل من فاعلية الإنسان، ومن ثم الإيمان بقدرة عقله على الاكتشاف، أم من شيء يتجاوزها؟ ما طبيعة الفعل السياسي الرشيد؟ ومن أين يستمد مشروعيته، هل من التصديق بفاعلية الإنسان في الابتكار ومن ثم أهليته لوضع حد لطبيعته التي تعيق ذلك، أم مهداة له، ومن ثم لا حاجة له ليتعب نفسه في التدخل فيما يتجاوز اختياره وإرادته؟

تجد هذه الأسئلة ما يبررها في الجانب الثاني من فرضية القراءة، وهو الادعاء أن العقل البشري جوهر اليقين في المعرفة واليقين في السلوك المدني، مما يعني أن الطبيعة العاقلة أصلح وأدوم وأنجع من الطبيعة الحاسة، وإذا كان ديكارت قد سطر الخط النظري الذي يسمح بدعم هذا الافتراض، فإن ما سيأتي به هوبز سينصب في ترجمة بعض تسويغاته على المستوى العملي والسير بها في ضوء هذا الأفق المشترك، حيث تكون الفلسفة (في بعدها النظري والعملي) ملزمة بالانخراط في ثقافة حسن قيادة الطبيعة الإنسانية (نظرا وعملا) بواسطة نور العقل، وهذا يتطلب الاشتراك في بعض القناعات مثل: حرية العقل (النزوع الذاتي نحو التشريع والتفعيل من لدن الذات أو الفاعل السياسي)، نخبوية الحقيقة والمدنية على حد سواء (حيث لا يدركهما إلا صاحب العقل السليم الذي يكون مؤهلا للنجاة بنفسه من سيطرة الأوهام عليه سواء كانت أفكارا زائفة أو انفعالات ذميمة، فالزائف يفسد الحقيقة والذميم يفسد المدنية).

يتوجه هذا البحث نحو تبيان فاعلية الإنسان، من خلال قدرته على تشريع اليقين في المعرفة (وما يتطلب ذلك من شروط منهجية) وتشريع السلوك السياسي الحميد، عن طريق الوقوف على جانبين أساسيين:

- القسم الأول منه يسعى إلى الدفاع عن هذه الفاعلية عبر التمسك بأصالة مشروع العقلانية الذي يحتم على الفلسفة تحديث وظيفتها لتناسب الماهية الجديدة للإنسان، وهو ما نرى أن ديكارت يسير بخطى ثابتة في اتجاهه، إن في دفاعه عن حرية الذات، أو في سعيه الحثيث نحو تحرير العقل.

- القسم الثاني منه يهدف إلى مغادرة هذا الادعاء في جذره النظري والتمسك به في صورته العملية، وهذا ما يبدو أن هوبز يكشف عنه في تحليله للطبيعة السياسية لدى الإنسان، حيث سيوجه الفلسفة (في صورتها الجديدة) نحو تسويغ معقولية فكرة المواطن بعد أن شرعت معقولية فكرة الذات، فكلاهما ينبع من سراج واحد هو إثبات فعلية الإنسان والشروط الكفيلة بتحقيقها.

ديكارت: الإنسان وطبيعة العقل

- تحرير الذات

سعى «**ديكارت**» من خلال «**التأملات الميتافيزيقية**»[1] إلى تجديد النظرة للطبيعة الإنسانية عبر تسويغ فاعلية العقل البشري في التأسيس، وبهذه الفاعلية المسندة للعقل، لم تعد الذات خاضعة للعالم (سلطة الطبيعة وقوانينها الميتافيزيقية)، كما هو شأن القدماء، حيث تقام هوية الحقيقة داخل عالم بلا ذات (عالم تنكسر فيه فاعلية الذات البشرية من خلال انكسار فاعلية العقل الإنساني). ومن ثم لابد من إعادة تشكيل هذه الفاعلية الجديدة في النظر والعمل على حد سواء، عبر البحث عن موطن جديد للحقيقة، هو موطن الذات، ولهذا فمشروع «الذات» مطالب بمواجهة مشروع «العالم»، عبر التمسك بممكن آخر تخضع فيه الطبيعة للذات؛ لأن قوانين الطبيعة هي قوانين العقل الذاتي، كما يطالب العقل البشري بمواجهة ثقافة اللوغوس وثقافة العقل الإلهي.

1- ترتصف التأملات الديكارتية بالتتابع على النحو الآتي: «**في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع شك**»، «**في طبيعة النفس البشرية**»، «**في وجود الإله**»، «**في الصواب والخطأ**»، «**في جوهر الأشياء المادية وانعطاف نحو وجود الإله**»، «**في وجود الأشياء المادية ومشروعية التمييز في الإنسان بين نفسه وجسمه**.» انظر:

- R. Descartes, Méditation Métaphysiques, Objections et Réponses, Présentation par Michelle Beyssad et Jean-Marie Beyssad (Paris, GF-Flammarion, 2011).

بغرض الكشف عن وجه محدد للتقاطع فيما بينها كامن في ضرورة البحث في طبيعة الإله والنفس والجسم بأدلة الفلسفة لا بأدلة اللاهوت وحده، أي البحث فيهما بواسطة العقل/النور الطبيعي (انظر الإهداء، ص 35).

في الأول يبحث **ديكارت** في الأسباب التي تمنح مشروعية للشك في كل الأشياء، خاصة الأشياء الجسمية، وفي تجنب التسرع في إصدار الأحكام المسبقة، وفي ضرورة تحرير الفكر من دوغمائية الحواس لغاية بلوغ البداهة، بينما يطالب في الثاني بضرورة تحرير الفكر بشكل كامل [التعالي عن المعرفة المدرسية، معارف الطفولة، المعرفة العامية. انظر: ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة الدكتور كمال الحاج (بيروت، منشورات عويدات، 1988)، ص 13.] من أجل إثبات وجوده المستقل عن الشوائب التي تلتصق به بطريقة من الطرق، وهو ما يبرر عنده الشروع في التمييز بين الطبيعة الذهنية والطبيعة الجسمية وما يرافقه من نتائج، أما في الثالث والرابع والخامس والسادس فيسعى إلى تتميم هذا المقصد بالبحث في الطبيعة الإلهية بعد الانتهاء من البحث في الطبيعة الحيوانية.

بتصرف بسيط في الصيغة النمطية للكوجيتو يمكنه أن يصير على هذا النحو:

- أنا أفكر، أنا عاقل.

- أنا أفكر، أنا إنسان.

- أنا أفكر، أنا خالد.

- أنا أفكر، أنا لا أفسد.

- أنا أفكر، أنا لست مجرد جسم.

- أنا أفكر، أنا لست حيوانا.

- أنا أفكر، أنا ثابت (ثابت بواسطة فكرة لا يفسدها الدهر).

إن فساد الجسم عنده لا يعني موت العقل أو فساد الشيء المفكر، ولهذا فهو يعد هنا من أنصار خلود العقل (خلود الفكرة)، وهذا الخلود يجبره على أن يحافظ على الثنائية الكلاسيكية، التي حاصرت الإنسان منذ فجر الفلسفة، والتي تقوم على الفصل الضروري بين الطبيعة العاقلة والطبيعة الحاسة (الطبيعة الإلهية والطبيعة الحيوانية). انظر:

- Jean-Daniel Lallemand, L'éthique Cartésienne de la Pensée (Université de Bourgogne, Philosophie, 2012), p. 23.

لهذا كان لابد على الفرنسي أن يعود إلى فحص الطبيعة الإنسانية وكذا طبيعة العقل[2]؛ أي تسويغ ماهية المفكر وماهية العقل عبر النفاذ إلى الآليات التي كان يشتغل بها في الماضي والبحث في كيفية تخلصه من العوائق التي تصادفه والتي تمنعه من أن يتشكل على مقاس المحدثين.

يعد «**التأمل الثاني**» جوهر التأملات الستة وعمادها، فهو يلخص محتوياتها بالكامل، ويزيد عليها بطبيعة خاصة للعقل تقضي بخلوده عبر ثبات أفكاره الفطرية فيه، والثبات، في هذا السياق، معناه: الاستقرار على أرض اليقين، أي الوقوف ضمن البقعة الخالية من الشك (ففي إطار الجغرافيا الذهنية، يمكن تقسيم الذهن البشري إلى مناطق جغرافية المهم فيها الوقوف في المنطقة الخالية من الشك، وهي منطقة لا توجد فيها هزات أرضية ولا زلازل ولا براكين ولا رياح عاصفة)، صلابة الفكر وقوة الوضوح والتميز فيه، الدقة في الحكم على الأشياء، عدم الوقوع في التناقض، الانسجام مع مبدأ الهوية الذاتية للعقل (فالعقل في أحكامه يكون مثلما ينبغي له أن يكون سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، لا تزعزعه أسباب الشك ولا ينفذ إليه الباطل بلغة أخلاقية)، واحد لا متعدد، مستقل، يتضمن فعلي الإرادة والحرية (قادر من تلقاء ذاته على التحرر من كل العوائق التي تصادفه).

يشبه فيه **ديكارت** ثبات العقل وصلابة مبادئه بالسباحة الجيدة، فتقرن لديه ماهية العاقل بماهية السباح القادر على إبقاء جسمه فوق الماء والعوم بشكل سليم، فالعقل يسبح في ماء عكر، أي مليء بالأوهام والأغاليط وعليه ألا يغرق فيها، أن يسبح نحو أرض هادئة (خالية من أسباب الشك) وأن ينجو بنفسه. لهذا تكون من مهمات العاقل ترك الأشياء التي تكون موضع شك والسير نحو اليقين. كما يكشف في فقرته الثانية «أهمية العثور على شيء ثابت»، وهو إيحاء غير مباشر بضرورة انخراطه في مشروع توحيد النظر إلى العالم والإنسان الذي ابتدأته الفلسفة منذ فجرها وتسلسل فيه ثلة من الفلاسفة[3]، حيث يستحضر **أرخميدس**[4] كتعبير عن الفيزياء القديمة التي يتوجب عليها أن تنظر من منظار غاليلي، فتبحث عن شمس ثابتة لتحريك الأرض من مكانها، وهنا يعقد حوارا مع العلم الضائع في مركزية الأرض ويعلن بكيفية غير مباشرة مشروعية العلم الحديث. مثلما يحتاج الجسم إلى قوة تحركه وتدفعه نحو وجهته الطبيعية، فإن الأفكار تمتد هندسيا في

2- العقل واحد لا متعدد، حر غير خاضع للضرورة البيولوجية، خالد لا تفسد أفكاره الواضحة والمتميزة، لا يفنى رغم فناء الجسم، لا يقع في التناقض، منسجم مع مبدأ الهوية الذاتية (A=A، 2+2=1+3، المربع لا يزيد على أربعة أضلاع، ولهذا فالشك تقل حدته عندما تعرض أمامه القضايا الحسابية والهندسية)، بخلاف الجسم، فهو فاسد، خاضع للضرورة البيولوجية، ملوث بآثام الحواس وضعفها، مؤقت وعاجز...وهنا تبدأ المفاضلة في الإنسان بين البعد الإلهي والبعد الحيواني، فهو مزيج بين طبيعتين متمايزتين: طبيعة إلهية خالدة وطبيعة حيوانية فاسدة (الإنسان إذن إله وحيوان في الآن ذاته). لمزيد من التدقيق في طبيعة العقل عند **ديكارت**: انظر:

- Daniel Pimbé, Descartes, Collection Dirigée par Laurence Hansen-Løve (Edition Numérique: Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, © octobre 2011), p. 18

3- **طاليس** في الماء وأتباعه في الهواء والأبيرون، **هيراقليطس** في النار، **ديموقريطس** في الذرة، **بارمينيدس** في وحدة الوجود، **فيثاغورس** في العدد، **أفلاطون** في المثال، **اللاهوت** في الإله، أي البحث في الواحد الذي يصلح كأرضية للتأسيس. لمزيد من التدقيق، يمكن العودة إلى مقال نشرناه في مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بعنوان «**نفحات صوفية في فجر الفلسفة**.»

4- يضع **ديكارت** الحدس في مرتبة أعلى من مرتبة البرهان، فقد حدس فكرة الإله ووجودها في العقل، على منوال حدس **أرخميدس** لفكرة حركة الأجسام فوق الماء، وبالتالي نميز معه بين برهانين: برهان عقلي يتدرج فيه العقل من قضية إلى أخرى، وبرهان حدسي يكتشف فيه العقل بداهة فكرة دون تدرج في الوصول إليها.

العقل وتمتد بفعل محرك يدفعها نحو اليقين؛ أي حركة للعقل نحو الأرض الخالية من الشك، واكتشاف لنفسه من جديد ضمن عالم ثابت لا يتزحزح (العقل ضمن العالم الجديد).

يناقش **ديكارت**، من موقع مشكلة العقل وطبيعته، مبادئ اللوغوس عند القدماء، أو العقل المنظم لسيرورة الكون، ويتناوله من زاوية الخصوصية الذاتية لعقل بشري (النور الفطري الذي يهتدي به الإنسان العاقل)، فيضع من ثم منزلة الذات عند القدماء موضع سؤال: من نحن إزاء العالم؟ من أنا إزاء نفسي؟ الغرض من ذلك هو الشك في مكانة الذات في الماضي، حيث الذات خاضعة للعالم وشروطه، العالم باعتباره معيار الحقيقة، عالم مستقل عن الذات ويحدد وظيفتها في المحاكاة، فعوض أن تنشغل الذات بمحاكاة المبادئ الذاتية الكامنة في العقل، انشغلت بمحاكاة المبادئ الموضوعية الكامنة في النظام (عالم منشود في ذاته)، ومن خلال سلسلة الشك تبدأ شيئا فشيئا معالم الهوية الكامنة خارج الذات تنهار وتذبل.

