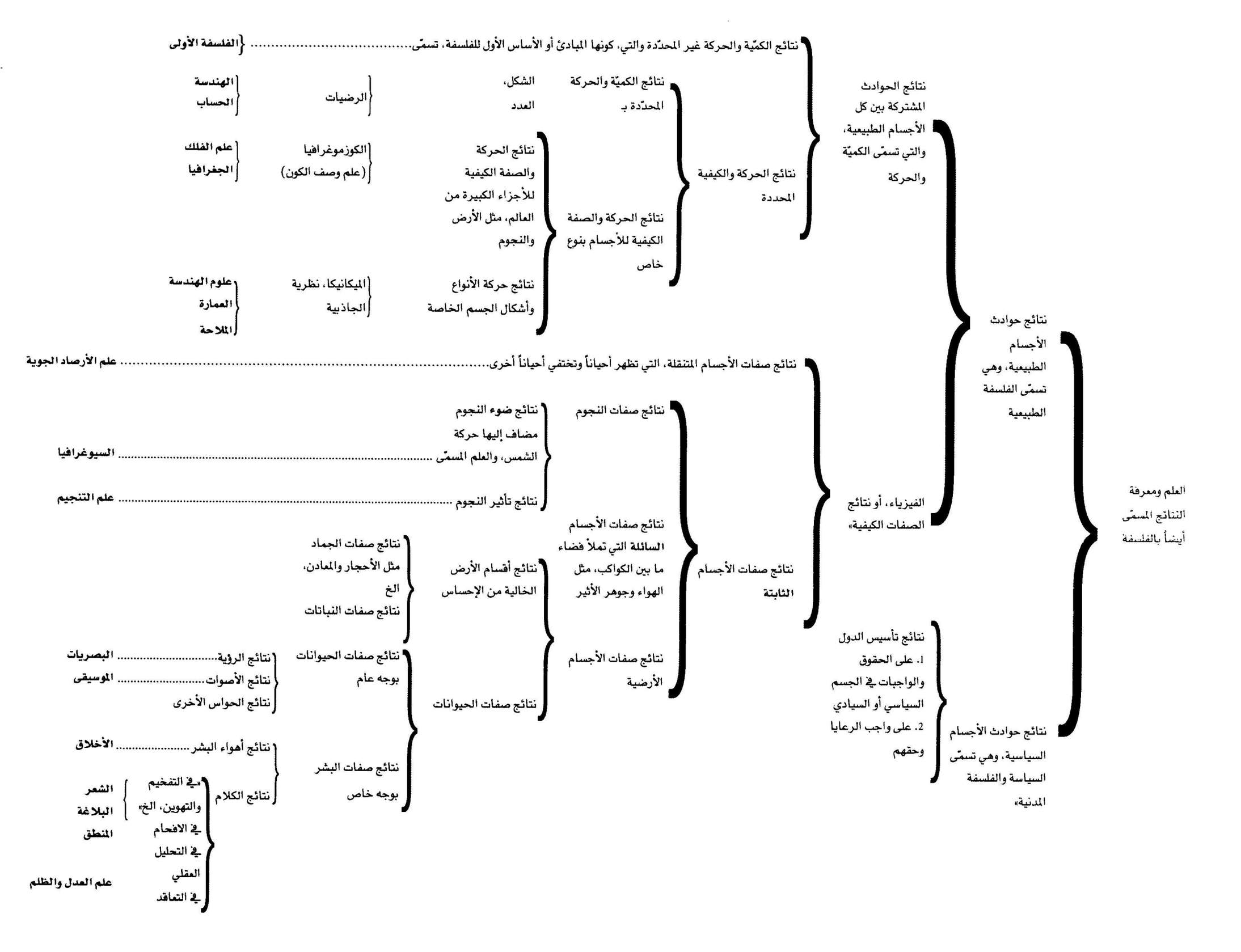
العلم ومعرفة النتائج المسمّى أيضاً بالفلسفة
نتائج حوادث الأجسام الطبيعية، وهي تسمّى الفلسفة الطبيعية
نتائج الحوادث المشتركة بين كل الأجسام الطبيعية، والتي تسمّى الكميّة والحركة
نتائج الكمّية والحركة غير المحدّدة والتي، كونها المبادئ أو الأساس الأول للفلسفة، تسمّى
الفلسفة الأولى
نتائج الحركة والكيفية المحددة
نتائج الكميّة والحركة المحدّدة بـ
الشكل، العدد
الرضيات
الهندسة
الحساب
نتائج الحركة والصفة الكيفية للأجسام بنوع خاص
نتائج الحركة والصفة الكيفية للأجزاء الكبيرة من العالم، مثل الأرض والنجوم
الكوزموغرافيا (علم وصف الكون)
علم الفلك
الجغرافيا
نتائج حركة الأنواع وأشكال الجسم الخاصة
الميكانيكا، نظرية الجاذبية
علوم الهندسة
العمارة
الملاحة
نتائج صفات الأجسام المتنقلة، التي تظهر أحياناً وتختفي أحياناً أخرى
علم الأرصاد الجوية
الفيزياء، أو نتائج الصفات الكيفية»
نتائج صفات الأجسام الثابتة
نتائج صفات النجوم
نتائج ضوء النجوم مضاف إليها حركة الشمس، والعلم المسمّى
السيوغرافيا
نتائج تأثير النجوم
علم التنجيم
نتائج صفات الأجسام السائلة التي تملأ فضاء ما بين الكواكب، مثل الهواء وجوهر الأثير
نتائج صفات الأجسام الأرضية
نتائج أقسام الأرض الخالية من الإحساس
نتائج صفات الجماد مثل الأحجار والمعادن، الخ
نتائج صفات النباتات
نتائج صفات الحيوانات
نتائج صفات الحيوانات بوجه عام
نتائج الرؤية
البصريات
نتائج الأصوات
الموسيقى
نتائج الحواس الأخرى
نتائج صفات البشر
نتائج صفات البشر بوجه خاص
نتائج أهواء البشر
الأخلاق
نتائج الكلام
«في التفخيم والتهوين، الخ»
الشعر
البلاغة
في الافحام
المنطق
في التحليل العقلي
في التعاقد
علم العدل والظلم
نتائج حوادث الأجسام السياسية، وهي تسمّى السياسة والفلسفة المدنية»
نتائج تأسيس الدول
1. على الحقوق والواجبات في الجسم السياسي أو السيادي
2. على واجب الرعايا وحقهم

6

في الجذور الداخلية لحركة الأفكار الإراديّة التي تسمّى عموماً الأهواء، وفي الكلام الذي يعبّر عنها

لدى الحيوانات[1] نوعان من الحركة الخاصّة بها: واحدة تُسمّى حيويّة، تبدأ بالولادة وتستمرّ دون انقطاع طوال حياتها، مثل دورة الدم والنبض والتنفّس والهضم والتغذية والإخراج الخ.؛ وفي هذه الحركات لا حاجة لمساعدة من الخيال، والأخرى هي الحركة الحيوانيّة، التي تسمّى أيضاً حركةً إرادية، كالسير

(1) في هذا الفصل، سوف يكون البحث بشأن الحيوان الإنساني، مُعتبَراً من ناحية الجسد. وهنا يحدّد هوبز العناصر الأولى الخاصّة بعلم الإنسان الأخلاقي المادي، حيث المحاور الأساسيّة الثلاثة هي على هذا النحو: أ) إن أهواء الحيوان الإنساني هي حركات داخليّة في الجسد. ب) إن الأهواء هي بسيطة (غير مُركّبة)، وقابلة للزيادة والنقصان، كما أنها نقيضيّة (حب/كره، قابليّة/كراهية)؛ وأخيراً ج) الدرجات الأخلاقيّة (السيّئ والجيّد، الخ) تُحدّدها الأهواء، وبمعنى آخر، فإنه لا شيء جيّد أو سيّء بذاته، إنّما هو محسوس على أنه مُفيد أو مُضرّ، لذيذ أو مُسيئ، الخ. إن علم وظائف الأعضاء المادّي هذا، الذي هو في خدمة العلم المتعلّق بالإنسان على أنه جسد، هو دونما شكّ ركيزة أساسيّة للعلم السياسي في العمل الذي يقوم به هوبز؛ إنه يستبعد الإحالة إلى الذوات، أي يُقصي نهائيّاً عدم جدوى الفلسفة الجامعيّة، ويُنتج على الفور سياسةً مُعيّنة: سوف تهدف الدولة إلى توجيه الأهواء في طُرُقٍ مُعيّنة (فيجهد في ذلك الحاكم المُطلق)، وهذا ما يُشكّل شرط السلم الأهلي.

والكلام وتحريك أي من أطرافنا، على النحو الذي نتخيله أولاً في أذهاننا. وقد سبق وقلنا في الفصلين الأوّل والثاني إن الإحساس هو حركة في الأعضاء والأجزاء الداخليّة من جسم الإنسان، بفعل الأشياء التي نراها أو نسمعها الخ.، وإن التخيّل ليس سوى رواسب الحركة نفسها، التي تبقى بعد الإحساس. ولأن السير والكلام وما شابه من الحركات الإرادية ترتبط دائماً بتفكير مسبق حول (الأين والكيف والماذا)، فإنه من الواضح أن الخيال هو البداية الداخلية الأولى لكل حركة إرادية . وعلى الرغم من أن البشر غير المتعلّمين لا يتصوّرون وجود أيّة حركة على الإطلاق حيث يكون الشيء الذي يُحرَّك غير مرئي، أو حيث يكون المكان الذي يُحرَّك فيه ـ بسبب صغره ـ غير محسوس، إلّا أن ذلك لا يمنع وجود مثل هذه الحركات. فمهما بلغ المكان من الصغر، فإن ما يُحرَّك في مكان أكبر، يكون المكان الأصغر جزءاً منه، لا بدّ أن يُحرَّك أولاً في ذلك المكان الأصغر . هذه البدايات الصغيرة للحركة داخل جسم الإنسان، قبل أن تظهر في المشي والتحدّث والضرب وغير ذلك من أفعال مرئية، تسمّى بوجه عام جهداً (endeavour).

وهذا الجهد، حين يكون موجهاً نحو ما يسبّبه، يسمّى شهيّة أو رغبة، والتسمية الأخيرة هي التسمية العامّة، والأخرى غالباً ما تُحصر دلالتها بالرغبة في الطعام، أي بالجوع والعطش. وحين يكون الجهد للابتعاد عن شيء، فإنه يسمّى بوجه عام تجنّباً . هاتان الكلمتان، appetite (الشهيّة) وaversion (التجنّب)، قد أخذناهما من اللاتين؛ وكلاهما يدلّ على حركات، واحدة للاقتراب والأخرى للابتعاد. والأمر نفسه بالنسبة إلى الكلمتين اليونانيّتين الدالتين عليهما، وهما orme وaphorme. فإن الطبيعة نفسها غالباً ما تطبع البشر بتلك الحقائق التي يتعثّرون فيها فيما بعد، حين ينظرون إلى ما وراء الطبيعة، وإن المدارس لا تجد في مجرّد شهيّة الذهاب أو التحرّك أيّة حركة فعليّة ، ولكن بما أنه لا بد من أن يعترفوا بحركة ما، فإنهم يسمّونها حركةً مجازيّة، وما هذا

إلّا كلام عبثيّ؛ فإذا كان بالإمكان تسمية الكلمات مجازيّة، لا يمكن أن تسمى الأجسام والحركات كذلك.

ويقال إن البشر يحبّون ما يرغبون به، ويكرهون الأشياء التي يتجنّبونها. إذن فإن الرغبة والحب هما الشيء نفسه، عدا أننا ندلّ بالرغبة على غياب الموضوع، وبالحب ندلّ في الغالب على وجوده. كذلك فإننا بالتجنّب نعني غياب الموضوع، وبالكراهية نعني حضوره.

ومن الشهيّة والتجنّب ما يولد مع البشر، مثل شهيّة الطعام وشهية الإفراز (وهي يمكن أيضاً، وبشكل أكثر ملاءمة، أن تدعى تجنباً لما يشعرون به في أجسادهم) وبعض الشهيّات الأخرى، وهي ليست كثيرة. وما تبقّى، وهو الشهيّة تجاه أشياء معيّنة، ينبع من خبرة وتجربة لتأثيراتها على أنفسهم أو على الآخرين. فبالنسبة إلى الأشياء التي لا نعرفها على الإطلاق، أو التي لا نعتقد بوجودها، لا يمكن أن تكون لدينا رغبة أن نتذوّقها ونجرّبها. ولكنّنا نشعر بالتجنّب ليس فقط تجاه الأشياء التي نعرف أنها آذتنا، إنما أيضاً تجاه ما لا نعرف إذا كان سيؤذينا أم لا.

ونقول عن الأشياء التي لا نرغب بها ولا نكرهها إننا نزدريها: والازدراء ليس سوى انعدام الحركة أو مقاومة القلب تجاه فعل بعض الأشياء، وهي تنتج عن أن القلب قد سبق أن تحرّك في اتّجاه آخر، بفعل مواضيع أخرى أكثر قوّة، أو نتيجة نقص في الخبرة في هذه الأشياء.

ولأن تركيب جسم الإنسان هو في تبدّل مستمر، فإنه من المستحيل أن تسبّب الأشياء نفسها فيه الشهيّة والتجنّب ذاتهما دائماً، فكيف بالأحرى يُجمع البشر جميعاً على الرغبة في الموضوع نفسه أيّاً كان[2].

---

(2) إذا كان البشر كائناتٍ من الرغبة والأهواء، وإذا كانت تُسيّرهم الرغبةُ ذاتها، فإن موضوع هذه الرغبة يختلف من شخصٍ إلى آخر: من هُنا ينشأ الانشقاق، وبصورةٍ عامّة المشكلة السياسيّة. ولو لم تكن الرغبة موجودة، لما كانت السياسة مشكلةً بين البشر، ولما كتب هوبز كتابه اللفياثان!

لكن أياً كان موضوع شهيّة الإنسان أو رغبته، فإن هذا هو ما نسمّيه خيراً، وموضوع كراهيته وتجنّبه هو ما نسميه شرّاً، و موضوع ازدرائه سخفاً وغير جدير بالاعتبار. فإن كلمات الخيّر والشرّير والجدير بالازدراء هذه يرتبط استعمالها دائماً بالشخص الذي يستعملها، كونه لا وجود لشيء تنطبق عليه بصورة بسيطة ومطلقة، ولا يمكن اتخاذ قاعدة عامّة للخير والشرّ من طبيعة الأشياء ذاتها؛ بل هي تؤخذ من ذات الإنسان حيث لا توجد دولة، أو من الشخص الذي يمثّلها (عندما توجد الدولة)، أو ما مِنْ حَكَم أو قاض يتوافق عليه البشر المتنازعون ويجعلون من حكمه قاعدة الخير والشرّ.

إن في اللغة اللاتينيّة كلمتين تقترب دلالتهما من دلالتي الخير والشرّ، ولكنّهما ليستا الشيء نفسه على وجه الدقة، وهاتان الكلمتان هما Pulchrum وTurpe. والأولى بينهما تدلّ على ما يَعِد بالخير بعلامات ظاهرة، والأخرى على ما يَعِد بالشرّ. ولكن في لغتنا لا نملك أسماء على هذه الدرجة من العمومية لتعبّر عن ذلك. ولكننا نستعمل بدلاً من pulchrum عادل لبعض الأشياء، ولأشياء أخرى جميل أو وسيم أو أنيق أو شريف أو جذّاب أو محبوب؛ وبدلاً من turpe نستخدم أحمق ومشوّه ودميم ووضيع ومقرف وما شابه، حسب ما يتطلّبه الموضوع؛ وكلّ هذه الكلمات، في سياقها الصحيح، لا تدلّ سوى على المظهر أو الهيئة التي تعد بالخير أو بالشرّ. وهكذا يكون هناك ثلاثة أنواع من الخير: الخير في الوعد، وهو Pulchrum؛ والخير في الأثر، كنتيجة مرجوّة، وهو يسمّى Jucundum، أي مفرح؛ والخير في الوسيلة، وهو ما يُسمّى utile، أي المفيد؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى الشرّ: فالشرّ في الوعد هو ما يسمّونه Turpe؛ والشرّ في الأثر وفي الغاية يسمّى Molestum، أي مزعجاً ومثيراً للاضطراب؛ والشرّ في الوسيلة، inutile، أي غير مربح ومؤذ[3].

---

(3) لعلّ أولى الأهواء هي الرغبة، وهي مجهود باتّجاه ما يشعر به الجسد على أنه مُفيد ولذيذ. فالإنسان كما نراه، هو حيوانٌ حسّاس، يبحث عن كلّ ما هو لذيذ ومُفيد، مُبتعداً عن كلّ ما =

وكما أنه بالنسبة إلى الإحساس، ما يوجد فعلاً بداخلنا هو ـ كما قلت في السابق[4] ـ فقط حركة يسبّبها فعل الموضوعات الخارجيّة، ولكن في ما يظهر منه فقط: بالنسبة إلى البصر الضوء واللون، وبالنسبة إلى الأذن الصوت، وبالنسبة إلى المنخرين الرائحة الخ. هكذا عندما ينتقل فعل الموضوع ذاته من العين والأذن والأعضاء الأخرى إلى القلب، فإن الأثر الحقيقيّ لا يكون سوى حركة أو جهد، هو الشهيّة تجاه الموضوع المتحرّك أو تجنّبه. لكنّ مظهر هذه الحركة أو الإحساس بها هو ما نسمّيه إمّا اللذة أو الاضطراب.

هذه الحركة التي تسمّى شهية، ومظهرها يسمّى لذّةً وسروراً، يبدو أنها معزّزة للحركة الحيويّة ومساعدة لها؛ لذا لم يكن من الخطأ تسمية الأشياء التي تسبّب اللذة Jucunda (Juvando)، نسبةً إلى المساعدة والتقوية؛ ونقيضها Molesta، أي عدائيّة، نسبةً إلى إعاقة الحركة الحيويّة وإثارة الاضطراب فيها.

لذا فإن المتعة أو اللذة هي مظهر الخير أو الإحساس به؛ والألم أو الانزعاج هو مظهر الشرّ والإحساس به. وبالتالي فإن كل شهيّة ورغبة وحب تكون مصحوبةً بقدر كبير أو صغير من اللذة؛ وكلّ كره أو تجنّب يكون مصحوباً بقدر يزيد أو ينقص من الألم والضرر.

من المُتع أو اللذات ما ينشأ من الإحساس بموضوع حاضر، وهي ما يمكن تسميته بمُتع الحواس (كون كلمة الحسيّة، كما يستعملها فقط الذين يدينونها، لا مكان لها قبل وجود القوانين). إلى هذا النوع ينتمي كلّ ما يرضي الجسد ويحرّره، وكذلك كلّ ما يمتع النظر أو السمع أو الشمّ أو الذوق أو اللمس. ومنها ما ينشأ عن الترقّب الناتج عن توقّع غاية الأشياء ونتائجها، سواء

= هو مُضرّ ومُسيئ. فنحن بعيدون كلّ البعد عن نقطة انطلاق الله: فالعلم الخاص بالبشر لا يعنيهم من حيث هم كائنات، بل من حيث هم أجساد، وعليه ان تكون الدولة حكماً على الكائنات (وفقاً لمخطّط إلهي) بل حكماً على الأجساد، وبمعنى آخر على الرغبات. وعليه، سوف يُصبح الحاكم المُطلق لدى هوبز مُنظّماً للرغبات أيضاً.

(4) راجع بداية الفصل الأوّل.

كانت هذه الأشياء ممتعة للإحساس أو مزعجة؛ وهذه متع للعقل الذي يستخرج هذه النتائج، وهي تسمّى عامّةً بالفرح. وبالطريقة نفسها، من الانزعاج ما يكمن في الإحساس، ويسمّى ألماً، ومنه ما يكمن في ترقّب العواقب، ويسمّى حزناً.

هذه الأهواء البسيطة التي تسمّى شهيةً ورغبةً وتجنباً وكراهيةً وفرحاً وحزناً، تتنوّع أسماؤها لاعتبارات متنوّعة. أوّلاً، حين يعقب أحدها الآخر، فإن تسميتها تتنوّع تبعاً لرأي البشر باحتمال بلوغ ما يرغبون به، وثانياً تبعاً للموضوع الذي يحبّونه أو يكرهونه، وثالثاً تبعاً للنظر في الكثير منها معاً، ورابعاً تبعاً للتغيير أو التعاقب نفسه.

فالشهية مع الاعتقاد ببلوغها تسمّى أملاً.

والشهيّة نفسها دون هذا الاعتقاد تسمّى يأساً.

والتجنّب، مع الاعتقاد بتسبّب الموضوع بالأذى، يسمّى خوفاً.

والتجنّب نفسه، مع أمل تفادي الأذى بالمقاومة، يسمّى شجاعة.

والشجاعة المفاجئة تسمّى خوفاً.

والأمل المتواصل ثقة بالنفس.

واليأس المتواصل انعدام الثقة بالنفس.

والغضب من أذى كبير أُلحق بسوانا، حين نتصوّر أنه تمّ بسبب الإجحاف، يسمّى نقمة.

والرغبة بالخير للآخرين، تسمّى نزوعاً إلى الخير وإرادة طيبة ورحمة. وإذا كانت للبشر عامّة، تسمّى طبعاً خيراً.

الرغبة في الثروات تسمّى جشعاً: وهذا اسم يستخدم دائماً للدلالة على اللوم، لأن البشر الذين يتنافسون على هذه الثروات يستاؤون من حصول الآخرين عليها؛ مع أن الرغبة نفسها ينبغي أن تُلام أو أن يُسمح بها تبعاً للوسائل التي تُستعمل للبحث عن هذه الثروات.

والرغبة في المنصب أو الأسبقية هي الطموح: وهو اسم يستخدم أيضاً بمعناه الأسوأ، للسبب الذي ذكرناه من قبل.

الرغبة في أشياء لا تخدم أغراضنا إلّا قليلاً، والخوف من أشياء لا تسبّب سوى عراقيل قليلة، يسمّى صغر النفس (pusillanimity).

احتقار المساعدات والعراقيل الصغيرة يسمّى كبر النفس (magnanimity).

وكبر النفس في مواجهة خطر الموت أو الإصابة بالجروح تسمّى شجاعة، وجَلَداً.

وكبر النفس في استخدام الثروات سخاء.

صغر النفس في الأمر ذاته دناءة أو بخل أو حرص، تبعاً لكونه مستحبّاً أو غير مستحبّ.

حبّ الأشخاص للرفقة يسمّى طيبةً.

حب الأشخاص لمتعة الحواس المحضة، شهوة طبيعية.

حب الأمر نفسه، عندما يحصل باجترار المتع السابقة، أي بتخيّلها، يسمّى **ترفاً** (luxury).

حب شخص واحد بذاته، مع رغبة في أن أحبّ بذاتي، يسمّى هوى الحبّ. والأمر نفسه، اذا ترافق مع خوف ألّا يكون هذا الحب متبادلاً، غيرة.

الرغبة بجعل الآخر يُدين فعلاً قام به، عن طريق أذيّته، تُسمّى حقداً.

الرغبة في معرفة لماذا وكيف هي فضول؛ وهي لا توجد في مخلوق حي إلّا الإنسان: هكذا يتميّز الإنسان عن الحيوانات الأخرى، ليس فقط بعقله، إنما أيضاً بهذا الهوى الفريد. فعند الحيوان تذهب شهيّة الطعام وغيرها من متع الحواس، بحكم تفوّقها، بالاهتمام بمعرفة الأسباب. وهذه شهوة للعقل تفوق، بالمثابرة على اللذة الناتجة عن توليد المعرفة المستمرّ والذي لا يتعب، القوّة القصيرة الأمد لأيّة لذّة جسديّة.

الخوف من قوّة غير مرئيّة يختلقها العقل، أو يتخيّلها انطلاقاً من حكايات مسموح بها في العلن، يسمّى ديناً؛ فإذا لم تكن الحكايات مسموحاً بها، يسمّى خرافة. وحين تكون القوّة المتخيَّلة حقيقةً كما نتخيلها، يسمّى الأمر ديناً حقيقيّاً.

الخوف دون إدراك السبب والموضوع يسمّى هلعاً (panic terror)، وذلك

انطلاقاً من القصص الخيالية التي تذهب إلى أن بان Pan(*) هو مسبّبه؛ في حين أنه، في الحقيقة، يوجد دائماً لدى من يخاف بهذه الطريقة أوّلاً إدراك للسّبب إلى حدّ ما، مع أن الآخرين يتبعون مثاله بالهرب، وكلّ منهم يفترض أن رفيقه يعلم السبب. لذا فإن هذا الهوى لا يحدث الّا وسط حشد، أو عدد كبير من الناس.

الفرح بإدراك ما هو جديد يسمّى إعجاباً؛ وهو يختصّ بالإنسان، لأنه يثير شهيّة معرفة السبب.

الفرح الناشئ عن تخيّل قوّة المرء وقدرته الشخصيّة، هو غبطة الفكر التي تسمّى مفاخرة. وهي، إذا كانت مؤسّسة على خبرة مستمدّة من أفعال ماضية، تعادل الثقة؛ أمّا إذا كانت مؤسّسة على إطراء الآخرين أو على ما يفترضه هو نفسه ليتلذّذ بعواقبه، تسمّى مجداً باطلاً (vainglory): وهو اسم ملائم، لأن الثقة القائمة على أساس سليم تؤدّي إلى العمل، في حين أن افتراض القوّة لا يؤدّي إلى ذلك، وبالتالي فإن دعوته بالباطل محقّة.

الحزن الناتج عن الاعتقاد بالافتقار إلى القوّة يسمّى وهناً للعقل.

المجد الباطل الذي يقوم على ادّعاء أو افتراض قدرات في ذواتنا، عالمين أنها ليست موجودة، هو أكثر شيوعاً بين الشبّان، وتغذّيه قصص وروايات حول الأشخاص الشجعان، وهو غالباً ما يُصلح مع العمر والعمل.

المجد المفاجئ هو الهوى الذي يسبّب الحركات المسمّاة ضحكاً؛ وهو ينتج إمّا عن عمل فجائيّ قاموا به هم بأنفسهم فأرضاهم، وإمّا عن إدراك تشوّه ما في الآخر، يصفّقون فجأة لأنفسهم لأنهم يقيسونها بتشوّه الآخر. وهو أكثر شيوعاً بين أولئك الذين يعون قلّة قدراتهم، وهم مجبرون على حفظ رضاهم عن

(*) في الأسطورة اليونانية إله المراعي والغابات والرعي؛ وهو تمثيل شخصي للإله كما يظهر في عملية الخلق والتغلغل في الأشياء . ويظهر في صورة نصفها الأعلى إنسان ونصفها الأسفل ماعز (المترجمتان)

ذواتهم من خلال مراقبة نواقص الآخرين. ولذلك فإن الإفراط في الضحك على عيوب الآخرين هو علامة صغر نفس. وإنه من بين الأعمال المناسبة للعقول العظيمة المساعَدة على تحرير الآخرين من الازدراء، وعدم مقارنة أنفسهم إلّا بالأقدر.

بالمقابل، إن الغم المفاجئ هو الهوى الذي يسبب البكاء؛ وهو ينشأ عن حوادث تسبّب فقدان أمل أو دعم كبير لقوّتهم. والأكثر عرضةً له هم الذين يتّكلون بشكل أساسيّ على المساعدات الخارجيّة، مثل النساء والأطفال. لذلك يبكي بعضهم لفقدان الأصدقاء، وبعضهم الآخر لافتقارهم إلى العطف، وآخرون لتوقّف مشاريعهم الانتقاميّة فجأة، نتيجة مصالحة. ولكن في جميع الأحوال، الضحك والبكاء كلاهما حركات فجائية تزيلها العادة. فلا أحد يضحك على نكات قديمة أو يبكي لمصاب قديم.

الحزن بسبب اكتشاف نقص في القدرات هو خجل، أي إنه الهوى الذي يكشف عن نفسه في احمرار الوجه، وهو يقوم على إدراك شيء غير مشرّف؛ وهو لدى الشبّان علامة على حبّ السمعة الطيبة، وهو أمر جدير بالثناء؛ ولدى كبار السن يدلّ على الشيء نفسه، لكن بما أنه يأتي متأخّراً، فهو ليس جديراً بالثناء.

احتقار السمعة الطيبة يسمّى وقاحة.

الحزن على مصاب الآخر هو الشفقة، وهو ينشأ عن تخيّل أن مصاباً مشابهاً قد يلمّ بالمرء نفسه؛ لذا فهو يسمّى أيضاً تعاطفاً، وفي لغة زماننا الشعور بالآخر (fellow-feeling). ولذلك عندما يقع مصاب نتيجة شرّ كبير، يشعر أفضل الناس بأقل قدر من الشفقة؛ وإزاء المصاب ذاته، إن الذين يبدون أقلّ قدر من الشفقة هم الذين يعتبرون أنفسهم أقلّ الناس عرضة للأمر نفسه.

الاحتقار أو قلّة الإحساس بمصاب الآخرين هو ما يسمّيه الناس قسوة القلب، وهو ينتج عن ثقة المرء بحظوته. فكون أيّ إنسان يستمتع بحدوث

أضرار كبرى للآخرين، دون أن تكون لديه غاية أخرى لذاته، هو أمر لا أتصوّره ممكناً .

الحزن لنجاح منافس في الثروة أو الشرف أو أي خير آخر، إذا ترافق مع جهد لتعزيز قدراتنا الخاصة لنعادله أو لنتجاوزه ، يسمّى منافسة؛ ولكن اذا ترافق مع جهد للحلول مكان المنافس أو عرقلة سبيله، فهو يسمّى حسداً.

حين تظهر في عقل الإنسان بالتناوب شهيّات وتجنّبات، آمال ومخاوف، تتعلّق بالشيء نفسه، وحين تخطر على بالنا بصورة متعاقبة نتائج متنوّعة، خيّرة وشرّيرة، للقيام بالعمل الذي نعزم عليه أو للعزوف عنه، بحيث تصبح لدينا أحياناً شهيّة تجاهه، وأحياناً تجنّب له، أحياناً أمل بالقدرة على القيام به، وأحياناً فقدان للأمل أو خوف من الإقدام عليه، فإن مجموعة الرغبات والتجنّبات والآمال والمخاوف، والتي تستمرّ حتى يتمّ الأمر أو يحكم باستحالته، هي ما نسمّيه **التروّي** (deliberation).

بالتالي فإنه لا **تروّي** في الأشياء الماضية، لأنه من الواضح أنه لا يمكن تغييرها؛ ولا بالنسبة إلى الأشياء التي يعرف أنها مستحيلة، أو يعتقد أنها كذلك، لأن البشر يعرفون أو يعتقدون أن هذا **التروّي** غير مجد. لكن بالنسبة إلى الأشياء المستحيلة التي نعتقد أنها ممكنة، فباستطاعتنا أن **نتروّى**، غير عارفين أن ذلك غير مجد. وهذا يسمّى **تروّياً** (deliberation)، لأنه يضع حدّاً لحريّة (liberty) قيامنا بالأفعال أو عزوفنا عنها، طبقاً لشهيّتنا أو تجنّبنا الخاصّين.

هذا التعاقب للشهيّات والتجنّبات والآمال والمخاوف المتناوبة لا يوجد في المخلوقات الأخرى بصورة أقلّ من وجوده في الإنسان؛ وبالتالي فإن الحيوانات أيضاً **تتروّى**.

ويقال عندئذ إن كلّ تروّ ينتهي حين يتمّ العمل الذي **يتروّى** في فعله أو يحكم باستحالته؛ لأنه حتى هذه اللحظة نحتفظ بالحريّة للقيام بالعمل أو العزوف عنه، طبقاً لشهيتنا أو تجنّبنا.

في **التروّي**، تكون الشهيّة الأخيرة، أو التجنّب الأخير، والتي ترتبط

مباشرةً بالفعل أو بالعزوف عنه، هي ما يسمّى بالإرادة؛ وهي فعل (وليست ملكة) أن نريد. والحيوانات التي تملك **التروّي** لا بدّ أن تملك أيضاً الإرادة. وتعريف الإرادة الذي تعطيه بشكل عام المدارس، بأنها شهيّة عقلانيّة، ليس بالتعريف الجيّد. فلو كان الأمر كذلك، لما أمكن وجود فعل إراديّ يناقض العقل لأن الفعل الإراديّ هو ذاك الذي ينتج عن الإرادة، ولا شيء غيره. ولكن إذا قلنا، بدلاً من شهيّة عقلانيّة، شهيّة ناتجة عن **تَرَوٍّ** مسبق، فإن التعريف يكون نفس الذي أعطيته هنا .الإرادة، بالتالي، هي الشهيّة الأخيرة في التروّي[5]. ومع أننا نقول في الكلام الشائع إن رجلاً كانت لديه إرادة القيام بالشيء، مع أنه لم يقم به، لكنّ ذلك ليس في حقيقته سوى ميل، ممّا لا ينتج فعلاً إراديّاً؛ فإن الفعل لا يعتمد عليه، بل على الميل الأخير أو الشهيّة الأخيرة. فلو كانت الشهيّات المتداخلة تجعل أيّ فعل إراديّاً، لكانت للسّبب ذاته كلّ التجنّبات المتداخلة تجعل الفعل لاإراديّاً، وهكذا يكون الفعل نفسه إراديّاً ولاإراديّاً في آن.

من هنا يتّضح أنه ليس فقط الأفعال التي تبدأ بالطمع أو الطموح أو الشهوة أو أيّة شهيّة تجاه الشيء المعزوم فعله هي أفعال إراديّة، بل أيضاً تلك التي تبدأ من التجنّب أو الخوف من العواقب التي تتبع العزوف عنه.

إن الصيغ الكلاميّة التي يُعبَّر بها عن الأهواء هي في جزء منها متشابهة وفي جزء آخر مختلفة عن تلك التي نعبّر بها عن أفكارنا. وبدايةً، كلّ الأهواء عامّة يمكن أن يُعبَّر عنها بصيغة دلالية، كما في قولنا "أحبّ وأخاف وأفرح وأتداول وأريد وآمر". ولكن لبعضها طرق تعبير متميّزة بذاتها، غير أنها لا تفيد التأكيد، إلّا حين تُستعمل للإشارة إلى أمور أخرى غير الهوى الذي تنتج عنه.

---

(5) إن الإرادة مُرتبطة بالتروّي، وتفترض الحكم في الأمور. لكنّ المسألة ها هنا ليست مسألة حكم في الأمور؛ المسألة هي فعل الفصل بين الرغبة والكراهيّة. حول تحديد الحكم، راجع بداية الفصل 7.

التروّي يعبّر عنه بصيغة الشرط، وهي مناسبة للدلالة على الافتراضات مع عواقبها، كما في قولنا "إذا تمّ ذلك فإن ذاك سيتبع"؛ وهذا لا يختلف عن لغة الاستدلال العقلي، خلا أن الاستدلال العقليّ يكون بالكلمات العامّة، أمّا التروّي فهو في الجزء الأكبر منه يعنى بالجزئيّات. لغة الرغبة والتجنّب هي صيغة الأمر (imperative)، كما في قولنا "افعل هذا و امتنع عن ذاك"؛ وهو، حين يكون الطرف المعنيّ مجبراً على القيام بالفعل أو الامتناع عنه، يكون أمراً (command)، وفي الحالات الأخرى رجاءً، وفي ما تبقّى من الحالات نصيحة. لغة المجد الباطل والغضب والشفقة وروح الانتقام هي التمنّي. ولكن بالنسبة إلى الرغبة في المعرفة، يوجد تعبير خاصّ هو الاستفهام، كما في "ما هذا؟ متى يتمّ؟ كيف يفعل ذلك؟ ولمَ؟" وإنني لا أجد لغةً أخرى للأهواء: فإن اللعن والقَسَم والشتيمة وغيرها لا دلالة لها بصفتها كلاماً، بل بصفتها أفعال اللسان الذي اعتاد عليها .

وإني أقول إن هذه الصيغ الكلاميّة هي تعبيرات أو دلالات إراديّة على ما في أهوائنا. لكنّها ليست إشارات أكيدة، لأنها قد تُستعمل بشكل اعتباطيّ، سواء أكانت لدى الذين يستعملونها أهواء مماثلة أم لا. إن أفضل الإشارات إلى الأهواء الحاضرة هي إمّا في الملامح وحركات الجسم والأفعال والغايات، أو في الأهداف التي نعرف بطرق أخرى أنها موجودة عند الإنسان.

وبما أنه في **التروّي** تنتج الشهيّات والتجنّبات لاستباق العواقب الجيّدة والشرّيرة، وتبعات الفعل الذي نتروّى فيه، فإن كونه خيّراً أو شرّيراً يعتمد على توقّع سلسلة طويلة من العواقب يندر أن يرى أيّ إنسان نهايتها. ولكن إذا كان الخير في هذه العواقب، بقدر ما يرى الإنسان، أكبر من الشرّ، فإن السلسلة كلّها تكون ما يدعوه الكتّاب خيراً ظاهراً أو محتملاً. وعلى النقيض من ذلك، حين يزيد الشر عن الخير، فإن الكلّ يكون شراً ظاهراً أو محتملاً. بحيث إن من يملك بفعل الخبرة أو العقل التوقّع الأفضل والأوثق للعواقب، هو من

يتروّى بنفسه بشكل أفضل؛ وهو قادر، عندما يشاء، على إعطاء أفضل نصيحة للآخرين.

والنجاح المتواصل في الحصول على الأشياء التي يرغب بها الإنسان من وقت لآخر، أو بعبارة أخرى الازدهار المتواصل، هو ما يدعوه البشر سعادة، أعني به السعادة في هذه الحياة. فإنه لا وجود لراحة البال الدائمة، ما دمنا نعيش هنا؛ ذلك أن الحياة نفسها ليست سوى حركة، ولا يمكن أبداً أن تكون بغير رغبة، ولا بغير خوف، كما لا يمكن أن تكون بغير إحساس. أمّا نوع السعادة الذي حضّره الله للذين يمجّدونه بورع، فإن الإنسان لن يعرفه قبل أن يتذوّقه، كونه عبارة عن أفراح تستعصي على الفهم الآن، كما تستعصي على الفهم كلمة المدرسيين: الرؤيا الطوباويّة.

إن الصيغة التي يدلّ بها الناس على رأيهم في كون الشيء خيّراً هي المديح. وتلك التي يدلّون بها على قوّة أو عظمة الشيء هي المبالغة. وتلك التي يدلّون بها على رأيهم بسعادة إنسان، تدعى في اليونانيّة (makarismos)، ونحن لا نملك كلمة توازيها في لغتنا. ويكفي لغرضنا الحاضر هذا القدر من الكلام عن الأهواء.

11

في اختلاف أساليب السلوك

لا أعني بالسلوك لياقة التصرّف، مثل الكيفيّة التي يجب أن يسلّم بها المرء على غيره، أو كيف يجب عليه غسل فمه أو تنظيف أسنانه في المجتمع، وغيرها من النقاط المتعلّقة بأخلاقيّات التصرّف، بل أعني بها الصفات الإنسانيّة المتعلّقة بالعيش معاً في سلام ووحدة[1]. ولهذه الغاية علينا أن نعتبر أن السعادة في هذه الحياة لا تكمن في راحة البال. فإنه لا وجود لشيء مثل الغاية القصوى (finis ultimus) ولا مثل الخير الأكبر (summum bonum) على النحو الذي يرد في كتب فلاسفة الأخلاق الأقدمين. كما أن إنساناً انتهت رغباته لا يمكنه أن يعيش، تماماً كالذي توقّف خياله وحواسه. إن السعادة هي انتقال مستمرّ للرغبة من موضوع إلى آخر، حيث لا يكون بلوغ الموضوع الأوّل سوى طريق نحو الثاني. سبب ذلك أن موضوع رغبة الإنسان ليس أن يستمتع مرّةً واحدة،

---

(1) إن المسألة هنا هي مسألة تقاليد مدنيّة، أو قدرة البشر على العيش معاً في حالة سلام ووحدة. كما نُلاحظ أن دراسة الرغبة (أو القدرة) التي يستمرّ هوبز في وصفها، هي في خدمة إيضاح المشكلة السياسيّة، التي بات واضحاً أن أحد مُكوّناتها هي الرغبة بذاتها. هذا ما يُظهره مُجمل هذه الفقرة الأولى (انظر الهامش التالي).

وللحظة واحدة من الزمن، بل أن يضمن إلى الأبد الطريق نحو رغباته المستقبليّة[2]. بالتالي فإن أفعال كلّ البشر الإراديّة وميولهم لا تتّجه فقط نحو امتلاك الحياة السعيدة، بل كذلك نحو ضمانها؛ وهي لا تختلف إلّا في الطريقة، ممّا يَنشأ جزئيّاً عن تعدّد الأهواء لدى البشر المتعدّدين، وفي جزء آخر منه عن اختلاف معرفة كلّ منهم أو رأيه في الأسباب التي تؤدّي إلى النتيجة المرغوبة.

لذا فإنني أضع في المرتبة الأولى، كَمَيل عامّ لدى الجنس البشريّ، الرغبة الدائمة التي لا تهدأ باقتناء السلطة بعد السلطة، وهي لا تنتهي إلّا بالموت[3]. والسبب في ذلك ليس دائماً أمل الإنسان في متعة أشدّ من تلك التي

---

(2) يُثبّت هوبز بصرامة المساحة النظريّة للمشكلة السياسيّة أ) من خلال استبعاد الإشكالية القديمة للأهداف الأخيرة، كما هي آتية عن طريق علم الأخلاق القديم لدى الفلاسفة، ب) ويُعيد محورة الأخير حول مفهوم الرغبة المادّي. هذا النص أساسي، كما سيظهره الإعلان الوارد في الفقرة اللاحقة: لا يتوخّى البشر الراحة على الإطلاق، بل الفعل باتّجاه المستقبل. وعليه، فإن مُحرّك الأفعال هي الرغبة، وهي حافز للقدرة. فإذا كان كلّ مخلوقٍ من مخلوقات الطبيعة (وبخاصّة الكائن البشري)، يبحث عن الحصول عمّا يفيده ويلتذّ به، فهذه الحركة نحو الأمام، وهذا الإنعكاس للذات نحو ما يعلو الذات، هو الذي يجعله يحيا. هذه هي بالتالي الميزة الأساسيّة المُكوّنة للإنسان: إنه مُسيّر بالخوف من الغد، بشجون المُستقبل لأنه يودّ أن يستمتع في المستقبل كما يفعل في الحاضر. وهذا ما يجعله فانياً: فهو الذي يبحث أبداً عن الرضا، ويكون دائماً غيرَ راضٍ. وعلم الأخلاق القديم لدى الفلاسفة لم يعد موجوداً، إذ أصبحنا على مسار العمل التاريخي؛ وهنا يبدو هوبز على درب ميكافيللي المُستقيم، لأن البشر لا يتصرّفون بهدف مكسب مُحدّد، بل بهدف إرضاء ما يستحيل تحديده أصلاً، من خلال رميه على هذا النحو في المستقبل: أي رغباتهم.

(3) هذا تصريح شهير ونيّر: الرغبة هي علامة الفناء لدى الجنس البشريّ. سوف يتطرّق هوبز غالباً إلى موضوع الخطيئة الأصليّة، التي من خلالها، رمى آدم بنفسه مع سُلالته في غمرات الرغبة البشريّة غير المُكتفية. فكلّ من يحيا تجتاحه الرغبة، والرغبة هي البحث عن المتعة. وكأنّما بهوبز الذي يعتبر أن الجنس البشريّ هو جنسٌ فانٍ، يدحض نهائيّاً نظريّة علم الأخلاق القديم لدى الفلاسفة، القائل بالراحة والرضا الناتجين عن ثبات الأهداف الأخيرة: الله وحده غير الفاني، قادر على الاستمتاع بسكون، أي بلا أهواء. وليس السكون من نظام=

بلغها، أو كونه لا يقدر أن يرضا بسلطة معتدلة، بل كونه لا يستطيع ضمان القوّة ووسائل العيش الجيّد التي يملكها الآن دون أن يقتني المزيد منها. من هنا ينتج أن الملوك، الذين يملكون السلطة الأعظم، يوجّهون جهودهم نحو ضمانها في الداخل بواسطة القوانين، وفي الخارج بواسطة الحروب؛ وعندما يتمّ لهم ذلك، تليه رغبة أخرى، وهي لدى بعضهم الشهرة نتيجة الفتوحات الجديدة، ولدى بعضهم الآخر الراحة واللذة الحسيّة، ولدى الآخرين نيل الإعجاب أو الإطراء على امتيازهم في فنّ أو في قدرة ذهنيّة ما.

إن التنافس على الثروات أو الشرف أو الإمرة وغيرها من السلطات يُنتج ميلاً إلى النزاع والعداوة والحرب، لأن سبيل المنافس إلى تحقيق رغبته هو قتل الآخر أو إخضاعه أو هزيمته أو طرده. وبصورة خاصّة، يُنتج التنافس على نيل المديح ميلاً إلى تبجيل الأقدميّة، لذلك فإن الناس يتنازعون مع الأحياء لا مع الموتى، وهم يولون هؤلاء أكثر ممّا يستحقّون حتى يلقوا بظلالهم على أمجاد الآخرين.

إن الرغبة في الراحة والمتعة الحسيّة تجعل الناس مستعدّين لأن يطيعوا سلطةً مشتركة: فإن المرء يتخلّى بمثل هذه الرغبات عن الحماية التي كان يمكن أن يأمل بها نتيجة اجتهاده وعمله. والخوف من الموت أو الإصابات يجعله أكثر استعداداً للأمر نفسه، وللسّبب ذاته. وعلى النقيض من ذلك، إن من هم في الحاجة ويملكون الجرأة، وليسوا راضين عن ظرفهم الحاضر، وكذلك كلّ الذين يطمحون إلى القيادة العسكريّة، يميلون إلى استمرار أسباب الحرب وإلى إثارة الاضطراب والتحريض: فإن الشرف العسكري لا يُنال إلّا بالحرب، ولا أمل في إصلاح لعبة سيّئة إلّا بإعادة خلط الأوراق.

= البشر بل من نظام الله: إنه أيضاً من نظام الموت. والموت هو نوع من الحياة الأبديّة التي لا يبلغها الجنس البشريّ (فيقع في الرغبة) من خلال خطيئة آدم (راجع بداية الفصل 38).

إن الرغبة في المعرفة وفنون السلام تجعل الناس يميلون إلى طاعة سلطة مشتركة: فإن رغبةً كهذه تتضمّن رغبةً بالتمتّع بأوقات فراغ، وبالتالي بنيل حماية من قوّة غير قوّتهم الخاصّة[4].

الرغبة في نيل المديح تخلق استعداداً للأفعال الممدوحة، بحيث تنال إعجاب الذين يقدّرون حكمهم، لذلك فإننا لا نأبه لمديح الإنسان الذي نزدريه. وكذلك تفعل الرغبة بنيل الشهرة بعد الموت. وعلى الرغم من أنه لا يوجد بعد الموت إحساس بالمديح الذي ناله على الأرض، لأنها أفراح تذوب في أفراح الجنّة التي لا يمكن وصفها، أو تنطفئ في عذابات الجحيم القصوى، لكنّ هذه الأفراح ليست عقيمة، وإن الناس يشعرون بلذّة حاضرة من جرّائها، نتيجة استباقهم لها وللفائدة التي يمكن أن يجنيها منها خلَفهم؛ وهم إن كانوا لا يرون ذلك، إلّا أنهم يتخيّلونه، وكلّ ما هو متعة للإحساس هو كذلك متعة للخيال .

أن يتلقّى المرء من شخص يعتبره ندّاً، عطاءً أو جميلاً أكبر ممّا يؤمل بردّه، يخلق استعداداً للحبّ المزيّف، الذي هو في الحقيقة حقد دفين، وهو يضع المرء في وضعيّة المدين اليائس الذي بتفاديه رؤية دائنه يتمنّى له سرّاً أن يكون حيث لا يمكن أن يراه أبداً. ذلك أن الجميل يولّد الزاماً، والإلزام هو عبوديّة، والإلزام الذي لا يمكن ردّه هو عبوديّة دائمة، وهي مكروهة اذا كانت تجاه ندّ. أمّا أن يتلقّى المرء جميلاً من شخص يعترف بتفوّقه فهو يخلق ميلاً إلى الحبّ، لأن الإلزام ليس حطّاً جديداً من شأنه؛ والقبول بترحيب (وهو ما يسمّيه

---

(4) تنافسٌ من أجل الثروات (لأن الثروة هي القوّة)، رغبةٌ بالعيش السهل وبالشهوانيّة (لأن الشهوانيّة هي التمتّع)، ورغبةٌ بالسلام وبمعرفة الأسباب (لأن السلام المُكتسب يسمح بالترفيه إذ لا وجود للعلوم من دونه)، وكلّها أسبابٌ وجيهة للحصول على سلطة مُشتركة، أي على الحاكم المُطلق. وحده الحاكم المذكور يستطيع أن يُريح المُتناهي عبر إنقاذ البشر من الخوف من الموت، ممّا يسمح لهم بالاستمتاع بسلام: يقول هوبز إن الترفيه هو أب الفلسفة، والدولة هي أب السلام والترفيه (الفصل 46). بعد حُسن التمعُّن، نرى أن هوبز يستبدل النِعَم المحليّة للدولة (الدُنيويّة) بالمسرّات اللامُتناهية العائدة للأهداف السماويّة.

الناس عرفاناً بالجميل) هو تكريم لصاحب الجميل يُعتبر عامّةً رداً له. كذلك فإن تلقّي الجميل، وإن كان من ندّ أو ممّن هو أدنى مرتبة، طالما أن هناك أملاً بردّه، يخلق ميلاً إلى الحبّ: فإن الإلزام هو، في نيّة المتلقّي، بالمساعدة والخدمة المتبادلة؛ من هنا تنتج منافسة للتفوّق في الجميل، وهي أكثر المنافسات نبلاً وفائدة، حيث يُسرّ الفائز بفوزه والآخر ينتقم بالاعتراف به.

أن يكون المرء قد ألحق بإنسان ضرراً أكبر ممّا بإمكانه أو ممّا يريد أن يعوّضه، يجعل الفاعل يميل إلى كره المتأذّي. فهو لا بد أن يتوقّع انتقاماً أو غفراناً، وكلاهما مكروه.

الخوف من القهر يجعل الإنسان مستعداً لتوقّع مساعدة المجتمع أو لطلبها: فإنه ليس ثمة طريق آخر يستطيع الإنسان به أن يؤمّن حياته وحريته.

إن الناس الذين لا يثقون بحدّة ذهنهم يكونون أكثر استعداداً للنصر في حال الفوضى والتحريض من الذين يفترضون في أنفسهم الحكمة والبراعة. لذلك يفضّلون استشارة غيرهم، بينما الآخرون يفضّلون توجيه ضرباتهم أوّلاً، خوفاً من أن يتحكّم بهم أحد. وفي حالة التحريض، كون الناس دائماً في أتون المعركة. إن جمع كلّ مزايا القوّة واستخدامها معاً يشكّل خطّةً أفضل من كلّ ما ينتج عن حدّة الذكاء.

إن الذين يشعرون بالمجد الباطل دون أن يشعروا بأن لديهم كفاءة عظيمة، ويستمتعون بادّعاء الشجاعة، يميلون فقط إلى التباهي، وليس إلى الإقدام؛ فإنهم حين يظهر الخطر أو المصاعب لا يأبهون إلا لانكشاف عدم كفاءتهم.

والذين يشعرون بالمجد الباطل وهم يقدّرون كفاءتهم من خلال مديح الآخرين أو من خلال نجاح عمل سابق، دون أن يكون لهم مجال مؤكّد للأمل من جرّاء معرفة حقيقيّة بأنفسهم، يميلون إلى التسرّع في الاندفاع؛ وعند اقتراب الخطر أو الصعوبة يميلون إلى الانسحاب إذا استطاعوا؛ ولأنهم لا يرون طريق الأمان، يفضّلون المخاطرة بشرفهم الذي يمكن استعادته بعذر، بدلاً من حياتهم التي لا يمكن استعادتها.

والذين ينظرون بعين الإعجاب إلى حكمتهم في مجال الحُكم يملكون استعداداً للطموح. فمن دون وظيفة عامة في مجلس استشاريّ أو في القضاء، يضيع شرف حكمتهم. لذا فإن الذين يتحدّثون ببلاغة يميلون إلى الطموح، لأن البلاغة تبدو كحكمة، سواء بالنسبة اليهم أو بالنسبة إلى الآخرين .

وصغر النفس يخلق لدى الناس استعداداً للعجز عن اتخاذ القرارات، وبالتالي فإنهم يضيّعون المناسبات وأنسب الفرص للفعل. فإنه بعد أن يكون المرء قد تروّى في الفعل إلى حين اقتراب موعده، إذا لم يتّضح ما يستحسن فعله، تكون هذه علامة على أن اختلاف الدوافع في اتجاه أو في آخر ليس كبيراً؛ وبالتالي فإن عدم الحسم في هذا الوقت يعني تفويت الفرص بوزن الأمور التافهة، وهو صغر نفس.

والبخل، وإن كان فضيلةً لدى الفقراء، يجعل الإنسان غير مهيّأ لإنجاز أعمال تتطلّب قوّة رجال كثيرين في وقت واحد، ذلك أنه يُضعف عزائمهم، التي ينبغي أن تُغذّى ويُحافظ على قوّتها بالمكافأة.

إن البلاغة التي يرافقها الرياء تجعل الناس مستعدّين للثقة بالذين يملكونها، لأن الأولى هي حكمة ظاهريّة والثانية هي لطف ظاهريّ. وإذا أَضفتَ إليها السمعة العسكرية، فإنها تجعل الناس مستعدّين للالتزام والخضوع للذين يملكونها. لذلك فإن الصفة الأولى تؤمنهم من الخطر الآتي من الشخص المعني، والصفة الأخيرة تؤمّنهم من خطر الآخرين.

إن الافتقار إلى العلم، أي الجهل بالأسباب، يجعل المرء مستعدّاً، أو بالأحرى يجبره أن يعتمد على نصيحة الآخرين وسلطتهم. فكلّ البشر المعنيين بالحقيقة لا بدّ لهم، إذا لم يعتمدوا على أنفسهم، أن يعتمدوا على رأي شخص آخر[5] يعتقدون أنه أكثر حكمة منهم ولا يرون سبباً للظنّ بأنه سيخدعهم.

---

(5) الدين هو المُستهدف هنا: إنه يحثّ على الإيمان برأي الآخر، وليس بمعرفة الحقيقة. فالإيمان يتضمن بذاته سرعة التصديق التي تستند إلى جهل الأسباب، وتكمن في الوثوق بأحدهم من أجل تعليم الحقيقة. ويَمهّد هوبز للفصل اللاحق حول الدين.

والجهل بدلالات الكلمات[6] هو افتقار إلى الفهم، وهو يجعل الناس مستعدين لأن يقبلوا عن ثقة، ليس الحقيقة التي لا يعرفونها فقط، إنما الأخطاء أيضاً؛ لا بل أكثر من ذلك، الكلام الفارغ من المعنى الذي يقوله من يثقون بهم؛ فلا الخطأ ولا انعدام المعنى يمكن كشفهما دون فهم تامّ للكلمات.