إن مشروع فلسفة العقل قائم على فعلية الذات الإنسانية وثبات الذاتية المسنودة للعقل البشري، وهو أمر يستلزم بالدرجة الأولى إحراج منظومة الكوسموس (حيث نشأ موطن للحقيقة بلا ذات وترعرت هوية خارج هوية العقل الذاتية)، ومن المفترض في هذا الانعطاف البحث عن بداية جديدة لتأسيس فعلية الذات وإنقاذها من العدم الذي سكنها مدة طويلة، وعن عالم جديد كل شيء فيه ينطلق منا ويعود إلينا (على مقاس **طاليس** كل شيء ينطلق من المحيط ويعود إليه)، فالعالم خاضع لتصوراتنا عنه، قوانينه كامنة في عقولنا، نحن الذين نفهم حركة الكون، وأي معنى سيكون لوجوده في غيابنا عنه، وأي فائدة لحركة أجسامه دون فاعلية مسبقة للعقل، العالم لا يوجد إلا بنا، نحن الذين نؤسسه كأفكار وتصورات قبلية، وبالتالي لا ينبثق إلا بعد اكتشاف الذات. هكذا، فالذات ملزمة بمواجهة العالم الذي كان مسؤولا عن كسوفها وبإخضاعه إليها (السيادة على الطبيعة)، أي في سياق مواكبة الشروط الثقافية لعصر سيادة الذات على العالم، أو تأويل العالم وإظهاره كحركة ممتدة في العقل؛ لأن قوانين الطبيعة هي ذاتها قوانين العقل الذاتي، أي صورته فيه، ومن ثم يجد العقل الديكارتي نفسه في مواجهة مظهرين تقليديين له: اللوغوس (عقل العالم) والعقل الإلهي (جوهر العالم) بإثبات قدرة عقل بشري، بما خص به من عناية إلهية بالغة، على النفاذ إلى الحقيقة وقيادة العالم. تتمتع الذات هنا بالسيادة على الموضوع وتنجلي الذاتية أمام الموضوعية المنهارة، فالعقل سيد نفسه، حر، مطلق وقادر على الاكتشاف والاستدلال على القضايا الطبيعية والإلهية والإنسانية، فقط عليه أن يرعى نفسه بمنهج يحفظه من الانزلاق عن الأفق السليم والغاية المنشودة ويؤهله لمواجهة كيد العوائق التي تعترض طريقة في مهمته تلك.

وعلى هذا الأساس، يؤكد **ديكارت** أن أكبر عائق يعترض العقل، في طريقه نحو اليقين، هو المعرفة الحسية[5] (كما هو واضح من عنوان الفقرة الثالثة). لذا، عليه أن يشك في المعارف التي تقدمها العين (وهنا يفترض بطلان الأشياء المرئية) وقس على ذلك السمع والشم واللمس التي تأتي عن طريق الأذن واللسان واليد، فهذا

5- يقول **ديكارت**: «**سأحسب أني خلو من الحواس**» (انظر: ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، مرجع سابق، ص 19).

النوع من المعرفة لا يناسب إلا الذاكرة، والذاكرة في سياقها اللفظي مجموع المعارف الحسية المخزنة، في حين إن عمل العقل ليس عمل ذاكرة أو تذكر، أي حفظ لمعارف الماضي والعالم الخارجي فقط، وإنما تأويل وإبداع واكتشاف، ومن هنا نقده للذاكرة ودعوته إلى الشك في منتوجها. البداية تقتضي أن يحرر الأنا ذاته من الحواس، أو يهدم طبيعته الحيوانية التي تلتصق به، فهو ليس مجرد جسم أو كتلة من الأعضاء الحسية، ويبقي على طبيعته الإلهية (العقل وأفكاره الخالدة)، فالجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام، وبما أن الحواس لا تدرك إلا هذه الأوهام، فهي باطلة، ما دامت في نهاية المطاف تمثل عالم التعدد والكثرة ولا تبلغ بالعقل إلى عالم الواحد.

بالنسبة إلى **ديكارت** لا يمكن الشك في وجودنا كماهيات مفكرة؛ أي كذوات لا جسمية (مجردة من الجسم وخصائصه الحسية)، فالفكر شيء ثابت فينا وهو أساس وجودنا وهو النعمة التي خصنا الإله بها (الكائن الأسمى المنفرد بجلاله وكماله). هكذا فالصورة الممنوحة للأنا هو أنه شيء لا كباقي الأشياء الأخرى، شيء يتأمل في الأشياء التي يثور عليها وينكرها، وأي محاولة لتضليل العقل في شأن جوهرانية أفكاره هو علامة مبدئية على صحة وجوده وسلامة ذاتيته، أي يقينية مبدأ الهوية الذاتية القائم على تطابق الشيء والوجود (أنا شيء، أنا موجود)، لكن أي شيء أنا، وأي شيء يمكن التسليم بمشروعية وجوده؟

يتجه هذا الأخير إلى البحث في ماهية الأنا؛ أي البحث في ما أنا وما ليس أنا، وعلى العقل أن يحتاط من أن ينسب للأنا شيئا لا يخصه، أو صفة لا تمثل جوهره، ويخالف بالتالي مبدأ عدم التناقض، ويتبدد حلمه في الوصول إلى البداهة والوضوح بخصوص ماهيتنا. لهذا، عليه أن يبدأ بالشك فيما لا ينتسب إلى طبيعتنا، وأن يعيد النظر في الأحكام والآراء التي كوناها عن أنفسنا بشكل خاطئ ومستعجل، تلك التي تعيق الوصول إلى الأنا الخالص، وهي نفسها المستحوذة على ذاكرة الأطفال والطلاب، وهي دعوة إلى البدء من الصفر في معرفة أنفسنا. تتصل ماهيتنا، إذن، بالشيء المفكر، أي بشيء أكثر من كونه يتغذى ويمشي...وهي الصفة الجوهرية فينا، هي وحدها التي تبقى لصيقة بنا بعد انتفاء الجسم، لذا فهي الواحد الثابت فينا؛ أي الذي لا ينقطع عن الوجود.[6]

بناء على ذلك، فهو ينتمي إلى فلاسفة الجوهر[7] (الذين يردون الحقيقة إلى جوهر واحد، أو أصل إلهي واحد)، والجوهر هنا هو العقل من حيث الوظيفة (التعقل)، وكل أنا يحمل في ذاته جوهرا إلهيا يميزه ببداهة ووضوح عن طبيعته الحيوانية، ومن ثم فهو واحد بوحدة الجوهر الكامن فيه وثابت بثباته فيه وبدوامه في

6- إن البحث في ماهية الشيء المفكر يقود إلى نتيجة حاسمة، وهي أن الأنا شيء واحد، واحد بعملياته الذهنية (الشك، النفي، الإثبات، الإرادة، الرفض...). يقول **ديكارت**: «**أسلم الآن جبرا أنني شيء يفكر**»(انظر: ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، مرجع سابق، ص21).

7- يقصد بالجوهر في هذا السياق: الواحد، المطلق، الثابت، الخالد، الضروري، الماهية... ولمزيد من التدقيق في هذا الشأن، يمكن العودة إلى مقال «**مشكلات هيوم**» المنشور في مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، كما يرجى العودة إلى:

- Mariana de Almeida Campos, La Question du Sujet des Sentiments dans le Dualisme de Descartes (Université de Bourgogne, Philosophie, 2014), p. 14

طبيعته. هكذا يشدد على ضرورة الفصل بين الطبيعتين وجدوى معرفة الشيء الجسمي قبل معرفة الشيء المفكر (طبيعة الجسم قبل طبيعة العقل)، فالشيء الجسمي هو الذي يقع تحت طائلة الحواس، وهو الجزء الأضعف والفاسد من نفسي ولا يخصني، وأنا لا أنتمي إليه بعد الآن، وهي خلاصة «**التأمل الثاني**». ولبيان ذلك، قدم مثال «قطعة الشمع» وساجل في استحالة وجودها ودوامه بالمعنى الفيزيائي، لأنه لا يتبقى منها بعد احتراقها إلا فكرة عنها في العقل، ومن ثم فوجودها كفكرة في العقل أكثر ثباتا وصلابة من حالها في العالم الخارجي (أشياء العالم ما هي إلا أفكار في عقولنا)، كما أن الحواس لا تدرك وجودها الفعلي/الموضوعي، فهي تدرك فقط الفاسد منها (اللون، الشكل، الضوء، الطعم، الصوت، الحجم، الصلابة، الرائحة، الامتداد المكاني، العمر الزمني...) ولا تعطينا إلا عالما متغيرا، وحده العقل يتكفل بإدراك وجودها الواحد حتى وإن فقدت خصائصها الجسمية. إن الشمعة من حيث مظهرها فاسدة، لكن من حيث ذاتها دائمة؛ لأنها روح في العقل وليست مجرد خصائص جسمية، لا تمتد في العالم الخارجي كما تريد لها الحواس أن تكون، بل تمتد في العالم الذهني كفكرة عقلية، أتعقلها (أي معرفتي بها لم تعد إبصارا ولا لمسا ولا شما ولا سمعا). إن الحاسة تزعم والعقل يدرك بالفعل، وهنالك فرق بين أن تزعم وجود الشيء وأن تعثر على وجوده بالفعل[8] (لا بأس أن نرى الأشياء بالعين، لكن لا ينبغي أن ندرك وجودها إلا بالعقل وحده). لا يتحدد الناس بأجسامهم، بل بعقولهم وأرواحهم المفكرة، فهم ليسوا أجساما، بل جواهر، لذا فإن العقل يدرك طبيعتهم العاقلة أكثر مما يدرك طبيعتهم الجسمية، فلا يجوز مقاربتهم انطلاقا من الهندسة المكانية؛ لأنهم قد يفقدون كل خصائص المكان ومع ذلك لا يفقدون وجودهم، لأنه حقيقة ثابتة.

ينتمي **ديكارت** إلى القناعات اللاهوتية التي تؤمن بخلود النفس على أعتاب فساد الجسم، ومن ثم القضاء بالفصل بينهما، وفي ذلك تعليل لقناعة إيمانية بواسطة العقل. وعليه فهو يناسب، في هذا المقام، علم الكلام في العصور الوسطى؛ لأنه يلتزم بإدراج الفلسفة ضمن فن الدفاع عن العقائد الإيمانية بواسطة الأدلة العقلية، وفي الجانب الآخر الذي ينصفه ولا يدينه، هو إعادة القضايا الميتافيزيقية إلى سلطة العقل وإدراجها ضمن وظيفة الفيلسوف بعد أن كانت موضوعا لعلم اللاهوت؛ بمعنى أن القضايا اللاهوتية لا يجدر بها أن تكون حكرا على العقل الديني فقط، بل ينبغي لها أن تفحص من قبل العقل الفلسفي أيضا وأن ينخرط الفيلسوف في الإدلاء بدلوه فيها، متحاشيا بذكاء مفرط ثورة رجال الدين عليه (أهدى لهم الكتاب، مع أنه من أنصار العقل والنظر البرهاني وليس من أنصار النصوص المقدسة).

- تحرير العقل

لبيان ذلك، يمكن العودة إلى محاورته «**البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي**»، التي يسلط فيها الضوء على الجوهر الإنساني الذي يمثله عقل قادر على التفكير بطريقة سليمة، عقل نثق فيه وفي قواه الخاصة؛

8- يقول **ديكارت**: «**إن رؤية الشمعة أشبه برؤية الناس في الشارع، لا أملك أي يقين من وجودهم الحقيقي بواسطة الحواس، فالحواس لا تقدم لي إلا قبعات ومعاطف وأغطية لأجسام أو آلات صناعية**» (انظر: ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، مرجع سابق، ص24).

لأنه محروس بمنهج واضح ينقاد به ويتوجه بمقتضاه[9]، عقل نصل إليه بعد تحريره من العوائق المعرفية التي تمنعه من إدراك ذاته وفهم طبيعته، والذي يفترض منطقيا تحرير موضوعاته (العلوم والفلسفة التي تصاحبها) من التبعية المطلقة لسلطة الدين الكنسي من جهة، والموروث المدرسي التعليمي في نسخته الثيو-أرسطية من جهة ثانية، منهج قائم في نهاية المطاف على طهارة العقل.

يتلخص هذا المسعى في حوار مركب من ثلاث شخصيات: **إبستيمون** (Epistémon من إبيستيمي ومعناه البراديغم المعرفي المهيمن) يمثل سلطة الدين الكنسي وسلطة الموروث الفلسفي في شكله الأرسطي (أي الإطار الديني والعلمي السائد في أوروبا في العصر الوسيط)، بينما يمثل **بوليوندر** Poliandre شخصية الجاهل المتمسك بموقف الشك تجاه كل الأشياء والموضوعات (ليس فقط يرفض دوغمائية الدين والعلم معا، بل يمثل طابعا خاصا للعقل تثار فيه كل الأسئلة الشاكة في قدرات الدين والعلم والفلسفة معا على تفسير القضايا والوصول إلى الحقيقة)، في حين يحتفظ **إيدوكس** Eudoxe بموقف **ديكارت** من خلال تمثيله لرؤية المسيحي الحديث، الذي يؤمن بأن كلا من العقل العلمي والفلسفي قادر على إنتاج معرفة حقيقية إذا اتبع منهجا يمكنه من ذلك، يجسد هذا الأخير تصور الفيلسوف العالم (الهندسة التحليلية) للعالم والإله (الإله المهندس) والإنسان، وفي الآن ذاته المرشد إلى طريق الحق والنور.

آمن هذا الأخير بفرضية التدفق الحر للأفكار، حيث يستطيع الإنسان العادي، بشرط أن يكون مستقيما وطيب الفطرة، بواسطة النور الطبيعي الكامن فيه (العقل)[10]، أن يدرك (بعد مجهود ذاتي من التفكر) أن حقيقة العالم والإله والإنسان كامنة في الذات (في ذات كل واحد منا) ومستخلصة منها، غير أن تأكيد مصداقية العقل الذاتي يتطلب رفض فرضيتين: أن يكون للعالم عقل مدبر (القدماء) وأن تكون فكرة الإله خارجة عن الذات في شخص كائن حي سام (الوسطويون)؛ فالعالم منفعل والإله فاعل لكن ضمن فاعلية العقل الإنساني يتم تسويغ ذلك.[11]

إن الإعلاء من قدر الفلسفة المواكبة لعلم الطبيعة الجديد (الإنسان في مواجهة الطبيعة وليس في مواجهة الإله) من شأنه أن يطهر العقل من النكوص الذي أحاطه به اللاهوت قرونا طويلة، ومن شأنه أيضا أن ينقح

9- انظر القاعدة الأولى، على سبيل التمثيل لا الحصر، التي افتتح بها **ديكارت** كتابه «**قواعد لتوجيه الفكر**»، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله (تونس، دار سراس للنشر، 2001)، ص 27

10- انظر: جنفياف روواليس لويس، **ديكارت والعقلانية**، ترجمة عبده الحلو (بيروت، منشورات عويدات، 1988)، ص 20

11- يقول **ديكارت** في رسالته إلى **مرسن** Mersenne سنة 1641: «**قررت أن أقاتل بكل الأسلحة هؤلاء الذين يخلطون بين أرسطو والكتاب المقدس، ويقومون بإساءة استخدام سلطة الكنيسة، أي هؤلاء الذين أدانوا غاليلي (...) إنني على ثقة من قدرتي على بيان أنه ليس ثمة رأي من آراء فلسفتهم يتفق مع الإيمان، مثلما تتفق أفكاري معه.**» انظر:

- Descartes, Œuvres Complètes, Correspondance III. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Sous les Auspices du Ministère de L'instruction Publique (Paris, Léopold CERF, 1899), pp. 349-350

مدافعا عن العلم الكلاسيكي (الفيزياء النظرية) ممثلا في **غاليلي** في وجه الدين الكنسي الذي يجعل اللاهوت سيد العلوم ويوجه مفاهيمها وسلطتها النظرية نحو قمع العقل واعتقال الحريات (حرية التفكير).