وعن ذلك ينشأ أن الناس يعطون أسماء مختلفة للشيء نفسه، نتيجة اختلاف أهوائهم الخاصّة: كما يقوم الذين يوافقون على رأي خاصّ بتسميته رأياً، بينما الذين لا يروق لهم يسمّونه هرطقة؛ مع أن الهرطقة لا تدلّ سوى على رأي خاص، ولكنّها ملوّنة أكثر بصبغة الغضب.

وينشأ عن ذلك أيضاً أن الناس لا يستطيعون التمييز، دون دراسة وفهم كبيرين، بين فعل واحد يقوم به رجال كثيرون، وأفعال عديدة لجماعة واحدة؛ على سبيل المثال، بين الفعل الواحد الذي قام به كلّ شيوخ روما بقتلهم كاتيلينا[*]، والأفعال الكثيرة التي قام بها عدد من الشيوخ بقتل قيصر؛ وبالتالي فإن لديهم استعداداً لأخذ ما هو في الواقع أفعال متعدّدة، قامت بها مجموعة من الناس قد يكون على رأسها شخص واحد، على أنه فعل الشعب.

إن الجهل بالأسباب وبالتكوين الأصلي للحقّ والإنصاف والقانون والعدالة يجعل الإنسان مستعداً لأن يتّخذ من العادة والمثل قاعدةً لأفعاله، بحيث يعتقد أن غير العادل هو ما جرت العادة على معاقبته والعادل ما يمكن إيجاد مثال على عدم معاقبته والموافقة عليه، أي سابقة له (وهو الاسم البربريّ الذي يطلقه عليه المحامون، الذين لا يستعملون سوى هذا المقياس الزائف

---

(6) راجع الفصل 4.

(*) الاسم الكامل لوشيوس سيرغيوس كاتيلينا (L. S. Catilina) (حوالى 23 ميلادية)، أدى الخدمة مع بومبي وشيشرون فيما كان يسمى الحرب الاجتماعية الرومانية. أصبح في وقت لاحق حاكما لأفريقيا (وكانت تعني الشمال الأفريقي وحده) لمدة سنتين ولدى عودته منها منع من ترشيح نفسه قنصلاً. واتهم بعد ذلك بالتآمر وبقتل مواطنين من روما ونفذ فيه حكم الإعدام مع عدد من المتهمين معه في مؤامرة غامضة. (المترجمتان).

للعدل)، حالهم حال الأطفال الصغار الذين لا يملكون قاعدةً للتصرّفات الحسنة والشريرة غير العقوبات التي يتلقّونها من آبائهم ومعلّميهم؛ إلّا أن الأطفال يثبتون على قاعدتهم، بينما الرجال لا يفعلون، لأنهم عندما يكبرون يصبحون أقوياء وأكثر عناداً، فيلتجئون من العادة إلى العقل، ومن العقل إلى العادة حسب ما يخدم غاياتهم، فيبتعدون عن العادة حين تقتضي مصلحتهم ذلك، ويقفون ضد العقل حين يكون العقل ضدهم: هذا هو السبب في كون عقيدة الصواب والخطأ موضع تنازع مستمرّ، سواء بالقلم أو بالسيف، بينما عقيدة الخطوط والأشكال ليست كذلك؛ لأن البشر لا يأبهون بالحقيقة في هذا المجال، كونها لا تصطدم بطموح أيّ إنسان أو بفائدته أو بشهوته. فلا شكّ لديّ بأنه، لو كان مناقضاً لحقّ أيّ إنسان بالسيطرة، أو لمصلحة الذين يملكون السلطة أن تكون زوايا المثلّث الثلاث مساوية لزاويتين في مربع، لكانت هذه العقيدة ـ ولو لم يتمّ التنازع عليها ـ قد أزيلت بحرق كلّ كتب الهندسة، بقدر استطاعة الشخص المعنيّ بذلك[7].

إن الجهل بالأسباب البعيدة يجعل الناس مستعدّين لنسبة كل الأحداث إلى أسباب مباشرة وذرائعية: فهذا هو كلّ ما يدركونه من أسباب. وهكذا يحدث في كلّ مكان أن يصبّ الذين يزعجهم أن يؤدّوا المدفوعات للمصلحة العامة غضبهم على الموظفين العموميين، وبعبارة أخرى على المزارعين والجباة

(7) نظريّة ما هو عادل وما هو غير عادل هي موضوع مُناقشة عبر القلم والسيف: تلك هي نتيجةٌ هامّة من نتائج المذهب الحديث حول السلطة المُطلقة. فطالما أن المصلحة العُليا ليست بمُتناول المخلوقات الفانية، على غرار البشر، عليهم هم أن يُحدّدوا، كلٌّ حسب معاييره (أي رغباته) ما هو عادل. وعليه، لا توجد عقيدةٌ موضوعة مُسبقاً بشأن ما هو عادل وما هو غير عادل. هذه هي مُهمّة الحاكم المُطلق: أي تحديد معاني ما يقتضي اصطناع تصديقه أو عدم تصديقه. لماذا؟ لأن ما يتعلّق بالعدل لا يخضع لآليّة التحقّق عينها الخاصّة بعلم الهندسة. فيقتضي بالتالي الفصل، والحاكم المُطلق هو الذي يفصل. والحقائق العامّة ليست بحقائق هندسيّة، رغم أن الهندسة الخاطئة قابلة لأن تُصبح صحيحة بفضل إرادة الحاكم المُطلق.

وغيرهم من الموكلين بالأموال العامّة، وأن ينضمّوا إلى من ينقد الحكومة العامّة؛ وهم حين ينخرطون في ذلك بحيث يفقدون الأمل في تبرير أنفسهم، يتحاملون أيضاً على السلطة العليا، خوفاً من العقاب أو خجلاً من تلقّي الصفح.

والجهل بالأسباب الطبيعيّة يجعل عند الإنسان استعداداً للسذاجة، فيصدّق في الكثير من الأوقات أشياء مستحيلة: فبما أنه لا يعرف شيئاً مناقضاً لها، لا شيء يمنع بالنسبة اليه أن تكون صحيحة، لأنه غير قادر على كشف استحالتها. ولأن الناس يحبّون أن ينصت إليهم الآخرون. تخلق السذاجة استعداداً للكذب، بحيث إن الجهل نفسه، دون أن يرافقه احتيال، قادر على جعل الإنسان يصدّق الأكاذيب ويقولها على حدّ سواء، وفي بعض الأحيان يخترعها.

والقلق على المستقبل يجعل الناس على استعداد للتحرّي عن أسباب الأشياء: فإن معرفتها تجعلهم أقدر على ترتيب أوضاع الحاضر لما فيه خيرهم.

والفضول، أو حبّ معرفة السبب، يأخذ الإنسان من النظر في النتائج إلى البحث في الأسباب، وفي أسباب السبب، إلى أن يصل أخيراً بالضرورة إلى التفكير في أن ثمة سبباً ليس له سبب سابق بل هو أبديّ، وهو ما يسميه الناس الله؛ لذا فإنه من المستحيل إجراء بحث عميق في الأسباب الطبيعية دون أن يميل المرء إلى الاعتقاد بوجود إله واحد أبديّ، وإن كان لا يقدر أن يشكّل أيّة فكرة عنه في ذهنه، تفي بطبيعته. فكما أن إنساناً ولد أعمى يسمع الناس يتحدّثون عن التماس الدفء بالجلوس قرب النار، ويتسنّى له التماس هذا الدفء بنفسه، يمكنه بسهولة أن يتصوّر ويتأكّد أن هناك شيئاً يدعوه الناس ناراً، وهو سبب الحرارة التي يشعر بها، ولكنّه لا يستطيع أن يتخيّل كيف تبدو، ولا يملك أيّة فكرة عنها في ذهنه كتلك التي يملكها الذين يرونها؛ كذلك فإن الإنسان يمكن أن يتصوّر أن هناك سبباً للأشياء المرئية في هذا العالم وترتيبها

المثير للإعجاب، وهو ما يسمّيه الناس الله، ومع ذلك لا تكون لديه أيّة فكرة أو صورة عنه في ذهنه.

وأولئك الذين لا يتحرّون سوى قليلاً عن الأسباب الطبيعيّة، أو لا يتحرّون عنها أبداً، يميلون، بفعل الجهل نفسه بماهيّة ما يسبّب لهم الخير أو الضرر العظيمين، إلى الافتراض وإيهام أنفسهم بوجود أنواع مختلفة من القوى غير المرئيّة، ويفزعون من تخيّلاتهم الخاصّة، ويتوجّهون إليها في أوقات الضيق، كما يقومون أيضاً بشكرها حين يتوقّعون النجاح، جاعلين من مخلوقات خيالهم آلهةً لهم. وبذلك حدث أن خلق الناس في العالم، من تنوّع خيالاتهم الذي لا يحصى، أنواعاً لا تحصى من الآلهة. وهذا الخوف من الأشياء غير المرئية هو البذرة الطبيعيّة لما يدعوه كلّ واحد منّا الدين، إذا كان فيه، وإذا كان في الذين يعبدون أو يخافون هذه القوّة بطريقة مختلفة، يسمونه خرافة.

وبما أن بذرة الدين هذه قد لاحظها كثيرون، فإن بعض هؤلاء مالوا إلى تغذيتها وتنميتها وإعطائها صفة القانون، وإلى إضافة أيّ رأي من اختراعهم حول أسباب الأحداث المستقبليّة، يعتقدون أنه يخوّلهم أن يحكموا الآخرين ويتركوا لأنفسهم أفضل استخدام لقواهم.

12

في الدين[1]

نظراً لعدم وجود علامات ولا ثمار للدين إلّا في الإنسان وحده، لا سبب يدعونا للشكّ في أن بذرة الدين هي أيضاً موجودة في الإنسان فقط، وهي تقوم على صفة مميّزة، أو على الأقلّ على درجة عالية من هذه الصفة، لا وجود لها في المخلوقات الحيّة الأخرى.

بدايةً، ممّا تتميّز به طبيعة الإنسان أنه محبّ للتحرّي عن أسباب

---

(1) هذا فصل رئيسي طالما أن مفهوم هوبز للدين هو ركيزةٌ أساسيّة لمفهومه حول الدولة الدُنيويّة: فالدين مشمول كما كان الوضع لدى ميكافيللي، لأنه ضروريّ للسلم الأهلي، بحيث لا يرتبط فهم طبيعة الناحية الإلهيّة بالبرهان العقلاني الفلسفي. فالدين، على غرار الحرب مثلاً، هو نشاطٌ إنساني؛ لكنّ الدين مسألة إنسانيّة بحتة. إنه يتعلّق بالاهتمام البشري الخاص بالأصول. بحيث إنه يستحيل على الإطلاق على هوبز أن يمزج بين القناعة بالوعي الفردي الذي يؤكّد أو ينكر وجود الله، بشكلٍ أو بآخر، وبين الشكل الدنيوي للوجود السياسي الاجتماعي لرجال الدين والكنائس. وعليه، فإن المشكلة الدينيّة هي المشكلة السياسيّة، لأن الدين يقدّم إلى البشر أجوبةً عن قلقهم الطبيعي المُترتّب عمّا هو مُتناهٍ: فهم يتصوّرون اللامُتناهي على غرار الله (أو الإلهي على غرار اللامُتناهي). من هنا موقف هوبز الأساسي: الحاكم المُطلق هو الذي يقرّر بشأن القواعد الإيمانيّة أو السلوكيّة، في كلّ ما يخصّ التعبير الخارجي عن الإيمان. وبانتفاء ذلك، تكون الحرب الأهليّة حتميّة، وهذا ما كان شاهداً عليه في إنكلترا في زمنه.

الأحداث التي يراها، وقد يكون بعض الناس يتميّز بذلك أكثر من بعضهم الآخر، ولكنّهم جميعاً يتمتّعون بهذه الميزة بحيث يكونون فضوليين في بحثهم عن أسباب حظّهم الحسن والسيّئ.

ثانياً، إنه لدى رؤيته أيّ شيء له بداية، يعتقد أيضاً أن له سبباً حتّم عليه أن يبدأ[2] عندما فعل، بدل أن يبدأ قبل ذلك أو بعده.

ثالثاً، في حين أن سعادة البهائم الوحيدة تكمن في الاستمتاع بطعامها اليوميّ وراحتها وشهوتها، كونها لا تملك سوى القليل ـ أو لا تملك شيئاً ـ من التبصّر بالزمن الآتي، نتيجة افتقارها إلى مراقبة وتذكّر ترتيب الأشياء التي تراها وتَعاقُبها وارتباطها[3]؛ أمّا الإنسان فيلاحظ كيف أن حدثاً معيّناً وقع نتيجة حدث آخر، ويتذكّر السابقة والعاقبة، وحين لا يستطيع أن يتأكّد من الأسباب الحقيقيّة للأشياء (فإن أسباب الحظّ الحسن والسيئ تكون في القسم الأكبر منها غير مرئية) فإنه يفترض لها أسباباً، إمّا بحسب ما توحي إليه مخيّلته، أو أنه يثق بسلطة أناس آخرين يعتقد أنهم أصدقاء له وأكثر حكمة منه.

الميزتان الأوليان تسبّبان القلق. فحين يكون المرء متأكّداً من أن هناك أسباباً لكلّ الأشياء التي حدثت في السابق وستحدث فيما بعد، يكون من المستحيل على من يجتهد باستمرار ليحمي نفسه من الشرّ الذي يخشاه ويؤمّن الخير الذي يرغب به ألّا يكون في حالة قلق دائم من الزمن الآتي؛ وبالتالي فإن كلّ إنسان، لا سيّما من يفرط في بعد النظر، هو في حالة شبيهة بحالة

---

(2) يرتبط الإيمان بالتساؤل البشري على وجه الخصوص بشأن ما هو مُتناهٍ: البداية والنهاية.

(3) هذه هي ظروف البهائم القريبة جدّاً من ظروف البشر على حالتهم الطبيعيّة (للمُقارنة مع الفصل 13) حيث يسود خوفٌ دائم، وخطرٌ للموت العنيف. نرى أن الدين ـ الذي يجيب عن سؤال البداية والنهاية ـ يسمح للبشر بالانفصال عن الشهوانيّة الكاملة (إذ لا تستطيع البهائم الوصول إلى هذا النوع من التساؤل)، بهدف توجيههم نحو الإيمان، وليس نحو علم الأسباب.

بروميثيوس(*). فكما أن بروميثيوس (وتفسيره الإنسان المتبصّر) كان مقيّداً بتلّ القوقاز، وهو مكان يتميّز بمشهد هائل، حيث كان نسر يتغذّى من كبده ويأكل في النهار ما كان يُصلح في الليل: هكذا الإنسان الذي يفرط في النظر إلى الأمام بسبب اهتمامه بالمستقبل، يتآكل قلبه طوال النهار خوف الموت أو الفقر أو غيرهما من الكوارث، وهو لا يرتاح ولا يخفّ قلقه إلّا بالنوم.

هذا الخوف المستمرّ الذي يصاحب الجنس البشري دائماً جراء جهله بالأسباب، كما لو كان في الظلام، لا بدّ أن يكون له موضوع ما. وبالتالي عندما لا يكون هناك شيء مرئيّ، لا يكون هناك ما يتّهمه المرء بحظّه الحسن أو السيء، باستثناء سبب أو عامل غير مرئيّ(4): وقد يكون هذا هو المعنيّ في قول بعض الشعراء القدامى إن الآلهة قد خلقها في البداية خوف الإنسان؛ وهذا صحيح جدّاً في ما يختصّ بالآلهة (أي بآلهة الوثنيين المتعدّدة). غير أن الاعتراف بإله واحد أبديّ لامتناه وكلّيّ القدرة يمكن التوصّل اليه بسهولة أكبر من خلال رغبة البشر بمعرفة أسباب الأجسام الطبيعيّة وميزاتها وطرق عملها المتعدّدة، بدل خوفهم ممّا قد يصيبهم في الزمن الآتي. وهكذا فإن الذي يستدلّ بتفكيره بأيّ أثر يراه على السبب التالي والمباشر له، وبه إلى سبب السبب، وينغمس بعمق في ملاحقة الأسباب، سوف يتوصّل في النهاية إلى وجوب وجود محرّك أوّل (كما اعترف الفلاسفة الوثنيّون أنفسهم)، أي سبب أوّل وأبدي

(*) أحد العمالقة في الأساطير الإغريقية القديمة. ومعنى اللفظة ذلك الذي يفكر نحو المستقبل. وهو الذي سرق النار من السماء. ويعد بطلاً للرجال في مواجهة الآلهة. وقد عوقب بروميثيوس بأن قيد إلى صخرة حيث نزع النسر كبده نهاراً فكانت تنمو من جديد ليلاً وفي النهاية أنقذه هرقل. وبروميثيوس هو في الأسطورة أيضاً خالق الإنسان من طين. أشهر ما كتب عنه المسرحية التي كتبها التراجيدي الإغريقي إيسخيلوس بعنوان بروميثيوس مقيداً، وبعدها في الشهرة تأتي قصيدة الشاعر الإنكليزي شيللي بعنوان بروميثيوس طليقاً (المترجمتان).

(4) لقد ولدت الآلهة نتيجة الخوف البشري: فالإيمان الديني هو بُنيةٌ فكريّة إنسانيّة، ويشكّل الخوف هنا، كما في مكانٍ آخر، شغفاً قويّاً يحثّ البشر على الإيمان وبالتالي على الخضوع.

لجميع الأشياء؛ وهذا ما يقصده الناس بتسمية الله: كلّ هذا دون التفكير بحظّهم، الذي يخلق الاهتمامُ به ميلاً إلى الخوف، كما يمنع المرء من البحث في أسباب الأمور الأخرى، وبالتالي يسمح بالادّعاء بآلهة متعدّدة بتعدّد البشر الذين يدّعون وجودها.

أمّا بالنسبة إلى مادّة أو جوهر هذه العوامل غير المرئيّة التي يتخيّلونها، فإنهم لم يتمكنوا بتفكيرهم الطبيعيّ أن يقعوا على أيّ مفهوم لها باستثناء أنها مماثلة لروح الإنسان، وأن روح الإنسان هي من جوهر ما يظهر في الأحلام لمن يكون نائماً، أو في المرآة لمن يكون صاحياً؛ ويعتقد الناس، وهم لا يعلمون أن مثل هذه الظهورات ليست سوى مخلوقات الخيال، إنها جواهر حقيقيّة وخارجيّة، ويسمّونها بالتالي أشباحاً، كما كان اللاتين يسمّونها (Imagines) و(Umbrae) ويعتقدون أنها أرواح (أي أجسام هوائية نحيلة)، وأن العوامل غير المرئيّة التي يخشونها هي مثلها، باستثناء كونها قادرة على الظهور والاختفاء حين تشاء. لكن الرأي القائل بأن مثل هذه الأرواح غير جسميّة أو غير مادية، لا يمكن أن يكون قد دخل إلى عقل أيّ إنسان بصورة طبيعيّة؛ فعلى الرغم من أن البشر قد يجمعون معاً كلمات ذات دلالات متناقضة، مثل الروح وما هو غير مادي، إلا أنهم لا يمكن أن يتخيّلوا أيّ شيء يتوافق معها[5]: وبالتالي فإن الذين يتوصّلون بتأمّلهم الخاص إلى الاعتراف بإله واحد لانهائي كليّ القدرة وأبديّ، يؤثرون أن يعترفوا بأنه يستعصي على الفهم وأنه فوق

(5) تلك هي سخافات الفلسفة المنطقيّة، كما هي مُعمّمة من لاهوتيّي الكنيسة الرسميّين، والذين يُندّد بهم هوبز على مدى كتابه، وحتى الوصول إلى الفصل الهدّام حول الفلسفة العبثيّة (الفصل 46). على أيّ حال في هذا الفصل شبه الأخير، يتوفّر تعريف هوبز للفلسفة (أو العلم)، التي هي المعرفة المُكتسبة بواسطة المنطق، والتي تتراوح من كيفيّة ولادة الشيء وحتى خصائصه؛ أو من خصائص الشيء وإلى الآليّة التي وُلد بموجبها، من أجل إنتاج، بقدر ما تُتيحه المادّة والقوى البشريّة، تلك المفاعيل الضروريّة للحياة الإنسانيّة. من هنا نرى أنه إذا كان الدين يُنظّم الإيمان في حقيقةٍ دون سبب مُثبَت، لأنه موحى به ومليء بالألغاز، فإن الفلسفة هي علم الأسباب القابلة للإثبات.

مداركهم، بدلاً من تحديد طبيعته بكونه روحاً غير ماديّ ومن ثمّ الاعتراف بكون تحديدهم غير قابل للفهم، أو أنهم، إذا أعطوه لقباً كهذا فليس من باب العقيدة، بهدف جعل الطبيعة الإلهيّة مفهومة، بل من باب التقوى، بهدف تكريمه بصفات تبتعد دلالاتها قدر الإمكان عن بدائيّة الأجسام المرئيّة.

ومن ثمّ، في ما يتعلّق بالطريقة التي تُنتج بها هذه العوامل غير المرئيّة آثارها بحسب اعتقادهم، أي بالأسباب المباشرة التي تستعملها لإحداث الأشياء، فإن الذين لا يعرفون ماهيّة ما نسمّيه تسبُّباً (أي جميع الناس تقريباً) لا يملكون قاعدة للتخمين سوى مراقبة وتذكّر ما رأوا أنه سبق التأثير في وقت آخر، أو في مرّات خلت، دون أن يروا بين الحدث السابق واللاحق أي تعلّق أو ارتباط؛ ومن هنا فإنهم يتوقّعون نتيجة حدوث أشياء مماثلة في الماضي، أن تحدث أشياء مماثلة في الحاضر، ويأملون بصورة خرافيّة الحظّ الحسن أو السيّئ، بناءً على أشياء لا تلعب أيّ دور على الإطلاق في التسبّب به: كما فعل الأثينيون في حربهم في ليبانتو حين طلبوا فورميو آخر، وفصيل من البومبيين في حربهم في أفريقيا حين طلبوا سيبيو آخر(*)، وكما فعل غيرهم في مناسبات أخرى منذ ذلك الحين. وبالطريقة نفسها ينسبون حظّهم إلى أحد الحاضرين، أو إلى مكان يجلب الحظّ أو النحس، أو إلى كلمات يُنطق بها، لا سيّما إذا كان من ضمنها اسم الله، كما في السحر والشعوذة (وهي ليتورجيا الساحرات)، لدرجة أنهم يؤمنون أنها تملك قوّة تحويل الحجارة إلى خبز، والخبز إلى إنسان، وأيّ شيء إلى أيّ شيء آخر.

ثالثاً، في ما يتعلّق بالعبادة التي يؤدّيها البشر بصورة طبيعيّة لقوى غير

(*) Phormio أو Phormion (القرن 4 ق.م). قائد بحري عظيم أثبت امتيازه في حروب أثينا ضد أعدائها حتى تمنوا لو كان لديهم آخر مثله. كذلك Scipio أو Cornellius Scipio African (أي الأفريقي) كان من أبرز القادة العسكريين في القرن الثامن ق.م، وانتخب قنصلاً أي حاكماً لأفريقيا ليقود الحرب فيها ضد قرطاجة. (المترجمتان).

مرئية، فإنها لا يمكن أن تكون سوى تعبيرات عن احترامهم، كتلك التي يستعملونها مع البشر: الهدايا، الالتماسات، الشكر، إخضاع الجسد، خطابات التبجيل، السلوك الرصين، الكلمات المحضّرة مسبقاً، أداء القسم (أي تأكيد وعودهم الواحد للآخر) من خلال ذكرها. والعقل لا يطرح شيئاً أبعد من ذلك، بل يتركهم إمّا ليتوقّفوا عند هذا الحدّ أو يعتمدوا على من يعتقدون أنهم أكثر حكمة منهم من أجل مزيد من المراسم.

وأخيراً، فيما يتعلّق بكيفيّة إعلان هذه القوى غير المرئية للبشر عن الأشياء التي ستحدث في المستقبل، خاصةً فيما يتعلّق بحظّهم الحسن أو السيّئ، أو بنجاحهم أو فشلهم في عمل معيّن، فإن الناس بطبيعتهم يقفون موقف الحائر؛ باستثناء أنهم قادرون إلى حدّ بعيد، من خلال بناء المعرفة بالمستقبل على المعرفة بالماضي، ليس فقط على أخذ الأمور العاديّة التي صادفوها مرّة أو مرّتين كإشارة مسبقة إلى حدوث أمور مماثلة في أيّ وقت لاحق، بل وكذلك على تصديق مثل هذه التوقّعات من آخرين بنوا عنهم في السابق فكرةً جيّدة.

وفي هذه الأمور الأربعة: الاعتقاد بالأشباح، الجهل بالأسباب الثانية، تعبّد البشر تجاه ما يخافونه، واعتبار الأشياء العرضيّة توقّعات، تكمن البذرة الطبيعيّة للدين؛ وقد نمت، بسبب اختلاف تخيّلات وأحكام وأهواء البشر المختلفين، لتصبح طقوساً مختلفة إلى حدّ أن ما يستخدمه أحدهم هو في معظمه سخيف بنظر سواه.

إن هذه البذور قد تمّ زرعها من قبل نوعين من البشر. النوع الأوّل هم الذين غذّوها ورتّبوها تبعاً لما ابتكروه بأنفسهم. والنوع الآخر قام بذلك بأمر وتوجيه من الله. ولكن كلا النوعين قد فعل ذلك بغرض جعل الذين يعتمدون عليهم أكثر استعداداً للطاعة واحترام القوانين والسلام والرحمة والمجتمع المدني. هكذا فإن النوع الأوّل من الدين هو جزء من السياسة البشريّة، وهو

يعلّم بعضاً من الواجبات التي يطلبها ملوك الأرض من رعاياهم. والنوع الثاني من الدين هو سياسة إلٰهيّة، وهو يتضمّن تعليمات للذين يعتبرون أنفسهم رعايا في مملكة الله. وينتمي إلى النوع الأول كلّ مؤسّسي الدول، وواضعي القوانين من الوثنيين، وإلى النوع الآخر ينتمي إبراهيم وموسى ومخلّصنا المبارك، الذين أتوا إلينا بقوانين مملكة الله.

وفي جانب من الدين الذي يقوم على الآراء المتعلّقة بطبيعة القوى غير المرئيّة، يكاد لا يوجد شيء له اسم إلّا واعتبره الوثنيّون ـ في مكان أو في آخر ـ إلٰهاً أو شيطاناً، أو ادّعى شعراؤهم أن روحاً ما يحييه أو يسكنه أو يتملّكه.

مادّة العالم التي لا شكل لها كانت إلٰهاً يحمل اسم chaos.

والسماء والمحيط والكواكب والنار والأرض والرياح كانت بدورها آلهة.

الرجال والنساء والطير والتمساح والعجل والكلب والحيّة والبصلة والكرّات كانت تؤلَّه. وإلى جانب ذلك، كانوا يملأون كلّ الأماكن تقريباً بأرواح يسمّونها الشياطين: السهول ملأوها بمخلوقات اسمها pans وpanises أو satyres؛ والغابات بأخرى اسمها fauns وبالحوريّات؛ والبحار بالتريتون(*) وبحوريّات أخرى؛ وكل نهر وكل نبع بشبح يحمل اسمه ومعه حوريات؛ وكلّ مسكن ملأوه بمخلوقات lares أو الآلهة المنزليّة؛ وكلّ إنسان بجينيوس(**)؛ والجحيم بأشباح ومسؤولين روحيين مثل شارون وسيربيروس وفيورير(***)؛ وفي

(*) Tritons آلهة البحر، وكان تريتون يعد إلهاً صغيراً في الأساطير الإغريقية فهو ابن بوزايدون إلٰه البحر الأكبر. ويوصف في الأساطير بأن ملامحه خليط من ملامح البشر والوحوش (المترجمتان).

(**) Genius في الديانة الرومانية القديمة إله يسكن الإنسان وهو المسؤول عن قدرات التكاثر بين الذكور والإناث وعن مستقبل حياة الأسرة فهو الروح الحارس لها (المترجمتان).

(***) charon الإله الذي ينقل أرواح الموتى عبر نهر ستيكس إلى هاديس وقد ورد ذكره في مسرحية الضفادع لأرستوفانيس وذكره فيرجيل في ملحمة الإنيادة حيث صوره بأنه إلٰه صغير للعالم السفلي Cerberus. حارس مدخل العالم السفلي، وهو على هيئة كلب متوحش ضخم، ولهذا يسمى كلب حراسة هاديس (الذي هو كبير آلهة العالم السفلي) ومعنى اسمه "غير مرئي".

الليل ملأوا جميع الأماكن بكائنات اسمها larvae وlemures وبأشباح الموتى، وبمملكة كاملة من الجنّيات والمخلوقات الوهميّة. وقد ألّهوا أيضاً وبنوا معابد لمجرّد حوادث وصفات، مثل الزّمن والليل والنهار والسلام والوفاق والحب والرضا والفضيلة والشرف والصحة والصدأ والحمّى وما إلى ذلك، وكانوا حين يصلّون من أجلها أو ضدها يصلّون لها كما لو كان هناك فوق رؤوسهم أشباح تحمل أسماءها، وهي التي تُسقط عليهم، أو تمنع عنهم الخير أو الشرّ الذي يصلّون من أجله أو ضده. كذلك فإنهم كانوا يتوجّهون إلى ذكائهم مسمّين إيّاه Muses(*)، وإلى جهلهم مسمّين إيّاه الحظ، وإلى شهوتهم مسمّين إيّاها كيوبيد، وإلى غضبهم مسمّين إيّاه **الفيوريز**، وإلى أعضائهم الخاصّة مسمّين إيّاها بريابوس(**)، وكانوا يعزون تلوّثهم إلى أرواح شريرة وشياطين **السقوبة**(***): لدرجة أن لا شيء يمكن لشاعر أن يدخله كشخصيّة في قصيدته إلّا وجعلوا منه إمّا إلٰهاً أو شيطاناً.

وعندما لاحظ مؤلّفو ديانة الوثنيّين الأساس الثاني للدين، بكونه جهل الناس بالأسباب، وبالتالي قدرتهم على نسبة حظّهم إلى أسباب لا ارتباط ظاهراً بينها وبينه، انتهزوا الفرصة لكي يضيفوا إلى جهلهم، بدلاً من الأسباب الثانية،

= Furies يقال لها أيرينيس. وهي الأرواح الأنثوية التي تعاقب الذين يرتكبون فاحشة الاعتداء على المحارم.

(*) الٰهات تسع في الأساطير الإغريقية القديمة ينسب إليهن إلٰه الفنانين والشعراء والموسيقيين والمغنين ، وهن بنات الإلٰه زيوس والإلٰهة منيموسين. وكان لكل منهن اسم مستقل. وهن اللاتي علمن اللغز لأبي الهول. وكانت مهمتهن الآلهية أن يغنين للآلهة خاصة في احتفالاتهم. (المترجمتان).

(**) Priapus إلٰه الخصب، ويقال في الأساطير اليونانية إنه ابن أفروديت (إلٰهة الحب) وديونيسوس (إلٰه الخمر) وكان بريابوس كذلك إلٰهاً للحدائق والنحل والماعز والماشية. لم يدرك أهمية في أساطير الإغريق أو روما. (المترجمتان).

(***) Succubae شيطانة في الأساطير القديمة ينسب إليها أنها كانت تجامع الرجال وهم نيام. (المترجمتان).

نوعاً من الآلهة الثانية المساعدة؛ وهكذا فقد نسبوا سبب الخصوبة إلى الزهرة أو سبب الفنون إلى أبولو، والحنكة والمهارة إلى عطارد، والزوابع والعواصف إلى إيولوس(*)، والتأثيرات الأخرى إلى آلهة أخرى؛ لدرجة كاد معها أن يكون عند الوثنيين تنوّع في الآلهة يوازي تنوّع الأعمال.

وإلى العبادات التي اعتبرها الناس بطبيعتهم مناسبةً لآلهتهم، أي القرابين والصلوات والشكر وغيرها ممّا ذُكر سابقاً، أضاف مشرّعو ديانة الوثنيين هؤلاء صور الآلهة، سواء رسماً أو نحتاً، بهدف جعل الأكثر جهلاً (وبعبارة أخرى غالبيّة أو عامّة الشعب) يعتقدون أن الآلهة التي صُنعت هذه الصور لتمثّلها هي بالفعل متواجدة أو إذا جاز التعبير ساكنةً فيها، بحيث يزدادون خوفاً منها: وقد خصّصوا لها أراضي وبيوتاً وموظّفين وإيرادات مفصولة عن كلّ استخدام بشريّ، أي أنهم كرّسوها وقدّسوها لها، مثل الكهوف والبساتين والغابات والجبال والجُزُر بأكملها؛ وقد نسبوا إليها ليس فقط أشكال الحيوانات بالنسبة للبعض، والبشر بالنسبة للبعض الآخر، والوحوش بالنسبة للبعض الثالث، بل كذلك ملكات وأهواء البشر والحيوانات، مثل الإحساس والكلام والجنس والشهوة والتكاثر، ليس فقط عبر التزاوج فيما بينها لنشر جنس الآلهة، بل عبر التزاوج مع الرجال والنساء من أجل إنجاب آلهة هجينة ليست سوى نزيلة في الجنّة، مثل باخوس وهرقل وغيرهما؛ وإلى جانب ذلك نسبوا إليها الغضب والانتقام وغيرها من أهواء المخلوقات الحيّة، والأفعال التي تصدر عنها مثل التزوير والسرقة والزنى والمثليّة، وأيّة رذيلة يمكن أن تعدّ نتيجةً للقوّة أو سبباً للّذة، وكلّ الرذائل التي يعتبرها البشر منافية للقانون أكثر ممّا هي منافية للشرف.

أخيراً، إلى توقّعات الزمن الآتي، التي ليست في صورتها الطبيعيّة سوى حدس مبنيّ على خبرة الزمن الماضي، وبصورتها الفائقة للطبيعة وحي إلٰهيّ،

(*) Aeolos حارس الرياح في الأساطير الإغريقية القديمة. وقد مال مؤلفو الملاحم المتأخرين إلى اعتباره ألٰهاً (هوميروس في الأوديسة). (المترجمتان).

أضاف مؤلّفو ديانة الوثنيين نفسهم، بالاستناد جزئيّاً إلى خبرة مزعومة وفي جزء آخر إلى وحي مزعوم، عدداً لا يحصى من السبل الخرافية الأخرى للتوقّع، وجعلوا الناس يعتقدون أنهم قد يعرفون حظوظهم أحياناً من الإجابات الغامضة أو الخالية من المعنى التي يقدّمها كهنة دلفي وديلوس وآمون(*) وغيرهم من العرّافين المشهورين؛ وهذه الإجابات كانت تصاغ عن قصد لتكون غامضة حتى تنطبق على الحدث في جميع الأحوال، أو عبثيّة نتيجة الأبخرة السامة التي تعمّ المكان، وهو أمر شائع جدّاً في الكهوف المليئة بمادّة الكبريت. وقد يعرفونها أحياناً من أوراق سيبيل(**) التي كانت هناك في زمن الجمهوريّة الرومانيّة كتب مشهورة عن تنبؤاتها، وربما كانت تشبه تنبوءات نوستراداموس(***) (التي يبدو أن الأجزاء التي وصلتنا منها هي اختراع لاحق). وأحياناً يعرفونها من أقوال المجانين التي لا معنى لها، حيث يفترض أنهم مسكونون بروح إلٰهية، وهو ما كانوا يسمّونه حماسة (enthusiasm). وهذه الأشكال من قراءة المستقبل كانت تعدّ كشفاً إلٰهياً، أو نبوءة. وأحياناً يعرفونها من هيئة النجوم عند ولادتهم، وكانت تسمّى بالأبراج، وتعتبر جزءاً من التنجيم القضائيّ. وأحياناً يعرفونها من

(*) Delphi مدينة كانت المركز الديني لليونانيين القدامى كافة، تتناقض بشأن تأسيسها الروايات، لكنها اشتهرت بعرافيها الذين انتشرت سمعتهم في أنحاء حوض البحر المتوسط، وكان يستشيرهم حسب كتابات المؤرخ الشهير هيرودوت حكام اليونان وغيرهم. أما Delos فهي مدينة صغيرة تقول الأساطير اليونانية أن أبوللو ولد فيها. وآمون (Ammon) هي التسمية الهلينية (اليونانية) لإلٰه المصريين القدماء في طيبة. (المترجمتان).

(**) Sibyle نبية كانت اسمها في الأصل سيبيلا وكانت تعيش بالقرب من طروادة، وكانت تتحدث بنبوءات أقرب إلى الألغاز، ومع ذلك اكتسبت سمعة واسعة حتى أصبح اسمها اسماً لكل النبيات في الديانات الرومانية القديمة، ويقال إن مؤلفاتها كانت تقع في تسعة مجلدات وإنها أحرقت خمسة منها. (المترجمتان).

(***) Nostradamus اسمه الحقيقي دونوزدا (1503- 1566) منجم فلكي وطبيب فرنسي، ضمن كتابه القرون centuries تنبوءات عديدة أثارت نقاشات كثيرة حول مدى انطباقها على أحداث تالية حتى هذا القرن الحالي أدانه بابا الفاتيكان في عام 1781 بعد قرنين من وفاته (المترجمتان).

آمالهم ومخاوفهم الخاصة التي تسمّى thumomancy أو نذيراً. وأحياناً يعرفونها من تنبؤ الساحرات اللواتي كنّ يزعمن الالتقاء بالموتى، وهو ما كان يسمّى necromancy، أي إنه تعويذ وأعمال سحر، وهو ليس سوى احتيال وخداع تآمريّ. وأحياناً يعرفونها من طيران الطيور العرضيّ أو من غذائها، وهو يسمّى عرافة (augury). وأحياناً من أحشاء الأضاحي الحيوانيّة، وهو الكهانة haruspicy. وأحياناً من الأحلام، وأحياناً من نعيق الغربان، أو من أصوات الطيور، وأحياناً من سمات الوجه، ما كان يسمّى قراءة الملامح، أو من قراءة الطالع في خطوط اليد، أو من بعض الكلمات العرضيّة المدعوّة omina، وأحياناً من وحوش أو حوادث غير اعتيادية، مثل الكسوف والنيازك والشهب النادرة والزلازل والفيضانات وحالات الولادة غير المألوفة وما شابه ذلك، وهو ما كانوا يسمّونه portenta وostenta، لأنهم اعتقدوا أنها تنذر أو تتنبأ بكارثة كبيرة آتية؛ وأحياناً من مجرّد لعبة حظّ، كرَمي العملة وعد الثقوب في المنخل والتصفّح العشوائيّ لأشعار هوميروس وفيرجيل، وغيرها من الخدع غير المجدية التي لا تُحصى. فإنه من السهل جرّ البشر إلى تصديق أيّ شيء يقوله الذين يثقون بهم، والذين يقدرون بلطف وبراعة أن يستغلّوا مخاوفهم وجهلهم.

وبالتالي فإن المؤسّسين الأوائل ومشرّعي الدول بين الوثنيين، الذين كانت تقتصر أهدافهم على الاحتفاظ بطاعة الناس وسلامهم، قد اعتنوا في كلّ مكان، أوّلاً، بأن يطبعوا في عقول هؤلاء الاعتقاد بأن التعاليم التي أعطوها في ما يختصّ بالدين لا يمكن الظنّ بأنها من اختلاقهم، بل هي إملاءات إلٰه أو روح أخرى، أو أنهم أنفسهم يتحلّون بطبيعة تفوق طبيعة البشر الميّتين، وذلك حتى يسهل قبول قوانينهم. هكذا زعم نوما بومبيليوس(*) أنه تلقّى الطقوس التي

(*) Noma Pompilius ثاني ملوك روما. اكتسب سمعة التقوى والحكمة كملك لمدينة سابين وبعد وفاة غامضة لشريكه في الملك رمولوس دعا الرومان نوما ليحكم روما؛ وقد وافق على مضض. وظل في الحكم ثلاثة وأربعين عاماً وطد خلالها القانون والنظام والسلام والالتزام الصارم=

أنشأها لدى الرومان من الحوريّة إيغيريا(*)، وادّعى مؤسّس مملكة البيرو وأول ملوكها أنه وزوجته أبناء الشمس، وروي أن محمداً اجتمع بالروح القدس في صورة حمامة سعياً إلى تأسيس الدين الجديد(**). ثانياً، لقد اعتنوا بنشر الاعتقاد بأن الأشياء التي تزعج الآلهة هي نفسها التي تحرّمها القوانين. وثالثاً، اعتنوا بتحديد الطقوس والابتهالات والأضحية والمهرجانات بحيث يعتقد الناس أنهم من خلالها يمكن أن يهدّئوا غضب الآلهة، وأن عدم التوفيق في الحرب وانتشار العدوى من الأمراض والزلازل وتعاسة كلّ إنسان الخاصّة إنما تأتي من غضب الآلهة، وأن غضبها يأتي من إهمال عبادتها أو نسيان الطقوس المطلوبة أو الخطأ في نقطة معيّنة منها. وعلى الرغم من أن الرومان الأقدمين لم يكن محظوراً عليهم أن ينكروا ما ورد لدى الشعراء عن آلام وملذّات الحياة الآخرة، وهو ما سخر منه صراحةً في خطبهم عدد كبير ممّن يتمتّعون بمعرفة وقيمة في تلك الدولة ، غير أن هذا الاعتقاد كان على الدوام أكثر انتشاراً من عكسه.

وبواسطة هذه المؤسّسة وغيرها نجحوا من أجل غايتهم، وهي سلام الدولة، في جعل الشعب العاديّ يلقي في حال سوء الطالع اللوم على الإهمال أو الخطأ في الطقوس، أو على مخالفته للقوانين، بحيث يصبح أقلّ عرضة للتمرّد على حكّامه. وبما أن الناس كانوا يلهون برفاهية وتسلية المهرجانات والألعاب العامّة التي كانت تقام تكريماً للآلهة، فإنهم لم يكونوا بحاجة إلى أكثر من الخبز لمنعهم من السخط والتذمّر والتحرّك ضد الدولة. لهذا السبب

= بتعاليم الدين. ويعزو بعض الكتاب حكمته إلى تتلمذه على الفيلسوف اليوناني فيثاغورس، ولكن الحقيقة أن هذا الأخير عاش بعد وقت طويل من زمن نوما. ولكنه عزا حكمته ـ هو نفسه ـ إلى إيغيريا. (المترجمتان).

(*) Egyria إلٰهة رومانية غامضة في أساطير الرومان جاء ذكرها في ملحمة فيرجيل الإنيادة. وقد زعم الملك نوما أنها عشيقته وناصحته. ويذكر الشاعر أوفيد أنها فرت إلى آريشيا إثر وفاة نوما. وهناك تحولت إلى ربيع. (المترجمتان).

(**) هذه إشارة إلى إحدى روايات الأحاديث عن الإسراء والمعراج. (المترجمتان).

كان الرومان، الذين غزوا القسم الأكبر من العالم المعروف آنذاك، لا يتردّدون في التسامح مع أيّة ديانة في مدينة روما نفسها، إلّا إذا كانت تتضمّن شيئاً لا يمكن أن يتّفق مع حكومتهم المدنيّة؛ ولا نقرأ عن أيّة ديانة قد حظّرها الرومان، باستثناء ديانة اليهود الذين (كونهم شعب الله الخاصّ) كانوا يعتقدون أنه من غير المشروع الاعتراف بأي ملك فان أو دولة فانية. وهكذا فإنك ترى أن أديان الوثنيين كانت جزءاً من سياستهم.

ولكن حيث زرع الله الدين بنفسه وبوحي يفوق الطبيعة، فإنه صنع لنفسه أيضاً مملكةً خاصة وأعطى القوانين، ليس فقط بالنسبة للسلوك تجاهه، بل كذلك تجاه الآخرين؛ وبهذا تكون السياسة والقوانين المدنيّة في مملكة الله جزءاً من الدين؛ وبالتالي فإن التمييز بين السيطرة الدنيويّة والدينيّة لا مكان له فيها. صحيحٌ أن الله هو ملك الأرض كلّها، إلّا أنه مع ذلك، يمكن أن يكون ملك أمّة خاصّة ومختارة. لذلك فإن الأمر لا يزيد غرابةً عن كون الذي يملك إمرة الجيش بأسره قد يملك معها إمرة فرقة أو فصيلة خاصّة به. إن الله هو ملك الأرض بأسرها بسلطته، ولكنّه ملكٌ على شعبه المختار وفق عهد(*). غير أنني خصّصت مكاناً آخر في الخطاب اللاحق للتوسّع في الكلام حول مملكة الله، سواء بالطبيعة أو بالعهد.

وانطلاقاً من انتشار الدين، ليس من الصعب فهم أسباب إعادته إلى

(*) المقصود هنا العهد بين الرب (يهوه) وبني إسرائيل. وهو "عهد بين طرفين غير متساويين" وقد جعله الرب عهداً لا ينقض كما أنه غير مشروط. وبمقتضاه ـ وقد فرضه الرب على نفسه باختياره ـ يضمن لبني إسرائيل الحماية والتعاقب والأرض. والطرف الأدنى في العقد مطالب بأن يقسم اليمين بالوفاء بما فيه. وبمقتضاه يفضل اليهودي الموت على انتهاك العهد، ولكنه يعترف في الوقت نفسه بأن جميع البشر ينتهكون العهد. بما يعني أنهم جميعاً مخطئون بمن فيهم أبناء العهد. لكنهم يؤمنون بأن بمقدرة الرب أن يغفر لهم وأن يرفع عنهم العقاب الذي ألحقه بهم وهو أنهم متفرقون بين الأمم. ويسمى أيضا عهد موسى لأنه تم بوساطة بين موسى والرب الذي ظهر له في جبل سيناء. (المترجمتان).

بذوره ومبادئه الأولى، وهي لا تعدو كونها رأياً في الألوهة والقوى غير المرئيّة والفائقة للطبيعة، وهي لا يمكن أن تُزال من الطبيعة البشريّة، حيث إن ديانات جديدة تنبثق منها باستمرار، يزرعها أناس يتمتّعون بالسمعة الكافية لهذا الغرض.

فبما أن كلّ الأديان القائمة مؤسّسة أوّلاً على إيمان مجموعة بشخص واحد لا يعتقدون أنه إنسان حكيم فحسب، وأنه يعمل لتأمين سعادتهم، بل كذلك أنه إنسان مقدّس عهد الله إليه إعلان مشيئته بصورة فائقة للطبيعة، يترتّب على ذلك بالضرورة أنه حين يشكّك الذين يملكون حكم الدين إمّا بحكمة هؤلاء الأشخاص أو بصدقهم أو بحبّهم، أو حين لا يقدرون على إظهار أيّة علامة محتملة على الوحي الإلٰهيّ، فإن الدين الذي يرغبون في نشره يجب أن يتمّ التشكيك فيه أيضاً، وأن ينقض ويرفض (دون خوف من السيف المدنيّ).

إن ما يودي بسمعة الحكمة بالنسبة إلى من يؤسّس ديناً جديداً، أو يضيف إليه حين يكون متكوّناً بالفعل، هو الجمع بين الأضداد في المعتقد: فإنه من غير الممكن أن يصحّ طرفا نقيض معاً، وبالتالي فإن الاعتقاد بكليهما دليل جهل، وهو يكشف عن جهل الكاتب وينزع عنه المصداقيّة في كلّ الأمور الأخرى، التي يطرحها على أنها وحي فائق للطبيعة: فإن الإنسان قد يوحى إليه بأمور كثيرة تفوق العقل الطبيعيّ، ولكن ليس بأيّ شيء يناقضه[6].

وإن ما يودي بسمعة الصدقيّة هو فعل أو قول أشياء من الظّاهر أنها تدلّ على أن المرء نفسه لا يؤمن بما يطلب من غيره أن يؤمن به؛ وكلّ هذه الأفعال والأقوال تدعى بالتالي افتراءً، لأنها أحجار عثرة تجعل الناس يقعون في طريقهم إلى الدين: مثل الظلم والقسوة والتجديف والجشع والترف. فمن الذي قد يصدّق أن من يقوم عادةً بأعمال ناتجة عن أيّ من هذه الجذور، يؤمن

---

(6) هذان المقطعان الأخيران يلخّصان جيّداً موقف هوبز من رجال الكنيسة ومن البُعد السياسي (المدني) الخاص بادّعاء معرفة وتعليم حقيقة موحى بها وغير قابلة للإثبات.

بوجود سلطة غير مرئيّة تدعو إلى الخوف، كتلك التي يخيف بها الآخرين من أجل أخطاء أصغر؟

وما يودي بسمعة الحبّ هو أن يُكشَف فيه عن غايات خاصة: كما حين تؤدي الثقة التي تُطلب من الآخرين، أو يبدو أنها تؤدي، بالذين يطلبونها، إلى اكتسابهم للسيطرة والثروات والتكريم أو إلى تأمين اللذة لهم وبصورة خاصة لهم. فالذين يجنون فائدة شخصية إنما هم يعملون لحسابهم الخاص، وليس حبّاً بالآخرين.

أخيراً، إن الشهادة التي يستطيع البشر تقديمها على الدعوة الإلٰهيّة لا يمكن أن تكون إلّا بصنع المعجزات، أو بالنبوءة الحقيقيّة (وهي أيضاً معجزة)، وبالسعادة الفائقة للعادة. لذا فإن النقاط المتعلّقة بالدين التي تضاف إلى تلك التي تمّ تلقّيها من الذين قاموا بمعجزات كهذه، والتي يأتي بها من لا يؤكّد على دعوته بفعل معجزة، لا تستحوذ على إيمان الناس أكثر ممّا أدخلته فيهم عادات وقوانين الأماكن التي تربّوا فيها. فكما أنه بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية يطلب الرجال الذين يتمتّعون بالحكم إشارات وحججاً طبيعيّة، كذلك بالنسبة إلى الأشياء التي تفوق الطبيعة يطلبون علامات تفوق الطبيعة (أي معجزات) قبل أن يقبلوا بها باطنيّاً ومن القلب.

كلّ هذه الأسباب لضعف إيمان الناس تظهر بوضوح في الأمثلة التالية. أوّلاً، لدينا مثال أبناء إسرائيل الذين، حين غاب موسى ـ الذي أكّد لهم دعوته بالمعجزات وبنجاحه في قيادتهم خارج مصر ـ لأربعين يوماً فقط، ارتدّوا عن عبادة الإلٰه الحقيقيّ التي نصحهم بها، وأقاموا عجلاً من ذهب (سفر الخروج 32/ 1–2) وجعلوا منه إلٰههم، وبذلك وقعوا مجدّداً في وثنية المصريين التي كانوا قد أُنقذوا منها مؤخراً. ومرةً أخرى، بعد موت موسى وهارون ويشوع والجيل الذي شاهد أعمال الله العظيمة في إسرائيل، فإن جيلاً آخر نهض وخدم بعل (سفر القضاة 2/ 11). هكذا حين غابت المعجزات غاب الإيمان أيضاً.

كذلك حين قام أبناء صموئيل، الذين نصّبهم أبوهم قضاة على بئر سبع،

بقبول الرشاوى والقضاء بالظلم، فإن شعب إسرائيل رفض أن يكون الله ملكه بعد ذلك الحين بطريقة مختلفة عن كونه ملكاً للشعوب الأخرى، وبالتالي فقد طالبوا صموئيل باختيار ملك لهم بحسب عادة الأمم (صموئيل الأول 8 - 3). وهكذا حين غابت العدالة غاب الإيمان أيضاً، لدرجة أنهم عزلوا إلٰههم عن حكمه لهم.

وهكذا، فإنه مع انتشار الديانة المسيحيّة توقّفت العرافة في كلّ أنحاء الامبراطوريّة، وازداد عدد المسيحيين بشكل رائع كلّ يوم وفي كلّ مكان بفضل تبشير الرسل والإنجيليين، فإن جزءاً كبيراً من هذا النجاح يمكن بصورة معقولة أن يعزى إلى الازدراء الذي جلبه كهنة الوثنيين في ذلك الزمان على أنفسهم بنجاستهم وجشعهم وألاعيبهم مع الأمراء. كذلك فإن ديانة كنيسة روما قد أزيلت، في جانب كبير منها، للسّبب ذاته، في انكلترا وفي كثير من أنحاء العالم المسيحيّ، حيث إن غياب الفضيلة لدى الرعاة يجعل الإيمان يغيب عن الشعب؛ وفي جانب آخر قد زالت نتيجة إدخال المدرسيين لفلسفة أرسطو ومذهبه في الدين. من هنا نشأت تناقضات وعبثيّات كثيرة لدرجة إكساب الكهنة سمعة الجهل والنيّات الزائفة، ممّا جعل الناس يميلون إلى التمرّد عليهم، سواء أكان ذلك ضد إرادة أمرائهم كما في فرنسا وهولندا، أو بإرادتهم كما في إنكلترا.

أخيراً، من بين النقاط التي تعلن كنيسة روما أنها ضرورية للخلاص، يوجد الكثير ممّا يصبّ بصورة واضحة لصالح البابا الذي يقيم عددٌ كبير من رعاياه الروحيين في أراضي أمراء مسيحيين آخرين، لدرجة أنه لولا تنافس هؤلاء الأمراء، لأمكنهم بلا حرب ولا اضطرابات أن يستبعدوا كل سلطة أجنبية، بالسهولة ذاتها التي استُبعدت بها في انكلترا. فمَن الذي لا يرى فائدة من أن تسير الأمور حين يجري الاعتقاد بأن الملك لا يستمدّ سلطته من المسيح إلّا إذا تَوّجَه أسقف؟ وأن الملك إذا كان كاهناً لا يستطيع أن يتزوّج؟ وأن كون الأمير قد ولد من زواج شرعيّ أم لا، هو أمر ينبغي أن يُحكَم عليه بسلطة من روما؟

وأن الرعايا يمكن أن يتحرّروا من ولائهم إذا قضت محكمة روما بأن الملك مهرطق؟ وأن ملكاً، مثل شيلبريك ملك فرنسا، يمكن أن يخلعه بابا، مثل البابا زكريا، دون سبب، وتُعطى مملكته لأحد رعاياه؟ وأن رجال الدين والكهنة النظاميين، في أي بلد كان، يخرجون عن نطاق سلطة ملكهم في الحالات الجنائية؟ أو من الذي لا يرى أيّ فائدة من دفع رسوم القداديس الخاصة ورسوم المطهر(*)، وهي مع غيرها من الدلائل على المصلحة الخاصة تكفي لإماتة أكثر العقائد حيويّة، لو لم يدعمها الحاكم المدنيّ والعادات، كما قلت، أكثر من كلّ ما يعتقدونه حول قداسة أو حكمة أو استقامة معلّميهم؟ من هنا يمكنني أن أعزو كلّ تغيّرات الدين في العالم إلى سبب واحد، وهو الكهنة غير المرضيين؛ وهؤلاء لا يوجدون فقط بين الكاثوليكيين، بل حتى في الكنيسة التي تزعم أكثر من غيرها أنها حقّقت الإصلاح(**).

(*) Purgatory حسب المذهب الكاثوليكي في المسيحية المرتبة بين الفردوس والجحيم التي يمر بها أولئك الذين ارتكبوا ذنوباً تغتفر أو يكونون قد تابوا هم عنها قبل موتهم، وكذلك الأطفال ومن لم تبلغهم الرسالة؛ لعذاب محدود الاجل (المترجمتان).