الفلسفة من التشوه الذي أصابها (تحاشي البحث عن الحقيقة أو تفتيت الغموض والاستسلام المطلق للتبرير العقائدي) والسهر على وضعها في الخط الصحيح، لكي تواكب نتائج العلم الجديد وتعبر عنها بلغتها الخاصة؛ أي يتعلق الأمر بفلسفة ذات نفع عملي[12] لاختراق غموض الطبيعة وامتلاك معرفة حقيقية حولها من خلال أدوات العلم (الرياضيات والفيزياء).

ليست الفلسفة مجرد ممارسة عملية، كما هو شأن اليوناني، تدفع بالإنسان نحو محاكاة الطبيعة/النموذج وعبادتها، بل فلسفة علمية (الفيلسوف العلمي)، أي ممارسة تقنية خاصة تفرض على العقل تطويع الطبيعة لصالح مبادئه (ليست الطبيعة إلها نعبده، ونحرص على بقائه في أبهى حلة، بل هي وسيلة يخدم بها الإله الجديد، الذي هو الإنسان، ذاته ويحررها). مع **ديكارت** سيتخلى كل من الطبيعة والإله عن قدسيته لصالح الإنسان، وهذا ينسجم مع فرضية مركزية الإنسان/العقل التي هي بديل لمركزية الطبيعة ومركزية الإله. إن حلم الفلسفة العلمية هو البحث عن مركز جديد يليق بالإنسان، أو وضعه في المركز الذي يليق به ككائن مفكر، بشرط أن تسبح (هذه المركزية) ضمن محيط من الفاعليات: فاعلية الذات مقابل انفعالية العالم والإله (خسوف نسبي للألوهية أو تعديل في مواقعها ووظائفها)، فاعلية العقل (الجوهر المفكر) مقابل انفعالية الجواهر القديمة (العالم باعتباره جوهرا، والإله باعتباره جوهره).[13]

بعد فراغه من «**التأملات الميتافيزيقية**»، التي حدد فيها منهجه وطبيعة المعرفة وكيفية تحصيل حقيقتها عن الذات أو العالم أو الإله، وبعد انتهائه من تصحيح عقائد الأفكار المدرسية، ظل يراود **ديكارت** حلم تقديم الفلسفة وعرضها في صورة تعليمية على أمل أن تنجز في المدارس وفق رؤيته، أي أن تنتقل من اكتفائها بالعلماء (كما تهدف رسائله) إلى رحاب الطلاب الذين يرتادون المدارس اليسوعية، بما في ذلك أساتذته القدماء، ولعل هذا هو ما يقوم خلف نشر كتابه «**مبادئ الفلسفة**» لتعميم فلسفته في صيغة بيداغوجية تعليمية.

تظهر المحاورة الأثر الأفلاطوني في الكتابة الديكارتية، وهو الطابع الحواري الذي أشاع فلسفة **سقراط** الأفلاطونية في العالم الغربي، حيث يظهر الطابع التربوي للفلسفة من خلال الحوار، دون الخروج عن مضمون عنوانها الذي يوجه **ديكارت** منذ البداية نحو البحث عن وسيلة نهتدي بها إلى الحقيقة بواسطة نور العقل،

12- فلسفة موجهة بالخصوص إلى النظام التعليمي السائد في المدارس الأوروبية، يسعى بها صاحبها إلى توجيه الطلاب نحو الانتفاع من ثمار الفلسفة والاسترشاد بها في غاياتهم النظرية والعملية. انظر:

- Francisque Bouillier, Histoire de la Philosophie Cartésienne, Tome 1 (Paris, CH. Delagrave Libraires- Editeurs, 1868), p. 63

13- يقول ديكارت على لسان بوليوندر (الشاك): «**أستطيع إذن تأكيد أني بدأت أعرف نفسي في الوقت الذي بدأت فيه الشك**»، ويقول أيضا على لسان إيدوكس: «**عندما يعرف الإنسان استخدام شكه بشكل مناسب يمكنه أن يستنبط منه معارف يقينية جدا، وحتى شديدة اليقينية وشديدة النفع**». [انظر: ديكارت، **البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي**، ترجمة وتقديم مجدي عبد الحافظ (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 21.]. كل مكونات النص الديكارتي ترمي إلى ضرورة نسف سلطة الدين الكنسي والتأويل المدرسي **لأرسطو**، من خلال تثبيت نموذج جديد أو منهج فلسفي جديد قائم على «مبدأ الشك»، ومن خلال تربية وإرشاد العقل لممارسته عبر خلق الأسئلة الشاكة الجادة القادرة على حمل هذا العقل نحو المعرفة اليقينية والنافعة. ولما كان الإنسان في حاجة دائما إلى البحث عن اليقين ومصاحبته على الدوام، فهو بحاجة دائما إلى منهج ثابت يقتدي به، ولا يتأتى ذلك إلا بأن يكون الشك رفيق العقل وحارسه الشخصي (إن الشك هو صانع اليقين).

لغاية الخروج من فوضى الآراء والحجج التي يثيرها المتعلمون في عصره، ولهذا لجأ إلى الحوار لإخفاء صراعه الفكري معهم ممثلا في ثلاث شخصيات: الأولى تمثله عندما كان طالبا في مدرسة لافليش التي تلقى فيها تعليمه الأساسي ممثلا في اللاهوت الكنسي والعلم الأرسطي، وهي شخصية **إبستيمون**، والثانية شخصية **بوليوندر**، هذا الذي لم يقرأ كتابا ولم يتعلم في المدارس تعليما رسميا، يحاول العثور على الحقيقة (من خلال فطرته السليمة وحسه النبيل) من خلال السفر وتأمله الشخصي، ثم **إيدوكس** الذي يمثل معرفة العلماء والفلاسفة، أي **ديكارت** في مرحلة وصوله إلى الحكم الصائب عبر نور العقل ونعمة الشك.

يحتفظ الفرنسي بفراغ العقل من العوائق المعرفية، حتى يتسنى له أن يعثر بمفرده على الطريق الصحيح الموجه نحو الحقيقة، أي أن يحدسها ويستنبطها من مجهوده الذاتي؛ لأن الحقيقة تتطلب في حسبانه إفراغ الذات من عوائقها المعرفية[14]، وهذا ما يكسب الشك مصداقيته، كما أن إنقاذها (الذات) من الماضي (الطفولة والمدرسة) ومن الحاضر الذي تتحكم فيه الحواس لا يبدأ إلا مع الشك (فالمتعلم لا يشك، وإن شك، يشك فيما لا يناسب علمه أو ما تعلمه، والحواسي لا يشك، وإن شك، يشك فيما لا تستطيع أن تثبته حواسه)، ولكي يكون الحدس أو الاستنباط أو الشك مشروعا عليه أن ينطلق من عقل صاف ليست فيه شوائب، من عقل متصوف منغلق على ذاته، ينطلق منها ويعود إليها، متى تسنى له أن يتجاوز أحكام الآخرين. ولهذا السبب وصفت فلسفته بأنها لا اجتماعية؛ لأنها تنطلق من وحدة الذات وكليتها وغائيتها، ولأنها تسمو بالعقل سموا ذاتيا مفردا.

يحرر المحدث العقل من شوائبه حتى يصبح صوفيا، وصوفيته تبدأ عندما يعجز العلم عن حل المشكلات (يعجز عن الشك)، ومن هنا كان من الضروري أن يضع أسس الفلسفة بعد الانتهاء من العلم، وأن يقودها إلى استفزاز ما وراء العلم وأسئلته، حتى تنسجم مع فرضية ترييض العقل بعد ترييض العالم، أي إلقاء الذات بثقلها على العالم؛ أي لا نفهم العالم من خلال فرضيات الفيزياء وحدها (حركة الأرض ومركزية الشمس مثلا)، بل من خلال فرضية مركزية الذات التي هي فكرة الفلسفة بعد أن توقفت فكرة العلم. الشك هو مركز العالم، لأنه الحركة الفكرية (أو الامتداد الذهني) الوحيدة التي تصمد أمام أسئلة الفيلسوف والتي لا يمكن نفي وجودها أو امتدادها في العقل.

14- يقول **ديكارت** في مقدمة المحاورة: «**ليس ضروريا أن يكون الإنسان المستقيم قد قرأ كل الكتب أو درس بعناية كل ما تعلمه في المدارس، أكثر من ذلك سيكون هذا عيبا في تعليمه إذا ما كرس كثيرا من الوقت للآداب، إذ أن لديه أشياء أخرى يقوم بها في الحياة، وعليه أن يديرها بطريقة تجعل الجزء الأكبر منها (حياته) يظل ملكا له لاستخدامه في أفعال طيبة، والتي ينبغي أن يعلمها عقله له، إذا ما كان لا يتلقى دروسا إلا منه وحده، إذ أنه يأتي جاهلا بالعالم، ولأن معارف مقتبل عمره ليس لها سند آخر غير ضعف الحواس أو سلطة الأساتذة، فإنه من المستحيل تقريبا ألا يكون خياله قد امتلأ بالأفكار الخاطئة التي لا حدود لها قبل أن يستطيع العقل السيطرة عليها، وبالقدر ذاته (...) فهو في حاجة إلى طيبة طبيعية أو لدروس مستمرة من رجل حكيم لكي يتحرر من المذاهب الخاطئة التي استولت على عقله (...) وليكتشف كل الطرق التي سيمكنه بواسطتها أن يسمو بعلومه إلى أقصى درجة يمكن أن تبلغها. هذا ما أقترح تعليمه في هذا الكتاب، أردت أن أخرج إلى النور الثروات الحقيقية لنفوسنا، عندما أفتح لكل فرد الطريق الذي سيجده في ذاته نفسها، ومن دون الاستعانة بأي شيء آخر، ذلك هو العلم الضروري له لكي يضبط حياته، ولكي يكتسب فيما بعد، عندما يمارس كل العلوم الأشد عجبا لأن العقل الإنساني قادر على أن يحوزها (...) هذا هو ما أود أن أبرهن عليه هنا بمساعدة سلسلة من التفكير العقلي الواضح والعام، حيث يستطيع كل فرد (الوصول إلى ما وصلت إليه).**» انظر:

- ديكارت، **البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي**، مرجع سابق، ص ص 73-74

ينطلق الفيلسوف من جهله؛ أي من ذات فارغة، إذا أراد أن يكون كل من الشك والحدس ذا مشروعية، ويعرض الشك نفسه كفرصة لتحرير وإنقاذ الذات/العقل من شوائبها، وإذا أرادت أن تتاح لها فرصة أن تكون معنية بإدراك فيزياء العالم. ما أهمية العالم إذا لم تكن الذات موجودة؟ العالم مطالب إذن بأن يتخذ لنفسه صورة داخل مملكة الذات أو ينسجم مع مبادئها الخالصة والعادلة، المبادئ التي لا تتحكم فيها الذات الجماعية، بل الذات الخالصة. غير أن اعتقال الحقيقة داخل سجن الذات يقتضي إدانة الذاكرة، لأنها ليست وسيلة جيدة للتعلم أو تحصيل المعرفة، فهي ليست من الذات في شيء، ومن هنا كانت فرضية الأفكار الفطرية أكبر ضربة وجهت لعمل الذاكرة، وهكذا لا تتقوم وظيفة العقل من خلال تخزين المعرفة المكتسبة عبر التعلم، بل عبر خلقها واستنباطها، أي ليس من خلال تلقيها، بل من خلال تعقلها بعد أن لم تكن موجودة. يتكفل الحدس بالخلق من لاشيء، ويعنى الاستنباط بالخلق مما كان موجودا من قبل، الاستنباط يدركه العالم وهو حدود علم الرياضيات، والحدس يدركه الفيلسوف أو المتصوف بعد التخلص من الاستنباط.

يظهر الأثر السقراطي على هدف **ديكارت**؛ لأنه يخاطب الإنسان العادي، إنسان لم تفسده الثقافة ولا الآراء الخاطئة، إنسان لا زال يحتفظ بعقله مثلما منحته له الطبيعة (الفطرة)، [15] فتمر المعرفة عنده عبر آلة

15- نورد بعض المقتطفات من المحاورة بتصرف لدعم هذا القول:

- ...**إيدوكس**: ماذا تقولان إذن عني لو أكدت لكما أني لا أرغب في تعلم أي شيء، وأنا مثل ديوجين Diogène الذي كان سعيدا ببرميله قديما، فأنا أيضا سعيد بعلمي البسيط، ولكن فهل أنا لست بحاجة إلى فلسفته؟ بالفعل، فمعارف جيراني لا تحدد معارفي... مثل حقولهم التي تحيط من كل جانب قطعة الأرض البسيطة التي أتمتلكها هنا، وعندما يتوجه عقلي بمحض إرادته إلى كل الحقائق التي أوجدها، فهو لا يبحث عن اكتشاف حقائق أخرى، ولكن يتمتع بالرضا ذاته التي يتمتع به ملك لبلاد معزولة عن كل البلاد الأخرى، حيث يتصور هذا الملك أن بعد حدوده ليس ثمة إلا صحراء قاحلة وجبال لا يمكن السكنى فيها...

- **بوليوندر**: بالنسبة لي سأكون سعيدا جدا أن أحضر هذا النقاش...

- **إيدوكس**: ثق يا بوليوندر، أنه على العكس سيكون لك شديد النفع، لأن عقلك متحرر من الأفكار المسبقة، وسيكون من السهل جدا عليّ أن أُوصل للرأي السديد من لم يتبع رأي أحد، مثل إبستيمون الذي سنجده دائما في الطرف المعارض...وأجعلك قادرا على أن تجد بنفسك كل الحقائق الأخرى، لو حكمت بأنها تستحق عناء البحث...

- **إبستيمون**: ...إلا أنك لا تجهل أن الآراء الأولى التي تلقيناها في مخيلتنا تظل مطبوعة بطريقة لا تكفي إرادتنا وحدها لمحوها...