(**) هذه إشارة من هوبز إلى الكنيسة الإصلاحية البروتستنتية (المترجمتان).

13

في حالة الجنس البشريّ الطبيعيّة، فيما يتعلق بسعادته وبؤسه

إن الطبيعة جعلت البشر متساوين[1] في ملكات الجسد والفكر، بحيث إنه وإن وُجد في بعض الأحيان شخص متفوّق جسديّاً بصورة واضحة، أو يتمتّع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيراً لدرجة أن يزعم أحدهم لنفسه أيّة فائدة لا يقدر آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه. فبالنسبة إلى قوّة الجسد، إن الأضعف يملك القوّة الكافية لقتل الأقوى، إمّا بحيلة سرّية أو بالتحالف مع طرف آخر يتعرّض لما يتعرّض له هو من خطر.

أمّا بالنسبة إلى ملكات الفكر، باستثناء الفنون التي تقوم على الكلمات وبشكل خاص مهارة اتّباع قواعد عامّة لا تخطىء ـ وهي تسمّى العلم ـ التي لا تتمتّع بها سوى قلّة وبالنسبة إلى أمور قليلة، كونها ليست ملكة غريزيّة تولد معنا

---

(1) يرتكز هذا الفصل بكامله على تأكيد مبدأ المُساواة بمُقتضى الطبيعة فيما بين البشر. ولا يرتكز هذا المبدأ على نظرةٍ اختباريّة لقُدرات البعض والبعض الآخر. بل بالعكس المسألة مسألة تأكيد لوجود المُساواة بمُقتضى حقّ طبيعي. وسوف يعرض مضمون هذا الحقّ (الحريّة) في الفصل اللاحق.

ولا نصل إليها ـ كالفطنة ـ فيما نحن نعتني بشيء آخر، غير أنني أجد في هذه الملكات مساواة أكبر من تلك التي أجدها في القوّة. إن الفطنة ليست سوى خبرة يُكسبها الوقت بالتساوي لكلّ الناس، في الأمور التي يهتمّون بها بصورة متساوية. وقد يكون ما يجعل هذه المساواة غير قابلة للتصديق هو تباهي كلّ إنسان بحكمته، حيث يعتقد كلّ الناس أنهم يملكون درجة من الحكمة تفوق العامّة، أي تتفوّق على الجميع باستثناء أنفسهم والقلّة الذين يتّفقون معهم، إمّا لشهرتهم أو لعلاقة تربطهم بهم؛ لذلك فإن طبيعة البشر، مهما اعترفوا بتفوّق الآخرين في الذكاء والبلاغة والمعرفة، تجعل من الصعب عليهم الاعتقاد أن هناك الكثير ممّن يوازونهم حكمةً؛ وهكذا فإنهم يرون حكمتهم عن كثب، وحكمة الآخرين عن بعد. غير أن هذا يثبت أن البشر في هذه النقطة متساوون أكثر ممّا يثبت أنهم غير متساوين[2]، لأنه لا توجد عادةً علامة على التوزيع المتساوي لأيّ شيء أكبر من قناعة كل إنسان بنصيبه منه.

من هذه المساواة في القدرة تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات. لذلك إذا رغب شخصان بشيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما، فإنهما يصبحان عدوّين؛ وفي طريقهما إلى غايتهما (وهي بشكل أساسيّ حفظ نفسهما، وأحياناً تكون مجرّد اللذة)، يحاول كل منهما تدمير أو إخضاع الآخر. من هنا، حيث لا يخشى الغازي إلّا قوّة الإنسان الآخر الفرديّة، إذا زرع أحدهم أو حصد أو بنى أو اقتنى مكاناً ملائماً فإنه من المتوقّع أن يأتي آخرون، وهم مصممون وموحّدون قواهم لأخذ ممتلكاته وحرمانه ليس من ثمار

---

(2) إذا كانت المُساواة أكثر جلاءً وفقاً للفكر مُقارنةً مع الجسد، فهذا بسبب الاعتداد بالنفس الذي، كما يمكننا القول بشأنه، أنه من أكثر الأُمور التي يتشاطرها البشر: فكلّ فردٍ يعتبر نفسه أفضل من الآخرين. فإذا ما حاولنا بالتالي أن نستنتج هذه المُساواة من ناحية الحقّ، العائد للبشر فيما بينهم، يكفي الاستنتاج أنهم مُتساوون في الاعتداد بالنفس.

عمله فقط، بل وأيضاً من حياته أو حريّته. ويكون الغازي أيضاً مهدّداً بالطريقة نفسها من قبل آخر.

نتيجة هذا الانعدام المتبادل للثقة، ليس ثمة سبيل معقول أكثر من التحسّب لكي يضمن الإنسان أمنه، أي أن يفرض سيطرته بالقوّة أو بالخداع على أكبر عدد ممكن من الناس ، حتى يقضي على كل قوة يمكن أن تشكل خطراً عليه. قوّة كبيرة بما يكفي لجعله في موضع الخطر. وليس هذا بأكثر ممّا يتطلّبه حفظه لذاته، وهو أمر مسموح به بوجه عام. كذلك، لأن بعض الناس يجدون متعةً في تأمّل قوّتهم في أفعال الغزو التي يذهبون بها إلى أبعد ممّا يتطلّبه أمنهم الخاص، فإن الآخرين الذين كانوا لولا ذلك قد اكتفوا بحدود متواضعة، إن لم يقوموا بزيادة قوّتهم عن طريق الغزو، لن يكونوا قادرين على البقاء لمدّة طويلة إذا اعتمدوا الوضعيّة الدفاعيّة فقط. ونتيجةً لذلك، بما أن زيادة السلطة على البشر بهذه الطريقة ضروريّة لحفظ الذات، لا بدّ من السماح بها[3].

كذلك فإن الناس لا يستمتعون (بل بالعكس يحزنون[4] كثيراً) برفقة الآخرين ما لم تكن هناك قوّة قادرة على ترهيبهم جميعاً. لذلك، فإن كلّ إنسان يريد من رفيقه أن يقدّره بالقيمة نفسها التي يضعها لنفسه، وهو عند كلّ علامة ازدراء أو تقليل من قيمته يجتهد بطبيعته وبقدر ما يجرؤ (وهذا كاف، بين الذين لا سلطة مشتركة تحفظ هدوءهم، لجعلهم يدمّرون بعضهم بعضاً)، أن يستحوذ

---

(3) التحليل في مُنتهى الصرامة: يولّد الغرور الحذر، ويولّد الحذر الهجوم. والأمر على هذا النحو لأن كلّ فرد يتمتّع طبيعيّاً بالقدرة على التمنّي والتصرّف بُغية الحصول على أفضل ما يُناسبه، أي كما سيظهره الفصل اللاحق، يتمتّع بحريّة التصرّف من أجل المُحافظة على نفسه.

(4) إذا كان وجود الآخرين مصدر إزعاج، وفقاً لما يعتقده هوبز، فيترتّب ذلك عن الاعتداد بالنفس: فكلّ فردٍ يقيس نفسه بالآخرين، ويشكّل وجود ونظرة الآخرين بحدّ ذاتهما تحدّياً. من هُنا ينشأ الصراع في الطبيعة الإنسانيّة، والذي يعدّد هوبز أسبابه الثلاثة الأساسيّة في المقطع اللاحق: التنافس وانعدام الثقة والمجد.

على تقدير أكبر من قبل الذين ازدروه من خلال إلحاق الضرر بهم، ومن قبل الآخرين من خلال أخذهم العبرة.

هكذا فإننا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب أساسيّة للصدام. الأول هو المنافسة، والثاني عدم الثقة، والثالث المجد.

الأول يجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب؛ والثاني من أجل الأمن؛ والثالث من أجل السمعة. في الأوّل يستخدم الناس العنف ليجعلوا من أنفسهم سادةً على الآخرين وزوجاتهم وأبنائهم وماشيتهم؛ وفي الثاني ليدافعوا عن أنفسهم؛ وفي الثالث من أجل أمور تافهة، مثل كلمة أو ابتسامة أو اختلاف في الرأي أو أيّة علامة أخرى على الحطّ من قيمتهم إمّا مباشرةً في شخصهم، أو من خلال عائلتهم أو أصدقائهم أو أمّتهم أو مهنتهم أو اسمهم.

من هنا يتّضح أنه، في الوقت الذي يعيش فيه الناس دون سلطة مشتركة تبقيهم جميعاً في الرهبة، يكونون في الحالة التي تسمّى حرباً؛ وهي حربٌ بين كلّ إنسان وكلّ إنسان آخر. فإن الحرب ليست المعركة فقط، أو فعل القتال، بل هي فترة من الزمن تكون فيها إرادة التنازع معلومةً بما فيه الكفاية: وبالتالي فإن فكرة الزّمن يجب أخذها بعين الاعتبار في طبيعة الحرب، كما في طبيعة الجوّ. فكما أن طبيعة الجوّ السيء لا تكمن في هطول المطر مرّةً أو اثنتين، بل في ميل إلى هطول المطر لعدّة أيام متواصلة؛ كذلك فإن طبيعة الحرب لا تقوم على القتال الفعليّ، بل على الاستعداد المعلوم لهذا القتال، طالما أنه لا يوجد ما يؤكّد العكس. وكلّ زمن عدا ذلك هو زمن سلم.

بالتالي فإن كلّ ما ينتج عن زمن الحرب، حيث إن كلّ إنسان عدوّ لكلّ إنسان، ينتج أيضاً عن الزمن الذي يعيش فيه البشر دون أمان غير ما تؤمّنه لهم قوّتهم الخاصّة وقدرتهم الخاصّة على الابتكار. في حالة كهذه لا مكان للعمل، لأن ثماره لا تكون مضمونة، وبنتيجة ذلك لا زراعة للأرض، ولا ملاحة ولا استخدامَ للسّلع التي قد تستورد بالبحر، ولا بناءَ ضخماً، ولا أدوات لتحريك أو إزالة الأشياء التي تتطلّب قوة كبيرة، ولا معرفة لسطح الأرض، ولا حساب

للزمن، ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من هذا كلّه وجود خوف متواصل وخطرُ موت عنيف، وكون حياة الإنسان وحيدة بائسة بغيضة قاسية وقصيرة.

قد يبدو غريباً لمن يَزِنُ جيّداً هذه الأمور، أن الطبيعة تفرّق بين البشر[5] وتجعلهم قادرين على اجتياح وتدمير بعضهم بعضاً. وقد يرغب بالتالي، لأنه لا يثق بهذا الاستنتاج الذي ينطلق من الأهواء، في أن يتأكّد من الأمر بالتجربة. فلندعه إذن يتأمّل نفسَه: حين يقوم برحلة، فإنه يتسلّح ويبحث عن الصحبة الجيدة؛ وحين يخلد إلى النوم فإنه يقفل أبوابه؛ وحتى عندما يكون في بيته فإنه يغلق خزائنه؛ وهذا مع معرفته أن هناك قانوناً وموظّفين عامّين مسلّحين، لينتقموا لأي أذى قد يلحق به؛ ما هي إذاً نظرته إلى أمثاله حين يسافر مسلّحاً، وإلى مواطنيه حين يقفل أبوابه، وإلى أطفاله وخدمه حين يغلق خزانته؟ ألا يتّهم بأفعاله هذه الجنس البشري بقدر ما أتّهمه أنا بكلماتي؟ لكنّ أيّاً منّا لا يتّهم بذلك الطبيعة البشريّة. إن رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست في حدّ ذاتها خطايا[6]. كذلك الأمر بالنسبة إلى الأفعال التي تنتج عن تلك الأهواء، إلى أن

---

(5) تفرّق الطبيعة بين البشر (هذا هو موضوع هذا الفصل): هذا الاقتراح أساسي، ومُناهض للتقليد المعمول به إذا صحّ القول. وإذا كان الإنسان كما يقول أرسطو هو كائنٌ سياسي، وإذا كانت المدينة واقعةً قائمة بمُقتضى الطبيعة، فسوف نكون الآن في مشهد الحداثة الذي هو مشهدٌ مُصطنع. فالوجود المدني (أو السياسي) للبشر هو الحياة المُكتفية والهادئة، أي تماماً بعكس الحياة الطبيعيّة التي هي الحذر وحرب كلّ فرد ضد كلّ فرد، بسبب الغرور، والرغبة، والحقّ الذي أملكه بمُقتضى الطبيعة للتصرّف بهدف المُحافظة على نفسي.

(6) لا وجود للخطيئة في الطبيعة: هذا تصريحٌ أساسي من تصريحات اللئياثان، والذي يقضي بأن أيّ إله أو أيّ طبيعة ليسا قاعدةً لما هو عادل، أو جيّد، أو مُستقيم (أو عكس ذلك)؛ فما هو عادل قد وضعه الحاكم المُطلق في القانون. وعليه، فالخطيئة، والخطأ، والجرم، والجريمة غير موجودين بذاتهم، وهم لا يؤدّون إلى المُعاقبة إلّا إذا كانت الأفعال التي يرتبطون بها مخالفة للأحكام القانونيّة التي وضعتها السلطة المطلقة. وعليه، وطالما أنّه لا توجد "سلطةٌ مُشتركة"، أي لا يوجد قانون في الحالة الطبيعيّة، فلا يمكن أن توجد الخطيئة أو الظلم.

يُعرَف قانون يمنعها؛ وهذا ما لن يحصل قبل أن تُسَنّ القوانين، ولا يمكن أن يُسَنّ أيّ قانون إلى أن يتمّ الاتّفاق على الشخص الذي سَيسُنّه.

وقد يعتقد بعضهم أنه لم يكن ثمّة وجود لزمن أو لحالة حرب كهذه؛ وأنا أعتقد أن هذه الحالة لم تكن قط معمّمةً في جميع أنحاء العالم، ولكن هناك أماكن عديدة حيث يعيش الناس هكذا الآن. وهكذا، فإن الشعوب الوحشيّة في أماكن عديدة من أميركا لا يملكون أيّ حكومة، باستثناء حكم العائلات الصغيرة التي يعتمد الوفاق فيها على الشهوة الطبيعيّة، وهم يعيشون إلى اليوم بالطريقة الوحشيّة التي تكلّمت عنها سابقاً. ومهما يكن الأمر، يمكن إدراك طريقة الحياة حيث لا وجود لقوّة مشتركة يخشاها الجميع من خلال طريقة الحياة التي يؤول إليها الذين كانوا يعيشون في ظلّ حكومة مسالمة حين يقعون في الحرب الأهليّة.

ولكن حتى لو لم يكن هنالك زمنٌ كان فيه الأفراد في حالة حرب بعضهم مع بعضهم الآخر، غير أن الملوك وأصحاب السلطة السياديّة في كلّ الأزمنة، بسبب استقلاليتهم، يغار بعضهم من بعض باستمرار ويكونون في حالة وفي وضعيّة المتصارعين، حيث يصوّب أحدهم سلاحه باتّجاه الآخر ويحدجه بعينيه؛ أي إنهم يضعون حصونهم وحاميتهم ومدافعهم على حدود ممالكهم، ويرسلون على الدوام الجواسيس إلى جيرانهم، وهي وضعيّة حرب. ولكن بما أنهم بذلك يحمون أعمال رعاياهم، لا ينشأ من جرّاء ذلك البؤس الذي يرافق حريّة الأفراد.

وينتج أيضاً عن حرب كلّ إنسان ضد كلّ إنسان، أنْ لا شيء يمكن أن يكون ظالماً. إن أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم، لا مكان لها هنا. حيث لا سلطة مشتركة، ولا وجود للقانون؛ وحيث لا قانون، لا ظلم. إن القوّة والغشّ هما في الحرب الفضيلتان الرئيسيّتان. وليس العدل والظلم من ملكات الجسد أو الفكر. فلو كانا كذلك، لتواجدا في إنسان وحيد في العالم، تماماً كحواسه وأهوائه. إنها صفات ترتبط بالبشر في مجتمع، وليس وحدهم. وينتج

عن الحالة نفسها أنه لا ملكيّة ولا سلطة ولا تمييز بين ما هو لي وما هو لك، بل إن مُلك كلّ إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه، طالما أنه قادر على الاحتفاظ به. هذا بالنسبة إلى الحالة السيئة التي وُضع الإنسان فيها بمحض طبيعته، مع أن لديه إمكانيّة للخروج منها، وهي تكمن في جزء منها في أهوائه، وفي الجزء الآخر في عقله.

إن الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي: الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله. ويطرح العقل[7] بنوداً مناسبة للسلام قد يتوافق الناس عليها. هذه البنود هي ما يسمّى أيضاً بقوانين الطبيعة، التي سأتكلّم عنها بالتحديد لاحقاً، في الفصلين التاليين.

(7) العقل، أي التقدير الذي يولّده الخوف من الموت (بفضل الحرب الشاملة، أي حرب كلّ فرد ضد الجميع): وهو يكمن في تصوّر المستقبل، وفي تقدير ـ وهو خاص بالبشر ـ الشروط الضروريّة للحصول على منفعة مُعيّنة في المستقبل. فالعقل مُرتبط بالقوّة.

14

في القانونين الطبيعيين الأول والثاني، وفي العقود

إن الحقّ بمقتضى الطبيعة، وهو ما يسمّيه الكتّاب بوجه عام Jus Naturale، هو حريّة كل إنسان في أن يستخدم قوّته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته؛ وبالتالي في أن يفعل كلّ ما يرى، بحُكمه وعقله، أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك[1].

---

(1) لمّا كان هوبز يبحث عن فلسفة أخلاقيّة (أي مدنيّة وسياسيّة) خاصّة بزمنه، كان عليه أن يتجاوز في آن حذر ديكارت وذلك المزيج من التشكيك والرواقيّة الموروثين عن مونتان (Montaigne) وهذا، إلى إن مبدأ المُحافظة على الذات، الذي يحيل إليه هوبز هنا، لم يكن موروثاً بصورةٍ مباشرة عن رواقيّة مونتان التشكيكيّة. فهذا الأخير يُعلّم أن الإنسان الحذر والمُتيقّظ يعتبر أن الموجب الوحيد الذي يجب أن يخضع له، هو المحافظة على الذات، أي على حياته، وهذا ما يُبعد عن الحياة العامّة.

بصورة مُعاكسة، وعندما عمد هوبز إلى صياغة اللفياثان (بعكس ديكارت) فقد تمركز في موقعٍ يعلو ذلك المفهوم الذي يؤيّد علم الأخلاق الخاص القائل بضرورة المُحافظة على الذات. وبين مونتان وهوبز، هُناك غروتيوس، وهو مؤلّف كتاب قانون الحرب والسلام سنة 1625، والذي يتمحور مفهومه حول تأكيدٍ مزدوج، يملك بموجبه، من جهة، كلّ فرد حقّ المُحافظة على ذاته، ومن جهة أُخرى يُمنع على أيّ شخص أن يرتكب الظُلم بحقّ الآخرين. هذا ولن يكون أيّ تجمّع مدني مُمكناً إذا تمّ إنكار أحد هذه المبادئ على الأقّل. ويُحقّق=

وأعني بالحريّة، وفقاً لمعنى الكلمة الصحيح، غياب المعوّقات الخارجيّة؛ وهذه المعوّقات قد تذهب غالباً بجزء من قوّة الإنسان على فعل ما يريد، ولكنّها لا تقدر أن تمنعه من استخدام القوّة التي بقيت لديه طبقاً لما يمليه عليه حكمه وعقله.

إن قانون الطبيعة، Lex Naturalis، هو مبدأ أو قاعدة عامّة يجدها العقل، وبها يُمنَع[2] الإنسان من فعل ما هو مدمّر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظنّ أنه يمكن أن يحفظها. فعلى الرغم من أن الذين يتكلّمون عن هذا الموضوع يخلطون عادةً بين jus وlex، أي بين الحقّ والقانون، غير أنه يجب التمييز بينهما؛ لأن الحقّ يقوم على حريّة الفعل أو عدمه، بينما القانون يحدّد ويلزم بأحد الأمرين: لهذا يختلف القانون والحق بقدر ما يختلف الالتزام والحرية، وهما لا يصحّان معاً في موضوع واحد.

= غروتيوس بذلك في مؤلّفه قفزةً أساسيّة من خلال تحويل المبدأ الأخلاقي البحت حول المُحافظة على الذات (كما كان معمولاً به في التقليد التشكيكي والرواقي) إلى مبدأ من القانون الطبيعي. ويقول غروتيوس إن القانون الطبيعي غير قابل للتغيير، إلى حدّ أن الله بذاته غير قادر على تغيير أيّ شيء....تماماً كما يستحيل على الله أن يجعل من رقم 2 المضروب بالرقم عينه لا يُفضي إلى الرقم 4: ويستحيل عليه أيضاً أن يغيّر ما هو سيّئ بذاته وبطبيعته. وأيضاً هذا التأكيد " الهوبزي" المحض، الذي يقضي بأنه توجد حِكَمٌ من القانون الطبيعي ولكن ليس بدون قيد، بل مع افتراض حيثيّاتٍ معيّنة. وبالتالي، وقبل إدخال ملكيّة الأموال، كان كلّ فرد قادراً على استخدام ما يقع أمامه. وقبل توفّر القوانين المدنيّة، كان يحقّ لكلّ فرد أن يستوفيَ حقّه بيده، وأن يُلاحق حقّه عن طريق القوّة. هذه هي اللغة التي تحدّث بها هوبز في كتاب اللفياثان.

وكما عند غروتيوس، فإن الحقّ هو سلطة، أي حريّة مُعيّنة: لديّ الحقّ في القيام بكذا أو كذا عندما أملك القوّة (أي عندما تسمح لي قوّتي بذلك) على القيام به، أي بعبارةٍ أُخرى الحريّة بالتصرّف. فالحقّ هو حريّة. والحريّة هي في المقطع التالي، مُحدّدة على نحوٍ سلبي: تتوفّر الحريّة حيث تنتفي العوائق والعقبات.

(2) بعكس الحقّ، القانون هو نهيٌ. فبينما يُجيز الحقّ ويُتيح، يمنع القانون ويُنهي (إنه نوعٌ من القيد).

ولأن حالة الإنسان (كما جاء في الفصل السابق) هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، وفيها يكون كلّ واحد محكوماً بعقله الخاصّ، وكلّ شيء يمكن أن يستخدمه سوف يشكّل له عاملاً مساعداً في حفظ حياته تجاه أعدائه؛ فينتج عن ذلك أنه في حالة كهذه، يملك كلّ إنسان الحقّ على كلّ شيء، بما فيه الحقّ على جسد الآخرين[3]. ومن هنا، طالما أن حقّ كلّ إنسان هذا في كلّ شيء مستمرّ، لا يمكن أن يأمن أيّ إنسان، مهما بلغ من القوّة والحكمة، ليعيش كلّ الفترة التي تسمح بها الطبيعة عادةً للبشر. وبالتالي فإنه من المبادئ أو القواعد العامّة للعقل، أن على كلّ إنسان أن يجتهد في سبيل السلام بقدر ما يملك الأملَ في بلوغه، وحين لا يستطيع أن يبلغه بإمكانه أن يبحث عن كلّ مساعدات وفوائد الحرب ويستعملها. إن أوّل جزء من هذه القاعدة يتضمّن قانون الطبيعة الأوّل والأساسيّ، وهو أن يسعى المرء إلى السلام ويتبعه؛ والجزء الثاني يتضمّن ملخّص حقّ الطبيعة، وهو أننا نستطيع بكلّ السبل أن ندافع عن أنفسنا.

من قانون الطبيعة الأساسي هذا، الذي يأمر البشر بالسعي إلى السلام، يشتقّ القانون الثاني: أن على الإنسان أن يكون مستعدّاً، حين يكون الآخرون أيضاً مستعدّين، أن يتخلّى عن حقّه في كلّ شيء، بالقدر الذي يراه ضروريّاً للسلام وللدفاع عن نفسه؛ وأن يرضا لنفسه بقدر من الحريّة إزاء الآخرين، يساوي قدر حريّتهم إزاءه. فطالما أن كل إنسان يتمسّك بهذا الحق في أن يفعل أي شيء يودّ أن يفعله، يكون البشر جميعاً في حالة حرب. لكن إذا لم يتنازل البشر الآخرون عن حقّهم، على نحو ما فعل، لا يوجد سبب يدعو أيّاً كان

---

(3) على جسد الآخرين. في الواقع، إذا كان أ يملك بمُقتضى الطبيعة حقّاً على جسد ب، فهذا يعني أن ب يملك، بمُقتضى الطبيعة، حقّاً مُماثلاً على جسد أ. بحيثُ يكون أ وب مُتساويين في الحقّ، وبمُقتضى الطبيعة: هذا هو جوهر الدولة على حالتها الطبيعيّة، المُعتبرة على أنها حالة حرب، والتي يجوز الخروج منها بفضل اتفاقيّةٍ شاملة من كلّ فرد مع كلّ فرد: فيقتضي مُقايضة حقّ بحقّ آخر: وهذا هو العقد.

ليحرم نفسه من حقّه: فهو بذلك يجعل من نفسه فريسةً ـ وهو أمر لا يُلزَم به أحد ـ بدلاً من إعداد نفسه للسلام. هذا هو قانون الإنجيل: أياً يكن ما تطلب أن يفعله الآخرون لك، هذا هو ما عليك فعله لهم. وهو أيضاً قانون كلّ البشر: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*

أن يتنازل المرء عن حقّه في أيّ شيء هو أن يحرم نفسه من الحريّة في أن يعرقل استفادة الآخر من حقّه في الشيء نفسه. لأن الذي يتخلّى عن حقّه أو يفوّضه لا يعطي لأي إنسان آخر حقاً لم يكن له من قبل ـ لأنه لا وجود لشيء لم يكن الإنسان يملك حقاً عليه بالطبيعة ـ بل هو يتنحّى له جانباً، حتى يستمتع بحقّه الأصليّ دون أن يعرقله هو، ولكن ليس دون أن يعرقله آخر. وبالتالي فإن ما يحصل لإنسان نتيجة تخلّي آخر عن حقّ ليس سوى تقليل من العقبات في سبيل استعمال حقّه الأصليّ.

وتركُ الحقّ يكون إمّا بالتخلّي عنه ببساطة أو بتفويضه إلى آخر. وهو يكون بالتخلّي عن الحقّ حين لا يهتمّ المرء لفائدة من سيكون ذلك. ويكون بالتفويض حين يريد لشخص أو لأشخاص معيّنين أن يستفيدوا منه. وحين يكون الإنسان قد تخلّى عن حقّه أو أعطاه بطريقة من هاتين الطريقتين، يقال إنه عندئذ ملزم ومجبر ألّا يعيق من أُعطي أو تُرك لهم هذا الحقّ في استفادتهم منه؛ وإن عليه، ومن واجبه، ألّا يُبطل فعله الإراديّ هذا؛ وإن إعاقة كهذه هي ظلم وأذيّة (injury)، لأنها (sine jure) (بلا حقّ)، بما أن الحقّ قد تمّ التخلّي عنه وتفويضه سابقاً. وهكذا فإن الضرر والظلم، في الجدالات، يشبهان نوعاً ما ما يُسمّى في مناظرات المدرسيين عبثيّة. فكما أن مناقضة المرء لما زعمه في البداية تدعى في هذه المناظرات عبثيّةً، كذلك فإن رجوع المرء عمّا فعله إراديّاً يدعى في العالم ظلماً وضرراً إراديّاً. والطريقة التي يتخلّى فيها المرء ببساطة عن حقّه أو يفوّضه هي إعلان أو دلالة بإشارة أو إشارات إراديّة وكافية، على أنه بذلك يتخلّى عن هذا الحقّ أو يفوّضه، أو أنه تخلّى عنه وفوّضه إلى من قَبِل به. وهذه الإشارات هي إمّا كلمات فقط أو أفعال فقط أو، كما يحدث في أغلب الأحيان، كلمات

وأفعال معاً. والأمر نفسه بالنسبة إلى القيود التي تربط الناس وتلزمهم: إنها قيود لا تكتسب قوّتها من طبيعتها هي (فإنه لا شيء يسهل كسره مثل كلمة الإنسان)، بل من الخوف من عاقبة سيّئة لكسرها.