- **إيدوكس**: ... إذا ما أردت جني بعض الثمرات من هذا الحوار، فسأحتاج إلى أن تعيرني الآن انتباهك، وأن تتركني أتحاور قليلا مع بوليوندر، لكي أهدم أولا المعارف التي اكتسبها حتى يومنا هذا... فهي بالفعل لا يمكن لها إلا أن تكون سيئة، وأنا أقارنها بصرح ما سيء البناء، أساساته ليست قوية بالقدر الكافي، ولا أعرف دواء أفضل من القيام بهدمه كاملا لكي أقوم ببناء صرح جديد، لأني لا أريد أن أضع نفسي بين هؤلاء العمال منزوعي الموهبة الذين لا يعملون إلا في إصلاح الأبنية القديمة، لأنهم غير قادرين على بناء الجديد منها. لكن يا بوليوندر، وقتما نكون منشغلين بهدم ذلك الصرح، سنستطيع في الوقت نفسه وضع الأسس التي ينبغي استخدامها في مشروعنا، وإعداد أفضل المواد وأكثرها صلابة لتثبيتها. فقط شريطة قبول أن تختبر معي الحقائق الأكثر يقينية وبساطة التي تعرفها، من كل الحقائق التي يمكن للبشر أن يعرفوها...

- **إيدوكس**: ...لأنه من خلال الشك المطلق، باعتباره نقطة ثابتة وغير متحركة، أريد أن أستنبط معرفة الإله، ومعرفتك، وأخيرا معرفة كل الأشياء الموجودة في الطبيعة.

- **بوليوندر**: ...كن مخلصا إذن لوعودك، وسنكتفي بما لدينا.

- **إيدوكس**: بعد هذا لن تستطيع إنكار أنك كنت تشك...وحقيقي أيضا أنك أنت الذي تشك موجود... إلى حد أنك لا تستطيع أن تشك أكثر من ذلك.

- **بوليوندر**: أنا معك في هذا الرأي، لأني إذا لم أمن موجودا، فما كان يمكنني أن أشك.

- **إيدوكس**: إذن أنت موجود، وتعرف أنك موجود، وتعرف ذلك لأنك تشك.

- **بوليوندر**: كل هذا حقيقي.

- **إيدوكس**: ...أنت موجود، وتعرف أنك موجود، لأنك تعرف أنك تشك، ولكنك أنت الذي تشك في كل شيء ولا تستطيع أن تشكك في نفسك، من أنت؟

- **بوليوندر**: الإجابة ليست صعبة...فسأقول إذن إنني إنسان.

الشك التي من شأنها أن توصل إلى الوجود اليقيني للإنسان، وهو أنه كائن مفكر يملك يقين ذاته بذاته، وهو أكبر انعطاف عن مسار الفلسفة القديمة ممثلة في الفلسفة اليونانية (الأرسطية بالخصوص في قضية الإنسان كحيوان عاقل) يمكن من بناء صرح الفلسفة الحديثة (نظرية الإنسان/نظرية المعرفة مقابل نظرية الحيوان/ نظرية النفس). وهذه الثورة الحقيقية التي قلبت عالم الفلاسفة رأسا على عقب، حاول الفيلسوف في أواخر عمره (وعبر عصارة تجربته الفكرية) أن يمررها بذكاء حاد في قالب حواري يكتسب صبغة تعليمية (الثورة على المدارس) وبيداغوجية (تراعي التدرج الذاتي في تحصيل اليقين)، موجه لمن لم تفسدهم الثقافة وتتحكم فيهم المعرفة البحثية الأكاديمية.

لكن الملاحظ هنا أن الحوار الديكارتي لا يأخذ شكل المحادثة اليومية (كما كان من قبل سائدا لدى اليونانيين)، بل شكل المحادثة الأدبية لشخصيات افتراضية مستقلة عن الواقع، ولهذا فهو ذو طبيعة مسرحية من دون البعد الحركي والوجداني اللذان يميزان الحوار الأدبي/المسرحي، ومن هنا يتميز الحوار الفلسفي عن الحوار الأدبي، وتتميز الشخصيات الفلسفية عن الشخصيات الأدبية، وميزتها أنها «**حوامل لغوية للأفكار**» فقط. لكن هذا لا يمنع من إضفاء بعض الخصائص الأخرى المشتركة بين النص الفلسفي والنص الأدبي: البعد الزمكاني وآثاره (**بوليوندر** و**إبستيمون** يزوران صديقهما **إيدوكس** في منزله الريفي الهادئ ويتحاورون جميعهم لأكثر من ساعتين من الزمن)، وضعية المتحاورين (النفسية مثلا الحزن والغضب لدى **إبستيمون** والإعجاب والفرحة باكتشاف الحقيقة لدى **بوليوندر**)، آثار مواقعهم (التدخلات المنتظمة في النقاش وأهدافها التعليمية)، مرجعياتهم الفكرية وأهدافها المتتالية (الموقف الأرسطي ممزوجا باللاهوت الكنسي الذي يمثله **إبستيمون**

- **إيدوكس**: ...لو سألت مثلا إبستيمون نفسه ما الإنسان؟ ولو أجابني مثلما نجيب في المدارس، إن الإنسان حيوان عاقل...ومن خلال هذا السؤال سيتولد سؤالان آخران: الأول ما الحيوان؟ والثاني ما العاقل؟ وإضافة إلى ذلك، لو سنشرح ما الحيوان، فسيجاب عليه بأنه حيوان حي ذو حواس، وأن حيوانا حيا هو جسم متحرك وأن الجسم جوهر جسدي، وستجد في الحال أن التساؤلات ستتزايد وستتعدد مثل فروع شجرة عائلية، وبديهي إلى حد كاف بأن كل هذه الأسئلة الجميلة ستنتهي بمحض لغو لن يوضح شيئا وسيتركنا في جهلنا الأول.

- **إبستيمون**: إنه لحزن كبير أن أراك تحتقر بهذه الشدة شجرة فورفوريوس، تلك التي دائما ما أثارت إعجاب كل العلماء، وأكثر من ذلك فأنا غاضب لأنك تحاول أن تعلم لبوليوندر ما يكونه (ماهيته) عن طريق منهج آخر غير الذي يتم تعليمه منذ وقت طويل في جميع المدارس.

- **إيدوكس**: ...قل لي، إذن، من أنت شخصيا، باعتبارك تشك لأن هذا ما كنت أود أن أسألك عنه.

- **بوليوندر**: أرى الآن بالتأكيد، أني أخطأت في إجابتي...لأني لم أفهم بقدر كاف فكرتك... وهذا يجعلني معجبا بدقة منهجك، والطريقة التي تقودني بها خطوة خطوة، بطرق سهلة وبسيطة، إلى معرفة الأشياء التي تريد أن تعلمني إياها...فأنا حتى لا أعرف إن كان لدي جسد، مادمت قد أوضحت لي أني أستطيع الشك فيه...وإن هذا لا يمنع من أني لست متأكدا من وجودي... إذا ما كنت سأشك في جسدي، فسأشك أيضا في نفسي، وهو مستحيل بالنسبة لي، لأني متأكد تماما أني موجود، ومقتنع بهذا الشكل بأني لا أستطيع أن أشك أبدا في ذلك.

- **إيدوكس**: تتحدث بطريقة رائعة... حتى إنني شخصيا لا أستطيع أن أقول أفضل من ذلك...بشرط أن يكون الإنسان قد أحسنت قيادته، وبما أنني أجد أن الشرط قد تحقق لديك كما كنت أرغب، فسأكتفي مستقبلا بأن أوضح لك الطريق التي ينبغي أن تسلكها. استمر إذن في أن تستنبط بنفسك نتائج هذا المبدأ الأول.

- **بوليوندر**: فإنه بنور هذه الشعلة أرى بشكل أفضل ما لم أستطع أن أراه في نفسي من قبل، وأنني أيضا لم أعتقد أبدا بهذا القدر أني أمتلك جسدا، وأني أمتلك ما لا يُحس...

- **بوليوندر**: من كل الخصائص التي أعطيت لي، فلا يتبقى إلا واحد لاختباره، الفكر، وأجد أنه وحده من طبيعة ما لا يمكنني فصلها عن نفسي، لأنه إذا كان حقيقيا أني أشك، كما لا أستطيع الشك في ذلك، فإنه حقيقي أيضا أني أفكر...مؤكد إذا لم أكن- أفكر، فلن أستطيع معرفة إذا ما كنت أشك ولا إذا ما كنت موجودا...لو للحظة كنت أتوقف عن التفكير، أتوقف في الوقت نفسه عن الوجود، هكذا إذن الشيء الوحيد الذي لا أستطيع أن أفصله عن نفسي، هو أني أعرف بيقين أني أنا، وأني أستطيع الآن أن أؤكد بلا خوف من أن أخطئ أني كائن مفكر...

وموقف الفيلسوف المتصوف الحكيم الذي يسمو بنفسه عن الدين والعلم معا في شخص **إيدوكس** وموقف عامة الناس ذوي الفطرة السليمة الذين لم ينخدعوا بعد بالعلم والدين والثقافة في شخص **بوليوندر**).

تمثل المحاورة إذن عصرا بكامله والسجالات الفكرية التي خاضها الفيلسوف مع رجالات زمانه (سواء في كتبه أو في الرسائل التي تبادلها معهم)، وكأنه انفتاح للفلسفة على المجتمع ومشكلاته النظرية، حيث يتخذ الحوار شاكلة اجتماعية: توجه الإنسان البسيط، توجه الشاك، توجه المدرسي، ولهذا تظل هذه المحاورة برنامجا تعليميا يهدف إلى تمكين القارئ من فهم التوجهات الفكرية المختلفة، يكون فيه الحوار قاعدة بيداغوجية تمر من الأستاذ إلى المتعلم، أو لحظة منهجية لنقل المعرفة أو تمريرها بالتدريج لهذا المتعلم، أي السماح له بالتعلم الذاتي بواسطة المساعدة والإرشاد.

هذا التصور الثائر على ما قبله، سينعكس على فلاسفة الأخلاق وسيتوج مذاهب أخلاقية ثائرة على الأنظمة الأخلاقية والسياسية القديمة، وخاصة الفكر الأخلاقي والسياسي الذي مثله تابعه **توماس هوبز** في المرحلة التاريخية نفسها.

هوبز: الإنسان وطبيعة الدولة

- تحرير الفاعل السياسي

جمع **توماس هوبز** بين العقل[16] والجسم[17]، وهو في ذلك ينشد وجهة الدارس لنظام الممارسة السياسية على نموذجين متعارضين: الطبيعة العاقلة مقابل الطبيعة الحيوانية، القانون مقابل الغريزة، الثقافة مقابل الطبيعة، الابتكار مقابل العادة، الواجب مقابل الحق (سواء الحق الطبيعي الذي يناسب إنسان الطبيعة أو الحق السياسي الذي يتلاءم وإنسان الدولة[18])، وقد استفاد في ذلك من نتائج العقل الحديث التي سيجت

16- يعني العقل عند **هوبز**، بالتحديد، الحساب، أي الخضوع إلى مبدأين متعارضين: الزيادة والنقص، الربح والخسارة، الحق والواجب. انظر:

- Thomas Hobbes, Léviathan ou Matière, Forme et Puissance de L'état Chrétien et Civile, Traduction, Notes et Notices par Gérard Mairet (Paris, Gallimard, 2000), p. 111

17- الجسد عند **هوبز** أعدل قسمة بين الناس بالتساوي، وهذا ما يدفعهم، في نظره، إلى التنازع فيما بينهم بحسب هذا التساوي وبحسب ما يتساوون فيه من حقوق في الوضع الطبيعي، لكن إذا كان الوضع السباق يتأسس على المساواة، فإن المدنية تتأسس على التفاوت لأنها مبنية على الواجب.

18- نعثر على هذا السجال حول الحق الطبيعي وحول طبيعة الإنسان أيضا في الحوار الذي ألفه **هوبز** تحت عنوان «**حوار بين فيلسوف ومتخصص في القوانين العرفية في إنجلترا**»، نأخذ منه بعض المقاطع على النحو الآتي:

«- **المشرع**: (متخصص في القانون العرفي): ماذا تقول في أن دراسة الحق (القانون الطبيعي) أقل عقلانية من دراسة الرياضيات؟

- **الفيلسوف**: لا يمكن أن أقول ذلك، لأن كل دراسة هي بالضرورة عقلانية أو ليست كذلك، ولكن أقول إن أساتذة الرياضيات الكبار لا يقعون عادة في المزالق التي يقع فيها المتخصصون في القانون (الحقوق).

- **المشرع**: إذا طبقتَ تصورك العقلي على الحق، يمكن أن تكون لك وجهة نظر أخرى.

- **الفيلسوف**: ...لقد قرأت بعناية بالغة ما كتبه **ليتلتون** وتعليقات المشرع المشهور السير إدوارد كوك، فوجدت عبقرية عظيمة ليس في القانون، ولكن في الاستدلالات المستمدة من القانون، وخصوصا قانون الطبيعة الإنسانية الذي هو قانون العقل...لأنه بواسطة العقل يمكن معرفة القانون، وأنا متفق معه حينما قال إن العقل هو روح القانون، وفي الفصل 138 الذي يقول فيه أنه لا يسمى قانونا ما يتعارض مع العقل، وفي قوله أيضا إن العقل هو حياة

ماديته ودفعته إلى تشريح الجسم السياسي والانفعالات الجماعية على أعتاب تشريحه للجسم المادي؛ وذلك

القانون...وفي قوله أيضا في الفصل 21 إن العدالة شكل كامل من العقل الذي يؤول القانون المكتوب.

- **المشرع**: أوضح ذلك، انطلاقا من السير إدوارد (الفصل 138)، بأن ندرك الكمال الاصطناعي للعقل من خلال دراسة مستفيضة وملاحظة عميقة وتجربة طويلة، وليس من خلال العقل الطبيعي الموجود لدى كل واحد من الناس...أقصد العقل القانوني الذي يستطيع توحيد كل العقول الأخرى.

- **الفيلسوف**: هذا لا يوضح شيئا من هذا الفصل ويجعله خاطئا ومظلما في جوانبه، إلى درجة أن يدعي بأن العقل، الذي هو حياة القانون، ليس طبيعيا وإنما اصطناعيا...إن معظم الدراسات، بما في ذلك الدراسات القانونية، تتم بواسطة عقل طبيعي، أتفق معك في أن معرفة الحق فن، وأن هذا الفن لا يشبه الفنون الأخرى، لكن ليست الحكمة ما أقصد وإنما السلطة التي تشكل القانون. يظل العقل القانوني غامضا من حيث العبارة، وهو ما يجعلني أقول إنه ليس هنالك عقل عند المخلوقات الأرضية يضاهي العقل الإنساني. أفترض بأنه يقول إن عقل قاض، أو القضاة أجمعين، باستثناء الملك، هو القانون ذاته، بحيث لا أحد بإمكانه إنشاء قانون دون أن تكون لديه سلطة مشرعة.

- **المشرع**: أنت تتكلم عن القانون الوضعي، وأنا أتكلم عن القانون العرفي.

- الفيلسوف: أتكلم عن الحق بشكل عام...

- **الفيلسوف**: لكن إذن، أي أمل لديك في سلام دائم داخل الدولة، أو بين دولة وأخرى؟

- **المشرع**: لا يمكنك أن تأمل في أي سلام بين دولتين، ما دامت لا توجد أي سلطة عامة في العالم تستطيع معاقبتها لخرقهما للعدالة. الخوف المشترك يمكنه أن يحل الطمأنينة بينهما لبعض الوقت: لكن كل امتياز واضح قد يدفع بإحديهما إلى غزو الثانية، والامتياز الملاحظ هو أن كل واحدة منهما تخضع لملكها، أما الأخرى فلا. لكن يمكن أن نأمل في سلام داخلي دائم عبر إرشاد أفراد الشعب إلى الامتيازات التي يمكنهم تحصيلها جراء خضوعهم وتعلقهم الخاص بملكهم، والشر الذي سيحيط من بينهم بأولئك الذي ينشقون بسبب وعود الإصلاح وتغيير الحكومة...وهذه حجج مستمدة ليس فقط من العقل، بل من الكتاب المقدس أيضا.

- **الفيلسوف**: ما قلته صائب، لكنه بعيد عما كنت أود أن أناقشك فيه، حدثني عن قوانين إنجلترا، ولهذا سأسألك من جديد: فيما تتجلى غاية القوانين الوضعية؟

- **المشرع**: أقول إن هدف كل قانون إنساني هو السلم والعدالة بين الناس الملقاة على عاتق الدولة، والدفاع عنهما ضد الأعداء الغرباء.

- **الفيلسوف**: لكن ما العدالة؟

- **المشرع**: العدالة هي أن تعطي لكل شخص ما له.

- **الفيلسوف**: التعريف جيد، ولكنه مستمد من **أرسطو**. لكن ما هو التعريف الذي يمكن أن نتوافق عليه كمبدأ ضمن علم القانون العرفي؟

- **المشرع**: هو نفسه المنحدر من **أرسطو**.

- **الفيلسوف**: ألا ترى أيها المشرع، كم أنت مدين للفيلسوف لا لسبب معين، وإنما لأن العلم الأكثر نبلا، والذي هو قانون العالم بأكمله، هو تلك الفلسفة الحقة التي يعد القانون العرفي جزءا صغيرا منها !

- **المشرع**: لكن لا يمكن أن ننتظر من الفلسفة سوى دراسة العقل، وأعتقد أن هذا ما تريد أن تقوله.

- **الفيلسوف**: عندما تقول إن العدالة تعطي لكل شخص ما له، ما الذي تقصده بماله؟ ماذا يمكنها أن تعطيني مثلا؟ ليس لي بالتحديد، ما الذي يمكن للعدالة أن تفعله بحق ذاتي؟

- **المشرع**: من دون قانون، كل الأشياء تصبح في متناول من يريد أن يأخذها ويمتلكها ويتمتع بها...الأراضي، البهائم، الثمار والأجساد البشرية الأخرى ذاتها...وذلك إذا حثه عقله على عدم العيش في أمان، ما يعرف عن العقل هو تلك القيمة التي تسمح بحفظ ودوام الحياة الإنسانية. تلاحظ إذن، بأنه بدون قانون إنساني كل الأشياء تصبح مشتركة، وهذا المشترك يصبح بدوره دافعا نحو الاغتصاب والغيرة والاقتتال وحرب دائمة بين الواحد والآخر. ولهذا يسعى القانون الإنساني إلى حث الناس على حفظ ذاتهم وملكياتهم، بأن يأخذ كل واحد ماله...هكذا نرى أنه من الضروري أن تكون هنالك قوانين وضعية من أجل حماية الناس، وأن قانون العقل الذي هو أساس القوانين الوضعية، هو الوسيلة الضرورية لضمان الأمن والعيش الجيد بين الناس في العالم الحاضر ومن الواجب على كل الذوات أن تخضع له، بما في ذلك الملك نفسه، لأنه قانون الإله.

- **الفيلسوف**: كل هذا معقول، لكن يمكن للقوانين أن تحمي إنسانا من إنسان آخر عندما يكون كل الناس لا عاقلين (متوحشين)... وعندما تكون القوانين ذاتها في نص مكتوب ميت، لا يستطيع بذاته أن يحث إنسانا ما على السلوك كما يريد له أو معاقبته عندما يرتكب شرا؟

- **المشرع**: من خلال القانون، تتشكل القوانين الحية والمسلحة، إضافة إلى ذلك، عندما تختار دولة ما إنسانا أو مجموعة من الناس من أجل قيادتها عبر القوانين، فعليها أيضا أن تنشئ من الناس جيشا، وأن يكون لها رأس مال (مداخيل) وكل الأشياء الضرورية من أجل هذه الوظيفة... لا نبحث عمن يقول القانون، وإنما عن إنسان له سلطة تمنحه قوة داخل الدولة تعينه على تفعيل القوانين...

- **الفيلسوف**: لقد سبق أن توافقنا على هذه النقطة (الحاكم لا ينبغي له أن يعارض قوانين الإله بأن لا يستمع إلى شكاوي الأفراد وحاجاتهم). إذ بما أن الحاكم/الملك هو المشرع الوحيد، فعليه أن يمتثل للعقل الذي هو القاضي الأعلى الوحيد.

- **المشرع**: ليس هنالك شك في ذلك...أوافق أيضا على أن يكون هو الحَكم الأعلى عند كل الأشخاص في كل الدوافع المدنية واللاهوتية...

- **المشرع**: أعتقد حقا بأن تمييزك جميل؛ لأن القدرة الطبيعية والقدرة السياسية لا ترمز سوى إلى الحق الخاص والحق العام...

نابع لديه من قناعة خاصة قائمة على أن الإنسان ليس مجرد جسم طبيعي فقط، ولكن أيضا جزء من مدينة أو من جسم سياسي، ولهذا السبب لا يجدر الفصل فيه بين الكائن والمواطن، فهو كيان تتحد فيه مبادئ الفيزياء بمبادئ السياسة.

في إطار هذه الوحدة، التي تتفاوت أطرافها بحسب ما تقتضيه الدولة الجديدة التي يفكر في إمكان قيامها كبديل لما هو سائد من ائتلاف بشري، يحاصر منظوره الأنتروبولوجي وتحاصر معه مشروعية علم السياسة وأفقه في التأسيس لفعل سياسي عقلاني، هو في صميمه علم للتحكم في الانفعالات البشرية ومنهج لتقويمها وتجويدها. علم يقترح على الفاعل السياسي إمكانية التحرر من الانفعالية العشوائية، التي تضعف عيشه المدني مع بني جنسه داخل كل حضاري معقول مبني على السلم الدائم، بعد فهمها واكتشاف حدودها واختبارها في ظروف متعددة ماضية وحاضرة، وتخليص نفسه من حرب الكل ضد الكل، والتوجه بمقتضى «العقل وصلاحية دعواه»[19] في علاقاته المشتركة.

يقف خلف تحرر الفاعل السياسي إذن، «علم إنساني»[20] (فيه بوادر طموح نقل نتائج برنامج الطبيعيات إلى الإنسان، وتأسيس نظام سببي مادي يستطيع تفسير مبادئ العيش المشترك واستجلاء عالم الانفعالات) يؤسس للمدنية في ضوء انتقالها المحتوم من أصولها المتجذرة في عالم الرأي إلى شكلها العقلاني المتجذر في عالم العقل، ويوطن مشروعيتها ضمن النظام الثقافي المصطنع الذي تمثله الدولة وآلياتها (القانون، المؤسسة...). علم لا يتجاوز في باطنه تقاليد عصره التي يبدو أنها تخترق بدرجة كبيرة نظام الأخلاقية الذي يسعى الفيلسوف إلى عرضه، بل ويؤسسه في شكله العام الذي يجعله بالضرورة خاضعا لمبادئ الفلسفة والعلم الحديثين، وبالتالي لفاعلية العقل واستدلالاته. ومن هنا لم يكن بوسعه سوى إخضاعه إلى بناءات صورية؛ أي تأمله في صورته الهندسية على غرار صورة العالم الطبيعي (الذي تتحد ظواهره داخل كل فيزيائي محكوم بأسطر وأشكال هندسية).

- **الفيلسوف**: الساكسونيون وبقية الجرمانيين الذين لم يغزوهم القياصرة الرومانيين والذين لم يجبروا على استخدام القوانين الإمبريالية، شكلوا شعبا متوحشا ووثنيا، يعيشون بالحرب والنهب، كما أكد ذلك بعض المتخصصين الرومانيين القدماء، الذين يربطون اسم الجرمانيين بأسلوب العيش البدائي، «الجرمانيون أناس حرب»، حكومتهم مؤسسة على عائلاتهم وخدمهم وذواتهم... قوانينهم ليست سوى العدالة الطبيعية...الحق في هذه الحكومة أبوي مبني على الغزو أو المصاهرة...وهذه ليست فقط حياة الجرمانيين، بل أيضا حياة العديد من الشعوب التي تخضع لقانون الطبيعة ولم تعرف بعد حقا مكتوبا.» انظر:

- T. Hobbes, Dialogue entre un Philosophe et un Spécialiste des Common Laws d'Angleterre, Traduit par Philippe Folliot, Dans les Classiques des Sciences Sociales (Chicoutimi, Université du Québec, 2009).

سعى **هوبز** من خلال هذا الحوار إلى وضع أسس عقلانية للسلطة السياسية، للحق والعدالة، وإذا كان العقل هو معيار الحكم في المعرفة الخالصة أو في القضايا الميتافيزيقية (الرياضيات والفيزياء)، فإنه أيضا معيار جيد للحكم في القضايا الأخلاقية والسياسية. والهدف الواضح في ذلك، هو إعادة تأهيل الفكر السياسي عن طريق بناء نموذج عقلي أو علم للسياسة قواعده ثابتة في العقل، يمكن أن يستند إليها السياسي أو القانوني في تدبير الدولة وشؤون الحكم وتأهيل العلاقات المدنية بين الناس على مقاس الرياضيات والفيزياء (مثلما أن للعالم أو الذهن قواعد تحكمه، للسلوك السياسي قواعد معيارية تحكمه أيضا).

19 - Ernst Bloch, La Philosophie de Renaissance (Paris, Payot, 1974), p. 172

20 - T. Hobbes, Léviathan ou Matière, Forme et Puissance de L'état Chrétien et Civile, Ibid, p. 25

إن العالم الأخلاقي يتحدث بلغة هندسية، على العقل أن يفهمها ويحولها من فكرة عنها إلى سلوك مدني مشروع، أي أن يضطلع باكتشاف القواعد المجردة للفعل السياسي الرشيد الكفيلة بضبطه والتحكم فيه، ولهذا لابد أن ينتمي **هوبز** إلى مشروع السيادة على العالم بواسطة العقل المجرد وأن يستجيب له منظوره للدولة (حيث الفاعل السياسي ملزم بالتحرر المفضي إلى السيطرة على طبيعته الفاسدة والتخلي عنها إذا لزم الأمر من أجل أن يبلغ المدنية الحقة، أي المجتمع السياسي في صورته الحديثة، ولذلك يصنف بهذا الزعم ضمن دعاة المدنية بالصناعة لا بالطبيعة)، وإلى مشروع اكتشاف الذات (فالإنسان يعثر على ذاته عندما يكتشف مدنيته الحقة)، وإلى ثقافة المنهج (بالبحث في المنهج القويم المفضي ليس فقط إلى بلوغ اليقين ولكن بدرجة أكبر إلى العيش السياسي الذي يحفظ كرامة المواطن ويحتوي ضعفه وهشاشة طبيعته، وهو منهج يستنير به الفاعل السياسي في طموحه نحو السلم المدني، واستعجال تجنب الحرب الجماعية التي تؤثث نمط عيشه في العهود السابقة، منهج يراد به قيادة فعله السياسي بواسطة العقل والحكم في منظومته الأخلاقية بالأدلة العقلية، منهج محكوم بفاعلية الشك وصلاحيته في تقويم طبيعته واستشكال تجربته اليومية التي يشاركها مع غيره من الفاعلين)، وإلى روح الضمانة الإلهية (حيث العقل نعمة إلهية، وأن الإله يتكفل ليس فقط بضمان أفكاره الحقة والسهر على خلودها، بل كذلك بضمان العيش المدني السليم، ومن هنا مازال العقل ذلك الصوت الإلهي الذي يدعو الفاعل السياسي إلى التحرر من عالم الانفعالية العشوائية التي تضع صاحبها مسبقا خارج الدولة).

يوحي الإرلندي بمشروع للعلوم الإنسانية يمثله علم إنساني يكون بمثابة تكملة للعوم الحقة أو علوم الطبيعة، وهذه نقلة لها أهميتها في تاريخ الفلسفة العملية؛ إذ بما أن الرجل يحرص على أن يضع في السياسة أسسا ثابتة (لا تتأثر بتقلبات التاريخ ولا بحركية الزمن) لا يستطيع العقل أن يفندها، وجد نفسه مضطرا إلى التعريف بمهمة هذا العلم، وهي: أولا، البدء بدراسة الجسم وتشريحه فيزيولوجيا وتحديد مقوماته وخصائصه، عبر مرور حتمي من علم الطبيعة (وبالتدقيق علم الأجسام الفيزيائية) إلى علم الأجسام السياسية، دون الاستقلال عن نظرية المعرفة السائدة في عصره (معرفة طبيعة الإنسان). مشروع يميل فيه نحو نزعة تأملية للطبيعة السياسية لدى الإنسان، وهي في صميمها نظرة من فوق للدولة وللمجتمع وللسلوك السياسي الجمعي، نظرة فيلسوف، وليست نظرة سياسي أو متخصص في العلوم السياسية والقانونية بمفهومها المعاصر.