وفي كلّ مرّة يفوّض فيها إنسان حقّه أو يتخلّى عنه، يكون الأمر إمّا من أجل حقّ قد فُوّض إليه بالمقابل، أو من أجل خير آخر يأمله من وراء ذلك. إنه فعل إراديّ، وغرض الأفعال الإراديّة عند كلّ إنسان هو خيرٌ ما لنفسه. لذا فإن ثمّة حقوقاً لا يمكن أن نفهم أن إنساناً قد تخلّى عنها أو فوّضها بأيّة كلمات أو غيرها من الإشارات. منها، بدايةً، أن المرء لا يمكن أن يتنازل عن حقّ مقاومة الذين يهاجمونه بالقوّة ليأخذوا حياته، لأنه لا يمكن أن يُفهم من ذلك أنه يهدف إلى أيّ خير لنفسه. الأمر نفسه يمكن قوله عن الجروح والتقييد والسجن، لأن لا فائدة تنتج عن مثل هذا الصبر ـ كما هو الأمر بالنسبة إلى الصبر على معاناة آخر للجرح أو للسجن ـ وكذلك لأن المرء لا يمكن أن يعرف متى يرى أناساً يواجهونه بالعنف، سواء أكانوا يقصدون قتله أم لا. أخيراً، إن الدافع والغاية من وراء هذا التخلّي عن الحقّ أو تفويضه ما هو إلّا أمن شخص الإنسان، في حياته وفي وسائل حفظ الحياة بحيث لا تُتعب المرء. لذا فإن المرء إذا ظهر، بكلمات أو بإشارات أخرى، أنه يفسد على نفسه الغاية التي قصد من أجلها هذه الإشارات، يجب ألّا يُفهم على أنه قصدها، أو على أنها كانت إرادته، بل إنه كان جاهلاً بكيفيّة تفسير هذه الكلمات والأفعال.

إن التفويض المتبادَل للحقوق هو ما يسمّيه الناس عقداً[4].

---

(4) إن العقد هو عمليّة نقل إراديّة. فإذا ما توصّل البشر إلى نقل حقّهم أو حريّتهم إراديّاً على أيّ شيء، فهذا لأن عقلهم يهمس لهم أن لهم مصلحة في ذلك. فتناقض الدولة على حالتها الطبيعيّة هو في الحقيقة على النحو التالي (وهذا ما يرونه): الحقّ مُناهض للقانون، لأن حريّة التصرّف بهدف المُحافظة على ذاتي هي نفيٌ مباشر للقانون الطبيعي الذي يأمرني بالبقاء حيّاً؛ وعليه، فإذا كان يحقّ لي أن أقتل جاري، فهو أيضاً يملك هذا الحقّ عينه. وبالتالي، فإن القانون يلغي الحقّ. وهذا ما يُعيدنا إلى الخوف من الموت، هذا الميل الأخير الذي يؤدّي إلى التقدير العقلاني، والذي يُشكّل العقد نتيجته.

وهنالك فارق بين تفويض الحقّ في شيء وبين التحويل أو النقل، أي تسليم الشيء نفسه. فإن الشيء قد يُسلَّم مع انتقال الحقّ، كما في البيع والشراء نقداً أو في تبادل الأملاك والأراضي، وقد يُسلّم في وقت لاحق.

من ناحية أخرى، يمكن لأحد المتعاقدين أن يسلّم الشيء المتعاقد عليه من جانبه، ويترك للآخر أن يؤدّي دوره في وقت محدّد لاحق، وأن يثق به في هذه الأثناء؛ حينئذ يدعى العقد من جانبه ميثاقاً أو عهداً. وقد يتعاقد الطرفان الآن على أن يكون التنفيذ في وقت لاحق؛ وفي هذه الحالة، بما أن الذي سوف ينجز الأمر في المستقبل موثوق به، يسمّى إنجازه وفاءً للوعد أو صدقاً، والإخفاق إذا كان إراديّاً يسمّى خيانةً للعهد.

وحين لا يكون تفويض الحقّ متبادلاً، بحيث يفوّض أحد الطرفين الطرف الآخر، آملاً أن يربح من جرّاء ذلك صداقته أو خدمةً منه، أو آملاً أن يكسب سمعة الرحمة أو كبر النفس أو أن يحرّر فكره من ألم التعاطف، أو آملاً بالمكافأة في الجنّة، فإن هذا لا يكون عقداً بل عطاء، عطاءً مجانياً، أو نعمة: وهذه الكلمات تشير إلى الشيء نفسه.

والإشارات إلى العقد قد تكون بيّنةً أو يُستدلّ عليها. الإشارات البيّنة هي كلمات تُقال مع فهم ما تشير إليه: وتكون هذه الكلمات في صيغة الحاضر أو الماضي، مثل "أهب" "أعطي" "وهبت" "أعطيت" "أريد أن يكون هذا لك"، أو في صيغة المستقبل، مثل "سوف أهب" و"سوف أعطي"، وهذه الكلمات التي تتعلّق بالمستقبل تدعى وعداً[5].

---

(5) هذا مفهومٌ أساسي للنظام بكلّيته مع نقطة ضعفه. سوف يُظهر هوبز في كلّ مناسبة أنه بالإضافة إلى العقد أو الاتّفاقيّة اللذين يُرغمانني على الإطاعة، فإنني مُلزَمٌ أيضاً بذلك لأنني وعدتُ بالرُضوخ. ولعلّ أحد الأمثال التي جرى التذرّع بها غالباً لدعم هذا التأكيد، هو أنه وفق رواية العهد القديم، لم يكن على اليهود أن يتمرّدوا على الله، لأنهم كانوا قد وضعوا عهداً معه بواسطة موسى (راجع بداية الفصل 35)، ووعدوا بالرُضوخ له. وهنا تكمن الصعوبة الكبرى في النظام "الهوبزي"، لأنني إن لم أحترم وعدي، أي إن وضعتُ نفسي في دولة على حالة=

أمّا الإشارات التي يُستدلّ عليها فهي أحياناً نتائج الكلمات، وأحياناً نتائج الصمت، وأحياناً نتائج أفعال، وأحياناً نتائج الامتناع عن فعل. وبوجه عام فإن الإشارة التي يُستدلّ عليها لأيّ عقد هي كلّ ما يبرهن بصورة كافية على إرادة المتعاقد.

إن الكلمات وحدها ليست إشارةً كافيةً على عطاء مجانيّ، إذا كانت تتعلّق بزمن لاحق وتحتوي على مجرّد وعد، ولذا فهي ليست ملزمة. لذلك، فإنها إذا تعلّقت بزمن لاحق، مثل "غداً سأعطي"، تكون إشارة إلى أنني لم أعط بعد، وبالتالي إلى أن حقّي لم يُفوَّض بعد، بل يبقى معي إلى أن أفوّضه بفعل آخر. ولكن إذا كانت الكلمات بصيغة الحاضر أو الماضي، مثل "لقد أعطيت" أو "إنني أعطي لكي يسلّم غدا"، يكون حينئذ حقّي في الغد قد سُلّم اليوم، وذلك بفعل الكلمات، حتى لو لم يكن هناك دليل آخر على إرادتي. وهناك فارق كبير في دلالة هذه الكلمات: volo hoc tuum esse cras و cras dabo، أي بين "أريد أن يكون هذا لك غداً" و"أريد أن أعطيك إيّاه غداً": فإن كلمة "أريد" في العبارة الأولى تدلّ على فعل إرادة حاضر، ولكنّها في العبارة الأخرى تدلّ على وعد بفعل إرادة مستقبليّ. بالتالي فإن الكلمات الأولى، كونها تختصّ بالحاضر، تفوّض حقّاً مستقبليّاً؛ أمّا الأخيرة، وهي تختصّ بالمستقبل، فلا تفوّض شيئاً. ولكن إذا كانت هناك إلى جانب الكلمات إشارات أخرى إلى إرادة تفويض الحقّ، حينئذ وإن كان العطاء مجانيّاً، يمكن أن يُفهم تفويض الحقّ من كلمات تتعلّق بالمستقبل: فإذا عرض إنسان جائزةً لمن يصل أوّلاً إلى نهاية سباق، يكون ذلك عطاء مجانيّاً، ومع أن الكلمات

= الطبيعة (خارج الجمهوريّة)، سوف أستعيد بالتالي حريّتي، وقوّتي، وحقّي، الذي أُخالف به ـ إن استطعت ـ سلطة الحاكم المُطلق. وعليه، فإنني قادر على تعليق وعدي. ونحن لا نخرج من الدولة على حالتها الطبيعيّة (وهذا ما اعتبره سبينوزا). إضافةً إلى ذلك، هناك تساؤل حول معرفة موضوع الوعد الفعلي.

تتعلّق بالمستقبل، فإن الحقّ ينتقل، فهو لو لم يشأ أن تُفهم كلمته كذلك لما وجب عليه أن يدع الناس يركضون.

وفي العقود لا ينتقل الحقّ فقط حين تكون الكلمات في زمن الحاضر أو الماضي، إنما أيضاً حين تكون في زمن المستقبل، فإن كلّ عقد هو نقل متبادل، أو تبادل للحقّ؛ لذا فإن الذي يَعِد فقط، وبما أنه قد سبق ونال الفائدة التي يَعِد من أجلها، يُفهم أنه أراد للحقّ أن ينتقل: فلو لم يكن راضياً عن فهم كلماته بهذا المعنى، لما كان الآخر قد أنجز الجزء المتعلّق به أوّلاً. ولهذا السبب، في الشراء والبيع وغيرهما من أفعال التعاقد، يكون الوعد مساوياً للميثاق، وبالتالي يكون ملزماً.

إن من ينجز عمله أولاً في حالة العقد، يقال إنه يستحقّ ما سوف يتلقّاه نتيجة إنجاز الآخر عمله، وهو واجب له. كذلك عندما يُعلَن عن جائزة أمام الكثيرين، وهي تعطى فقط لمن يفوز، أو عندما يلقى بالنقود وسط حشد ليستفيد منها الذين يلتقطونها، وعلى الرغم من أن هذا عطاء مجانيّ، غير أن الفوز أو الالتقاط بهذه الطريقة هو استحقاق، ويكون العطاء واجباً له. ذلك أن الحق يفوَّض بإعلان الجائزة وبإلقاء النقود، ولو لم يتحدّد المستفيد إلّا في سياق المنافسة. بيد أنه يوجد فارق بين هذين النوعين من الاستحقاق، وهو أنني في العقد أستحقّ بفعل قوّتي وحاجة المتعاقد، أما في حالة العطاء المجاني فوحدها طيبة المعطي تجعلني أستحقّ. في العقد أنا أستحقّ أن يتخلّى المتعاقد عن حقّه؛ أمّا في حال العطاء، فإنني لا أستحقّ أن يتخلّى المعطي عن حقّه، بل لأنه حين يتركه سوف يكون لي بدلاً من أن يكون لآخر. وهذا، فيما اعتقد، هو معنى تمييز المدرسيين بين meritum congrui وmeritum condigni. إن الله كليُّ القدرة، إذ وعد بالجنّة البشر الذين ضلّلتهم رغبات الجسد، والذين يستطيعون أن يسيروا في هذا العالم وفق المبادئ والحدود التي وضعها، يُقال إن الذين يسيرون هكذا يستحقّون الجنّة ex congruo. ولكن بما أن لا أحد قادر على المطالبة بحقّه في هذا الأمر من جرّاء استقامته وحدها، ولا بموجب أيّة قوّة

أخرى فيه، بل بفعل نعمة الله المجّانية، يقال إنه لا أحد يمكنه أن يستحقّ الجنّة ex condigno. وأقول إنني أعتقد أن هذا هو معنى ذلك التمييز؛ ولكن لأن المتنازعين لا يتّفقون على دلالة مصطلحاتهم بعد أن تكون قد خدمت أغراضهم، فإنني لن أجزم شيئاً فيما يختصّ بمعناها. وأكتفي بالقول إن العطاء عندما يقدّم بصورة غير محدّدة كجائزة يتمّ التباري عليها، فإن الذي يكسب يستحقّ، وبإمكانه أن يطالب بالجائزة لأنها واجبة له.

وإذا أبرم عهد لا ينجز أيّ من طرفيه عمله في الوقت الحاضر ولكنّهما يثق بعضهما ببعض، ويكون ذلك في حالة الطبيعة المحضة (وهي حالة حرب كلّ إنسان ضد كلّ إنسان) باطلاً إثر أيّ شكّ معقول. لكن إذا كانت هناك سلطة عامّة عليهما معاً، تملك ما يكفي من الحقّ والقوّة لفرض إنجاز كلّ منهما لعمله، فإنه لا يكون باطلاً. ذلك أن الذي ينجز عمله أولاً لا يملك أيّ تأكيد على أن الآخر سينجز عمله فيما بعد، لأن روابط الكلمات أضعف من أن تعرقل طموح البشر وبخلهم وغضبهم وأهواءهم الأخرى، إذا لم يكن هناك خوفٌ من سلطة قسرية. وهذا لا يمكن أن يُفتَرض في حالة الطبيعة المحضة، حيث البشر كلّهم متساوون ويحكمون بأنفسهم على كون خوفهم مبرّراً. وبالتالي فإن الذي ينجز عمله أوّلاً يخون نفسه لصالح عدوّه، وهو أمر مناف لحقّه الذي لا يمكن أن يتخلّى عنه بالدفاع عن حياته وعن وسائل عيشه.

ولكن في الحالة المدنيّة، حيث أقيمت سلطة لترهيب الذين كانوا لولاها ليخونوا عهدهم، فإن هذا الخوف لا يعود معقولاً؛ ولهذا السبب يكون من عليه بموجب العهد أن ينجز عمله أوّلاً ملزماً بفعل ذلك.

إن سبب الخوف الذي يجعل عهداً كهذا باطلاً، لا بدّ دائماً أن يكون شيئاً ظهر بعد إبرام العهد، مثل واقع جديد أو إشارة أخرى إلى إرادة عدم إنجاز العمل، وإلّا لا يمكن أن يبطل الميثاق. فإنه ما لم يُعق الإنسان عن أداء الوعد لا ينبغي اعتباره عائقاً في سبيل إنجازه.

إن من يفوّض أيّ حقّ يفوّض وسائل التمتّع به، بقدر ما يملك من قوّة.

كما أنه من المفهوم أن الذي يبيع أرضاً ينقل العشب وأيّ شيء آخر ينبت عليها؛ كذلك لا يقدر من يبيع طاحوناً أن يحوّل مجرى المياه الذي يديره. وإن الذين يعطون لإنسان الحقّ في أن يحكم بسيادة، يُفهم من ذلك أنهم يعطونه الحقّ في جباية المال لإعالة الجنود، وفي تعيين القضاة من أجل الحكم بالعدالة.

من المستحيل إبرام العهود مع الحيوانات الوحشيّة، لأنها لا تفهم كلامنا، وبالتالي لا تفهم ولا تقبل أيّ نقل للحقّ، كما لا يمكنها أن تنقل أيّ حقّ لسواها. ودون قبول متبادل لا وجود لميثاق.

ومن المستحيل إبرام عهد مع الله، إلّا بتوسّط من يتحدّث إليهم الله، إمّا بوحي يفوق الطبيعة أو بواسطة معاونيه الذين يحكمون تحت سلطته وباسمه؛ فبخلاف ذلك لا نعرف ما إذا كانت عهودنا مقبولةً أم لا. وبالتالي فإن الذين يقسمون على أيّ شيء مخالف لقانون من قوانين الطبيعة، إنما يقسمون دون جدوى، كونه من الظّلم أن ينفّذوا هذا القسم. وإذا كان شيئاً يأمر به قانون الطبيعة، فإن ما يُلزمهم ليس القسم بل القانون.

إن مادة أو موضوع العهد هو دائماً أمر يخضع **للتروّي**، فإن إبرام العهد هو فعل إراديّ؛ أي أنه فعل تروّ، وآخر أفعال **التروّي**؛ ومن المفهوم بالتالي أنه دائماً شيء مستقبليّ، ومن يقطع عهداً يحكم بأنه قابل للإنجاز.

بالتالي، إن الوعد بشيء يُعرَف أنه مستحيل ليس بعهد. لكن إذا تبيّنت فيما بعد استحالة ما كان يُعتقَد ممكناً، فإن الميثاق يكون سارياً وملزماً، إن لم يكن بالشيء بحدّ ذاته فبالقيمة أو، إذا كان هذا أيضاً مستحيلاً، بالسعي الصادق إلى فعل قدر المستطاع، لأنه لا يمكن إلزام أيّ كان بأكثر من ذلك.

إن الناس يتحرّرون من عهودهم بطريقين: إمّا بإنجازها أو بإعفائهم منها، لأن الإنجاز هو الغاية الطبيعية للالتزام، والإعفاء هو إعادة الحريّة، لأنه إعادة تفويض للحقّ الذي قام عليه الإلزام.

إن العهود التي تُبرَم بفعل الخوف، في حالة الطبيعة المحضة، هي مُلزمة. على سبيل المثال، إذا تعهّدت أن أدفع فديةً أو خدمةً لعدوّ في سبيل حياتي، فإنني ملزم بها. فهذا عقد، يحصل طرف بمقتضاه على فائدة الحياة، والآخر ينبغي أن يحصل على المال أو على خدمة بالمقابل، وبالتالي حيث لا قانون يمنع التنفيذ (كما في حالة الطبيعة المحضة) يكون العهد سارياً. من هنا فإن سجناء الحرب، إذا أوكل إليهم دفع جزيتهم، فإنهم ملزمون بدفعها. وإذا عقد أمير ضعيف سلاماً مع آخر أقوى منه بسبب الخوف، يكون ملزماً بالحفاظ عليه، إلّا إذا (كما ذكرنا سابقاً) برز سبب جديد ومبرّر للخوف، يدعو إلى تجديد الحرب. وحتى في الدول، إذا أُجبرتُ أن أَعد سارقاً بالمال لكي أنقذ حياتي، أكون ملزماً بدفعه إلى أن يعفيني القانون المدنيّ من ذلك. فكلّ ما يمكن أن أقوم به شرعيّاً دون إلزام، يمكن أيضاً شرعيّاً أن أتعهّد بالقيام به بسبب الخوف. وما أتعهّد به شرعيّاً، لا يمكن شرعيّاً أن أكسره.

إن عهداً سابقاً يجعل العهد اللاحق باطلاً. فإن إنساناً تنازل عن حقّه لآخر اليوم لا يملك أن يتنازل عنه غداً لسواه؛ لذا فإن الوعد الأخير لا ينقل حقاً، بل هو باطل.

إن التعهّد بألّا أدافع عن نفسي ضد القوّة بالقوّة هو باطل دائماً. فلا أحد (كما أظهرتُ سابقاً) يمكن أن يفوّض أو يتخلّى عن حقّه في إنقاذ نفسه من الموت والجروح والسجن، بما أن تفادي هذه الأمور هو الغاية الوحيدة من التخلّي عن أيّ حقّ؛ من هنا فإن الوعد بعدم مقاومة القوّة لا يفوّض أيّ حقّ بموجب عهد، ولا هو بملزم. فبالرغم من أن أحدهم قد يتعهّد قائلاً: "إذا لم أفعل كذا وكذا، اقتلني"، فإنه لا يستطيع أن يتعهّد بالقول: "إذا لم أفعل كذا وكذا، فإنني لن أقاومك حين تأتي لقتلي". ذلك أن الإنسان بطبيعته يختار أهوَن الشرّين، وهو خطر الموت أثناء المقاومة، بدلاً من الشرّ الأكبر، وهو الموت المؤكّد والراهن في حالة عدم المقاومة. وهذا أمر مسلّم بصحّته لدى كلّ البشر،

إذ إنهم يسوقون المجرمين إلى الإعدام وإلى السجن بحراسة رجال مسلّحين، بغضّ النظر عن أن هؤلاء المجرمين قد وافقوا على القانون الذي أدينوا بموجبه أم لا.

إن تعهّداً بأن يوجّه شخص الاتهام إلى نفسه، دون ضمانة بالعفو، هو كذلك باطل. ففي حالة الطبيعة، حيث كل إنسان قاض، لا يوجد مكان للاتّهام؛ وفي الدولة المدنيّة يكون الاتهام متبوعاً بعقوبة، وهي كونها قوّة، لا يُلزم الإنسان بعدم مقاومتها. والأمر نفسه يصحّ على اتّهام الذين توقع إدانتهم المرء في التعاسة: كالأب أو الزّوجة أو المحسن. فإن شهادة متّهِم من هذا القبيل، إذا لم تُحطَ إراديّاً، يُفترض أنها فاسدة بطبيعتها، وبالتالي لا يمكن قبولها؛ وحيث لا تكون لشهادة المرء مصداقيّة، لا يكون ملزماً بإعطائها. كذلك فإن الاتّهامات التي تتمّ تحت التعذيب لا ينبغي اعتبارها شهادات. فإن التعذيب يجب ألّا يُستَخْدم إلا وسيلةً للتفكّر وإلقاء الضوء خلال التحقيق المتقدّم والبحث عن الحقيقة؛ وما يتمّ الاعتراف به في هذه الحالة يميل إلى إراحة الضحيّة، لا إلى إعلام الجلّادين، لذلك لا ينبغي أن يتمتّع بصدقيّة الشهادة الكافية. فسواء خلّص المرء نفسه باتهام حقيقيّ أو زائف، إنه يفعل ذلك بمقتضى حقّه في حفظ حياته.

ولمّا كانت قوّة الكلمات (كما ذكرت من قبل) أضعف من أن تلزم الناس بإنجاز عهودهم، لا توجد في طبيعة الإنسان سوى وسيلتين مساعدتين لتقويتها. وهي إمّا الخوف من عواقب كسر المرء لكلمته، أو المجد والمفاخرة بالظهور بمظهر من لا يحتاج إلى كسرها. وهذه الوسيلة الأخيرة هي كبر نفس نادر بحيث لا يمكن أن نفترض وجوده، خاصةً لدى الساعين وراء الثروة أو القيادة أو اللذة الحسية، وهم الجزء الأكبر من الجنس البشري. إن الهوى الذي يجب الاعتماد عليه هو الخوف، وله موضوعان عامّان للغاية: أحدهما قوّة الأرواح غير المرئية، والآخر قوّة البشر الذين سيؤذيهم المرء بفعله. ومع أن أولى هاتين القوّتين هي الأقوى، فإن الخوف من الثانية هو عامّةً الخوف الأكبر. والخوف من القوّة الأولى هو بالنسبة إلى كلّ إنسان دينه الخاصّ، الذي يوجد في طبيعة

الإنسان قبل المجتمع المدنيّ. أمّا الآخر فليس كذلك، على الأقلّ ليس بالقدر الكافي ليجعل الناس يفون بوعودهم، لأنه في حالة الطبيعة المحضة لا يمكن تمييز تفاوت القوى إلّا في وسط المعركة. لذا فإنه قبل زمن المجتمع المدنيّ، أو في حال انقطاع هذا الزمن بفعل الحرب، لا شيء يمكن أن يقوّي معاهدة سلام تمّ الاتّفاق عليها ضد البخل والطمع والشهوة أو أيّة رغبة قويّة أخرى، إلّا الخوف من تلك القوّة غير المرئية التي يعبدها كلّ واحد بصفتها الله، ويخاف انتقامها من خيانته. وبالتالي فإن كلّ ما يمكن فعله بين شخصين لا يخضعان لسلطة مدنية هو أن يحمل كلّ منهما الآخر على القسم بالإله الذي يخافه: وهذا القسم أو اليمين هو صيغة كلاميّة تضاف إلى الوعد، ويعني بها الذي يَعدُ أنه ما لم ينجز العمل يتخلّى عن رحمة إلٰهه أو يدعوه للانتقام منه. هكذا كانت العبارة الوثنيّة: " فليقتلني جوبيتر كما أقتل هذا الحيوان". وهكذا هي عبارتنا: "سأفعل كذا وكذا، فليعنّي الله". ويتمّ هذا، مع الطقوس والاحتفالات التي يستخدمها كل واحد في ديانته، بهدف جعل الخوف من خيانة العهد أكبر.

من هنا يظهر أن يميناً قد تمّ أداؤها بأيّ شكل أو طقس غير الذي يتبعه الذي يُقسم هي أمرٌ عقيم، وليس بيمين، وأنه لا قسم إلّا بما يعتقد الذي يُقسم أنه الله. فعلى الرغم من أن الناس كانوا في بعض الأوقات يقسمون بملوكهم، عن خوف أو عن تملّق، إلّا أنهم كانوا يريدون بذلك أن يعزوا إليهم شرفاً إلٰهيّاً. وإن القَسم بالله دونما ضرورة ليس سوى تدنيس لاسمه؛ والقَسم بأشياء أخرى، كما يفعل الناس في الكلام الشائع، ليس قَسماً بل هو تجديف ينتج عن الحماسة المفرطة في الكلام.

ويظهر أيضاً أن اليمين لا تضيف شيئاً إلى الالزام. فإن العهد، إذا كان شرعيّاً، يُلزم أمام ناظري الله دون اليمين أو معها، وإذا لم يكن شرعيّاً لا يُلزم على الإطلاق، حتى لو تمّ التأكيد عليه باليمين.

15

في قوانين الطبيعة الأخرى

من قانون الطبيعة الذي يُلزمنا بأن نفوّض إلى آخر الحقوق التي، إذا احتفظنا بها، تعرقل سلام الجنس البشريّ، يَنتج قانون ثالث، وهو: أن يَفي الناس بالعهود التي قطعوها، وإلّا أصبحت العهودُ بلا جدوى ومجرّد كلمات جوفاء. وبما أن حقّ كلّ إنسان في كلّ شيء يكون باقياً، نكون ما زلنا في حالة حرب.

وفي قانون الطبيعة هذا يكمن منبع العدالة وأصلها. فحيث لا يكون هناك عهد سابق، لا يكون قد تمّ تفويض أي حقّ، ويكون لكلّ إنسان حق في كلّ شيء، وبالتالي لا يمكن أن يكون أيّ فعل ظالماً. أما حين يُبرَم العهد، فإن كسره يكون ظلماً، وما تعريف الظلم سوى عدم إنجاز العهد. وبالتالي فإن كلّ ما ليس ظالماً هو عادل[1].

لكن بما أن عهود الثقة المتبادلة، حيث يكون هناك خوف من عدم إنجاز أحد الطرفين لعمله، هي باطلة (كما ورد في الفصل السابق)، ومع أن أصل العدالة هو إبرام العهود، لا يمكن أن يكون هناك ظلم قبل أن يزول سبب هذا

---

(1) إن تحديد ما هو عادل هو تحديدٌ سلبي: فهو ما لا يمنعه القانون. وعليه، فقد جرى الاشتقاق "المتفرع": لا يوجد بالنسبة إلى المُجدّدين عدلٌ بمُقتضى الطبيعة أو عند الله.