- نخبوية الفاعل السياسي

يعد **هوبز**، بناء على ما سبق، واحدا من مؤسسي الفلسفة السياسية الحديثة وأحد أبرز منظري السلطة السياسية في تاريخ الفكر السياسي، تأثر كثيرا بالمنهج الديكارتي واستمد منه مركزية العقل في التفسير والبناء، كما استلهم من عصره النماذج العلمية (الرياضيات والفيزياء وعلم التشريح والميكانيكا) الكفيلة بتسويغ مشروعه في علمنة الممارسة السياسية وأدواتها. فكر في قضية العقل والجسد كفيلسوف، واختار طريقه الخاص

به المستقل عن هذه العلوم، والطريق الذي يسمح بالاستفادة من مناهجها نحو اختبار طبيعة أخرى هي الطبيعة الإنسانية، فكان لابد له أن يعلن خلافه الرسمي مع فلاسفة الإنسان، وخاصة معاصره **ديكارت**.

بينما فكر **ديكارت** في إمكانية صورنة العقل وفق المنهج السليم القادر على إثبات سيادته داخل مملكة الأفكار، كان **هوبز** يفكر في الكيفية التي يسود فيها العقل ويسوس داخل مملكة الإنسان/الدولة، أي أن العقل لا يكفيه أن يكون مرشدا ودليلا للإنسان في فحص المعارف والأفكار (نظرية المعرفة على طريقة **ديكارت**)، بل عليه أن يستجمع كل مقوماته النظرية من أجل البحث في قدرات الجسم وخصائصه الفيزيولوجية وإرشاده نحو الطبيعة الصحيحة للانفعالات أو السلوك السياسي الذي ينبغي أن تسمو إليه الطبيعة الإنسانية داخل مملكة الفعل.

نشدان المدنية الحقة وتعليم العيش المدني غاية العقل السياسي، حيث لا يسعفنا العقل فقط في استطابة الإنسان ككائن مفكر تتحدد معقولية إنسانيته من خلال التفكير، وإنما أيضا ككائن سياسي (حيوان سياسي بلغة **أرسطو**)، بشرط أن ينتصر على طبيعته؛ أي إن معقوليته لا تستقيم فقط من خلال التفكير السليم، بل أيضا من خلال السلوك السياسي القويم داخل الدولة. العقل لا ينتصر فقط على الحواس، كمداخل أو منافذ معرفية للجسد، بل ينتصر كذلك على انفعالات الجسم ويستبدلها بمبادئه، ومن هنا كان لزاما على الإرلندي أن يتجه نحو تقويم الصيغة النمطية للكوجيطو الديكارتي، الذي يمثل في فرنسا هوية الإنسان وطبيعته: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، والسعي إلى استبداله بالهوية الجديدة أو الكوجيطو الجديد: «أنا أتعاقد، إذن أنا موجود» (الوجود هنا لا يعني الوجود الذاتي الخالص من كل تحديد سوى تحديد الفكر أو الوجود داخل الذات، بل الوجود السياسي داخل الدولة بوصفه جماعيا واجتماعيا)، فالوجود الحقيقي هو الوجود داخل الدولة والتأقلم مع مؤسساتها وقوانينها، هو التواجد إزاء الآخر في الوضع الجديد الذي يقضي بالنزوع نحو التخلص من الوضع الأصلي/حالة الطبيعة، في طريق بناء جسم سياسي مؤسس على «نور العقل»[21] وتقديراته الحسابية.

يوجهنا **هوبز**، في سجاله مع معاصريه، نحو رياضيات اجتماعية (خالصة من النزعة الفردية) نابعة من **ديكارت** و**غاليلي**، (السلوك المدني مكتوب بلغة حسابية لا يدركه أو يفهم معناه إلا من كان مؤهلا للعيش المدني)، رياضيات لا تساعدنا فقط على فهم النظام الفيزيائي للطبيعة (حركة القوى وسرعتها) أو تركيبة العالم الجامد، بل أيضا على فهم النظام السيكو- فيزيولوجي للجسم الحي (صراع القوى والملكات وحركتها في المجال وأثره على العلاقات السياسية داخل الدولة: الخوف، الأنانية، القلق، العدوان، المكر والخديعة...وهي كلها تمثل الخصائص الانفعالية والفيزيولوجية التي تتحكم في أسلوب العيش وتكيفه على منوالها). إن الرياضيات مطالبة بأن تنفتح على الطبيعة الإنسانية؛ أي أن تزودنا بحسابات ثابتة للمجتمع المدني لإصلاحه، ولهذا بينما يتجه **ديكارت** نحو تأسيس مملكة صورية للأفكار، يتجه هوبز نحو تأسيس مملكة صورية للسلطة السياسية

21 - Franck Lessay, Souveraineté et légitimité chez Hobbes (Paris, P.U.F, 1988), p. 15

أو الحكم (الحق المجرد)، مملكة يتم فيها تكييف العلاقات الميكانيكية والفيزيولوجية للمادة الحية مع مبادئ العقل الصورية. إذا كان العلم (علم التشريح) يمكننا من تشريح المادة الحية ومعرفة عللها وأمراضها، فإن السياسية (علم الطبيعة الإنسانية) هو العلم الذي يمكننا من تشريح السلطة السياسية ودراسة القوى السياسية الفاعلة والمتحكمة فيها.

يسبح **هوبز** إذن، ضد التيار؛ إذ في الوقت الذي تتجه فيه العلوم الحقة، بما في ذلك الفلسفة، نحو دراسة الطبيعة، يتجه هو بالفلسفة نحو دراسة الإنسان وتشريح قواه الطبيعية، من خلال نموذج علم إنساني (ليست لديه مواصفات الموضوعية التي للعلوم الإنسانية إبان القرن التاسع عشر؛ لأنه نتيجة تفكير خالص في مرحلة معينة وخلاصة منطقية لها)، يمكن أن يطلق عليه علم تدبير الحكم المدني، أو علم السلطة السياسية، وهو العلم الذي نعرف بواسطته كيف يدبر الإنسان سلوكه اليومي داخل الدولة، وكيف يحكم، وكيف يشارك في الحفاظ على حقوقه الطبيعية، سواء ضمن الوضع الأصلي الذي يجعله خارج مفهوم الدولة وآلياتها، أو ضمن الوضع الافتراضي الصوري داخل الدولة، الذي يقدمه **هوبز** كنموذج للحياة السياسية المثالية.

فكر هذا الأخير في الدولة كنظام صوري كامن في العقل؛ أي في أصولها الطبيعية (كيف تتشكل الدولة؟ ومن أين تنحدر؟)، ومن خلال تشريح كلي لأصولها الطبيعية (طبيعة الإنسان هي المسئولة عن إنتاج نمط معين من الدولة)، انتهى إلى ضرورة إصلاح المجتمع القائم عبر حتمية منطقية تضع حدا نهائيا للحرب الطبيعية التي يشترك فيها الكل، من أجل ضمان السلم والأمن بين الناس. وهو يحاول تسويغ ذلك فلسفيا، انتهى أيضا إلى ضرورة وضع السياسة على عمدان علم قوي البنيان والأسس، وخاصة الأسس المادية، التي تفرض عليه العودة إلى تشريح السلوك السياسي في وظيفته، والغرائز التي تتحكم فيه، أي عبر رده إلى القوى الميكانيكية والنفسية التي تحركه، وفي هذا الإطار الميكانيكي المادي، يمكن القول إن فلسفته قائمة على روح مادية؛ لأن الشيء المفكر، في حسبانه، هو شيء ذو طبيعة جسمية: «أنا أفكر، إذن المادة ذات الطبيعة الجسمية تفكر»، وهذا بمثابة مراجعة نظرية لقواعد ومسلمات «**التأملات الميتافيزيقية**.»

ينحو **هوبز** نحو دراسة الإنسان والبحث في طبيعته؛ لأنه من أجل أن تكون لدينا فكرة واضحة عن «**عناصر الحق الطبيعي والسياسي**»، لابد أن تكون بحوزتنا معرفة قوية بالإنسان وبدلالة الجسم السياسي وبماهية القانون. والمقصود بالطبيعة الإنسانية عنده كل القوى الطبيعية التي يحوزها الإنسان بغرض توظيفها في سلوكه المدني: القوة الغاذية (الاقتيات)، قوة الحركة (الانتشار في المجال)، قوة النوع (التناسل)، الحساسية أو الانفعالات الغريزية، ملكة الفهم (العقل)، ملكة الجسد...وكل هذه القوى متركزة في مفهوم الإنسان الذي يعد في الفلسفة السياسية القديمة «**حيوانا عاقلا**» (أي الإنسان الذي تتوحد فيه الصفات الحيوانية والعقل). وقد نشأ لديه تمييز هام بين قوتين طبيعيتين: قوة الجسم وقوة الفكر، فمن خلال الأولى نفهم، عبر نظرة تشريحية للجسم، أنها تنقسم إلى ثلاث ملكات: ملكة الاقتيات، ملكة الحركة، ملكة التناسل، ومن خلال الثانية نفهم أنها تنقسم إلى ملكتين: ملكة الفهم وملكة التخيل (نقل وتحريك الفهم في المجال الطبيعي).

أخرج **هوبز** مؤلفه في «**الطبيعة الإنسانية**»[22] سنة 1640 مع بداية الثورة الإنجليزية، بغرض أن يكون معزولا عن الأحداث الاجتماعية والسياسية، يسائل فيه الطبيعة السياسية للإنسان، ويضع فيه ترتيبا عقليا للقوى والانفعالات الإنسانية: الفهم، الخيال، اللغة والدين، وكأنه يؤسس لأنثروبولوجيا صارمة تعنى بالمشكل السياسي في العلاقات القائمة بين الأفراد، ولعلم السياسة بوصفه علما اجتماعيا يهتم بتحليل بنية الأفراد. مستخلص الكتاب تحديد ماهية الإنسان، على غرار التحديد الجوهراني عند **ديكارت**: الإنسان بطبيعته كائن راغب، تتحكم فيه الرغبة والميول الطبيعية، يهتم بتغذية الملكات التي تمكنه من حفظ ذاته داخل الوجود، وهكذا فمن طبيعته تبدأ وتنتهي السياسة (تبدأ وتنتهي الدولة أيضا)، أي في سياق المواجهة الكلية بين رغبات الأفراد (بالنسبة **لديكارت** تتصارع الأفكار لتنتج العقل أو المعرفة الحقة، وبالنسبة **لهوبز** تتصارع الرغبات لتنتج العقل أو العقد السياسي).[23]

وليمثل به مذهبا ماديا يسبح في محيط علم الطبيعة الإنسانية الكفيل بتفسير أصل المجتمع المدني والإنسان، باعتبارهما نتاج الميكانيكية والانفعالات، وعلى إثر ذلك قسم المجتمع إلى قسمين: مجتمع الطبيعة (إنسان الطبيعة)، صورة مصغرة عن حالة الطبيعة التي تسودها حرب الكل ضد الكل، تدفع كل واحد إلى فهم الآخر على أنه مستبد وعدو وغامض (ذئب) ومحاولة التفوق عليه وتوقع الشر منه، حالة حرب عامة تقود الإنسان نحو العيش وفق أسلوب حيواني...ثم مجتمع التعاقد (إنسان الدولة) وهو صورة افتراضية لحالة مدنية يميل فيها الأفراد نحو السلم عبر مبدأ حسابي (تحسب فيه الامتيازات المرجوة من الحياة الجديدة والمصالح المتخلى عنها لفائدة هذا الانتقال الحتمي، أي يحكمه قانون الربح والخسارة) يتحكم فيه نظام عقلي صوري ورمزي هو «العقد» يخضع له كل من الدولة والإنسان. مستفاد ذلك، أن الإنسان هو صانع الدولة بعد أن لم تقم لها قائمة من قبل (وهذه ثورة على النمط السياسي القديم والوسطوي، حيث كانت الدولة مهداة للإنسان من قبل الطبيعة والإله وما على الإنسان سوى أن يعترف بقدسيتهما ويتبع قوانينهما الخالدة) لضمان

22- يمكنكم العودة إلى هذا الكتاب لتهتدوا به إلى الأفكار المستخلصة منه في حدود المستطاع، وخاصة إلى الفقرة الأولى التي تحمل عنوان «**طبيعة الإنسان مركبة من ملكات الجسم وملكات الفكر**»، لكي نفهم أن هذه القوى الطبيعية تتحول إلى سلط سياسية وإلى أنظمة حكم قائمة الذات، فبالنسبة للجسم نتحدث عن سلطة الإخضاع، وبالنسبة للفكر نتحدث عن سلطة الفهم، انظر:

- Thomas Hobbes, De la Nature Humaine, Ou Exposition des Facultés, des Actions, et des Passions de L'âme, et de leurs Causes Déduites d'après des Principes Philosophiques qui ne sont ni Reçus ni Connus. Traduit de l'anglais par Le Baron D'Holbach (Québec, Chicoutimi, 2003), pp. 12-13

23- يقول **هوبز** في معقل رده على بعض مسلمات «**التأملات الميتافيزيقية**»: «**بواسطة كلمة «عقل»، ندرك جسما طبيعيا، له من الحذاقة ما يمنعه من أن يقوم على الحواس، لكنه يحوز مكانا كالذي تحوزه صورة الجسم العيني. كذلك إن التصور الذي نمتلكه عنه يجعله شكلا بلا لون: حيث ندرك البعد في الشكل، وبالتالي إن معرفة عقل ما هي معرفة لشيء له أبعاد، ومن يقول بعقل مفارق يقول في الآن ذاته بجوهر من دون أبعاد، وهما كلمتان متعارضتان. كذلك عندما نمنح كلمة عقل للإله، فإننا لا نمنحه إياه ليس فقط وفق التعبير عن الشيء الذي نعرفه، إلا عندما نسند إليه الشعور والذكاء، وهي طريقته في أن نبدي له احترامنا، وإنا مجهودنا هذا لتجريد له من كل جوهر جسمي أو حيواني.**» (انظر الجزء الحادي عشر من الكتاب، في الفقرة الرابعة، ص 56). ينتقد بقوله هذا بعض مبادئ التأملات الديكارتية، وهي امتداد فكرة الإله في العقل، فالذي يمتد عليه أن يكون جزءا من الطبيعة. أما الذي ليس من الطبيعة في شيء، فلا يمكنه أن يمتد؛ لأن لا أبعاد له يمتد من خلالها؛ أي مادام ليس بإمكانه أن يكون جسما (الآلة الحيوانية) أو صورته (معرفة عقلية عنه). أن تضع الإله فوق العقل والجسم معا، فإنك تقضي بعدم امتداده فينا كرغبة أو كفكرة. هذه المادية الميكانيكية قادت إلى وضع السلوك الإنساني تحت طائلة «الحتمية الطبيعية» بحجة أن كل الأفعال الإنسانية مستمدة من غريزة لا تقهر: غريزة الفهم وغريزة النزوع (الإنسان رغبتان: رغبة الفهم ورغبة الفعل، وقدرتان: تارة يتجسد من خلال قدرته على الفهم وتارة أخرى يتشكل من خلال قدرته على النزوع والاستجابة لميولاته الغريزية).