الخوف؛ وهذا ما لا يمكن فعله في الوقت الذي يكون فيه البشر بحالة حرب طبيعيّة. لذلك فقبل أن يوجد مكان لكلمات العدل والظلم، يجب أن توجد سلطة قسريّة لترغم الناس بالمساواة على إنجاز عهودهم خوفاً من عقاب يفوق الفائدة التي يتوّقعونها من كسر العهد، ولتَصُحّ الملكيّة التي يكتسبها البشر بالتعاقد في مقابل الحقّ الشامل الذي يتخلّون عنه؛ ولا وجود لسلطة كهذه قبل قيام الدولة. وهذا ما يمكن أيضاً استنتاجه من التحديد المدرسيّ المعتاد للعدالة، فهم يقولون إن العدالة هي الإرادة المستمرّة بإعطاء كلّ إنسان ما هو خاصّ به. لذلك حيث لا يكون هناك "ما هو خاصّ به"، أي لا ملكيّة، لا يكون هناك ظلم؛ وحيث لم تَقُم سلطة قسريّة، أي حيث لا وجود للدولة، لا وجود للملكيّة، بما أن كلّ الناس يملكون الحقّ في كلّ شيء: وبالتالي حيث لا وجود للدولة لا شيء يكون ظلماً[2]. بهذا تكون طبيعة العدالة قائمة على الحفاظ على العهود السارية، غير أن كون العهود السارية لا يبدأ إلّا مع تأسيس سلطة مدنيّة كافية لإجبار الناس على حفظها، وهنا أيضاً تبدأ الملكيّة.

قال الأحمق في سرّه، ليس ثمّة عدالة، وقد قالها أحياناً بلسانه أيضاً، مدّعياً بجديّة أنه ـ بما أن حفظ كلّ إنسان ورضاه متروكان لعنايته الخاصّة ـ لا يمكن أن يوجد سبب لئلّا يقوم كلّ إنسان بما يعتقد أنه يفضي إلى ذلك: وبالتالي إن إبرام أو عدم إبرام العهود، وحفظها أو عدم حفظها، ليس منافياً للعقل حين يؤدّي إلى فائدة المرء. وهو بذلك لا ينكر وجود العهود، وأنها في بعض الأحيان تُكسر وفي أحيان أخرى تُحفظ، وأن كسرها يمكن أن يُدعى ظلماً، وحفظها عدالة؛ ولكنّه يشكّك في كون الظلم، بغضّ النظر عن خوف الله (فإن الأحمق نفسه يقول في سرّه: ليس ثمّة إلٰه)، قد يتّفق أحياناً مع العقل الذي يملي على كلّ إنسان خيره الخاص، خاصّةً حين يقود إلى فائدة تجعل الإنسان في حالة يُهمل معها ليس الانتقاد والذمّ فقط، بل كذلك قوّة الآخرين.

---

(2) هذه هي النظريّة "الحديثة" في صيغتها الأكثر حسماً: لا وجود للعدل إلّا من خلال الدولة.

إن مملكة الله تُنال بالعنف؛ ولكن ماذا لو كان من الممكن نيلها بالعنف الظالم؟ هل كان نيلها بهذه الطريقة ليكون منافياً للعقل، في حين أنه من المستحيل أن يلحق المرء أذىً من جرّاء ذلك؟ وإذا لم يكن ذلك منافياً للعقل، فهو ليس منافياً للعدالة، وإلّا لما اعتُبرت العدالة خيراً. انطلاقاً من تفكير كهذا، لقد حصل الشرّ الناجح على تسمية الفضيلة؛ وبعض الذين أدانوا خيانة الثقة في كلّ الأمور الأخرى، سمحوا بها حين يكون الأمر لنيل مملكة. وكان الوثنيّون، الذين يؤمنون بأن زحل (ساتورن) (Saturn)(*) قد خلعه ابنه جوبيتر، يؤمنون مع ذلك أن جوبيتر نفسه هو المنتقم للظلم، وهذا يشبه نوعاً ما مقطعاً قانونيّاً في كتاب كوك(**) تعقيبات على ليتلتون (Commentaries on Littleton)، حيث يقول إن الوريث الشرعيّ للمملكة إذا أدين بالخيانة، يجب مع ذلك أن ينتقل التاج إليه، وأن تُبطَل الإدانة eo instante(3): ومن هذه الأمثلة قد يميل المرء إلى استنتاج أن الوريث الظّاهر للمملكة إذا قتل صاحب العرش، ولو كان أباه، فقد يُدعى فعله ظلماً أو أيّ اسم آخر، غير أنه لا يكون أبداً منافياً للعقل، نظراً لكون كلّ أفعال الناس الإراديّة تميل إلى فائدتهم، ولأن الأفعال الأكثر عقلانيّة هي تلك التي تؤدّي بشكل أفضل إلى غاياتها. غير أن هذا البرهان الزائف هو خاطئ.

إن المسألة ليست مسألة وعود متبادلة، حيث لا ضمانة لإنجاز أيّ من

(*) زحل هو إلٰه الزراعة والخصب في الأساطير الإغريقية القديمة. وعلى الرغم من أنه كان يعبد كإلٰه إلّا أنه كان يحول إلى ملك. ويعزى أنه أدخل الزراعة إلى البلاد وبالتالي أدخل الحضارة إليها، واعتبر عهده عصراً ذهبياً. وإليه اسمه أيضاً تنسب تسمية يوم السبت Saturday (المترجمتان).

(**) سير إدوارد كوك Coke (1602-1634) رجل قانون وسياسي انكليزي كرس أبحاثه للدفاع عن تفوق القانون العام على مزاعم الأوامر الملكية وكان له نفوذ كبير على تطور القانون والدستور في إنكلترا. تولى منصب رئيس المحكمة العليا الملكية. (المترجمتان).

(3) أي على الفور.

الطرفين عمله، كما حين لا تكون هناك سلطة مدنية قائمة فوق الأطراف التي تَعد، فإن هذه الوعود ليست عهوداً. ولكن حيث يكون أحد الطرفين قد أنجز وعده بالفعل، أو حيث توجد سلطة تلزمه بأن ينجزه، تُطرَح مسألة ما إذا كان إنجاز الآخر أو عدم إنجازه للوعد منافياً للعقل، أي منافياً لفائدة الإنسان. وأنا أقول إن الأمر ليس منافياً للعقل. ولإظهار هذا علينا أن نأخذ بعين الاعتبار: **أوّلاً**، أن الإنسان حين يقوم بأمر بغضّ النظر عمّا يمكن التنبّؤ به والاعتماد عليه يميل إلى تدمير نفسه، حتى لو حصل حادثٌ لم يكن يقدر أن يتوقّعه وحوّل الأمور لصالحه، إلّا أن مثل هذه الأحداث لا تجعل من الفعل عقلانيّاً أو حكيماً. **ثانياً**، إنه في حالة الحرب، حيث كلّ إنسان عدوّ لكلّ إنسان، بسبب الافتقار إلى قوّة مشتركة ترهبهم جميعاً، لا يمكن لأيّ إنسان إن يأمل حماية نفسه من الدمار بقوّته أو بحكمته دون مساعدة حلفائه؛ حيث أن كلّ إنسان يتوقّع دفاعاً عنه من قبل الحلف، تماماً كما يتوقّعه أيّ إنسان آخر: وبالتالي فإن من يعلن أنه يرى من التَعَقُّل أن يخدع المرء من يساعده ، لا يقدر بعقله أن يتوقّع وسيلةً للأمن سوى ما يحصل عليه بقوّته الشخصيّة وحدها. من هنا فإن الذي ينكث بعهده ويعلن بعد ذلك أنه يعتبر ذلك فعلاً عاقلاً لا يمكن أن يُقبل في أيّ مجتمع قد اتّحد من أجل السلام والدفاع، إلّا بخطأ من الذين يقبلونه؛ وهو حين يُقبل لا يتمّ إبقاؤه فيه دون رؤية خطورة هذا الخطأ[4]؛ وهذه الأخطاء لا يمكن عقلانيّاً أن يعتمد المرء عليها كوسيلة لأمنه: وبالتالي فإنه إذا تُرك أو طُرد من المجتمع فسوف يموت، وإذا عاش في المجتمع كان ذلك نتيجة أخطاء الآخرين التي لم يكن بمقدوره توقّعها ولا الاعتماد عليها، وبالتالي يكون عمله منافياً للعقل الذي يقضي بحفظ نفسه؛ وهكذا فإن كلّ الذين لا يساهمون في تدميره يتحمّلونه فقط جهلاً منهم بما هو صالحٌ لأنفسهم.

أمّا في ما يتعلّق بكسب سعادة الجنّة الآمنة والدائمة بأيّة طريقة، فهو أمر

---

(4) يسلّم هوبز هنا بصورةٍ ضمنيّة بهشاشة حُجّته المستندة إلى الوعد. (المترجمتان)

تافه؛ لأنه لا يمكن تخيّل سوى طريق واحد لهذه السعادة ، وهو ليس كسر العهد بل حفظه.

وأمّا عن بلوغ السيادة عن طريق التمرّد، فمن الجليّ أن محاولة فعل ذلك منافية للعقل، لأنها حتى لو تلاها نجاح، إلّا أنه نجاح لا يمكن توقّعه عقلانيّاً، بل بالأحرى يمكن توقّع نقيضه، ولأن المرء إذا ربح بهذه الطريقة يعلّم الآخرين أن يربحوا بشكل مماثل. إن العدالة، أي بعبارة أخرى حفظ العهد، هي بالتالي قاعدة عقليّة تمنعنا من أن نقوم بأيّ شيء مدمّر لحياتنا، وهي بالتالي من قوانين الطبيعة.

وهناك من يذهب إلى أبعد من ذلك، ولا يرى أن قوانين الطبيعة هي القوانين التي تؤدّي إلى حفظ حياة الإنسان على الأرض، بل إلى سعادته الأبديّة بعد الموت؛ وهؤلاء يعتقدون أن كسر العهد قد يؤدّي إلى هذه السعادة، فهو بالتالي عادل وعقلانيّ؛ من بين هؤلاء من يعتقد أنه من المشرّف أن يقتل المرء أو يخلع أو يثور ضد السلطة السياديّة التي وافق بنفسه على تنصيبها عليه. ولكن لأن لا معرفة طبيعيّة لحال الإنسان بعد الموت ـ وكيف يعرف المكافأة التي ستُعطى لخيانة الثقة؟ ـ بل لا شيء سوى اعتقاد مؤسَّس على قول آخرين إنهم يعرفون ذلك بصورة تفوق الطبيعة، أو إنهم يعرفون أحداً يعرف من يعرف آخرين يعرفون ذلك بصورة تفوق الطبيعة، لذلك فإن خيانة الثقة لا يمكن أن تُعتبر من بين مبادئ العقل أو الطبيعة.

وبعض الآخرين، الذين يعتبرون حفظ الثقة من قوانين الطبيعة، يستثنون مع ذلك بعض الأشخاص، مثل المهرطقين والذين لا ينفّذون عادةً عهودهم للآخرين؛ وهذا أيضاً مناف للعقل. فإذا كان خطأ إنسان لم يكن كافياً لإلغاء عهد قد قُطع، فإن هذا الخطأ نفسه ينبغي أن يكفي ليمنع قيام هذا العهد.

إن كلمتَي العدالة والظلم تعنيان شيئاً حين تُضافان إلى البشر، وشيئاً آخر حين تُضافان إلى الأفعال. فهما حين تضافان إلى البشر تعنيان موافقة السلوك أو عدم موافقته للعقل. لكنّهما حين تضافان إلى فعل تعنيان موافقة أو عدم موافقة

العقل، ليس في ما يختصّ بالسلوك أو طريقة الحياة، بل في ما يختصّ بأفعال معيّنة. وبالتالي فإن الإنسان العادل هو من يُعنى قدر الإمكان بأن تكون كلّ أفعاله عادلة، والإنسان الظّالم هو الذي يُهمل ذلك. ومثل هؤلاء تُطلق عليهم غالباً في لغتنا تسميتَي صالح وآثم أكثر من تسميتَي عادل وظالم، مع أن المعنى هو نفسه. ومن هنا فإن رجلاً صالحاً لا يفقد هذه الصفة نتيجة فعل أو بضعة أفعال ظالمة، أو نتيجة خطأ تجاه الأشياء والأشخاص، كذلك لا يفقد الإنسان الآثم طبعه نتيجة أفعال يقوم بها أو يمتنع عنها بدافع الخوف: فإن إرادته لا تدخل ضمن إطار العدالة بل ضمن إطار الفائدة الظاهرة لما يعتزم فعله. إن ما يعطي للأفعال الإنسانيّة طابع العدالة هو نبل معيّن أو شجاعة ملفتة، وهي نادرة الوجود، وبفضلها يزدري الإنسان اللجوء إلى الغشّ أو النكث بالوعد من أجل أن يهنأ بحياته. وعدالة السلوك هذه هي المقصودة من تسمية العدالة فضيلةً والظّلم رذيلة.

إلّا أن كون الأفعال عادلة لا يُكسب الناس تسمية "عادل" بل "بريء من الذنب"؛ وكونها ظالمة (وهذا ما يدعى أيضاً **بالأذى**) لا يُكسبهم سوى تسمية "مذنبين".

من ناحية أخرى، إن كون السلوك ظالماً هو الاستعداد أو القدرة على إلحاق **الأذى**، وهو ظلم قبل أن يترجم إلى فعل، ودون افتراض وقوع الأذى على شخص معيّن. غير أن كون فعل ما ظالماً (أي بعبارة أخرى الأذى) يفترض حلول الأذى بشخص معيّن، هو تحديداً الشخص الذي أُبرم العهد معه: من هنا يحدث مراراً أن يحلّ الأذى بإنسان معيّن، بينما يحدث الضرر لآخر. كما حين يأمر السيّد خادمه بإعطاء نقود لشخص غريب، فإذا لم يفعل ذلك، يكون الأذى قد **أُلحق** بالسيد الذي كان قد تعهّد بأن يطيعه، ولكن الضرر يقع على الغريب، الذي لم يكن لديه أيّ التزام تجاهه، وبالتالي لا يمكن أن يكون قد آذاه. كذلك الأمر في الدول، فقد يعفي الأفراد بعضهم بعضاً من ديونهم، ولكن ليس من السرقات وأشكال العنف الأخرى التي يتضرّرون من جرّائها؛ فإن عدم سداد

الديون هو إلحاق **للأذى** بهم، أمّا السرقة والعنف فهي إلحاق **الأذى** بشخص الدولة.

وكلّ ما يلحق بالإنسان وفقاً لإرادته التي عبّر عنها للفاعل ليس **أذيّةً** له. فإذا لم يكن قد تخلّى بموجب معاهدة سابقة عن حقّه الأصليّ بأن يفعل ما يشاء، فلا يوجد كسر للمعاهدة وبالتالي لا **أذى** يلحق به. وإذا كان قد فعل ذلك، فإن تعبيره عن إرادته بإتمام الفعل هو تحرير من العهد، وبالتالي هنا أيضاً لم يلحق به أيّ **أذى**.

ويقسم الكتّاب عدالة الأفعال إلى عدالة تعويضيّة وتوزيعيّة: الأولى كما يقولون تقوم على تناسب حسابيّ، والثانية على تناسب هندسيّ. وهم بالتالي يعنون بالعدالة التعويضيّة كون الأشياء التي يتمّ التعاقد عليها متساوية في القيمة؛ وبالعدالة التوزيعيّة توزيع فائدة متساوية على الأشخاص المتساوين في الاستحقاق. كما لو كان من الظلم أن نبيع بأغلى ممّا نشتري أو أن نعطي إنساناً أكثر ممّا يستحقّ. إن قيمة كلّ الأشياء التي يتمّ التعاقد عليها تُقاس بشهيّة المتعاقدين، ولذا فإن القيمة العادلة هي ما يكونون راضين بمنحه. ولا يكون الاستحقاق واجباً بحكم العدالة (باستثناء الاستحقاق بموجب معاهدة، حيث يوجب إنجاز أحد الأطراف عمله إنجاز الطرف الآخر، وهو يندرج ضمن إطار العدالة التعويضيّة وليس التوزيعية)، بل يُمنح فقط بالنعمة. وبالتالي فإن هذا التمييز، بالمعنى الذي يعرض فيه عادةً، ليس صحيحاً. وبالمعنى الصحيح، إن العدالة التعويضيّة هي عدالة المتعاقد، أي إنجازٌ لوعد بالشراء والبيع، بالاستئجار والتأجير، بالإقراض والاقتراض، وبالتبادل والمضاربة وغير ذلك من أفعال التعاقد.

والعدالة التوزيعية هي عدالة الحَكَم، أي بعبارة أخرى فعلُ تحديد ما هو عادل. حيث إنه، إذ يملك ثقة الذين جعلوه حَكَماً، إذا كان أهلاً لهذه الثقة قيل إنه يوزّع لكلّ إنسان ما هو له: وهذا في الحقيقة هو التوزيع العادل، وقد يُدعى

ـ وإن لم يكن بالمعنى الصحيح ـ عدالةً توزيعيّة، ولكنّ الأصحّ أن يُدعى إنصافاً، وهو أيضاً من قوانين الطبيعة كما سنبيّن في الموضع المناسب.

وكما أن العدالة ترتبط بمعاهدة مسبقة، كذلك يرتبط العرفان بالجميل بنعمة سابقة، أي بعطاء سابق؛ وهذا هو قانون الطبيعة الرابع، الذي يمكن أن يُفهم بهذا الشكل: إن إنساناً يحصل على فائدة من آخر بمحض الإنعام، يجتهد كي لا يكون للمعطي سبب معقولٌ للندم على إرادته الخيّرة. فإنه لا أحد يعطي إلّا بقصد نيل الخير لنفسه، لأن العطاء إراديّ، وموضوع كلّ الأفعال الإراديّة بالنسبة إلى كلّ إنسان هو خيره، وإذا رأى الناس أنهم سيحرمون من هذا الخير لن يكون هناك مجال للإرادة الخيّرة أو للثقة، ولا بالتالي للمساعدة المتبادلة، ولا للمصالحة بين إنسان وآخر؛ ومن ثم سوف يبقون في حالة الحرب، وهي تتناقض مع قانون الطبيعة الأول والأساسي، الذي يأمر الناس بأن يسعوا إلى السلام. ويسمّى انتهاك هذا القانون نكراناً للجميل، وتربطه بالنعمة العلاقة نفسها التي تربط الظلم بالالتزام بموجب معاهدة.

وثمة قانون خامسٌ من قوانين الطبيعة هو الكياسة، أي بعبارة أخرى أن يبذل كل إنسان أقصى ما بوسعه حتى يكون مقبولاً من الآخرين. حتى نفهم ذلك يمكننا أن نفكّر في أن هناك تنوّعاً في طبيعة كفاءة الناس للعيش في المجتمع، وهو ينتج عن تنوّع عواطفهم، وهذا لا يختلف عمّا نراه في الحجارة التي تُجمَع لتشييد مبنى. فكما أن البنّائين يرمون الحجر الذي يأخذ بحدّته وشذوذ شكله مكاناً أكبر من الحيّز الذي يملؤه، وهو بسبب قسوته لا يمكن تعديله بسهولة، وبذلك فهو يعيق البناء ـ لأنه غير مجد ومثير للمتاعب؛ وهكذا أيضاً الإنسان الذي يجتهد بسبب حدّة طبيعته لينال أشياء ثانويّة بالنسبة إليه وضروريّة بالنسبة إلى غيره، وهو بسبب عناد أهوائه لا يمكن أن يتغيّر، يجب أن يُترك أو يُطرد من المجتمع لأنه مصدر متاعب له. فبما أن كلّ إنسان ـ ليس عن حقّ فحسب بل عن ضرورة طبيعيّة ـ يُفترض أن يبذل قصارى جهده لينال ما هو ضروريّ لبقائه، فإن الذي يقف ضد هذا الأمر بسبب أشياء ثانويّة يحمل ذنب الحرب

التي سوف تلي ذلك، وبالتالي فهو يقوم بما يناقض قانون الطبيعة الأساسيّ الذي يأمر بالبحث عن السلام. والذين يحترمون هذا القانون يمكن دعوتهم اجتماعيين (اللاتينّيون يسمّونهم commodi)، ونقيضهم يدعى عنيداً وغير اجتماعيّ وهجوميّاً وصعب المراس .

والقانون السادس من قوانين الطبيعة هو التالي: أنه بعد إعطاء الضمانات للمستقبل، ينبغي على المرء أن يعفو عن الاعتداءات الماضية للذين يرغبون بذلك وهم نادمون. فالعفو ليس إلا منح السلام، وهو مع أنه إذا تمّ للذين يستمرّون في عدائيّتهم لا يكون سلاماً بل خوفاً، إلّا أنه إذا لم يتمّ للذين يعطون ضمانات للمستقبل فهو علامة كره للسلام، وبالتالي يكون مناقضاً لقانون الطبيعة.

والقانون السابع هو: ألّا ينظر البشر، في أعمال الانتقام (أي الردّ على الشرّ بالشرّ)، إلى عظمة الشرّ الواقع في الماضي، بل إلى عظمة الخير الذي سَيَلي. وبذلك يكون من المحظور علينا إنزال العقاب بهدف غير إصلاح المعتدي أو توجيه الآخرين. فإن هذا القانون ينتج عن الذي سبقه، الذي يأمر بالعفو بعد نيل الضمانات للمستقبل. إلى جانب ذلك، فإن الانتقام دون اعتبار للمثال أو للفائدة المستقبليّة هو انتصار وبحث عن المجد في عذاب الآخر، ولا يسير إلى غاية (ذلك أن الغاية هي دائماً في شيء آت)، والمجد دون غاية مجد باطل، وهو مناقض للعقل؛ والإيذاء دون سبب يميل إلى إثارة الحرب، وهذا مناف لقانون الطبيعة، ويطلق عليه عامّةً اسم القسوة.

ونظراً لأن كل علامات الكراهية أو الازدراء تستفزّ المرء للقتال، لأن معظم الناس يفضّلون تعريض حياتهم للخطر على عدم الانتقام، فإنه يمكننا أن نضع في المرتبة الثامنة بين قوانين الطبيعة هذا المبدأ: ألّا يعلن أيّ إنسان، بفعل أو بكلمة أو موقف أو حركة، عن كره أو عن ازدراء تجاه آخر. وانتهاك هذا القانون يسمّى عموماً إهانة.

إن السؤال حول من هو الإنسان الأفضل لا مكان له في حالة الطبيعة

المحضة، حيث كلّ البشر متساوون (كما بيّنا من قبل). وعدم المساواة القائم الآن قد أدخلته القوانين المدنيّة. وإنّني أعرف أن أرسطو في الكتاب الأول من "السياسة"، حتى يضع أساس مذهبه، جعل بعض الناس بطبيعتهم أكثر أهليّةً للقيادة، وهو يعني بهم الأكثر حكمةً ـ كما كان يظنّ نفسه بسبب فلسفته ـ، وبعضهم الآخر مهيأ للخدمة، ويعني بهم الذين يملكون أجساماً أقوى لكنهم ليسوا فلاسفة مثله؛ كما لو لم تكن وضعيّتي السيد والخادم قد أُدخلتا باتّفاق بين البشر بل نتيجة اختلاف الذكاء: وهذا ليس منافياً للعقل فحسب، بل هو مناف للتجربة. فقلّة هم الحمقى لدرجة أنهم لا يفضّلون حكم أنفسهم على أن يحكمهم الآخرون؛ كذلك حين يتنافس الذين يزعمون الحكمة في القوّة مع الذين لا يثقون بحكمتهم الخاصّة، فهم لا ينالون النصر دائماً، ولا غالباً، ولا في أيّة مرّة تقريباً. وبالتالي إذا كانت الطبيعة قد جعلت البشر متساوين، فإنه يجب الاعتراف بهذه المساواة؛ أو إذا كانت الطبيعة قد جعلت البشر غير متساوين، فإن مثل هذه المساواة يجب الاعتراف بها، لأن البشر الذين يعتقدون أنهم متساوين لا يمكن أن يدخلوا في حالة السلام إلّا بشروط متساوية. ولهذا فإنني أعتبر قانون الطبيعة التاسع: أن يعترف كلّ إنسان بالآخر كمساوٍ له بمقتضى الطبيعة[5]. وانتهاك هذه القاعدة هو غرور.

وعلى هذا القانون يعتمد قانون آخر: ألّا يطلب أيّ إنسان لنفسه، لدى الدخول في حالة السلام، أيّ حق لا يرضا بإعطائه لكلّ من الباقين. فكما أنه من الضروري لكلّ البشر الذين يسعون إلى السلام أن يتنازلوا عن بعض حقوق الطبيعة، وبعبارة أخرى ألّا تكون لديهم حرية القيام بكلّ ما يشاؤون، كذلك فإنه من الضروري لحياة الإنسان أن يحتفظ ببعض الحقوق: مثل حكم جسمه، والاستمتاع بالهواء والماء والحركة وطرق التنقّل من مكان إلى آخر، وكلّ

---

(5) إن ما جرى طرحه في الفصل 13 بمثابة مسلّمة أساسيّة خاصّة بعلم الإنسان السياسي معروضٌ هنا على أنه قانون الطبيعة.

الأشياء الأخرى التي لا يستطيع الإنسان من دونها أن يعيش، أو أن يعيش جيداً. وإذا طلب البشر لأنفسهم في هذه الحالة، عند عقد السلام، ما لا يقبلون بإعطائه للآخرين، فإنهم يقومون بما ينافي القانون السابق الذي يأمر بالاعتراف بالمساواة الطبيعيّة، وبالتاليَ بما ينافي أيضاً قانون الطبيعة. والذين يحفظون هذا القانون هم الذين نسمّيهم متواضعين، وأما منتهكوه فهم يدعون متعجرفين. وكان الإغريق يسمّون انتهاك هذا القانون pleonexia، أي رغبة المرء بأكثر من نصيبه.

كذلك إذا أُعطيَ إنسان الثقة ليحكم بين شخصين، من مبادئ قانون الطبيعة أن يعاملهما بالتساوي. لأنه بغير ذلك لا يمكن البتّ في خلافات البشر إلّا بالحرب. إذن فإن من ينحاز في الحكم يقوم بما يردع الناس عن استخدام القضاة والمحكّمين، وبالتالي يكون سبباً للحرب، وهذا يتنافى وقانون الطبيعة .

والالتزام بهذا القانون، من خلال المساواة في إعطاء كل إنسان ما هو ملكه عقليّاً، يسمّى إنصافاً، وهو(وكما قلت من قبل) عدالة توزيعية؛ أمّا انتهاكه فيدعى انحيازاً للأشخاص، (prosopolepsia).

من هنا يأتي قانون آخر: أن يتمّ الاستمتاع جماعيّاً بالأشياء التي لا يمكن أن تقسم، إذا كان ذلك ممكناً؛ ومن دون حدود، إذا كانت كميّة الشيء تسمح بذلك؛ وفي الحالات الأخرى بالتناسب مع عدد الذين يملكون الحقّ. لأنه خلافاً لذلك يكون التوزيع غير متساو ومناقضاً للإنصاف.

لكنّ هناك أشياء لا يمكن أن تقسّم ولا يتمّ الاستمتاع بها جماعيّاً. وفي هذه الحالة فإن قانون الطبيعة الذي يأمر بالإنصاف يتطلّب أن يحدّد كامل الحق أو أولويّة التملّك (إذا جُعل الاستخدام بالتناوب) بواسطة القرعة. فإن التوزيع بالتساوي هو من قوانين الطبيعة، ولا يمكن تخيّل وسيلة أخرى للتوزيع بالتساوي.

ويوجد نوعان من القرعة، أحدهما اعتباطيّ والآخر طبيعيّ. فالاعتباطيّ هو الذي يتمّ الاتّفاق عليه بين المتنافسين، والطبيعيّ هو إمّا البُكورة (الذي يسمّيه الإغريق kleronomia، أي ما يُعطى بالقرعة) أو الأسبقيّة.

لذا فإن الأشياء التي لا يمكن الاستمتاع بها جماعيّاً ولا تقسيمها، ينبغي أن يُحكم بها للمتملّك الأول، وفي بعض الحالات للمولود الأول، لأنه قد حصل عليها بالقرعة.

كذلك فإن من قوانين الطبيعة: أن تعطى الحصانة لكلّ من يتوسّط للسلام. والقانون الذي يأمر بالسلام كغاية، يأمر بالوساطة كوسيلة، والوسيلة إلى الوساطة هي الحصانة.

ولأنه حتى وإن كان الناس راغبين إلى أقصى حدود باحترام هذه القوانين، لطُرِحت أسئلة تتعلّق بفعل الإنسان: أوّلاً، ما إذا تمّ أو لم يتمّ؛ وثانياً، إذا كان قد تمّ، ما إذا كان منافياً للقانون أو لم يكن؛ والسؤال الأوّل يدعى سؤال فعل، والثاني سؤال حقّ؛ لذلك إذا لم يقم الأطراف بتعهّد متبادل بالوقوف على حكم شخص آخر، فإنهم أبعد ما يكون عن السلام. وهذا الشخص الآخر الذي يخضعون لحكمه يُسمّى حَكَماً. وبالتالي فإن من قوانين الطبيعة أن يُخضع الذين يقعون في خلاف حقّهم لحُكم حَكَم.

وبما أن كل إنسان يُفترض فيه أن يفعل كل شيء وفقاً لمنفعته، فإنه لا أحد يصلح لأن يكون حَكَماً في قضيّته الخاصّة؛ وحتى لو كان صالحاً إلى أقصى الحدود، بما أن الإنصاف يسمح لكلّ الأطراف بمنفعة متساوية، فإذا تمّ قبول أحدهم كحَكَم وجب أيضاً قبول الآخر؛ وبهذه الطريقة يستمرّ الخلاف، وهو سبب الحرب، بصورة مخالفة لقانون الطبيعة.

وللسّبب نفسه ينبغي ألّا يُقبل كحَكَم في أيّة قضيّة إنسانٌ يظهر أنه يحصل على فائدة أو شرف أو متعة جرّاء انتصار أحد الأطراف، أكبر ممّا يحصل عليه جرّاء انتصار الآخر: فهو قد قبل رشوةً ـ وإن كانت رشوة لا يمكن تجنّبها ـ ولا يتوجّب على أحد أن يثق به. وبهذا أيضاً فإن الخلاف وحالة الحرب يستمرّان بصورة مخالفة لقانون الطبيعة.

وفي خلاف حول الوقائع، بما أن القاضي لا ينبغي أن يصدّق طرفاً أكثر من الآخر، إذا لم تكن هناك دلائل أخرى، فإن عليه أن يصدّق طرفاً ثالثاً، أو

ثالثاً ورابعاً، أو أكثر: فإنه بخلاف ذلك يبقى السؤال معلّقاً، ومتروكاً للقوّة، وهذا مخالف لقانون الطبيعة.

هذه هي قوانين الطبيعة التي تُملي السلام وسيلةً لحفظ البشر في الجماعات، وهي تتعلّق فقط بنظريّة المجتمع المدنيّ. وهناك أشياء أخرى تؤدّي إلى تدمير الأفراد، مثل السُكر وكلّ أنواع الإفراط الأخرى، ويمكن بالتالي اعتبارها من بين الأشياء التي يمنعها قانون الطبيعة، ولكن ليس من الضروريّ ذكرها، ولا هي تتّصل بما فيه الكفاية بإطارنا.

ومع أن هذا الاستنتاج لقوانين الطبيعة قد يبدو أكثر تعقيداً من أن يلحظه كلّ الناس، حيث إن القسم الأكبر منهم مشغول بالحصول على الطعام، والبقيّة أكثر إهمالاً من أن تفهم، غير أنها، حتى لا يكون لأحد عذر، قد تمّ تلخيصها بصورة يتمكّن من فهمها حتى الأقلّ مقدرةً، وهي كالتالي: لا تفعل بالآخر ما لا تودّ أن يفعله بك؛ ممّا يُظهر أن لا شيء يفعله المرء لتعلّم قوانين الطبيعة إلّا أن يقوم، حين يزين أفعال الآخرين مع أفعاله فتبدو ثقيلة جدّاً ، بوضعها في الكفّة الأخرى من الميزان ووضع أفعاله في مكانها، بحيث لا تضيف أهواؤه وحبّه لنفسه شيئاً إلى الوزن؛ عندئذ سوف يبدو كلّ من قوانين الطبيعة معقولاً بالنسبة إليه.

إن قوانين الطبيعة تلزم in foro interno، أي أنها تلزم بالرغبة في أن تتمّ، ولكنّها لا تُلزم دائماً in foro externo، أي بوضعها موضع الفعل. فإن الذي يكون متواضعاً وكيّساً ويفي بكلّ وعوده، في زمان وفي مكان حيث لا أحد غيره يقوم بذلك، لا يفعل سوى ترك نفسه فريسةً للآخرين وجرّ الخراب المؤكّد على نفسه، وهذا يناقض أساس كلّ قوانين الطبيعة، الذي يميل إلى حفظ الطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن الذي لديه ما يكفي من الضمانات لكون الآخرين سيحترمون هذه القوانين في التعامل معه ولا يحترمها بدوره، لا يسعى إلى السلام بل إلى الحرب، وبالتالي إلى تدمير طبيعته بالعنف.

والقوانين الملزمة in foro interno يتمّ خرقها ليس بفعل مناف للقانون

فحسب، بل أيضاً بفعل موافق له، في حال اعتقد المرء أنه ليس كذلك. فعلى الرغم من أن فعله في هذه الحالة يكون موافقاً للقانون، إلّا أن غرضه كان ضد القانون، وهذا يعدّ انتهاكاً حين يكون الإلزام in foro interno.

إن قوانين الطبيعة ثابتة وأبدية، وإن الظلم ونكران الجميل والغطرسة والزهو والإثم والتحيّز للأشخاص وما شابه ذلك، لا يمكن أن تُعدّ يوماً مشروعةً. فإنه لا يمكن أن تكون الحرب حافظةً للحياة والسلام مدمّراً لها.

وهذه القوانين، لأنها تُلزم فقط بالرغبة وبالجهد، أي بجهد صادق ومتواصل، يسهل التقيّد بها. حيث إنها لا تتطلب شيئاً سوى بذل الجهد، فإن من يبذل الجهد لإنجازها يحقّقها، والذي يحقّق القانون يكون عادلاً.

والعلم بهذه القوانين هو الفلسفة الأخلاقية الحقيقيّة والوحيدة لأن الفلسفة الأخلاقية ليست سوى العلم بالخير والشرّ في التواصل والمجتمع البشريّ[6]. والخير والشرّ ألفاظٌ تدلّ على شهواتنا وعلى ما نتجنّبه، وهي أمور تختلف باختلاف أمزجة البشر وعاداتهم وعقائدهم: والبشر لا يختلفون فقط في حكمهم على الإحساس بما هو سارّ وغير سارّ للذوق والشم والسمع واللمس والبصر، إنما كذلك على ما هو مطابق أو غير مطابق للعقل في أفعال الحياة العاديّة. لا بل إن الإنسان نفسه، في أوقات مختلفة، يختلف عن نفسه؛ وهو يمدح حيناً، أي يصف بالخيّر، ما يذمّه ويصفه بالشرّير حيناً آخر: من هنا تنشأ النزاعات والخلافات، وأخيراً الحروب. ولهذا، طالما أن الإنسان في حالة الطبيعة المحضة، وهي حالة حرب، فإن شهيّته الفرديّة هي مقياس الخير والشر؛ ومن هنا فإن كل الناس يوافقون على أن السلام خير، وبالتالي فإن طريق

---

(6) نرى هنا الدور السياسي للفلسفة الأخلاقيّة كما يعرض أُسسها هوبز. في الواقع، إن الإنجاز "الهوبزي" لعلم الخير والشر (أي للسيّئ والجيّد) هو موقف سياسي يعيه هوبز على وجه التأكيد. لذلك، وفي خُلاصة كتابه، يُعلن أن نظريّته إن نابت عن "الفلسفة العبثيّة"، يجب أن تُلقّن في الجامعات لأنها تُساهم في السلم الأهلي، مانحةً سلطةً كاملة للحاكم المُطلق لتحديد العدل والظلم. أمّا الله والطبيعة فيزولان من خانة الركائز.

السلام ووسائله، وهي(كما بينت من قبل) العدالة والعرفان بالجميل والتواضع والإنصاف والرحمة وباقي قوانين الطبيعة، هي خيّرة، أي أنها فضائل أخلاقية؛ ونقيضها هو رذائل وشرّ. إن العلم بالفضيلة والرذيلة هو الفلسفة الأخلاقية، وبالتالي فإن نظريّة قوانين الطبيعة هي الفلسفة الأخلاقيّة الحقيقيّة. لكنّ كتّاب الفلسفة الأخلاقية، وإن كانوا يقرّون بالفضائل والرذائل نفسها، لا يرون علامَ يقوم كونها خيّرة، ولا أنها تُمدح باعتبارها وسائل للعيش السلمي والاجتماعي والمريح، ولذلك يضعونها في مصافّ الأهواء: كما لو لم يكن سبب الجسارة بل درجتها هو ما يصنع الجرأة، أو كما لم يكن سبب العطاء بل كميّته هو ما يصنع الكرم.

وإملاءات العقل هذه، اعتاد الناس على تسميتها قوانين، ولكنّها تسمية غير صحيحة: فهي ليست سوى استنتاجات أو نظريّات تتعلّق بما يؤدّي إلى حفظ أنفسهم والدفاع عنها؛ في حين أن القانون، بالمعنى الصحيح، هو كلمة ذلك الذي يملك حقّ الإمرة على الآخرين. بيد أننا إذا اعتبرنا أن هذه النظريات مرسلة بكلمة الله، الذي يملك الحقّ بإمرة كلّ الأشياء، فإنها تحمل اسم القوانين بصورة صحيحة.

17

في أسباب نشوء الدولة وتعريفها[1]

إن السببَ النهائي، والغاية، وهدف البشر (التوّاقين بطبيعتهم إلى الحرّيّة وُممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم، (والذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة)، يكمن في التحسّب لما يضمن المحافظة على

(1) إن منهجيّة هوبز هي منهجيّة فلسفيّة، أي هندسيّة. فالهدف في هذا الفصل، هو تحديد الدولة على غرار الطريقة التي يُنتج فيها المُختصّون في علم الهندسة تحديد شيء مُعيّن: من خلال توليد الشيء. وطالما أن الفلسفة هي المعرفة المُكتسبة عبر المنطق الذي يتراوح بين معرفة كيفيّة نشوء شيء مُعيّن إلى خصائصه (راجع بداية الفصل 46)، وطالما أن العناصر الميتافيزيقيّة، وتلك المتعلّقة بعلم الإنسان الخاصّة بالفلسفة العصريّة قد وُضعت، بقيت المباشرة بتوليد الدولة، وبالتالي بالوصول إلى خصائصها. لقد حدّد هوبز سابقاً (في الفصل 13)، أن الحالة الطبيعيّة ليست حالة يُحيل إليها على أنها بداية تاريخيّة؛ لقد كانت المسألة مسألة شروط الدولة قبل أيّ بحث. لذلك، يضع الفصل السابع عشر هذا شروط الدولة بحدّ ذاتها، وليس شروطها الشكليّة فحسب، طالما أن الأخيرة باتت معروفة. والشكل الذي تولد الدولة من خلاله، هي الاتفاقيّة المتُبادلة العامّة التي يُجيز فيها أفراد المجموعة للحاكم المُطلق على العمل باسمهم، على أنه يمثّلهم. لذلك، لن نبحث عمّا إذا كانت تلك الاتفاقيّة الأصليّة قد حصلت في الفرجات البدائيّة للعصر الحديث، بين شعوب متوحشّة، مستعدّة بالكاد للخروج من حالة طبيعيّة غامضة وبائسة. فالمسألة هي مسألة هندسة سياسيّة، وبناء وجهها الأساسي: أي سلطة الدولة، أو بعبارة أخرى سيادتها.

أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة. وبعباراتٍ أخرى، يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البائسة هذه التي، كما سبق وذكرنا، هي نتيجة ضروريّة للأهواء الطبيعيّة التي تُسيّر البشر، عند انتفاء قوّة فعليّة تُنظّم حياتهم، وتجعلهم يحترمون تنفيذ تعهّداتهم التعاقديّة خوفاً من العقوبة، كاحترام قوانين الطبيعة التي سبق عرضها في الفصلين الرابع عشر والخامس عشر.

في الواقع، تُشكّل قوانينُ الطبيعة (العدالة، الإنصاف، التواضع، الرحمة، ومُعاملة الآخرين المُعاملة نفسها التي نرتقبها منهم) نقيضاً للأهواء الطبيعيّة، التي تحملُنا على التحيّز والغرور والانتقام، الخ. وهذه القوانين هي موضعُ احترام لأنها تُثير الخوف. هذا وإن الاتفاقيّات (البعيدة عن السيوف)، ليست سوى ألفاظ، خالية من أيّ قوّة، تؤمّن الحماية[2] لأيّ كان. وعليه، وبعيداً عن قوانين الطبيعة (التي يمتثلُ لها أيُّ فرد عندما يشاء أو عندما يريد دونما خطر)، وعند انعدام وجود السلطة، أو إن لم تكن قويّة بما يكفي لتوفير حمايتِنا، قد يلجأ كلُّ فردٍ إلى قواته الخاصّة بصورة مشروعة وبأُسلوبه الخاص بُغيةَ حماية نفسه من الآخرين. لقد كانت السرقة والنهب في جميع البلاد التي عاشت فيها الأُسر الصغيرة، يُشكّلان مهنةً تكاد تخالف قانون الطبيعة، إلى درجة أن أهمّ تكريم كان يُمنَح لمن يحصدُ أكبرَ غنيمة. في هذا السياق، لم يكن البشر يحترمون سوى قوانين الشرف، التي تعني الامتناع عن الوحشيّة حيال الآخرين، والمُحافظة على حياتهم وعلى المعدّات الزراعيّة. وما قامت به هذه الأُسر الصغيرة، قامت به في الوقت الراهن المدن أو المَمالك التي تحوّلت إلى أُسَرٍ كبيرة (من أجل سلامتها الخاصّة) على غرار توسيع الأراضي الخاضعة لسلطتها

(2) يؤكّد أنها ليست أكثر من أقوال وأباطيل، بل هي حقيقة بسيطة: «فالرأي القائل بأن كلّ عاهل يستمّد سلطته من اتفاقيّة، أي بعبارة أخرى، بموجب شرط، يأتي من عدم فهم هذه الحقيقة البسيطة التي تعتبر أنه طالما أن الاتفاقيّات ليست سوى مُجرّد أقوال وأباطيل، فلا تتمتّع بأيّ قوّة مُلزمة، أو احتوائيّة، أو مُرغمة، أو حمائيّة لأيّ أحد، خارج قوّة السيف العام». فولادة الدولة تكمن في إقامة سلطة مشتركة، نتيجة اتفاقيّة بين الأفراد.

بحجّة إبعاد أيّ خطر، وخشيةً من الغزوات، أو من الدعم المُحتمل الممنوح للغازين، كذلك المُحاولات لإخضاع أو لإضعاف الجيران بواسطة القوّة، وذلك بوضح النهار؛ أو عبر اللُجوء إلى عمليّات سريّة . وفي غياب أيّ ضمانة أخرى، إنما تُنفّذُ هذه الأعمال، بعدالة مُطلقة. لهذه الأسباب يجري إحياءُ هذه الوقائع بمجدٍ كبير.

ولم تكن التجمّعات الصُغرى البشريّة لتؤمّن لها الحماية؛ فالإضافات الضئيلة التي كانت تأتي بأعداد صغيرة، من هذه الناحية أو تلك، تُشكّل مُساهمةً في خلق قوّة كافية لتحقيق النصر، وبالتالي للتشجيع على الغزو. هذا وإن العددَ الكافي للمجموعة التي نعهدُ إليها بأمنِنا، غيرُ مُحدّد بأيّ رقمٍ مُعيّن، بالمُقارنة مع العدوّ الذي نخشاه. وعليه، فإن عددها كافٍ إذا كان بديهيّاً ألّا يتاثّر العدوّ بحجمها، فيدفعُه إلى المُحاولة في هذا الصدد.

ومهما كانت مجموعاتُ الأفراد كبيرة، إذا ما كانت أفعالُها مُسيّرة من أحكامها وغرائزها الخاصّة، فهي لن تأمل، بواسطة عددها، في الدفاع أو الحماية، أكان الأمرُ بوجه عدوّ مُشترك، أم ضد الإساءات التي تحصلُ فيما بينها. في الواقع، إن الآراء تُفرّق هذه المجموعات بالنسبة إلى موضوع أفضل استخدام لقوّتها، وإلى موضوع استخدامها؛ والنتيجةُ هي عدم التعاون فيما بين الأفراد، بل إزعاج بعضهم بعضاً؛ أمّا تنافُرهم المُتبادل فيجعل قوتهم معدومة: وبالتالي، سوف يخضعون بسُهولة من خلال عددٍ ضئيل قادر على التوافق؛ ولكن، وعند انتفاء العدوّ المُشترك، فسوف يتقاتلون فيما بينهم باسم مَصالحهم الشخصيّة. وإذا ما افترضنا أن عدداً كبيراً من الأفراد اتّفقوا على الامتثال للعدالة ولقوانين الطبيعة الأخرى، دون سلطة مُشتركة تُنظّم أمورهم، فسنفترض بالقدر ذاته أن الجنسَ البشريّ سيقومُ بما يُشاكل ذلك؛ فعلى هذا النحو، لن تبقى أيُّ سلطة مدنيّة، كما لن توجد أيّ دولة، ولن يكون ذلك ضروريّاً، لأن السلام سيسودُ دونما رُضوخ.

وليس ضروريّاً أيضاً لسلامة البشر، هذه السلامة التي يرغب بتوافرها

الأخيرون طوال حياتهم، أن يبقوا في ظلّ حكم وقيادة رأي واحد، وذلك مُدّة معركة مُحددّة أو حرب مُعيّنة. فبالرغم من تحقيقهم النصر بفضل جُهودهم المُجتمعة ضد عدوّ خارجيّ، ولكن بعد فوات الأوان، سوف يؤدّي تبايُن مصالحهم إلى حلّ روابطهم، وسيلجأون إلى الحرب مُجدّداً فيما بينهم، وذلك إمّا لانتفاء أيّ عدوّ مُشترك، وإمّا لأن بعضاً منهم يعتبر هذا عدوّاً، وذلك صديقاً.

صحيحٌ أن بعضَ الكائنات الحيّة على غرار النحل والنمل، بعضها مع بعض اجتماعياً، (وتندرج بالتالي في عداد الكائنات السياسيّة وفقاً لأرسطو)؛ ومع ذلك، لا تُسيّرها سوى ميولها وغرائزها الخاصّة؛ كما أنها لا تملك القدرة على النطق التي بموجبها تستطيع إحداها أن تُبلّغ الأخرى ما تراه مُناسباً للخير العام. فعلى سبيل المثال، قد نرغب في معرفة سبب عجز الجنس البشريّ[3] عن القيام بالأمر عينه. عن هذا التساؤل نُجيب:

أوّلاً، إن البشر في تنافُسٍ دائم نحو الأمجاد والكرامات، على غيرِ حالة تلك الكائنات؛ بالتالي، تظهرُ الرغبةُ والكره على هذه القاعدة بين البشر، وأخيراً تظهر الحرب؛ لكن الأمر ليسَ على هذا النحو مع تلك الكائنات.

ثانياً، لا يوجدُ لديها فرقٌ بين الخير العام والخير الخاص، وبما أنها مدفوعة طبيعيّاً نحو خيرِها الخاص، فهي تُساهمُ بالتالي في الخير العام. على أن الإنسان الذي يستمتعُ في مُقارنةِ نفسه بالآخرين، لا يستحسن سوى ما يُفرّقه عنهم.

---

(3) دحضٌ لرأي في علم الاجتماع لا يزال رائجاً في أيّامنا، حول المجتمعات الحيوانيّة: إن وجدت حقّاً قطعان البهائم، لا توجد جمهوريّات بينها. وتحيل النقاط الست التي يطلقها لاحقاً هوبز لإظهار أن البشر ليسوا ببهائم، إلى تأكيد مزدوج: أوّلاً إن الدولة غير متوافرة لدى البشر إلّا اصطناعيّاً (ذلك أن الدولة ليست واقعاً موجوداً طبيعيّاً)، وبعدها إن الدولة غير موجودة إلّا عند الجنس البشري (وهذه فلسفة سياسيّة وأخلاقيّة تفترض طرح مُسلّمة الإنسانيّة).

ثالثاً، إن هذه الكائنات التي لا تملك (على غرار البشر) قدرةَ استخدام العقل، لا ترى ولا تستطيعُ أن ترى الخطأ في إدارة شؤونها المُشتركة؛ بينما يجدُ عددٌ من الناس في صفوف البشر أنفُسَهم أكثرَ وعياً وقدرةً، وأفضلَ من الآخرين في تولّي الشؤون العامّة. فيجهدُ الأخيرون في سبيل التغيير والتحديث، كلٌّ في اتّجاهٍ مُعيّن، مّما يؤدّي إلى الانشقاق والحرب الأهليّة.

رابعاً، إن هذه الكائنات، وبالرغم من امتلاكِها القُدرة على استخدامِ صوتها لإظهار رغباتِها ومُيولِها الأخرى فيما بينها، محرومةٌ من فن التعبير هذا الذي يُمكّنُ البشر من إظهارِ الخير بحلّة الشر، والشر بحلّة الخير؛ وبفضلِ ذلك، يرفعون أو يُقلّصون الحجمَ الظاهر للخير أو للشّر، مُثيرين التململ ومُعكّرين صفوَ سلمهم حسب ما يحلو لهم.

خامساً، لا تستطيعُ الكائناتُ المحرومة من العقل التمييز بين الإساءة والضرر. فطالما أنها في وضعيّة مُريحة، فإن مثيلاتِها لا تُهدّدها؛ بينما تبدأ المتاعبُ مع من يُسبّبها، عندما يكون الأخيرُ مُرتاحاً في أوضاعه، فيرغبُ في إظهار حكمتِه والسيطرة على أفعال من يتولون الحكم في الدولة.

وأخيراً، إن رضا هذه الكائنات لأمرٌ طبيعيّ، بينما رضا البشر ناتجٌ عن اتفاقيّة، وهو أمرٌ مُصطَنع: لا عجبَ بالتالي أن يكونَ المطلوبُ شيئاً آخر (إلى جانب الاتفاقيّة) بُغية جعل رِضاهم مُستقرّاً ومُستمرّاً: هذا الشيء هو السلطة المُشتركة التي تؤمّن انضباطَهم وتُوجّههم نحو الخير العام.

أمّا الوسيلة الوحيدة لإنشاء هذه السلطة المُشتركة، القادرة على الدفاع عن البشر في وجه اجتياحات الغُرباء والإساءات المُرتكبة بحق بعضهم، وحمايتهم حتى يتمكّنوا من الاكتفاء والشعور بالرضا بواسطة صناعتِهم الخاصّة وثمارِ الأرض، فتكمنُ في جمع كل قوّتهم وقُدرتهم باتّجاه شخصٍ أو مجموعةِ أشخاص، تستطيعُ بغالبيّةِ الأصوات، حصرَ كافّةِ إراداتهم في إرادةٍ واحدة؛ ممّا يعني: تعيين شخص أو مجموعة أشخاص بُغية حملِ شخصهم؛ فيعتمدُ كلٌّ منهم الأفعال المُنفّذة أو المُسبّبة من الشخص الذي يحملُ شخصَهم، والمُتعلّقة بأُمور

السلام المُشترك والأمن؛ من هنا يقوم جميعُهم، كما يقوم كلٌّ منهم بإخضاع إراداتِهم لإرادتِه، وأحكامهم لحكمِه. ويُشكّلُ ذلك أكثرَ من المُوافقة أو الوفاق؛ إنه نوعٌ من وحدة الجميع الفعليّة في شخصٍ واحد، قائمة بموجب اتفاقيّة كلٍّ فرد مع كلِّ فرد، كما لو كان كلُّ فردٍ يقولُ للآخر: إنني أُخوّل هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلّى له أو لها عن حقّي في أن يحكمني أو تحكمني، شرط أن تتخلّى له أو لها أنت عن حقّك وتُجيز أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها[4]. هذا وإن المجموعةَ المُجتمعة على هذا النحو في شخص واحد، تُدعى دولة، باللغة اللاتينيّة "سيفيتاس". هذا هو جيل هذا اللفياثان الكبير أو بالأحرى (ومن باب الحديث بمزيدٍ من الوقار) هذا الإلٰه الفاني، الذي ندين له، بالسلام والدفاع، وهو أدنى رتبةً من الله، الله غير الفاني. في الواقع، وبموجب السلطة[5] الممنوحة من كلّ فرد في الدولة، يتمتّعُ بقدرةٍ وقوّة مُجتمعتين فيه، إلى درجة أن الرعب الذي توحيانِ به، قد يجعلُ إرادةَ الجميع تتأقلم في سبيلِ السلم في الداخل، والتعاونِ حيالَ الأعداء في الخارج. في هذا الإلٰه يكمنُ جوهرُ الدولة التي هي (من باب التعريف) شخصٌ واحد، ذات الأعمال المنسوبة إلى فاعل، نتيجة الاتفاقيات المُتبادلة المعقودة بين كلّ عضو من المجموعة الكبرى، بُغية تمكين هذا الشخص من مُمارسة القوّة والوسائل الممنوحة من الجميع، التي يعتبرها مُتلائمة مع سلمِهم ومع دفاعهم المُشترك[6].

---

(4) كما هو ظاهر، فإن الدولة تقوم على تعهّد الجميع مع الجميع بواسطة الأقوال. فالدولة كلّ الدولة قائمة بكلّيتها على صيغة وعد يجري إعلانه بالصوت الحيّ.

(5) هذه السلطة نوع من الإجازة الممنوحة من الأفراد إلى الحاكم المُطلق ليعمل باسمهم، أي بمثابة التفويض أو السلطة.

(6) هذا هو التحديد الهندسي للدولة: شخص اصطناعيّ يملك سلطة التصرّف باسم الجميع. أمّا خصائص هذا الوجه المعنوي للدولة، فهي ثلاث: أوّلاً، يأتي الحاكم المُطلق نتيجة اتفاقيّة؛ بعدها، ليس طرفاً في العقد؛ وأخيراً إن الأفراد مُجتمعين ومُنفردين، مسؤولون عن جميع أعماله، (التي لا يُعتبر أكثر من فاعل لها).

أمّا الطرفُ المودَعُ لديه هذا الشخص، فيُدعى بالحاكم المُطلق، ويُقالُ إنه يتمتّعُ بالسلطة المُطلقة وكلُّ ما يخرجُ عن نطاقِه، هو فردٌ من الأفرادِ التابعين له.

هذا وتوجدُ وسيلتان لبُلوغ هذه السلطة المُطلقة. الوسيلةُ الأولى هي بواسطة القوّة الطبيعيّة: كما يفعلُ أيُّ رجلٍ مع أولاده بهدف إخضاعِهم لحكمه، فيستطيعُ إبادَتهم إن رفضوا؛ وإمّا أن يقومَ عبر الحرب بإخضاعِ أعدائه لمشيئته، دون التعرّض لحياتهم وفي ظلّ هذا الشرط عينِه. أمّا الوسيلةُ الثانية، فهي اتفاق البشر فيما بينهم على الخُضوع لشخصٍ واحد أيّاً كان، أو إلى مجموعة أشخاص، وذلك طوعيّاً، من باب الثقة، طامحين بأن يحميَهم من الآخرين كلِّ الآخرين. والوسيلةُ الأخيرة قد تُسمّى بالدولة السياسيّة، والدولة بموجب فعل التأسيس؛ أما الوسيلة الأولى، فهي الدولة بموجب واقعة الاكتساب. سوف أتكلّمُ بدايةً عن الدولة بموجب فعل التأسيس.