حقوقه الطبيعية: الحياة والأمن والحرية والملكية والتمدن. إذن، فهي واقع مصطنع بكامله تجتمع الذئاب فيما بينها لتشكيله، فإذا كان الشر متجذرا في قلب الإنسان، فإن الدولة تزيحه وتضمن الخير بالمقابل، وهذا هو الدرس الذي نستفيده من هذا الأخير في هذه النقطة.

تجد جملة الأسئلة المعروضة في هذا الكتاب عمقها الفلسفي في كتاب «**المواطن**»[24]، لكن لماذا المواطن وليس الإنسان؟ بكل بساطة لأن الانتقال من الطبيعي إلى السياسي يعلن نشأة المواطن أو المواطنة عبر نشأة

24- يقول **هوبز** في الجزء الأول من الكتاب الذي خصصه للحرية: «**يمكن أن تقسم ملكات الطبيعة الإنسانية إلى أربعة أصناف: قوة الجسد، التجربة، العقل، الانطباعات، من خلالها أبدأ بعرض المذهب الذي أود معالجته في الكتاب...لأبحث بعد ذلك فيما إذا كان الناس حقا يولدون باستحقاق في مجتمع، وفيما إذا كانوا يحفظون أنفسهم من الغزو والعدوان المشترك. إذا كان الأمر كذلك، فمهمتي أن أكتشف الملكة التي تجعلهم قادرين على ذلك. في النهاية أمر إلى أبعد من ذلك، متبعا ما تقودني إليه استدلالاتي، لأبين النصيحة الضرورية التي ينبغي أخذها هنا، والشروط التي يتطلبها المجتمع، أو السلم الإنساني، أي بتعبير آخر القوانين الأساسية للطبيعة.**» انظر:

- T. Hobbes, Le Citoyen ou les Fondements de la Politique, Traduction de Samuel Sorbière, Introduction et Notes par Simone Goyard-Fabre (Paris, Flammarion, 1982), P. 90

يقول أيضا في الفقرة التي تليها: «**معظم ما كتب حول الجمهوريات، يفترض أو يَطلب، كما لو أنه شيء لا يمكن رفضه، أن يكون الإنسان حيوانا سياسيا، في اصطلاح اليونانيين، يولد داخل المجتمع ومعه ملكة طبيعية، وعلى هذا المبدأ يبنى المذهب المدني، بحيث إن الحفاظ على السلم وقيادة النوع الإنساني يتطلب من الناس أن ينسجموا ويعتبروا ببعض الدساتير والشروط التي يمنحوها اسم قانون، هذا المبدأ مادام عاما، فهو لا يترك وراءه أي خطأ، ماعدا الخطأ الذي نعثر عليه بعد فحص دقيق للطبيعة الإنسانية؛ لأنه إذا أخذنا بعين الاعتبار الأسباب التي بها يتحد الناس داخل مجتمع، سيتضح أنها عرضية ولا تقوم وراءها أية حكمة ضرورية في الطبيعة.**»(المرجع نفسه، ص 92).

وبعد عرض لظروف الطبيعة الإنسانية: حب الانتصار والسيادة على الآخرين وانعدام الثقة بين الناس، يتابع قوله: «**جلي إذن عبر كل هذه التجارب، بالنسبة للذين يعنون بالشؤون الإنسانية، أن جل اتحاداتنا...لا تتشكل إلا عبر الضرورة التي تسكن الناس بعضهم البعض، أو الرغبة التي تدفعهم إلى تحصيل الانتصار...إننا نعيش في وحشية أكثر من الحيوانات المتوحشة الأخرى...أستخلص إذن أن كل المجتمعات تتشكل وفق مبدأ الانتصار (التفوق) ورفاهية العيش، وأنها أيضا موسومة بالأنانية...العقل يرى أن التفوق ينشأ عبر الدخول في مقارنة مع الآخرين ومن الاستعلاء عليهم... إن أصل أكبر المجتمعات وأدومها لا ينحدر من تعاطف مشترك بين الناس، بل من خوف متبادل بينهم.**»(المرجع نفسه، ص 93).

إنه بقوله هذا يخرج الإنسان الديكارتي من ذاته ويزعزع فكرة جنة الأرض. يتابع قوله: «**يرتبط سبب الخوف المتبادل بالمساواة الطبيعية بين كل الناس، التي هي جزء من الإرادة المشتركة...أما اللامساواة التي تسود الآن، فهي نتاج للقانون المدني.**» (المرجع نفسه، ص 95).

يسترسل في كلامه فيساجل في ماهية الحق: «**نفهم من كلمة عدالة أو حق، الحرية التي تسمح لكل واحد باستخدام قواه الطبيعية عن طريق الامتثال للقانون العقلي، وقد توصلت إلى هذه النتيجة من المبدأ الأول للحق الطبيعي، الذي يتيح لكل واحد، من أجل حفظ ذاته وعشيرته وحياته، حرية أن يفعل ما يشاء.**» (المرجع نفسه، ص 96).

ويقول أيضا: «**نضيف إلى هذا النزوع الطبيعي، أن الناس يميلون إلى إيذاء بعضهم البعض، وذلك منحدر من الرأي الذي يكونه كل واحد عن الآخر، ومن حق كل واحد منهم في كل شيء...ومن تصورهم للعنف الذي يحدق بهم من عدو يريد التفوق عليهم...ولهذا أعلن بلا شك أن حالة الطبيعة التي يعيشها الناس، قبل أن يتحدوا داخل مجتمعات، هي حالة حرب دائمة، وليس هذا فقط، بل حرب الكل ضد الكل...**» (المرجع نفسه، ص ص 98-99).

يستمر في قوله كذلك: «**دائما وبسبب هذه المساواة في القوى والملكات الأخرى، التي يمتلكها الناس في حالة الطبيعة، أي في حالة الحرب، لا يستطيع أي شخص أن يضمن بقاءه، ولا أن يأمل في أن يعيش حياة طويلة، ولهذا السبب بالذات سأسلط الضوء على القوانين الطبيعية، التي سأعرضها في الفصل الموالي، التي تنسجم مع الطريق السليم الذي يعلمنا البحث عن السلم.**» (المرجع نفسه، ص 100).

وفي الفصل الثاني من هذا الجزء، الذي يحمل عنوان «**قانون الطبيعة الذي يحرسه التعاقد**»، يقول: «**إن قانون الطبيعة الأساسي هو البحث عن السلم، إذا أمكن تحصيله، أو البحث عن بديل للحرب، إذا كان السلام ممتنع التحقق.**» (المرجع نفسه، ص 103).

ويقول أيضا: «**هذا واحد من القوانين المنحدرة من القانون الطبيعي الأساسي: ينبغي التخلي عن الحق في كل شيء، بواسطة ترك جزء منه ونقله للآخر.**» (المرجع نفسه، ص 103).

قلق السلم عند الفيلسوف هو «دعم الحياة» ولهذا أراد أن يثبت أن العقل يقود الإنسان إلى حساب نفعي Calcule Pragmatique للمصالح والامتيازات التي توجه حقه الطبيعي نحو غاية نفعية، وهذه الغاية النفعية تنسجم والطريق السليم لمتخصص تقني في الطبيعة، وهو ما يتطلب أن لا تتأسس العلاقات بين الناس على الوعود Les Pactes، بل على العقود Les Contrats، فالوعود قابلة للنقض لأنها تتضمن صيغة المستقبل، وبالتالي لا تضمن الحق في الحاضر، أما العقد فهو التزام أخلاقي وقانوني يحفظ الحق حتى داخل اللغة اليومية لدى الناس (اسمية تعاقدية).

يسترسل في عرض القوانين الطبيعية فيقول: «**القانون الطبيعي الثاني، المنحدر من القانون الطبيعي الأساسي، هو ضرورة حفظ التعاقدات التي أحدثناها وحفظ صوتها (الوفاء بالكلمة) ...لأن من شأن ذلك أن يساعد على تحقيق السلم، عندما نمتثل نحن أنفسنا لما تعاهدنا عليه، ونكون مثالا جيدا للآخرين.**» (المرجع نفسه، ص 113).

وهكذا يتسلسل في إيراد القوانين الطبيعية مثلا:

- أن نتعاقد مع من نضمن معرفته جيدا ووفاءه بالعقد.

- أن يصير كل واحد معروفا لدى الآخرين بحسن نيته وقدرته على التعايش رغم اختلافه عنهم.

- الاعتذار عن الأخطاء السالفة لمن يطلب الاعتذار مع ضمانات في المستقبل على عدم تكرار ذلك.

- تجاوز مبدأ الانتقام الذي يدفعك إلى التمسك بالشر الماضي، ويحجب عنك الخير في المستقبل.

- لا يجوز لأي شخص أن يضمن معرفته بالآخر من دون النظر إلى أفعاله وكلماته، أو يكون شاهدا عليه من خلال ابتسامته وموقفه، أو من خلال ملامح وجهه.

- كل الناس متساوون أمام القانون والتكبر يعارض ذلك.

- أتعاقد مع الآخرين على امتيازهم بذات الامتيازات التي أطلبها.

- من حق كل واحد أن يطالب بالعدالة والاستفادة من التوزيع العادل لتلك الامتيازات.

- الاشتراك في الخدمات التي لا يمكن تقسيمها.

- عندما يخدم الكل كله يتحقق معنى الملكية.

- إذا كانت هنالك فئتان متخاصمتان في حق ما، فعليهما أن تحتكما إلى حكم محايد.

- لا يجوز لأي شخص أن يعلن نفسه حكما سواء على ذاته أو على الآخرين.

- إن من نحكمه علينا في موضوع النزاع لا يعني أنه يمتلك أفضلية أو امتيازات علينا، أو يميل بفضلها نحو نصر فئة على أخرى.

- مادام ليس لدى القضاة أو الحكام أي مؤشرات مضمونة، فلا يمكن أن يقروا بأفضلية فئة على أخرى.

ليس هنالك أي وعد بين الحاكم والفئات التي تحتكم لديه، لكي يسعه تصحيح حكمه وتحقيق العدالة.

- على الحاكم أن يكون حرا في حكمه.

- لا ينبغي أن نفعل شيئا للآخرين لا نحب أن نفعله لأنفسنا.

- قوانين الطبيعة ثابتة وأبدية.

- قانون الطبيعة قانون أخلاقي يحقق النبل والصداقة والتضحية.

بعد ذلك يساجل في قانون الطبيعة الذي أدرجه في الفصل الثالث بعنوان «**في أن قانون الطبيعة قانون إلهي**»، حيث نجده يقول: «**إن العقل الذي ليس شيئا آخر غير قانون الطبيعة، يمثل الإله الذي أحدثه بشكل مباشر في الناس، ليضعوا قاعدة لتدبير أفعالهم، وأن مبادئ العيش الجيد التي توجههم هي ذاتها القضايا التي منحتها الفخامة الإلهية كقانون لمملكتها السماوية، والتي علمتنا إياها عن طريق الوحي في شخص ربنا يسوع المسيح، والمختارين المقدسين...أتوجه إذن في هذا الفصل، وعبر فقرات من الكتاب المقدس، إلى تأكيد النتائج التي توصلت إليها عبر استدلالي الذي يتمحور حول قانون الطبيعة.**» (المرجع نفسه، ص 130).

يسعى **هوبز** هنا إلى اختبار حديث الإله على ثلاث طرائق: العقل، الوحي والنبوة، ليبين أن بواسطة العقل الطبيعي يجوز للحاكم أن يؤول الحديث الإلهي في كل القضايا الإنسانية الدينية والدنيوية، وكأنه ينقل سلطة الإله إلى الحاكم، الشخص المعنوي المعنى بالحفاظ على النظام وتحقيق العدالة وضمان الحقوق داخل المجتمع السياسي.

في الجزء الثاني الذي خصصه «**للإمبراطورية**»، والذي يحمل التسمية نفسها، وخاصة في الفصل الرابع المعلن بهذه الصيغة «أسباب تشكل المجتمع المدني وطبيعته»، نجده يقول في الفقرة الأولى: «**إنها شيء بديهي بذاته، أن تستمد كل أفعال الناس، باعتبارهم أناسا، من إرادتهم، وأن هذه الإرادة تتوجه بمقتضى الأمل والخوف.**» (المرجع نفسه، ص 139).

وفي الفقرة الخامسة يقول: «**يدرج أرسطو ضمن قائمة الحيوانات السياسية والاجتماعية، البشر والنحل والنمل وكثيرا من الحيوانات الأخرى التي تدنو من العقل (النظام)، الذي بواسطته تستطيع الخضوع إلى النظام الأمني وتؤسس تعاقدات...وتوجه أفعالها نحو غاية مشتركة تتمثل في تحقيق الطمأنينة...ولهذا تستحق هذه الاتحادات أن تسمى مجتمعا مدنيا، والفاعلين فيها حيوانات سياسية...لكن ليس مثل هذا الوضع يستقيم مع البشر، لأنهم خاضعين فيما بينهم إلى الشرف والذل، وهذا ما ليس بموجود أبدا عند العجم، وعلى أساس ذلك تنشأ الكراهية والغيرة، وعن هذين الانفعالين السوداوين تتشكل الانشقاقات والحروب التي يتسلح من أجلها الناس ضد بعضهم البعض، أما العجم فلا قلق لديها من هذه الناحية...كذلك إن الحيوانات التي تقترب من العقل لا تتوقع أن يحدث لها خطأ في أنظمتها النرجسية، لكن في الجمهورية، مهما كانت صغيرة، سنعثر فيها على مجموعة من الأشخاص الذين يعتقدون بأنهم أكثر معرفة من الآخرين...فيولدون الحروب المدنية...كذلك، تلجأ العجم إلى استخدام طفيف للأصوات فيما بينها من أجل التعبير عن انفعالاتها...لكن الإنسان له لغة تجبره على قول الحقيقة...نتحدث هنا عن بركليس الذي أرعب وسحق وجعل اليونان بأكملها في هيجان من جراء خطبه، أيضا لا تميز العجم بين الإهانات والأذيات، ولهذا فهي تترك عشائرها مستقرة...لكن من بين البشر من يعتبر أكبر مخل بالسكينة العامة وخصوصا من يحيى في فراغ دائم...أقول أخيرا إن الرضى والقبول الذي نلاحظه عند العجم طبيعي، لكنه عند البشر تعاقدي، وبالتالي فهو مصطنع...ومن هنا أستنتج أن الرضى المستعار، أو المجتمع التعاقدي، بدون قوة عليا وعامة تملك الاستقلالية في التخويف**

العالم القانوني والسياسي؛ وذلك يقتضي أولا علمنة السياسة أو السلطة السياسية (على منوال الفصل الذي أقامه **غاليلي** بين الفيزياء والدين). إن بنية المواطن لا يمكن فهمها إلا عبر هذا الانتقال الحتمي من الطبيعي إلى السياسي، من الغريزة إلى العقل، من السلوك السياسي العفوي إلى السلوك السياسي المحسوب بتقديرات عقلانية ونخبوية (اصطفاء المؤهل للعيش المدني).

يظهر هنا أيضا أثر **ديكارت** على تصور **هوبز** للمواطن من خلال النموذج العلمي الذي يقضي بفكرة سيادة الإنسان على الطبيعة (إزاحة الغرابة عن العالم وتطويعه لصالحه)، وقد نقلها **هوبز** أنتروبولوجيا إلى حقل السياسة، حيث سيمكن علم السياسة الإنسان من السيطرة على طبيعته وإعلان سيادته عليها (المواطن الحقيقي هو الذي ينتصر على طبيعته، فالعقل سيد الغريزة أو الانفعال). تسمح قوانين الرياضيات والفيزياء معا بالسيطرة على الطبيعة، وهذه خلاصة ما وصل إليه علماء وفلاسفة العصر الحديث (النظام الميكانيكي للفيزياء والنظام المنطقي للرياضيات)، لكن **هوبز** سعى إلى نقلهما إلى العالم الأخلاقي (العالم ممتلئ بالقوانين، لكن العالم الأخلاقي ممتلئ بقانون واحد هو قانون الغريزة، وينبغي سد هذا الفراغ عن طريق ملئه بالقوانين العقلية). إنه عصر صورنة العالم Conceptualisation du Monde (عقلنة العالم أو تجريده من قدسيته التي ألحقت به سابقا لصالح قدسية العقل، واستبدال سلطته بسلطة الذات) كما سماه "**هيدجر**"[25] (صورنة النظام الفيزيائي والنظام الأخلاقي). إنه عصر صورنة كل ما هو إنساني، عبر إسناد منهج وأسس علمية واضحة

من العقاب، لا يكفي لكي يقدم للناس الضمانات والاحترازات التي يحتاجونها في المستقبل في اختبار العدالة الطبيعية، أي قوانين الطبيعة التي أسسناها.» (المرجع نفسه، ص 143).

وفي الفقرة التاسعة يقول: «**إن اتحادا من هذا النوع يشكل جسم الدولة، جسم المجتمع، أو بعبارة أخرى شخص مدني، لأن إرادة كل أفراد الجمهورية ليست إلا واحدة، والدولة يمكن اعتبارها أنها لا تملك إلا رأسا واحدا... يتطلب ذلك انفصالهم عن مصالحهم الجزئية/الخاصة...أقول إذن من أجل تحديد حالة المدنية (ما يشكل كل أنواع الحكومات والمجتمعات المدنية) ...إنها الحالة التي تبزغ فيها إرادة توحيد كل المصالح الخاصة، عن طريق تطويع قواها وأدواتها من أجل الخير المنشود من السلم والدفاع المشترك عنه.**» (المرجع نفسه، ص 145).

ويقول، بالإضافة إلى ذلك في الفقرة الاثنتي عشرة: «**بينت بوضوح كاف، ما عزمت على قوله، بأي كيفية وبأي درجة يتجاوز الكثير من الأشخاص حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، مشكلين جسما جمهوريا يحفظهم جميعا، وهذا منحدر من خوفهم المتبادل تجاه بعضهم البعض...فالخوف يقضي بضرورة خضوعهم لمن يهاجمونه أو من يأملون منه حمايتهم...في الحالة الأولى يكون أصل المجتمع طبيعيا بشكل خالص، مثل القوى الطبيعية التي تقضي بأن الأكثر ضعفا منهم يتملكه الخضوع، والثانية يتشكل فيها المجتمع عبر تعاقد يسطره الرضى والثقة النابعة من الأفراد. ومن هنا ينشأ نوعان مختلفان من السيادة: واحدة طبيعية مثل الأبوية والطغيان (وفق تعبير المدرسة) والأخرى مؤسساتية وسياسية.**» (المرجع نفسه، ص 146).

وقد قاده هذا النقاش إلى فحص الأنظمة السياسية القائمة بقوله: «**تكلمت، إلى حدود اللحظة، عن هذا النوع من المجتمع الذي أسميه مجتمعا سياسيا ومؤسساتيا، ولكن ينبغي منذ الآن أن أعالج بالتفصيل الاختلاف القائم بين الحكومات أو الاختلاف بين الأشخاص الذين يستحوذون على السيادة؛ إذ إن هذه السيادة قد تكون مشتركة أو في ملك شخص واحد أو فئة واحدة تتكون من مجموعة من الأفراد...ومن هنا تتشكل ثلاثة أصناف من الدولة: واحدة تمنح فيها السيادة/السلطة إلى الجمهور بكامله والتي نسميها ديموقراطية...الثانية تظل فيها هذه السلطة بحوزة فئة قليلة؛ أي لا يشارك فيها الكل، والتي نسميها أرستقراطية، الثالثة تكون فيها السلطة مسندة بكاملها إلى شخص واحد والتي نمنحها اسم الملكية. في النوع الأول يقود الشعب، وفي الثاني النبلاء أو الأشخاص المهيمنين في الدولة، في الثالث يهيمن الملك على ممالك الإمبراطورية بكاملها.**» (المرجع نفسه، ص 167).

لم يأت **هوبز** هنا بجديد؛ لأن هذه الأصناف من الحكومات عالجها من قبل **أفلاطون** في «**الجمهورية**»، حيث ميز بين خمسة أصناف من الحكومات: الاستبداد L'Autocratie والتيموقراطية (حكم الأثرياء أو الذين يبحثون عن قيمة وثمن لكل شيء) والأوليجارشية (حكم الأقلية من الناس) والديموقراطية (حكم الأغلبية) ونظام الطاغية Tyrannie (حكم الفرد المطلق)، ومن بعده أرسطو أيضا في «**السياسات**»، حيث يفترض في القائد أن يكون إما واحدا مفردا، أو أقلية، أو جمهور المواطنين.

يقول أيضا موضحا البديل الذي يقترحه: «**عالجت، في الفقرتين السابقتين، السيادة المؤسساتية والسياسية، أي المجتمع المدني الذي يتشكل عبر التوافق الجماعي بين الأشخاص الذين يوجب بعضهم بعضا بواسطة عقود وعبر الإخلاص المتبادل الذي يتعهدون به.**» (المرجع نفسه، ص 179).

25- انظر مقدمة هذا الكتاب الذي نعتمده لبسط منظور **هوبز** في طبيعة المواطن (ص 27).

للسياسة، عصر تحرير المعرفة من دوغمائية الأنطولوجيا التقليدية، من خلال البحث عن معقولية وضعية (دنيوية) للإنسان والمجتمع.

خاتمة

ينتمي مشروع العقلانية في العصر الحديث نظريا وعمليا، في صورته المركبة بين **ديكارت** و**هوبز**، إلى ثقافة الكائن العاقل، حيث إنسانية الإنسان تتحدد بالعقل وتسترشد بآلياته ومبادئه، سواء في اكتشاف نمط معين من المعرفة، أو في ابتكار نظام معين من العيش الجماعي. بهذا المعنى، تجد الفلسفة الرائجة في هذا العصر ذاتها، سواء في ثوب «الشك» أو في معطف «التعاقد» ملزمة بالانخراط في هذه الثقافة والدفاع عنها، وقد وجدت ما يغذيها في ذلك، وهو درجة الانسجام الحاصل بينها وبين العلم الحديث الذي استحوذت على مساره العلوم الحقة في صورتها النظرية.

لكن مع ظهور إرهاصات وبوادر لعلوم جديدة (لم تكتمل في علميتها) يتمثل بعضها في البيولوجيا (الفيزيولوجيا وعلم التشريح وعلم الطب)، انخفض أثر العلوم الحقة وهيمنتها على التفسير، خصوصا في القضايا الإنسانية، وبالتالي شعرت الفلسفة من جديد بضرورة التماهي مع الوضع العلمي الجديد وتبرير نتائجه والدفاع عنه؛ أي ضرورة تغيير طريقة اشتغالها وتجديد أدواتها. هكذا سيتاح لها في القرن الثامن عشر إمكانية مغادرة فكرة الكائن العاقل والاتجاه صوب فكرة الكائن الحي، وسينتج عن ذلك بعض من التجديد: على المستوى النظري، ظهرت الفلسفة التجريبية لتعيد تقويم الآليات التي كان يشتغل بها الاتجاه العقلاني وجدوى المبالغة في تقدير إنسانية الإنسان عبر إسنادها إلى سلطة العقل وصلاحية دعاواه، وبالمقابل ستضيف إلى لائحة النظام المعرفي منافذ أخرى للمعرفة ترتكز على بداهة الحواس وشرعية الانفعالات وسيفقد العقل بعض الشيء من أولويته وقدسيته. وعلى المستوى العملي، شكلت نتائجها، مراجعة صارمة لمبادئ الفلسفة التعاقدية وكيفية اشتغالها، فحاولت إعادة تقييم الطبيعة الإنسانية خارج فكرة الكائن الأناني الذي لا تسعفه طبيعته في اللحاق بمدنيته، مسترشدة في ذلك بضرورة الاعتراف بنبل الإنسان وخيرية طبيعته وأهليته للمدنية بواسطتها، فشكلت من ثم فكرة الكائن المتعاطف والمحب الصورة الأخلاقية والسياسية المستحوذة على نمط التفكير البريطاني.

هذا النقاش الذي خلقه الفكر الأخلاقي والسياسي الجديد، البريطاني خصوصا، والنتائج التي أفرزها، كان يوجهه دائما هذا الاعتراض على الأخلاقية التعاقدية، وهو نقاش يمكن أن يسمح بإعادة تقويم طبيعة المدنية المستخلصة من رحم التعاقديين، حيث سيكشف، في كنفه، كيف أبان التعاقد عن هشاشته الكامنة في كونه يؤسس لمدنية نخبوية، أي تآلف سياسي لا يدركه إلا فئة قليلة من الناس، فئة قادرة على الامتثال لنداء العقل والاعتراف بأصالته وبصلاحيته كبديل لطبيعتهم التي يتوجب عليهم القطع معها بوصفها معيقة للعيش وفق ضرورة النداء، وهو ما يستعجل عودته من جديد إلى استشكال طبيعة الدولة ووظيفتها وكيفية الانتظام

داخل مؤسساتها والبحث في الجدوى من ظهورها، مخلفا وراءه هذا التساؤل: أليست المدنية حقا للجميع؟ وهل يمكن أن نفهمها في ضوء الحق فيجوز التمتع بها تلقائيا خصوصا أمام افتراض نبل الطبيعة الإنسانية، أم في ضوء الواجب الذي يحث على التوجه نحوها وفق تقاليد معينة؟ هل تكمن فينا جميعا وبالتالي ينبغي الحفاظ عليها، أم هي نتيجة لا تنال إلا وفق سعي حثيث ومتواصل؟ ما هي وظيفة الدولة وتشريعاتها العقلية بالضبط؟ هل تكمن مهمتها في إرشاد الأقلية نحو المدنية (القادرين على الالتزام بشروط التعاقد)، أم تعليم المدنية للجميع؟ وهل المدنية في آخر المطاف مبنية على الحرية والبساطة، أم على الخضوع؟ هل تقوم على التساوي، أم على التفاوت؟ وهل تكون غايتها بالنسبة للمواطن بث روح التشابه من خلال تشريع كوني ينطبق على الجميع، أم بث روح الاختلاف الذي يسمح بتعايش القانون والعرف، الدولة والقبيلة، المؤسسة والعادة...؟

لائحة المراجع المعتمدة

باللغة العربية

- ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة الدكتور كمال الحاج (بيروت، منشورات عويدات، 1988).

- ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله (تونس، دار سراس للنشر، 2001).

- ديكارت، **البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي**، ترجمة وتقديم مجدي عبد الحافظ (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2007).

- جنفياف روواليس لويس، **ديكارت والعقلانية**، ترجمة عبده الحلو (بيروت، منشورات عويدات، 1988).

- رشيد طاهري، »نفحات صوفية في فجر الفلسفة«، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13 نونبر 2023 (www. Mominoun.com).

- رشيد طاهري، مشكلات هيوم»، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 10 أبريل 2021 (www. Mominoun.com).

باللغة الأجنبية

- R. Descartes, Méditation Métaphysiques, Objections et Réponses, Présentation par Michelle Beyssad et Jean-Marie Beyssad (Paris, GF-Flammarion, 2011).

- Jean-Daniel Lallemand, L'éthique Cartésienne de la Pensée (Université de Bourgogne, Philosophie, 2012).

- Daniel Pimbé, Descartes, Collection Dirigée par Laurence Hansen-Løve (Edition Numérique: Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, © octobre 2011).

- Descartes, Œuvres Complètes, Correspondance III. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Sous les Auspices du Ministère de L'instruction Publique (Paris, Léopold CERF, 1899).

- Francisque Bouillier, Histoire de la Philosophie Cartésienne, Tome 1 (Paris, CH. Delagrave Libraires- Editeurs, 1868).

- Thomas Hobbes, Léviathan ou Matière, Forme et Puissance de L'état Chrétien et Civile, Traduction, Notes et Notices par Gérard Mairet (Paris, Gallimard, 2000).

- T. Hobbes, Dialogue entre un Philosophe et un Spécialiste des Common Laws d'Angleterre, Traduit par Philippe Folliot, Dans les Classiques des Sciences Sociales (Chicoutimi, Université du Québec, 2009).

- Ernst Bloch, La Philosophie de Renaissance (Paris, Payot, 1974).

- Franck Lessay, Souveraineté et légitimité chez Hobbes (Paris, P.U.F, 1988).

- Thomas Hobbes, De la Nature Humaine, Ou Exposition des Facultés, des Actions, et des Passions de L'âme, et de leurs Causes Déduites d'après des Principes Philosophiques qui ne sont ni Reçus ni Connus. Traduit de l'anglais par Le Baron D'Holbach (Québec, Chicoutimi, 2003).

- T. Hobbes, Le Citoyen ou les Fondements de la Politique, Traduction de Samuel Sorbière, Introduction et Notes par Simone Goyard-Fabre (Paris, Flammarion, 1982).

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com